

PRZEGLĄD POWSZECHNY

„BŁOGOSŁAWIONY LUD, KTÓREGO PANEM
BOG JEGO.” Ps. 148

ROK LXVI

Tom 228

LIPIEC – GRUDZIEŃ

1949

WARSZAWA
WYDAWNICTWO KSIĘŻY JEZUITÓW

SPIS RZECZY
NA KOŃCU TOMU

Matka Urszula Ledóchowska

zakonnica-apostoł

W zbliżającą się dziesiątą rocznicę zgonu wielce zasłużonej i w opinii świętości zmarłej Matki Urszuli Ledóchowskiej staje mi żywo przed oczyma świetlana i promienna postać tej Służebnicy Pańskiej, która przez pięćdziesiąt dwa lata życia zakonnego „wypełniła wiele“, a zapartszy się siebie aż do ostatka, płonąc miłością Jezusową, ziemskiego żywota dokonała.

Za mój obowiązek uważam odezwać się w tej chwili, gdy dwadzieścia trzy lata mija od poznania tej wybranej Duszy Bożej, gdy nie pod wrażeniem chwili, ale po długiej rozprawie postanowiłem syntetyczny obraz Wielebnej Założycielki Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego podać tak, jak go w mej duszy oglądam.

Upoważnia mnie do tego wieloletnia obserwacja Dzieła Bożego, za jakie to Zgromadzenie uważam, uprawnia żywe zainteresowanie się pracami niezmordowanej Założycielki „szarych“ Urszulanek na terenie Diecezji Łódzkiej, w której pasterzowałem, znajomość intencji i jej zamierzeń, a przede wszystkim zaufanie, jakim mnie Matka Urszula darzyła, gdy o ważne sprawy Zgromadzenia chodziło.

Nie byłem jej spowiednikiem, ani kierownikiem sumienia, nie obowiązuje więc mnie sekret sakramentalny, miałem tylko szczęście być powiernikiem jej seraficznych wzlotów do Boga, apostołskich zamiarów i zabiegów, świadkiem napotykanych trudności w szerzeniu Królestwa Bożego za pomocą założonej przez nią gałęzi zakonu Urszulańskiego i tej wielkiej radości życia duchowego, jaką ją Najwyższy tak hojnie obdarzał.

„Szkic życia i działalności“ Matki Ledóchowskiej sumienie i z pietyzmem skreśliła i ogłosiła drukiem S. Magdalena

Kujawska, wolny więc jestem od podawania szczegółów jej życia, choć znam je dokładnie. Zajmę się tylko jej apostolską działalnością, co przyjdzie mi bez trudności, bo bezpośrednio na jej objawy patrzyłem i nimi się budowałem, jak i duchowym jej nastawieniem, z którego one brały swój początek i siły czerpały.

I. Powołanie zakonne Matki Urszuli jest, moim zdaniem, pełne, krystaliczne, obfitujące w istotne cnoty z nim związane, a przede wszystkim jest Boskiego pochodzenia i to w nadzwyczajnych warunkach.

Fundamentalną cnotą w zakonie, jak uczą zgodnie wszyscy pisarze duchowni i zakonodawcy, jest posłuszeństwo, ono też szczególnie przez Matkę Ledóchowską jest umiłowane.

Gdy nad Nową gimnazjum św. Katarzyny przez Ks. Prał. Konstantego Budkiewicza wyraziło potrzebę objęcia kierownictwa internatu przez SS. Urszulanki krakowskie, po zakończeniu swej kadencji Przełożona domu M. U. Ledóchowska „za zgodą Ks. Kardynała Puzyny i Kapituły zakonnej” w 1907 r. wyruszyła na tę misję.

W towarzystwie jednej S. konwerski udaje się do Petersburga, gdzie, zamieniając umiłowany habit na skromne szaty świeckie, obejmuje apostołowanie wśród dziewczeczek polskich.

Wychowana na Zachodzie, tutaj dopiero zdobywa znajomość języka rosyjskiego, składa pomyślnie egzamin nauczycielski, czyniąc ofiarę dla sprawy Bożej, byle tylko jak najdoskonalej służyć Panu Jezusowi.

Przybywają jej do pomocy nowe Siostry, powstaje filia klasztoru krakowskiego.

Nowe siły do pracy napływają, rośnie liczba córek św. Anieli, wiernych duchowi urszulańskiemu. Zakres i zespół apostolskiej pracy budzi niechęć, prześladowanie władz miejscowych, skąd rodzi się konieczność opuszczenia placówki i granic kraju (1914).

Finlandia, Szwecja, Norwegia i Dania stają się kilkuletnim terenem pracy wśród dzieci polskich, wychodźców-rodaków i na dalszej służbie apostolskiej.

Hart ducha i gorliwość nie ustają, a nawet przez niesienie „pomocy ofiarom wojny w Polsce” się potęgują. Ten jedenastoletni okres tułaczki misjonarskiej dla Jezusa wiele dusz Mu

zjednał, wielu w wierze i miłości umocnił, wiele chwały Bogu przyczynił, a Matce Ledóchowskiej zasług przymnożył. Czego to istic Pawłowe apostołstwo dokonało, Bogu tylko to jest wiadome.

Te lata samodzielnej, pod tchnieniem Bożym dokonanej pracy, wzmocniły, jeśli to było jeszcze możebne, ducha przywiązania i oddania dla Zgromadzenia SS. Urszulanek, które ducha i serce Matki Ledóchowskiej ukształtowało. Tęskni więc za swoją Rodziną duchowną, pragnie zobaczyć mury klasztorne i furtę jego otwartą dla siebie i dzielnych swych towarzyszek w służbie Bożej w najcięższych wrunkach utwierdzonych, a często o głodzie i chłodzie w niej zahartowanych.

Prosi pokornie o połączenie się z krakowskimi Urszulankami, zespolonymi z innymi domami urszulańskimi w jedną kongregację, bo żyje duchem miłości i jedności z nimi. Radośnie wita przyzwolenie, niebawem jednak otrzymana odmowa każe w Boskim Mistrzu szukać pomocy, a w Kościele św. uregulowania sprawy, by wola Boża była całkowicie spełniona.

II. Swoje ślubowanie Panu Jezusowi miłuje i jest mu najwerniejszą. Gromadki Sióstr, zaprawionych w świętym powołaniu i ugruntowanych w miłości Chrystusa Pana, opuścić nie może. Sumienie, serce i poczucie sprawiedliwości na to nie pozwalają, czeka więc w ustawicznych modlitwach na światło Boże, które wskaże, jak pokierować blisko czterdziestu zakonnic losami, jak życiem duchowym, jak ich poświęcenie dla chwały Bożej wykorzystać.

Jedynie łaska i duch Boży, wysoki stopień cierpliwości i zaparcie się siebie pozwalają Matce Ledóchowskiej przetrwać te chwile „Bożej nocy“ na wiernej służbie Jezusowi i znosić swój ból cicho i ofiarnie.

Cierpienie jest tym większe, że przeżywała je na obczyźnie, w sekrecie przed Siostrami i w świadomości, że wobec ukazującej się jutrzeńki wolności narodu widziała tyle pracy przed Zgromadzeniem Urszulanek.

Jezus utajony w Sakramencie Ołtarza, u którego stóp każdą wolną chwilę w kapliczce spędza, daje jej moc niespożytą, utwierdza w ufności, że „niewola egipska“ się skończy, bo Bóg

darzy miłością coraz silniejszą i nakazuje bez przerywania pracy czekać na swoje rozkazy.

Otoczające ją Siostry, jako hufiec Boży, wierne duchowi powołania i gotowe na każdą ofiarę, a nawet na śmierć dla Jezusa, służą jej za podporę duchową, gdy gromadka sierot polskich, nauczonych kochać Zbawiciela, jest jej pociechą.

Przychodzi chwila wspaniałomyślności i wielkoduszności, w której, wpatrzona w miłość Jezusową, widzi, że cofnięte przyzwolenie na zjednoczenie się z unią urszulańską, ze względu na inną szkołę, którą na wygnaniu przeszła, na krótką wprowadzie, ale ciężkimi warunkami wyżłobioną tradycję, mimo jedności ducha i dążeń — mogłoby być przeszkodą do ścisłego zjednoczenia zakonnego, więc korne „fiat“ mówi Boskiemu Oblubieńcowi w cichości swego serca, ale Urszulanką pozostać postanawia na zawsze i to najoddańszą.

Ta ofiara ducha sprowadza promień światła Bożego, dając przekonanie, że Jezus nowej gałęzi urszulańskiej żyć i świętej sprawie służyć pozwoli.

W myślach rozważna, a w działaniu skora, gdy o sprawę Boże chodzi, poddaje się temu prątkowi Bożego oświecenia i jedzie do Polski, odwiedza Wieczne Miasto, zasięga rady, by drogi Bożej nie zmylić.

W sposób niezwykle, obawiam się bowiem powiedzieć cudowny, zdobywa tyle ofiar w Skandynawii, że może nabyć ziemię i dom w Pniewach na pierwszą placówkę i na urządzenie w niej szkoły.

Sprowadza Siostry i sierotki pod własny dach, by tutaj dla Boga poświęcić swe siły Kościołowi św. służyć i pracować już nie tylko dla Polski, ale i w Polsce.

Szczegóły przeżyć Czcigodnej Matki Urszuli Ledóchowskiej znam z jej osobistych zwierzeń, a nawet sam do nich kilkakrotnie nawracałem, by utwierdzić się w przekonaniu, że żaden pierwiastek ludzki nie zakradł się do myśli założenia nowej Kongregacji.

Z całą pewnością oświadczam, że nawet cienia jego dopatrzeć się nie mogłem, przeciwnie — miłość do „Unii“ Zgromadzenia Urszulanek, przywiązanie do zgromadzenia, któremu wszystko, co stanowi podłoże nowej Kongregacji, zawdzięczała, pielęgnowanie i przechowywanie czci dla Córek św. Anieli i naj-

lepszy wzajemny stosunek przekonały mnie, że tutaj jedynie wola Boża działała, a Matka Urszula, skreśliwszy własne „ja”, stała się jedynie narzędziem Bożym.

Nic więc dziwnego, że tylko budowałem się tym, com w tej sprawie słyszał, a podziwiałem poddanie się woli Bożej i pokorę Założycielki „szarych Urszulanek”.

W całej tej sprawie szła za radą Nuncjusza, Achillesa Ratti, późniejszego Papieża Piusa XI, kierownika swej duszy O. Tuszowskiego, O. Generała Jezuitów, a wszystko robiła według zaleceń Kongregacji „de Religiosis” i wskazówek Stolicy Apostolskiej.

Dzieło więc Boże powstało na większą chwałę Boga, dla uświęcenia jego dusz zakonnych i apostołstwa Chrystusowego, pozostając wierne duchowi i zasadom Matki Urszulańskiego Zakonu.

Łaska Boża sprawiła, że rok 1923 przyniósł nowej Kongregacji pierwszą aprobatę, a 1930 definitywne zatwierdzenie Konstytucji Zgromadzenia SS. Urszulanek Serca Jezusa Konającego. Bogu niech będą za to dzięki!

III. Opatrzność Boża tak umyśliła, że w diecezji łódzkiej, świeżo powstałej, nie obfitującej w zastępy kapłanów i ubogiej w domy zakonne, nowe Zgromadzenie Urszulanek, nie lękające się żadnej pracy i ubóstwa pilnie przestrzegające, rozwinęło szeroko swoją pracę, zrosło się z jej życiem duchownym i podjęło z zapałem działalność katechetyczną, eucharystyczną, filantropijną i społeczną.

Karna i harmonijna współpraca z kapłanami, dla których cześć i szacunek Matka Generalna wpajała, sprawiły, że wspólne wysiłki przynosiły najlepsze rezultaty.

Sięgający daleko w przyszłość wzrok i gorliwość o dobro dusz ś. p. Biskupa W. Tymienieckiego szybko zwróciły uwagę na nową Kongregację SS. Urszulanek, więc już je w 1921 r. widzimy w Ozorkowie, a kolejno na ośmiu placówkach zakonnych w Łodzi i jej okolicy.

Dom przy ulicy Czerwonej, pierwsze siedlisko Urszulanek w Łodzi, to „dom polskiego dziecka” ze swą kaplicą, przybytkiem Jezusa Utajonego i przybytkiem Maryi, w którym Sodaliski i Krucjata Eucharystyczna się gromadzą z tą różnicą, że pierwsza już dwa lata temu święciła swój srebrny jubileusz,

a druga, da Bóg, w przyszłym roku obchodzić go będzie. Pod tym dachem ześrodkowuje się „uczelnia“ katechetek, gdzie przez szereg lat, aż do 1947 r. odbywają się kursy katechetyczne.

Działalność eucharystyczna oprócz tworzenia zastępów ryccerzy i ryccerek, miłujących Jezusa w Najświętszym Sakramencie, obejmuje jeszcze pracę redaktorską „Hostii“ i „Orędowniczka“, którego nakład dochodził do osiemdziesięciu tysięcy egzemplarzy. Matka Ledóchowska pisze sama wiele i jest duszą tych wydawnictw i dąży do własnej drukarni, co w 1937 r. osiąga.

Opieka i wychowanie dziewcząt jest drugim etapem pracy łódzkiej, co po wojnie europejskiej stało się zagadnieniem niezbędnym.

Potrzebom dusz dziecięcych i okolicznych mieszkańców zaradza Matka Ledóchowska, wznosząc na przedmieściu Ozorkowa kaplicę, umiłowane sanktuarium życia religijnego przedmieścia.

Dzieło Boże rośnie. Bóg mu błogosławi, ale i dalszych wysiłków żąda.

Dom „dziecka“ ze swoją kaplicą nie wystarczą. Wielka Łódź pożąda nowych instytucji, które by Zgromadzeniu pozwoliły rozwinąć swoją działalność. Ofiarowany grunt przez rodziców jednej z Sióstr pozwala tę sprawę rozwiązać przez postawienie kościoła św. Urszuli i własnego domu, co z wielkim wysiłkiem, ale szybko zostało dokonane przy ulicy Obywatelskiej.

Arturówek ze swoim prewentorium, Łęczycza z księgarnią i stołownią dla niezamożnych, kolonia dla Krucjaty w Kazimierzu pod Łodzią, dom pracy i wypoczynku w Bogdańcach stanowią dalsze placówki na terenie łódzkiej diecezji, wymownie stwierdzają rozwój pracy apostolskiej.

IV. W dzień św. Michała 1926 r., jak o tym mówi notatka moja, miałem szczęście poznać Przewielebną Matkę Urszulę Ledóchowską, wizytującą domy Zgromadzenia w Łodzi, gdzie już praca Sióstr objęła znaczny zakres działania i cieszyła się uznaniem.

Od tej daty słowa moje będą sądem naocznego i bezpośredniego świadka, żywo zainteresowanego dziełem Zgromadzenia i mającego kilka razy w roku sposobność odbywania konferencji

i prowadzenia rozmów z Matką Urszulą, a w międzyczasie prowadzenia korespondencji, którą mi niestety najeźdźcy zniszczyli.

Już przy pierwszym spotkaniu u skromnej Służebnicy Pańskiej uderzyło mnie niezwykle jej uduchowanie, Boże patrzenie na sprawy, wyrobienie wewnętrzne, a tyle pokoju, pogody, skupienia i ufności w Bogu, jakich tylko Najwyższy wybranym swoim udziela.

Tutaj przyznać się muszę, że broniłem się przed przecenianiem Matki Urszuli, starając się zachować sąd krytyczny o tym, co mówiła, planowała, wyjaśniała i jakie było jej zewnętrzne ułożenie i zachowanie, choć już tak wiele pochwał o niej słyszałem.

Mimo to zostawiała w mym pojęciu wrażenie człowieka Bożego, człowieka wysokiej kultury duchowej i duszy, pełnej prostoty Bożej. Wrażenie to przekształciło się w przekonanie, które w miarę czasu i bliższego poznania potęgniało.

Czterdzieści lat powołania, sześćdziesiąt jeden lat życia, ciężkie przeżycia podczas wieloletniej tułaczki, względnie słabe zdrowie i liczne umartwienia nie tylko nie ostudziły zapału jej duszy, nie zmniejszyły wydajności pracy, bystrości umysłu i mocy ducha, przeciwnie jej „ścieżka jasna i sprawiedliwa“ wzrastала, żarliwość o sprawę Bożą jaśniej płonęła, jedynie to, co ziemskie malało.

Poza Panem Jezusem, Jego miłością i oddaniem sił swoich. Zgromadzeniu, wszystko inne, oprócz troski o katolicką Polskę, było jej obojętne.

Zagadnienia dotyczące Zgromadzenia jej serce i modlitwa ogrzewały, we wszystkim czynny udział brała, kierownictwa z rąk nie wypuszczała, choć umiała się radzić w rzeczach ważnych, dobrych rad słuchała mimo wielkiej jasności sądu o rzeczach, jakim ją Bóg obdarzył.

Czerpiąc od Pana Jezusa natchnienie do pracy apostolskiej, dzieła dokonane Jego opiece przypisywała. Często mawiała o sobie, że jest nieużyteczną i nieudolną, wyniki pracy po Bogu swoim zakonnikom przypisując.

Dlatego wysoko ceniła współpracę i pomoc tych, które jej Bóg dał, stąd też często słyszałem słowa pochwały i uznania dla nich, a nawet dla tych, których osobiście nie znałem.

Dokładna znajomość Sióstr, ich potrzeb i prac, ich zalet i braków prz subtelny, nobliwym i duchem Bożym przepełnionym obojętnością ułatwiały utrzymanie karności, a przy tym otwierały dusze i serca Urszulanek przed Matką Generalną i sprawiały, że każda osobista rozmowa, choćby połączona z przypomnieniem, dawała Siostrze umocnienie w dobrem i zapal do dalszej ofiarnej pracy i tę radość ducha, jaką daje stanowcze, rozstronne i miłością owiane kierownictwo.

Ten wielki sekret i talizman przełożenstwa był szczególnym darem Bożym, który Matce Generalnej sprawowanie jej trudnego urzędu ułatwiał i nieocenione skutki sprowadzał.

Przyjazd Matki do każdego domu, choć z natury był rewiją zakonną, był zawsze oczekiwany i upragniony mimo to, że córkom swoim duchowym tych odwiedzin nie skąpiła, ze względu na potrzeby młodego Zgromadzenia; w wynikach był zawsze ogólnym podniesieniem ducha, dziecięcym weselem, ugruntowaniem powołania i jedności duchowej. Błogosławiły też Siostry apostolskie kroki niestrudzonej swej Matki i Opiekunki, wiedząc, że oprócz błogosławieństwa Bożego, przywiązanego do tych aktów, przynoszą ze sobą jasne myśli, nowe bodźce do pracy, radość Bożą i serce matczyne, jak słyszałem o tym tylokrotnie.

Wielkie walory ducha, zjednoczenie z Panem Jezusem, znajomość życia zakonnego i umiejętność pracy zjednały Matce w całym Zgromadzeniu niezwykle autorytet, żywy i dzisiaj jeszcze. Nie tylko Konstytucje, które opracowała, ale ich objaśnienia, udzielane wskazówki i rady, a nawet poszczególne jej zdania są jakby niespisany prawem, które w życiu Urszulanek szarych ma życiowe zastosowanie.

Głos Matki Założycielki jest zawsze żywy w Zgromadzeniu. Słuchają go Siostry, jak za jej życia, ułatwiając sobie spełnienie jej pragnienia, by stanowiły jeden chór bogomyślności, poświęcenia sprawie, choć Reguła istnienie dwóch chórów ze względu na różny zakres pracy przewiduje. Głos ten, a głównie przykład świętobliwego życia Matki Urszuli, nawołuje córki Serca Jezusa Konającego do świętości, gorącej pobożności, wiernego zachowania Konstytucji, umiłowania Zgromadzenia, swoich ślubów zakonnych i ducha pracy, z modlitwą zjednoczonego,

bo w Matce Założycielce widzą mistrzynię i pierwszą zawsze ich wykonawczynię.

V. Większa chwała Boża była wszystkim dla Matki Urszuli, a praca apostolska, którą tak skwapliwie podejmowała, najkrótszą drogą do niej.

Sama pracowała nad miarę sił własnych, umiając wykorzystywać wszystkie godziny podróży dla pracy, nie tracąc nigdy chwili, gdy ją można było służbie Bożej poświęcić.

Pracuje Matka Ledóchowska według powziętego planu, systematycznie, zgodnie z zamiarami Bożymi. Umie nawet, nie patrząc na to, że liczyła lat 44, stanąć do egzaminu, by uzyskać dyplom nauczycielski. Zdobyła ich wcześniej więcej, gdy to do spełnienia obowiązków było potrzebne, czym nauczyła swoje Urszulanki mieć czas na wszystko dobre i podejmować studia zawodowe, średnie i uniwersyteckie, kierując tymi dążeniami i patronując kształceniu się zakonnic.

Uczą się one pilnie, by zdobytą wiedzę innych oświecać, zdobywając wiadomości naukowe do ich zasadniczej pracy potrzebne, uzupełniają posiadane wykształcenie, by skuteczniej dzieła powołania swego wykonywać.

Całą pracę Matki Założycielki cechuje duch apostolski, a więc podniesienie uświadczenia katolickiego przez nauczanie, poprawa obyczajów przez wychowanie, uświęcenie dusz przez zbliżenie żywe z Chrystusem Panem i współdziałanie z Opatrznością przez popieranie działalności Kościoła św.

Zaletą tej pracy jest aktualność, uwzględniająca potrzeby naszej społeczności, pomysłowość w szukaniu dróg, wiodących dzisiejszego człowieka do Boga i żarliwa wytrwałość, by słowa Modlitwy Pańskiej: „święć się Imię Twoje i przyjdź Królestwo Twoje“ znalazły szybkie i całkowite zrealizowanie. Ten program Chrystusowy, umiłowany przez Matkę Urszulę, stał się treścią pracy urszulańskiej.

Przedszkola, domy wychowawcze, prewentoria, katechizacja, internaty dla studentek, organizacje katolickie, jak Sołalicja, Krucjata, pietyzm liturgiczny, biblioteki i czytelnie, wydawnictwa, kursy i rekolekcje, szkoły zawodowe i wykłady weszły w skład oświatowej pracy Zgromadzenia, a wedle możliwości i potrzeby były realizowane.

Jezusowe „żał mi ludu“ w miłosiernym sercu Matki Urszuli znalazło wielki oddźwięk, a z pewnością, gdyby nie inne prace, dobroczynności poświęciłaby się całkowicie. W każdym razie uboga dziatwa, wstydzący się żebrać, chorzy i starcy mieli w niej ofiarną Samarytanę, na której pomoc nigdy nie potrzebowali wyczekiwać na równi z tymi, co rady i pociechy duchowej u niej szukali.

Poczucie i obowiązek miłosierdzia wyrabiała w swych Urszulankach, toteż Caritas w nich nieocenioną pomoc znajdował, jak do katechizacji mieliśmy niezrównane i duchem apostołskim ożywione pracownice.

„Szary“ habit żadnej pracy nie przeszkadza, a nawet jest jej symbolem. Budził on początkowo zdziwienie, ale prędko zyskał prawa obywatelskie, ogólne uznanie i nawet pochwałę Piusa XI.

Jako wyraz prostoty, pokory i umartwienia odpowiada on wyjątkowo myśli przewodniej Kościoła co do szat zakonnych, a nawet i powołania dusz Bogu poświęconych.

Wobec praktykowanego ściśle ubóstwa i dążenia do całkowitej samowystarczalności Siostry zakonne podejmują wszelką pracę i służby domowej nie mają.

Pracują na roli i w ogrodach swoich, a gdy tego było potrzeba i na cudzej ziemi, przy remontach swoich domów zajmują rolę pomocniczych pracowników, prowadzą gospodarstwo domowe, mowią się przy warsztatach i kuchniach, umieją karczować pnie i drzewa, a nawet widziałem, jak z kilofami w ręku skalistą i kamienistą glebę na urodzajną zamieniały i teren pod budowę przygotowywały.

Z miłości dla Boga podejmowana praca, której towarzyszy modlitwa, a przeplatana ćwiczeniami duchowymi, staje się chwałą Najwyższego, jak to czynili benedyktyni, cystersi, norbertanie i inni, którzy byli pionierami fizyczno-kulturalnej pracy w Europie.

Przy pracy smutnych Urszulanek nie widziałem, hasło bowiem starochrześcijańskie „ora et labora“ ich Założycielka głęboko w duszach ugruntowała i sama nieustannej pracowitości dawała im przykład.

VI. Gdy całokształt pracy duchowej, umysłowej i fizycznej Kongregacji Urszulanek Serca Jezusa Konającego na terenie diecezji łódzkiej rozważam, za Pieśniarzem Pańskim muszę powtórzyć: „Ukazały się kwiaty na ziemi naszej“ (2.11) i błogosławię Panu Jezusowi, że takie pracownice nam dał.

Archidiecezja warszawska, poznańska, wileńska, diecezje łucka, pińska i kielecka, domy we Włoszech i Francji znajdują działalność tego Zgromadzenia, ponieważ jednak tylko swoje wrażenia postanowiłem podać, o pracach w innych diecezjach nie piszę.

Podobieństwo ewangeliczne o „ziarnie gorczyczym“ najlepiej nam ilustruje, czym był duch Matki Ledóchowskiej dla Zgromadzenia i jak w nim się on odbija.

Rozważmy więc choć w krótkości jej cnoty, jako budowniczych tego Bożego dzieła.

Żywa wiara pierwszych chrześcijan, prosta wiara Bretonek i nieustępujących im w swej głębokości i sile wiara naszych matron, dziewic i dzieci, odważna wiara sług Bożych, mężna pracujących, ofiarna męczenników i wyznawców, jako szczególny dar Pana Zastępów, są tym nasieniem, na którym ukształtowała się dusza i wyrosła działalność Matki Ledóchowskiej, duszy sprawiedliwej, która z wiary żyła.

Ona to uczyniła z pokornej zakonnicy monolit modlitwy i pracy dla Boga, miłoszczkę Jezusa Ukrzyżowanego, adoratorkę Chrystusa w Najświętszej Eucharystii, wierną służebnicę Serca Jezusa i Matki Najświętszej, pełne oddania i powolności dziecko Kościoła i Namiestnika Chrystusowego i żarliwą apostołkę wiary wśród dusz, do których dał jej Bóg przystęp.

„Króluj nam, Chryste“, z namaszczeniem często mawiała.

Na tej niewzruszonej i życiodajnej wierze, za którą ustawicznie Bogu dzięki składała, wyrażając gotowość oddania życia za nią, oparte jest jej wewnętrzne życie, umiłowanie rad ewangelicznych, przywiązanie do Zgromadzenia i wierność jego duchowi oraz całe życie bohaterskie, a w swych objawach heroiczne.

Nadprzyrodzona wiara dała przy łasce Bożej podwalinę całej jej struktury duchowej.

„Bóg się tym ukazuje, którzy mają wiarę w Niego“ (Mądr 1. 2), a czyste serca Go oglądają. Doświadczyła tego na

sobie Matka Urszula, chodząc w obecności Bożej, obcując z Bogiem, a w chwilach modlitwy, a szczególnie przy Komunii św. i długich adoracjach Najświętszego Sakramentu rozpływała się w uczuciach dla Boskiego swego Oblubieńca.

Owoce tej żywej wiary była u niej dziecięca ufność w Boga, radość i pokora w stosunku do wyroków Bożych, pewność opieki Opatrzności Bożej, wyrzeczenie się rzeczy doczesnych i uważanie siebie za nieudolne narzędzie w ręku Pana i Stwórcy wszechrzeczy.

Przeciwności, trudności życiowe, chwilowe, niepowodzenia, a nawet najcięższe próby nie osłabiały w niej nadziei świętej, przeciwnie — odnosiłem wrażenie, że oddawszy się całkowicie Bogu, w Sercu Jezusowym czerpała ją przeobficie.

Nadprzyrodzony charakter życia sprawiał, że sprowadzały one momenty większego skupienia i równowagi, ale obawa i trwoga nie miały faktycznego przystępu do jej myśli i były raczej pytaniem, kierowanym do Boskiej mądrości, co dalej, czynić miała. Podczas naszych narad o Zgromadzeniu wyrывały się u niej często samorzutnie akty wiary i nadziei, jako interludia duchowe, nie naruszające toku myśli i rozmowy, a świadczące o jej pokoju wewnętrznym i oddaniu się Bogu.

Koroną dążeń i aspiracji Matki Urszuli Ledóchowskiej było gorące pragnienie doskonałej miłości Boskiego Oblubieńca, uewnętrzniające się w całkowitym poddaniu się woli Jezusowej, w gruntownej pobożności i dążeniu stałym do świętości, w zamięlowaniu do ćwiczeń duchownych i kultu Bożego.

Tych porywów ducha ukryć przed okiem ludzkim nie mogła, zbyt bowiem były wyraźne i promieniujące na otoczenie, zresztą pracując nad zaszczepieniem miłości Bożej w swym Zgromadzeniu, co z wielką roztropnością i umiejętnością czyniła, odślaniała z konieczności tajniki swej bogomyślniej i żaru miłości Jezusa pełnej duszy.

Podziwiałem przy każdej sposobności prostotę i wdziek, z jakimi to apostołstwo spełniała, tworząc tę atmosferę duchową, która wydajnie pomagała do utrzymania na wysokim poziomie ducha Zgromadzenia i doskonałego życia wspólnego.

Na posterunku tej pracy padła w rzymskim macierzystym domu, gotując się stale do wiecznego zjednoczenia z Jezusem.

Przed tron Boży zaniósła obfita i bogate naręcze pracy i zasługi z hymnem miłości dla Serca Jezusa Konającego i pełnym oddania „fiat“.

Składaliśmy Matce Urszuli Ledóchowskiej spontanicznie wyrazy czci, hołdu i uznania z okazji złotego jubileuszu powołania, modliliśmy się serdecznie w jej intencjach, gdy Bogu spodobало się nawiedzić ją ciężką niemocą i towarzyszyliśmy jej duchem, gdy „szła do Pana Jezusa“, szła do szczęścia wiekuistego, a w chwili zgonu wyręczyli nas ci, którzy nie wahali się mówić publicznie: „święta umarła“.

Dzisiaj w pokorze zanosimy modły do Pana nad Pany, by, jeśli taką jest wola Jego, Kościół św. dozwolił nam wzywać uroczystie wstawiennictwa Matki Urszuli przed Bogiem, co w cichości ducha wielu już czyni.

Ks. Arcybiskup Włodzimierz Jasiński

Droga rozwoju wielkiej duszy

Kilka myśli o genezie wewnętrznej św. Ignacego Loyoli

Co tak zwięźle a dobitnie powiedział o chrześcijanach Tertulian: „Non nascuntur Christiani sed fiunt“, to przede wszystkim ma zastosowanie, gdy chodzi o Świętych. Czy zaczynali swą drogę na szczyty od zupełnej niewinności św. Stanisława Kostki lub św. Teresy od Dzieciątka Jezus, czy zwracali się do Boga po długich nieraz latach spędzonych w obojętności albo i w grzechu, wykończenie w ich duszy wspaniałego dzieła uświęcenia dokonywało się ostatecznie, przy wielkiej łasce Bożej, nie inaczej, jak bohaterskim wysiłkiem ich woli. A ten wysiłek przybierał rozmaite kierunki i przez różne stadia rozwoju prowadził do wytworzenia rozmaitych typów świętości, zależnie od tego, co łaska Boża znajdowała w ich duszy jako punkt zaczepienia swych działań i jako substrat oraz materiał do dalszej budowy.

Prześliczna, ogromna postać św. Ignacego Loyoli i tak wspaniały dorobek osiągniętej przezeń doskonałości, że pod koniec życia z prawdziwym zdumieniem spoglądali na niego współcześni, nęciły już niejednego do szukania odpowiedzi na pytanie, co było w tej duszy owym drogocennym materiałem, z którego łaska wyrobiła takie arcydzieło i na jakiej drodze proces tego uświęcenia osiągnął aż tak wielkie wyniki. Nie mając pretensji do pełnego rozwinięcia tego tematu, pragniemy w krótkim zarysie naszkicować najważniejsze jego momenty.

Że przyszedł założyciel Towarzystwa Jezusowego jeszcze pod trzydziesty rok swojego życia¹⁾ nie szedł bynajmniej drogą

¹⁾ Data urodzenia Świętego waha się dotąd u uczonych między latami 1491 a 1496.

Świętych, to powszechnie wiadomo. Całą duszę jego — daleko jeszcze było do narodzin Cervantesa — wypełniała po brzegi atmosfera romansów rycerskich. A więc miłość i miłostki, gonitwa za odznaczeniem się w boju czy w żołnierskich popisach, zabawy dworskie, nie wolne od zwykłych w tym trybie życia upadków, to było wszystko, czym zajmował się najmłodszy z ośmiu synów Beltrana, pana na Loyoli, najpierw jako paź na dworze Ferdynanda Katolickiego, potem jako rycerz w służbie jego następcy.

W głębi jednak tej duszy kryły się zasoby, o których ani sam Ignacy nie wiedział, ani jego bliscy, ale na które jak niegdyś na wrodzone przymioty Szawła z Tarsu, patrzyło z miłością oko Boże.

Zacząć tu trzeba od czegoś, co, choć w zasadzie należy do nadprzyrodzonych darów, dla tego Baskijczyka, wychowanego w środowisku od wieków katolickim, było czymś tak naturalnym, jak światło dla oka i powietrze dla piersi. W duszy jego tkwiła wiara, z intelektualnej strony słabo uświadomiona, z moralnej, wcale nie zupełnie praktykowana, ale tak mocna, że pod tę opokę nie podsuwała się znikąd żadna wątpliwość. Ta wiara dawała mu i poznanie win własnych. Przed decydującym natarciem Nawarczyków na Pampelonę, w braku kapłana, wyspowiadał się z całego życia przed jednym z towarzyszków broni.

Zdolności naukowe były średnie. Wiadomo, że przejście ówczesnego planu studiów kosztowało go wiele pracy; języka żadnego nie posiadał zupełnie, bo nie tylko słabo mówił po łacinie, po włosku, po francusku, ale i w hiszpańskiej, tzn. kastylskiej mowie posługiwał się niejednym prowincjonalizmem swej baskijskiej ojczyzny. Charakter pisma, zwłaszcza z początku, miał piękny, ale styl bardzo nieudolny. W parze jednak z tymi niedostatkami chwytności naukowej, szły inne umysłowe przymioty prawie że niezrównane. Zdolność obserwacji i w zewnętrznym, ale zwłaszcza wewnętrznym świecie miał Ignacy ogromną, a głębokość i wnikliwość rozumowego poznania wprost zdumiewającą. Nazywano go później „człowiekiem niewielu prawd“, bo ani śladu w nim nie było starania o bogactwo i błyskotliwość myśli. Ale za to rzeczy ważne i istotnie wielkie starał się pojąć tak dogłębnie, nie szczędząc nigdy długiego i pracowitego na-

myślu, że raz osadzone w duszy, trwały w niej niewzruszenie, stanowiąc bezpieczną podstawę do przerobienia prawdy w czyn.

Inną bowiem cechą tego osobliwego człowieka była niezłomna konsekwencja w działaniu i żelazna doprawdy wola, która dla osiągnięcia raz obranego celu, nie cofała się przed żadną trudnością. Cierpienie fizyczne prawie nie wchodziło dla niego w rachubę. Po strzaskaniu nogi przez pocisk armatni na murach Pampelony, każe sobie po kilku tygodniach nogę źle złożoną na powrót łamać i znów za jakiś czas odpitować kawałek wystającej kości, znosząc te tortury bez jednego jęku.

Co prawda, składały się na to bohaterstwo jeszcze dwa czynniki. Jednym z nich była ta szalona odwaga, która np. wbrew zdaniu całej załogi, kazała mu bronić do upadłego zagrożonej twierdzy, drugim był ten niezmiernie wygórowany punkt honoru, który np. i w życiu Apostoła narodów tak wielką odgrywał rolę. „Odznaczyć się“, czy w służbie króla, czy potem, w służbie Bożej. Jak nie znał kompromisów, tak nie uznawał Ignacy miernoty w oddaniu się umiłowanej sprawie. Z tego zwłaszcza względu była to od początku natura wodza.

Ale z tym wszystkim horyzont duchowy przyszłego Świętego, od strony życia naprzyrodzonego przesłaniała gruba mgła. Zaledwie wzmocnił się na tyle, że na swym łożu boleści w rodzinnej Loyoli mógł czytaniem skracać, leniwo płynące tygodnie, zażądał ulubionej swojej lektury, romansów rycerskich. Na szczęście nie znaleziono na zamku żadnych książek tej treści, ani nawet owego Amadis de Gaule, którym do połowy XVI wieku rozkoszowali się hiszpańscy i francuscy rycerze. Na całą bibliotekę panów na Loyoli składało się życie Zbawiciela przez Ludolfa Kartusza i ulubione w średniowieczu żywoty Świętych, ujęte w tzw. „Złotą Legendę“.

W tych dwóch książkach miał Ignacy zetknąć się po raz pierwszy z nadprzyrodzonym światem, nie konwencjonalnym aktem szczerzej lecz bezmyślniej wiary, ale żywym odczuciem przedziwnych, nie na ziemską skalę mierzonych wielkości, jakie ten niewidzialny świat w sobie mieścił.

Dusza rannego rycerza nie była zgola dostępna dla hasel rewolucji czy to religijnej czy społecznej. Rozumiał głęboko, co to jest władza i miał dla tej władzy cześć serdeczną. Tą

częcią otaczał niegdyś swojego króla, pogromcę Maurów i pierwszego władcę zjednoczonej Hiszpanii. Teraz stanął mu w oczach inny Majestat. Zrozumiał, że cała wielkość królów tej ziemi niczym jest wobec bezmierniej chwały Stwórcy i Pana wszech rzeczy i wobec godności Syna Jego w przyjętej ludzkiej naturze, Jezusa Chrystusa.

To zrozumienie wrażliło się tak głęboko w jego duszę, że całe życie jego, cały sposób mówienia o Bogu i zachowania się przed Bogiem, zaczęła odtąd cechować najgłębsza cześć i uszanowanie dla Bożego Majestatu. Streszczając zasadnicze obowiązki człowieka względem Boga, napisze już niezadługo, nie tak, jak można by było się spodziewać, że „człowiek żyje na świecie na to, by Stwórcę swojego znał, kochał i Jemu służył“ ale na to „by Boga chwalił, cześć Mu oddawał i służył“¹⁾).

Ten sposób ujęcia rzeczy jest dla psychiki św. Ignacego bardzo charakterystyczny. Nie mówi specjalnie o obowiązku „poznania“ Boga, bo dla jego potężnej wiary wydawało się przypomnienie tej powinności zbytecznym; nie mówi też o miłości dla Stwórcy, choć oczywiście wklucza ją w te obowiązki, jakie wymienia. Na pierwsze miejsce wysuwa: „chwalić i cześć oddawać“. To „alabar“ i „hazer reverencia“ będzie powtarzać się w całej działalności i pismach świętego po niezliczone razy w rozmaitych zastosowaniach i formach.

Nasz rycerz jednak nie byłby sobą, gdyby poprzestał na szukaniu czci i chwały Bożej ogólnie wziętej. Od samych początków swego nawrócenia, chce on za wszelką cenę w tym wielbieniu najwyższego Pana wznieść się ponad zwyczajne granice. Jeszcze nie zna dobrze właściwej treści duchowego życia i nie wie, jaką drogą Opatrzność Boża poprowadzi go ku sobie, a już tętni mu w duszy pragnienie „odznaczenia się w służbie wiekuistego Króla“²⁾ już kielkuje w sercu jego hasło, którym wypełni

¹⁾ Początek tzw. Fundamentu „Ćwiczeń duchownych“.

²⁾ Cały św. Ignacy małuje się w zdaniu z rozmyślania o Królestwie Chrystusowym, gdzie mówi o tych, co „z większym zapalem chcą się odznaczyć we wszelkiej służbie swego wiekuistego Króla i Pana wszech rzeczy“, „que más se querrán affectar y senalar en todo servitio de su rey eterno y señor universal.“

wysiłku, kiedy jednak zdobywał się na gotowość do tej ofiary, pozostawiała mu w duszy dziwną pogodę i zadowolenie wewnętrzne.

To było pierwsze, w życiu przyszłego Mistrza duchownego życia, doświadczalne zetknięcie z duchowym światem i z siłami, które na arenie duszy, tak nieraz wyraźnie, działają. Nie skończyło się jedna na skonstatowaniu faktu. Wnikliwym i konsekwentnym swoim umysłem wnet zorientował się Ignacy w naturze tego wewnętrznego dramatu, którego fragment odczuł tak wyraźnie we własnym sercu. Zrozumiał jasno, że o duszę ludzką walczą dwie potęgi, jedna w najwyższym stopniu przewrotna, ale tak ograniczona w możliwościach bezpośredniego wpływu, że kłamstwem tylko i rozdmuchiowaniem niskich popędów, próbuje oderwać człowieka od wiecznych przeznaczeń, druga, pełna miłości i dobroci, pociąga ku sobie cichym wpływem łaski, ale nie obiecuje ani pełnego poznania prawdy, ani znalezienia woli Bożej, inaczej jak tylko przez oderwanie serca od zgubnych przywiązań do siebie i do świata.

W duszy Ignacego wnet zapadła nieodwołalna decyzja. Same umartwienia fizyczne przestały mu się wydawać szczytem ofiary. Zrozumiał, że jedno jest tylko wielkie i jedno ważne, tj. znaleźć przeznaczoną sobie wolę Bożą i gotować się do wypełnienia tej woli przez zwycięstwo wszystkich skłonności, z właściwym celem życia niezgodnych.

Rozpoczęła się prześliczna praca duchowna. Autor tych ćwiczeń, które milionom ludzi miały kiedyś skutecznie dopomóc w osiągnięciu doskonałości, najpierw przeszedł je sam pod miłosiernym kierunkiem Bożym. Przeszedł, nie spekulatywnie. On oddał od początku całą swą duszę, wkładając ją jak ziarno w żelazne tryby tych prawd i tych metodycznych przepisów, których celowość w świetle Bożym rozumiał. Wyszedł więc z tej prasy duchowej zmielony, ale nie w innym sensie, tylko w tym, w jakim wielki jego patron, męczeński biskup Antiochii, pragnął być „zmielony zębami dzikich zwierząt“. Odpadło w tym młynie Bożym wszystko, co mogło jeszcze być „lupiną“ dawnego rycerza albo i wybujałością nowicjusza - konwertyty, a została tylko czysta mąka Chrystusowa, gotowa do tego żeby pod ręką nie-

bieskiego Mistrza przybrać każdą przeznaczoną sobie formę. Jeśli, wedle św. Franciszka Salezego, „Ćwiczenia duchowne” stworzyły więcej Świętych niż zawierają liter, to pierwszym z tych Świętych był niezawodnie ten, co je przeżył jak nikt drugi, tj. sam wielki ich Autor. Opuszczając Manreżę, Ignacy był już w sensie ścisłym świętym. Jakie zaś swoiste cechy ta świętość jego przybrała, to dalszy przebieg jego życia wymownie pokazał.

Przed wszystkim zauważyć trzeba, że św. Ignacy był, rzecz można, wcieleniem obiektywizmu i nieugiętej dyscypliny wewnętrznej. Choć miał swój indywidualny charakter jak najsilniej zarysowany, ani odrobiny w nim nie było pogodnego indywidualizmu, takiego np. św. Franciszka z Asyżu. Normą całego życia była mu, jak każdemu Świętemu, wola Boża, ale ta wola Boża, musiała być zawsze najdokładniej zbadana, przez tzw. „reguły dobrego wyboru”, żeby przypadkiem w motywy czynu nie wślizgnęło się coś, co pochodziłoby, nie z łaski lecz z natury i nie z dojrzałego namysłu, ale z wrażenia lub chwilowego popędu. Św. Ignacy ustawicznie się zastanawia, nawet nad rzeczami, które mogły z góry zdawać się oczywiste i motywy raz obranej decyzji najstaranniej wymienia¹⁾.

Zastanawia się i dlatego także, że, przekonany głęboko o tej wyłącznie celowości stworzeń, że mają służyć ludzkiemu zbawieniu, nie pozwala sobie ani w najmniejszej rzeczy odstąpić od zasady, że, o tyle wolno czegokolwiek używać, o ile do służby Bożej pomaga, o tyle trzeba od niej się wstrzymać, o ile nie pomaga, a tym bardziej, szkodzi. Pod koniec życia doszedł nasz Święty do tak absolutnego w tej mierze opanowania, że trudno było w nim spostrzec, czy jakiś gest, czy spojrzenie, czy słowo, które tej regule postępowania nie byłoby całkowicie wierne.

¹⁾ Tak np. we wstępie do Konstytucyj. choć uważa, że wewnętrzne prawo miłości, które Duch Święty na sercach pisze, więcej pomoże do zachowania Towarzystwa niż wszystkie zewnętrzne ustawy, ponieważ uprzejme rozporządzenie Opatrzności Bożej wymaga współdziałania swych stworzeń, ponieważ Zastępca Chrystusa tak nakazał i Święci taki nam przykład dali i sam rozum tego nas w Panu naucza — za rzecz potrzebną uznajemy spisać ustawy itd. Podobnych przykładów można by przytoczyć wiele.

Ale to nastawienie umysłu i woli na ten tak bezwzględny obiektywizm, bynajmniej nie przeradzało się w szablon, czy to czynów czy myśli. Ignacy bowiem przez tę najściślejszą przedmiotowość starał się tylko poddać całe swoje życie wpływowi Ducha Bożego, a o tym Duchu tak ładnie mówi Księga Mądrości, że on jest, obok swej „stateczności i nieomyślności“, „rączy, subtelny i rozmaity“. Tym np. tłumaczy się ten szczególny fakt, że gdy św. Ignacy, mając napisać Konstytucje swego zakonu, i sam osobiście i przez swego pomocnika najsumienniejszemu zbadał reguły dawniejszych Zgromadzeń, po długim namyśle i nie kończących się prawie modlitwach, stworzył ustawy tak bardzo różne od dotychczas znanych, że przez dłuższy czas z nieufnością spoglądano w Kościele na te bezprzykładne nowości, jakie w reguły jezuitów wprowadził.

I w samej tej regule, choć ścisła swoich synów i wielu surowymi przepisami zakonnej ascezy i zwłaszcza bardzo daleko idącym posłuszeństwem, przy rozmaitych szczegółowych zaleceniach, niemal ustawicznie powtarza te i tym podobne słowa: o ile będzie możliwe, o ile wyda się to odpowiednim itd. Na końcu zaś Konstytucyj, kiedy wymienia środki do zachowania zakonu w dobrym stanie pożyteczne, zaleca w wymaganiu zachowania reguł drogę pośrednią, równie oddaloną od zbytniego rygoru, jak od rozluźnienia.

Jeszcze wyraźniej zaznacza się ten duch swobody, który przy całym obiektywizmie św. Ignacego, w poglądach jego panuje, gdy poucza o osobistym stosunku do Boga przez modlitwę. Modlitwę uważa, jak wszyscy w ogóle mistrzowie duchownego życia za rzecz pierwszorzędnej wagi, dlatego dostępny do niej stara się obwarować długim szeregiem, drobiazgowych nawet, przepisów. Kiedy jednak dusza już raz wzniosła się do Boga, zostawia jej do woli, a raczej powierza Duchowi Świętemu wybór dróg, których, celem dalszego postępu, zechce się trzymać. Ze swej strony tylko ostrzega, żeby przypadkiem nie kępował się modlący, czy to materią do rozmyślenia przeznaczoną, czy podaną sobie formą, ale na tym się zatrzymywał, co przynosi mu światło i wewnętrzną pociechę. W tej samej myśli, wprowadza w Konstytucje zasadę, która szerokością swoją aż zadziwia, że tym, co przez złożenie ostatnich ślubów, najściślej zwią-

zali się z zakonem „nie wypada co do modlitwy i rozmyślań przepisywać innych reguł, prócz tych, które roztropna miłość każdemu z nich do serca poda“ (VI.3,1).

Ale też skądinąd postarał się Ignacy zabezpieczyć w sercach swych synów i istnienie tej miłości i korzystanie z jej nauk w sposób zgodny z prawdą i dobrem. Bo w tych ćwiczeniach, przez które, jakby po stopniach, prowadzi swoich na wyżyny doskonałości, zaraz po zasadniczych rozważaniach o celu człowieka, o grzechu, o walce z złymi skłonnościami i o rzeczach ostatecznych, każe modlącemu się wejść myślą i sercem w życie Zbawiciela, i owszem w tym życiu zupełnie się pogрузić. I doborem rozważanych tajemnic i różnymi, całego człowieka obejmującymi sposobami modlitwy i szeregiem pomocniczych uwag, do tego tylko dąży, żeby Chrystus stał się przedmiotem serdeczniejszej miłości niż cokolwiek innego na świecie i żeby Jego nauki i wzory stały się każdemu regułą życia najwyższą i najbezpieczniejszą ze wszystkich. Apostolskie: „Mnie żyć jest Chrystus“ praktykowane wprawdzie było przez wszystkich Świętych, ale mało gdzie tak, jak w życiu i nauce św. Ignacego przybrało charakter najwyższej i wyłącznej zasady.

Nic więc dziwnego, że ta żywa zasada, którą św. Paweł określał jako „ludzkość i dobroć Zbawiciela naszego Boga“ musiała łagodzić wszystko, co mogłoby być twarde w ascezie i regule zakonnej naszego świętego głosiciela zupełnego obiektywizmu. Przejęty tym duchem miłości, nie potrzebował on już nad Konstytucjami, które synom swoim zostawiał, zawieszać groźby: „sine glossa“, ale owszem, jak widzieliśmy wyżej, uznał za potrzebne ostrzegać, żeby w wymaganiu zachowania litery reguł nie posuwać się do zbytniego rygору.

I stało się dzięki temu, że zakon, który założył, choć pod niejednym względem bardzo surowy, dla tych, co wejdą w jego ducha, zamienia się w samą łagodność i wyrozumiałość i miłość. Nawet samo osławione posłuszeństwo jezuickie, w duchu świętego Założyciela praktykowane i pojęte, na żadnych ramionach nie ciąży inaczej niż jako „jarzmo wdzięczne i ciężar lekki“.

Żywą pobudką do takiego pojmowania ducha zakonu był i przykład, jakim świecił sam Ignacy, pod zachód życia swego na ziemi. Choć z natury raczej surowy i bardzo przenikli-

wym sądem obdarzony, choć w razie rzeczywistej potrzeby umiał skarać, nawet dotkliwie, przede wszystkim promieniował dobrocią. Ustawicznie o tym myślał, czy komu, osobiście chorym, na czym nie zbywa, latami całymi jednego słowa uwłaczającego miłości, nie wymówił; w każde zbliżenie do drugich umiał włożyć jakąś radosną ufność w niego z serdecznym uszanowaniem zmieszaną. Długie lata po śmierci Świętego, jeśli ktoś był skłonny, żeby postęпки swych braci zakonnych zawsze na dobre tłumaczyć, mawiano z uśmiechem w domu rzymskim: „Eh, to są tłumaczenia Ojca!”

Nic zresztą dziwnego, że w duszy jego świeciła coraz bardziej ta miłość bliźnich, która wedle Apostoła, „wszystemu wierzy, wszystko wytrwa, nie myśli złego, ale się weseli z prawdy“, skoro potęgowała się w nim najcudowniej miłość Boża. Owa „chwała i uszanowanie“ dla Bożego Majestatu, która ożywiła początki jego duchownej drogi, przeradzała się coraz bardziej w najserdeczniejsze ukochanie. W parze z tym wzrostem w najczystszej miłości szły łaski mistyczne coraz wyższe i częstsze. Z tej małej części jego dziennika duchownego, która czystym przypadkiem ocalała, bo była przez Autora na spalenie przeznaczona, widzimy jasno w jak bardzo wysokie sfery Bóg tę dojrzałą już duszę podnosił.

A jako owoc i reakcję tych ogromnych łask, dorównujących najwyższemu wzlotom dusz mistycznych, znajdujemy u Ignacego dwie rzeczy, równie piękne, jak cenne.

Pierwszą z nich była przedziwna pokora. On uważał, prawie jak św. Franciszek z Asyżu, że nie ma nad niego niewdzięczniejszego, podlejszego człowieka na świecie. Był przekonany, że wszystkie łaski, jakie otrzymał, dlatego tylko były mu dane, że bez tej najszczególniejszej pomocy nic zrobić by nie potrafił.

A po wtóre, wola jego własna coraz bardziej znikiała, ustępując całkowicie miejsca woli Bożej. Choć w założenie i spisanie ustaw oraz rządu swego Towarzystwa włożył był niezmierną sumę wysiłków, ofiar, modlitw, umartwień i najpracowitszej rozwagi, zapytany co by zrobił, gdyby ten zakon, rozwijający się tak pięknie, miał być skazany na zagładę, odpowiedział, że wystarczyłby mu zapewne kwadrans modlitwy, by dojść do pełnej równowagi i całkowitego spokoju.

Towarzyszyła temu zdaniu się na wolę Bożą coraz żywsza tęsknota do niebieskiej ojczyzny. Wieczorami, gdy z dachu domu wpatrywał się w gwiaździste niebo, powtarzał ze łzami: „O jak brzydnie mi ziemia, gdy w niebo spoglądam!“. Kiedy pomyślał od kogo w rozmowie, że za kilka miesięcy ma zamiar to a to uczynić, prawie z przerażeniem pytał: „Jak to, to ty myślisz tak długo jeszcze żyć na tym świecie?“! Ale mimo to, spragniony nad wszystko postępów królestwa Bożego, powtarzał, że mając do wyboru, czy zaraz umrzeć z pewnością, czy żyć dłużej z niepewnością zbawienia, wybrałby to drugie, by móc jeszcze coś zrobić dla Bożej chwały i służby.

Tak płynęło i dobiegało do końca to życie, które przez zupełną wierność potężnej łasce Bożej, kierowało się drogami prostymi, ustawicznie ku górze. Minęło było 35 lat od chwili, gdy pocisk armatni dzielnego obrońcę Pampelony, najpierw powalił o ziemię, potem zwrócił na zupełnie inne ścieżki życia. Z tego czasu dwanaście blisko lat upłynęło mu na studiach, piętnaście na pisaniu Konstytucyj i rządach zakonu, reszta, prócz roku spędzonego w Manrezie, na podróżach i różnych zabiegach około ludzkiego zbawienia.

Były to wszystko lata pełne i prac i cierpień i wiekopomnych osiągnięć, ale Ten, co je przeżył, pojmował coraz głębiej, co powiedział był Apostoł, że „choćby się posiadało wszystką wiedzę i wszelkie proroctwa, choćby się rozdało na ubogich wszystką majątność, choćby się ciało swoje wydało na spalenie“ — to wszystko niczym jest w porównaniu do jednej miłości. Dlatego kończąc swój pracowity żywot, powtarzał niezawodnie te słowa, którymi zamyka rozmyślanie o miłości Bożej: „Weź, Panie, i przyjmij całą moją wolność i pamięć i rozum i wolę! Cokolwiek mam i posiadam. Ty mi wszystko dałeś, Tobie więc, Panie, wszystko to zwracam, a proszę jedynie o miłość Twoją i łaskę, bo te mi wystarczą“.

31 lipca 1556 roku, spełnił Bóg tę prośbę i wiernego Sługę napelnił po brzegi miłością, już nie w życiu łaski ale w Królestwie chwały.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Dzieje nauki historycznej w Polsce

Temat nasz nie pokrywa się ze wzrostem historiografii. Nie obejmie on prymitywnych przejawów tradycji piśmiennej takich jak średniowieczne roczniki, ani nowożytnych pamiętników, ani jeszcze nowożytnych czasopism. Historia jako rodzaj wiedzy może być mniej lub więcej naukową; bywa całkiem nie-naukowa, jeżeli nie stawia sobie badawczych zadań, nie szuka prawdy w walce ze złudzeniem, albo nie postępuje metodycznie.

Również nie polega wzrost nauki historycznej na zmianach ogólnych poglądów na przeszłość; optymizm czy pesymizm w stosunku do przodków, grzechy czy zasługi królów, stanów społecznych całego narodu, realizacja tych czy owych idei dziś albo kiedyś uważanych za święte — to wszystko zawsze żywo obchodzić będzie historyka, ale nie na przewadze pewnych prądów, nie na uprzedzeniach politycznych ani nawet filozoficznych sądach polega postęp nauki historycznej. Polega on na pogłębieniu zagadnień, wyostrzeniu zmysłu krytycznego, wydobyciu ze źródeł i opracowaniu materiału faktycznego. Dlatego biorąc za punkt wyjścia dzisiejszy stan, dorobek i aparat wiedzy historycznej, śledzić będziemy w przyszłości powstawanie celów i środków, z których wyrosła ta wiedza, i to wiedza czysta a nie stosowana.

To, że Anonim „Gallus“ przeznaczał swą Kronikę na podręcznik dla książąt, a Mistrz Wincenty, zwany Kadłubkiem, chciał historycznie wykształcić rządzącą w księstwach polskich elitę, nie przemawiałoby za wykreśleniem ich z rzędu pionierów historii, gdyby jeden stawiał sobie zagadnienia, a nie tylko notował rzeczy wiadome, i gdyby drugi nie zaspakał ciekawości literacką fantazją. Dopiero więc Jan Długosz (1405—1480), jakkolwiek opowiada rok za rokiem, zasługuje na miano historyka, bo zużytkowuje on nowe dokumenty, szuka prawdy w dziesiątkach kronik dawniejszych, a jeżeli ją nie zawsze obiektywnie stwierdza, to go ta słabość nie dyskwalifi-

fikuje jako historyka — w porównawczej skali z tylu uznanymi badaczami jeszcze XIX wieku, żeby wspomnieć choćby Karamzina, Sybla. Jako polityk czynny na arenie dyplomatycznej, ma Długosz zrozumienie dla polityki, mało się interesuje administracją, nie ma zmysłu dla przemian niezależnych od woli ludzkiej. Widzi nad dziejami rękę Opatrzności i to rękę karzącą Polskę rapadem za rozewiartowanie członków św. Stanisława. To mu jednak nie przeszkadza rozumować o sprawach ziemskich po ziemsku: „w przedstawieniu dziejów, jakkolwiek schemat jest jeszcze rocznikami, to jednak zwrócona już jest uwaga na związek przyczynowy faktów i przynależność ich do siebie, a zarazem zaznacza się dążenie do ich zrozumienia i osądzenia“ (Papée). Że go potem talentem pisarskim i subtelniejszym ujęciem prześcignęli Francuz Commynes i Włoch Guicciardini, piszący o rzeczach niedawnych, to mniejsza wobec faktu, ile Długosz dawniejszych epok z b a d a ł. Zresztą między współczesnymi historykami, Długosz w całej Europie równego nie ma.

Długosz przez trzy wieki nie miał godnego następcy. Kontynuatorzy jego historii oddychali krótkim tchem; pisali historię współczesną z małym nakładem dociekań. Tak oddając sobie kolejno wątek wypełnili cennymi faktami niemal cały wiek XVI Maciej Miechowita, Decjusz, Wapowski, Górnicki, Orzechowski, Orzelski, Heidenstein, dwaj Bielscy, Solikowski, ale tylko niektórym: Marcinowi Kromerowi i Marcinowi Bielskiemu, ponieważ Maciejowi Strykowskiemu i Piaseckiemu świecił ideał poznania i badania rzeczy odległych; dla przyszłej historii zbierał „Acta Tomiciana“ Stanisław Górski, ale sam nic nie napisał. Ówczesni „dziejopisowowie krajowi“ XVI—XVII wieku należą do nauki historycznej raczej jako obiekty badań, niż jako badacze; niektórych z nich już zanalizowano mniej lub więcej wyczerpująco, jak to za przykładem Aleksandra Semkowicza zrobili St. Lukas z Wapowskim, A. Hirschberg z Decjuszem, L. Finkel z Kremerem; o innych przynajmniej pisano krytyczne studia lub uwagi: I. Chrzanowski o M. Bielskim, Koziелеwski o Łukaszu Górnickim, A. Szelaęowski o P. Piaseckim, Wł. Czapliński o A. St. Radziwille, R. Mienicki o Kochowskim i Rudawskim, J. Feldman o Anonimie Otwinowskim. Jeszcze inni w tej liczbie R. Heidenstein i And. Chr. Załuski czekają dopiero na przeświecenie.

Następne pokolenia nawet owej ciągłości głównego opowiadania nie dopilnowały, i rzecz szczególna, że luki powstawały właśnie w okresach szczęśliwych, świetnych (1640—8, 1672—1696). Najwidoczniej przeeczucie nieszczęścia i wspomnienie lepszych czasów wkładało pióra w ręce historykom: początek badania wiązał się z przeżyciem katastrofy. Kiedy rozbiór Polski przez lat kilkanaście zaprzętał głowy obcych dyplomatów, Andrzej Chryzostom Załuski w swej zagrożonej Warmii drukował (niestety w obcej szacie) grube folianty „*Epistolarum historicum familiarium*“, gdzie akty i dokumenty przeplatał narracją w formie niby poufnych listów. Była to — za wzorem niemieckim (Leibnitza i in.) wykonana pierwsza publikacja źródeł na użytek przyszłych badaczy. Niemcy, Samuel Chwałkowski, Dawid Braun, Krzysztof Hertknecht, a zwłaszcza Gotfryd Lengnich zbadali stan i początki polskich urzędów państwowych. Po nich Francuzi Coyer, Solignac, Pyrthis de Varille, Rulhière próbowali oświecić całość dawniejszych Dziejów naszych. Stan. Konarski na rzetelnych poszukiwaniach oparł swe publikacje „*Voluminów Legum*“ (1732—17); za jego przykładem M. Dogiel zebrał i w połowie ogłosił traktaty międzynarodowe. Popierali lub niekiedy sami prowadzili przedsięwzięcia źródłowo-wydawnicze mecenasi-magnaci Józef Jędrzej Załuski, Józef Aleksander Jabłonowski; Dogiela — Czartoryski i Małachowski, Mizlera de Kolof — U. Radziwiłł. Za Augusta III pojawiają się pierwsze towarzystwa naukowe o aspiracjach także historycznych. W r. 1747 Załuscy otwierają na użytek publiczny swoją sławną bibliotekę. Słowem, jeszcze przed naszym Oświeceniem, tj. przed epoką Stanisława Augusta, powstały, w prymitywnej zresztą formie, elementy nauki historycznej: problemy metodyczne i stylistyczne wzory, wydawnictwa źródeł, zbiory książek i rękopisów, próby organizacji.

Okres I

Genezy ruchu naukowego w epoce rozbiorów szukać należy w atmosferze obiadów czwartkowych. Tam mogli się spotykać Konarski z Wyrwiczem, Łoyko z Naruszewiczem. Szambelan Łoyko, choć nie historyk, ale zbieracz materiałów na szeroką skalę, dobrze użył swej wiedzy w latach 1772—3 na oba-

lenie cudzoziemskich fałszerstw prawnego - historycznych. W chwili kasaty zakonu jezuitów O. Adam Naruszewicz napisał ku zbudowaniu nieszczęsnej generacji *Żywot Chodkiewicza*; zachęcony przez króla od r. 1774 tworzył „Historię narodu polskiego“, jednocześnie gromadząc setki „Tek“ do dziejów nawożytych; sam zdążył opracować tylko wieki średnie do unii Krewskiej. Ta okoliczność, że się obracał wyłącznie wśród Piastów (po mieczu lub po kądzieli), skreśliła w praktyce jego sposób traktowania dziejów. W teorii, którą wyklada jego *Memoriał dla króla* ułożony, chodzi o całą przeszłość narodu, więc także o jego ustrój, urządzenia, wierzenia, obyczaje; odzwierciedla ją przez cztery funkcje metodyczne: zbieranie materiałów, porządkowanie, krytykę i opracowanie. Najtrudniejsze z tych wszystkich zadań krytyczne, Naruszewicz spełnił nie gorzej od swych poprzedników i kolegów zachodnich, sam temat jednak ciągnął to za sobą, że autor głównie analizował tradycję piśmienną, nie wiele mając do wyzyskania dokumentów. Łatwiej też było śledzić w tamtej dobie losy państwa niż narodu, utożsamiając przy tym państwo z panującymi kierownikami polityki. Dlatego choć sięgnął Naruszewicz do słowiańskich początków Polski i jej bratnich narodów, niewiele zdołał powiedzieć o społeczeństwie i urządzeniach epoki piastowskiej, a jeszcze mniej o kulturze. Śmiała jego teza, że państwo założyli i warstwę panującą stworzyli Słowianie w drodze najazdu, miała duży oddźwięk i okazała się płodna, choć nie była nieomylna. To, że silna władza książąt ratowała państwo w okresie, kiedy Niemcy zżerały swą energię w walkach wewnętrznych, a Ruś rozdrobniona traciła niezależność, było prawdą oczywistą dla człowieka, co przeżył skutki rozprzeżenia w wieku XVIII, i z tego powodu nie można pomawiać Naruszewicza o tendencyjność.

Również nie było żadnym zacieśnieniem horyzontów przekonanie, że historia jako „sędzia dzieł starożytnych“ powinna „mówić do ludzi, onych pouczyć i prostować“. W porównaniu z tym jak operowali przeszłością publicyści, przede wszystkim M. Wielhorski, uczciwy badacz Naruszewicz mógł do siebie stosować powiedzenie, że oświeca czytelników „bez miłości i nienawiści“, jeśli się co „dobrze lub przeciwnie dobru popospolitetu działo“. Mógł sobie ten lub ów pięknoduch żałować, że „Histo-

ria narodu polskiego" chronologicznym układem przypomina kroniki, nie jest tak „filozoficzna“ jak dzieła Woltera czy Gibbona; nam wystarczy stwierdzić, że Naruszewicz tłumaczył rzeczy ludzkie po ludzku, nie wciągał do nich Opatrzności, a jeśli z prawdy historycznej spodziewał się dobra dla narodu, to taki utylitaryzm wspólny wielu współczesnym wyszedł na dobre nauce, bo pobudzał innych do badań. Na rok przed śmiercią Naruszewicza, już po wydaniu „Głosu Umarłych“ nastąpił upragniony przez sąsiadów „koniec Polski“. Bibliotekę Załuskich podobnie jak różne inne zbiory wywieziono do Petersburga, w tej liczbie Archiwum Królestwa Polskiego i ¼ część nowo założonego Archiwum Stanisława Augusta (resztę udało się poukrywać w kraju). Uniwersytety krakowski i lwowski służyć odtąd będą celom germanizacji. Zdawało się, że wraz z imieniem Polski pójdzie w niepamięć cała jej przeszłość. Otóż wprost przeciwnie, historia na cały wiek XIX miała stać się, obok literatury pięknej, główną ostoją bytu narodowego. Naruszewicz, rzecz jasna, nie mógł założyć żadnej szkoły naukowej, ale przeżyli go pisarze inni, co nastrojeni na wspólny ton z działaczami Wielkiego Sejmu, wychowani w szkole politycznej stanisławowskiej, więc usposobieni krytycznie wobec zaniedbań i zamroczeń ubiegłych wieków, podjęli w rozproszeniu prace badawcze. Kanonik Jan Albetrandy pokazał drogę i sposób, gdzie można zebrać materiał zastępczy dla historyków pozbawionych archiwów państwowych. Jego podróże do Włoch, do Szwecji i Danii stworzyły wzór dla całych generacji badaczy, a sam według planu ułożonego sub auspiciis ostatniego króla opracował kilka panowań. (Kazimierza Jagiellończyka, Wależusza, Batorego). Widać w tym ślad tej samej zachęty królewskiej, której zawdzięczamy „Konfederację Gołąbską“ ks. Wyrwicza i Dzieje Jana Kazimierza, oraz Życiorys Stefana Czarnieckiego, pióra M. D. Krajewskiego i „Prawo polityczne narodu polskiego“ W. Skrzetuskiego. Zerwaną nić podjęło założone w r. 1801 warszawskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. W r. 1809 ogłosiło ono w „Pamiętniku Warszawskim“ Prospekt historii narodu polskiego, której wykonanie podzieliło według panowań między dziesięciu współpracowników. Cel historii określono tu podobnie jak uczynił Naruszewicz, kładąc tylko większy nacisk na wiązania przyczynowe. Za czynnik decydu-

jący o losach narodowych ogłoszono charakter obywateli, podzielono jednak całość na 7 okresów według układu rządu lub nierządu. (Czasy przedchrześcijańskie zarazem przedpaństwowe. Monarchia. Osłabienie władzy monarchicznej (1139—1370). Wzrost swobód stanu szlacheckiego. Upadek władzy królewskiej (1572—1788). Nowe formy rządu. Naród pod obcym panowaniem). Spośród tych współpracowników, którzy dopisali, jeden Kaj. Kwiatkowski zilustrował na przykładzie czasów Władysława IV potrzebę rządu i szkodliwość magnacko-szlacheckiej samowoli, drugi Krajewski, zebrał tylko fakty do J. Kazimierza, trzeci Niemcewicz okazał w podkreślaniu wartości narodowych dużą samodzielność. Łączył ich wszystkich nie żaden zaciętrzewiony monarchizm, tylko bardzo zrozumiałe poczucie odpowiedzialności za to, jak się naród ustosunkuje do swej przeszłości i jak skorzysta w życiu z jej doświadczeń. Nie wiele wpłynęły na sposób myślenia historycznego zapędy Staszica i Kołłątaja w kierunku socjologii. Również i inni współcześni dalecy byli od jednolitego nastawienia. Bracia Bandtkie, Jerzy Samuel w Krakowie i Jan Wincenty w Warszawie, kładli podstawy, pierwszy pod historię drukarstwa i bibliotek, drugi pod szerzej ujęte dzieje prawa. Wawrz. Surowiecki pierwszy badał dzieje miast i handlu; Tadeusz Czacki, twórca Liceum Krzemienieckiego, rozszerzył i pogłębił znajomość innych gałęzi prawa prócz państwowego.

Świadczyło to wreszcie o uświadomieniu sobie doniosłości plemiennego pierwiastka w życiu narodów (obok wartości państwa), że właśnie wtedy niejeden umysł zwrócił się ku przeszłości Słowiańszczyzny. Jan Potocki w podróżach nabrał rozmachu do archeologii; Adam Czarnocki (Zorian Dołęga Chodakowski) i T. Rakowiecki do etnologii.

Powszechny w Europie po Rewolucji zwrot ku przeszłości, u nas spotęgowany wspomnieniami utraconej Ojczyzny, wyraził się w fundowaniu wielkich zbiorów historycznych, w czym prym dzierżyły ks. Izabela Czartoryska ze swoją Świątynią Sybilli w Puławach i Józef Maksymilian Ossoliński, założyciel Zakładu Narodowego we Lwowie (1817). W takiej intencji gromadzili swoje teki Tadeusz Czacki, Łukasz Gołębiowski. Lepsze widoki otwarty się dla nauki historycznej w założonym równo-

czesnie uniwersytecie warszawskim i w zreorganizowanym przez X. A. Czartoryskiego — wileńskim. Dziesięć lat działalności Joachima Lelewela na katedrach w Wilnie, Warszawie i znów w Wilnie, wzbogaciły naszą wiedzę głównie nie przez to, że profesor wykształcił tęgich uczniów (metody seminaryjnej jeszcze nie znano), ale przez to, że obcując z audytorium, sam profesor wyolbrzymiał na tytana wiedzy i pracy o horyzontach europejskich, o poczuciu mistrza-kapłana narodowego. Obowiązki wykładowcy zmuszały go do spiesznego konstruowania całokształtów na użytek słuchaczy, te oczywiście prędko musiały się przeżyć. Również taka próba jak *Panowanie Stan. Augusta* świadczyło pochlebnie o odwadze cywilnej i niepodległości duchowej autora, ale jej nikt dziś nie zacytuje. Z wykładów powstały też rzeczy nieprzedawnionej wartości, jak te wileńskie studia historyczno-geograficzne, i warszawskie Bibliograficznych ksiąg dwoje, oraz *Dzieje bibliotek*.

Nowa katastrofa narodowa w r. 1831 zmusiła Lelewela do wyjazdu i oderwała go od głównych zasobów źródeł niewydanych. Odtąd żyjąc niemal w nędzy (Paryż 1831—3, Bruksela 1833—59), samotny, samodzielny, drażliwy, słusznie przekonany o swej naukowej powadze, a niezdolny do współpracy z innymi, szanowany a nie lubiany, stał się zjawiskiem jedynym w swoim rodzaju a trudnym do wymierzenia. Wszystkim się interesując, zdumiewająco wszechstronny, raz dawał niemieckim sposobem przyczynki, kiedy indziej pospieszne syntezy, najtrwalsze stworzył w zakresie nauk pomocniczych, a to mianowicie w kraju, póki miał pod ręką księgozbiory polskie, owe Bibliograficznych Ksiąg Dwoje (1823—1826), potem w Belgii, gdzie miał kontakt z nauką i erudycją zachodnią: „*Numismatique du M. Age*“. 3. t. 1836 i „*Geographie du M. Age*“, 5. t. Bruxelles, 1850—5. Dzieła te wyrobiły mu wieczne imię w literaturze powszechnej nauk pomocniczych. Są w jego dorobku studia krytyczne nad dziejopisami narodowymi, są badania nad prawem cywilnym i karnym, są niezłe na ów czas podręczniki akademickie, całokształty popularne dla dzieci polskich („*Co stryj synowcom...*“). W swym końcowym trzydziestoleciu nie mógł zrobić wiele dla historii Polski, w każdym razie myśli rzucone w śmiałej historycznej paraleli Hiszpanii z Polską (1831) i Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej (1844), *Stracone*

Obywatelstwo Ludu Kmiecego (1847) — nie tylko wpływały wychowawczo na demokratyzację społeczeństwa, ale ożywiały myśl badawczą. Lelewel nie przeciwstawiał się tezie Naruszewicza o szczęśliwości Polaków pol silnym rządem piastowskim, ale widzi przyczynę zboczenia i rozkładu w podeptaniu sprawiedliwości społecznej: gdy szlachta wywyższała się ponad równość i pognębiła lud, jej własna wolność zesłała na manowce. Różnica zatem między ideologią Naruszewicza i Lelewela sprowadza się do tego, że pierwszy kładł nacisk na zły rząd, drugi na wadliwą podstawę społeczną. Pod względem metodycznym różnica jest niewątpliwie duża: Lelewel szerzej ogarnia, bystrzej analizuje źródła, uwzględniając najnowsze zdobycze zachodniej metodologii (które pierwszy po Starowolskim wypisał już w „Historyce” 1815 r., a następnie rozwijał na podstawie bogatego doświadczenia). Teorię najazdu odrzucał, w początkach Polski widział gminowładztwo, tj. społeczeństwo bezstanowe. Całość dziejów narodowych do r. 1795 podzielił na 4 okresy: Polski podbijającej pod samowładztwem; w podziałach pod możnowładztwem; kwitnącej pod gminowładztwem szlacheckim (do Batorego); upadającej przy spodleniu tronu, swawoli możnych i anarchii wśród szlachty.

Dziś rzadko kto zagląda do właściwych prac konstrukcyjnych Lelewela (poza dziedziną nauk pomocniczych), by się dowiedzieć, jak rozwijała się Polska: odstręczają jego językowe dziwactwa i krańcowe a niedość udokumentowane sądy. Wszystko przeorali następcy: ale na tym polega znaczna część zasługi pionierów badania historycznego, i taki jest ich los, że robią ruch koło siebie i ten ruch przetapia część ich zdobyczy na nowy, doskonalszy kształt. Lelewel swym przykładem uczył, że historia narodowa — to jest wielka rzecz; swym krytycyzmem uniemożliwiał powrót do legend i utartych komunałów, zdaniem wielu on dopiero podniósł u nas znajomość historii na szczebel nauki.

Czyż jednak mógł ten samotny abnegat i anachoreta, który głosił, że tylko „jedor kupą jendyki wodzi, orzeł, bracie, sam jeden chodzi” — zakładać jakąś szkołę myślenia historycznego, gdy nie miał od r. 1824 słuchaczy, ani aparatu uniwersyteckiego? Z tą „szkołą lelewelowską” to znów nieporozumienie. Idee wolnościowo-demokratyczne wionęły ciepłą falą z zachodu

na środkową Europę. Lelewel mógł już tylko dać legitymację historyczną: że Polska póty była szczęśliwa, póki szła w ich kierunku i poza tym oddziaływał przykładem bezinteresownego zapału, śmiałością szerokich koncepcyj, autorytetem zdobytego za granicą uznania. Uczniem jego był Mickiewicz na katedrze literatur słowiańskich w Collège de France; ulegli też jego wpływowi historycy, którzy niewiele, jak Jędrzej Moraczewski, albo wcale, jak Wróblewski, Koronowicz — nie stykali się ze źródłową robotą. Ci, co się z nią zetknęli, wyzwalali się na mistrzów samodzielnych prędko, jak Kazimierz Jarochoowski, Józef Szujski, Henryk Schmidt.

Poza tym najpoważniejszy na emigracji historyk ustroju, Karol Hoffman najdalszy był od idealizowania staropolskiej wolności. W Warszawie Wacław Aleksander Maciejowski ledwo coś niecoś wziął z Lelewela, gdy stwarzał „Porównawczą Historię Prawodawstw Słowiańskich“, gdzie zresztą założenie państwa przypisał obcym zdobywcom. W Poznaniu dochodził do podnoszenia pierwiastka monarchicznego Teodor Morawski. Jeżeli we Lwowie Maurycy Dzieduszycki swymi, dość poważnymi, jak na owe czasy, dziełami o Zbigniewie Oleśnickim (1853) i o Piotrze Skardze (1850) ściągnął na siebie zarzut ultramontanizmu, to w Poznaniu J. Łukaszewicz śledził z sympatią rozwój reformacji, w Warszawie Jul. Bartoszewicz, szperacz olbrzymiej miary pod cenzurą paskiewiczowską zachował przy przekonaniach demokratycznych, niezależność krytycznej myśli. Najwybitniejszy zaś talent swego pokolenia Karol Szajnocha, wzorujący się na Macaulay'u i Thierry'm, też myślał i pisał samodzielnie. O czymkolwiek pisał, o „Jadwidze i Jagielle“, czy o Bolesławie Chrobrym, o Łokietku, czy o „Dwóch latach dziejów naszych“ (1646 i 1648), zawsze umiał porwać czytelnika. Głębokością nie wyprzedzał epoki. Gdy dotknął zagadnienia „Lechickiego początku Polski“ — popadł, podobnie jak Maciejowski — w hipotezy najazdowe, które dziś już odrzucamy stanowczo. Dał oczywiście w mowie innej niż Naruszewicz i Lelewel, ale dla wielu naśladowców był niedościgłym wzorem siły odtwórczej pięknego wykładu; rzecz przy tym uwagi godna, że pisarz ten czeskiego pochodzenia pierwszy w odrodzeniu Polski za Łokietka ocenił rolę pierwiastka narodowego. Dla takich jak on i dla jego uczniów gromadzili i ogłaszali za przy-

kładem Niemcewicza zbiory pamiętników, tj. właściwie pomników dziejowych, J. K. Sienkiewicz, M. Grabowski, A. Przędziecki, M. Malinowski, A. Grabowski, F. Nowakowski, K. W. Wójcicki, W. Plater, A. Mosbach, L. Hubert i inni. Najwięcej ogłaszał nowszych źródeł Edw. Raczyński w serii pt. „Obraz Polaków i Polski“, ale też na jego tekstach dowolnie przykrajanych, tłumaczonych, skracanych, bez podania pochodzenia oryginału, najlepiej przekonać się można, jak daleka była jeszcze nasza ówczesna umiejętność wydawnicza od nowoczesnych wymagań. Trwalszy był dorobek tych, co się zabrali do drukowania systematycznych dyplomatariuszy i innych źródeł jednolitych. Tak w okresie lelewelowskim — ogłosił Kodeks Dyplomatyczny Wielkopolski (1840, później rozszerzony przez J. Zakrzewskiego) Muczkowski, Rzyszczewski i Bartoszewicz: „Cod. Dipl. Poloniae“ (1847—1858), Krupowicz: Zbiór dyplomatów do dziejów Litwy (1858), J. T. Lubomirski: Kodeks Dypl. Księstwa Mazowieckiego (z czasem rozszerzony przez J. K. Kochanowskiego), Działyński Tytus rozpoczął w r. 1852 „Acta Tomiciana“, dał w r. 1856: Źródło pisma do dziejów Unii, „*Lites ac res gestae... Cruciferorum*“.

Nie ma co dziwić się dorywczości tych usiłowań; gdy nie było na ziemiach polskich ani polskiego uniwersytetu, ani Akademii, ani dostępnych dla badaczy archiwów publicznych, walka o prawdę dziejową przybierała postać partyzantki naukowej. Tylko w Paryżu skupiały się wysiłki w Towarzystwie Literacko-Naukowym, w Londynie robiono odpisy, planowano na emigracji wielki Słownik Biograficzny. W Krakowie wychodził słaby Rocznik Towarzystwa Naukowego (od r. 1817), we Lwowie Biblioteka Zakładu Ossolińskich (od r. 1828). W Warszawie embrion towarzystwa naukowego po cichu zbierał się w redakcji Biblioteki Warszawskiej — później w redakcji Encyklopedii Orgelbranda.

Okres II.

Byłoby to zaślepieniem twierdzić, że dopiero katastrofa powstania styczniowego strząsnęła łuski z oczu marzycieli i nauczyła ich patrzeć w minioną rzeczywistość. Ruch naukowy zaczął się na szereg lat przed branką, bo Polska żyła z Europą, a ludy europejskie pełną piersią żyły z zasobów przeszłości —

dla lepszego jutra. W dziele odrodzenia narodowego Niemiec nie miała rolę spełniała nauka historyczna, która w osobie Niebuhra wykształciła nowoczesny krytycyzm, w osobach Pertza i Waitza — niektóre umiejętności wydawnicze, w osobie Rankego przeświećliła nowożytną historią powszechną. Ten przykład działał dodatnio, a niemieckie i rosyjskie próby przemalowania dziejów Polski w obcym duchu prowokowały replikę. Nie dopiero powstanie styczniowe, ale nadzieje związane z Napoleonem III ożywiły u nas pracę historyczną. Wojna Krymska dała Warszawie Szkołę Główną, Magenta i Sadowa przyspieszyły polonizację galicyjskich wszechnic. Pogrom powstania był, prawda, straszną lekcją trzeźwości, rozbudził zmysł odpowiedzialności, w tym kierunku wysunęła się naprzód tzw. szkoła historyczna krakowska, która stała się jądrem, czy główną kolumną nowoczesnej szkoły krytycznej w całej Polsce. Zapanował wobec przeszłości krytycyzm dwojaki: etyczny i poznawczy. Jeszcze ściślej, niż czynili Naruszewicz i Lelewel, czytano i interpretowano źródła, i trzeźwiej niż umieli lelewelowcy szacowano wartości tradycyjne polskiej psychiki, zwłaszcza kultury politycznej. Można było sobie na to pozwolić, bo od czasów Niemcewicza misję podtrzymywania tradycji uczuciowej wobec praojców przejęli z rąk historyków poeci i powieściopisarze: Rzewuski, Kraszewski, Korzeniowski, Pol, Syromla, a może z lepszym jeszcze skutkiem malarz — Matejko. Już dawniej, ilekroć zachodziła obawa, że społeczeństwo zatraci, w tym czy innym kierunku, poczucie prawdy historycznej, że pamięć narodowa popadnie w gorączkę lub apatię, zawsze znajdował się historyk, który w poczuciu obowiązków wychowawczych dawał mu strawę — jak mógł najzdrowszą. Z takich pobudek rodziły się w różnych pokoleniach i Historia Naruszewicza i podręcznik Lelewela i Ksiąg 12 Szujskiego i Dzieje Bobrzyńskiego i podręcznik Grabińskiego (na zamówienie tajnej grupy intelektualistów warszawskich) i Sobieskiego. Tym spokojniej i chłodniej mogli badacze oddawać się w archiwach i gabinetach czystej wiedzy. Wszakże korzeni tego prądu szukać należy dalej. Już w pięćdziesiątych latach ks. Walerian Kalinka, agent polityczny Hotelu Lambert, łączył zamięłowanie do kwerendy archiwalnej ze szczególnym odczuciem moralno-religijnych wartości Polski. Wpatrując się w sumienia dzia-

dów i pradziadów, wyostrzył sobie zmysł do odróżniania także rozumu od szaleństwa, aż doszedł do konkluzji, że Polacy sami są sprawcami swego upadku. Jednocześnie Antoni Zygmunt Helcel, prawnik krakowski, jeden z założycieli stronnictwa konserwatywnego w Galicji, rozpoczynał wydawnictwo Starodawnych Prawa Polskiego Pomników. I to także nie było rzeczą przypadku, że „Straż pożarna“ z historycznego materiału organizowali dla następnego pokolenia uczeni prawnicy o zakroju zachowawczym: senator R. Hube, Helcel, później Bobrzyński, Al. Rembowski, Ulanowski.

Szujski pomiędzy kompilacją I tomu a samodzielnym ujęciem IV przeżył kryzys (chwilowo był nawet powstańcem); że po tym uległ wpływowi Kalinki, Helcla, P. Popiela, trudno wątpić. Już w r. 1867 uczuje się powołanym do rzucenia społeczeństwu „Kilku prawd z dziejów naszych“, po czym do śmierci bądź poucza, dramatyzuje (głównie wieki XIV — XVII) — i organizuje naukę. Dalsze prawdy ogłosił ks. W. Kalinka w następnym tomie do źródeł, zatytułowanym: „Ostatnie lata panowania Stanisława Augusta“. W dziesięć lat po tym skodyfikował M. Bobrzyński to, co później uchodziło za kanon krakowskiej historiografii, czy też poniekąd historiozofii. Polemizowali z Dziejami Polski w Zarysie Szujski i Kalinka, bez polemiki przyłączyli się do wspólnych założeń Stan. Tarnowski i W. Zakrzewski. Tezy krakowskie wywarły wielki wpływ na życiowe zapatrywania Polaków, ale na szczęście nie zwały horyzontów myśli naszej nauki, ani nie spętały młodszych sił. Skrajne odkrycie Bobrzyńskiego, że Polacy swego upadku sami są sprawcami, podobało się zaborczym rządóm, i otworzyło mu debiet w Kongresówce. O tym że ucisk ludu, wyzysk mieszczaństwa, słabość rządu i ciemnota podkopały dawną Rzplitą, wiedziano od czasów Naruszewicza, wzgl. Lelewela, i o tym nie trzeba się było dowiadywać z Krakowa. Słusznie też Bobrzyński kwestionuje twierdzenie Wł. Smoleńskiego o istnieniu reakcyjnej, klerykalnej, a mało twórczej szkoły historycznej krakowskiej, której by się przeciwstawiały inne ośrodki naukowe. Po prostu wszędzie w Krakowie, Poznaniu, we Lwowie, Warszawie zapanował trzeźwy pogląd na nasze siły i słabości. Samo współżycie z historiografią zachodnią zmu-

szało do ulepszania metod i rozszerzania dokumentacji, tylko że Kraków w tym postępie celował.

Towarzystwo Naukowe zostało przeistoczone w r. 1872 w Akademię Umiejętności. Historycy grali w Akademii rolę przodującą. Badanie dziejów koncentrowało się w Wydziale II i w Komisji Historycznej, której duszą był Szujski. Według wzoru niemieckiego uplanowano 3 serie wydawnictw źródłowych: „*Monumenta mediae aevi*“, oraz do czasów nowszych „*Acta historica res gestas Poloniae illustrantia*“, oraz „*Scriptores rerum polonicarum*“ (tytuł wzięty z programu Kołłątaja), obok których to serii później wyrastały inne, jak mieszane treści Archiwum Komisji Historycznej. Lwowskie grono członków Komisji kontynuowało rozpoczęte przez A. Bielowskiego (1864) wydawnictwo „*Monumenta Poloniae Historica*“. Po śmierci Szujskiego kierownictwo Komisji podzielili Bobrzyński, Zakrzewski, St. Smolka i Piekosiński. Niewątpliwie zamierzeniem Akademii było równomierne opanowanie całych dziejów Polski (powszechną wobec naszych mimowolnych opóźnień odkładano na plan dalszy). Komisja uważała się za ciało kierownicze, jakby sztab polskiej historiografii, podejmowała inwentaryzację odległych zbiorów, organizowała podróże naukowe, ulepszała krytyczne badania źródeł, gromadziła własne zbiory. Program z r. 1885 przewidywał wielostronną działalność, którą istotnie realizowano pilnie za prezesury W. Zakrzewskiego. Za pilne uznano wyzyskanie zasobów rzymskich i gdańskich. Ekspedycja rzymska (od r. 1885) pochłonęła jednak na długie lata tak wyłącznie uwagę prezesa, że o Gdańsku zapomniano, a badania w innych kierunkach zdano na inicjatywę i przedsiębiorczość członków. Do Rzymu rok rocznie jeździli stypendyści Akademii, przeważnie późniejsi docenci i profesorowie galicyjskich uniwersytetów, by pod kierunkiem Wł. Abrahama lub St. Smolki rozgrzebywać „carteggi“ archiwum watykańskiego i in. zbiorów w dwojaki sposób. Od połowy XVI wieku do śmierci Jana Sobieskiego przerobiono całą nuncjaturę polską, po części i inne, metodą rejestrową, aż powstało z górą 100 Tek rzymskich, zawierających streszczenia lub ekscerpty. Dla postanowionych z góry publikacyj sporządzono i kolekcjonowano całkowite odpisy. Z innych miast włoskich wpłynęły do zbiorów Komisji Historycznej Teki wene-

kie Augusta Cieszkowskiego, Parmeńskie i inne Artura Wotyńskiego. Od K. Waliszewskiego otrzymała Akademia wypisy z paryskiego Archiwum Spraw Zagranicznych (dalszy ciąg wydawnictwa, obejmujący lata 1684 — 96); po W. Czermaku wypisy wiedeńskie i berlińskie; po Pawińskim i Ulanowskim zbiory laudów; z Biblioteki Polskiej w Paryżu teki paryskie i londyńskie, pisane niegdyś ręką emigrantów. Zbiory rosły przeważnie dzięki spontanicznej ofiarności miłośników, bo na ich planowe sporządzanie i zamawianie budżet Komisji poza ekspedycją rzymską niewiele przewidywał środków. W stosunku zaś do przedsięwzięć konstrukcyjnych Akademia ograniczyła się do roli firmy wydawniczej na wysokim poziomie: kwalifikowano ogłaszane bez względu na poczytność, i nieraz nagradzano monografie na różne tematy, podobnie jak czyniła nieco później w Warszawie Kasa im. Mianowskiego. Ogłaszane konkursy niewiele wpływały na kierunek badań. Z rokiem 1890 wydajność Komisji niezaprzeczenie osłabła: zabrakło Szujskiego i wyczerpywały się owoce jego inicjatywy; później mocną rękę kładł na tej organizacji Bolesław Ulanowski, ale on miał na oku przede wszystkim własne naukowe problemy, zresztą bardzo szerokie, dla których stworzył (1895) Komisję Prawniczą (właściwie historyczno - prawniczą). Starzejący się Zakrzewski więcej dbał o jakość, niż o ilość produkcji, a jego następca ks. Jan Fijałek, jako prezes i dyrektor wydawnictw przy kolosalnej wiedzy i pracowitości nie umiał pobudzać do pracy zbiorowej. Jakkolwiek bądź niewątpliwą zasługę grona krakowskiego, zwłaszcza Piekosińskiego i Zakrzewskiego stanowi podniesienie u nas na poziom paryski i wiedeński ogłaszania źródeł. W ciągu lat niespełna dwudziestu, dzięki pilności Piekosińskiego i Ulanowskiego publikacja tekstów średniowiecznych zrobiła postępy ogromne; z tematów nowożytnych uprzywilejowane były czasy Batorego i Sobieskiego, upośledzeni Zygmunt August, Zygmunt III i Władysław IV, zupełnie zaniedbane czasy saskie i stanisławowskie, jakkolwiek właśnie wiek XVIII domagał się od nas samodzielnego badania, bo do lat kilkudziesięciu Prusacy, Austriacy i Rosjanie, mając pod ręką swoje i nasze źródła, rzucali na upadek dawnej Rzplitej stronnicze światło — i stronniczy cień. Uczeni warszawscy zdani byli wyłącznie na własną gorliwość. Szkoła Główna zrusyfikowana

w r. 1869 zostawiła im tylko wspomnienie, katedry na uniwersytecie warszawskim z małymi wyjątkami zajęli Rosjanie. Kto miał ochotę w wolnych godzinach badać przeszłość, brał posadę na kolei żelaznej, w prokuratorii skarbu, albo otwierał kancelarię adwokacką. Wyjątkowo udawało się paru uczonym utrzymać na posadzie w Archiwum Głównym albo w prywatnych Bibliotekach Ordynacji Krasińskich i Zamoyskich. Ci niezorganizowani historycy, dalecy od chęci schlebienia szlacheckiej Polsce, poczuli się jednak do obowiązku hamowania oskarżycielskich zapędów Bobrzyńskiego i Kalinki i do prostowania cudzoziemskich oświeleń. Pawiński Adolf skorygował wyniki Bobrzyńskiego w zakresie sejmowania i sejmikowania, Rembowski Aleksander znalazł dla naszych urządzeń stanowych, zwłaszcza konfederacyj odpowiednik w ustrojach zachodnich, (których nikt dotąd za granicą tak szeroko porównawczo nie ogarnął). Stanisław Łaguna subtelnością metody dorównywał najlepszym mediewalistom galicyjskim. Korzon rehabilitował „Wewnętrzne Dzieje Polski za Stanisława Augusta“, Smoleński dopowiedział o wieku Oświecenia wiele rzeczy, które nie przeszły przez pióro Kalince, nienasycony szperacz Kraushar o wszystkim miał coś naprędce do powiedzenia. Zdobyli się warszawiaczy na proste, ale krytyczne i obfite wydawnictwo Źródeł Dziejowych A. Pawińskiego, A. Jabłonowskiego, później na publikację T. Wierzbowskiego.

Poznań spełnił dla całej Polski dwa trudne zadania: wydawnictwo „Acta Tomiciana“ i badanie czasów saških (Jarochowski, Kantecki). Lwów pracując spokojnie, bez mieszania polityki z nauką, mógł się szczycić zarówno głęboką mediewalistyką (Ant. Małecki, T. Wojciechowski, W. Kętrzyński), jak świetną kontynuacją badań Szajnochy nad wiekiem XVII (L. Kubala), jak wreszcie najgruntowniejszym badaniem ustroju Polski (O. Balzer). Znalazły się we Lwowie środki na dwadzieścia kilka tomów Aktów Grodzkich i Ziemskich w opracowaniu X. Liskego i A. Prochaski. Co więcej z tego miasta wyszły dwa przedsięwzięcia olbrzymiej dla nauki naszej doniosłości. Tenże profesor Xawery Liske, najpłodniejszy z wychowawców, założył w r. 1886 „Kwartalnik Historyczny“, który zaraz po tym przejęło pod swe skrzydła Towarzystwo Historyczne; uczeń jego Ludwik Finkel z pomocą członków semina-

rium od r. 1891. do 1900 stworzył „Bibliografię Historii Polskiej“. Nadal, gdyby naprawdę jakiś stan profesorsko-polityczny pokusił się o kierowanie umysłami badaczy w duchu jednej szkoły czy doktryny, to każdy młody, niezależny umysł miał drogę otwartą do wszystkich opracowań i źródeł przez Finkla. Każdą „fałszywą historię“ nie tylko romantyczno-powstańczą, każdy krytyczny umysł mógł otaksować w Kwartalniku. Powstała nad autorytetami demokratyczna kontrola naukowa.

Zarówno Komisja Akademii Umiejętności, rozrastająca się w latach 1873—1914 z 25 do 70 członków, jak i Towarzystwo Historyczne (206—263 czł.), skupiały historyków zasadniczo z całej Polski. Talenty i mózgi (Smolkę, Lewickiego, Fijałkę) ściągał Kraków ze Lwowa, jak zresztą i z Kongresówki (Zakrzewskiego, Ulanowskiego, Tokarza), podobnie jak Lwów zapraszał rodaków z zaboru pruskiego (Małeckiego, Kętrzyńskiego, Dembińskiego). Osobne, ogólnopolskie sensorium posiadli historycy w zjazdach.

Pierwszy taki zjazd odbył się w Krakowie w maju 1880 r. w czterechsetną rocznicę śmierci Długosza. Z 24 referatów zgłoszonych, wysłuchano i przedyskutowano gruntownie w dwóch sekcjach — dziesięć. Drugi zjazd zwołany już nie przez Akademię, lecz przez P. T. H. we Lwowie w lipcu 1890 zgromadził ok. 170 członków, także w 2 sekcjach, a upamiętnił się atakiem Korzona na szkołę krakowską, zgrabnie odparowanym przez O. Balzera. Na obu zgromadzeniach zajmowano się także historią literatury i sztuk, oraz archeologią historyczną. W rozprawach stawiano postulaty, z których niejeden oblekał się w czyn, ale więcej było takich, co szły w zapomnienie w braku egzekutywy. Na trzecim zjeździe, 4, 5 i 6.VI.1900 w Krakowie, z okazji jubileuszu Almae Matris, 214 uczestników roztrząsało te same nauki w 4 sekcjach. Tu dokonała historiografia nasza pierwszego porachunku osiągnięć i braków. Już było widać, że jest ona czymś znacznie szerszym niż krakowska Komisja i nie zna żadnych autorytetów krom „prawdy a rozumu“. Zarazem jednak rzuciły się w oczy w osiągnięciach jednostronności i dysproporcje, a w niektórych gałęziach, zwłaszcza w historii gospodarczej i historii kultury daleko nam było do zrównania się z Europą.

Początek XIX wieku ukazuje nam tedy objawy uwszechstronnienia nauki historycznej, i to w związku z świeżymi powiewami z zewnątrz. Bez kwestii taki powiew czuć było od wschodu z rozkładającej się rosyjskiej autokracji, czuć go było i z własnej gleby, którą przeorywały ruchy narodowo-demokratyczny, socjalistyczny i ludowy. Radosne przecucia udzielały się badaczom, dając rezultat wieloraki.

1. W przeciwieństwie do starych mistrzów krakowskich, Szymon Askenazy, wychowanek Warszawy, własnym trudem i inicjatywą ożywił badania nad wiekiem XVIII i kazał badać wiek XIX; pod jego presją Akademia Umiejętności, za sekretariatu B. Ulanowskiego stworzyła osobny Komitet do źródeł porobiorowych. Poza tym Komitetem młodzi badacze z różnych zaborów i różnych przekonań utworzyli przy Askenazym prawdziwą szkołę, która się wykazała dziesiątkami monografij, na szerokiej i nieraz zagranicznej podstawie opartych.

2. Inny objaw szerszego tchu stanowiły poczynania W. Sobieskiego i A. Szelągowskiego. Sobieski wraz ze Stanisławem Zakrzewskim zaczerpnęli podniety z seminarium K. Lamprechta w Lipsku — pierwszy dla badania Złotego Wieku, drugi dla czasów, kiedy powstawało Państwo Polskie; Sobieski starał się zedrzeć z Polski Zamoyskiego i z reformacji całun smutku, jaki nad nimi rozciągnęli Szujski i koledzy i zrehabilitować nasz dawny ideał republikański; jednocześnie Szelągowski pierwszy otworzył w Polsce współczesnej historyczne perspektywy na Bałtyk.

3. W niewątpliwym związku z ulgą, jakiej polskość doznała od r. 1905 w kraju zabranym, ale też z rosnącym zagrożeniem jej w Galicji Wschodniej, ożywiają się spóźnione badania nad Litwą (publikacja Kutrzeby, Fijałka, Semkowicza, poświęcona pamięci Unii Horodelskiej) i Rusią (tych badań pionierem był Aleksander Jabłonowski, pomocnikiem Fr. Rawita-Gawrońskiego). Na jednych i drugich kresach odszukiwali sztucznie zagrzebaną dawną przeszłość polską L. Kolankowski i O. Halecki.

4. Odpowiedzią na ruchy społeczne wszędzie naokoło był zwrot części badaczy ku historii osadnictwa i klas społecznych, idący ze środowiska kontrastów klasowych, jakim był Kraków.

Subtelny szlachcic, Karol Potkański, snuł dalej i poprawiał przedzę Małeckiego i Wojciechowskiego, synowie ludu: uniwersalnie czynny Franciszek Bujak i Jan Ptaśnik kładli nacisk — pierwszy na historię chłopą, drugi — na dzieje mieszczaństwa i zwłaszcza rzemiosł; I. T. Baranowski, warszawiak, w rzemiosłach XVI w. wykrył zawiązki przemysłu.

5. Wreszcie — jeszcze jedno odradzające się rzemiosło — wojenne domagało się swej historii. W oparciu o moralny i naukowy autorytet a zarazem trud pionierski T. Korzona (Kościuszko, Dzieje wojen i wojskowości w Polsce) i Konstantego Górskiego (Historia wszystkich trzech rodzajów broni), podjęto badania nad polską sztuką i akcją wojenną (W. Tokarz, M. Sokolnicki, M. Kukiel, A. Wołyński, Br. Gembarszewski).

Było więc czym, a zwłaszcza było kim popisać się wobec czołowych narodów Zachodu i jak tylko zaczęła się tworzyć międzynarodowa wspólnota historyków, Polacy wzięli udział w Kongresach. Byli w Rzymie (1903) i w Londynie (1913), choć tam nie mogli występować formalnie jako delegacja polska; rzecz charakterystyczna, że do kontaktów z zagranicą nie kwapili się galicjanie, choć te kontakty niezbędne były, gdy szło o wzbogacenie wiedzy, rozszerzenie podstaw źródłowych i zapłodnienie umysłów. W kraju współdziałanie krzewiło się dalej. Akademia po jubileuszu Uniwersytetu Jagiellońskiego (1900), wzywana do udziału w Słowiańskiej Encyklopedii pod redakcją Rosjan (co też miało posmak polityczny); postanowiła wydać osobno Encyklopedię Polską o charakterze przeważnie historycznym. Stąd podnieta do nowych badań i do bilansowania wyników gotowych; stąd też zrodzi się nareszcie w pół wieku po Szujskim na źródłach oparty prawie całokształt historii politycznej dawnego państwa, ale to się spełni — przeważnie wskutek niesprawności polskiej współpracy naukowej — dopiero w następnym okresie. W r. 1907 powstało Towarzystwo Naukowe w Warszawie, gdzie od 1905 wychodził bratni organ Kwartalnika Historycznego „Przegląd Historyczny“, a od r. 1906 istniało Towarzystwo Miłośników Historii. Towarzystwo Naukowe powołało Komisję Historyczną; w ten sposób zaczął się podział pracy, niestety nigdy planowo nie przeprowadzony. W r. 1913 historycy krakowscy założyli w ramach

Towarzystwa Lwowskiego osobne Koło, które wnet zakasuje żywotnością swą metropolię. Płodną działalność wydawniczą rozwijały Towarzystwa Miłośników zabytków i przeszłości. W Poznaniu badacze i miłośnicy od 1860 r. roztrząsali swe Rozprawy w Towarzystwie Przyjaciół Nauk; w Toruńskim Towarzystwie Naukowym ks. St. Kujot skupiał konfratrów pod znakiem historii regionalnej, i sam pracując za wielu, zdążył ogłosić *Dzieje Prus Królewskich* od r. 1300.

W takim otoczeniu organizacyj pokrewnych, Komisja 'Historyczna P.A.U. zstąpiła nieznacznie ze swego piedestału, zachowując pierwszeństwo, ale już nie sprawując kierownictwa. Prace inwentaryzacyjne w kraju szły powoli, poza Akademią, udały się poszukiwania poloników w Szwecji i na Węgrzech, ale to samo zrobiłby jakiś Albertrandy albo Tyszkiewicz bez Akademii, a ileż zadań czekało w Gdańsku, Dreźnie, Moskwie, Simancas, Konstantynopolu! Nie da się zaprzeczyć, że między wysiłkiem a celem odległość nie malała, tempo wydawnictw słabło: dość przytoczyć, że wspaniałe rozpoczęte przez Balzera „*Corpus Iuris Polonici*“ dotąd nie ma kontynuatorów, a *Encyklopedia* szła coraz powolniej. Kiedy w r. 1915 Ezechiel Zivier wydał w znanej „*Geschichte der europäischen Staaten*“, „*Neue Geschichte Polens*“ o Złotym Wieku Zygmunto-wskim, wypadło z zakłopotaniem skonstatować, że najlepsze, źródłowe opracowanie naszych dziejów na miarę Naruszewicza dali: Niemiec Roepell i dwaj Żydzi: Jakub Caro i E. Zivier. Taki wynik tym więcej dawał do myślenia, skoro kadry naszej armii badawczej rosły prawidłowo i niepowstrzymanie. Staliśmy już mocno na własnych nogach. Jeżeli w ciągu XIX wieku nie jeden Polak doksztatcał się u obcych mistrzów, i to nie tylko przez lekturę, ale na wykładach (Zakrzewski u Dreysena i Onckena, Wojciechowski u Giesebrechta, Krzyżanowski u Sickla, Askenazy u Lehmana, Sobieski i Zakrzewski u Lamprechta), to w przededniu wskrzeszenia Polski wystarczała wiedza i biegłość krajowa do produkowania nowych sił wysoce kwalifikowanych.

Zostaje do omówienia jeszcze okres ostatni i wyciągnięcie wniosków ogólnych. Odkładamy to do następnego zeszytu.

Władysław Konopczyński

T u e s . P e t r u s

(Dokończenie)

Z kolei nasuwa się jeszcze jedno bardzo ważne pytanie: Czy mianowicie nieomylność papieża (i Kościoła nauczającego w ogóle) ogranicza się wyłącznie tylko do prawd objawionych? Gdyby miało być właśnie tak, należałoby powiedzieć, że „rzeczy wiary i obyczajów“, w których Kościół jest nieomylny, zamykają się bez reszty tylko w depozycie objawienia Bożego. Jasną jest rzeczą, że byłoby to znacznym ograniczeniem powagi i władzy nauczającego Kościoła, i, jak wkrótce zobaczymy, ograniczeniem wielce szkodliwym. Sobór też takiego ograniczenia nie uczynił. Przeciwnie, nie tylko nie zacieśniał nieomylności papieskiej do prawd objawionych, lecz wyraźnie dał do zrozumienia, że świadomie nie chciał tego uczynić¹²⁾.

¹²⁾ Jak to bowiem wynika z aktów soborowych, w pierwszej redakcji czytano takie sformułowanie dogmatu: Papież jest nieomylny, „kiedy definitywnie określa jakąś naukę wiary lub obyczajów, którą ma przyjąć wiarą cały Kościół powszechny“. Otóż sformułowanie to sobór uchylił, skreślając w nim słowo „wiarą“ (fide tenendam). Dlaczego? Dlatego, że „przyjąć wiarą“ (boską) można tylko prawdy przez Boga objawione, nie zaś inne, które Kościół definitywnie określa, choć nie zawierają się w źródłach objawienia. Zatem, jak widać, wyrażenie „fide tenendam“ — „przyjąć wiarą“ zacieśniało nieomylność papieża wyłącznie do prawd objawionych. By tego zacieśnienia uniknąć, a równocześnie jednak nie określić jako dogmatu wiary, że papież jest nieomylny również i w rzeczach nie objawionych, sobór umyślnie użył słowa bardzo ogólnego „przyjąć“ (wiarą boską czy kościelną, tego nie mówi), które bez wątpienia obejmuje prawdy objawione, a nie wyłącza innych.

Nie jest to więc wprawdzie dogmatem wiary, ale jest nauką powszechnie w Kościele przyjętą i co najmniej jest pewnikiem teologicznym, wynikającym z dogmatu, że papież, podobnie jak Kościół, jest nieomylny i w tych rzeczach, które, choć nie zawierają się w źródłach objawienia, łączą się jednak tak ściśle z prawdami objawionymi; i na naukę objawioną wpływ wywierają tak głęboki, że wszelki błąd w ich rzeczywistej ocenie odbiłby się bardzo zgubnie na samych-że prawdach objawionych. We wszystkich nieomal dziedzinach wiedzy ludzkiej istnieją mianowicie pewne pojęcia, zasady i prawdy, które są niejako murem ochronnym prawd objawionych i najbliższych ich sprzymierzeńcem. Wszelki wyłom w tych murach, stałby się zagrożeniem depozytu wiary; wszelka porażka tych sprzymierzeńców, stałaby się dotkliwym ciosem zadany objawieniu. Kiedy więc Bóg żąda od Kościoła, aby nieskażenie zachowywał skarby wiary i obyczajów, które jego pieczy powierzył, i jeśli w tym celu uczynił go nieomylnym, całą siłą logicznej konieczności wynika wniosek, że Kościół jest nieomylny również w tym wszystkim, bez czego nie mógłby wypełnić swego nauczycielskiego zadania, nie mając możliwości zachować nieskażenie, wyjaśniać autorytatywnie i bronić skutecznie depozytu wiary.

W języku teologicznym wszystkie te prawdy, jakąś logiczną koniecznością powiązane z objawieniem, noszą miano „przedmiotu pośredniego, ubocznego (*objectum indirectum*)“ nieomylności¹³⁾. Kościół nie jest nieomylny w tych rzeczach dla nich samych, lecz jedynie i wyłącznie ze względu na prawdy objawione i właśnie dla nich. Logika objawienia idzie dalej, niż jego litera, nieomylność również. Zakres nieomylności w tych rzeczach jest tak szeroki, jak obowiązek nieomylnego strzeżenia i głoszenia depozytu objawienia.

Nie wchodząc tutaj w bliższe szczegóły, ograniczamy się tylko do wyliczenia ogólnych rodzajów i kategorii tych prawd i rzeczy, które stanowią wspomniany przedmiot pośredni nieomylności kościelnej.

¹³⁾ Niektórzy jednak teolodzy włączają większość tych prawd w zakres przedmiotu bezpośredniego nieomylności, dodając wszakże, że przedmiot ten, lubo bezpośredni, jest jednak przedmiotem tylko drugorzędnym (*objectum directum secundarium*).

a) Będą to więc najpierw pewne naturalne prawdy filozoficzne, etyczne, psychologiczne i inne, które są podłożem i koniecznym niejako wstępem objawienia, bez których nie można by było objawienia ani przyjąć, ani odpowiednio pojąć. Kto np. utrzymuje w filozofii, że poznanie spraw przekraczających sferę doświadczenia zmysłowego jest rzeczą zgoła niemożliwą, ten siłą logiki odrzuci również objawiony dogmat o możliwości naturalnego poznania istnienia Boga.

b) Następnie będą to wszystkie wnioski teologiczne, czyli pewniki wysnute z objawienia na drodze filozoficznego rozumowania i tylko za pomocą jakiejś przesłanki czyli prawdy naturalnej. Przypuśćmy np., że ktoś podważa taki wniosek teologiczny: Bóg Ojciec i Bóg Syn i Duch Św. działają wspólnie na zewnątrz (w stworzeniu). Jeśli rozumuje ściśle, dojdzie siłą rzeczy do innego wniosku, w którym odrzuci objawiony dogmat wiary, że mianowicie w Bogu wszystkie trzy Osoby boskie mają jedną wspólną naturę. Natura bowiem jest zasadą działania.

c) Będą to również pewne fakty historyczne, jak np. prawowitość jakiegoś soboru czy papieża, oraz pewne fakty dogmatyczne (tzw. *facta dogmatica*), tj. właściwe znaczenie jakiegoś tekstu dotyczącego spraw związanych z religią. Gdyby Kościół nie mógł nieomylnie orzekać o prawowitości tego czy innego soboru, tego czy innego papieża, cóż by się stało z nieomylnym jego autorytetem nawet w definicjach dogmatycznych? Podobnie gdyby nie miał możności i prawa definitywnie osądzać, czy w danym jakimś tekście (książce itd.) zawiera się nauka zgodna czy niezgodna z objawieniem, jakżeż mógłby nieomylnie zachować depozyt wiary i obronić go przed błędami? Każdy mógłby głosić herezję pod pozorem, że Kościół nie ma ani prawa ani możności definitywnie rozstrzygać, czy to, co się zawiera w danym piśmie jest herezją czy też nauką katolicką.

d) Inną kategorią wchodzącą w pośredni zakres nieomylności kościelnej są niektóre prawdy, pojęcia, dowody bez których żadną miarą nie można by wyrazić, pojąć i określić prawd objawionych. Należą tutaj np. pojęcia substancji, natury, osoby itd.

e) I wreszcie bardzo ściśle łączą się z objawieniem prawa, dekrety dyscyplinarne oraz liturgiczne, i te inne jeszcze, którymi papież potwierdza lub ustanawia różnorodne formy życia w Kościele. Mamy tutaj na myśli prawa ustanowione mocą najwyższej władzy w Kościele, jaką tylko posiada papież. Będą to więc zarządzenia podobne do uroczystych określeń dogmatycznych. Dekrety dyscyplinarne — jako dyscyplinarne czyli przepisujące normy działania — nie są nieomyłne, owszem, niekoniecznie są zawsze najstosowniejsze i najroztropniejsze. Chrystus Pan nigdy nie obiecał charyzmatu najwyższej roztropności pasterzom swego Kościoła. Same z siebie dekrety te żądają tylko posłuszeństwa. Wszystkie jednak prawa — dyscyplinarne czy inne — ale powszechne i uroczyste, w których, oprócz pewnych przepisów, papież (sobór) wypowiada definitywnie jakąś naukę Kościoła, są nieomyłne, tzn. jest prawdą bezwzględnie pewną, że prawą te co najmniej nie zawierają w sobie nic przeciwnego wierze i obyczajom. I tak, jest papież nieomyłny, kiedy definitywnie i uroczyste potwierdza jakiś zakon ścisły. Aktem tym papież oświadcza, że dana forma życia w zupełności odpowiada dobremu obyczajom i ideałowi doskonałości chrześcijańskiej. Gdyby tutaj mógł się pomylić, myliłby się w rzeczach obyczajów, co jest — dzięki obecności Boga w Kościele — niemożliwe. — Dalej jest papież (Kościół) nieomyłny w ustanawianiu obrzędów (zwłaszcza mszy św. i sakramentów św.), którymi wyraża swoją cześć dla Boga i równocześnie pomaga wiernym do łatwiejszego poznania i przeżywania Bożych rzeczy. — Aktem nieomyłnym jest wreszcie kanonizacja świętych. Dekret kanonizacyjny zawiera dwie rzeczy: 1^o teoretyczne orzeczenie: Ten a ten sługa Boży jest w niebie; 2^o praktyczny nakaz: Wszyscy wierni mają obowiązek uznać, że kanonizowany jest rzeczywiście świętym w niebie, któremu należy się cześć publiczna ¹⁴⁾. — „Do nieomyłnego urzędu nauczycielskiego Ko-

¹⁴⁾ Beatyfikacja, w przeciwieństwie do kanonizacji, nie jest jeszcze aktem nieomyłnym, ponieważ nie jest aktem definitywnym. Orzeczeniem beatyfikacyjnym papież tylko zezwala na cześć jakiegoś sługi Bożego, ale jej nie nakazuje, przynajmniej nie dla całego Kościoła. Jest to jednak akt, który posiada najwyższą pewność ze względu na posuniętą do ostatecznych granic staranność i ostrożność w badaniu życia i dzieł błogosławionego.

ściola należy pońadto osąd doktryn społecznych, ekonomicznych i politycznych w takiej mierze, w jakiej te doktryny wkracają w obręb moralnej nauki religijnej¹⁵⁾.

Kiedy Kościół nieomylnie określa jakąś prawdę objawioną i jako taką do wierzenia podaje, wówczas odpowiedzią wiernych jest akt wiary boskiej czyli uznania tej nauki za prawdę dla powagi Boga, który ją objawił. Ale jakie stanowisko należy zająć wobec tych wszystkich innych prawd, orzeczeń i wyroków, których bezpośrednim przedmiotem nie są prawdy wprost objawione, lecz tylko ściśle z objawieniem związane? Odpowiedź jest łatwa. W prawdy tego rodzaju wierzyć nie można tak, jak wierzymy w dogmaty wiary (choć niektórzy teologowie są innego zdania), tzn. że motywem naszej wiary nie może być wówczas powaga objawiającego Boga. Z drugiej jednak strony Kościół (i papież), mocą najwyższego autorytetu nauczycielskiego, tego właśnie autorytetu, jaki od Boga otrzymał, zobowiązuje nas definitywnie i nieodwołalnie do uznania tych orzeczeń jako wyroków nieomylnych. Cóż to jest za akt, którego od nas żąda i jakie są jego właściwości? Akt ten — odpowiada większość teologów — jest aktem tzw. wiary kościelnej. Jest to więc uznanie czegoś za nieomylną prawdę dla powagi nauczającego Kościoła. Prawda, którą Kościół tak podaje ma się stać dla wiernych pewnikiem bezwzględnym, nieodwołalnym i niedopuszczającym ani wahań ani powątpiewań. Kiedy np. papież potępia jakieś zdanie jako niebezpieczne lub gorszące lub fałszywe, katolik będzie silnie przekonany, że zdanie to jest w rzeczy samej takie a nie inne (niebezpieczne, fałszywe itd.). Kościół domaga się tutaj tzw. „assensus absolutus“. Bezpośrednim motywem tego aktu jest — jak powiedzieliśmy — powaga Kościoła. Ale jest w nim coś więcej jeszcze. Katolik, który wierzy, że sam Bóg przecież objawił boskie posłannictwo i nieomylność Kościoła w rzeczach wiary i obyczajów, właśnie pod wpływem tej wiary (tym razem już wiary boskiej) ochotnie przyjmie to, co mu do przyjęcia podaje nauczający Kościół. Inymi słowy, akt, którym za prawdę uznajemy nieomylnie orzeczenia Kościoła w rzeczach nie objawionych jest bezpośrednio aktem wiary kościelnej (przyjmuje tę prawdę dla

¹⁵⁾ A. A. Goupil S. J., „La Règle de la Foi“, 2e édit., 1941, p. 60

powagi nauczającego Kościoła), pośrednio zaś i r e d u k t y w n i e aktem wiary boskiej (powagę Kościoła Bóg objawił)¹⁶⁾.

Papież — powiedzieliśmy — wtedy tylko naucza nieomylnie, kiedy używa najwyższego swego autorytetu w stopniu najwyższym. Jasną jest jednak rzeczą, że nie naucza w ten sposób codziennie i zawsze. Akty uroczyste i definitywne należą raczej do wyjątków. Stąd w teologii rozróżnia się podwójną formę nauczania kościelnego: nauczanie uroczyste i nadzwyczajne oraz nauczanie zwyczajne i niejako codzienne. Pomijając w tej chwili zagadnienie, jak należy rozumieć obie te formy nauczania, jeśli chodzi o nauczający Kościół p o w s z e c h n y (biskupi z papieżem), pragniemy jeszcze dorzucić kilka uwag o zwykłym nauczaniu papieskim.

W nauczaniu swym codziennym i zwykłym papież nie jest nieomylny. Nie znaczy to jednak, że nigdy nie wypowiada wówczas nauk i prawd nieomylnych. Przeciwnie, może się zdarzyć i zdarza się nawet dość często, że papież czyni to niejednokrotnie również i w mniej uroczystych dokumentach swego urzędu nauczycielskiego, np. kiedy wygłasza prawdy już poprzednio definitywnie określone, względnie prawdy, w które wierzy cały Kościół powszechny, lub które — zgodnym zdaniem wszystkich teologów — należą do skarbcza tzw. prawd katolickich.

Swój codzienny obowiązek nauczania wypełnia papież — zawsze jako najwyższy nauczyciel Kościoła — bądź sam o s o b i ś c i e w formie konstytucyj „motu proprio“, encyklik, listów, instrukcyj, przemówień itp. tzn. aktów, których sam jest autorem (co nie wyłącza udziału sekretarzy), bądź też za pośrednictwem rozlicznych aktów i dokumentów k o n g r e g a c y j r z y m s k i c h. Kongregacje są to kolegia kardynalskie, które papież do życia powołał i którym nadał stosowne uprawnienia do załatwiania rozlicznych spraw kościelnych. Władzę więc posiadają taką tylko, jaką otrzymały od papieża. — O ile kardy-

¹⁶⁾ Jest to, w języku teologicznym, „fides i m m e d i a t e e c c l e s i a s t i c a, m e d i a t e d i v i n a“. Kto nie chce uznać prawdy podanej do wierzenia „wiarą kościelną“, nie jest jeszcze heretykiem (nie przeczy bowiem wprost żadnej prawdzie objawionej i do wierzenia nieomylnie podanej), popełnia jednak ciężki grzech mniej lub więcej zbliżony do przestępstwa herezji.

nałowie prefekci nie otrzymali jakichś szczególnych uprawnień, wszystkie dekrety kongregacyj wymagają — przed autentycznych ich ogłoszeniem — papieskiego potwierdzenia. Papież zaś potwierdza dokumenty swych kongregacyj w sposób podwójny: albo w formie specjalnej (in forma specifica), albo w formie zwykłej (in forma communi). Potwierdzenie w formie specjalnej podnosi dekret kongregacji do godności i wagi osobistego aktu papieskiego. Papież zaznacza wówczas w jakiś sposób niedwuznaczny (używając np. wyrażen: „*Motu proprio... Ex scientia certa... De potestatis apostolicae plenitudine declaramus...*”), że dany akt kongregacji staje się jego własnym aktem¹⁷⁾. Potwierdzenie natomiast w formie zwykłej w niczym nie zmienia wewnętrznej wartości wydanego dekretu i jedynie tylko do tego jest konieczne, aby dekret można było uznać za dokument prawny i autentyczny.

Mówiąc o autorytecie doktrynalnym zwyczajnego nauczania papieskiego, mamy oczywiście na myśli dekrety, decyzje i nauki skierowane do całego Kościoła powszechnego i obowiązujące wszystkich wiernych. I chodzi nam przede wszystkim o to, aby odpowiedzieć na pytanie, czego spodziewa się i czego żąda od wiernych papież, kiedy tak do nich przemawia sam sobie czy za pośrednictwem swych kongregacyj. Odpowiedź bynajmniej niedwuznaczną dawali nejednokrotnie sami papieże. Wychodząc z zasady przez Boga objawionej, że Kościół jest zawsze „stróżem i nauczycielem prawdy”, nieraz przypominali wiernym obowiązek prawdziwego, wewnętrznego i religijnego posłuszeństwa. Żądali uznania za prawdę nie tylko nieomylnie określone dogmaty wiary względnie nieomylnie pewniki nauki katolickiej, ale i te również nauki, które *Stolica Apostolska* podaje całemu Kościołowi w swych zwykłych aktach doktrynalnych.

„Nie możemy — pisze Pius IX — pominąć milczeniem zuchwalstwa tych, którzy mniemają, że tym sądom i dekretom

¹⁷⁾ Niekiedy dekret kongregacji, dzięki tak szczególnemu potwierdzeniu papieskiemu, może się stać definitywnym i nieomylnym aktem doktrynalnym Ojca św. Jako przykład podają niektórzy teologowie motu, proprio“ Piusa X pt. „*Praestantia Scripturae*“ (Denz. 2114), którym papież definitywnie potwierdził dekret „*Lamentabili*“ (Denz. 2001 i nn).

tom Stolicy Ap., które dotyczą powszechnego dobra Kościoła oraz jego praw i sposobu życia, można — byle tylko nie chodziło o dogmaty wiary i obyczajów — odmówić wiary i posłuszeństwa bez żadnego grzechu i bez żadnej szkody dla wiary katolickiej“¹⁸⁾.

Tenże sam papież potępił również zdanie tych, którzy utrzymują, że „obowiązek katolickich nauczycieli i pisarzy ogranicza się tylko do rzeczy, które nieomylny wyrok Kościoła podaje wszystkim wiernym jako dogmaty wiary“¹⁹⁾. Przeciwnie, mówi papież, „nie wystarczy przyjąć z należnym uszanowaniem tylko dogmaty wiary, lecz trzeba ponadto poddać się decyzjom, jakie w sprawach doktrynalnych wydaje kongregacja rzymskie“²⁰⁾.

„Ponieważ nie wystarczy unikać tylko heretyckiej bezecności — głosi ze swej strony sobór watykański — jeśli ponadto nie unika się pilnie tych także błędów, które mniej lub więcej do niej się zbliżają, upominamy przeto wszystkich odpowiedzialnych, aby zachowali również konstytucje i dekrety, w których Stolica Św. potępiła i odrzuciła tego rodzaju błędne mniemania“²¹⁾. — Jak zaś należy rozumieć autorytet doktrynalny kongregacji i jak posłuszeństwo, o którym mowa, wyjaśnia Pius X na przykładzie „Papieskiej Komisji Biblijnej“: „Oświadczamy i wyrażny wydajemy rozkaz, by wszyscy poddawali się w sumieniu orzeczeniom Papieskiej Komisji Biblijnej... zupełnie tak samo, jak dekretem doktrynalnym i przez papieża potwierdzonym św. kongregacyi. I nie mogą uniknąć zarzutu nieposłuszeństwa i, co za tym idzie, grzechu ciężkiego ci, którzy słowem czy piórem orzeczenia te zwalczają“²²⁾.

¹⁸⁾ Encyklika „Quanta cura“, z dn. 8.12.1864. Denz. 1698.

¹⁹⁾ „Syllabus“, Denz. 1722.

²⁰⁾ List „Tuas libenter“ do arcyb. Monachium, z dn. 21.12.1863. Denz. 1684.

²¹⁾ Vat. s. III. cap. 4 „De fide et ratione“. Denz. 1820.

²²⁾ Pius X, „motu proprio“: „Praestantia Scripturae“, 18.11.1907. Denz. 2113.

Nie ulega więc wątpliwości, że odpowiedzią na dekrety, decyzje i wyraźne nauki Stolicy Ap. nie może być tylko „pełne uszanowanie milczenie (*silentium obsequiosum*)“, lecz konieczne jest ponadto rzetelne poddanie rozumu i prawdziwie wewnętrzne posłuszeństwo obowiązujące w sumieniu i pod grzechem. Posłuszeństwo — należy jeszcze dodać — religijne, którego motywem jest religijny i przez Boga objawiony autorytet Kościoła.

To prawda, że nie chodzi tutaj o wyroki nieomyłne, ale też do tego, aby mieć prawo do posłuszeństwa nie jest wcale wymagana nieomyślność. Kościół zresztą nie żąda od nas w takich razach wiary bezwzględnej (boskiej czy kościelnej), lecz takiego tylko poddania swego sądu pod sąd Kościoła, jakie często w życiu codziennym praktykujemy wobec powag kompetentnych wprawdzie, ale nie posiadających przecież charyzmatu nieomyślności. Pewności zupełnie bezwzględnej nie posiadamy wówczas, ponieważ możliwość błędu istnieje, ale mimo to nasz sąd uważamy za najzupełniej roztropny, rozumny i przynajmniej moralnie pewny. Tego właśnie domaga się od nas Kościół. A czyni to z tym większym prawem, że — dzięki szczególnej Opatrzności — pewność, którą nam daje, przewyższa wszelką inną pewność moralną czysto ludzką. Jeśli się jeszcze zważy tę przeogromną roztropność, z jaką Stolica Ap. bada rzeczy, o których ma się wypowiedzieć, i tę prawie niespotykaną gdzieindziej ostrożność, z jaką się wypowiada, nikogo dziwić nie będzie, że błąd kongregacji w sprawie Galileusza wywołał powszechne zdziwienie, i służy odtąd jako jedyny prawie na przestrzeni wieków argument, na którym przeciwnicy budują osobliwe teorie o cywilizacyjnej roli Kościoła.

To prawda jeszcze, że owa pewność moralna, jaka towarzyszy tym orzeczeniom Kościoła, które nie są nieomyłne, nie usuwa możliwości nieuzasadnionych wątpliwości, podejrzeń czy wahań, ale wiadomo, że wątpliwości nieuzasadnione nie zasługują na to, aby się nad nimi zatrzymywać. W wypadku zresztą jakiegokolwiek wątpliwości wszystko przemawia na korzyść autorytetu Kościoła oraz jego rozstrzygnięć.

Przyznajmy jednak, że w jakimś szczególnym wypadku może się zrodzić nie tylko wątpliwość, lecz zupełna pewność,

iż jakieś rozstrzygnięcie jest błędne²³⁾. Cóż wtedy? Odpowiadamy otwarcie, że wtedy jeden i ten sam człowiek nie może uważać za jednakowo prawdziwe dwóch zdań, które się między sobą kłóca. Jeśli jest zupełnie pewien, mógłby zatem nie dać swej zgody na to, co jest na pewno błędne. Ale w takim razie powinien szukać rad i wyjaśnień u ludzi, którzy są na tyle kompetentni, aby mu służyć radą i światłem; a nawet może i powinien rzecz całą przedstawić Stolicy Ap., zachowując tymczasem milczenie (*silentium obsequiosum*) oraz gotowość przyjęcia jakiegokolwiek decyzji ostatecznej.

Przy tej okazji należy sobie jednak dobrze uświadomić, że wypadki tego rodzaju będą należeć do osobliwych zgoła wyjątków, zwłaszcza że „racje przeciwne“ często mogą być tylko wynikiem niezrozumienia rzeczy, uprzedzeń, złudzeń, racyj pozornych lub nawet i namiętności. Często bowiem uważamy za słuszne to, czego bardzo pożądamy. A już najmniej będą powołani do „pouczania“ Stolicy Ap. ludzie, którzy nie posiadają w danej sprawie wymaganych kwalifikacyj naukowych, a jeszcze mniej ludzie źle do Kościoła usposobieni.

„Jeśli w tak zawiłym biegu rzeczy — pisał swego czasu Leon XIII — katolicy słuchać nas będą jak należy, łatwo poznają, jakie są ich obowiązki tak w opiniach, jak i w faktach. — Co dotyczy opinii, konieczną jest rzeczą przyjąć nieodmiennie wszystko to, co papież już podali lub jeszcze podadzą, i, kiedy tego zajdzie potrzeba, wyznawać. Szczególnie w przedmiocie tzw. „wolności“, do jakich dąży współczesność, należy trzymać się sądu Stolicy Ap. i tak myśleć, jak ona myśli“²⁴⁾. — Cóż więc powiedzieć o tych licznych pouczeniach, jakie papież (zwłaszcza ostatnich czasów) podali w swych encyklikach całemu Kościołowi, a które wcale nie należą do rzędu opinii, lecz przeciwnie stanowią odwiecz-

²³⁾ Może się zdarzyć, zwłaszcza jeśli chodzi o zakaz głoszenia jakiegos zdania. Zakaz taki ma mniej więcej to znaczenie: W obecnym stanie wiedzy nie wolno danej nauki (zdania itd.) utrzymywać i głosić bez niebezpieczeństwa dla wiary. Być może więc, że postęp wiedzy wpłynie na stanowisko Stolicy Ap. Ale, oczywiście, nie odnosi się to do decyzji już powziętych nieomylnie i raz na zawsze.

²⁴⁾ Leon XIII, encyklika „*Immortale Dei*“, 1.11.1885. Denz. 1880.

ne i nienaruszalne dobro nauki katolickiej? Bez wątpienia w daleko wyższym stopniu obowiązuje tutaj zwyczajna w takich rzeczach uległość woli i rozumu, zwłaszcza że, jak to wyżej zaznaczyliśmy, choć encykliki nie są zasadniczo dokumentami nauczania nieomylnego, to jednak papież niejednokrotnie przytacza w nich sądy nieomylne. Nie chcemy przez to powiedzieć, że np. cała nauka Leona XIII oraz jego następców o prawie własności prywatnej należy na pewno do rzędu takich właśnie sądów (choć i takie istnieją). Ktokolwiek przeczyta z uwagą dokumenty papieskie, w tym przedmiocie, z łatwością spostrzeże, że chodzi tutaj o bardzo ważny punkt katolickiej nauki społecznej, punkt, który jest tezą nie ulegającą dyskusji. Kiedy więc Leon XIII stwierdza z całą stanowczością, że prawo własności oraz władania tym, co stanowi własność, jest dobrem, które człowiek posiada z prawa natury; że Kościół nakazuje zachować to prawo nietknięte i nienaruszalne; że każdy ma nienaruszalne prawo nie tylko do owoców swej pracy, ale ponadto i do posiadania na własność dóbr materialnych, do „ziemi, którą zabudował, lub gruntu, który uprawił“²⁵⁾ — to doprawdy, trudno zrozumieć, jak może katolik uważać tę naukę za nieobowiązującą. To, że od encyklik Leona XIII upłynęło już lat kilkadziesiąt, w niczym nie zmienia stanu rzeczy. Większy lub mniejszy okres czasu nikogo nie upoważnia do twierdzeń, że społeczna nauka papieska należy już do przeszłości, a nie upoważnia najpierw dlatego, że nie chodzi tutaj o jakieś tylko rozstrzygnięcia uwarunkowane aktualnym stanem wiedzy, lecz o naukę powszechnie przyjętą w całym Kościele; po wtóre zaś dlatego, że Pius XI w zupełności potwierdził naukę swego poprzednika²⁶⁾. A jeśli ktoś sądzi, że te 18 lat, jakie dzieli encyklikę „Quadragesimo anno“ od roku 1949, mogą się stać powodem wystarczającym do tego, aby również i wypowiedzi Piusa XI złożyć — jako przestarzałe — do archiwów historycznych, to nam się zdaje, że katolicy mają prawo dziwić się i gorszyć, kiedy słyszą, jak podobne (jeśli nie w for-

²⁵⁾ Encyklika „Quod Apostolici muneris“, 28.12.1878. Denz. 1851.— Encyklika „Rerum novarum“, 15.5.1891. Denz. 1938 abc.

²⁶⁾ Pius XI, encykl. „Quadragesimo anno“, 15.5.1931. Denz. 2254 i nn.

mie, to przynajmniej w treści) zdania wygłaszają niektórzy z ich braci.

Mają prawo nie pojmować tego, jak może uczynić zadość obowiązkom swego sumienia katolik, który albo wprost odrzuca społeczną naukę encyklik papieskich, albo ją co najmniej tak osobiście tłumaczy, że w rezultacie swego tłumaczenia otrzymuje „nie” tam, gdzie papież mówi „tak”, względnie zmuszony jest powiedzieć „tak”, gdzie papież mówi „nie”. Nie jest to, w rzeczy samej, budujące.

Nie wszyscy zresztą mogą z należytą kompetencją tłumaczyć encykliki papieskie. Nie wszyscy też są do tego upoważnieni. W sposób naukowy mogą to czynić z jakąś kompetencją specjaliści w teologii. Ale tłumaczenie jedynie miarodajne, autentyczne i obowiązujące przysługuje wyłącznie tylko autorom encyklik (względnie innych aktów papieskich) oraz ich następcom. Otóż Pius XII, który zna lepiej niż ktokolwiek inny aktualną sytuację świata i zasadnicze jego problemy, nie tylko nie uznał za wskazane zmieniać cokolwiek w nauce swych poprzedników o ustroju społecznym w ogólności, a o prawie posiadania w szczególności, lecz, przeciwnie, jasno i wyraźnie naukę tę niejednokrotnie potwierdził. Kogo więc mamy słuchać, my, katolicy? i gdzie mamy szukać właściwego spojrzenia na sprawę nauki katolickiej? — Odpowiedź może być tylko jedna.

Przypominają się nam tutaj słowa Apostoła z listu do Rzymian: „Proszę was tedy, Bracia, przez miłosierdzie Boże... nie bądźcie podobni temu światu, ale przemieniajcie się odnową umysłu waszego, abyście doświadczyli, jaka jest wola Boża dobra i przyjemna i doskonała. Albowiem z łaski, która mi jest dana, powiadam wszystkim... żeby nie rozumieli więcej niż potrzeba rozumieć; ale żeby rozumieli z umiarkowaniem — non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem”.

Ks. Jan Rosiak T. J.

O kryzysie patriarchalizmu w literaturze

Załamujący się obecnie coraz bardziej pod naporem przemian gospodarczo-społecznych naturystyczny typ życia, wykazuje na swym odcinku pozycje silniejsze, które oparły się wciąż rosnącemu naciskowi maszynizmu, i słabsze, które zdają się po wielowiekowym bytowaniu odchodzić już w cień zapomnienia, przechodzić do tego muzeum pamiątek dziejowych, które kolekcjonuje same już anachronizmy. I jest coś w tym wzruszającego i niepokojącego dla myślącego człowieka, gdy widzi, że pewne idee, których żywotność zdawała się być niespożyta, jednak z biegiem czasu stają się powoli przeżytkami. Dzisiaj jeszcze je rozumiemy, bo przebywaliśmy w zasięgu ich ostatnich promieni, następne jednak pokolenia spoglądać będą na nie jak na dziwowisko historii. A uczucie to potęguje się w nas jeszcze wtedy, kiedy idzie o przeżycia stanowiące coś więcej niż przelotny kaprys mody czy przejaw umownej konwencji ludzkiej, kiedy zamierają formy życiowe i poglądy, które w pewnym przynajmniej sensie wyrastały na podłożu samej natury człowieka, które należałoby raczej oczyszczać i uszlachetniać, aniżeli likwidować.

Taką ideą, która coraz bardziej już wychodzi z użycia i zewsząd znajduje się pod krytycznym ostrzałem dziwnie mało znajdując już apologetów, jest idea rodowa, idea patriarchalizmu. Pamiętamy, co oznaczało to słowo w starożytności i wiekach średnich! Całe ogromne okresy historii formowały się przecież na podstawie ustroju, który podłoże rodowe miał za swój punkt wyjścia. I, czy to weźmiemy do ręki „Iliadę“ czy równie wielkie „Nibelungi“, wszędzie tam spotkamy się z ty-

pem życia, który na tej właśnie kształtował się glebie. A biorąc bliższe nam przykłady jakże okres naszych „Krzyżaków” jest z tym stylem najściślej związany! Zresztą nie tylko nasze średniowiecze. Wiadomo, że ustroj rodowy trwał u nas dłużej niż na Zachodzie — „Pan Tadeusz” tego wspomniał świadectwem — że niezmiernie charakterystycznie zarysował się u nas nawet w dziedzinie politycznej, występując w XVIII wieku w formie oligarchii rodowej rządzącej Polską, że na różne sposoby omawia wciąż problematykę rodową w różnych aspektach XIX-wieczna nasza literatura, czy to będzie J. I. Kraszewski czy E. Orzeszkowa, żeby tylko wymienić najbardziej tutaj znaczące nazwiska. A warto jeszcze przypomnieć, że na tym tle powstały takie niepospolite dzieła, jak „Morituri” i „Ostatnie chwile Księcia Wojewody” Kraszewskiego, jak wspaniałe „Nad Niernem” Orzeszkowej — powieści związane wspólnotą problematyki, jaką stanowi kwestia kryzysu ustroju rodowego czyli patriarchalnego.

Ale nie myślm, że to problem aktualny tylko na naszym terenie! Badacz literatury porównawczej miałby tu wdzięczne pole do popisu, wykazując jak te motywy odgrywają rolę i we współczesnej europejskiej literaturze. Na złagodzenie naszego tak notorycznie pokutującego, kompleksu niższości, niechże będzie wolno wspomnieć, żeśmy tę tematykę dużo gruntowniej i dużo wcześniej niż inne kraje przerobili. Nie jest to przecież przypadek, że współcześnie powieści angielskie i skandynawskie poruszają zagadnienia, jakie u nas były już poruszane pół wieku temu. Żeby nie być gołosłownym wspomnę tylko dwa nazwiska: Trygwe Gulbrandsena, norweskiego autora i Sheilę Kaye-Smith, angielską, katolicką powieściopisarkę. Mimo różnicy narodowego klimatu i odmienności powieściowych wątków, dziwnie podobny motyw występuje na kartach ich utworów: rewizja patriarchalizmu i przeżycia religijne oto są górujące w nich pierwiastki. A nie trudno wykazać, że analogiczne problemy, i to w bardzo podobnej kombinancie, zostały już przerobione przez naszą XIX-wieczną powieść. Ale od razu wyjaśnimy tu pewne możliwe nieporozumienia, jakie mogłyby nastreścić nasze rozważania z powodu nieściśłości potocznie używanej terminologii. Koniecznie trzeba nam pamiętać, że ród to nie jest to samo co rodzina w ścisłym tego słowa znacze-

niu. Ród jest pewną wspólnotą pokoleń, jak gdyby jakaś socjologiczną miniaturą narodu i z tego tytułu grożą mu podobne co narodowi zwyrodnienia. Na czymże one polegają? — Oto przede wszystkim na tym, że ród łatwo wykazuje tendencje do rośnięcia we władzę i posiadanie, do *sui generis* familijnego egoizmu, a nawet, podobnie jak nacjonalizmy, do pewnej już megalomanii. Stąd utrzymywanie a nawet spotęgowanie swego stanu posiadania staje się tu często zadaniem najważniejszym, zadaniem, które grozi w gruncie rzeczy zarówno temu szerszemu społeczeństwu, którego ród jest tylko częścią, jak i poszczególnym jego członkom, którzy są skazani na ofiarę dla rodowego Molocha, składając mu w dani swoje najosobistsze uczucia, a nawet swoje życie. Z tego punktu widzenia patrząc się na hegemonię rodową możemy powiedzieć, że doprowadza ona i do wypaczenia życia rodzinnego, które zostaje w tym ustroju faktycznie pozbawione swej autonomii i podporządkowane nadrzędnej idei rodu. Stąd wypływają takie objawy jak: przymus w zawieraniu związków małżeńskich, układanych pod kątem widzenia rodowej racji stanu, jak pozbawianie samodzielności młodszych członków rodu, podporządkowanych całkowicie swemu seniorowi, jak wreszcie wprzgnięcie tzw. „małej rodziny” w służbę „rodziny wielkiej”. Nie wspominamy tu już o niebezpieczeństwach prywaty, jakie zagrażają przecież zawsze wtedy, kiedy jakaś komórka społeczna chce być wyłącznym celem sama dla siebie. Otóż, rzecz ciekawa, nieco inaczej zaakcentowały w swej krytyce patriarchalizmu pewne punkty powieść polska, inaczej zagraniczna. U nas na plan pierwszy wybiła się — zgodnie zresztą z naszymi historycznymi doświadczeniami — kwestia tych niebezpieczeństw, jakie przerost patriarchalizmu powoduje dla życia zbiorowego, kiedy jego partykularyzm zagraża objawami społeczno-politycznej anarchii i osłabia solidarność narodowego życia. Bardzo silnie tę kwestię wybiła przecież Orzeszkowa w „Nad Niemnem”, gdzie krytykowany bohater za główne swe zadanie uważa utrzymanie nietkniętej spuścizny przodków. Pojmuje je fałszywie jako narodową służbę, w duchu naiwnego, pozytywistycznego konserwatyzmu. Postęp moralny polega u Orzeszkowej na uświadomieniu, że nie ziemia, nie stan posiadania, ale właśnie

wspólnota narodowa, stanowi skarb bezsprzeczny i najcenniejszy, skarb którego pod żadnymi pozorami, choćby najwznioślejszymi, nie wolno naruszać. Patriarchalizm jednak tutaj nie działał rozkładowo na swoich członków — konflikt na tym tle nie został uwypuklony. Poruszył go wprowadzie wcześniej „Pan Tadeusz“, ale i w tym poemacie punkt ciężkości nie polega na odstawianiu przeciwności, jakie panują wewnątrz tego ustroju. Motyw Ewy tak pokrzywdzonej przez ojca — nieludzkiego Stolnika, jest tylko w oddali rysującym się epizodem, natomiast następstwa zwyrodniałego patriarchalizmu dla narodowej sprawy zostały silnie uwypuklone. Gervazy przecież przez swe fantastyczne przywiązanie do Stolnika utracą przygotowywane przez Robaka powstanie. Nadużycia patriarchalizmu w polskich utworach zasadniczo godzą nie w samych członków rodu, ale w innych: w służbę, jak w „Morituri“, w szlachtę zaściankową, jak u Mickiewicza czy Orzeszkowej. Inaczej w obcych powieściach. Tam właśnie ten zewnętrzny antagonizm jest słabo zarysowany albo wcale nawet nie istnieje, natomiast na czoło wydobywa się motyw poszkodowania jednostki, zahamowania jej indywidualności, czy nawet pogwałcenia jej osobowości. I znowu takie rozłożenie światła i cienia jest rzeczą zrozumiałą. W grę wchodzi tu przecież kraje, w których poczucie indywidualizmu było nierównie silniej niż u nas rozwinięte, oraz istniały całkiem odmienne warunki społeczno-politycznego bytowania i dlatego szkodliwość ekstremów ustroju rodowego w tej dziedzinie nie tak silnie się przejawiała.

Podkreślmy to raz jeszcze, że mówiąc o ekstrawagancjach, o wynaturzeniach patriarchalizmu nie chcemy bynajmniej przez to lekceważyć ani pomniejszać tego stylu życia. Fakt, że członkowie jednego rodu, powiązani węzłami krwi poczuwają się do pewnej wspólnoty z tytułu swego pochodzenia, tylko demagogia może identyfikować z hitlerowskim mitem: „Blut und Boden“. Ziemia jest niewątpliwie — obojętne czy to się komu podoba czy nie podoba — potężnym czynnikiem zespalałym człowieka ze środowiskiem, którego wagi nie podobna lekceważyć. Wiąż rodowego pochodzenia ma za sobą potężne uzasadnienie z samego prawa natury. Rzecz jasna, że są to wszystko wartości — jak wszystko co doczes-

ne — relatywne, nawet obosieczne, obosieczne w tym sensie, że mogą być z łatwością nadużyte. Jeśli się akcentuje wspólnotę pochodzenia po to, by potęgować łączność jakiejś grupy, by tworzyć wspólne cywilizacyjne wartości, to mamy wówczas do czynienia z procesem niewątpliwie dodatnim. W tym sensie przecież możemy mówić o wartościach regionalizmu, który stanowi pośrednie ogniwo między ideą rodową a narodową. Jeśli natomiast ideał wspólnoty ma służyć tylko do przeciwstawienia się innym grupom, do podkreślania inności pochodzenia, staje się wtedy niewątpliwie czymś ujemnym. Ale też lekarstwo w tej dziedzinie nie polega na tym, aby, jak chce krańcowość radykalizmu, likwidować ustrój rodowy jako wsteczny, dlatego że niejednokrotnie bywał nadużywany, ale na tym, aby poddawać jego funkcjonowanie rozumnej rewizji, która by sublimowała jego tendencje, odrzucała to, co w nim jest wypaczone, wzmacniała natomiast to, co jest zdrowe i naturalne. Pamiętajmy, że nie ma przecież rzeczy, nie ma nawet świętości, której by zła wola ludzka nie mogła nadużyć, i to jest właśnie najpoważniejsza racja, w imię której trzeba nam się zawsze przeciwstawić zapalonym doktrynerom, ilekroć z taką łatwością pragną z kąpielą wyrzucać i dziecko...

Zresztą jeśli patriarchalizm jako styl życia znajduje się dzisiaj w rozkładzie, to przyczyna tego nie tkwi bynajmniej w jego nadmiernie wybujałych wadach — choć niejednokrotnie w przeszłości nie małe obarczały go grzechy, z pewnością jednak mniejsze niż taki kapitalizm — ale przede wszystkim w tym, że okoliczności nowoczesnego życia pracują obecnie przeciwko niemu. Był on wszak najściślej zrośnięty z rustykalnym typem osiadłego życia, które umożliwiało wspólnotę jednostek, związanych węzłami krwi. Otóż kurczenie się tego typu pod wpływem industrializacji, wzmagające się tendencje urbanistyczne, nadzwyczajne udoskonalenia w komunikacji, to wszystko ludzi przemieszczało coraz bardziej, bez względu na ich pochodzenie i styl życia, czyniło coraz bardziej koczowniczymi. Są to zapewne procesy w dużej mierze nie do uniknięcia i nieodwracalne — podobnie jak patriarchalizm o tendencjach bardzo obosiecznych. Zanikanie wielu cennych przymiotów wartości naturalnych, które obserwujemy ze

zmierzchem patriarchalizmu, może być zrekompensowane tylko przez wytworzenie nowych głębszych i bardziej uduchowionych wartości, aniżeli dotychczasowe, czysto przyrodzone. Nie stworzy ich sama cywilizacja techniczna, mechanizująca i depersonalizująca człowieka. Co do tego chrześcijaństwo nie ma żadnej wątpliwości. Tam gdzie słabnie przyrodzone, tam ratunkiem może być tylko nadprzyrodzone. Gdzie rozluźniają się węzły naturalne, tam należy tworzyć więź nową, mocniejszą, budującą na łączności cywilizacyjnego typu życia, na jedności obyczaju, a nade wszystko na wzmocnieniu poczucia tych najwyższych wartości, które nazywamy świętościami...

II

Nie pretenduję do bibliograficznego wyczerpania tematu, ale wydaje mi się, że w literaturach obcych wyróżniają się trzy dzieła obrazujące nam problem załamania się patriarchalizmu i walki z jego przerostami, przy czym każda z nich czyni to pod nieco innym kątem widzenia i w stosunku do innej sfery. Najwcześniejsze z nich — „Buddenbrockowie“ T. Manna zarysowuje to zagadnienie na marginesie bogatej, kupieckiej oligarchii niemieckiej; dwutomowy cykl Trygve Gulbrandsena omawia je na tle zamożnej chłopskiej rodziny, co to już z bogatym mieszczaństwem wchodzi w parantele i zamienia się w dziedziców; „Ród Alardów“ S. Kaye-Smith kreśli rozkład starożytniej arystokratycznej angielskiej rodziny. Na tej ostatniej powieści chcemy się obecnie dłużej zatrzymać. Idzie tu bowiem o rodzaj patriarchalizmu najbliższy naszym stosunkom. Toteż czytając tę książkę, wydaje nam się częstokroć, że porusza motywy dziwnie dobrze już nam znane.

Podobnie jak Mann a inaczej niż Gulbrandsen — główny nacisk kładzie autorka na tę tyranię, jaka zagraża jednostkom ze strony rodu, który pożąda wciąż nowych ofiar i łamie nielitościwie szczęście swoich wiernych wyznawców. Bo bankrutami będą ci wszyscy, którzy za wszelką cenę będą się starali dotrzymać mu wierności. I najstarszy syn seniora Piotr, który chcąc podreparować podupadły majątek wyrzeka się swej ukochanej Stelli, bo „obowiązkiem jego“ jest bogato

się ożenić, i najstarsza córka Doris, która jest fanatyczną zwolenniczką wiary w jego supremację interesów rodowych nad osobistymi sprawami jednostek i w imię tej misji musi na przekór własnym rodzinnym instynktom siać staropanieńską rutkę, bo nie może znaleźć odpowiednio godnego konkurenta, który by łączył starożytność rodu z odpowiednim majątkiem. Ale w tej twardej konieczności arystokracja gotowa zrzucić swą dumę i pójść na koncesję: wejść w koligację z grubym kapitałem, choćby nawet chodziło o pospolitych dorobkiewiczów. Niedopuszczalne jest natomiast zniżyć się, chociażby do zamożnego okolicznego włościanstwa. Niedopuszczalnym jest narazić się na obniżenie dotychczasowej pańskiej stopy życia, uszczuplić w jakiś sposób stan posiadania. Toteż nic dziwnego, że usiłują zerwać tę pęta zdrowo myślący członkowie rodziny. Jenny, która musiała zerwać z narzeczonym, podobnie jak i ona zbankrutowanym ziemianinem — degradację majątkową odczuwał on jako moralne samobójstwo — „czuła gorycz nudy towarzyskiej, pustkę i płytkość udawania i fałsz zasad, głoszonych przez jej rodzinę: Musimy za wszelką cenę posiadać tyle akrów ziemi, ile tylko zdołamy utrzymać; musimy mieć auto i lokai i zachować nasze stanowisko, jako właściciele ziemscy. Nazywamy się „nowymi ubogimi“, choć posiadamy to wszystko. Ale to nie jest kłamstwem, gdyż aby utrzymać się przy tym, wyrzekliśmy się wszystkich najlepszych rzeczy w życiu: wygody i spokoju, wolności i miłości. Zatem jesteśmy naprawdę biednymi“.

I nie mogąc wytrzymać tego fałszu, Jenny zbuntuje się. Wyjdzie za mąż za zwykłego, uczciwego farmera, by stać się szczęśliwą żoną i gospodynią, odnaleźć właściwy cel swego życia. Powtarza się tu, nieco tylko w innym wydaniu, historia z „Nad Niemnem“. Odpowiednikiem Doris byłaby tam Marta, która zlekła się biedy w pożyciu z zaściankowym szlachcicem i zmarnowała sobie życie; odpowiednikiem Jenny byłaby znowu „jaśnie panienska“ Justyna, która porzucona dla pieniędzy przez Zygmunta, odnajdzie wyzwolenie w miłości do skromnego zagrodowego szlachetki, dzielnego Jana, i nie cofnie się przed wejściem do zaścianka szlachty zagrodowej. Jej młodszy brat, Gerwazy, zrezygnuje z Oxfordu i pójdzie na mechanika, gdyż dochodzi do przekonania, że „tylko tą drogą bę-

dze mógł zdobyć wolność i nie da się zgnieść domowi Alardów“. A kiedy umrą dwaj jego starsi bracia i Gerwazy zostanie niespodziewanie „sirem“ — dziedzicem majoratu, wtedy postanawia radykalnie zerwać z tym brzemieniem rodowego majątku, który ma stanowić rzekomo „tabu“ i niszczy swymi pretensjami jego posiadaczy. Postanawia naprawić tę krzywdę społeczną, jaką było skumulowanie ogromnych obszarów ziemi w rękach nielicznych właścicieli, krzywdę zarówno ludzi, jak i ziemi, i sprzedać majątek pomiędzy okolicznych farmerów. „Przez dwadzieścia ostatnich lat nie robiliśmy nic dla ziemi. Nie byliśmy w stanie stosować nowoczesnych metod, nie możemy nawet naszych farm odbudować. Jeżeli będziemy wisieć dalej ubezwładnieni jeszcze przez podatek spadkowy, majątek cały zejdzie na psy“.

Na darmo usiłuje go ostatnia fanatyczna zwolenniczka idei rodowej — Doris przekonać i ubłagać, aby nie przekreślał znaczenia tych ofiar, jakie składali na ołtarzu potęgi rodowej członkowie Alardów, jakie poniosła ona sama, kiedy w imię tej zasady poświęciła swego umiłowanego. „Kochałam go — woła. — Myślałam jednak naprzód o rodzinie, a potem o sobie. A teraz ty niszczysz wszystko, czyniąc moją ofiarę bezużyteczną. Nie dbasz nic o rodzinę i dlatego chcesz sprzedać wszystko. Stracimy nasz dom, naszą ziemię, nasze stanowisko, nasze nazwisko. Ja poświęciłam swoje szczęście dla Alardów, a ty niweczysz wszystko“. Ale Gerwazy nie zgadza się na takie bałwochwalstwo rodziny (czytaj właściwie: rodu). „Nie — mówił Gerwazy — ona nie warta tego. Rodzina dostateczny wzięła haracz. Przez pięćset lat panowała na ziemi; z początku czyniła dobrze — dbała o biednych, ulepszała farmy i majątek wzrastał. Ale przeżyła się — teraz jest tylko zawadą; powstrzymuje ziemię przed rozwojem; nie daje wieśniakowi jego praw; nie stać jej, aby opiekowała się ubogimi. Przy ziemi potrafi się jedynie utrzymać przez podwyższanie czynszu dzierżawnego i bogate małżeństwa. Trwać może tylko przez ustawiczne poświęcenia: ziemi — dzierżawców i — własnych dzieci. Podobna jest do zepsutego, starego, zamierającego bożka, który może być jedynie utrzymany przy życiu ofiarami — ludzkimi ofiarami. Powiadam wam więc, że koniec z tym“.

Jakże to podobna scena do tej, w której Witold Korczyński rozstrząsa w „Nad Niemnem“ sumienie swojemu ojcu Benedyktowi, celnymi argumentami rozsypując w gruzy jego koncepcję utrzymania rodowego majątku, jako najpierwszego rzekomo obowiązku. Ale Kaye-Smith silniej jeszcze podmalowała tragiczne skutki tego fetyszyzmu. Bo jego kult jest nie tylko bezsensowny i daremny, ale łamie wprost już życie ludzkie. Benedykt u Orzeszkowej naharował się tylko i zgorzkniał w beznadziejnej walce o swą majątność. Piotr Alard i Doris poświęca swoje ukochania, swoje najgłębsze doznania, przy czym Piotr przypłaci nawet ten fałszywy krok życiem. Największym złudzeniem jego, najfatalniejszym błędem było przekonanie, że rodzinne miejsce jest więcej warte, niż najgłębsze nawet uczucie, bo „tylko miejsca nie ulegają zmianie, zawsze są jednakowe. Starvecrow (jego rodzinna posiadłość — p. p.) będzie dla niego takie same w osiemdziesiątym roku, jak kiedy miał lat osiemnaście. Czyż może nie dochować wiary stuleciom dla miłości tego, co może w nim żyć tylko parę lat?“ Bo „miłość jest niepewna, jak wszystko inne; przychodzi i odechodzi“. Tymczasem po upływie kilku lat patrzył Piotr na ten problem zupełnie inaczej. Ożeniwszy się dla pieniędzy, przerobił ukochane Starvecrow w sposób nowoczesny, tak że go już zupełnie nie poznawał. „Czymże jest teraz? Co z niego uczynił? Przemienił go w mały dworek, pięknie umeblowany ze wspaniałymi budynkami gospodarskimi. Starvecrow, stałeś się mieszkaniem wypalonej miłości, poronionego małżeństwa, męża i żony, których dusze są obce sobie; jesteś miejscem straconych złud, pogrzebanych nadziei i daremnych ofiar. Oto czym jesteś teraz. Oto co z ciebie uczyniłem“. Piotr przypomniał sobie słowa, które dawno temu wypowiedział do Stelli... „Miejsca nie ulegają zmianie, zawsze są jednakowe. Ludzie mogą się zmienić, ale nigdy miejsca“. Okazało się to nieprawdziwe. Starvecrow jest inne; on je zmienił. Podczas gdy Stella, ukochana kobieta, nie zmieniła się. Jest zawsze tą samą — drogą, śliczną... I Stella niezmienną mogła być jego, zamiast to przeistoczone Starvecrow. Poświęcił treść życia dla marzenia, dla cienia, który bez treści musi się w proch obrócić“.

Otóż ten motyw, to przeciwstawienie miłości do rzeczy, choćby nawet tak wzniosłej, jak rodzinna ziemia, miłości ludz-

kiej, z oddaniem niewątpliwego prymatu tej ostatniej, jest niewątpliwie nowością, której precedensu daremnie nam szukać w naszej literaturze. Zauważmy zasadniczą różnicę: przełamywanie patriarchalizmu u nas było dążeniem do przewalczenia jego partykularyzmu, jego egoizmu, nie prowadziło jednak nigdy w literaturze naturystycznego typu do rezygnacji z rodzinnego domu. Pozostanie na miejscu było tu właśnie uważane za „trwanie na posterunku“. Nie wspominam już tutaj o bardzo charakterystycznej w tej mierze twórczości Rodziewiczówny, o jej różnych jakże symptomatycznych „Szarych prochach“ i „Dewajtisach“, ale nawet u Orzeszkowej, autorki o nierównie wyższej duchowej i intelektualnej skali, utrzymanie rodzinnej siedziby nie przestawało być pewną narodową misją, wiernością swojemu gniazdu, swojemu miejscu ojczystemu. Tylko to posiadanie jest tu rozumiane jako społeczna służba, jako włodarzenie majątkiem dla pospolitego dobra. Natomiast u Smitha opuszczenie rodzinnej sadyby przyszło bohaterom bardzo lekko, skoro tylko przysła długo żywiona iluzja.

Skądże taka znamienne różnica? Sądźmy, że tłumaczy ją dobrze odmiennosc warunków społeczno-ekonomicznych. U angielskiej autorki widzimy magnackie latyfundium, które powstało na drodze bardzo charakterystycznej dla angielskich procesów gospodarczych. Zrodziło się dzięki fuzji arystokracji ziemskiej z mieszczańskim kapitalizmem, dzięki szczęśliwym operacjom finansowym, które pozwoliły jej wykupywać rolę od okolicznych chłopów. Rzecz jasna, że tego rodzaju majątek odgrywał w gospodarce narodowej rolę destrukcyjną, stając się jak gdyby nowotworem nadmiernie się rozrastającym i niszczącym zdrowe tkanki. Inaczej u polskich pisarzy, gdzie zwykle walka toczy się o utrzymanie nie magnackiej, ale średniej własności. Wyjątek tu stanowi „Morituri“ Kraszewskiego, utwór noszący jeszcze cechy wyraźnie konserwatywne, w którym problem załamania się wielkopolskiej fortuny został potraktowany w sposób wyraźnie sentymentalny i dlatego nie podobna go zestawiać, chyba tylko jako przeciwieństwo z powieścią Smith. Otóż inną była u nas geneza i inną rola średniej własności. Jej rodowód nosił cechy bardziej organicznego powstawania, ze względu zaś na szczególne warunki porobiorowego bytowania była ona niejednokrotnie traktowana

jako doniosła placówka dla społeczno-narodowej akcji. Stąd u naszych XIX w. reformatorów w literaturze górowała dążność nie do likwidacji, ale do dobrowolnego uspołecznienia takich posiadłości. U Orzeszkowej np. rozwiązanie zmierza na ogół w kierunku uspołecznionego patriarchyizmu, który traktuje majątek w pewnej mierze jako *bonum commune* — koncepcja, którą można również zaobserwować np. u Gunnara Gunnarssona („Saga Islandzka“) i Trygve Gulbrandsena („A lasy śpiewają“).

Za to bardzo wyraźne podobieństwa istnieją w sposobie rozwiązania kwestii socjalnej między naszymi pisarzami a twórczynią angielską. Jest to metoda wyraźnie ewolucyjna. Nie chodzi tu przecież ani o wywłaszczenie, ani nawet o reformę rolną w ścisłym tego słowa znaczeniu. Na pierwszy rzut oka wydawałoby się nawet, że Smith zajmuje jeszcze bardziej konserwatywne stanowisko. Przecież majątek Alardów zostaje sprzedany! Ale jego generalny spadkobierca wstępuje do zakonu poświęconego pieczy nad ubogimi i kalekami i swoją część na ten właśnie przeznaczają cel. Jest to więc, jak widzimy, dobrowolna ekspropriacja, rys nadzwyczaj rzadko oglądany w powieściach anglosaskich, nawet tych, które głoszą mocno radykalny program społeczny (np. „Strajk“ H. G. Wellsa).

Józef Marian Święcicki

Dialektyczne prawo przechodzenia ilości w jakość

Jaka jest treść dialektycznego prawa ujmującego stosunek, jaki zachodzi między ilością i jakością? W pracy „Materializm dialektyczny“, gdy streszczałem stanowisko prof. Adama Schaffa w kwestii wzajemnej relacji zmian ilościowych i jakościowych, zaznaczyłem zupełnie wyraźnie, że autorowi „Wstępu do teorii marksizmu“ chodzi o wzajemne uzależnienie wymienionych zmian, że mówi on o przechodzeniu ilości w jakość i jakości w ilość¹⁾. Gdy jednak starałem się poddać ocenie stanowisko prof. Schaffa, wówczas najwidoczniej wziąłem pod uwagę inny sens dialektycznego prawa, dotyczącego ilości i jakości. Zacząłem mianowicie krytykować tezę, według której ilość sama staje się jakością i na odwrót²⁾. Władysław Krajewski w artykule „Dialektyka fizyki współczesnej“, ogłoszonym w numerze trzecim „Myśli Współczesnej“ z b.r., słusznie mi wytknął, że za taką tezę nie opowiada się żaden teoretyk dialektyki marksistowskiej³⁾. Niewątpliwie moja krytyka nie godziła w dialektyczne prawo o ilości i jakości, ale w jakąś inną tezę. Wobec tego jeszcze raz muszę powrócić do poruszonego dawniej tematu, by przemyśleć wymienione prawo w jego autentycznej treści. Przyznając się jednak do potknięcia natury logicznej, nie poczuwam się do nieetycznego chwytu, który mi imputuje p. Krajewski, twierdząc, że moja „krytyka jest podyktowana jedynie chęcią zdyskredytowania marksizmu za wszelką cenę“. Takie

1) Zob. str. 81, 82.

2) Str. 86, 87.

3) Str. 213.

sekiarskie, irracjonalne w swej ślepej wrogości ustosunkowanie się do marksizmu jest mi obce.

Przy krytyce stanowiska prof. Schaffa zniekształciłem przez jakieś niedopatrzenie sens dialektycznego prawa o ilości i jakości. Czy jednak p. Krajewski daje nam w przytoczonym artykule poprawne pod każdym względem wyrażenie tego prawa? Nasz autor twierdzi, że rzeczzone prawo „oznacza nie tylko ten fakt, że niektórym zmianom ilościowym towarzyszą zmiany jakościowe, ale również to, że zmiany ilościowe... wywołują w określonym momencie zmianę jakościową“⁴⁾. Otóż w tym drugim znaczeniu idzie p. Krajewski wiernie za poglądem klasycznych teoretyków marksizmu⁵⁾. Do przyjętego przez p. Krajewskiego sformułowania drugiego znaczenia dialektycznego prawa można by dodać dla większej precyzji myśli tylko tyle, że przy zmianach jakościowych chodzi o zmiany dokonujące się nagłym skokiem. Krajewski sam zresztą o tym mówi w swojej definicji zmian jakościowych⁶⁾. Gdy jednak drugie znaczenie dialektycznego prawa, wysunięte przez p. Krajewskiego, może uchodzić za wyraz tradycyjnej myśli marksistowskiej, nie można tego powiedzieć o pierwszym znaczeniu, gdyż takiego znaczenia nie przyjmuje żaden z klasycznych teoretyków marksizmu. Na przyjęcie pierwszego znaczenia wpłynął u p. Krajewskiego prof. Stanisław Ossowski, który w artykule „Teoretyczne zadania marksizmu“, ogłoszonym w pierwszym numerze „Myśli Współczesnej“ z r. 1948, pisał, iż teza o przechodzeniu ilości w jakość znaczy „zapewne, że niektórym i tylko niektórym zmianom ilościowym towarzyszą zmiany jakościowe“⁷⁾. Krajewski nie spostrzegł się, że prof. Ossowski wprowadził tu zupełnie nowy sens dla omawianego prawa, który nie wiadomo jak pogodzić ze znaczeniem terminów: „prawo o przechodzeniu ilości w jakość“. Bo w jaki spo-

⁴⁾ Str. 214.

⁵⁾ Zob. F. Engelsa *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, ³ Stuttgart 1894, str. 32, 33, 125 — 130 i J. Plechanowa *Podstawowe zagadnienia marksizmu*, ⁴ „Książka“ 1947, str. 29 — 31, 97 — 107

⁶⁾ Art. cyt., str. 214, 215.

⁷⁾ Str. 4. Krajewski cytuje ten tekst z pewnym okaleczeniem na str. 213 swojego artykułu.

sób zjawisko towarzyszenia zmian jakościowych pewnym zmianom ilościowym może być nazwane „przejściem ilości w jakość?”.

Ustaliwszy, że dialektyczne prawo, dotyczące stosunku ilości do jakości, oznacza we filozofii marksistowskiej jedynie to, że „stopniowe narastanie zmian ilościowych prowadzi w pewnych punktach węzłowych do zmian zasadniczych, zmian jakościowych, które odbywają się skokami”⁸⁾, musimy jeszcze wyjaśnić, co rozumieją teoretycy marksizmu przez zmiany jakościowe i ilościowe, gdyż dopiero po tych wyjaśnieniach, jeżeli by one były zadowalające, treść przytoczonego tu prawa będzie dla nas ostatecznie określona.

Krajewski pisze, że „nazywamy... zmianą jakościową tylko taką zmianę, która zachodzi skokiem, przy której stan poprzedni jest oddzielony jakąś granicą od następującego”. „Zmianę jakościową — ciągnie dalej p. Krajewski — cechuje więc tzw. przerwanie stopniowości rozwoju”⁹⁾. Takie określenie zmian jakościowych nie stanowi oryginalnego pomysłu naszego autora. W podobny sposób ujmował zmiany jakościowe prof. Schaff we „Wstępie do teorii marksizmu”¹⁰⁾. Podobne ujęcie zmian jakościowych występuje dość wyraźnie u Fryderyka Engelsa w „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft”¹¹⁾. Krajewski wyraził tylko bardziej wyraziście to tradycyjne we filozofii marksistowskiej rozumienie zmian jakościowych.

Dla zmian ilościowych nie podał autor artykułu „Dialektyka fizyki współczesnej” osobnego określenia, ale z różnych napomknień jest rzeczą widoczną, że za prof. Schaffem i klasycz-

⁸⁾ Jest to sformułowanie Krajewskiego. Zob. jego art. str. 213. Pominąłem drugą część badanego prawa, w której jest mowa o przechodzeniu jakości w ilość, gdyż o tym przechodzeniu teoretycy marksizmu niewiele mówią. Zob. np. lakoniczną wzmiankę u Schaffa we „Wstępie do teorii marksizmu”, „Książka”, wyd. 1 z r. 1947, str. 114. Przy czytaniu tekstu p. Schaffa zaraz nasuwa się pytanie, czy przejście jakości w ilość również ma się dokonywać skokiem, jak przejście ilości w jakość, czy też nie. Schaff nic o tym nie mówi.

⁹⁾ Art. cyt., str. 214, 215.

¹⁰⁾ Str. 108, 109, 111.

¹¹⁾ Np. str. 32, 33.

nymi teoretykami marksizmu dopatruje się zmian ilościowych tam, gdzie zmiany dokonują się w sposób ciągły, ewolucyjny, stopniowy ¹²⁾.

Czy przytoczone tu określenia zmian jakościowych i ilościowych są zadowalające pod względem teoretycznym lub czy przynajmniej mają tę wartość praktyczną, że pozwalają na jednoznaczne wyodrębnienie zmian jakościowych i ilościowych? Zmiany jakościowe muszą zawsze dokonywać się w sposób nieciągły, skokowy. Stanie się to dla nas intuicyjnie oczywiste, gdy zwrócimy uwagę na to, że przy zmianach jakościowych chodzi o zasadnicze różnice między rzeczami. Wydaje mi się jednak, że przynajmniej według naszego sposobu pojmowania skokowy charakter dokonywania się zmian jakościowych nie jest ich cechą konstytutywną, lecz tylko nieodłączną cechą konsekwentną. Wobec tego, jeżeli p. Krajewski i inni teoretycy marksizmu twierdzą, że zmiany jakościowe, są to zmiany, które zachodzą w sposób nieciągły, skokowy, wówczas nie mówią nam, czym są zmiany jakościowe w sobie. Ale choć określenie jakości, jakie podają filozofowie marksistowscy, nie jest zadowalające ze stanowiska teoretycznego, czy jednak nie stanowi wystarczającego kryterium praktycznego do zidentyfikowania w każdym konkretnym wypadku zmian jakościowych? Sądzę, że na to pytanie trudno dać odpowiedź pozytywną, gdyż nie same zmiany jakościowe dokonują się w sposób skokowy. Zmiany ilościowe niejednokrotnie zachodzą w sposób ciągły, powolny i stopniowy, ale nie zawsze. Przerwanie stopniowości występuje również i przy niektórych zmianach ilościowych. Wiadomą jest rzeczą, że fakt nieciągłości widm emisyjnych atomów i prawo fotoelektryczne Einsteina zmusiły fizyków do założenia, iż atomy przechodzą od jednego poziomu energetycznego do drugiego w sposób nieciągły, skokami. W tym przerywanym rozwoju atomu zmieniają się niezawodnie w sposób skokowy nie tylko jego własności jakościowe, ale również jego własności ilościowe (ilość całkowitej i energii wewnętrznej przy danym poziomie energetycznym).

¹²⁾ Zob. jego art. na str. 213, 217. Por. ujęcie Schaffa we *Wstępie do teorii marksizmu*, str. 108 i ujęcie Engelsa w *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, str. 33, 127, 129.

Trzeba więc przyjąć, iż zachodzą także ilościowe zmiany skokowe. Gdy z doświadczenia w skali makrokosmosowej znamy, jak się zdaje, same tylko zmiany ilościowe stopniowe o różnym tempie przebiegu, to doświadczenie w skali mikrokosmosowej ukazuje nam obok zmian ilościowych stopniowych zmiany ilościowe skokowe. Jeżeli zaś zmiany ilościowe raz przybierają postać zmian stopniowych, a drugi raz przybierają postać zmian skokowych, w takim razie ani stopniowość ani skokowość nie stanowi wewnętrznej treści zmian ilościowych, lecz coś innego. Ale co? Odpowiedzi na to pytanie będziemy musieli doszukiwać się sami, gdyż jej nie znajdziemy w dotychczasowym sformułowaniu filozofii marksistowskiej. Z naszych uwag krytycznych o badanym tu określeniu zmian ilościowych wypływa jeszcze ten wniosek, że to określenie nie stanowi dostatecznego kryterium praktycznego do objęcia wszystkich wypadków zmian ilościowych.

W ten sposób dochodzimy do wniosku, że, o ile nasze zastrzeżenia są słuszne, teoretycy marksizmu będą musieli jeszcze raz podjąć się trudu określenia zmian jakościowych i ilościowych, jeżeli nie chcą pozostać przy wskazanych co dopiero brakach, które ani nie pozwalają na wyczerpujące rozumienie treści dialektycznego prawa o przechodzeniu ilości w jakość, ani nie pozwalają na konfrontację tego prawa z całym zakresem naszego doświadczenia.

Twierdząc, że pełną konfrontację z doświadczeniem będą mogli filozofowie marksistowscy przeprowadzić dla wymienionego prawa dialektycznego dopiero wówczas, gdy będą operowali takim pojęciem zmian jakościowych i ilościowych, które pozwoli im na uwzględnienie każdego wypadku obu kategorii zmian, nie chcę powiedzieć, żeby przy dotychczasowym defektownym ujęciu zmian jakościowych i ilościowych nie mogli filozofowie marksistowscy już dziś przystąpić przynajmniej do częściowego sprawdzenia swego prawa dialektycznego. Tej weryfikacji empirycznej faktycznie się podejmują, ale jaka jest jej wartość?

Przykład, jaki teoretycy marksizmu podają zwykle na pierwszym miejscu przy dowodzeniu prawdziwości prawa o przechodzeniu ilości w jakość, to wypadek zamarzania wody,

a zwłaszcza wypadek jej wrzenia. Te dwa wypadki prof. Schaff przedstawił w ten sposób, idąc po linii dotychczasowych podręczników marksistowskich: „Do chwili wrzenia nagrzewanie wody da się przedstawić rzeczywiście jako linia prosta, da się ująć jako zmiany czysto ilościowe. Gdy jednakże woda w momencie wrzenia zamienia się w parę albo zamarzając staje się lodem, przelamuje się linia prosta rozwoju. Niczego tutaj nie tłumaczy fakt, że dodaliśmy, powiedzmy, tylko jeden jeszcze stopień ciepła; poprzednio też przecież dodawaliśmy po jednym stopniu i otrzymaliśmy zjawisko nagrzewania wody, a nie jej przekształcenie się w parę. Podobne tłumaczenie usiłuje po prostu nadal utrzymać obraz prostej, jednostajnie wstępującej linii rozwoju. A w rzeczywistości występuje jednak coś nowego; wiemy o tym z bezpośredniego, namacalnego doświadczenia”¹³⁾. Taka interpretacja zjawiska zamarzania wody lub jej wrzenia jest jednak przy dzisiejszych poglądach fizyki zbyt symplistyczną. Zwrócił już na to uwagę prof. Ossowski w artykule „Teoretyczne zadania marksizmu”. „Czy każdej zmianie ilościowej — pytał się prof. Ossowski — nie towarzyszą jakieś zmiany jakościowe? Czy woda zmienia swą jakość tylko w temperaturze 0° lub 100°, jak głoszą podręczniki marksizmu? Czy przy ogrzewaniu wody od + 10° do + 90° nie zachodzą w niej różnorodne zmiany jakościowe? Wszak wraz z ogrzewaniem zmieniają się jej własności chemiczne, zmienia się jej sposób oddziaływania na nasze zakończenia nerwowe, zmienia się jej stan skupienia, gdyż woda przekształca się w parę nie tylko w temperaturze 100°, jak to się często po dziś dzień błędnie wyklada na kursach popularnych marksizmu (woda, jak wiadomo, zamienia się w parę w każdej temperaturze...)”¹⁴⁾. Te wywody prof. Ossowskiego są tak przekonujące, że trudno się za nimi nie opowiedzieć. Opowiedział się też za nimi, w swoisty zresztą sposób, p. Krajewski, który w większym stopniu, niż p. Schaff, liczy się z danymi fizyki współczesnej. W artykule „Dialektyka fizyki współczesnej” napisze, że „zmiany jakościowe wody zachodzą nie tylko

¹³⁾ Wstęp do teorii marksizmu, str. 112. Por. ujęcie Plechanowa w *Podstawowych zagadnieniach marksizmu*, str. 100.

¹⁴⁾ Str. 4, 5.

w temperaturze 0° i 100° , ale również w najróżniejszych innych temperaturach, a nawet w nieskończonym zbiorze punktów temperatury, jeśli wziąć pod uwagę, że ilość cech jest nieskończona, jak nieskończona jest ilość powiązań danego ciała z innymi¹⁵⁾. Krajewski nie spostrzegł się jednak, że przy tym namnożeniu aż do nieskończoności zmian ilościowych i jakościowych przestajemy już zupełnie rozumieć, do czego konkretnie mogłoby się stosować dialektyczne prawo przechodzenia ilości w jakość. Wszak przy infinitystycznym stanowisku p. Krajewskiego nie orientujemy się całkowicie, co z naszego doświadczenia z wodą możemy uważać za czysty wyraz ilości a co za czysty wyraz jakości, jeżeli już pominiemy „jakości” charakterystyczne dla 0° i $+ 100^{\circ}$ C. Ale i przy bardziej umiarkowanym, nie infinitystycznym stanowisku prof. Ossowskiego zagadnienie interpretacji zmiany stanów skupienia wody w myśl dialektycznego prawa o przechodzeniu ilości w jakość przedstawia się równie beznadziejnie, gdyż prof. Ossowski nie mówi o następowaniu zmiany jakościowej po zmianie ilościowej, ale mówi o towarzyszeniu zmian jakościowych niektórym zmianom ilościowym, co zapewne należy rozumieć o towarzyszeniu równoczesnym.

Tak więc pokazuje się, że zarówno w ujęciu p. Schaffa, jak i w ujęciu pp. Ossowskiego i Krajewskiego zastosowanie dialektycznego prawa o przechodzeniu ilości w jakość do wypadku zmiany stanów skupienia wody przedstawia się bardzo niejasno.

Wysiłki, jakie podejmuje p. Krajewski, by ocalić przy swoim stanowisku badane przez nas prawo, wydają mi się chybione. Krajewski pisze, że nie ma racji prof. Ossowski, gdy utrzymuje, iż przy temperaturze $+ 100^{\circ}$ C zmienia się w porównaniu z parowaniem jedynie tempo przekształcania się wody w parę. Zdaniem p. Krajewskiego „zmienia się również zasadniczo jego charakter, choćby już przez to, że parowanie odbywa się tylko z powierzchni wody, nie wpływając w sposób istotny na stan całej cieczy, podczas gdy wrzenie polega na

¹⁵⁾ Str. 216. Zob. również str. 214, 215.

powstaniu i wzroście pęcherzyków pary w całej masie wody, co wpływa zasadniczo na stan całej wody¹⁶⁾. Otóż, pominiawszy już to, że samo powstawanie i zwiększanie się liczby pęcherzyków pary w całej masie wody nie stanowi jeszcze wrzenia, trudno zgodzić się z p. Krajewskim, żeby przy wrzeniu charakter przekształcania się wody w parę był inny, niż przy parowaniu. Jeżeli przy parowaniu proces przekształcania się wody w parę obejmuje tylko powierzchnię wody, a przy wrzeniu proces ten sięga w głąb całej masy wody, to w drugim wypadku nasz proces obejmuje tylko większy zasięg, niż w pierwszym wypadku, ale nie widać tu zmiany charakteru procesu. Również intensywność i tempo przekształcania się wody w parę są przy wrzeniu większe, niż przy parowaniu, ale to nie jest jeszcze zmiana charakteru procesu.

W uwagach p. Krajewskiego odnośnie do przykładu z ogrzewaniem wody mieści się jednak pewna doza słuszności. Jest faktem, że przy podnoszeniu się temperatury wody aż do samego wrzenia dokonują się w wodzie różne zmiany jakościowe (oczywiście w liczbie skończonej). Niektóre z tych zmian wskazał już p. Krajewski (zmiana ciepła właściwego i współczynnika rozszerzalności, zmiana oddziaływania wody na nasze zakończenia nerwowe)¹⁷⁾. Jeżeli przy ogrzewaniu wody zachodzą w niej zmiany jakościowe, to te zmiany jakościowe muszą dokonywać się w sposób skokowy, nieciągły, gdyż to przerwanie stopniowości jest koniecznym następstwem specyficznej odrębności każdej jakości. Uznając te fakty, twierdzę tylko tyle, że dotychczas ani p. Krajewski, ani żaden inny znany mi teoretyk marksizmu nie udowodnił, że przytoczone fakty domagają się interpretacji dialektycznej, tzn. że przy tych faktach chodzi o przejście ilości w jakość. Nie mówię, że dialektyczna interpretacja wymienionych co dopiero faktów jest błędna. Czy taka interpretacja jest naprawdę błędna, tego przynajmniej na razie nie wiem. Twierdzę tylko tyle, że dotychczas nie znalazłem dowodu za koniecznością przyjęcia takiej interpretacji.

¹⁶⁾ Str. 215.

¹⁷⁾ Tamże.

Jeżeli jednak dotąd nie udowodniono, że zmiany stanu skupienia wody dają empiryczne oparcie dla dialektycznego prawa o przechodzeniu ilości w jakość, to czy nie wykazano, że dialektyczna interpretacja jest prawdziwa w zakresie innych faktów przyrodniczych, podawanych przez teoretyków marksizmu?

F. Engels wskazywał za Marxem na tę okoliczność, że do homologicznych szeregów związków węgla prowadzi proste pomnożenie w pewnym stałym stosunku liczby atomów określonych pierwiastków¹⁸⁾. Prof. Schaff odwołuje się do tzw. punktów węzłowych, przy których np. przyrost jednostki energii powoduje przechodzenie ruchu mechanicznego w ciepło lub w dźwięk, albo „skrócenie lub przedłużenie fali o jednostkę sprawia, że mamy nagle do czynienia ze zjawiskiem cieplnym, optycznym itp.“¹⁹⁾. Pan Krajewski uwzględnia znów „takie odkrycia, jak zmiana własności fal elektromagnetycznych wraz z długością fali (promienie infraczerwone, świetlne, ultrafioletowe itp.), jak punkt Curie (temperatura, przy której np. żelazo traci swe własności ferromagnetyczne), jak „masa krytyczna“ bryły uranowej (tzn. minimalna ilość uranu, przy której może się rozwinąć reakcja łańcuchowa, wywołująca wybuch bomby atomowej)“²⁰⁾.

Przytoczonych tu faktów negować nie można, a mimo to nie wydaje mi się, żeby dialektyczna interpretacja tych faktów była poprawna. W podanych wypadkach u podstaw nowych jakości nie leżą same zmiany ilościowe. Powiększenie w danym związku chemicznym ilości atomów jakiegoś pierwiastka nie stanowi samej zmiany ilościowej. Nie można traktować tych atomów abstrakcyjnie, jako proste liczby, gdyż nie jest rzeczą obojętną dla nowego związku chemicznego, do jakiego pierwiastka należy nowowprowadzony atom. To, co powiedzieliśmy o powstaniu nowych związków chemicznych, należy powtórzyć

¹⁸⁾ *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, str. 128, 129. Engels powoływał się jeszcze ogólnikowo w tym dziele na różne tlenki azotu, na różne kwasy fosforu i siarki. Zob. str. 129.

¹⁹⁾ *Wstęp do teorii marksizmu*, str. 112, 113.

²⁰⁾ *Dialektyka fizyki współczesnej*, str. 217.

mutatis mutandis o wypadkach wskazanych przez pp. Schaffa i Krajewskiego. Gdy znów zajmiemy takie stanowisko, nie widzimy już zupełnie, do czego konkretnie w podanym tu zakresie mogłoby stosować się dialektyczne prawo o przechodzeniu ilości w jakość.

Rezultat tych uwag krytycznych można by streścić w twierdzeniu, że dotychczas nie zdołano udowodnić, iż w obrębie przyrody zachodzą fakty, które by stanowiły empiryczne oparcie dla dialektycznego prawa o przejściu ilości w jakość. Może takie fakty zachodzą, ale dotąd, o ile mi wiadomo, nikt ich nie odkrył i wskutek tego nie mogę dziś uważać wymienionego prawa za tezę naukową na terenie nauk zajmujących się przyrodą.

Przy takim pełnym rezerwy ustosunkowaniu się do dialektycznego prawa nie zaprzeczam żadnym danym, do jakich doszli badacze w zakresie nauk przyrodniczych, a w szczególności nie neguję idei zmian skokowych, która rozkrzewiła się szeroko we fizyce i biologii, a dokonuje infiltracji również w dziedzinę astronomii. Do tego, co w tym względzie napisał p. Krajewski w artykule „Dialektyka fizyki współczesnej“, chciałbym dorzucić tylko następujące uwagi krytyczne: Idea zmian skokowych panuje we współczesnej fizyce, ale czy ta idea nie znajduje także ograniczeń dla swoich zastosowań, jak ograniczenia znajduje korpuskularny obraz materii i promieniowania, będąc zmuszony w pewnych wypadkach ustąpić obrazowi falowemu? Jeżeliby była słuszna probabilistyczna interpretacja pojęcia fali, jaką wysunął p. Heisenberg i N. Bohr, a za którą opowiedział się ostatecznie Ludwik de Broglie ²¹⁾, wówczas można byłoby powiedzieć, że obraz korpuskularny jest jedynym obiektywnym obrazem materii i promieniowania i że w konsekwencji idea zmian skokowych panuje niepodzielnie w obrębie tych dwu rzeczywistości fizycznych. — Nie jest prawdą, co twierdzi p. Krajewski ²²⁾, że Karol Darwin znał tylko pojęcie ewolucji ciągłej, stopniowej. W pracy „Ma-

²¹⁾ Zob. tego autora „*Continu et discontinu en physique moderne*“, Paris, Editions Albin Michel, 1941.

²²⁾ Na str. 218.

terializm dialektyczny“²³⁾ udowodniłem na podstawie dwu dzieł Darwina, że przyrodnik angielski obok ewolucji ciągłej przyjmował także w pewnych wypadkach ewolucję skokową, która wyjątkowo może, według niego, doprowadzić nawet do wytworzenia nowych gatunków. Czy nie czas byłoby skończyć z powtarzaniem błędnych relacji o wielkim badaczu przyrody?

Ks. Kazimierz Kłósak

²³⁾ Str. 83 i 98, przypisek 101, 102.

Cel i środki po raz wtóry

Po raz pierwszy pisaliśmy na ten sam temat w marcowym numerze „Przeglądu Powszechnego“. Nie chodziło nam wówczas — jak to sobie Czytelnicy przypominają — o jakieś filozoficzne rozważania o istocie celu i środków, ani o analizę czy ustalenie tych ważnych pojęć. Pragnęliśmy po prostu wykazać, że zasada: „Cel uświęca środki“, wszystkie środki, nie jest i nie była nigdy dewizą jezuitów. I napiętnowaliśmy tę maksymę jako w najwyższym stopniu nieetyczną. Popelniliśmy jednak tę „nieostrożność“, że zachęcaliśmy naszych przeciwników do podjęcia dyskusji w tym przedmiocie i wykazania — jeśli to możliwe — że się mylimy, broniąc jezuitów. Równocześnie wszakże wyraziliśmy głębokie przekonanie, że jest to istotnie niemożliwe. Przytoczyliśmy nawet w tym celu kilka znamienitych dowodów. „Wszystkie dotychczasowe próby udowodnienia zarzutu stawianego jezuitom — tak sobie myśleliśmy — kończyły się zawsze nieuchronnym fiaskiem. Dowody, które by ewentualny przeciwnik mógł przytoczyć, znamy mniej więcej wszystkie i wiemy, jaka jest ich wartość. Nowych zaś jeszcze nikt w ostatnim stuleciu nie wynalazł. Któż zaś odważy się odgrzebywać stare, zużyte i pochowane ze wszystkimi honorami (nawet wyroków sądowych)?“ Tak myśleliśmy. Aliści, okazuje się, że myśląc tak, myliliśmy się bardzo. Bo oto co czytamy w majowym numerze metodystycznego miesięcznika „Pielgrzym Polski“:

Jezuicki „Przegląd Powszechny“ (pisze niejaki p. Outsider) w numerze marcowym z b. r. okazuje wielką pewność siebie co do tego, że zasada „cel uświęca środki“ nie jest pochodzenia jezuickiego, bo to się nie da udowodnić. My skromnie, ale ściśle dorzucimy od siebie — co napewno jezuita pokryją milczeniem (bo tak najwygodniej) — że zasada wymieniona znajduje się wyraźnie w dziele najbardziej znanego

w XVIII wieku moralisty jezuickiego, Niemca o. Hermana Busenbauma (1600 — 1668), działającego w Kolonii i Monastyrze, autora traktatu etycznego „*Medulla theologiae moralis*“, który do 1773 r. miał 200 (dwieście) wydań i stał się podstawą systemu moralnego św. Alfonsa Ligouri'ego, doktora kościoła rzymskiego. O. Busenbaum wywarł nieopisany wpływ na urobienie spowiedników, a przez to na kształcenie sumień katolików.

Otóż ten Busenbaum w traktacie wymienionym, wydanie z 1650 r., lib IV, cap. III, dub. VII, art. II paragr. 3, mówi dosłownie: *Cum licitus est finis, etiam media sunt licita* (Gdy cel dozwolony, dozwolone są i środki) i tamże powtórnie (lib. IV, tract. VI, cap. II dub. III, art. I, paragr. 8): „*Cui licitus est finis, etiam licent media*“ (Komu dozwolony jest cel, temu dozwolone są i środki).

Skoro celem większa chwała Boża, wszystko jest dozwolone dla jej pomnożenia. Dowodem zresztą sama historia zakonu, noszącego tę własnie dewizę, ale bezstronna, bez własnego „*imprimatur*“. A właśnie czytanie takiej jest wiernym zkazane pod grzechem. By poznać prawdę o jezuityzmie, trzeba pozbyć się najpierw wiary w boski autorytet kościoła, który jezuityzm ochrania. Inaczej szukający prawdy nie wyjdzie z labiryntu scholastyki i kazuistyki.

Jeśliśmy przytoczyli powyższy tekst, to nie dlatego, jakobyśmy zbyt wielką przywiązywali wagę do tego, co o Kościele katolickim i jego sprawach myśli i mówi „*Pielgrzym Polski*“. Powodem nie jest również swoisty nacisk, jaki autor usiłował (jak się zdaje) wyrzucić na nas słowami: „...co napewno jezuitici pokryją milczeniem (bo tak najwygodniej)“. Nie szukamy wygody, lecz prawdy.

Dyskusję jednak mimo wszystko podejmujemy. Ale czynimy to z podwójnej tylko racji. Najpierw dlatego że tekst zawiera jednak pewną próbę rzeczowego wykazania, że się mylimy, a po wtóre dlatego, że nadarza się doskonała okazja, aby na tym jednym przykładzie zilustrować „skromną, ale ścisłą“ metodę argumentacji tych, którzy „pozbyli się wiary w boski autorytet“ Kościoła.

Na wstępie małeńka uwaga. P. Outsider zdaje się mieć dość osobliwe pojęcie o znajomości prawideł logiki wśród jezuitów, skoro pisze: „Jezuicki „Przegląd Powszechny“ okazuje wielką pewność co do tego, że zasada „cel uświęca środki“ nie jest pochodzenia jezuickiego, **bo** (podkreślenie nasze) to się nie da udowodnić“. Czy tylko dlatego nie jest — pytamy — pocho-

dzenia jezuickiego, że się nie da udowodnić? My, na szczęście, sądziliśmy, że rzecz ma się wprost przeciwnie: dlatego nie da się udowodnić, że nie jest pochodzenia jezuickiego. I w tym przekonaniu trwamy nadal. Nie znaczy to, by wszystko w cytowanej notatce miało być fałszywe. Nie. Chętnie przyznajemy, że ks. Herman Busenbaum był istotnie jezuitą; że żył w latach od 1600 do 1668; że działał również i w Kolonii oraz Monastyrze; że napisał wymieniony traktat teologii moralnej; że dziełko to osiągnęło 200 wydań; że zatem ks. Busenbaum wywarł wielki bez wątpienia wpływ na urobienie spowiedników a pośrednio również i na kształtowanie sumień katolików; że książka jego stała się podstawą wielkiego dzieła św. Alfonsa Ligouri'ego. Owszem, godzimy się i na to, że owe „groźne“ dwa zdania, którymi autor notatki pragnie pognać jezuitów, znajdują się istotnie w „Medulla theologiae moralis“ Busenbauma.

Świadomie natomiast nie powtórzyliśmy za autorem, że traktat Busenbauma „stał się podstawą systemu św. Alfonsa“, ponieważ, o ile nam wiadomo, stał się tylko podstawą jego „Theologia moralis“, głównego wprawdzie, ale przecież nie jedyne go dzieła z zakresu teologii moralnej. Ponadto wcale nie jest pewne, czy św. Doktor stworzył swój własny i nowy system moralny. Zdaje się, że można by również spierać się o to, czy rok 1773 jest ścisłą granicą owych 200 wydań książki Busenbauma, oraz czy tych wydań nie było przypadkiem więcej niż 200. — Ale kopii o to kruszyć nie będziemy. W porównaniu bowiem z zagadnieniem, które nas w tej chwili obchodzi, są to rzeczy zgoła drugorzędne. Chcieliśmy uczciwie oddać autorowi sprawiedliwość, przyznając mu słusność, tam gdzie ją posiada.

To samo jednak poczucie sprawiedliwości każe nam jasno powiedzieć, że autor mimo wszystko nie udowodnił tego, o chciał udowodnić. Przeciwnie, to np. co powiedział o „nieopiniastym wpływie“ Busenbauma jako moralisty, o niebywałym powodzeniu jego książki, o roli, jaką ta książka odegrała w twórczości św. Alfonsa, jednego z największych moralistów w Kościele katolickim — to wszystko stanowi jeden wielki argument, że jednak Busenbaum nie głosił zasady „cel uświęca środki“, przynajmniej nie w tym znaczeniu, jakie jej nadają przeciwnicy jezuitów. Wszyscy bowiem (nie tylko katolicy),

k którzy jakkolwiek poznali wzniosłość i czystość nauki moralnej Kościoła katolickiego, a chcą mówić prawdę, kiedy sobie uświadomią powyższe zjawisko, będą nieuchronnie rozumować w sposób następujący: Skoro moralista Busenbaum tak niezwykłą cieszył się powagą w Kościele, a dzieło jego już za życia swego autora przekroczyło 40 wydań, aby na przestrzeni lat 200 przekroczyć wydań 200, przeniknąć do wszystkich krajów europejskich: do Polski, Węgier, Austrii, Francji, Portugalii, Hiszpanii, Belgii, Włoch i ukazać się nawet w języku arabskim, stać się podręcznikiem szkolnym na fakultetach teologicznych, tekstem, który opatrywali swymi komentarzami najwięksi moralści, jak św. Alfons, La Croix, Ballerini, Gury i wielu innych; to, zaprawdę, człowiek ten nie mógł głosić i nie głosił zasady „cel uświęca wszystkie środki“! Kościół, który zawsze powtarzał i uczył, że „non sunt facienda mala, ut eveniant bona — nie należy czynić zła, by osiągnąć dobro“, nigdy by na to nie zezwolił. Istotnie. W tym samym czasie, w którym dzieło Busenbauma było wszystkie rekordy, papieże Aleksander VII, Innocenty XI i Aleksander VIII potępiali dziesiątki zdań niezgodnych z moralnością chrześcijańską. Kościół wiedział zatem, co się dzieje. I czuwał. Co więcej, kilka poszczególnych rozstrzygnięć samego Busenbauma znalazło się na listach zdań przez Kościół odrzuconych. Czytaliśmy te spisy i nie znaleźliśmy w żadnym z nich zasady „cel uświęca wszystkie środki“. Cóż to znaczy? To znaczy, że nie tylko Busenbaum, ale nikt w Kościele podobnej maksymy nie głosił. I jeszcze jedno. Obydwa zdania Busenbauma, cytowane przez p. Outsidera, znajdują się w dosłownym brzmieniu w „Theologia moralis“¹⁾ św. Alfonsa. I cóż? Pius VII nie zawahał się mimo to potwierdzić dekretu kongregacji, który orzekał, że w dziełach sługi Bożego Alfonsa Ligouri'ego nie znajduje się nic, co by było „censura dignum“ — nagany godne. Czyż można sobie zresztą wyobrazić, by sam ten wielki i święty Doktor przyjął tę tak oczywiście niezgodną z duchem i moralnością chrześcijańską naukę, przepisując ją po prostu z książki Busenbauma? Chodzi przecież tutaj o zasadę zdolną przeobrazić wszelką etykę w jakiś niewyobrażalny i nie-

¹⁾ S. Alphonsus Maria de Ligorio, „Theologia moralis“ (editio critica), Romae 1905, tom. II, lib. IV, cap. III, dub. VII, art. II (n. 282). Tom. IV, lib. VI, tract. VI, cap. II, dub. II, art. I (n. 932).

samowity zbiór prawideł obracających w nicość całe ludzkie życie!

Być może, że publicysta z „Pielgrzyma Polskiego“ nie zechce uznać tej powagi Kościoła w rzeczach moralności, i, co za tym idzie, nie doceni siły argumentu, jaki dopiero co rozwinęliśmy. Bolejemy bardzo, ale nic na to nie poradzimy. Możemy tylko z naciskiem podkreślić, że niejednokrotnie najwięksi nawet przeciwnicy Kościoła nie potrafili zdobyć się na odwagę, by zaprzeczyć świętości jego zasad etycznych; nigdy zaś tego nie czynią ludzie bezstronnie patrzący na dzieje i rzeczy. Do tych właśnie ludzi przemawiamy. Katolikom tłumaczyć tego nie potrzeba.

I to był nasz argument zewnętrzny. Z kolei wypada nam jeszcze odpowiedzieć na pytanie, jak wytłumaczyć u Busenbauma (i u św. Alfonsa) istnienie wyżej cytowanych, a tak na pierwszy rzut oka niepokojących zdań. Bardzo prosto. Cała ta rzecz polega na jednym wielkim nieporozumieniu (chcemy wierzyć i wierzymy, że tylko na nieporozumieniu). Zasada „cel uświęca środki“ może mieć i ma podwójne znaczenie: złe i dobre, zależnie od okoliczności, w jakich się ją wypowiada i od tego, jak się ją rozumie. Chodzi mianowicie o jedno maleńkie słowo, które wtrącone (wyraźnie czy domyślnie) w brzmienie tej zasady, zmienia do gruntu całą jej treść wewnętrzną. Wielka mianowicie istnieje różnica pomiędzy zdaniem: „cel uświęca środki“, a tym innym zdaniem: „cel uświęca **wszystkie** środki“ (a więc i złe również). Pierwsze zdanie — należycie zrozumiane — nie tylko nie ma w sobie nic zdrożnego, lecz, przeciwnie, wchodzi jako jeden z głównych elementów moralnych w skład wszelkiej etyki godnej tego miana. Zdanie drugie jest nieodwołalnie cyniczne, niemoralne, złe.

Od początku i zawsze nauczano w Kościele, że na moralność działania ludzkiego składają się trzy czynniki: przedmiot, cel i okoliczności; choć niekoniecznie i nie zawsze wszystkie te czynniki razem biorą udział w ukonstytuowaniu niejako moralności naszych działań; zawsze jednak i koniecznie musi brać udział przynajmniej jeden z nich.

Przedewszystkiem wartość moralna czynów ludzkich zależy od ich przedmiotu, to znaczy od tego, co człowiek myśli, mówi, czyni, i do czego wola ludzka zmierza bezpośrednio.

Przedmiot może być dobry (kochać Boga, dawać jałmużnę), zły (błuznić, kraść) lub obojętny (jeść, pisać, przechadzać się).

Również i rozliczne okoliczności wpływają na moralność naszych działań, i to tak dalece, że czyn, przedmiotowo obojętny, może się stać pod ich wpływem dobry (jeść umiarkowanie) lub zły (jeść nadmiernie). Akt przedmiotowo dobry może się stać zły; zły lub dobry — może się stać jeszcze gorszy lub jeszcze lepszy, albo nawet przybrać nową specyficznie dobroć moralną lub nową złość. Żadna jednak okoliczność nie zmieni czynu złego na dobry.

Trzecim wreszcie czynnikiem, który działaniu ludzkiemu nadaje wartość moralną, jest cel, czyli to, dla czego człowiek myśli, mówi, działa. Zależnie od celu, jaki nam przyświeca, nasze działania w wieloraki sposób zmieniają swą treść etyczną. — I tak, czyn przedmiotowo dobry, dzięki dobremu celowi, nową przybiera dobroć moralną (dać jałmużnę w celu uczczenia Boga). Czynowi przedmiotowo złemu cel zły nadaje nową złość (kraść w celu upicia się). Czyn dobry staje się zły w takiej mierze i w taki sposób, w jakiej mierze i w jaki sposób przyświeca mu cel moralny zły: Jeśli cel zły jest jedyną i wyłączną racją działania, wówczas znika cała obiektywna dobroć czynu (dać jałmużnę, aby zyskać uznanie u ludzi). Jeśli cel lekko zły-nie jest jedynym motywem, czyn dobry staje się częściowo tylko zły (dać jałmużnę, by wspomóc bliźniego i równocześnie, by zyskać uznanie u ludzi); ale cel ciężko zły, choć nie jedyny, odbiera czynowi, przedmiotowo dobremu, wszelką jego dobroć (gasić pożar w celu niesienia pomocy bliźniemu, i równocześnie w tym celu, aby go okraść). — Czynność przedmiotowa o b o j ę t n a dopiero dzięki celowi, w jakim ją wykonujemy, wkracza w sferę wartości moralnej²⁾. Jeśli cel jest dobry, staje się dobra (pisać Bogu na chwałę); jeśli cel jest zły, zła (śpiewać komuś „na złość“). Żaden jednak, choćby i najlepszy cel, nie przemieni czynu podmiotowo złego na akt dobry, w myśl zasady „bonum ex integra causa, malum ex

²⁾ Również i okoliczności. — jak to wyżej zaznaczyliśmy — mogą czynowi przedmiotowo obojętnemu nadać pierwszą jego wartość moralną. Kiedy więc i w dalszym również ciągu obecnego artykułu mówimy o celu, jako o czynniku, od którego zależy etyczna dobroć lub złość czynności przedmiotowo obojętnych, nie mamy zamiaru zaprzeczać temu, co twierdzimy tutaj o znaczeniu okoliczności.

quolibet defectu — aby rzecz była dobra, musi posiadać wszystkie przymioty sobie właściwe; aby się stała zła, wystarczy jeden jakikolwiek brak³⁾.

Nie ulega więc wątpliwości, że cel, jako jeden z czynników decydujących o etycznej wartości działań ludzkich, wielkie posiada znaczenie w naszym życiu moralnym. Gdyby ktoś z tego tytułu chciał podnosić jakikolwiek zarzut, musiałby oskarżyć o niemoralność nie tylko Busenbauma i jezuitów, ale i etyczną naukę całego Kościoła, owszem, wszelką inną naukę prawdziwej moralności. Nie tylko w Kościele, ale przede wszystkim w Kościele, zawsze zwracano baczną uwagę na wewnętrzne pobudki działania, czyli, innymi słowy, podkreślano doniosłość tzw. dobrej intencji. Dobra intencja podnosi — w rzeczy samej — dobroć czynów dobrych, a czynnościom przedmiotowo obojętnym nadaje pierwszą wartość moralną. To stanowisko etyki katolickiej jest nie tylko samo z siebie zrozumiałe, logiczne i rozumne, ale i wysoce pedagogiczne. Zwracając bowiem uwagę na usposobienie wewnętrzne, urabia człowieka, uszlachetnia i kształtuje za pomocą odpowiednich pobudek. Równocześnie jednak nie zapomina o przedmiotowej treści jego działania, ani o tym przede wszystkim, że i najlepsza i najświętsza nawet intencja nikogo nie upoważnia do czynienia najmniejszego choćby zła.

Jeśli tedy znajdziemy u jakiegoś autora katolickiego to proste i ogólne zdanie: „cel uświęca środki“, nigdy nie wolno rozumieć tego inaczej, jak tylko z tym uzupełnieniem: „Cel (czywiście dobry) uświęca środki przedmiotowo dobre lub obojętne“. I Busenbaum nie stanowi tutaj wyjątku. Do wyjątków natomiast należeć będą zdania tak ogólne, i to do wyjątków tak osobliwych, że cytowane wyżej teksty Busenbauma stały się klasyczną bronią w rękach jezuickich przeciwników.

P. Outsider nie powiedział zatem nic nowego. Jeśli z historii zakonu Towarzystwa Jezusowego chciał (a niewątpliwie chciał) udowodnić, że „skoro celem większa chwała Boża,

³⁾ Por. H. Noldin S. J. „Summa theologiae moralis“, vol. I, „De principiis“, ed. 14 an. 1922, pp. 84—94. — Por. również S. Alphonsus Maria de Liguori, „Theologia moralis“, tom. II, lib. V, art. IV, § 2 (n. XXXVI).

wszystko (podkreślenie nasze) jest dozwolone", to nie mógł ograniczyć się wyłącznie tylko do zacytowania jednego czy dwóch czy nawet i dziesięciu (o ile je znajdzie) zdań takich, jak : „Cum licitus est finis, etiam media sunt licita", bo te — jak widzieliśmy — same z siebie niczego jeszcze nie udowadniają, u autorów zaś katolickich udawadniają coś wręcz przeciwnego. Lecz aby cel swój mógł osiągnąć, powinien znaleźć takie np. zdanie: „Cui licitus est **finis**, etiam licent **media omnia**, względnie: licent media **inhonesta**. — Komu **dozwolony** jest cel, temu dozwolone są **wszystkie środki**, względnie: dozwolone mu są środki **nieetyczne**". Ale podobnej zasady jeszcze dotąd nikt w dziełach katolickich nie znalazł. Ufamy więc, że i p. Outsider nie znajdzie.

Jedno byłoby jeszcze wyjście z tej przykrej i kłopotliwej sytuacji. Wykazać mianowicie, że np. słowa Busenbauma należy rozumieć właśnie w ujemnym znaczeniu. W tym celu jednak należałoby przytoczyć nie tylko tekst, ale i kontekst, oraz zbadać ogólną myśl i intencję autora. P. Outsider tego nie uczynił. Dlaczego? Dwie są tylko możliwe odpowiedzi. Albo nie mógł tego uczynić, dlatego że Busenbauma w ogóle nie czytał, lecz znalazł wyrwane cytaty w jakimś arsenale antyjezuickim. To właśnie tłumaczenie przyjmujemy za pewne, ponieważ nie chcemy posądzać p. Outsidera o świadome zniekształcanie myśli Busenbauma. — Albo też miał dzieło Busenbauma, czytał je, lecz uznał, że ani kontekstu przytaczać nie można, ani ujawniać ogólnej myśli autora, ponieważ wszystko to przemawia za Busenbaumem a przeciwko tym, którzy mu przypisują nieetyczną naukę. Gdyby tak miało być, zmuszeni byśmy byli powiedzieć, że p. Outsider nie jest uczciwym człowiekiem. Ale — jak to zaznaczyliśmy — wierzymy mocno, że tak nie było i raczej jesteśmy przekonani, że nasz przeciwnik padł ofiarą nieuczciwych swych źródeł. I tutaj docieramy do zasadniczego punktu naszego przedmiotu.

Już to, cośmy dotąd powiedzieli na temat nauki Busenbauma o celu i środkach, aż nadto wystarczy, aby wykazać, że zasada „cel uświęca wszystkie środki" jest najzupełniej obca jego intencjom. Ale mamy jeszcze coś daleko więcej do powiedzenia. Stwierdzamy mianowicie, że przeciwnicy, którzy teksty z książki Busenbauma świadomie podawali w tej postaci, w ja-

kiej je dotychczas poznaliśmy, posłużyli się metodą, której wartość moralną i naukową oceni sam Czytelnik.

Najelementarniejszą regułą krytyki historycznej, która obowiązuje wszystkich (nie tylko katolików), jest zasada, że tekstu, który nie posiada znaczenia samodzielnego, nie należy „oczyszczać“ z kontekstu, wrywając go z tego środowiska myśli, poza którym albo nie posiada żadnego znaczenia, albo ma znaczenie odmienne od tego, jakie nadawał mu autor; następnie, że sens ogólny i niejasny należy określać według innych miejsc podobnych lub przynajmniej według zwyczajnych intencji autora. Otóż, jeśli chodzi o cytowane teksty Busenbauma, przeciwnicy pomijali zazwyczaj te normy. Widocznie tak było najwygodniej. Istotnie, tekst wyrwany z kontekstu wygląda bardzo „pięknie“ i staje się niezwykle sposobny do tego, by pogрузić i samego autora i jezuitów, zwłaszcza, jeśli się dopowie, że zdanie: „Kiedy cel dozwolony, to i środki dozwolone“, trzeba rozumieć o środkach także i nieetycznych.

Tymczasem Busenbaum naucza coś najzupełniej przeciwnego. Aby się przekonać, że tak jest, wystarczy wymienione teksty umieścić z powrotem w kontekście i po prostu z uwagą przeczytać.

Zacznijmy od zdania, które p. Outsider położył na drugim miejscu ⁴⁾. Busenbaum zadaje sobie pytanie: „An, et quando liceant tactus, aspectus et verba turpia inter coniuges — Czy i kiedy dozwolone są nieskromne dotykania, spojrzenia i słowa między małżonkami?“ I odpowiada: „Tales actus per se iis licent, QUIA CUI LICITUS EST FINIS, ETIAM LICENT MEDIA, et cui licet **consummatio**, etiam licet **inchoatio**. Unde licite talibus naturam excitant ad copulam. — Zasadniczo akty tego rodzaju są im dozwolone; KOMU BOWIEM DOZWOLONY JEST CEL, TEMU DOZWOLONE SĄ I ŚRODKI, i komu dozwolone jest **dokonanie** czynności, temu jest dozwolone i **zaczęcie** jej. Tego rodzaju czynami mogą więc godziwie pobudzać naturę do stosunku“. — A zatem „cel“ oznacza tutaj tyle

⁴⁾ Publicysta „Pielgrzyma Polskiego“ nie dość ściśle podał miejsce tego zdania w książce Busenbauma. Domyślamy się jednak, że wkradł się tutaj zwykły błąd drukarski. Cytowany tekst czytamy w lib. VI, tract. VI, cap. II, dub. II, art. 1, num. 8. „Paragrafów“, do których odsyła autor notatki, nie ma w ogóle u Busenbauma; są tylko proste zaznaczenia numeryczne: 1, 2, 3 itd.

samo co „dokonanie“ czynności; „środek“ zaś ma znaczenie „zapoczątkowania“ tejże czynności. Środki, o których tu mowa, nie są złe same w sobie; same w sobie są obojętne. Będą złe poza małżeństwem, dobre w małżeństwie, ale pod pewnymi warunkami. Warunki te Busenbaum wyjaśnia w dalszym ciągu swego tekstu, zaznaczając, że niespełnienie ich może często spowodować grzech, nawet ciężki.

W miejscu cytowanym przez p. Outsidera na pierwszym miejscu Busenbaum zadaje sobie pytanie: „Quid liceat reo circa fugam poenae? — Co jest dozwolone oskarżonemu odnośnie do ucieczki?“ I odpowiada: „Quando sententia est materialiter iniusta, lata tamen secundum allegata et probata, etsi in conscientia non obliget, non potest reus iudici positive resistere: tum ob scandalum, tum quia tali casu iudex habet ius sententiam exsequendi, et ad id tenetur.

Dixi „positive“: quia reo, etsiamsi vere reus sit, licet ante et post sententiam (quoad mortem vel poenam mortis aequivalentem, v. g. perpetuum carcerem) fugere. Ratio est, quia quilibet tam magnum ius habet ad vitae suae conservationem, ut nulla potestas humana obligare possit ad eam non conservandam, si spes commoda ostendatur: nisi tamen bonum publicum aliud postulat. — Kiedy wyrok jest materialnie niesprawiedliwy, ale zapadł według świadectw podanych i udowodnionych, to, choć w sumieniu nie obowiązuje, nie może jednak oskarżony pozytywnie⁵⁾ stawiać oporu sędziemu, bądź ze względu na zgorzienie, bądź dlatego, że w takim wypadku sędzia ma prawo i obowiązek wyrok wykonać.

Powiedziałem „pozytywnie“, oskarżonemu bowiem, choćby był i winien, wolno uciekać czy to przed wyrokiem, czy po wyroku (skazującym na śmierć lub na karę równającą się

5) Inni sądzą, że może Św. Alfons np., po włączeniu całego tego ustępu do własnego tekstu, mówi: „Jeśli oskarżony został skazany niesłusznie, nie tylko według świadectw przedłożonych i udowodnionych, lecz również i w rzeczy samej, nie może wprowadzić siłą odpowiedź na siłę, zabijając, raniąc itd...“, może jednak nie tylko uciekać, lecz i pozytywnie stawiać opór, np. wypędzając strażników, grożąc im, aby tak z rąk ich się wydobyć, byle tylko nie wynikło stąd publiczne zgorzienie i zamieszanie. Ale przeciwnie, jeśli wyrok był zupełnie słuszny, bo oskarżony rzeczywiście przestępstwo popełnił i dostatecznie to udowodniono, wówczas oskarżony nie może stawiać pozytywnego oporu“. Por. dz. cyt. tom. II, lib. IV, cap. III, dub. VII, art. II, n. 279.

śmierci, np. na dożywotne więzienie). Powodem tego jest, że każdy ma tak wielkie prawo do zachowania życia, iż żadna ludzka władza nie może go zobowiązać do tego, aby prawa tego nie zachował, o ile jest jakaś sposobna nadzieja; c h y b a ż e dobro publiczne wymaga czego innego“.

Taka jest zasada. Bezpośrednio po jej ustaleniu autor przystępuje do wyjaśnienia jej stosowności w życiu.

„1. Regulariter reo licet fugere etiam si custos carceris grave damnum inde passurus sit (saltem nisi iuraverit se mansurus); quia utitur iure suo, et nulli facit iniuriam. Nisi tamen charitas aliud suadeat, ob damnum custodis praeponderans.

2. Multo magis licet fugere ne capiatur, vel etiam a ministro apprehendente se excutere: non tamen illi vim inferre, vulnerando, percutiendo etc.

3. Licet etiam, saltem in foro conscientiae, custodes (**prae-cisa vi et iniuria**) decipere, tradendo v. g. cibum et potum ut sopiantur, vel procurando ut absint: item vincula et carceres effringere; **QUIA CUM FINIS EST LICITUS, ETIAM MEDIA SUNT LICITA.**

1. Skazanemu wolno zazwyczaj uciekać, choćby nawet z wielką szkodą strażnika (przynajmniej o ile nie przysięgł, że zostanie); korzysta bowiem z przysługującego mu prawa i nikomu nie wyrządza niesprawiedliwej szkody; chyba że miłość zażąda czegoś innego, (np.) z powodu nieproporcjonalnej szkody strażnika.

2. Tym bardziej może uciekać, by nie dać się ująć; może również „otrząsnąć się“ ze strażnika: nie może jednak użyć względem niego przemocy, raniąc go lub bijąc itd.

3. Wolno również, przynajmniej w zakresie sumienia, zwieść strażników (**bez uciekania się do siły i krzywdy**), dając im np. pokarm i napój, by posnęli; może również zerwać więzy i wyłamać się z więzienia: **SKORO BOWIEM CEL JEST DOZWOLONY, DOZWOLONE SĄ I ŚRÓDKI“.**

Cel, jakim jest ratowanie życia lub wolności zagrożonych zwłaszcza niesprawiedliwym wyrokiem, jest — w myśl Busenbauma — bez wątpienia etyczny i dobry. — Gdyby więc nasz autor hołdował zasadzie, że „dobry cel uświęca wszystkie środki

ki", z pewnością nie zadawałby sobie tyle trudu, aby analizować poszczególne wypadki i okoliczności, lecz po prostu powiedziałby oskarżonemu: „Czyń, co chcesz, ponieważ wszystko wolno ci czynić ze względu na cel, jaki ci przyświeca". Tak jednak nie mówi. Przeciwnie, z największą starannością różni środki złe od środków dobrych lub obojętnych. Na te ostatnie pozwala z łatwością, ponieważ, jeśli są dobre, zyskują dzięki celowi na swej wartości etycznej; jeśli zaś są obojętne, godziwy cel sprawia to, że stają się i one godziwe. **Środki złe wyłącza kategorycznie i bez wahania.** Prosimy Czytelnika, by zwrócił uwagę na ustępy, które podkreśliliśmy. Już w tym samym numerze trzecim, z którego przeciwnicy zacytowali ów osławiony tekst: „Skoro bowiem dozwolony jest cel, dozwolone są i środki" — w tym samym właśnie numerze Busenbaum najwyraźniej oświadcza, że nie zezwala na żadne środki niegodziwe: „praecisa vi et iniuria — bez uciekania się do siły i krzywdy"; że zatem, kiedy uzasadnia swe rozstrzygnięcia powołaniem się na zasadę „cel dozwolony — środek dozwolony", nie może mieć na myśli środków moralnie złych. Ale „naukowo usposobieni i obiektywni" przeciwnicy nie przejmują się takimi drobnostkami. Wydzierają tekst z naturalnego jego środowiska, przemocą nadają mu zgoła inne znaczenie i następnie z triumfem ogłaszają w imię postępu i nauki: „A więc Busenbaum, a za nim i jezuici nauczają, że „cel uświęca wszystkie środki". Inne rzeczy przemilcza się przy tym bardzo skrętnie. Osobliwa to nauka i osobliwa etyka. I. dodać należy, osobliwa również logika.

A jednak — zauważył pewien niemiecki historyk — Busenbaum nie jest bez zarzutu. Środki przecież, na które w n. 3 pozwala: uwieść strażnika, wyłamać się z więzienia, to są środki złe. Nawet gdyby tak i było — odpowiadamy — Busenbaum jest tutaj bez zarzutu, ponieważ on te środki uważa za przedmiotowo obojętne pod względem moralnym i tylko pod tym warunkiem na nie zezwala. Gdyby je uznał za złe, rozstrzygnięcie dałby wówczas przeciwne⁶⁾. Ale Busenbaum nie myli

⁶⁾ Na innym miejscu tak ocenia Busenbaum wartość etyczną spowodowania u kogoś stanu nietrzeźwości: „Chcieć kogoś upić, jest grzechem ciężkim; podobnie nakłaniać go do tych samych „kolejek" (co inni), w tym celu, aby się upił. — Jeśli jednak zachodzi jakaś słuszna przyczyna (samo bowiem picie jest rzeczą w sobie z punktu widzenia

się w swej ocenie. Wymienione środki są istotnie same w sobie obojętne. Pierwszą wartość moralną otrzymają dopiero od celu, w jakim zostaną użyte. Gdyby były przedmiotowo złe, nigdy by nie mogły się stać dobre i dozwolone. Tymczasem bywa inaczej. Na wojnie często „wyprowadza się nieprzyjaciela w pole“, jak to się pospolicie mówi; nieraz żołnierze wyłamują się z więzień nieprzyjacielskich; często policja włamuje się do podejrzanych domów celem ujęcia jakiegoś złooczyńcy itd. itd., a jednak nikt się temu nie dziwi, ani nie potępia tych czynów w imię etyki. Z drugiej jednak strony te same czynności (wyłamanie krat...) mogą się stać środkami bardzo nawet niemoralnymi; i znów w zależności od celu, ale tym razem już złego. Złą np. jest rzeczą wyłamać kraty w celu wypuszczenia na wolność niepoprawnego mordercy, aby mógł prowadzić dalej swe krwawe rzemiosło.

We wstępie do swej „*Medulla theologiae moralis*“ zapewniał Busenbaum czytelnika, że usiłował w swej pracy autorskiej naśladować pszczoły, które z najpiękniejszych kwiatów najśladźsze zbierają miody, i dlatego nie inną, lecz wspólną i powszechnie przyjętą wyłożył naukę, wzorując się na największych i najpewniejszych powagach w dziedzinie teologii moralnej. Istotnie, jeśli chodzi np. o przedmiot, który nas w tej chwili zajmuje (stosunek środków do celu) nie dostrzegamy u naszego autora żadnego odchylenia od tradycyjnej nauki katolickiej. Od początku do końca: czy to w głoszonych zasadach, czy w rozstrzygnięciach praktycznych, przenika jego dzieło zawsze ta sama złota myśl: „*Non sunt facienda mala, ut eveniant bona* — Nie należy czynić zła, by osiągnąć dobro“. Oto kilka przykładów, które same wystarczą za wiele argumentów.

moralnego obojętną — objaśnienie nasze), np. kiedy wielkiego jakiegoś zła nie można inaczej uniknąć jak tylko przez to, że sprawca się upije, wówczas wolno spowodować upicie się, ale tylko niedobrowolne dla pijącego, tak mianowicie, aby się upił bez własnej swej winy, np. jeśli mu się poda wino bardzo mocne, którego siły nie docenia. W ten więc sposób można upić tych, którzy inaczej oddadzą (wrogom) miasto, albo ciebie uprowadzą. Czy jednak wolno w takim razie spowodować upicie się dobrowolne dla pijącego, rzecz jest wątpliwa. Lessius odpowiada twierdząco... Laymann słuszniej przeczy, ponieważ w żadnym wypadku nie wolno nakłaniać do grzechu“. — „*Medulla theologiae moralis*“, lib. V. cap. III, art. II, nn. 4, 5.

„Praeceptum naturale negativum, prohibens rem intrinsece malam, non licet violare, ne ob metum quidem mortis — Nawet za cenę życia nie wolno naruszyć negatywnego przykazania naturalnego, które zakazuje rzecz wewnątrznie złą“⁷⁾.

„Nulius boni consequendi causa licet peccare, etiam venialiter — Za żadną cenę nie wolno popełniać grzechu, choćby tylko powszedniego“⁸⁾.

„Autoctortate Scripturae... docent omnes nullo casu licitum esse intendere vel procurare directe molliem, ne causa quidem sanitatis ac vitandae alias certae mortis — Opierając się na powadze Pisma św., wszyscy zgodnie uczą, że w żadnym wypadku nie wolno chcieć lub wprost spowodować polucji: ani ze względu na zdrowie, ani aby uniknąć śmierci, która inaczej nieuchronnie nastąpi“⁹⁾.

„An liceat alium infamare ad tormenta gravia vitanda.

1. Licet, si crimen sit verum; quia nullam facit injuriam, cum habeat ius illud in necessitate revelandi.

2. Si crimen sit falsum, non licet; quia esset mendacium perniciosum.

Czy wolno drugiego zniesławić w celu uniknięcia ciężkich tortur?

1. Wolno, jeśli przestępstwo (drugiego) jest prawdziwe. Wtedy bowiem żadnej nie wyrządza się drugiemu krzywdy, ponieważ — w razie konieczności — ma się prawo do wyjawienia przestępstwa.

2. Nie wolno, jeśli przestępstwo jest fałszywe; byłoby to bowiem krzywdzącym kłóstwem“¹⁰⁾.

W imię więc jakiej nauki i jakiej etyki oskarżano ks. H. Busenbauma, o głoszenie nieetycznej zasady, że dobry cel uświęca wszystkie środki?

Ks. Jan Rosiak T. J.

7) Dz. cyt. lib. I, tract. II, cap. IV, dub. II, n. 1.

8) Dz. cyt. lib. II, tract. III, cap. II, dub. I, n. 2.

9) Dz. cyt. lib. III, tract. IV, cap. II, dub. IV, „Resp.“.

10) Dz. cyt. lib. III, tract. VI, cap. I, dub. II, „Quaeres“ 1, Resp. 1, 2.

Problem czystości u Bernanos'a

I.

Niedawno rozmawiał kapłan katolicki z jednym ze znanych pisarzy polskich, uchodzącym za katolickiego autora. Ksiądz był zdania, że stanowczo za mało mamy powieści czy innych utworów poetyckich, polskich lub zagranicznych, przedstawiających pozytywną wartość dobrze ułożonego życia rodzinnego oraz znaczenie cnót fundamentalnych, koniecznych do tego, np. czystości. Autor świecki, przyznając słuszość księdzu, nie omieszkiał jednakże wyjaśnić, że o wiele trudniej jest pisać o pozytywnej wartości jakiejś cnoty, w tym wypadku czystości, niż przedstawić w formie powieściowej lub innej, własne obserwacje, doświadczenia, przeżycia, uwypuklające słabości, występki i grzechy ludzkie, tak często spotykane, a tej cnocie przeciwne.

Uświadamiamy sobie, że rzeczywiście łatwiej plastycznie przedstawiać grzech, niż cnotę, jednak katolicki pisarz powinien się tego wysiłku podjąć, przedstawiając to, co trudniejsze, ale za to wartościowsze — bardziej twórcze — w życiu ludzkim. A jeśli już mówi o występkach ludzkich, to nie po to, by je gloryfikować, czynić ponętymi, ale by przedstawić ich ujemny wpływ na ludzkie życie, co właściwie odpowiada rzeczywistości życiowej. W tym tkwi realizm katolicki.

„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“ — napisał Józef Marian Świącicki (O realizmie powieści katolickiej, „Przegląd Powszechny“ 1948, 248). Chodzi tu o realizm dobra nie zwyczajnego, powszedniego i miernego, który często daje się zauważyć w życiu codziennym, gdyż dusza ludzka jest „anima naturaliter christiana“ — jak stwierdził to już Tertulian. Cnota, w tym nikłym natężeniu się ukazująca, nie budzi większego zainteresowania i bywa najczęściej przyćmiona przez wybudzące wyrosty kłakolu i chwastu moralnego, grzechu i występku. Autor w tym

wypadku ma inny realizm dobra moralnego na myśli, mianowicie ten, który się demonstruje przed ludźmi w większym natężeniu, w stopniu heroicznym. Cnota, na tak wysokim poziomie postawiona, nie jest zjawiskiem codziennym. Niemniej jednak istnieje ona w rzeczywistości, nie jest pustym frazesem, lecz widzimy ją w życiu wszystkich świętych, i tych kanonizowanych, i tych, których Kościół jeszcze nie wyniósł na ołtarze, jak np. u Ojca Kolbego. Będzie o tym pamiętał pisarz katolicki; nie ulega jednak wątpliwości, że największym bodźcem do twórczego ujęcia pozytywnej wartości cnoty będą jego osobiste na tym punkcie przeżycia, związane z wytrwałą i z ogromnym zaparciem prowadzoną pracą nad sobą w oparciu o pomoc łaski Bożej. Ta praca nad sobą da mu także możliwość należytej oceny destruktywnego wpływu wszelkiego grzechu i występku ludzkiego. Uwzględniając obydwie te czynniki, stworzy sobie autor katolicki gruntowną syntezę o tym, co jest i być powinno w w życiu ludzkim.

Jednym z rzadkich autorów, który odważył się na kroczenie po tych ścieżkach, mało dotychczas udeptanych, był Jerzy Bernanos.

Tematem centralnym myśli bernanosowskiej to „świętość i satanizm“, jak to podkreślił Jan Dobraczyński („Bernanos powieściopisarz“, Lublin 1937, 20). Przedstawił on w swoich powieściach (zob. np. „Sous le soleil du satan“ oraz „Journal d'un curé de campagne“, które weźmiemy tu pod uwagę), jak nikt inny za dni naszych tego nie uczynił, potęgę i rozmach stale destruktywnie działającego, wiecznie niespokojnego szatana, ale wypuklił także bardzo plastycznie i wyraźnie przebogatą treść i ogromną wartość wewnętrzzną życia świętego, zdobytego nie za cenę teatralnych gestów heroiczych, które mogłyby budzić zachwyt u płytkowzrocznych widzów ludzkich, lecz kosztem ciągłej pracy nad sobą, nieustannego pełnienia twardych obowiązków, a zwłaszcza bardzo cierpliwego znoszenia krzyżów i bolesnych utrapień — wszystko oświetlone intensywnym życiem modlitewnym, wspartym o nadprzyrodzone życie łaski.

Nie ma u Bernanosa śladów świętości sztucznej, mdłej, słodkawo-cukierkowatej. Jego ideał świętości nosi charakter wybitnie męski, co się tłumaczy poniekąd tym, że łączy on się często z życiem kapłanów katolickich, kapłanów, stojących w wirze codziennych zmagających się życiowych.

Zdaje się, że żadne słowa nie charakteryzują tak dobitnie Bernanosowskiego ideału świętości, jak zdanie: „la sainteté n'est pas sublime“, tj. świętość nie utożsamia się ze wzniosłością. Jak powiada proboszcz z Torcy w „Pamiętniku“. Słowa te wyrażają jedno z najbardziej ortodoksyjnych myśli katolickiej ascetyki, a nawet mistyki, rozprawiających o świętości i środkach, wiodących do niej.

W dziełach Bernanosa spotykamy szereg bardzo głębokich analiz różnych doniosłych czynników życia religijno-moralnego, jak np.

modlitwy, cierpienia, pokory, czystości, nadziei itp. Autor ujmuje je zasadniczo ze stanowiska przeżyć psychologicznych, ale z dużą domieszką rozważań teologiczno-filozoficznych. Dlatego właśnie analizy te są tak ciekawe i głębokie, oraz posiadają wartość trwałą. Interesują one nie tylko kapłanów, lecz także ludzi świeckich, jako że są wzięte z różnych, bardzo ciekawych powikłań życiowych, charakterystycznych dla świata nowoczesnego, francuskiego i zagranicznego.

Trudno wszystkie te dociekania bernanosowskie streścić w krótkim rozważaniu, stąd też ograniczymy się do omówienia problemu czystości.

Bernanos uwypukla bardzo wyraźnie pozytywną wartość czystości w całym życiu moralnym i religijnym człowieka, lecz o wiele silniejsze akcenty znajdujemy w dziełach jego o zgubnym wpływie nieczystości na rozwój życia ludzkiego. Dlatego z tej właśnie strony rozpoczynamy analizę omawianego problemu.

Bernanos nie zajmuje się osobno zagadnieniem życia czystego, niemniej jednak w książkach jego, zwłaszcza w „Pamiętniku” wiele jest miejsc, które wskazują na to, że przestudiował on dokładnie ten problem ze stanowiska moralności katolickiej, pogłębiając go równocześnie, jak rzadko który pisarz świecki, ze stanowiska psychologii.

Irena Sławińska miała rację, pisząc, że u Bernanosa sylwetki kapłanów są „bardzo subtelnie wycieniowane, bardzo różnorodne, o wiele bogatsze od księży z „Kluczy Królestwa” Cronina (zob. jej artykuł: „Jerzy Bernanos, „Znak”, 1948, 395). Rozumiemy, że u takiego typu kapłana katolickiego problem życia czystego musiał odgrywać ważką rolę. Naszkicujemy pokrótce główne myśli Bernanosa na ten temat.

II.

Psychologia głębinowa, „Tiefen der Seele”, jakby powiedział ks. dr Klug, znalazła ze wszystkich współczesnych kierunków psychologicznych największe zastosowanie, zarówno w życiu praktycznym, jak i w teorii. Wpływy jej sięgają głęboko w dziedzinę pedagogiki, psychiatrii, psychoanalizy i innych współczesnych dyscyplin o wielkim praktycznym znaczeniu. W teoretycznych rozważaniach znalazła ona bogate zastosowanie w literaturze powieściowej. Wybitnym przedstawicielem tego kierunku jest Bernanos. W książce pt. „Pod słońcem szatana” czytamy: „Rzecz jasna, nasza własna istota jest nam częściowo dana; znamy siebie niewątpliwie jaśniej niż innych; lecz aby poznać siebie, musimy zstępować w siebie; w miarę zaś zstępowania ciemności gęstnieją aż krzepną w mroczny calec jaźni najgłębszej, gdzie burzą się cienie przodków, instynkt huczy jak woda podskórna”. Oto jeden z konkretnych przykładów psychologii głębinowej u Bernanosa, która, znalazłszy zastosowanie

na odcinku życia etycznego, uwypukliła także ogromnie destruktywny wpływ nieczystości, rozpustnej rozwiązłości, oraz wielkie znaczenie życia czystego.

Bernanos podkreśla instynktowną moc popędu płciowego, dzięki której obydwie płcie wzajemnie się przyciągają, przyczyniając się w ten sposób do tworzenia nowego rodzaju ludzkiego. Patrząc się pod tym kątem widzenia na ten popęd, dostrzegamy jego twórczą moc. Niemniej jednak uwypukla on równie silne zwyrodnienie seksualne, które zjawia się wtedy, skoro człowiek pada ofiarą rozwiązłości. W rozpuszcie nie tkwi żadna wartość pozytywna, wprost przeciwnie, brudem okrywa ona wszystko, co człowiek czyni. Rozwiązłość pochłania rozpustnika, jako ofiarę pożalowania godną. Bernanos pisze w Pamiętniku: „Rozwiązłość jest tajemniczą raną w łonie rodzaju ludzkiego. Co tu dużo mówić, w łonie? W samym źródle życia. Mieszać ze sobą rozwiązłość, do której jest zdolny człowiek, z pragnieniem, które zbliża do siebie dwie płcie, to jest to samo, co dawać jedną nazwę nowotworowi i organowi, który on pożera“. Nie uznaje więc Bernanos tego, co się często słyszy, że użycie i rozwiązłość seksualna to najgłębsza potrzeba natury ludzkiej, zwłaszcza męskiej, tęskniącej za rozkoszą zmysłową. Według Bernanosa to degeneracja duchowa i fizyczna człowieka, tak groźna i straszna w skutkach, jak rozkład ciał, wywołany przez rakowe nowotwory. Trudno było mocniej uwypuklić destrukcyjny wpływ życia rozpustnego.

Autor karci także bardzo ostro rozwiązłość płci żeńskiej. „Panna, która zbłądzi, to bankrut“ — czytamy w powieści „Pod słońcem szatana“ — jeśli namiętności nie opanuje, grozi jej straszny los. W tymże samym dziele uwypukla to Bernanos na przykładzie Germaine'y, która, mając kochanka, „wyhodowała bestię, którą w końcu zaczęła pieścić jako obraz i symbol własnego upadku“.

Jeszcze na innym miejscu porównuje autor rozpustę do bestii, która opanowała człowieka. Pisze on w Pamiętniku: „Nędza i rozpusta, niestety! szukają się i nawołują w mroku, niby dwie wygłodniałe bestie“.

Ludzie chcieliby ukryć własną rozwiązłość, ale niemniej jest ona rzeczywistą i przygniata wielu od młodości do późnej starości. Świadczą o tym słowa Bernanosa: „Świat wysila się, mając ku pomocy wszystkie czary sztuki, by ukryć tę sromotną ranę... że tyśiące ludzi żyje w rozwiązłości i przedłużają aż na próg starości — niekiedy nawet dalej — nigdy nienasyconą ciekawość lat młodości“.

W powieści „Pod słońcem szatana“ Święty z Lumbres widzi w pewnej chwili „tyle dusz płomiennych, co, przekroczywszy granice rozkoszy, znalazły nicość i zwarły się z nią w ostatecznym uścisku“. Proboszcz wiejski z Ambricourt odczuwał, że z przeżycia tej nicości rodzi się uczucie najstraszniejszej nudy i pustki życiowej.

W ujęciu tym uwypuklił Bernanos znaczenie grzechu ludzkiego w ogóle ze stanowiska psychologii. W szczególności jednak ten proces przeżycia psychologicznego ujawnia się w rozpuście, której ostatecznym przeżyciem jest pustka i nicłość. Występując w silnym natężeniu, przyprawiają one człowieka o rozpacz. „Demon rozpaczny jest w gruncie rzeczy... demonem nieczystym” — powiada święty proboszcz z Ambricourt.

W rozpuście dużą rolę odgrywają czynniki odziedziczone, które poniekąd usprawiedliwiają rozpustnika. Bernanos pyta się, jak dalece łączy się szaleństwo z rozpustą? Nie wyjaśnia tego, ale niemniej uznaje możliwość przyczynowego połączenia tych zjawisk. Według Bernanosa rozpusta osłabia siłę intelektualną człowieka oraz męską siłę czynu ludzkiego. Rozpusta więc wpływa zawsze ujemnie na losy człowieka. Za krótkotrwałą rozkosz cielesną zbyt gorzko człowiek płaci. Nieraz całym swoim zimarnowanym życiem.

Rozpusta wypływa z namiętności, o której w powieści „Pod słońcem szatana” czytamy, że jest „silniejszą i nieuchwytniejszą od błyskawicy”. Niemniej jednak powinien ją człowiek opanować, jeśli nie chce paść ofiarą rozwiąźłości.

Rozpustnicy są pożałowania godni, między innymi dlatego, że są zabawkami w rękach złych, nieczystych demonów. Bernanos dostrzega w świecie nie tylko szatanów i ich destrukcyjne działanie, ale widzi także wszędzie duchy czyste, anielskie, które dobry wywierają wpływ na postęp życiowy człowieka i świata całego.

Bernanosowskim demonem nieczystym możemy najskuteczniej przeciwstawić Przczystą Maryję Pannę, którą autor oryginalnie nazywa Vierge-Enfant, gdyż odznacza się ona szczególnie prostotą i czystością, jak cały niezamącony świat dziecięcy. W Bogu dostrzega autor szczególnie jedną cechę: niezgłębianą prostotę, w przeciwieństwie do świata szatańskiego, w którym tyle jest sztucznych, absurdałnych komplikacji. Panna Maryja jest najdoskonalszym odbiciem prostoty Bożej. „Nikt nie żył, nie cierpiał i nie umarł tak prosto, jak ona”. Zbliżyła się ona także do Boga swoją niewystowioną czystością, gdyż za życia nie miała żadnego doświadczenia grzechowego. Czystość ta sprawia, że „wzrok Panny Maryi posiada urok spojrzenia najbardziej dziecięcego”, a co się z tym łączy, najmielszego i najprzyjemniejszego dla człowieka.

III.

Proboszcz z Ambricourt, główny bohater „Pamiętnika”, bardzo uważnie śledzi twarze ludzkie, z łatwością odgadując, co się kryje za ich ciągle zmieniającym się wyrazem. Baczna obserwacja twarzy ludzkich umożliwiała mu zejście w głąb i czytanie w sercach ludzkich. Niezawsze dopiął on swojego celu, co Bernanos wyraża tymi słowami: „Nie sądzę, aby można się było dużo dowiedzieć z twarzy

zbyt wrażliwych, zbyt zmiennych, zręcznych w udawaniu, które kryją się dla zażywania rozkoszy, jak zwierzęta kryją się, żeby umrzeć". Wyjąwszy te wypadki, wyrafinowanej symulacji, proboszcz wiejski zwykle jednak wiele odczytywał w mimice twarzy ludzkiej. Dostrzegał on w niej zamiar samobójstwa, kłamstwo zamierzone, nieczystość już popełnioną, a nawet tylko zamierzoną.

Stosunkowo łatwo rozpoznać oblicze ludzkie, które rozgorzało ogniem namiętności seksualnej. Święty z Ambricourt wspomina o tym, mówiąc o swojej młodości: „Wystarczało, żeby w szynku, gdzie byli pijacy, zjawiała się młoda posługaczka, biedna kulawa dziewczyna o cerze popiołu, żeby ich błędne spojrzenia przybrały naraz tak przejmujący, skupiony wyraz, że teraz jeszcze nie mogą o tym myśleć z zimną krwią". Nawet najbrzydsza dziewczyna podniecała pijaków, co Bernanos, piszący niejedno dzieło przy stoliku restauracyjnym, czy kawiarnianym, słusznie zauważył. Trudniej człowiekowi odgadnąć nieczystość, już popełnioną, zwłaszcza w skrytości, chyba że chodzi o wypadek wielkiego wyuzdania i całkowitego wynaturzenia seksualnego. Święty proboszcz Bernanosa większe i znacznie delikatniejsze co do tego miał wyczucie, niż ogół ludzi.

W „Pamiętniku" powiada on: „Rozwiązłości się nie rozumie, ją się widzi. Ja widziałem te srogie twarze, raptem stężałe w nieokreślonym uśmiechu. Boże! dlaczego człowiek nie uprzytamnia sobie częściej, że maska rozkoszy, wyzbyta wszelkiej obłudy, jest właśnie maską udręki? O, te twarze zachłanne, co mi się zjawiają jeszcze we śnie — może raz na dziesięć nocy — te twarze bolesne!". Ten stężały wyraz twarzy, ten bolesny wyraz mimiki spotykał bohater bernanosowski nawet u młodocianych dzieci, np. u dziewczynki wiejskiej Serafity Dumouchel, która uczęszczała do niego na naukę przygotowawczą do pierwszej Komunii św. Wnioskował on stąd słusznie jej życiu nieczystym. Nie chodziło tu oczywiście o wyuzdanie, nabyte drogą dłuższego przyzwyczajania się, lecz o upadek, jeden, drugi, lub kilka razy popełniany. Píše wtedy w Dzienniku: „Zawczasie dostrzegłem prawdziwe oblicze występku".

Ta wyjątkowa wrażliwość świętego proboszcza na wszelkie ślady życia nieczystego, tłumaczy się w dużej mierze tym, że prowadził on od młodości nieprzerwany żywot, ogromnie czysty i nieskalany. Tak jak człowiek, który nie pali, względnie nie pije alkoholu, od razu zauważa, kto w najbliższym jego otoczeniu palił lub pił, tak człowiek, czysty i nieskalany, ma już z natury swej pewną łatwość, aby wyczuć, kto z bliznich jego prowadzi żywot nieczysty. Natura ludzka, czysta i nieskalana, jest na tym punkcie bardziej uwrażliwiona, niż natura człowieka już zepsutego. Nie ulega jednak wątpliwości, że u świętego proboszcza z Ambricourt była to łaska charyzmatyczna, czyli specjalny dar, z góry mu dany. Ułatwiała mu to pracę duszpasterską.

O ile człowiek nieczysty ma według Bernanosa fizjognomię skrzepniętą, stężałą, a poniekąd i postarzałą, o tyle człowiek czysty posiada wyraz twarzy giętki, elastyczny, poniekąd zawsze młody, uzewnętrzniający duszę piękną. W ten właśnie sposób przedstawił Bernanos świętego proboszcza z Ambricourt: był on straszliwie chudy, na twarzy jego widać było tylko kości i skórę, ale niemniej bił z niej blask niepokorniejszej młodości. Ten rys młodości zachował on nawet w czasie choroby, tyłko że oblicze jego pokrywało się coraz więcej cieniem smutku, tak charakterystycznym dla bohaterów skłonnego do pesymizmu Bernanosa.

Święty z Ambricourt łączy z czystością prostotę serca i najszerszą pokorę. Sprawiało to, że oddziaływał on na ludzi, z łatwością niewinnego dziecka, jak mu to napisała po swoim nawróceniu hrabina, kilka godzin przed zejściem ze świata.

Życie czyste nie pobudzało głównego bohatera Bernanosa do wyniosłości dlatego, że lepiej żył od reszty ludzi, tarzających się w błocie nieczystości, ale w połączeniu z niekłamana pokorą dało mu ono ogromną łatwość duszpasterskiego oddziaływania na swych parafian, nie wyjąwszy grzeszników zatwardziałych.

„Ma ksiądz fizjognomię bardzo wyjątkową. Czy księdzu o tym kiedyś nie mówili?“ — powiedział dr Laville proboszczowi w czasie jego ostatniej konsultacji lekarskiej.

Bernanos nie zatrzymywał się na powierzchni zjawisk psychicznych, nie uprawiał czysto zewnętrznej fenomenologii psychologicznej, ale doszukiwał się ich głębszego znaczenia. Tym się tłumaczy, że starał się dojść najgłębszej wartości w cnocie czystości.

W chwili najstraszniejszej rozterki wewnętrznej, kiedy nieprzeknione mroki zalegały duszę proboszcza wiejskiego, wyrывая mu się z ust słowa: „Nie straciłem wiary, gdyż Pan Bóg raczył mnie ustrzec od nieczystości. O, bez wątpienia takie zestawienie wywoła uśmiech filozofów“. Wnioskując z tego zdania, możemy powiedzieć, że według Bernanosa nieczystość jest powodem utraty wiary. Wyowiada on to twierdzenie, choć uświadamia sobie, że racjonalistyczni filozofowie kpić sobie z tego będą. Według Bernanosa, nie tyle wiedza, nie tyle postęp intelektualny hamuje rozwój życia religijnego, opartego o wiarę w Boga, Chrystusa i Kościół, ile życie niemoralne, zwłaszcza nieczystość.

Najpozytywniejsze znaczenie życia czystego uwypuklił Bernanos w słowach: „Czystość nie jest nam nakazana jako kara, ale jest ona jednym z tajemniczych, lecz oczywistych warunków — potwierdza to doświadczenie — nadprzyrodzonej znajomości samego siebie w Bogu, która nazywa się wiarą. Nieczystość nie niszczy tej znajomości siebie, ona tylko niweczy jej potrzebę. Człowiek nie wierzy, bo już nie pragnie wierzyć“.

Wiary nie pojmuje więc Bernanos obiektywnie jako „credo propter auctoritatem Dei revelantis“, lecz subiektywnie, podkreśla-

jąc przede wszystkim, że potrzebę wiary, a, co za tym idzie, życia religijnego, odczuwa głównie człowiek czysty. Dusza taka wyrывa się do Boga, posiada jakby skrzydła, które ją do Boga unoszą. Poznaje ona siebie samą w Bogu, dostrzega w Nim najbardziej ukryte marzenia i najgłębsze tęsknoty swoje, co sprawia jej niewysłowibne szczęście, rozkosz i radość duchową. Doznają tego nie tylko ci, co w celibacie żyją, ale także inni, którzy dobrze uporządkowane prowadzą życie małżeńskie. Ich życie płciowe jest uczłowieczone przez miłość, natury duchowej, łączącą małżonków, oraz wstydlivość wzajemną, jak na to wskazał wielki badacz sfery emocjonalnej życia ludzkiego, M. Scheler¹⁾.

Życie czyste wymaga stałego wysiłku ducha, ale owoc tego panowania jest pozytywny, wartościowy, ułatwiający człowiekowi dojście do Boga, umiłowanie Go, jako Dobra-najwyższego.

Wszystkim znane są Chrystusowe słowa, wyrzeczone w kazaniu na Górze: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą“. Człowiek czysty łatwo dostrzega ślady myśli i woli Bożej, za którymi ochotnym sercem podąża. Widzi je w świecie zewnętrznym, w kosmosie dobrze uporządkowanym, ale jeszcze więcej odnajduje je według Bernanosa we własnym wnętrzu, w swoich ukrytych marzeniach, pragnieniach, utęsknieniach. Ludzie, żyjący w sposób nieczysty, o tym nie wiedzą. Dlatego odzywa się do nich Bernanos: „Wy nie pragniecie poznawać siebie samych... Wy siebie więcej nie kochacie“.

U Bernanosa odnajdujemy w tym rozumowaniu odbłask myśli św. Augustyna, którego najbardziej zbliżyły do Boga tęskne wołania jego serca. Na nie uwrażliwiona jest tylko dusza czysta, względnie taka, która, uwikławszy się w sidła nieczystości, wyrwała się potem z tego występku przez pokutę, życie umartwione, wielką czujność, modlitwę, pomoc sakramentalną itd.

Problem ponownego odzyskania życia czystego prawie wcale nie jest poruszany w dziełach Bernanosa. Jest on jednak niestety ważny, zwłaszcza z uwagi na fakt, że wielu ludzi, upadłszy w nałogowe nieczyste nawyki, boryka się i nie wie, jak się z nich wyrwać, by prowadzić na nowo życie czyste. Bernanos podkreśla za to bardzo silnie destrukcyjną na ciele i duszy człowieka działalność rozpusty oraz uwypukla pozytywną wartość czystości na tle całego życia religijnego i moralnego człowieka.

Ks. Herbert Bednorz

¹⁾ Zob. Ks. dr Sawicki, „Fenomenologia wstydlivości“, Kraków 1949, wyd. II.

Przegląd piśmiennictwa

Książki

Dr Jan Sajdak, prof. uniwersytetu w Poznaniu. Kwartalnik Sept. Tertulian. Czasy, życie, dzieła. Poznań. Księgarnia Akademicka. 1949, Str. 553.

Niezmiernie interesująca i nad wyraz bogata postać Tertuliana nie doczekała się była dotąd w literaturze naukowej polskiej wyczerpującego omówienia. Kilka mniejszych rozpraw, kilka ustępów z większych całości to było wszystko co wielkiemu Afrykańczykowi poświęcili dotąd nasi uczeni. Tym większa wdzięczność należy się niezmiernie miłemu wydawcy pism Ojców Kościoła prof. Sajdakowi, że, jak poprzednio dał nam wybornie przełożony i opracowany *Apologeticus*, tak teraz daje polskim czytelnikom obszerną, gruntowną pracę, oświecającą wszechstronnie życie i dzieła genialnego lecz tragicznego pisarza. Po bardzo zwięzłym poglądzie na polityczne, literackie i religijne dzieje rzymskiego cesarstwa od połowy drugiego wieku aż do mediolańskiego edyktu, następują dwa bardzo pełne rozdziały o apologetyce chrześcijańskiej, najpierw greckiej, potem łacińskiej, ze szczególnym uwzględnieniem Minucjusza Feliksa, dalej, po zestawieniu skąpych, jakie posiadamy, wiadomości o życiu Tertuliana, daje nam Autor dokładny wykaz całej jego spuścizny literackiej, ugrupowanej chronologicznie i rzeczowo, z krótkim podaniem treści każdego traktatu, oraz rękopiśmiennych źródeł i późniejszych wydań. Osobny rozdział zajmuje omówienie z przytoczeniem obszernych wyjątków, najcenniejszego z dzieł wielkiego pisarza, jakim jest *Apologeticus*, dokładnie i wnikliwie zestawiony z *Oktawianem* Minucjusza Feliksa. Wreszcie, długie dwa rozdziały o Tertulianie jako teologu, filozofie, pisarzu i człowieku i o wpływie, jaki wywierał, oraz o ocenach, z jakimi się spotykał w ciągu wieków. Tak się przedstawia w najkrótszym streszczeniu całość dzieła prof. Sajdaka, które, choć może nie jest jeszcze ściśle wziętą monografią, bo nie jest jeszcze zupełnie odlane w jedną wykończoną całość, podaje jednak takie mnóstwo wiadomości o psychice, o twórczości, o ideowym bogactwie wielkiego apologety, że pozwala wyrobić sobie dokładne pojęcie o jego przepelnej a niepohamowanej duszy. Problem Tertuliana jest zresztą tak ogromny a zawili, że, jak słusznie Autor wspomina, mimo bardzo obszernej za granicą literatury tego przedmiotu, jeszcze czekamy na, teologiczne zwłaszcza, opracowanie wielu kwestii. Że w rygoryzmie swoim T. pobił i że pod wpływem mon-

tanizmu, popadł w zupełnie błędne o Kościele pojęcia, to nie da się zaprzeczyć. Ale w różnych innych zagadnieniach, może nie dość uwzględniała krytyka trudności potężnego a bardzo samodzielnego umysłu, który, przy niskim jeszcze wówczas stopniu ewolucji teologicznych pojęć, po prostu łamał się z brakiem słów i idei, zdolnych wyrazić właściwą treść katolickich wierzeń. Sądzę, że ma to zastosowanie i w kwestii dogmatu Trójcy świętej — przed popadnięciem w montanizm — i w sprawie tajemnic Wcielenia oraz Eucharystii i tam, gdzie chodzi o materialność dusz ludzkich oraz aniołów. Bardzo przekonująco rozwiązuje prof. Sajdak zagadnienie stosunku Tertuliana do Minucjusza Feliksa, przypisując pierwszemu oryginalność, drugiemu zależność. Co do małych niedostatków, skutkiem obranego przez Autora systematycznego porządku, pewne rzeczy powtarzają się po dwa, po trzy i po cztery razy, że tylko wspomnimy na str. 136, 204, 345, 437, powracającą sprawę gniewu Tertuliana na łagodność dekretu — jak sądzę — na pewno Kallista, nie Zefiryna ani Agrippina. Może też nie wszyscy historycy się zgodzą na „bezpodstawność“ zarzutów podnoszonych przeciw Neronowi o spalenie Rzymu. Podobnie edykt Nerona przeciw chrześcijanom jako takim zdaje się być dość pewnym. Nie wiem, czemu Autor stale wyraża tytuł jednego z traktatów Tertuliana pisownią „*ad martyras*“, czemu cesarza Klaudiusza nazywa Klaudianem itp. Sądzę też że „węzłowie“, str. 367 nie bywa używane w znaczeniu „dywanu“. Te mikroskopijne niedostatki, jeśli w ogóle tak można je nazwać, zupełnie znikają wobec ogromnej wartości tej pracy, którą się czyta i z największą przyjemnością i z rzeczywistym pożytkiem.

Ks. Jan Rostworowski T. J

Kazimierz Sośnicki: *Dydaktyka ogólna*. Toruń 1948 str. 365.

We wstępie autor wyjaśnia, że ogólność dydaktyki można rozumieć dwojako: jako uogólnienie metody nauczania poszczególnych przedmiotów i jako „ogólność“ problemów nauczania, ich rozwiązań i pojęć. Omawiana praca jest dydaktyką ogólną w tym drugim znaczeniu. Rezultatem jej rozważań jest pogląd na całość różnych systemów dydaktycznych, wziętych łącznie (str. 5).

Dzielo prof. K. Sośnickiego można by nazwać encyklopedią wiedzy o nuczaniu. Jest to w naszej literaturze naukowej najbogatszy w problemy przegląd dotychczasowych osiągnięć praktyki i teorii nauczania. Pomiędzy autor jedynie zagadnienia wychowawcze związane z nauczaniem, gdyż oddzielne ich traktowanie — sądzi — pozwala głębiej i wszechstronniej naświetlić obie te sprawy.

Przy omawianiu celów nauczania poświęca autor więcej miejsca zagadnieniu wykształcenia ogólnego i zawodowego. Jasność wykładu umożliwia nawet laikowi wyrobienie sobie w tej kwestii własnego poglądu. W rozdziałach poświęconych nauczaniu znajdujemy zasady układania programów nauki oraz omówienie zagadnień łączenia treści nauczanych (koncentracja, korelacja, nauka całościowa). Praktyczne znaczenie dla nauczycieli posiada rozdział o organizacji nauczania. Spo-

soby prowadzenia lekcji omawia autor w rozdziale poświęconym formom nauczania. Ostatnie dwa rozdziały przedstawiają zagadnienie uczenia się i zagadnienie oceny ucznia.

Na podkreślenie zasługuje nadzwyczaj staranne wydanie książki: bez błędów i na bardzo dobrym papierze.

Jest to zresztą wspólną cechą wydawnictw Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, drukowanych nakładem księgarni T. Szczepny i Ska.

J. K.

Stefan Szuman: Problemy życiowe młodzieży dorastającej. Wyd. Wiedza-Zawód-Kultura. Kraków 1947. Str. 67.

Praca ta opiera się na badaniach przeprowadzonych bezpośrednio przed wojną i w pierwszym roku po wojnie. Chodzi tu o młodzież szkół doksztalcających i powojennych szkół dla dorosłych. „Problemy“ zjawiają się dla umysłu ludzkiego — zdaniem prof. Szumana — dopiero po 14 roku życia. „Dzieci interesują się faktami a nie problemami (str. 10).

U przedwojennej młodzieży w wieku lat 14—18 najczęściej spotykane pytania dotyczyły zagadnień polityczno-społecznych. To samo zjawisko występuje u młodzieży powojennej. Zagadnienia filozoficzno-światopoglądowe występują wyraźnie dopiero w szkole dla dorosłych. Autor zwraca uwagę na wielką potrzebę ścisłych i rzeczowych danych, które by pomogły młodzieży w wyrobieniu sobie jasnego i dostatecznie szerokiego światopoglądu. Młodzież domaga się książek bezstronnych.

W rozdz. V. daje autor przegląd typów zainteresowań światopoglądowych współczesnej dorastającej młodzieży.

Rozdział ostatni poświęca analizie poszczególnych zagadnień, występujących w wypowiedziach badanej młodzieży.

J. K.

Ks. dr. Piotr Oborski: Z psychologii szkolnego lenistwa.

Tow. Naukowe K. U. L. Lublin 1948. Str. 117.

Jako reakcja na nadużywanie zarzutu lenistwa powstała teoria tzw. pozornego lenistwa, która wypadki istotnego lenistwa sprowadza do rzadkich wyjątków. Lenistwo pozorne jest wynikiem osłabienia organizmu, jakiejś rady, bądź brakiem zainteresowania przedmiotem nauki szkolnej. Autor przyznaje słuszność teorii tej, gdy chodzi o dzieci, nie zgadza się jednak, gdy obejmuje nią też młodzież dorastającą.

W pracy swej przyjmuje autor definicję lenistwa Hirscha. Zjawisko próżnowania uzależnia on od decyzji jednostki. Lenistwo jest świadomym i dobrowolnym odstępstwem od pracy.

Studium to oparte jest na badaniach ankietowych przeprowadzonych przed samą wojną na terenie szkół średnich żeńskich i męskich w Lublinie. Ks. dr. Oborski dochodzi m. in. do następujących wniosków: 1) Lenistwo jest powszechnym zjawiskiem wśród młodzieży szkolnej. 2) Nie ma lenistwa jako ogólnej właściwości psychiki. 3) Lenistwa nie pragnie się dla niego samego. 4) Dziewczęta bardziej przejmują się swymi obowiązkami, niż chłopcy. 5) Wśród wewnętrznych powodów lenistwa najczęściej spotykał autor brak zainteresowania, następnie ma-

rzycielstwo, w tym samym stopniu zbytnią ufność w swe siły, dalej niewiarę w swe zdolności, w końcu opór, nie odrabianie lekcji „na złość“ dla napominających. Z powodu zewnętrznych najczęściej przeszkadza w pilności życie towarzyskie, dalej ciekawe książki, trudności przedmiotów, niechęć do profesora, zła i niesprawiedliwa ocena, za dużo zadanego materiału i sport.

Autor uzupełnia typologię lenistwa podaną przez Hirscha opisując leniuchów opornych, zadowolonych, zrezygnowanych, marzycieli i niezainteresowanych.

W zakończeniu formułuje wnioski natury wychowawczej, do których prowadzą uprzednio osiągnięte wyniki.

Książka wydana jest na dobrym papierze; zawiera jednak błędy korektorskie.

J. K.

Przegląd wydawnictw pedagogicznych

Olbryzi dorobek pedagogiki ostatnich dwudziestu lat czeka na jakąś katolicką syntezę. Może w żadnym zakresie nie jest bardziej konieczny rzetelny wysiłek umysłów chrześcijańskich, jak właśnie w zakresie wychowania. Do pracy tej winniśmy podejść z tym szerokim spojrzeniem na osiągnięcia nauki, które każe nam wierzyć, że wszystko, co prawdziwe jest zarazem katolickie. Gdyż, jak to pięknie sformułował ks. Konstanty Michalski¹⁾ „Zaboreczym będzie i być musi katolicyzm zawsze pod grozą obumierania na miejscach kontaktu z nauką współczesną. Zaboreczym będzie i być musi katolicyzm także w dziedzinie wychowania, uznając za swoje wszelkie rzetelne rezultaty dzisiejszego wysiłku i doświadczenia. Kto myśli po katolicku, spogląda szeroko, uznając za swoją własność każdą prawdę bez względu na to, gdziekolwiek się ona pojawi. Takie ujęcie katolicykości nieci w duszy ognie, z których rodzą się natchnienia do własnej twórczej pracy“

Wśród powojennych wydawnictw pedagogicznych dwie książki zwracają na siebie szczególną uwagę. Są to *Spółczesność i wychowanie* J. Chałasińskiego i *Wychowanie dla przyszłości* B. Suchodolskiego.

*

Książka prof. Chałasińskiego jest studium socjologicznym o wychowaniu i społeczeństwie współczesnym na tle jego historii. Podstawowym założeniem autora, które podziela z całym obozem socjologów, jest przekonanie, że nie można zrozumieć wychowania bez odniesienia go do konkretnych grup społecznych, w których zachodzi. Wychowanie jest bowiem (w tym rozumieniu) przygotowywaniem do uczestnictwa w grupie społecznej.

Zasadniczym teoretycznym szkieletem książki jest koncepcja przeciwstawności społeczeństwa narodowego i kapitalistycznego. Formowanie się we wszystkich niemal społeczeństwach współczesnych coraz głębszej świadomości narodowej przy równoczesnym rozwoju kapitalizmu, to — zdaniem autora — najbardziej znamienne procesy doby współczesnej. Objawem ich jest powstawanie masowych ruchów społecznych, obejmujących młodzież. „Te ruchy — pisze autor — a nie zdobycze akademickiej pedagogiki i psychologii rozwojowej stanowią prawdziwą rewolucję pedagogiczną, jaka się dokonała w międzynarodowym dwudziestolecu²⁾“. Rewolucja ta polega na zmianie przedmiotu działalności wychowawczej. Przedmiotem tym będzie odąd nie wyosobnione psychiczne indywiduum, ale zorganizowana grupa młodzieży. Tak samo w zakresie oświaty dorosłych błędem jest — zdaniem auto-

¹⁾ Referat: „Katolicka idea wychowawcza“ na drugim Studium Katolickim w Wilnie w 1936 r.

²⁾ str. 64.

ra — opieranie się na indywidualnych zainteresowaniach poszczególnych osób. Problem pracy kulturalnej polega na zmianie stosunku do kultury nie izolowanych jednostek a grup społecznych⁴⁾. Autor analizuje socjotechnikę wychowawczą poszczególnych ruchów młodzieżowych, między innymi chrześcijańskiej młodzieży robotniczej J. O. C., wykazując, jak mimo różnic ideologicznych, dzielących faszystów, komunistów i katolików, jest ona w istocie do siebie podobna.

W zakresie oświaty dorosłych przypomina autor tzw. satflementy, założone w 1884 r. przez młodego wikarego S. A. Barnetta, który „uświadomił sobie, że bezowocność jego misji duchowej wynika stąd, że terenem jego działania jest dzielnica zupełnego rokładu społecznego, dzielnica kompletnej dezorganizacji. Do człowieka, który jest niczym, nie może przemawiać... człowiek staje się czymś tylko przez grupę, dlatego akcję wychowawczą w stosunku do ludzi społecznie wydziedziczonych, zrozpaczonych, wyrzuconych poza nawias społeczeństwa należy wiązać ponownie tych ludzi ze społeczeństwem przez ich włączenie do społeczności. Taką metodę wychowania przez zorganizowanie grupy zastosował młody wikary⁵⁾).

W związku z tą nową techniką wychowania podaje autor ostrej krytykę rozpowszechniony kult dla psychologii. Krytyce podlegają najbardziej ustalone dogmaty i fazy rozwoju młodzieży, dojrzewanie z jego symptomatycznym „odkrywaniem jaźni“, pojęcie młodości. „Młodość, pisze autor, to nie jest naturalny stan fizjologiczny i hormonalny, lecz element kultury, „instytucja społeczna“⁶⁾. Inna jest młodość w oczach Melanezyjczyków, inna wśród arystokracji, czy plutokracji, inna wśród robotników, czy chłopów. „Społeczeństwa wyraźnie określają wzory osobowo-społeczne, obowiązujące młodzież“. „Dorośli oczekują od młodzieży takiej młodości, jakiej sami potrzebują... Młodzież nie odczuwa potrzeby „młodości“, lecz szuka pola do działania, do swobody i realnego życia, które krepują starzy w imię swoich ideałów młodości. Młodzież chce być brana poważnie i realnie, chce wyjść spod kontroli dorosłych, by móc jak oni być samodzielną, by móc się kochać realnie, jak dorośli. Młodzież kształtuje się w sferze ciągłych konfliktów pomiędzy tym, czego sama pragnie, a tym, czego od niej oczekuje społeczeństwo“⁶⁾.

Łącząc z krytyką psychologii „odkrywania jaźni“ poddaje autor krytyce idealistyczne koncepcje wychowania, jako procesu duchowego. „Wychowanie to — pisze autor — ześrodkowuje zainteresowania młodzieży na „jaźni“, na „duszy“. I w pewnym momencie wychowanek odkrywa w sobie własną „jaźń“, na której przez lata ześrodkowywał się proces wychowawczy. Wychowanek uświadamia sobie swoją istotę tak, jak ona występuje w wychowaniu a nie w realnym życiu“⁷⁾. Koncepcjom tym przeciwstawia autor koncepcję wychowania przez pracę, „wychowania człowieka jako istoty produkującej, wychowania przez to, co się robi realnie a nie przez to, czym się jest, jako istota duchowa“⁸⁾.

W ten sposób zarysowuje się polemiczny charakter omawianej książki. Byłoby przesadą twierdzić, iż jest to książka rewolucjonizująca. Tym niemniej, jako szczególnie ostre zaakcentowanie socjologicznego stanowiska w wychowaniu przyczynia się ona niewątpliwie do pogłębienia i rozszerzenia społecznych aspektów wychowania. Przynosi bogaty materiał historyczny. Na tym polega też jej główna wartość. Rozwój instytucji wychowawczych (rozdz. III), szkoła w społeczności

4) Str. 97. 5) Str. 46.

6) Str. 47. 7) Str. 56.

8) Str. 58

chłopskiej (rozdz. V) i szkoła w społeczeństwie kapitalistycznym (rozdz. VI) stanowią trwały dorobek nie tylko w naszej literaturze, ale też w literaturze światowej. Książka prof. Chałasińskiego, ogólnie biorąc, jest silniejsza w tych właśnie analizach konkretnych, niż w swoich konstrukcjach pomocniczych. Kiedy bowiem autor pisze, że „współistnienie tych dwóch zasad organizacji społeczeństwa — moralnej zasady narodu i ekonomicznej zasady klasy — należy do istotnych, socjologicznych rysów struktury nowoczesnego społeczeństwa”¹⁾, to trudno zgodzić się na to. Ruch klasowy nie jest pozbawiony swoistej moralności. Katolik zaś musi zaprzeczać przeciwko sprowadzaniu moralności do podłoża narodowego. Nie naród tylko — jak wie zresztą autor cytując Mickiewicza z *Trybuny ludów* — ale też Bóg jest istotnym źródłem reakcji moralnych. Błędem autora jest jednostronna, socjologiczna koncepcja człowieka, jako istoty bez reszty społecznej.

Mimo to z socjologicznego dorobku, który przynosi dzieło prof. Chałasińskiego, powinna korzystać nie tylko praktyka wychowania katolickiego, ale i teoria myśli pedagogicznej. Nie można bowiem mówić realnie o wychowaniu, zamykając je w kręgach współdziałania trzech tylko „koniecznych społeczności”. Kościoła, rodziny i państwa. Uwzględnienie wielości grup społecznych, przeanalizowanie ich wpływu na siebie i na wychowanie, właściwe ujęcie ruchów społecznych i tendencji w nich zawartych, współczesnych przemian społecznych i tych, które będą w przyszłości się dokonywać, to wszystko stanowi nieodzowne elementy przy tworzeniu nowej syntezy, której wymaga katolicka myśl wychowawcza.

*

Wielką pomocą w tej pracy może się stać druga wybitna pozycja naszej powojennej literatury pedagogicznej: jest to *Wychowanie dla przyszłości* B. Suchodolskiego.

„*Wychowania dla przyszłości*” jest niewątpliwie najciekawsza i najobfitsza w reformatorskie wnioski książka o wychowaniu wśród naszych powojennych wydawnictw. Podobnie, jak *Spółczesność i wychowanie*, książka B. Suchodolskiego zajmuje się współczesnymi problemami wychowania i zawiera silne akcenty polemiczne. Na tym jednak kończy się ich podobieństwo. Różni autorów zarówno punkt wyjścia, jak metoda i zakres tematów. Odmienne charakteryzuje B. Suchodolski dobę współczesną. Książkę Suchodolskiego charakteryzuje śmiało wybieganie myślą w przyszłość i świeżość materiałów naukowych. W przypisach bibliograficznych znajdujemy ponad 50 pozycji zupełnie nowych książek, wydanych w czasie wojny lub po wojnie w Anglii, we Francji, w Stanach Zjednoczonych i w Związku Radzieckim.

Krytykę dotychczasowego wychowania (cz. II książki) i polityki oświatowej (cz. III) opiera autor na charakterystyce doby współczesnej (cz. I). Podstawą krytyki B. Suchodolskiego są też poszczególne odkrycia pedagogiczne, jak np. teoria dwójakiej dojrzałości: intelektualnej i duchowej lub wyniki współczesnej filozofii, szczególnie egzystencjalizmu i personalizmu grupy Mounier’a.

Najważniejszą — z uwagi na konsekwencje wychowawcze — nowością czasów współczesnych jest wzrost życiowego znaczenia nauki i techniki, ich rozwój i zmienność. W ciągu jednego pokolenia dziś zmiany większe, niż dawniej w ciągu stuleci.

We wstępie do omawianej pracy pisze autor: „Trudności i nieporozumienia w pracy wychowawczej doby dzisiejszej i w organizacji systemu oświatowego stąd właśnie wynikają, iż prace te kierowane są zasadami, dostosowanymi do struktury minionych epok kultury i nie są

¹⁾ Str. 10.

współmierne ze strukturą nową. Stoimy niewątpliwie na progu zupełnego nowego wychowania¹⁾.

Na czym polegać ma to nowe wychowanie? Nowe wychowanie, mówi autor, będzie przede wszystkim wychowaniem, zorientowanym według wymagań przyszłości.

Dotychczas naczelną koncepcją wychowania była koncepcja tradycyjna. Chodziło w tym wychowaniu o przekazanie nowemu pokoleniu dorobku wieków. Wychowanie dokonywało się według wzorów lub wedle dóbr przeszłości. Koncepcja ta staje się niewystarczająca, kiedy życie dzieci przestaje upływać w tych samych warunkach, co życie ojców. Powstaje dziś zupełnie nowy problem, problem *wychowania dla przyszłości*. Dla tej przyszłości, która będzie tak mało podobna do czasów dzisiejszych i do tych, które minęły.

Niewystarczającą jest też liberalistyczna teoria wychowania, gdyż wychowanie dla przyszłości nie może być bezkierunkowym wychowaniem dojrzewających sił. Kopernikański przewrót w wychowaniu polega nie na tym, że dziecko — jak chcą liberalowie — ma się stać tym słońcem, wokół którego będzie się wszystko obracać. Prawdziwie kopernikański przewrót w wychowaniu polega — zdaniem autora — na przesunięciu orientacyjnej osi wychowawczej z przeszłości na przyszłość, a nie, jak głoszone — z wychowawcy na dziecko²⁾.

A oto dalsze konsekwencje tego nowego stanowiska:

1) W zakresie zagadnień polityki oświatowej konsekwencją najważniejszą jest porzucenie tradycyjnego schematu podziału życia człowieka na dwa okresy: okres nauki i okres pracy. Nowe czasy wymagają będą w stopniu coraz większym splecenia pracy i kształcenia w ciągu całego życia. Autor uzasadnia tezę, że szkoła nie powinna być traktowana jako jedyne i wystarczające źródło zarówno wykształcenia ogólnego, jak zawodowego. Należy organizować w szerokim zakresie terminatorstwo, dokształcanie i samokształcenie. Bardziej racjonalnie wykorzystywać instytucje oświaty pozaszkolnej: muzea, wystawy, radio, biblioteki, prasę. Należy zreformować i rozszerzyć system oświaty dorosłych. Jego funkcją winno być zarówno awansowanie, jak i utrzymywanie umysłów ludzi dorosłych w stanie plastycznej gotowości i w pracy nad przyswajaniem tego, co nowe, aby pozostać na poziomie wymagań, związanych z dotychczasową pracą.

2) Do najważniejszych zadań wychowawczych należy:

- a) Wychowanie człowieka w zgodzie z tym, co w nowoczesności jest pochodem ludzkości ku wyzwoleniu z głodu, nędzy i niedostatku.
- b) Wychowanie człowieka do uczestniczenia w „ludzkości“, jako społeczności otwartej i w umiejętności współdziałania.
- c) Wychowanie człowieka do pracy radosnej i wczasów kulturalnych. Rozbudzenie uczuć bezinteresownego i rzeczowego oddawania się temu, co się czyni.
- d) Wychowanie w umiejętności oceny i krytycznego sądu.
- e) Wychowanie dorosłych jako pomoc w rozwiązywaniu trudnych problemów osobistego życia, zagadnień miłości i rodziny, pracy i zawodu, współżycia z ludźmi i politycznej odpowiedzialności.

3) Najważniejsze zadania w zakresie kształcenia to:

- a) Realizacja hasła „kształcenia podczas zawodu“,

¹⁾ Str. 22.

- b) Wyrabianie nie tylko umiejętności myślenia, ale i *chęci stosowania jej w życiu społecznym i zawodowym*. Szkoła nie powinna „zamykać wykształcenia”, mówi autor, ale wręcz przeciwnie „otwierać je³⁾”. Nowa dydaktyka powinna czynić myślenie osobistą potrzebą jednostki i wyrazem jej społecznego uczestnictwa. Powinna ponadto czynić je sprawnym w stosunku do rzeczy, a nie jak dotychczas w stosunku do słów i idei. Innymi słowy uczyć myślenia konkretywistycznego, a nie oderwanego. To jednak wymaga już wyjścia poza ów neoformalizm, wymaga przekazywania odpowiedniej wiedzy.
- c) W nauczaniu należy wykorzystywać materiał żywy, posiadający wartość poznawczą dla orientowania się w teraźniejszości i przyszłości. Wykształcenie powinno być „jak najwierniejsze wobec osiągnięć nauki, a równocześnie jak najbardziej owocne społecznie⁴⁾”. Materiał nauczania winien być zintegrowany wokół społecznej roli człowieka.
- d) Należy przeprowadzić redukcję czasu i treści kształcenia przygotowującego.
- e) Szkoły wyższe winny podjąć systematycznie doksztalcenie własnych absolwentów.

Wymienione tu postulaty, z których każdy gruntownie uzasadniony w swoim zakresie domaga się podstawowej przebudowy dotychczasowej pratyki wychowawczej, świadczą o płodności tego stanowiska, jakie zajął autor. Są tu jednak konieczne pewne zastrzeżenia. Oto prof. Suchodolski domagając się uwzględnienia w wychowaniu przede wszystkim wymagań przyszłości wprowadzić nie odrzuca trwałych wzorów i wartości duchowych, które od wieków są składnikami ogólnoludzkiej kultury, jednakże zupełnie pomija ich rolę w tym „nowym świecie”, którego zarysy stara się uwidocznić. W tym nowym świecie określona jest rola nauki i techniki, rola niektórych właściwości przyszłego ustroju, jak planowanie, określone jest znaczenie zmienności życia, ale nie ma określonej roli etyki i religii, nie ma swojego miejsca chrześcijaństwo. Niepełna jest też charakterystyka doby współczesnej. Pominięcie roli chrześcijaństwa w świecie dzisiejszym i jego znaczenia w przyszłości, nawet przy założeniu ograniczenia się jedynie do świeckiej problematyki wychowania, uderza przy każdej próbie bardziej konkretnego rozpatrzenia poszczególnych zagadnień. Szczególnie w praktyce programu szkół średnich oraz przy omawianiu zagadnień kultury ogólnej i wykształcenia ogólnego.

Zastrzeżenia musi też wywołać poruszona przez autora sprawa „jakiejs transpozycji tradycyjnej idei miłości bliźniego, na nowoczesny język społecznych sytuacji zależności i obowiązku⁵⁾”. Stanowi ona jednakże osobny temat, którego niesposób omówić w zwykłej recenzji.

Zastrzeżenia te nie powinny jednak odstręczać katolików od uważnej lektury *Wychowania dla przyszłości*. Omówione tu pociągające rezultaty krytyki dzisiejszego wychowania, kształcenia i organizacji systemu oświatowego czynią książkę prof. Suchodolskiego wydarzeniem, wykraczającym poza świat fachowych pedagogów. Sprawy poruszane w *Wychowaniu dla przyszłości* dotyczą nie tylko rodziców, którzy mają dzieci, ale też ich samych. Problemy wychowania dorosłych i kształcenia dorosłych stanęły w całkiem nowym świetle i dla ich rozwiązania potrzeba całkiem konkretnych akcji społecznych.

Teza, iż zakres pracy wychowawczej nad człowiekiem nie powinien maleć w ciągu upływających lat jego życia, ale powinien wzrastać⁶⁾, o tyle o ile jest słuszna, zawiera w sobie całą rewolucję dotychczasowe-

³⁾ Str. 141. ⁴⁾ Str. 152.

⁵⁾ Str. 116 ⁶⁾ Str. 165.

go systemu i praktyki wychowawczej. Tę podobnie rewolucyjnych zawiera książka B. Suchodolskiego znacznie więcej i dlatego powinna stać się przedmiotem żywych dyskusji jak najszerszych warstw społeczeństwa.



Poza ramy li tylko pedagogicznych zainteresowań wprowadza książka I. Pietera: *Biografia ogólna*. Podtytuł: Wstęp do nauki o życiu ludzkim. Podstawowym przekonaniem autora jest, że dzisiejsze nauki humanistyczne są mało pożyteczne społecznie, gdyż nie niemal nie wnoszą do dzieła polepszenia doli ludzkiej, złagodzenia sporów, usmierzania wałk społecznych. W naukach humanistycznych istnieje luka. Brak jest nauki obejmującej całokształt problemów życiowo ważnych.

Tymczasem potrzebna nam jest koniecznie „wiedza o mechanizmie życia i współżycia ludzi, wzgl. grup ludzkich ze sobą”¹⁾. Autorowi chodzi o ścisłą wiedzę „... co do hierarchii zasadniczych i wtórnych potrzeb w życiu, co do roli głodu i lęku przed nim, jako motoru działań... co do typowych przyczyn konfliktów między jednostkami i grupami społecznymi, co do warunków harmonijnego współżycia między jednostkami i grupami”²⁾... itp. Przedmiotem proponowanej przez autora nowej nauki — biografii ogólnej — ma być życie jednostki na tle jej środowiska naturalnego, społecznego i kulturalnego. Podstawowym pojęciem — pojęcie potrzeby. Zasadniczymi potrzebami, a zarazem głównymi formami życia ludzkiego są: walka o byt (chleb i jedzenie, dach nad głową, odzież i walka z cierpieniami), miłość, życie rodzinne, towarzyskie i kulturalne. Życie jest kołowrotem potrzeb i ich zaspokojen. Zadaniem nowej nauki będzie ich opis.

Wartość tej nauki uzależnia autor od jej możliwej ścisłości. Ścisłość zaś od możliwości stosowania eksperymentów. Eksperymenty jednak — uzasadnia autor — dadzą się przeprowadzić. W rozdz. VII podaje przykładowo trzy fikcyjne eksperymenty: 1) badań nad walką o byt, 2) badań nad miłością i 3) badań pedagogicznych.

Ostatecznym celem tej nauki byłoby stworzenie „techniki moralnej”. Technika ta umożliwiałaby harmonizowanie współżycia między ludźmi i grupami społecznymi. „Chodzi o to — pisze autor — aby środki wywierania wpływu na ludzi i grupy, dotychczas stosowane chaotycznie, przypadkowo, a w ogromnym odsetku krzywdząco, aspołecznie i zgnębnie dla harmonijnego pożycia jednostki i grup, uczynić bezwzględnie racjonalnymi, na podstawie wyników odpowiednich ścisłych badań naukowych”.

Największą trudność nastęrcza tu oczywiście ścisłość owej wiedzy. W przedstawionych przez autora projektach eksperymentów opis *jakościowy* wyraźnie dominuje nad zakresem możliwych ujęć *cyfrowych*. Autor rozumie też, że osoby będące przedmiotem badań, nie mogą być tego świadome, ale nie podaje, jak tego można uniknąć. Domyślamy się wreszcie, że technika moralna ze względu na prowadzącą do niej wielką liczbę długotrwałych i mocno skomplikowanych eksperymentów może powstanie za jakieś kilkadziesiąt lat. Jeśli nauka dzisiejsza tyle tylko miałaby do zaofiarowania w dzisiejszej trudnej sytuacji świata, to wniosek może być jeden: szukać trzeba nadziei poza nauką!

K. J.

¹⁾ Str. 13.

²⁾ Str. 19.

Oprócz tego nadesłano do redakcji:

- Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowskiej*. Lublin. Sectio C. Vol. 3, 15—16. Str. 427—454. Vol. 4, 1—10. Str. 260.
- Bernanos Georges*: Pod słońcem szatana. Przełożył Aleksander Wat. Pax Warszawa 1949. Str. 286.
- J. M. Hervé, S. Th. Dr.*: Manuale theologiae dogmaticae. Vol. 1. De revelatione christiana. De Ecclesia Christi. De fontibus revelationis. Berche et Pagis. Parisiis 1949. Str. XXVI, 627.
- Marian Tyrowicz*: Katalog Wystawy Historycznej. Ks. Piotr Ściegienny na tle epoki. Muzeum Świętokrzyskie w Kielcach. 1949. Str. 143, tabl. 10.
- Mogilska Hanna*: Wspólna własność ziemi w polskiej publicystyce lat 1835—1860. Biblioteka Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie. Warszawa 1949. Str. 78.
- Św. Katarzyna ze Sieny, dominikanka*. Księga Miłosierdzia bożego czyli Dialog. T. 2. Przełożył Leopold Staff. Verbum. Księgarnia „Jedność” Kielce 1949. Str. 269.
- Zawieyski Jerzy*: Droga do domu. Powieść. Wyd. 2. Wyd. E. Kuthana. Warszawa 1949. Str. 300.

Sprawozdanie z ruchu religijnego kulturalnego i społecznego

Ze świata sceny

Na temat tzw. przedstawień rozrywkowych

Przegląd życia teatralnego ostatnich kilku tygodni przede wszystkim uwzględnić musi dwa przedstawienia „komedii kpiącej” Aleksandra Suchowo-Kobyłina pt. *Śmierć Tarełkina*, granej przez Teatr Różnaitości oraz gościnny występ Krakowskiego Teatru im. Juliusza Słowackiego, który sprezentował Warszawie sztukę Antoniego Czechowa pt. *Trzy Siostry*. Ponad to zwrócić należy uwagę na premierę Teatru Kameralnego, gdzie pojawiła się *Wiosna w Norwegii*, adaptacja sceniczna A. Sterna według powieści Stuarta Engstrand’a.

Wszystkie trzy wymienione przedstawienia dokumentują dość wyraźnie pewne określone dążenia artystyczno-inscenizacyjne, charakterystyczne dla poszukiwań natury ogólno-artystycznej chwili obecnej. Dwa pierwsze przedstawienia są niewątpliwie — w większej lub mniejszej mierze — udanymi osiągnięciami realizmu socjologicznego na scenie, trzecie — osiągnięciem nieudanym. Ponieważ zagadnienie tego właśnie realizmu wysunęło się ostatnio na pierwszy plan zasadniczych dyskusji o sztuce, warto nieco dokładniej rozpatrzyć powyższe imprezy.

Jeśli chodzi o sprawę realizmu „socjologicznego”, to najbardziej typowym, wprost klasycznym, było przedstawienie „*Trzech Sióstr*” Czechowa. „Klasyczność ta o tyle tylko nie była może pełna, że *Trzy siostry* to dzieło literatury dramatycznej, która bądź co bądź odchodzi już do historii, nie zaś utwór współczesny. Realizm zaś socjalistyczny wysuwa postulat literatury aktualnej, walczącej w pierwszej linii stawania się historycznego. Ponieważ jednak realizm socjalistyczny wielką również wagę przywiązuje do utworów literatury klasycznej, torującej drogi socjalizmowi, należy — pamiętając o powyższym — traktować przedstawienie *Trzech sióstr* jako ważną pozycję omawianego kierunku.

Upraszczając zagadnienie, dość łatwo zorientować się w kierunku i celu, do którego zmierza, czy zmierzać musi realizm socjalistyczny.

Jeśli wyobrazilibyśmy sobie analogiczny problem na płaszczyźnie twórczości chrześcijańskiej, powstałby wówczas problem realizmu chrześcijańskiego w teatrze — sprawa chyba prosta i przejrzysta. Byłby to teatr chrześcijański z ducha, realistyczny w formie wyrazu scenicznego, (np. *Rozdroże miłości* Jerzego Zawieyskiego). O to samo — *per analogiam* — chodzi w teatrze realistyczno-socjalistycznym. Ma to być, czy nawet już jest teatr socjalistyczny w swej treści, a realistyczny w formie. Rzecz traktowana rygorystycznie sprowadzałaby kryteria przydatności utworu literackiego, przeznaczonego na scenę, do tych dwu punktów: socjalizmu i realizmu. Każde zaś odchylenie od tych kryteriów lub każde „coś ponad to” znaczyłoby zamącenie czystości „modelu literackiego”. Nie trzeba chyba podkreślać, że tego rodzaju rygoryzm byłby, czy jest wielkim niebezpieczeństwem dla twórczości dramatycznej, która — rzecz jasna — nie mieści się w takich ramach. Przedstawienie w „Teatrze Rozmaitości” *Śmierci Taretkina* Suchowo-Kobyłina jest chyba dowodem dość jaskrawym, że przekroczenie tych ram niczym niepożądanym nie zagraża teatrowi współczesnemu.

Najpierw jednakże kilka słów o *Trzech siostrach* Czechowa jako przedstawieniu, w którym zasady realizmu i socjalizmu królują niepodzielnie. Socjalizmu — oczywiście w takim sencie, jaki jest możliwy u Czechowa — w sensie jednolitej i rozpaczliwej satyry na nihilizm mieszczański Rosji przedrewolucyjnej. Sztuka ta ukazuje bowiem mieszczaństwo Rosji owych czasów jako rozkисле i melancholijne po wierzechu, a przepastne od spodu bagno, które pochłania cał po cał ofiary usiłujące utrzymać się na jego powierzchni. Ten ładunek chandry, beznadziejnej, bezmyślnej wegetacji, postępowego paraliżu moralności i energii jest tak odurzający, że wychodziło się z tego przedstawienia jak z komory pełnej zatrutego powietrza. Bohaterami tej sztuki są wszakże ludzie tacy, jak: Andrzej Sergiejewicz, który marząc o karierze uczonego i profesora został pantoflarzem, popychającym wózek z dziećmi i grającym w przerwach tego zajęcia sentymentalne „kawałki” na skrzypcach — Natalia, jego żona najpierw najwstydlwsza panna, później tyran-histeryk, zmora domowego ogniska, przystrojona w różowy szlafroczek — Tuzenbach, porucznik, pseudofilozof i pseudowojakowy, kończy swój pseudo-życie w poje-dynku — Solonyj, kapitan, człowiek, noszący na dnie duszy ciemnej jak trumna jakiś kompleks niezdarzonego poety i marzenia o sławie Lermontowa, „do którego, jak twierdzi, jest nawet podobny” — wreszcie „trzy siostry”, Olga, Masza i Iryna, trzy motyle przygwożdżone do brzoazowej ramy ich życia, zamykającej je wewnątrz wyblakłej fotografii. Oto piekło nihilizmu i wspólnej wegetacji, oto sartryzm w rosyjskim, przedrewolucyjnym wydaniu.

Reżyser przedstawienia, dyr. Bronisław Dąbrowski, poszedł śladem Stanisławskiego. Przedstawienie jest jakoby kopią Moskiewskiego Teatru Artystycznego. Nie znając oryginału trudno mówić, jak dalece kopia ta jest wierna. Obserwując ją stwierdzić należy, że realizm tego przedstawienia-kopii jest w znakomitym gatunku. Przede wszystkim nie ma

nie wspólnego z naturalizmem. Aktorzy są sędziami ról, które odtwarzają, sugerując widzowi ocenę tego, co dzieje się na scenie z punktu widzenia współczesności. W tym właśnie niewralgicznym punkcie krzyżuje się twórczo realizm z socjalizmem i w tym właśnie fakcie narzucenia tego rodzaju interpretacji całemu, wyrównanemu zespołowi, upatrujemy zasadniczy powód sukcesu artystycznego przedstawienia, tak trudnego zasadniczo w realizacji, bowiem sztuka *Trzy siostry* niewiele ma tego, co według konwencji tradycyjnych stanowi istotę dramatyczności. Akcja tej sztuki jest nader uboga. Dramatyczność zaś jest „wielkofałowa”, pojawiająca się wskutek stopniowego narastania ciśnienia nihilizmu.

Tak w ogólnych zarysach przedstawia się to reprezentacyjne przedstawienie, które dostąpiło zaszczytu gościnnego występu na pierwszej, polskiej scenie — w Państwowym Teatrze Polskim.

Śmierć Tarełkina to niejako następny rozdział zagadnienia realizmu socjalistycznego w teatrze. Jeśli *Trzy siostry* to „model czysty” — „*Śmierć Tarełkina*” można by określić jako próbę wzbogacenia tego modelu elementami dodatkowymi. Próba ta jest znakomicie udana. Na czymże więc rzecz polega?

Sztuka Kobylina, jeśli chodzi o sprawę socjalizmu, podobnie jak sztuka Czechowa, walczy o socjalizm niesłyszanie celną negacją w stosunku do tego, co poprzedzało jego realizację w życiu i historii Rosji. U Kobylina ostrze jego „komedii kpiącej” kłuje i dziurawi inny przekrój tamtoczesnego życia. Mianowicie przekrój, poprowadzony poprzez warstwy carskiej administracji i żandarmerii, które posługując się systemem łajdactw i ucisku stały na straży „porządku” w państwie. Podłoże realistyczne tej sztuki jest mocne i autentyczne, bowiem Kobylin, chociaż przedstawiciel arystokracji rosyjskiej, osobiście i w sposób nader bolesny, zetknął się z tymi stróżami porządku. (Kobylin był wpłatany w sensacyjny proces o zabójstwo Luisy Simon-Demanche). Jednak Kobylinowi jako artyście nie wystarczył „realizm czysty”. Jego wyobrażenia o teatrze szły po linii bardzo zbliżonej do sposobu interpretacji zagadnień teatru Obrazcowa, niedawnego, sympatycznego gościa naszego, który teatrem swych kukiełek oczarował nasze widownię. Otóż chodzi o sprawę umowności w teatrze. Kobylin jakby uprzedził tezy Obrazcowa swą praktyką. Dajmy spokój z naśladowaniem rzeczywistości w teatrze! Nic z tego nie wyjdzie! (Kobylin jakby przeczuwał, że ta dziedzina stanie się kiedyś polem zupełnie innego dysponenta, mianowicie filmu). Zamiast naśladować umowny się lepiej, że to będzie znaczyło tamto, a tamto owo. Umówiwszy się, będziemy się pysznie bawić. Zobaczycie!

I rzeczywiście. Tarełkin umawia się z nami, że umiera, że włoży nie peruki i sztucznej szczęki odmienia go do niepoznania, że jego wierzytiele już go teraz nie poznają. Kobylin zaś umawia się z widzami, że „mówienie na stronie” w jego sztuce nie jest bynajmniej nieudolnością i prymitywem, ale dowcipem starannie podstylizowanym i wprowadzonym na właściwe miejsce.

Sukces tej komedii jest olbrzymi. Mowa Tarelkina nad jego własną trumną, w której spoczywa kukła-sobowtór jest wspaniałą groteską raz w raz trafiającą w jakieś pozakrywane na codzień słabizny obłudy i zaklepywanego lgarstwa.

Sądzę, że z tego przedstawienia tak inteligentnie zrealizowanego przez Bohdana Korzeniowskiego, który podchwycił wdzięk i świeżość umowności tej sztuki a uświetnionego grą Jacka Woszczerowicza — należy w odniesieniu do problemu realizmu socjalistycznego wyciągnąć bardzo ważne wnioski. Takie mianowicie, że teatr socjalistycznego realizmu nie ma się lękać tego, co poszerza pod względem artystycznym doktrynalne pojmowanie postulatów socjalizmu i realizmu. Doktrynalne w sensie anaputacji wszystkiego, co poza te ramy wyrasta. Pozostawienie swobody z przestrzeganiem jedynie dwóch warunków zasadniczych: socjalizmu treści i realizmu podłoża artystycznego umożliwi rozwój teatru i literatury dramatycznej, której w tej chwili tak bardzo brak.

Trzecim przedstawieniem, na które zwracamy uwagę w niniejszym przeglądzie, jest sztuka pt. *Wiosna w Norwegii* Engstrand'a-Sterna w Teatrze Kameralnym. O przedstawieniu tym powiedzieliśmy we wstępie, że jest przedstawieniem nieudanym. Dlaczego? Sztuka ta jest przecież szlachetna w swej idei. Tak żarliwie demaskuje zbrodnię faszystowsko-hitlerowską nie tylko jako metodę mordowania ludzi, lecz również, jako truciznę deprawującą moralność zarażonych tym trądem. Porusza wszakże zagadnienia tak bolesnie aktualne w przeżyciach i pamięci każdego Polaka i każdego widza. Jest przecież wołaniem o pokój w momencie ponownego chmurzenia się horyzontów świata. Ponadto tyle sytuacji prawdziwie dramatycznych! Dlaczego więc nie jest udana?

Dlatego, że autor adaptacji nie ma zupełnie wycucia, co może być na scenie przewidziane, a co musi być przemilczane. Z braku artystycznego umiaru i wrażliwości adaptacji bezustannie jesteśmy świadkami, jak znakomity materiał dramatyczny (konflikt między rodziną szlachetnego Norwega Johna, majstra tartaku, a jego synem Ralfem, wychowanym w Niemczech w szeregach nazistowskich) przemienia się w melodramat — jak realizm rozpuszcza się tu w jakiejś eklektycznej cieczy. Ten brak wrażliwości na kropkę postawioną we właściwym miejscu po prostu zdumiewa, przy jednoczesnym mocnym konstruowaniu sytuacji scenicznie-dramatycznych. Sztuka aż woła o retusz, o zwykły retusz czerwonym, czy czarnym ołówkiem. Skreślać, skreślać wszystko co przegadane (np. w ostatniej scenie Marta, zamiast uciekać w góry z resztą rodziny przed nacierającymi Niemcami, pozostaje z mężem przy stanowisku karabinu maszynowego. Wtedy na wezbrane treścią krótkie pytanie męża: Zostajesz? — odpowiada: Zostaję. Czy nie ślubowałam ci, że nie opuszczę się aż do śmierci...). Tego rodzaju przegadań pełno jest w całej sztuce.

Grzech natury artystycznej podkopuje wartość wychowawczą sztuki. Prawdziwy realizm nie znosi fałszu. Niezależnie czy będzie to realizm socjalistyczny czy inny.

Sztuka otrzymała dobrą obsadę. Widzimy w niej Hańczę w roli Johna, Broniszównę w roli jego żony Marty, dalej Lubieńską, Mune-lingrową, Ciecierskiego, Pichelskiego, Glińskiego, Kossobudzką. Jednak zły tekst uniemożliwia realizację dobrego przedstawienia, zwłaszcza w niektórych scenach np. Ralf (Kosudarski) — Astrid (Lubieńska).

Wiosna w Norwegii sprawy realizmu socjalistycznego nie posuwa naprzód. Może jej i nie zaszkodzi, ma bowiem znaczenie przestrogi.

J. K.

Ze świata filmu

Ulica Graniczna

Jest to jeden z najlepszych dotychczas wyprodukowanych filmów polskich. Film przygotowany był w Pradze Czeskiej przy pomocy czeskich reżyserów i techników. Ta wspólnota dała dobre wyniki, większe doświadczenie pracowników czeskich i doradców, lepsze zapewne warunki techniczne w Pradze przyczyniły się do wysokiego poziomu filmu.

Tematem filmu są dzieje kilku osób — starszych i młodzieży — z jednego podwórka, podczas okupacji. Bohaterami filmu są Polacy i Żydzi, wspólnie żyjący przed wojną i wspólnie cierpiący w czasie okupacji. Nacisk położony jest na młodzież — starsi giną, nieraz bezowocnie, a młodzież porywa się do walki, wprowadzie nie wszyscy przeżyją zapewne ciężkie dzieje wojenne, lecz wszyscy młodzi oprócz renegata (volksdeutscha) odznaczają się duchem tej walki, aktywnością, wolą zwycięstwa i pogardą śmierci. Pod względem społecznym środowisko młodzieżowe jak i starszych dość zróżnicowane: jest tu dorożkarz i jego syn Bronek, jest doktor i córka jego Jadzia, knajpiarz i jego chłopiec Fredek, jest Wladek, syn urzędnika bankowego Wojtana. To są bohaterowie pierwszoplanowi. Oprócz nich występują postacie, pod względem akcji, o mniejszym znaczeniu, natomiast potężnie nieraz zarysowane, ujęte tak dramatycznie i opracowane przez aktorów z tak głębokim artyzmem, że ciężarem swym ważą na całości filmu, np. stary krawiec Liberman — w świetnej kreacji aktora Godika.

Problem filmu to zagadnienie granic, sztucznych granic, jakie wnoszą między ludźmi uprzedzenia i nieraz złowroga propaganda okupanta. Młodzież wychowuje się na tym samym podwórku, nie wie jeszcze co to niechęć rasowa, nie dzieli jej różnice pod tym względem. Ale wkradają się pewne zgrzyty na skutek atmosfery domu, wychowania. I tak Wladek, syn urzędnika bankowego, zrywa przyjaźń z Jadzią, córką lekarza, gdyż dowiaduje się, że dziadek jej czy pradziadek — był Żydem. Wprawdzie później, uświadomiony przez ojca, który również przeżył przełom wewnętrzny, że nie należy odnosić się do Żydów wrogo, lecz traktować ich jako współobywateli i towarzyszy tej samej walki, zmienia swój stosunek do sprawy. Jednak nienawiść rasowa rozlewa się szeroko i niektóre jednostki, jak knajpiarz Kuśmirak i jego rodzina pod wpływem zapewne i chęci zysku i czysto materialnych wzglę-

dów oraz nienawiści rasowej i propagandy niemieckiej — zostają volks-deutschami. Tak więc środowisko polskie przedstawione jest w filmie nie jednolicie, zróżnicowane jest klasowo i moralnie. Widzimy tu i renegata-zdrajcę, i ludzi uprzedzonych i zacofanych, widzających w Żydach jedynie wrogów. Natomiast środowisko żydowskie zróżnicowane jest w filmie tylko pod względem postawy wobec tragicznego losu. Jedni, starzy przyjmują go z fatalizmem i giną bezbronnym w płomieniach getta — inni walczą do końca, drogo okupując swe życie. Zróżnicowania, dość dużego przecież w realnym środowisku żydowskim w czasie okupacji — zarówno pod względem socjalnym, jak materialnym a nawet moralnym, o ile chodzi np. o solidarność wewnętrzną, stosunek do ruchu oporu itd. — na filmie nie widzimy. Zwracał na to nawet uwagę recenzent jednego z dzienników warszawskich.

Pomimo to film osiąga całkowicie cel zamierzony: dzieje tragiczne ludzi z getta — ujęte są tak wzruszająco, z tak wielkim realizmem i prawdą artystyczną, że wywierają ogromny wstrząs w widzach i to filmowe ujęcie przyczynia się na pewno waleń do zrewidowania wśród wielu ludzi swego stosunku do bliźnich, do dziejów tak niedawnych, uczy wiele i kształci. Najważniejszy jest zaś może ów wstrząs moralny, odruch sumienia, jaki wywołuje obraz, budząc wrażliwość etyczną, reakcję na zło, i nienawiść tak szeroko rozlaną i taką w nas wywołującą grozę. Przyczynia się do tego niewątpliwie wspaniała gra niektórych aktorów. Gra ta sprawia, że postać starego Żyda, krawca Libermana silniej porywa niż młodego bojowca żydowskiego, mimo że stary jest tylko bezsilną ofiarą a młody ginie w walce o honor. Stary Liberman bowiem ginie, zachowując się niby biernie, przyjmując śmierć jako przeznaczenie i karę za grzechy. Ale w śmierci tej jest tyle heroizmu, tyle wzniosłej potęgi, tyle uduchowienia, że scena ta staje się dla widza prawdziwym przeżyciem moralnym. Stary Liberman szykuje się na śmierć uroczystie i ze spokojem i modli się do końca za żywych i umarłych w płomieniach walącego się domu, wreszcie gdy jego samego już ogarniają płomienie, błaga Boga Jedyne Adonai, o przyjęcie do siebie jego i wszystkich ginących. Jest coś tak wielkiego w tej śmierci, tak można by powiedzieć chrześcijańskiego i wiecznego, że ten, który prawdopodobnie miał być w ujęciu filmu symbolem tylko tragicznej ofiary — urasta właśnie na symbol siły i wielkości duchowej, z której zostaje coś na zawsze, pomimo śmierci materialnej. Jest to oczywiście w pierwszym rzędzie zasługa aktora Teatru Polskiego, Godika, gdyż on grą swą stworzył tak wspaniałą kreację, stworzył postać niezapomnianą.

Pod względem technicznym niewiele filmowi można zarzucić. Na podkreślenie zasługuje dynamika, żywe tempo akcji utrzymującej widza w stałym napięciu, czym tak korzystnie film ten różni się np. od filmu pt. *Za wami pójdą inni*.

Do wybitnych osiągnięć filmu należą też specjalnie opracowane połączenia, bardzo artystycznie i pięknie ujęte przejścia między scenami. Sceny wiążą się w sposób naturalny i przejrzysty, widz w żadnym

momencie nie musi wysilać się na zrozumienie i skojarzenie następnego etapu. Na uwagę zaś zasługują piękne zdjęcia. Osobny rozdział stanowią zdjęcia z akcji w getcie, mimo że opracowane były laboratoryjnie. Są to naprawdę wspaniałe, pod względem artystycznym, zdjęcia robiące wrażenie niezaprzeczonego realizmu. Wśród nich widzimy kilka obrazów autentycznych z płonącej północnej dzielnicy Warszawy w tych pamiętnych dniach. Gra aktorów, prezentujących młodzież, na poziomie — doskonale wywiązali się ze swych zadań Fijewski jako Bronek i mały, nowoodkryty talent, Janek Złotnicki jako Dawidek, który naprawdę wzrusza widzów, Ćwiklińska, J. Leszczyński i Pichelski tworzą zespół o wysokich walorach artystycznych.

Reżyseria Aleksandra Forda, scenariusz Ludwika Starskiego, Aleksandra Forda i Jean Forge. Muzyka Romana Palestra. Film nagrodzony wielką nagrodą na *Biennale* w Wenecji.

Dzieci z jednego podwórka

Film produkcji duńskiej. Scenariusz: Fleming Lynge. Reżyseria: Astrid i Birne Hønning-Jensen. W rolach głównych: Henry Nielsen, Tove Maes, Hjalmar Bendtsen, Jacob Nielsen.

Film ten to pierwszy po wojnie obraz duńskiej produkcji na ekranach polskich. Dobrze się stało, że właśnie ten obraz oglądaliśmy, gdyż jest on udany i ciekawy. Interesującym w sztuce jest to, że to film o dzieciach i z dziećmi w rolach głównych. Filmy takie mają zawsze swój specjalny wyraz. Dzieci, o ile są wprowadzone do pracy filmowej mądrze, z właściwym do nich podejściem i zrozumieniem, zdumiewają nieraz swą swobodą zachowania się i naturalnością gry. Oczywiście widzieliśmy też sporo filmów, w których występują tresowane lałki, grające na wzór dorosłych aktorów, często nie gorzej od nich zmanierowane. Obraz, który oglądaliśmy, nie należy do takich filmów. Dzięki mądrym ujęciu całości, pokierowaniu dziećmi, ich grą, zachowaniem się przed obiektywem, otrzymaliśmy wierny psychologicznie obraz dzieciństwa, dziecięcego świata w ubogiej dzielnicy, wielkiej kamienicy przedmieścia. Obraz wierny psychologicznie, mimo że treść filmu to sensacyjna historyjka oparta o wyzyskany już kilkakrotnie motyw walki gromady dzieci z przestępcą. Dzieci te, psotnicy i urwipolcie, robią figle złośliwe i kawały prześladowającemu ich dozorcę. Gdy zjawia się nowy dozorca, człowiek pełen miłości do dzieci i pedagogicznego do nich podejścia, dzieci nadal odnoszą się do niego wrogo, sądząc, że funkcją dozorcę jest tylko przepędzanie i gromienie dzieci. Ale z biegiem czasu przywiązują się do dziwnego starszego pana, który nie gromi ich, tylko współczuje ich trudnym warunkom, organizuje miejsce do zabaw, wymyśla pożyteczne i ciekawe zajęcia i kieruje na drogę rozwoju i koleżeństwa. Jeden tylko chłopiec, herszt bandy dzieciaków, zazdrosny o władzę nad grupą, nienawidzi dozorcę nadal. Wówczas to rozgrywa się kryminalna afeta z okradzeniem sklepu jubilerza i celowym zamieszczeniem w niej przez złodziei niewinnego

dozorcy. Dzieci są przekonane o niewinności dozorczy, interweniują w policji, wreszcie same poczynają prowadzić śledztwo. Przeszkodą jest ów młodociany herszt, ale wreszcie i on ulega przemianie i mając niezbite dowody niewinności dozorczy a winy prawdziwych przestępców, sprowadza policję i organizuje pościg złodziei. Kapitalne są te końcowe sceny, pełne dynamiki i żywiołowego komizmu, gdy grupa dzieci zamyka jednych złodziei w piwnicy a drugich ściga po dachach i podwórkach udaremniając im ucieczkę.

Film jest bezpretensjonalny, szczery i sympatyczny. Młodzież zostaje porwana przez żywą akcję, fabułę sensacyjną, prostą, dostępną i ciekawą. Dorośli z przyjemnością oglądają ten obraz tchnący zdrową atmosferą, oparty o motyw przyjaźni pocziwego dozorczy i małych urwisów.

Pod względem technicznym film nie posiada poważniejszych braków — może nieco przyciemnione są niektóre zdjęcia. Dużym osiągnięciem jest wyzyskanie małej i nieciekawej przestrzeni podwórka wielkomiejskiego w taki sposób, że i tu wydobyto szereg artystycznych efektów. Gra dzieci wywołuje zachwyt i huragany śmiechu wśród dorosłej i dziecięcej widowni.

B. O.

O. Jacek Woroniecki

Uczony, a zarazem działacz społeczno-religijny, winien łączyć w sobie poczucie tego, co stałe i niezmiennie z poczuciem tego, co względne i ustawicznym podlega zmianom. Poczucie takie w wysokim stopniu posiadał o. Jacek Woroniecki. Życie jego i spuścizna literacka są tego dowodem. W pracy swej zewnętrznej i w myśli umiał on patrzeć pod kątem widzenia filozofii wieczystej, a równocześnie nie odgradzał się od trosk i zagadnień codziennych współczesnego człowieka.

1. O. Jacek (imię chrzestne Adam) ur. 21 grudnia 1879 r. w Lublinie z ojca Mieczysława, księcia Korybuta Woronieckiego, b. ucznia Warszawskiej Szkoły Głównej, i matki Marii Drohojowskiej. Studia średnie ukończył w IV gimnazjum w Warszawie, gdzie jednym z kolegów jego był Stefan Dąbrowski. O Dąbrowskim napisał później ciepłe wspomnienie, dając wnikliwą charakterystykę psychologiczną tego uczonego i męża stanu ¹⁾. Studia w gimnazjum rosyjskim dały mu dobrą znajomość języka i kultury rosyjskiej. Znajomość ta pozwoliła mu w dalszych latach sięgać często do literatury i kultury słowiańskiej. Chętnie pisał później o świętych Kościoła wschodniego ²⁾ i zajmował się żywo Dostojewskim ³⁾. Po otrzymaniu świadectwa maturalnego odbył rok służby wojskowej w pułku huzarów, by następnie udać się na dalsze studia do Fryburga szwajcarskiego.

We Fryburgu studiował początkowo nauki przyrodnicze. Owocem tych studiów był licencjat „philosophiae naturalis” (1901). Studia przyrodnicze jednak nie odpowiadały, jak się zdaje, usposobieniu przyszłego moralisty, chociaż nie bez pewnego żalu opuszczał je po dwu latach, gdy przechodził na filozofię i teologię ⁴⁾. Po otrzymaniu w r. 1905 dyplomu licencjata teologii powrócił do Lublina

¹⁾ „Stefan Dąbrowski”. *Tygodnik Powszechny* z r. 1947 nr 124.

²⁾ Por. „Nasz stosunek do świętych Kościoła wschodniego”, *Pamiętnik VI Zjazdu Unijnego*. Pińsk 1938.

³⁾ Por. „Chrześcijaństwo powieści Dostojewskiego i Mauriaca”, *Tygodnik Powszechny* z r. 1947 nr 133.

⁴⁾ *Okolo kultu mowy ojczystej*. Lwów—Warszawa 1925, nr 3.

i przyjął tam w roku 1906 święcenia kapłańskie z rąk ks. bpa Franciszka Jaczewskiego. Po święceniach odbywa podróż prymicyjną po wielu miastach Polski oraz zwiedza Francję, Belgię, Holandię, Niemcy, Szwajcarię i Włochy. Podróże te umożliwiły mu zetknięcie się z głównymi ośrodkami kultury europejskiej i ukazały dalekie widnokręgi myśli ogólnoludzkiej.

Jako kapłan świecki pracuje w Seminarium Duchownym Lubelskim w charakterze profesora Pisma św. i pełni równocześnie obowiązki kapelana-sekretarza biskupa. W czasie ponownego pobytu we Fryburgu zyskuje w r. 1909 doktorat z teologii na podstawie rozprawy „*Les principes fondamentaux de la sociologie thomiste*”. W tym samym roku wstępuje do zakonu dominikanów w San Domenico di Fiesole. Profesję zakonną złożył w Rzymie w r. 1910. Począwszy od r. 1909 stan zdrowia pogorszył się do tego stopnia, że odtąd przez długie lata będzie mu dokuczliwym krzyżem i przeszkodą w pracy. O. Jacek nie należał od początku do ówczesnej prowincji dominikańskiej w Austrii. Przełożeni bowiem zakonni przeznaczili go początkowo do utworzenia nowej prowincji (której domem głównym miał być Petersburg), a potem do odrodzenia prowincji na terenie b. Królestwa Polskiego. Członkiem prowincji św. Jacka stał się dopiero w 1927 r.

Jako młody dominikanin został O. Jacek mianowany ojcem duchownym i wice-regensem konwiktu teologicznego we Fryburgu (1911). Stanowisko to opuszcza już w r. 1913 z powodu złego stanu zdrowia i udaje się do Berlina. Przed wybuchem pierwszej wojny światowej przenosi się do Krakowa i tu spędza cały okres wojny. W okresie tym porządkuje archiwum klasztorne, zakłada Towarzystwo św. Augustyna, współpracuje z Komisją historii filozofii w Akademii Umiejętności, wykłada etykę w studium zakonnym i wraz z ks. J. Fijałkiem przygotowuje do druku zbiór formuł polskiej prowincji dominikańskiej⁵⁾. W latach 1919 — 29 pracuje w rodzinnym Lublinie, powołany na katedrę teologii moralnej na Katolicki Uniwersytet. W czasie swej profesury przez dwa lata (1922 — 24) zajmuje stanowisko rektora⁶⁾. Za swego rektoratu prowadzi w ministerstwie W. R. i O. P. pertraktacje w sprawie utrzymania KUL, zakłada Towarzystwo Przyjaciół KUL-u, Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu celem pomocy księżom w zdobyciu wyższych studiów zagranicznych, rozbudowuje gmach uniwersytetu i zabiega o założenie seminarium unijnego z wykładami o formach Kościoła wschodniego i teoriach teologicznych prawosławia.

Przeniesiony w r. 1929 do Rzymu wykłada w „*Angelicum*” teologię moralną i pedagogikę, piastując równocześnie przez pewien czas urząd magistra studiów. W r. 1933 opuszcza Rzym i udaje się

⁵⁾ Por. ogłoszone drukiem *Dictamina litterarum* w Archiwum Komisji historycznej P.A.U. t. XII część II, Kraków 1938.

⁶⁾ Por. ks. N. Cieszyński, *Roczniki Katolickie*, rok 1922, 391 i rok 1924, nr 479.

do Lwowa, gdzie zajmuje stanowisko syndyka prowincji i wykłada historię Kościoła (1933 — 34), patrologię (1934 — 35) oraz asceetykę (1935 — 36). W r. 1936 zostaje regensem Instytutu filozoficzno-teologicznego. Żywo też interesuje się młodzieżą akademicką, dla której wygłasza konferencje. W r. 1937 przenosi się do nowozbudowanego kolegium w Warszawie — Służewie; pełni tam, między innymi, funkcję regensa studium i profesora; wykłada homiletykę i historię Kościoła. Z kolegium w Warszawie, o którego budowę się troszczył, miał zamiar uczynić ośrodek wyższych studiów tomistycznych w Polsce. Niestety, wojna przekreśliła te zamiary.

Lata drugiej wojny światowej przeżył O. Jacek w klasztorze krakowskim. W latach tych wykłada zasadniczo teologię moralną, a przez krótki czas także prawo kanoniczne. Przede wszystkim jednak zajmuje się pracą naukowo-pisarską. Od jesieni 1948 r. przestaje już prawie wychodzić z klasztoru, na skutek coraz to bardziej pogarszającego się zdrowia. Śmierć z powodu anginy pectoris, osłabienia mięśnia sercowego oraz uremii nastąpiła 18 maja 1949 r. Na trzy lata przed śmiercią w r. 1946 otrzymał O. Jacek tytuł współpracownika Komisji historycznej P. A. U. Tytuł współpracownika drugiej Komisji, Komisji do historii filozofii w Polsce, posiadał już od długich lat, jeszcze przed pierwszą wojną światową⁷⁾.

2. Wszystkie prace O. Jacka opromienione są myślą tomistyczną. Trudno jest znaleźć wśród jego spuścizny duchowej jakiś artykuł czy pracę większą, w której wyraźnie lub „implicite” nie byłby cytowany św. Tomasz. Świadczy to o dogłębnym przestudiowaniu nauki Doktora Anielskiego i o uświadomieniu jego zasad. Nic zresztą dziwnego. O. Jacek był dominikaninem, o ile tak można się wyrazić z krwi i kości, a ponadto człowiekiem, dla którego „sensus catholicus” i wytyczne urzędu nauczycielskiego Kościoła stanowiły jasny drogowskaz w dziedzinie myśli i działania⁸⁾.

Niektóre prace o. Woronieckiego wprost zajmują się tomizmem. Pierwszą taką pracą jest „Katolicyzm tomizmu” (Lublin 1924). Praca ta wywołała obszerną dyskusję, prowadzoną z jednej strony przez autora i ks. A. Żychlińskiego a z drugiej strony przez ks. A. Steura⁹⁾. Już sama ta dyskusja świadczy, że zagadnienia w pracy poruszane były zagadnieniami idącymi w najgłębsze podstawy nie tylko tomizmu, ale i w ogóle filozofii.

Zdaniem o. Woronieckiego racją katolicyzmu tomizmu jest jego uniwersalizm. Źródła zaś uniwersalizmu tkwią nie tylko w osobitych zaletach św. Tomasza, ale także w pewnych zasadach przez niego przyjętych, które tworzą równocześnie antytezę poglądów, stanowiących punkt wyjścia filozofii nowożytnej. Pierwszą zasadą

⁷⁾ Większość szczegółów biograficznych podał autorowi o. prof. dr E. Gliński O. P. z klasztoru o.o. dominikanów w Krakowie.

⁸⁾ O *sensus catholicus* por. *U podstaw kultury katolickiej*. Poznań. 1935. 9 nn.

⁹⁾ Por. *Przegląd Teologiczny* VI (1925), 99—100; 355—358; 495—499.

tomistyczną jest teza, że praca filozoficzna jest funkcją społeczną, filozofię bowiem tworzy cały rodzaj ludzki. Dlatego obowiązkiem każdego filozofa jest poznać wyniki, do jakich doszła przed nim myśl ludzka. Św. Tomasz, będąc przekonany o prawdziwości tej zasady, z szacunkiem odnosi się nawet do tych myślicieli, którzy pobiłdźili, gdyż i z ich błędów można się czegoś nauczyć. W przeciwieństwie do myśli tomistycznej filozofia nowożytna odrzuciła zasadę, że filozofia jest funkcją społeczną a postawiła tezę indywidualistyczną: każdy filozof powinien kroczyć własnymi drogami, nie oglądając się na tradycję, owszem przeciwstawiając się jej i dążąc wszelkimi sposobami do oryginalności¹⁰⁾.

Drugą zasadą tomistyczną, według o. Jacka, jest teza, że przedmiotem rozumu jest sam byt a nie tylko przejawy bytu w naszej myśli. Filozofia więc tomistyczna jest filozofią realizmu. W przeciwieństwie do uniwersalizmu św. Tomasza partykularyzm nowożytny łączy się z subiektywistyczną nauką i relatywizmem: przedmiotem rozumu ludzkiego nie jest byt, wspólny dla wszystkich, ale przejawy tego bytu w naszej myśli.

Trzecią wreszcie zasadą jest teza, że praca filozoficzna ma ścisłą łączność z życiem moralnym. Dzięki tej zasadzie św. Tomasz uniknął wady, którą nazywamy ciekawością, „curiositas“, wady stawiającej cel subiektywny samej czynności ponad cel obiektywny. Zasada ta jest jednym ze źródeł uniwersalizmu. System bowiem filozofa, który umie osobiste cele podporządkować celowi obiektywnemu, nabiera charakteru powszechnego, można go odnieść do wszystkich czasów i ludzi¹¹⁾.

Od myśli poruszonych w pracy „Katolickość tomizmu“ o. Woroniecki nie odstąpił nigdy; owszem niektóre z nich powtarzał później w różnej formie. Widać z tego, że myśli tam poruszone uważał za podstawowe i programowe.

W artykule „Moc i wartość spekulatywnych cech tomizmu“¹¹⁾ pisze autor o antagonizmie między metodą spekulatywną i pozytywną w teologii, dalej o antagonizmie między teorią a praktyką, zwłaszcza w moralnej, i wreszcie o antagonizmie między zimnym rozumowaniem a przemawianiem do serca. Zdaniem o. Woronieckiego, rys wybitnie spekulatywny nauki tomistycznej nie przeszkadza wcale wiązaniu spekulacji z duchem pozytywnym, teorii z praktyką i łączeniu teologii umysłu z teologią serca. „Tomista z radością i zainteresowaniem śledzić będzie wyniki badań teologii pozytywnej, nieraz może i sam do niej rękę przyłoży, choćby, aby wypocząć od bardziej natężającej pracy spekulatywnej“. Kazuistyka także i spekulacja w moralnej oraz theologia mentis i theologia cordis zgadzają się doskonale w tomizmie.

¹⁰⁾ *Katolickość tomizmu*, 50 nn.

¹¹⁾ *Przegląd Teologiczny* VIII (1927), 27 nn.

Artykuł „Elementa dionizjańskie w tomizmie“¹²⁾ podaje uwagi krytyczne na marginesie wypowiedzi pewnych teologów, którzy sądzili, że czynniki dionizjańskie, składowa część teologii katolickiej, nie tworzą z nią, jako elementy pochodzenia pogańskiego, jednolitej całości; są tylko pewnego rodzaju dodatkiem i to szkodliwym. Zdaniem o. Woronieckiego wpływ Pseudo-Dionizego Areopagity na św. Tomasza nie jest tak wielki, jak się to ogólnie przypuszcza. Zresztą te elementy dionizjańskie, które wpłynęły na myśl chrześcijańską średniowiecza, nie są bynajmniej pochodzenia pogańskiego, dlatego z całością doktryny Kościoła zrosły się nie sztucznie, lecz organicznie.

Do jakiego stopnia o. Jacek zamiłowany był w tomizmie i jak pragnął jego rozszerzenia, świadczą o tym jego własne słowa umieszczone w dziele „Królewskie kapłaństwo“: „Pisząc te słowa w dniu jego (św. Tomasza) uroczystości z utęsknieniem wyglądam tych czasów, kiedy nauka Doktora Anielskiego w całej swej autentycznej czystości i u nas zapuści swe promienie, głęboko przekonany, że w epoce odrodzenia moralnego i religijnego, która się u nas zbliża, nic nam nie zastąpi jej głębi i siły a jednocześnie jasności i prostoty; że żaden system filozoficzny i teologiczny nie da naszym kapłanom tej mocy przekonywującej w nauczaniu i tej przejrzystości wykładu, co głęboko przemyślana filozofia odwieczna, philosophia perennis, w tej formie, w jaką ją ujął św. Tomasz z Akwinu“¹³⁾.

3. Na pierwszy plan w twórczości o. Jacka występuje etyka i pedagogika. Jak pojmował nauczanie etyki, o tym dowiadujemy się z zarysu etyki z r. 1929, gdzie mamy podaną charakterystykę etyki chrześcijańskiej¹⁴⁾. Pierwszą cechą tej etyki jest uniwersalizm, nie jest ona dziełem jednego człowieka, lecz wielu pokoleń. Dlatego nie ma w etyce chrześcijańskiej jednostronności partykularyzmu, owej cechy systemów moralnych stworzonych przez jednostkę. Po drugie, etyka chrześcijańska ma charakter pozytywny. Na pierwsze miejsce wysuwa ona wielkie ideały dobra a drugorzędnie dopiero bada zagadnienie zła i grzechu. Charakter pozytywny etyki podkreśla o. Jacek z naciskiem także w szeregu innych prac. Według niego w nauczaniu teologii moralnej trzeba oprzeć się nie tyle na przykazaniach, ile raczej na cnotach. Również przy nauczaniu katechizmu należy punkt ciężkości przesunąć z dekalogu na cnotę miłości¹⁵⁾. Po trzecie etyka chrześcijańska kryje w sobie wartości wychowawcze, tzn. zajmuje się nie tylko samymi czynami

¹²⁾ *Collectanea Theologica* XVII (1936) 25 nn.

¹³⁾ *Królewskie kapłaństwo*, Poznań 1935, 10. O tomistycznej teorii kaznodziejskiej pisze o. Jacek w artykule „Lingua eucharis“ *Przegląd Homiletyczny* II (1924), 253 nn.

¹⁴⁾ *Zarys filozofii*, II, Lublin 1929, 277 nn.

¹⁵⁾ „Miejsce przykazań miłości w nauczaniu katechizmu“. *Homo Dei* XVIII (1949), 28 nn. Artykuł drukowano w j. francuskim w *Angelicum* w r. 1948.

dobrymi lub złymi, ale i sprawnościami, stałymi usposobieniami moralnymi. Dzięki temu ma ona charakter habitualistyczny w odróżnieniu do etyki nowożytnej o charakterze aktualistycznym. Po czwarte, etyka chrześcijańska jest społeczną; w myśl jej zasad jednostka tylko przy pomocy grupy społecznej może dojść do rozkwitu i dobro społeczne jest wyższe nad dobro jednostki. Wreszcie, etyka chrześcijańska kryje w sobie możliwości dalszego rozwoju; zawiera w sobie „wirtualnie cały szereg zagadnień zaledwie zarysowanych i oczekujących na dokładniejsze przemyślenie“.

Syntetyczny wykład etyki dał o. Woroniecki w dwutomowym dziele pt. „Katolicka etyka wychowawcza“¹⁶⁾. Pierwszy tom tego dzieła w nieco skromniejszych rozmiarach wyszedł już w r. 1925. W przedmowie do tego wydania zaznaczył autor, że zmuszony jest wypuścić z rąk dzieło, które go nie zadowala, nie traci jednak nadziei, że Bóg mu pozwoli powrócić jeszcze „do tych najciekawszych dla człowieka zagadnień, przerobić je na nowo w świetle życzliwych uwag, które krytyka nad nimi poczyni i oddać w następnych wydaniach w doskonalszej postaci“. Życzenie autora spełniło się po latach. Druga wojna światowa, ograniczając inne prace bardziej zewnętrzne, zmusiła o. Jacka do zamknięcia się w klasztorze i do napisania, między innymi, etyki. Zresztą konieczność powrotu do nauczania sprawiła, że przez kilka lat na nowo przerobił w studium zakonnym, w żywym nauczaniu, całą drugą część Sumy teologicznej św. Tomasza i przemyślał ją w świetle własnych przeżyć, obserwacji i doświadczeń życiowych¹⁷⁾. Faktycznie autor pracy czerpie główny zrab wykładu ze św. Tomasza, ale we wszystkich partiach sięga do najrozmaitszych dziedzin wiedzy, między innymi i do powieści, zwłaszcza do naszych klasyków literatury pięknej.

Z etyką jak najściślej łączy o. Jacek pedagogikę. W artykule „Paedagogia perennis“¹⁸⁾ skarży się na to, że ogromna większość pedagogów katolickich ignoruje zupełnie skarby wiedzy pedagogicznej, zawartej w dziełach dawnych myślicieli chrześcijańskich, szczególnie w dziełach św. Tomasza i nie przestaje sobie wyobrażać, że pedagogika jest nauką, powstałą w dobie „odrodzenia“. W dziełach mistrzów filozofii i teologii dawnych wieków spostrzega autor wielkie bogactwo zasad wychowawczych, które umożliwiają nam stworzenie własnej pedagogiki, wyróżniającej się znacznie od pedagogiki nowożytnej. Zdaniem o. Woronieckiego, pedagogika nowożytna straciła sprzed oczu pojęcie celu życia ludzkiego i bada niemal wyłącznie swój przedmiot materialny — dziecko. Pedagogika chrześcijańska przeciwnie, nie usuwając sprzed oczu przedmiotu materialnego, bierze pod uwagę szczególnie przedmiot

¹⁶⁾ Pierwszy tom i część druga tomu drugiego wyszły w Krakowie 1948.

Część druga tomu drugiego oddał autor do druku.

¹⁷⁾ *Katolicka etyka wychowawcza*, I. Kraków 1948. 9.

¹⁸⁾ *Przegląd Teologiczny* V (1924), 143 nn. i w j. francuskim w *Xenia Thomistica*, I, Romae 1925, 451. nn.

formalny, tzn. człowieka takiego, jakim powinien być w pełni rozwoju swych sił przyrodzonych i nadprzyrodzonych. Pedagogika nowożytna dalej wyodrębnia się od innych działów wiedzy i chce być wiedzą niezależną i autonomiczną. Pedagogika chrześcijańska natomiast nie stanowi odrębnej całości; jest ona organiczną częścią etyki. W pedagogice nowożytnej wreszcie panuje intelektualizm moralny, płynący z pomieszania metod w badaniu praw wykształcenia i wychowania, podczas gdy w pedagogice chrześcijańskiej wybitną rolę gra wpływ woli w dziedzinie czynu.

Prócz ogólnych wskazań pedagogicznych zajął się o. Woroniecki także wychowaniem seminaryjnym oraz umiejętnością odnoszenia się przełożonych do podwładnych. Pisząc o zasadach wychowania seminaryjnego¹⁹⁾, sądzi autor, że św. Karol Boromeusz nie zdołał jeszcze stworzyć typu kapłańskiego zakładu wychowawczego. Typ taki pojawił się dopiero w XVII w. we Francji. Dwie cechy, zdaniem jego, wyróżniały i zarazem stanowiły postęp w seminariach francuskich w stosunku do seminarium typu trydenckiego. Po pierwsze, przyjmowały one tylko młodzież starszą a po drugie, dzięki tej selekcji, stworzyły osobne metody, przystosowane do wychowania kapłanów.

Jedną z piękniejszych rozpraw poświęcił o. Jacek umiejętności rządzenia i rozkazywania²⁰⁾. Umiejętność tę łączy autor z cnotą roztropności i dowodzi, ile to nieporozumień i braków w wychowaniu płynie stąd, że przełożeni wykazują brak wyrozumiałości, lub przeciwnie pobłażliwość, zbytnią drobiazgowość wzgl. nieumiejętność powzięcia decyzji. Problem karności i posłuszeństwa zdaniem o. Jacka nabiera wielkiej wagi, zwłaszcza w Polsce w związku z właściwym Polakom temperamentem. Niesłuszne, według autora, jest przekonanie, że Polacy z natury są niekarni, prawdą natomiast jest, że mało kto w Polsce ma w sobie tę sztukę, którą już starożytni nazwali sztuką sztuk — *ars artium est regimen animarum*.

4. O. Woroniecki sądził, że do wieku XVII *ascetyka* ściśle łączyła się z teologią moralną. Od tego wieku natomiast podręczniki moralnej, opanowane kazuistyką, zbliżyły się raczej do prawa, usuwając w cień zagadnienia ascetyczne. Dopiero odrodzenie nauki katolickiej po soborze watykańskim przywróciło częściowo ascetyce właściwe jej miejsce²¹⁾. Przekonanie o ścisłym związku ascetyki z moralną skłoniły o. Jacka do częstego pisywania na tematy związane z nauką o doskonałości chrześcijańskiej. Tematy takie porusza przede wszystkim w licznych artykułach ogłaszanych w „Szkole

¹⁹⁾ „O zasadach wychowania seminaryjnego w St. Sulpice“, Związek Zakładów Teologicznych — *Pamiętnik pierwszego Zjazdu odbytego we Włocławku* 30/X—1/XI 1921, 41 nn.

²⁰⁾ *Umiejętność rządzenia i rozkazywania*, Poznań 1927. Praca ta ukazała się przedtem w innej nieco formie w *Myśli Rekolekcyjnej* kwiecień 1938, 132 nn.

²¹⁾ Nauka o doskonałości chrześcijańskiej w seminariach duchownych“, *Ateneum Kapłańskie*. XL (1948), 148.

Chrystusowej“ i w osobnych większych pracach. W tematach poruszanych nie ma wprawdzie polotu i natchnienia Lacordaira czy Skargi, jest natomiast pełny i głęboki wykład nauki Kościoła.

Wśród zagadnień ascetycznych wiele miejsca zajmują tematy eucharystyczne. O. Jacek sądził, że „cudowny ruch eucharystyczny, który się tak pięknie rozwija w naszych czasach, nie doszedł jeszcze do swego szczytu i główne zadanie, które go czeka w najbliższej przyszłości, polegać powinno na wysunięciu na pierwszy plan, bardziej niż to miało miejsce dotąd, samej Ofiary Mszy św.“²²⁾ Za o. M. de la Taille²³⁾ powtarza również, że wylew łask, którego Kościół był świadkiem „w pierwszych zaraz czasach swego istnienia, a który w tym stopniu nigdy się nie powtórzył, tłumaczy się między innymi udziałem w Najświętszej Ofierze tej jedynej duszy, która pojmowała do głębi przeznaczenie Eucharystii, a mianowicie Matki Najświętszej²⁴⁾.

Do większych prac o. Jacka z zakresu ascetyki należą: „Pełnia modlitwy“, „Macierzyńskie Serce Marii“, „Tajemnica Miłosierdzia Bożego“ i „Królewskie kapłaństwo“. „Pełnia modlitwy“ (Poznań 1934) sięga nie tylko do Pisma Św., Ojców Kościoła i teologów, ale także i do żywotów świętych. „W żywotach świętych Pańskich — pisze o. Woroniecki — i w pismach przekazanych przez nich potomności znajdziemy najlepszy, bo tryskający życiem i miłością komentarz do odwiecznej nauki Kościoła o tym obcowaniu duchowym z Panem Zastępów, jakim jest modlitwa“²⁵⁾.

Praca „Macierzyńskie Serce Marii“ (Poznań 1946) obejmuje rozważania mariologiczne na tle Ewangelii i Dziejów Apostolskich. Maria, zdaniem o. Woronieckiego, przez swój ścisły związek ze Zbawicielem weszła w krąg tajemnic Bożych, zwłaszcza tajemnicy Odkupienia. A ponieważ umysł ludzki nie może w całej pełni i naraz objąć tajemnic Bożych, dlatego i tajemnice mariologiczne wymagają ustawicznie coraz to nowego naświetlenia. Dlatego, chociaż tak wiele pojawiło się już prac mariologicznych, trzeba ustawicznie do nich wracać, by z coraz to innego punktu widzenia naświetlać je i omawiać. W różnych okresach Kościoła różne zagadnienia mariologiczne występowały na pierwszy plan. W XIX w. np. omawiano głównie Niepokalane Poczęcie, w XX w. zaś przede wszystkim zajmujemy się zagadnieniem udziału Marii w dziele jej Syna, tajemnicą współodkupienia i pośrednictwa. Rozważania swe (częściowo już drukowane w „Róży Duchowej“) oparł o Jacek nie tylko na tych tekstach Pisma św., które wyraźnie mówią o Marii, ale także na tekstach podających tylko dalsze wskazania), umożliwiając-

²²⁾ „Per ipsum“, Szkoła Chrystusowa V (1934) t. VIII, 97. Por. także drobna praca nt. „Doniosłość wychowawcza liturgii eucharystycznej“, Kraków 1930.

²³⁾ M. de la Taille S. J., *Mysterium fidei*, Parisiis 1931, 331.

²⁴⁾ „Per ipsum“ 197 n.

²⁵⁾ *Pełnia modlitwy*, 24.

ce wyprowadzenie pewnych wniosków a nawet na tych, które milczą o Marii, choć zezwalają na wysnucie pewnych przypuszczeń²⁶⁾.

Główną podniętą do napisania rozprawy pt. „Tajemnica Miłosierdzia Bożego“ (Kraków 1948) było rozszerzenie się w Polsce czci do Miłosierdzia Bożego pod wpływem s. Marii Faustyny (Heleny Kowalskiej²⁷⁾). Rozprawa obejmuje dwie części. W pierwszej przedstawia autor to, co mówi Pismo św. o miłosierdziu Bożym, w drugiej zaś daje rozwinięcie tej nauki przez teologów. W obu częściach zajmuje się tak Miłosierdziem Boga względem nas, jak również postawą duchową, odpowiedzią, jaką człowiek daje na działanie Boże. Odpowiedzią człowieka na Miłosierdzie Boże jest nadzieja, bojaźń Boża i miłosierdzie względem bliźnich. Jak widać z podziału pracy, przy pisaniu jej obok głównej podnięty współdziałały jeszcze inne powody, a przede wszystkim przeżywanie doświadczeń, jakie zesłał Bóg na cały naród w okresie drugiej wojny światowej. O. Jacek chciał dać utrudzonej duszy polskiej balsam w postaci nauki o jednym z najbardziej pocieszających przymiotów Stwórcy.

Studium pt. „Królewskie kapłaństwo“ (Poznań 1935) jest pewnego rodzaju skrótem ascetyki dla duchowieństwa. Przy pisaniu dzieła przyświecał jednak autorowi jeszcze inny cel, chciał mianowicie dać do rąk rodzicom katolickim książkę, która ukazałaby im wielką godność urzędu kapłańskiego. Praca zwraca się przede wszystkim „do warstw wykształconych, które dotychczas skupiły swych synów na służbę Bożą. Tym warstwom chce pokazać całe piękno powołania kapłańskiego“²⁸⁾.

5. W twórczości o. Woronieckiego bardzo wcześnie zjawiają się zainteresowania hagiograficzne, bo już w czasie drugiego pobytu we Fryburgu. Zainteresowania te idą w podwójnym kierunku: teoretycznym i praktycznym. Wyniki teoretycznych rozważań podał stosunkowo późno, bo dopiero w ostatnich latach życia w szkicu „Hagiografia, jej przedmiot i zadania w Polsce“ (Kraków 1940) oraz w dłuższym artykule pt. „Współrzędne hagiograficzne“. Według o. Jacka, o świętych pisano u nas dotąd w trojaki sposób. Jedni hagiografowie opisywali dokładnie zewnętrzną przebieg życia świętych, nie troszcząc się o zarysowanie wewnętrznej ich sylwetki. Drudzy przeciwnie nie dbali o ramy historyczne, na skutek czego ich żywoty miały w sobie coś nierealnego i nie odpowiadały wymaganiom człowieka współczesnego. Wreszcie inni „dyktanci w obu kierunkach“ mieszały historię z legendą i łaski uświęcające duszę z nadzwyczajnymi zdarzeniami i darami, poszukując nadmiernie cudowności²⁹⁾.

²⁶⁾ *Macierzyńskie serce Marii*, 7 n.

²⁷⁾ *Tajemnica miłosierdzia Bożego*, VIII.

²⁸⁾ *Królewskie kapłaństwo*, 8.

²⁹⁾ *Hagiografia*, 4.

Zdaniem o. Woronieckiego, należałoby w naszej hagiografii przeprowadzić pewną rewizję. Żywoty świętych z jednej strony winny mieć gruntowny podkład historyczny a z drugiej strony sumiennie opisywać to, co jest tu najważniejszym, mianowicie wewnętrzny charakter świętego. Życiorysów świętych nie powinni dlatego pisać ludzie niewierzący lub obojętni, gdyż inaczej wypaczą charakter sługi Bożego. Jak bowiem „o muzyce nie można pisać, gdy się nie jest muzykalnym, tak samo i o życiu religijnym, gdy się go samemu nie zna. Widziane tylko z zewnątrz będzie ono zawsze wydawać się czymś nierealnym, tym bardziej, gdy jeszcze zostanie wciśnięte a priori w jakieś sztuczne ramy interpretacji socjologicznych lub innych“³⁰⁾.

W dziełach hagiograficznych, według o. Jacka, trzeba przede wszystkim ustalić tak zw. współrzędne hagiograficzne, mianowicie dane odnośnie miejsca, gdzie spoczywa ciało świętego i gdzie otrzymuje kult, oraz dzień jego śmierci³¹⁾. Dane te ważne są nie tylko z punktu widzenia teoretycznego, ale i praktycznego. Znajomość bowiem tych danych wydatnie wpływa na zainteresowanie się wiernych postacią świętego i przyspiesza wyniesienie go na ołtarze.

Najważniejszymi pracami hagiograficznymi o. Jacka są studia o o. Fabianie Maliszowskim, o bł. Czesławie i o św. Jacku na tle historii zakonu kaznodziejskiego w Polsce. Prace o o. Fabianie Maliszowskim (Lwów 1936), świątobliwym przeorze dominikanów w Stołpcach z pierwszej połowy XVII w., oparł autor na archiwach konwentu lwowskiego, archiwum kurii diecezjalnej w Pińsku, archiwum państwowym w Wilnie i archiwach rzymskich. Przy pisaniu pracy nie tyle chodziło mu o wyczerpanie wszystkich danych historycznych, ile raczej o powiadomienie społeczeństwa polskiego o świątobliwej postaci. Autor miał bowiem przekonanie, że jeszcze wiele źródeł nieznanych kryje się w rękopisach, które z czasem wyjdą na światło dzienne.

Przy pisaniu pracy „o bł. Czesławie“ (Opole 1947) przyświecał autorowi cel nie tylko kościelno-religijny, ale i patriotyczny. Autor chciał wykazać, ile pracy włożył polski dominikanin w środowisko wrocławskie i ile tam śladów duszy polskiej jeszcze dotychczas widnieje. Dla autora wydawało się to opatrnościowym, że w czasie walk w r. 1945 cała świątynia wrocławska legła w gruzy, a jedynie kaplica z grobem bł. Czesława pozostała nietknięta. Grób polskiego apostoła miał stać się, w myśl autora, widomym znakiem konieczności, przynależenia tego miasta do macierzy. Życiorys bł. Czesława miał również poświadczyć, że święci u zarania naszych dziejów przyczyniali się do utrwalania dóbr kulturalnych narodu, że przez

³⁰⁾ *Hagiografia*, 45 nn.

³¹⁾ „Współrzędne hagiograficzne“, *Tygodnik Powszechny* z r. 1946 nr 58, 59 i 61.

swą myśl i swe prace wprowadzili Polskę w stały kontakt z najbardziej oświeconymi środowiskami ówczesnej Europy³²⁾.

Najobszerniejszą pracą hagiograficzną o. Woronieckiego jest dzieło „Św. Jacek i wprowadzenie zakonu kaznodziejskiego do Polski” (Katowice 1947). Do pracy tej zbierał materiały przez długie lata. Poszukiwania swe rozpoczął we Fryburgu w 1912 r., następnie w szczególny sposób pracował w Berlinie, gdzie zajął się klasztorami polskiej prowincji dominikańskiej, zniesionymi przez reformację lub rząd pruski, po upadku Polski. Pracę posunął w latach pierwszej wojny światowej, by ją wreszcie w czasie drugiej wojny światowej wykończyć do druku³³⁾. W opracowaniu swym poszedł autor innymi drogami, aniżeli dotychczasowi biografowie św. Jacka. Oparł się mianowicie przede wszystkim na autorach najstarszych z XIII, XIV i XV w. a krytycznie ocenił te biografie, które powstały później w związku z kanonizacją świętego³⁴⁾.

6. W przekonaniach o. Jacka kryło się coś z myśli Platńskiego Fajdrosa; ponad słowo pisane cenił on wyżej żywe słowo. Kult żywej mowy zresztą, jak się zdaje, nie tylko był dziedzictwem Platńskim, ale także i ducha wieków średnich. W szkole średnio-wiecznej więcej zapewne wykładano, aniżeli pisano, i więcej jest notatek uczniów (reportata), aniżeli ukończonych prac magistra.

Zdaniem o. Woronieckiego, „mylnym jest mniemanie, że twórcza praca naukowa odbywa się tylko przy biurku, w pracowni, w bibliotece lub w laboratorium, a nie w żywym nauczaniu-na wykładzie. Przeciwnie żywe nauczanie ma w sobie też momenty twórczej pracy naukowej i może bardzo silnie oddziaływać na sam proces myślowy uczonego, na całą jego twórczość naukową”³⁵⁾. Uczeń nie tylko słucha wykładu, ale także reaguje na słowo rzucone z katedry. Reakcja zaś ta jest do pewnego stopnia probierzem jasności i słuszności mowy. W ten sposób mówiący i słuchacz są w pewnej mierze współautorami żywego słowa.

O. Woroniecki stawia sobie pytanie, co jest ważniejsze w zawodzie profesora uniwersytetu, czy martwa publikacja czy też żywe słowo, przy pomocy którego kształtuje umysły uczniów i tworzy szkołę. Na pytanie to odpowiada bez wahania: żywe słowo. Najpierw bowiem człowiek, który zbyt zaufa książce, częstokroć oddala się od życia a następnie, ufając zbyt pismu, przypomina sobie wszystko „z zewnątrz, ze znaków obcych jego istocie a nie z własnego wnętrza, z siebie samego” (Platon). Mowa zresztą pisana w porównaniu z żywą jest podobna do owocu sztucznie przecho-wanego w słoiku; owoc ten zachował właściwy sobie smak i zapach,

³²⁾ *Błogosławiony Czesław*, 6, 26—30, 44—52.

³³⁾ *Św. Jacek*, 9.

³⁴⁾ *Św. Jacek*, 297 nn.

³⁵⁾ *Okolo kultu mowy ojczystej*, Lwów — Warszawa 1925, 44 n.

ale daleko mu do tej świeżości, jaką posiadał, gdy go w stanie dojrzłym zrywano z drzewa³⁶⁾.

Przecenianie słowa drukowanego i niedoceniań żywej mowy pochodzi, zdaniem o. Jacka, stąd, że kultura nasza zbyt przesiąknięta jest kulturą niemiecką. Trzeba nam więcej sięgać do starszej i głębszej kultury francuskiej, gdzie kult żywego słowa jest o wiele większy, aniżeli w Niemczech. „Książka francuska jest pierwszą na świecie a uderzającą swą harmonią między głębokością treści, jasnością formy i świetnością szaty zewnętrznej zawdzięcza właśnie temu, że wyrasta nie gdzieś w samotności, wśród kurzu bibliotecznego, ale, że wytryska z żywego obcowania umysłów z sobą, że w żywym nauczaniu ma swój początek i swoje kryterium“³⁷⁾.

Żywą mową, jaką się zajmował o. Woroniecki, była mowa ojczysta. Jako teolog dążył do tego, by w nauczaniu seminaryjnym uwzględniano język polski, by w ten sposób głębokie prawdy, owa pożywka młodych umysłów, nie były zbyt suche i martwe³⁸⁾. Z A. Bruecknerem rozmawia o możliwościach nowych odkryć rękopiśmiennych w staropolskiej literaturze religijnej³⁹⁾. Pragnie i również walczy o to, by językowi polskiemu dano w szkole nie równorzędne z innymi przedmiotami stanowisko, lecz uprzywilejowane, wyjątkowe. We wspomnieniu zaś o ks. prymasie Augustynie Hlondzie zaznacza: „Ten, kto zechce kiedyś dać nam głębsze studium o prymasie Hlondzie, omawiające nie tylko jego działalność kościelną, ale i walory osobiste, będzie musiał zwrócić osobną uwagę na jego język, którym tak pięknie władał“⁴⁰⁾.

Mową ojczystą zajmował się o. Woroniecki nie tyle jako polonista, bo w tym kierunku nie miał przygotowania, ani jedynie ze sentymentu, lecz raczej z powodów filozoficznych. Od opanowania bowiem mowy ojczystej zależy nie tylko poprawność wyrażania się, ale także wyrobienie umysłowe i zdolność oddziaływania na innych.

W związku z zainteresowaniami mową ojczystą dawał o. Jacek pewne pomysły do stworzenia polskiego słownika tomistycznego. Według jego pomysłów można odkryć trzy sposoby umożliwiające wzgl. ułatwiające stworzenie polskiej terminologii filozoficznej. Można najpierw czerpać w samym polskim języku, obecnym lub dawnym, pewne terminy, które dotąd nie miały określonego znaczenia filozoficznego i nadać im precyzyjny sens. Po drugie, można tworzyć neologizmy w tych wypadkach, w których nie ma wyrazu odpowiedniego dla uzewnętrznienia danego pojęcia. Wreszcie

³⁶⁾ Tamże, 91 nn, 103, 95.

³⁷⁾ Tamże, 101.

³⁸⁾ Tamże, 71 nn.

³⁹⁾ „Współrzędne hagiograficzne“, *Tygodnik Powszechny* z r. 1946, nr 61.

⁴⁰⁾ „*Sollicitudo omnium ecclesiarum*“, *Homo Dei*, XVII (1948), 668.

można przyjmować obce terminy, zwłaszcza łacińskie, nadając im bardziej polskie brzmienie z równoczesnym przydzieleniem określonego znaczenia ⁴¹⁾.

Twórczość o. Woronieckiego nie zacieśniała się do szczupłych ram jednego wycinka wiedzy; przeciwnie obejmowała szerokie horyzonty. Zagadnienia jednak, którymi się zajmował, umiał sprowadzać do pewnych centralnych, ośrodkowych problemów; nie były to zagadnienia rozrzucone, lecz sprzężone ze sobą w jedną całość. W ten sposób unikał jednostronności specjalistów, owego jak gdyby daltonizmu duchowego, a z drugiej strony niebezpiecznej powierzchowności. Nie wszystkie idee, które poruszał, od razu znajdowały swych zwolenników: wszystkie jednak miały żywy oddźwięk, zmuszały do myślenia, do zmiany utartych poglądów wzgl. do sformułowania innych, odrębnych idei. Dlatego wkład o. Jacka w polską kulturę katolicką jest niewątpliwie wkładem pozytywnych, trwałych i żywych wartości.

Ks. Aleksander Usowicz C. M.

⁴¹⁾ *Polski Przegląd Tomistyczny*, I (1939), 61 nn.

Przyrodnik wierzący i niewierzący

Głosi się znowu z zadziwiającą nieraz pewnością, że wiara religijna sprzeczna jest z nauką, szczególnie z wiedzą przyrodniczą. Nie trudno jest wykazać, że zasadniczej sprzeczności między nimi nie ma. Więc przyrodnik jako taki nie ma jeszcze powodów, aby być ateistą. Nasuwa się jednak pytanie, jaki jest rzeczywisty stosunek przyrodników do wiary chrześcijańskiej? Trudno tu, rzecz jasna, o statystykę, i ścisłych danych co do ogółu uczonych nie mamy. Starannie jednak zbadano światopogląd niektórych najwybitniejszych przyrodników. Wynik jest następujący.

Są pomiędzy przyrodnikami wielkiej sławy prawdziwi ateści. Ateistami byli np. Virchow, Tyndall, Du-Bois-Reymond. Haeckel zbliża się poniekąd już do panteizmu. Zwalczając namiętnie wiarę w Boga osobowego, ubóstwia przyrodę i rozprawdza kult przyrody jako monistyczną religię-.

Liczniejsza jest bez porównania kategoria druga. Są to myśliciele o nastawieniu sceptycznym. Ograniczając się do badań czysto przyrodniczych, uważają, że o tym, co jest poza światem zjawiskowym, nic pewnego nie wiemy. Takim „agnostykiem“ był w późniejszym wieku Darwin. Z początku przyroda była dla niego wielkim dowodem mądrości boskiej. Później oświadczył: „Wydaje mi się, że całe to zagadnienie przechodzi rozum ludzki“. Dodał jednak: „Ateistą nigdy nie byłem“.

Inna jednak część najśłynniejszych przyrodników chyli czoło przed Majestatem Stwórcy, i to nie wbrew, lecz właśnie dzięki swej głębokiej wiedzy. Do nich zaliczają się Newton, Linné, Pasteur, Galvani, Volta, Ampère, Faraday, Olbers, Leverrier, Eddington, Reinke, Planck.

Są więc przyrodnicy niewierzący, wątpiący i wierzący. Pragnę w tym artykule nakreślić sylwetki dwóch wielkich przyrodników o genialnej umysłowości i szlachetnej postawie

życiowej i spróbuję nieco oświecić, jak to się stać mogło, że jeden z nich był głęboko wierzący a drugi niewierzący.

1. Andrzej Maria Ampère (1775 — 1836)

W 1936 r. obchodzono stuletnią rocznicę śmierci Ampère'a, jednego z największych fizyków. Jego teoria elektrodynamiki zjednała mu taką sławę, że na jego cześć jednostkę prądu elektrycznego nazwano amperem. W uroczystościach jubileuszowych uwypuklono genialność jego ducha i wielkie znaczenie jego odkryć naukowych, rzadziej wspominano o tym, że ten wielki uczony był wierzącym i praktykującym chrześcijaninem. Nas interesuje właśnie życie jego moralno-religijne, tym więcej, że było to życie pełne doświadczeń i dramatycznego wprost napięcia¹⁾.

Andrzej Maria Ampère urodził się w 1775 r. Rodzice byli pobożnymi katolikami, więc i jego wychowanie było religijne. Pod wpływem jednak bezbożnego ducha wielkiej rewolucji młodzieniec, nie tracąc całkowicie wiary, pod względem religijnym zupełnie zobojętniał. I odtąd poczynają się niespokojne i zmienne koleje jego życia wewnętrznego.

O duszę jego walczyła żona, niewiasta głęboko religijna i pobożna. Prośbami swymi wyjednała, że zgodził się na ślub kościelny, ale daremnie prosiła o to, by z nią uczęszczał do kościoła i przystępował znowu do Sakramentów św. Wymawiał się: „Często myślę o tym, o co prosisz. Do spowiedzi św. po tylu latach! Potrzeba do tego czasu, a wiesz, że obarczony pracą, czasu mam tak mało. Nie chciałbym przecież dopełnić tego obowiązku tylko formalnie, a po spowiedzi żyć jak przedtem“. Dopiero w obliczu śmierci ukochanej i młodej jeszcze żony dusza Ampère'a zbliżyła się ponownie do Boga. W dzień przed jej zgonem pisze w swym dzienniku — były to już słowa pokornej modlitwy: „Boże, chcesz mnie pozbawić szczęścia na ziemi? Ty jesteś Panem. Zasłużyłem na to przez grzechy swe, ale może się jednak zlitujesz i wysłuchasz głosu wołającego do Ciebie. Poddając się woli Twej, o jedno proszę: o połączenie się w niebie, z tą, którą pozwoliłeś mi kochać na ziemi“. Żona umarła, a ofiarą swego życia zdobyła duszę męża. Ampère się nawrócił.

¹⁾ Por. L. Pfleger, Ampère, der Christ. Hochland 1936/37.

Nawrócony pragnął odłączyć się od innych dla Boga. Założył w Lyonie, gdzie był profesorem matematyki, Towarzystwo — Société Chrétienne — celem pogłębienia wiary i życia religijnego. Co tydzień odbywały się zebrania, wygłaszano referaty i prowadzono ożywioną dyskusję. Ampère był duszą całej instytucji, sam głosił liczne odczyty i kierował dyskusją.

Wkrótce młody uczony został powołany na profesora uniwersytetu paryskiego. Tu, w stolicy Francji, przeżył nowy ciężki kryzys moralno-religijny. Pod wpływem życia wielkomiejskiego i współczesnego ducha wolnomyślicielskiego załamały się ponownie jego pobożność i wiara. Powiedział nawet, iż żałuje tego, że dotąd wierzył w zacofaną naukę religii chrześcijańskiej. Przyjaciele jego, gdy ich odwiedził w Lyonie, stwierdzili, że zmienił się nie do poznania, że już nie był człowiekiem religijnym, zostając jednak wciąż wielkim uczonym, geniuszem fizyki.

Nie znalazł jednak w tym pokoju serca. Myśli jego wracały często do ostatecznych zagadnień życia, i w sercu budziła się tęsknota za pociechą wiary, którą był stracił. Wątpliwości swe, troski i bóle wyraża w listach do przyjaciół, których dawniej w Lyonie sam był doradcą i wodzem. Wzruszająca to korespondencja. Oto jak pokornie pisze ten człowiek światowej sławy do przyjaciela: „Dla przyjaźni naszej zaklinam cię, wlej coś z duszy twojej jeszcze wierzącej w próżnię mej duszy. W Lyonie ja wskrzesiłem wiarę twoją, pomóż teraz ty nieszczęśliwemu przyjacielowi. O jedno proszę. Napisz mi szczerze i prosto, jakie jest obecnie twoje przekonanie religijne i na czym się opiera?“ Dodaje jeszcze: „Ukrywaj starannie te dręczące mnie wątpliwości moje przed matką“.

Najboleśniej odczuwał Ampère, że nie był w stanie pomodlić się szczerze i serdecznie jak dawniej, gdyż brak mu było wiary i miłości.

Nowe dopiero bolesne przeżycia utorowały mu znów drogę do Boga. Pomimo zewnętrznego powodzenia, tyle ciężkich doświadczeń spotkało go w życiu, że pełen goryczy powiedział pewnego razu: Na grobie moim należałoby umieścić napis: „Tandem felix“! Nareszcie szczęśliwym! Popadał czasem w stan najcięższej depresji. W ciężkiej chorobie, po długiej przerwie znowu wrócił do modlitwy. Dużo pociechy czerpał z książecz-

ki Tomasza à Kempis o „Naśladowaniu Chrystusa“, która stała się odtąd jego nierozłącznym towarzyszem.

Dwanaście lat trwał ten duchowy kryzys. W 1817 r. Ampère staje się znowu wierzącym katolikiem. Teraz tworzył się w nim wielka synteza wiedzy i wiary. Nauka utrwalała tylko i pogłębiała jego wiarę. Przyjaciel jego, Ozanam, powiada, że często pełen zachwytu mówił Ampère o niepojętej mądrości boskiej i zdarzyło się kiedyś nawet, że, wsparłszy potężne czoło na dłoniach, zawołał: „Ozanamie, jak wielki jest Bóg, a cała wiedza nasza jest niczym“!

Ten wielki geniusz stał się człowiekiem pokornym i Bogu oddanym. Ogromnie zajęty pracą, żył jednak skupiony w Bogu. „W oczach świata — pisze do przyjaciela — doszedłem dziś do sławy, do bogactwa i wielu rzeczy, których ludzie pożądają. Bóg jednak chciał mnie przekonać o tym, że wszystko to jest marne prócz jednej rzeczy: Jego kochać i jemu służyć“.

Umarł dobrze przygotowany w 1836 r. Napis na jego grobowcu kończy się tymi słowy: „Był prawdziwym chrześcijaninem. Prostym i wielkim człowiekiem“.

2. Maria Curie-Skłodowska (1867—1934)

Wręcz inaczej przedstawia się pod względem religijnym życie Marii Curie - Skłodowskiej. Jest to obraz wielkiego przyrodnika bez wiary religijnej. Ale stosunek do religii odgrywa i w tym życiu poważną rolę¹⁾.

Już w młodym wieku w Marii Skłodowskiej zachwiała się wiara w istnienie Boga, wyniesiona z rodzinnego domu. W młodziutkiej duszy rodził się głuchy bunt przeciwko Bogu, który pomimo gorącej modlitwy zabrał jej ukochaną matkę. Powoli i rozum krytyczny dziewczęcia zaczął podnosić swe zastrzeżenia i wątpliwości. Maria bowiem przyswoiła sobie myśl religijną przeważnie w postaci wiary ludowej, która jej z czasem mogła wydawać się zbyt naiwną. Sama zaś żyła pod silnym wpływem prądów wolnomyślicielskich najpierw w Warszawie, a więcej jeszcze później w Paryżu. Był to bowiem okres dominującego jeszcze wśród inteligencji materializmu i pozytywizmu. Przed rozpoczęciem studiów akademic-

¹⁾ Por. dzieło poświęcone matce przez córkę: Ewa Curie, „Maria Curie“, Warszawa, 1939.

kich wyzbyła się już wiary. Dowodem tego jest list napisany przez nią w 20 roku życia do siostry po utracie dziecka. Oto tak pisze: „Musi to być wielka boleść dla matki tyle cierpień przeżyć na próżno! Gdyby choć można było z chrześcijańską rezygnacją powiedzieć: Tak Bóg chciał, niech się dzieje wola Jego! Ujęłoby to niezawodnie połowę goryczy cierpienia. Ale niestety! Ta pociecha nie jest każdemu dostępna, a widzę, jak szczęśliwi są ludzie, którzy w ten sposób sobie rzecz tłumaczą. Ale dziwna rzecz! Im więcej uznają ich za szczęśliwych, tym mniej rozumiem ich pogląd na te rzeczy, tym mniej jestem skłonna do podzielenia ich szczęścia, choć dobrowolnie nigdy się nie przyczynię do odebrania komuś wiary; niech każdy zachowuje swoją, jeżeli jest szczerą... Prawdziwe uczucie religijne szanuję wszędzie, gdzie je spotykam, choćby połączone z dosyć ograniczonym umysłem“.

Więc szacunek dla szczerzej pobożności, ale niejako z daleka tylko, bez osobistego przyznawania się do religii i wiary. Tego rodzaju stosunek do religii pozostać miał już u niej przez całe życie. Nigdy Maria nie wspomina o Bogu, jako osoba wierząca. Zdaje się, że wygasł w niej zupełnie zmysł religijny. Dziwny obraz: Geniusz bez Boga, a jednak osoba o wysokim poziomie moralnym, o niezrównanej sile woli, o szlachetnym idealizmie, osoba zdolna do poświęcenia życia dla nauki, dla rodziny, dla społeczeństwa! Podłożem tego charakteru było szlachetne usposobienie wrodzone, a źródło siły moralnej stanowiło poczucie obowiązku moralnego i przede wszystkim żądza wiedzy, która dla Marii stała się celem i normą życia. Było to życie bez Boga, chociaż w ideałach bezinteresownej wiedzy przyświecał mu odblask istoty bożej. O mężu Marii, który był tego samego ducha, powiedział Poincaré na akademii żałobnej: „Dał nam olśniewający przykład, jak wysokie poczucie obowiązku może płynąć ze zwykłego, czystego ukochania prawdy“.

Życie szlachetne, życie twórcze i bogate — bez Boga! A jednak i to właśnie życie służyć może za wyraźny dowód, że żadne inne wartości idealne religii zastąpić dostatecznie nie mogą. Jakiś brak uderza w tym życiu, zaciążyło nad nim uczucie smutku. Podziwiamy tak olbrzymią pracę życia i jej wspaniałe wyniki, zachwycamy się dramatem życiowym uczonnej, a równocześnie wzrusza nas do głębi jej głęboki tragizm. Jesteśmy świadkami nadludzkiej pracy, wielkiej chwały oraz

ciężkich przeżyć wewnętrznych. Przygnębiające jest to, że duża ta, pełna goryczy, zamyka się ostatecznie w sobie, ponieważ nie znajduje światła i pociechy pierwiastka boskiego.

Umysł genialny! Wzrok jego, wnikając w głębię przyrody, nie wznosi się jednak ponad przyrodę do tego, który ją stworzył. Lineusz kończy wielkie swe dzieło „Systema naturae” tymi słowy: „Ujrzałem w przyrodzie ślady przechodzącego Boga”. Ampère podziwiał wielkość Stwórcy. U Marii Skłodowskiej trudno się doszukać śladów takiej myśli.

Brak wiary w istnienie Boga i życie wieczne wpływa decydująco na postawę wielkiej uczonej w ciężkich chwilach życia. W obliczu śmierci zanika wszelka dla niej pociecha wyższa. Po tragicznej przedwczesnej śmierci męża Maria wpisuje do swego dziennika te słowa: „Piotr śpi ostatnim snem pod ziemią. skończyło się wszystko, wszystko”. Heroicznym wysiłkiem woli zmusiła się do dalszej pracy, odtąd jednak, jak pisze jej córka, „okrył ją nieprzenikniony welon odosobnienia i zamknięcia się w sobie”. Stała się jakby „lodowatym, bezdusznym automatem”. Nie miała tej nadziei, dzięki której dźwignął się i wewnętrznie odrodził Ampère po śmierci ukochanej żony. Marię nurtowała coraz głębiej myśl, że życie oddane nawet najpłodniejszej pracy staje się ostatecznie bezsensownym, jeżeli ze śmiercią wszystko się kończy. Do swej siostrzenicy przyznaje się ona kiedyś szczerze: „Zawsze dążyłam pracować do takiego celu, jaki się w mej świadomości skryształizował. Dążyłam do tego, nie mając żadnej pewności, że to jest prawda — wiedząc, że życie jest kruche i znikome — że po nim nie wiadomo co będzie. Dążyłam do niego najwidoczniej dlatego, że musiałam — tak samo, jak musi jedwabnik tkać swój kokon. Niech każdy z nas tka swój kokon i nie żąda objaśnień, po co i na co. Reszta nie do nas należy¹⁾).

Geniusz bez Boga, to piękny ale smutny krajobraz, to Alpy majestatyczne, lecz pozbawione słońca. Chylimy czoło przed głębią myśli i heroizmem Marii Skłodowskiej. Tyle wolno jednak powiedzieć, że byłoby w tym życiu więcej światła, ciepła i szczęścia, gdyby było ono wewnętrznie prześwie-

¹⁾ Dz. cyt. str. 314.

tlone promieniem boskiej prawdy i miłości. Byłoby dla nas niewątpliwie rzeczą pocieszającą, gdyby wolno było powiedzieć, że Maria Curie-Skłodowska była osobą wierzącą, jak Pasteur czy Ampère. Sama byłaby przez to większa i bardziej szczęśliwa.

3. Psychologia wiary i niewiary.

Przedstawiliśmy stosunek dwóch słynnych przyrodników do wiary religijnej i Boga. Naszkicowaliśmy stan faktyczny, stwierdzając, jak było rzeczywiście. Nasuwa się pytanie, dlaczego tak było. Jak to należy tłumaczyć, że u jednego z nich ostatecznym wynikiem ciężkiego zmagania się z życiowym problemem Boga była głęboka wiara, u drugiego zaś wiara ta nader wczesnie się załamała, by już nigdy więcej nie odżyć?

Warto istotnie zbadać źródła wiary i niewiary u tych przyrodników dlatego, że byli to badacze największej miary, którzy znali tylko namietność szukania prawdy i w swej dziedzinie utorowali wiedzy ludzkiej nowe drogi. Przeżycia bowiem ich, same w sobie na wskroś osobiste, mają także znaczenie ogólnoludzkie. Dlatego są tak znamienne.

Zdajemy sobie dobrze sprawę, że zjawisk tego rodzaju tu na ziemi całkowicie wytłumaczyć nie zdołamy. Wiara, lub niewiara, ma wprawdzie w umyśle człowieka zawsze jakieś uzasadnienie rozumowe, nigdy jednak nie jest ona wynikiem samego tylko rozumu, lecz decyzji całego wewnętrznego człowieka. Głębie zaś duszy i jej przeżycia kryją w sobie niezbadane i zagadkowe tajemnice. Co więcej, wiara nie jest naturalnym aktem samej tylko duszy. Współdziała w niej w tajemniczy sposób łaska Boża, a tę łaskę zawdzięcza się często modlitwom, zasługom i poświęceniu innych osób. Wiemy, jakie znaczenie dla Ampère'a miały prośby, ofiara życia i śmierć żony. Podwójna więc, owszem potrójna mieści się w tym problemie tajemnica, nawet dla wierzącego samego.

Do pewnego stopnia można jednak i stosunek człowieka do Boga i wiary tłumaczyć psychologicznie. I o to głównie chodzi nam w tym wypadku.

Jeżeli przyrodnik, jako taki, staje się niewierzącym, to główną tego przyczyną jest zwykle jego **jednostronne nastawienie przyrodnicze**. Badacz przyrody, jako taki, szuka przyczyn wszystkich zjawisk w samej przyrodzie. Gdyby

się udało wyprowadzić te zjawiska z naturalnych przyczyn, a ostatecznie drogą naturalnego rozwoju z układu pramaterii, przyrodnik uważałby zadanie swoje za wykonane. Przy ściśle przyrodniczym nastawieniu dalszych pytań już nie stawia. Nie pyta się więc o pochodzenie pramaterii, lecz konstatuje tylko, że musiała oczywiście istnieć, jeżeli wszechświat z niej powstał. Wobec tego myśli nie wznoszą się ponad przyrodę, ku jej Stwórcy, albo wnioskuje wprost, jak to czyni Haeckel, że „budowniczy świata” stał się zbyteczny, ponieważ odwieczne prawa przyrody wszystko tłumaczą.

Dzięki temu, że przyrodnik zajmuje się wyłącznie zjawiskami fizycznymi, rodzić się może u niego łatwo druga jeszcze jednostroność myśli. Zanika z jego widnokregu świat nadmysłowy i prawdziwie realny wydaje się tylko świat materialny. W tym światopoglądzie czysto przyrodniczym nie ma już, rzecz jasna, miejsca ani dla duszy ani dla Boga.

Jednostronna umysłowość przyrodnicza przesłania więc i zagłusza wiarę religijną. Że przyrodnik lub lekarz jest człowiekiem osobiście wierzącym, uważamy to mimo woli za rzecz godną szczególnej uwagi.

Tam jednak, gdzie przyrodnik kończy swoje dociekania, rozpoczyna filozof dalsze badania, szukając praprzyczyny i ostatecznego celu wszechrzeczy. Jako człowiek myślący stawiać sobie powinien i przyrodnik pytanie: Skąd pramateria bierze swój początek i skąd bierze się pierwotny jej układ z którego wyłonił się cały ten przedziwny wszechświat? A ponieważ przyrodnik lepiej niż inni poznaje cuda tego świata, przyroda staje się dla niego księgą wszechmocy i mądrości Stwórcy. Pod tym wrażeniem oświadczył Plate, następca Haeckla na katedrze jенеńskiej: „Stanowczo podkreślam, że nauki przyrodnicze nie są sprzeczne z prawdziwą religią. W przyrodzie widzimy podziwu godny porządek, z którego wynika, że istnieje istota boska, którą pokornie czcimy jako Stwórcę. Twierdzenie Haeckla, że teoria ewolucji prowadzi do ateizmu, było wielkim i szkodliwym błędem”¹⁾. Podobnie z współczesnych przyrodników wyrażają się Reinke, Planck, Eddington i inni.

¹⁾ Por. A. Jaquet, Wissen und Glauben. Basel 1933, str. 322.

Tą drogą znalazł i Ampère, jak widzieliśmy wyżej, w swych badaniach naukowych potwierdzenie wiary w jednego Boga. Maria Curie zaś, trwając w nastawieniu czysto przyrodniczym, nie szukała praprzyczyny wszechrzeczy i dlatego w przyrodzie nie znalazła śladu Stwórcy. Natomiast zastanawiał ją ostateczny cel pracy życiowej, zwłaszcza gdy czuła się, po śmierci męża, szczególnie osamotniona. I doszła do przekonania, że życie jest ostatecznie beznadziejne i pozbawione głębszego celu, skoro ze śmiercią wszystko się kończy. Ponieważ jednak doświadczenie nasze nie sięga w zaświaty, uznała konsekwentnie Maria, że nie warto się pytać, co będzie po śmierci, bo nauka na to odpowiedzi nie ma. Objawia się i w tym nastawienie czysto przyrodnicze umysłu. Z przyrody zaś odgradzonej od wyższych wpływów, przyjmuje już bez zastrzeżenia, choć z goryczą, pogląd, w którym wyraża się dla niej sens życia albo raczej jego bezsens: „Niech każdy tka swój kokon jak jedwabnik i nie żąda objaśnień, po co i na co?”

Nie trzeba jednak zapominać, że i u przyrodnika pełny pogląd na świat nie jest wynikiem czystego rozumowania, lecz z wielu czynników życia organicznie wyrasta.

Na krystalizowanie się tego światopoglądu wpływa całokształt **doświadczeń życiowych**. Największe znaczenie mają przy tym ciężkie bolesne przeżycia. One często zbliżają duszę do Boga, by u niego szukała pociechy. Tak działały doświadczenia bolesne na Ampère'a w Lyonie, gdy ciężko zachorowała jego żona i później doświadczenia w Paryżu. Zrozumiał je jako głos Boży: „Bóg chciał mnie przekonać o tym, że wszystko jest marne prócz jednej rzeczy: Jego kochać i Jemu służyć”. Często jednak doświadczenia tego rodzaju działają wręcz przeciwnie. Dusza nie otwiera się, lecz raczej zamyka się w goryczy przed Bogiem, którego nie rozumie i któremu zarzuca brak łitości i serca. Taka właśnie była reakcja Marii Skłodowskiej po stracie kochanych osób. Chociaż dziecięcą wiarą wierzyła jeszcze w Boga, buntowała się przeciwko niemu, ponieważ nie wysłuchał jej prośby o uratowanie życia chorej matki, a później tragiczna śmierć męża zdawała się potwierdzać jej przekonanie, że światem rządzi tylko przypadek i ślepa bezlitosna konieczność praw przyrody.

Z tymi doświadczeniami łączą się ściśle **przeżycia religijne**, w których człowiek niejako pośrednio doświadcza, co religia dać może a czego nie daje. Ampère doznał niewymownej pociechy w religii i to przeżycie było dla niego źródłem wiary. Curie-Skłodowska wiedząc i widząc, ile pociechy wierzący znajduje w religii, sama tej pociechy we wierze nie szukała, ponieważ nie uznawała już, a nawet nie rozumiała religijnego poglądu na sprawę cierpienia w życiu.

Wynik zatem zmagania się z wątpliwościami wiary zależy w znacznej mierze od tego, ile ktoś posiada **zmysłu religijnego**. Ten zmysł religijny zasila i ożywia się, im więcej dusza Boga szuka i z nim się łączy, osłabia się zaś i zanika; im więcej dusza od Boga się odwraca i przestaje myśli swe do niego wznosić. Jakaś część tego zmysłu wrodzona jest każdej duszy, chociaż nie wszystkim w równej mierze. Ampère posiadał zmysł religijny głęboko zakorzeniony. Dlatego nie znalazł wewnętrznego pokoju, gdy przejściowo stracił wiarę, i boleśnie to odczuwał, że w tym stanie nie mógł się szczerze modlić jak dawniej. U Marii Skłodowskiej zmysł ten był słabiej rozwinięty. I dlatego tak rychło i tak nieodwołalnie porzuciła wiarę w Boga. Później objawia się u niej formalny zanik zmysłu religijnego. Może jednak ma rację Scheler, twierdząc, że dusza nigdy całkowicie nie jest pozbawiona pierwiastka religijnego, tylko że ateista w miejsce Boga stawia bożyszcze, które ubóstwia jako dobro najwyższe. Dla Marii tą wartością ubóstwianą była bez wątpienia nauka.

Mówiliśmy o **źródłach wewnętrznych wiary i niewiary** w duszy. Nie mniejszy jest również **wpływ otoczenia**.

Na pierwszym miejscu stawiamy **wpływ wychowania** w domu rodzicielskim, a szczególnie wpływ matki, jej miłość, przykład, modlitwę. Wiadomo, jak wiele zawdzięczają wielcy mężowie, także święci, pod względem religijnym matce. Niech wolno tu będzie wspomnieć o uczonym, którego osobiście poznałem. Henryk Finke, prof. w Fryburgu badenśkim, był słynnym katolickim historykiem. Gdy się go zapytano, jak on, który jako historyk znał dobrze i cienie w dziejach Kościoła, mógł pozostać wierzącym katolikiem, odpowiedział: „Zawdzięczam to matce. Była prostą, ale głęboko religijną niewiastą. Nie zapomnę nigdy, jak ona w Wielki Piątek, gdy wybiła z wieży kościelnej trzecia godzina, przerwała pracę na polu, poważnie

wypowiedziała słowa: O tej godzinie umarł Pan Jezus na krzyżu! i uklękła z nami do pacierza. Religia, która stwarza takie dusze, jest dla mnie rzeczą świętą". Ampère miał również pobożnych rodziców i odpowiednie wychowanie. Postać matki stawiała mu przed oczyma, ilekroć zachwiała się jego wiara. Sam jednak prosił przyjaciela, by matce o tym nic nie mówił. Maria Skłodowska miała także wychowanie religijne, ale w środowisku wielkomiejskim Warszawy składało się na nie, zdaje się, więcej przyzwyczajenie do pewnych zewnętrznych praktyk religijnych niż głębsze wdrożenie do żywej wiary i prawdziwej wewnętrznej pobożności.

Silny wpływ na religijno-moralny rozwój człowieka ma także dalsze otoczenie, **środowisko**, w którym się żyje, szkoła i prądy ideowe czy literackie. Doznał tego i Ampère w swym życiu religijnym. Ujemny wpływ miał na niego duch rewolucji francuskiej i później duch paryskiego uniwersytetu. Nie poddał mu się jednak całkowicie. Niepokój wewnętrzny i bolesne doświadczenia utorowały mu znowu drogę do Boga. Nieocenioną przysługę wyświadczyła mu przy tym, jak wspomniano, ta jedna książeczka o „Naśladowaniu Chrystusa”.

Maria Skłodowska uległa raz na zawsze wolnomyślicielskiemu prądowi swego otoczenia zarówno w Warszawie jak i w Paryżu. I nie znalazła w swym życiu żadnej przeciwwagi. W dziedzinie własnych badań naukowych wykazała ona wielką samodzielność i niewyczerpaną energię, w zagadnieniach zaś światopoglądowych szła za duchem swego czasu, i nie było nikogo, kto by jej podał pomocną rękę ani żadnej książki, która by wskazała jej inną drogę.

Z rozważań więc naszych wynika, że istnieje cały szereg czynników wewnętrznych i zewnętrznych rozstrzygających o tym, czy badacz przyrody staje się człowiekiem wierzącym czy niewierzącym. Wiedza sama sprawy jeszcze nie rozstrzyga.

Ks. Franciszek Sawicki

Dzieje nauki historycznej w Polsce

Okres III.

Praca niniejsza, której drugą część obecnie drukujemy, powstała na zamówienie Komitetu Jubileuszowego Polskiej Akademii Umiejętności, jako jeden z 32 równorzędnych i równo wymierzonych działów zbiorowej publikacji pt. *Dzieje Nauki w Polsce*. Powstała w warunkach dość wyjątkowych. Wymiar wyznaczono na dwa arkusze druku, co nie odpowiada roli historii ani w życiu narodu ani w działalności Akademii. Autor wykonał zamówienie szybko, na oznaczony termin 5 września 1947 r.; pisał w chorobie uniemożliwiającej chodzenie do bibliotek, w okresie letnim, kiedy nie mógł się radzić kolegów specjalistów. Miał jednak pod ręką rzeczy najważniejsze, komplet *Kwartalnika Historycznego* i całkowity oryginalny protokół Komisji Historycznej Akademii. Miał też za sobą blisko pół wieku kontaktów z historykami i ich organizacjami, których liczne ślady przechowywały się w jego dzienniku.

Za prawidło obrał sobie autor nie rozsypywać się w szczegółach bibliograficznych i nie rozpylić się w biografiach, ani też nie traktować dziejów nauki jako suchego bilansu jej narastających aktywów do chwili bieżącej. Badanie przeszłości to rodzaj pracy, to stawianie sobie i rozwiązywanie zadań; jak każda praca, miewa ono swoje osiągnięcia i niedociągnięcia; nie ma też tak dostojnej organizacji, która by była wolna od zaniedbań.

Ten punkt widzenia nie trafił do przekonania redakcji humanistycznego działu *Dziejów Nauki w Polsce*. Było z góry do przewidzenia, że konspekt dwuarkuszowy nikogo nie zadowoli, i że niejednego razić będą w tym opracowaniu rzeczywiste lub pozorne luki. Wobec różnicy zdań, jaka powstała między autorem i niektórymi członkami P.A.U., skrypt został wycofany, zamówienie skierowane do innego badacza, któremu przyznano ramy szersze. Sądzymy jednak, że i ta zwięzła próba może się przydać do oświetlenia tak ważnego przedmiotu, jakim jest nasz naukowy stosunek do przeszłości. Bliższe szczegóły bibliograficzne i personalne, zwłaszcza daty i tytuły dzieł, znajdzie czytelnik w pracy prof. K. Tymienieckiego „Zarys dziejów historiografii polskiej”. Kraków 1948 str. 143.

W pierwszej części tej pracy przez przeoczenie pominięty został na str. 44 przed wyrazem: **Było więc czym...** ustęp, który kładziemy poniżej:

Obok tych stosunkowo nowych gałęzi historii narodowej rósł dalej główny jej pień — historia polityczna — i główny konar, historia ustroju.

Co do pierwszej, nie da się chyba zaprzeczyć, że do początków XX wieku szybciej postępowało zgłębianie Wieków Średnich, niż poznanie czasów nowszych. Wpłynął na to Bobrzyński swą pochwałą silnych rzą-

dów piastowskich oraz umiejętnej polityki „hierarchii” w epoce Jagiellonów, jak również nagana demokracji szlacheckiej. Z tego zainteresowania wyrosły takie klasyczne dzieła, jak „Mieszko Stary i jego wiek”, St. Smolki (1881) oraz „Genealogia Piastów” O. Balzera (1985), tudzież różne prace Ant. Lewickiego, Ant. Prochaski, Wojc. i St. Kętrzyńskich, Fryderyka Papéeego.

Podobnie historycy ustroju Polski chętniej i śміiej podejmowali wówczas badania nad średniowieczem, niż nad epoką nowożytną. Tu główną zasługę dzieła w Krakowie Fr. Piekosiński i Bol. Ulanowski, we Lwowie Wł. Abraham i O. Balzer z uczniem Przemysławem Dąbkowskim. Jednak w dążeniu do ogarnięcia całości ustrojowych dziejów Polski wyprzedził Balzera młody wówczas uczony krakowski, przedsięwzięczy i bystry Stanisław Kutrzeba, który swój zarys „Historii ustroju Polski” (1905) rozszerzył wkrótce na Litwę (1917) i rozciągnął na wszystkie zabory w dobie porozbiorowej.

Nie było prawie historyka, który by podczas pierwszej wojny światowej nie przybrał czynnej postawy wobec rozgrywającej się wspaniałej historii. Podzielili się na orientacje, robili propagandę, informowali zagranicę, niektórzy wpływali na kierunek polityki. To było całkiem naturalne. Tak reaguje naród na uparte, bezwzględne usiłowanie zniszczenia mu historii. Wojna ówczesna nie tępiła uczonych, jednak w ciągu tych kilkunastu lat, kiedy powstawała Polska (1912 — 1923) o d m ł o d z i ł y się w żałobny sposób nasze kadry. Odeszli starzy: Jabłonowski, Czermak, Małeckie, Łoziński w r. 1913, ks. Kujot w 1914, Krzyżanowski i Korzon w 1917, Kubala, W. Kętrzyński, St. Tarnowski w 1918, Ulanowski, Wojciechowski, Zakrzewski w 1919, Al. Semkowicz i T. Wierzbowski w 1923. Z licznego zastępu tych, co przeżyli, niektórzy czasowo odchodzili do polityki, za to narastało nowe pokolenie urodzonych w niewoli, ale już wychowanych w wolnym państwie.

Na pięciu państwowych uniwersytetach (Kraków, Lwów, Warszawa 1916, Wilno 1919, Poznań 1919), oraz dwóch prywatnych (Lublin, Warszawa) znalazło się miejsce dla 50 profesorów historii (licząc w to historię Kościoła, prawa i sztuki), oraz kilkudziesięciu docentów. Weszły pod polski zarząd (Wydział Archiwalny przy Min. WR i OP), wszystkie archiwa państwowe, jak również biblioteki uniwersyteckie i publiczne. Wrócili z Rosji zbiory Załuskich, Archivum Regni... Legło na barkach historyków poważne zadanie: jak poprowadzić nauczanie na tyłu wszechnicach i jak urządzić zbiory? Tą drugą sprawą pokierowały Wydział Archiwalny i Wydział Bibliotek Państwowych, pierwszą Ministerstwo WR i OP; dla archiwistyki założono czasopismo Archeion.

A jakiż będzie kierunek myśli historii po wojnie? Michał Bobrzyński, niezadowolony z tego, że w krakowskim cyklu odczytów o Przyczynach Upadku Polski (1917) nie zaakceptowano jego tezy, iż „upadku swego Polacy są sprawcami“, przypisał młodszej generacji (ale także Balzerowi i Smoleńskiemu) oportunistyczne szukanie popularności w szerokich warstwach: zdaniem Bobrzyńskiego, na ogół nie wzniesli się oni na poziom wymogów poważnej chwili, zapanował w naszym dziejopisarstwie kierunek „optymistyczny“. W rzeczywistości nie mogło być mowy o żadnym wspólnym pędzie naszych myśli. Przeciwnie pesymizmowi dawnych krakowian deklaruowali się, wskazując wartości naszej spuścizny dziejowej, Waliszewski, Askanazy, Sobieski, Halecki, Kutrzeba, Siemieński, ale zresztą nic nie świadczy o tym, żeby w powojennych opracowaniach przycichła nuta odpowiedzialności narodu za własną dolę lub niedolę; rzadziej tylko, niż w „szkole krakowskiej“ występowała historia w todze *magistrae vitae* i rzadziej w pokutnej szacie. Również nie jest uzasadniony ogólnikowy zarzut, jakoby za punkt wyjścia wszystkich dochodzeń i ocen brano nadal katastrofę rozbiorów. Kiedyśmy się poczuli we własnym państwie, różne wyrażano przewidywania co do dalszego kierunku dziejopisarstwa. Bobrzyński żądał wprost wysunięcia na pierwszy plan kwestii, jak Polska odzyskała niepodległość. St. Zakrzewski radził całą uwagę zwracać na wartość państwa i działalności politycznej, bośmy się zbyt odzwyczaili myśleć o tych rzeczach. Wł. Semkowicz, a jeszcze wyraźniej W. Sobieski, przewidywali zwrot ku epokom bujnego życia i regeneracji dawnej Polski. Horoskopy te na ogół zawiodły. Ani nie zaniechano badań nad zjawiskiem upadku państwa, ani nie rzucono się jednostronnie w czasy porozbiorowe. Historiografię naszą dwudziestolecia 1918—38 cechuje wielka wszechstronność i nawet niezgorsza równomierność wysiłków — przy braku planowego kierownictwa. Aby ten brak lepiej zrozumieć, trzeba spojrzeć najpierw na jej organizację.

Komisja Historyczna Pol. Ak. Umiej. mimo liczebnego wzrostu do 100 członków wypuszcza zupełnie z rąk kierownictwo, zbiera się coraz rzadziej, czasem raz na dwa lata, bo czcigodny, najuczestniejszy jej prezes nie umie zagrząć ani zażyć do twórczości współpracowników. Zresztą Komisja niegdyś najpoważniejsza w Akademii, musi się dzielić środkami finansowymi

z dziesiątkami innych organów specjalnych: nie podlegają jej ani Ekspedycja Rzymska, ani redakcja Encyklopedii, ani Komitet do dziejów życia umysłowego w dobie humanizmu, ani Komisja historii wojskowości, ani założona w r. 1925 Komisja Atlasu Historycznego. Jej budżet w stosunku do ogółu wydatków na humanistykę z 50% w r. 1877, spada w r. 1887 na 33%, w r. 1897 na 20%, w 1927 na 9%, 1937 na 6% (nie licząc co prawda sum idących na Ekspedycję Rzymską).

Komitet do Dziejów porzecznych, z chwilą gdy Askenazy popadł w zniechęcenie, wsiąknął w Komisję bez śladu. Toteż i wydajność Komisji po r. 1928 zanika: w wyniku półwiekowych przygotowań wyszło 5 tomów Monumenta Poloniae Vaticana, i od owej daty kilka innych tomów. Projekt rozbudowy Komisji w Instytut Historyczny z własną pracownią i zbiorami spełnił wówczas na niczym.

Ruch historyczny skupił się natomiast w Towarzystwie. Na konferencji w sprawie organizacji badań historycznych w Warszawie 1920 r. Wł. Konopczyński przeprowadził zasadę, że w Polsce powinno istnieć jedno Polskie Towarzystwo Historyczne (a nie związek towarzystw, jakiego chciał M. Handelsman), z sercem we Lwowie, z centralnym organem Kwartalnikiem, ale z oddziałami w różnych miastach, zdolnymi do samodzielnej twórczości. Liczba oddziałów doszła w r. 1933 za prezesury Fr. Bujaka do 14, a liczba członków do 1329. Warszawscy Miłośnicy utworzyli jeden z Oddziałów o odrębnej strukturze. M. Handelsman ujął w swe ręce reprezentację interesów zagranicznych i zainicjował w r. 1929 Konferencję Historyków Wschodniej Europy, gdzie Polacy grać mieli pierwsze skrzypce. Potworzyły się przy Zarządzie Głównym i niektórych Oddziałach sekcje krytyczne, dydaktyczne, czasów najnowszych i inne. PTH miało odtąd jedyną kompetencję zwoływania zjazdów ogólnopolskich, a wobec zagranicy dzieliło się przedstawicielstwem z Akademią.

Po 25-letniej przerwie w 900-ną rocznicę koronacji Chrobrego, odbył się pierwszy w wolnym Poznaniu, a IV z kolei Zjazd Historyków Polskich. Wypadł ten zjazd najwspanialej: ze 138 nadesłanych referatów wygłoszono 82 (później w Warszawie w r. 1930 — 65, w Wilnie w r. 1935 — 62). Ujawniła się cała wszechstronność naszej pracy, ale też przy omawianiu referatów organizacyjnych — cała jej bezplano-

wość i niedostateczna celowość oraz brak egzekutywy uchwał. Do pewnego stopnia ten stan rzeczy dawał się wytłumaczyć słabością finansowych podstaw produkcji historycznej.

Wiedząc o tym nie będziemy nawet sprawdzali, czy naukowcy nasi spełnili idealne postulaty konferencji warszawskiej i innych zjazdów, względnie te, które wypisali różni specjaliści w rocznikach „Nauki Polskiej“, zwróćmy uwagę na te gałęzie nauki, które bądź w okresie niepodległości się pojawiły, bądź wydatnie rozwinęły.

1. W niewątpliwym związku z krytyką dawnej polityki zagranicznej poświęcającej *z a c h ó d* dla wschodu, młodsza historiografia skierowała wzrok ku Odrze i Bałtykowi. Prekursorowie: W. Kętrzyński, Wilhelm Bogusławski (Historia Zachodnich Słowian 4 t. 1887 — 1900), Edward Bogusławski (Historia Słowian), Alfons Parczewski (badacz Łużyc), podobnie jak Kazimierz Wachowski, pracowali w odosobnieniu. Teraz Kazimierz Tymieniecki z uczniami, Zygmunt Wojciechowski, J. Widajewicz, Mikołaj Rudnicki, rewindykują na rzecz Polski kresy zachodnie, nad którymi Niemcy postawili już krzyż zagłady. Wacław Sobieski wypuszcza ze swej szkoły szereg badaczy spraw morskich i pomorskich. Wychodzi pismo „Slavia Occidentalis“, w Katowicach powstaje Instytut Śląski, w Pol. Akademii Komitet wydawnictw śląskich doprowadza do r. 1400 pomnikowe wydawnictwo Historii Śląska. Przeszłością morza i Pomorza zajmują się częściowo Instytut Bałtycki w Toruniu, Towarzystwo Przyjaciół Nauki i Sztuki w Gdańsku, które ogłasza Rocznik Gdański. Za przewodem Aleksandra Czołowskiego rusza z miejsca historia marynarki (St. Bodniak, Kaz. Lepszy, planowane „Monumenta Poloniae Maritima“).

2. Wprawdzie odzyskanie niepodległości nie wywołało u nas żadnego radykalnego zwrotu w badaniach nad dziejami religii i nauki, ale i tu i tam dało się zauważyć ożywienie. Wszystkie wyznania, zwłaszcza te, co miały przedstawicieli na katedrach wydziałów teologicznych, zadbały o swoją przeszłość. Niepodobna tu jednak nie powtórzyć, że dla poznania historii zakonów, misyj, teologii w zakresie hagiografii ze strony katolickiej i grecko-unickiej, osiągnięto postępy drugorzędne; protestantyzm, dzięki przedsiębiorczości St. Kota zdobył się na specjalny periodyk pt. Reformacja w Polsce, losy zaś prawo-

sławia w Rzplitej do r. 1632 rozświetlił K. Chodynicki. Historię nauk ścisłych, mającą już dość dawną przeszłość, w ostatnim półwieczu posuwali na swoich odcinkach specjaliści: wzrost matematyki badał S. Dickstein, astronomii Ludwik i Aleksander Birkenmajerowie, technologii — F. Kucharzewski, botaniki — J. Rostafiński, medycyny — Fr. Giedroyc, A. Wrzosek, W. Szumowski i inni.

3. Rozproszony dorobek dawnych historyków kultury zgęszcza się teraz i zaokrągla w większe całości, jako historia obyczaju, oświaty, historia idei religijnych i politycznych. Tu pierwsze miejsce zajmuje olbrzym wiedzy, Aleksander Brückner, który wśród 900 pozycji bibliograficznych, oprócz literatur polskiej i rosyjskiej, rozpraw lingwistycznych, monografii o pogaństwie i różnowierstwie, liczy takie dzieła aere perennia, jak *Historię Kultury Polskiej* i *Słownik Staropolski*. Wszechstronnością i pasją odkrywania nikt nie dorównał Brücknerowi, talentem ten i ów go przerósł. Składali się na jego budowlę przez wiek XIX i XX różni poszukiwacze o zainteresowaniach specjalnych. Pozytywista Smoleński mocno jednych zgorszył, drugich zbudował „Przewrotem umysłowym w Polsce XVIII w. (1891). Kazimierz Morawski, klasyk-filolog a zarazem historyk Uniwersytetu umiał odmierzyć sprawiedliwość ludziom gasnącego scholastycyzmu i wschodzącego humanizmu. Władysław Łoziński wprowadził nas między kresowych panów, żyjących „Prawem i lewem“, to znów między „Patrycjat lwowski“, by wreszcie przedstawić plastycznie od strony materialnej „Życie polskie w dawnych wiekach“. Kulturę materialną głównie upodobał sobie także Jan Ptaśnik, gdy ks. Jan Fijałek, wszechwiedzący znawca historii Kościoła i oświaty średniowiecznej badał wytrwale historię organizacji kościelnej i kultury religijnej. Wreszcie, żeby poprzestać na przeglądzie sił pierwszorzędnych, Stanisław Kot połączył w swej osobie kilka wysokich kompetencji: po Stanisławie Tarnowskim awansował na najlepszego znawcę dawnej literatury politycznej, we własnym zakresie pogłębił znajomość duchowego współzycia Polski z Zachodem, wreszcie zogniskował w swym umyśle wiedzę dawnych historyków szkolnictwa: Łukaszewicza, K. Morawskiego, Ant. Karbowiaka, — i sam zapłodnił gromadkę uczniów: H. Barycza, St. Szczotkę i in. Dużo zrobili dla pogłębienia znajomości prądów umysłowych Stani-

slaw i Zygmunt Łempiccy. Około Stefana Czarnowskiego, wolnomyślnego religionisty, zaczęli się skupiać w Warszawie początkujący marksisci.

Wśród innych zjazdów historyczno - literackich, jak Rejowski (1905), Krasickiego (1937), kulminacyjnym punktem, jakby olimpiadą historyków kultury był Zjazd im. J. Kochanowskiego, zorganizowany w Krakowie r. 1930 przez Kota, gdzie zbiorowymi siłami ogarnięto „Kulturę Staropolską”. Mniej ściśle, z lekceważeniem chronologii opisał „Dzieje obyczajów w Polsce” J. St. Bystron. Jednolita synteza tych wszystkich trudów i zdobyczy, nawet po Brücknerze jednak pozostaje marzeniem na przyszłość.

4. Obok kultury, zainteresowało ostatnią generację historyków to, co ją niszczy, choć mimo' woli także podnieca: w o j n a. Jak wiemy, zaczęto ją badać w oczekiwaniu własnego wojska. W odbudowanym państwie nie zabrakło usiłowań, by i tu skoordynować, rozwinąć w całość luźne próby. Powstał przy Ministerstwie Spraw Wojskowych najpierw Wojskowy Instytut Naukowo-Wydawniczy, z W. Tokarzem, po tym Wojskowe Biuro Historyczne Sztabu Generalnego, dzieło M. Kukieła i Jul. Stachiewicza. Niewiele tam zrobiono dla zbadania wojskowości staropolskiej (O. Laskowski), dużo dla porozbiorowej (Kukiel, Tokarz, Pawłowski) i najnowszej (T. Kutrzeba). Podnięte, ale oszalamiającą dawał swym czcicielom w tym kierunku Józef Piłsudski.

5. Badania nad historią s p o ł e c z n ą szeroko rozbudowane krystalizowały się w kilku kształtach. Szło albo o genezę społeczeństwa średniowiecznego, albo o przeobrażenia i rozwój poszczególnych warstw, albo rozwój funkcji gospodarczych. Ogarnąć nie sposób w kilkunastu zdaniach wszystkiego, co od początku wieku w tych zakresach u nas działo się. Jeśli chodzi o wydawnictwa, to uderza sama mnogość typów źródeł ujawnionych i ogłoszonych. Więc przywileje lokacyjne i inne, wizytacje duchowne, lustracje świeckie, inwentarze, instruktarze, księgi sądowe wiejskie, ustawy wiejskie, księgi referendarskie, dyplomatariusze miast i księgi sądowe miejskie, rachunki, taksy wojewodzińskie, księgi poborowe, rejestry celne, tablice cen, wag i miar. W opracowaniach monograficznych łączy się, a czasem nawet płacze punkt widzenia ekonomiczny i prawniczy. W dalszym ciągu dociekań nad genezą

społeczeństwa średniowiecznego dyskutowali R. Grodecki, Z. Wojciechowski nad początkami rycerstwa i szlachty; rodową organizację szlachty śledzili za przykładem Wł. Semkowicza (Ród Awdańców) jego uczniowie. W związku z osadnictwem pierwotnym K. Tymieniecki najwięcej się zasłużył odnalezieniem rdzimy pierwiastków zarówno mieszczaństwa jak wolności kmiecej. Dużo zrobiono dla zbadania gospodarki w majątkach kościelnych, w ekonomiach, w latyfundiach magnackich. Sięgnięto głębiej w dzieje przemysłu, handlu (Kutrzeba, R. Rybarski), górnictwa i hutnictwa (N. Gąsiorowska, J. Rutkowski), kredytu. Posunęła się naprzód demografia i statystyka historyczna. Zaczęto badać początki kwestii robotniczej. Ale najwięcej pociągała przeszłość tych, co Polskę żywili i bronili — chłopów. Dzieje tej ostatniej warstwy najliczniejszej, a teraz politycznie miarodajnej, zainteresowały publicystów i polityków tej miary, jak Aleksander Świętochowski i Władysław Grabski; oczywiście jednak ich szerokie zestawienia wymagały korektury drogą badań drobiazgowych, których mistrzem okazał się J. Rutkowski. Uczniowie Bujaka ogarnęli najszerszy zakres tematów historii gospodarczej i społecznej, nie wyłączając klęsk elementarnych. Ich też wysiłkiem powstaje historia cen w epoce nowożytnej. Historię skarbowości przejął na swój warsztat po Pawińskim i Korzonie Roman Rybarski, który Korzona uzupełnił i poprawił, a drugą połowę w. XVII źródłowo odtworzył i fachowo po raz pierwszy rozjaśnił. Wreszcie gdy mowa o społeczeństwie i gospodarstwie, niepodobna nie wspomnieć o szacownych trudach, jakie włożył historyk judaista i hebraista Majer Bałaban w badania nad przeszłością Żydów w ziemiach rdzennie polskich (przedtem dużo pisano o ich roli i losach na Litwie i Rusi). Inni, Dziadulewicz, Kryczyńscy, przywiedli na pamięć Tatarów litewskich.

6. Sam fakt ustanowienia na uniwersytetach katedr historii powszechnej, bez których nie można było kształcić nauczycieli, zmuszał profesorów do przenoszenia pracy badawczej za granice ojczyzny, a kontakt z nauką europejską uzyskany na kongresach wpływał rozszerzająco na nasze horyzonty. Dotąd w Galicji Walewski czy Zakrzewski na katedrach historii powszechnej, Finkel czy Tokarz jako wykładowcy historii austriackiej, odrabiali swą powinność z dekretu, by móc poza tym służyć historii polskiej, tak srodze przez zaborcze rządy sposto-

nowanej. Podobnie zresztą działał był w Warszawie Pawiński. Dopiero w Polsce niepodległej można było sobie pozwolić na uprawianie cudzych niw. Przejawiło się to znów wielorako:

A) Historię starożytną przed r. 1918 zgłębiali filologowie: Morawski, Zieliński, Cwikliński, przedcześnie zmarli egiptolog T. Smoleński i papyrolog Stef. Waszyński. W Polsce wolnej na osobnych katedrach dziejów starożytnych zasiedli latynista Ludwik Piotrowicz (Kraków), grecyści Tadeusz Wałek-Czerniecki (Warszawa), K. Zakrzewski (Lwów), orientalista Mojżesz Schorr (Warszawa, — dziejopis starożytnego Wschodu) — każdy z twórczym dorobkiem na równym poziomie z zagranicą. Ubóstwo środków nie pozwalało na wysyłanie ekspedycji odkrywczych do wykopalisk, ale na gruncie źródeł wydanych polska myśl analityczna i syntetyczna spełniała swoje zadania.

B) Marceli Handelsman zaprawiał swych uczniów do badania średniowiecznej historii obcych krajów bez względu na ich kontakt z Polską. Tu — w poznawaniu np. epoki Merowingów Polacy wyręczali Francuzów. W ślad za Br. Dembińskim, który zajmował się soborem Trydenckim, Oskar Halecki sub specie jedności chrześcijaństwa pogłębił znajomość późniejszych dziejów bizantyńsko-włoskich. Handelsman zresztą dawał tematy również z powszechnej historii nowoczesnej (Gioberti, Saint Simon, Fourier, sprawy kaukaskie i bałkańskie). K. Chłędowski zyskał sobie imię zagranicą studiami nad kulturą Włoch i Francji; K. Waliszewski wyłożył w 10 monografiach nowożytnie dzieje Rosji. Kto wie zresztą, czy nie najwięcej koncepcji powszechno - dziejowej wznosił w swe badania nad dziejami nowoczesnymi Józef Feldman.

C) Inny sposób traktowania historii powszechnej ma u nas za sobą dopiero początki, ale na pewno nie gorsze niż w literaturach cudzoziemskich. Mamy na myśli historię porównawczą społeczeństw i ustrojów. Wprawdzie Maciejowski niewielu znalazł kontynuatorów historyków - slawistów; to pole i u pobratymców naszych leży odłogiem. Nie brak jednak prób porównawczego badania form parlamentarnych i administracyjnych, podobnie jak typów osadnictwa i własności ziemskiej, feudalizmu, poddaństwa włościan etc.

D) Przeważnie zresztą interesowali się nasi uczeni stosunkami politycznymi, czasem też gospodarczymi i kulturalnymi, między Polską i zagranicą. Każda taka styczność miała u nas

dobrych znawców, panujących nad obcymi źródłami: o Moskwie pisał Adam Darowski, o Niemczech — J. Feldman, o Francji — Waliszewski, o Węgrzech — Jan Dąbrowski, o Wołoszczyźnie — Olgierd Górka, — że wymienimy choćby po jednym uczonym specjaliście z niektórych odcinków. Nawzajem badali różne kontakty z nami cudzoziemcy: Laubert, Boyé, Szadeczky, Almqvist, Macurek i wielu innych.

Szkoda, że w przeszłość stosunków polsko-tureckich orientaliści nasi wglądali, jak dotąd z wynikiem skromnym (Sękowski), lub problematycznym (Grzegorzewski). Dużo jednak brakuje do wyczerpania nawet tak połowicznie, po sąsiedztwie traktowanej historii powszechnej. Kiedy Niemcy zaskoczyli nas na Kongresie międzynarodowym w Warszawie w r. 1933 zbiorową publikacją, zakrzątnięto się w łonie PTH koło wydania również zbiorowej książki: „Polska a Niemcy“. Ułożono cztery plany, po tym rozszerzono ten zamiar na całą serię pt. „Polska a jej sąsiedzi“, w której aż cztery tomy miały być poświęcone stosunkom z Niemcami. W rezultacie nie wyszedł ani jeden tom, skończyło się na tymczasowej recenzji w Kwartalniku.

W tych wszystkich zatem kierunkach czy postaciach ma nasza nauka na terenie dziejów powszechnych ogromne pole do uprawy: razem z innymi badać przeszłość narodów martwych, rozwinąć badania porównawcze nad kulturą polityczną i społeczno-gospodarczą, opanować myślą naukową wschód Europy, dopowiedzieć wszystko co trzeba (a braki są bardzo duże) — na temat stosunków Polski z innymi narodami.

7. Odtąd Askenazy otworzył nam bramę do wieku XIX, młodszy najpierw rozgospodarowali się w chronologicznych ramach po rok 1831, potem ruszyli dalej: Handelsman, Lewak, J. Feldman, Stefan Kieniewicz posuwali się w zaborach lub na terenie emigracyjnym przez drugą połowę XIX wieku, idąc co prawda za najstarszym z pionierów Bolesławem Limanowskim, a dużo korzystając z przełomowej pracy Wilhelma Feldmana: *Dzieje polskiej myśli politycznej*. Dzisiaj już orientujemy się w czasach nawet postyczniowych nie gorzej, niż ojcowie orientowali się w stanisławowskich. Ale upomina się o swoje prawa także narastająca historia współczesna, po wiek XX włącznie. Nie bez trudu przełamano przesąd, jakoby rzeczy świeżo przeżytych, a wywołujących sprzeczne sądy, nie można było badać. Ośrodkiem uwagi stała się oczywiście odbudowa Państwa Pol-

skiego. Mieliz czekać historycy polscy aż ich w tym także wyprzedzą cudzoziemcy?

Pierwsi zbadali swe tradycje socjaliści; inne partie, nie wyłączając wychowanych w „krakowskiej szkole“ konserwatywistów, postępowały za nimi. Ostrożnym pionierem badań nad „Polską Odrodzoną“ okazał się St. Kutrzeba, śmiało natomiast z wielką pewnością siebie konstruował „Wskrzeszenie Państwa“, Bobrzyński. Niestety dyskusje nad metodą badania i ujmowania dziejów współczesnych, podjęte w czasopiśmie „Niepodległość“ nie wyszły z jednostronności i nie doprowadziły do niezbędnej adaptacji metod. Było to rzeczą naturalną a nawet racjonalną, że Instytut Historii Najnowszej, utrzymywany za pieniądze państwowe i kontrolowany przez rząd, poprzestawał niemal na wydawnictwie i gromadzeniu źródeł; z uznaniem też należy podnieść to, że socjaliści od rządu niezależni stworzyli na własną rękę „Kronikę ruchu rewolucyjnego“. Natomiast ujemnym objawem było, że inne kierunki nie stworzyły choćby zagranicą, jeżeli w kraju było zbyt ciężko — publikacyj własnych, które by uczyniły zadość zasadzie: „audiatum et atera pars“. Toteż ogół polski o swych niedawnych przeżyciach wie stanowczo za mało.

8. Z tych samych tarć przekonaniowych, które utrudniały pisanie historii współczesnej, skrzęsana została myśl wydania Polskiego Słownika Biograficznego. Rozumiano od dawna, że biografia, jako wytwór niezupełnie identyczny z historią, ale z nią metodami związany, musi istnieć choćby dlatego, aby odciążyć historię właściwą z wielu personaliów i zarazem umożliwić orientację w dziejach. Literatura biograficzna od czasów Starowolskiego rozwijała się przygodnie, nierównomiernie, fragmentarycznie: i po dziś dzień nie mamy porządnych życiorysów Łokietka, Kazimierza Wielkiego, Zygmunta Augusta, Zygmunta III, Jana Sobieskiego, jakkolwiek w ciągu lat 60 wiele braków zostało usuniętych. W roku 1928 w związku z dziesięcioleciem Polski Odrodzonej, prezydium PTH umyśliło opracować słownik biograficzny pionierów i bojowników tego odrodzenia, a więc tylko ludzi XIX i XX wieku. Grono historyków krakowskich z Wład. Konopczyńskim na czele przeciwstawiło temu planowi inny, większy, całkowitego Słownika wszystkich czasów, na podobieństwo takich, jakie już mieli wówczas Belgowie, Niemcy, Anglicy, Włosi, Holan-

drzy, Szwedzi, Duńczycy, Norwegowie, Rosjanie, Amerykanie. Wielkie przedsięwzięcie słownikowe okazało się wykonalnym, ponieważ nad każdym odcinkiem dziejów narodowych, odpowiadającym jednej generacji, panował teraz przynajmniej jeden specjalista. Prace przygotowawcze krakowian wzbudziły zaufanie w Polskiej Akademii Umiejętności, która w r. 1931 skłoniła Zarząd P. T. H. do zaniechania pierwotnego projektu i przyjęła Słownik pod swe kierownictwo. Wielka impreza otrzymała odpowiednią organizację: Rada ustaliła zasady i objęła nadzór, Komisja Wydawnicza obmyślała środki, Komitet Redakcyjny z 16 specjalistów realizował program, Komitety regionalne pomagały w gromadzeniu materiałów, specjalne grona znawców rozdzielały zamówienia. Redaktor z biurem wykańczali, porządkowali, korygowali artykuły; z górą pół tysiąca autorów pisało. To największe dotąd w Polsce przedsięwzięcie zespołowo-konstrukcyjne, bardzo skromnie zresztą wyposażone, złożyło dowód, że Polacy zdolni są w nauce do szerokiej koordynacji wysiłków.

9. Podobnie jak Słownik Biograficzny zaspakaja potrzebę rozróżnienia roli osób w procesie dziejowym, tak samo ludzkie przywiązanie do własnego zakątka znalazło upust w towarzystwach miłośników przeszłości różnych regionów i w ich wydawnictwach. Nie tylko wielkie historyczne ośrodki, jak Kraków, Warszawa, Lwów, Poznań, ale i prowincjonalne, jak Sandomierz, Kielce, Żywiec itp. odczuły, że warto je nie tylko kochać, ale i badać. Nie przybrał jeszcze ten ruch takiego rozgałęzienia jak w Niemczech, ani takiego standaryzowanego wyrazu jak w Czechach, gdzie rzekomo każda gmina z obowiązku ustawowego ma swego dziejopisa, ale w każdym razie mikrohistoria skutecznie wyszła na spotkanie dziejom narodowym. Przy rozbudzonym już dawno zainteresowaniu przeszłością miast, okolic i wiosek, udało się Bronisławowi Chlebowskiemu i F. Sulimierskiemu za najcięższych carskich czasów urzeczywistnić w Warszawie Słownik Geograficzny w 16 tomach (1879 — 1902), przepełniony także materiałem historycznym. Przeróbka Słownika w państwie niepodległym niestety nie znalazła dotąd odpowiednich realizatorów.

10. Rzeczą stosunkowo późniejszą bywa w nauce — przynajmniej takiej empirycznej jak historia — wypracowanie m e t o d y. Historycy szukają, piszą, badają często poomacku;

gdy widzą błędy i dodatnie osiągnięcia, formułują sobie wnioski na przyszłość. Tak było wszędzie zagranicą, — i u nas nie inaczej. W 80 lat po śmierci Długosza, nieco później niż we Włoszech, nieco wcześniej niż we Francji (Bodin) pisał u nas Hłowski pierwszy zarys metodologii. Gdy umilkli Długosze, zabrakło teoretyków historii. Dobitnie zaznaczył swoje stanowisko Naruszewicz; głęboko, w duchu najnowszych wymagań zachodnich ujął zadanie „Historyki“ Lelewel. Następna próba zebrania wskazówek na użytek badaczy J. K. Plebańskiego łączyła się z otwarciem Szkoły Głównej. Że jednak metoda historyczna dojrzewała z dorobku tysięcy pracowników różnych krajów, i chodzi w niej o prawdy trwałe, a nie przełotne, więc Polska, tak długo uposledzona i krępowana w pisaniu historii, skazana była na korzystanie z wypróbowanych wskazań Zachodu. Formułowali wprowadzić swoje kanony i recepty Bobrzyński, T. Wojciechowski, Smolka, Korzon, po części z własnych doświadczeń, ale przeważnie akceptowali to, co już stało w podręcznikach, zwłaszcza niemieckich (Droysena i Bernheima). Przykład działa zresztą lepiej niż teoria: można by wskazać, pisząc szczegółowo dzieje naszej historiografii, na kogo oddziałali Thierry, Ranke, Macaulay, Lehmann, Sorel; nauki pomocnicze czerpano nieraz u Sickla i w Ecole des Chartes, społeczno-kulturalne aspekty — u Lamprechta. Jeśli chodzi o metodę — wpływ niemiecki dominował zresztą nie tylko u nas. Dopiero w r. 1922—5 obdarzył naukę polską podręcznikiem „Historyki“ Marceli Handelsman. Część praktyczna tego dzieła odegrała już pewną rolę w kształceniu nowszego przychówku pracowników, część teoretyczna (teoria poznania historycznego), jak bodaj wszelkie poczynania na polu filozofii historii, nadaje się do rewizji. Wolno mniemać, że umysłowość polska, która wydała takich historiozofów, jak Cieszkowski, Hoene-Wroński, a która przedtem w osobie Kołłątaja i później przez usta Supińskiego i Dzieduszyckiego wypowiadała głębokie spostrzeżenia historiozoficzne, sprostą także tym zadaniom, jakie się dzisiaj stawia w zakresie historiozofii.

Doprowadziwszy w ten sposób rys rozwoju nauki historycznej w Polsce do wielkiej katastrofy, która zniszczyła olbrzymie zasoby źródeł i skróciła życie blisko 100 historykom, chciałoby się zaspokoić czytelnika jakimś rzutem oka wstecz i choćby sumaryczną oceną. Trudno na ten temat rzec coś obiek-

tywnie pewnego. Gdyby ktoś żądał od budowniczych pewnej nauki, aby wydarli najgłębsze jej tajemnice lub wykryli pierwiastkowe jej zasady, to my mu nie wygodzimy. Nie tylko nie dochodzimy do żadnej porstej podstawy, ale widzimy coraz większą rozmaitość i komplikację. Historia, awansując z narracyjnej na pragmatyczną, socjologiczną, nie odrzuca swoich form dawniejszych, tylko rozwija nadal wszystkie piętra. Ani jej własny rozwój, ani to co nazywamy rozwojem ludzkości nie dadzą się przyrównać ani do procesu ontogenetycznego, ani do filogenetycznego. Wiedza historyczna się doskonali — ale nie kosztem swego bogactwa. Powtarzających się wezwań do rewizji, i to rewizji ogólnej postawy, albo do pisania dziejów przez każde pokolenie na nowo, słucha nasza nauka wyrozumiale. Owszem, niech każde pokolenie pisze historię dla siebie, ale nie od początku, bo wtedy dopiero przestałaby historia być nauką, gdyby dla ojców, synów i wnuków nie istniała jedna prawda.

W atmosferze najpierw walki o wolność, po tym używania wolności, praca historyczna wzrosła u nas imponująco. Ilościowo przed wojną ustępowaliśmy produkcją Niemcom, Francuzom, Anglikom, może Rosjanom i Włochom, jakościowo, gdy chodzi o doskonałość metod krytycznych, rozległość źródełowych poszukiwań, umiejętność przewycięzania przeszkód, podobnie jak talentem piszących, nie ustępowaliśmy nikomu. Na Kongresach międzynarodowych zajmowaliśmy czwarte, jeśli nie trzecie miejsce. Czy ten wynik mieliśmy do zawdzięczenia jakiejś szkole czy doktrynie?

Z pewnością nie. Niczyje wielkie nazwisko, niczyj autorytet nie przytłacza dzisiejszej historiografii polskiej. Szkoły obowiązującej nie ma, przeciwnie było szkół w sensie seminariów naraz kilkanaście. Najszcześniejszym nauczycielem, to jest budzicielem umysłów, był Liske. Doskonale szkolił, zwłaszcza wydawców, Wincenty Zakrzewski. Prawnicy i historycy uczyli się cennych rzeczy u Balzera, prawdziwą szkołę powołał do życia Askenazy. Wielu przećwiczył w naukach pomocniczych Stanisław Krzyżanowski, to samo robił Władysław Semkowicz. Dzieciatkom włożył pióra do rąk i wskazał drogę Franciszek Bujak, szczęśliwie rozdawał tematy Wacław Sobieski. Budził umysły i ośmielał do trudnych przedsięwzięć Stanisław Kot. Troskliwą

opieką otaczał uczniów i zniewalał ich skuteczną pomocą M. Handelsman. Wszystkich tych rzeczywistych szkół nie podobna wyczerpać — a wszystkie one sprawiły to, że żaden kurs obowiązujący nad historiografią naszą nie zaciążył.

Oczywiście i w takiej rzeczy możliwe są fronty i obozy. „P o l e m o s p a t e r p a n t o n”. Nie zaszkodziło to starszym generacjom historyków, że polemizowali o hipotezę najazdu, o genezę społeczeństwa, o wschód czy zachód, o Odrodzenie czy Reformację. Po tym były poważne spory o św. Stanisława, o Skargę, o Stanisława Augusta i Sejm Czteroletni, o przyczyny upadku Polski, o wartość powstań. Jeżeli późniejsze pokolenie raczej osłabiło napięcie polemik, jeżeli te ostatnie skupiły się koło nieco mniej głębokich zagadnień, jak grzechy Jaremy Wiśniowieckiego, czy też machinacje masonów, jeżeli zwłaszcza te różnice zdań nie zagrzewały do systematycznych a wyteżonych wysiłków, to w tym widzimy po prostu dowód, że ogół w XX wieku mniej przejmuje się historią, niż w wieku XIX. W państwie niepodległym osłabło poczucie, że może ona być drogowskazem na przyszłość.

Co prawda też obfita całość dorobku naszych uczonych przedstawia dotkliwy niedobór. Po Szujskim, w imię zasady źródłowego sprawdzania i pogłębiania zapanowała produkcja monograficzna; ta rozkruszyła się z kolei w przyczynkarstwo, i trwała ta parcelacja nauki zbyt długo, i zbyt wyłącznie. Dopiero w ostatnim pokoleniu opanowywano jedną po drugiej szerokie dziedziny życia. Takie dzieła, jak Brücknera „Historia Kultury“, Kutrzeby „Historia Ustroju“ i „Historia Źródeł“, Kota „Historia wychowania“, Dąbkowskiego „Prawo prywatne“, Makarewicza „Prawo karne“, Kukiela „Zarys Historii Wojskowości“, Rutkowskiego „Zarys gospodarczych dziejów Polski w czasach przedrozbiorowych“, kilka wyczerpujących opracowań dziejów literatury, świadczą, że oddychamy coraz szerzej. Ale obok tego trzeba stwierdzić, że utknęły takie wydawnictwa, jak Diariusze sejmowe i Lauda, nie mamy „Corpus Iuris Polonici“, nie ma Traktatów Międzynarodowych, ani gruntownej na dzisiejszą skalę historii Kościoła Katolickiego w Polsce, ani dziejów parlamentaryzmu, ani polityki zagranicznej, ani całkowitych dziejów myśli politycznej, ani opracowanego dziejopisarstwa. Co najprzykrejsze, nie mamy jeszcze dzisiaj my, prawnukowie Towarzystwa Przyjaciół Nauk,

Historii Polskiej, zbiorowo i źródłowo opracowanej, którą by można postawić obok analogicznych publikacyj francuskich, niemieckich, angielskich, szwedzkich, duńskich, węgierskich, bo przecież popularne zestawienia „Polski, jej dziejów i kultury“, czy też „Wiedzy o Polsce“ luki tej nie wypełniają. Dlaczego, o co się rozbiły wlokące się przez całe pokolenie prace, mimo poparcia Kasy im. Mianowskiego, o tym pisać przedwcześnie. Faktem jest, że łatwiej było wezwać do Słownika Biograficznego pospolite ruszenie pięciuset pracowników po części podrzędnych, niż posadzić do jednej, niemniej szanownej współpracy kilkanaście renomowanych powag.

Władysław Konopczyński

Dialektyczne prawo jedności i walki przeciwieństw

Ze wszystkich znanych mi sformułowań dialektycznego prawa o jedności i walce przeciwieństw najbardziej pełnym a zarazem najbardziej zwięzłym sformułowaniem jest to, jakie podaje p. Władysław Krajewski w artykule „Dialektyka fizyki współczesnej“, drukowanym w numerze trzecim Myśli Współczesnej z br. Krajewski pisze, iż wymienione prawo głosi, „że w każdym zjawisku, w każdym przedmiocie, w każdej pozornie jednolitej całości tkwią wewnętrzne przeciwieństwa, że walka tych przeciwieństw, ścieranie się przeciwstawnych sił i tendencji jest źródłem, dźwignią, siłą napędową rozwoju danego przedmiotu czy zjawiska“¹⁾. W drugiej części tej formuły nie zostało powiedziane wyraźnie, że ścieranie się przeciwstawnych sił jest jedynym źródłem rozwoju każdego przedmiotu czy zjawiska. Jednakowoż z dodatkowych wyjaśnień p. Krajewskiego wynika, że o ten sens mu chodziło²⁾. Dla pełnego sprecyzowania treści jego formuły byłaby potrzebna analiza semantyczna sensu takich wyrażen, jak „przedmiot“, „wewnętrzne przeciwieństwa“, „walka przeciwieństw“. Krajewski, choć odczuwa konieczność głębszej analizy semantycznej terminów użytych przy sformułowaniu dialektycznego prawa o jedności i walce przeciwieństw, ograniczył się jednak tylko do uwagi, że termin „walka“ oznacza u niego „bądź działanie przeciwnie skierowanych sił, bądź przeciwieństwo pewnych cech obiektów fizykalnych“ i że termin „przeciwieństwo“ bierze „w jak najszerszym znaczeniu“³⁾.

Teoretycy marksizmu podkreślają zgodnie doniosłość prawa o jedności i walce przeciwieństw. Prof. Adam Schaff twierdzi, że to prawo stanowi „sedno dialektyki“⁴⁾, a p. Krajewski pisze, że

¹⁾ Str 219, 120.

²⁾ Zob. str. 224 jego artykułu.

³⁾ Str. 220.

⁴⁾ „Wstęp do teorii marksizmu“, „Książka“, wyd. pierwsze z r. 1947, str. 118.

„jest ono najważniejszym, najbardziej fundamentalnym prawem dialektyki“⁵⁾.

Czy dialektyczne prawo jedności i walki przeciwieństw znalazło potwierdzenie empiryczne?

Prof. Schaff wskazywał we „Wstępie do teorii marksizmu“ na trzy grupy faktów, będących rzekomo w niezgodzie z tzw. najwyższymi zasadami logiki tradycyjnej, które to fakty mają stanowić doświadczalne oparcie dla dialektycznego prawa. Do pierwszej grupy zaliczył p. Schaff w pierwszym rzędzie ruch mechaniczny, który zasadza się według filozofii marksistowskiej na tym, że „ciało w ruchu w danym momencie i znajduje się w danym miejscu, i nie znajduje się w nim“. Do tej grupy faktów włączył autor „Wstępu do teorii marksizmu“ i inne zjawiska zmiany, jak przekształcenie się płodu w łonie matki w żywy organizm lub utrata własności witalnych przy agonii⁶⁾. Drugą grupę faktów stanowi, zdaniem prof. Schaffa, ta okoliczność, „że przeciwieństwa są ze sobą powiązane, rozwijają się i wzajem w siebie przechodzą“, jak to ma być widoczne choćby z tego przykładu, że „najwyższa sprawiedliwość jest najwyższą niesprawiedliwością“⁷⁾. Do trzeciej grupy faktów zaliczył p. Schaff te dane, na których opiera się teoria dualizmu materii i promieniowania⁸⁾. Obok tych faktów, wchodzących rzekomo w konflikt z „najwyższymi zasadami“ logiki tradycyjnej, potwierdzeniem dialektycznego prawa o jedności i walce przeciwieństw jest, według prof. Schaffa, „jedność pozytywnego i ujemnego ładunku elektryczności w atomie (proton i elektron), jedność pozytywnego i ujemnego bieguna w magnesie, jedność siły odśrodkowej i dośrodkowej w ruchu planet po ich orbicie, jedność klas (w historycznie ukształtowanym społeczeństwie) o przeciwstawnych interesach“⁹⁾. Prof. Schaff sądzi za Leninem, że prawdziwości dialektycznego prawa o jedności i walce przeciwieństw dowodzą nam nie tylko liczne dane fizyki, ale że tej prawdziwości dowodzi nam niemal każde wypowiedziane przez nas zdanie. „Gdy powiadamy: „Liście są zielone“, „Iwan jest człowiekiem“, Zuczek jest psem“, to, jak twierdzi Lenin, w każdym z tych zdań mamy do czynienia z jednością przeciwieństw: jednostkowego i ogólnego. Faktycznie nie podobna — z pominięciem tej formy jedności przeciwieństw — sformułować większości naszych myśli“¹⁰⁾.

Wł. Krajewski w artykule „Dialektyka fizyki współczesnej“ przytacza znów na poparcie dialektycznego prawa o jedności i wal-

⁵⁾ Art. cyt., str. 220.

⁶⁾ Str. 122, 125, 135.

⁷⁾ Str. 126. Zob. inne przykłady Schaffa na str. 142 jego książki.

⁸⁾ Str. 127.

⁹⁾ Str. 138.

¹⁰⁾ Str. 139.

ce przeciwieństw rozdzielenie się atomów w dodatnio naładowane jądro i w elektrony o ujemnym ładunku elektrycznym — doniosłą rolę, jaką odgrywa siła odpychania się ciał czy cząsteczek materii naelektryzowanych jednoimiennie lub siła odśrodkowego odpychania promieniowania we wnętrzu gwiazd, która „walczy” z odśrodkowym grawitacyjnym ciśnieniem gazów, z jakich zbudowane są gwiazdy — dane współczesnej teorii roztworów i elektrolizy o przeciwstawnych procesach jonizacji i molizacji — przeciwstawność parowania i kondensacji w parach nasyconych — dualizm korpuskularno-falowy materii i promieniowania — nierozzerwalną łączność elektryczności i magnetyzmu, czasu i przestrzeni, materii i czasoprzestrzeni, materii i ruchu, masy i energii, bezwładności i ważkości — rozdawanie się w pewnych wypadkach neutronu na duże przeciwstawne części (proton i ujemny mezon, rozpadający się z kolei na elektron i neutrino) oraz przekształcanie się neutralnych fotonów promieni gamma na dodatni pozytron i ujemny elektron¹¹⁾.

Jest zupełnie zrozumiałe, że u poszczególnych współczesnych teoretyków marksizmu znajdujemy dużą różnorodność dowodów za badaniem przez nas dialektycznym prawem. Każdy przecież z autorów marksistowskich stara się okazać jak największą pomysłowość przy dowodzeniu prawdziwości prawa o jedności i walce przeciwieństw. Jest jednak rzeczą zastanawiającą, że p. Krajewski w artykule „Dialektyka fizyki współczesnej” nie wymienia między dowodami tego prawa zjawiska ruchu w interpretacji dialektycznej i że w ogóle nic nie mówi, by któryś z faktów, mających służyć za poparcie dialektycznego prawa, prowadził do konfliktu z logiczną zasadą sprzeczności. To milczenie p. Krajewskiego nie zda się być prostym pominięciem zagadnienia o stosunku przytaczanych faktów do logicznej zasady sprzeczności, pominięciem, które by nie przesądzało, iż p. Krajewski myśli w tej kwestii zupełnie tak samo, jak Schaff. Przynajmniej w jednym wypadku jedności przeciwieństw, którą ma wyrażać teoria dualizmu materii i promieniowania, p. Krajewski twierdzi zdecydowanie, iż „nie-podziela wypowiedzianych czasem poglądów, że dualizm falowo-korpuskularny obala logiczną zasadę sprzeczności”¹²⁾. Nie wiem, co p. Krajewski pozytywnie sądzi o logicznym ujęciu innych wypadków jedności przeciwieństw, w każdym razie w dualizmie materii i promieniowania nie widzi racji do zrywania z logiczną formułą zasady sprzeczności. Stwierdzenie p. Krajewskiego przyjmuję z prawdziwą radością, gdyż tej samej tezy dowodziłem już w artykule „Materializm dialektyczny a fizyka współczesna”, ogłoszonym w siódmym

¹¹⁾ Str. 220 — 225. Zob. jeszcze popularyzatorską pracę Juliana Lidera „Pogadanki o dialektyce i materializmie”, Warszawa 1949, str. 52 — 60.

¹²⁾ Str. 222, przypisek 10.

numerze Znak z r. 1947¹³). Marksistowska filozofia przyrody w ujęciu p. Krajewskiego nie budzi tyle sprzeciwów i zastrzeżeń, co w ujęciu p. Schaffa, który przedstawił zapewne najbardziej krańcowe sformułowanie, jakie jest możliwe na gruncie teorii marksizmu.

Teraz, gdy mam zająć stanowisko wobec dowodów, przytaczanych za dialektycznym prawem o jedności i walce przeciwieństw, niech mi będzie wolno przy ocenie dowodu prof. Schaffa z ruchu mechanicznego i innych form zmiany odwołać się do mego artykułu „Dialektyczna interpretacja ruchu i jej krytyka“, zamieszczonego w styczniowym numerze *Ateneum Kapiańskiego* z r. 1948¹⁴). W artykule tym wysunąłem zastrzeżenia, jakie nasuwają się wobec dialektycznej interpretacji ruchu mechanicznego i rozwoju organizmów. Jeżeli nie ma podstaw do przyjęcia tej dialektycznej interpretacji, to w takim razie nie widzę, w jaki sposób zjawiska ruchu mechanicznego czy inne formy zmiany mogłyby stanowić empiryczne oparcie dla dialektycznego prawa o jedności i walce przeciwieństw.

Jest jeszcze jeden argument za tym prawem, przy którego ocenie mogę się odwołać w pewnej mierze do tego, co już dawniej napisałem. To argument wysunięty zarówno przez Schaffa, jak i przez Krajewskiego, argument, który nawiązuje do teorii dualizmu materii i promieniowania. W artykule „Materializm dialektyczny a fizyka współczesna“ starałem się wykazać, że nic nie uprawnia do twierdzenia, iż teoria dualizmu stanowi na swoim terenie przekreślenie zasady sprzeczności w ujęciu logicznym. Jeżeli to moje stanowisko jest słuszne, to czy w takim razie jego wnioskiem będzie twierdzenie, że teoria dualizmu materii i promieniowania nie może służyć za dowód prawdziwości dialektycznego prawa o jedności i walce przeciwieństw? Wł. Krajewski podziela w artykule „Dialektyka fizyki współczesnej“ taki sam pogląd na stosunek dualizmu korpuskularno-falowego do logicznej zasady sprzeczności, jaki ja przyjmuję, a jednak twierdzi, że ten dualizm realizuje w sobie dialektyczną jedność przeciwieństw. Czy to mniemanie p. Krajewskiego jest uzasadnione? Jeżeli się przyjmuje realistyczną interpretację fal materii, pojmując te fale jako „formę ruchu pola elektromagnetycznego lub innego“, tak właśnie, jak to czyni p. Krajewski¹⁵), to przy anty-sprzecznościowym ujęciu dualizmu falowo-korpuskularnego rzeczywiście musi się powiedzieć, że w materii współistnieją prze-

¹³) Str. 719 — 732. Artykuł ten z pewnymi zmianami i uzupełnieniami został przedrukowany w pracy „Materializm dialektyczny“, Kraków 1948, str. 53 — 66.

¹⁴) Str. Zob. w „Materializmie dialektycznym“ str. 67 — 79. Por. również artykuł prof. Kazimierza Ajdukiewicza „Zmiana i sprzeczność“ (*Myśl Współczesna*, 1948, ur. 8 — 9 (27 — 28), str. 35 — 52).

¹⁵) Na str. 223 swojego artykułu.

ciwstawne cechy, które zespalają się w pewną jedność dialektyczną. Zachodzi jednak pytanie, czy realistyczna interpretacja fal materii jest słuszna. Wiadomo, że prędkość rozchodzenia się fal materii jest zawsze większa od prędkości światła¹⁶). Jeżeli się stanie na stanowisku teorii względności, że największa prędkość, jaka jest możliwa w przyrodzie jest prędkością światła, to czy nie będzie się wydawało rzeczą najbardziej prawdopodobną, że przez fale materii nie należy rozumieć żadnego wibracyjnego zjawiska fizycznego, dokonyującego się w przestrzeni, lecz że te fale należy pojmować jakoś inaczej? Dziś będziemy skłonni opowiedzieć się albo za interpretacją statystyczną fal materii, wysuniętą przez W. Heisenberga i N. Bohra, według której fale materii są wyrazem naszej wiedzy prawdopodobieństwowościowej o pozycjach i stanach ruchu cząsteczki materialnej, albo będziemy skłonni opowiedzieć się za interpretacją E. Schrödingera, według której kwadrat amplitudy fal materii jest miarą gęstości ładunku elektrycznego¹⁷). Gdy jednak przyjmie się jedną lub drugą interpretację fal materii, wówczas już zupełnie nie widać, w jaki sposób dualizm materii mógłby stanowić oparcie dla dialektycznego prawa o jedności przeciwieństw. Lecz choćbyśmy nawet zgodnie z realistycznym ujęciem p. Krajewskiego przyjęli, że w materii łączą się w jedną całość przeciwstawne cechy cząsteczki i fali, to jednak nie moglibyśmy zrozumieć, jakie dane fizyki eksperymentalnej upoważniałyby nas do założenia „walki“ między tymi przeciwstawnymi cechami.

Ramy niniejszego artykułu nie pozwalają mi na rozpatrzenie innych jeszcze przykładów, które, jak mi się wydaje, bezpodstawnie są podawane na poparcie dialektycznego prawa o jedności i walce przeciwieństw. Zresztą rozprawa z tymi chybionymi przykładami mało przedstawia interesu i nie jest konieczną dla celów dyskusji, jaką w tej chwili prowadzę. Za rzecz ważniejszą uważam podkreślenie tego spostrzeżenia, jakie bynajmniej mnie nie zatrwożyło, że są takie wypadki, podawane przez teoretyków marksizmu, które trzeba uważać za dialektyczną jedność przeciwstawnych cech. To co mówi Schaff i Krajewski, że atom jest jednością dodatnio naładowanego jądra i elektronów o ujemnym ładunku, to musi się przyjąć przy dzisiejszym stanie badań fizycznych. Biorąc pod uwagę współistnienie w atomie przeciwstawnych ładunków elektrycznych, zgodzimy się z Krajewskim, że „cała składająca się z atomów materia jest uosobieniem jedności przeciwieństw.“ Nie będziemy występo-

¹⁶) Czy p. Krajewski nie wie o tej tezie, powtarzanej przez każdy podręcznik współczesnej fizyki, skoro utożsamia fale materii z formą ruchu pola elektromagnetycznego lub innego, krócej mówiąc, z polem, o którym pisze na str. 223 że „może mieć tylko dwie prędkości: bądź 0, bądź (fotony)“?

¹⁷) Zob. o tych dwu interpretacjach fal materii w książce prof. Arkadiusza Piekary „Elektryczność i budowa materii“, Kraków 1948, § 263, str. 483. i § 282, str. 522.

wali przeciw „walce przeciwności”, jaką we współczesnych teoriach astronomicznych zakłada się między odśrodkowo skierowanym ciśnieniem promieniowania we wnętrzu gwiazd a dośrodkowo skierowanym ciśnieniem grawitacyjnym ich gazów¹⁸⁾. Zgadza się, że roztwory, które nie podlegają działaniu zewnętrznego pola elektrycznego, charakteryzują się równowagą dynamiczną dwóch przeciwstawnych procesów jonizacji i mólizacji. Równowagę tych dwu procesów będziemy również musieli przyjąć dla zjonizowanych gazów. W wypadku pary nasyconej stwierdzimy znów dynamiczną równowagę takich przeciwstawnych procesów, jak proces parowania i kondensacji.

Wskazując na te przykłady, ma p. Krajewski słuszną o tyle, że rzeczywiście stajemy wobec pewnych wypadków, które w świetle poglądów współczesnej nauki przedstawiają się nam jako dialektyczna jedność przeciwności. Wydaje mi się jednak, że nie mamy żadnych podstaw do twierdzenia, iż w każdym zjawisku, w każdym przedmiocie, w każdej pozornie jednolitej całości tkwią wewnętrzne przeciwności¹⁹⁾ i że ścieranie się sił przeciwstawnych jest jedyną siłą napędową wszystkich wydarzeń w przyrodzie. Wystarczy wskazać choćby jeden wypadek przeciwny poszczególnym częściom dialektycznego prawa o jedności i walce przeciwności, żeby dowieść, że to prawo nie jest powszechnym prawem przyrody.

Prawo to głosi, że „w każdym zjawisku tkwią wewnętrzne przeciwności”. Tymczasem fizyka eksperymentalna nie przedstawia nam żadnych danych, które by nas upoważniały do twierdzenia, że np. przyciąganie, jakie zachodzi między różnoimiennymi nabojami elektrycznymi, rozkłada się na jakieś wewnętrzne przeciwności funkcjonalne. A przecież to przyciąganie jest bez żadnej wątpliwości „zjawiskiem” i wobec tego powinniśmy się do niego stosować dialektyczne prawo o jedności przeciwności.

Wydaje się jednak, że teoretycy marksizmu mimo ogólnego sformułowania swego prawa mają faktycznie na myśli tylko niektóre zjawiska bardziej skomplikowane, będące wypadkową prostych działań przeciwstawnych. Wł. Krajewski pisze o równoważeniu się przeciwstawnych procesów jonizacji i mólizacji, parowania

¹⁸⁾ Inny trafny przykład z dziedziny astronomii podaje J. Lider „Na ruch księżyca — pisze ten autor — wywierają decydujący wpływ dwa czynniki — siła wzajemnego przyciągania między ziemią i księżycem i bezwładność księżyca. Gdyby działała tylko siła przyciągania — księżyc upadłby na ziemię. Gdyby księżyc poruszał się tylko wskutek swej bezwładności — wydostałby się ze sfery przyciągania ziemskiego i umknąłby w przestworza. Tylko współistnienie obu tych przeciwności powoduje ruch księżyca dookoła ziemi. (Pogadanki o dialektyce i materializmie, str. 53).

i kondensacji. Julian Lider powołuje się w swoich „Pogadankach o dialektyce i materializmie” (Warszawa 1949, str. 53) na ruch księżyca wokół ziemi, będący wypadkową bezwładności księżyca i wzajemnego przyciągania, jakie zachodzi między nim a ziemią. Otóż, jeżeli się stosuje dialektyczne prawo o jedności przeciwieństw tylko do niektórych zjawisk bardziej skomplikowanych, wypadkowych w stosunku do innych, to dlaczego nie mówi się o tym wyraźnie w samej formule prawa lub w dodatkowych wyjaśnieniach do tego prawa?

Według dialektycznego prawa o jedności i walce przeciwieństw „w każdym przedmiocie, w każdej pozornie jednolitej całości tkwią wewnętrzne przeciwieństwa.” Elektron jest niezawodnie „przedmiotem”. Jakie jednak przeciwieństwa własności występują w tym przedmiocie, który w swym całokształcie jest tylko ujemnym ładunkiem elektryczności? Twierdzenie o współistnieniu w elektronie cech przeciwstawnych mogłoby znaleźć oparcie tylko w dualizmie korpuskularno-falowym elektronu. Ale jeżeli bardziej prawdopodobną interpretacją fal materii jest nie realistyczna interpretacja Krajewskiego, lecz statystyczna interpretacja Heisenberga i Bohra lub interpretacja Schrödingera, to w takim razie dualizm korpuskularno-falowy elektronu nie świadczyłby o współistnieniu w tym elemencie materii cech przeciwstawnych.

Temu kto żywiłby jakies wątpliwości odnośnie do przykładu z elektronem, można by wskazać np. jednorodne pole elektryczne, wytworzone między płytkami płaskiego kondensatora¹⁹⁾. Nikt chyba nie będzie dopatrywał się przeciwstawnych cech w tym „przedmiocie”, w tej „jednolitej całości”, jaką jest to pole o jednakowej indukcji elektrycznej we wszystkich swoich punktach, pole, w którym wzrost potencjału dokonuje się liniowo, pole odznaczające się stałym natężeniem.

Badane przez nas prawo zakłada, że między przeciwstawnymi siłami dochodzi zawsze do starcia, do „walki”. Tymczasem dwa ciała naelektryzowane różnoimiennie stanowią pod względem swego ładunku siły przeciwstawne — teoretycy marksizmu powołują się przecież na przeciwstawność w atomie dodatniego jądra i ujemnych elektronów — a jednak ciała naelektryzowane różnoimiennie nie odpychają się, lecz przyciągają. Nie zawsze więc siły przeciwstawne w przyrodzie martwej prowadzą do starcia, do „walki”. I jakby na przekór dialektycznemu prawu odpychają się nie ciała naelektryzowane różnoimiennie ale ciała naelektryzowane jednoimiennie, podobnie jak odpychają się nie różnoimiennie bieguny magnesu ale bieguny jednoimiennie.

Według dialektycznego prawa ścieranie się przeciwstawnych sił jest jedynym źródłem „rozwoju danego przedmiotu czy zjawiska”.

¹⁹⁾ Biorę tu pod uwagę tylko część pola elektrycznego, w której linie sił układają się równolegle do siebie. Pomijam okolice brzegów płytek kondensatora, gdyż tam pole elektryczne nie jest jednorodne.

Czy jednak, gdy pozytron i elektron spotkawszy się ze sobą, zamieniają się na dwa kwanty energii promieniowania gamma, czy te kwanty wywodzą się z „walki” pozytronu i elektronu? W jakiej „walce” ma źródło pole elektryczne, które roztacza wokół siebie każdy ładunek elektryczny? Jakiej „walce” zawdzięcza swe powstanie wirowe pole magnetyczne, które występuje przy zmianie natężenia pola elektrycznego?

Nie jest prawdą, że dialektyczne prawo jedności i walki przeciwieństw znajduje zastosowanie do wszystkich przedmiotów i do wszystkich procesów, jakie dokonują się w obrębie przyrody materialnej. Ze zdziwieniem stwierdzam, że Julian Lider przytoczywszy w „Pogadankach o dialektyce i materializmie kilka przykładów z dziedziny fizyki na współistnienie przeciwieństw, z których to przykładów jeden (o dualizmie korpuskularno-falowym) jest zresztą chybiony, konkluduje: „Tak więc w istocie każdego fizycznego zjawiska tkwi jedność przeciwieństw”²⁰⁾. Przecież z tego, że w niektórych zjawiskach fizycznych stwierdzona została jedność przeciwieństw, nie wynika wcale, iż w każdym zjawisku fizycznym taka występuje jedność przeciwieństw.

Ks. Kazimierz Klószak

²⁰⁾ Str. 53.

Na marginesie katolickiej krytyki

I

Mój artykuł o „Kluczach Królestwa” Cronina, umieszczony w marcowym numerze „Przeglądu Powszechnego” pt.: „Ryzykowna symbioza”, spotkał się na łamach „Dziś i Jutro” (nr 184) z krytyką autora podpisanego kryptonimem „d. s.”, zatytułowaną w nader znamienity sposób: „Katolicyzm pogodny”. Sądzę, że polemika na temat oceny poczytnych książek o tematyce katolickiej jest bardzo wskazana, i to tym więcej, im bardziej chodzi o ustalenie definitywnego sądu w sprawie, która jest przedmiotem bardzo różnych opinii. Tą myślą powodując się, przeciwstawiłem się w mojej recenzji dotychczasowym, nazbyt optymistycznym — moim zdaniem — osądom wzmiankowanej powieści. Oczywiście, nie przesądzałem bynajmniej pozytywnych wartości croninowego utworu, które zresztą dobrze zostały wydobyte przez poprzednich krytyków, ale umyślnie ograniczyłem się do negatywu, ujmując problem pod specjalnym kątem widzenia. Zależało mi — jak to w podtytule specjalnie zaznaczyłem — na uwydatnieniu „stycznych między katolicyzmem a religijnym liberalizmem”, które się w „Kluczach Królestwa” charakterystycznie zarysowały. Podejmując ten motyw nie brałem powieści Cronina w oderwaniu od innych jego utworów, ani też w oderwaniu od atmosfery cechującej klimat anglosaskiej religijności — co na ogół zaniedbali inni katolicy krytycy. Uważam, że tylko na tej drodze można się zdobyć na ustalenie obiektywnego sądu. Ponieważ jednak wzmiankowaną stronę zagadnienia nie dosyć uwydatniłem w moim artykule, winien jestem tutaj czytelnikom pewne uzupełnienia, które szkicowo jeszcze dołączam.

Poświęciłem już uprzednio gdzie indziej dłuższy artykuł analizie „Trzech miłości” Cronina, do którego muszę odesłać czytelnika¹⁾. Na tym miejscu jestem zmuszony do podania tylko jego ostatecznej konkluzji. Streszcza się ona w tym, że Cronin wykazuje tam typowe cechy anglosaskiego woluntaryzmu, który w przesadny sposób akcen-

¹⁾ Por. „Homo Dei”, Lipiec—sierpień 1948: „Z perspektyw anglosaskiej religijności”.

tuje udział człowieka w dążeniu do doskonałości, natomiast zapoznaje pierwszorzędą w tej dziedzinie rolę łaski. Drugą słabością jego religijnej koncepcji był liberalizm, omówiony dokładniej przeze mnie w zaczepionym „przeglądowym” artykule. — Że tendencje liberalne, tak mocno dzwięczące w twórczości Cronina, budziły już przedtem pewne zastrzeżenia w anglosaskim obozie katolickim, tego najlepiej dowodzi przytoczony poniżej wyjątek z „Rodu Alardów”, powieści S. Kaye-Smith, znanej angielskiej powieściopisarki, równie jak Cronin katolicki. Wprawdzie i u niej można odnaleźć niejedną nieścisłość teologiczną, ale dla omawianej przez nas kwestii istotnym jest, że znajdujemy u Smith miejsca, które by nawet wręcz wyglądały na świadome przeciwstawienie się „Kluczom Królestwa”, gdyby utwór jej nie był chronologicznie wcześniejszy. Spotykamy się tam m. in. z sylwetką pastora, Jerzego Alarda, który swymi liberalnymi poglądami mocno przypomina Chisholma, ale w tym właśnie swoim niezdecydowanym stanowisku, upatruje on — w przeciwieństwie do croninowego bohatera — swą niższość w zestawieniu z ortodoksyjną postawą katolicką. Jerzy czuje doskonale bezsilność swego apostołstwa, oparte go na tak chwiejnej podstawie i dlatego przechodzi na łożu śmierci na łono Kościoła Katolickiego. A oto charakterystyczny fragment jego samokrytyki: „Nie zdołał przekonać Gerwazego, bo sam nie był pewny swych przekonań. Nie potrafił natchnąć swego ojca, bo jemu samemu brak było natchnienia. Przez całe swe życie głosił umiarkowanie, tolerancję, pobłażliwość i był teraz tak umiarkowany, że nikt nie chciał mu wierzyć, tak pełnym tolerancji, że nikt go nie szanował, tak pobłażliwym, że wody życia gnily w stojącym, płytkim bagnie, zamiast pędzić radośnie wśród ciasnych skalistych brzegów serca”.

A całkiem świeżo głośny autor „Listów diabła”, C. S. Lewis, przypuścił w swym „wielkim rozwodzie” ostry atak na dążności liberalne w chrześcijaństwie. Uosobieniem tego nastawienia jest w utworze biskup anglikański, który jako przedstawiciel liberalnej teologii znalazł się w piekle. Stąd prowadzi rozmowę z Dickiem, nawróconym heretykiem, który na darmo, przybywszy na granicę dwóch światów, usiłuje pozyskać biskupa dla tej atmosfery duchowej, jaka znajduje się w niebie. Warto tutaj zacytować niektóre zdania z tego dialogu, które ogłosił „Znak” w 15 numerze. Biskup zapytuje się Dicka: „Czy naprawdę myślisz, że ludzie są karani za swoje uczciwe przekonania? Nawet jeśli przypuścimy, że te przekonania są błędne?” (Od razu przypomina nam się tutaj croninowski agnostyk, który „uczciwie zaprzeczał” istnieniu Pana Boga). Na to odpowiada Dick: „Czy naprawdę myślisz, że nie ma grzechów umysłu? — Biskup: I owszem, są — ciemne przesady, umysłowa nieuczciwość, tchórzliwość i zaciętość. Ale uczciwe opinie nieustraszenie głoszone nie są grzechem. — Dick: Wiem, żeśmy tak mawiali. Ja dopiero pod koniec życia stałem się, jak mówisz, ciasnym. Wszystko zależy od tego, jakie mniemanie uważamy za uczciwe”. I replikując biskupowi, który się powoływał na ryzyko swoich poglądów, oświadcza mu Dick: „Bądźmy szczerzy. Na-

szych opinii nie pozyskaliśmy uczciwie. Ulegliśmy pewnemu prądowi i pograżyliśmy się w nim, bo wydawał się nowożytny i zapewniał powodzenie.. Kiedyż, w ciągu całego życia, uczciwie, w samotności, bez względu na otoczenie zastanawialiśmy się nad jedynym zagadnieniem, od którego wszystko zależy? Czy pomimo uprzedzeń to, co jest nadprzyrodzone, nie zdarza się? Kiedyż choć na chwilę oparliśmy się utracie naszej wiary?... Wiesz dobrze, żeśmy grali fałszywymi kostkami. My nie chcieliśmy, żeby zdanie przeciwne było prawdziwe. Obawialiśmy się pospolitej nabożności, zerwania z duchem czasu, baliśmy się śmieszności, a przede wszystkim prawdziwych duchowych obaw i nadziei. — Biskup: Wcale nie przeczę, że młodzi ludzie popełniają błędy pod wpływem bieżących prądów. Ale nie o to chodzi, jak przekonania powstają, tylko czy są uczciwymi przekonaniemii szczerze wyrażonymi. — Dick: Naturalnie, jeśli ktoś bez oporu, bez modlitwy przyjmuje na pół nieświadomie myśli zgodne z ukrytymi pragnieniami, to dochodzi do utraty wiary. Podobnie zazdrośnik bez oporu wierzy w kłamliwe zarzuty przeciw swemu najlepszemu przyjacielowi, a pijak sobie perswaduje, że dalszy kieliszek mu nie zaszkodzi. Takie przekonania są szczerze, gdyż odpowiadają stanowi ducha winowajcy. Ale błędy szczerze nie są bez winy. — Biskup: Rychło usprawiedliwisz inkwizycję! — Dick: Czemu? Jeżeli wieki średnie błędziły w jednym kierunku, to nie wynika stąd wcale, by nie było błędu w przeciwnym kierunku.“

Jest to niezmiernie charakterystyczne dla mentalności liberalnej, że biskup sądzi, iż Chrystus, „gdyby żył dłużej, to wyrósłby ze swych pierwotnych poglądów i zyskałby więcej taktu i cierpliwości“.

I znowu przypomina nam się Cronin ze swym określeniem Chrystusa jako „człowieka bardzo tolerancyjnego“...

II

Zwrócenie uwagi na te symptomatyczne rysy anglosaskiej powieści, ściśle rzecz biorąc, uwalniałoby mnie od przeprowadzania dłuższych wywodów, które by uzasadniały słuszność mojej oceny, tym bardziej, że przekonywującej argumentacji w krytyce p. d. s. nie spotkałem. Jeśli mimo to zabieram jeszcze głos w tej sprawie, to głównie dlatego, żeby na jej marginesie poruszyć problem inny, nie-małej doniosłości — problem krytyki katolickiej.

Artykuł p. d. s. jest dobrym przykładem, jak wiele na tym polu piętrzy się u nas jeszcze nieporozumień. Można by z niego przede wszystkim wysnuć wniosek, że krzywdę uczyniłem Croninowi tak surowo potraktowawszy jego tendencję, że nie zachowałem w tej mierze należytego umiaru. Otóż warto zasadniczo postawić ten problem: czy należy oszczędzać pisarza, czy też raczej czytelnika? Bo bardzo często krytyk jest postawiony wobec tragicznej sytuacji. Jeśli z całą szczerością przedstawi swój punkt widzenia, nie tylko urazi pisarza, ale także — rzecz nieobojętna — może mu zaszkodzić w opinii publicznej. Skoro natomiast, licząc się z tymi względami, starać się bę-

dzie zatuszować braki doktrynalne autora, (bo o ideologicznej a nie o artystycznej stronie zagadnienia tutaj jest mowa), wówczas spać nie na niego odpowiedzialność za wprowadzanie w błąd szerokich rzesz czytelników, które uwiedzione zbyt pochlebną recenzją kształtować będą swoje pojęcia moralne i religijne na mocno zwodniczym niejednokrotnie materiale.

Sprawa ta przybiera szczególnie drażliwy odcień na naszym gruncie. Zakwestionowanie czystości czyjegoś katolicyzmu jest tu bardzo często uważane za rodzaj jakiejś dyskwalifikacji moralnej, gdyż na ogół znakomita większość naszych twórców, jeśli nie faktycznie, to przynajmniej formalnie, do katolicyzmu się przyznawała. Ponieważ typ katolików metrykalnych był w Polsce wśród inteligencji bardzo szeroko rozpowszechniony, krytyka katolicka okazywała niejednokrotnie rewerencję zbyt daleko posuniętą w stosunku do różnych literackich i artystycznych osobistości, stąd też zaliczano nieraz w szeregi katolickich twórców nawet takie jednostki, które wcale do tego zaszczytu nie pretendowały. Nic pod tym względem bardziej znamiennego nad studium Ottona Forst Battaglia o „Katolickim piśmiennictwie w Polsce niepodległej“, drukowane w pracy zbiorowej p. t.: „Udział twórczości katolickiej w dzisiejszej literaturze świata“ (Kraków 1935). Czytelnik ze zdumieniem dowiadywał się z niego o prokatolickich tendencjach ogromnej rzeszy polskich pisarzy, i to nawet takich, którzy sami by się zdziwili, gdyby im przyszło dowiedzieć się o podobnej klasyfikacji. Pamiętam wybitnego polskiego uczonego — ofiarę obozów koncentracyjnych — który uparczywie bronił się przed zaliczaniem go w szeregi katolików — co nasza publicystyka z taką łatwością czyniła — a bronił się nie dlatego wcale, by się do katolicyzmu niechętnie odnosił, ale po prostu dlatego, że z rzadką szczerością i uczciwością uważał, iż nie ma do tego tytułu jeszcze prawa, skoro się do katolicyzmu dopiero powolnymi krokami zbliżał...

Otoż nie sądzę, aby należało temu niedobremu obyczajowi nadal hołdować. Czytelnicy nasi w ogromnej większości nie są zdolni do utworzenia sobie należytego sądu o bardziej złożonych sprawach światopoglądowych (tj. zwłaszcza takich, w których spotykamy się z pograniczem katolicyzmu i humanistyki). Przypuszczać, że mogą się obyć w tej dziedzinie bez rzetelnego, światłego przewodnika, znaczyłoby szacować sytuację w sposób zgoła niezgodny z rzeczywistością. Potrzebują oni koniecznie tego, aby ich wszechstronnie, jasno i bezkompromisowo informowano. Nawet wzgląd na pozycję autora, na jego dobre imię — przyznaję, że w naszych warunkach większy winien on być niż na zachodzie — nie może zwolnić od tego postulat. Bo też wyjście z przedstawionej powyżej antynomii: pisarz — czytelnik, nie na tym polega, ale na pogłębieniu wśród katolickich czytelników świadomości, że poddanie krytyce ideologicznej utworu pisarza jeszcze nie musi być równoznaczne z jego osobistą dyskwalifikacją. Byłoby oczywiście rzeczą bardzo pożądaną, aby poruszający

katolickie tematy pisarze posiadali odpowiednie teologiczno-filozoficzne wykształcenie, co pozwoliłoby uniknąć różnych nieporozumień i dezorientacji. Zdać sobie jednak musimy z tego sprawę, że — zwłaszcza w warunkach naszego katolicyzmu — tego rodzaju kwalifikacje są raczej rzadkie. Wytknięcie więc niedostatków ideologicznych powieści, pretendującej do miana katolickiej, zwłaszcza gdy się zważy, jakie to wysokie wymagania stawia utwór w tym rodzaju pisarzowi, nie powinno nosić zaraz posmaku jakiegoś skandalu, o ile nie ma poważnych danych, które by pozwalały kwestionować jego dobrą wolę. Od tej psychozy nie jest wolny p. s. d., który tak zgorzszył się moim osądem „Kluczy Królestwa”. A przecież nie myślę, aby Croninowi obcemu pisarzowi — moja krytyka mogła zaszkodzić, tym więcej, że starałem się w dłuższym wywodzie wyjaśnić skomplikowane motywy jego niedomagań ideologicznych. Sam nawet mój krytyk przyznaje, że przeprowadzona przeze mnie analiza socjologicznych przyczyn postawy Cronina jest bardzo ciekawa.

Natomiast przemilczenie niewątpliwie rażących braków angielskiego autora, jeśli idzie o precyzję ideologicznych sformułowań, byłoby tylko potęgowaniem istniejącej na tym polu, już i tak wielkiej, dezorientacji czytelników.

III

Ustalenie przy katolickiej krytyce odmiennych punktów widzenia może być niewątpliwie rzeczą bardzo pouczającą, pod warunkiem wszakże, że krytycy posługiwać się będą rzeczowymi sądami, nie zaś swymi impresjami czy też tylko głośniejszymi stwierdzeniami. Żałuję bardzo, że wymaganiom tym nie odpowiada krytyka mego oponenta, co faktycznie uniemożliwia dyskusję. Dłuższy np. wywód poświęca p. d. s. wykazaniu, że czasy dzisiejsze wymagają realistycznego ujęcia postaci świętego, który poprzez zmaganie się z sobą dochodzi do świętości — teza, którą najzupełniej aprobuję, i której jako żywo nigdzie w artykule nie kwestionowałem — natomiast przemilcza istotny problem, że niedomagania croninowskiego bohatera leżą nie w dziedzinie jego charakteru, tylko w dziedzinie jego religijnych pojęć, całkiem osobliwych w ustach... księdza! Zamiast argumentacji spotykam się najczęściej ze strony krytyka, bez żadnych uzasadnień z takimi określeniami: „Chyba błędne jest tłumaczenie p. Święcickiego, że pozostaje on (tj. Chisholm — p.m.) w Kościele dzięki sile tradycji — natura Ojca Franciszka nie jest na nią wrażliwa”. Albo: „Roztropne uchwycenie złotego środka na drodze prawdy jest niesłychanie trudne. Jeśli nie udało się ono Croninowi, który zbyt powierzchownie może przyjmuje tezę św. Augustyna: „Ama et fac quod vis”, nie udaje się też chyba jego surowemu krytykowi”. Zakwestionowanie przeze mnie wzmianki Cronina o tym, jak to Bóg może się ubawić spotkaniem z przyzwoitym agnostykiem — o której to sprawie już pisałem powyżej z racji Lewisa — autor zbywa określeniem „zbytniej symplifikacji”. Indziej znowu — właśnie tam gdzie pro-

testuję przeciw określeniu Chrystusa jako „człowieka bardzo tolerancyjnego” — krytyk stwierdza po prostu, że „p. Święcicki grubo jednak przesadził”, i ostatecznie wyrokuje: „konflikt o. Chisholm — J. M. Święcicki nie jest nowy, wprost przeciwnie, jest niemal tak stary jak Kościół. Chodzi tu nie tyle o wykluczające się postawy, ile o pewne akcenty. Starać się jednak trzeba, by nie przesadzić i wytykając — robić to w sposób celowy”.

Otóż bardzo przepraszam! Staralem się uzasadnić, że pewne tendencje croninowej powieści są nie do przyjęcia, i nie widzę żadnego argumentu, który by mnie zmusił do zmiany stanowiska, krom autorytatywnego orzeczenia p. d. s. Pozwolę sobie przy tym z całą uprzejmością zauważyć, że nie mogę się dopatrzeć racji, dla której miałbym koniecznie uznać autorytet zgola mi nieznanego autora, który w dodatku nie myślał ujawnić swojego nazwiska. Zapewniam p. d. s., że moja recenzja spotkała się z uznaniem ze strony osób, których wysokie kwalifikacje, tak osobiste jak i naukowe — myślę tutaj o wykształceniu teologicznym — są powszechnie wysoko cenione, skłonny więc jestem raczej ich zdaniu wierzyć, jeśliby koniecznie wiara w czyjąś powagę miała tę sprawę rozstrzygać...

Nawiasem mówiąc sam mój krytyk ma w gruncie rzeczy o powieści Cronina mocno niewyrobite zdanie i niejednokrotnie przeczy samemu sobie, podając określenia, które się wzajemnie wykluczają. Przyznaje więc, że w stosunku do powieści Cronina „można mieć szereg zastrzeżeń (pomijając tu zresztą stronę artystyczną)”, że „szczególnie zaniepokoić musi katolika” zdanie o. Chisholma, że istnieją oprócz Kościoła inne jeszcze matki, że „bez wątpienia postawa Cronina w „Kluczach Królestwa” ciąży ku przepaści przesadnego liberalizmu”. To wszystko nie przeszkadza mu strofować mnie wciąż za zbytnią podejrzliwość, którą przeciwstawiam „uśmiechowi i miłości płynącym z tej książki” i zakończyć swą ocenę taką apologią powieści: „Klucze Królestwa” nie są naturalnie książką o całej prawdzie katolicyzmu, lecz wskazują na momenty, których brak w tej chwili najbardziej odczuwamy, ułatwiają roztropne utrzymanie drogi „złotego środka”. Nie powiedziałbym, by tego rodzaju logika ułatwiała drogę „złotego środka”, a z pewnością nie ułatwia ona dyskusji.

IV

Ale zostawmy ją na boku. Niewątpliwie interesujący jest sam problem: jakim winien być stosunek powieści katolickiej do pełni rzeczywistości, do całej prawdy katolicyzmu? Trudne to i bardzo subtelne zagadnienie, więc sądzimy że rozważenie jego dialektyki nie będzie bez pożytku dla teorii powieści katolickiej. W swych uwagach zamieszczonych w „Tygodniku Powszechnym” (nr 219) rzuca Hanna Małewska charakterystyczne spostrzeżenie: „Szczegół, rys, fragment prawdy naraz tak porywa i olśniewa sztukę, że wyolbrzymia go ona i napełnia nim świat, czyniąc zeń tym samym fałsz, herezję. Prawie

nieuniknioną jest rzeczą, że i sztuka chrześcijańska, wrażliwa na czar tej części rzeczywistości, którą właśnie odkryła, zakłóca proporcje ogólne i ściąga na siebie gromy filozofii lub teologii“.

Nie szedłbym wprawdzie tak daleko jak Malewska w podkreślaniu niemal już niemożności zdobycia przez sztukę prawdziwie chrześcijańskiego wyrazu, niemniej prawdą jest, że ze względu na słabość ludzkiej natury staje się to zadanie niepomniernie ciężkie. Katolicyzm bowiem, według dawnego określenia, jest „complexio oppositorum“. Oddanie jego rzeczywistości wymaga równoczesnego i jednakowego naświetlenia przeciwnych, a uzupełniających się prawd. Stąd tak ważnym jest, żeby katolicycy twórcy posiadali ducha prawdziwie katolickiego uniwersalizmu. Jeśli jednak niedostatki na tym polu trudne są do uniknięcia i przydarzają się nawet wybitnym katolickim pisarzom, to nie w tym tylko tkwi błąd Cronina. Jest rzeczą oczywistą, że jego jednostronność nie polega tylko na przemilczeniu istotnych prawd, ale — co całkiem inaczej waży — na fałszywej interpretacji katolickich pojęć, które w dodatku dokonuje bohater przedstawiony jako wzór katolickiego kapłana. Spotykamy tu to samo naciąganie, jakiego dopuścił się w „Nędznikach“ W. Hugo, gdzie aureolę świętości została otoczona postać biskupa katolickiego, który tą swoją bezsporną świątobliwość osobliwie godzi z... gallikanizmem!

Pozostaje mi jeszcze poruszyć sprawę najprzykrzejszą. Nie ulega to chyba wątpliwości, że w dyskusji między pisarzami katolickimi nie powinno się używać nielojalnych chwytów. Niestety użył ich p. d. s. i to dwukrotnie. Raz, kiedy replikując przeciwko mojej krytyce powołał się na opinię wysokiego autorytetu, ks. Administratora Kominka, na jego artykuł: „Umiar w Kościele“. Wystarczy jednak przeczytać sumiennie wspomniany artykuł, aby się przekonać, że autor cytuje tam poczytność „Kluczy Królestwa“ jako wyraz tendencji, zamierzających „do domagania się reform i pogłębienia życia kościelnego“ w nie zawsze roztropny sposób, skoro je cytuje obok takich oznak, jak np. „Zakon miłości“ Kordiasza, czy różne rozpowszechniane wizje i objawienia. Drugi raz, kiedy krytyk mój — przypominam z naciskiem, że nieujawniony — pozwolił sobie zamiast argumentu użyć pod moim adresem wyraźnej złośliwości, przyrównując mojego anioła do anioła ks. Sleetha, anioła, który był „osobistością w podeszłym wieku, o niezadowolonych oczach i zmierzwionym, nastrożonym upierzeniu“. Byłoby mi chyba łatwo odplacić się pięknym za nadobne. Sądję jednak, że zwłaszcza między katolikami takie metody polemiczne nie przystoją...

Józef Marian Święcicki

Poezja chłopska

- Stanisław Czernik — „Siedem nocy“, 1948, Oddz. W. Z. Z. L. P.
Jan Bolesław Ożóg — „Jej wielki wóz“, 1947, Oddz. W. Z. Z. L. P.
Stanisław Pięta — „Lot dojrzałych dni“, 1949, Oddz. W. Z. Z. L. P.
Józef Andrzej Frasiak — „Urodzony w żdźble“, 1946, Oddz. W. Z. Z. L. P.
Stanisław Skoneczny — „Wierni ziemi“, 1947, Oddz. W. Z. Z. L. P.
Paweł Kubisz — „Przednówek“, 1946, Oddz. W. Z. Z. L. P.
Jan Maria Gisges — „Opowieści krajobrazu“, 1948, Oddz. W. Z. Z. L. P.
Antoni Olcha — „Z wierciadła“, 1948, Oddz. W. Z. Z. L. P.
Edward Marzec — „Wnuczek orze“, 1947, Oddz. W. Z. Z. L. P.
Klemens Oleksik — „Wiersze“, 1948, Oddz. W. Z. Z. L. P.
Franciszek Nowaczyk — „Chleb powszedni“, 1949, Oddz. W. Z. Z. L. P.
Józef Bojar — „Serce ziemi“, 1948, Oddz. W. Z. Z. L. P.
Jan Baranowicz — „Łąka skowronków“, 1948, Oddz. Śląski Z. Z. L. P.
Jan Pocek — „Zgrzebne pieśni“, 1947, Ludowy Instytut Kultury.

I

Ktoś, kto ma ambicję omówienia dorobku poezji chłopskiej, musi uporać się przedtem z trudnościami wstępnymi, które najłatwiej wyrazić w formie trochę retorycznych pytań: co to jest poezja chłopska, a przede wszystkim — czy istnieje odrębna poezja chłopska? Czy wyodrębnianie jej spośród innych osiągnięć poetyckich epoki nie jest procesem sztucznym? Czy wreszcie nawet jeśli odrębność poezji chłopskiej jest faktem społecznym i kulturalnym, godzi się ten fakt w dobie unifikacyjnych dążeń do jednolitej kultury uwypuklać przez osobne omówienia?

Trudności te i wątpliwości starał się dosyć autorytatywnie rozstrzygnąć Jerzy Borejsza, omawiając problem tzw. „rogatek kulturalnych“ („Na rogatkach kultury polskiej“, wyd. „Czytelnik“ r. 1947 — Warszawa, str. 31).

Pisał on: „Skutkiem opóźnienia rozwoju naszego kraju powstały różne ogniska kultury klasowej, czy też regionalnej — powiedziałbym: getta kulturalne. Pozostałości feodalne w życiu kulturalnym Pol-

ski były większe, aniżeli w życiu gospodarczym i politycznym. Ale są tacy, którzy nie rozumieją, że kultura narodowa może być jedna i pragnęliby tym rogątkom kulturalnym zapewnić wieczną trwałość. Mówią o literaturze chłopskiej, literaturze robotniczej, ba — o literaturze rzemieślniczej; małowczko — a zaczęną mówić o literaturze aptekarskiej. Szczególnie ostro występuje w obronie tego partykularyzmu kulturalnego obóz, który pragnąłby wyodrębnić, oderwać kulturę chłopską od narodowej. Inni próbują maskować te dążności swoistym regionalizmem" (str. 13).

Ze sformułowaniami wybitnego działacza kulturalnego, aczkolwiek wydają się one w swojej jednoznaczności niezbite i przekonywujące, trzeba podjąć w imię prawdy historycznej i socjologicznej polemikę, która będzie jednocześnie rozwiązaniem zagadnień wstępnych, poruszonych na początku pracy.

Chociaż jesteśmy dalecy od popierania getta kulturalnego, nie możemy nie stwierdzić, że takie getta istniały w przeszłości, a skutki tego odbijać się muszą we współczesnych procesach kulturowych. Mówienie o tych skutkach nie koniecznie musi mieć na celu zapewnienie wiecznotrwałości „rogątkom kulturalnym“, nie koniecznie musi być aktem dywersji, polegającej na odrywaniu kultury chłopskiej od narodowej. Może — a naszym zdaniem — powinno stanowić próbę obrody jednolitej struktury kulturowej narodu. Zgadzaemy się w pełni z postulatywną częścią oświadczenia Borejszy, że „zagadnieniem naszych czasów są nie regiony w jednym państwie, ale stworzenie jednej kultury narodowej“ (str. 14). Sam Borejsza jednak przyznaje, myśląc o owej kulturze, że odrębne to zagadnienie, „czy ona już u nas powstała“ (str. 14).

Fakt istnienia do tej pory poezji chłopskiej nie ulega wątpliwości. Istniał do niedawna Oddział Wiejski Związku Zawodowego Literatów Polskich, istniały osobne pozycje edytorskie tego Oddziału, istniał nawet częściowo realizowany projekt stałego wydawnictwa, oceniającego dorobek literatury chłopskiej w Polsce, bo istniała i istnieje grupa pisarzy, którzy socjologicznie, historycznie i kulturalnie związani ze wsią, stanowili jej przedstawicielstwo literackie. Omawianie dorobku tych pisarzy nie jest — jeszcze raz to powtarzamy — umacnianiem murów getta kulturalnego, ale próbą stwierdzenia, o ile udało się zdrowym przemianom społecznym i indywidualnym talentu zlikwidować jego historyczne konsekwencje. Omawiając poezję chłopską, omawiamy nie pewien zespół tematów poetyckich, związanych ze wsią, ale pewien zespół wytworów poetyckich ludzi pochodzących ze wsi. Wyodrębnienie takie nie jest procesem sztucznym, lecz zabiegiem poznawczym, zgodnym z zasadą socjologicznego uwarunkowania dzieła i człowieka. Wierzmy i pragniemy gorąco, aby prace tego typu — jaką podejmujemy — zdezaktualizowały się jak najszybciej i jak najszybciej nabrały charakteru rozważań historycznych. Ale w chwili obecnej są one oceną faktów jeszcze istniejących i charakteryzują współczesność.

Poezja chłopska lat ostatnich nie jest początkiem pokoleń najmłodszych. Warto zainteresować się metrykami poetów, wydających swoje tomiki w ramach publikacji powojennego Oddziału Wiejskiego Z. Z. L. P., aby stwierdzić, że już okolice przewrotu majowego zamykają ten okres chronologiczny, w którym można umiejscowić ważniejsze daty urodzin. Wystarczy przytoczyć kilkanaście nazwisk z metrykalnymi wyjaśnieniami. Rok urodzenia Czernika to rok 1899. 1906 — Jan Baranowicz. 1907 — Bojar, Kubisz, Nowaczyk. 1909 — Piętak. 1911 — Gębala. 1913 — Ożóg. 1914 — Marzec, Milczarek, Olcha. 1917 — Pocek. 1918 — Oleksik. 1919 — Ozga-Michalski. 1920 — Kamieńska, Machajek. Późniejszych dat już chyba nie notowano w Oddziale Wiejskim, a na pewno nie można ich napisać na marginesie żadnego z wydanych tomików, bo Woźna (1922) czy Mazur (1925) znani nam są tylko z kilku wierszy w czasopiśmie. Ten krótki przegląd dowodzi, że pokolenie najmłodsze wsi, albo się przeniosło w inny region społeczny, albo zrezygnowało z deklaracji poetyckich, pokolenie starsze zaś deklaracje te podkreśliło, jeszcze raz potwierdzając fakt odrębności socjologicznej, która musiała tworzyć i stworzyła pewną odrębność artystyczną i kulturową. Postaramy się wykazać jej cechy, a częściowo przynajmniej zalety i wady w procesie tworzenia jednolitej kultury ludowej. Jeszcze we wstępie zastrzec się warto, że chociaż wyliczyliśmy całą serię nazwisk, reprezentujących poczęcie chłopską, wiemy, że nie reprezentują one poezji jednolitej, ani pod względem artystycznym, ani pod względem ideowym. Stefan Lichański w rozprawie „Dzień dzisiejszy chłopskiej literatury” („Almanach Literacki” Oddziału Wiejskiego Z. Z. L. P. Kraków, 1948, str. 242) słusznie stwierdza, że „obecnie nie podobna mówić o literaturze chłopskiej jako o jednolitej całości”. Nie wiemy, czy niejednorodność ta da się określić — jak chce autor cytowanej rozprawy — wyłącznie socjologicznymi determinantami. Nie wiemy także, czy proponowany przez niego trójczłonowy podział („Wiś zaciśniona, wiś spokojna”, „Wiś walcząca” i „Ludzie z pogranicza”) jest podziałem, pokrywającym się z różnicami poziomów artystycznych i ideowych. Jedno jest pewne: dorobku poetyckiego twórców chłopskich nie możemy rozpatrywać jako monolitu. Mimo niewątpliwych związków, istniejących w całej grupie, każdy z jej członków w sposób indywidualny je wyrażał i wszelkie próby schematyzacji są w tym wypadku przedwczesne i pozbawione podstaw. Dlatego w przeglądzie naszym zastosujemy podział raczej przypadkowy, tłumaczący się raczej ambicją możliwie przejrzystej kompozycji pracy, niż chęcią wartościującego szufladkowania. Omówimy poszczególne pozycje po prostu w kolejności ich rangi literackiej, przy czym kryterium ustalania tej rangi będzie nie sąd o wartości tego, czy innego tomu, ale jego czy to „nazwiskowość”, czy jedynie objętość. I tak właśnie z „nazwiskowych” względów w pierwszym rzędzie zająć się wypadnie poezja Czernika, Ożoga, Piętaka, Frasika, później Kubisza, Ozgi-Michalskiego i Skonecznego; wreszcie Olchy, Marca, Pocka, Baranowicza,

Oleksika, Gisgesa, Nowaczyka, Bojara. Omówienie to na pewno nie obejmie wszystkich nazwisk, ale z ważniejszych nie pominie żadnego. Zsumowanie wniosków z poszczególnych ocen stworzy chyba podstawy do próby ujęcia syntetycznego. Zanim pokusimy się o te oceny, jeszcze jedna — końcowa już — uwaga ogólna. Na innym miejscu próbowaliśmy poddać możliwie troskliwej analizie najważniejsze z współczesnych powieści chłopskich. Echa polemiczne, jakie tamta próba wywołała w piśmie najbardziej chyba zobowiązanym do rzeczowej dyskusji na tematy chłopskie, nakazują podkreślić, że wszelkie ewentualne riposty o charakterze wyłącznie politycznym chybią swego celu. Nie było w tamtej próbie i nie będzie w tej prawie żadnych określonych przesłanek politycznych, a już na pewno politycznie negatywnych. Zbiorowy awans społeczny i kulturalny powojennej wsi polskiej jest tym procesem historycznym, który zjednać musi uznanie każdego i każdego zwerbować powinien do jak najintensywniejszej współpracy, do jak najbogatszego wkładu. Nie będzie chyba pychą mniemanie, że i dzisiejsze nasze rozważania stanowić mogą minimalny — na miarę sił zakrojony — ale konkretny wkład właśnie tego typu.

III

1. Stanisław Czernik

Omówieniem poezji Stanisława Czernika zajmowałem się bliżej i gdzie indziej i kiedy indziej. Wydanie powojennego tomu *Siedem nocy*, który sumował prawie 29-letni dorobek poety, umożliwiło zrealizowanie pokusy jakiejś syntetycznej oceny. Tutaj powtórzymy tylko ogólne wnioski, zainteresowanych odsyłając do szczegółowego artykułu.

W twórczości Stanisława Czernika da się przeprowadzić wyraźną linię demarkacyjną, przebiegającą chronologicznie wzdłuż lat wojennych. Czernik przedwojenny to programowy autentysta. Twórczość jego z tego okresu to poetyckie argumenty, mające przemawiać za słusnością teoretycznie opracowanego programu. Autentyzm jako program musiał zbankrutować w dobie, kiedy słusnie sprostowano naturalizm. Poezja opisu i poezja barwnej fotografii przestała wystarczać w dobie postulatów, wrogich biernemu odbijaniu rzeczywistości i biernej wobec niej postawie. Autentyzm Czernika zmarł więc bezboleśnie w czasie wojny. Narodziła się poezja historiozoficznej zadumy, prawie metafizycznych dociekań i lirycznych wyznań. Wraz z przemianą wewnętrzną nastąpić musiała przemiana zewnętrznej struktury poetyckiej. Chwyt poezji wyliczeń i technika plam słownych, mających się układać w jakiś prymitywny obraz, ustępują miejsce sięgającej w głąb ekspresji artystycznej metafory, a nawet szeroko rozbudowanej alegorii. Słowo, które u poety-autentysty było ornamentem dla ornamentu, u poety, który — być może podświadomie — sprzeciwia się zdegradowaniu poezji do fotografiki, staje się ekwiwalentem ważkich treści, dąży do zgodności między przeżyciem, a wyrazem tego

przeżycia. Ta zmiana funkcji słowa zmieniła jego wartość artystyczną, nadała mu większą siłę, pogłębiła jego sens, uczyniła je słowem prawdziwej poezji. Poeta może w dalszym ciągu bronić teoretycznie swojego przedwojennego programu, może nawet osiągnąć większą precyzję programowych sformułowań, czy abstrakcyjnymi wywodami dowodzić ich słuszności, ale jego praktyka poetycka zawsze im — na szczęście — zaprzeczy. Dzięki tej przemianie Czernik, najstarszy z poetów chłopskich doby współczesnej (bo Józef Kapuściński po wojnie się nie odezwał) utwierdza swoje stanowisko wodzowskie, nadając poezji swojej sens drogowskazu dla innych poetów wsi.

2. Jan Bolesław Ożóg

Niestety, nie wszyscy skorzystali z nauki życia tak, jak Stanisław Czernik. Nie wszyscy skorzystali z jego drogowskazu. Najwięcej by się to chyba przydało jednemu z najzagorzalszych autentystów, jakim jest Jan Bolesław Ożóg. Poezję jego, domagającą się sumarycznej oceny przez wydanie powojennego tomu zbiorowego *Jej wielki wóz*, również omawialiśmy w osobnym artykule. Dlatego i tym razem ograniczymy się do przypomnienia konkluzji tamtych rozważań.

Ożóg wyspecjalizował się — służąc autentyzmowi — w operowaniu dwoma środkami ekspresji poetyckiej: dźwiękiem i kolorem. Obydwa te środki, jeśli są umiejętnie stosowanymi rygorami poetyckimi, wzbogacają stronę formalną utworu, a nawet i treściowe walory mogą pomnożyć.

Ożóg jednak nie umie zachować właściwych proporcji, skazując swoją poezję na wieczną intensyfikację barw i dźwięków. Nie można tej oceny oskarżać o formalizm. Przez podkreślanie przerostów pozornie formalnej natury wskazujemy jednocześnie niemal nicosć ideową, niemal próżnię treściową utworów. Ożóg potrafi czasami — dzięki niezwykle silnie rozwiniętemu egotyzmowi swojej natury poetyckiej — uderzyć w głębsze tony liryzmu, ale rzadko udaje mu się opańować rozwydrzenie dźwięku i barwy. Gubi w ten sposób okazałe chyba możliwości, których możemy się raczej domyślać, niż konstatować. Sam autor, jakby chcąc usprawiedliwić nienaturalność takiej sytuacji, usiłuje ją zatuszować przez nadawanie swoim utworom formy groteski, która do niczego nie zobowiązuje, a pozwala na efektowne gierki techniczne. Taka postawa, wynikająca chyba z odizolowania się od jakichś zasadniczych nurtów ideologicznych, czyni z Ożoga postać smutnie manifestującego swoje samotnicze osiągnięcia autentysty — emeryta.

3. Stanisław Piętaś

Autor ciekawej tetralogii chłopskiej padł ofiarą innego chyba konfliktu. Zdobywszy laury prozaika pokusił się o „*coronam poeticam*”. Jako prozaik znalazł swój własny wyraz, stworzył coś w rodzaju własnej techniki pisarskiej, ale jako poeta — został prozaikiem. Do syntetycznych uwag o jego twórczości poetyckiej uprawnia lektura wyda-

nych po wojnie dwóch tomów poezji. W jednym z nich (*Dom rodzinny*) zsumował Piętaś swój prawie 15-letni dorobek, włączając utwory z *Alfabetu oczu* (wyd. w r. 1934), z *Legendy dnia i nocy* (wyd. w r. 1935) z *Obłoków wiosennych* (wyd. w r. 1938).

W drugim tomie (*Lot dojrzałych dni*), który ma być — jak mówi autor we wstępie — „bezlitosnym obrachunkiem ze sobą samym“, znajdujemy wszystkie wiersze (stare i nowe), mające być korektą ideową i artystyczną postawy pisarza. Nie popełniamy wielkiego błędu skupiając główną uwagę na tym drugim tomie, bo mamy prawo przypuszczać (i na podstawie tytułu i na podstawie przedmowy i na podstawie porównania z *Domem rodzinnym*), że jest on miarą ogólnego poziomu ostatecznych do tej pory osiągnięć autora, ostatecznym tych osiągnięć obrachunkiem.

Ślusznie autor ów obrachunek nazwał bezlitosnym. *Lot dojrzałych dni*, to lot ikarowy kandydata na poetę. Formalnie bowiem jest ten tomik smutnym zbiorem rymowanych prozaizmów, których poetyckość ma ratować młodopolszczyzniana maniera patetycznych wykrzykników, rozlazłej metafory i sztucznych powtórzeń. Zarzuty argumentujemy przykładami. Jeśli takie wiersze, jak:

„Doszedłem do tego w swojej wyobraźni,
Że świat uważam za izbę kaźni“.
(*Powieść wieków*).

albo (z tego samego wiersza):

„Już wtedy krew trysnęła z marzenia
A jednak oczu nie zawarła ziemia“.

— jeśli takie sformułowania pojawiają się nader często, nie dziwnego, że tylko układ graficzny i tylko zgodność zgłosek końcowych uprawnia je do miana poezji. Uprawnienie stanowczo niewystarczające. Nie zwiększa go ogromna ilość, wzruszających widać autora, wykrzykników. Dokładnie pięćdziesiąt razy musi wołać on i „o“ i „ach“, aby mieć hipotetyczną pewność, że wyraża w ten sposób bardzo precyzyjnie swe stany wewnętrzne. Np. „o, przodkowie moi“, „o, życie“, „o, krzywd“ (z wiersza *Do swoich*), „Biada, biada“ (*Getto*), „Ach, zawróciłem, lecz dźwigam już wiadro potu“ (*Lipowy ranek*). Tych wykrzykników w szczupłym zbiorze poezji jest, jak owego potu w ostatniej metaforze, stanowczo za dużo.

Ale, o ile formalna strona zbioru świadczy o małym wysiłku inwencji pisarskiej i wielkiej skłonności do wykorzystania przestarzałych już i dostatecznie skompromitowanych środków ekspresji poetyckiej, o tyle strona ideowa świadczy o dużej ambicji przezwyciężenia pewnych chorobliwych stanów psychicznych i podwyższenia stopnia świadomości społeczno-narodowej. Autor w przedmowie mówił o „zarliwej próbie wyjścia poza duszne koło osobistych przeżyć i doświadczeń — do twórczości o narodzie“. Próbę tę realizuje w takich wierszach, jak „Po klęsce“, „Ku lepszym dniom“, „Do krytyka“ czy „Wstęp do

poematu". Jest to próba połączenia swoich indywidualnych doznań i przeżyć z procesami społecznymi, próba, która wymaga przewartościowania wielu wartości. Autor — i w tym chyba ogólny symptomatyczny sens jego wysiłku — działa w imię słusznej zasady, chociaż popada w sprzeczności podstawowej, bo ontologicznej natury. W jednym wierszu („Prosta pieśń") stwierdza, że „jedyna jest ziemia", co nie zabrania mu stwierdzić w innym wierszu („Na pożegnanie wsi rodzinnej"), że „życie nasze na ziemi to postój znikomy". Wyjaśnienie tych sprzeczności powinno doprowadzić Piętaka do własnej prawdy, a może i do własnej do poezji, której jeszcze nie stworzył.

4. Andrzej Frasik

Tom Frasika *Urodzony w żdźble* obejmuje 10-lecie jego twórczości poetyckiej. Zamyka w nim poeta — „orli trud, słońce i zielen; kraj-obraz i człowieka, umiłowanie ziemi czarnej". Jest to — jak mówi kilka wierszy wyżej — „cały jego świat, który go urzekł i już minął". Trochę to dziwne w dzisiejszej dobie śpiewać o minionym świecie, ale rozumieć trzeba ową retrospekcję jako potwierdzenie własnych umiłowań, jako wiarę, że świat pozostał ten sam. Czy tak zresztą, czy inaczej zrozumiemy intencję poety, nie zmienia to faktu, że Frasik swój dorobek poetycki przedstawia czytelnikom i krytyce, prowokując do oceny.

Po uważnej lekturze całego tomu łatwo stwierdzić, że poezja Frasika to poezja krajobrazu. Mamy u niego do czynienia z typowym biologizmem poetyckim, polegającym na przeżywaniu przyrody w jej wszystkich przejawach, przyrody łączącej się z człowiekiem sumą poddyktowanych przez nią doznań. W „Prologu" składającym się z trzech strof czterowierszowych znajdujemy bezorzeczeniowe wyliczenie tych elementów, które w dziesiątkach wariantów panują niemal wszechwładnie w całości tomu.

„Te świerki zielone w ogrodzie księży,
te wrony ciągnące wieczór,
Ten sypiący się drobno dzwonek z wieży
ten zapach domu i śpiew maleńkich rzeczy"...

Frasik potrafi „śpiew maleńkich rzeczy" uczynić przeżyciem artystycznym o mało — co prawda — pogłębionej treści, ale o zapowiadającej prawdziwego poetę formie. Zapowiedź tę widzimy nie w zbanalizowanych już chwytach onomatopiecznych („leśny las", „leśny leśnik", „kumkaniem kumkał staw" itp.), ale w świeżości i plastyce zestawień, które u niego stają się środkiem wypowiedzania nastrojów czy nawet stosunku podmiotu doznającego wobec obserwowanych przedmiotów. Chodzi nam tutaj o takie momenty jak zespół zdań: „Rosa pada. Burzy nie będzie. Na listku trawy śpi motyl" („Powitanie życia"). Lub:

„Chmury wysokie.
Obłoki. Góry.
Rzeki chłodne.

Skrzydła motyla.
Ptaki, ptaki pod wieczór przelotne".
(z wiersza „* * *")

Ta technika wyliczeniowa jest już jednak w równej mierze wadą jak i zaletą. Wyraża się w niej pewna nijakość ideowa poety. Opis nie zastąpi przeżycia. Poeta musi wkładać więcej doznań w akt twórczy, niż to robi Frasiak. Jego postawa jest już przeżytkiem nie tylko w poezji chłopskiej, ale w ogóle w poezji. „Śpiew małych rzeczy” jest już śpiewem przeszłości. Nie zmieniają naszego zdania o tym braku Frasiaka takie wiersze, jak „Apel” czy „Pochód sztandarów”, w których autor manifestuje swoją postawę społeczną. „Apel” u Frasiaka przebrzmiewa, „Pochód” przemija, a zostaje:

„Ta chropowata przygoda i ten wiatr,
który zwiastuje czerwone rankiem niebo.
Ten dymem chałup kołysany czas,
To rozrosłe szeroko marcowego ranka drzewo.

Ten chłód w przejrzystych szybkach na wodzie,
Te gęsi pędzone na rzekę do gęsiora,
Ta pościel schnąca na płocie do wieczora
Ten świat wracający w wczorajszej urodzie”.

„Prolog”, z którego pochodzą te strofy, może być jednocześnie epilogiem rozdziału twórczości Frasiaka, który zamyka tom *Urodzony w żdźbale*. Poeta chłopski, jeśli nie chce ustalać błędnych mniemań, że wieś to tylko krajobraz czy nawet tylko „umiłowanie ziemi czarnej”, musi napisać rozdział następny. Tylko wtedy, gdy przedstawi siebie w pełniejszy sposób, gdy z żdźbła biologicznych uwarunkowań wyrośnie kłosem pełnej świadomości artystycznej i społecznej, nada swoim wysiłkom poetyckim istotny i głęboki, prawdziwie ludzki sens.

5. Paweł Kubisz

Twórczość Pawła Kubisza, sięga do tych złóż ludowości, które przy okazji dyskusji nad regionalizmem uległy dosyć gwałtownemu przewartościowaniu. Ludowość ta wyraża się w sposób bardzo prymitywny: poprzez gwarę i specyficzny folklor legendowy. Dziś jeszcze trudno ustalić, jakie walory artystyczne reprezentuje gwara w poezji, jedno jest pewne: wierszom Kubisza dodaje ona specyficznego uroku, chociaż jednocześnie osłabia ich czytelność. Natomiast folklor legendowy i zlokalizowanie tematyki wierszy nadaje im wartość poetyckiego dokumentu. Wszystkie te zalety i wady prowokują do zasadniczych dygresji na temat funkcji gwary i folkloru legendowego w poezji. Długi szereg pozycji poetyckich z różnych sfer geograficznych i różnych poziomów literackich — od Tetmajera do mażurskiego Kajki — stwarza już realne podstawy dla opracowania zagadnienia. Nie będziemy próbowali rozwiązać go w ramach tego przeglądu, mając nadzieję, że zajmą się nim bardziej powołani. Poprzestaniemy na twierdzeniu, że w rozważaniach takich poezja Kubisza powinna stać się jednym z argumentów pozytywnej natury. Nie myślimy tu o jego retorycznym i sł-

bym w ekspresji utworze dramatycznym (*Opowieść wydziedziczonych* 1949, Wyd. Śl. w czeskim Cieszynie, str. 78) ale o tomie wierszy *Przednówek*.

Kubisz z języka gwarowego potrafi wydobyć prawdziwą siłę poetycką, która służy szlachetnej ideologii społecznej. Gdy woła:

„Sił do żył napuście — wigoru do słów.
„Zahulej, zatańcuj, klń wierszu i mów.
Z goryczy se urzńj nahajke i biez —
Zarympluj, wyyczgotej, bier słowa i smycz“...
(Akordy)

-- mobilizuje cały potencjał oryginalnych walorów słowa dla walki o jak najgruntowniejsze odczucie, przemyślenie i przeżycie sprawy chłopskiej. Ten stosunek do tworzywa poetyckiego pasuje go na jednego z ciekawych poetów regionalnych.

6. Stanisław Skoneczny

Stanisław Skoneczny, którego znamy z przedwojennych tomików poezji (*Ziemia była szeroka*), wyd. Hoesicka r. 1938, *Nie milknie pieśń* 1939), wydał dwa nowe zbiorki (*Z lasu* 1945 i *Wierni ziemi* 1947). Ostatni jego tomik pod deklaratywnym tytułem reprezentuje ten typ pozycji literackich, które autorom wystawiają świadectwo poprawnego opanowania techniki pisarskiej, a czytelnikom dostarczają — przeżyć średniej miary, nie zostawiających w nich głębszego śladu. Więcej uwagi skupia na sobie fragment, czy szkic poematu o Kostce Napierskim. Zdobywa się w nim autor na dygresje liryczne, które w kontekście epickim nabierają niespodziewanej siły wyrazu:

„Trzeba umierać było ludziom
Za to, że chcieli tylko żyć.
Jeszcze się kiedyś dzień obudzi,
Jeszcze pioruny będą bić.
Jeszcze zahuczy bosa pieśń
Od skalnych dziedzin w dolin zieleń,
jak dynamitem nabita pięść
Wiatraki głodnym ziarna zmiela,
Pszeniczny łanów owoc dworów
Zbieramy w skwarze pod batami.
Nie będzie skrzypiał więcej sznur,
Ani się dławiał wystrzałami
Dzień. Zawita nam bez chmur
Spokój pachnący lip wieczorem“.

(*Kostka Napierski*, str. 32)

Szkoda, że autor rzadko zdobywa się na tego typu refleksje i tego typu wyraz dla nich. Całość tomu, od której odcina się większą ambicję artystyczną cytowany poemat, jest jednak wynikiem poprawnie opawanego rzemiosła, które, jeśli nie porywa poletem strof natchnionych, to

przynajmniej dostarcza pozytywnych, chociaż niezbyt głębokich, przeżyć estetycznych. A to powiedzieć można, jak już częściowo wykazaliśmy i jak będziemy musieli w dalszym ciągu wykazywać, o niewielu poetach chłopskich.

IV.

Jeszcze spora ich grupka pozostaje do omówienia. Jeśli umieścimy ją w osobnym podrozdziale, to nie dlatego, aby wskazywać na jakąś różnicę w gatunku czy jakości, ale dlatego, aby na omówionych poprzednio pisarzy wskazać jako na typy charakterystyczne, które określają ogólne cechy poezji chłopskiej, przejawiające się w różnych wariantach i w dorobku poetów oczekujących na omówienie w dalszym ciągu przeglądu.

7. Antoni Olcha

Wiersze Antoniego Olchy zebrane w zbiorze pt. *Zwierciadło* reprezentują ten typ twórczości, który jest produktem wyraźnego zamówienia społecznego, realizowanego zresztą przez poetę w artystycznie staranny i społecznie przemyślany sposób. Autor ma już za sobą dwa wcześniejsze tomiki wierszy (*Spod strzechy*, Jordanów, 1933 i *Przed świętem*, Naprawa 1935) oraz dwie prace prozaiczne o tematyce wiejskiej (*Nowa Naprawa* — powieść o chłopskim czynie na Ziemiach Zachodnich, Warszawa, 1946 i *Wieś pisząca* — studium o czasopiśmie literackim *Wieś — jej pieśń*, opracowane wspólnie z doktorem M. Kaflem, Kraków, 1946). *Zwierciadła* łączą w sobie zdolność poety i publicysty. Te najczęściej sprzeczne ze sobą elementy tworzą u Olchy dosyć ciekawy, pełen uroku poetyckiego i bojowości publicystycznej związek. Istotę i „skład chemiczny” tej nowej syntezy wyjaśnia choćby krótki wiersz „Nad Odrą w roku 1947”:

„Tego lata śmiech kobiet weselszy,
Dzwonki głosów dziecięcych
Jak mosiężny potok.
Świat jaśniejszy, chleb bielszy,
A od wzruszeń goręcej.
Tak oto
Wstaje słońce kołaczem

Z ziemi, krwią napojonej:
— „Więcej węgla, mój stary.”
— „Mniej odlogów.”
Jarzą się, jarzą
Twarze górników i oraczy:
Latarnie żywe męstwa,
Latarnie nadziei i wiary”.

Jednak już na tym przykładzie można wykazać i pewną nonszalancję weryfikacyjną i pewne prymitywizowanie środków poetyckich („weselszy” — „bielszy”) i wreszcie pewną wiecową emfazę metafor w końcowych trzech wierszach. Są to jednak mankamenty nie odbierające tomikowi jego doraźnych walorów, z których najważniejszym dla poety było chyba trafianie do serc słuchaczy w świetlicach, m. uniwersytetach ludowych i oświatowych kursach. Ze ten adres społeczny wierszy Olchy nie pozwolił mu — jak się najczęściej zdarza — spłyść aktu twórczego do kilku tanich efektów oratorskich jest dosyć dużą zasługą autora.

8. Edward Marzec

Inny jest adres społeczny i inny charakter poezji Edwarda Marca, z którą możemy się zapoznać w tomiku pt. *Wnuczek orze*. Dosyć późny debiut 32-letniego poety jest lirycznym pamiętnikiem chłopskim. Swoją świat wewnętrzną przedstawia poeta — podobnie jak w przesadny sposób robił to Frasiak — zespołem obrazów malarskich. Natura jednak nie jest u niego jedynie biologicznym układem doznań, prowokuje do dyskretnie wypowiedzianych, ale ciekawych refleksji. W „Dniu rozmaitym“:

„...rządzi nami wszechmoc nie naszych rąk.
Dzień. Pomrok. Noc. Drzewina szumnie gwarzy.
Ostrzymy kosy, a nikt nie sadził łąk
Światło pór roku dziewczęta noszą na twarzy?

W wierszu „Pod uśmiechniętym niebem“ autor w poetyckiej hiperboli boleśnie oskarża naszą epokę:

„...Łatwiej brata załuc
— Niżli badyl ulamać...“

W poemacie biograficznym pt. *Rozmowa z Matką* też nie brak strof ciekawych, które oprócz głębi refleksyjnej zastanawiają swoim wyrazem artystycznym:

„Złękły garbi się ojciec i w żar ognia wąpi,
Bo uwierzył, że zielem cierpienie odwróci...
Cóż. Blask ustał. Urodziła syna. Mdle piastki.
Już napój cedzą. Jezus na krzyż wrócił“.

Jeśli debiut poetycki doczeka się następnych tomów o coraz wyższym poziomie, Marzec będzie należał do tych poetów chłopskich, których lektura nie zamknie się na doznaniach społecznej tylko natury, ale dostarczy czytelnikowi wrażeń głębszych, ogólnoludzkich prawdziwie artystycznych. A to będzie chyba najwyższy awans poety.

9. Klemens Oleksik

Wiersze Oleksika są również jak wiersze Marca pamiętnikiem lirycznym. Nie znajdujemy jednak już w nim tej zastanawiającej powagi w traktowaniu świata i troski o wyraz artystyczny, jaką przekonywała poezja poprzednio omówionego autora. Oleksik poprzestał na notowaniu bardziej powierzchownych przeżyć, a przynajmniej przedstawił je w bardziej powierzchowny sposób. Więcej u niego skłonności do chwytania pointy, więcej efektów, więcej wreszcie migawkowych obrazów, których główny sens kryje się w biograficznej ambicji zanotowania pewnych wydarzeń ważnych w osobistym kalendarzu. Wszystkie jednak wypowiedzi poetyckie utrzymane są — mimo wspomnianych odchyłań — w tonie szczerego liryizmu. Najlepiej może ilustru-

je ów ton — jak i wytknięte przed chwilą zdrożne skłonności „Modlitwa”. Dlatego warto ją zacytować w całości:

„Nie proszę Cię już o sławę.
Nie zanudzam Cię często modlitwą.
Brat poległ za Warszawę:
Piotr o moim nazwisku.

By Burek strzegł jak dawniej
Naszych ubogich obejść,
By nad studzienym żurawiem
Żywy pochylał się człowiek.

Ja tylko proszę Cię o to,
Synu najbardziej człowieczy:
By na dzień mego powrotu
Zakwitł przed domem słonecznik.

By w oknie naszej chaty
Doniczki stały té same,
A w izbie — ojciec i matka.
O, Boże! Amen. Amen“.

Możemy temu wierszowi zarzucać i kasprowiczowską maniérę i zwężanie horyzontów społecznych, ale nie wolno w wierszach tego typu nie widzieć ciekawie zapowiadającego się talentu.

10. Jan Pock

Choć wiersze Jana Pocka nazwane przez niego *Zgrzebnymi pieśniami*, reprezentują ten sam typ liryki, co wiersze Olchy i Marca, nie można o nich powiedzieć tyle dobrego, co o tamtych. Autor wyżywa się w tanich wzruszeniach egotycznych, a uczuciom miłości do spraw wielkich daje wyraz szablonowy, banalny i cikliwy.

„Pokochałem cię ziemio rodzona Która szumi na twoich ramionach
Za twą szarość bezgraniczną, Razem z żytem i pszenicą“

(„Miłość“)

W jego wyznaniach odżywają najgorsze tradycje formalne dawno już — i słusznie — zdyskredytowanej maniery hiperbolicznej, której nie ratuje nawet sentymentalnie wyznawana ideologia. Niepokoją i smucą takie wiersze, jak „Moja Matka“.

„Matka ma chodzi w koronie z potu,
W brylantach z leż.
Lnianą koszulą, jak szatą złotą
Stroi swą pierś“.

W dodatku tak ustrojona matka

„...nigdy żadnych skarbów nie pragnie
W chałupie swej,
Chce tylko grudkę tej ziemi czarnej
Na własność mieć...“

Gdy autor wyśpiewuje swoją „Radość” w sześciu ośmiowierszowych zwrotkach, z których każda zaczyna się w po lenartowiczowsku cikliwą apostrofą („O moje polne łąny“, „o moje polne łąki“, „o moja rodzinna wiosko“, „o moja chato droga” itd.) łatwo udaje się nam zde-

konspirować jego genealogię poetycką, nie przynoszącą mu zaczczytu. Nie naszą rzeczą jest prorokować i użalać się kasandrycznie nad młodym debiutem, ale jeśli przysze jego płody mają wyrastać z tego samego gruntu i takim samym obradzać kwiatem, to chyba przypadnie im rola smutnych badyli, o które nikt się nie będzie miał powodu troszczyć.

11. Jan Baranowicz

Łąka skowronków, ostatni tomik poezji Jana Baranowicza (mającego już za sobą siedem poezji książkowych, między innymi *Skały Golgoty*, „płotowisko — sić! — misteryjne“), wprowadza nas w inne zagadnienie poezji chłopskiej: w zagadnienie zlewania się dwóch światów, miejskiego i wiejskiego, ukazuje zacieranie się między nimi granicy. W tematyce i formie utworów, zamieszczonych w *Łące skowronków*, wyraża się to połączeniem techniki wybujałej metafory i inteligentkiej ornamentyki *Skamandra* z prostym opisem — wyliczeniem Frasika, czy przedwojennego Czernika. Połączenie to chyba zupełnie świadome. Autor w wierszu „Pogranicze“ wyznaje:

„Pograniczem dwóch światów i ja dzisiaj sam
Rozłupały się lata me na dwoje: —
Na tu i tam.
Mieszczuch — cknę za wsią, chłop — o miasto stoje“.

Ale połączenie to niezbyt szczęśliwe. W skanandryckich wierszach jak „Rankiem“, „Po cóż mi Paryż“, „Scherzo“ i innych nie ma nic z takich wierszy, jak „Prażba chłopska“, „Wies“ czy „Pieśń o zadymce“. Innymi słowy: rozdział między dwiema technikami — może między dwoma światami natchnień poetyckich? — jest zbyt widoczny, aby nie podważać zaufania czytelnika do obydwu typów tych wypowiedzi. Tym bardziej, że są to wypowiedzi prawie marginalne, autor unika merytoryzmu poetyckiego, unika ważkich treści, istotne myśli wypowiada jakby mimo woli, między jednym, a drugim wierszem o niczym. Całość robi wrażenie psychologicznego raptularza, inteligenta z pierwszego pokolenia, który w czasie wakacji błąka się między ohatami wiejskimi i pisze rzeczy średniej wartości pod wpływem wspomnień dzieciństwa i wrażeń wieku dojrzałego. Socjologicznie twórczość taka może być interpretowana bardzo ciekawie. Artystycznie jednak nie wywiera zbyt silnego i określonego pozytywnie wrażenia. Nie jest to poezja chłopska w pełnym tego słowa znaczeniu. Nasuwają się poważne wątpliwości, czy jest nią nawet bez tego przymiotnika.

12. Jan Maria Gisges

Tytuł tomiku Gisgesa (*Opowieści krajobrazu*) nasuwa przypuszczenie, że mamy tu do czynienia z poezją opisu, którą najwyraźniej reprezentował Frasik. Tak jednak nie jest. *Opowieści krajobrazu*, to „poemat partyzancki“, podający w bardzo zawoalowanej formie kółka karta z dziejów partyzantki świętokrzyskiej.

Pisaliśmy już szczegółową recenzję tego poematu na innym miejscu, dlatego poprzestaniemy tutaj na powtórzeniu głównych tylko spostrzeżeń. Jan Maria Gisges jest fanatycznym entuzjastą elipsy, metafory i hiperboli poetyckiej. Rozmawiał się w tych tropach do przesady. Chwilami — co prawda — osiąga w tej dziedzinie niespodziewanie dobre wyniki („muzyka oparta na horyzoncie“, „myśl jak depesze“, czy „klawisze palców“), ale intensywne przesylenie poematu dziesiątkami innych, mniej udanych, metafor („żyły nocnych przemilczeń“, czy „nogi dyszące krzykiem“) czyni go niemal nieczytelnym. Zjawisko to jest u Gisgesa symptomatycznym niemal przejawem złego rozumienia kultury literackiej, która polega nie na sztucznym blichtrze pozornego bogactwa ozdobników, lecz na umiejętnym wmontowaniu ich w logiczną artystycznie całość. Pomyłka ta, zwłaszcza dla poetów chłopskich, winna być ostrzeżeniem. I w tym konstruktywny sens błędu świętokrzyskiego poety.

13. Franciszek Nowaczyk (Adam Kirlo)

Chleb powszedni Franciszka Nowaczyka jest jeszcze jedną próbą stworzenia pamiętnika lirycznego, w którym poeta poprzez opisywanie swojego stosunku wobec najbliższych ludzi i spraw dąży do określenia siebie jako artysty i człowieka. Próba ta w *Chlebie powszednim* zakończyła się wynikiem niezbyt dla autora zaszczytnym. Problemy życia rodzinnego i współżycia z naturą sprowadzone zostały do kwestii biologicznych, a problematyka wojny, jako kataklizmu dziejowego (*Wiosna meklemburska 1945*), zwięziona do przeżyć osobistych. Artystycznie żadna z treści nie znalazła dla siebie adekwatnego wyrazu. Pełno u Nowaczyka prozaizmów, przypominających prozaizmy Piętaka, pełno ciężkich metafor, jakimi grzeszy Gisges.

Zastrzec się jednak musimy, że tomik, który wypada tak ostro ocenić, był dla nas przykrą niespodzianką. Znamy wiersze Nowaczyka publikowane w czasopiśmie, które nie wiadomo dlaczego nie znalazły miejsca w jego tomiku, a które ukazują i zdolność autora do głębokich refleksji i umiejętność wypowiedzenia ich w przekonujący sposób. Pozwala to przypuszczać, że przy ocenie następnego zbioru tego autora uważna lektura podyktuje mniej zarzutów, niż musiała podyktować tym razem.

14. Józef Bojar

Ponieważ *Serce ziemi* omawialiśmy na tym samym miejscu, gdzie obecnie publikujemy tę pracę, nie będziemy nawet powtarzali wniosków, jakie musieliśmy wysnuć z lektury tego smutnego tomiku. Wykorzystamy jedynie okazję dla pewnej ostrzegawczej dygresji.

Publikowania grafomanii nie usprawiedliwiają żadne motywy. Gdyby Oddział Wiejski Z. Z. L. P. chciał przez wydanie tomiku Bojara dać jaskrawy przykład, jak pisać nie należy i jakich pozycji nie należy wydawać, można by zrozumieć intencje edytorów. Obawiamy się

jednak, że tak nie było i dlatego czujemy się zobowiązani do wysnucia dalszych konkluzji. Awans społeczny chłop polskiego musi iść w parze z awansem kulturalnym i intelektualnym. Ramoty nie można pasować na dzieło literackie, bo szkodzi się w ten sposób sprawie literatury chłopskiej, a przez to i ogólnonarodowej. Może nie jest rzeczą przypadku, że tym zdaniem kończymy przegląd poszczególnych pozycji poezji chłopskiej.

V.

Chociaż przegląd ten nie był pełny, bo pominęliśmy i kilka tomików (Bińczaka, Milczarka), i kilka nazwisk, które spotykaliśmy pod wierszami, publikowanymi w czasopismach (Kamińska. Wrona, Mazur), czujemy się uprawnieni do wysnucia pewnych wniosków ogólnych.

Poezja chłopska, rozkwitająca bujnie w dobie powojennej, jest niezwykle pozytywnym zjawiskiem społecznym i kulturalnym. Jeśli się zważy trudne warunki ekonomiczne i polityczne czasów przedwojennych, w których dojrzewało czynne dzisiaj pokolenie poetów chłopskich, zjawisko to staje się dokumentem olbrzymiej żywotności i siły twórczej wsi polskiej. Ujawnienie tej siły i zapewnienie jej rozwoju jest znowu wyrazem wielkich przemian, jakie dla chłopów przyniosły wydarzenia lat ostatnich. Poezja chłopska jest realnym dowodem przenikania ogólnonarodowych procesów kulturotwórczych do mas ludowych, jest realnym dowodem wkraczania tych mas do historii kultury narodowej.

To jednak nie powinno nam przesłaniać obiektywnych braków kulturalnej i literackiej awangardy chłopskiej. Przeciwnie. Troska o jak najbardziej masowy charakter procesu rozwoju kulturalnego wsi, troska o jak największą jego wagę historyczną musi skłonić nas do obiektywnej i surowej oceny jego przebiegu. Taka ocena streszcza się do dwóch zasadniczych zarzutów: pierwszy — to zarzut treściowego, jakościowego splycenia aktów twórczych. Drugi — mający ścisły związek i bezpośrednie źródło w pierwszym — to zarzut amorfizmu poetyckiego, bylejakości formalnej. Obydwa te sformułowania wymagają dodatkowych wyjaśnień.

W sformułowaniu pierwszym chodzi o drogę najmniejszego, a przynajmniej małego oporu. Zwęźnianie problematyki do biologicznych od-czuć świata, do symplifikatorskich formuł społecznych, do wiecowych frazesów na pewno nie jest w stosunku prostym do potencjalnych możliwości sił twórczych poetów chłopskich. Pozytywny przykład ewolucji Czernika jest najlepszym tego dowodem. Powinien on stać się — jak już raz mówiliśmy — zobowiązaniem, drogowskazem i postulatem.

W sformułowaniu drugim chodzi o podobne zjawisko w dziedzinie formalnej. Bogactwo samorodnej pieśni ludowej już od dawna wszystkich przekonało, że poeta chłopski nie potrzebuje i nie powinien posługiwać się językiem obcej mu atmosfery literackiej, językiem skażonym wszystkimi grzechami inteligencji przesady, minoderii poetyckiej i wyrafinowania. Nie znaczy to też, aby pisał dziesiątki krawiacków czy kujawiaków, nie znaczy to, aby odgradzał się chiń-

skim murem konserwatyzmu od olbrzymiego bogactwa kultury literackiej, tworzonej przez inne warstwy i w innej atmosferze. Pierwszy bowiem szlak zawiódłby go w ślepy zaułek katarynkowości i stylizowanego prymitywu, drugi zaś mógłby zaprowadzić go na ślepy tor analfabetyzmu literackiego. Chodzi o to, aby w oparciu o zdobycze i potencjalne możliwości obydwu tych dziedzin, wyeksploatował je w nowy sposób, stworzył nowy język. Tego dotychczas nie udało mu się dokonać. A dokonać tego musi.

Zdajemy sobie sprawę, że obydwie zadania są zadaniami nie na miarę jednostek, ale na miarę zbiorowego wysiłku, zbrojowej ambicji stworzenia nowych wartości, które wzbogacą skarbiec kultury narodowej.

W dzisiejszej atmosferze i w dzisiejszym układzie społeczno-kulturalnym istnieją konkretne możliwości realizacji takich zadań. Dlatego wydawało nam się słuszne, jeśli nikt do tej pory tego nie zrobił, podjęcie próby ogólnej oceny dotychczasowych osiągnięć współczesnej poezji chłopskiej. Niech wezmą to pod uwagę i wszyscy pisarze i wszyscy czytelnicy, pamiętając, że surowość oceny podyktowała troska o rozwój istotnych wartości.

Zygmunt Lichniak

Emile Mersch S. J.: Morale et corps mystique. Museum Lessianum. Desclée de Brouwer. Paris. 1949. Str. 152 in 80.

Po dwóch obszernych dziełach o Ciele Mistycznym Zbawiciela z historycznego i dogmatycznego punktu widzenia, w niniejszym studium przeprowadza autor zastosowanie dogmatu Mistycznego Ciała do moralnego życia ludzkości, nie w rozmaitych tego życia szczegółach, ale w jego źródle, to jest w naturze i działaniu łaski poświęcającej oraz trzech cnót teologicznych, wiary, nadziei i miłości. Ocena tej książki nie jest bynajmniej rzeczą łatwą. Są w niej niewątpliwie myśli, poglądy głębokie, jest duża znajomość teologii i jej źródeł, jest nade wszystko gorące umiłowanie przedmiotu, to jest tego Chrystusa, który stał się w Kościele „wszystkim we wszystkich”. A jednak, mimo tych niezaprzeczonych zalet, choć może niejeden pobożny, ale mniej uświadomiony czytelnik, wyniesie z tej rozprawy, samo zbudowanie, wątpliwe bardzo, aby teolog mógł nie mieć co do niej poważnych zastrzeżeń. Być może, że Autor subiektywnie nie błądzi, ale, chcąc być wnikliwym i pragnąc ze swego umiłowanego dogmatu wydobyć jak najwięcej dla myśli i życia, dopuszcza się często tego, co się po francusku nazywa *forcer la note*, t. zn. robi zestawienia, otwiera perspektywy, buduje teorie, do których nie upoważniają ani bezpośrednie dane objawienia, ani prawidłowe teologiczne rozumowania. Głównie miewa to miejsce tam, gdzie usiłuje — w sposób stanowczo wygórowany — podkreślać zupełną identyczność Chrystusa i Jego Kościoła. Wyrażen przy tym używa takich, które, choć zapewne dobrze je rozumie, o włos tylko odstają od poważnych błędów. Gdzieśniedzie znowu zamilowanie subtelności, potrzebnych w danym wypadku do zaokrąglenia teorii, każe mu twierdzić, wbrew św. Pawłowi i ogólnemu zdaniu teologów, że jednak w niebie, prócz miłości, pozostanie jakaś wiara i nadzieja. Szkoda, że w temat tak piękny i rzecz skądinąd tak dobrą wkładły się te pewne niedostatki. W tak bliskim sercom chrześcijańskim, ale w tak trudnym i głębokim dogmacie, jakim jest mistyczne zjednoczenie wiernych w Chrystusie, bardziej niż gdziekolwiek indziej trzeba się starać o ścisłość i zupełną poprawność wyrażen.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Oprócz tego nadesłano do redakcji:

Nakładem Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1949:

Czesław Martyniak: Problem filozofii prawa. Filozofia prawa jej przedmiot, metoda i podział. Str. VII, 110.

Jerzy Kalinowski: Teoria reguły społecznej i reguły prawnej Leona Duguita. Str. XII, 183.

Roczniki Teologiczno - Kanoniczne. 1. 1949. Str. 492.

Nakładem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. Warszawa 1948-9:

Edmund Mikulaszek: Podstawy immunochemii. Str. VIII, 252.

Helena Kistelska: Współruchy. Str. 56.

Jakub Sawicki: Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne. 3. Synody diecezji łuckiej i ich statuty. Str. IX, 114, tabl. 4.

Jan Glinka: Instrukcja wydawnicza dla nowożytnych źródeł dziejowych. Str. 6 nlb., 38, tabl. 5.

Klemens Gerner: Zmiany zawartości białka w surowicy krwicznych na płonice. Str. 121.

Maria Filipowiczówna: Nowa odmiana zespołu Jacob'a. Str. 32.

Maria Maykowska: Questiones Platonicae selectae. Str. 24.

Leonard Sosnowski: Badania nad zjawiskami fotoelektrycznymi w półprzewodnikach. Str. 4 nlb., 82.

Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału III Nauk Matematyczno - Fizycznych. 1947. Str. 2 nlb., 125.

The Journal of Juristic Papyrology. Ed. by Raphael Taubenschlag a. George Manteuffel. Str. 119, tabl. 2.

W. H. Melanowski: Rys dziejów okulistyki w Polsce. Str. 6 nlb., 98.

Zygmunt Batowski: Aleksander Kucharski. Z 9 tabl. poza tekstem. Str. 4 nlb., 42, tabl. 9.

Nakładem Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy. Kraków 1948-9:

Ewangelie i Dzieje Apostolskie. W przekł. polskim w. o. Jakuba Wujka T. J. Wyd. nowe, 2. Str. 3 nlb., 432.

Nowy Testament. W przekł. pols. w. o. Jakuba Wujka T. J. Wyd. 2. przejrz. i objaśn. Str. 3 nlb., 759.

Ks. *Józef Schryvers C. SS. R.*: Dobra wola. Wyd. 2. Str. 92.

Ks. *P. Turbak T. J.*: W obecności Chrystusa Eucharystycznego. Str. 169.

Ks. *Ad. Tanqueray*: Zarys teologii ascetycznej i mistycznej. Wyd. 2. T. 1-2. Str. 496, 817.

O. Hardy Schilgen T. J.: Dlaczego nie przychodzisz? Myśli o częstej komunii świętej. Str. 163.

O. R. Plus T. J.: Bóg w nas. Wolny przekł. z franc. ks. Stefana Komorowskiego T. J. Str. 164.

Prawdy boże. Z licznymi ilustr. Wyd. 2. Str. 158, tabl. 6.

Przyjdź Królestwo Twoje. Książka do nabożeństwa. Wyd. 9. Str. 414.

E. Pilarowski: Święty Jan Berchmans, patron ministrantów. Wyd. 2. Str. 92.

Ufajcie! Pobożne myśli na każdy dzień roku kościelnego, wybrane z pism świętych i duchownych pisarzy. Z franc. przełożył A. Zgierski. Wyd. 2. Str. 167.

Trudność aktu wiary a trudności przeciw wierze

Świadomy akt nadprzyrodzonej wiary, jakkolwiek w pełni rozumny, nie może nie przedstawiać dla myślącego człowieka znacznej trudności. Trudność ta, pomijając już różnice subiektywnych usposobień, może być większa lub mniejsza zależnie od katolickiego lub niekatolickiego środowiska, w jakim się żyło i od wpływów intelektualnych, na jakie kto był wystawiony, ale trudność zawsze jest i być musi. Gdyby jej nie było, akt wiary nie mógłby być zasługującym, a on przecież, nie tylko sam jest zasługą, ale, jak naucza sobór Trydencki, jest „fundamentem i korzeniem“ wszelkiego zasługującego czynu.

Spróbujemy zanalizować te trudności, jakie normalnie pokonać musi umysł inteligentnego człowieka, zanim odważy się powiedzieć Bogu i sobie to śliczne słowo: Ja wierzę, a wierzę całym sercem i bez zastrzeżeń. Potem zaś przypatrzymy się rzeczy, jak zobaczymy, bardzo różnej, tj. trudnościom, które niekiedy wkradają się do serca wiernego chrześcijanina, by akt wiary, który w jego sercu zasadniczo trwa i działa, poderwać a ewentualnie i obalić.

Na wstępie jednak winniśmy słowo wyjaśnienia, dlaczego bierzemy tu pod uwagę tylko myślących, inteligentnych ludzi, a nie prostaczków lub dzieci.

Powód, dla którego to odróżnienie zrobić musimy, nie leży bynajmniej w tym, jakoby ludzie próci mieli inny rodzaj wiary jak nasza, albo, żeby ich akt wiary nie przedstawiał dla nich żadnej trudności. Było to niewątpliwie błędem, jeżeli niekiedy i katoliccy pisarze, wielkim masom, polskiego zwłaszcza, ludu przypisywali, nie ściśle wziętą wiarę, ale ślepy jakiś i naiwny „fideizm“. I próci ludzie i dzieci mają, a przynajmniej mieć mogą wiarę równie szczerą i równie zbawienią, jak największy z katolickich myślicieli, tylko że ta wiara dochodzi w nich do skutku na innej drodze niż w wyrobionych intelektualnie umy-

ślach. W pojmowaniu motywów wiary jest u nich dużo więcej bezpośredniości, graniczącej nieraz z intuicją, a nadto działa w ich duszy ze szczególną siłą ta łaska, która zawsze wprawdzie stosuje się przedziwnie do każdego człowieka, ale całkiem osobliwie umie przemawiać do serc prostych¹⁾. Stąd, choć i u prostaczków nie pozbawiony jest akt wiary swoistej trudności, trudność ta bywa znacznie mniejsza i mniej wyraźnie do świadomości ich dochodzi.

W umyśle do refleksyjnego życia nawykłym bywa inaczej. Motywy wiary przedstawiają się w tym mniej więcej logicznym porządku i z takim zarysowaniem konturów rozumowania, jakiego wymaga teoretyczna analiza podstaw aktu wiary. Ale też w tej samej proporcji trudności tego aktu stają przed duszą w pełniejszym świetle i większego, niż u prostych ludzi, wymagają zwycięstwa. Dla tego, chcąc tę rzecz gruntownie objaśnić, bierzemy pod uwagę jedynie ludzi wykształconych i do gruntownego myślenia nawykłych.

Otóż pierwszą trudnością od aktu wiary nieodłączną jest to, że, choć on dokonywa się w rozumie i sposobem rozumnym, jest, jak się teologicznie mówi, aktem *c i e m n y m*. Umysł bowiem, jeśli należycie rozważył motywy wiary, widzi wprawdzie, że może i że powinien uwierzyć, ale rzeczy w którą ma wierzyć nie widzi nigdy. Nie widzi Boga i trójstości osób w jednej Jego naturze, nie widzi Bóstwa Chrystusowego, nie widzi łaski, nie widzi całej mistycznej strony Kościoła i jego sakramentów. Motywy wiary doprowadziły człowieka logicznie do jakiejś wody, przez którą nie można już przerzucić kładki własnych rozumowań; trzeba niejako rzucić się naprzód energicznym ruchem, umysłu wprawdzie, ale popchniętego przez wolę. Wierzmy bowiem, w myśl słów Apostoła, mocą nadziei, a nadzieja z natury swojej wymaga, żeby nie było widać tego, czego się spodziewamy „bo, co kto widzi, czegoż się jeszcze spodziewa?” (Rz. 8, 24).

Nadto jednak nie może nie utrudniać wiary fakt, że wśród tych jej przedmiotów, które z takim wysiłkiem mamy przyjąć i uznać, spotykamy cały szereg niepojętych tajemnic.

¹⁾ Pięknie mówi o Bogu Mędrzec, że „z prostymi rozmowa Jego”. Owa *s e r m o c i n a t i o c u m s i m p l i c i b u s*, jak to zdanie wyraża tekst Wulgaty, oznacza właściwie, że z osobliwą łaskawością i sposobem do ich pojęcia dostosowanym, udziela Bóg ludziom prostym i świątła i zachęty.

Czy w tym życiu ziemskim ktoś kiedykolwiek zrozumiał lub zrozumie, że w jednej niepodzielnej istocie Bożej są trzy osoby realnie różne, z których każda jest tym samym nieskończonym Bogiem? Czy kto pojmie, że Chrystus w najpełniejszym słowa tego znaczeniu jest Bogiem i człowiekiem w jednej Boskiej osobie? Czy zdołamy jakkolwiek objąć umysłem tę prawdę, że w małej Hostii, którą kapłan dwoma palcami trzyma, ukrywa się Ten, co świat cały piastuje w swej dłoni, nieogarniony Bóg, z ludzką naturą substancjalnie złączony? Czy mimo woli nie wzdryga się serce na myśl, że po chybionej próbie tego życia idzie człowiek na niepojętą niedolę i najdotkliwsze cierpienie, które nie skończy się nigdy?

I tutaj wszakże nie koniec trudności. Wiara wymaga bezwzględnego przyjęcia nie tylko tajemnic spekulatywnych ale i bardzo ciężkich zobowiązań moralnych. Czy małe stawia żądania w kierunku opanowania niskich, a tak właściwych naturze ludzkiej popędów? Czy lekkie są prawa normujące cały szereg najżywotniejszych zagadnień związanych z sakramentem małżeństwa? Czy nie wymaga od człowieka znacznej ofiary oskarżanie się przed kapłanem z najtajniejszych przewinień? Czy można, bez niemałego zaparcia siebie, pisać się z góry na wszystkie decyzje kompetentnej kościelnej władzy?

Wszystkie te względy, jakie wspomnieliśmy dotąd, składają się już na znaczną sumę trudności z samym aktem wiary związanych. Inny ich szereg trzyma się, rzecz dziwna, tego co stanowi konieczną do aktu wiary podbudowę, tj. motywów, które do rozumnego przyjęcia prawd objawionych doprowadzić mogą i powinny.

W tej kwestii musimy najpierw ogólnie stwierdzić, że motyw wiary, choć obiektywnie bardzo dostateczne, nie świecą nigdy jakąś oczywistością matematycznych rozumowań. Że to a to Bóg istotnie powiedział, że więc przyjmując czy objawienie w ogóle czy jakąś w nim zawartą poszczególną prawdę, nie ludziom jako takim wierzę, lecz Bogu — to wypływa nie z jednej jakiejś krótkiej i precyzyjnie ujętej przesłanki, ale z całego mnóstwa przeróżnych stwierdzeń, które dopiero razem wzięte składają się, jeśli wolno tak powiedzieć, na silną odskocznnię do aktu: ja wierzę. Rzecz prosta zatem, że umysł, który tyle różnych rzeczy równocześnie ma ogarnąć, może się znaleźć przed niełatwym zadaniem.

Wchodzi tu najpierw historia i to historia o dwadzieścia blisko wieków od nas odległa. Wyłaniają się więc kwestie auten-

tyczności źródeł czyli, konkretnie mówiąc, ewangelii i listów apostoelskich, oraz bezwzględnej wiarogodności i kompetencji ich autorów, a potem różne zagadnienia dotyczące przechowania aż do naszych czasów wystawionego przez nich świadectwa. Gdy apologetyka z tym wszystkim się upora, przychodzą dalsze pytania, co właściwie Chrystus podał jako objawienie Boże i czym prawdę nauki swojej stwierdził oraz jak zagwarantował wierność aż do nas transmisję. W rozwiązaniu tych zagadnień mamy do czynienia jeszcze z historią, tj. głównie z dziejami założonego przez Chrystusa Kościoła, ale mieszają się tu z historią i rozumowania filozoficzne, które w wielu wypadkach muszą mieć głos zupełnie decydujący. Że ten głos decydujący mogą mieć i w różnych sprawach mają, to dla umysłu wykształconego na filozofii chrześcijańskiej, zupełnie jest oczywiste. Ale jakże bardzo potęguje się trudność, gdy przed misternym wątkiem apologetycznych wywodów staje człowiek przesiąknięty filozofią, chrześcijańskiej koncepcji świata zupełnie obcą! Niech np. w poglądach jego zapanuje determinizm, ujmujący wszystko z człowiekiem łącznie w żelazne tryby koniecznych przemian; niech myśl jego zabłąka się albo w relatywizmie wszelkiej prawdy albo w mirażach ogólnej i bezwzględnej ewolucji; niech z góry postawi sobie zasadę, że na stwierdzenie faktów nadprzyrodzonych żadne zgoda dowody nie wystarczą — łatwo pojąć, że wyznawca tych i całego mnóstwa podobnych poglądów znajdzie się w bardzo złej kondycji do zrozumienia i przyjęcia prawd, po których, jak po stopniach podchodzi rozum aż do formalnego aktu wiary.

Jeżeli zaś do tego wszystkiego dodamy długie nieraz nawyknięcie do pewnych sposobów myślenia albo znów przywiązanie do religii, którą wyznawało się od dziecka, a którą teraz trzeba by porzucić, rzecz zupełnie prosta, że powyższe trudności mogą spotęgować się do ogromnych rozmiarów. Wszak dobrze wiemy, jak bardzo ciężko było nawracającym się do prawdy najbystrzejszym umysłom i najszlachetniejszym sercom porzucić w pewnej chwili czy to anglikanizm, czy luterkański protestantyzm, czy schizmę wschodnią, czy Mojżeszową wiarę, by powiedzieć sobie, że poprzednie mniemania były błędem i że pełna prawda jest tylko w Chrystusowym, rzymsko-katolickim Kościele.

A jednak, rzecz doprawdy zdumiewająca! Te trudności, jakie naszkicowaliśmy wyżej, a które w konkretnym życiu przybierają niejednokrotnie bardzo skomplikowane formy, nie były w stanie powstrzymać ludzi, szczerze szukających Boga. Ze

wszystkich możliwych manowców myśli, ze wszystkich wyznań, z niemalych nawet moralnych zboczeń ciągnęły i ciągną ustawicznie do katolickiego Kościoła całe rzesze konwertytów, by złożyć u jego progu to wspaniałe wyznanie: Ja wierzę! Gdyby włączyć w te rzesze i prostych, liczbai ich, choćby w ciągu ostatniego wieku, osiągnęłaby milionów, ale biorąc pod uwagę samą inteligencję ze wszech miar wybitną, doliczylibyśmy się ich nie setek lecz tysięcy.

A kto ich przymuszał do tego kroku, na który nieraz decydowali się wśród ciężkich walk wewnętrznych przez lat kilka? Czy spodziewali się w przyjęciu katolicyzmu jakichkolwiek materialnych korzyści? Czy mogli liczyć na jakąś sławę czy popularność, czy na zajęcie wybitnych stanowisk w tym Kościele, który piewczali za swą nową duchową ojczyznę?

Odpowiedzi na te i inne podobne pytania nie potrzebujemy szukać ani daleko ani po omacku. Wielka część tych nawróconych do wiary prawdziwej pozostawiła nam dokładne opisy całego przebiegu i motywów tego aktu, który był nie tylko przełomem, sięgającym w głąb całego ich życia, ale niejako nowym prawdziwego życia początkiem. A z tych zwierzeń pisanych przez ludzi niemiernie różnych i narodowością i wiekiem i rodzajem wykształcenia i charakterem i temperamentem i poprzednim do prawdy ustosunkowaniem, nie tylko przebiega, ale bije najwyraźniej i najdonioślej jeden ton potężny a przeczysty, a jest nim bezwzględna szczerść w szukaniu Boga i dróg do Niego wiodących. To prześliczne umiłowanie prawdy inaczej wyraża Manning, inaczej Newman, inaczej Claudel, inaczej Huysmans, inaczej Chesterton, inaczej Benson, inaczej Joergensen, inaczej Szuwałow, inaczej Camelli itd. itd., ale wszystkim wydobywają się z duszy słowa o akcentach takich, na których nie podobna się pomylić: szukałem i znalazłem i od tej pełnej prawdy, jaką mi dał Kościół katolicki, nie mnie nigdy nie oderwie.

A kiedy już raz znaleźli się w obrębie prawdziwej Chrystusowej owczarni, nie umieją nigdy dość silnie odmalować tych uczuć pokornej wdzięczności, jakie rozpierają im serce. Nie próbując tu przytaczać bardziej znanych wynurzeń konwertytów ostatnich czasów, poprzestaniemy na dwóch tylko, wymownych świadectwach. Wybitny krytyk belgijski, Leopold Levaux, kiedy po latach całych zupełnej niewiary powraca wraz z żoną do Kościoła, którym gardził, pisze do przyjaciela: „Jesteśmy już tylko dwojgiem dzieci, którym Bóg przebaczył, parą owieczek, które zgubiły się były a odnalazły. Podobnego szczęścia nie doznaliśmy nigdy jeszcze. Pokoju Jezusowy, kosztujemy twojej

skłodyczy! Światłości Chrystusowa, oglądamy cię i w tobie widzimy już wszystko“. A Paweł Loewengard, zdolny poeta francuski, Izraelita z rodu i wychowania, po szeregu utworów, pełnych rozwiązłości i bluźnierstwa, wydaje po swym nawróceniu piękną książkę „La splendeur catholique“, w której, wśród wielu innych rzewnych ustępów, tak modli się do Matki Chrystusowej: „O Maryjo! Serce moje płonie miłością ku Tobie. Ślubuję Ci dozgonną wdzięczność, wierność i miłość! Daj mi być katolickim rycerzem pióra; niech to pióro, jak miecz, broni twej czci i służy Kościołowi Boskiego Syna twego!“

Ale czy w tych wszystkich wylewach serca, których maleńkie próbki podaliśmy w tej chwili, nie zaznacza się sprzeczność z tym, co mówiliśmy poprzednio? Wszak wymienialiśmy trudności aktu wiary, a tutaj setki najinteligentniejszych i najtrzeźwiejszych a z daleka powracających konwertytów nie może się nacieszyć i nadziękować Bogu, że pozwolił im przez wiarę chwycić się Siebie!?

Nie ma sprzeczności, i owszem jest cenna bardzo nauka. Wszyscy ci odnajdujący w Kościele katolickim Chrystusa i Boga, przechodzili trudności, czasem niezmiernie dotkliwe, póki nie stanęli nad tym brzegiem, gdzie kończą się rozumowania jako takie i gdzie trzeba aktem dobrej woli przerzucić się śmiało na inną platformę, której podstawą jest nie oczywistość własnego poznania, ale zaufanie Bożemu słowu. A ponieważ w tych decydujących chwilach sercom istotnie szukającym Boga przychodzi w pomoc potężna łaska, która wszystkie poprzednie pracowite poznania oświeca nagle jasnym blaskiem niezawodnej prawdy, ten akt wiary jako taki dokonywa się nie tylko z zupełnym spokojem, ale i z rozkoszą. To definitywne wejście do Kościoła Chrystusowego, jak o sobie i współbraciach swoich mówi Benson, przeprowadza ich przez bramę, która, zrobiona „cała z jednej perły“ i zaprasza wchodzących i napełnia ich w nagrodę wysiłku niewymowną radością. Po mnóstwie innych konwertytów stwierdza to tak ładnie Ernest Psichari, rodzony wnuk Ernesta Renana, który, gdy w długich mękach wewnętrznych skarżył się raz po raz: „Mon Dieu, que Vous êtes difficile!“ — u progu zupełnej wiary i całkowitego oddania, zapisuje to rzewne wyznanie: „Mon Dieu, est-il donc si facile de Vous aimer!“

W inny świat duchowych przeżyć przechodzimy, gdy mamy mówić o trudnościach przeciw wierze, godzących nieraz w serce ludzi zasadniczo wierzących.

Dlaczego mówimy: „zasadniczo”? Czy ten wyraz oznacza ludzi wierzących tylko z metryki bez oparcia nazwy o rzeczywiste akty rozumu i woli?

Nie idziemy aż tak daleko. Mówimy o ludziach istotnie wierzących i w pewnej mierze praktykujących swą wiarę. Ale wśród tych, co w zasadzie zaliczają samych siebie i zaliczani bywają do wiernych, prócz bardzo wielu pomniejszych stopni intensywności wiary rozróżnić trzeba głównie dwa typy wierzących. U jednych przekonanie wiary, często i świadomie odnawiane, jest niejako w ciągłym napięciu i dlatego jest żywą siłą, nastawioną, jak mówi Apostoł, „nie ku temu, co widać, ale ku temu, czego nie widać”, tj. ku światu oznajmionemu nam w objawieniu Bożym. U innych zaledwie można mówić o „przekonaniu”, bo wiara ich właściwie jest tylko rodzajem nawyknięcia do pewnych form myślowych i słów lub gestów. Ani nie uświadamiają sobie podstaw swej wiary, ani nie wnikają głębiej w treść swych wierzeń, ani nie zadają sobie trudu, zwłaszcza gdzie chodzi o pewną ofiarę, o wyciągnięcie z nich logicznych życiowych konsekwencji.

Otóż trudności przeciw wierze trafiają do obu kategorii wierzących. U pierwszych jednak trudność, chociaż pojmują jej siłę i może na razie nie widzą jej rozwiązania, nie zamienia się w pokusę odstępstwa, bo oni mówią sobie z Apostołem: „Wiem, komu uwierzył i pewien jestem”. W duszy ich trwa zawsze coś z tej rzeźwości i radości wyznania, z jaką spotkaliśmy się u konwertytów i stąd na zdrowym gruncie ich serca nie przyjmą się i nie przerodzą się w świadomą wątpliwość żadne nasiona niewiary, jakie ta lub owa trudność mogłaby posiać. Dlatego też, mając na oku tych prawdziwych wierzących, potępia sobór watykański mniemanie, jakoby „ci, co pod nauką Kościoła wiarę przyjęli, mogli mieć kiedykolwiek słuszny powód, żeby przekonanie o tej wierze aż do naukowego rozwiązania odnośnych trudności zawieszać” (S. III. cp. 3. cn. 6).

Inaczej ma się rzecz z tymi, dla których wiara nie jest żywą i ustawicznie działającą siłą, ale jakimś biernie przyjętym nałotem, naniesionym do duszy przez zewnętrzne wpływy. Jakkolwiek bowiem wspomniane orzeczenie Kościoła obiektywnie i do nich się odnosi, życie wiary jest w nich tak wątłe i przeciw razom wątpliwości religijnych tak mało odporne, że w ich subiektywnym światku pierwsza lepsza trudność może wydawać się słusznym powodem do powątpiewania albo i negacji.

Jak wyglądają właściwe źródła tego powątpiewania albo praktycznego przynajmniej odstępstwa, to warto nieco dokładniej rozważyć, bo rzecz ta z małymi odmianami powtarza się w dziejach wewnętrznych wielu dusz, ciągnąc za sobą niemałe, tak indywidualne jak społeczne szkody i niedole.

U tych chrześcijan, których licze uzbrojenie duchowe scharakteryzowaliśmy powyżej, proces zachwiania wiary nie zaczyna się, rzecz można, nigdy od spekulatywnych trudności czy zarzutów. Wielkie zagadnienia dotyczące tych lub owych dogmatów objawionych albo jakichś specjalnych ogniw w łańcuchu apologetycznych rozumowań, są im zupełnie obce i obojętne. Czy tak wyglądają artykuły wiary czy inaczej i na jakich opierają się rozumowych uzasadnieniach, to ich nic zgoła nie obchodzi, bo w ogóle cały świat objawionej prawdy jest dla nich czymś tak dalekim i mało ważnym, że graniczy w ich pojęciu z jakąś legendą albo konwencjonalną a nie dającą się stwierdzić supozycją.

Jeżeli jednak, jak to z konieczności działać się musi, praktyczne wymagania zasad wiary potrąca w czymkolwiek o tryb postępowania, który sobie ułożyli i do którego nawykli, postawa obojętna zaczyna zmieniać się w postawę obronną przeciw wygórowanym pretensjom czy to religii w ogóle czy powagi ludzkiej, która imieniem religii przemawia.

Proces częściowego albo i całkowitego odstępstwa, jaki w zetknięciu z tą literaturą dokonywa się w duszach tych połowicznych chrześcijan, jakich w tej chwili mamy na oku, jest czymś diametralnie przeciwnym do tego ślicznego itinerarium mentis, jaki przechodzą ludzie, zmierzający po górach i dolinach rozmaitych trudności do osiągnięcia pełnej wiary. U tych ostatnich trudność, ponieważ jest przeszkodą w zdobyciu tej prawdy, której pragną, gra rolę przeciwnika, którego trzeba rozumem i sercem pokonać. U pierwszych trudność jest pożądanym sprzymierzeńcem, którego rozmyślnie się szuka i wita z radością, bo on obiecuje ułatwić lub przynajmniej usprawiedliwić to zerwanie z prawdą, które najczęściej już poprzednio dokonało się w sercu.

Ta zasadnicza różnica celów i usposobień wpływa konsekwentnie na cały sposób podejścia do problemów z religią związanych. Ludzie rzeczywiście szukający prawdy zbliżają się do niej z jakimś uszanowaniem tak dla samego dostojęstwa wielkich zagadnień, jak dla własnej myśli i własnego serca. Nie operują więc nigdy sofizmatem ani nie tolerują go u innych, nie podno-

szą błahę trudności do rzędu decydującego zarzutów, nie zaprawiają swych rozumowań powziętym już z góry uprzedzeniem.

Znów całkiem inaczej ma się rzecz u tych, którzy o tym tylko myślą, jak obronić przed prawdą czy to swój egoizm czy lenistwo, czy pychę lub zmysłowość i zabezpieczyć sobie rzekomą swobodę. O zgłębienie problemów i postawienie zagadnień na właściwej platformie zupełnie im nie chodzi, bo w ogóle kwestia prawdy nie odgrywa u nich żadnej roli.

I rezultaty więc muszą być całkiem odmienne. We wnętrzu jednych zapanowuje ten prześliczny pokój umysłu i serca, którego konwertyci i prawdziwie wierzący nigdy dość żywo odmalować nie mogą. U drugich pozostaje w duszy mniejsza lub większa, czasami całkowita pustka, niesmak i uczucie wewnętrznego zwichnięcia, jakie opisywało wymownie tylu pisarzy, którzy drogę do prawdy albo zupełnie zmylili albo nie potrafili zwycięsko jej wywalczyć. Potrzebę zaś tego „wywalczenia“ konstatuje bez ogródek jeden z bardzo wielkich umysłów współczesnych, który i sam nie zdołał tej wielkiej walki o prawdę zakończyć pełnym zwycięstwem. W ostatniej swojej książce „Le mystère en pleine lumière“ maluje Maurycy Barrès jakiś cudowny kraj ideału, w którym panuje pełna harmonia i gdzie składają się w jedną całość wszystkie fragmenty piękna rozsypanego po świecie. Do tego kraju prowadzi niewidzialna brama, którą stróż jej, anioł, chce nam otworzyć. Nie otwiera jej jednak bez walki: nie przepuszcza przez nią niedbałych i letnich, ale tych tylko, co chcąc sobie utorować drogę, nie wahają się wstępnym bojem wywalczyć sobie przejścia“.

Podobnego boju wymaga zawsze i zdobycie i utrzymanie w żywotności i rozwój prawdziwej wiary. Rozumowe jej uzasadnienia są aż nadto dostateczne; rzeczywistych przeciw niej trudności nie ma i być nie może, bo niemożliwą jest rzecz, żeby prawda sprzeciwiała się prawdzie. Ale w wszechstronnej bujności życia tej ziemi może się znaleźć tyle pozornych zarzutów i tyle zwłaszcza pokus, odwodzących od tych wyżyn, na które wiara prowadzi, że potrzeba niemałej dozy energii umysłu, szczerości serca i konsekwentnego męstwa woli, żeby móc powtórzyć szczerze swoje wyznanie wiary.

Ale też warto dokładać usilnych starań i zdobywać się na wysiłki dla ożywienia i wzmocnienia swej w i a r y, bo zawsze prawdziwy jest ten krótki dialog, który odbywa się

w samym zaraniu chrześcijańskiego życia między przedstawicielem Kościoła a tym, co w progi Kościoła wstąpić pragnie. Kiedy dowiedział się już kapłan, że kandydat do sakramentu odrodzenia od Kościoła Bożego żąda tylko wiary, stawia z kolei dalsze pytanie: „Wiara coć dawa?” I w odpowiedzi słyszy te wielkie słowa, najpełniejsze przedziwnej treści: „Żywot wieczny“.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Dialektyczne prawo wszechzależności rzeczy i zjawisk

Za podstawę analizy dialektycznego prawa o wszechzależności rzeczy i zjawisk weźmiemy formułę p. Władysława Krajewskiego, według której „wszystkie przedmioty; zjawiska i ich cechy są ściśle ze sobą powiązane, przez siebie uwarunkowane, od siebie uzależnione“, tak „że otaczająca nas rzeczywistość nie jest przypadkowym, bezwładnym nagromadzeniem rzeczy i zjawisk, lecz przeciwnie, cały świat tworzy jedność materialną, podporządkowaną jednolitym prawom przyrody“¹⁾.

Czy sens tej formuły jest dostatecznie jasny? Wydaje mi się, że nie. Zaraz przy pierwszej lekturze przytoczonej formuły nasuwa się pytanie, czy chodzi w niej o uzależnienie każdego przedmiotu, każdego zjawiska, każdej cechy od wszystkich pozostałych przedmiotów, od każdego innego zjawiska, od każdej innej cechy w tym samym przedmiocie i zjawisku lub jeszcze od cech występujących we wszystkich innych przedmiotach i zjawiskach, czy też przeciwnie chodzi tylko o uzależnienie niektórych przedmiotów od niektórych przedmiotów, niektórych zjawisk od niektórych zjawisk, niektórych cech przedmiotów i zjawisk od niektórych innych ściśle określonych cech? Formuła p. Krajewskiego zdaje się sugerować pierwszy sens, natomiast przykłady, jakie ten teoretyk marksizmu roztacza w artykule „Dialektyka fizyki współczesnej“, ogłoszonym w trzecim numerze *Myśli Współczesnej* z br., wskazują na drugi sens²⁾. Nie jest dość widoczne, który z tych dwu sensów wyraża najbardziej świadomy i zdecydowany kierunek myśli p. Krajewskiego. Biorąc pod uwagę zaakcentowanie drugiego sensu przez dobór odpowiadających mu przykładów, należałoby sądzić, że p. Krajew-

¹⁾ „Dialektyka fizyki współczesnej“, *Myśl Współczesna*, 3 (34), 1949, str. 206.

²⁾ Zob. str. 207 — 209.

ski skłania się bardziej ku temu drugiemu sensowi. Akceptując go, musi jednak szczegółowe związki czynnościowe o ograniczonym zakresie wiązać ze sobą w sposób więcej lub mniej zbliżony do tego, w jaki wiążą się poszczególne zdania w polisylogizmie lub w łańcuszniku (sorites ³⁾), lub musi obok owych szczegółowych związków czynnościowych przyjmować choćby jeden związek czynnościowy, obejmujący całość wszechświata materialnego, jeżeli ten wszechświat ma stanowić choćby minimalistycznie pojętą jedność funkcjonalną. Gdy p. Krajewski skłania się ku drugiemu sensowi dialektycznego prawa o wszechzależności rzeczy i zjawisk, to prof. Adam Schaff opowiada się we „Wstępie do teorii marksizmu“ za pierwszym sensem, co wynika jasno z następującego tekstu: „Ponieważ rzeczywistość jest materialną jednością, więc w ostatecznym obrachunku wszystko się w niej łączy. Z tego też punktu widzenia musimy przyznać, iż wszystkie fakty obiektywnej rzeczywistości warunkują się wzajemnie“ ⁴⁾. Przewijają się więc u teoretyków marksizmu dwie różne interpretacje dialektycznego prawa o wszechzależności rzeczy i zjawisk. Jedna interpretacja jest maksymalistyczna, druga minimalistyczna. Interpretacja minimalistyczna zdaje się jednak przeważać, jeżeli nie w ujęciu teoretycznym, to przynajmniej w ujęciu praktycznym. Taki maksymalista, jak prof. Schaff, przyznaje, że mimo wzajemnego powiązania wszystkich rzeczy i zjawisk „tylko pewne związki są z a s a d n i c z e“, te mianowicie, w których działają przyczyny p o d s t a w o w e. Przyjawszy ten pogląd, autor „Wstępu do teorii marksizmu“ radzi ograniczyć badanie powiązania rzeczy i zjawisk do tych związków zasadniczych, obejmujących przyczyny podstawowe, gdyż przyznaje, że nie jesteśmy w stanie ogarnąć badaniem naukowym tego, co on uważa za fakt wszechzwiązku rzeczy i zjawisk ⁵⁾.

Te uwagi nie wystarczają jednak do pełnego sprecyzowania treści tego prawa, które w części przykładów przytaczanych za nim wykracza poza znaczenie terminów swojej formuły.

³⁾ Posługując się tym porównaniem, zaczerpniętym z logiki tradycyjnej, nie chcę wprowadzać w porządek rzeczy stosunków logicznych, charakterystycznych wyłącznie dla samej myśli. Chodzi mi tylko o zobrazowanie zazębiania się za siebie poszczególnych związków przyczynowych.

⁴⁾ W pierwszym wydaniu z r. 1947, str. 160. Zob. również str. 93 wymienionej książki.

⁵⁾ Dzieło cyt., str. 93, 160, 161.

Mogłoby się mianowicie wydawać, że w dialektycznym prawie wszechzależności rzeczy i zjawisk chodzi tylko o tak czy inaczej rozumiane związki czynnościowe, które wszystkie rzeczy i zjawiska wiążą w jedną całość funkcjonalną. Tymczasem teoretycy marksizmu obok tak rozumianej jedności przyrody wprowadzają jeszcze inne pojęcie tej jedności, gdy mówią o jednolitości składu chemicznego wszechświata, gdy twierdzą, „że atomy wszystkich pierwiastków składają się z tych samych elementarnych cząstek i posiadają w znacznej mierze analogiczną strukturę“⁶⁾. Takie pojęcie jedności wszechświata materialnego przyjmuje każdy współczesny filozof przyrody. Gdy więc teoretycy marksizmu głoszą jedność budowy wszechświata materialnego, niczego nowego nie wnoszą do uznawanych powszechnie tez filozofii przyrody, natomiast przy swoim rozumieniu dialektycznego prawa wplątują się w pewną niekonsekwencję. Niekonsekwencja ta polega na tym, że jeżeli przy dialektycznym prawie o wszechzależności rzeczy i zjawisk uwzględnia się także jednolitość budowy wszechświata materialnego, wówczas wprowadza się do tego prawa obcy mu element treściowy. Bo jeżeli się twierdzi, że chodzi tu o prawo dialektyczne, to w takim razie powinniśmy mieć formułę, która ujmuje wszechświat materialny wyłącznie od strony dynamicznej, gdyż na tym najogólniej zasadza się dialektyczne podejście do rzeczywistości⁷⁾. Tymczasem, gdy się mówi o jednolitości w budowie wszechświata materialnego, ujmuje się go od strony statycznej, a więc mówiąc językiem marksizmu, od strony metafizycznej. To zboczenie na tory myślenia „metafizycznego“, uznawanego za formę myślenia niższą od myślenia dialektycznego, świadczy niewątpliwie o tym, że samo myślenie dialektyczne jest jednostronne, że nie wystarcza do pełnego ujęcia rzeczywistości. Odczuwa to zresztą w jakiejś niejasnej mierze sam prof. Schaff, który choć w zasadzie uznaje we „Wstępie do teorii marksizmu“ statyczne czyli metafizyczne ujęcie rzeczywistości za etap przygotowawczy do ujęcia dialektycznego, to jednak twierdzi w wymienionym dziele, że „statyczne traktowanie rzeczywistości jest... elementem składowym wszelkiego w ogóle badania“⁸⁾.

Jeżeli idzie o dialektyczną treść prawa o wszechzwiązku rzeczy i zjawisk, wziętą w interpretacji maksymalistycznej prof.

⁶⁾ Dialektyka fizyki współczesnej, str. 207. Zob. również „Wstęp do teorii marksizmu“ Schaffa, str. 90.

⁷⁾ Zob. Schaffa „Wstęp do teorii marksizmu“, str. 86.

⁸⁾ Str. 88.

Schaffa, to ta treść mogłaby być traktowaną co najwyżej jako hipoteza, którą trzeba by ustawicznie konfrontować z każdymi nowymi danymi doświadczenia. Przesłanki, na jakie powołuje się autor „Wstępu do teorii marksizmu“ — teoria Kanta-Laplace'a, teoria kształtowania się kuli ziemskiej, wysunięta przez Karola Lyella, wzajemne uzależnianie się ruchów ciał niebieskich, prawo zachowania energii i jej przechodzenia w coraz to nowe formy, teoria ewolucji biologicznej Karola Darwina⁹⁾ — nie wystarczają do wyprowadzenia tak ogólnego wniosku o zależności każdej rzeczy i każdego zjawiska od wszystkich pozostałych rzeczy i zjawisk. Prawo zachowania energii i jej przekształcania się z jednej formy w drugą oraz teoria ewolucji biologicznej Darwina mówią tylko o pewnych specjalnych zależnościach czynnościowych, od których nie można przejść ani dedukcyjnie, ani redukcyjnie do zależności wszystkiego od wszystkiego. A tym bardziej nie widać sposobu, w jaki można by przejść do tej powszechnej zależności od teorii Kanta-Laplace'a lub od teorii Lyella. Wydaje się, że chociażby nawet teza powszechnej zależności była prawdziwa, to nigdy nie mogłaby być w pełni udowodniona w oparciu o fragmentaryczne dane naszego doświadczenia.

Najslabszym argumentem prof. Schaffa za powszechną wszechzależnością jest argument, w którym wywodzi, że „ponieważ rzeczywiście jest materialną jednością, więc w ostatecznym obrachunku wszystko się w niej łączy“¹⁰⁾. Pominąwszy już to, że dualista nie godzi się z prof. Schaffem, by cała rzeczywistość była materialną jednością, nie podobna zrozumieć, w jaki sposób z założenia materialnej jedności wszechświata można by wyprowadzić twierdzenie o zależności wszystkiego od wszystkiego. Prof. Schaffowi chodzi niezawodnie o jedność funkcjonalną wszechświata, o jedność w jego aspekcie dynamicznym. Otóż do urzeczywistnienia się tej jedności bynajmniej nie jest potrzebna wszechzależność wszystkich rzeczy i zjawisk wszechświata materialnego. Wystarczyłoby czynnościowe powiązanie tego wszechświata choćby pod jednym tylko względem a nawet wystarczyłoby proste zazębianie się za siebie różnych partykularnych związków czynnościowych. Mimo całego szeregu zależności czynnościowych o ograniczonym zakresie świat taki mógłby być nazwany jednością funkcjonalną. Taka jedność nie byłaby oczywiście jednością maksymalną, ale jedność funkcjonalna nie musi być jednością maksymalną, może być także

⁹⁾ Str. 90.

¹⁰⁾ Str. 160.

jednością minimalną. Tak więc od przyjęcia jedności funkcjonalnej wszechświata materialnego nie da się przejść analitycznie do tezy o powszechnej zależności rzeczy i zjawisk.

Analizowany tu argument prof. Schaffa przedstawia jeszcze inny brak. Chodzi mianowicie o to, że jeżeli teza o jedności funkcjonalnej wszechświata jest w ujęciu prof. Schaffa wnioskiem, wyprowadzonym z tezy o wszechzależności rzeczy i zjawisk — a tylko tym być może, jeżeli nie została postawiona dogmatycznie, a priori — to w takim razie, gdy prof. Schaff powiązał z kolei stosunkiem wynikania tezę o wszechzależności rzeczy i zjawisk z tezą o jedności funkcjonalnej wszechświata, popełnił błąd wnioskowania z założonej przez siebie prawdziwości następnika na prawdziwość poprzednika.

Możemy powiedzieć zupełnie zdecydowanie, że prof. Schaff nie udowodnił, iż dialektyczne prawo o wszechzależności rzeczy i zjawisk, wzięte w interpretacji maksymalistycznej, odpowiada faktycznie rzeczywistości. Z tego twierdzenia nie wynika jeszcze, że badane przez nas prawo jest błędne. Wydaje mi się jednak, że błędności tego prawa można dowieść. Postaram się to unaocznić na przykładzie zjawiska grawitacji. Jeżeliby prawo o wszechzależności rzeczy i zjawisk, rozumiane w sensie maksymalistycznym, było prawem prawdziwym, to w takim razie wzajemne przyciąganie się dwu ciał powinno być między innymi uzależnione od rodzaju materii tych ciał, od ich stanu fizycznego, od obecności innego ciała czy innych ciał. Wiemy jednak, że tak nie jest. „Ciała, poruszające się pod wyłącznym działaniem pola grawitacyjnego — pisze Albert Einstein — doznają przyspieszenia, które nie zależy wcale ani od materiału, ani też od fizycznego stanu ciała. Np. kawałek ołowiu i kawałek drewna spadają w polu ciężkości (w przestrzeni pozbawionej powietrza) dokładnie tak samo, skoro je upuścimy bez prędkości początkowej, albo z równą prędkością“¹¹⁾.

Nie potrzebujemy szukać innych przykładów, zaprzeczających temu rozumieniu dialektycznego prawa, jakie przyjmuje prof. Schaff. Jeżeli ten jeden przykład, dotyczący zjawiska grawitacji, wykazuje faktycznie rozbieżność z maksymalistycznym sensem dialektycznego prawa, to w takim razie ten sens musi być uznany za błędny.

¹¹⁾ „Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie“¹³⁾, Friedr. Vieweg & Sohn in Braunschweig, 1921, § 19, str. 44. Cytowałem według tłumaczenia M. T. Hubera pt. „O szczególnej i ogólnej teorii względności“²⁾, Lwów — Warszawa 1922, str. 47.

Zajmując takie negatywne stanowisko, nie chcę powiedzieć, że pogląd, jaki przyjmuje prof. Schaff, nie zawiera w sobie żadnych trafnych intuicji. Z maksymalistycznego sensu dialektycznego prawa można zachować przynajmniej tyle, że da się zapewne znaleźć w świecie materialnym takie właściwości, które byłyby zależne od oddziaływania jakichś innych właściwości wszystkich ciał.

Weźmy pod uwagę zależność, jakiej zdaje się podlegać bezwładność ciał. Już Ernest Mach utrzymywał, że bezwładność ciał jest rezultatem ich wzajemnego oddziaływania na siebie. Otóż Einstein sądzi, że ta teza Macha stała się bardzo prawdopodobną dzięki ogólnej teorii względności. Z równań tej teorii wynika, że bezwładność co najmniej w części ma swą podstawę we wzajemnym oddziaływaniu na siebie mas wszechświata. Jeżeli tak, to wydaje się, twierdzi Einstein, że bezwładność w całości jest wynikiem wzajemnego oddziaływania na siebie mas, bo trudno przyjąć, żeby w części była rezultatem wzajemnego oddziaływania na siebie mas a w części opierała się na samodzielnych jakościach przestrzeni. W takim ujęciu bezwładność danego ciała staje się czymś w z g l ę d n y m, tzn. czymś zależnym od rozłożenia się wokół niego innych ciał. Ta bezwładność wzrośnie, gdy w otoczeniu określonego ciała zwiększymy ilość mas ciężkich¹²⁾.

Dla uniknięcia nieporozumień zaznaczam, że w tej teorii zależności bezwładności nie chodzi o bezwładność w ujęciu metafizycznym, o bezwładność, która byłaby immanentną przypadłością ciał, ale że chodzi o bezwładność w ujęciu funkcjonalnym, o pewien sposób zachowywania się ciał, wyrażający się stawianiem oporu każdemu dążeniu do zmiany stanu ciała.

Czy teorię Einsteina, dotyczącą bezwładności, określimy jako doktrynę prawdziwą? W tym tylko wypadku byłibyśmy w stanie tego dokonać, gdybyśmy mogli uznać za prawdziwą ogólną teorię względności, z której teoria zależności bezwładności została wyprowadzona. Tymczasem nie wiemy, czy ogólna teoria względności jest teorią prawdziwą. Dlaczego nie możemy przyznać tej teorii wartości prawdy w rozumieniu tradycyjnym? Przecież Einstein starał się wykazać, że ogólna teoria względ-

¹²⁾ „Vier Vorlesungen über Relativitätstheorie“, Braunschweig, Friedr. Vieweg & Sohn Akt. — Ges., 1922, str. 64 — 66; 69, 70. Por. uwagi Ludwika Rougiera o względności bezwładności w „En marge de Curie, de Carnot et d'Einstein“³, Paris, Etienne Chiron, Bibliothèque de philosophie moderne, str. 215, 216.

ności doznała potwierdzenia eksperymentalnego we wnioskach, dotyczących ruchu perihelium Merkurego oraz zagięcia promieni świetlnych w polu grawitacyjnym słońca, i, przynajmniej według niektórych (Grebe, Bachem), we wnioskach dotyczących przesunięcia linii widmowych pierwiastków ze słońca w kierunku czerwieni w zależności od potencjału grawitacyjnego¹³⁾. Tak, ale to mniemanie o eksperymentalnym potwierdzeniu niektórych wniosków ogólnej teorii względności spotkało się z szeregiem różnych zastrzeżeń¹⁴⁾. Krytyczne rozpatrzenie tych zastrzeżeń zaprowadziłoby nas zbyt daleko. Dla naszych zresztą celów nie jest ono konieczne. Nam jest równie obojętna słuszność, jak i niesłuszność podniesionych zastrzeżeń. Chociażby nawet powiązanie ogólnej teorii względności z doświadczeniem nie przedstawiało żadnych wątpliwości, to i tak z prawdziwości niektórych następstw wymienionej teorii nie moglibyśmy wyprowadzić wniosku, że ta teoria, stanowiąca rację dla tych następstw, jest prawdziwa, gdyż, jak wiadomo, z prawdziwością następstwa nie musi się łączyć prawdziwość racji¹⁵⁾. Jeżeli w tych warunkach nie wiemy, czy ogólna teoria względności jest teorią prawdziwą, to w takim razie nie możemy również wiedzieć, czy jest prawdziwa teoria pochodna w stosunku do ogólnej teorii względności — teoria zależności bezwładności od wzajemnego oddziaływania na siebie mas wszechświata. Ta teoria jest dobrym przykładem partykularnej zależności czynnościowej, mającej obejmować cały wszechświat materialny, niestety nie jesteśmy w stanie stwierdzić, czy rzeczywistość odpowiada tej teorii.

Razem z teorią zależności, jakiej według Einsteina ma podlegać bezwładność, wchodzimy na tory minimalistycznego sensu dialektycznego prawa o wszechzależności rzeczy i zjawisk, ku

¹³⁾ Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie“, str. 84-91; „Vier Vorlesungen über Relativitätstheorie“, str. 60 — 62. Odnośnie do ostatniego argumentu empirycznego pisze Einstein, że gdyby faktycznie nie zachodziło przesunięcie linii widmowych w zależności od potencjału pola grawitacyjnego, to ogólna teoria względności musiałaby być zarzucona. Zob. w „Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie“, str. 91.

¹⁴⁾ Zob. między innymi Stanisława Zaremby „Teoria względności wobec faktów stwierdzonych doświadczeniem i spostrzeżeniem“, odbitka z Dodatku do Rocznika Polsk. Tow. Mat., Kraków 1922.

¹⁵⁾ Jan Łukasiewicz, „O nauce“, Poradnik dla samouków, t. I, wyd. nowe Warszawa 1915. W tekście podanym przez prof. Kazimierza Ajdukiewicza w pracy „Główne kierunki filozofii w wyjątkach z dzieł ich klasycznych przedstawicieli“, Lwów 1923, str. 180.

któremu to sensowi skłania się p. Krajewski. Sens ten nie może budzić w zasadzie żadnych zastrzeżeń. Za taką treścią dialektyczną opowie się dziś każdy filozof przyrody, podobnie jak opowiada się za treścią „metafizyczną“, dotyczącą budowy wszechświata materialnego. Akceptacji wskazanej tu dialektycznej treści nie stoją oczywiście na przeszkodzie wątpliwości, jakie mogą powstawać odnośnie do pewnych partykularnych związków czynnościowych. Gdy prof. Schaff pisze we „Wstępie do teorii marksizmu“, „że nauka... zaczyna się tam, gdzie w miejsce spojrzenia na świat niby na przypadkowy agregat faktów wstępuje ujmowanie go jako jednej całości, jako postępowej realizacji materialnego procesu stawiania się, opanowanego własną, wewnętrzną prawidłowością“¹⁶⁾, to te słowa musimy uznać za słuszne, jeżeli tylko odniesiemy je nie do całości wszechświata, jak to czyni ich autor, ale do samej rzeczywistości materialnej, i jeżeli zamiast myśleć o jedności maksymalnej wszechświata zadowolimy się jego jednością minimalną. Nie sądzę, żeby jakiś współczesny filozof przyrody podjął myśl motte-kaleminów czy Malebranche'a, że ciała nie oddziałują wzajemnie na siebie i że wskutek tego nie zespalają ich żadne związki czynnościowe jako związki przyczynowe. Teoretycy przyrody dopiero przy wyjaśnianiu, jak należy bliżej rozumieć związki czynnościowe jako związki przyczynowe. Teoretycy marksizmu mają swoje dialektyczne ujęcie związków przyczynowych. We „Wstępie do teorii marksizmu“ prof. Schaffa znajdujemy cały rozdział poświęcony temu ujęciu¹⁷⁾. Ocenie dialektycznego ujęcia związków przyczynowych poświęcę osobne studium. W niniejszym natomiast artykule chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na braki, które występują w argumentacji, jaką p. Krajewski wysuwa w artykule „Dialektyka fizyki współczesnej“ za minimalistycznym sensem dialektycznego prawa o wszechzależności rzeczy i zjawisk.

Zastrzeżenia moje dotyczą formy dialektycznej interpretacji prawa o równoważności masy bezwładnej i energii oraz samego dialektycznego pojmowania stosunku, jaki według zasady nieoznaczoności W. Heisenberga ma zachodzić między podmiotem a przedmiotem obserwacji w skali mikrokosmosowej.

Krajewski zdaje się podzielać zdanie, że einsteinowskie prawo o równoważności masy bezwładnej i energii przedstawia łączność masy bezwładnej i energii jako równoczesne, aktualne

¹⁶⁾ Str. 92.

¹⁷⁾ Dialektyka a prawo przyczynowości, str. 154 — 177.

współistnienie tych dwu czynników w jakiejś wyższej jedności. Tak zapewne należy rozumieć słowa autora artykułu „Dialektyka fizyki współczesnej”: „...masa i energia nie są odrębnymi wielkościami, niezależnymi od siebie cechami materii, jak sądzili fizycy przed Einsteinem, lecz przeciwnie, są ściśle ze sobą powiązane, tworząc swoistą jedność.” A ponieważ masę można uważać za bezpośrednią charakterystykę ilościową materii, energię zaś za charakterystykę ilościową ruchu, zawartego w tej materii, to widzimy równocześnie, że materia jest nierozzerwalnie związana z ruchem...“¹⁸⁾. Na takie pojmowanie dialektycznej jedności masy bezwładnej i energii trudno się jednak zgodzić. Jak wyjaśnia prof. Arkadiusz Piekara w pracy „Elektryczność i budowa materii“ (Kraków 1948), wzory Einsteina, odnoszące się do równoważności masy bezwładnej i energii, należy rozumieć w ten sposób, „że gdyby m_0 gramów masy »zniknęło«, pojawiłoby się na jej miejsce $m_0 c^2$ ergów energii i odwrotnie, gdyby E ergów energii zniknęło, pojawiłoby się na to miejsce E/c^2 gramów masy“¹⁹⁾. Ponadto nie jest zgodny z rzeczywistością stary pogląd Newtona, który jeszcze podtrzymuje p. Krajewski, że masa bezwładna wyraża ilość materii. „Duże masy wody o równej inercji, wzięte jedna przy 100° a druga przy 0°, nie zawierają — pisze Ludwik Rougier w „En marge de Curie, de Carnot et d'Einstein“ — tej samej ilości materii, tej samej liczby molekuł, gdyż przestają być równe, gdy sprowadzić je do tej samej temperatury“²⁰⁾.

Jeżeli możemy przyjąć dialektyczne powiązanie masy bezwładnej i energii, chociaż musimy to powiązanie wyrazić inaczej, niż je przedstawił p. Krajewski, to z jego idei o dialektycznym powiązaniu podmiotu poznającego z przedmiotem obserwacji w dziedzinie mikrokosmosu nic nie będziemy mogli skorzystać.

Krajewski utrzymuje, że według zasady nieoznaczoności Heisenberga „sam akt pomiaru wpływa na przedmiot pomiaru (np. elektron) zmieniając pewne jego parametry w sposób istotny, nie dający się usunąć“²¹⁾. To twierdzenie Krajewski uogólnia w tezę, że „poznanie ludzkie... przebiega nie jednostronnie, mechanistycznie, lecz dialektycznie, nie tylko odzwierciedla istnie-

¹⁸⁾ Str. 208.

¹⁹⁾ § 230, str. 413. Tekst prof. Piekary zmodyfikowałem o tyle, że dwa odrębne zdania złączyłem w jedno.

²⁰⁾ Str. 90.

²¹⁾ Dialektyka fizyki współczesnej, str. 209.

jąca obiektywnie rzeczywistość, lecz również wpływa na nią, zmieniając jej oblicze" ²²⁾). Dialektyczną koncepcję stosuje więc nasz autor nie tylko do poznania związanego z doświadczeniem w skali mikrokosmosowej, ale również do poznania związanego z doświadczeniem w skali makrokosmosowej.

Na jakiej jednak podstawie p. Krajewski wypowiada zdanie, że w świecie mikrokosmosowym akt pomiaru wpływa przekształcająco na pewne strony przedmiotu pomiaru? Przecież zmiana pewnych parametrów tego przedmiotu nie jest zmianą pewnych jego właściwości. Ta uwaga stanie się bardziej zrozumiała i przekonywująca, gdy ją na przykład wyrazimy w ten sposób, że całkowita niemożność określenia położenia mikrocząsteczki, jaka zachodzi wówczas, gdyśmy ściśle określili jej pęd, nie oznacza jeszcze, żeby mikrocząsteczka nie posiadała określonego położenia. Pogląd przeciwny jest wyrazem naukowego pozytywizmu, jaki przyjmuje np. prof. A. Piekara ²³⁾). Krajewski powinien był ten pogląd odrzucić, gdyż w analizowanym przez nas artykule opowiedział się przeciw stanowisku naukowego pozytywizmu ²⁴⁾). Jednakowoż p. Krajewski, nie będąc w tym wypadku dość konsekwentny, zeszedł przy interpretowaniu zasady nieoznaczoności Heisenberga na tory odrzucanego przez siebie pozytywizmu naukowego.

Jeżeli nie mamy podstaw do dialektycznego pojmowania stosunku, jaki w dziedzinie mikrokosmosu zachodzi między podmiotem poznającym a przedmiotem obserwacji, to w takim razie zupełnie nie widzę, jakie racje można by wysunąć za dialektycznym pojmowaniem naszego poznania, związanego z doświadczeniem w skali makrokosmosowej. Zresztą, chociażby nawet wysunięta przez p. Krajewskiego dialektyczna interpretacja zasady nieoznaczoności Heisenberga była słuszną, to i tak, praktycznie rzecz biorąc, nie moglibyśmy jej uwzględniać przy naszym poznaniu w skali makrokosmosowej ze względu na nikłość kwantowego zakłócenia, wywołanego przez akt obserwacji w pewnych parametrach przedmiotów naszego zwykłego doświadczenia ²⁵⁾).

²²⁾ Tamże.

²³⁾ Zob. jego „Elektryczność i budowa materii“, § 336, str. 615.

²⁴⁾ Str. 226 — 228. Krajewski bierze pod uwagę poglądy Piekary, wywiedzione w pracy „Fizyka stwarza nową epokę“, Kraków 1947, str. 78 — 84.

²⁵⁾ Zob. w książce prof. Piekary „Elektryczność i budowa materii“, § 336, str. 615, jakie wyniki dałoby zastosowanie relacji niepewności Heisenberga do pyłku o masie 10^{-6} g.

Negując istnienie dialektycznego związku między przedmiotem poznającym a przedmiotem poznania w dziedzinie mikro-kosmosu, nie myślę jednak zaprzeczać temu, co p. Krajewski pisze o „twórczym, aktywnym charakterze każdego postrzegania, każdego aktu poznawczego, do którego człowiek wnosi zawsze pewien moment subiektywny“²⁶⁾. Zgadzam się z p. Krajewskim, że „postrzeganie jest... w pewnej mierze zależne od dotychczasowego doświadczenia, wiedzy człowieka, od jego dążeń, nastawienia psychicznego, przynależności klasowej, stanowiska społecznego, poglądów, upodobań itp.“²⁷⁾. Jednakowoż takie pojmowanie aktywności naszego poznania nie ma nic wspólnego z przypisywaniem temu poznaniu charakteru dialektycznego, który má się wyrażać w przekształcaniu rzeczywistości transcendentnej przez sam akt jej poznania.

Ks. Kazimierz Kłósak

²⁶⁾ Dialektyka fizyki współczesnej, str. 209. Cytat nieco zmodyfikowany.

²⁷⁾ Tamże.

Era atomowa a postęp moralny ludzkości

I

Z prawdziwą przyjemnością czytam zawsze szkice prof. W. Rybczyńskiego, łączące gruntowną wiedzę naukową z świetnym talentem popularyzacyjnym. I dlatego sądzę, że nie weźmie mi za złe, jeżeli podejmę dyskusję z końcowymi wnioskami jego interesującego artykułu: „U progu nowej epoki“, drukowanego w 218 numerze „Tygodnika Powszechnego“. Idzie tu przecież o sprawy z samej swej natury sporne: o ustalenie tych perspektyw, jakie otwiera ludzkości nowa era energii atomowej, gdyby się ją udało wprząc nie do celów niszczących ale w służbę człowieka. Prof. Rybczyński przewiduje, że wówczas „niewyczerpane źródła taniej energii pozwolą na kompletną mechanizację, eliminując wszelką ciężką pracę... zaniknie ostry przedział pomiędzy poszczególnymi zawodami, a wydatne skrócenie czasu pracy pozwoli wszystkim na spędzanie większej części życia w podobny sposób, co zbliży ludzi do nieosiągalnego ideału równości. Zatrze się również różnica pomiędzy wsią a miastem“.

Otóż te wszystkie przypuszczenia są istotnie wysoce prawdopodobne. Poważne wątpliwości budzą jednak dalsze wnioski. „Jak dziecko odwraca się od zbyt licznie nagromadzonych zabawek — pisze prof. Rybczyński — tak człowiek wskutek łatwości nabycia wszelkich dóbr materialnych, poniecha żądzы użycia, na dnie której tak często perłą się łyzy krzywdy ludzkiej, przestanie uważać te dobra za istotny cel swego istnienia i poczyni dłużej przebywać ze sobą, owym zapomnianym towarzyszem, z którym w zawrotnym wirze życia tak rzadko obcuje“.

Zakłada dalej autor zmniejszenie się w przyszłości antagonizmów pomiędzy poszczególnymi państwami: „Produkując ma-

sowo potrzebne do przemysłu surowce z lekkich pierwiastków, w które obfituje zewnętrzna powłoka ziemi i wyzwalając przy tym niebывale ilości energii, małe nawet narody staną się samowystarczalne, co przekreśli jedną z najczęstszych przyczyn zbrojnych konfliktów". A w zakończeniu stawia najbardziej różową prognozę: „W każdym razie ostrze wzajemnej zawiści, zarzewie wielu nieprawości, stępuje wskutek niwelacji warunków materialnych i człowiek stanie się lepszy“ (podkreślenie moje).

Od razu powiedzmy, że takie optymistyczne horoskopy stawia nie sam tylko prof. Rybczyński. Podobne poglądy wyrażał przecież przed nim o. Teilhard de Chardin T. J. we wrześniowym numerze „Etudes“ z 1947 r. w artykule drukowanym w wyjątkach w 85 numerze „Tygodnika Powszechnego“. Pozytywną wartość osiągnięć człowieka nad energią atomową upatruje on w tym, że „człowiek zrozumiał, czego może dokonać dobrze zorganizowana, zgodna i pełna wzajemnego porozumienia współpraca“. „Jedno jest — pisze dalej — pewne: odkryliśmy nowy cel, nowe zainteresowanie w życiu. Teraz mamy możliwość i chęć rozwijania sił życia aż do końca ostatecznego. Rozbijając atom człowiek skosztował owocu wielkich odkryć. A kosztując go, poczuł na wargach smak, którego już nigdy i nie zetrzeć nie potrafi: smak stwarzania.

I to wystarczy, aby widmo krwawych zapasów zbladło w jego oczach wobec jaśniejących przed nim możliwości zdobyczy odkrywczych... Wobec zdobyczy idących w głąb materii, mizernymi się wydadzą człowiekowi zdobycze czynione na tak skończonej i ograniczonej powierzchni świata“. I podobnie jak prof. Rybczyński wierzy o. Chardin, że wynalazek ten przyczyni się do spotęgowania braterstwa ludzkości dzięki wspólnym badaniom, gdyż „wspólne wpatrywanie się w jeden cel, wspólne poznanie jednego i tego samego przedmiotu, musi w rezultacie dać owoce wzajemnej miłości“. Wbrew pesymistycznym obawom innych autorów przypuszcza, że „przez bombę atomową właśnie wojna zostanie ostatecznie zabita. Zostanie zabita przez zbytek siły zniszczenia złożonej w ręce człowieka“. W odróżnieniu jednak od prof. Rybczyńskiego, o. Chardin ostateczny swój wniosek sformułował nierównie

ostrożniej, w formie hipotetycznej. „Tak więc epoka atomowa może się stać nie epoką zniszczenia, ale epoką wspólnej pracy i zjednoczenia w wysiłku odkrywczym“...

Jeśli ostateczne wnioski o. Chardin brzmią mimo entuzjastycznych przesłanek bardziej niezdecydowanie, niż u prof. Rybczyńskiego, to ten ostatni — trzeba to przyznać — realniej ocenia współczesną sytuację. Nie żywi złudzeń co do bliskiej przyszłości. Zakłada tylko, że urzeczywistnił się już fakt, do którego jeszcze obecnie nam bardzo daleko, że upowszechniona została energia atomowa i zużytkowana dla codziennego życia. Ale też tego rodzaju sytuacja wydaje się na razie czymś bardzo nieprawdopodobnym, niemal że graniczącym z utopią. Trudność jednak nie polega tutaj na samym zastosowaniu energii atomowej do potrzeb ludzkiej cywilizacji, ale — czego prof. Rybczyński nie wziął pod rozwagę — na urzeczywistnieniu takiej koniunktury, aby wszystkie narody równocześnie mogły z tego wynalazku korzystać. Przyjmując więc punkt wyjścia profesora Rybczyńskiego przyjmujemy zarazem, że ludzkość na drodze do współżycia odbyła już ogromny krok naprzód...

II

Założenie prof. Rybczyńskiego jest bardzo śmiałe. Ale nawet przyjąwszy jego realność, wolno się spytać, czy związane z nim nadzieje są naprawdę uzasadnione? Sądzę, że stanowczo nie! Stara to iluzja, którą karmił się pozytywizm, że na drodze spotęgowanej wynalazczości człowiek polepszy swoją dolę, udoskonali swój typ życia i doprowadzi do tego, że te szarpiające przeciwieństwa socjalne, które właśnie na tle podziału dóbr tak jaskrawo się dziś zarysowują, staną się nieaktualne... Można je przecież w klasycznym wydaniu spotkać, np. w „Lalce“ Prusa, jak to niedawno uwydatnił J. Kott w swej monografii o tej powieści. Nie podzielam bynajmniej jego marksistowskiej interpretacji utworu Prusa, trudno jednak się nie pisać na uwagi Kotta, jakie, nie bez ironii, snuje na ten temat. W „Lalce“ Prusa cudowny pierścień obalić ma prawa kapitalizmu: metale Geista dadzą początek takiej cywilizacji, o jakiej nie marzono, i kto wie, czy wprost nie uszlachetnią gatunku ludzkiego“. A H. G. Wells w „Ludziach jako bogowie“ — żeby wymienić książkę w tej mierze najbardziej reprezentatywną — jeszcze nie

tak dawno marzył o szczęśliwej ludzkości, która wyżywać się będzie w nieustannym postępie nauki i w wynajdywaniu coraz to świetniejszych wynalazków.

— Ale rzecz charakterystyczna, nie tylko u Prusa, ale nawet u Wellsa, ta szczęśliwa przyszłość nie nastąpi na drodze czysto mechanicznego rozwoju! Genialny wynalazca z „Lalki“, profesor Geist zdaje sobie jednak z tego doskonale sprawę — jakby podejmując problem współczesny w proroczym jasnowidzeniu — że nie jest rzeczą obojętną, w czyje ręce wpadnie jego rewolucyjne odkrycie. Wie, że ludzkość może je wykorzystać na swoją zgubę, wie, że kiedy wynalazki dostawały się „bez wyboru w ręce geniuszów i idiotów“, to rezultatem tego było, iż „głupota i występki, dostając coraz potężniejsze narzędzia, mnożyły się i umacniały zamiast stopniowo ginąć!“ I dlatego postanawia oddać go w ręce „prawdziwych ludzi“. Wells natomiast przyjmuje, że era szczęśliwej ludzkości urzeczywistni się wcale nie od razu, ale po niezmiernie długiej i żmudnej ewolucji, w której ostatecznie uda się wychować człowieka do nowej rzeczywistości.

Otóż mniejsza o to, że koncepcja Prusa uszczęśliwiania ludzkości, dzięki wynalazczemu monopolowi wybranej elity, jest mocno nierealna, że wellsowska idea wychowania racjonalistyczno - wolnomysłnego doprowadziłaby do zgoła innych, niż to angielski pisarz myśli, konsekwencji, w tej chwili nam jednak nie o to chodzi. Istotne jest, i na ten właśnie punkt chciałem w moich rozważaniach położyć szczególny nacisk — że tak pierwszy jak i drugi zastrzegają się przed automatycznym charakterem tego procesu. Trafnie — przy wszystkich swoich błędach — wyczuwają jedno: że należy nim pokierować, że postawa człowieka ma tu decydującą do odegrania rolę.

Podkreślam ten moment dlatego, aby uprzytomnić, jak dalece w tej mierze odbieglśmy już od stanowiska klasycznego liberalizmu. Jedną z jego uporczywych złud było przekonanie, że prawa gospodarcze pracują same przez się na korzyść człowieka, że wystarczy wzmacniać nieustannie produkcję, aby tym samym kłaść podwaliny pod wzrost dobrobytu człowieka, który to dobrobyt znowu z kolei miał się przyczyniać do zmniejszania tarć w społeczeństwach ludzkich, do złagodzenia obyczajów i wzrostu humanitaryzmu, słowem miał uczynić człowieka lepszym, szlachetniejszym. Tymczasem mylną jest nie tylko jego

218
pierwsza przesłanka, tj. że nieustanny wzrost produkcji już tym samym spotęguje zamożność człowieka, że kwestia sprawiedliwego podziału nie jest tu ważna, ale także i druga (podzielana nie tylko przez liberalizm, ale i przez kierunki materialistyczne), że istnieje naprawdę konieczny, przyczynowy związek pomiędzy dobrobytem a wzrostem kultury — kultury nie tylko materialnej, ale i duchowej. Oto zasadniczy błąd, który leży u podstaw tych wszystkich koncepcji!

III

Zanim jednak uzasadnię to twierdzenie, muszę zawczasu uprzedzić jeden zarzut, który da się łatwo wysunąć przeciw niemu. Spotkać się przecież można z sugestią, że tak postawiona teza kwestionuje podobnie doniosłe hasło, jak podniesienie stopy życia wśród najszerszych mas. Wyjaśniam więc od razu: Pojęcie dobrobytu jest pojęciem wieloznaczącym, stąd możliwe tutaj rozliczne nieporozumienia. Z góry więc stwierdzamy jedno: Chrześcijaństwo opowiada się niewątpliwie za tym, aby stworzyć takie warunki życia, które by umożliwiły każdemu życie na poziomie godnym człowieka. Postulat ten z taką wyrazistością postanowiła przecież encyklika „*Rerum Novarum*“. Jest to już truizmem, że nędza przyczynia się do rozmnożenia najrozmaitszych występków. Ale i ubóstwo ma w wielu wypadkach też ujemne strony. Byłoby np. zamykaniem oczu na rzeczywistość, gdyby się zaprzeczało temu, że polepszenie sytuacji materialnej ułatwia licznym rodzinom chrześcijańskim życie zgodne z naturą, które w innych okolicznościach staje się czymś bardzo trudnym, niejednokrotnie wymagającym nawet od małżonków prawdziwego bohaterstwa! Stąd stworzenie takich perspektyw życiowych dla rodzin, by były one w stanie utrzymać i wychować należycie swoje liczne potomstwo, należy z pewnością do najważniejszych zagadnień współczesnej doby. Można więc bezpiecznie powiedzieć, że o ile rozwój wynalazczości wzmacnia naturalne tendencje człowieka, o tyle niewątpliwie przyczynia się również i do podniesienia stanu moralności. Wprawdzie, ściśle rzecz biorąc, człowiek nie staje się jeszcze przez to lepszym — jak to sformułował prof. Rybczyński — ale bezsprzecznie łatwiej mu przychodzi zachować podstawowe etyczne wymagania.

Nie należy jednak przeceniać tego faktu. Gdyby nawet postęp techniki prowadził w pierwszym rzędzie właśnie do tego celu — a zobaczymy, że sprawa nie jest tutaj wcale taka prosta — to i tak jeszcze pozostawałyby rozliczne dziedziny, w których zmiana w stanie moralnym jeszcze nie koniecznie postąpiłaby na lepsze. Człowiek po zaspokojeniu materialnych potrzeb tym samym nie jest jeszcze wcale człowiekiem dobrym. Mniejsza już o to, że pojęcie „potrzeby“ jest u niego pojęciem nader rozciągląym, że nie wyczeruje się ono — jak u zwierząt — w kategoriach czysto biologicznych. Przecież stwarza on sobie ustawicznie coraz to nowe obiekty pożądania, mnoży ciągle liczbę swych potrzeb. Można by nawet w pewnym sensie zaryzykować twierdzenie, że jednym z zadań ludzkiej kultury jest rozszerzanie i pogłębianie potrzeb człowieka — funkcja, która tak charakterystycznie wyróżnia człowieka od zwierzęcia, warunkując jego postęp¹⁾. Ważniejsze jeszcze jest, że istnieją rozliczne aspiracje duchowe człowieka, — potrzeby nie mniej realne od fizjologicznych, które wychodzą całkowicie poza krąg rzeczy materialnych. Głód metafizyczny, głód religijny jest tego najwymowniejszym przykładem. One to w pierwszym rzędzie decydują o godności ludzkiej człowieka, wynosząc go ponad otaczający świat.

Jest to przecież rzeczą ogromnie charakterystyczną, że jednostka pragnie nie tylko zaspokojenia swoich fizjologicznych potrzeb, ale także i swoich tęsknot duchowych, takich uczuć, jak miłości, przyjaźni. Ale nie tylko w kierunku idealnym, wykazuje człowiek skłonności, lecz także i wó wręcz odwrotnym! Zdolny jest przecież również do wynaturzenia. Chrześcijaństwo, które realistycznie ocenia naturę człowieka, dalekie jest od naiwnej wiary w dobroć ludzkiej natury. Podkreśla fakt jej skażenia i tłumaczy go dogmatem grzechu pierworodnego. Nie uważa jednak tej natury za doszczętnie zepsutą. Przeciwnie wyznaje, że jest ona w stanie wspiąć się na niebotyczne nawet szczyty doskonałości moralnej, jeśli tylko

1) Pamiętać jednak przy tym musimy, że chodzi tu o wrodzone potrzeby rozumnej ludzkiej natury, nie zaś o sztuczne apetyty, żerujące na snobizmie i na podniecaniu zmysłów, jakie tak często stwarza sensoryjna reklama współczesnego industrializmu.

wesprze się o podporę odradzającej łaski. Od niej, od tego przeobrażenia moralnego, na jakie człowiek może się zdobyć z Bożą pomocą, oczekuje uszlachetnienia tak jednostka, jak i społeczeństwo, nie zaś od zmiany zewnętrznych warunków. Nie znaczy to, aby chrześcijaństwo lekceważyło konieczne reformy społeczne i gospodarcze, gdyż i one mają w dziedzinie moralności zbiorowej swoją funkcję do wypełnienia, ale nigdy nie wysuwa ich w tym dziele na plan pierwszy. Tym się odcina od tych rozmaitych kierunków, które od russoizmu zaczawszy, a na marksizmie skończywszy, zakładają wrodzoną dobroć ludzkiej natury, przyczynę zaś jej zepsucia upatrują w niewłaściwych urządzeniach, w fałszywych instytucjach życia zbiorowego. Dlatego też i od samej techniki chrześcijaństwo nie oczekuje żadnych cudów. Wie, że o postępie duchowym człowieka decyduje w ostatniej instancji jego postawa, że każde choćby nawet najdoskonalsze narzędzie, którym się posługuje, jest w gruncie rzeczy w jego ręku środkiem obosiecznym, którym może zarówno wyrębać swą moralną wielkość, jak i skierować je samobójczo przeciw sobie...

IV

Te uwagi pozwolą nam od razu wyjaśnić, na czym polegają nieporozumienia horoskopów stawianych na przyszłość tak optymistycznie przez prof. Rybczyńskiego. Weźmy np. pod uwagę jego pacyfistyczne nadzieje. Niestety nie sądzę, aby ekonomiczna samowystarczalność małych nawet narodów — skądinąd tak pożądana i tak postulowana współcześnie przez Piusa XII — przekreśliła jedną z najczęstszych przyczyn zbrojnych konfliktów, choćby nawet dało się ją urzeczywistnić na drodze rozpowszechnienia energii atomowej. Bo tak już odwiecznie w historii bywa, że nie małe i głodne pokrzywdzone narody są zarodzią wojennych antagonizmów, ale wręcz przeciwnie, olbrzymie zachłanne imperializmy, co wciąż „niesyte, choć pożarły tak wiele“, myślą o rozszerzeniu swoich „przestrzeni życiowych“ czy zgola nawet o panowaniu w roli „kierowniczych“ narodów nad światem. Z tych samych powodów odpada równocześnie i założenie o. Chardin, że sama zgroza bomby atomowej zabije „ostatecznie i definitywnie“ wojnę.

Podobnie nie ma najmniejszych podstaw do przypuszczenia, że „człowiek, wskutek łatwości nabycia wszelkich dóbr ma-

terialnych, poniecha żądyż użyćia, na dnie której tak często perłą się łyż krzywdy ludzkiej, przestanie uważać te dobra za istotny cel swego istnienia i pocznie dłużej przebywać ze sobą, owym zapomnianym towarzyszem, z którym w zawrotnym wirze życia tak rzadko obcuje“. Obawiamy się, znając naturę ludzką, że skutki tego stanu rzeczy będą wręcz przeciwne. Żądza użyćia „na dnie której tak często perłą się łyż krzywdy ludzkiej“, nie zależy przecież wyłącznie od stanu majątkowego, który tylko może te tendencje spotęgować, ułatwiając jednostce w tym kierunku okazje. W pierwszym rzędzie jest ona wynikiem wewnętrznego nieopanowania człowieka, braku jego dyscypliny duchowej. We wzmiankowanym już przez nas fakcie — w zdolności człowieka do stwarzania sobie coraz to nowszych potrzeb — tkwi nie tylko zacząyn postępu, ale także, dzięki ułomności ludzkiej natury, zaród niemałego niebezpieczeństwa, nieustannych społecznych konfliktów. Bó człowiek może tworzyć potrzeby daleko wybiegające poza konieczności fizjologiczne, czy duchowe. Może dzięki zdolności do fikcji łatwo sugerować sobie samemu potrzeby sztuczne i wyrafinowane, może wreszcie je urzeczywistniać kosztem swoich bliźnich... Może zmierzać nie tylko do opanowania przyrody, ale także i do tego, aby miał w swej mocy „rząd dusz“, a choćby tylko panowanie nad innymi ludźmi. Nie wystarcza mu posiadanie samych rzeczy; jakże często chciałby je rozciągnąć i na drugiego człowieka! Pożąda przecież takich przeżyć jak uznania i sławy. Historia Kaina i Abla, historia pierwszego na świecie ludzkiego konfliktu jest pod tym względem bardzo wymowna i bardzo symboliczna. Nie o podział dóbr poszło przecież w tym morderstwie. Tak gniew, jak pożądanie i zazdrość, czy inne występki tłą zarzewiem w duszy ludzkiej, bez względu na jej socjalną pozycję...

Nie zapominajmy przy tym, że w jeszcze o wiele silniejszym stopniu może wyzyskiwać bliźnich człowiek, który choć nie posiada majątku, trzyma jednak w ręku potęgę o wiele od majątku groźniejszą: władzę. A nawet jednostka pozbawiona majątku i władzy jest w stanie wyrządzić najcięższą krzywdę drugiej osobie, jeśli tylko potrafi w nikczemnym celu wywrzeć na nią swój wpływ... Czyż np. mężczyzna uwodzący z zimną krwią dziewczynę, by ją potem porzucić, nie popełnia straszliwej krzywdy, sięgającej o wiele dalej w osobowość człowieka niż te nadużycia, które powoduje wyzysk czysto materialny?

Tak więc dobrobyt (pojęty jako „łatwość nabycia wszelkich dóbr materialnych“), nie może wyrugować ze świata bardzo istotnego zła, nie potrafi całkowicie zharmonizować stosunków ludzkich, nawet gdybyśmy założyli, że będzie on rzeczywiście — co już traci niemal że utopią — wszystkim dostępny. Kolizje bowiem, jakie się w społeczeństwach ludzkich zarysowują, nie są wyłącznie materialnej natury.

Po wtóre nie widzę, żadnych podstaw do przypuszczenia, żeby człowiek operujący tak „ułatwionym“ typem życia, gdzie „pieczone gołąbki — mówiąc przysłowiowym stylem — same mu zlatują do gąbki“, żeby, tym samym miał koniecznie wzbudzić w sobie szlachetniejsze aspiracje, i wejść głębiej w samego siebie. Prawdą jest, że człowiek zajęty nadmiernie ciężką walką o byt, nie jest zwykle w stanie zająć się życiem osobistym — potrafią tę antymonię rozwiązać tylko tacy tytani ducha, jak święci — ale stąd nie wynika wcale, aby cieplarniana atmosfera dobrobytu więcej uprawie duchowej sprzyjała. Bo taki klimat rozbudza najczęściej w nieuspołecznionej jednostce nie poważniejsze, szlachetniejsze skłonności, ale żądze życia i użycia, przechodzącą już niejednokrotnie w wynaturzenie dekadentyzmu, jak tego historia wszystkich schyłkowych warstw, rozkładających się w dobrobycie jasno dowodzi. Czyż trzeba dowodzić, że w ślad za życiem „ułatwionym“ postępuje biologiczna degradacja (vide Carell!) katastrofalne załamanie prężności populacyjnej, uderzające rozprzężenie obyczajów, słowem całkiem już wyraźna dekadencja? Gdyby rzeczywiście rozwój wynalazków powodował tylko — jak wspomnieliśmy — poprawę warunków życia ludzkiego, w tym sensie, że ułatwiałby praktykowanie moralności przyrodzonej, wtedy można by się na to zgodzić, że przyczynia się on do faktycznego kulturalnego postępu. Ale rzecz jest w gruncie rzeczy stokroć bardziej skomplikowana. Produkcja zwykle wcale nie liczy się z hierarchią rzeczywistych potrzeb ludzkich, tylko idzie po linii najmniejszego oporu, po linii wygrywania na słabościach i namiętnościach człowieka, hołduje jego pasji wyszukiwania coraz to nowszych, wymyślnych potrzeb. O ile więc nie została by ona skierowana w pierwszym rzędzie w kierunku zaspokojenia realnych, bezspornych potrzeb szerokich mas, należałoby od rozwoju techniki oczekiwać raczej bardzo niepokojących rezultatów. Nie wchodzimy już dokładnie w to, na jak ogromne ta-

ka organizacja produkcji natrafiałaby trudności, jeśli się ją chciało przeprowadzić bez uszczerbku dla słusznej ludzkiej wolności. Kierownicy tego planowania musieliby stanowić rzeczywiście prawdziwą, a nie tylko w przenośnym tego słowa znaczeniu elitę moralną ludzkości; musieliby w oparciu o prawo przyrodzone dążyć do uspołecznionego ustroju, który by — wręczając do tego celu technikę — świadomie zmierzał do tego, aby ułatwiać naturalne tendencje człowieka i stwarzać jak najbardziej zdrowe warunki dla jego moralnego życia. Do ustroju, który by jak najmniej wynaturzał życie tą sztucznością form bytowania, jakie są z rozpowszechnieniem techniki tak silnie związane. Tego rodzaju stanowisko wymagałoby oczywiście zrozumienia i współpracy ze strony społeczeństwa. Innymi słowy, zakładałoby ono jego głębokie wewnętrzne przeobrażenie, spotęgowanie ideałów moralnych, powściągnięcie właściwej współczesnemu człowiekowi dążności do nieograniczonego użycia.

V

Wątpię w to również, aby uzasadnione były oczekiwania o. Chardin na nową erę, erę wzmocnionego braterstwa ludzkości, dlatego tylko, że dzięki doświadczeniom i pracom podejmowanym nad energią atomową „człowiek zrozumiał czego może dokonać dobrze zorganizowana, zgodna i pełna wzajemnego porozumienia współpraca“. Tego rodzaju „współpraca“ istniała przecież i przy konstruowaniu przez hitlerizm V_1 i V_2 . Organizacja, choćby nawet naukowa jeszcze nie jest w stanie zastąpić podstawy duchowej człowieka, stać się surogatem jej charakteru. Może służyć rozmaitym celom: zarówno złym, jak i dobrym... A na niemniej kruchej platformie spoczywa wiara francuskiego autora, że znęcony perspektywami naukowymi, jakie otwiera mu era atomowa, człowiek za mizernie będzie uważał „zdobytcze czynione na tak ograniczonej i skończonej powierzchni świata“. Dziwna rzecz, że uczony jezuita zapomniał całkiem, że wielu ludzi — jak wspomnieliśmy — pragnie mieć władzę nie tylko nad rzeczami, ale także... i nad swoimi bliźnimi. To tylko u Vernego czy Wellsa człowiek jest zahypnotyzowany wyłącznie wynalazczymi widnokrzami współczesnej nauki. W rzeczywistości ogromną większość szarych zwyk-

łych śmiertelników entuzjazmują bardzo często rzeczy mniej podniosłe. Można wprawdzie i należy dążyć do tego, aby uszlachetniać — mówiąc stylem psychoanalitycznym — wysublimować popędy człowieka skierowując je na inne bardziej wzniosłe tory, np. zastępować walkę sportem, dążeniem do opanowywania przyrody, ale prawdziwa sublimacja zakłada uprzednią zmianę wewnętrznego nastawienia człowieka. Nie dosyć mu pokazać, że istnieją dla jego impulsów jeszcze inne możliwości wyżycia się. Trzeba w nim jeszcze rozbudzić zmysł dla wyższych ideałów, a to jest już o wiele trudniejsze... Nie bardzo rozumiem, dlaczego właśnie perspektywy naukowej pracy — jak chce o. Chardin — miałyby dokonać tego cudu. Przecież cała kultura ludzka — jeśli się ją oczywiście właściwie pojmuje — ma za zadanie dokonać powyższego sublimacyjnego przeobrażenia, — winna zbudzić w człowieku „smak stwarzania“. Jeśli dotąd jej się to nie udało, czemu ma się to udać tej jej części, jaką stanowią badania atomowe i związane z nimi horyzonty? „Wspólne wpatrywanie się w jeden cel, wspólne poznanie jednego i tego samego przedmiotu musi dać w rezultacie owoce wzajemnej miłości“ — pisze o. Chardin. — Musi? — Wcale to nie takie konieczne! Jeśli cel ten jest celem głównym, zasadniczym, to tak. Ale można wypatrywać tajemnice przyrody także z myślą i o konkurencji, a może nawet o zniszczeniu swojego rywala, czy sąsiada. Oto, o czym zapomniał nasz autor...

VI

Marzył niedawno B. Russell w swojej „Pochwale próżniactwa“ o tym, jak to ludzie, wyzbyci ducha gorączkowego produktywizmu, dzięki udoskonaleniom techniki będą dysponować w przyszłości ogromną ilością wolnego czasu, którym będą mogli rozporządzać według własnego uznania. Tęsknota bardzo zrozumiała u współczesnego człowieka. Ale czy jej urzeczywistnienie rzeczywiście uczyniłoby go naprawdę lepszym? (Nie pytam się, czy szczęśliwym, bo ten problem prof. Rybczyński bardzo słusznie wykluczył ze swych rozważań). — Otóż wszystko zależy od tego, jaki użytek zrobi człowiek ze swego czasu. Można go przecież wykorzystać bardzo różnie. Ileż to jest jeszcze ludzi, dla których zdobyty czas to po prostu tylko jedna więcej sposobność do bezmyślnego mlócenia w karty, czy wychylania

jednego po drugim kieliszka „czystej“, nie mówiąc już o gorszych jeszcze przyzwyczajeniach. I nie dosyć tego rodzaju typom ofiarować oświatę. Można być namiętnym pożeraczem książek z równym pożytkiem, jak np. tłuc w preferka, czy labeta, by nie wymieniać tu już różnych gier hazardowych. O jałowości takiej „intelektualnej“ strawy wiedział Seneka... Trzeba, wprzód, aby człowiek stworzył w sobie odpowiednią duchową postawę, aby się nauczył bezinteresownego podchodzenia do świata wartości. Ale tego nie są mu w stanie dać największe nawet osiągnięcia techniczne...

Nie potrafią one również same przez się sprawić, aby człowiek zrobił należyty pożytek z wyprodukowanych dóbr. Wspomnieliśmy już, że, jak każda rzecz, są one dla człowieka czymś obosiecznym, zależnie od tego, jakie się wobec nich zajmie stanowisko. Można jeszcze powiedzieć więcej. Im bardziej człowiek oddala się od natury, im bardziej jego własna sztuka i przemysł zasypują go bezlikiem rzeczy, tym bardziej musi w sobie rozbudzać prawdziwe ludzkie właściwości, tym bardziej musi dbać o to, aby nie ujarzmiły go one swym urokiem, aby do końca pozostał naprawdę ich panem, aby mu do prawdziwie ludzkich służyły celów. Trafnie wyraził się niedawno prof. J. A. Hedvall z Göterborgi, że „istnieje jedno tylko rozwiązanie, jedna broń przeciwko bombie atomowej, obojętne czy się ją rozpatruje jako rzeczywistość, czy jako symbol: wykształcenie na wskroś humanistycznego człowieczeństwa“. Otóż to samo należy odnieść i do perspektywy ery atomowej...

Dla chrześcijanina zaś, to co najgłębiej i najpełniej ludzkie, nie da się wykrzesać i rozwinąć jak tylko w oparciu o to, co Ponadludzkie. I dlatego zasadniczy, fundamentalny problem ludzkiej przyszłości upatruje on w tym właśnie, czy człowiek ten związek potrafi silniej zacieśnić, czy też go może na swoje nieszczęście jeszcze silniej obluźnić? Od odpowiedzi na to pytanie zależy tak samo i postawiony na wstępie problem: czy człowiek w nadchodzącej erze atomowej stanie się lepszy?...

J. M. Świącicki

Realizm romantyków

W stosunku do wielkich naszych poetów romantycznych opinia narodowa, zależnie od tzw. ducha czasu, przesuwała się zazwyczaj od jednej ostateczności do drugiej. Po okresach uwielbienia i odwoływania się do ich autorytetu we wszystkich kwestiach, także politycznych — następują okresy oskarżeń i obciążania ich odpowiedzialnością za wszelkie klęski, nade wszystko polityczne. I dziś właśnie obserwujemy przechylenie się znacznego odłamu opinii ku ostateczności drugiej. W imię triumfującego dziś realizmu potępia się tzw. idealizm romantyków.

Faktem jest, że już współcześni Mickiewiczowi stwierdzali wpływ jego poezji, zwłaszcza „Ody do młodości“ i „Konrada Wallenroda“, na wybuch powstania listopadowego. Aleksander Chodźko ujął tę opinię w zdanie: „Słowo stało się ciałem, a Wallenrod — Belwederem“. Tak samo Słowacki zaważyć miał na wybuchu powstania styczniowego.

„Poeto! — pisał o Słowackim Asnyk w 30 lat po tym powstaniu
— oskarżono ciebie przed narodem,
że kazałeś bezbronnym poruszać się bryłom
I na ich czele niosąc pieśń jak sztandar przodem,
Prowadziłeś bezbronne zastępy na wyłom...“ *)

Czy jednak i o ile oskarżenia te są istotnie słuszne?

Rzecz godna uwagi: twórczość wielkich romantyków polskich była i jest szczególnie popularna w Czechach i w Rosji. Mickiewicza zwłaszcza najwięcej tam czytano i tłumaczono. Np. ciekawostka: sonet „Stepy akermańskie“ przetłumaczono na rosyjski podobno aż 23 razy. Szczególnym znawcą i wielbicielem

*) Przytoczone z pamięci — czytane i zapamiętane za lat jeszcze szkolnych. — I. P.

wielkiej poezji polskiej był Tomasz Masaryk, znany pozytywista jako filozof i realista jako polityk. A mimo rozczytywania się w tej poezji i przejmowania się jej treścią — która na polską myśl polityczną oddziaływać musiała jakoby tak bardzo rozkładowo — Rosjanie i Czesi pozostali tymi wielkimi realistami w polityce, jakimi na ogół byli zawsze. Umieeli też u naszych wieszczów dopatrzeć się znamion realizmu, niedocenianych albo przeoczanych przez romantycznych odbiorców polskich — i również przez pozytywistycznych ich krytyków — co świadczyć się zdaje o tkwiących bodaj w nich także, wciąż jeszcze nie przezwyciężonych, romantycznych pierwiastkach natury polskiej (bardzo przepraszam neopozytywistów za podobne przypuszczenie...). Bo czytelnik łatwo dopatruje się w książce przede wszystkim tego, na co jest „nastawiony“, ze swoim życiowym i umysłowym przysposobieniem, swymi skłonnościami, uprzedzeniami, całym swoim tzw. podejściem. Stąd słusznie powiedziano, że jeśli książka w zetknięciu się z głową czytelnika wyda dźwięk pusty albo fałszywy, nie zawsze to jest winą autora książki.

Istota jednak kwestii tkwi w pytaniu: czy to literatura romantyczna stworzyła romantyczny kierunek w polityce i w ogóle w rzeczywistości swojej epoki, czy sama była stworzona przez nią?

Czy można sobie wyobrazić twórczość Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego na tle epoki saskiej? z jej obskurantyzmem, kwietyzmem, bezwładem politycznym i odcięciem się od „Europy“ — zresztą także wtedy niezbyt ciekawej, tej cynicznej i przekupnej Europy 18-go wieku, której kulturalny, moralny i polityczny ideał uosabiał nade wszystko bohater pruski, Fryderyk II Hohenzollern.

Trzeba było dopiero prądu oświecenia, który w Polsce — wolny tutaj od moralnych niekonsekwencji Zachodu — odegrać miał szczególnie dobroczynną rolę w odrodzeniu kulturalnym, społecznym i politycznym narodu. Trzeba było rewolucyjnej burzy francuskiej, która przyniosła wprawdzie, jak każda burza, wiele zniszczeń i spustoszeń, ale przewietrzyła i odświeżyła zatęchłą atmosferę tej spruszonej Europy. W Polsce trzeba było nadto katastrof rozbiorowych, przewrotu majowego, insurekcji kościuszkowskiej, Legionów Dąbrowskiego z ich hasłem „ludzie

wolni są braćmi“, które samo daje miarę niezwykłego wstrząsu i odrodzenia duszy polskiej od czasów saskich. — Trzeba było wreszcie tak bardzo z losami Polski związanej epopei napoleońskiej i rozpętanych w Europie wyzwoleniczych ruchów narodowych i socjalnych, ażeby na tle wzlotów i upadków tej wzniosłej i szalonej epoki mógł z polskiej gleby wyrosnąć i na obczyźnie w ośrodku Europy dojrzeć i rozkwitnąć uniwersalny geniusz Mickiewicza, jak również innych przedstawicieli polskiego romantyzmu. Nie był to więc żaden „Deus ex machina“, który się społeczeństwu narzucił, by wodzić na manowce polską myśl polityczną, ale przeciwnie, w genezie swojej — żeby już nie mówić o wpływach obcej literatury romantycznej — zrodził się z ówczesnej społecznej i politycznej rzeczywistości, wyrósł z własnego środowiska i z własnej epoki.

Jeśli jednak historyczna metryka romantyków czyniła ich nieodrodnymi synami epoki, to ich geniusz indywidualny wynosił ich już i poza nią w przyszłość — i na mroczne strome ścieżki romantycznego entuzjazmu kierował badawczy reflektor myślikrytycznej, wiedzy i doświadczenia.

Mickiewicz był przede wszystkim wychowankiem ery oświecenia i racjonalizmu. Już w młodości jednak wkroczył w epokę romantyzmu, w której miał przeżyć swój „wiek męski, wiek kłęski“ — by z czasem łączyć jedno i drugie w syntezie realistycznej na podstawie moralności chrześcijańskiej, na której oparł także swój socjalizm z okresu „Trybuny Ludów“.

Wnikliwą analizę racjonalistycznych i romantycznych pierwiastków w młodzieńczej poezji Mickiewicza dał prof. K. Górski („Pogląd na świat młodego Mickiewicza“, Warszawa, 1925). Zasadniczo „reakcja przeciw racjonalizmowi w „Odzie do młodości“ nie jest negacją wartości rozumu, tylko ograniczeniem jego stosowalności“. Zresztą „cała Oda do młodości — pisze Górski — rozbrzmiewa wszystkimi najszlachetniejszymi tonami wieku oświecenia w sferze pojęć etycznych“. Tu na pierwszy plan wysuwa się dążenie do oświaty, do tego, by prysnęły „przesady, światło ćmiące“, i dążenie przez oświatę do szczęścia ogółu: „w szczęściu wszystkiego są wszystkich cele“. Zwalcza jednak Oda, tkwiący także w teoriach wieku oświecenia, moment egoizmu: „I ten szczęśliwy, kto padł wśród zawodu...“ I poza racjonalistycznym postulatem szerzenia oświaty domaga się nadto walki ze złem: „gwałt niech się gwałtem odciska — a ze słabością

łamać uczmy się za młodu". Nowy element, czysto chrześcijański, wynikły — zauważa Górski — z „rozbudzenia świadomości religijnej“ autora, stanowi wiara w miłość, jako najwyższy i decydujący czynnik konstrukcyjny i twórczy: „Oto miłość ogniem zionie — wyjdzie z zamętu świat ducha“.

Co do hasła „rozumni szalem“, w którym, formalnie biorąc, tkwić się zdaje istotnie „*contradictio in adiecto*“, jest to po prostu przeciwstawienie rozumowi „irracjonalnych sił duszy ludzkiej“, jako „źródła twórczości“, i wywyższenie ich nad rozum, zwłaszcza w okresie młodości. Takie ujęcie zbliżałoby, zaznacza prof. Górski, polskiego poetę do tegoż rodzaju koncepcyj romantyzmu niemieckiego. Słusznie. Pytanie tylko, jak daleko sięga ta analogia, zwłaszcza gdy chodzi o tak jasną i trzeźwą umysłowość, jaką się mimo wszystko odznaczał Mickiewicz?

W przeciwieństwie do mętnej metafizycznego, ślepego entuzjazmu niemieckiego, ów „szał“ mickiewiczowski zdaje się mieć raczej podstawy psychologiczne, konkretnie uwarunkowane. „Oda do młodości“ była pierwszym z tych paru utworów poety, które spłynęły na papier jak gdyby w jednym rzucie natchnienia („Oda“, „Farys“, „Improwizacja“ w Dziadach...). Mickiewicz przeżył wówczas pierwszy tego rodzaju „szał twórczy“, gdy mu się w żywiołowym natchnieniu wiązały myśli, słowa, obrazy jaśniej, celniej i potężniej, niż gdyby je dyktowała najgłębsza refleksja, mógł się sam uznać za „rozumnego szalem“. Zarazem uznał ten stan psychiczny za źródło energii, właściwe szczególnie młodości. Wszakże sam był wtedy młody, a młodość z natury rzeczy kieruje się uczuciem i intuicją raczej niż rozumem i doświadczeniem, tak często mierząc istotnie „siły na zamiary“. I to w pojęciu Mickiewicza jest dobre, bo jego zdaniem trzeba u startu brać rozbieg na zapas, by wygrać bieg życiowy u mety.

W drugim młodzieńczym utworze programowym Mickiewicza pod sztandarowym tytułem „Romantyczność“, chodzi nie jak w „Odzie“ o źródła energii i cele działania, ale o źródła i przedmiot poznania, przy czym poeta zwraca się nie już tylko do młodzieży, ale do ogółu. Był wtedy pogrążony w smutku po śmierci matki. Zwierając się ze swych przeżyć Jeżowskiemu, donosi, że pisze właśnie „Romantyczność“, i w charakterystycznym związku z treścią tego utworu wyznaje: „Rozum... nie pamiętam, żeby mi kiedy pomógł cierpieć“. Więc i tu nie bez podstawy psychologicznej doświadczeń wła-

snych Mickiewicz raz jeszcze ogranicza rozum, jako narzędzie poznania, do zakresu „prawd martwych“, tj. praw, rządzących materią, gdy „prawdy żywe“, dotyczące tajemnic życia duchowego, poznawalne być mają „czuciem i wiarą“ czyli intuicją. W sformułowaniu prof. Górskiego ta „polemika przeciw rozumowi ogranicza się do wykazania jego niewystarczalności w poznaniu wszystkich prawd świata“. W szczególności, gdy chodzi o „najgłębsze tajemnice życia i ludzkiej duszy“, trzeba innego organu poznania — serca. Poznaniu racjonalistycznemu przeciwstawione zostaje poznanie intuicyjne względnie — wiara.

*

Najcięższy kamień obrazy w twórczości Mickiewicza stanowi Widzenie ks. Piotra w III części „Dziadów“ i czerpana stąd wersja o wierze w Polskę, jako w Chrystusa narodów. W rzeczywistości Mickiewicz wcale tego w „Dziadach“ nie mówi. „Widzenie“ stanowi tylko pewną, zbyt może pedantycznie rozwiniętą przenośnię poetycką dla określenia zasady chrześcijańskiej: przez cierpienie do odrodzenia. W Księgach Narodów i Pielgrzymstwa mówi wręcz: „Ale naród polski nie jest bóstwem, jak Chrystus, więc... zbłądzić może“. W samych też „Dziadach“ znajdujemy ostrą satyrę na „Salon warszawski“ i jej końcowy wniosek: „Nasz naród jak lawa — z wierzchu zimna i twarda, sucha i plugawa — lecz wewnętrznego ognia sto lat nie wyziębi — plwajmy na tę skorupę i zstąpmy do głębi“. Tylko wiara w żywe źródła odrodzenia, ukryte w głębi mas narodowych i dusz wybranych, pozwala pocie przewyciężyć pesymizm i odrzucić to, co dostrzega „z wierzchu“. Tak samo w „Panu Tadeuszu“: mimo pogodnego, z melancholią zmieszanego humoru i głębokiego sentymentu, z jakim poeta maluje tak jeszcze bliską a już utraconą przeszłość, nie zacierając jednak jej braków i cech ujemnych. Przeciwnie, wskazuje i uwydatnia je, np. w księdze VII-ej (Rada) albo w spowiedzi Jacka.

O tym, że Mickiewicz trzeźwo, bez przesadnego optymizmu patrzył na przeszłość, świadczy jego artykuł „O sposobie napisania historii polskiej“, jako podręcznika dla młodzieży. Poleca wykazanie, że już za Jagiellonów gruntuje się nadmierna „potęga szlachty“, zaczynają się jej „nadużycia“ i „tyrańskie poniżenie innych stanów“; że za Wazów już występuje „anarchia moralna“; od Michała jest ciągły „postęp tej anarchii“, potem

jej „dojrzenie“ za Sasów; aż następuje „koniec moralny i polityczny“. Nakazuje, rzecz jasna, wskazać też wszystkie objawy dodatnie niesłusznie pomijane zwykle przez wszelkiego rodzaju ultra-pesymistów.

Mesjanizm Mickiewicza zdaje się więc oznaczać po prostu przyszłe odrodzenie duchowe narodu polskiego i z tym związaną misję czy — jeśli kto woli — rolę dziejową, do której mają go uzdolnić bezprzykładne istotnie cierpienia. Niepojęty dla Konrada w Improvizacji, głębszy sens moralny i historyczny tych cierpień zostaje w Widzeniu odkryty i tak też ku pokrzepieniu serc uzasadniony.

*

W szczególności, nie jest prawdą, jakoby Mickiewicz nie doceniał znaczenia rozważli i rozumu w polityce — podobnie jak w twórczości i w życiu w ogóle.

Gdy w r. 1833 zwrócono się do niego z Małopolski z prośbą o opinię, czy robić powstanie, czy się do niego przygotowywać, odpowiedział w sensie przeczącym.

„Powstanie zbrojne — pisał — byłoby wypowiedzeniem wojny trzem mocarstwom: Rosji, Austrii i Prusom, których polityka jest teraz zupełnie taka sama, i które... wspierać się będą. Nie widzę żadnych środków przeprowadzenia teraz takiej wojny... Przy zawarciu traktatów Polskę monarchowie zawsze poświęcą jako wynagrodzenie lub wymianę.“

Mickiewicz nie na próżno przeszedł szkołę racjonalistyczną: zawsze wysoko cenił intelekt. Świadczy o tym m. in. zdanie, jakie wkłada w usta nawet takiego mistyka i wizjonera jak ks. Piotr:

„Słowa głupstwa — najśroźsza dla mądrych ust męka“.

Za kontekst do „Romantyczności“ uważać należy artykuł „o krytykach i recenzentach warszawskich“. Bo jeśli w owym wierszu poeta wystąpił przeciw tyranii rozumu, lekceważącej, poniżającej „czucie i wiarę“, to tu w prozie walczy o prawa rozumu i wiedzy, o konieczność otwarcia szerszych horyzontów umysłowych, wyrwania się zza rogatki ówczesnego warszawskiego partykularza: „Można by ich porównać — pisze o tych krytykach — do owych prawodawców naszych, na mocy konstytucji, (której nie rozumieli), obstających za władzą hetmańską i liberum veto — mimo przyjętej w ościennych krajach nowej taktyki (wojennej — I. P.) przekonanych, że oprócz

kawalerii narodowej wszystko inne jest czczym niemieckim wy-
mysłem. Daremnie do nich Krasicki, a my z Krasickim woła-
my do tak nazwanych klasyków:

„Trzeba się uczyć, upłynął wiek złoty!“

*

Analogiczne znamiona realizmu i momenty walki o rozwój in-
tektu i wiedzy w Polsce można odnaleźć w twórczości Słowac-
kiego.

Rzucił wprawdzie narodowi w „Grobie Agamemnona“ te pod-
niecające Tyrteuszowe strofy:

Na Termopilach? Nie, na Cheronei
Trzeba się memu załamać koniowi...
...Bo jestem z kraju smutnego Iliotów...
Z kraju, gdzie zawsze po dniach nieszczęśliwych
Zostaje smutne pół rycerzy żywych...
...Na Termopilach jaką bym zdał sprawę,
Gdyby stanęli męże nad mogiłą
I, pokazawszy mi swe piersi krwawe,
Potem spytali wręcz: Wielu was było?

Trzeba pamiętać, że to było pisane po powstaniu listopado-
wym, gdzie istotnie nie brak wojska, i to najlepszego może wte-
dy w Europie, zdecydował o klęsce, ale ciężkie błędy polityczne
i wojskowe, popełnione przez ludzi, którzy kierowali losami na-
rodu. Świadczy o tym nie tylko polska, ale i rosyjska literatura
przedmiotu. Słowacki mógł nabrać tego przekonania nie tylko
z „zapóźnych żalów“ i „potępieńczych swarów“ na emigracji,
ale ponieważ znał, jak wiadomo, książkę Mochnackiego, a za-
pewne i Prądzyńskiego.

Natomiast mało kto wtedy, i dziś jeszcze, zwraca uwagę na
związek z powyższym i na sens głębszy strof następnych:

O Polsko, póki ty duszę anielską
Będiesz więziła w czerepie rubasznym,
Póty kat będzie rąbał twoje cielsko,
Póty nie będzie twój miecz zemsty strasznym...
...Boś ty jedyny syn Prometeusza:
Sęp ci wyjada nie serce, lecz mózg i...

Tak jak i Mickiewicz, wyrzuca Słowacki narodowi braki cięż-
kie, nie uczuciowej, ale intelektualnej natury.

To samo w „Testamencie“:

Lecz zaklinam, niech żywi nie tracą nadziei
I przed narodem niosą oświaty kaganiec!

Przyznać trzeba, że słowo „oświata“ nie ma poetyckiego, jak to się dziś mówi, „wydźwięku“. Jeśli mimo to użył go taki na wskroś poeta, jak Słowacki, to przecież nie dlatego, że nie mógłby się wyrazić bardziej poetycko, ale że **c h c i a ł** go użyć i prozaiczną treść jego z całą ścisłością przekazać narodowi w swoim Testamencie.

Dodaje wprawdzie:

A g d y t r z e b a , na śmierć idą po kolei,
Jak kamienie, przez Boga rzucone na szaniec.

— to jednak owo mocno zastrzeżenie „gdy trzeba“ stawia dość wymowną zaporę wszelkim niepoczytalnym porywom uczucia.

Najbardziej wybiega wprzód poza swoją epokę, gdy się krytycznie przeciwstawia jej najbardziej popularnym, romantyczno-samossierowym tradycjom. W artykule „Do emigracji o potrzebie idei“ powiada, że Polska zamiast dostępnej powszechnie, pobudzającej do współmyślenia i współdziałania naród cały, i d e i przewodniej, żąda ślepego kultu i biernego posłuchu dla i d e a ł u , uosobionego w romantycznym wojowniku: „Polska najnieszczęśliwsza!... twórczość swoją postawiła pod i d e a ł e m k o ł o r o w e g o u ł a n a “. A „nie wiedzą“, ostrzega poeta, że „na polu walki, machaniem miecza rośnie g ł u p i e c ż e ł a z n v który potem ducha narodowego zadusi“.

*

Jak wytłumaczyć te przeciwieństwa?

U M i c k i e w i c z a :

Tam przywołane niejako do właściwych granic „mędrca szkiełko i oko“ i jego „martwe prawdy“, tu wydrwione nieuc-two i lenistwo („trzeba się uczyć, upłynął wiek złoty“...). Tam pieśnią budzi się „mściciela naszych kości“, podejmuje się i rzuca narodowi bajronowskie hasło: „walka o wolność, gdy się raz zaczyna, z ojca krwią spada dziedzictwem na syna“. Tu we wskazaniach praktycznych zaleca się rozważny spokój i w „Panu Tadeuszu“ bezmyślnej wojowniczości szlachty, bez względu na cel i szanse przedsięwzięcia gotowej zawsze „ciąć“, „golić“ i „kropić“, przeciwstawia się jako wzór ostrożność i krytycyzm starego Maćka: „Cicho! Skąd?.. Jak daleko Francuzi?.. Czy już... zaczęli?.. Gdzie?.. Którędy?.. Wiele piechoty, jazdy?“ W „Panu Tadeuszu“ również najpiękniejszym wierszem sławi poeta Napoleona, „boga wojny“, a przecież przez u-

sta tegoż Maćka wyraża daleko wobec niego posuniętą rezerwę: „Cesarz idzie na Moskwę? daleka to droga, skoro cesarz jego-
mość wybrał się bez Boga“...

U S ł o w a c k i e g o :

Tam cześć i uwielbienie dla narodowej przeszłości: „O Pol-
sko, Polsko, ś w i ę t a , b o g o b o j n a ! . . . wszak my-
śmy z twego zrobili nazwiska pacierz, co płacze, i piorun, co
błyska“... — tu płomienne inwektywy i gromy potępienia
w „Grobie Agamemnona“, usprawiedliwione jednak pokorą i u-
prawnione miłością: „mówię, bom smutny i sam pełen winy“,
a „jeśli gryzę co, to sercem gryzę“... Tam potężna wizja poe-
tycka szeregu następujących po sobie „królów-duchów“, którzy
przez miłość i wiarę, ale też przez „miecz i sławę“ wieść mają
i dźwigać naród ku wielkiej przyszłości — tu szereg ostrych
oskarżeń, krytycznych ostrzeżeń, prozaicznych wskazań: niech
przestaną być „pawiem narodów i papugą“, niech skończą
z „ideałem kolorowego ułana“, niech wiedzą, że „na polu wal-
ki, machaniem miecza rośnie głupiec żelazny, ...który potem du-
cha narodowego zadusi“.

Tyle tytułem przykładów, choć przytoczyć ich można by du-
żo więcej.

Co znaczą te przeciwieństwa? te nawet, zdawało by się,
sprzeczności? Jaki stąd wniosek?

Ludzie skłonni są szukać prawdy bądź w jednej bądź w dru-
giej ostateczności. Ale — jak to Romain Rolland powiedział
w Janie Krzysztofie: „la vérité est toujours à deux pôles“. Za-
wsze czy nie zawsze, ale prawda miewa istotnie swoje dwa bie-
guny — podobnie jak w Etyce arystotelesowskiej cnota, której
zdaniem stagiryty szukać należy w „złotym“ środku, co, jak
wiadomo, nie ma nic wspólnego ani z m a t e m a t y c z -
n y m środkiem, ani z rozpowszechnionym dziś sensem wygod-
nej układności czy „szarej“ przeciętności. Chodzi o greckie zna-
czenie tego terminu, jako ideałnie doskonałej proporcji, gdy cho-
dzi o piękno i, zdaniem Arystotelesa, także gdy chodzi o dobro.
Coś podobnego dzieje się też zazwyczaj, gdy rozumowo docie-
kamy prawdy przy ustalaniu jakiejś opinii, jakiegoś stano-
wiska, czyjejsz winy.

I dlatego przy określaniu stanowiska czyjegoś, przy powoły-
waniu się zwłaszcza na jakiś autorytet, nie wolno zapominać
o kontekstach. Gdyby Lew Tołstoj np., uznawszy autorytet
Ewangelii i oparłszy całą swoją filozofię na tekście ewangelicz-

nym: „Nie sprzeciwiaj się złu“ — uwzględnił uzupełniający go kontekst: „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zwyciężaj złe dobrem“ (Rzym 12, 21), ustrzegłby się może niejednego z błędnych wniosków.

Mickiewicz i Słowacki byli poetami i myślicielami, ale zarazem stali w ogniu wielkich życiowych konfliktów i szukali życiowych rozwiązań. A życie nie jest szeregiem logicznych sylogizmów, życie jest potokiem krzyżujących się prądów. O tym należy pamiętać, czytając obu poetów, i dlatego, przytaczając teksty, nie wolno zapominać o kontekstach.

Stanowisko obu w sprawach społecznych jest zasadniczo podobne. Słowacki tak samo jak Mickiewicz, pamiętając o zgubnym marazmie i egoizmie czasów saskich, rozbudzał męstwo, szlachetne ambicje i gotowość ofiarną w duszach polskich, ale tak samo też ostrzegał przed wojowniczością zbędną i niepożyteczną. Tak samo „zaklinał“ o szerzenie oświaty. I jeśli Mickiewicz powiada o różnego rodzaju gascicielach myśli i światła w narodzie: „za tych wszystkich, moje dzieci, nie warto zmówić i Zdrowaś Maryia“ — to Słowacki osławionego Szaniawskiego, cenzora „ciemnogrodzkiego“, pakuje w „Dantyszku“ do piekła. I jak Mickiewicz tak i Słowacki w szlacheckiej przeszłości Polski odślania strony ciemne, nie zasłaniając jednak blasków i światła:

...I pokazałem w przeszłości błękitie
Lud, co nazywał się ludem Polaków...
...Bądźcie więc wyrozumiali!
Dla tych rubasznych serc i szorstkich dłoni!
Spokojne domy także piorun pali,
A jeśli wszystko zważymy na szali,
Nieraz się człowiek rozpaczy uchroni.

Tak samo wreszcie jak Mickiewicz najgwałtowniej potępia Słowacki ucisk niższych stanów w dawnej Polsce szlacheckiej. „Pragnęliśmy swobody i szczęścia, a w ucisku i nędzy zostawiali nasi bracia, chłopci... O ciężka dola twoja, nieszczęśliwy rodzie szlachecki, ale ciężki jest grzech twój... Uszanuj grubą siermięgę, bo to strój przyszłych żołnierzy, co Polskę wywalczą“ („Głos z wygnania do braci w kraju“). Obaj wierzyli, że odwraca się karta dziejów, i że odwraca ją Opatrzność. I gdy Mickiewicz w tym sensie powiedział: „Bóg mieszka dziś w bluzach robotniczych ludu paryskiego“, to i Słowacki na parę lat przedtem na-

pisał: „...Polski lud to ojciec twój! — zeń, jak z cierniowego krzaka — gotów znowu Bóg wybuchnąć”.

Są jednak między nimi różnice, wywodzące się z odmienności psychiki i kolei życiowych. Słowacki wśród bolesnych doświadczeń wielką pracą wewnętrzną dorabiał się musiał równowagi i harmonii duchowej, gdy Mickiewicz miał ją wrodzoną, chociaż ciężkie przeżycia też czasem go z niej chwilowo wytrącały. Obaj więc, „kochając wiele, kochając wielu“, w nastrojach swoich przerzucali się nieraz od mistycznych uniesień i entuzjazmu do rozpacz i buntu, przy czym u Słowackiego odchylenia te były bardziej gwałtowne i skrajne. Ale jak igła magnesowa w busoli, poruszonej zzewnątrz, chwieje się niespokojnie w jedną i drugą stronę, by wrócić zawsze i uspokoić się na linii jednej, stałej, w kierunku swego magnetycznego ośrodka — tak też oni, wahać się wśród wstrząsających zdarzeń między żarliwym entuzjazmem a chłodnym rozsądkiem, zmierzając jednak zawsze ku jednej stałej wytycznej, odnajdują równowagę na jednej stałej linii, o kierunku do Boga. Kierunek ten nazwać by można realizmem chrześcijańskim, gdzie uczucie i rozum łączą się we właściwej „złotej“ proporcji.

Irena Pannenkowa

Przegląd piśmiennictwa

Książki

Literatura w służbie ideologii

Erskine Caldwell: *Druga Ameryka* (Droga tytoniowa; Tarapaty lipcowe), przekład J. Łaszczonej, M. Żmowskiego, T. Borowskiego, wyd. Czytelnik, Klub „Odrodzenia“, Warszawa, 1949, str. 336; Alfred Varela: *Ciemna rzeka*, przekład Adama Nowińskiego, wyd. Czytelnik, Klub „Odrodzenia“, Warszawa, 1949, str. 266; Jacques Roumain: *Zróżdło*, przekład Hanny Olędzkiej, wyd. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, 1949 str. 170.

Literatura jest funkcją ideologii. Każdy akt twórczy jest mocno — często wbrew lub mimo świadomości pisarza — uwarunkowany przesłankami światopoglądowymi. Nie odbiera to jednak sztuce — a więc i literaturze — swoistej autonomii, polegającej na nieskończonych możliwościach interpretowania zjawisk, na niezliczonej ilości wariantów komentarza ideologicznego. Ideologia bowiem stanowi tylko ogólny normatyw działania i myślenia, wyznacza ogólny tylko kierunek dążeń, nigdy jednak nie determinuje wszystkich elementów aktu twórczego, nigdy nie określa go bez reszty. Często przenika utwór jedynie podziemnym nurtem nieświadomych intencji, często także wyraża się w pozornych sprzecznościach wewnętrznych, zawsze jednak jest w dziele obecna jako niezbędny czynnik kształtujący stosunek autora do opisywanej rzeczywistości, jako pierwiastek zasadniczy, z którego wyrastają dopiero wszystkie inne, pochodne wartości dzieła.

Tych wartości pochodnych nie można jednak nigdy lekceważyć, nie można ich traktować drugoplanowo. Prawdziwe dzieło sztuki jest organiczną całością. Nie ma w nim formy i treści. Tylko w sztucznych procesach analizy musimy przeprowadzić takie podziały. W rzeczywistości artystycznej one nie istnieją. Każdy — sztucznie wyodrębniony lancetem krytyka — brak formalny jest dowodem jakiegoś braku ideologii lub niewłaściwego, niepełnego jej zrozumienia czy przeżycia. Dlatego podkreślając nierozzerwalny związek wszelkiej działalności ludzkiej, a więc i działalności artystycznej z przesłankami ideologicznymi, podkreślać jednocześnie trzeba wzajemną zależność wartości ideologicznych i artystycznych. Jeśli ideologia, jaką dzieło zawsze reprezentuje, jest logicznym, konsekwentnym systemem zdań prawdziwych, jeśli piękna

i szlachetna jest jej treść, jeśli głęboko humanistyczny kierunek, tak samo logiczny i konsekwentny musi być kształt artystyczny dzieła, tak samo musi być piękny i szlachetny, tak samo głęboko humanistyczny. W przeciwnym wypadku kształt artystyczny demaskuje — jak już wspominaliśmy — bądź fałszywą ideologię, bądź fałszywy do niej stosunek twórcy. Słusznie bowiem w swojej ostatniej książce („Der veruntreute Himmel“, Bermann-Fischer Verlag, Amsterdam, 1948, na str. 15 — 16) mówi autor „Pieśni o Bernadecie“: „W żadnej ludzkiej pracy osiągnięcie właściwego efektu, właściwej formy nie jest tak nierozzerwalnie związane z logiką i etyką jak w twórczości artystycznej...”

Nie są to prawdy nowe i odkrywcze, warto jednak je przypomnieć w dobie intensyfikacji ruchów i starć ideologicznych, a tym samym w dobie rozwoju literatury, która służy określonym tendencjom społecznym, wynikającym z określonych przesłanek ideologicznych.

Wybraliśmy do dzisiejszego przeglądu trzy książki tłumaczone z trzech języków obcych, a połączone wspólną tendencją, wspólnym protestem przeciwko rzeczywistości kapitalistycznego wyzysku, wspólnym wołaniem o sprawiedliwość społeczną. Nie chcemy, oczywiście, sugerować nikomu, że wszystkie trzy pozycje stanowią jednolity w tonie głos jednego obozu. Każda książka wyrastała w innych warunkach społeczno-gospodarczo-politycznych, każda napisana została przez innego człowieka. Różnice ukażą się chyba w szczegółowych omówieniach. Wskazujemy jednak na początku na wspólną wszystkim trzem pisarzom postawę wobec problemu ucisku człowieka przez człowieka; jest to postawa buntu i protestu, postawa walki z wyzyskiem kapitalistycznym. Prosimy o konfrontację poszczególnych analiz z naszymi uwagami wstępnymi. Konfrontacja ta powinna sprowokować wnioski ogólniejszej natury.

I

Dwa duże opowiadania Erskine'a Caldwella wydane w jednym tomie pod wspólnym tytułem „Druga Ameryka“ są literacką próbą ostrej i bezwzględnej rewizji dwóch problemów: ucisku klasowego, stanowiącego wytwór ustroju kapitalistycznego i dyskryminacji rasowej Murzynów, łączącej się nierozzerwalnie z pierwszym problemem i wynikającej z tych samych przyczyn. Pierwszy problem omawia „Droga tytoniowa“, drugi — „Tarapaty lipcowe“.

W „Drodze tytoniowej“ przedstawił Caldwell rodzinę Jeeterów, nędzarzy amerykańskich, którzy przywiązani do swojego skrawka ziemi, przysmierają z głodu. Głód zabija w nich wszelkie normy etyczne. Cóрка na oczach rodziców sprzedaje się za surową rzepe, którą ojciec może skraść zatokowanemu samcowi, będącemu zresztą mężem jego drugiej córki sprzedanej uprzednio za inną cenę. Syn także jest obiektem podobnej transakcji. Realistyczne przedstawienie faktów podnosi wymowę całej sytuacji. Sytuacja ta jest niewątpliwie uwarunkowana społecznie. Za zbydłecenia Jeeterów winien odpowiadać ustrój. Taki jest prawdopodobnie sens relacji Caldwella. Ale relację tę zaciemnia sam Caldwell. Behawioryzm opowiadania nie pozwala ustalić ścisłego związku między faktami. Nie wiadomo, czy kluczem ma być tu socjologia czy patologia. Bo Jeeterowie są nienormalni.

Cierpią głód, ale kupują samochód. Być może, że patologiczne schorzenia są wynikiem warunków życia, na jakie ich skazał ustrój. Ale — według relacji Caldwell — mogli te warunki poprawić. Stary Jeeter mógł pracować w fabryce, co — jak sam powiada — zmieniłoby może sytuację na lepsze. Domyślamy się, że nie byłaby to zmiana zasadnicza i długotrwała. Wyzysk kapitalistyczny nie zna litości i ograniczeń. Ale wewnętrzna logika opowiadania nie znosi sytuacji dwuznacznych. Czytelnik może winić w równym stopniu Jeetera, jak i ustrój. Dlaczego nie próbował walki? Dlaczego szedł drogą najmniejszego oporu? Problem socjologiczny zwęża się do problemu psycho-patologicznego. Opowiadanie łączy się w konstrukcji, eskapada z samochodem rozrywa całość, symbolika zakończenia gubi się w mglistości dwuznaczników.

Dzieje się tak, jakby autor, porwany pasją realistycznego rejestrowania faktów, zapomniał o celu tej pracy, zgubił klucz wyjaśniający opisywane przez niego zjawiska. Dlatego czytelnik staje na końcu „Drogi tytoniowej“ zdziwiony tym, że po przejechaniu rozklekotanym wozem Jeeterów kilkunastu kilometrów, znalazł się tam, skąd wyruszył, u wrót z napisem: „Lasciate ogni speranza voi ch'entrate!“

Podobny jest finał „Tarapatów lipcowych“. Źródła dyskryminacji rasowej upatrywał chyba autor w niezdrowych stosunkach społeczno-gospodarczych, jakie wytworzył wielki kapitał amerykański. I znów zaprzeczył jednoznacznej interpretacji takiego stanowiska. W jego opowiadaniu Yankeeś tropią i mordują niewinnego Murzyna albo wskutek tragicznego *qui pro quo*, albo ulegając sile patologicznych nawyków myślowych. Znow więc nie tyle socjologia, ile patologia ma tu coś do powiedzenia. Znow czytelnik nie otrzymuje ostrej, bezwzględnej analizy określonego zjawiska, lecz mętłą awanturę psychologiczną. Znow brak więzi, łączącej fakty ogniwami przyczyn i skutków. Jeśli nawet potrafimy sami wydedukować wnioski, że patologiczne przerosty dyskryminacji rasowej są wynikiem kolonialnych gier kapitału amerykańskiego, to autor nie tylko nie utwierdza nas w naszym przekonaniu, ale zaniepokoi pointą swojego opowiadania. Wynik smutny i chyba niezamierzony: *ignoramus et ignorabimus*. Nie znamy i nie poznamy sprężyn działania ludzkiego. Nie znajdziemy odpowiedzi na ostateczne „dlaczego?“.

Ten sceptycyzm Caldwell stanowi zasadniczy brak obydwu opowiadań. Jednak wartość ich nie upada przez to całkowicie. Pozostaną one zawsze głosem buntu przeciwko upodleniu człowieka, głosem protestu wobec sił poniżających godność ludzką. Nie jest to jednak bunt zwycięski, nie jest to protest dumy. Bunt Caldwell jest buntem rozpacz, protest jego jest protestem prawie zupełnej beznadziejności. Czytelnik widząc logiczne braki wewnętrznego układu opowiadań, widząc bezsensowność behawiorystycznego opisu domyśla się głębszych przyczyn, które uwikłały świetnego pisarza w splót tragicznych nieporozumień. Nie on jeden padł ich ofiarą.

II

„Ciemna rzeka“ Alfreda Vareli jest także protestem przeciwko wyzyskowi kapitalistycznemu, poniżającemu godność człowieka. Varela jednak przedstawił w swojej książce tę sprawę znacznie wyraźniej niż

Caldwell. Maluje on w sposób nader realistyczny obraz tragicznej doli wzajemnych pracowników, zwerbowanych podstępnie przez plantatorów y e r b y . Nie poprzestaje jednak na behawiorystycznym opisie. Do swojej książki wprowadził wyodrębniony w osobnych rozdziałach komentarz historyczny. Przerywając co jakiś czas opis głównych wydarzeń przedstawia czytelnikowi poszczególne etapy kapitalistycznego podboju kolonialnego, stanowiącego przyczynę społecznych konfliktów, których ofiarą jest i główny bohater książki i warstwa, którą on reprezentuje. Ta dwupłaszczyznowość konstrukcji ukonkretnia ideologiczne tezy książki, ale osłabia jej zwartość, osłabia harmonię artystyczną dzieła. Pogarsza sprawę pomysł wprowadzenia trzeciego jeszcze elementu konstrukcyjnego, którym są fragmenty pamiętników przedstawicieli ciemniejszej przez kapitalistów klasy. Zabrakło po prostu autorowi talentu syntetyzowania zjawisk społecznych, takiego chociażby jaki wykazał Emil Zola w swoim „Germinalu“. To rozbicie konstrukcyjne powieści jest w konsekwencji powodem pewnych załamań psychologicznych głównego bohatera, jest powodem osłabienia kontaktu między odbiorcą a twórcą dzieła.

Dzieło to stanowi dokument raczej socjologiczny, niż artystyczny. Autor wypowiada się w sposób, który osłabia siłę jego wypowiedzi. I chociaż końcowe tony tej wypowiedzi grzmiały optymizmem (bo w ostatnim zdaniu książki główny jej bohater „zostawia za sobą radosny okrzyk zwycięstwa“), w czytelniku pozostaje echo jednej z relacji historycznych autora, która tchnie pesymizmem: „nikt nie może uciec z ojczyzny „yerba“. Daremnie. Daremnie. Daremnie“.

W tym rozbiciu konstrukcyjnym „Ciemnej rzeki“ wyraża się coś więcej niż brak doświadczenia pisarskiego. Tego braku książki nie ratują niezwykle plastyczne opisy, ani wspaniała gradacja nastrojów grozy i rozpacz. Ten brak książki pogłębiają podobne do nieporozumień z książki Caldwella niejasności. Z pierwszych rozdziałów wynika, że uległość wobec wyzyskiwaczy kapitalistycznych tłumaczy się u najemnych pracowników nie tylko beznadziejną sytuacją społeczno-gospodarczą, ale i nałogiem pijaństwa, czy rozwiązłością seksualną. Mimo woli osłabia autor tym wyprawę swego szlachetnego protestu. Znowu możemy drogą okrężną dedukować z tego opisu wnioski oskarżające kapitalizm, ale to książce nie pomaga.

Ratuje jej ogólną wartość końcowe przedstawienie losów bohatera, które jednak gra w całości dzieła raczej jako symbol niż jako uargumentowany kontekstem fakt społeczny. To wszystko sprawia, że „Ciemna rzeka“ budzi tyle twórczych refleksyj ile zastrzeżeń.

III

Jacques Roumain, bojowy pisarz Haiti w swojej powieści „Źródło“, jest wyrazicielem buntu ludów kolorowych przeciwko uciskowi amerykańskich kapitalistów. „Dla kogo należy ta ziemia i woda?“ — pyta jedna z postaci jego książki. Odpowiedź brzmi jednoznacznie i prowokująco: „Do białego Amerykanina. Nazywa się on mister Wilson. A także kopalnie i wszystko w okolicy jest jego własnością“.

Walka przeciwko Wilsonom stanowi główną treść książki. Walkę tę prowadzą kolorowi mieszkańcy ciemniejszej wyspy w obronie swoich najprymitywniejszych praw. Chcą pić i jeść, nie chcą umierać z pragnienia i głodu. Relacja Roumaina jest prosta i przekonująca. Zwykle behawiorystyczne przedstawienie faktów dało tu wynik jednoznaczny. Niepokoi jednak krótkowzroczność autora: zwycięstwo na jednym odcinku, na odcinku walki o dobra ekonomiczne, o prawo egzystencji nie rozwiązuje całości problemu. Konflikt społeczny nie zostanie przez to rozwiązany. Akcja bohaterów książki jest bowiem akcją odosobnioną. Roumain nie przedstawił jej powiązań międzynarodowych, nie pogłębił analizy ustroju kapitalistycznego tak, aby obnażyć jego korzenie. Atakuje problem bardzo powierzchownie. Nie odkrywa zasadniczych przesłanek, na których opiera się machina wyzysku i gnębienie człowieka przez człowieka. Ta powierzchowność mści się na książce w sposób wyraźny.

Zygmunt Lichniak

Ks. Józef Pastuszka: *Psychologia ogólna*. Lublin. Nakładem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; tom I, 1947, stron 416; tom II, 1947, stron 472.

Dzieło dzieli się na dwie części. W pierwszej, zatytułowanej „Analiza Psychologiczna”, Autor daje szczegółowy opis zjawisk psychicznych. Odpowiadałaby ona temu, cośmy zwykli nazywać „psychologią empiryczną” (doświadczalną). W drugiej, noszącej tytuł „Synteza Psychologiczna”, omawia problemy „psychologii racjonalnej” (metafizycznej). Choć Pierwszej Części poświęca cały pierwszy tom i połowę drugiego, nie należy stąd wnosić, żeby Część Druga miała być przez Autora potraktowana po macoszemu. W rzeczy samej, w wielu rozdziałach Części Pierwszej (np. w rozdz. VII, VIII, IX) roztrząsa on już zagadnienia należące do psychologii racjonalnej.

To mieszanie problemów nie jest bynajmniej wynikiem jakiejś dystrakcji czy niedbałości Autora. Jest ono wykładnikiem pewnych jego zasad. Psychologia, powiada on, jest „nauką o duszy”. Tak nam mówi etymologia. Lecz dusza może być wzięta w dwojakim znaczeniu: empirycznym i filozoficznym. W pierwszym znaczeniu jest ona zbiorem przeżyć psychicznych; w drugim — zasadą realną, z której niby ze źródła płyną owe przeżycia (t. I, str. 2, 3). Jedna i druga, wzięta oddzielnie, jest niekompletna, fragmentaryczna. Kto chce dać pełny czyli „ogólny” obraz psychologii, powinien oba te fragmenty złożyć, w harmonijną całość. Można to bez trudności uczynić, zapewnia nas Autor, boć przecież pomiędzy psychologią empiryczną a filozoficzną nie ma „zasadniczego rozdziału” (t. II, str. 71). Przeciwnie, wzajemnie się przenikają i dopełniają. Bez psychologii empirycznej psychologia metafizyczna zawisłaby w powietrzu, stałaby się fikcją; a z drugiej strony psychologia empiryczna suponuje wiele pojęć metafizycznych (t. I, p. 53).

Psychologia ogólna zdaniem Autora zajmuje się nie jak i m k o l - w i e k życiem psychicznym, lecz tylko „ludzkim”. „Psychologia, mówi on z naciskiem, jest nauką o duszy ludzkiej i jej czynnościach, a tym sa-

mym nauką o życiu psychicznym w człowieku" (t. I, str. 4). Toteż tylko ubocznie porusza Autor problemy dotyczące życia psychicznego zwierząt. Za to psychologię ludzką traktuje wyczerpująco. Psychologia patologiczna, pedagogiczna, genetyczna, stosowana itd. — wszystko to jest skrupulatnie przez niego uwzględnione.

Aby wszechstronnie wyjaśnić zjawiska psychiczne, Autor sięga do różnych nauk pokrewnych z psychologią, w szczególności do fizjologii i anatomii; opisuje „układ nerwowy“, który stanowi podłoże życia psychicznego, organy zmysłowe, czynniki fizjologiczne snu, różnic charakterów itd.

Opis zjawisk psychicznych zarówno jak wnioski, jakie z nich wyciąga dla istnienia duszy, jej duchowości, nieśmiertelności, wolności itd. jest oparty na dobrze dobranych źródłach naukowych i rozległej wiedzy.

Oczywiście, podręcznik nie jest monografią. Nie może wchodzić w szczegóły. Spełni rzetelnie swe zadanie, jeśli dla uczniowi ogólne wytyczne, by mógł się dostatecznie zorientować w chaosie przeróżnych problemów danej wiedzy. Podręcznik ks. Pastuszki wywiązuje się znakomicie z tego zadania przez podanie solidnie opracowanego i rozległego materiału naukowego, przez dojrzały i wnikliwy sąd o teoriach psychologicznych, przez dobrze dobraną bibliografię zarówno polską jak zagraniczną, wreszcie przez jasny skorowidz nazwisk i rzeczy.

Niepodobieństwem jest wdawać się w szczegóły tego pokaźnego — bo prawie 900 stron liczącego — dzieła. Chciałbym tylko pobieżnie zwrócić uwagę na to, że metoda Autora — chociaż ma bezsprzecznie wiele racji za sobą — nie jest jedyna. By się nie gubić w wywodach teoretycznych, pozwolę sobie rzecz zilustrować na pewnym konkretnym przykładzie. Przed samą wojną ostatnią wydałem w Rzymie podręcznik *psychologii metafizycznej* (po łacinie); po wojnie zaś wydałem w Rio de Janeiro (dokąd mnie zawierucha wojenna przerzuciła) *psychologię doświadczalną*. Otóż w tej ostatniej psychologii, liczącej 26 obszernych rozdziałów, tylko raz jeden występuje słowo „dusza“, tam mianowicie, gdzie zaznaczam, iż moja psychologia jest w ścisłym tego słowa znaczeniu „psychologią bez duszy“ (o której za to szeroko i ex professo traktuję w *psychologii metafizycznej*!). Psychologia doświadczalna jest „nauką ścisłą“, „nauką przyrodniczą“ (Wissenschaft) w podobnym znaczeniu jak zoologia, botanika itd. Ma ona za zadanie opisać fakty psychiczne, ująć je w grupy czyli sklasyfikować, wskazać na ich przyczyny bliższe podległe doświadczeniu, wreszcie wyjaśnić, w myśl jakiej prawidłowości one występują („prawa psychologiczne“). Wszystkie te fakty i prawa są absolutnie te same dla każdego badacza, czy nim będzie materialista, czy idealista itd. Świat zjawisk czyli „fenomenów“ jest nam wszystkim wspólny. Różnice poglądów wylonią się dopiero z chwilą, gdy przystąpimy do problemu filozoficznego owych zjawisk, i pokusimy się o sprowadzenie ich do ogólniejszych praw, do syntez wyższego rzędu, których nie można już bezpośrednio stwierdzić doświadczeniem. Taką syntezę dać nam może tylko *psychologia metafizyczna*, a to dzięki właśnie pojęciu „duszy“, które leży u podłoża wszystkich bez wyjątku zjawisk psychicznych, jest ich wspólnym korzeniem i źródłem.

Teoretycznie rzecz biorąc, rozgraniczenie tych dwóch psychologii — doświadczalnej i metafizycznej — jest proste. W praktyce atoli napotyka ono na niemałe trudności. Wymaga bowiem nie tylko dobrej znajomości danych doświadczenia (psychologii doświadczalnej), lecz nadto specjalnej kultury filozoficznej. A tego właśnie ostatniego, niestety, brak często zupełnie nowożytnym psychologom. Np. na uniwersytecie Stanów Zjednoczonych Ameryki (w *Graduate School*) „departament psychologii” nie ma nic wspólnego z „departamentem filozofii”. Psycholog może więc wcale nie znać filozofii. Twórca behawioryzmu, J. B. Watson, nie byłby prawdopodobnie doszedł do tak grubego materializmu, tak skrajnego determinizmu i religijnego nihilizmu, gdyby miał choć elementarne pojęcia filozoficzne. Niestety, nie tylko ich nie miał, ale jeszcze publicznie się tym chwalił. Dotyczy to i twórcy psychoanalizy, Z. Freuda. I on, jak wiadomo, szczycił się, że nie zna filozofii. Wielu autorów już na wstępie do swoich podręczników „psychologii” (doświadczalnej!) traktuje duszę jako problem nierealny. Kompletnie zapoznanie metody naukowej! Studium życia psychicznego należy rozpoczynać od badania faktów psychicznych które, jak zaznaczyliśmy wyżej, są jednakie dla wszystkich. I w tym badaniu nie należy się posilkować pojęciem duszy (substancjalnej); trzeba od niego systematycznie i dla metody „abstrahować”. Dopiero po ukończeniu tych badań i w oparciu na nich należy szukać — drogą już filozoficzną — ostatecznego wyjaśnienia wspomnianych faktów, stawiać „problem duszy”.

Wracając do dzieła ks. Pastuszki, zaznaczę jeszcze, że nie bardzo byłbym skłonny do przyjęcia niektórych jego wyjaśnień (dotyczących np. hipnozy, wrażeń równowagi i ruchowych). Ale to już kwestia szczegółów, które już gdzie indziej rozwinąłem. Praca ta zasługuje na szczerze uznanie. Nie wątpię ani na chwilę, że odda ona naszej młodzieży uniwersyteckiej bardzo rzetelną przysługę.

Roczniki teologiczno-kanoniczne. wydawane przez
Towarzystwo Naukowe Kat. Uniw. Lubelskiego. Nr I. Lublin 1949,
str. 492.

Do licznych i cennych rozpraw, wychodzących spod pióra uczonych, skupionych koło katolickiego uniwersytetu w Lublinie, przybywa obecnie wydawnictwo periodyczne, którego tom I mamy w tej chwili przed sobą. Treść tego pierwszego numeru przedstawia się bardzo obiecująco. Po dedykacji, poświęconej pamięci nieodżałowanego Ks. Kardynała Prymasa Hłonda, znajdujemy tam pięć rozpraw oryginalnych, dwa artykuły sprawozdawcze i jeden z dziedziny reprodukcji tekstów, nadto liczne recenzje i bardzo bogatą bibliografię lat ostatnich, dzieł i artykułów teologicznych oraz prawnych. Naczelna rozprawa O. Stanisława Stysia T. J. omawia nietatwe a bardzo dyskutowane zagadnienie, czy jest egzegetycznie uzasadniona interpretacja maryjna słów Bożych, Rodz. 3, 15. o „niewieście”, kruszącej przez swe potomstwo, głowę węża. Po starannym roztrząśnięciu kwestii i przeglądzie rozległej literatury, dochodzi autor do wniosku, że wspomniane słowa odnoszą się w sensie literalnym, tak do matki rodzaju ludzkiego, jak do Najśw. Panny, do pierwszej w sposób niedoskonały

i jakby błady, do drugiej w sposób całkowity i pełny. Zdaje się nam, że to rozwiązanie, prócz drobniańskich może niedociągnąć w tłumaczeniu tekstu odnośnie do Ewy, jest najzupełniej trafne i całkowicie zgodne, tak z nauką teologicznych źródeł, jak z odczuciem katolickim. Cenne jest stwierdzenie zasady, dla hermeneutyki biblijnej w ogóle wziętej, bardzo doniosłe, że jeden i ten sam tekst, literalnie a nie typicznie, może się sprawdzać na dwóch odrębnych osobach czy przedmiotach. O. Ludwik Krupa O. F. M. rodzajem regresywnej argumentacji z nauki czterech wybitnych Ojców greckich VII i VIII wieku, wykazuje całkiem przekonująco, że wiara w fakt wniebowzięcia Matki Bożej, nie mogłaby u tych późniejszych pisarzy się zrodzić, gdyby nie doszły były do ich świadomości jakieś pewne dane z czasów wcześniejszych, że prawda ta wchodzi w zakres publicznego Bożego objawienia. Ks. Marian Alfons Myrcha omawia bardzo ciekawą kwestię zbiorowej odpowiedzialności, przyjętej dzisiaj w międzynarodowym prawie karnym i nakreśliwszy krótką historię tej doktryny, dowodzi, jak ona wbrew prawu rzymskiemu, wchodziła coraz powszechniej w ustawodawstwo i kościelne i świeckie. Gruntowną i interesującą tę pracę odczyta każdy z wielkim pożytkiem. O. Bogusław Waczyński T. J. oczyszcza zdaje się definitywnie, bez tego już dość obciążoną pamięć Melecjusza Smotryckiego od zarzutu autorstwa antyunijnego pisma „Antigrafe”. Staranna i źródłowa ta praca rzuci cenne światło na czasy i osobę zawziętego zrazu przeciwnika, potem obrońcy Unii, tak rozmaicie sądanego i niegdyś i dzisiaj. O. Edward Bulanda T. J. referuje na podstawie najświeższych badań i odkryć skomplikowaną sprawę genezy kultu tzw. Wielkiej Macierzy, który z pewnymi odmianami panował przez bardzo długie wieki u wielu ludów Azji i Europy. Psychologicznym źródłem tego kultu zdaje się być, panujący w pewnych krajach ustrój matriarchalny, a kolebką jego Indie przedgangesowe, ostatecznie zaś, zapewne, południowa strona Azji Mniejszej u podnóża gór Taurus. Bardzo ciekawy jest opis przedhistorycznego miasta Mohendżo Daro, o wysokiej materialnej kulturze. Wśród sprawozdań, Ks. Bp Kałwa zestawia systematycznie treść wojennych i powojennych roczników oficjalnego organu Stolicy świętej, *Acta Apostolicae Sedis*, a O. Waczyński podaje przegląd wszystkiego, co w tych samych latach 1939 — 47 pisano o chrześcijańskim Wschodzie. W dziale tekstów, zamieszcza Ks. Aleksy Petrani nowy, bardzo dokładny przekład tych kanonów Kodeksu Prawa Kościelnego (1902 - 1143 i 1960 - 1992) które odnoszą się do sakramentu małżeństwa. Wśród licznych recenzji wybijają się na czoło omówienie głośnego dzieła O. Lubac T. J. pt. „*Le surnaturel*”, przez Ks. Rektora Słomkowskiego, oraz oceny dokonane przez O. Stysia. nowego przekładu Ewangelii i Dziejów Apostolskich Ks. Gryglewicza, i trzech tłumaczeń Psalmów Dawidowych według nowej łacińskiej ich recenzji, Księży Wójcika, Mirka i Tymczaka. Wspomniane wyżej obszernie, na odpowiednie działy rozbite, bibliografie oddadzą teologom i bibliotekarzom wielkie usługi. Ogólnie więc powiedzieć można, że wydanie tego pierwszego rocznika, jak przynosi zaszczyt uniwersytetowi katolickiemu w Lublinie i polskiej teologiczno-kanonicznej wiedzy, tak też odbije się dodatnio na naszych, w tej dziedzinie, studiach.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Jerzy Kalinowski: *Teoria reguły społecznej i reguły prawnej* Leona Duguit. Lublin 1949, str. 183.

W chwili, kiedy w życiu i w myślach ludzkości dokonywują się tak głębokie przemiany, jest rzeczą pierwszorzędnej wagi, żeby ustalać i wyjaśniać zasadnicze pojęcia o naturze i mocy obowiązującej tej podstawy ładu społecznego, jaką jest prawo. Oddaje więc niemałą przysługę naszej polskiej myśli wydział nauk społecznych katolickiego Uniwersytetu w Lublinie, że tym właśnie zagadnieniom poświęcił już i poświęca cały szereg uczonych rozpraw. Książka, którą w tej chwili mamy przed sobą, choć brzmieniem swego tytułu zdaje się zapowiadać rozbiór całkiem szczegółowej kwestii, tj. krytykę poglądów znanego i w ostatnich lat dziesiątkach bardzo wpływowego teoretyka prawa, w istocie omawia te najgłębsze i najważniejsze podstawy prawnego porządku, od których zrozumienia cały system pojęć prawnych zależeć musi. Poddając bowiem wnikliwej krytyce poglądy Leona Duguit, oświeśla autor pozytywnie zdrowe zasady, jakich w tej mierze trzymała się i trzyma katolicka filozofia prawa. L. D. pozytywista najczystszej wody, nie mogąc wyjaśniać genezy i mocy obowiązującej prawa inaczej, jak za pomocą danych bezpośredniego doświadczenia, wyprowadza wszystko z faktu istniejącej w świadomości ludzi solidarności społecznej. Reguła tej solidarności brzmi: nie czyni niczego, co mogłoby tę solidarność naruszyć a czyni wszystko, co może ją spotęgować, tak mechanicznie, przez upodobnienie wzajemne jednostek, jak organicznie, przez podział pracy. Z tej reguły społecznej rodzi się reguła prawna w ten sposób, że, jeśli jakieś czyny, wybitniej kolidujące z regułą społeczną, wywołują w szerszych i bardziej uświadomionych kołach społeczeństwa odruch, żądający represji na podobne postęпки, to reakcja społeczna, oddziałując na właściwe organa ustawodawcze, stwarza prawo. Nie trudno było autorowi wykazać, jak ta teoria, choć bardzo już szeroko przyjęta, jest rozpaczliwie pusta i płytka i w gruncie bezsilna. Ale krytyczny ten rozbiór i na odwrót, krótkie lecz jasne i treściwe przedstawienie poglądów katolickich, przeprowadza autor tak gruntownie i dokładnie a z uwzględnieniem bardzo obszernej literatury przedmiotu, że polskiej nauce prawa oddał tą pracą poważną usługę.

Przy tej sposobności nie możemy nie wspomnieć o innej jeszcze rozprawie, która przez ten sam wydział nauk społecznych wydana, dr Kalinowskiemu zawdzięcza swe pojawienie. Jest to fragment obszerniejszej pracy, rozpoczętej przez nieodżałowanej pamięci prof. Czesława Martyniaka, a przerwanej na zamku lubelskim zbrodniczym aktem gwałtu, spełnionego przez niemieckich najeźdźców. Fragment ten, przygotowany do druku przez dr Kal. nosi tytuł: *Problem filozofii prawa, jej przedmiot, metoda i podział* (str. 108). Tak jak jest, zawiera ta praca wiele cennych uwag, ale oczywiście to, co z rękopisu udało się wydobyć, jest tylko obiecującą ale niestety nie spełnioną zapowiedzią tego, co być miało i na co wedle poprzednich świetnych prac śp. autora, można było liczyć.

Edgar Hocedez S. J.: Histoire de la théologie au XIX siècle. T. 1. Desclée de Brouwer. Paris 1949. str. 269 in 80:

Tak bardzo zasłużone Museum Lessianum, wydawane przez profesora jezuitskiego fakultetu teologicznego w Lovanium, wzbogaciło się znowu dziełem, którego pierwszy tom ukazał się świeżo na półkach księgarskich. Wiek XIX, tak niezmiernie pełny, jak wstrząsów politycznych i społecznych, tak ideowego ruchu, zapisał się i na polu teologicznym intensywną pracą myśli. Od zupełnej prawie prostracji, w jakiej zastał teologię początek wieku, poprzez przeróżne spory i wysiłki, dzwignęła się nauka o Bożym objawieniu i podanych przezeń prawdach aż do najpiękniejszego rozkwitu. Dzieje tego wspaniałego odrodzenia dzieli autor na trzy części: od początku panowania Piusa VIII, tj. od r. 1800, do r. 1831, tj. do początku pontyfikatu Grzegorza XVI część pierwsza; do końca soboru Watykańskiego, czyli do r. 1870, część druga; do końca wieku i prawie do zgonu Leona XIII, część trzecia. Tom niniejszy poświęcony jest tylko części pierwszej; dwa tomy następne obejmują części dalsze. Z wielką przyjemnością możemy stwierdzić, że pracę tę cechuje cały szereg pierwszorzędných przymiotów, które upoważniają do najlepszych wróżb co do następnych dwóch tomów. Ogromna literatura przedmiotu, z wzorową dokładnością cytowana; spokojny a gruntowny sąd o ludziach i kierunkach; wyborny umiar w stosowaniu rozmiarów oddosnych rozdziałów do mniejszej lub większej ważności danego epizodu dziejów teologicznej myśli, szlachetne wreszcie a żywe przedstawienie rzeczy — oto wybitne zalety tej książki, która odda nauce katolickiej znakomite usługi.

Autor ma na oku zasadniczo tylko teologię katolicką, ale potrąca raz po raz i o teologię protestancką, a opiera swe wywody i o szerokie tło ogólnych prądów ówczesnej myśli. Poszczególne rozdziały lub ich części omawiają dzieje teologii w każdym z osobna kraju, przede wszystkim, z natury rzeczy we Francji i Niemczech, gdzie ruch na tym polu był osobiście żywy. Przesuwają się przed nami kolejno kierunki: romantycznej apologetyki Chateaubrianda i filozoficznej de Maistre'a, tradycyjalizmu Lamenais'go i Bonalda oraz odnowionego galikanizmu, do którego w różnym stopniu przyznają się liczni pisarze. W Niemczech znowu, po wyjaśnieniu przyczyn upadku teologii, przez wpływ febronianizmu i protestanckiej teologicznej lub filozoficznej myśli, znajdujemy wyborną charakterystykę Hermesa i jego szkoły, wreszcie opis stanu nauki i pojęć katolickich w rozmaitych centrach teologicznych, tj. w Luzernie, Bambergu, Moguncji, Monachium a przede wszystkim w Tubindze, gdzie spotykamy się z nazwiskami ludzi, albo zasłużonych wprawdzie, lecz nie całkiem wolnych od błędów, jak Drey i Hirscher, albo jaśniejszych najczystsza i dobrze zasłużoną sławą, jak wielki, przedwcześnie zmarły Moehler. Z tym ostatnim uczonym doprowadza nas Autor do progu następnego okresu, w którym teologiczna wiedza, jak bogaty strumień, będzie się coraz bardziej pogłębiać i oczyszczać, aż zamieni się po półwieczu w potężną rzekę, niosącą ze sobą ogólne katolickie odrodzenie. Żal nam, ale to już nie Autora wina, że z tego pierwszego trzydziestolecia XIX wieku nie było nic do powiedzenia o teologii polskiej. Jedyne w całym tomie polskie nazwisko generała Tow. Jezusowego, Brzozowskiego, figuruje, pomimo korekty w ogóle bardzo starannej, tak na str. 118, jak w spisie rzeczy z dwojakim, przykrym błędem.

Ks. Jan Rostworowski T.J.

Collectanea theologica, cura Societatis theologorum Polonae edita. A. XXI. 1949. F. 1. Varsaviae. Str. 163.

Trzeba powinszować warszawskiemu Wydawcom, że wznowili po latach dziesięciu tak pożyteczne i piękną niegdyś sławą cieszące się wydawnictwo. Niniejszy pierwszy zeszyt, po dwóch z piętnastem skreślonych nekrologach księży profesorów A. Bukowskiego

T. J. i St. Kobyleckiego, przynosi nam szereg gruntownych i interesujących rozpraw na różne tematy. Ks. prof. Pawłowski w łacińskiej dysertacji o Wniebowzięciu Matki Bożej, najpierw podaje pewną liczbę dowodów, jak przekonanie o Wniebowzięciu mocno tkwiło w polskich sercach — przytacza z rękopisu ciekawy hymn z XIV wieku bpa poznańskiego, Jana Łódzia de Kempa — w dalszym ciągu zaś analizuje dowody teologiczne, które za możliwość i pożytkiem definicji Wniebowzięcia przemawiają. Ks. biskup Godlewski wydobywa z niewydanych źródeł pewien epizod z dziejów Seminarium duchownego Warszawskiego w czasie powstania 1831-ego roku, epizod ciekawy ale smutny, bo rzucający niekorzystne światło i na wychowanie dawane wówczas duchownej młodzieży i na szereg osobistości, nie przynoszących wcale zaszczytu Kościołowi polskiemu. Wprost zabawnym szczegółem w przedpowstaniowych dziejach Seminarium jest działalność Nowosilcowa w roli stróża prawowierności podręczników i wykładów teologii. Ks. prof. Kowalski daje w języku francuskim bardzo trafną egzegezę *1 Petr.* 3, 17—4, 6. tj. tekstu dotyczącego zstąpienia Chrystusa do otchłani, pokazując, że istotne, ale bynajmniej nie niepokonalne trudności tego ustępu z pierwszego listu Księcia Apostołów, wyśrubowała właściwie nieumiejętna metoda wielu egzegetów. Bogdan Jankowski omawia w języku łacińskim i przykładami ilustruje niedorzeczne metody Gunkla, Dibeliusa i innych tego pokroju protestanckich badaczy, którzy doszukując się w ewangelii różnych warstw i form literacko-historycznych, wprowadzają w podstawy chrześcijaństwa zupełny rozkład. Praca ta, oparta na szerokiej literaturze przedmiotu, ma być skończona w następnym zeszycie. Ks. Ryszard Paciorekowski, może z nie dość jasnym rozróżnieniem apologetyki i apologii, wielbi, zmarłego 65 lat temu, prymasa Belgii, kardynała Dechamps, jako twórcę tego kierunku apologii, który nazywa „empiryzmem eklezjologicznym”. Następują recenzje: Seiterich, Kwiatkowski. Chojnacki i interesujące komunikaty o nieznanym przekładzie Kasjana w Polsce oraz o dawnych przepisach dla profesorów i uczniów wedle średniowiecznych dekretalów. Za pracę w wydanie tego zeszytu włożoną należy się autorom i redakcji szczerza wdzięczność. *Vivant fasciculi sequentes!*

X. J. R.

Dr med. A. B. Henke: *L e k a r z — d z i e c k o — p o p u l a c j a*. 1948 r., 92 str.

Autor porusza zagadnienie niestychanie skomplikowane, trudne do rozwiązania, ale niezmiernie aktualne w życiu współczesnego świata: zagadnienie dzietności, wzięte pod kątem biologicznego potencjału narodu. W formie bardzo skondensowanej, bo na 92 zaledwie stronach rozwija cały problem, dzieląc go na dwie części. Pierwsza część (7 rozdziałów) — to tło historyczno-statystyczne zagadnienia. Dalsze siedem rozdziałów stanowi rdzeń zagadnienia i dotyczy lekarskiej jego strony. Wreszcie na końcu książki umieszczony jest „Dodatek”, przeznaczony tylko dla katolików, który daje odpowiedź na mogące się jeszcze budzić trudności.

Autor stawia i uzasadnia tezę, że jedynie małżeństwo wierne naturze zapewnia biologiczny potencjał narodu. Małżeństwo natomiast opanowane ideą „świadomego dawania życia”, czyli stosujące w praktyce środki neomaltuzjańskie, prowadzi nieuchronnie do starzenia się i wymierania narodów. Życie na ziemi pomyślane jest według pewnych praw, które sprzyjają jego rozwojowi. Jeżeli te prawa stale się przekracza, życie musi dążyć do zaniku. Wszelkie środki, które pomijają drogę wierności prawom natury, mogą dawać co najwyżej chwilowe jedynie efekty, ale procesu regre-

210
sywnego powstrzymać nie mogą. Statystyka demograficzna, zaczerpnięta z życia obecnych społeczeństw oraz historii starej Hellady i Rzymu wymownie to ilustruje.

Dr Henke zna poruszane zagadnienie doskonale nie tylko od strony lekarskiej. To też omawia je z jasnością znawcy, i z pasją człowieka, który żyje postawioną przez siebie tezą, zna jej historię, widzi jasno krótko-wzroczne zaślepienie samobójczych narodów, umie trafnie odpowiedzieć na zasadnicze trudności i — co najważniejsze — wskazuje drogę, na której można to zagadnienie jedynie poprawnie rozwiązać. I w tym leży największa wartość tej książki.

Kto ją przeczyta, zobaczy zagadnienia w formie potwornie ropiejącego wrzodu, który osłabia i rozkłada również nasz naród. Zjawisko ma zasięg coraz szerszy, chociaż często nie zdajemy sobie sprawy ani z jego skali ani nasilenia. Dr Henke otwiera nam oczy. Te 9 i pół miliona dzieci nienarodzonych, zamordowanych w Polsce w ciągu ostatnich 25 lat, to plama, która bije w oczy, i która boli. Majaczą sylwetki tragicznych lekarzy, co sprzeniewierzyli się swemu powołaniu i miliony kobiet, które tracąc w ten sposób swe dzieci nie tylko utraciły zaszczytną godność matki, lecz również i zdrowie, idąc przez życie jako kaleki fizyczne a zwłaszcza psychiczne.

Książkę dra Henkego powinien przeczytać nie tylko każdy lekarz, zwłaszcza ginekolog, ale każda położna, każdy ksiądz i każdy poważnie myślący człowiek.

L. Mońko

Krakowskie Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy wzbogaciło znowu piśmiennictwo katolickie całym szeregiem dzieł i dziełek, bądź świeżo powstałych, bądź na nowo podanych do druku. Z pierwszej kategorii musimy tu wymienić: O. Piotra Turbaka T. J.: **W o b e c n o ś c i C h r y s t u s a E u c h a r y s t y c z n e g o .** str. 169.

Wbrew temu, co tytuł zdaje się zapowiadać, składa się na to dziełko dziesięć podwójnych konferencji, wygłoszonych rok temu w Krakowie podczas miesięcznych odnowień ducha kapłanów. W tych konferencjach, trzymających się, z jednym wyjątkiem, głównych, w każdym miesiącu, świąt kościelnego roku, znajdujemy zawsze jedną naukę i jedno lub dwa rozważania, w formie modlitwy, odmawianej przed wystawionym Najśw. Sakramentem. Bezpretensjonalne te nauki i rozważania tchną szczerą pobożnością i odczuciem potrzeb kapłańskiej duszy. Zwłaszcza modlitwy są ciepłe i serdeczne. Może najpiękniej wypadła konferencja ostatnia pt. „Miłujesz mnie więcej?” Dziełko to będzie z pewnością mile powitane, nie tylko przez tych, co w tych ćwiczeniach brali osobisty udział, ale i przez innych kapłanów, nie mających możliwości odprawiania wspólnie miesięcznych odnowień ducha. Trzeba by tylko pilniej zważać na językową poprawność i dokładność wyrażań. Żeby choć kilka przykładów przytoczyć, nie można pisać, jak na str. 30: tysiące ...usługuje, tysiące ...znajduje. Nie dobrze też brzmi zdanie: Odkupienie stanowi walną przyczynę wcielenia. str. 60. Jeszcze mniej trafne jest inne zdanie: To serce tak boleśnie smuciło się, że zmusiło Jezusa do serdecznej skargi... str. 93. Zupełnie nie-

właściwe jest powiedzenie, że Duch Święty jest Stwórcą dziecięcia Jezusa. str. 108. Duch Święty, co jest teologicznie bardzo ważne, nie „stworzył“ ani duszy ani najmniejszej cząstki ciała Chrystusowego, tylko tchnieniem swoim sprawił, że w Maryi rozwinęło się to, co w naturalnym rzeczy porządku nie może się rozwinąć bez współudziału płci drugiej.

Z nowych wydań musimy najpierw powitać z radością: 1. cały *N o w y T e s t a m e n t*, oparty na przekładzie Wujka, ale skorygowany przez szereg teologów i biblistów, str. 759. 2. osobno wydane *E w a n g e l i e i D z i e j e A p o s t o l s k i e*, str. 432.

Nie potrzebujemy specjalnie podnosić ogromnych zalet tego, ulubionego przez wiernych wydania. Wygodny, kieszonkowy format, bardzo staranny druk, niesłychanie przystępna cena (br. 300 i 180 zł.), a nade wszystko zupełna wierność, przy wzorowej jasności i językowej poprawności tłumaczenia, to są przymioty, które temu nowemu wydaniu zapewnią powodzenie, jeśli być może, jeszcze większe, niż miały wydania poprzednie. I. Ad. Tanqueray'a *Z a r y s t e o l o g i i a s c e t y c z n e j i m i s t y c z n e j* (t. 1. str. 496. t. 2. str. 817) zalecać nie trzeba: Uznanie, z jakim to dzieło spotkało się ze strony poważnej krytyki za granicą i u nas oraz szybkość, z jaką rozchodzą się niemałe nakłady coraz to nowych wydań, dostatecznie świadczą i o wartości pracy i o rzeczywistej potrzebie, jakiej ona odpowiada. Nie ulega wątpliwości, że i to nowe, starannie przygotowane wydanie znajdzie duży popyt tak u kapłanów i w seminariach duchownych, jak w zakonnych domach; jak wreszcie u ludzi świeckich, spragnionych lepszego uświadomienia zasad pobożności.

Trzy dziełka ascetyczne:

O. H. Schilgen: *D l a c z e g o n i e p r z y c h o d z i s z ?* str. 162.

O. J. Schryvers: *D o b r a w o l a*. Str. 93.

O. R. Plus: *B ó g w n a s*. Str. 164.

są już tak dobrze znane czytelnikom polskim, że nie ma potrzeby wyliczania ich zalet. Pierwsza z tych cennych książek, traktująca o częstej Komunii świętej, nadaje się bardzo dla dorastającej młodzieży. Druga i trzecia pomoże wszystkim szukającym Boga, do zdobycia prawdziwie wewnętrznego życia.

Bardzo pięknie wydana, pełna kolorowych i czarno drukowanych ilustracji, książka dla starszych dzieci pt. *P r a w d y B o ż e* (str. 158) podaje w bardzo miłych opowiadaniach ważne nauki moralne, dostosowane do młodego wieku. Trudno o piękniejszy prezent imieninowy czy świąteczny dla chłopca lub dziewczynki lat dziesięciu do czternastu.

Specjalnie dla ministrantów opracowany przez F. Filarowskiego, żywocik św. Jana Berchmansa (str. 92) bardzo dopomoże młodzieńskim sługom ołtarza do nabycia prawdziwej pobożności.

Książeczka w kieszonkowym wydaniu pt. *U f a j c i e* (str. 167) podaje na każdy dzień roku piękne zdania o ufności w Boga.

Wszystkie wspomniane książki są do nabycia, prócz w Krakowie, Kopernika 26, także w Warszawie, Rakowiecka 61.

X. J. R.

Oprócz tego nadesłano do redakcji:

Nakładem American Catholic Philosophical Association:

Paul Siwek, S. J.: *The mechanical theory of life*.
Repr. from the Proceedings of the American Catholic philosophical
Association. 1949. Str. 9.

Nakładem Centrali Milicji Niepokalanej, Niepokalanów 1949:

Ks. prof. dr Eugeniusz Dąbrowski: *Ewangelie, ich powstanie i rodzaj literacki*. Wyd. 2. popraw. i uzupełn. Str. 168.

S. Maria Renata od Chrystusa, niepokalanka: *Śladem tajemnic Chrystusowych*. Krótkie rozważania na tle tekstów mszalnych. Str. 191.

Tomasz Jodelka: *Polska poezja maryjna*. Antologia. Z przedm. Jerzego Zawiejskiego. Okł. i winiety wykonał Tadeusz Gronowski. Str. XXV, 389.

Nakładem Pallottinum, Poznań 1949:

Józef Tyszkiewicz: *O częstej i codziennej Komunii św.* Wyd. 3. Str. 36.

Ks. dr Michał Sopoćko: *Poznajmy Boga w jego miłosierdziu*. Rozważania o miłosierdziu bożym na tle litanii. Str. 220.

Nakładem Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1949:

Adam Sadowski: *Przestępstwo ciągłe*. Str. 4 nlb., 191.

Marian Plezia: *Kościół średniowieczny spadkobiercą kultury antycznej*. Str. 26.

Roczniki Humanistyczne. I. 1949. Red. Juliusz Kleiner, Stefan Kawyn, Stefan Kunowski. Str. 381, tabl. 18.

Stefan Świeżawski: *Kultura umysłowa wieków średnich*. Str. 30.

Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. *Sprawozdania z czynności wydawniczej i posiedzeń naukowych*. Nr 2. Za okres od 1 kwietnia 1947 r. do 31 sierpnia 1948 r. Str. 52.

Nakładem Verbum Księgarni „Jedność“, Kielce 1949:

Droga krzyżowa słowami Pisma Świętego. Str. 19.

M. V. Bernadot: *Od Eucharystii do Trójcy Przenajświętszej*. Przełoż. z franc. M. Pia Czaplińska, urszulanka. Wyd. 2. Str. 152.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, kulturalnego i społecznego

Ze świata sceny

Podstawy organizacyjne teatrów w Polsce

Na temat niedomagań artystycznych i organizacyjnych teatrów warszawskich (jak również teatrów prowincjonalnych) pisało się u nas i mówiło bardzo dużo. Może nawet ten zgodny chór malkontentów przyczynił się do zwołania konsylium, wykrycia choroby i szukania środków zaradczych. Mniejsza zresztą o genezę. Fakt jest faktem, że w wyniku śmiałych decyzji Minist. Kultury i Sztuki teatry nasze stanęły na progu — można zaryzykować te słowa — nowej epoki.

Pierwsza choroba teatrów — jak wiadomo — zakorzeniła się w podglebiu ekonomicznym. Zakorzeniła się nie wczoraj i nie rok temu, ale od wielu, wielu lat złej tradycji, traktującej teatr jako budę jarmarczną, w której ciuła się do worka, wycyganione od władz i od widza pieniądze. Że ich było zawsze mało — to jasne. Zwłaszcza brakowało ich tam, gdzie dyrekcja i zespoły miały ambicje artystyczne. Tak to bowiem nie dobrze działało się zazwyczaj w świecie teatru, że w wyścigu ze szmirą dobra sztuka przegrywała kasowo niemal z reguły sromotnie. Stąd powstała konieczność opierania niepewnego budżetu o subwencje. Subwencję raz się dostało, raz nie. Sprawa ta jechała na przysłowiowym pstrym koniu. Stąd gospodarcza — pożał się Boże — szarpanina dyrektorów i aktorów, zwłaszcza tych ostatnich, bo koniec końców odbijało się to na ich i tak pustawych kieszeniach.

— Nie mogę grać porządnej sztuki, bo się rozłoży. Muszę grać „Hiszpańską muchę“ albo rewię spod ciemnej gwiazdy! — Jakże często słyszało się tego rodzaju „oświadczenia“ od tych najodważniejszych, którzy próbowali szczęścia, opartego o subwencyjne fundamenty. Teatry tego typu podobne były do zwolna tonących okrętów, z których kapitanowie czmychali nie zawsze ostatni. Wśród tonących szły pełną i mocną parą nieliczne teatry państwowe, uprzywilejowane i zabezpieczone materialnie.

Ostatnie decyzje Min. Kultury i Sztuki kładą kres „epoce“ subwencyjnej, a rozpoczynają „epokę“ planowania w ramach budżetu państwowego. Wszystkie teatry w Polsce (istnieją jeszcze nieliczne wyjątki) stają się teatrami państwowymi. Inaczej mówiąc likwiduje się zasadę takiej czy innej „inicjatywy prywatnej“ w dziedzinie gospodarki teatral-

nej. Rok budżetowy upaństwowionych teatrów liczyć się będzie od 1 stycznia. Zatwierdzenie preliminarza przez Generalną Dyрекcję Przedsiębiorstw Artystycznych ma się stać gwarancją swego rodzaju równowagi ekonomicznej zarówno w realizacji poszczególnych, objętych planem przedstawień, jak i w dziedzinie poborów zespołu artystycznego. Jednocześnie ustawienie planu w ramach 1. I — 1. I zlikwidować ma tzw. okres ogórkowy, który w praktyce był zazwyczaj okresem ogólnego rozgardiaszu, okresem letnich połowów na nieciekawe, objazdowe przynęty.

Tak w ogólnym rzucie przedstawia się „rewolucja finansowa” przeprowadzona przez Min. Kultury i Sztuki.

W związku z wykryciem — jak to nazwaliśmy — „pierwszej choroby” teatrów oraz w związku ze środkami zapobiegawczymi, zastosowanymi przez Departament, nasuwa się jednak refleksja. Czy w ramach przeprowadzonej reorganizacji — a ramy te są krzepkie — znajdzie się miejsce na placówce tego typu jak niegdyś „Reduta” Osterwy, czy obecnie Teatr Rapsodyczny Kotlarczyka — placówki rozwijające swą działalność niezależnie od zewnętrznych ram, regulujących zagadnienie generalne?

Druga choroba naszych teatrów grasowała w kręgu spraw personalnych, a wybuchała ze szczególną gwałtownością co roku na wiosnę, kiedy to rozpoczynał się okres podpisywania kontraktów na sezon następny. W okresie tym wybuchała istna orgia intryg, plotek, kokieterii i wszelkich „sposobów” prowadzących do pożądanego celu — wyrubowania gaży. Wtedy to triumfowała specyficzna „moralność” zakulisowa, o której napisano tomy.

Obecnie „system” ten ulega likwidowaniu. W życie wchodzi zasada zespołowości i specjalizacji poszczególnych teatrów. Niewątpliwie na tej drodze możliwy jest artystyczny rozwój, wytworzenie własnego stylu i tradycji, skupienie nad wybranym kierunkiem. Absurdalna staje się z tego punktu widzenia „polityka artystyczna”, stosowana do niedawna, zmuszająca przypadkowy zespół do realizacji „całego wachlarza” dramatycznej literatury światowej. (Sprawę powyższą podnosiliśmy na tym miejscu w latach ubiegłych domagając się tego, co obecnie wejść ma w życie.)

Jeżeli obok tego, w związku z „drugą chorobą” teatrów, dodamy, że Departament Teatru uzyskał zezwolenie władz na zakup mieszkań dla aktorów, rozpoczynających pracę w teatrach warszawskich, jeśli — co więcej — przyjmie do wiadomości, że wkrótce rozpocząć się ma budowa Domu Aktora — będziemy mieli pełny obraz obecnego „rewolucyjnego planowania”.

Trzecią chorobą teatru był brak selekcji artystycznej w dziedzinie repertuarowej. Obecnie kryterium artystyczne połączono z kryteriami ideowo-politycznymi i selekcja przeprowadzana jest z całą dokładnością. Znaczy to, że kwalifikacja sztuk oparta jest nie tylko na kryterium artystycznym, lecz również na kryterium politycznym.

Upaństwowione teatry mają do spełnienia określone zadania wychowawcze: mają prowadzić widza ku socjalizmowi, przemawiając do niego językiem realizmu. Teatr współczesny jest teatrem realizmu socjalistycznego. (O sprawie tej pisaliśmy w poprzednich nrach „Przeglądu Powszechnego” z okazji premier, realizujących postulaty teatru współczesnego).

Teatr ten walczy o socjalistyczną treść, zwraca się do mas, używa środków najczytelniejszych.

Po tej linii idzie planowanie w zarysie najszerszym, a w szczególności w zasięgu najbliższych miesięcy, kiedy to w okresie przejściowym do 1. I. 1950 r. rozegrany zostanie festiwal sztuk radzieckich, obejmujący wszystkie teatry w Polsce. Teatry Warszawy stają również do konkursu. Ujrzymy sztuki następujące:

Państwowy Teatr Polski — „Na dnie“ Gorkiego i „Ostatnie dni Puszkina“ M. Bułhakowa.

Teatr Kameralny — „Dwa obozy“ A. Jakobsona.

Teatr Narodowy — „Jegor Bułyczew“ Gorkiego.

Teatr Powszechny — „Gastello“ Sztoka.

Teatr Współczesny (dawniej Klasyczny) — „W pewnym mieście“ Sofronowa.

Teatr Rozmaitości — wznowienie „Śmierci Tarełkina“ Suchowo-Kobyłina (brak jeszcze decyzji w sprawie sztuki radzieckiej).

W tym okresie przejściowym (nazwanym tak — rzecz jasna — jedynie ze względów formalnie-organizacyjnych) ka ż d y t e a t r w Polsce grać będzie nową współczesną sztukę autora polskiego. Współczesną i zgodną z generalną linią socjalizmu. W Warszawie zobaczymy sztuki następujące: Brandstettera „Ludzie z martwej dzielnicy“, Dybowskiego „Zapora“, Kruczkowskiego „Niemcy“, Wirskiego „Cement“, Kwiatkowskiego i Otwinowskiego „Cylinder i Serce“. Obok sztuk współczesnych zobaczymy również kilka pozycji repertuaru klasycznego: Szekspira „Kumoszki z Windsoru“, „Jak wam się podoba“, „Wieczór trzech króli“, Fredry „Mąż i żona“, Blizińskiego „Rozbitki“, Rittnera „Głupi Jakub“.

Takie oto radykalne środki zastosowano na trzy główne (lecz nie jedyne), choroby teatru“. Ci, którzy je stosują, mają trudne zadanie. Chodzi przecież o to, żeby nie wpędzić teatru w nową chorobę. Czy się tego niebezpieczeństwa da uniknąć, przyszłość pokaże. Będziemy ją śledzić z uwagą i zainteresowaniem.

J. K.

Ze świata filmu

Sezon jesienny na ekranach warszawskich zaprezentował się dość niefale: ujrzelśmy szereg ciekawych filmów czeskich z okazji festiwalu filmu czechosłowackiego. Z innych filmów wyróżnił się obraz produkcji francuskiej pt. „Potępieńcy“.

Obraz ten zasługuje na wyróżnienie i poświęcenie mu nieco więcej miejsca, zarówno ze względu na staranne i ciekawe opracowanie jak i na interesującą problematykę. Problem filmu — to schyłek hitleryzmu — schyłek doktryny i spustoszenia, jakie wywołuje ona w duszach ludzkich. W dość skromnych ramach scenariusza i niezbyt skomplikowanej akcji zawiera się cały tragiczny demonizm, całe wynaturzenie ludzi opętanych i zatrutych jadem fanatyzmu hitlerowskiego, bądź bezideowości i karierowiczostwa. Gdyż dwa typy ludzi występują w tym filmie: zbankrutowa-

ni oportuniści, kolaboracjoniści różnej maści i narodowości oraz kilku bestialskich hitlerowców zdolnych do mordowania wszystkich, nawet własnych rodaków i żołnierzy — w dążeniu do swych nierealnych zresztą celów. Nierealnych, gdyż, rzecz dzieje się w ostatnich chwilach trzeciej rzeszy, gdy pada już Berlin — na unoszonej falami oceanu łodzi podwodnej z załogą, w skład której wchodzi członkowie specjalnej, tajnej misji niemieckiej. Ekipa tej misji składa się z wysoko postawionych osobistości Gestapo oraz Wehrmachtu. Ponadto w skład jej wchodzi międzynarodowi kolaboracjoniści, aferzyści i zdrajcy swych narodów. Towarzystwo więc dobrane; co jeden to lepszy. Wśród osób znajdujących się na pokładzie łodzi są ludzie się nadziejami na pomoc państw południowej Ameryki hitlerowcy, oraz szczury uciekające z tonącego okrętu pod pozorem służenia jeszcze swym niemieckim panom.

Wszyscy ci ludzie, skupieni na ciasnej przestrzeni kabin łodzi podwodnej, na bezmiernych falach oceanu — zamknięci są jakimś tragicznym kręgiem nienawiści, który wybucha wśród nich jak pożar i szerzy się pożerając wszystko wokół. Nienawiści — dzięki której zgrani szulerzy mordują się wzajemnie a łódź podwodna staje się jednym wielkim grobem. Jedynym żywym świadkiem pozostaje przymusowo przebywający na łodzi, poznany z łądu lekarz francuski. Z jego relacji też wynika cała akcja filmu.

Wybitnie psychologiczny ten film odznacza się wielkim realizmem. Postacie hitlerowców jak i ich satelitów są wspaniale zróżnicowane i mimo że przez postacie te przemawia określona ideologia i doktryna, nie są one symbolami lecz żywymi ludźmi — takimi jakich znaliśmy: zimni zdegenerowani oprawcy — fanatycy swych celów — bądź tchórzliwi łajdacy. Wykorzystanie zaś ciasnej przestrzeni łodzi podwodnej, ubogiego tła tego miejsca daje doskonały efekt artystyczny potęgując nikczemność wydarzeń rozgrywających się w pełnych napięcia rozgrywkach między poszczególnymi partnerami. Tło psychologiczne filmu występuje tu z całą wyrazistością, gdyż to co się dzieje, dzieje się w duszach ludzi a na zewnątrz manifestuje się przez dość oszczędne gesty i fakty, będące tylko wyrazem gry psychologicznej. Załamywanie się psychiczne pojedynczych pasażerów i całej załogi odsłania się przed oczami widza stopniowo i dlatego jest tak przemawiające i realne. Zawziętość hitlerowców jak i bestialski ich cynizm a jednocześnie depresja duchowa wzrastają w sposób przekonujący w miarę rozwoju akcji.

Wielką zasługą artystyczną filmu jest to, że problem upadku doktryny i ruchu hitlerowskiego ukazał się z niebywałą siłą nie wśród bogatych zewnętrznie akcesoriów ginących miast, bombardowania, klęsk politycznych i wojennych, lecz na skromnym przykładzie grupy osób powiązanych fatalistycznymi węzłami nienawiści i zbrodni. Z tym większą siłą występuje moralna strona zagadnienia hitleryzmu: problem spustoszenia w duszach, odczłowieczenia ludzi. I ten problem film ukazuje w całej pełni. Sedno bowiem sprawy hitleryzmu leży nie tyle w gigantycznych efektach zewnętrznych, w jakich on się ujawnił, ile w piekielnej, demonicznej sile, z jaką niszczył dusze wyrывая z nich wszystko, co ludzkie, co godne nazwy człowieczeństwa.

R. Clement, znany i wybitny reżyser nie poszedł więc drogą łatwizny, ale drogą ambitnych założeń tworząc dzieło wartościowe pod każdym względem. Znakomite zdjęcia podnoszą wartość artystyczną filmu. W „Potępieńcach“ oglądamy artystów nieznanych, nie są to sławne „gwiazdy“ filmowe. Gra całego zespołu utrzymana jest na wysokim poziomie.

*

W miesiącu wrześniu — w ramach festiwalu filmów czeskich — ujrzelśmy serię obrazów produkcji naszego południowego sąsiada. Filmy te były bardzo różnej jakości — od zupełnie nieudanych do doskonałych. Mielśmy filmy różnego rodzaju: historyczne, typowe dramaty psychologiczne, w których celują Cześci, filmy o tematyce współczesnej i wreszcie komedie.

Wśród filmów historycznych — do ciekawych należą obrazy poświęcone wypadkom lat niedawnych: klęsce narodu czeskiego w okresie Monarchium (Dzień zdrady) oraz walkom partyzanckim w okresie upadku trzeciej Rzeszy (Wilcze doły, Zawieja, Milcząca barykada). Do ciekawych filmów tego rodzaju należy też wielki film kolorowy pt. „Jan Rohacz z Dabe“ obrazujący dzieje narodu czeskiego w okresie walk z cesarstwem i możnowładztwem. Na uwagę zasługuje podkreślenie w tym filmie pozytywnej roli Polaków wobec bratniego narodu.

Z filmów o typie dramatów psychologicznych na wyróżnienie zasługuje doskonały obraz pt. „Sumienie“. Wbrew krytyce niektórych pism warszawskich — nie uważamy tego filmu za dramat ludzi „wczorajszych“, choć rozgrywa się on może rzeczywiście wśród „wczorajszej“, bo mieszczkańskiej klasy społecznej, wśród ludzi o wczorajszym nieco stylu życia. Ale osnowa dramatu jest tak głęboko ludzka i powszechna, że na pewno będzie miała zastosowanie wśród ludzi różnych klas i epok. Bowiem problem odpowiedzialności za swoje czyny, problem sumienia — jest sprawą człowieka niezależnie od zmieniających się ustrojów społecznych. W każdym ustroju może powstać i będzie powstawał ten problem, a żaden ustrój nie wykorzeni z ludzi chęci uniknięcia odpowiedzialności i nie zrobi z nich niezlomnych i zdecydowanie działających bohaterów. Film jest udany i pod względem artystycznym. Problem zarysowuje się poprzez duże akcje równolegle toczące się i krzyżujące wzajemnie. Ojciec, sprawca śmierci małego chłopca w wypadku samochodowym, który zostawił swą ofiarę na szosie uciekając przed grożącą odpowiedzialnością — i syn jego sprawca odpowiedzialności całej klasy za jego wykroczenie — to dwaj główni bohaterowie filmu. Konflikt wewnętrzny w duszy ojca i w duszy syna — zostaje spotęgowany przez dramatyczne skrzyżowanie, gdyż syn właśnie był wychowywany przez uwielbianego ojca w duchu prawdomówności i bezwzględnej odwagi cywilnej, a ojciec był dlań tych ideałów wcieleniem. Tymczasem syn właśnie odkrywa w ojcu człowieka słabego, ideał jego rozsypuje się w gruzy i mały chłopiec przeżywa po raz pierwszy gorzką klęskę utraty wiary w ukochanego człowieka.

Pod względem technicznym film jest bez zarzutu, doskonale zmontowany, zawierający masę pięknych zdjęć, przykuwa uwagę widza w każdej niemal chwili. Pozbawiony jest wszelkich dłużyzn. Dramatyczny i sensa-

cyjny bieg wypadków jest ilustracją tylko dla dramatu wewnętrznego, dla dramatu psychologicznego. Dlatego to właściwa dobrym „kryminałom“ akcja dynamiczna i porywająca widza służy celowi bardziej głębokiemu niż rozrywka — ukazuje ciężkie zmagania się duchowe człowieka, którego życie na skutek jednego wypadku zaczyna się wkląć coraz bardziej.

Z przykrością i zdziwieniem przyjęliśmy głosy warszawskiej prasy dość chłodno traktujące ten doskonały film — wobec zwłaszcza nieuzasadnionych zupełnie zachwytów nad beznadziejnie słabymi komediami jak np. „Pan Nowak“. Cóż z tego bowiem, że komedia ta próbuje nawiązać do współczesnych problemów życia społecznego Czechosłowacji — kiedy sama ta próba nawiązania do aktualnej rzeczywistości nie wystarcza za legitymację dla poziomu filmu. — A pod względem artystycznym film jest zupełnie nieudały. Temat zaś i dobry autor główny winni byli przy należytych ujęciu zapewnić powodzenie filmowi.

Wśród innych filmów o tematyce współczesnej, do ciekawych należy „Wieś na pograniczu“ oraz „Powrót do domu“. Ten pierwszy film zasługuje na wyróżnienie ze względu na temat jak i na dobre opracowanie.

Ogółem biorąc — odnosi się wrażenie, że kinematografia czeska podnosi coraz bardziej swój poziom i szczyć się może coraz lepszymi osiągnięciami.

B. O.

Wiekopomne dzieło

W 350 rocznicę wydania Biblii Wujka

Ukazanie się Biblii Wujka było wydarzeniem epokowym w Kościele polskim. Sam prymas Karnkowski uroczyście ją zatwierdził i samłożył na jej wydanie. Wierni przyjęli ją z najwyższą radością, jako szczególny dar nieba, którego podówczas wiele narodów jeszcze nie otrzymało. „Pragnęły tego wieki przeszłe, pragnęli ojcowie i przodkowie nasi, pragnęliśmy i my sami, teraześmy tego doczekali, niech Pan Bóg będzie pochwalony“. W takich to słowach wydawca „Statutów Koronnych“, Jan Januszowski wyrażał swoją i swych rodaków radość i wdzięczność dla Boga z powodu ukazania się Biblii Wujkowej. Nie przypuszczali zapewne współcześni, że nie tylko dla nich dzieło to będzie czystym i bezpiecznym źródłem Prawdy, lecz i potomni czerpać z niego będą przez wieki Bożą naukę życia i piękno ojezystej mowy. Dziś w 350 rocznicę wydania Biblii Wujkowej warto uprzytomnić sobie okoliczności, w jakich powstała, przyjrzeć się głównemu jej twórcy i zwrócić uwagę na te jej wartości, które tak długo czyniły ją drogą polskiemu sercu.

Kościół nigdy nie zabraniał wiernym czytania ksiąg świętych. Lecz dopóki rozpowszechnianie Biblii odbywało się wyłącznie przez przepisywanie, posiadanie jej i co za tym idzie, czytanie było dla ogółu wiernych rzeczą prawie że niedostępną. Dopiero wynalezienie druku ułatwiło znajomość Pisma św. na wielką skalę. Skwapliwie korzystali z tego innowiercy 16 wieku i uczyniwszy Biblię jedynym źródłem objawienia, starali się przez tłumaczenie na języki ludowe szerzyć znajomość jej wśród ludzi.

Polska już w 12 wieku posiadała przekład Psalterza, znany nam w późniejszych dwóch odpisach, jako tzw. Psalterz Floriański i Psalterz Puławski, który był drukowany w Krakowie w r.

1532 i 1535. Królowa Zofia, ostatnia żona Władysława Jagiełły, miała polski przekład Pisma św. z r. 1455. Dotąd przechowywały się urywki niektórych ksiąg tej „Biblii Królowej Zofii“.

Z chwilą gdy nowinkarstwo religijne przedostało się do Polski, pierwszym dążeniem nowowierców było dać ludziom do rąk polski przekład ksiąg świętych. W r. 1546 pojawia się Psalterz Mikołaja Reja, a w latach 1551 — 1553 wychodzi w Królewcu, naprzód częściami a potem, cały, „Testament Nowy zupełny. Z greckiego języka na polski przełożony i wykładem krótkim objaśniony“. Nie jest to przekład oryginalny, jakby z tytułu wnosić należało, lecz przeróbka starego tłumaczenia, gruntowna w Ewangeliach, dość pośpieszna i powierzchowna w Listach ¹⁾. Dokonał jej dobry znawca języka greckiego, luteranin Stanisław Murzynowski, a tłumaczenie wydał bez wzmianki o autorze Jan Seklucjan. Stąd już współcześni mylnie jemu przekład ten przypisywali.

W dziesięć lat później (1563) wychodzi z drukarni Radziwiłła Czarnego w Brześciu „Biblia święta, tho iest Księgi Staroego i Nowego Zakonu, właśnie z żydowskiego, Greckiego y Łacińskiego, nowo na Polski ięzyk z pilnością y wiernie wyłożone“. Jest to tzw. Biblia Brzeska albo Radziwiłłowska, owoc kilkoletniej zbiorowej pracy kalwinistów polskich ²⁾. Jeśli „Murzynowski po polsku grubo mówił i pisał“, jak się o nim wyraża Budny; jeżeli mu czasem polskich słów niedostawało i musiał przekładać, jak mógł, a nie jak chciał: to język Biblii Brzeskiej jest dziwnie piękny, potoczysty i gładki. Tu nawet właściwości hebrajskie i greckie (tzw. hebraizmy i greczyzmy) starano się, choć nie wszędzie, oddać w duchu języka polskiego. Jednakże przekład sam nie dość jeszcze uwzględniał teksty oryginalne i zbytnią wykazywał zależność od tekstu łacińskiego i od przekładu francuskiego. Dlatego to nie znalazł on dobrego przyjęcia u pewnego odłamu różnowierców polskich. Zrazu chciano Biblię Brzeską poprawiać i wydać na nowo, lecz okazało się, że poprawianie więcej wymagałoby czasu i trudu, niż nowe tłumaczenie.

¹⁾ Wykazał to ks. I. Warmiński w dziele p. t. „Andrz. Samuel i Jan Seklucjan“, Poznań 1906, 274 — 282. O Stanisławie Murzynowskim zob. tamże 367 — 419.

²⁾ O Biblii Brzeskiej zob. Jasnowski Jan, Mikołaj Czarny Radziwiłł, Warszawa 1939, 363 — 367.

Nowego przekładu podjął się pastor ariański w Losku (pow. Oszmiański) i zwolennik Socyna, Szymon Budny. W r. 1572 wyszła w Nieświeżu jego „Biblia. To iest księgi starego y nowego przymierza, znowu z ięzyka Ebreyjskiego, Grecskiego y Łacińskiego na polski przełożone“. Tłumacz oparł swą pracę na tekstach oryginalnych, a przekład starał się dać dosłowny, „nie nie przyczyniając, ani ujmując, ale słowo słowem wyrażając“. „Gdyby mi co innego przyszło tłumaczyć, pisze w przedmowie Budny, nie samego Boga słowo, tedybym mógł nie słowo słowem, ale rzecz rzeczą wyrażać; ale tak straszne powieści tłumacząc, ochędostwa mowy polskiej szukać niebezpieczna rzecz jest“. Nie jest to wszakże dosłowność niewolnicza. Owszem Budnemu bardzo zależy na tym, ażeby język przekładu był czysty. Dobiera więc słów ze wszystkich dzielnic Polski i tworzy wyrazy nowe, z których ten i ów, jak wyraz „rozdział“ przyjął się i pozostał w mowie polskiej.

Wydawcy Biblii Budnego, także „Nieświeską“ zwanej, nie podzielali widocznie wszystkich poglądów ariańskich tłumacza, jakie się zwłaszcza w przekładzie Nowego Testamentu przejawiały. W czasie druku, bez wiedzy i wbrew woli autora, zmienili przekład Nowego Testamentu i dali tłumaczenie z tekstu łacińskiego. Nie mógł im Budny tego darować. W dwa lata po Biblii Nieświeskiej wyszedł w Losku „Nowy Testament znowu przełożony, a na wielu mieyscach za pewnemi dowodami od przysad przez Simona Budnego oczyszczony y krótkiemi przypiskami po kraioch objaśniony“. Za fałszywe „przysady“ czyli dodatki uważa Budny na pierwszym miejscu te teksty, które przemawiają za dogmatem Trójcy Świętej, albo za bóstwem Chrystusa Pana. Usuwa więc z tekstu jako fałszywą przesadę słowa „jako mniemano“ (Łk 3, 23), „a ci trzej jedno są“ (1 J 5, 7) i inne tym podobne. Zamiast „A słowo s t a ł o s i ę ciałem“ (J 1, 14) Budny tłumaczy: A słowo było ciałem. Zamiast „Ty jesteś Piotr (greckie P e t r o s — skała), a na tej skale (tj. na Piotrze) zbuduję kościół mój“ (Mt 16, 18) tłumaczy: Ty jesteś skalny, a na tej skale (tj. na mnie, czyli na Chrystusie) zbuduję kościół mój. Itd.

Zarówno Biblia Brzeska, jak Biblia Budnego i jego Nowy Testament w oczach samych innowierców „nie do końca wolne były wielkich i szkodliwych omyłek i nie własnego na wielu mieyscach przełożenia“. To skłoniło ministra Zboru mąlego Chrystusowego w Lublinie, arianina Marcina Czechowi-

ca do podjęcia się nowego tłumaczenia ksiąg świętych. W roku 1577 wyszedł w Rakowie (woj. Lubelskie) jego „Nowy Testament. To jest wszystkie pisma nowego przymierza z Greckiego języka na rzecz Polską wiernie y szczerze przełożone“. W dziele swym stara się Czechowic połączyć dosłowność przekładu z jasnością myśli oraz czystością i pięknością języka polskiego. Słusznie zauważa w przedmowie, że nader trudną jest rzeczą „w to mądrze potrefić, żeby się i słowom greckim i temu też językowi, na który się przekłada, dosyć uczyniło“. Zabarwiony silnie przekonaniem tłumacza, przekład Czechowica nie zadowolnił samych zwolenników arianizmu. Toteż w r. 1594 wyszło w Rakowie drugie wydanie zmienione i „poprawione“, ale za to pełne innych fałszywych dodatków i przysad. Do sfalszowania przekładu miał się przyczynić sam drukarz, kładąc samowolnie w tekst słowa, które Czechowic położył był na kraju. I „jako ono pierwsze jedni, tak to wtóre drudzy szacują“, skarżył się Czechowic.

Wszystkie wymienione dotąd przekłady Pisma św. dokonane zostały przez innowierców. Różnią się one między sobą co do wierności tłumaczenia, co do czystości i piękności języka polskiego. Każde z nich przykrojone jest do poglądów danego odłamu różnowierstwa na zasadnicze tajemnice wiary, jak dogmat o Trójcy świętej, o bóstwie Chrystusa Pana, o usprawiedliwieniu, o sakramentach, o Kościele itd. Zgadzają się wszystkie w tym, że w przypiskach i objaśnieniach odnoszą się z niechęcią, a niektóre wprost z nienawiścią do Papieża, do Kościoła i do urzędzeń kościelnych. W ustach Budnego i Czechowica Papież to „antychryst“, a katolicy są „zgrają, ordą antychrystową“.

Katolicy polscy nie doceniali znaczenia Pisma św. w języku ojczystym. Dopiero po ukazaniu się Nowego Testamentu Seklucjana, drukarz krakowski, Mikołaj Scharffenberg wydał w r. 1556 „Nowy Testament polskim językiem wyłożony, według doświadczonego Łacińskiego textu od Kościoła Krześcijańskiego przyjętego“. Nowy ten Testament „Krakowski“, przełożony z samego tekstu łacińskiego, językiem przestarzałym, nieściśle i bez objaśnień nie mógł się równać z przekładem Murzynowskiego. Mimo to nakład rozchodził się niezłe. Zachęcony tym Scharffenberg zabrał się do wydania w języku polskim całej Biblii, której przekład miał już gotowy. Lecz dokonany tylko z Wulgaty łacińskiej i z tłumaczenia czeskiego, przekład wymagał, by go unowocześnić. Pomocnika znalazł Scharffenberg

w osobie słynnego profesora wszechnicy krakowskiej, Jana Ni-
cza, zwanego powszechnie Lwowczykiem lub Leopolitą. Leopolita
wiele w przerobienie tłumaczenia włożył pracy i niemało po-
święcił mu czasu. W r. 1561 wyszła z drukarni Scharffenberga
„Biblia to iest Xięga Stharého y Nowego Zakonu na polski ięzyk
z pilnością według Łacińskiej Bibliey od Kościoła Krześciańskie-
go powssechnego przyięthey, nowo wyłożona“. Biblia Leopolity,
mimo włożonej w nią pracy i pod względem dogmatycznym
bez zarzutu, nikogo zadowolić nie mogła. Oparta na łacińskiej
Wulgacie wcale nie uwzględniała oryginału hebrajskiego
w Starym a słabo tylko oryginał grecki w Nowym Testamen-
cie. Zbyt wyraźne jeszcze nosiła ślady swej zależności od pier-
wowzoru czeskiego; przekład nie dość był wierny i ścisły, a pod
względem językowym nie dość poprawny. Obok słów i zwrotów
pięknych rażą ucho wyrażenia przestarzałe, nie używane już
w drugiej połowie 16 wieku. Toteż w oczach różnowierców by-
ła ona raczej śmiechu i pożałowania godna i w sporach z nimi
katolicy nie mogli się na nią powoływać.

Dla nas znamienna jest w przedmowie wzmianka Leopoli-
ty o trudnościach i przeszkodach, jakie mu towarzyszyły przy
drukowaniu jego dzieła. Doszło do tego, że tekst składać mu-
sieli Niemcy, którzy po polsku nie umieli. „Bo mi polaków nie
stajało, pisze Leopolita, za odmówieniem tych, którzyby nie ra-
dzi byli, abym to, com przedsięwziął, dokończyć miał“. Dopiero
po ukazaniu się Biblii Brzeskiej i Budnego, gdy i katolicy po
nie zaczęli wyciągać ręce, a także kaznodzieje nimi się posługi-
wali, zrozumiano po stronie katolickiej potrzebę nowego do-
brego przekładu Pisma św.

żeby ustrzec wiernych przed czytaniem zarażonych błęda-
mi przekładów innowierczych, należało dać im do ręki tekst
nowy i dokładny, opatrzone zdrowymi wyjaśnieniami miejsc
trudniejszych, zwłaszcza tych, które heretycy „naciągali“
i fałszowali. Ale dać przekład, oparty o przyjętą od wieków
w Kościele Wulgatę, z uwzględnieniem w równej mierze tek-
stu greckiego i hebrajskiego, przekład, który by pięknem
polskiej mowy dorównał Biblii Brzeskiej, a wierno-
ścią i ścisłością tłumaczenia ją przewyższył, nie było rzeczą
łatwą. I nie łatwa rzecz była znaleźć człowieka, który by po-
siadał wszystkie przymioty dobrego tłumacza i chciał pod-
jąć się tak trudnej i niebezpiecznej pracy.

Od chwili pojawienia się na ziemiach polskich (r. 1564) Jezuici rozwijali niestrudzoną działalność około sprawy katolickiej. W gronie swych nielicznych jeszcze członków polskich posiadali jednostki wybitne tak pod względem wyrobienia duchowego, jak pod względem nauki, znajomości języków wschodnich i mowy ojczystej. Ku nim też zwracano się coraz częściej z prośbą o nowy przekład ksiąg św. Brak dobrego tłumaczenia Biblii odczuwali również sami Jezuici polscy, w ciągłych utarczkach z innowiercami. I wśród nich sprawa nowego przekładu powoli dojrzewała. Oglądano się za tłumaczem.

W jesieni r. 1567 wrócił do Polski po odbytych w Rzymie nowicjacie i po krótkich studiach teologicznych Jakub Wujek. W październiku lub listopadzie następnego roku otrzymał święcenia kapłańskie w Pułtuskach i rozpoczął działalność kaznodziejską i profesorską. Dość zmienne były koleje życia tego młodego kapłana. Urodził się w r. 1541 w Wągrowcu poznańskim z rodziców zamożnych i pobożnych. W domu otrzymał wychowanie głęboko religijne. Już jako mały chłopiec czuje szczególny pociąg do modlitwy i pewną tęsknotę za życiem pustelniczym, a nawet za palmą męczeństwa. Jako piętnastoletni młodzieniec wyjeżdża w r. 1555 na Śląsk, prawdopodobnie do Wrocławia. Tam przyswaja sobie język niemiecki i rozszerza swe wiadomości, lecz w otoczeniu innowierców i pod wpływem ich książek stygnie w swych porywach religijnych, chwieje się w wierze i przystępuje do luteranizmu³⁾.

W r. 1558 powraca Wujek do Wągrowca i obejmuje kierownictwo szkoły. Dostawszy się pod wpływ jakiegoś gorliwego kapłana, po przestudiowaniu dzieła Kardynała Hozjusza *Confessio fidei catholicae* (O wyznaniu wiary katolickiej) wyrzeka się na zawsze nowinkarstwa i powraca do Kościoła. Wnet udaje się do Krakowa, gdzie otrzymuje stopień bakałarza sztuk wyzwolonych. Tam też zawiera serdeczną i trwałą przyjaźń z Leopolią. Za czyjąś poradą jedzie do biskupa kujawskiego, Uchańskiego, który mu powierza nauczanie w szkole łaciny, greki i niemieckiego.

W trzy lata później, r. 1562, Uchański już jako prymas gnieźnieński wysyła Wujka wraz ze swymi bratankami do Wied-

³⁾ Te i inne nieznane dotąd szczegóły z życia Wujka zawdzięczam pracy ks. Jana Poplatka T. J. p. t. „Obecny stan badań nad życiem Jakuba Wujka T. J. i program dalszej pracy“ (w rękopisie).

nia. Tam w kolegium Jezuitów czuwając nad bratankami prymasa uzupełnia Wujek swe własne studia i w r. 1564 otrzymuje stopień magistra filozofii. Tam też nastąpiło pierwsze zetknięcie się Wujka z młodym Zakonem. Uderzał go przede wszystkim wysoki poziom wykształcenia i duchowego wyrobienia członków Zakonu, a pociągała do siebie jakaś dziwna atmosfera rodzinna, panująca w kolegium. W jego duszy zaczęło kiełkować powołanie zakonne.

Gdy wrócił do kraju, prymas zamianował go swym sekretarzem i obdarzył kanonią łęczycką. Po roku zastanawiania się, wewnętrznej rozterki i walki Wujek zrzekł się świetnej kariery, jaka mu się na świecie zapowiadała. W maju 1565 wyjechał do Rzymu i wstąpił do nowicjatu Towarzystwa Jezusowego.

Wujek profesor i kaznodzieja miał oczy otwarte na to, co działo się wówczas w kraju i za granicą. Widział, że innowiercy nie tylko głoszą kazania, lecz piszą i drukują książki, rozrzucają je i przez nie szerzą swą błędną naukę wszędzie. Wnet doszedł do przekonania, że nie wystarczy uczyć i kazać, ale trzeba pisać. Jedna dobra katolicka książka wydana przeciw błędnej nauce więcej znaczy, aniżeli tysiąc wygłoszonych kazań. Wcześniej też Wujek zaczął działać piórem. Pierwszym jego dziełkiem jest „Iudicium abo rozsądek niektórych katolików o konfessiey Sędomierskiej“, wydany bezimiennie w Krakowie 1570 r. W tym samym roku wychodzi kilka jego przekładów, jak „Zbiorek modlitw“, „Maluczki Katechizm“ Piotra Kanizego i jego dziełko „O spowiedzi“, a prawdopodobnie także dziełko Tomaszka à Kempis „O naśladowaniu Chrystusa“. W następnym roku wydał Wujek dziełko papieża Innocentego III „O wzgardzie świata abo nędzy stanu człowieczego troie księzki“. Równocześnie pogłębił swe studia teologiczne i 22 grudnia 1570 otrzymał w Pułtuskach dyplom doktora teologii.

Już w r. 1556 wydał Seklucjan swą Postyllę, czyli zbiór kazań na niedziele i święta. W roku następnym ukazała się Postylla Mikołaja Reja, której wydanie powtórzone w latach 1560, 1573 i 1594. Zachęcony przez przyjaciela swego Leopolitę, oraz przez innych „mądrych i uczonych ludzi“ zabrał się Wujek do napisania Postylli katolickiej. Wydał ją częściami w r. 1573 i 1575. Było to dzieło dużych rozmiarów (folio liczące 1930 stron), i dla wielu nie łatwe do nabycia. Ulegając namowom prymasa Uchańskiego pisze Wujek drugą Postyllę mniejszą „dla ubogich kapłanów i gospodarzów i pospolitego człowieka“. Wy-

szła ona w Poznaniu w r. 1579 i 1580. W Wilnie, dokąd przeniósł się z Poznania, wydał w r. 1579 „Ewangelie na niedziele i wszystkie święta Kościoła katolickiego“. W tym samym roku wyjechał do Siedmiogrodu, skąd powrócił dopiero w r. 1584.

I jako kaznodzieja i jako pisarz musiał Wujek z konieczności pogłębiać i rozszerzać swą wiedzę biblijną. Nabierał również coraz większej wprawy w posługiwaniu się mową ojczystą. Było to najlepsze przygotowanie do pracy, która wkrótce miała mu przypaść w udziale i której miał poświęcić kilkanaście ostatnich lat życia.

W r. 1575, już po śmierci Leopoldy (um. 1572), wyszło w Krakowie drugie poprawione wydanie jego Biblii. Nie różniło się ono zasadniczo od wydania pierwszego. Toteż zarówno duchowni jak świeccy nie ustawali w swych naleganiach na Jezuitów, ażeby się podjęli nowego lepszego tłumaczenia Pisma św. Gdy więc w maju 1584 zebrała się kongregacja prowincjonalna w Kaliszu, i tę sprawę wzięto pod obrady. Wynikiem obrad była prośba skierowana do generała Zakonu, by upoważnił prowincjała do wyznaczenia odpowiednich do tego ludzi. Prośbę tę wraz z innymi żądaniami kongregacji powiódł do Rzymu Jakub Wujek, wybrany prokuratorem prowincji. Rok przedtem jeden z jego współbraci zakonnych, Marcin Laterna, pisząc do generała Aquaviva o potrzebie nowego przekładu Biblii, właśnie na Wujka wskazał, jako na najodpowiedniejszego do wykonania tego dzieła. Dlaczego? „Stary przekład, pisze Laterna, nie odznacza się pięknnością języka polskiego, a co ważniejsza, jest błędny i niewłaściwy. Wujek zaś uczył się hebrajskiego, zna język grecki, a w polskim jest niczym Cycero⁴⁾. Chociaż co do znajomości greczyzny i polskiego mógłby z Wujkiem współzawodniczyć o palmę pierwszeństwa Stanisław Warszewicki, a co do polskiego z nimi obydwoma Piotr Skarga“. W lutym r. 1585 przywiódł Wujek krótką odpowiedź generała: „Prosiliśmy Papieża i pozwolił, pod tym jednakże warunkiem, że zdadni do tego zostaną wyznaczeni, a następnie przekład dokładnie będzie przejrzany“⁵⁾.

⁴⁾ Polonus Semicicero est. Zob. A. Bolognetti. Nuntii in Polonia epistolae et acta, ed. E. Kuntze. Cracoviae 1937 nr 324, str. 580, list M Laterny pisany z Sandomierza 29. IX. 1583.

⁵⁾ Pozwolenie takie było wówczas potrzebne. Paweł IV dekretem z 20. XII. 1558 zabronił drukowania i czytania Pisma św. w języku ojczystym bez pozwolenia św. Oficjum. Zakaz ten nieco złagodzony przez

Z przedmowy Wujka do Nowego Testamentu (1593) wynika niedwuznacznie, że po otrzymaniu pozwolenia z Rzymu przełożeni w jego ręce złożyli dzieło przekładu Pisma św. na język polski. Polecili zacząć pracę od Nowego Testamentu jako łatwiejszego, niż Stary, a do pomocy dali mu kilku uczonych teologów w roli cenzorów.

Nie wiemy, czy już przedtem Wujek sam nie myślał zająć się kiedyś tłumaczeniem Biblii. To pewna, że bardzo wcześnie, może pod wpływem Leopoldy, zrozumiał on potrzebę głębszej znajomości Pisma św., a do tego potrzebę języków wschodnich. Toteż w Rzymie obok teologii uczył się przez dwa lata gramatyki hebrajskiej i Psalmów.

Ze wspomnianej wyżej przedmowy Wujka widać, że zabrał się on niezwłocznie do poruczonej mu pracy. Nie mógł jednakże oddać się jej całkowicie, ponieważ w r. 1586 zamianowano go wiceprowincjałem polskim, a w roku następnym wyjechał w tej samej roli do Siedmiogrodu. Po powrocie zaś w r. 1589 objął przełożenie domu św. Barbary w Krakowie. Mimo tych różnorodnych zajęć i częstych a uciążliwych podróży w r. 1591 rękopis Nowego Testamentu był ukończony, przez cenzorów przejrzany i oddany do druku.

Tu wypada nam przyjrzeć się nieco tekstom, na których Wujek oparł swój przekład, i zasadom, według których tłumaczył. Wyłożył sam obszernie tę sprawę w przedmowie do N. Testamentu (1593) i w przedmowie do Psalterza (1594)⁶⁾.

Przekład całego Pisma św., zarówno Starego, jak Nowego Testamentu oparł Wujek na tłumaczeniu łacińskim, tzw. Wulgacie. Wie on dobrze, że Wulgata nie jest tekstem oryginalnym ksiąg św. „Gdyby nas był Nowy Testament, pisze, w tej szczerości doszedł, jako od Apostołów jest napisany, tedyby słusznie był u wszystkich daleko większej wagi i pewności, a niś i łaciński“. Przyznawali to jednak sami przeciwnicy, jak np. Beza przeciw Erazmowi, a u nas Budny, że przekłady łacińskie są nierównie szersze i prawdziwsze, niż współczesne teksty greckie

Piusa IV (1564), obostrzony przez Sykstusa V (1590) i znów zmieniony przez Klemensa VIII (1596), co do istoty swej przetrwał do r. 1757.

⁶⁾ O Wujku jako tłumaczu Pisma św. pisali ks. dr Julian G o - ł a b , O tłumaczeniu Now. Testamentu przez Ks. Jakóba Wujka, Warszawa 1906; ks. dr Władysław D z i u b e k , Ks. Jakób Wujek jako tłumacz Psalterza Dawidowego (Ateneum Kapłańskie 31 1933, 23 — 39, 132 — 155; 32 1933, 261 — 276, 464 — 473).

i hebrajskie. Atoli Wujek tłumaczył Wulgatę łacińską przede wszystkim dlatego, że jej tekst od kilkunastu wieków był w użyciu Kościoła; że z niej wszystkie Sobory brały świadectwa na potwierdzenie wiary; że ostatnio Sobór Trydencki tekst jej „pochwalił i za pewny mieć kazał”. Na przykładach pokazuje Wujek różne odmiany, przydatki i braki, które znajdują się w dzisiejszych tekstach greckich N. Testamentu, a których nie ma w Wulgacie łacińskiej i nie było w starych kodeksach greckich. To samo powtarza Wujek o Wulgacie łacińskiej w stosunku do dzisiejszych masoreckich tekstów hebrajskich St. Testamentu.

Nie znaczy to bynajmniej, że Wujek lekceważył teksty oryginalne Pisma św. Chce tylko pokazać, że nie są to tak szczere źródła, żeby miały być nad stare łacińskie przekładane. Same w sobie uważa Wujek teksty oryginalne nie tylko za pożyteczne, ale za potrzebne do zrozumienia i należytego tłumaczenia ksiąg św. Zachodzą bowiem w tekście łacińskim pomyłki drukarskie, zdarzają się różne czytania i nie wiemy, które jest pewniejsze; to znów spotykamy słowa i zwroty dwuznaczne i trudno jest rozstrzygnąć, w jakim znaczeniu w danym miejscu są użyte. Otóż w podobnych wypadkach rozstrzyga niekiedy tylko tekst oryginalny. A co najważniejsze, to ta okoliczność, że do Wulgaty przeszło z tekstów oryginalnych mnóstwo właściwości hebrajskich i greckich. Są to tzw. hebraizmy i greczyzmy dla nas mało, a czasem wcale nie zrozumiałe. Tekst oryginalny i znajomość danego języka wielce pomaga do ich zrozumienia i należytego oddania w języku, na który się tłumaczy, stosownie do jego właściwości.

Wujek atoli poszedł w swej dokładności jeszcze dalej. Postanowił dać równocześnie dwa tłumaczenia i z Wulgaty i z tekstu oryginalnego. Przeprowadził to całkowicie w Nowym Testamencie. Dał tu w rzeczywistości dwa przekłady: z łacińskiej Wulgaty w tekście i z oryginału greckiego w ten sposób, że na brzegu zaznaczył najdokładniej wszystkie różnice między nim a Wulgatą. Uczynił to, jak mówi, dlatego, aby czytelnik, mając przekład obu tekstów przed oczyma, mógł tym łatwiej pojąć i zrozumieć Pismo św. Bo często się zdarza, że co w jednym tekście jest trudniejsze, to w drugim łatwo wyrażono. Chciał również, aby katolicy, mając dobry przekład w ręku, nie dali się uwieść heretykom, gdy ci popisując się tekstem greckim jako pewniejszym, do niego odwoływać się będą. Przeciwnie, za-

równy z łacińskiego, jak z greckiego tym skuteczniej będą mogli bronić wiary świętej i przekonywać nieprzyjaciół Kościoła.

Gdy Wujek rozpoczynał przekład Nowego Testamentu, w Rzymie praca nad oczyszczeniem i wydaniem urzędowego tekstu Wulgaty nie była jeszcze ukończona. Za najbardziej poprawne uchodziło wówczas wydanie Wulgaty, opracowane przez teologów uniwersytetu lowańskiego, a drukowane w Antwerpii w drukarni Krzysztofa Plantina. Tym tekstem, wydany w r. 1574, posługiwał się Wujek. Teksty grecki i hebrajski wziął z „Ksiąg Królewskich“. Tak nazywa Wujek Polyglottę Antwerpską lub Królewską, drukowaną u tego samego Plantina kosztownością króla hiszpańskiego Filipa II w latach 1569 — 1572. Wujek miał pod ręką wydanie z r. 1583. W Księgach Królewskich miał też tekst hebrajski St. Testamentu i przekład syryjski.

Oprócz tych najlepszych podówczas tekstów miał Wujek przy tłumaczeniu także wszystkie przekłady polskie, o których wyżej była mowa. Były mu one bardzo pomocne do dobierania odpowiednich wyrazów i zwrotów polskich. W doborze słów trzymał się drogi pośredniej, nie odrzucał wyrazów starych dlatego tylko, że są stare, ale też nie odnosił się z niechęcią do nowych, dlatego że są nowe. Zatrzymał więc w swym przekładzie wyrazy takie, jak kapłan (zamiast nowowiecznego: ofiarownik lub ofiarownik), kościół (zam.: zbór), bóżnica (zam.: szkoła lub zgromadzenie), kielich (zam.: kubek). Wyrazy greckie *metanoia*, *baptisma*, *mathetos* tłumaczy przez wyrazy pokuta (nie: upamiętanie się lub pokajanie), chrzest (nie: nurzanie lub ponurzanie), uczeń (nie: zwoleńnik) itd. Imiona i nazwy żydowskie zatrzymuje w tym brzmieniu, w jakim poprzez łacińską Wulgatę przyjęły się już były w mowie polskiej. Nazwy poszczególnych gmin chrześcijańskich urabia na podobieństwo nazw polskich, a więc od Koryntu koryntianie, jak od Krakowa krakowianie; od Tesaloniki tesaloniczanie, od Efezu efezianie, od Kolossan kolossanie itd. W ślad za Budnym dzieli tekst polski nie na *caputy*, ani *capitula*, lecz na „rozdziały“.

Zadaniem tłumacza jest „przełożyć“ dane dzieło pisane z jednego języka na drugi. Ponieważ istotnym celem dzieła było wyrażenie przez autora swych myśli, sądów, uczuć itp., dlatego też głównym zadaniem tłumacza jest oddać w języku, na który tłumaczy, to wszystko, co autor chciał i rzeczywiście w swym dziele wyraził. Krótko mówiąc, celem tłumaczenia jest jak najwierniejsze i jasne oddanie myśli autora. Tzw. dosłow-

ność, podobnie jak słowa, choć konieczna, jest przy tłumaczeniu narzędziem i środkiem, nigdy celem. Ma służyć do wiernego i jasnego uwydatnienia myśli, nie może tej myśli zaciemniać i czynić ją w przekładzie niezrozumiałą.

Trzeba było znawstwa 20 wieku, by dojść do odkrycia, że: Wujek nie rozumiał się zgoda na tłumaczeniu. Przede wszystkim nie znał on wcale zasady wierności myśli. „Dla niego wierność przekładu równała się werbalizmowi“⁷⁾. „Do tekstów oryginalnych albo rzadko zaglądał, albo jeśli do nich zajrzał, nie zawsze je należycie rozumiał... Przekładał z łacińskiego słowo za słowem wedle tego, co one znaczą w pierwszym lepszym słowniku łacińskim, nie bacząc na to, czy czytelnik polski zrozumie z tego cokolwiek czy nie“⁸⁾. Otóż współcześni nieco inaczej o Wujku jako tłumaczu myśleli. I wówczas spotkał go zarzut, ale wręcz przeciwny. Gdy Nowy Testament był w druku, a Wujek pracował nad Psalterzem, zarzucono mu, że przy tłumaczeniu zwraca uwagę więcej na sens (myśl), niż na słowa i że przy Nowym Testamencie za wiele oglądał się na tekst grecki. Wujek nie wypiera się, lecz broni tego właśnie sposobu tłumaczenia i powołuje się na Apostołów, którzy przytaczając pisma Starego Testamentu szukali w nich przede wszystkim myśli, a nie słów. W szczególności św. Paweł, gdy tłumaczył Stary Testament, przywoził go nie „słowo ze słowa“; ale „sens tylko, albo umysł. Pisma wyraził i nauczył nas, że to jest najlepszy sposób przekładania Pisma św. nie zawsze słowo słowem wyrażać, nie na zbyt się na słówkach zasadzać i nie wszędy własności słów upornie się trzymać: ale czasem zwłaszcza na trudniejszych miejscach własność słów opuściwszy, samej własności i jasności rzeczy służyć i sens jako najlepiej wyrazić“⁹⁾.

W przedmowie do N. Testamentu i do Psalterza omawia Wujek szeroko i jasno zasady, którymi się przy tłumaczeniu kierował. Idąc za nauką świętych Augustyna i Hieronima stara

⁷⁾ Ks. dr Eugen'usz Dąbrowski, *Mój przekład Now. Testamentu* (Ateneum Kapłańskie 49 1948, 293).

⁸⁾ Archp Fr. A. Symon, *Biblia t. j. Księgi święte... Przekład polski poprawił i nowym komentarzem opatrzył... Mikołów — Warszawa 1909. Słowo wstępne.*

⁹⁾ Psalterz Dawidów 1594. Przedmowa, str. 11. Por. List św. Hieronima do Pammachiusza nr 7 — 9 (ML 22, 576): „Ex quibus universis perspicuum est, Apostolos et Evangelistas in interpretatione veterum scripturarum sensum quaesivisse non verba; nec magnopere de ordine curasse, dum intellectui res pateret“.

się ile możności połączyć wierne i jasne oddanie myśli z dosłownością przekładu. Odstępuje wszakże od własności słów, i niekroć tego wymaga jaśniejsze i dobitniejsze wyrażenie myśli. Tłumacząc zasadniczo z Wulgaty łacińskiej, ogłada się ustawicznie na teksty oryginalne i według nich dobiera odpowiednich słów polskich. Nie rzadko pomija Wulgatę, a tłumaczy z tekstów oryginalnych, jeśli tłumaczenie takie lepiej brzmi i jest jaśniejsze. Czasem kilka słów, a nawet całe zdanie wyraża nie dosłownie, lecz co do myśli (ad sensum). Tak samo co do układu i porządku wyrazów w zdaniu kieruje się duchem języka polskiego i odstępuje zarówno od Wulgaty jak i od tekstów oryginalnych, jeśli na tym zyskuje jasność tłumaczenia i piękność języka polskiego. Pisze więc: „Tyś jest synem moim“, bo słusznie uważa, że tak jest „lepiej i snadniej“, niż dosłownie: „Syn mój jesteś ty“. W innym Psalmie pisze: „Lata ludzkie są jako rzeczy, które za nic nie stoją“, i sądzi, że tak „jaśniej się przekłada, a niżej dosłownie: Które za nic nie stoją, ich lata będą“ itd.

W językach semickich słowa nie wyrażają, jak wiadomo, czynności jako przeszłych, teraźniejszych i przyszłych, lecz wskazują na nie jako już dokonane, albo jeszcze niedokonane. Otóż ani tłumacze greccy, ani tłumacz łaciński nie uwzględniali często tej właściwości języka hebrajskiego i kładli czas przeszły tam, gdzie należało położyć teraźniejszy lub przyszły i odwrotnie. Wujek, „folgując sensowi, albo jasności zrozumienia“, zmienia niekiedy — szkoda, że nie częściej — czasy i tryby i tłumaczy: „Nieprzyjaciele Pańscy kłamać by mu byli musieli...“, zamiast zgodnie z Wulgatą: kłamali mu (Ps. 80, 16). „Pan króluje (zam.: królował), niech się gniewają narody“ (Ps 90, 6). „W tobie, Panie, ufam“ (zam.: ufałem). „Do ciebie, Panie, podnoszę duszę moją“ (zam.: podniosłem) itd. Warto zauważyć, że nowy Psalterz rzymski zgadza się w tych miejscach z przekładem Wujka.

W Nowym Testamencie bardzo często zdania czasowe lub względne Wulgaty tłumaczy Wujek imiesłowem zgodnie z tekstem greckim i zgodnie z duchem języka polskiego. Jedynie przy zbiegu kilku imiesłowów greckich oddaje jeden z nich zdaniem spójnikowym.

Bardzo często również, jeśli jasność myśli tego wymaga, dodaje Wujek w tłumaczeniu jakiś wyraz, którego nie ma ani w Wulgacie, ani w tekstach oryginalnych. Czyni to zawsze odmiennym drukiem. Pisze więc: „A ten wam d a j ę znak“

(Łk 2, 12). „A człowiek cielesny nie pojmuje tych r z e c z y , które...” (1 Kor 2, 14). „Nie poczytał t e g o za drapiestwo, że był równy Bogu” (Fil 2, 6) itd. Dzięki tym dodatkom miejsca zwłaszcza trudniejsze stają się zrozumialsze, a język zyskuje na wyrazistości i gładkości. Na pewno dużo było przesady w zarzucie, jaki ktoś ze współczesnych mu postawił: że w tłumaczeniu zbyt się ubiega o wytworność stylu. To pewna, że Wujek był znakomitym stylistą polskim. Nie znał on wprawdzie, jak i żaden z wymienionych wyżej tłumaczy, tzw. języka „biblijnego”. Jego język jest współczesny, prosty, ale szlachetny, poważny i potoczysty, jest to język naprawdę piękny.

W ten sposób opracowany wyszedł w Krakowie w r. 1593 „Nowy Testament Pana naszego Jezusa Christusa. Znowu z łacińskiego y z greckiego na polskie wiernie a szczyrze przełożony”. Wydany drukiem gotyckim w 4-ce, obejmuje około 975 stron. Po dłuższej przedmowie idzie zestawienie harmonii ewangelicznej, następnie tekst, w którym po Dziejach Apostolskich podane są w skróceniu dzieje i podróże Apostołów Piotra i Pawła. Na końcu umieszczony jest spis ewangelii i lekcji na niedziele i święta, oraz spis słów i rzeczy główniejszych. Na brzegach po obu stronach tekstu znajdzie czytelnik uwagi krytyczne, odnoszące się do różnych czytań w kodeksach łacińskich, greckich i syryjskich, uwzględnionych w Biblii Królewskiej; dalej przekład wyrazów greckich odmiennych znaczeniem od tekstu łacińskiego. Tu również podane są odpowiedniki polskie wszystkich niemal hebraizmów i greczyzmów pozostawionych w tekście; wykład trudniejszych słów i zwrotów, oraz krótkie objaśnienia archeologiczne. Na brzegu zaznaczony jest początek i koniec ewangelii lub lekcji na niedziele i święta, tudzież na jakie święto dana ewangelia lub lekcja przypada. Na wewnętrznym brzegu podane są liczby wierszy i wskazane miejsca podobne w innych księgach. Nadto jeszcze dla wygody Rusnaków i Słowian podane są na brzegu ich rozdziały, czyli tzw. Zaczata.

Na końcu prawie każdego rozdziału podał Wujek dłuższe objaśnienia miejsc trudniejszych, zwłaszcza tych, które heretycy fałszywie wykładali, jak również tych, które katolicką wiarę przeciw błędom innowierców potwierdzają. Czerpał je Wujek z Ojców Kościoła, z nowszych zaś z Bellarmina i z objaśnień Nowego Testamentu, wydanego w r. 1582 w Reims przez wygnanych katolików angielskich.

Aż do dzieła ks. Władysława Szczepańskiego T. J.: „Cztery Ewangelie“ (1917) jest przekład ks. Wujka z r. 1593 jedynym prawdziwie naukowo opracowanym i wydany Nowym Testamentem, jaki Polska dotąd miała.

Pod koniec r. 1592 wyszła w Rzymie od dawna oczekiwana Wulgata łacińska oczyszczona i poprawiona przez osobną komisyję na zlecenie Soboru Trydenckiego, a wydana z rozkazu Klementa VIII i od niego nazwana Wulgatą Klementyńską. Było to wydanie urzędowe, które miało zastąpić wszystkie inne i którego katolicy trzymać się odtąd mieli. Wujek zaraz dostosował swój przekład Now. Testamentu do tekstu Klementyny i wydał go bez uwag i bez objaśnień w r. 1594. Uczynił to, jak mówi w przedmowie, „dla tych, którzy by albo większego Testamentu kupić nie przemogli, albo sam goły tekst bez annotacyj radzi mieli“. Wydanie małe, zgrabne i tanie cieszyło się dużym wzięciem i było następnie kilka razy przedrukowane.

W podobny sposób jak Nowy Testament, przekładał Wujek pisma Starego Testamentu. Różnica była ta, że oprócz Wulgaty miał tu do uwzględnienia jeszcze dwa teksty: grecki Septuaginty, z którego tłumaczona była Wulgata, i pierwotny oryginał hebrajski. Pracę zaczął od Psalterza, którego wierni ustawicznie się dopraszali. Wydał go też prawie równocześnie z małym Nowym Testamentem w Krakowie w r. 1594. Również praca nad przekładem innych ksiąg Starego Testamentu musiała być w tym czasie już daleko posunięta naprzód.

Tymczasem we wrześniu r. 1595 wyjeżdża Wujek po raz trzeci w roli wiceprowincjała do Siedmiogrodu. Tam wśród ustawicznych podróży, trosk i zabiegów około nowo powstających domów i szkół tłumaczy dalej. W początkach marca 1596 miał już ukończony przekład Większych Proroków. Spodziewał się, że Proroków Mniejszych i księgi Machabeuszów zdoła wykończyć do połowy kwietnia. W rzeczywistości przekład całego Pisma św. miał gotowy dopiero w czerwcu lub lipcu tego roku. We wrześniu prosił generała Zakonu o zwolnienie go z urzędu wiceprowincjała i o pozwolenie na powrót do kraju. Przyjechał do Krakowa na wiosnę 1597. Sterany, lecz niezmordowany pracownik zajął się wykończeniem i przygotowaniem do druku dziełka „żywot i nauka Pana naszego Jezusa Chrystusa“. Dnia 26 lipca 1597 podpisał do niego dedykację, a nazajutrz rozstał się z tym światem. Najważniejsze i najpiękniejsze dzieło jego życia, Biblia, nie było jeszcze oddane do druku.

W sierpniu tego roku odbyła się w Pułtusk kongregacja prowincjonalna. Zajęto się tam również dziełem zmarłego tłumacza. Teologom, którzy cenzurowali przekład Starego Testamentu, polecono przejrzeć raz jeszcze całą Biblię i przygotować ją ostatecznie do druku. Dokonali tej pracy głównie trzej cenzo-ry, mieszkający w Poznaniu, ówczesny rektor tamtejszy Stanisław Grodzicki, Jan Brant i Adrian Radziwiński. Dnia 12 maja następnego roku, gdy Grodzicki, po złożeniu urzędu opuszczał Poznań, dzieło musiało być już ukończone i odesłane do Krakowa. Tam czuwał nad jego drukiem Marcin Łaszczyński, który około wydania Biblii Wujkowej położył niespożyte zasługi.

Dnia 24 sierpnia 1599 podpisano wstęp, czyli przygotowanie do pożytecznego czytania Pisma św., a 25 sierpnia przypisem, skierowanym do Najjaśniejszego i Niezwyciężonego Monarchy Zygmunta III, Jezuici polscy oddawali, ofiarowali i poświęcali tę Biblię Polską do rąk J. K. M. naprzód, a potem i wszystkiego królestwa tego. Niedługo potem wyszła z Drukarni Łazarzowej w Krakowie „Biblia, to jest Księgi Starego y Nowego Testamentu, według łacińskiego przekładu starego, w kościele powszechnym przyjętego, na Polski język znowu z pilnością przełożone, z dokładaniem textu żydowskiego y Greckiego, y z wykładem Katholickim, trudniejszych mieysc, do obrony Wiary świętey powszechney przeciw kacerstwom tych czasów należących: przez D. Jakuba Wuyka Theologa Societatis Iesu“. W historii przyjmie ona krótką nazwę Biblii Wujkowej.

Zewnętrznie Biblia Wujka przedstawia się okazale. In folio obejmuje 1479 stron i 44 karty nieliczbowane. Po przypisie idzie dłuższy list prymasa Karnkowskiego, a po nim, znakomicie przez wydawców napisany, Apparatus sacer, czyli wstęp do Pisma św. Tekst ksiąg św. drukowany w dwóch kolumnach piśmem gotyckim wyraźnym i pięknym. Na końcu podany rejestr rzeczy przedniejszych i potrzebniejszych. Po lewej stronie kolumn stoją liczby wierszy, których początek w tekście naznaczony jest kluczykiem. Na brzegach znajduje czytelnik różne uwagi krytyczne oraz krótsze objaśnienia archeologiczne itp. Po każdym niemal rozdziale następują objaśnienia miejsc trudniejszych, krótsze w Starym, obszerniejsze w Nowym Testamencie.

Czytelnika obeznanego z zasadami tłumaczenia Wujka i rozmówianego w jego Nowym Testamencie z r. 1593 lub 1594 oraz w Psalterzu z r. 1594 spotyka w tekście tej Biblii przy-

kra niespodzianka. Już z tego, co mówią wydawcy we wstępie o przekładzie i wydaniu tej Biblii, widać, że dosłowność tłumaczenia postawili na pierwszym miejscu. Toteż ich przeróbka i poprawki zmierzały do tego, by tłumaczenie Wujka dostosować we wszystkim jak najbardziej do łacińskiej Wulgaty. Odrzucili więc z tekstu wszystkie dodatki i zmiany, które Wujek wprowadził czy to dla jasności i lepszego zrozumienia rzeczy, czy dla piękności i wyrazistości języka polskiego i dali nam „szczerze tekst łaciński jako sam w sobie jest“. Może tu i ówdzie „poprawki“ te wyszły na dobre tłumaczeniu Wujka, np. w Dz 15, 40: „I obchodził Paweł Syrią“, (zamiast: I zbiegał). W całości jednak wydawcy przypominali nieco malca, który stając na barki olbrzyma, umyślnie zasłonił sobie oczy, by dalej wzrokiem nie sięgnąć. Wystarczy przytoczyć jedno drugie miejsce, by się o tym przekonać.

Ps 56, 7: „Wykopali dół przede mną, a sami weń wpadli“ (Wujek).

„Wykopali dół przed obliczem moim, a wpadli weń“ (Biblia).

żyd 2, 11: „Bo i t e n, który poświęca i c i, którzy bywają poświęceni, z jednego są wszyscy“ (W).

„Bo który poświęca i którzy bywają poświęceni, z jednego wszyscy“ (B).

J 4, 25: „Rzekła mu niewiasta: Wiem, że przyjdzie Mesjasz; gdy tedy on przyjdzie, oznajmi nam wszystko“ (W).

„Rzekła mu...; gdy tedy przyjdzie on, oznajmi nam wszystko“ (B).

Gal 6, 12. „Ci was, przymuszają obrzezować się, tylko aby dla krzyża Chrystusowego prześladowania nie cierpieli“ (W).

„Ci was..., tylko aby krzyża Chrystusowego prześladowania nie cierpieli“ (B).

Tak więc przez niewolnicze dostosowanie do Wulgaty łacińskiej Biblia Wujka nierównie więcej straciła, niż zyskała. Przyznać jednak trzeba, że nie została nimi do tego stopnia popyta, by nie mogła nosić godnie imienia swego twórcy.

Spełniła też Biblia Wujkowska wspaniałe cel, dla którego została wydana. Przede wszystkim dla pogłębienia wiary u katolików i jej obrony przeciw napaściom ze strony różnowierców. Z przekładem Wujka i z jego zdrowymi objaśnieniami nie

trudno było wykazać innowiercom, że nie katolicy, lecz oni właśnie przez błędne tłumaczenie, a często i świadome przekręcanie tekstów fałszowali słowo Boże, na które ustawicznie się powoływali. Dziś też najlepsi krytycy i egzegeci protestancy potwierdzają przekład i wykład Wujka odnośnie do najważniejszych tekstów biblijnych. Tak np. wyrażenia „jako mniemano“ (Łk 3, 23), „który jest nad wszystkim Bóg“ (Rz 9, 5) itp. znajdują się w najlepszych wydaniach krytycznych tekstu greckiego. Nikt też słów Chrystusa Pana u Mt 16, 18: „Ty jesteś Piotr“ nie tłumaczy przez „Ty jesteś o p o c z y s t y lub s k a l n y“, jak to czynili Budny i Czechowie. Najwybitniejsi zaś egzegeci niekatolicycy uważają słowo „a n a t e j s k a l e zbuduję Kościół mój“ za skierowane nie do wiary, lecz do osoby Apostoła Piotra jako podwaliny Kościoła, raz na zawsze położonej¹⁾).

Odkąd ukazała się Biblia Wujka, ani wierni ani kaznodzieje katolicy nie potrzebowali wyciągać rąk po przekłady innowiercze. W niej bowiem mieli czyste i łatwo dostępne źródło objawionej prawdy. Z Biblii Wujka odczytywano ludowi w niedziele i święta perykopy, czyli wyjątki z Pisma św. Z Nowego Testamentu Wujka brał odpowiednie teksty Skarga, gdy w roku 1595 wydawał swe kazania na niedziele i święta. Również z Biblii Wujka brał wyjątki słynny kaznodzieja, dominikanin Birkowski, drukując swe kazania w r. 1620, 1623 i 1628. I tak czynić będą kaznodzieje polscy przez następne wieki. W Biblii Wujka rozczytywali się najwięksi pisarze polscy, jak Mickiewicz, Słowacki, Krasiński, Sienkiewicz i inni.

Wspaniała rozwój nauk biblijnych, zwłaszcza w ostatnich kilku dziesiątkach lat, oraz przemiany, jakim uległ język polski od czasów Wujka, domagają się dziś nowego przekładu Pisma św. z tekstów oryginalnych. Ale Biblia Wujka, jego Nowy Testament i Psalterz Dawidów pozostaną nadal jako najcenniejsze i najpiękniejsze zabytki polskiej mowy z końca szesnastego wieku.

Ks. Walenty Prokulski T. J.

¹⁰⁾ Zob. Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*. Zürich 1946, 153.

Modlitwa liturgiczna a modlitwa prywatna

Jak w różnych dziedzinach zewnętrznego życia, tak i w sferze religijnej, praktyka wyprzedza nieraz refleksyjne poznanie. Zdarza się, że długo i bardzo długo, tak pojedynczy ludzie, jak zwłaszcza społeczności, trzymając się pewnych sposobów postępowania czy pewnych przekonań, nie odczuwają potrzeby ścisłej analizy pojęć i zasad, na których opierają swoje poglądy lub działania. Kiedy zaś nareszcie przyjdzie pora na pełne uświadomienie ideowych podstaw tego, co w praktyce życia zdawało się już niewątpliwie ustalone, nie rzadko miewa miejsce szczególne zjawisko: rzeczy, które uchodziły za całkiem proste, pokazują się w gruncie tak skomplikowane, że do zupełnego ich rozjaśnienia nie dochodzi się inaczej, jak przez wiele rozróżnień i przez pracowite roztrząsanie rozmaitych, ścierających się ze sobą, poglądów.

W pewnej mierze miało to miejsce i w sprawie liturgii katolickiej. Choć była ona w używaniu od samych niemal początków chrześcijaństwa i przybierała w ciągu wieków coraz to wspanialsze formy, dopiero w ostatnich lat dziesiątkach, pod wpływem rosnącego zainteresowania dla publicznych modłów Kościoła, wypłynął na widownię cały szereg kwestii, dla zrozumienia natury i owoców liturgii, nie tylko ważnych ale wprost zasadniczych.

Niemало tych kwestii znalazło już definitywne rozwiązanie we wspaniałej encyklice *Mediator Dei et hominum*, którą przed dwoma laty Pius XII wyłącznie liturgicznym zagadnieniom poświęcił. Ale, jak to zwykle bywa, mimo jasnego określenia głównych zasad, pozostały w szczegółach wątpliwości, co do których nie ucichły jeszcze dawne dyskusje i spory.

Z tych wątpliwości, pragniemy w niniejszym artykule omówić jedną tylko, ale dla całej sprawy bardzo doniosłą. Spróbujemy mianowicie zgłębić, o ile być może, ważne pytanie: o ile, dzięki czemu i pod jakim względem modlitwa liturgiczna jako taka wewnętrzną swą ceną i skutecznością góruje nad modlitwą prywatną.

Zasadniczych danych do rozwiązania tego problemu dostarczy nam encyklika *M e d i a t o r*; do ostatnich konkluzyj i całkiem ścisłego określenia pojęć dopomoże nam szereg teologicznych rozumowań.

Zacząć wypada od rozproszenia kilku nieporozumień, które mogłyby w dalszym ciągu mieć tok rozumowań.

Kiedy mówimy, że modlitwa liturgiczna wyższa jest nad modlitwę prywatną — a jest to, jak zobaczymy, prawda, pod pewnym względem niezaprzeczona — o jaką modlitwę nam chodzi? Czy o tę, która spoczywa w księgach i rytuałach jako suchy zbiór tekstów i rubryk?

Oczywiście że nie. Te formularze i przepisy nie są jeszcze same przez się modlitwą, tylko mają i mogą służyć do wywołania jej w określonej formie z żywej duszy. Pisane to słowo musi duch ludzki uczynić swoim i własnym żywym aktem skierować je ku uczczeniu Stwórcy i wtedy zamieni je na istotną modlitwę. O takiej tylko żywej liturgii, przeniesionej już w sferę ducha, mówi ustawicznie encyklika; o takiej i my mówić będziemy, szukając jej, nie w księgach, ale na ustach żywych ludzi.

Zapytajmy dalej: jakich ludzi?

Konieczne tu jest ścisłe określenie rzeczy. Ten sam bowiem tekst liturgiczny, np. formularz mszalny, może wychodzić z ust zwykłego wiernego, odczytującego mszę świętą z mszali — i z ust kapłana, celebrującego przy ołtarzu. Każdy chyba pojmie, że tylko w drugim wypadku mamy do czynienia z rzeczywistą liturgią, podczas gdy w pierwszym widzimy tylko — chwalebne zresztą — naśladowanie liturgicznej akcji, dla zdobycia sobie jakiegoś udziału w jej owocach. Bo do liturgii, przynajmniej tej, która nią jest w sensie ścisłym, potrzeba rzeczywistych liturgów, a liturgami w pełnym tego słowa znaczeniu są tylko ludzie, opatrzeni w tym celu specjalnym posłannictwem i zobowiązaniem. Takimi zaś są tylko ci, co mają jakiś, choćby najniższy, hierarchiczny stopień, albo, w pewnych wy-

padkach ogólną delegację do spełnienia jakiejś liturgicznej funkcji.¹⁾

Zachodzi tu jednak jeszcze jedno ważne pytanie. Mówiąc o liturgii i jej wyższości, cóż mamy na myśli? Czy liturgiczna akcja redukuje się dla nas do prawidłowego wymawiania słów i poprawnego robienia gestów?

Byli tacy, co całą istotę liturgii zakładali na tych zewnętrznościach. Sądziли oni, że wartość i skuteczność liturgicznej modlitwy od pobożności i skupienia modlących się nie zależy, bo ona jest — tak twierdzili — modlitwą „obiektywną“, która działając samoistną, wsobną siłą, własną swoją skuteczność posiada i z tego właśnie tytułu wyższą jest od „subiektywnej“ modlitwy prywatnej.

Że taki pogląd i praktycznie i spekulatywnie niejedno by ułatwił, to pewna. Między innymi, oddzielając jasno i dobitnie modlitwę liturgiczną od prywatnej, usuwałby szereg trudności, z którymi niżej się spotkamy. Po encyklice *Mediator* nie da się jednak ten pogląd utrzymać. Ojciec święty z wielkim naciskiem stwierdza, że nie istnieje żadna modlitwa tak obiektywna, żeby mogła być niezależna od subiektywnych aktów modlących się ludzi. Bez tych duchowych aktów, nawet samo sprawowanie czy przyjmowanie sakramentów, choć działają one własną, przez Chrystusa nadaną sobie mocą, u ludzi mających używanie rozumu, skutecznym być nie może. Bo „w całym kulcie Bożym — tak naucza Namiestnik Chrystusowy — wewnętrzne czynniki najważniejszą odgrywają rolę. Gdzie one są w zaniedbaniu, tam kult zamienia się na czerzą formę i na puste, bez treści, obrzędy. Sam Zbawiciel — tu powołuje się Ojciec święty na ewangelię św. Marka 7, 6, — uważa, że zasługują na wyrzucenie ze świątyni tacy ludzie, którzy mniemają, że samym dźwiękiem dobrze zestrojonych głosów i teatralną akcją, cześć Boga oddać można“²⁾.

¹⁾ Przy ostatnich słowach mamy na myśli chrześcijan, udzielających sobie wzajemnie sakramentu małżeństwa, lub każdego człowieka, uprawnionego w pewnym wypadku do udzielania sakramentu chrztu, byleby chciał to zrobić, co robi przez ten obrzęd katolicki Kościół. Nie wdajemy się w drobiazgowe dociekania, czy i o ile spełniają liturgiczną akcję np. zakonnice, odmawiające brewiarz, chłopcy służący do mszy świętej, śpiewacy na chórze podczas mszy uroczystej itp. Chcąc zbadać wyższość modlitwy liturgicznej nad prywatną, bierzemy pierwszą w jej najdoskońszej formie, tj. odprawianą przez rzeczywistych liturgów.

²⁾ „Praecipuum divini cultus elementum internum esse debet... Quod si secus agitur, religio inanis ritus ac vacua formae ratio evadit... Nostis

Wypadałoby więc mówić o liturgii, jako o akcji, która jest wprawdzie, po wierzchu, zewnętrzna, ale z natury swojej i całkiem istotnie, żeby być naprawdę sobą, musi być złączona z wewnętrznymi aktami osobistego nabożeństwa i szczerego umiłowania cnoty.

Niestety jednak zachodzi w tej sprawie niemała trudność będąca źródłem niezliczonych nieporozumień.

Powiedzieliśmy wyżej, że chcemy mówić o modlitwie liturgicznej, nie tej, co leży w księgach, ale tej, co istnieje na ustach żywych ludzi. Już zaś u tych żywych ludzi zewnętrzne i wewnętrzne czynniki liturgii nie rządzą się wcale tymi samymi prawami. Czynniki zewnętrzne: wymawianie słów, robienie gestów itp. są czymś względnie stałym i uchwytnym, co może wprawdzie być wykonane mniej lub więcej dokładnie, ale zasadniczo nie dopuszcza większych odchyśleń. Wewnętrzne czynniki natomiast są bardzo a bardzo zmienne. I uwaga może często nie dopisywać i pobożność może nieraz wiele do życzenia zostawiać i moralny stan duszy może być bardzo różny.

Czyż więc można mówić ogólnie o wyższości liturgii u konkretnych ludzi, póki się nie wie, czy w danym wypadku nie zabrakło u nich tych wewnętrznych czynników, bez których, jak mówił Papież, liturgia zamienia się w czczy obrzęd i pustą formę? A jeśli by ktoś bez względu na te wewnętrzne czynniki, chciał liturgii ogólne pochwały oddawać, czy nie byłoby to samo, co ogólną pochwałą obejmować kwiaty, bez względu na to, czy są żywe czy uschłe?

A jednak tak właśnie postępują różni nieumiarkowani liturgicznej modlitwy zwolennicy. Nie przecząc w zasadzie temu, co mówi Papież, że do każdej, także liturgicznej modlitwy nieodzowne są czynniki wewnętrzne, rodzajem cichej supozycji zdają się z góry przyjmować, że gdzie są zewnętrzne liturgiczne formy, tam i na duchu nie zbywa, że więc *k a ż d a* liturgiczna modlitwa, jako taka, na najwyższe pochwały zasługuje i nad modlitwą prywatną bezwzględnie góruje.

Cóż więc wobec tej trudności robić?

Trzeba się uciec do następującej logicznej zasady: Gdzie w jedną i tę samą rzecz wchodzi istotnie dwa elementy, jeden

divinum Mag'istrum eos sacro templo indignos existimare, qui vocibus tantummodo bene concinneque compositis ac mimorum more se Deum honorare autument". Acta Ap. Sedis vol. 39, p. 531.

mniej więcej stały, drugi bardzo zmienny, nie prędzej można dawać tej rzeczy orzeczenia całości przysługujące, aż się stwierdzi, że w danym konkretnym wypadku oba elementy rzeczywiście miały miejsce. A ponieważ, gdy chcemy mówić całkiem ogólnie o modlitwie liturgicznej, i to żywej, ani zaprzeczenie ani stwierdzenie istnienia obu elementów nie miałoby sensu, nie pozostaje nic innego, jak kwestię podzielić. Najpierw więc zapytamy, czy modlitwa liturgiczna góruje nad modlitwą prywatną już z samej racji swych elementów zewnętrznych, a potem będziemy dochodzić, o ile i przez co ta wyższość się zaznacza, w supozycji, że w jakimś wypadku i wewnętrznych czynników obecność stwierdzić można³⁾.

Z tych przedwstępnych zagadnień zostaje nam do omówienia ostatnie pytanie, co się rozumie przez modlitwę liturgiczną, co przez prywatną.

Odpowiedź jest nie trudna. Modlitwą liturgiczną jest przede wszystkim msza święta, tak ticha, jak zwłaszcza uroczysta i wszystkie jej akcesoria, dalej rytuały sakramentów i różnych, ściśle unormowanych obrzędów oraz przepisane przez Kościół sposoby poświęcenia, tzw. sakramentaliów, pacierze wreszcie kapłańskie, wraz z martyrologium rzymskim, co wszystko, rozłożone na różne księgi rytualne, składa się na publiczną modlitwę Kościoła. Modlitwą prywatną są wszystkie inne modły, ściśle przepisane powszechnego Kościoła nie objęte, bez względu na to czy odprawia się je indywidualnie czy zbiorowo, w kościele czy poza kościołem, po cichu czy głośno, z udziałem czy bez udziału kapłana, z zastosowaniem czy bez zastosowania pewnych gestów i obrzędów.

Zauważyć tylko trzeba, że wśród modlitw liturgicznych jedne zwracają się tylko do Boga, chwałą, dziękczynieniem, prośbą czy innym podobnym aktem, podczas gdy inne, o charakterze operatywnym, pod wezwaniem Boga, zwracają się do stworzenia, wprowadzając w osoby lub rzeczy ludzkie, pewien rodzaj konsekracji czy poświęcenia. Do tych ostatnich należą najpierw te najczcigodniejsze słowa, przez które, z usta-

³⁾ Przez metodyczny rozdział naszej kwestii na dwie wspomniane części, czy raczej na dwie strony jednego zagadnienia, całości problemu, jak się w dalszym ciągu pokaże, żadnej nie przynosimy ujemy, a osiągamy i tę korzyść, że w pierwszej części możemy mimochodem poddać krytyce pogląd tych liturgistów, którzy, wbrew nauce encykliki, zakładali wartość liturgicznej modlitwy na czysto zewnętrznych, „obiektywnych” czynnikach.

nowienia Chrystusowego, konsekruje się najświętsza ofiara lub dopełniają się sakramenty, a po wtóre owe teksty dużo mniej dostojne, a jednak w swoim zakresie również skuteczne, przez które, z ustanowienia i zasług Kościoła, poświęcają się sakramentalia.

Porównując w dalszym ciągu co do godności i skuteczności modlitwę liturgiczną z modlitwą prywatną, owych modlitw operatywnych nie będziemy brali w rachubę, chyba ubocznie. Najpierw bowiem jest rzeczą jasną, że skuteczność tych modlitw leży na takiej płaszczyźnie, do której żadna modlitwa prywatna sięgnąć nie może, po wtóre, przy modlitwach operatywnych, choć pożądana jest i pobożność, do skuteczności wystarcza sama intencja dopełnienia danej konsekracji czy poświęcenia. Kwestia więc co do nich jest inna i dlatego zajmować się nią tutaj nie będziemy.

Po tym wstępnym wyjaśnieniu pojęć i metodycznych założeń przystępujemy już do właściwego pytania, przez co i pod jakim względem, modlitwa liturgiczna góruje nad prywatną.

Że istotnie góruje, tego, zgodnie z całą tradycją katolicką, wyraźnie naucza encyklika *M e d i a t o r*. Nie ma wątpliwości — mówi Ojciec święty — że modlitwa liturgiczna, będąc błaganiem publicznie zanoszonym przez czcigodną Oblubienicę Jezusa Chrystusa, większą niż modlitwy prywatne, doskonałością się odznacza⁴⁾.

Jakie wymiary do tej „większej doskonałości“ stosować należy, o tym Ojciec święty nie mówi. Różni liturgiści nie wahają się jednak używać w tej sprawie, bardzo mocnych wyrażen. „Modlitwa Kościoła — tak czytamy w jednej z licznych rozpraw z tej dziedziny — o całe niebo więcej znaczy niż wszelkie modlitwy prywatne“⁵⁾.

Nie kwestionując na razie tych superlatywów, zapytajmy po prostu: dlaczego?

Z pomiędzy różnych odpowiedzi, z jakimi to pytanie się spotyka, wymienimy najpierw takie, które z rzeczowych lub metodycznych względów nie zdają się sprawy rozstrzygać.

I tak, mówi się często: Modlitwa liturgiczna jest wyższa, bo w niej, razem z przedstawicielami Kościoła swego, modli się sam Chrystus.

⁴⁾ Jak wyżej, str. 537.

⁵⁾ Ks. dr S. Świątlicki. Czy możliwą i wskazaną jest rzeczą, szerzyć wśród wiernych chorał gregoriański? str. 12.

Zachodzi jednak pytanie, na czym opiera się twierdzenie, że Chrystus tylko w liturgicznej modlitwie Kościoła swego bierze udział? Wszak sam Zbawiciel powiada o wszystkich nie tylko o liturgach. „Jeśliby dwóch z was zgodziło się na ziemi w prośbie o jakąkolwiek rzecz, otrzymują ją od Ojca mego, który jest w niebieszech. Gdzie bowiem dwaj albo trzej zgromadzeni są w imię moje, Ja jestem w pośrodku nich“.

Czy nie w imię Chrystusowe zgromadzona jest rodzina, wspólnie odmawiająca pacierz wieczorny? Czy nie w imię Chrystusowe gromadzą się wierni na majowe czy czerwcowe nabożeństwo albo październikowy różaniec?

Uciekają się więc inni, już nie do modlitwy Chrystusa, ogólnie wziętej, ale do mistycznego Zbawiciela, modlącego się w żywym swym ciele ze swymi członkami. „Modlitwa liturgiczna — mówią — nie może nie być cenniejsza, bo ona jest modlitwą mistycznego ciała, w którego i modlitewnym życiu uczestniczy Pan Jezus oraz dusza tego ciała, Duch Przenajświętszy“.

Lecz i ta racja nie zdaje się wystarczać. Czyż bowiem tylko liturgowie są członkami mistycznego ciała? Czy św. Paweł nie mówi do wszystkich wiernych: „Wy jesteście ciałem Chrystusowym i członkami z członka“? Czyżby z tymi prostymi członkami swoimi, którzy, jak sam powiada, „wołają doń we dnie i w nocy“ nie chciał Zbawiciel modlić się do Ojca? I o Duchu Świętym czyż nie w stosunku do wszystkich mówi Apostoł, że „dopomaga krewkości naszej, prosząc za nami wzdychaniem niewymownym“?

Inni jeszcze powołują się tu na Chrystusa, już nie, modlącego się ze swym mistycznym ciałem, ale ofiarującego się niekrwawo za Kościół pod postaciami chleba i wina.

Nie ma najmniejszej wątpliwości, że eucharystyczna ofiara jako taka posiada i godność i skuteczność, z którą żadna modlitwa, ani liturgiczna ani prywatna mierzyć się nie może. Ale, jak zauważyliśmy wyżej, ponieważ sama konsekracja, na jakiej ofiara istotnie polega, wchodzi wprawdzie w skład liturgii, ale jako modlitwa wyłącznie operatywna, nie kierująca się do Boga chwałą, błaganiem itd., nie tylko nie można w tej ofierze jako takiej upatrywać czynnika uzasadniającego wyższość wszystkich liturgicznych modlitw, ale trzeba ją w tej kwestii, jaka obecnie nas zajmuje, zostawić na boku. Nie może bowiem być żadnej mowy o porównywaniu skuteczności tej „Krwii, lepiej mówiącej niż Abłowa“ z jakąkolwiek modlitwą,

nie tylko prywatną, ale i liturgiczną, boć ta ofiara i wszystkie inne sakramenta napelnia i wszelkich łask uczynkowych niewyczerpanym jest źródłem ⁶⁾).

I jest to tak dalece pewnym, że św. Tomasz, nie tylko inne modlitwy liturgiczne, ze mszą świętą prawie nic wspólnego nie mające, ale nawet modlitwy mszalne, nie wyłączając tych, które za żywych i umarłych odmawiają się w kanonie, co do skuteczności starannie oddziela od samego aktu konsekracji ⁷⁾).

Gdyby zaś ktoś powiedział, że już nie sama ofiara jako taka, ale sama eucharystyczna obecność Pana Jezusa w Kościele, wszystko w nim uświęca, a więc i modlitwom liturgicznym, które przeważnie odpowiadają się w tych domach Bożych, gdzie On ma swoje mieszkanie, specjalną godność i skuteczność nadaje, nie pomyliłby się z pewnością. Ale przysłoby zaraz pytanie: Czyż ta obecność Pana Jezusa na naszych ołtarzach nie uświęca i modlitw prywatnych, które się w tych samych świątyniach ofiarują i czyż na wyższość modlitw liturgicznych nie trzeba szukać takiego dowodu, który by w każdym razie skutek osiągał, nawet, dajmy na to, co do brewiarza, prywatnie odmawianego poza kościołem?

Taki dowód całkowicie przekonywujący i dla każdej modlitwy liturgicznej równie skuteczny, mieści się w pewnym przekonaniu Kościoła, które nie tylko u teologów i liturgistów, ale w nauce samych nawet najwyższych zwierzchników Chrystusowego stada wyraz swój znalazło. A jest to przekonanie tak dawne i tak ogólne, że nie może nie być owocem tego Ducha, który i samą liturgię natchnął i wedle zapowiedzi Chrystusowej, „we wszelką prawdę“ społeczność wiernych wprowadza.

Treścią zaś tego przekonania jest teoria zastępstwa, polegającego na tym, że zanosząc modlitwy do Boga w swoim charakterze i z danego sobie posłannictwa, liturgowie występują

⁶⁾ Pięknie o tym pisze niezapomniany teolog polski Ks. Aleksander Żychliński: „Eucharystia jest jakby sercem Kościoła, a każde uczestnienie eucharystyczne jest jakby nowym uderzeniem tego serca, którego skurcze wskazują do arterii Kościoła, to jest do sakramentów świętych i do dusz coraz to świeże potoki życia łaski“. Tajemnica katolicyzmu str. 55

⁷⁾ Na pytanie, utrum missa mali sacerdotis minus valeat quam missa sacerdotis boni — odpowiada: Dicendum quod in missa duo est considerare, scilicet ipsum sacramentum, quod est principale et orationes quae in missa fiunt pro vivis et defunctis. Quantum ergo ad sacramentum, non minus valet missa sacerdotis mali quam boni, quia utrobique idem conficitur sacramentum... Quantum vero ad orationes ...dalszy tekst przytoczymy niżej. Sum. theol. q. 82 a. 6 in c.

w imieniu całego Kościoła. Kościół zaś jako ciało Chrystusowe i jako oblubienica, najściślej z Nim złączona, nie może nie mieć większej godności niż poszczególne jego członki.

Powolywaliśmy się już powyżej na słowa encykliki *M e d i a t o r*, że „błagania publiczne, przez czcigodną Oblubienicę Chrystusa zanoszone, większą doskonałością się odznaczają niż modlitwy prywatne“ i podobne w encyklice *M y s t i c i C o r p o r i s* „Modlitwa publiczna, jako pochodząca od samej Matki Kościoła, ze względu na godność Oblubienicy Chrystusowej, wszelkie inne przewyższa“^{*)}).

Z teologów wystarczy zacytować św. Tomasza, który modłom liturgicznym grzesznych nawet kapłanów i poza eucharystyczną ofiarą, przyznaje skuteczność pod tym względem i dzięki temu, że występują w imieniu całego Kościoła^{*)}).

żeby jednak tę naukę głębiej zrozumieć i we właściwych granicach ją zamknąć, musimy jeszcze zapuścić się w szereg rozróżnień i rozumowań.

Przede wszystkim zapytajmy, kiedy i jak i od kogo przychodzi liturgom to upełnomocnienie, że mogą występować imieniem całego Kościoła?

Przychodzi oczywiście w sakramencie kapłaństwa, nie wyłączając jego przygotowawczych stopni. Razem z pewnym zakresem władzy, która im się wtedy udziela, nawiązuje się między nimi a całym Kościołem specjalny węzeł. Węzeł ten pochodzi zasadniczo z prawa Bożego: „Każdy kapłan z ludzi wzięty, dla ludzi bywa postanowiony w tym, co do Boga należy“ — w szczególnszych zastosowaniach z prawa kościelnego. W każdym razie wyświęcony liturg jest we właściwych sobie funkcjach oso-

*) Enc. *Mystici Corporis*. Wydanie „Głosu Karmelu“ Kraków, 1944, str. 74.

*) W przytoczonym miejscu św. Tomasz tak dalej mówi: „*Oratio etiam quae fit in missa, potest considerari dupliciter. Uno modo in quantum habet efficaciam ex devotione sacerdotis orantis et sic non est dubium quod missa melioris sacerdotis magis est fructuosa. Alio modo in quantum oratio profertur a sacerdote in persona totius ecclesiae, cuius sacerdos est minister, quod quidem ministerium etiam in peccatoribus manet... Unde quantum ad hoc est fructuosa non solum oratio sacerdotis peccatoris in missa, sed etiam omnes orationes quas facit in ecclesiasticis officiis, in quibus gerit personam ecclesiae.*“

Podobne myśli rozwija św. Doktor w innych miejscach, np. II. II. q. 83 a. 16 ad 3. Supplem. q. 71 a. 3 in c. 4 Sent. dist. 13. q. 1. a. 1 etc.

bą publiczną, obiektywnie, a więc i przed Bogiem związaną z tymi, których przedstawia.

Cóż z tej godności danej osobom liturgów, udziela się ich czynom — oczywiście tym tylko, które jako tacy, w złaczeniu z intencją Kościoła wypełniają?

Jeśli chodzi o modlitwy operatywne — rzecz jest prosta. Otrzymują zależnie od stopnia, każdy w swoim zakresie, moc ważnego konsekrowania i poświęcania ludzi czy rzeczy.

Ale jeśli idzie o modlitwę nie operatywną, którą tu mamy przede wszystkim na oku?

Musimy najpierw rozróżnić dwie rzeczy, które dotąd traktowaliśmy łącznie, ale które co do pojęciowej swej treści i co do następstw bardzo się różnią, tj. godność i skuteczność.

Godność, czyli pewne, na poszanowanie zasługujące dostojęństwo, zawsze spływa na modlitwy liturga, byleby je odprawiał w tej intencji i w ten formalny sposób, w jaki Kościół je pojmował, gdy mu odnośną władzę nadawał. Owa godność nie zależy od tego, czy liturg odprawia dane modlitwy z pobożnością i skupieniem czy bez nich, oraz czy jest czy nie jest w stanie łaski Bożej. Opromienia go nie tylko przed ludźmi, ale i przed Bogiem — godność Kościoła, w imieniu którego występuje i na tym koniec.

Ta godność więc, jak każdy widzi, należy do kategorii świętości tzw. obiektywnej czyli ontologicznej, podobnej do tej, którą ma sam charakter sakramentalny. W tej godności więc jako takiej nie ma żadnej zasługi, a upodobanie Boże w niej redukuje się do tego, że widzi w niej nadane przez charakter kapłaństwa Chrystusowego obiektywne wymaganie i jakby wołanie o nabycie świętości moralnej, owej godności odpowiedniej.

Zresztą, jak z samym charakterem sakramentalnym, tak po całym mnóstwie modlitw liturgicznych, z ową godnością odprawionych, można dostać się na zgubę.

Pod względem tej godności modlitwa liturgiczna bezsprzecznie góruje nad każdą modlitwą prywatną, co, jak widzieliśmy wyżej, i sam Ojciec święty względem na: g o d n o ś ć Oblubienicy Chrystusowej uzasadnia.

Przechodząc już do s k u t e c z n o ś c i modlitwy liturgicznej, musimy znów kilka rzeczy rozróżnić.

Skuteczność w kierunku zasługi osobistej samego liturga zupełnie pomijamy. Chodzi nam o skuteczność w stosunku do Boga, tzn. zapytujemy, jak dalece i przez co, rodzajem chwa-

ły, jaką Bogu przynosi i siłą wyjednania nam Jego darów, modlitwa liturgiczna góruje nad modlitwą prywatną.

Wyróżniamy teoretycznie zdolność przynoszenia Bogu chwały i siłę wyjednania, ale ponieważ te dwie rzeczy, w praktyce nierozdzielne, stoją do siebie w stosunku prostym, będziemy dla krótkości mówić tylko o sile wyjednania.

Otóż przede wszystkim trzeba tu zwrócić uwagę, że, tak w modlitwie liturgicznej, jak w modlitwie prywatnej, rzeczywiste otrzymanie daru, o który się prosi, nie zależy wyłącznie od siły wyjednania, modlitwie właściwej. Wchodzą tu bowiem w grę rozmaite czynniki, rządzone Bożą mądrością i dobrocią, pod których wpływem modlitwa może być albo w ogóle nie wysłuchana, albo inaczej lub w innym czasie wysłuchana¹⁰).

Z tym zastrzeżeniem jednak, można i trzeba powiedzieć, że modlitwa liturgiczna, nawet abstrahując od eucharystycznej ofiary, większą ma siłę wyjednania niż modlitwa prywatna. Jeżeli bowiem raz stwierdziliśmy zasadę, że modlitwę liturgiczną przyjmuje Bóg, jakby ona pochodziła do całego Kościoła, nie może to nie mieć wpływu i na przysługującą tej modlitwie siłę wyjednania. Nadto, bez obawy pomyłki powiedzieć można, że jeżeli Pan Jezus współdziała w modlitwie każdego członka swego mistycznego ciała, silniej a więc i skuteczniej współdziała w modlitwie zanoszonej imieniem całego Kościoła¹¹).

¹⁰) Ładnie to wyjaśnia św. Augustyn, cytowany przez św. Prospera, gdy tłumaczy, dlaczego św. Paweł mimo trzykrotnej modlitwy o usunięcie bodźca ciała (2 Kor 12, 8 n) nie został wysłuchany: *Fideliter supplicans Deo pro necessitatibus huius vitae, et misericorditer auditur et misericorditer non auditur. Quid enim infirmo sit utile, magis non vit medicus quam aegrotus. Lib. sent. Aug. sent. 212.*

¹¹) Tak św. Paweł (2 Kor 1, 11) większą przypisuje skuteczność modlitwie wielu wiernych, równocześnie proszących lub dziękujących. Jeżeli zaś ktoś miał wątpliwość, czy Bóg może brać w rachubę modlitwę wielu, nie już realnie się modlących (jak w cytowanym przypadku Apostoła) ale modlących się niejako interpretatywnie, czyli przez domniemanie w osobie tego liturga, o którym nic nie wiedzą i z którym świadomie, ani w najmniejszej mierze się nie łączą — trzeba mieć na oku, co następuje: Wysłuchanie modlitw, także liturgicznych, jest w ogóle dziełem łaski, nie jakiejś ścisłej sprawiedliwości. Łaskę zaś może Bóg przywoływać do różnych rzeczy, tak np. jak ją przywiązał do pewnych sakramentalnych znaków. Jak sakramenty działają nadaną sobie wsobną mocą (ex opere operato) tak — choć nie zupełnie identycznie — mógł Bóg nadać modlitwom należycie wyświęconych liturgów obiektywną moc wyjednania, niezależną od stanu łaski i nie wymagającą osobistego ich upomocnienia przez tych, imieniem których się modlą. Zresztą wierni, rozumiejąc jakkolwiek czym jest kapłan w chrześcijaństwie, choć nie całkiem świadomie i bez ujęcia tej rzeczy w sprecyzowane pojęcia, godzą się na to i pragną tego, by każdy kapłan przedstawił ich

Tu wszakże musimy zrobić kilka zastrzeżeń.

Najpierw to, że, chociaż w modlitwie liturgicznej kapłan działa jako przedstawiciel całej społeczności chrześcijańskiej, nie traci w tym przedstawicielstwie osobowości własnej. Może więc wkładać ze siebie w daną modlitwę liturgiczną i zasoby swej cnoty i aktualną pobożność. A jeśli te osobiste, prywatne przymioty oraz wysiłki liturga podnoszą się aż na wyżyny prawdziwej świętości, łatwo być może, że, w pewnym wypadku, przeważają swą siłą wyjednania skuteczność modlitw liturgicznych jako takich. Jeżeli bowiem św. Tomasz, z powołaniem i na autorytet papieski, nie waha się powiedzieć, że nawet mszalne — oczywiście poza konsekracją — modlitwy pobożnego kapłana, potęgują skuteczność mszy świętej, cóż dopiero powiedzieć o innych, mniej dostojnych liturgicznych modłach i o kapłanie, nie tylko już pobożnym, ale świętym? ¹²⁾.

I z tym wiąże się pewna obserwacja z hagiografii i dziejów Kościoła, pozwalająca wnosić na rodzaj jakby stałego prawa, czy stałego sposobu postępowania dobroci i mądrości Bożej. Widzimy mianowicie, że różne niezwykle, potężne łaski zsyłał Bóg, zjednany prywatną modlitwą swych Świętych, albo, jeśli i liturgiczna modlitwa miała w tym udział, to osobistą świętością modlących się Sług Bożych. I tak, żeby z całego mnóstwa, kilka tylko przykładów przytoczyć, które i brewiarz rzymski podaje, św. Leon Wielki ocala wieczne miasto od najazdu Hunnów, św. Wawrzyniec Justynian, jak głos niebieski poucza, modłami swoimi podtrzymuje Wenecję, św. Klara wyzwala modlitwą swój klasztor z rąk zwycięskich już Saracenów, modlitwom i ofiarom św. Jana Kapistrana przypisuje Kościół belgradzkie zwycięstwo, św. Pius V wyjednywa u Boga Lepanto, różaniec dopomaga do ostatecznego złamania potęgi tureckiej pod Piotrowaradynem itd. itd.

Co to może znaczyć? Dlaczego o owocach liturgicznej modlitwy, poza najśw. Ofiarą, nigdy nic takiego nie czytamy? Czy byłoby to dowodem, że modlitwa prywatna, poparta prawdziwą

osobę przed Bogiem. Nie ma więc w tej modlitwie zastępczej żadnej funkcji ani żadnego pustego oficjalizmu, który istotnie nie może mieć miejsca u Boga.

¹²⁾ Ów autorytet papieski, na który powołuje się tu św. Tomasz, wzięty jest z tzw. Dekretalów papieskich (I. q. 1. cp. 91) „Quanto sacerdotes fuerint digniores, tanto facilius in necessitatibus pro quibus clamant, exaudiuntur“.

świętością większą ma skuteczność niż liturgiczne modły Kościoła?

Bynajmniej. Tylko Bóg zdaje się chcieć zaznaczyć odrębny obu rodzajów modlitwy charakter i odrębną rolę w planach Opatrzności. Modlitwa liturgiczna ze swoim spokojnym i regularnym obiektywizmem modlitwy zastępczej, od indywidualnych usposobień ludzkich mało zależnym, jest jakby tym nurtem wody, zasilającym ustawicznie a nieznacznie wszystkie żywe centra siły Kościoła. Modlitwa prywatna z właściwym sobie indywidualizmem, nie podległym stałemu prawu, tylko od czasu do czasu wspaniale pokazuje swą siłę, przemawiając do serca Bożego tak potężnie, że wyjednywa nagle ogromne, nadzwyczajne łaski i pomoce. I w tym sensie pisał wielki teolog polski, O. Marián Morawski (starszy), że takie dusze jak św. Teresa — o niej właśnie mówił — modlitwą swoją zmieniać mogą karty historii.

I z tym możemy już przejść do drugiej, daleko krótszej części naszej pracy, w której rzucimy okiem na liturgiczną modlitwę taką, jaką z myśli Bożej i wedle nauki Papieża być powinna, tj. pełną ducha pobożności i opartą o życie oddane Bogu przez szczerą cnotę.

Św. Paweł, gdy w drugim liście do Koryntian opisał chwałę, jaka towarzyszyła w Mojżeszu inauguracji starego zakonu, który był przecież tylko „posługiwaniem śmierci“, przechodząc do nowego zakonu, zapytuje: „jeśli posługiwanie śmierci było w chwale, jakoż nie bardziej będzie w chwale posługiwanie ducha“?

Podobnie można by ocenić różnicę liturgii, pojętej jako zewnętrzność i liturgii pełnej, tzn. ożywionej od wewnątrz bogactwem nadprzyrodzonego życia sług ołtarza.

Zewnętrzne „ceremonie same w sobie — uczy nas Ojciec św. cytując kardynała Bonę — nie zawierają żadnej doskonałości ani świętości i służą tylko do rozbudzenia w duszach czci dla rzeczy świętych“. To też byłyby one pozbawione wszelkiej wartości, gdyby nie to, że ludziom spełniającym te ceremonie powierzony został urząd przedstawicieli powszechnego Kościoła. Ale rzecz jasna, że tak wielkiemu urzędowi w tak świętej sprawie, jaką jest służba Boża, sprawowana imieniem, nie własnym tylko, lecz całej społeczności chrześcijańskiej, przystoi w duszy liturgów cześć i świętość wewnętrzna.

„Domowi Twemu, Panie — mówił Dawid — przystoi świętość“. W nowym zakonie, jak powiada Książe Apostołów, wznosi się z wiernych, jako „z żywych kamieni“ nie już materialna świątynia, „ale dom duchowny, ku ofiarowaniu przez Jezusa Chrystusa ofiar przyjemnych Bogu“. Czy temu duchownemu domowi nie przystoi daleko bardziej, jak w tym samym tekście uczy Apostoł, „kapłaństwo święte“, tj. święte nie tylko charakterem kapłaństwa, nie tylko danym sobie przedstawicielstwem i zewnętrznym ceremoniałem słów lub gestów, ale świętością oddanego Bogu serca i życia?.

Wszakże już przez Jeremiasza, choć i wtedy nie brakło kapłaństwa, obdarzonego urzędem przedstawicieli ludu, wyrzucał Bóg wybranemu narodowi, że daremnie i kłamliwie się chlubią: „Kościół Pański, Kościół Pański, Kościół to Pański jest“, jeżeli tego Kościoła nie wypełniają bogobojnym i szczerze pobożnym życiem.

Dla tego nie można nigdy dosyć kłaść nacisku na to, co z taką siłą podkreśla ciągle wielki Papież, że obiektywna czyli ontologiczna świętość liturgii, dopiero wtedy dochodzi do należytej sobie pełni, gdy dołączy się do niej świętość moralna sług ołtarza. Wtedy oczywiście, już bez żadnych zastrzeżeń górować będzie modlitwa liturgiczna nad prywatną, nie tylko godnością, ale wewnętrzną siłą wyjednania; wtedy częstsze też będą w Kościele, takie, o jakich wspomnieliśmy wyżej, wielkie wyłewy łask Bożych, wypraszane przez Świętych.

Jeżeli natomiast bez tej ustawicznej troski o dopełnienie obrzędowości świętością moralną, oddaje się liturgii jako takiej, największe i gorące pochwały, może to pociągnąć za sobą bardzo niepożądane skutki. Mianowicie, ponieważ ludzie zawsze skłonni są do tego, by zatrzymywać się na tym, co zewnętrzne i uchwytnie, zaczynają łatwo sądzić, że wprowadzając w życie zewnętrzną liturgii stronę, nabywają już prawa do wszystkich pochwał liturgicznej modlitwie należnych.

To zaś w każdym razie jest czymś złym, bo jest czymś, jeśli nie wprost fałszywym, to spaczonym. Spotyka się niekiedy to spaczenie i u duchownych, spotyka się je częściej u prostych wiernych, mniejsze mających teologiczne i moralne wyrobienie. Wydaje się niekiedy tego rodzaju duszom, że posiadły już wysoki stopień duchowego życia, gdy, modląc się rzekomo z Kościołem powtarzają za kapłanami mszalne albo brewiarzowe modlitwy, których albo wcale nie rozumieją, albo rozumieją w małym

kiej tylko części. Potęguje się zaś ten niepożądany objaw, gdy do uszu owych „pobożnych“ dochodzą słowa, głoszone niegdyś przez nieroztropnych liturgistów, że modlitwa kościelna może zastąpić i rozmyślanie i rachunek sumienia i czytanie duchowne i różaniec i wszystko.

Na wszystkie te i tym podobne egzageracje czy wypaczenia zdrowej kościelnej myśli, przyniosła wielka encyklika wielkiego Papieża, pełne i zbawienne lekarstwo. Ogromnego w kościelnym życiu znaczenia liturgii Ojciec święty zupełnie nie obniżył, owszem podniósł je wysoko akcentując tak silnie nieodzowną potrzebę wzbogacenia przez wewnętrzne siły, zewnętrznej formy słów i obrzędów.

Obok tego jednak oddał pełną sprawiedliwość pobożności prywatnej we wszystkich jej objawach, bo jasno pouczył, że takie jej praktyki jak rozmyślanie, rachunek sumienia, czytanie pobożne, rekolekcyjne skupienie ducha itp. i same przez się są do zdobycia wewnętrznego życia konieczne i jak najlepiej przysposabiają do należytego korzystania ze złożonych w liturgii skarbów.

Można więc ufać, że jeśli nauki Ojca chrześcijaństwa na prawdę i bez zastrzeżeń wejdą w życie, zdrowa pobożność chrześcijańska niemałego dozna rozwoju. I pokaże się na nowo, że publiczna i prywatna modlitwa Kościoła, lubo odmiennie mająca praktyki i odmienny charakter nie tylko nie kłócą się wzajemnie, ale uzupełniają i wzbogacają jedna drugą, dążąc wspólnie do jednego celu. Celem zaś tym jest, jak, za Apostołem mówi Papież, aby we wszystkich i przez wszystko „Chrystus był w sercach ukształcon“.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Różnicowanie istnienia

Na zagadnienie istnienia Boga trafia często i mimo woli myśl ludzka tam, gdzie się tego najmniej spodziewa. Zanurzył nas Bóg w swoim żywiole i otoczył ze wszystkich stron, jak morskie wody otaczają małą wysepkę. W którymkolwiek kierunku puścimy się w wędrówkę po naszym świecie, wyjdziemy zawsze na jego krańce i spotkamy się z zagadnieniem Istoty absolutnej. Istnieje ten problem wśród ludzi wszystkich epok i wszystkich kultur. Interesuje się nim moralista i historyk, fizyk i przyrodnik, lekarz i psycholog, filozof i prostaczek, wierzący i niewierzący. Razem z tym zagadnieniem utrzymuje się w ludzkości religijność. „Zdawałoby się, pisze dr E. Ostachowski w swej pracy pt. „Przyrodoznawstwo a kultura religijna“, że wraz z przyrodniczo-naukowym ateizmem, powinnaby przedej, czy później zniknąć wśród ludzi wszelka religijność. Tymczasem stwierdzamy nader charakterystyczne zjawisko... Szerzył się ateizm jako teoria naukowa, szerzył, jako praktyczna postawa życiowa, jednak jako przekonanie wewnętrzne i całkowita niewiara religijna, nigdy nie był w stanie zapuścić szerzej i głębiej korzeni. Zjawisko powyższe tłumaczy się tym, że zarówno światopogląd jak przede wszystkim religia nie są ani wyłączenie, ani nawet głównie rezultatem rozumowego tylko dociekania... lecz stanowią rezultat całościowego przeżycia człowieka, na które składają się zarówno funkcje rozumu, jak funkcje uczucia i woli, a może nawet jakieś bliżej niezbadane funkcje intuicyjne“ (str. 47 i 48).

Przykładem niezamierzonego spotkania się z Bogiem jest nowoczesna nauka i filozofia. „Wraca dziś ludzkość do Boga“ — wyznaje niejeden uczony. Jeżeli powrót ten jest szczerzy, odstępstwo dokonane na schyłku średniowiecza nie było może samym buntem przeciwko prawdzie, ale niedopatrzaniem, przeoczeniem lub zaślepieniem umysłu, który błądzi uwiedziony po-

zorami prawdy, podobnie, jak grzeszy wola uwiedziona złudnym szczęściem. Filozofia Ojców Kościoła i średniowiecznych myślicieli za podstawę wzięła stan konkretny człowieka, podniesione go do porządku nadprzyrodzonego. Dualizm natury i łaski nie wprowadzał w ich duszę innej tęsknoty za widzeniem Boga, jako Twórcy natury, a innej, jako Dawcy łask: nie wprowadzał też ostrego podziału między wiedzą naturalną i teologiczną. Stan natury czystej nigdy *de facto* nie istniał, a wszelkie systemy, wyprowadzone z niego jako z podstawy, gubiły się w nierealności (Henri de Lubac, *Le mystère du surnaturel*).

Wskutek tej doskonałej symbiozy natury i łaski filozofia średniowieczna w innych pracowała warunkach i inne postawiła sobie zadania. Pracę swą zaczynała właściwie tam, gdzie nasza ją kończy. Nasza filozofia pracuje na przedpolach filozofii średniowiecznej, a osnową jej zasadniczą jest dowód na istnienie Boga. Filozofia średniowieczna w ten sposób Boga nie szukała, ale raczej wiedzę o Bogu systematyzowała. Warunkiem filozofii średniowiecznej była niezmiennność przedmiotu i nieomyślność umysłu, bez tego bowiem nie byłoby wiedzy pewnej. „*Cognitio certitudinalis esse non potest, nisi sit ex parte scibilis immutabilitas, et infallibilitas ex parte scientis*“ (S. Bonaventura, *Breviloquium*, p. I. c. VIII).

Właściwym zatem przedmiotem jej była natura Absolutu, a nieomyślną władzą poznawczą umysł ludzki, pozostający w styczności z umysłem Bożym (Gilson, *La philosophie de s. Bonaventure*). Od tej filozofii odstąpiono. Postęp wiedzy doświadczalnej odwiódł umysły od niezmiennego przedmiotu metafizyki średniowiecznej i zmienił narzędzie poznania. Miejsce Boga zajął świat materialny, a miejsce abstrakcyjnej analizy — metody doświadczalne. Wskutek tych zmian znalazł się człowiek na pływającym lądzie, a poglądy jego ulegały ciągłym fluktuacjom w zależności od badań. Często zdawało mu się, że rzeczywistość materialna jest światem zamkniętym i sobie wystarczającym. Stawał się wtedy ateuszem. Często również ustalone granice wystarczającego sobie świata pękały pod naporem nowych doświadczeń. Wtedy świat siebie nie tłumaczył, a umysły zwracały się ku Stwórcy. Sceptycyzm, idealizm, materializm, ewolucjonizm, monizm, systemy wyrosłe na podłożu kantyzmu i nowoczesne reakcje przeciwko niemu są tylko głównymi etapami tej „*gonitwy myśli*“, w którą wpadł nowoczesny człowiek. Dzisiaj ludzkość przeżywa znów moment, w którym panujący pogląd na

świat, jako system zamknięty zachwiał się mocno pod wpływem nowych doświadczeń naukowych i przeżytych kataklizmów. Determiniści stali się indeterministami. Fizycy po ratunek dla świata zwracają się do humanistów. Bóg znów jest światu potrzebny.

Z tak przeżywanego stanu niepewności i fermentacji rodzi się w umysłach postulat stworzenia metafizyki dedukcyjnej niezależnej od wiedzy doświadczalnej o tyle, o ile jest to możliwe. Metafizyka ma do tego prawo, gdyż przedmiotem jej są zagadnienia ogólne bytu, które przy najwyższym nawet rozwoju nauk doświadczalnych nie wejdą pod szkiełko mikroskopu lub laboratorium chemiczno-fizycznego. Metafizyka ma na to środki, gdyż abstrakcyjne poznanie analityczne nie straci nigdy swej logicznej wartości, jako narzędzie poznania nowych prawd. Zapowiedzią zaś, że kiedyś powstanie taki system metafizyki dedukcyjnej są dzisiejsze, wypracowane systemy logistyczne, w których uczeni z niewielu aksjomatów i dyrektyw wyprowadzają całe szeregi twierdzeń. Lecz, żeby na wzór systemów logistycznych stworzyć dedukcyjną metafizykę, trzeba w walkę o logiczne myślenie rzucić ziarnko obiektywnej i konkretnej prawdy. Logika jest nauką formalną i ścisłość jej dedukcyj może nie mieć związku z rzeczywistością. Jest ciągnikiem, którego można użyć do wyprowadzenia konsekwencji zarówno z prawdy, jak fałszu (L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*).

Wśród podobnych rozważań nasunęła mi się myśl, by na wzór klas, zbiorów i grup logicznych, którymi zajmuje się logistyka, porównać dwa rzeczywiste zbiory, które stanowią zarazem ogólne i przeciwstawne ujęcia całej rzeczywistości przez materialistów i spirytualistów, mianowicie zbiór wszelkich istot doświadczalnych i zbiór wszelkich w ogóle istot. Porównanie takie mogłoby nam dać odpowiedź na pytanie, czy świat doświadczalny jest całym istnieniem? Zbiór wszelkich istot doświadczalnych nazwałem zbiorem M, zbiór wszelkich w ogóle istot zbiorem S i na temat ich porównania zacząłem snuć refleksje.

Co najpierw należy uważać za zbiór? Analogicznie do pojęć używanych w logistyce przez zbiór rozumiemy zespół przedmiotów, posiadających tę samą cechę wprowadzającą. Wszelkie przedmioty, czyli konkretne byty mają różne właściwości. Jedną i ściśle określoną własność można dowolnie obrać za podstawę do ujęcia danych przedmiotów w jedną grupę, lub zespół. Taki ze-

spół nazywamy zbiorem. Przedmiot, posiadający określoną cechę wprowadzającą należy do zbioru (Dr A. Mostowski, Logika matematyczna).

W naszym wypadku cechą, wprowadzającą do zbioru M jest doświadczalność, czyli natura podległa poznaniu doświadczałnemu.

Cechą, wprowadzającą przedmioty do zbioru S jest istnienie, czyli najogólniejszy i najmniej określony przymiot.

Zbiór M. W rozpoznaniu jego natury i praw najważniejszą rolę odgrywa doświadczenie. Uważamy je za autonomiczne i pełnowartościowe źródło poznania. Sądy oparte na nim są obiektywnie prawdziwe. W wydawaniu ich należy jednak zwrócić baczną uwagę na to, by interpretacja faktów nie szła dalej, niż na to zezwala opis doświadczenia.

Zbiór M jest zbiorem rzeczywistym, gdyż część przynajmniej jego elementów składowych jest znana z doświadczenia. Tworzą go jednak i te rzeczy, które pod doświadczenie nasze nie podpadły, lecz posiadają naturę bytów doświadczalnych.

O zbiorze M nie wypowiadamy sądów, które by miały charakter dedukcyjnie wyprowadzonych tez metafizycznych. Nie mówimy, że jest całym istnieniem, że poza nim nie ma już żadnego świata lub, że coś jest, ale poprzestajemy na ścisłym opisie jego przymiotów, zgodnym z danymi doświadczałnymi.

Zbiór M jest sumą istnienia doświadczałnego. Takie scalenie nie zmienia natury elementów dodanych, nie zbliża ich fizycznie, nie narusza ich stanu i położenia. Jest to zbiór naturalny i mówimy o nim podobnie, jak przyrodnik mówi o życiu w głębinach morskich, astronom o konstelacji Oriona, a antropolog o rasie neandertalskiej.

Zbiór M zachowuje się podobnie, jak jego elementy składowe. Te podlegają prawom przestrzeni i czasu, są ograniczone i zmienne, mają określone wymiary i postać, skupiają w sobie energię cieplną, świetlną i elektryczną, ale też ją tracą, przejściowo objawia się w nich życie i inteligencja... Podobnie zachowuje się ich zbiór, który jest z założenia homogeniczny i w którym natura części jest zarazem naturą całości. Historia naszej ziemi, poczynawszy od jej narodzin ze słońca, skończywszy na ostatecznej jej śmierci, spowodowanej naturalną utratą ciepła, lub jakimś kataklizmem powtarza się z mniejszym lub większym podobieństwem na każdym niebieskim globie. Natura materii wszędzie jest ta sama, a cały kosmos materialny pozostaje

w ścisłej łączności przyczynowej. Życie nasze w takim stopniu zależy od powstania ziemi, jak powstanie ziemi od powstania systemu słonecznego, a powstanie systemu słonecznego od większego jeszcze systemu. Nie ma w naszym doświadczalnym świecie wartości niezmiennych i absolutnych. Wszystko jest związane prawami czasu i przestrzeni, wszystko jest zależne, niestałe i relatywne. Prawdę tę wyznaje przede wszystkim dzisiejsza wiedza, której rozwój zdaje się iść w tym kierunku, że do przeżytków zaliczy prawo o zachowaniu się energii i masy, a na jego miejsce przyjmie prawo o naturalnym ich zanikaniu. Wyznają ją też na swój sposób filozofie i religie. Asceza ludów wschodnich, podtrzymywana przeświadczeniem o zwodniczości świata, pesymizm Greków, a nawet dzisiejszy egzystencjalizm Sartre'a są mimo wielkich błędów głębokim odczuciem rzeczywistości niezupełnej i niezdatnej do stworzenia dla duszy ludzkiej siedliska doskonałego szczęścia. Chrześcijaństwo tę samą myśl wypowiedziało w tęsknotach świętych za widzeniem Boga, nazwanego przez Stary Testament Skałą, po której spływa zmienny byt.

Zbiór M jest podmiotem różnych orzeczeń. Jako taki nie może upoważniać do sądów sprzecznych. Wszelkie zaś antynomie, które powstają na jego podłożu muszą znaleźć swe rozwiązanie w nim, lub poza nim.

Zbiór M według ogólniejszej opinii jest skończony. Tak sądzi dzisiaj astronomia (Einstein). Przemawiają za tym też racje metafizyczne. Rzeczywistość ruchu, liczby i miary byłaby nie do pomyślenia, gdyby świat materialny był nieskończony. Za skończonością świata doświadczalnego najwięcej jednak przemawia zależność przyczynowa wszystkich zjawisk od zewnętrznego środowiska. Zależność ta istnieje, a warunkiem jej jest skończoność świata. Z nieskończoności bowiem nie ma przyjscia drogą przestrzeni i czasu.

Takie byłyby rysy zasadnicze zbioru M. Objawiło nam je zasadniczo poznanie doświadczalne. Przystąpmy z kolei do ustalenia przymiotów zbioru S, czyli sumy istnienia.

Do zbioru tego wchodzi cały świat doświadczalny i wszelkie inne istoty, jeżeli hipotetycznie istnieją. Praktycznie jest to więc wszechbyt w wyobrażeniu spirytualistów, którzy poza światem doświadczalnym przyjmują jeszcze świat ducha, a przede wszystkim Boga.

Zbiór S jest zbiorem realnym, gdyż istnienie jest faktem realnym. Rzeczywistość istnienia jest tym pierwotnym faktem, dzięki któremu rozważania nasze nie gubią się w abstrakcji i nie opuszczają konkretnego świata. Poznanie faktu tego nie ulega żadnym wątpliwościom i jest doskonale przestudiowane przez filozofów scholastycznych, zwłaszcza przez Stéfana Gilsona w dziełku: „Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance“.

Narzędziem poznania przymiotów i praw zbióru S jest dedukcja metafizyczna. W dedukcji posługujemy się tylko zasadą sprzeczności, która brzmi: „byt nie jest niebytem“, czyli, że byt nie może być swoim zaprzeczeniem.

Zasada ta jest nieoceniona z tego względu, że wyraża się w niej stosunek porządku esencjonalnego do porządku egzystencjonalnego. Powszechnie się mówi, że z porządku istoty do porządku istnienia nie ma przejścia. Jest to prawda, jeżeli chodzi o przejście pozytywne. Jakiś byt treściowo, czyli w porządku istoty, może być możliwy, ale z jego możliwości nie wynika, że istnieje w porządku rzeczywistości. Istnienie dowodzi się istnieniem. Z niemożliwości jednak bytu w porządku esencjonalnym można wnioskować o jego nieistnieniu w porządku egzystencjonalnym. Nie istnieje rzecz, o której równocześnie można wypowiedzieć dwa zdania sprzeczne, lub zdanie, które prowadzi do swego zaprzeczenia. Jest to wprawdzie przejście negatywne, ale to wartości zasady sprzeczności nie umniejsza; nadaje się bowiem doskonale do eliminowania ze sumy istnienia rzeczy niemożliwych i przez to umożliwia jej różniczkowanie. Nim byt uzyska prawo do istnienia, musi na swoim terenie rozwiązać wszelkie sprzeczności. To właśnie na myśli ma św. Tomasz, gdy w Met. lib. IV. lect. 6, mówi: „hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis“. Dedukcja metafizyczna, oparta tylko o zasadę sprzeczności, daje prawo do wkroczenia w dziedzinę bytu z poza pola doświadczenia i umożliwia porozumienie najbardziej przeciwnych obozów.

Zbiór S jest zbiorem najwyższym. Wchodzi do niego wszystko, co istnieje, a poza nim niczego już nie ma. Podlega zasadzie sprzeczności, a rozwiązania antynomii, powstałych na jego podłożu nie może szukać poza sobą.

Zbiór S, dla którego cechą wprowadzającą jest fakt istnienia przedmiotu, zawiera w sobie wszystkie byty o najbardziej nawet zróżniczkowanych własnościach. Należą konsekwentnie

do niego przedmioty doświadczalne i niedoświadczalne, materialne i duchowe, relatywne i absolutne, jeżeli hipotetycznie istnieją. Nie wszystkie jednak przedmioty, mieszczące się w zbiorze, jednakową odgrywają w nim rolę. Według bowiem zasady, że *denominatio est a priore*, właściwe i ostateczne kształty nadają zbiorowi S byty o przymiotach absolutnych. Te właściwe i ostateczne kształty zbioru S są jednak w porządku logicznym wprawie poznane, niż przedmioty konkretne, które są ich ontologiczną podstawą. Poznaje się je dedukcją metafizyczną przez eliminowanie z istnienia cech niemożliwych.

Zbiór S jest zbiorowym podmiotem orzeczeń ostatecznych i absolutnych. W zbiorowym podmiocie spełnia się dane orzeczenie, ale nie koniecznie spełniać się musi w każdym elemencie, należącym do zbioru. Prawdziwe np. jest zdanie, że Rzymianie posiadali absolutną władzę nad podbitymi narodami, z tego jednak nie wynika, że każdy Rzymianin miał tę władzę. W rzeczywistości bowiem władza ta była tylko w rękach cesarza. Prawdziwe jest również zdanie, że Kościół jest nieomylny w sprawach wiary i obyczajów. Nieomyślność jednak osobista jest właściwie tylko przywilejem Ojca św. Podobnie suma istnienia posiada przymioty, które istnieniu, jako jednolitej całości nadają ostateczne absolutne kształty. Nie każdy jednak element, wchodzący do sumy istnienia, posiada te kształty. Władza Rzymian trwała przez wieki, mimo zmienności stanu liczbowego rzymskich obywateli. Nieomyślność Kościoła trwa niezmiennie, mimo tego że liczba wiernych powiększa się lub maleje. Podobnie i do sumy istnienia mogą pewne, składowe, relatywne elementy przystępować lub od niej odpadać bez wpływu na jej absolutne cechy.

Jakie konkretnie są te jej cechy absolutne?

a) Suma istnienia jest istnieniem autonomicznym, czyli posiada istnienie od siebie. *Est ens a se*. Jest rzeczą oczywistą, że całość istnienia nie może się składać z samych bytów, pochodzących od innych bytów. Przynajmniej jeden musi posiadać swoje własne istnienie. Ta niezależność w istnieniu od zewnętrznej przyczyny przynajmniej jednego elementu składowego sumy istnienia stwarza podstawę do tego, by całą sumę istnienia, jako podmiot zbiorowy orzeczeń nazwać autonomiczną w istnieniu.

b) Suma istnienia jest istnieniem koniecznym. Stwarza absolutną opozycję do nicości. Z nicości się nie wyłoniła, bo nicość nie jest i nie może być przyczyną bytu. Jeżeli z niebytu wygni-

kałby byt, wszelkie prawa bytu byłyby rozwiązane. W każdej chwili może pojawić się wszelka postać istnienia i z każdej postaci może powstać wszystko. W porządku zaś logicznym każdy wniosek można przyczepić do każdej przesłanki.

c) Suma istnienia jest niezmienna. Nie wzrasta i nie maleje. Na mocy prawa, że niebyt nie jest przyczyną bytu, niemożliwy jest również samoczynny rozwój. Mniej nie stworzy więcej, niedoskonałość nie stworzy doskonałości, ograniczenie nie wyda z siebie nieograniczenia. Prawa rozwoju suponują, że termin „a quo“ określa termin „ad quem“: gdyby zaś rozwój odbywał się samoczynnie i od niższego stopnia istnienia doprowadzał do wyższego, żadne prawa rozwoju nie miałyby zastosowania. Rozwój w naszym świecie doświadczalnym jest tylko relatywny i warunkuje go działanie zewnętrznego środowiska. Ziarno rzucone w próżnię z pewnością nie zakiełkuje. Analogicznie do wzrostu przedstawia się sprawa zaniku istnienia. Prawdę powyższą potwierdzają twórcy apriorycznych systemów filozoficznych, jak Parmenides i Spinoza.

d) Suma istnienia jest nieograniczona. Ograniczona suma istnienia upoważnia do sprzecznych twierdzeń, czyli antynomii, których nie rozwiązuje żaden wyższy trybunał istnienia, bo go nie ma. 1) Ograniczona suma istnienia jest podłożem dla wielu możliwości. To co jest małe, może być większe, co jest słabe, może być mocniejsze, co jest ubogie, może być bogatsze. Lecz suma istnienia wzrastać nie może. Możliwości więc ograniczonej sumy istnienia są nieziszczalne. Gdyby suma istnienia była ograniczona, istnienie całe byłoby wydane na wewnętrzną nierówność i brak. Równowagę i harmonię zapewnić może sumie istnienia tylko wyrównanie między możliwościami i rzeczywistością. 2) Nic nie jest racją swego ograniczenia, bo nic nie jest równocześnie racją swego bytu i niebytu. Ostatecznym czynnikiem ograniczającym jest czynnik transcendentny, czyli nadrzędny względem wielkości ograniczonej. Ponieważ nad sumą istnienia nie ma już wyższego porządku, nie istnieje dla niej czynnik ograniczający, czyli jest nieograniczona.

e) Suma istnienia jest jedna, czyli jest jednym systemem istnienia. Spośród dowodów wspomnę tylko ten, że wielość absolutna, czyli wielość niezależnych, samoistnych i niezwiązanych ze sobą podmiotów istnienia jest absurdem. Sprzeczność jej ujawniła najlepiej aprioryczna analiza entis a se, dokonana przez scholastykę. To, co posiada własne istnienie, ma wszy-

stkie doskonałości istnienia, jest absolutem i istniejącą nieskończonością. Gdyby zaś istniały choćby dwa podmioty istnienia absolutnego, już by nie były absolutami.

f) Suma istnienia jest wyjęta spod praw czasu. Czas jest bytem relatywnym, ale absolutnym przymiotem jest trwanie sumy istnienia. Suma istnienia nie miała początku, nie podlega zmianom, nie przejdzie w nicłość. Jest więc wyjęta spod praw czasu.

g) Suma istnienia jest wyjęta spod praw przestrzeni. Przestrzeń jest również bytem relatywnym, a'le wyjęcie spod jej praw jest przymiotem absolutnym i czystą doskonałością. Suma istnienia nie posiada wymiarów, ani kształtów, ani położenia, nie podlega liczbie i mierze. Jest więc wyjęta spod praw przestrzeni.

h) W sumie istnienia panuje życie absolutne. Życie jest faktem niezaprzeczalnym, bo jest przynajmniej to, które objawia nam doświadczenie. Życie jest w stosunku do świata nieżywotnego nową i wielką doskonałością. Gdyby suma istnienia składała się z samych elementów nieżywotnych i w pewnym momencie zaistniało w niej życie, zmieniłaby się przez to istotnie. Suma istnienia takiej zmiany doznać jednak nie może. Istnieje w niej więc życie absolutne od wieków.

Na podstawie kilku tych przymiotów, przytoczonych dla przykładu możemy stworzyć sobie ideę, jak na drodze dedukcji metafizycznej, opartej na zasadzie sprzeczności poznajemy absolutne cechy sumy istnienia. Na czym polega dalsza nasza praca?

W 1846 roku 23 września. zdarzył się niezwykle przypadek w historii astronomii. Docent berlińskiego uniwersytetu Galle spostrzegł po raz pierwszy Neptuna, planetę systemu słonecznego. Nie uczynił jednak tego samodzielnie. Miejsce, w którym miał szukać planety wskazał mu francuski astronom Leverier na podstawie obliczeń z perturbacji Urana. Rzeczywista droga Urana, poznana z astronomicznego obserwatorium, nie zgadzała się z drogą idealną wyznaczoną obliczeniami. Porównanie tych dróg odkryło na niebie nową gwiazdę. Posłużmy się tym przykładem w naszej pracy.

Mamy porównać między sobą dwa realne zbiory, z których jeden zawiera w sobie całość istnienia doświadczalnego (zbiór M), a drugi całość wszelkiego istnienia (zbiór S). Jeżeli nasz świat doświadczalny jest całym w ogóle istnieniem tak, że poza

nim nie ma żadnego świata ducha, zbiór M winien się utożsamiać ze zbiorem S. Jeżeli takie utożsamienie nie istnieje, to znaczy, że poza światem doświadczalnym jest byt uzupełniający, który stanowi podstawę ontologiczną rzeczywistych i absolutnych przymiotów sumy istnienia.

W rzeczywistości zbiory te nie tylko, że się ze sobą nie utożsamiają, ale są sobie przeciwstawne. Zbiór M, czyli świat doświadczalny jest istnieniem przygodnym, zmiennym, ograniczonym, wielorakim, poddanym prawom czasu i przestrzeni, na krótko budzącym się do życia, świadomości i inteligencji... Zbiór S, czyli suma całego istnienia jest istnieniem koniecznym, niezmiennym, nieograniczonym, jednym, wyjętym spod praw czasu i przestrzeni, posiadającym od wieków absolutne życie, świadomość i inteligencję. Wobec tego faktu na pytanie, co sumie istnienia daje przymioty rzeczywiste i absolutne, odpowiemy: nie świat doświadczalny, ale byt, który jest konieczny, niezmienny, nieograniczony, jedyny, wieczny i duchowy, żywy, świadomy i rozumny, którym jest Bóg.

Cała więc siła dowodu jest w porównaniu zbiorów M i S. Cechy zbioru M wzięte z indukcji doświadczalnej i cechy zbioru S wzięte z dedukcji metafizycznej należą do dwóch różnych zbiorów, gdyż różne i do siebie niesprowadzalne są ich cechy. Zbiór M wchodzi do zbioru S, jako część istotnie z nim związana, gdyż antynomie zbioru M rozwiązanie swe znajdują w zbiorze S. Samodzielne zaś istnienie zbioru M naruszałoby zasadę sprzeczności, gdyż w założeniu takiej samodzielności zbiór M musiałby być równocześnie podmiotem cech własnych i cech zbioru S, które są sobie przeciwstawne i sprzeczne.

Cały ten proces logiczny, który niespodziewanie zaprowadził nas do Boga, nazwałem różnicowaniem istnienia. Suma istnienia przedstawia się w pierwszym spojrzeniu, jakby jakaś bezkształtna mgławica, która dopiero w dedukcji metafizycznej objawia swe różniczkowanie na byt relatywny, dany przez doświadczenie i byt absolutny, poznany w rzeczywistych i absolutnych przymiotach tejże sumy. Ta okoliczność usprawiedliwia wspomnianą nazwę logicznego procesu. (Pod tym tytułem napisałem również obszerniejszą pracę).

W narzuconych krótko myślach nic prawie nie wspomniałem o sposobie przejścia z sumy istnienia, jako zbiorowego pod-

miotu orzeczeń ostatecznych do jednostkowego podmiotu tychże orzeczeń, czyli Boga. Chwytając rój pszczół, chwytamy i ich królowę, ale czy rzecz podobnie się ma z istnieniem absolutnym, zawartym w sumie istnienia? Czyż podstawą atrybutów sumy istnienia nie mogłoby-być jakieś niezmiennie i nieznanne podłoże zjawisk, immanentne światu doświadczalnemu? Odpowiadamy, że takie podłoże znalazłoby się między zjawiskami i atrybutami sumy istnienia, jak między młotem i kowadłem. Zjawiska są najpierw wyrazami natury podłoża. Ich cechy są mimo wszelkich protestów cechami podłoża. One nie pływają po nim, jak liście po wodzie. Podłoże jest tym, czym się objawia w zjawiskach. A zresztą, gdzie szukać tego podłoża, skoro wiedza dzisiejsza materię rozbija na iskry elektronów, protonów i neutronów? Elementom tym nikt nie przyzna praw istnienia absolutnego.

Cechą charakterystyczną różnicowania istnienia jest nieposługiwanie się zasadą przyczynowości. Nie w tym, rozumie się, sensie, że uważam ją za błędną, ale że nie muszą się nią posługiwać w różniczkowaniu istnienia. Czynie to z wielu powodów.

a) Słów soboru watykańskiego: „*eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturalis rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse*“ (S. III. D. c. 1806) — nie należy zacieśniać do drogi przyczynowej tylko. Brać je trzeba w sensie twierdzącym, nie wyłącznym. Pole, z którego rozum ludzki wznosi się do Boga, jest szersze, niż pole objęte zasadą przyczynowości.

b) Nie wszystkie obozy przyjmują zasadę przyczynowości i sami scholastycy nie zgadzają się w sposobie uzasadnienia jej prawdziwości. Z tą różnicą zdań należy się liczyć i, aby umożliwić dyskusję, wszystkim trzeba dać wspólne narzędzie poznania. Narzędziem takim jest przez wszystkich prawie przyjęta zasada sprzeczności.

c) Zresztą sama zasada przyczynowości jest tworem logicznym późniejszym i ma podrzędne stanowisko w metafizyce. Jest syntezą zasady sprzeczności i pojęcia bytu przygodnego. Przerzuca pomost z bytu, który sam sobie nie wystarcza na źródło zewnętrzne jego istnienia, ale nie stwierdza jego niewystarczalności w istnieniu. Stwierdzenie takie jest rzeczą bezporównania ważniejszą w metafizyce, niż stosowanie zasady przyczynowości, a odbywa się tylko za pomocą zasady sprzeczności. Wreszcie i o tym należy wspomnieć, że zasada przyczynowości ma tylko

wewnętrzne zastosowanie w zakresie bytu. Łączy między sobą tylko pewne pozycje istnienia, a nie nadaje się do rozpatrywania stosunku bytu do niebytu. Niebyt nie może być pojmowany jako przyczyna i odpowiedź na pytanie, czy byt wyłonił się z niebytu, może dać tylko zasada sprzeczności.

W różniczkowaniu istnienia nasz świat doświadczalny, czyli byt relatywny przedstawia się jako bardzo nikle istnienie, które w porównaniu z istnieniem absolutnym prawie się nie liczy i nie wpływa na jego absolutne przymioty. Istnienie relatywne nie stwarza cech konstytutywnych całości istnienia. Z tego powodu nie powinna się jednak budzić obawa o konsekwencje panteistyczne. Do panteizmu bowiem dochodzą tylko ci filozofowie, którzy za jedyne źródło poznania przyjęli aprioryczną myśl, a świadectwo doświadczenia odrzucili, jako bezwartościowe. Ci filozofowie w takim założeniu do panteizmu dojść nawet muszą, gdyż dedukcją aprioryczną nie dojdzie się nigdy do pluralizmu, którego podstawą jest byt przygodny, istniejący z łaski Stwórcy. Jeżeli jednak doświadczenie uważa się za pełnowartościowe i autonomiczne źródło poznania, znika tym samym wszelka obawa panteizmu.

Każdy przyzna, że teoria scholastyczna o analogii i relacjach swobodnie mija niebezpieczeństwo panteizmu. Zawdzięcza to tej okoliczności, że w niej myśl metafizyczna snuta w dedukcji apriorycznej opiera się stale na indukcji doświadczalnej. Według scholastyków świat doświadczalny nie wpływa i wpływać nie może na przymioty istnienia absolutnego, jest bowiem tylko bytem relatywnym, a relacja nie zmienia natury terminu, do którego się odnosi. Jako byt relatywny posiada on istnienie analogiczne do bytu absolutnego, istnienie prawdziwe i rzeczywiste, aczkolwiek nieskończenie mniejsze niż Absolut. Nie inne są wnioski w różniczkowaniu istnienia.

Ks. Antoni Kuśmierz T. J.

O przewyższonym tragizmie doczesności

Dokoła magicznego trójkąta wiruje myśl religijna wszystkich czasów: dokoła Boga, stworzenia i własnej jaźni człowieka. Ustalić właściwy, wzajemny stosunek tych trzech tak odrębnych istności — oto najtrudniejszy problem, którego rozwiązanie udaje się nie filozofom, tylko świętym... I powieść katolicką mierzyć można najlepiej tym właśnie miernikiem, badając, o ile skrzydłami swoimi sięgnęła w regiony tej podniebnej dialektyki. Im większe jej natchnienie, im szerszy jej dech, tym bardziej musi być uniwersalna, tym więcej uwzględniać te trzy czynniki. Żadnego z nich, jeśli tylko wchodzi na szczeble prawdziwej wielkości, nie może zlekceważyć. Wszystkie trzy są jej niezbędnie potrzebne. Jeśliby się zatrzymała tylko na samym Bóstwie, może być wtedy natchnionym poematem, może stać się hymnem mistycznym, powieścią wszakże nie zostanie. Bo szczytem mistyki, kresowym jej osiągnięciem jest zupełne zatopienie się w Bogu i co za tym idzie, korne milczenie... Jeśliby uwzględniła tylko własny stosunek do Boga, może stworzyć własne nieporównane DZIEJE DUSZY, poza autobiograficzne jednak ramy nie wyjdzie. Skoro jednak utwór pretenduje do miana powieści, musi uwzględnić i trzeci niezbędny element otaczającej nas rzeczywistości: stworzenie. W dziejach ludzkości rozgrywa się ustawicznie ten straszliwy dramat, zawiązany pod Drzewem Wiadomości Złego i Dobrego, który toczyć się będzie aż do Dnia Ostatecznego, widowisko, które tylko w pierwszej części jest ludzkie, w epilogu nieodzownie boskim się staje dramatem. I dlatego powieść katolicka, choćby nie wiem jak wielkie miała epickie aspiracje, na wyłącznie epickie spojrzenie pozwolić sobie nie może. Zagrożona wciąż walką ciemności i światłości, oraz tymczasowością doczesności, świadoma strasznej powagi życia, w którym każdy moment może zadecydować o wieczności, daleka jest od tej beztroskiej i bezzczasowej postawy bar-

da, snującego, zda się, że bez końca, swą opowieść z zaczętego wątku. Na prawdziwą epikę przyjdzie czas, ale dopiero w zaświatach. To jest zasadnicza różnica między akcją pozbawionych tragicznego zmysłu teozoficznych powieści, takiego np. Gjellrupa, w których czas jest czymś bezwymiarowym, nieokreślonym, a skondensowaną tragiką katolickiej literatury, gdzie jedno słowo, jedna myśl są w stanie bezpowrotnie decydować o losach człowieka. Doczesność może tylko przybierać uludne pozory epickości, nie przestając jednak być w swoich najgłębszych zarysach dramatem! I tym się też tłumaczy to uderzające zjawisko, że jedna z największych epiczek współczesności i największa chyba katolicka powieściopisarka Sygryda Undset jest zarazem jednym z największych tragików w literaturze.

Oczywiście wysuwa się u Undset na czoło najbardziej nękający człowieka, odwieczny problem: problem cierpienia i winy, oraz związany z nimi nierozłącznie problem odkupienia. Przecież wspomniana przez nas na początku trójca istności: Bóg, ja i stworzenia, zawęzła się w sposób nierozzerwalny właśnie przez powyższą dialektykę. I to szczególnie w sposób wprost wyjątkowy w katolicyzmie. Tutaj bowiem zagadnienie winy i odkupienia nie jest tylko sprawą osobistą jednostki, ale jest zarazem sprawą powszechną. Kościół podkreśla tę wielką solidarność całej ludzkości w dążeniu do zbawienia, tę łączność wszystkich pokoleń sięgającą nawet poza grób (gdyż Kościół Triumfujący podaje rękę Kościołowi Cierpiącemu i Walczącemu), to współuczestnictwo całości w chwale i cierpieniach każdego człowieka. Problem to ogromnie szeroki i można go ujmować z wielu stron. Uderzające będzie tu zestawienie Undset z Sienkiewiczem, w którego twórczości problem utraty stworzenia i związanego z tą utratą poczucia winy brzmi nutą szczególnie donośną. Zestawienie to mimo bardzo różnego stopnia religijności u tych dwóch z wielu względów podobnych natur, uzasadnione jest jednak istniejącą między nimi niewątpliwie w tej dziedzinie łącznością. Oczywiście nie zapoznajemy tutaj bardzo istotnych różnic. Sienkiewicz nie jest naturą religijną, choć potrzebę istnienia religii z pobudek czysto nawet przyrodzonych gwałtownie odczuwa — Undset natomiast uzyskała w dziedzinie przeżyć religijnych szczytowe osiągnięcia („Olaf syn Auduna i jego dzieci“!). Z tym wszystkim jednak wspólną ich cechą jest oparcie się na niepofalszowanym, z krwi i kości

człowieku — człowieku o mocnych przyrodzonych instynktach, głęboko wrośniętym w ziemię.

Ten typ obcy jest skrajnościom tak często zagrażającym literaturze: nie ma nic wspólnego ani z bezkrwistym mistykiem, ani z perwersyjnym dekadentem. Jest na wskroś ludzki, chciałoby się za Chestertonem powiedzieć, wiekuisty. Tak bohaterowie Skandynawki, jak i polskiego powieściopisarza są głęboko wkorzeni w świat stworzenia i stąd płynie ich najgłębszy tragizm. Psychika Sienkiewicza na darmo jednak usiłuje pokonać przemożny kompleks „głowy najdroższej“. Źródło jego cierpienia płynie z tej okoliczności, że z rozpaczą widzi, jak te serdeczne, nierozdzielne więzy, które łączą człowieka z jego umiłowaniami, niszczy i targa nielitościwie życie, jak człowiek raz po raz musi stawiać na cmentarzysku własnego serca. I cały jego wysiłek zmierza do tego, aby odpowiedzieć sobie na pytanie, w jaki sposób można ocalić swoje ukochanie przed uderzeniami wrogiego losu, w jaki sposób wskrzesić utracone? A problem ten zaostrza się, gdy utrata będzie dobrowolnie zawiniona; wtedy obok poczucia nieszczęścia wystąpi straszniejsze jeszcze poczucie winy. Ale zawsze u Sienkiewicza „głowa najdroższa“ jest ujęta statycznie. Jest nieskalana, nie sprzeniewierza się swemu miłośnikowi, zostaje „moją“ i „jedyną“.

Inaczej u Undset. Nie tyle okoliczności zewnętrzne decydują u niej o tragedii, ile raczej bolesny rys zmienności człowieka. Na pierwszy plan wystąpi krzywda najstraszniejsza, bo wyrządzona właśnie przez „głowę najdroższą“ swemu ukochanemu. Dążeniem autorki nie jest zachowanie swego umiłowania, ale znalezienie odpowiedzi, jaki sens mają spadające ciosy i cierpienia, nieuchronna utrata swoich wartości. To jedna różnica. Druga polega na tym, że u Sygrydy uwypuklił się raczej tragedia węzłów narzuconych, sztucznie przez życie zawężonych, które z dopustu, czy woli Bożej wzrastają na podobieństwo przyrodzonych w życie. Tragedia Sienkiewicza była tragedią niewypełnionego marzenia. Ustawicznie bolał nad tym, że rzeczywistość rozwała mu jego baśniowe sny, ale w samą możliwość uchwycenia życia i osiągnięcia — już tu na ziemi — jego pełni wierzył. Undset natomiast przeżywa inną tragedię: kontrast między tym czego się wyczekuje, czego się pragnie a rzeczywistością — pokazuje tragedię wypełnionego marzenia. Perspektywy metafizyczne właśnie dlatego są tu takie bezmier-

ne, gdyż uwydatniają prawdę, iż nawet wypełnienie swoich pragnień jeszcze nie daje jednostce szczęścia. Owszem często właśnie w takim urzeczywistnieniu tkwi kara za samowolę człowieka! Ale tragizm ten u Undset jest w przeciwieństwie do postawy Sienkiewiczowskiej całkowicie przezwyciężony. Zalamanie się rojeń o ziemskim szczęściu jest u niej drogą prowadzącą zwykle do prawdziwego szczęścia. Nie jest ono dane człowiekowi po tej stronie, ale za to w niepojętych, przeogromnych wymiarach otwiera się przed nim po Tamtej.

Sygyrda zaczynała swą początkową twórczość podobnie jak Sienkiewicz pod znakiem „głowy najdroższej“. Jeszcze na kartach „Krystyny“, a więc stosunkowo późnej jej powieści, widać silne ślady związania ze stworzeniem, ale już tutaj zaczyna się przewalczanie tego kompleksu. W „Olafie“ zaś dokonała autorka zupełnego jego przezwyciężenia. Zadanie było ogromne. Trzeba było przepracować problematę przełamania swoich powiązań ze stworzeniem, przemyśleć to, co asceza nazywa: „aversio a creatura“ odwrócenie się od stworzenia. I na tej właśnie płaszczyźnie możemy obserwować naocznie, jak wielką drogę zrobiła problematyka religijna powieści od Sienkiewicza do Undset. Dla Sienkiewicza osiągnięcie skończonego przeżycia religijnego było niepodobieństwem: ostatecznie nawet religia została u niego wprzęgnięta w służbę „głowy najdroższej“, jako gwarancja jej ocalenia. Jakże charakterystyczną jest postawa bohatera „Bez dogmatu“, który najsilniejszą stronę religii upatruje w tym, że zapewnia ona odnalezienie ukochanego stworzenia w zaświatach, rys, który tak znamienne zostanie uwypuklony w „Quo vadis“. U Undset widzimy zwycięsko ponawiany wysiłek w kierunku rozwiązania tego problemu, uduchowienia miłości do stworzenia i podporządkowania jej miłości Boga. Zarówno „ja“ jak i „wy“ mają służyć „Jemu“. Oto ostateczne rozwiązanie problematyki odwiecznego trójkąta.

Trzy powieści historyczne Undset stanowią kolejne etapy tego pochodu. „Viga Liot i Vigdis“, tkwiąca jeszcze w surowym, napół pogańskim świecie sag, w atmosferze samej tylko czystej przyrodzoności, jest stwierdzeniem całej niemocy człowieka nie mogącego na tej platformie znaleźć wyjścia z tragizmu doczesności. „Krystyna córka Lawransa“ jest już na drodze religijnej problematyki krokiem naprzód. Cała natura bohaterki pogrążona jest bezpamiętnie w stworzeniu, lecz Bóg jakby przemocą kruszy te więzy i ciągnie ją ku sobie. Ale naprawdę

w postaci całkiem bezkompromisowej, uduchowionej występuje wysublimowany już problem stworzenia dopiero w „O'afie synu Auduna“. Tutaj wreszcie oglądamy osiągnięte wyzwolenie; zagadnienie przezwyciężenia miłości ku stworzeniom w sposób dotąd w literaturze niedościgły zostało rozwiązane.

II

Oryginalną zdobyczą Undset jest głęboko obmyślana koncepcja, która dotyczy węzłów przyrodzonych łączących ludzi — koncepcja, w której socjologia przeplata się z metafizyką. Widzenie świata powieściopisarki jest na wskroś personalistyczne i dlatego tak dobrze czuje się ona w patriarchalnym klimacie średniowiecza. Ludzkość w jej ujęciu stanowi nie luźny zbiór jednostek, ale przenikający i zazębiający się splot ludzkich istnień. Każda osoba jest głęboko wrośnięta w otaczającą ją rzeczywistość, powiązana z nią wielorakimi węzłami, przy czym są one niekiedy tak silne zadzierzgnięte, że zdają się być niepodobnym do rozwiązania węzłem gordyjskim. „Nie wiem — mówi Viga Liot do Vigdis — jakie moce postanawiają o losie ludzkim, nasze losy jednak sprzęgły Normy nierozzerwalnie ze sobą — o tym wiedziałem od razu tego dnia, kiedy rozmawiałem z tobą po raz pierwszy“. Ale te wszystkie, tak skądinąd silne, zawężenia nie niwelują jednak osobowości. Dusza ludzka mimo tych wszystkich powiązań żyje własnym życiem i idzie przez nie sama, bo nikt nie może tutaj wejść w tę dziedzinę, w której rozgrywa się sprawa między nią a Bogiem. Węzły, jakie ludzi spajają, to nie tylko węzły czysto naturalne, węzły krwi i węzły rodzinnego życia, ale i te dobrowolne, które przyjęte przez człowieka stają się z biegiem czasu więcej niż węzłami naturalnymi. I właśnie do tych uduchowionych węzłów przywiązuje Undset największą wagę, stawiając je wyżej od przyrodzonych. W ogniwach, jakie ludzi łączą, widzi jednak coś więcej od naturalistycznych pisarzy, więcej niż czysto doczesną wspólnotę. Ona bardzo mocno odczuwa zarysowujące się poprzez nie świętych Obcowanie, tę przedziwną prawdę sięgającą do korzeni socjologii katolicyzmu, że zbawienie otrzymujemy jedni za pośrednictwem drugih. Stąd jej najżywsze ukochanie tej najwyższej zbiorowości: Kościoła Powszechnego.

W stosunku do naturalnych powiązań zagrażają człowiekowi dwa różne, a przeciwne sobie niebezpieczeństwa. Może on

buntować się przeciwko istniejącym węzłom, które zaczynają mu ciążyć jak kajdany, nie licząc się z tym, że cierpliwe znoszenie ich jest Wolą Bożą. Nierozzerwalność już związanych połączeń jest właściwie losem, który niekiedy może się wydawać jednostce brzemieniem niezmiernie twardym, stawiać ją w położeniu po prostu bez wyjścia. Albo też może ona czuć się tak silnie połączona z umiłowaniem stworzeniem, że nabiera ono dla niej wartości już absolutnej, tak że stosunek ten staje się już w gruncie rzeczy utajonym bałwochwalstwem. I jest to niewola od pierwszej o wiele cięższa i bez porównania trudniejsza do przełamania. Podejmując z poddaniem się woli Bożej niemiłe więzy może człowiek wznieść się na wyżyny heroizmu i świętości. Ale oderwać swe serce od ukochanej głowy, jaka to ciężka sprawa! Dobrze jeszcze, jeśli uwolnienie się może nastąpić w sposób naturalny, poprzez przemijanie i przekwitanie tych kształtów, które swym czarem wiązały nasze serce. Ten proces częsty i tak niechętnie przyjmowany może być przecież miłosiernym zrządzeniem Opatrzności, która na tej drodze ratuje naszą duszę przed nadmiernym związaniem ze stworzeniem. Ale o ileż trudniej własnym trudem zdobyć się na powyższe stanowisko. Trzeba dopiero wyrosnąć z tych form, wznieść się dla obowiązków ponad własne umiłowania, słowem zrealizować najbardziej tragiczną i heroiczną z myśli Brzozowskiego: myśl o konieczności stworzenia „nowych organów miłości“. Doszła do tego rozwiązania i skandynawska autorka i z pełną świadomością przeprowadziła w Olafie tę tezę o dwuznaczności form życiowych, które, choćby nam się wydawały najokrutniejszymi, nie są jednak nigdy bezwzględnie tragiczne. To tylko samotnemu bez Boga człowiekowi mogą się takimi wydawać. Węzły dopuszczone przez Stwórcę wrastają w życie człowieka i nie dadzą się bezkarnie zlekceważyć — oto teza zarysowująca się już w pierwszej powieści historycznej w „Viga Liot i Vigdis“, rozszerzona i spotęgowana w Olafie. Tam pokaże się, że te węzły nie tylko, że nie są przekleństwem, ale mogą stać się i łaską! Nawet te sztuczne, narzucone zawężlenia, jakby przeciw woli ludzkiej ustanowione ręką losu — okazują się z chwilą, gdy się je pojęło jako wolę Bożą — błogosławieństwem, zwłaszcza gdy będziemy je rozpatrywać nie w oderwanym fragmencie, ale w perspektywie całych dziejów człowieka. Tragedia ziemskich powikłań ulega złagodzeniu w czasie. „W życiu bywa zazwyczaj tak, że czas leczy rany i tutaj też nie było inaczej (V i V)“.

Nie da się jednak tych słów cytowanych w „Viga Liot i Vigdis“, które by można w powieściach Undset postawić za motto, tłumaczyć czysto naturalistycznie. Nie o automatyczny tylko idzie tu proces, nie o przyzwyczajenie, czy zapomnienie, ale raczej o to, że logika rozwojowa ludzkich przywiązań często jest już wyznaczona z góry, że łaska Boża pozwala człowiekowi zapomnieć, czy przeboleć dotychczasowe ukochania, które tyraniowały duszę, lub też otworzyć serce na wołania nowych miłości. Każda sytuacja mieści w sobie możliwość nowych nieznanych wartości. A nawet można powiedzieć coś więcej jeszcze. Nasze położenie, stosunki naszego życia zdawna już zostały wzięte pod rozwagę w tym rozplanowaniu, w jakim najmiłosierniejszy Stwórca, wytycza każdej jednostce takie okoliczności życiowe, które najłatwiej i najprościej prowadzą ją do ostatecznego celu. Długo nieraz musi człowiek czekać, aby przekonać się o tej niewątpliwej prawdzie i nieraz pod koniec życia dopiero otwierają mu się na nią oczy. I dlatego nigdy nie wiadomo, jakie znaczenie będą miały w naszym życiu istniejące powiązania, czy nie będziemy złorzeczyć kiedy tym węzłom, które teraz uwielbiamy, lub też odwrotnie. Vigdis buntuje się przeciwko narzuconemu jej przez gwałt dziecku, a jednak, gdy opuści ją dorastający syn, odczuje to jako cios najsroższy.

Z niezmierną plastyką przeprowadzi Undset swoje założenie o względności tragizmu powiązań w Olafie. To cóż Olaf uważał za swoje szczęście, stanie się jego klątwą. Namienność ku ukochanej Ingunie stanie się dlań źródłem zła. Dla niej to narazi się Olaf na odrzucenie przez Boga i będzie prowadził życie świętokradzkie. Natomiast inny węzeł, który odczuwa jako narzucony mu wstrętny ciężar, stanie się niespodziewanie jego błogosławieństwem. Bolesnym krzyżem Olafa jest nieprawdy syn jego żony Eryk, którego on dobrowolnie przyjął do wspólnoty rodowej, aby zatuszować jej hańbę. Ale z biegiem czasu Olaf naprawdę pokocha narzuconego mu przez los bękartą. I właśnie ten podrzutek, którego ojca zamordował Olaf, aby uchronić cześć żony przed uwłaczającymi pogłoskami, będzie tym człowiekiem, który najwyrozumialej, najsprawiedliwiej oceni umierającego Olafa, wtedy, kiedy nawet jego własna ukochana córka nie potrafi się zdobyć na prawdziwe jego zrozumienie. On będzie nie tylko usprawiedliwieniem swojego przybranego ojca, ale i jego odkupieniem. Przez jego to usta Bóg wypowie Olafowi, jakby dając znak z nieba, swoje ostateczne

przebaczenie — on to dopełni za ojca pokutę i, by zadośćuczynić za jego grzechy, pójdzie do klasztoru. Tak cudownie rozwiązała Opatrzność węzłisko zawikłane, po ludzku biorąc, w niepodobny do rozplątania sposób. Całe swoje życie męczył się Olaf świadomością, że oszukuje swój ród, że jego dobra nie dostaną się prawym spadkobiercom a oto wielkoduszna ofiara Eryka, dokonana właśnie wtedy, gdy Olaf zwrócił się do Boga bez względu na doczesne konsekwencje swego czynu, za jednym zamachem rozcięła ten tragiczny splot. „Co niepodobne jest u ludzi, możliwe jest u Boga“. Nawrócenie Olafa było niemożliwe bez spowiedzi, spowiedź zaś musiała spowodować to, czego Olaf najbardziej się obawiał: ujawnienie jego zbrodni, odkrycie hańby własnej żony, zmianę w rodowym stanie posiadania. A jednak Bóg przyjął dobrą wolę winowajcy i nie zażądał odeń nawet takiej pokuty. Ciężko chory Olaf zaniemówił przed samą spowiedzią i mimo szczerych chęci nie mógł odkryć tajemnicy przeszłości. W ten sposób urzeczywistniła się rzecz na pozór nieprawdopodobna! Olaf ocalił tak własną cześć, jak i własną duszę... Ocalił swą cześć właśnie wtedy, gdy gotów już był ze wszystkiego zrezygnować.

III

Życie człowieka, opierającego się na samym sobie przedstawia się w gruncie rzeczy jako suma chaotycznych porywów, bezwładnych namiętności. Nie ma w nim logiki ani prawidłowości. Wtedy, kiedy się zdaje, że idzie on za swą wolą, pada łupem samowoli wydającej go na karb przypadku. Gdy Olaf z wyzyna swego rachunku sumienia rozpatruje swoją przeszłość, uświadamia sobie, jak jego samowola wykrzywiła linię jego żywota i jaki węń wprowadziła bezład. Dawno już sprawdziły się na nim słowa biskupa Torfina: „Człowiek, który sądzi, że czyni to, co chce, dożyje wkrótce dnia, w którym zrozumie, że czynił coś, czego nie chciał“. A zupełnie takie same zdanie wypowiada Krystyna, córka Lawransa: „Ten, kto szuka oparcia w samym sobie stanie się jak liść wichrem miotany, łupem szalejących żywiołów“. Widać tu przełamanie ulubionej nordyckiej koncepcji, która zagrażała pod pozorami dobra wyrafinowaną pychę, koncepcji głoszącej wierność samemu sobie. Jeśli człowiek zerwie łączność z Bogiem, nie pomoże mu nic — nawet jego dobre uczynki zbuntują się przeciw niemu. „Świat cały zdradzi tego, który Mnie zdradza“ — te słowa „Charta Niebios“ Thompsona

mają tu swoje przedziwne zastosowanie. Olaf chce, jak ibsenowscy bohaterowie zostać sam, mimo Boga, przekonany, że ten swój przegrany żywot będzie mógł uczynić jeszcze wartością: jeśli już nie potrafi uszczęśliwić swoich najbliższych, to przynajmniej będzie w stanie zachować ich od złego. Chciałby być dla swojej rodziny Opatrznością, a dochodzi do przekonania, że jest jako człowiek trądem okryty, trądem, który się nieubлагanie i drugim udziela, że samoświadcząc działa na innych, jak trol złośliwy. Dopiero wtedy, kiedy rozpocznie swą odrodzeniową drogę, jakby za dotknięciem różdżki czarodziejskiej odmieni się wszystko dookoła niego. Nawet już tutaj w tym ziemskim żywocie pokazuje się jak wielką wagę ma błogosławieństwo Boże.

Szczególnym urokiem „Olafa syna Auduna“ jest to, że akcja jego toczy się na pograniczu doczesnego i nadprzyrodzonego świata. Życie człowieka rozpatrywane od zewnątrz wydaje się być dziwacznie poplątanym, bezsensownie porzucanym: ale Opatrzność, która wciąż w nie wkracza, nadaje mu dopiero wewnętrzny sens, który ustawicznie dzierżga ręka Boża — dopiero wtedy, gdy spojrzymy na nie z perspektywy jego końca, pojmujemy znaczenie całości. Słaba skądinąd powieść Wildera „Most w Saint Louis“ podejmuje ten niezmiernie interesujący wątek. Oto pewien zakonnik bada życie ludzi, którzy zginęli tragiczną śmiercią wskutek załamania się mostu i dochodzi do wniosku, że każdy z nich dobiegł w pewnym sensie do kresu swoich możliwości, że żywot ich ułożył się, z czego sobie oczywiście nie zdawali sprawy, w zamkniętą całość. Otóż to co u Wildera było tylko pomysłem, zostało genialnie obleczone w ciało w powieści Undset. Przeciętna powieść współczesna jest zwykle tylko fragmentem, większym epizodem wyrwanym, z życia i kończy się często, tak jak się zaczynała: przypadkiem. Inaczej w wielkich powieściach historycznych Undset, zwłaszcza w „Olafie synu Auduna“. Niemal że cały żywot bohatera przesuwają się przed naszymi oczyma. Śmierć nie jest tu czymś nadprogramowym, przygodnym, ale czymś co dopiero nadaje naszemu życiu zamknięcie i wykończenie. „Nie stargam cię ja, nie, ja uwydatnię“ — szepce w „Fortepianie Chopina“ Norwida koniec życia do początku. I chociaż dzieło to jest pisane w formie historycznego eposu, nie znajdujemy tu przecież tej epickiej postawy, darzącej nas złudzeniem, że to życie nigdy się nie skończy, że bohaterowie nadal jeszcze żyją, słowem przenoszącej nas w atmosferę: „I ja tam byłem, miód i wino pilem“. Nie

epickie trwanie w niekończącej się teraźniejszości stanowi element chronologiczny utworu. Przeciwnie, jak w dramacie czekamy na rozwiązanie, tak tu czekamy na śmierć, bo ona dopiero odsłoni nam właściwy sens życia. Takie spojrzenie otwiera nam olbrzymie horyzonty metafizyczne. Przed naszymi zdumionymi oczyma odkrywają się wówczas niepojęte, nieodgadnione plany Bóże. Podobne ujęcie towarzyszy-tylko największym i najgłębszym dziełom świata — ale w żadnej powieści nie objawiło się ono z taką siłą ekspresji jak w „Olafie synu Auduna“...

IV

Na Olafie możemy śledzić wyraźnie proces niezwykle szybkiego dojrzewania duchowego norweskiej konwertytki. Akeja „Viga Liota i Vigdis“ toczy się w pogańskim, jeszcze na poły świecie. „Krystyna“ przedstawia nam duszę otwierającą się już wprawdzie na głos Boga, ale tak jeszcze mocno czepiającą się ziemi, że trzeba dopiero okrutnych doświadczeń, aby jej duszę od doczesnych oderwać przywiązań i przysposobić pod działanie łaski. Krystyna nie jest religijną naturą. Jest na wskroś kobietą, która nawet w swoich najgłębszych porywach duchowych, zwraca się do Boga tylko w potrzebie, aby ratował jej najbliższych i najukochańszych. Skończona egoistka nie umiejąca wyrwać się z żelaznego kręgu własnych przywiązań, gotowa jest nawet z samym Bogiem walczyć o swoje szczęście. „Od wszystkich ludzi brała dobroć i miłość, jakby to było jej prawem. Nie widziała końca tej życzliwości i miłości, jakich przez całe życie doznawała. Ale zaraz za pierwszym razem, gdy człowiek jakiś powstał przeciwko niej, skoczyła jak zmija, która się prostuje i kąsa. Tak samo powstałaby przeciw samemu Bogu, gdyby położył swą sprawiedliwą dłoń na jej karku“ (I, 117). A kiedy pod pozorem nieszczęścia ugina się przed Bogiem, to jest to tylko ucieczka przed karą (II, 115). Wyłączność miłości, od której nie podobna oderwać serca, jest głównym grzechem i słabością Krystyny. W swoim eposie Undset na plan pierwszy wysunęła tak dla kobiety aktualne zagadnienie: oderwanie duszy od stworzenia. Jest to zresztą pokusa, która zagraża nie tylko kobiecej psychice, ale i mężczyznom o czułym sercu. Szlachetny Gunulf kapłan odczuwa, że niebezpieczeństwem była dlań „jego nieukojoną tęsknota, aby pozyskać przychyłność i przyjaźń ludzką“ (II, 170). Ale w momencie przejrzenia widzi, że

musi się wyrzec wszelkiej partykularnej miłości, że nawet w stosunku do swego brata musi sobie powiedzieć: „Mój brat nie więcej niżli brat wszystkich ludzi. To była droga, którą iść musiał, zanim jego braterska miłość mogła pomóc jakimukolwiek człowiekowi“ (II, 211-2). A to przewyżczenie swego partykularyzmu w miłości nie jest, jakby się wydawało, tylko powinnością kapłanów i zakonników. Kiedy Krystyna broniąc swoich umiłowań mówi do Gunulfa: „Nie wiesz jak bardzo miłuję Erlenda i moje dzieci“ — słyszy odpowiedź: „Siostró moja — wszelka inna miłość jest niby odbłask nieba w brudnych kałużach przydrożnych. Sama zostaniesz zbrukana, jeżeli zechcesz się w nie zagłębiać...“ — „Tak, ale tyś jest kapłanem Gunulfie — broni się Krystyna — i ślubowałeś Bogu samemu uciekać od pokus. Toś i ty uczyniła, Krystyno, przyrzekając unikać diabła i jego dzieła. Bowiem diabelskie to jest dzieło, które poczyną się słodką rozkoszą a kończy tym, że dwoje ludzi niby węże i żmije wgryza w siebie zęby“ (II, 284-5). I ta teza właśnie jest zilustrowana w powieści. Krystyna rani wciąż swoich najbliższych i od nich odbiera straszliwe rany; sprzeczka jej z ukochanym mężem staje się powodem jego śmierci. Miłość nieocyszczona, miłość ziemską nie tylko łączy, ale i dzieli. Dlatego jest tu takie łatwe przejście z miłości do nienawiści, bo tego rodzaju kochanie jest właściwie zawsze egotyczne — kochaniem dla siebie, więc mści się za każdy uraz czy zawód. Nigdy na nim nie można bezwzględnie budować. Niedoskonała miłość ku stworzeniom rodzi niepokój i bunt przeciw zrządzeniom Opatrzności. Krystyna miłuje swe dzieci zawsze „z tą tajemną trwogą: jeśli im się kiedyś źle powiedzie, nie ścierpię tego. I w najgłębszej skrytości ducha rozpaczała wspominając ojca i matkę, w jakiej to oni żyli trwodze i niepokoju o swe dzieci — dzień po dniu — aż do śmierci, a jednak dźwigali swe brzemię aż do końca i to nie dlatego, że mniej kochali swe dzieci, ale że je lepszą kochali miłością“ (III, 127). Taka niedobra miłość karze sama siebie... I wielkie to szczęście dla człowieka, że karze. Bo właśnie dzięki temu dusza może się otworzyć na głos Miłości Najwyższej. Patrząc się wstecz, taki widzi Krystyna sens swojego życia: „Nie przyszła do Boga ze swym wiankiem i nie przyszła doń ze swym grzechem i cierpieniem — nie przyszła doń tak długo, dopokąd świat miał dla niej choć trochę słodczy. Teraz dopiero przyszła, ponieważ pojęła, że świat jest niczym oberża: ten, który nie ma na opłacenie, zostaje wypędzony za drzwi“ (III, 295). Wszelki

witalizm musi się skończyć nieuchronnym bankructwem. Po latach bujnego, kipiącego życia Krystyna ze smutkiem stwierdza swoją gorzką życiową prawdę: „Nikt nie wie co oszczędzone jest temu, kto w kwiecie wieku umiera“ (III, 425). Człowiek musi pozostać samotny ze swym marzeniem o życiu. Ale ten tragizm życia jest zarazem i wyzwoleniem, namiętności bowiem dźwiga ją w sobie samobójcze możliwości. I jako naczelną dewiza powieści przewija się wciąż górujący motyw: „Wszystkie ognie wypalają się pomału...“ Wtedy dopiero, kiedy obumiera życie natury, dusza staje się gotową na wezwanie nadnatury, na głos łaski. I to gaśnięcie najdroższych uczuć, zrywanie najdroższych więzów, które niesie ze sobą w nieuchronnym następstwie zmierzchające życie człowieka, nie jest jednak karą, ale błogosławieństwem. I najgłębsza idea Krystyny mieści się w tych słowach wypowiedzianych do bohaterki: „żali myślisz, kobieto, w twym dziecinnyim mimo dojrzałych lat zrozumieniu, że Bóg karze twój grzech zsyłając na cię troski i upokorzenia, ponieważ idąc za namiętnością i pychą wstąpiłaś na drogi zakazane przez Niego swym dzieciom! Chceszli rzec, żeś ty karała swoje dzieci, kiedy parzyły swoje ręce wkładając je do kotła z wrzątkiem, do którego zabroniłaś im się zbliżać, lub kiedy pryskał pod nimi cienki lód, przed którym ich ostrzegałaś? Czyś zasię nie pojęła — ilekroć pod tobą łamał się słaby lód — że kiedy puszczałaś dłoń Boga, poczyniałaś tonać, a za każdym razem, gdyś Go wzywała, ratował cię On z otchłani? Czyż miłość, jaka łączyła ciebie z twym ziemskim ojcem, nawet i wtedy, gdyś mu przeciwstawiła swój upór i własną wolę, nie była ci jednak pociechą i uspokojeniem, mimo żeś musiała zebrać owoc twego nieposłuszeństwa wobec niego?“ (III, 417-8). Bo nie tyle Bóg karze człowieka, ile raczej karzą go jego własne czyny. Człowiek zbiera z nich smutne następstwa a miłosierdzie Boże umie je nawet obrócić na dobre, jeśli tylko grzesznik za swe winy szczerze żałuje. W tym sensie głosi znane augustyńskie powiedzenie, że miłującemu Boga wszystko wychodzi na dobre — nawet grzech!

Psychika Krystyny nosi jeszcze wybitnie Sienkiewiczowskie znamiona. Boleje ona z powodu wątplenia i targania się najdroższych, najserdeczniejszych węzłów. Ale ten proces właśnie — i tu ukazuje się już głęboko religijna koncepcja Undset — jest warunkiem jej odkupienia. Wtedy właśnie, gdy zaniknie „głowa najdroższa“, gdy okryją ją cienie śmierci, dopiero dusza odzyskuje swobodę. Ale w tej powieści autorka jeszcze nie dosięgła

swych wyżyn. Nawrócenie Krystyny nie nosi szczególnie głębokiego charakteru. Jest ono daleko bardziej dziełem łaski niż dobrej woli. Dopiero wówczas, gdy wypaliły się jej namiętności, serce Krystyny upodatkowało się pod działanie łaski. Bohaterka nie jest wcale naturą religijną. Tę oporną duszę trzeba dopiero złamać i jakby przemocą gnać ją w objęcia Boże. W swej przemianie duchowej nazbyt jest jeszcze ona bierna i dlatego „Krystyna“ nie wzrusza nas jako powieść religijna. Nie porusza nas przeobrażenie duchowe, polegające na tym, że skoro zabrakło stworzenia, dusza zwraca się do Boga. Jest to jakby powieściowa ilustracja do ewangelicznej opowieści o kłakolu i pszenicy. Ale ewolucja taka nie jest wcale czymś koniecznym. Przedstawiony przez autorkę schemat konwersji jest s'uszny w odniesieniu do pewnych typów. Proces duchowy może się przecież z łatwością potoczyć w całkiem odmiennym kierunku. Proszę sobie przypomnieć autobiograficzną pono powieść Joyce'a „Portret artysty“, gdzie natura ponad oczekiwanie, w jednym momencie bierze górę nad łaską. Bohater nawet nie stracił wiary, ale wszystkie sprawy religijne stały mu się nagle całkiem obojętne. I są psychiki, w których ognie aż do zgonu żarzą się wciąż pomalu. Jest to pewną niespodzianką dla czytelnika, że nie należy do nich i Krystyna. Nie jesteśmy dosyć przekonani, że taką musiała być droga Krystyny — chyba że przyjmiemy tutaj, nie zaznaczone zresztą dostatecznie w powieści, jakieś wyjątkowe działanie łaski.

I dlatego nawrócenie Krystyny jest jeszcze nazbyt *Deus ex machina*, czymś nie dosyć umotywowanym, po prostu sztucznym, rzekomo zaś bohaterski uczynek przy końcu jej życia — ofiarowanie swego życia, aby tylko pogrześć ciało zadżumionej biedaczki, wbrew rozkazowi ksieni — wydaje się daleko bardziej pseudo-heroicznym gestem, niż ofiarą. Stąd też „Krystyna“ zachwyca nas raczej intuitywną prawdą kobiecej psychologii, nie ideologiczną problematyką. Jest ona doskonałym uchwyceniem drogi duchowej, jaką kroczy przeciętna kobieta w odwiecznym swoim typie: *semper femina!* Grzechy Krystyny nie są grzechami złości, ale grzechami tak ogromnie ludzkiej słabości. To nie buntownica, ale niewolnica, która nie znalazła w sobie tyle siły, aby się uwolnić z okowów namiętności. Czekać musiała, aby się one przepaliły, zwały. I jest pewna naturalność w jej przewinieniach, dalekich od perwersyjnego wyrafinowania, czy szatańskiej dumy. Są to upadki słabej, kruchej

kobiety wkorzenionej nazbyt w doczesność, grzechy kochanki i matki. Ale właśnie dlatego zbyteczne są te nienaturalne i dramatyzujące przydatki artystyczne na końcu, bo odbiły się one na wierności psychologicznej portretu.

V

Jako powieść katolicka stoi „Olaf syn Auduna“ nierównie wyżej. Spotykamy tu duszę tęskniącą za Bogiem, tego Boga wciąż głodną. Przypominają się tutaj raz po raz te śliczne słowa „Księgi Ubogich“: „żeś mi taką dał duszę, że, by wyrzekła się Ciebie, żadną jej siłą nie zmuszę“. I chociaż Olaf uwikłany jest wciąż w kompleks stworzenia, chociaż i jego psychika, mimo archaizującej stylizacji na surowego męża, pełna jest w gruncie rzeczy rysów kobiecych, to jednak nie stworzenia dzieli go od Boga i wikłają w swoje pęta. Nie tyle związanie z ziemskimi umiłowaniami, ile ciężar narzuconych mu przez życie wiązań ugina swoim ciężarem Olafa. I zasadnicza przeszkoda Olafa na drodze do Boga, to już jest nie stworzenie, ale własna jaźń. Czyż nie uderza nas ten fakt, że w listach tej zdumiewającej Świętej, Teresy od Dzieciątka Jezus, „napotykamy na wyraźne stwierdzenie, że stworzenia już przestały dla niej być pętami, że ma już tylko z miłością własną do czynienia! Śnać ten ostatni problem, mimo pozorów jest o wiele trudniejszy. Można się wyrzec różnych form bałwochwalstwa a nie przestać składać hołdów jednemu bożyszczu: swemu „ja“!

„Olaf“ jest powieścią wielowarstwową: Undset najwidoczniej ulegała głębokim przeobrażeniom w czasie jej pisania. Pierwsze tomy jeszcze dyszą pełnym bujnego witalizmu erotyzmem — autorka nie cofa się nawet przed poruszeniem bardzo drastycznych sytuacji — dopiero z narastaniem akcji powieść zagęszcza się metafizycznie, pietrzą się coraz większe problemy, otwierają się coraz rozleglejsze perspektywy duchowe. I w miarę rozwoju opowiadania przekonywamy się, że to epos nabiera nie tylko mocy niezwykle zwartej tragedii, ale że w tej bogatej różnorodności życia nie ma niczego przypadkowego, że zewnętrzne pozornie luźne wydarzenia znajdują się też pod mocą Opatrzności i nieświadomie służą wyższemu celowi.

Powieść ta w swojej zgrozie i majestacie nie ma sobie równej w literaturze. Nie wiele jest dzieł, które by postawiły sobie za zadanie: ująć życie człowieka w stosunku do jego najwyższe-

go przeznaczenia, do Boga. Ot, dość wziąć do ręki „Zmartwychwstanie” Tolstoja, tę jedną z nielicznych wielkich powieści światopoglądowych, bodajże pierwszą, która wysunęła jako zasadniczy motyw zagadnienie przemiany moralnej człowieka upadłego, aby się przekonać, że jest różnica już nie tylko w technice, ale i w sfałi duchowej duszoznawczej między chrześcijaństwem prawosławnego pisarza a katolicką powieściopisarką. W „Zmartwychwstaniu” odrodzenie Katii Masłowej zostało ledwo w luźnym szkicu zarysowane i psychologicznie nie dosyć rozwinięte, religijność zaś Tolstoja w sposób jaskrawy pozęglowała w kierunku jego swoistej, anarchizującej, pseudo-ewangelicznej doktryny. Tymczasem dzieło Undset skupiło się niemal wyłącznie na religijnym procesie stwarzania nowego człowieka w sposób dotąd niepraktykowany w literaturze. Przewija się przed naszymi oczyma prawdziwa Boska Komedia: widzimy duszę ludzką wstępującą w piekło nędzy duchowej i grzechu, przechodzącą potem gorzki czyściciel pokuty, by wreszcie na końcu zobaczyć otwarte przed nią bramy niebios.

Józef Marian Święcicki

Przegląd piśmiennictwa

Książki:

Na południe od Polski

Jan Drda: *Miasteczko na dłoni*, wyd. III, tł. Z. Hierowski, P. I. W., 49 r., str. 359; Maria Majerova: *Syrena*, tł. J. Bułakowska, P. I. W., 49 r., str. 445; Maria Majerova: *Ballada górnicza*, tł. J. Bułakowska, P. I. W., 49 r., str. 149; Jarosław Podrouzek: *Milczące dzieci*, tł. M. Bunikiewiczowa, „Czytelnik“ 49 r., str. 150; Edward Bass: *Klub Jedenastu*, tł. Z. Hierowski, P. I. W. (wyd. II), 49 r., str.

Jednym z trwałych osiągnięć powojennej wymiany kulturalnej narodu czeskiego i polskiego jest zubożenie naszej literatury kilkunastoma świetnymi powieściami pisarzy bratniego narodu. Intensywniejsza z biegiem czasu akcja przekładowa uświadomiła naszym czytelnikom, że na południe od Polski żyje i rozwija się ciekawa i bogata literatura, o której do niedawna wiedzieli tylko specjaliści i nieliczna garstka naukowców-sławistów. Każdy nowy przekład czy każde wznowienie budzi więc zrozumiałe zainteresowanie, które jest nie tylko wyrazem sympatii do przyjaznej republiki, lecz także uznaniem dla niewątpliwych osiągnięć powieściopisarskich.

Pamiętamy wszyscy znakomity „Reportaż spod szubienicy“ J. Fuczika, wnikliwą powieść M. Pujmanowej „Ludzie na rozstajach“, interesującą książkę A. C. Nova „Na pograniczu“ i kilkanaście innych, równie ciekawych pozycji.

Zebrań w ramach dzisiejszego przeglądu tłumaczenia ze współczesnej literatury czeskiej reprezentują niejednorodną, co prawda, ale w każdym wypadku wysoką klasę rzemiosła literackiego i świadomości pisarskiej. Jednym z najlepszych na to dowodów jest ich wielka poczytność w Polsce, która sprawiła, że niektóre książki (jak Drdy, czy Bassa) musiały ukazać się po raz drugi, a nawet po raz trzeci, aby zaspokoić wzrastające ciągle zapotrzebowanie. Gdy przyjrzymy się bliżej poszczególnym pozycjom, stwierdzimy, że poczytność ta uzasadniona jest wysoką jakością literacką każdego prawie dzieła.

„Miasteczko na dłoni“ Jana Drdy jest skończoną artystyczną afirmacją życia. Autor w pozornie ironicznej relacji z dziejów prawdopodobnie w fantazji powstałego miasteczka daje czytelnikowi ten zespół doznań estetycznych i ten obraz rzeczywistości, który skłania do uchwycenia najistotniejszej prawdy, że w każdym człowieku tkwi walor, składający do szacunku i sympatii, że każdy człowiek jest w gruncie rzeczy dobry, choć każdy — jako człowiek — jest niedoskonały, bo uzależniony od wielu słabości czy uwarunkowań zewnętrznych. Każda istota, każda sytuacja, każdy niemal konflikt jest u Drdy przeświecony optymizmem. W tym optymizmie nie ma jednak nic ze strusiego chowania głowy w piasek, nic z taniego wygodnictwa symplifikatorów. Jest to optymizm wyrosły z humanistycznej wiary w człowieka.

Drda nie napisał sielanki, choć takie określenie może nasuwać się po powierzchownej lekturze „Miasteczka na dłoni”. Głębsze wnikięcie w wewnętrzne związki i psychiczny klimat dzieła nie pozwala na sielankowe roztkliwienia. W dziele występuje bowiem wyraźna tendencja demaskowania słabostek ludzkich, wyraźna chęć ośmieszenia tego, co poniża i pomniejsza człowieka. W książce umierają ludzie, giną nieszczęśliwcy śmiercią samobójczą, powiewa nad niejedną kartą tragiczny smutek niespełnionych nadziei, jawi się nawet mgliste, co prawda, ale okrutne widmo niesprawiedliwości społecznej. Jednak owe cienie tak zostały stonowane w całości obrazu, tak zespolone z grą światła i kolorów, że podkreślają jedynie rzetelność optymistycznej afirmatywnej relacji.

Relacja ta znalazła idealny dla siebie kształt artystyczny. Drda, poetycko jowialny narrator, trochę — ale tylko trochę — ironicznym stylem narracji stwarza nieodzowny dla każdej obiektywizacji wzruszeń dystans, dzięki któremu łatwiej ustalić wewnętrzne proporcje, wewnętrzną zgodność wydarzeń i charakterów. Ton gawędy, w którym utrzymane są początkowe rozdziały powieści, niknie w dalszych partach, gdzie nurt akcji rwie coraz szybciej, pochłaniając czytelnika.

Odkłada on książkę z przeświadczeniem, że stanowi ona jeszcze jeden argument artystyczny, przemawiający za sensem, ładem i pięknem życia, że jest jeszcze jedną formą radosnej, twórczej afirmacji. Gdy przez chwilę szuka jej źródeł, odnajduje je w specyficznym „sensus catholicus” „Miasteczka na dłoni”.

Przypomnijmy sobie „Igraszki z diablem” tego samego autora. Wiele nie tyle ortodoksyjnych, ile arcydewocyjnych katolików musiało się oburzać na pozorną antykatolickość sztuki. Bo jakże! I anioły były takie śmieszne, i archanioł kurzył machorkę, i pustelnik-asceta, jakby z pisma satyrycznego wycięty. No, nie mówiąc już o niezdrowych dreszczykach bardziej ziemskich bohaterów. A przecież — mimo zewnętrznej antykatolickości, z całej sztuki, wszystkimi jej porami wylaźł „sensus catholicus”. Zwyciężają wyfiokowane anioły, porciasty archanioł gromi Belzebuba. Cóż z tego, że kurzył machorkę? Nie o machorkę i portki archaniola chodziło w „Igraszkach z diablem”, ale właśnie o pokonanie diabła.

Podobnie jest z katolicyścią „Miasteczka na dłoni”. Zewnętrzne ironijki nie zmieniają zasadniczego faktu: miasteczko żyje w powiązaniu z siłami, których miejsce nie na ziemi.

Oczywiście, upraszczamy całą sprawę w recenzyjnym opisie, ale chodzi nam nie o rozwiązanie problemu, bo to rzecz osobnej rozprawy, lecz o wskazanie jeszcze jednej, chyba głównej, wartości mocnej i głębokiej książki Jana Drdy. Chcielibyśmy, aby na tę wartość zwrócili czytelnicy baczniejszą uwagę. Przypomnieć jednak trzeba, że jak wynikać powinno z początkowych wywodów, nie jest to wartość jedyna.

Z innym zupełnie typem twórczości stykamy się w powieściach Marii Majerovej. „Syrena” jest powieścią par excellence społeczną, reprezentuje w swoim zakresie ten rodzaj ambicji pisarskich, z jakich zrodził się „Germinal”, czy inne utwory następców Emila Zoli, demaskujących ustrój wyzysku i niesprawiedliwości społecznej. Jednak i Majerova, jak prawie wszyscy, a może nawet wszyscy jej poprzednicy, genialnego twórcy „Rodziny Rougon-Macquartów”, nie potrafi sprostać w pewnych punktach zadaniu. I tak: więcej u niej komentarza psychologicznego, niż socjologicznego, co w powieści społecznej prowadzi prawie zawsze, a w konkretnym wypadku na pewno, do zamazania, do rozluźnienia konstrukcji logicznej. Przedstawiane w ramach akcji powieściowej wydarzenia, tłumaczą się raczej ustrojem psychicznym jednostek, niż ustrojem społecznym grup. W konsekwencji na pierwszy plan wysuwają się konflikty jednostkowe, a nie klasowe, które stanowiły główny cel relacji. Pogarsza sprawę brak relacji uzupełniających, brak oświecenia przyczyn; brak charakterystyki ciemniejszych, których poznać możemy jedynie z zastanego układu stosunków.

Te niedociągnięcia, stanowiące główne grzechy większości współczesnych powieści społecznych, skazują czytelnika na często syzyfowy trud dedukowania wniosków z opisu. Co gorsza, dedukcja ta często może zbroczyć na manowce, gdy opis jest jednostronny lub jednostkowy. Generalizując taki opis możemy popełniać ogromne błędy karygodnych uproszczeń.

Opis Majerovej, usiłujący przedstawić in statu nascendi sytuację czeskiego przemysłu kopalnianego w ostatnich latach dziewiętnastego i pierwszych latach dwudziestego wieku, jest opisem, który nie gwarantuje poprawnej dedukcji określonych wniosków społecznej natury. Drobiazgowość psychologiczna, próby przesadnej beznamietności relacji utrudniają i tak nietawne zadanie.

Mimo tych wszystkich zarzutów „Syrena” jest świetną książką. Bo wszystkie zarzuty odnoszą się do niej jako do powieści społecznej, a nie ma żadnych obiektywnych przesłanek, które nakazywałyby obserwować dzieło Majerovej z tego tylko punktu widzenia. Nie będąc wzorową powieścią społeczną, może jej książka stanowić — i stanowi — świetny artystycznie dokument swego czasu, dokument szlachetnego buntu przeciwko każdej krzywdzie, wyrządzonej człowiekowi, przeciwko każdemu ograniczeniu możliwości swobodnego jego rozwoju.

Tym właśnie celom wspaniale służy i psychologiczny komentarz i pozornie beznamietny opis i jednostronne nawet (to znaczy do jednej grupy się ograniczające, czy nawet jednego tylko człowieka dotyczące) relacjonowanie faktów. Tak rozumiejąc książkę, ujrzymy w niej dzieło mierzące szlachetne zamiary na miarę sił, dzieło godne lektury i pamięci.

„Ballada górnicza” jest nie tylko koncepcyjną i formalną, ale nawet tematyczną kontynuacją „Syreny”. Opowiada w niej autorka dalsze dzieje jednego z rodziny Hudeców, którego z zakończeniu poprzedniej powieści pożegnaliśmy jako kilkunastoletniego wyrostka, a w „Balladzie górniczej” obserwujemy jako młodego emigranta, który z czeskiej ziemi rodzinnej wywędrował za pracą do Niemiec. Większa zwięzłość opisu, ciekawa jego trójczłonowa kompozycja, uwypukliła mocniej problematykę społeczną dziełka, która zamazana jednak została niewyraźną, a w każdym bądź razie dwuznaczną pointą. Hudec-zebrak to symbol tragicznego układu warunków, tragicznego wyzysku kapitalistycznego, ale może i własnej niezaradności życiowej. Zwłaszcza, jeśli się zważy fakt, że autorka w zakończeniu powieści konfrontuje Hudeca z innym robotnikiem, któremu przez kilka lat nieźle się działo u... kapitalistów amerykańskich. Te niejasności nie odbierają jednak „Balladzie górniczej” jej wielkich walorów dokumentu artystycznego epoki, która musiała przeminać, bo opierała swoje trwanie na krzywdzie ludzkiej.

W inne zupełnie regiony wprowadza nas urzekająca książeczka Jarostawa Podroučka pt. „Milczące dzieci”. W formie zwięzłego notatnika psychologicznego znajdujemy w niej próbę analizy młodej psychiki chłopięcej w najtrudniejszych momentach wewnętrznego dojrzewania i kryształizacji. Pamiętnik Antka jest majstersztykiem nie tylko stylistyczno-kompozycyjnym, ale przede wszystkim psychologicznym.

Czytając Podroučka, wspominamy „Rubikon” i „Przylądek dobrej nadziei”, aby stwierdzić, że „Milczące dzieci” stoją znacznie wyżej, tak pod względem trafności i głębokości obserwacji, jak i pikantnego humoru. Nie kończy się jednak na humorze i pikanterii spostrzeżeń. Podrouček kryje w swej książce jedną z arcyistotnych też pedagogicznych, mówi pośrednio, że człowiek jest sprawą niesłychanie skomplikowaną i trudną, wymagającą wielkiego zrozumienia i wielkiej wnikliwości. Milczący chłopak to nie tylko wyrostek, którego można sprząć niżej pleców, jeśli coś przeszkrobie, ale to także bogaty, ogromnie złożony mechanizm psychiczny, którego nie można wytłumaczyć prostymi formułkami i szablonowym opisem.

Jednak myliby się ktoś, kto by z dotychczasowych uwag wywnioskował, że Podrouček pisał swoją rzecz jako pedagog. Pisał przede wszyst-

stkim jako artysta. Stworzył jako artysta niezwykle zwarte kompozycje i zwarte logicznie dziełko. A że artysta jest jednocześnie mądrym pedagogiem to już inna sprawa.

Można by ją rozważać także przy lekturze książki Edwarda Bassa. „Klub jedenastu”, opowiadający fantastycznie dzieje fantastycznej jedenastki Klapaczów, jest nowym typem bajki dla współczesnej młodzieży.

Edward Bass doskonale zdaje sobie sprawę, że uwarunkowania zewnętrzne mają bardzo istotny wpływ na kierunek zainteresowań, a zainteresowania na wrażliwość odbioru, wrażliwość odbioru zaś na zrozumienie wskazań moralnych. Dlatego nie opowiada bajki o „stoliczku nakryj się” czy szklanej górze, lecz o formalnej drużynie piłkarskiej jedenastu braci, którzy zdobyli mistrzostwo świata. Świetny pomysł został świetnie zrealizowany. Żywa akcja, zdrowy humor, niezwykle frapujące młodzież współczesną ujęcie tematu zapewniają książce uzasadnioną poczytność.

A książka jest wyrazem zdrowych, trzeźwo rozumianych tendencji umoralniających. Dżentelmeński stosunek do przeciwnika na boisku to zapowiedź i początek dążenia do uszanowania w człowieku człowieka zawsze i wszędzie. Kto rozumie, jak ważnym instrumentem wychowawczym w życiu młodzieży jest sport, a zwłaszcza piłka nożna, ten dojrzy w książce mądry zabieg pedagogiczny. Jeśli nawet jednak zlekceważy ktoś jej wolę wychowawczą, zaciekawi go i ujmie samo dziełko jako pomysł i kształt literacki.

I ono też potrafi przekonać i zachęcić do poznawania dobrej i ciekawej literatury, rozwijającej się na południe od Polski.

Zygmunt Lichniak

Dom Jean Leclercq. Saint Bernard mystique. Desclée de Brouwer. 1948. str. 494.

Chlubnie już znany z pięknych studiów religijnych z epoki średniowiecza, Autor niniejszej książki dał nam dzieło nadzwyczaj cenne, które będzie z radością powitane, nie tylko przez licznych miłośników św. Bernarda, ale przez wszystkich, co pragną poznać w prawdzie te osobliwe czasy, w jakich święty Doktor żył i działał. O. Leclercq nie ma zamiaru opisywać całego żywotu wielkiego Męza, któremu tyle już poświęcono badań. Zamiarem jego jest pokazać, jak Sługa Boży, od początku pociągany przez Boga do kontemplacji, umiał w tej atmosferze najwyższej modlitwy i mistycznego zjednoczenia z Bogiem przepędzić całe życie, mimo całego mnóstwa prac o ogromnym zasięgu, podejmowanych z posłuszeństwa, dla dobra Kościoła, mimo niezliczonych podróży i najrozleglejszych stosunków z ludźmi, tak osobistych, jak listownych. Zdumienie ogarnia, gdy się widzi tego ubogiego, przez całe życie ciężko chorego zakonnika, który, prócz troski o swoje umiłowane Clairvaux i o swój zakon, który tak potężnie rozwinął, przeprowadza ogromne dzieła, umorzenia schizmy papieskiej Pierleoniego, organizacji drugiej wyprawy krzyżowej, walki duchowej z Abelardem, reformy rozmaitych klasztorów, godzenia ze sobą książąt i dźwignia na duchu biskupów, załatwiania przeróżnych spraw, z którymi udają się do niego z całej niemal zachodniej Europy. A obok tego i wśród tych nieustannych wędrówek po Francji, Włoszech i Niemczech, wędrówek znaczonych wszędzie setkami cudów, choć rozrywany i na rękach noszony przez całe prawie ówczesne społeczeństwo, zawsze cichy, zawsze pokorny, zawsze zatopiony w Bogu i mający jeszcze czas na pisanie owych cudownych, miodem płynących kazań, traktatów i listów, których dziś jeszcze bez świętego wzruszenia czytać nie podobna. O. Leclercq bardzo dobrze, choć całkiem zwięźle, bez żadnych zbytecznych ekskursów, oddał tę postać, która wśród największych ludzi i największych świętych może budzić zdumienie i nieprawdopodobną sumą wszelakich zdolności i głębią oraz żywością uczuć i absolutnym oddaniem się Bogu.

Nikt nie przeczyta tej książki bez wielkiej korzyści duchownej i bez jaśniejszego zrozumienia tej tak interesującej pierwszej połowy XII wieku, którą Autor, choć się tym nie popisuje, zna na wylot i z ogromnej literatury i z własnych badań. Prawie połowę swej pięknej książki przeznaczył O. Leclercq na podanie obszernych wyjątków, tak z sądów o św. Bernardzie, współczesnych mu ludzi, jak z pism samego Świętego. Cenna kolekcja Grands Mystiques wzbogaciła się tym tomem o bardzo ważny przyręcznik.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Św. Jan od Krzyża. *N o c c i e m n a*. Przełożył i opracował O. Bernard od M. B., karm. bosy, Kraków, Wydawn. Karmel. 1949. str. 212.

Należy się wielka wdzięczność Wydawnictwu OO. Karmelitów, że po „Droże na górę Karmel“ dali względnie szybko społeczeństwu polskiemu tom drugi wielkiego Doktora teologii mistycznej, a dwudziesty szósty już „Biblioteki Karmelitańskiej“. O cenie tego niezrównanego, choć niedokończzonego traktatu, nie ma co specjalnie mówić. Łączy się w nim ogromna znajomość i dusz ludzkich w ogóle i całej skali stanów duchowych, przez które od wielu niedoskonałości dźwigają się aż do najwyższego zjednoczenia z Bogiem, z umiejętnością przedstawienia w przystępny sposób największych tajemnic wewnętrznego życia i przedziwnych działań Bożych w duszach wiernych. Jak nie może być lepszego nad tę książkę przewodnika po mistycznych drogach, tak nie znajdzie się chyba skuteczniejszego lekarstwa na wszelkie zboczenia w tej dziedzinie, tj. na fałszywą mistykę jakichkolwiek rodzajów. Czcigodny tłumacz wywiał się z zadania w ogóle dobrze. Byłoby jednak z korzyścią, gdyby rękopis przeszedł przez ręce wytrawnego polonisty. Nie brak bowiem językowych usterek, niekoniecznie rażących, a jednak w tym cennym dziele niepożądanych. Żeby ich choć kilka wymienić, nie można mówić (str. 35) „zazdrość b y tak służyć Bogu“. Na str. 40 u dołu powinno być „kto j e odbiera“. Nie ładnie brzmi na str. 43 „nie wzrasta pamięć i miłość ku Bogu“. Podobnie nie mile uderza ucho zestawienie słów „wyobraźnia była daleka, by sformułować coś z tej mowy Bożej“ (str. 155) itp. Na str. 147 całe zdanie ostatnie niejasne i nieudolne „czynności ...muszą być usłone w swych czynnościach naturalnych“ itd. Na str. 85 w tekst Psalmisty wkraśli się przykry błąd drukarski. Ale to oczywiście są drobne uwagi. Że mamy, dzięki O. Bernardowi w polskim języku nieocenione dzieło św. Jana od Krzyża i że spodziewamy się konsekwentnego wydania dzieł następnych, to jest tytuł do wielkiej jego zasługi. Dobry wstęp na początku i skorydż rzeczowy na końcu dodają jeszcze wartości tej pracy.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Ks. dr Eugeniusz Dąbrowski. *Prolegomena do Nowego Testamentu*. Opole. Wydawnictwo św. Krzyża. 1948. str. 285.

Że „Prolegomena“ brzmią nieco szumniej niż „wstęp“ albo „wprowadzenie“, to wątpliwości nie ulega. Czy w praktyce, między tymi dwoma rodzajami naukowej pracy wielka zachodzi różnica, w to można wątpić, a niniejsza książka to wątplenie raczej usprawiedliwia. Wśród wielu bowiem ciekawych i pouczających rzeczy, które Autor nam mówi, jedne nadają się stanowczo głównie do podręcznika, inne do popularnego dla świeckiej inteligencji wykładu, inne jeszcze do rzeczowistego, w wielkim stylu, naukowej rozprawy. Ta pewna nierównomierność tonu i poziomu tłumaczy się zapewne tym, że Autor, który o zagadnieniach objętych obecną pracą dużo już pisał i wykladał, mimo woli zapewne, przenosił do ostatniej swej książki rzeczy powiedziane poprzednio, a przenosił je i z treścią i z formą. Ale wreszcie mniejsza o to, byleby to dzieło, jak sam Autor we Wstępie pragnie, było dla wielu pomocne do

czytania Ksiąg świętych Nowego Zakonu ze zrozumieniem i pożytkiem. Czy to pragnienie Autora się ziści? Po części zapewne tak. Niejednemu może miło będzie zobaczyć, jak poszczególne pisma Nowego Testamentu wyrastają z konkretnego, lokalnego i historycznego podłoża oraz wnikać, pod kierunkiem Autora, w znaczenie słów i zdań, które, bez objaśnienia, muszą brzmieć prawie niezrozumiale. Zdawałoby się jednak, że korzyść z tej pracy byłaby pełniejsza, gdyby więcej w niej było — dotyczy to głównie listów Pawłowych — ciepłego wprowadzenia w te głębie ducha i w te blaski przedziwnego piękna, jakie te pisma w sobie kryją. A jeśli może od „Prolegomenów” takiego wprowadzenia żądać nie można, to w każdym razie byłoby dobrze powiedzieć, że te bezcenne skarby tam są i że dotrzeć do nich można odpowiednią drogą, że zaś tej odpowiedniej drogi stanowić nie może, obficie cytowana literatura protestancka, nieraz i bardzo radykalna, to pewna. Ale i ta arcyuczona literatura katolicka, do której Autor odsyła, będzie zapewne ponad poziomem i poza zasięgiem tych czytelników, dla których książka zdaje się być przeznaczona. Co dotyczy poszczególnych zagadnień, rzecz prosta, że w takim przedmiocie nie da się tak rzeczy przedstawić, żeby uniknąć wszystkich sprzeczności. Z takich zdań, które dość uzasadnione sprzeczki wywołać mogą, wymienimy tu kilka. Co znaczy np. następująca ze str. 71 argumentacja, dotycząca czasu powstania ewangelii św. Mateusza: „P o n i e - w a ż (moje rozstawienie) badając czas powstania poszczególnych ksiąg Nowego Testamentu, można ustalić z całą pewnością, że pierwsza księga N. T., tj. pierwszy list św. Pawła do Tessałoniczan, został napisany około roku 51, ewangelia św. Mateusza, pierwsza ze wszystkich czterech ewangelii, została napisana już po tym terminie”? Skąd ta „pewna” wiadomość, że 1 Tess. jest najpierwszą księgą, nie tylko wśród listów Pawłowych, ale wśród w s z y s t k i c h ksiąg N. T.? Przecież Autorowi niezawodnie wiadomo, jak silne racje przemawiają za wcześniejszym początkiem ewangelii św. Mateusza i jak wielu najpoważniejszych uczonych za tym wcześniejszym początkiem obstaje. W rozdziale 11, poświęconym drugiemu listowi do Koryntian — nb. żal bierze, że ten przepyszny list potraktowany jest tak krótko i ubogo — jest wprawdzie Autor w swoim prawie, że z niemałą liczbą egzegetów, przyjmuje, podczas pracy Apostoła w Efezie, krótką wycieczkę do Koryntu i „znieważenie” go tam przez jakiegoś Koryntczyka. Wydaje nam się jednak, że ten pogląd, który niestety wszedł i w Dzieje Pawła z Tarsu i w nowy przekład N. T. opiera się na tak bardzo kruchych podstawach, że zamiast wyjaśniać, balamuci tylko egzegezę odnośnych ustępów listu. Być może, że „Prolegomena” zyskałyby na zaniechaniu tej legendy. Jeśli za protestantem Deissmanem uważa Autor, że wyraz *ekklesia*, użyty przez Chrystusa Mt. 16, 18., tylko na terenie żydowskim mógł być zrozumiany w sensie nowej organizacji religijnej, bo na terenie grecko-rzymskim miał znaczenie przede wszystkim polityczne — jak godzi się to z faktem, że św. Paweł wyłącznie niemal działający na terenie greckim w niejednym miejscu używa wspomnianego wyrazu w sensie identycznym z Mt. 16? Wystarczy tu zacytować 1 Tym. 3, 15. 1 Kor. 11, 16, wiele miejsc z Ef. itd. Nareszcie, choć bardzo podzielamy życzenie Autora, wyrażone na końcu przedmowy, by Pismo św. w teologii coraz większą odgrywało rolę, wbrew autorytetowi Ojca Danielou pozwalamy sobie sądzić, że nie stanie się to nigdy „na niekorzyść zastygłej w arystotelizmie myśli greckiej” tj. starej, przez Kościół nauczającej adoptowanej, filozofii scholastycznej.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Gallus M. Manser O. P. „Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung“. Thomistische Studien, t. II, Freiburg in der Schweiz, 1944.

Książki, które na zachodnio-europejskich rynkach księgarskich dawno już przestały być nowościami wydawniczymi, u nas zachowują ten

z charakter w kilka lat nawet po ukazaniu się. Dotyczy to również świeższej rozprawy, jaką ogłosił w r. 1944 we Fryburgu wybitny znawca filozofii tomistycznej, O. Gallus M. Manser O. P. U schyłku swej naukowej działalności powrócił on, jak sam powiada, do dawnych swoich zainteresowań — do zagadnienia prawa naturalnego. Powrócił do nich tym chętniej, że ostatni kataklizm wojenny wykazał znowu dobitnie ujemną wartość praktyczną teorii negujących prawo naturalne.

Ogłoszona w r. 1944 rozprawa pt. „Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung“ wskazuje na mistrzowskie opanowanie przez autora rozpatrywanego zagadnienia. Manser posiada głęboką a przemyślaną znajomość zarówno historii problemu prawa naturalnego, jak i jego stanu obecnego, znajomość twierdzeń zarówno jego przeciwników jak i zwolenników.

Jak sam tytuł wskazuje, rozprawa nie jest ani komentarzem do odpowiednich kwestii „Summy teologicznej“, ani też szablonowym rozpatrzeniem pewnego fragmentu poglądów św. Tomasza, lecz udatną próbą samodzielnego rozwiązywania zagadnienia prawa naturalnego w oparciu o bazę metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej. Autorowi nie chodzi o przedstawienie poglądów Akwinata na naszą kwestię, lecz o zbadanie samego prawa naturalnego w jego istocie. W rozważaniach swoich odwołuje się wprawdzie często do tez ustalonych i uzasadnionych przez św. Tomasza (nie ogranicza się przy tym do samej tylko „Summy teologicznej“, lecz uwzględnia cały jego dorobek naukowy), korzysta z nich jednak jako z tworzywa dla zbudowania własnej odrębnej koncepcji.

Pierwszą część książki stanowi krótki rys historyczny; Manser nie kusi się bynajmniej o szczegółowe przedstawienie historii prawa naturalnego. Wskazując jednak główne jej etapy, wprowadza czytelnika w samo sedno zagadnienia. Nie ukrywa trudności, jakie wylaniały się przy opracowywaniu tej doniosłej kwestii przez coraz to nowe pokolenia prawników i filozofów; ze zwykłą sobie wnikliwością precyzuje wysuwane przez nich zarzuty i wątpliwości, aby wykazać następnie, że w wielu wypadkach były to trudności jedynie pozorne, wywołane jednak nieuchronnie podstawowymi błędami, popełnionymi przez omawianych autorów. Śledząc dzieje teorii prawa naturalnego od starożytności aż do chwili obecnej, stwierdza Manser, iż mamy tutaj do czynienia z zagadnieniem na wskroś metafizycznym (przyjmując oczywiście metafizykę w znaczeniu arystotelesowsko-tomistycznym). Stąd losy teorii prawa naturalnego zależą ściśle od losów metafizyki. Datujący się od schyłku średniowiecza, powolnie narastający jej kryzys, prowadzi stopniowo do zupełnego wykrzywienia pojęcia prawa naturalnego, do zarzucenia jego prawidłowej koncepcji, pod którą fundamenty położył Akwinat. Wywołuje to na przełomie wieku XVIII i XIX gwałtowne krytyki, a w ciągu w. XIX zupełną negację prawa naturalnego. Manser poświęca dużo uwagi jego przeciwnikom, analizując wnikliwie i trafnie zbijając ich argumenty. Szkoda tylko, że nie uwzględnił krytyk prawa natury, jakie w ciągu kilku ostatnich dziesiątków lat wyszły z kół ściśle prawniczych — Petrażyckiego, Duguita, Kelsena i in. Zarówno sama omawiana tutaj rozprawa, jak i cały dorobek naukowy Mansera pozwalają przypuszczać, że jego uwagi na ten temat byłyby nie tylko niezmiernie interesujące, lecz mogłyby się przyczynić do usunięcia wielu nieporozumień i błędów. Manser nie ogranicza się do dyskusowania z pojedynczymi tezami przeciwników prawa naturalnego, lecz sięga głębiej, do metafizycznych podstaw ich twierdzeń; nadaje to jego wywodom szczególnie dużą wartość naukową.

Rozważania historyczno-krytyczne stanowią jedną tylko część omawianej rozprawy. Niepomniernie ważniejszą jest druga, w której próbuje autor zbadać i przedstawić istotę realnie istniejącego prawa naturalnego. Rozważania swe rozpoczyna od wykazania jego niewątpliwego istnienia. Wywody te są konieczne ze względu na szeroko rozpowszechn-

nione wśród współczesnych teoretyków prawa przekonanie, że prawo naturalne albo wcale nie istnieje, albo też istniejąc nawet nie może być naukowo badane. Manser przystępuje do zagadnienia w sposób oryginalny — stawia bowiem i uzasadnia tezę, że bez istnienia prawa naturalnego nie mogłoby istnieć w żadnej formie pozytywne prawo ludzkie (*lex humana*).

Następnie przechodzi do problemu, który od początku w. XIX stanowi szczególny „kamień obrazy” dla teoretyków prawa — do niezmienności prawa naturalnego. Ze szczególnym naciskiem podkreśla, że zagadnienie to może być prawidłowo rozwiązane jedynie w ramach obiektywistycznej i realistycznej metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej. Decydującą jest tutaj niezmienność istoty poszczególnych bytów. Prawo naturalne jest dlatego niezmiennie, że jest ono określone przez niezmienną naturę człowieka.

W następnym rozdziale rozpatruje Manser zasadnicze, a jakże sporne nie tylko dla przeciwników, ale również i dla zwolenników prawa naturalnego zagadnienie jego istoty. Reprezentując, przez niewielu tylko tomistów podzielany pogląd, stawia nasz autor tezę, że prawem naturalnym w jego istocie jest podstawowa skłonność natury ludzkiej, która sprawia, że człowiek działając musi dążyć i dąży do dobra, jako do celu. Tzw. pierwsze zasady prawa naturalnego oraz jego zasady pochodne są jedynie jego rozumowym sformulowaniem; są więc wpływem prawa naturalnego, a nie nim samym. Manser zdaje sobie sprawę, że można by mu zarzucić, iż z dziedziny bytu przechodzi w sposób nieuprawniony do dziedziny powłanności; uzasadnia więc szeroko, dlaczego w danym wypadku takie przejście jest usprawiedliwione, dlaczego podstawowa skłonność natury człowieka jest jednocześnie najwyższą normą dla jego postępowania. W osobnym rozdziale omawia nieco szerzej pierwsze oraz pochodne zasady prawa naturalnego, wskazując, że i ich treść określona jest przez właściwości natury ludzi, jako istot zmysłowo-duchowych.

Obok prawa naturalnego stwierdza Manser istnienie innych jeszcze porządków prawnych: prawa wiekuistego (*lex aeterna*), *ius gentium*, prawa boskiego (*lex divina*) oraz prawa, będącego wynikiem prawodawczej działalności człowieka (*lex humana*). Rozdz. 9 poświęcony jest ustaleniu ich wzajemnego stosunku, opartego na podporządkowaniu wszelkiego prawa ludzkiego prawu naturalnemu, a za jego pośrednictwem prawu wiekuistemu. Na marginesie właściwych rozważań stawia i uzasadnia Manser tezę, że *ius gentium* rozumiane jako prawo międzynarodowe nieznane było starożytności i jest wyłącznym wytworem myśli chrześcijańskiej.

Następnie w dwóch rozdziałach: 10 oraz 12 znajdujemy rozważania nad podstawowym zagadnieniem mocy obowiązującej prawa. Współczesna teoria prawa tak długo szukała daremnie właściwego rozwiązania dla tego zagadnienia, że wreszcie niektórzy jej przedstawiciele opowiadają się za zupełnym jego usunięciem ze sfery rozważań naukowych. Manser nie podziela podobnego poglądu; stoi on na stanowisku, że problem ten nie tylko należy do zagadnień naukowych, ale stanowi punkt centralny filozofii prawa. W rozważaniach swoich stwierdza nasz autor najpierw, że moc obowiązująca prawa jest w swej istocie niezależna od przymusu, jaki prawu towarzyszy. W niezmiernie precyzyjny sposób rozprawia się Manser zarówno z tymi teoretykami prawa, którzy utożsamiają bez reszty prawo z przymusem, jak i z tymi, którzy nie posuwając się tak daleko, uważają jednak przymus za istotną cechę prawa. Manser natomiast stwierdza, że prawo i przymus nie tylko nie mogą być ze sobą utożsamiane, lecz nawet nie są ze sobą powiązane w sposób konieczny. Przymus stanowi jedynie cechę przypadłościową prawa. Właściwą natomiast jego moc obowiązującą, wyprowadza Manser, gdy chodzi o *lex humana* zgodnie z tradycją tomistyczną, z prawa naturalnego, a za jego pośrednictwem z prawa wiekuistego. Uzasadniając tę tezę roz-

prawia się szeroko ze zwolennikami różnych odcieni tzw. moralności niezależnej, wykazując, że przy negacji Boga, jako ostatecznej podstawy porządku moralnego, niemożliwe jest prawidłowe rozwiązanie zagadnienia mocy obowiązującej prawa. Z dużą wnikliwością wskazują na sprzeczności, w jakich płaczą się zwolennicy tzw. moralności niezależnej.

Osobny rozdział poświęcił Manser zagadnieniu publikacji prawa. Wbrew zdaniu niektórych współczesnych teoretyków prawa stoi na tradycyjnie tomistycznym stanowisku, że ogłoszenie prawa stanowi jego cechę istotną. W oparciu o tę tradycję rozwiązuje ważniejsze trudności, jakie są obecnie wysuwane przeciwko takiemu rozwiązaniu.

Rozprawa Mansera zajmuje bezsprzecznie czołową pozycję wśród publikacji, poświęconych prawu naturalnemu, jakie ukazały się w ciągu kilku ostatnich dziesiętków lat, a to zarówno ze względu na głęboką znajomość zagadnienia, jaką autor wykazuje, jak też i na niezwykle wnikliwość oraz precyzję wywodów. Autor nie ukrywa żadnych trudności, wiążących się z rozpatrywaniem zagadnieniem, nie cofa się przed nimi, lecz precyzując przede wszystkim ich treść, wskazuje następnie, jak mogą one być rozwiązane na gruncie metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej. Rozprawa jest przy tym napisana z rzadko spotykaną sumiennością naukową; trudno by było znaleźć w niej jedno choćby twierdzenie, nie opasujące odpowiedniego uzasadnienia, jedną tezę, niepowiązaną logicznie z całokształtem rozważań. Cechuje ją też niezwykła wprost jasność oraz prostota wywodów; sprawia to, że jakkolwiek jest przeznaczona dla fachowców, może być jednak dostępna i dla czytelnika, który posiada niewielkie tylko przygotowanie filozoficzne.

Hanna Wośkiewicz

B. Laveille S. J. Un Semeur de joie. P. Adolphe Petit S. J. Museum Lessianum. Desclee de Brouwer. Paris 1949. str. 412.

Autor niniejszego żywotu, który ukazał się po raz pierwszy w r. 1927, przygotowywał z wielką pracą nowe, znacznie rozszerzone wydanie, związane z rozpoczętym już procesem beatyfikacyjnym świątobliwego zakonnika. Gdy dzieło było prawie zupełnie gotowe, śmierć wytrąciła pióro z ręki najsumienniejszego, ale też bardzo przywiązanego do Ojca Petit, biografa. Wydaniem książki, całkiem już wykonanej zajął się wicepostulator sprawy kanonizacji Sługi Bożego O. R. de K'nder T. J. Rzecz, którą nam dali Autor i Wydawca, choć z punktu widzenia artystycznego nie jest może pierwszorzędna, jako obraz tego długiego a tak bardzo Bogu oddanego życia, wiernością i dokładnością przedstawienia zasługuje na największe pochwały. Każdy, kto tę książkę przeczyta odniesie wrażenie, że jej bohatera poznał do głębi i nie tylko poznał, ale nauczył się cenić i kochać. Długie, bo 92 letnie życie O. Petit nie obfotowało w nadzwyczajne zdarzenia. Urodzony w r. 1822 w bardzo biednej rzemieślniczej rodzinie, tylko przez dobroć ludzką dostał się do szkoły Tow. Jez. w ojczystej Gandawie, gdzie też 20 lat później wniósł w progi zakonnego nowicjatu przyczystą, do głębi pobożną duszę. Po świetnie ukończonych studiach wyświęcony na kapłana w r. 1855, po odprawieniu tzw. trzeciej probacji, przez czas krótki oddawał się nauczaniu młodzieży, ale ponieważ wnet dał się poznać, jako pierwszorzędny rekolekjonista i kierownik dusz, skierowany został na pole apostołskiej pracy. We wnętrzu zakonu zajmował przez 20 lat z rzędu stanowisko instruktora trzeciej probacji, na którą zjeżdżali się do Tronchiennes młodzi jezuici z całej prawie Europy. Obok tego jednak nie ustawał w pracy rekolekcyjnej, zwłaszcza nad inteligencją męską i nad kapłanami, oraz w prowadzeniu różnych stowarzyszeń pobożnych. Przez długich lat kilkadziesiąt był kierownikiem wspaniałego, świeżo założonego dzieła, Unii apostołskiej kapłanów, Stowarzyszenia pomocy misjom zagranicznym, Instytutu miłośniergo dla nieuleczalnych itd. itd. a wszędzie umiał rozsiewać ducha pogody i heroicznej nieraz miłości Boga i bliźnich. Wymowę miał zupełnie swoistą,

prostą, łagodną, zaharwioną przykładami i anegdotkami z życia, ale te słowa jego, poparte przykładem najwyższej cnoty, wnikały głęboko w serca i zostawiały niezatarte wrażenie. Niekiedy i Bóg dopomagał cudownymi znakami, których niemało już opisano, zdziałanych za życia i po śmierci. Przez 50 z górą lat kapłańskiej pracy po prostu świecił całe Belgii i dalej, pobożnością, pokorą, zaparciem siebie a nade wszystko miłością i dobrocią, pociągając tysiące dusz do Chrystusa. A Bóg ze swej strony dawał mu w małym ciele — był bowiem bardzo niskiego wzrostu — takie zdrowie, że jeszcze w 91-ym roku życia przewodniczył trudnym zbiorowym rekolekcjom. Opinia jego świątobliwości tak była ustalona, że nikt nie wątpił i nie wątpi w pomyślny wynik beatyfikacyjnej sprawy. Niniejsza książka przyczyni się jeszcze do tego, żeby w wielu bardzo sercach rozpalic ku Słudze Bożemu ufność i miłość.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

P o l s k a p o e z j a M a r y j n a . Antologia w układzie Tomasz Jodelki. Niepokalanów. 1949. str. 388.

Choć istniało już kilka zbiorów wierszy, poświęconych przez poetów polskich czci Najśw. Panny, żaden nie może równać się z antologią niniejszą, ani pod względem dokładności w zebraniu całej Maryjnej poezji u nas wyśpiewanej, ani pod względem systematycznego jej ułożenia. To też czytelnicy tego milego dziełka znajdują w nim rzeczy dotychczas mało znane a cenne. Autor postępuje wiekami, poczynając od Bogurodzicy i wieku XV, kończąc na czasach ostatnich. Zwłaszcza owe najdawniejsze utwory, podane wiernie w starej polszczyźnie, będą dla niejednego miłą nowością i wymownym dowodem, jak wczas polska muza zaczęła składać pokłon Przeczystej Pani. Co do czasu powstania Bogurodzicy można by spierać się z Autorem i podtrzymywać tezę prof. Birkenmajera, że ta pieśń, choć zapewne nie samego św. Wojciecha, ale trzyma się kręgu jego czasów. Utwór na str. 350 nie zdaje się mieć Matki Najświętszej na myśli, bo, choć na końcu wzmianka jest o stajence, widoczne jest ze snujących się przez wiersz obrazów, że mowa jest o współczesnej matce, dumającej nad przyszłością, leżącemu w kolebce niemowlęciu. Osobliwie piękne są przekłady z łaciny, Ejsmonda.

X. J. R.

L. Molien, oratorien. Liturgie des Sacrements. Letouzey Paris. 1948, str. 500.

Choć i Autor omawia w niniejszej pracy sakramenty Kościoła głównie z liturgicznego punktu widzenia — książka ta stanowi tom trzeci większej całości „La prière de l'Eglise“ — bardzo niewiele brakuje temu dziełku do kompletnego teologicznego traktatu o sakramentach tak w ogólności, jak w szczególności. Część dogmatyczna zwięzła, ale wystarczająca, za to bardzo obszernie i dokładnie opisany jest rozwój sakramentalnej liturgii a zarazem ewolucja pojęć, która osobliwie co do niektórych sakramentów przebiegała w świadomości kościelnej długą drogę. W przedstawieniu tej ewolucji łatwo było popaść w pewne egzageracje i nie całkiem bezpieczne teologiczne zdania, ale Autor umiał się ich ustrzec i choć niczego z rzeczywistej prawdy dziejowej nie ukrywa, doskonale ją harmonizuje z dogmatycznymi zasadami o ustanowieniu wszystkich sakramentów przez Pana Jezusa. Z całego dzieła przebiega wielkie umiłowanie i tej ważnej strony kościelnych modłów, jaką stanowi cały system sakramentalny i w ogóle katolickiej prawdy. Książka ta nie małe usługi odda kapłanom i słuchaczom teologii, gotującym się do kapłaństwa, ale może być bardzo pożyteczna i dla inteligentnych katolików świeckich. Osobliwie w mnożących się już i u nas instytutach czy kółkach wyższej wiedzy religijnej mogłaby ta rzecz dostarczyć tematu do całego szeregu ważnych a pouczających referatów. Kto zada sobie pracę.

żeby to dziełko uważnie przestudiować, zamknij je z pewnością nie bez dużej korzyści i z szczerą wdzięcznością dla Autora, który włożył w tę rzecz dużo umiejętnej pracy.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Ks. Augustyn Jakubisiak. *N o w e p r z y m i e r z e .* Z zagadnień etyki. Paryż, 1948, str. 422.

Szeroko znany, zwłaszcza wśród emigracji francuskiej kapłan myśliciel zamierzał uwiecznić liczne prace naukowe swego życia obszerniejszym dziełem z zakresu filozofii i teologii moralnej. Miał na oku przede wszystkim prawa i swobodny rozwój jednostki ludzkiej. Do planowanego dzieła napisał już był, głęboko obmyślany wstęp i przygotował szereg rozpraw, które w tej właśnie dziedzinie, wydał był w polskim i francuskim języku, gdy niespodziewany zgon wytrącił mu z ręki pracowite pióro. Utworzył się jednak wśród jego przyjaciół Komitet wydawniczy dzieł jego i złożył owe przygotowane już do druku, choć nie zupełnie wykonane części, by wydać je pod tym tytułem, który sam zmarły Autor obmyślił. Rzecz składa się z dwóch części: w pierwszej pokazuje Ks. J. że żadne systemy filozoficzne ani nowsze ani dawne nie zabezpieczają dostatecznie praw jednostki ludzkiej a tym samym i zdrowia ustroju społecznego, na którym pokrzywdzenie jednostki musi się odbijać. W drugiej części, obszerniejszej, dowodzi, że tylko nauka Chrystusowa, którą pięknie rozwija na tle „Ojciec nasz“, może uchronić jednostkę przed wewnętrznym i zewnętrznym przymusem. W tej myśli gorąco przemawia za zawarciem nowego przymierza ze Zbawicielem i jego Ewangelią przez szczerę dążenie do realizowania jego zasad w indywidualnym i zbiorowym życiu. Choć nie brakuje i w tym dziele pewnych nieobliczalności myśli i stylu, zmarłemu Autorowi w ogóle właściwej, rzecz ta, pojęta przeważnie głęboko a podana z ciepłem i dużą siłą przekonania, może niejednemu umysłowi i sercu pomóc. Ostrze pierwszej zwłaszcza części skierowane jest głównie przeciw hitleryzmowi i przeciw jego prorokowi, którym był Nietzsche. Filozoficzne i teologiczne ujęcie rzeczy zlewa się w harmonijną całość.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Ks. Teodor Nogala: *T a k i e j e s t k r ó l e s t w o n i e b i e s k i e .* Krótkie kazania do dzieci. Instytut Wydawniczy „Kultura“. Poznań, 1948. Str. 98.

Wielką sztuką jest przemawianie do małych dzieci. Popelnia się tu zazwyczaj dwojaki błąd: albo się mówi zbyt poważnie, dla dzieci niezrozumiale, albo przeciwnie — grzeszy się cikliwością i pseudo-dziecięcym szczebiotaniem. Autor tomiku „Krótkich kazań do dzieci“ utrafił w ton właściwy. Jego przemówienia — naprawdę krótkie, na kilka minut każde — są zrozumiałe, przystępne, obrazowe, pełne drobnych, oryginalnych przykładów (co do których tylko tu i ówdzie można by mieć małe zastrzeżenia), a przy tym noszą cechę powagi, pewnej mocy i stanowczości, która nawet tak małym słuchaczom zawsze się podoba, przykuwa ich uwagę i pobudza wolę.

Obejmują te małe „kazania“ wszystkie niedziele i święta roku szkolnego, w tematyce zaś — wszystkie ważniejsze cnoty i zadania moralne wieku dziecięcego, tak że katecheci szkół powszechnych mogą mieć w tomiku kompletny podręcznik przemówień na cały rok, a na inne lata — wzór, jak należy do dzieci przemawiać.

S. B.

J. Archita: O chrześcijańską kulturę życia.
Rozważania różańcowe. Wydawnictwo Milicji Niepokalanej. Niepokalanów 1948 r. 128 str.

Najpiękniejszy sposób modlitwy — Różaniec — jest przez wielu niedostatecznie rozumiany a często w ogóle niepraktykowany. Nie pierwszy to raz człowiek marnuje perły. Wartość i piękno różańca polega na tym, iż w króciutkich ramach czasu uczy nas rozmyślania na temat tajemnic Odkupienia. „Zmówmy różaniec — mówi Matka Najśw. do Bernadetty. Weź go do ręki i patrz na mnie!” Odmawiać różaniec i wpatrywać się w przepiękną galerię tajemnic Odkupienia, nie biernie oczywiscie ale twórczo, przenosząc rysy Boga-Człowieka i jego Matki na siebie — to środek wyjątkowo skuteczny na nasz głód i obcość Boga mimo bliskości Boga, źródło i tajemnica naszej siły. Piękne i głębokie ujęcie tematów tej książki, dostosowanych do tajemnic różańca, poprzedzonych odpowiednimi tekstami Pisma św. lub liturgii, dających bogatą treść, urozmaiconych trafnymi wyjątkami z poetów i pisarzy, ułatwi rozmyślanie przy odmawianiu różańca — tej najprostszej drogi do Boga i do chrześcijańskiego życia.

L. M.

Ks. dr Julian Młynarczyk: O wychowaniu dziecka, własności Bożej. Wydawnictwo „Milicji Niepokalanej”. Niepokalanów. 1948. Str. 95.

Długoletni pedagog zawarł w tej niedużej książce bardzo cenne i praktyczne wskazówki wychowawcze, owoc swoich doświadczeń i obserwacji. Przeznacza je w pierwszym rzędzie dla matek, lecz z równym pożytkiem czytać je mogą ojcowie, nauczyciele i wychowawcy.

Jak wdrożyć dziecko do posłuszeństwa, do mówienia prawdy, do uczciwości, zgody i zamiłowania pracy, jak wychować w pobożności i w czystości serca, jak zachować się wobec jego pierwszej spowiedzi, a później pomóc w wyborze stanu lub zawodu — oto tematy, które autor porusza ze znajomością i z życzliwością wielką zarówno dla dzieci jak dla rodziców.

Rzecz napisana jest lekko i zajmująco, ilustrowana konkretnymi przykładami. Powinaby się znaleźć w każdym domu, gdzie są małe dzieci.

S. B.

Alfred Mahaut: Chryścijańin człowiekiem czynu.
Przeład autoryzowany z francuskiego. Wydanie 2. „Verbum”. Księgarnia „Jedność” w Kielcach. 1949, str. 180.

Dziełko niewidomego artysty muzyka, poprzedzone podniosłym Listem do autora, pióra O. Sertillanges'a i niemniej entuzjastycznym słowem wstępnym Jerzego Goyau, członka Akademii Francuskiej, traktuje o „harmonii pomiędzy życiem zewnętrznym a wewnętrznym”. Szczególny nacisk kładzie na to ostatnie i rozwija jego podstawowe zasady. Ujęcie jest oryginalne, oparte na własnych przeżyciach autora, a chociaż dla zaawansowanych nie przynosi myśli istotnie nowych, zawiera dużo bardzo trafnych spostrzeżeń i sformułowań. Do takich zaliczyć by można położenie nacisku na częste obcowanie z Ewangelią, tak by potem, „czytając we własnej duszy, móc odnaleźć w niej wypisane święte wersety”, oraz na konieczność ciągłego wzmacniania wiary, gdyż małą korzyść

z praktyki religijnych u wielu ludzi tylko temu trzeba przypisać, że z biegiem lat „wszystko w nich się rozwiało z wyjątkiem wiary, nad którą już od dzieciństwa przestali się zastanawiać... Wiara, która staje się przyzwyczajeniem, jest bardzo bliska zwątpienia“.

M. V. Bernadot: *O d E u c h a r y s t i i d o T r ó j c y P r z e - n a j ś w i ę t s z e j*. Przełożyła z francuskiego M. Ewa Czaplińska, urszulanka. Wydanie 2. „Verbum“. Księgarnia „Jedność“. Kielce, 1949, str. 150.

Postępujący w życiu wewnętrznym rozglądają się często za jakąś syntezą, mocną a wzniosłą. Proponuje taką Bernadot: zjednoczenie duchowe z Chrystusem Eucharystycznym i wznoszenie się stąd na szczyty życia wewnętrznego — do zjednoczenia z Trójcą Przenajświętszą. Po drodze wiele wskazówek praktycznych w świetle tej syntezy, jak o skupieniu, zachowaniu się w pokusach i oschłokościach, o roli aktów miłości, pragnienia Boga etc. Zaleca książkę podbudowa dogmatyczna. Mniej się może spodoba emfaza, z jaką autor przemawia.

Za l a p s u s (autora, tłumacza, czy zecera?) uważać należy wyrażenie: „Synowie przybrani Jezusa Chrystusa“, powtórzone dwukrotnie. Tradycyjnie synostwa naszego do Jezusa Chrystusa nie odnosimy.

Ettensperger: *W s ł u ż b i e o ł t a r z a*. Podręcznik dla ministrantów wraz z dodatkami „Służba ceremoniarza“ i „Służba Boża w Wielkim Tygodniu“. Przełożył i uzupełnił ks. Teodor Nogala. Poznań, Archidiecezjalny Komitet Ofiarowania. 1948. str. 324.

Dotąd nie mieli jeszcze ministranci w Polsce tak obszernego i wyczerpującego podręcznika. Znajdą w nim wszystko: pouczenie o istocie i rozwoju liturgii, o powstaniu i budowie roku kościelnego — aż do najdrobniejszych zasad i przepisów, jak mają się zachować w różnych okolicznościach swojej służby (do zapalania świec na ołtarzu włącznie), w jakim duchu przeżywać poszczególne okresy liturgiczne i święta.

Podręcznik odda usługi duże kapłanom (względnie instruktorom), zajmującym się szkoleniem ministrantów. Z pożytkiem też znajdzie się w ręku bardziej rozwiniętych chłopców.

Ks. Józef Smandzych: *D o b r z e n a m t u b y ć*. Wydawnictwo św. Krzyża. Opole. 1949, str. 104.

„Nie łatwo znaleźć nazwę i bliższe określenie dla rozważań, zawartych w tej książce. Nie są to ani suche opisy naukowe kościoła i jego otoczenia, ani katechezy liturgiczne, ani modlitwy — a jednak coś z tego wszystkiego w nich tkwi“ — pisze Ks. Administrator Ap. Bolesław Kominiek we Wstępie.

Są to istotnie ujmujące objaśnienia jak gdyby natchnionego przewodnika po kościele, p o n a s z y m kościele parafialnym, tak droгим i swojskim, a za mało znanym, w pięknie swoich szczegółów niedocenionym, często nierozumianym.

Jak patrzeć na swój kościół (lub kościółek) „z oddali“, jak rozkoszować się jego sylwetką „wśród drzew“, co odczuwać i przeżywać wchodząc do niego „po stopniach“, „u wrót kościoła“, „za progiem“, przy „krzyżu w babińcu“, jak brać na rękę wodę z „kropielnicy“, jak — wszedłszy — rozumieć „wnętrze kościoła“ z wszystkimi szczegółami: co mówią nam jego „okna“ (nawet!), „ławki, chorągwie, feretrony, zacheuszki, ambona, święci w ołtarzu, kwiaty“... itd. A potem co znaczą wszelkie najdrobniejsze przybory ołtarza i ubiory kapłana, co klękanie, stanie i inne objawy czci Bożej, co „świeca roratnia“, a co „zasłonięte krzyże“ — o tym wszystkim poucza autor jasno, krótko

i z namaszczeniem, w tyluż małych rozdziałach, to naprawdę udatne i miłe. v a d e m e c u m każdego oświeconego parafianina.

Książeczce tej powinno by się robić reklamę we wszystkich kościołach parafialnych.

S. B.

Oprócz tego nadesłano do redakcji:

Nakładem Wydawnictwa św. Krzyża w Opolu. 1949:

Ks. dr Piotr Chojnaeki, prof. Un'w. Warsz.: Wstęp do filozofii i zarys ontologii. Str. 75.

Ks. Franciszek Dobrowolski: Sakrament Ducha św. Uwagi dla przystępujących do sakramentu bierzmowania. Wyd. 2. Str. 32.

Ks. Paulin Wiązkiewicz, pijar: Pamiątka żywota czcigodnej matki Franciszki Teresy Kotowiczówny, zakonnicy Nawiedzenia Najśw. Panny w klasztorze warszawskim... zesłej r. P. 1714. Str. XIV, 111.

S. Maria Immakulata, klaryska: Błogosławiona Kinga. Wyd. 2, skrócone. Str. 115.

Wierzę. Zebrał i ułożył ks. Jan Zieja. Wyd. 2. Str. 82.

Nakładem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Warszawa 1949:

Marceli Handelsman: Adam Czartoryski. T. 2. Str. 6 nlb., 383, tabl. 10.

Witold Doroszewski: Język Teodora Tomasza Jezą (Zygmunta Miłkowskiego). Studium z dziejów języka polskiego XIX wieku. Str. 417.

Nakładem różnych:

Jozef Horak: Pikulik. Spolek Svateho Vojtecha v Trnave. 1949. Str. 94.

Ks. Dr Józef Zdanowski: Erem bernardyński św. Katarzyny u stóp Łysicy. Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych. Kraków 1949. Str. 35.

Ks. Stanisław Styś T. J.: Egzegetyczne podstawy tłumaczenia maryjnego Ks. Rodz. 3, 15. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Lublin 1949. Str. 109.

Ks. Dr Sopoćko: Godzina święta i nowenna o miłosierdziu Bożym nad światem. Albertinum, Poznań 1949. Str. 125.

Bruce Marshall: Chwała córki królewskiej. Powieść. „Pax”. Warszawa 1949. Str. 239.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, kulturalnego i społecznego

Ze świata sceny

Październikowe premiery

Teatry warszawskie pracują pełną parą. Bogaty plan repertuarowy, przewidziany na tzw. okres przejściowy do dn. 1. I. 1950 r. (pisałśmy o tym w poprzednim numerze Przeglądu Powszechnego) zmusza zespoły poszczególnych teatrów do bardzo intensywnej pracy. Zdarza się, że poszczególni aktorzy biorą udział w dwóch równolegle przygotowywanych sztukach, a wieczorem grają w przedstawieniu będącym aktualnie „na afiszu”. Zdarza się, że w pośpiechu trzeba redukować ilość prób poszczególnych przedstawień ryzykując sprawę artystycznego szlif. Korzystną konsekwencją takiego stanu rzeczy jest fakt przezwyciężenia „bezrobocia” aktorskiego. Wszyscy poszli w ruch. Zmalała niemal do zera liczba skwaszonych malkontentów. Premiery syją się jak z rogu obfitości. W związku ze specjalizacją poszczególnych teatrów (np. komediowo-muzyczny Państwowy Teatr Nowy, czy Państwowy Teatr Polski) premiery te reprezentują nieraz krańcowe odmiany twórczości scenicznej. Oto niektóre z nich.

Państwowy Teatr Nowy daje widowisko komediowo-muzyczne Ben Jonsona — „Oszust oszuka-ny” („Wolpone”) w opracowaniu scenicznym i reżyserii Janusza Warneckiego. Ben Jonson, pisarz współczesny Szekspirowi — jak wiadomo — był jego zacietym przeciwnikiem, walczącym o nienaruszalność klasycznych zasad dramatu, gwałconych odkrywczo przez autora „Hamleta”.

Komediowa awantura Ben Jonsona otrzymała na scenie Teatru Nowego bardzo staranny kształt artystyczny. Jeśli — zastanawiając się nad tym przedstawieniem — postawimy mentorskie pytanie: w jakim celu zostało ono zrealizowane? — odpowiedzieć wypadnie, że w celu udzielenia wesołej lekcji na temat demoralizującej siły złota — oraz w celu dostarczenia widzom godziwej rozrywki. Wartość „lekcji” jest bardzo wątpliwa. Rozrywka nie zawsze godziwa.

Wolpone — to wenecki oszust i bogacz udający umierającego, który wyludza od „przyjaciół”, (spodziewających się rychłego zgonu Wolpone oraz testamentowego zapisu bogactw) „przedśmiertelne” upominki, powiększające zawartość jego skarbcza. Ostatecznie skarby Wolpone stają się własnością Moski, sługi Wolpone, który je rozdaje ludowi weneckiemu. Brudne złoto egoisty zostaje oczyszczone przez to „uspołecznienie”. Oto lekcja. Ma ona efektowną oprawę sceniczną. Ponad 50 bodaj osób wiedzie kolorowo-weneckie korowody po scenie pełnej renesansowego świata. Główne role odtwarzają Maciejewski, Sheybal, Mularczyk, Fidler, Chmurkowski, Sojecka, Sznerówna. Udają im się na ogół owe renesansowe bańki mydlane, które puszczają przez cały wieczór. Wiele z nich pęka od pierw-

szego dmuchnięcia. Nie udają się zdecydowanie sceny renesansowej „rozputy”, a przede wszystkim długa i niesmaczna scena starucha Korbaczia z kurtyzaną Kaniną. Te zaloty zamiast komizmu wywołują zdziwienie. Dziwić się należy, że tak wytrawny kierownik literacki, jakim jest Julian Tuwim, nie skorygował tych scen przypominających złym smakiem przedwojenne smaczki rewii.

Państwowy Teatr Polski wzbogacił swój repertuar „Wesołymi kumoszka mi z Windsoru” Szekspira w reżyserii Ryszarda Ordyńskiego. Ciekawe jest to przypadkowe spotkanie Szekspira z jego niefortunnym przeciwnikiem, Ben Jonsonem. W niepamięci przepadł protest, umocniony wprawdzie racjonalizowaną teorią, lecz rzucający bezskutecznie na drogę, po której stał geniusz.

„Kumoszki z Windsoru” nie wymagają odświeżeń, ani aktualizacji jak „Oszust”. Wymagają jedynie rzetelnej inscenizacji i dobrego tłumaczenia (to drugie zrealizowała Krystyna Berwińska-Gogolewska). Inszenażacja T. P. w zasadzie i w ogólnej wizji jest artystyczna, brak jej niestety końcowego szlif. Wiele scen zarysowujących się trafnie pod względem stylowej wierności, trywializuje się wskutek braku staranności wykonczenia. Jest to niewątpliwie wynik pośpiechu i za małej ilości prób. (Rzuca się to w oczy szczególnie w akcie ostatnim). Mimo tych braków rozmach szekspirowskiego pióra i wizji wprost olśniewa. Ta komedia pełna najśmieszniejszych pomysłów sytuacyjnych (jak np. oślawione wynoszenie amanta w koszu od bielizny) i słownych — przeświecona jest pogodą moralną. Są w tej komedii ludzie obciążeni przeróżnymi przywarami, jak podejrzliwość i zazdrość, jak chciwość złota i wina, hipokryzja i bufonada, jak wreszcie zwyczajna głupota, ale ani jednego z tych ludzi Szekspir nie potępia. W każdym usiłuje ocalić człowieka. Nawet w Falstaffie, nawet w głuptasie Chudku. Ta uśmiechnięta sprawiedliwość, wymierzana w komedii przez dwie wesołe i bystre kumoszki, panią Ford i panią Page, wypełnia teatr czystym moralnie klimatem. Ten właśnie stosunek Szekspira do człowieka jest naturaliter christianus. Każdy człowiek jest bratem. Należy do każdego iść z miłością, lecz należy również ujawnić mu zło, które go wypacza. Ale przede wszystkim jest miłość...

Koncepcja inscenizacyjna komedii jest trafna i pomysłowa. Kilka „miejsce akcji” (oberża, dom p. Forda, plac w Windsorze itd.) łączy „gobelinowe” tło przedstawiające krajobraz okolic Windsoru. Akcja rozgrywa się w owych miejscach lub w stylizowanym pochodzie — na tle owego gobelinu.

Pod względem aktorskim wyróżnia się Z. Lindorf w roli pani Ford. Jej żywość, wdzięk, inteligencja — w jasny sposób prowadzą wątek komediowy. Widownia z zadowoleniem wita Władysława Grabowskiego (doktor Caius), który pierwszy bodaj raz po wojnie ukazał się na scenie stołecznej.

Przedstawienie „Wesołych kumoszek” jest niewątpliwym sukcesem... Szekspira i repertuaru klasycznego, którego — rzecz chyba można — każda pozycja, zrealizowana obecnie, jest szkołą dla pisarzy współczesnych, zagubionych na skrzyżowaniu polemiki realizmu i formalizmu.

Głównym jednak osiągnięciem P. T. P. jest „Na dnie” Gorkiego w reżyserii Leona Schillera. Zarówno osoba autora, tematyka sztuki jak i wzorowa historyczna realizacja sceniczna MCHAJ-u pod kierunkiem Stanisławskiego — wszystko to nakładało wysokie obowiązki na realizatorów warszawskiego przedstawienia. Jest ono jeśli nie sukcesem, to w każdym razie dobrą robotą. Zasadniczym problemem artystycznym realizacyjnym tej znakomitej sztuki jest niewątpliwie w chwili obecnej ustawienie przedstawienia w odpowiednim stosunku do realizmu i naturalizmu. Sytuacja dramatyczna (nora noclegowa dla tzw. metów społecznych) spycha niejako wszystkich na dno naturalizmu — dno pełne brudu, łachmanów, wstydu i rozpacz. Rzecz jasna fotograficzny autentyzm tego rodzaju „miejsca akcji” nie jest już dopuszczalny na obecnym poziomie rozwoju drama-

turgii. Konieczna przeto jest jakaś koncepcja inscenizacyjno-artystyczna. Schiller poszedł po linii zasugerowania widzowi, że owe łachmany obnoszone na scenie to kostium aktora, że to umowa, że łachman ten we wspaniale przemyślanej grze światła to element obrazu, na który patrzy ze świadomością, że to „tylko namalowane”. Koncepcja ta, łącznie z wybitnie literackim i intelektualnym charakterem tekstu, dała w wyniku wyraźną umowność, przenoszącą całość przedstawienia w kategorię rzetelnej sztuki współczesnej. Aktorzy na ogół pojęli intencję reżysera. Najpełniej współdziałali w tej zasadniczej sprawie J. Świdorski w roli Barona, J. Maliszewski w roli Łukasza, R. Hanin w roli Nastki i T. Woźniak w roli Aktora. Na tych czterech rolach jak na czterech filarach wspiera się całość przedstawienia. Tyle o stronie formalnej.

Od strony zaś ideowej dramat Gorkiego w chwili obecnej jest szczególnie interesujący. Rzecz jasna, sprawa koncentruje się wokół postaci Łukasza. Wiadomo powszechnie, że sam Gorki w późniejszym okresie twórczości napisał o swym utworze: „Dramat ten jest przestarzały”. Powodem tego samosądu była niewątpliwie sprawa Łukasza, której filozofia z punktu widzenia marksizmu-leninizmu — była utopią. Jednak mimo powyższych zastrzeżeń sztuka nie zesłała z afiszów teatrów rosyjskich. Przeciwnie zdobyła sobie prawo obywatelstwa na stałe. Jest w niej bowiem zawarta niezależnie od „filozofii” Łukasza olbrzymia siła protestu przeciwko niesprawiedliwości społecznej, ponizającej człowieczeństwo. Nie wskazując jeszcze konkretnych dróg działania pozytywnego dramat ten demaskuje zło zakorzenione w społecznym układzie carskiej Rosji i „carskiego świata”.

Z punktu widzenia chrześcijańskiego postać Łukasza nie może być odsunięta na plan dalszy. Kim jest ten człowiek o czystej duszy? Skąd przyszedł? Dokąd dąży? Oto po prostu: w środowisku najpotworniejszego upadku i rozpacz, między ludzi zmiażdżonych mińskim kamieniem kapitalizmu, umierających z nędzy, występnych z nędzy, chorych na egoizm i nihilizm zjawia się starzec o młodej duszy, który do każdego podchodzi z miłością i pociechą, który rozgarnia martwy żużel w pozornie umarłych sercach i odszukuje ostatnie isierki nadziei. Budzi pragnienia, żeby „było inaczej”, lepiej, jaśniej.

Nasuwa się analogia ze sztuką Priestleya „Pan inspektor przyszedł”. Inspektor — poszukiwacz prawdy ujawniającej zło „kapitalistycznej moralności”. Skąd przyszedł Łukasz? Skąd Inspektor?

Są oni niewątpliwie „ambasadorami” miłości. Tej siły, która najskuteczniej zmienia serca i umysły oraz złe prawa, rządzące jednostkami i narodami. Słowa Łukasza przyjmowali jego słuchacze, przywykli do brutalnego realizmu zła, jako kłamstwo. Ale to „kłamstwo” mówiło im o możliwości istnienia innego świata. Łukasz nie wskazywał wprawdzie socjologicznych praw leżących u podstaw przewrotności świata. Był to wszakże dopiero czas „zwiastunów burzy” — nie jej realizatorów.

Postać Łukasza — ośrodek ciężenia i wzlotów pozostałych postaci dramatu — pozwala i o sztuce Gorkiego „Na dzień” powiedzieć, iż jest ona naturaliter christiana.

J. K.

Ze świata i filmu

Festiwal filmów radzieckich

W miesiącu października na ekranach warszawskich oglądaliśmy filmy radzieckie, w ramach festiwalu filmowego. Obok filmów, które były już w Polsce wyświetlane, ujrzeliśmy kilka obrazów nowych. Do nich należą najlepsze i najciekawsze obrazy takie, jak np. „Bitwa Stalingradzka“, „Dni i noce“ w/g powieści Simonowa o bitwie stalingradzkiej — „Życie dla nauki“, film o prof. Pawłowie, aktualny politycznie film pt. „Spotkanie nad Łabą“ — oraz dokumentarny film o Leninie, oparty częściowo na autentycznych zdjęciach.

Tematyka wojenna wysuwa się na czoło opracowań filmowych. Ujęcie tej tematyki jest dowodem wysokiej klasy reżyserów i artystów radzieckich. Filmy te nie ograniczają się tylko do typowych batalistycznych scen z pola bitwy, ale odsłaniają działalność sztabów, przebieg akcji dyplomatycznych doprowadzających do ważniejszych strategicznie starć w ubiegłej wojnie. Dlatego filmy wojenne radzieckie obok odtworzenia wydarzeń militarnych dają ich interpretację polityczną i naświetlenie historyczne.

Kinematografia radziecka ma już swoją historię. Tradycje Eisensteina i Pudowkina, pierwszych twórców nowego typu filmu w Z. S. R. R. były kontynuowane i rozwijane przez ich następców — takich jak: Ekk, Pietrow, Aleksandrow, Ptuszek, Dowżenko, Dżigan, Erdler. W filmie radzieckim w chwili obecnej zarysowuje się kilka grup: filmy o charakterze historycznym i politycznym, wielkie eposy wojenne i dziejowe, filmy o życiu pokojowym, o odbudowie i pracach w Z. S. S. R., filmy — komedie obyczajowe, wreszcie filmy baśniowo-fantastyczne, kukielkowe, groteski, a także kreskówki kolorowe. Do szczególnie wybijających się należą filmy z grupy pierwszej i ostatniej, które przyniosły ostatnio wiele wybitnych osiągnięć w zakresie technicznym i artystycznym. Nie trzeba dodawać — że wszystkie filmy przeniknięte są tendencjami kształcącymi w duchu ideologii marksistowskiej. Obok tych tendencji jednakże filmy te mają również znaczenie ogólnowo-wychowawcze, rozwijając te cechy charakteru wśród widzów, które oceniane są jako pozytywne dla ideału przyszłego człowieka w ustroju socjalistycznym.

Na uwagę zasługują też próby w Z. S. S. R. wprowadzenia filmu plastycznego. Dla filmów takich zbudowano w Moskwie specjalne kino. Również filmy oświatowe, naukowe, podróżnicze — krótko i długometrażowe — odgrywają ogromną rolę w filmowym życiu Z. S. R. R. Produkcja filmowa jest masowa, wyraża się wielkimi cyframi.

Na marginesie ubiegłego festiwalu filmowego należałoby wyrazić życzenie, by na festiwalach takich prezentowano więcej filmów nowych, nie poświęcając tyle miejsca filmom, które były już w Polsce grane i szły nieraz dość długo.

Pierwszy film węgierski w Polsce

„Gdzieś w Europie“

Niewątpliwie dużym powodzeniem będzie cieszyć się w Polsce pierwszy wyświetlany u nas film produkcji węgierskiej. Będzie cieszyć się nim nie tylko ze względu na tradycyjną sympatię naszego narodu do narodu węgierskiego, ale przede wszystkim dla wysokich wartości humanistycznych, jakie film ten reprezentuje. Tym bardziej, że ukazuje on cierpienia narodu węgierskiego, jego smutny okres historii, minioną wojnę, gdy naród ten wpłątany w s.dła hitlerowskiej polityki, w jarzmie następnie prawie zupełnego zaboru przechodził ciężkie chwile. Tematem filmu są losy dzieci, wykołejonych przez wojnę, rzuconych na szlak włóczęgi, na pastwę okropnej nędzy, a nieraz zdziczenia i demoralizacji. Film jest odważny, ukazuje straszny los tych dzieci bez osłonek, a nieraz w scenach nawet może zbyt brutalnych, choć zawierających niestety wielką prawdę. Może wypowiadając tę prawdę należałoby jednak zaoszczędzić widzom zbyt makabrycznego nieraz już jej wyrażania w postaci scen, które głęboko wstrząsają nawet naszymi przyzwyczajonymi do okropności wojny, sumieniami i mogą swym ujęciem wywołać niepożądany przypływ pesymizmu i zwątpienia u jednostek zwłaszcza mniej odpornych.

O ile chodzi o wątek tematyczny, znajdujemy w nim analogię do przedwojennego filmu sowieckiego „Bezdomni“, o dzieciach-włóczęgach, ofiarach wojny domowej i trudnych pierwszych lat powojennych. W filmie tym podobnie jak w omawianym przez nas obrazie węgierskim, gromada wykołejonych dzieci, dzięki umiejętnemu podejściu do nich starszego człowieka, dzięki rozbudzeniu w nich zdrowych ambicji i wrażliwości moralnej oraz solidarności grupowej — wchodzi na drogę odrodzenia i ze stada zdziczałych zwierzątek przekształca się w małe społeczeństwo o dużych walorach. Rolę tego inspiratora odrodzenia moralnego odgrywa stary muzyk-kompozytor, kryjący się na odludziu, w opustoszałych ruinach zniszczonego zamku. Moment tego odrodzenia zbiega się z końcem wojny i otwierającymi się przed bezdomną i nieszczęśliwą młodzieżą nowymi perspektywami.

Film jest na ogół dość zwarty i jednolity. Może niektóre miejsca, jak pierwsza część i zakończenie są trochę nadmiernie przeciągnięte. Wątek treściowy rozwija się stopniowo i harmonijnie, akcja jest jednolita, bez przeskoków i zmian. Bohaterem akcji jest właściwie cała grupa dzieci i młodzieży, wśród której tylko przywódca, oraz młoda dziewczyna w przebraniu chłopca i mały Kouksi — nieco się wybijają. Zresztą każde z dzieci ma jakiś epizod i scenariusz oparto o zespołowy charakter gry całej grupy.

O ile chodzi o problem psychologiczno-pedagogiczny — to sprawa sprowadza się do środków, jakimi można trafić do dzieci wykołejonych i zdemoralizowanych, pozostających w specyficznych warunkach egzystencji życiowej. Środki te, jak wynika z filmu, muszą być dalekie od jakiegos bezpośredniego działania nakazami i zakazami. Sprowadzają się raczej do wytworzenia sytuacji, w której siły twórcze i instynkty społeczne i moralne dzieci zostaną uruchomione i przyczynią się dzięki właściwemu pokierowaniu, do pełnego ich odrodzenia.

Film miejscami przynębia i wstrząsa, budzi grozę z upadku i zdziczenia tych małych istot ludzkich, zostawia niezatarte wrażenie jakiejś straszliwej krzywdy wyrządzonej nieraz dzieciom na całe życie przez potworności dorosłych, przez ich zwierzęce i sadystyczne instynkty, które z taką siłą ujawniły się w wielu jednostkach w czasie wojny. Jednakże optymistycznym akcentem obrazu jest ukazanie możliwości dodatniego oddziaływania nawet na te poranione i biedne duszyczki dzieci i młodzieży, oraz ukazanie perspektyw lepszej ich przyszłości w pokojowej, twórczej pracy. Głęboko humanistyczny ideał wolności towarzyszący procesowi od-

rodzenia i powrotu dzieci do społeczeństwa jest również jasnym akcentem filmu.

Do bardziej przejmujących scen należy pogrzeb nocą, na cmentarzu, zabitego jednego z małych włóczęgów i scena zbiorowej modlitwy nad jego grobem. Również kilka innych z tułaczkiej wędrówki zasługuje na wyróżnienie.

Film jest głęboko realistyczny — posługuje się środkami ekspresji trafiającymi przekonująco do widza współczesnego. Nie obfituje specjalnie w ciekawe i nowatorskie montaż, wykorzystując dorobek powszechny w tej dziedzinie, poza może kilkoma miejscami, jak np. scena pożaru „lunaparku“ i panoptikum, wywierająca niezwykle wrażenie, gdy puszczone w ruch na skutek wstrząsów mechanizmy zaczynają wirować i grać wśród huku bomb i walących się murów. Niesamowite też wrażenie robi maska Hitlera topiąca się w ogniu, po której spływają czarne strugi farby, zalewające to straszne i tragiczne oblicze. Obraz ten symbolizuje ciekawymi środkami upadek i koniec tego apostoła nienawiści ukazując go w jakiejś piekielnej wizji potępienia.

Zdjęcia są na ogół bardzo wyraziste, jasne i czyste, unikają sztucznych nastrojów, są realistyczne, wywołują tym bardziej wrażenie rzeczywistości a nie fantastyki i symboliki tego, co dzieje się przed oczami widza. Piękne krajobrazy Węgier, nasłonecznione i pofalowane są kontrastem dla posępnych scen tułaczkiej doli grupy młodych wykołajeńców, ofiar zbrodni dorosłych.

Na podkreślenie zasługuje wreszcie oszczędne posługiwanie się dialogiem i przerzucenie ciężaru ekspresji na środki czysto obrazowe, filmowe. Przestrzeń, przyroda, grają w tym filmie tak jak i aktorzy. Reżyserem filmu jest jeden z wybitnych węgierskich znawców sztuk filmowej Bela Balazs.

B. O.

Konflikt czy symbioza nauki i religii objawionej?

To, co najczęściej i jakby naturalnie narzuca się myśli dzisiejszego człowieka na samo wspomnienie o religii i nauce, to przede wszystkim **k o n f l i k t**. Skojarzenie to nie jest rzeczą nową. Historia wskazuje, iż w każdym prawie wieku istnieli ludzie, którzy religii objawionej czynili poważne zarzuty, że jej twierdzenia stoją w wielu punktach w wyraźnej sprzeczności z nauką.

Jeżeli rzeczowa strona tych i tym podobnych zarzutów jest może mniej niepokojąca, to ich ustawiczne trwanie jest godnym zastanowienia. Widocznie istnieją głębokie i trwałe przyczyny, które to zjawisko aktualizują.

Zagadnienie wzajemnego stosunku nauki i religii z innego jeszcze tytułu domaga się głębszej analizy. Religia bowiem i nauka stanowią dwie najpotężniejsze siły ducha ludzkiego, towarzyszące zawsze jego życiu i działalności. Te dwie potęgi nie zawsze szły zgodnie poprzez dzieje. Często były skłócone, nieraz boleśnie rozdarte. Z turniejów przeszłości wyrosły dwie krańcowo przeciwne zasady. Pierwsza z nich głosi, że nie ma mowy o jakimś pokojowym „modus vivendi“. Tezy bowiem religii nie tylko przeczą w wielu punktach wynikom badania naukowego, lecz swymi założeniami krepują swobodę uczonego, dzięki czemu opóźniają a niekiedy wprost uniemożliwiają postęp nauki. Jedyną drogą do wygaszenia wiecznie trwającego konfliktu, to opuszczenie religii dla nauki, względnie nauki dla religii. Według drugiej zasady między religią i nauką jest możliwa symbioza. Rzeczywisty konflikt nie istnieje, nie ma bowiem do niego obiektywnych podstaw. Może on zaistnieć jedynie w sferze logicznej; jest to po prostu nieporozumienie, wynikające z natury ludzkiego poznania, twórcze dla prawdy i nie implikujące żadnej sprzeczności tych dziedzin.

Te dwie diametralnie przeciwne sobie zasady miały i mają swoich adeptów wśród ludzi nauki. Realizowanie zaś jednej lub drugiej zawsze kształtowało sioisć życie i obyczaje, kładło swe piętno na kulturze i całej twórczości człowieka. Nie będzie zatem przesady, gdy powiemy, że najbliższe dzieje ludzkości będą zależały od tego, jak nasze pokolenie rozwiąże zagadnienie wzajemnego stosunku religii i nauki, w duchu symbiozy czy też konfliktu.

Znane jest powiedzenie Bacona z Werulam: *Vere scire est per causas scire*. Jest to echo scholastycznej definicji: „*Scientia est rei cognitio per propriam causam*“¹⁾. Lecz podczas gdy definicja scholastyczna podaje cechy, bez których nauka nie może być pomyślana i zrealizowana, Bacon kładł nacisk na dynamizm nauki, czyli na wysiłek człowieka, skierowany do opanowania otaczającej nas rzeczywistości. Podobne cele przyświecają nauce dzisiejszej. Pozytywizm brał ją w sensie statycznym, jako sumę dotychczasowego dorobku myśli ludzkiej, zamkniętą w dziełach naukowych. Neopozytywizm widzi ją raczej w wykończonych systemach. Bertrand Russell tak określa naukę: „Nauka jest to zbiór szeregu twierdzeń, ułożony według pewnej hierarchii: na najniższym szczeblu znajdować się będą zjawiska szczegółowe, na najwyższym — pewne prawo ogólne, rządzące wszystkim we wszechświecie“²⁾. Jest to definicja podająca strukturę nauki.

Właśnie chodzi o tę strukturę. Żeby bowiem ocenić wartość poznania naukowego, trzeba koniecznie, przynajmniej w zasadniczych rzutach, przyjrzeć się budowie nauki. Z rozważań naszych wyłączamy nauki formalne, zajmujące się związkami logicznymi a nie faktami. Przez ścisłość myśli i precyzję metody oddają one nauce ogromną przysługę, żadnego jednak pozytywnego wkładu do niej nie wnoszą. Wnoszą go natomiast nauki realne. Wychodzą one z faktów konkretnych, wziętych z doświadczenia wewnętrznego czy zewnętrznego, na nich opierają swoje tezy i do nich odwołują się jako do kryterium prawdziwości. A fakt realny, przetransponowany na fakt naukowy, jest potężną bronią w szermierce światopoglądowej, w której padnie każda błędna koncepcja, mająca „pretensje“ do tłumaczenia rzeczywistości.

¹⁾ S. Thomas. C. gent. 1 c. 94.

²⁾ Bertrand Russell: *The Scientific Outlook* London, 1934 r. przekład J. Krassowskiego, str. 59.

Dzięki stale nienasyconemu pragnieniu wiedzy człowiek tworzy naukę. Wiedza, to ilość wiadomości, jakie człowiek posiada o rzeczach. Jest ona zwyczajnie powierzchowna, nie uporządkowana, fragmentaryczna. Lecz taka wiedza nie zadawała. Człowiek dąży do wiedzy możliwie pełnej, gruntownej i ścisłej. Otóż wiedza, wzięta w sensie uporządkowanego, pogłębionego i ścisłego zespołu wiadomości jest nauką i ona dopiero zaspakaja w wysokim stopniu intelektualne potrzeby człowieka.

Uczony przystępując do badania w sposób naukowy jakiegoś zjawiska, przyjmuje milcząco dwa bardzo ważne założenia kryteriologiczne. Pierwsze, iż rzeczywistość istnieje niezależnie od naszego umysłu, czyli uczony współczesny opowiada się za realizmem — rozgraniczając zdecydowanie „świat natury“ od „świata orzekania o naturze“³⁾ i to za realizmem krytycznym. A drugie, że rozum ludzki może tę rzeczywistość bezbłędnie poznać. Suponując te założenia stawia następnie dwa zasadnicze pytania odnośnie do badanego zjawiska: *j a k ? i d l a c z e g o ?*

Pierwszym etapem pracy naukowej jest spostrzeganie i obserwowanie *f a k t ó w r z e c z y w i s t y c h*, bądź samorzutnie zachodzących w naturze, bądź też umyślnie wywołanych przez człowieka w drodze eksperymentu. W tym celu posługuje się on tymi wszystkimi metodami, które mu zapewniają jak najdokładniejsze ustalenie faktów. Uczony współczesny nie ograniczy się do zbadania jednego czy paru tylko faktów, bada on ich setki a nieraz tysiące. Każde obserwowane zjawisko stara się następnie odtworzyć w zdaniach jednostkowych, wyrażających zgodność myślenia i przedmiotu, czyli w zdaniach prawdziwych. Rzeczywistość bowiem przybiera w umyśle nowy sposób istnienia, odpowiadający jego duchowej naturze. Otóż relacja zgodności między bytem rzeczywistym a jego odtworzeniem w umyśle stanowi istotę prawdy. Uczony zatem rekonstruuje fakt rzeczywisty, transponując go w sferę opisu i symbolu. Mając szereg faktów określonej kategorii, zbadań i ustalonych w ten sposób, drogą porównania, abstrakcji i syntezy, zbiera w jedno wszystkie wspólne cechy i wyraża je w sądzie ogólnym. Przy czym uczony dzisiejszy posługuje się raczej uogólnieniem genetycznym niż pojęciowym. Uogólnienie bowiem genetyczne o tyle lepiej odpowiada wymaga-

³⁾ Ralph S. Lillie: *General Biology and Philosophy of Organism*. Chicago 1946 r. str. 117 i nn.

niom nauki, że oprócz elementów typowych, charakteryzujących daną grupę faktów, podaje te wszystkie warunki, które umożliwiają zaistnienie danego zjawiska, dzięki czemu daje możliwość odtworzenia go i przewidywania. Dlatego uogólnienie genetyczne może nastąpić dopiero po wykryciu związków przyczynowych, w czym tak bardzo pomagają kanony Johna Sturta Milla.

W ten sposób powstaje **f a k t n a u k o w y**. Różni się on od faktu rzeczywistego tym, że, podczas gdy ten ostatni zachodzi w naturze niezależnie od naszego spostrzegania czy obserwacji, to fakt naukowy powstaje dzięki pracy umysłu zdolnego do tworzenia uogólnień.

Pierwszy etap badania naukowego, etap opisowy (rekonstrukcyjny) zamyka uczony w zdaniu protokolarnym, zawierającym ściśle i jak najprostsze sprawozdanie z danych doświadczenia, w sposób zapewniający wiarygodność i możliwość sprawdzenia. I na tym kończy się **c z ę ś ć o p i s u j ą c a** badania naukowego. Zawiera ona to wszystko, co badacz mógł zebrać z doświadczenia i daje odpowiedź na pierwsze pytanie: **j a k** przebiega zjawisko?

Drugi etap pracy naukowej stanowi **c z ę ś ć o b j a ś n i a j ą c a** (konstrukcyjna). Dominuje tu pytanie: **d l a c z e g o**? Uczony bowiem nie zadawała się obserwacją faktów i odtworzeniem ich w zdaniach prawdziwych. Chce on możliwie dokładnie zrozumieć rzeczywistość. A więc chce poznać przyczyny zjawiska, wyprowadzić je z jakiejś ogólnej zasady, przewidzieć następstwa. Odpowiedzi na to nie znajduje w pierwszym etapie badania, czyli w analizie doświadczalnej zjawiska i jego myślowej rekonstrukcji. Może ją znaleźć jedynie w logicznym rozumowaniu opartym wprawdzie na badanych faktach, ale daleko wybiegającym poza ciasne ramy danych doświadczalnych.

Uczony buduje teorię naukową. W skład jej wchodzi cały szereg umów i definicji, ale przede wszystkim wchodzi prawa i hipotezy. Istota zaś jej polega na tym, że interpretuje cały zespół faktów jedną jakąś naczelną zasadą, którą nasunęły obserwowane zjawiska. Z zasady tej, uczony z logiczną konsekwencją wyprowadza wnioski, przewiduje następstwa i wyjaśnia przy jej pomocy fakty. Zgodność teorii ze znanymi dotychczas faktami, a zwłaszcza z nowo ustalonymi, stanowi jej tymczasową weryfikację.

„Dwa rodzaje zdań — mówi J. Łukasiewicz — należy wyróżnić w nauce. O jednych przyjmujemy, że odtwarzają fakty dane w doświadczeniu, inne są wytworzone przez umysł człowieka. Zdania pierwszej kategorii są prawdziwe, ponieważ prawdziwość polega na zgodności myślenia i bytu; czy prawdziwe są zdania drugiej kategorii? — Nie możemy orzec stanowczo, iż są fałszywe. To, co umysł wytworzył, nie musi być tylko fantazją. Ale nie mamy też prawa uważać je za prawdziwe, nie wiemy bowiem, czy odpowiada im byt rzeczywisty. Mimo to włączamy je do nauki, o ile powiązane są stosunkami wynikania ze zdaniem pierwszej kategorii i nie prowadzą do następstw niezgodnych z faktami“⁴⁾.

Właśnie te stosunki wynikania nadają teoriom charakter naukowy, łącząc elementy odtwórcze i konstrukcyjne badania naukowego w jedną logicznie mocno powiązaną całość. Tę całość nazywamy nauką. Stanowi ona hierarchicznie spiętrzoną budowę. U podstaw jej leżą fakty rzeczywiste i naukowe, nad nimi wznoszą się prawa i hipotezy, nad całością zaś panuje teoria. Wypełnia ona brakujące ogniwa, stwarza tło i daje ramy do naukowego obrazu rzeczywistości. Dzięki niej możemy zjawiska porządkować, tłumaczyć, przewidywać.

Ten pobieżny rzut oka na strukturę nauki wskazuje, że najbardziej pewnym elementem w tej budowie są fakty naukowe i prawa z nich wyprowadzone. Hipotezy natomiast i teorie takiej pewności nie posiadają. Są one elementem, noszącym na sobie cechy prawdopodobieństwa i użyteczności. To, że dana hipoteza lub teoria jest zgodna z doświadczeniem, nie znaczy jeszcze, że jest ona prawdziwa. Sposobów bowiem logicznej interpretacji dostępnej nam rzeczywistości naukowej może być wiele, dlatego dana hipoteza lub teoria może być tylko j e d n ą z nich. W danym stadium rozwoju nauki cementuje ona i wyjaśnia najbardziej logicznie i ekonomicznie fakty naukowe. Moment heurystyczny jest w hipotezie czy też teorii również tylko prawdopodobny. I więcej tu nieraz znaczy przypadek czy intuicja badacza niż logika.

Przypatrzymy się nieco dokładniej najbardziej pewnym cegiełkom gmachu nauki — tej chluby i dumy umysłu ludzkiego — mianowicie faktom i prawom naukowym.

⁴⁾ Jan Łukasiewicz: *O n a u c e*. Z Bogdana Suchodolskiego: *K u l t u r a i O s o b o w o ś ć*. Warszawa 1932 r. str. 236 — 243.

Droga od faktu rzeczywistego do naukowego nie jest łatwa. Rozpoczyna ją spostrzeganie. Jest to świadomy akt psychiczny, dzięki któremu stwierdzamy istnienie jakiegoś zjawiska. Wrażenia zmysłowe, które warunkują spostrzeganie, nie mylą nas wprawdzie w tym znaczeniu, że istnieją poza nami ich odpowiedniki. Nauka jednak, stojąc na gruncie realizmu krytycznego stwierdza, że nasze spostrzeżenia o świecie nie zawsze odpowiadają ściśle temu, co jest na zewnątrz nas. Spostrzeżenia podlegają swoistym błędom i złudzeniom. Historia badań naukowych pokazuje, że można widzieć to, czego w rzeczywistości nie ma. Można nie dostrzegać faktu istniejącego. Można wreszcie fakt rzeczywisty przeinaczyć. Różne dawne skojarzenia, tkwiące w naszym umyśle, ulubiona hipoteza lub teoria, bezkrytyczne postawy światopoglądowe, fantazja — stanowią zasadnicze źródła błędów spostrzegania.

Nauka stara się zmniejszyć te błędy do minimum. Zbroi zmysły w coraz to precyzyjniejsze przyrządy, by zwiększyć dokładność i pole działania naszych sensoreceptorów, tak doskonale pracujących w makrokosmosie. Dopiero dziś możemy uświadomić sobie, jak niedokładną i bezradną byłaby nauka bez mikroskopu, lunety, śruby mikrometrycznej czy termometru i jak „grubo ciosane“ byłyby fakty naukowe, dawane przez taką naukę. A przecież start w kierunku zbrojenia zmysłów rozpoczął się nie tak dawno.

Obserwacja jest dokładniejszą niż spostrzeganie. Dzięki metodyczności badania, posługując się subtelną analizą zjawiska, zwiększoną uwagą, doświadczeniami kontrolnymi i krytycznym nastawieniem do swoich własnych wyników, można znacznie zmniejszyć błędy spostrzegania. Nie można wszakże ustrzec się ich zupełnie, gdyż człowiek nie może wyrzec się swej psychiki, a zwłaszcza swojej fantazji i sfery afektów.

Przechodząc zaś do łączenia faktów realnych związkami przyczynowymi, znajduje wprawdzie uczony wielką pomoc w kanonach Milla, w danych statystycznych, w analogii, ale w praktyce rzecz ta nie wygląda tak prosto. Przyczyny łączą się nieraz w całe łańcuchy ogniw lub całą ich sieć, podczas gdy w ręku badacza istnieją tylko niewielkie fragmenty tego łańcucha lub strzępy sieci. A ile trudności stwarza pospolity błąd: „post hoc ergo propter hoc“, wyłączenie ubocznych czynników działania, trudność znalezienia jednorodnego materiału. Odtworzenie zaś identycznych warunków przy powtarzaniu do-

świadczeń jest przez wszystkich naukowców uznane za rzecz niemożliwą. Wreszcie zwraca się dziś uwagę i na to, że badanie zmienia niekiedy przedmiot badany. Z trudnościami tymi boryka się przede wszystkim psychologia doświadczalna, biologia — jeżeli chodzi o badanie żywej cytoplazmy — ale nie są one również obce i fizyce („zasada nieoznaczoności“ Heisenberga).

Fakt naukowy, który powstaje na takiej bazie operacyjnej, jest tworem idealnym, niejako przeciętnym tych danych, wokoło którego bliżej lub dalej leżą fakty realne.

Nie mniej trudną jest rzeczą ustalenie prawa naukowego. „Formułowanie prawa — mówi współczesny genetyk J. Huxley — jest próbą przeniesienia w sferę wyrażen ogólnych, możliwie prostych a zarazem ilościowo ujętych, regularności, które można wykryć w badanych zjawiskach. Skoro jakieś prawo zostało już raz sformułowane, jego siła może być wypróbowana w obliczu nowych zjawisk a jego dokładność bardziej sprecyzowana, względnie też wyjdą na jaw jego fałszywość czy błędy. W prawach tych nie ma niczego wiecznego ani niezmiennego. Są one związłym ujęciem, stwierdzającym, że w pewnych warunkach zaobserwowano pewne skutki w przeszłości i można ich również spodziewać się w przyszłości“⁵⁾.

Nauki doświadczalne, pracując niejako na powierzchni rzeczywistości, nie mogą związać prawa naukowego z naturą rzeczy, ponieważ natura rzeczy nie jest przedmiotem ich badań. Cała moc prawa naukowego leży w wielkiej ilości zaobserwowanych faktów i tylko w odniesieniu do nich nabiera cech pewności. O przyszłości może ono orzekać tylko z mniejszym lub większym prawdopodobieństwem. Prawa naukowe w obecnym ich ujęciu są prawami typowo statystycznymi, przewidującymi prawdopodobny bieg „całej masy“ wypadków a nie pojedynczego zjawiska. „Prawa fizyczne — mówi E. Schrödinger — opierają się na statystyce atomowej i dlatego są jedynie przybliżone“⁶⁾.

Gdybyśmy wzdłuż obrazu drogi mlecznej przeprowadzili cieniutką linię prostą, to linia ta przedstawiałaby nam to, co nauka zdobywa w fakcie lub prawie naukowym. Tylko niektóre gwiazdy leżałyby na tej linii, olbrzymia zaś większość w mniejszym lub większym od niej oddaleniu. Fakt realny

⁵⁾ Julian Huxley: *Soviet Genetics: The Real Issue*. 1949. — *Nature*, 163. str. 974.

⁶⁾ E. Schrödinger: *What is Life?* Cambridge 1948. st. 8.

i zjawisko realne obleka się zawsze w konkretną formę, która odbiega nieraz bardzo znacznie od idealnego wzorca. Wzorrec ten daje zasadniczo pewność praktyczną, ale mimo tego inżynier, który np. zbudował most według praw statyki, zanim go odda do użytku publicznego, poddaje go najpierw próbie wytrzymałości, gdyż tego wymaga logika poznania naukowego.

Człowiek nie ogarnia umysłem całej rzeczywistości. Poznanie intuicyjne lub komprehensywne nie jest jego udziałem. Posiada wyłącznie poznanie dyskursywne, oparte na obejmowaniu niewielkich fragmentów rzeczywistości na ich coraz dokładniejszym badaniu i logicznym wnioskowaniu. Stąd naukę cechuje ustawiczny r o z w ó j . Każde pokolenie dorzuca nową cegiełkę i nowe światło do istniejącego już naukowego poznania. Żaden dzisiejszy uczony nie podpisze się bez zastrzeżeń pod „c r e d o “ naukowym Kopernika czy Newtona. A nawet trudno jest zgodzić się dziś na to, co było dziesięć czy dwadzieścia lat temu. My dziś wiemy więcej i dokładniej.

Nauka nie tylko się rozwija, lecz i p r z e b u d o w u j e się również. Co pewien czas odkrywa prawdy, które rzucają zupełnie nowe światło na dotychczasowy stan wiedzy naukowej, wprowadzając poprawki, otwierając nowe perspektywy rozwoju. „Nauka czerpie swój materiał z doświadczenia. Jest i prawdopodobnie pozostanie poznaniem indukcyjnym, wciąż się doskonalącym, które nie tylko pomnaża swe zdobycze, ale p r z e r a b i a p e r i o d y c z n i e s w o j e p o d s t a w y “⁷⁾. „Istnieją wyjątkowe okresy, można by powiedzieć promieniujące, w których dana wiedza znajdując nowe tory, rwie krępujące ją więzy i poddaje całkowitej rewizji swe podstawowe koncepcje“⁸⁾.

Prawie wszystkie powyższe uwagi wypływają z indukcyjnego charakteru badania naukowego; dedukcja bowiem, obracająca się w sferze teorii i hipotez jest rzeczą pomocniczą. Otóż badanie indukcyjne, według wybitnych znawców teorii indukcji J. Nicoda, J. M. Keynesa lub C. D. Broada, w ostatecznym podsumowaniu daje tylko poznanie prawdopodobne.

Zobaczmy teraz, co to jest religia i jak się przedstawia struktura religii objawionej?

⁷⁾ Prof. Cz. Białobrzewski: Religia i nauka 1930 — Nauka Polska XIII, str. 4 (podkr. nasze).

⁸⁾ Ludwik de Broglie: Zjawiska przyrodnicze w oświeśleniu nowych teorii fizycznych. Poznań 1935 r. str. 7.

Wspólną cechą wszystkich religii jest świadome podporządkowanie się człowieka rzeczywistości boskiej. Materialną stronę tej rzeczywistości — jak wskazuje historia — mogą stanowić różne rzeczy, od bytów nieorganicznych poczynawszy a skończywszy na Bogu osobowym. Zawsze jednak jest ona wyrazem jakiejś nadludzkiej potęgi, w której istnienie człowiek wierzy, i od której czuje się całkowicie zależnym. Zależność tę wyraża człowiek w odpowiednich uczuciach (bojaźni, ufności), przekonaniach (doktryna religijna) i postępowaniu (modły, obrzędy, ofiary, przestrzeganie przyjętych obyczajów).

Nas tutaj obchodzi forma religii, która polega na więzi moralnej, łączącej człowieka z Bogiem *o s o b o w y m*, jako jego najwyższym Panem. Inne bowiem formy są zbyt rzucającą się w oczy dewiacją tej jedynie jasnej linii, łączącej osobę człowieka z Bogiem osobowym. Jako stworzenie człowiek jest podporządkowany Bogu w dziedzinie bytu, zawsze i wszędzie, niezależnie od tego czy o tym myśli czy nie. Ta ontologiczna więź nie stanowi jednak formalnej strony religii. Do niej bowiem potrzebna jest świadoma działalność *d u c h o w y c h* władz człowieka. Stąd zwierzę będzie zawsze areligijne. Człowiek, żeby stać się religijnym, musi *p o z n a ć* Boga, jako swego Stwórcę i najwyższego Pana, musi *u z n a ć* swoją od Niego zależność i *w y r a z i ć* to w odpowiednim sposobie postępowania.

Bezpośrednim motywem, skłaniającym człowieka do życia religijnego, to sensowność takiego życia. Dopiero na podłożu religijnego kontaktu z Bogiem, można zaspokoić najbardziej pełnie pragnienia szczęścia.

Religia nie jest sprawą fantazji, uczucia czy specjalnego zmysłu religijnego. Człowiek z natury posiada wprawdzie pewną inklinację w kierunku Boga transcendentnego i immanentnego zarazem — co mu ułatwia życie religijne — ale przede wszystkim jego władze duchowe dają tu swój pozytywny wkład. Formalnym pierwiastkiem w życiu człowieka religijnego jest wola. Nie ten bowiem, który o religii dużo wie, jest człowiekiem religijnym, lecz ten, który według jej zasad żyje. Wola jednak sponuje poznanie rozumowe, które zawsze uprzedza jej działanie a w religii jest ono czynnikiem fundamentalnym. O tyle bowiem mogę Bogu oddawać cześć i podporządkować się Jego wymaganiom, o ile jasno poznam Jego nieskończoną wielkość i swoją od Niego zależność. Cała zaś sfera uczuciowa jest

również rzeczą bardzo ważną, chociaż nie istotną. Często od niej właśnie zaczyna się ze strony człowieka pierwsza próba nawiązania kontaktu religijnego z Bogiem.

Jeżeli religia opiera się na prawdach, do których dochodzi się drogą poznania rozumowego, wówczas mamy do czynienia z religią *naturalną*. Dzieli ona zwyczajnie los każdego poznania rozumowego: przez błędy i pomyłki ku światłu. Zacieśniając jednak nasze zagadnienie do religii objawionej, chcemy przez to podkreślić, że dopiero w stosunku do niej nabiera ono szczególnej siły.

Religia *objawiona* opiera się na prawdach, uzyskanych w drodze specjalnego pouczenia bożego. Stąd zawiera wiele prawd i norm, do których rozum ludzki, zostawiony własnym siłom, albo by w ogóle nie doszedł, albo do niektórych z nich mógłby wprowadzić dojść, ale nie tak szybko i tak pewnie i nie bez błędów i pomyłek. Religia objawiona daje człowiekowi określony cel, wybiegający daleko ponad czas i przestrzeń, określa takie a nie inne formy kultu, nakłada takie a nie inne obowiązki i daje specjalną pomoc do ich wypełnienia i do osiągnięcia wyznaczonego celu. Taka forma religii w nieskażonej i czystej postaci znajduje się obecnie tylko w Kościele katolickim. Z polecenia Bożego Kościół katolicki głosi i uczy, w co mają wszyscy ludzie wierzyć i jak mają żyć, by mogli wyznaczony im przez Boga cel osiągnąć. Właśnie ten uniwersalizm religii katolickiej, ta misja, skierowana do każdego człowieka, oraz świadomość posiadanej prawdy i zapewniona na przyszłość nieomylność w rzeczach wiary i moralności, sprawia, że Kościół katolicki jest *autorytetem o niespotykanej nigdzie powadze*.

Stoimy zatem wobec drugiego źródła wiedzy, bijącego nie z poznania naukowego lecz ze specjalnego pouczenia bożego. Tego nowego źródła wiedzy i konsekwentnie treści zawartych w nim prawd, nie można oczywiście przyjąć na ślepo. Byłaby to postawa naiwna, pozbawiona logiki zdrowego krytycyzmu, gdyby się przyjmowało coś za prawdę, przed zbadaniem wartości motywów i kryteriów, na których powinno się opierać każde rozsądne zaufanie do czyjegoś słowa. Pierwszą czynnością rozumu jest stwierdzenie *faktu* objawienia Bożego. Czynimy to posługując się metodą badania naukowego przyjętego w historii, gdyż objawienie jest faktem historycznym. Centralnym zagadnieniem staje się tu historyczna osoba

Chrystusa i Jego nauka. Rozpatrując autentyczność dokumentów, stwierdzając wiarogodność ich autorów i nie znajdując żadnej sprzeczności wewnętrznej w nauce, zdobywamy kryteria zaufania. Są one tego rodzaju, że wyłączają wszelką rozsądną obawę błędu. Innymi słowy, nie można podnieść żadnego poważnego zarzutu przeciw zaufaniu, jakim darzymy słowo objawione. Co więcej, z nich wynika obowiązek przyjęcia tego słowa.

Gdy po takim przygotowaniu wejdziemy do wnętrza tego gmachu prawd objawionych, nie wszystko tu będzie dla nas jasne i zrozumiałe. Rozum nasz co chwila będzie natrafiał na tajemnice, w których wprowadzić nie wykaże żadnej sprzeczności, ale których nie pojmuje. Będzie spotykał prawdy, które mogą być udowodnione, ale przeciw którym mogą się nasuwać przynajmniej nieuzasadnione wątpliwości. Ostateczną zaś racją, dla której się te prawdy przyjmuje, jest powaga Boga objawiającego. Tymczasem nasz rozum ma to do siebie, że z logiczną koniecznością uznaje tylko te prawdy, które są dla niego bezpośrednio czy pośrednio oczywiste. W naszym wypadku tej oczywistości przy wielu prawdach nie ma, dlatego też nie ma siły logicznego przymusu i rozum może się opierać w uznaniu ich za prawdę. W pomoc jednak może przyjść wtedy wola i cała sfera pragnieniowo-uczuciowa z nią związana, której rozum może przedstawić nie tylko suchy fakt objawienia, ale pokazać znaczenie dla życia prawd w nim zawartych, ich piękno, użyteczność, nagrodę przyobiecana za ich przyjęcie. Zaczyna się dziwny proces psychiczny. Rozum pod wpływem tak pobudzonej woli i uczucia lekceważy nieuzasadnione trudności i opory i przechyla się na stronę prawd objawionych⁹⁾. Teraz rozum posiada już pewność, ale wypływa ona nie z konieczności logicznej lecz ze swobodnej decyzji woli. Jest to tak zwana pewność wolna (*certitudo libera*).

Struktura wiedzy religijnej wskazuje na to, że mamy przed sobą układ dedukcyjny. Tu również istnieje hierarchia prawd, gdyż nie wszystko przemawia do nas z jednakową siłą. Zasadniczo należy wyróżnić dwie sfery: dogmatyczną i infracdogmatyczną. Do pierwszej wchodzi cały kompleks prawd, tworzących tzw. depozyt wiary. Podaje on ekonomię zbawienia, którą objęci są wszyscy ludzie. Zawiera prawdy i normy postę-

⁹⁾ Zagadnienie to omawia obszerniej ks. J. Rostworowski T. J. w artykule: „Trudność aktu wiary a trudności przeciw wierze”. Przegl. Powsz. 1949 nr. 10. str. 193 i nn.

powania, objawione przez Boga a zawarte w Piśmie św. i tradycji dogmatycznej Kościoła. Ponieważ objawienie publiczne skończyło się ze śmiercią ostatniego Apostoła, od tej chwili depozyt wiary stał się czymś zamkniętym, niezmiennym. Nie może być o żadną prawdę powiększony ani umniejszony. Idzie z pokolenia na pokolenie jak pochodnia olimpijska od sztafety do sztafety, zawsze ten sam, niezmienny. Kościół jest tylko stróżem powierzonego sobie depozytu wiary, obowiązany do przechowania go w nieskażonej formie, do głoszenia jego prawd wszystkim ludziom i do bezbłędnego ich wyjaśniania. Dogmaty, które narastały w ciągu wieków, głównie z okazji różnych aktualnych trudności, nie są niczym innym, tylko wyraźnym i autorytatywnym stwierdzeniem tego, co rzeczywiście depozyt wiary w sobie zawiera. Rzeczowo jednak niczego nowego nie dodają. Jest to również pewnego rodzaju rozwój, ale homogeniczny i subiektywny, a nie ilościowy (dodanie nowej prawdy) ani jakościowy (te same prawdy inaczej w różnych wiekach rozumiane). Dzięki temu utrzymana jest w Kościele jednokierunkowość wiary i wzrastanie wiernych w głębszym poznaniu i aplikacji tych prawd do życia. Prawdy, zawarte w depozycie wiary, są zagwarantowane powagą bożą, tzn. uważamy je za prawdziwe dla powagi Boga objawiającego (*fides divina*); gdy do tego dołączy się dogmatyczne określenie Kościoła, wówczas mamy do czynienia z wiarą katolicką (*fides catholica*).

Do tego, żeby Kościół powierzony sobie depozyt wiary mógł w nieskażonej formie ludziom przekazywać, bezbłędnie go tłumaczyć, skutecznie bronić, dany mu jest od Boga dar nieomyślności. Dzięki niemu Kościół może nie tylko poprawnie określać naukę objawioną w zakresie wiary i obyczajów, lecz nadto nieomyślnie orzekać o prawdach, które nie są wprawdzie objawione, ale tak ś c i ś l e związane z prawdami objawionymi, że bez nich nie byłaby skuteczna ani obrona prawd zawartych tworzących tzw. depozyt wiary. Podaje on ekonomię zbawienia, którą objęci są wszyscy ludzie. Zawiera prawdy i normy postępowania w depozycie wiary ani ich bezbłędne tłumaczenie. Te ostatnie prawdy nie objęte objawieniem, ale przez Kościół nieomyślnie określone, uważamy za prawdziwe dla powagi Kościoła nauczającego i jego prerogatyw, otrzymanych od Chrystusa. Jest to tzw. wiara kościelna (*fides ecclesiastica*). Te prawdy z biegiem wieków mogą oczywiście narastać.

Dziedzina prawd, wzięta ze sfery infradogmatycznej, jest

już l u ż n i e j związana z dziedziną dogmatyczną. Odnośnie do tych prawd Kościół również się wypowiada czy to przez jakąś kongregację czy też przez papieża ale nie *ex cathedra* mówiącego.

Kto nie wyróżni jasno tych rzeczy, ten często postawione przez nas zagadnienie, rozwiąże w krzywym zwierciadle. Będzie widział trudności tam, gdzie ich faktycznie nie ma. Trzeba przyznać, że uczeni chętnie zabierają głos w sprawach religii, ale trzeba też stwierdzić, że naukowcy, zwłaszcza o typie myślenia przyrodniczego, popełniają tu wiele niedociągnięć. „Zagadnienie stosunku religijnego i naukowego poglądu na świat — mówi prof. Białobrzeski — traktowane jest przez wielu przyrodników nader często z punktu widzenia nie licującego ze ścisłością naukową“¹⁰⁾.

Bardzo często stawia się religię objawioną na równi z całą plejadą różnych religii natury, sekt i wierzeń, uwikłanych w najrozmaitsze sprzeczności i spaczenia — następuje coś w rodzaju „*qui pro quo*“, świadczące o niezrozumieniu faktycznego stanu rzeczy. Religia katolicka jest zjawiskiem historycznym „*sui generis*“ i jako taka musi być zupełnie swołście traktowana. — Bardzo często suponuje się, że wszystkie prawdy, związane z religią katolicką, są jednakowej wartości i znaczenia i z jednakową mocą obowiązują. Tymczasem poza sferą dogmatyczną istnieje cały szereg prawd, które nie noszą na sobie cechy nieomyłności, są mniej lub więcej pewne, względnie tylko prawdopodobne. — Żądanie dalej, by religia rozwijała się podobnie jak nauka, świadczy o niezrozumieniu znaczenia objawienia, które niesie ze sobą cały zespół elementów stałych i pewnych. W odniesieniu do takich elementów obiektywny rozwój wiedzy jest właściwie zakończony. — W całym zaś zagadnieniu religii i nauki, najważniejszą rzeczą jest — jak to trafnie podkreślił Eddington — nie tyle zagadnienie istnienia Boga, ile raczej przekonanie o istnieniu objawienia bożego¹¹⁾.

Kto sobie zadał tyle trudu, by przemyśleć czym jest objawienie w religii katolickiej, ten ma w wielkim stopniu ułatwione rozwiązanie zasadniczych trudności, połączonych z zagadnieniami pogranicza naukowo-religijnego.

Ks. Leon Mońko T. J.

¹⁰⁾ Prof. Cz. Białobrzeski: *Nauka Polska* XIII. 1930 r. str. 210.

¹¹⁾ A. S. Eddington: *Science and the Unseen World*. London 1929 r.

Pierwsza antologia poezji ariańskiej

Legenda polskiego arianizmu narodziła się stosunkowo niedawno. Twórcami jej stali się historycy polskiej reformacji, którzy podkreślili oryginalność i samorodność ruchu ariańskiego i jego literatury, a w ślad za pierwszymi badaniami, sygnalizującymi niezwykłość tego zjawiska historycznego, poszło inne jego wartościowanie, oparte na rozmaitych przesłankach. Jednych pociągnęła barwność i nieszablonowość polskiej sekty, innych — poglaskał po snobistycznym sercu fakt, że nasz arianizm poprzez socyniańską kontynuację wtrącił swoje trzy grosze do religijnej i moralnej ideologii europejskiego oświecenia, jeszcze innych — kierujących się określonym stanowiskiem religijnym lub antyreligijnym, zdumiał i zachwycił radykalizm arian w krytyce chrześcijańskiej dogmatyki, wreszcie niektórym słabo jeszcze obeznanym z całością ruchu arianizm zaimponował rygoryzmem etycznym pewnych teorii czy gestów, zwłaszcza gdy zwrócono uwagę na analogię między moralnymi tezami arian i hasłami rzucanymi przez tak popularnego w naszym stuleciu pisarza, jak Lew Tolstoj. Różnymi więc drogami narastała legenda o Braciach Polskich i już przed pierwszą wojną światową doczekała się entuzjastycznego wyrazu w „Nawracaniu Judasza“ (druk. w 1916, ale napisane w 1913), gdzie odbudowa przez Nienaskiego ariańskiej wieży jest szczegółem o wybitnie doniosłej symbolice. Ale wszystko, co Żeromski w swej powieści o arianach napisał, świadczyło o bardzo kruchych podstawach jego wiedzy w tym zakresie. Trudno go o ten brak winić, skoro gruntowne poznanie ariańskiego ruchu nastąpiło dopiero po pierwszej wojnie światowej, toteż nie ów brak erudycji w tym wypadku dziwi, tylko pośpiech entuzjazmu. Ale to cecha bardzo polska. Znam jednego pisarza współczesnego o zasięgu wykształcenia nieskończenie mniejszym, niż wykształcenie Żeromskiego, i wiem z jego własnych ust, że pro-

jektował napisanie powieści historycznej o arianach i chciał na karcie tytułowej wypisać dedykację: „Świętym polskim — Arianom“.

Wybór poezji ariańskiej ogłoszony przez Dürra-Durskiego nakładem Państwowych Zakładów Wydawnictw Szkolnych¹⁾, aczkolwiek dokonany również w duchu bardzo wysokiego wartościowania polskich arian, nie jest wyrazem tylko osobistego entuzjazmu autora, lecz przede wszystkim zaspokojeniem potrzeb dzisiejszej szkoły. Jak pisze p. Dürr-Durski we wstępie do antologii, nauczyciel „obowiązany jest w ramach swojej specjalności wskazać uczniom na poetycką interpretację doktryn i haseł Braci Polskich, tak aby ideologia ich, poznana skądinąd w sposób teoretyczny, nie pozostała bez pokrycia literackiego“. Aby umożliwić nauczycielowi wykonanie tego punktu programu, Dürr-Durski opracował obszerną antologię poezji ariańskiej 16 i 17 wieku, opatrzył ją wstępem informacyjnym o głównych dążeniach arian w zakresie religijnym, moralnym i społecznym, oraz wyposażył każdy z zamieszczonych utworów w obszerny nieraz komentarz i zwięzłe objaśnienia językowe. Przyjrzyjmy się nieco bliżej, jak ta praca została wykonana.

Naprzód trochę liczb. Antologia zawiera 144 utwory w ogromnej większości wierszowane (jest trochę modlitw prozą i jeden pamflet prozaiczny). W liczbie tej mieszczą się 24 utwory anonimowe i 120 wierszy, które wyszły spod pióra 21 autorów znanych. Wśród tych ostatnich bezkonkurencyjnie pierwsze miejsce zajmuje Wacław Potocki (50 utworów), za nim idą Zbigniew Morsztyn (17 pozycji), Erazm Otwinowski (14) i Olbrycht Karmanowski (7); pozostałe 32 wiersze należą do 17 autorów bardziej drugorzędnych. Wymieniona liczba 144 utworów obejmuje 121 przedruków i 23 wiersze ogłoszone po raz pierwszy z rękopisu. Rękopisy, z których autor wydobył nieznane dotąd utwory (czasem bardzo cenne, np. Potockiego „Smutne rozstanie“), pochodzą z archiwum Radziwiłłów, z Ossolineum, z Biblioteki Czartoryskich i archiwum wilanowskiego. Autor wymienia również kilkakrotnie kodeks poezji polskiej z 17 wieku, będący w jego posiadaniu, z którego drukuje kilka utworów nieznanymi, ale którego, niestety, bliżej nie

¹⁾ Jan Dürr-Durski: „Arianie polscy w świetle własnej poezji“. Zarys ideologii i wybór wierszy. Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych. Warszawa, 1948. Str. 319.

opisał. Ogłoszenie z rękopisów utworów dotąd nieznanych nadawałoby antologii Durskiego wartość naukową, gdybyśmy mieli pewność, że teksty zostały prawidłowo odczytane i poprawnie wydrukowane. Ale bliższe zbadanie tekstu przedruków, jak się to postaram niżej udowodnić, raczej napędza nas nieufnością do wydawcy i dlatego o naukowym znaczeniu tego wyboru poezji ariańskiej mówić trudno. Niemniej trzeba podnieść tę jego zaletę, że zawiera niektóre przedruki z unikatów trudno dostępnych, a czasem nawet znajdujących się poza granicami Polski (British Museum, Upsala).

Jakże się teraz przedstawia poprawność tekstu w antologii Durskiego? — Nie kolacjonowałem tekstu wszystkich przedruków z ich źródłami, już choćby dlatego że nie do wszystkich źródeł mam w tej chwili dostęp. Przedruki dokonane z wydań nowoczesnych (jak np. „Moralia“ Potockiego lub „Wirydarz“ Trembeckiego) zestawiałem na wrywki i nie natrafiłem na rzeczy rażące. Są oczywiście niedokładności, ale może zawiniła tu korekta (np. **zwięść** zam. **zwięć**, **sumienie** zam. **sumnienie**). Gorzej natomiast przedstawiają się teksty, które autor przedrukował z wydań 16 wieku, bo tu wyszła na jaw i słaba znajomość staropolszczyzny i niedostateczna wprawa w czytaniu książek drukowanych szwabachą.

Weźmy np. wiersze Grzegorza Pawła. W utworze pi. „Wiersze do Jana Kalwina“ etc. mamy następujące zniekształcenia tekstu, prowadzące do skażenia rytmiki, składni lub sensu:

Str. 31, wiersz 10: Ani nie był urodzonym, zam. Ani był urodzonym.

Str. 31, wiersz 15 — 16; Aż stąd, wykładacz uczony, nie widzisz,

że się czterej **połają**...

Oczywiście nie **połają**, tylko **pokażą**; chodzi o to, że według Grzegorza uznawanie Boga w Trójcy jedynego, który by obejmował w sobie Ojca, Syna i Ducha św. stwarza czwarte bóstwo (argument opata Joachima de Floris). Myślałem zrazu, że to omyłka zecerska, ale skoro autor na str. 232 daje komentarz: **połają** — wyleżą, wyjdą, to widzę, że nie zecer tu zawinił. Już sama forma językowa winnaby ostrzec autora, że źle odczytał druk szesnastowieczny. Ani przedrostek **po** — nie mógłby nadać temu czasownikowi takiego znaczenia, ani tym bardziej użycie formy zwrotnej (**połają się**) nie pozwala na takie rozumienie słowa, jakie widzimy w komentarzu Dürra-Durskiego. Często zdarzające się błędne objaśnienia językowe w tej antologii tłumaczą, dlaczego autor mógł przyjąć lekcję tak zniekształcającą język i sens.

Str. 32, wiersz 59: Który w sobie liczbę trzy nie rzeczy zamyka.

Nie liczbę, tylko liczbą! Chodzi o to, że ów czwarty bóg zamyka w sobie liczebnie nie trzy rzeczy, lecz trzy próżne imiona, jak mówi wiersz następny. Lekcja podana w antologii sugeruje, że chodzi tu o „liczbę trzy“, co jest zupełnym bezsenssem i najzupełniej sprzeczne z kontekstem.

Str. 33. w. 99: A też Istność w tych Trzech być przedsię wyznawają.

Nie też, tylko tę! To zn. tę samą istność w trzech osobach. Znow zniekształcenie myśli.

W wierszu pt. „Antyhymn“ widzimy następujące błędy tekstu:

Str. 38 w. 15: Więcsześ bluźnierstwo zam.: więcszeć.

Str. 38 w. 41 — 43: Tuć się potrzeba wiernym pilnie baczyć,
Poczym się mają nie omylnie znaczyć,
Aby nie ześli z prostej drogi Pańskiej
W obłędne ścieżki chytrłości Szatańskiej.

Drugi wiersz tej strofy musi brzmieć: **Po czym** się mają nie omylnie znaczyć; chodzi o to, jakimi znakami mają się wierni kierować, aby nie zejść z prostej drogi Pańskiej. Napisanie łączne tych dwóch wyrazów zupełnie wypacza sens.

Z kolei w utworze „Do pobożnego krześcijanina“ spotykamy błędnie oddany wiersz ósmy (str. 41): „Już bliże jest zbawienie czasu niniejszego“. Słowa **bliże** w polszczyźnie nie ma i w tym kontekście nie wiadomo, co by miało znaczyć. W pierwodruku mamy **blisze**, co należało transkrybować jako **bliższe**. Jak to wykazałem w mojej książce „Grzegorz Paweł z Brzezin“ (Kraków 1929, str. 220 — 221), dziełko Grzegorza drukowane w 1568 roku wyszły z innej drukarni, niż jego pisma trydeistyczne. Nowy drukarz nie wywiązał się najlepiej z zadania: pisma z 1568 roku pełne są błędów drukarskich i odznaczają się dziwnie niekonsekwentną i pogmatwaną ortografią. Toteż wydrukowanie słowa **bliższe** w postaci **blisze** wcale nie dziwi.

Pomijam mniej ważne usterki tekstu zauważone w trzech wymienionych utworach Grzegorza Pawła, których poprawny tekst u siebie posiadam. Ilość tych błędów, a zwłaszcza ich charakter prowadzi do wniosku, że autor antologii nie był dostatecznie przygotowany do podjęcia pracy wydawniczej z zakresu staropolszczyzny. Musi to usposabiać nas nieufnie do poprawności tekstu tych utworów, których obecnie z pierwodrukami skolacjonować nie możemy.

Zajmijmy się teraz sprawą objaśnień językowych. Jest ich przede wszystkim za mało, co się daje we znaki zwłaszcza przy utworach o treści teologiczno-polemicznej, bardzo trudnych już ze względu na temat i pisanych językiem dla czytelnika z klas licealnych mało dostępnym. Liczne błędy, jakie popełnił sam autor w swych objaśnieniach, są zresztą najlepszym tego dowodem. Toteż skąpa liczba komentarzy językowych prowadzi do nieodpartego wniosku, że zadanie przerastało możliwości wydawcy. Bardzo wątpię np., czy uczeń liceum zrozumie następujące wiersze:

zaprawdę gorszemi

Jesteśmy niż Żydowie, bo głosy zgodnemi

Oni Ojca swego być Bogiem wyznawali

Prawdziwym, a słusznie nam w tej mierze met dali.

Co to znaczy dać komu met! Oczywiście chodzi o dzisiejszego mata w szachach, tu przenośnie w znaczeniu moralnego zwycięstwa. W ten sam sposób należało wyjaśnić zwroty takie, jak: **zamiatać zdradą** (zarzucać komu zdradę), **zelżeć** (pofolgować, odpuścić), **tobie życzliwie żądamy** (upraszamy dla ciebie), **świętość** (sakrament), **zakonniki** (uczeni w Starym Zakonie), **wobec** (w ogóle, w powszechności), **że prawda będzie i cnota płaciła** (będzie miała znaczenie, wartość w oczach ludzi), i wiele innych podobnych słów lub całych zdań.

Gorszą rzeczą, niż brak objaśnień, są objaśnienia błędne. Zacytujemy kilka z nich dla przykładu. Mamy następujący czterowiersz (str. 37):

Lecz kto do tych trzech pewnych podrzuca czwartego,

By się z tych Trzech naszydził, ten czarta sprosnego

Synem jest, a daleko barzo odstępuje

Od prawdy Krystowej, w tym sam się naśladuje.

Na str. 233 czytamy komentarz do ostatniego wiersza: „sam w te ślady wstępuje“. Jakie ślady? Do czyich śladów ma się odnosić zaimbek wskazujący w komentarzu? Poeta mówi wyraźnie, że ów, co wymyśla czwarte bóstwo, nie idzie za prawdą Krystową, tylko naśladuje samego siebie, to zn. kieruje się własnymi mniemaniami, nie zaś objawieniem Pisma. Objasnienie Dürra-Durskiego jest dowodem zupełnego niezrozumienia tekstu i powierzchownego traktowania zadań komentatora.

W wierszu, który autor przypisuje Czechowicowi (Dürr-Durski stale pisze Czechowicz), czytamy taki dwuwiersz (str. 42):

Ustawić nam sam raczył dwie zacieśnione świętości,
Których używać mają wierni w społeczności...

Komentarz na str. 236 mówi, że **społeczność** oznacza tu komunię świętą. Podobne objaśnienie tego słowa czytamy jeszcze przy kilku innych okazjach. Znowuż przykład czysto zewnętrznego, słownikowego objaśnienia bez wnikięcia w kontekst. Społeczność bywa czasem w staropolszczyźnie kalką dla oznaczenia komunii świętej, ale w cytowanym dwuwierszu napewno nią nie jest. Dwie świętości, czyli sakramenty, o których mówi autor wiersza, to chrzest i wieczerza Pańska, a więc komunია, więc gdyby społeczność miała tu oznaczać komunię, to wychodziłby z tego oczywisty nonsens. Toteż społeczność oznacza tu zgromadzenie wiernych, społeczność chrześcijańską i nie poza tym.

Inny przykład. Wiersze 27 — 30 „Responsu“ Potockiego (str. 206) brzmią:

Zle by Chrystus na świecie rzekłszy prawdę gościł,
Gdyby w was samych Jego miał zawisnąć kościół
I dopiero się poczał, gdy sto lat nie minie.
Wasze schizma od Lutra porze się Socinie.

W objaśnieniach na str. 303 czytamy: „**porze się** — rzuca się.“ Jak mogło autorowi przyjść do głowy takie objaśnienie! Forma **porze** to czas teraźniejszy od **próć**, dzisiejsze **pruć**, a więc odpowiednik dzisiejszego **pruje**, tu w znaczeniu „rozprzega się, rozłazi“. Jeżeli autor nie napotkał tej formy nigdy w tekstach staropolskich, choć mógł łatwo, choćby w znanych urywkach Reja, przytaczanych w podręczniku Chrzanowskiego (obraz kłopotów człowieka żonatego w „Wizerunku“: „Już się nie poszwu porze, już nie gołą szydła“), to dziwne, że nie zwrócił uwagi na słynne i tak popularne zakończenie V pieśni „Beniowskiego“, gdzie Słowacki mówi do swego antagonisty:

I pokazałem, że na twojej korze
Pęknięcie serca znać — a w liści dreszczu
Widać, że ci coś próchno duszy porze.

Moje pokolenie bawiło się zawsze sławnym lapsusem wydawców Słowackiego którzy cząber z „Grebu Agamemnona“ pomieszali z baranin combrem, ale po rekordach Dürra-Durskiego trzeba będzie owemu combrowi jakoś pofolgować. Bo liczba podobnych lapsusów w omawianej tu antologii jest nie-równie większa, tylko brak mi miejsca na wyliczenie wszystkiego.

Ze sprawą objaśnień językowych wiąże się pytanie, jak postępować, gdy jakieś słowo wymagające komentarza powraca kilkakrotnie w różnych utworach. Są tu możliwe dwa rozwiązania: albo dać objaśnienie przy pierwszym pojawieniu się danego wyrazu, a potem odsyłać czytelnika do raz danego komentarza, albo umieścić na końcu książki słowniczek trudniejszych wyrazów, a nie dawać objaśnień przy każdym utworze. W antologii Dürra-Durskiego sprawa ta nie znalazła konsekwentnego rozwiązania. Spotykamy słowa, które wymagały objaśnienia już w pierwszych utworach, ale nie zostały wtedy objaśnione, a komentarz do nich pojawia się na dalszych stronicach, gdy słowa te już kilkakrotnie wracały w różnych tekstach poprzedzających (np. **prawy, prawie**).

Przejdźmy teraz do komentarza rzeczowego. Autor wymienia przy każdym utworze pochodzenie tekstu, ustala jego chronologię i autorstwo, wreszcie daje obszernie nieraz informacje umożliwiające zrozumienie treści ideologicznej lub historycznej danego wiersza. Stwierdzić należy, że ta strona książki przedstawia się najlepiej. Czytelnik dowiaduje się wielu szczegółów z zakresu ariańskiej teologii, etyki i obyczajowości, dzięki czemu książka spełnia zadanie, dla którego została opracowana. Ale niestety, i tu będzie wiele rzeczy do wytknięcia.

Naprzód błędy rzeczowe. Grzegorza Pawła **Okazanie i zbrozenie** (Dürr-Durski pisze błędnie **Ukazanie**) nie było drukowane w latach 1565 — 1567, lecz z wszelką pewnością w 1568 roku, jak to wykazałem w mojej monografii o Grzegorzu w 1568 (228). Dzieło Piotra z Goniądza o urzędzie (według Budnego początek tytułu łacińskiego miał brzmieć „De primatu“, co Dürr-Durski tłumaczy **O zwierzchności**) pojawiło się nie około 1563 — 64 r., lecz w pierwszej połowie 1566 (vide moje „*Studia nad dziejami polskiej liter. antytryn.* 16 w.“, Kraków 1949, str. 74 — 75). O Krzyszkowskim pisze Dürr-Durski, że był ministrem w Nieświeżu, dyteistą, a potem zwolennikiem Budnego (str. 292). Następstwo zdarzeń zostało tu pomieszane: Krzyszkowski współpracował z Budnym w początkowym okresie rozwoju arianizmu przed wybuchem sporu o przedwieczność, zwolennikiem skrajnych doktryn teologicznych Budnego nigdy nie był. Przypisywanie Wojciechowi z Kalisza pamfletu „*Equitis Poloni in Jesuitas actio prima*“ jest dzisiaj anachronizmem; Dürr-Durski najwidoczniej nie zna rozprawy Henryka Bary-

cza (Kraków 1934) na temat genezy i autorstwa tego pamfletu z definitywnym rozwiązaniem całej zagadki.

Inne błędy i nieścisłości będą musiał wytknąć w związku ze sprawą cytowania źródeł, z których autor korzysta. Komentarz Dürra-Durskiego sprowadza się często do przytoczenia dłuższych wyjątków z prac uczonych, którzy o danym pisarzu ariańskim lub danym utworze, sądy swoje wygłaszali. Dając te przytoczenia Dürre-Durski powołuje się lojalnie na źródło. Ale wcale nie rzadkie są wypadki, że autor daje komentarz jak gdyby od siebie, podczas gdy w rzeczywistości korzysta z cudzego odkrycia. Taki wypadek zachodzi np. przy ustalaniu autorstwa wierszy Sokołowskiego (str. 236) i Chodowskiego (str. 237). Oba wiersze są akrostychami. Stwierdzenie tego faktu i odkrycie nazwisk autorów jest zasługą Alodii Kaweckiej („Reformacja w Polsce“ rocz. IV, 1926, str. 130), ale daremnie szukalibyśmy w książce Dürra-Durskiego informacji, u kogo się w tym wypadku zadłużył. W dodatku chce być mądrzejszy od swego źródła i zamiast odczytać prawidłowo: To-masz So-kółowski), jak to zrobiła Kawecka, odczytuje **Sokołowicz** i uradowany swoim rzekomym odkryciem do końca nas tym Sokołowiczem częstuje, choć nie ma po temu żadnego oparcia w innych źródłach (Sokołowski wszystkie dzieła ogłaszał pod zlatynizowanym nazwiskiem Falconius).

Podobny wypadek zachodzi przy ustalaniu nazwisk autorów, których pieśni weszły do kancjonału rakowskiego z 1625 roku. Dowiadujemy się naprzód (str. 239), że wśród tych pieśni „znajdują się najlepsze utwory Stanisława Lubienieckiego, Walentego Smalciusa, Samuela Przypkowskiego, niestety, bez oznaczenia ich autorstwa“. Wobec tego, skądże Dürre-Durski wie, że wymienieni pisarze znaleźli się w tym zbiorze? — Ale za chwilę jeszcze większa niespodzianka. Na str. 241 Dürre-Durski ustala, że autorem jednej z tych bezimiennych pieśni jest Stanisław Lubieniecki. Zaintrygowanie nasze wszechwiedzą Dürra-Durskiego wzrasta tym bardziej, ale wciąż nadaremnie czekamy na jakieś źródłowe świadectwo. Dopiero uboczna wzmianka, że dwie strofy pieśni Lubienieckiego zacytował Tadeusz Grabowski w swej „Literaturze ariańskiej“, naprowadza pośrednio na źródło, z którego zaczerpnięte zostały te wiadomości, przy czym musimy wierzyć Grabowskiemu na słowo, bo i on żadnych dowodów autorstwa Lubienieckiego nie daje. A co się tyczy innych wymienionych wyżej autorów pieśni, to Gra-

bowski mówi nie o Samuelu, lecz o Mikołaju Przypkowskim, co jest ze stanowiska chronologicznego o wiele bardziej prawdopodobne.

Wreszcie przy informacji o napadach chłopskich na dwory ariańskie w grudniu 1655 r. (str. 298 — 299) mielibyśmy prawo oczekiwać, że autor spłaci należny dług Szczęsnemu Morawskiemu, ale i tu spotka nas zawód.

Z kolei sprawa doboru utworów. Jasna rzecz, że autor każdej antologii ma święte prawo wyznaczać sobie tematykę i kierunek ideowy, którego wyrazem ma być dana antologia. Ale z owym kierunkiem ideowym wiąże się interpretacja dobranych utworów. Tu mielibyśmy prawo zapytać, czy rzeczywiście wszystkie zawarte w antologii wiersze reprezentują poezję ariańską, czy są odtworzeniem ideałów i dążeń Braci Polskich? Pytanie to narzuca się wobec faktu, że na 144 utwory przypada 50, które wyszły spod pióra Wacława Potockiego. Jak wiadomo, Potocki nie opuścił Polski wraz z wygnanymi w 1658 r. arianami, tylko przyjął katolicyzm. Na temat jego dalszej ewolucji wewnętrznej istnieje rozbieżność zdań wśród uczonych. Jedni dowodzą, że z biegiem lat szczerze nawrócił się na katolicyzm, inni chcą widzieć w nim do końca życia kryptoarianina, który tylko udawał nawrócenie. Dürr-Durski wyznaje ten ostatni pogląd i dlatego nie waha się zamieszczać utworów Potockiego, pisanych nawet pod koniec życia, wśród poezji ariańskiej z ducha.

Otóż sprawa ta nie jest tak prosta. O tym, czy jakiś utwór reprezentuje pewną ideologię, czy jej nie reprezentuje, rozstrzyga jego treść, nie zaś data oficjalnego lub rzeczywistego nawrócenia autora. Nie możemy przecież, jak to czynił Forst Battaglia, zaliczać dzieł Przybyszewskiego do literatury katolickiej, dlatego że ich twórca pod koniec życia uważał się za katolika. Aby trafnie rozróżnić pierwiastki katolickie i ariańskie w twórczości Potockiego, trzeba dobrze poznać nie tylko arianizm, lecz i katolicyzm, i dopiero na tej podstawie dokonać wyboru. Ale w tym punkcie Dürr-Durski całkowicie zawodzi. O monstrualności jego wyobrażeń na temat katolicyzmu może dać pojęcie komentarz do wiersza Trembeckiego „Trenodia braterska“ (str. 307). W wierszu tym poeta oplakuje śmierć kochanego brata, zasieczonego w Kiejdanach przez nieznanego sprawcę, i wyraża pragnienie, żeby mógł się osobiście na mordercy pomścić. Ponieważ Jakub Teodor Trembecki był kiedyś

arianinem, ale w chwili pisania wiersza oficjalnie należał już do Kościoła katolickiego, więc Dürr-Durski tak pisze w swym komentarzu:

„Obcy arianom motyw zemsty jest zrozumiały w ustach brata, który już przyjął katolicyzm. Natomiast ewentualne wyzreczenie się zemsty podkreślałoby ariański charakter wiersza i podawałoby w podejrzenie prawomyślność katolicką autora“.

No cóż, ręce opadają, jak się przeczyta coś podobnego. Czymże się to różni od poglądu tych Rzymian, którzy wyobrażali sobie, że chrześcijanie oddają cześć religijną osłej głowie! — Trudno więc oczekiwać, żeby Dürr-Durski potrafił wyróżnić w dorobku Potockiego utwory ariańskie z ducha od katolickich. Jak bardzo zresztą jest zdezorientowany, jeśli chodzi o twórczość Potockiego, o tym świadczy następujący urywek ze wstępu do antologii:

„U tego niesamowicie płodnego pisarza [tj. Potockiego] ujawnia się ciekawe zjawisko (niewidoczne jednak w antologii dającej wybór) rozładowania się elementów rewolucyjnych w niezliczonych rymach na każdy temat. Temu należy przypisać brak doceniania go jako poety ariańskiego.“

Wydobywając na jaw myśl tego urywka z obsłonki eufemizmów czytamy co następuje: „Nie potrafię wam pokazać ariańskiego ducha w twórczości Potockiego, ale musicie mi uwierzyć, że ten duch jest, tylko rozcieńczony do niewidoczności!“

Toteż interpretacja utworów Potockiego ze stanowiska doktryny religijnej w nich się przejawiającej da się zilustrować na przykładzie następującym. W wierszu „Smutne rozstanie“ spotykamy urywek, gdzie poeta modli się do Boga o pośmiertne zbawienie (str. 156, w. 203 — 207):

Dosyć wielka do twojej miłości ostroga,
Dosyć do cnoty w niebie oglądanie Boga,
Że na którego patrzeć Aniołom nie można,
Ujrzy człek, rzecz od bydła krom dusze nie różna,
I dojdzie Anielskiego naturą splendoru,
Stawszy się Niebieskiego towarzyszem dworu.

Do tych słów Dürr-Durski daje komentarz (str. 287): „W ciała zmartwychwstanie arianie nie wierzyli.“ Wobec tego pozwolę sobie oświadczyć autorowi antologii, że nie ma takiego katolickiego poety, który by nie mógł uznać za swoje zacytowanych wierszy Wacława Potockiego.

Przechodzę do rzeczy ostatniej i zarazem najgorszej — do wstępu. Miała to być synteza wiadomości rozproszonych w komentarzu do poszczególnych wierszy. Niestety, nie ma tam żadnej syntezy, jest tylko chaos nieskoordynowanych wiadomości, niedołężnie zrobiona próba oświecenia ruchu ze stanowiska historiozoficznego, napisana fatalnym językiem, bez podawania źródeł, które służyły autorowi jako podstawa do jego sądów.

Można by oczekiwać, że jedyną oryginalną rzeczą, jaką Durski wniesie do swego wstępu, będzie owa synteza ruchu ze stanowiska historiozoficznego. Ale tu właśnie spotyka nas największy zawód. To, co w zakresie owej syntezy autor powiedział ciekawego i wartościowego, jest myślową własnością dr Marka Wajsbłuma, pierwszego u nas badacza, który próbował oświecić reformację polską z wymienionego stanowiska („O wyznaniowym obliczu protestantyzmu polskiego i jego podstawach społecznych” — Pamiętnik Zjazdu Naukowego im Jana Kochanowskiego, Kraków 1931, str. 77-96). Pracę Wajsbłuma o dyteistach małopolskich Dürr-Durski cytuje kilkakrotnie w komentarzu, ale o tamtej pracy uparcie milczy, choć dziś właśnie byłby czas o niej przypomnieć. I wywody Dürra-Durskiego tak długo mają jakąś wartość, póki idzie torami myśli Wajsbłuma; tam zaś, gdzie próbuje stawiać kroki samodzielne, są wręcz śmieszne. Od razu na początku czytamy, że wygnanie arian w 1658 r. bynajmniej nie nastąpiło tylko z powodu ich kolaboracji ze Szwedami, lecz z powodu przemian natury gospodarczej i społeczno-ustrojowej, które oddziaływały na życie religijne. Czekamy więc z zaciekawieniem na pokazanie nam tych przemian społeczno-ustrojowych, a tu okazuje się, że chodziło o zalegalizowanie grabieży majątków ariańskich dokonane przez przywódców ruchu powstańczego przeciw Szwedom. Góra urodziła mysz! Przejście niewielkiej ilości majątków z rąk jednej grupy szlacheckiej do rąk innej nie stanowi żadnej przemiany społeczno-ustrojowej. Jak niedołężnie porusza się Dürr-Durski na terenie metody badania, zupełnie przezeń nieoprowadzanej, tego dowodzi następujące zdanie, formułujące ostateczny wniosek o tych „społeczno-ustrojowych” przyczynach wygnania arian:

Okoliczności tej sprawy świadczą o wykorzystaniu uczuć religijnych dla celów pozornie nie mających z religią nic wspólnego. (str. 6).

Jakto **pozornie**? Przecież autor dowodzi nam cały czas, że uczucia religijne i patriotyczne były w tym wypadku tylko pretekstem, a chodziło o interes materialny przywódców oporu, więc wtrącenie tu słóweczka **pozornie** zaprzecza wszystkim poprzednim wywodom.

Prawdziwym skandalem naukowym jest urywek, który mówi o liczebności arian polskich. Brzmi on tak:

„Arianie polscy już w chwili swego powstania byli wytrąconą poza obręb rzeczywistego układu warstw społecznych grupą elity umysłowej szlacheckiej i mieszczańskiej. Przypuszczalnie nie przekroczyła ona liczby 25 tysięcy wyznawców. Na dwa i pół procent obliczał ją Wacław Potocki“.

Autor nie mówi, skąd zaczerpnął ową liczbę 25 tysięcy, ale mniejsza o to! Ważniejsze, że jej nie lokalizuje w czasie. Co to ma znaczyć: czy to, że arianie na całej przestrzeni stu lat swego istnienia w Polsce (1563 — 1658) nie przekroczyli tej liczby, czy też, że przez cały czas stanowili grupę liczącą około 25 tysięcy, czy wreszcie, że w momencie swego największego nasilenia (ale kiedy?) osiągnęli taką liczebność? Ale jeszcze gorzej przedstawia się informacja, że na dwa i pół procent obliczał ich liczbę Wacław Potocki. Nie wiem, skąd autor to wziął, ale na jakiegokolwiek by się źródło powołał, nie uwierzę, żeby Potocki był w posiadaniu danych statystycznych, odnoszących się do ówczesnej demografii Polski, i żeby się bawił w procentowe obliczania ludności ariańskiej. W dodatku te dwa i pół procent stoją w najzupełniejszej sprzeczności z liczbą 25 tysięcy, gdybyśmy ją przyjęli jako prawdopodobną dla połowy 17 wieku, wynikałoby bowiem z niej, że ludność Polski w 17 wieku sprowadzała się do 1 miliona mieszkańców. Otóż przyjmując nawet pod uwagę wyludnienie, spowodowane przez wojny kozackie i szwedzkie, nie możemy żadnym cudem obliczać ludności Polski w połowie 17 wieku na 1 milion, skoro za czasów Batorego ta ludność wynosiła 6 do 8 milionów, a w chwili pierwszego rozbioru przeszło 11 milionów (vide: Natalia Gąsiorowska-Grabowska — „Historia gospodarcza Polski“, Wiedza o Polsce, tom I, str. 743).

Znaczenie arian w dziedzinie oświaty i postępu społecznego określa Dürr-Durski m. in. w sposób następujący:

„Bezsprzeczną zasługą arian polskich jest to, że dzięki swej kulturze filozoficznej umieli oni sprowadzić do właściwej miary pierwiastek nadprzyrodzony w wierzeniach. Rozumieli oni, że spotęgowanie nadprzyrodzoności do niebывałych rozmiarów, mimo wspaniałą tradycję kulturalną chrześcijaństwa, nie było rzeczą dodatnią, bo hamowało ba-

dania naukowe, które nie powinny iść drogą tradycyjnej abstrakcji, lecz doświadczenia. Wykryć też można u nich dążenie do dokonania rozgraniczenia tajemnic wiary od tego, czego bronić może filozofia jako treści teologii naturalnej" (str. 18).

W związku z tym urywkiem należałoby zapytać autora, na czym polega owa właściwa miara, do której trzeba sprowadzić pierwiastek nadprzyrodzony w wierzeniach, a także który kierunek teologiczny wśród arian autor uważa za najlepiej stosujący ową właściwą miarę? Bo w tym zakresie różnice poglądów między samymi arianami były ogromne. Inny zakres tajemnic wiary uznawał Piotr z Goniądza, inny — Stanisław Farnowski, inny Budny, a jeszcze inny — Faust Socyn. Trzeba więc coś wybrać. Sądząc z dalszych wywodów na str. 18 Dürr-Durski ma największą sympatię dla stanowiska Budnego, jako do najkonsekwentniejszego racjonalisty w zakresie dogmatyki. A la bonne heure! Proszę bardzo! Tylko ostrzegam, że ten najradykalniejszy racjonalista w zakresie teologii dogmatycznej jest zarazem najczarniejszym reakcjonistą społecznym, więc trzeba uważać, żeby się znowu coś nie pokiełbało przy ocenie znaczenia arian dla oświaty i postępu społecznego. Jak na złość, mistycznie usposobiony Piotr z Goniądza jest najbardziej radykalnym reformatorem społecznym, inicjatorem wszystkich idei moralnych i społecznych naszego arianizmu.

Na zakończenie kilka próbek stylu autora (znowuż we wstępie). A więc.

Str. 18: „Socyn twierdził, że przyrodoznawstwo nie może rozstrzygnąć wszystkiego i że hipotezy uczonych są niepewne, choćby do nich należał Galileusz“. (to zn. Galileusz należy do hipotez; typowo sztubacki dwuznacznik).

Str. 24: „Żeby zrozumieć te utwory, to oczywiście nie można stosować do nich dzisiejszych kryteriów estetycznych...“ (komentarz zbyteczny).

Str. 27: „Nic w tym poemacie jedno drugiemu nie wadzi“. (tzn., że jedno nic nie wadzi drugiemu w tym poemacie; rzeczywiście — jakże jedno nic może wadzić drugiemu nie!).

Wniosek z tego wszystkiego chyba tylko jeden: arianie nasi są, jak dotąd, naszemu wykształconemu ogółowi mało znani, więc wydanie wyboru ich pism, zwłaszcza poetyckich, jest potrzebne i słuszne; jednakże próba wykonania tego projektu zrobiona przez p. Dürra-Durskiego stanowczo się nie udała. Zadanie jest trudne i wymaga nieporównanie większego przygotowania niż to, jakie wykazał autor omówionej tu antologii.

Konrad Górski

Rudźer Józef Boszkowicz

uczony i patriota dubrownicki

Dwanaście wieków istnienia licząca Rzeczpospolita Dubrownicka przedstawiała dzięki swojej wysokiej kulturze niezwykle zjawisko. Małe państewko, którego cała ludność w okresie największego rozkwitu liczyła zaledwie kilkadziesiąt tysięcy, wydała nieoczekiwanie wielką ilość poetów, literatów i uczonych, jaką nie mogły pochwalić się nawet ówczesne potężniejsze państwa i narody. Przyczyniło się do tak wyjątkowego w historii faktu nie tylko świetne geograficzne położenie Dubrownika między Rzymem a Carogrodem, lecz i niewątpliwie niepoślednie zdolności mieszkańców. Swobodne, bogate i urozmaicone życie obywateli dubrownickich, niezamącone despotyzmem władców i wewnętrznymi walkami, dawało wspaniałe warunki dla kultury i nauki, to też nie darmo Rzeczpospolitą Dubrownicką nazwano „jugosłowiańskimi Atenami“.

W Dubrowniku rozwinęła się świetnie oświata. Rzeczpospolita otaczała szczególną opieką szkolnictwo; nie żałowano środków na urządzenie szkół i utrzymanie wykładowców; już około 1310 r. powstaje pierwsza szkoła publiczna. Zdolniejszych uczniów wysyłało dla dalszego kształcenia się za granicę, przeważnie do Włoch. Rezultatem tego było duże zainteresowanie się wśród obywateli dubrownickich nauką. W Dubrowniku powstaje Akademia, członkami której są nie tylko uczeni; w określone dni zbierali się oni dla czytania swoich utworów i dyskusji. Okresem rozkwitu dubrownickiej Akademii był 16 w., w którym wielu jej członków zasłynęło swoją uczonością daleko poza granicami ojczyznanego grodu. Istniał zwyczaj, iż po zakończeniu dyskusji nad nowonapisanymi pracami na posiedzeniach Akademii, w obecności głowy państwa, wygłaszano mowy celem uczczenia zmarłych członków. Dużą rolę w życiu kulturalnym Dubrownika odgrywał stały teatr,

gdzie zbierała się licznie ludność miasta. Odbływały się poza tym przedstawienia przeważnie amatorskie na placach miejskich. Nic więc dziwnego, że Dubrownik staje się pierwszym schroniskiem dla uczonych greckich z Carogrodu. Przebywali tutaj: K. Laskaris, Halkondilas, synowie znanego Hrizolory i in. W tej atmosferze wysokiej kultury rozwijało się życie naukowe w Dubrowniku. W szeregach uczonych dubrownickich, których prace zasłynęły w całej Europie, widzimy filozofów w osobie Antoniego Medo i Mikołaja Gozze, autorów komentarza o Arystotelesie i Platonie, oraz Michała Monaldi, profesora uniwersytetu w Padwie w pierwszej połowie 17 w., Błażena Stojkowicza (Staj), autora wielkiej encyklopedii filozoficznej, profesora w Turynie i w Rzymie; teologów, jak kardynał Joannes Dominici Ragusinus, Joannes Stoicus, Praedicator ordinis Patrum Praedicatorum, Georgius Benignus Salviatus, nauczyciel Piotra Medici; historyków, jak Racci, Mauro Orbini, Lucarri, Renudalli, Banduri; prawników, jak Mikołaj Bona, Bonifacy Drkolicz; lekarzy, jak Dziuro Balji, Dominik Galesti Rolando, Ludwik Georgiro, wykładowcy na uniwersytecie bolońskim, Piotr Bianki, lekarz nadworny w Wiedniu; matematyków i astronomów, jak Marian Getaldicz, Bandur, Jerzy Natali, zwalczający astrologię, fizyków, jak Dedominis oraz światowej sławy Rudźer Józef Boszkowicz, autor przeszło siedemdziesięciu rozpraw naukowych z dziedziny filozofii, matematyki, fizyki i geodezji.

Przodkowie jego pochodzili z Hercegowiny. Ojciec Mikołaj, syn Boszka z Orachowa, przesiedlił się w połowie XVII wieku do Dubrownika, gdzie dłuższy czas pracował u znanego kupca Rada Gledźewicza. Następnie przez pewien czas przebywał on w Nowym Pazarze, znanym punkcie handlowym tego czasu na Bałkanach, skąd przeprowadza się do Dubrownika i żeni się z Pawicą, córką znanego przemysłowca Bara Betera. Siódmym z kolei dzieckiem Mikołaja i Pawicy był Rudźer Józef, urodzony 18 maja 1711 r. w Dubrowniku. Z jego braci Piotr zajmował poważne miejsce w poezji słowiańskiej dubrownickiej, Bar zaś był głębokim znawcą matematyki. Swoje studia rozpoczął Rudźer Boszkowicz w kolegium jezuickim, założonym w Dubrowniku zaraz po powstaniu zakonu. Z tej szkoły wyniósł on gruntowną znajomość języków łacińskiego i włoskiego, które były wówczas w modzie, i w których napisał większą część swoich prac. Kwiat ówczesnej inteligencji dubrownickiej, zrośnięty był

ściśle ze słowiańską dubrownicką kulturą. Przyjaciele braci Rudzera, tak pisarze: Bunicz, Menteticz, Pucicz i Guzelicz, jak historycy: Risticz, Crujewicz i Bandar zbierali materiał do dziejów Dubrownika i założyli bibliotekę dzieł w językach słowiańskich. Takie otoczenie wpływało również na Rudzera. W sytuacjach najbardziej krytycznych czuł się on zawsze Słowianinem i nie zapominał o ojczyźnie. Jako wielki uczony wykorzystywał Boszkowicz swój autorytet, broniąc wszędzie interesów Dubrownika. Wystarczy to dla zrozumienia wpływu, jaki wywierali na niego przyjaciele jego braci w latach młodzieńczych. Po ukończeniu studiów w Dubrowniku Boszkowicz udał się do Rzymu na dalszą naukę. W 1726 r. widzimy go w kolegium św. Ignacego, gdzie podczas studiów odznaczał się zdolnością i pracowitością. Specjalnie zwrócił on na siebie uwagę łatwością zrozumienia i roztrząsania zagadnień teologicznych i filozoficznych tak podczas końcowych egzaminów, jak również w czasie dysput, urządzanych w seminarjach niedaleko kościoła św. Apolinarego w Rzymie. Z okresu pobytu Boszkowicza na studiach w Rzymie należy wymienić nazwiska dwóch wybitnych jego profesorów, którzy poznali się na genialnym uczniu i starali się ze wszystkich sił go popierać. Byli to Nocetti i Borgondio. Obydwaj profesorowie nauk przyrodniczych starali się, jak było wówczas przyjęte, wypowiadać się wierszem. To właśnie przyczyniło się do napisania przez Boszkowicza wierszem pracy pt. „De solis ac lunae defectibus“¹⁾, zaczętej podczas pobytu w Rzymie, a zakończonej później w Londynie (1760 r.) i dedykowanej Królewskiemu Angielskiemu Tow. Naukowemu. Dzięki staraniom Nocettiego i Borgondia został on mianowany profesorem matematyki w kolegium jeszcze przed założeniem dyplomowych egzaminów; to stanowisko zajmował Boszkowicz jeszcze przez pewien czas po ukończeniu szkoły. W tym czasie wstąpił do zakonu Towarzystwa Jezusowego. Podczas swego pobytu w kolegium św. Ignacego Boszkowicz napisał szereg rozpraw naukowych z dziedziny matematyki, astronomii i fizyki. Znany uczony ju-

¹⁾ Boszkowicz posiadał talent poetycki. Napisał on szereg pieśni i wierszy w języku łacińskim, włoskim i serbo-chorwackim, czytanych i śpiewanych w towarzystwie „Acamedia Arcada“, założonym przez królową szwedzką Krystynę w celu popierania i rozpowszechniania we Włoszech utworów poetyckich. Posługiwał się Boszkowicz, podobnie jak inni członkowie towarzystwa, pseudonimem „Numenius Anigreus“.

gosłowaniański Raczkowski, autor pracy o Boszkowiczu, umieszczonej w „Radu Jugoslovenske Akademije“, księgi 87 — 90 pisze, że po 1736 r. sławny dubrowniczanie corocznie wydawał swoje rozprawy. Tak w 1736 r. wyszła praca o plamach słonecznych; w 1737 r. — o konstrukcji geometrycznej trygonometrii sferycznej; w 1738 r. — o używaniu teleskopu; w 1739 r. — o udowodnieniu kulistego kształtu ziemi; w 1740 r. — o niejednakowej wadze w rozmaitych punktach ziemi; w 1741 r. — o doświadczeniach astronomicznych i ich popularności; w 1742 r. — o aberacji rocznej nieporuszalnych gwiazd. W tymże roku Boszkowicza jako wybitnego matematyka zaproszono na polecenie papieża Benedykta XIV do komisji specjalistów, mających wypowiedzieć się w sprawie remontu wielkiej kopuły kościoła św. Piotra w Rzymie. Jego praca, poświęcona temu, jak również prace jego dwóch kolegów, wyszły w zbiorowej księdze pt. „Parere di tre matematici sopra i danni, che si sono trovati nella cupola di s. Pietro“. W 1743 r. powierzono mu obejrzenie absydy w wyżej wymienionym kościele. Boszkowicz zabrał również głos w sprawie osuszenia pontyjskich bagien. Swoje zdanie w powyższej sprawie wypowiedział on w pracy pt. „Sopra l'asciugamento delle paludi Pontine“. O tym, jak uszlusować Tyber, pisał Boszkowicz w rozprawie pt. „Metodo de nuovo ripari che impediscono le verrosini de fiuni e ne divertono il filone“. Powyższe prace uczyniły Boszkowicza znanym w świecie naukowym. Do niego zwrócono się z prośbą o wypowiedzenie się w sprawie uregulowania rzeki Padu oraz uregulowania i zabezpieczenia ujścia rzeki Adygi. Bierze on udział w kongresie, odbywającym się w Wiedniu pod przewodnictwem cesarza Franciszka I w sprawie regulacji rzek i żeglugi. Maria Teresa prosi go o wypowiedzenie się w sprawie remontu niedawno wybudowanej biblioteki dworskiej, jak również w sprawie wspaniałej wieży gotyckiej katedry w Mediolanie. Zaabsorbowany pracami z dziedziny inżynierii Boszkowicz znalazł też czas na napisanie dzieła filozoficznego, noszącego tytuł „Philosophiae naturalis theoria redacta ad unicum legem virium“, które zostało wydrukowane po raz pierwszy w 1758 r. w Wiedniu.

Zajęty na polecenie papieża Benedykta XIV pomiarami dóbr kościelnych Boszkowicz odmówił udziału w ekspedycji międzynarodowej, której zadaniem było obliczenie stopnia południowego i zrobienie mapy z prowincji portugalskiej; został on zaproszony przez Jana V, króla portugalskiego, ażeby repre-

zentował w niej Portugalie. Dzięki Boszkowiczowi król Emanuel mógł rozpocząć pomiary w Sardynii, a Maria Teresa w Austrii. Koresponduje z uczonymi angielskimi w sprawie wysłania komisji naukowej do Pensylwanii; buduje wieżę na wybrzeżu dalmatyńskim w pobliżu granicy czarnogórskiej, która zostaje nazwana „torre di Bošković”.

Lecz wszystkie te prace nie mogły przeszkodzić Boszkowiczowi w jego pracy naukowej i pedagogicznej. Nadal wykładał w kolegium jezuickim w Rzymie jako profesor matematyki oraz wydał szereg rozpraw naukowych. Tak w 1743 r. wyszło jego dzieło pt. „De motu corporis attracti in centrum immobile viribus decreascentibus in ratione distantiarum reciproca duplicata in spaciis non resistentibus; w 1744 r. — „Nova methodus adhibendi phasium aberrationes in eclipsibus lunaribus ad exercendam geometriam et promovendam astronomiam”; w 1745 r. — „De viribus vivis”; w 1746 r. — „De cometis”; w 1747 r. — „De aestu maris”; w 1748 r. — „De lumine” i „De materiae divisibilitate et principiis corporum”; w 1749 r. — „De determinanda orbita planetae ope catoptricae et datis vi, celeritate et directione motus in dato puncto”; w 1751 r. — „De centro gravitatis”; w 1753 r. — „De lunae atmosphaera”; w 1754 r. — „De continuitatis lege et consecretariis pertinentibus ad prima materiae elementa eorumque viris” i „De lege virium in natura existentium; w 1755 r. — „De lentibus et telescopiis dioptriciis”. Prace Boszkowicza były umieszczane również w poszczególnych tygodnikach włoskich, jak w „Giornale de Letterati” i w „Comentarii instituti Bononiensis”. W pierwszym z nich zostały wydrukowane w 1747 r. większe prace, traktujące: o śladach stożkowych, o świetle słonecznym, oraz około dwudziestu rozprawek mniejszych, drukowanych w językach łacińskim i włoskim. Napisał on poza tym podręcznik pt. „Elementa matheseos”, dwukrotnie wydany.

W tym czasie Boszkowicz stał się znanym sferom naukowym. Został członkiem Królewskiego Angielskiego Tow. Naukowego, Akademii Francuskiej i wielu innych towarzystw naukowych. Od 1759 r. widzimy Boszkowicza w podróży po Europie w celu nawiązania bliższego kontaktu z wybitnymi uczonymi tego czasu. W 1760 r. znalazł się w Paryżu, gdzie został dobrze przyjęty, mimo że po dekrete Ludwika XV o usunięciu z Francji Jezuitów, traktowano członków tego zakonu niezbyt przychylnie. Dłużej jednak zatrzymał się Boszkowicz dopiero

w Londynie, serdecznie witany przez grono uczonych angielskich na czele z Makkesfieldem. W dowód uznania powierzono mu misję obserwowania Wenus, która miała przejść koło słońca 5 czerwca 1761 r. Pisał o tym Boszkowicz w pracy pt. „Of the next transit of Venus“. W swojej dalszej podróży po Europie Boszkowicz zawitał do Carogrodu, skąd po dłuższej chorobie udał się w towarzystwie posła angielskiego Portera do Polski. W czasie podróży po ziemiach słowiańskich Boszkowicz pilnie studiował języki, zwyczaje, krajobraz. Opis tej podróży został przetłumaczony m. in. na język niemiecki i wyszedł pt. „Des Abt Joseph Boscowich Reise von Constantinopol durch Romanien, Bulgarien und die Moldau nach Lemberg in Polen“; w 1764 r. wydrukowano go w języku francuskim, w 1784 r. w języku włoskim.

Zaleszczyki były pierwszym miastem, w którym Boszkowicz zatrzymał się po przybyciu do Polski. Po przyjeździe do tego miasta notuje w swoim dzienniku: „Z chwilą jakieśmy przybyli, mogliśmy nareszcie odetchnąć swobodnie, bo od dłuższego czasu widzieliśmy tylko terytoria barbarzyńskie ...to jest miasto nowe, na drodze ku pełnemu rozwojowi, założone przez księcia Poniatowskiego, brata króla, którego geniusz jest znany w całej Europie“¹⁾. Z Zaleszczyk udał się Boszkowicz do Jezuitów w Kamieńcu Podolskim, a stamtąd do Warszawy.

Podczas swego krótkiego pobytu w Polsce Boszkowicz był przedstawiony królowi Stanisławowi Augustowi, który bardzo go cenił jako wielkiego uczonego, oraz zaprzyjaźnił się z wybitnymi przedstawicielami społeczeństwa polskiego, jak Konarski, Załuski i inni. Z Polski Boszkowicz miał udać się do stolicy Rosji. Choroba pokrzyżowała jego plany i był zmuszony wrócić przez Austrię do Włoch. W 1763 r. widzimy Boszkowicza znowu w Rzymie, skąd udaje się w charakterze profesora matematyki do Padwy i do Mediolanu. Tam przyczynił się Boszkowicz do powstania nowego obserwatorium astronomicznego przy kolegium jezuickim w Breri. Ofiarował on mianowicie na jego budowę przeszło cztery tysiące lirów. Obserwatorium było urządzone wspaniale. Nie pracował Boszkowicz jednak w nim długo. Dyrektor Kolegium Pallavicini, odnoszący się przychylnie do niego, został zastąpiony przez Ignacego Wenina. Ten

¹⁾ Reyhman. La république de Raguse et la Pologne (Revue d'histoire comparée. XXV^e année, 1947 r. Tom V, nr 3 str. 92).

ostatni protegował astronoma La Grange'a. Doszło do szeregu nieporozumień i Boszkowicz wraz ze swoim pomocnikiem Puccinelli'm opuścił Kolegium w Breri. O wielkiej stracie, jaką poniosło obserwatorium z powodu wyjazdu Boszkowicza, mówi astronom Luino w swym liście do Firmiana, wysłanym w 1773 r.

Mimo wszystko Boszkowicz nie zaprzestał wydatnie pracować naukowo. W latach 1764 — 1773 napisał szereg rozpraw naukowych z zakresu astronomii i optyki. W 1767 r. wydał pracę: „De unione colorum aliorum post alios per binas substantias ac unione multo maiore per bis Viennae“ i „Dissertationes quinque ad dioptricam pertinentis Viennae“ (przetłumaczone na język niemiecki przez Szefera); w 1771 r. — „Dottrina teorética e pratica dei telescopi diottrici“, w 1772 r. — „Della legge di continnuita nella scala musicale“ Milano; w 1773 r. — „Della solislita della nuova guglia de duomo di Milano“.

Po zamknięciu kolegium jezuickiego w Rzymie, w którym Boszkowicz był profesorem matematyki, udaje się on po raz drugi do Paryża. O tym, jak został Boszkowicz chłodno przyjęty przez pewne koła ówczesnej Francji, najlepiej świadczą listy D'Alembert'a do La Grange'a. Trzeba jednak pamiętać, że encyklopedysta D'Alembert odnosił się z nieufnością do jezuitę Boszkowicza. Inaczej ustosunkował się do Boszkowicza znany astronom Laland. To on napisał w czasopiśmie „Journal des Savants“ komunikat o pracach naukowych Boszkowicza jeszcze w czasie jego pobytu we Włoszech. Laland był wysokiego mniemania o walorach naukowych Boszkowicza. Opinię Lalanda o Boszkowiczu jako uczonym podzielali członkowie Akademii Francuskiej Mesiere i Meszen, wybitni astronomowie. We Francji znalazł Boszkowicz dobre warunki do pracy naukowej. Został mianowany urzędnikiem ministerstwa spraw zagranicznych oraz powierzono mu kierownictwo optyki w marynarce (opticae pro re maritima). Rodzaj pracy i otoczenie, składające się z wybitnych uczonych, w zupełności odpowiadały i sprzyjały dalszej jego pracy. W Paryżu zainteresował on uczonych swoją nową metodą obliczania elementów orbity komet. Z nią zapoznał świat naukowy Laland. Pisał poza tym Boszkowicz wówczas o swoich badaniach nad gwiazdą Herszela, która została odkryta w marcu 1781 r. oraz wydał pracę o mikrometrze.

W czasie swego pobytu w Paryżu Boszkowicz myślał stale o wydaniu swych prac, sprawdzał w tym celu rękopisy i przygo-

towywał je do druku. Rząd francuski obiecał mu wydanie jego dzieł, lecz wojna, która wybuchła w Ameryce, ogarnęła również Francję i pokrzyżowała te plany. Ponieważ z Włoch otrzymał Boszkowicz odpowiadającą mu propozycję wydania jego prac, wziął dwuletni urlop i w 1782 r. udał się do tego kraju z zamiarem rychłego powrotu do Francji, co się jednak nie ziściło.

Rzeczywiście na początku maja 1783 r. widzimy Boszkowicza w Bassano, zajętego wydaniem swych dzieł. Tutaj pozostawał on dwa lata. W drugiej połowie maja 1783 r. rozpoczął drukowanie całości swych prac, które wyszły pt. „*Regerii Josephi Boscovich opera pertinentia ad opticam et astronomiam maxima ex parte nova et omnia hucusque inedita, in quinque tomos distributa, Ludovico XVI Gallorum regi potentissimo dedicata* (Bassani, 1786 r.). Tytuł francuski brzmiał: „*Nouveaux ouvrages de Monsieur l'Abbé Boscovich appartenants principalement à l'optique et à l'Astronomie, en cinque volumes dédiés au Roi*“.

W czasie wydawania swych dzieł Boszkowicz nie przestawał interesować się postępami naukowymi i był w stałym kontakcie ze swymi przyjaciółmi z Paryża i Mediolanu. W listach do astronoma Cesariusa Boszkowicz już podczas pobytu w Paryżu informował go o pracach z dziedziny astronomii. Obecnie też donosił mu o rezultatach prac naukowych, o których dowiedział się z Paryża. Z ostatniego listu Boszkowicza do Cesariusa można wnioskować, że postanowił udać się do Mediolanu. Zdecydował się na to dzięki namowom swych przyjaciół Trotti'ego i de Leona.

Po dłuższej podróży po Włoszech, podczas której Boszkowicz odwiedził Wenecję, Rzym, Florencję, Bolonię i Modenę, znalazł się w październiku 1785 r. w Mediolanie i zamieszkał u swego przyjaciela Trotti'ego. Przyjęty nadzwyczaj serdecznie spędził u niego Boszkowicz ostatnie lata swego życia, będąc stale czynny. Pracował w obserwatorium astronomicznym w Breri, kierowanym przez Cesariusa oraz poprawiał i uzupełniał swoje dzieła. W 1786 r. odwiedził Boszkowicza w Mediolanie poseł dubrownicki Lucjan Puczytz, który go namawiał do wyjazdu do Dubrownika. Korzystając z okazji Boszkowicz doręczył Puczytzowi wszystkie dokumenty, które posiadał, dotyczące prowadzonych przez siebie porozumień i umów Dubrownika z państwami europejskimi. Boszkowicza łączyły bowiem zawsze ścisłe stosunki z rodzinnym miastem. Reprezentował on Dubrownik w Paryżu, Londynie, Rzymie, Warszawie, Wiedniu

i Mediolanie. Tak podczas wojny między Anglią i Francją (1756 — 1763) obie strony nie były zadowolone z postępowania Rzeczypospolitej Dubrownickiej: Francuzi z racji tego, że Anglikom dozwolono budować okręty w stoczni dubrownickiej, Anglicy zaś, że pod banderą dubrownicką wożono drzewo do Marsylii. Dubrowniczanie obawiali się, że może to zaszkodzić rozwojowi handlu małej rzeczypospolitej, z którego, jak wiadomo, żyła, i zwrócili się do Boszkowicza, przebywającego wówczas w Rzymie, z prośbą o załatwienie tej sprawy. Boszkowiczowi udało się to. Dzięki wstawiennictwu papieża Benedykta XIV, kardynała Walentyńa i posła francuskiego w Rzymie, interesy Dubrownika nie ucierpiały. W 1776 r. zaś Boszkowicz dopomógł walnie swojej ojczyźnie do zawarcia korzystnego dla niej traktatu handlowego z Francją, na mocy którego m. in. nie obowiązywało obywateli dubrownickich prawo francuskie „droit d'aubaine“, nie pozwalające obcokrajowcom, zmarłym we Francji, przekazywać w testamencie majątku, znajdującego się poza granicami tego kraju. Do Boszkowicza też zwróciła się Rzeczpospolita Dubrownicka o zażegnanie ostrego zatargu, który wybuchł między nią a Rosją w 1768 r. podczas wojny rosyjsko-tureckiej. Mianowicie dowódca floty rosyjskiej, działający na morzu Śródziemnym, Orłow, stwierdził naruszenie przez Dubrownik neutralności. Okręty dubrownickie dostarczały Carogrodowi potrzebnych towarów z miast afrykańskich, greckich i innych oraz brały czynny udział po stronie tureckiej w walce z flotą rosyjską. Schwytano dwadzieścia żaglowców dubrownickich. Nad małąk Rzeczpospolitą zawisła groźba odwetu ze strony Rosji. Groziła blokada i zbombardowanie miasta. Na próżno Dubrownik starał się załagodzić zatarg. Wysłano do stolicy Rosji Franciszka Ranjina, proszono o interwencję papieża Klemensa XIV, polecono poczynić odpowiednie kroki Franciszkowi Gunduliczowi, przebywającemu w Wiedniu. Wszystko na próżno. Zagniewana caryca Katarzyna II nie chciała nie wiedzieć o tej sprawie i zdała wszystko na Orłowa. Zwrócono się wtedy do Boszkowicza, który, można powiedzieć, przyczynił się do pomyślnego załatwienia zawikłanej sprawy. Boszkowicz zwrócił się o pomoc do króla Stanisława Augusta, któremu był przedstawiony podczas swego pobytu w Polsce i który nadzwyczaj go cenił. Uczynił to za pośrednictwem swego ucznia Gejetana Ghiggiotia, wysyłając list następującej treści: „Śmiem przypomnieć Waszej Królewskiej Mości łaskawe przy-

jęcie, jakiego od Niego doznałem w Warszawie i najłaskawszy list, jaki do mnie wystosować J. Kr. Mość raczył, w którym obiecał mi W. K. swe wysokie poparcie we wszystkich mych potrzebach... Biedna moja Ojczyzna, stroskana, rzucona przez generałów rosyjskich okrętów wojennych na pastwę losu; zjawili się oni jako nieprzyjaciele, wzięli do niewoli tyle łodzi, zniszczyli cały handel, z którego żył cały ten biedny i nieszczęśliwy kraj, oddający wszystkim bez różnicy narodom wielkie przysługi; skarży się ona, że wszystko razem z ich miastem głównym zostanie zrównane z ziemią, jeżeli nie zostaną spełnione niemożliwe i niekorzystne warunki. Jest wprost niemożliwym, ażeby wspaniałomyślne serce carycy wymagało od miasta, mającego zaledwie siedem tysięcy ludzi, takiej kontrybucji, która by była za wysoką nawet dla miast bardziej bogatych, jak również tranzytu, który by wywołał zatarg z uzbrojonym i pogranicznym Turczyńcem i doprowadziłby do całkowitej ruiny. W. Kr. Mość, który może wszystko wymóc na Jej (przypis. Katarzyny) sercu, W. Kr. Mość powie to słowo. Wyratuj Panie, zagrożoną, starą matkę i naród z ostatniej rozpacz¹⁾. Stanisław August odniósł się do tej prośby pozytywnie, lecz komplikacje polityczne, które miały nastąpić wkrótce w Polsce, nie dały królowi możności interweniować w tej sprawie. Zabiegi posła po'skiego na dworze rosyjskim jednak ułagodziły Katarzynę II. W 1775 r. zawarto w Liworno pakt między Rosją a Dubrownikiem, na mocy którego w razie wybuchu rosyjsko-tureckiej wojny Rzeczpospolita Dubrownicka miała zachować neutralność, pozwoliła na pobyt Rosjan i posła rosyjskiego w mieście i na wybudowanie cerkwi prawosławnej.

Oprócz wyżej wspomnianych przysług, świadczonych przez Boszkowicza swojej Ojczyźnie, starał się on zawsze informować rodaków o wszystkich ważniejszych wypadkach, zachodzących w Europie, a specjalnie o zagadnieniach politycznych, związanych z rewolucją amerykańską.

Pełen petyzmu dla swego rodzinnego miasta zawsze Boszkowicz interesował się stanem oświaty i nauki dubrownickiej. Cieszył się bardzo, że po zamknięciu kolegium, do którego uczęszczał, a stało się to po zniesieniu zakonu Jezuitów, powierzono sprawę reformy szkolnictwa w Dubrowniku znanemu filozofowi Blaženowi Stojkowiczowi. Młodzieńców dubrownie-

¹⁾ Raczkowski, str. 76, Księgi 87 — 90. Rad. jugosł. Akademije.

kich, udających się na dalsze studia za granicę, chętnie popierał. O tym najlepiej świadczy jego spotkanie się z Błażenem Stojkowiczem (Benedictus Staj) w Rzymie, jak również z Rajmondem Kuniczem i Bernardem Zamanjem. Wszyscy trzej przyjechali na studia do Rzymu. Jezuita Stojkowicz został później profesorem w Turynie i dzięki interwencji Boszkowicza przeniósł się do Rzymu. Tam wprowadzony został Stojkowicz przez Boszkowicza do stowarzyszenia „Sapienzia“, grupującego przedstawicieli nauki. Zajmował się też Boszkowicz gorliwie Rajmondem Kuniczem członkiem zakonu Jezuitów. Był jego nauczycielem w zakresie filozofii, matematyki i fizyki.

Przy końcu 1786 r. stan zdrowia Boszkowicza coraz bardziej pogarszał się. Z listu Dżuzepe Toalda, matematyka z Mediolanu do Mengottia, prawnika z Wenecji, można było wnioskować, że Boszkowicz w tym czasie czuł się bardzo źle. Nie doszła do skutku projektowana (po bytności u niego Lucjana Pucicza) podróż do Dubrownika. Śmierć pokrzyżowała plany. 13 lutego 1787 r. zmarł Boszkowicz w Mediolanie. Nie było dane temu człowiekowi, który położył tyle zasług d'la Ojczyzny, odwiedzić Dubrownik i umrzeć w otoczeniu rodaków i przyjaciół.

Zgon Boszkowicza znalazł silny oddźwięk w całej Europie. Wyrazy współczucia w imieniu Akademii Francuskiej wypowiedział Laland¹⁾, w Mediolanie — Rica, w Weronie — Angelo Faroni. Obszerny życiorys Boszkowicza umieściły liczne czasopisma, z których zasługuje na uwagę „Giornale di Modena“. Lecz najbardziej uroczysta ze wszystkich akademii, urządzonych z powodu śmierci Boszkowicza, odbyła się w Dubrowniku. Rzeczpospolita Dubrownicka godnie uczciła pamięć swego wielkiego syna, który oprócz zasług na polu naukowym, w wielu wypadkach stawał w obronie interesów swej Ojczyzny. Mowę wygłosił w języku łacińskim znany Brnjo Zamanja.

Pole naukowej działalności Boszkowicza było nadzwyczaj obszerne. Jego prace, ze względu na rozmaitość zagadnień w nich poruszanych, były znane całemu światu naukowemu. Odznaczały się one jasnością, głębokością ujęcia i przedstawienia. Toteż cenili Boszkowicza nie tylko mu współcześni,

¹⁾ Artykuł Lalandy, drukowany w lutym 1792 r. w „Journal des Savants“ jest pełen uznania dla prac naukowych Boszkowicza.

lecz również i uczeni okresu późniejszego, którzy zainteresowali się wynikami jego badań naukowych. Nie można powiedzieć, żeby nie miał Boszkowicz krytyków jednostronnych, jak również tych, którzy obiektywnie oceniali wartość rezultatów jego dociekań naukowych. Zapoznamy się tutaj z szeregiem wypowiedzi znanych uczonych. Montuete w swym wielkim dziele pt. „Histoire des mathématiques“, będącym jednym z najobszerniejszych historii nauk matematycznych, pisze z uznaniem o pracach Boszkowicza, podkreślając jego umiejętność ujmowania poszczególnych zagadnień naukowych. Priestley, autor znanej pracy z optyki wypowiada się o Boszkowiczu, jako o jednym z najwybitniejszych uczonych 18 w. Ma on tutaj na uwadze ogólnie znane prawa, wynikające z atomistyki Boszkowicza, jak również wiele praw z optyki. Littorw, astronom wiedeński w swej rozprawie pt. „Dioptrik“ (Wiedeń, 1830 r.), nie może pominąć prac Boszkowicza z dziedziny fizyki, znajdujących się z zbiorowym dziele pt. „Opera pertinentia ad opticam et astronomiam“ (Bassani, 1785 r.), oraz w rozprawach, drukowanych w piśmie „Journal des Savants“, podchodzi jednak do nich w sposób nazbyt jednostronny. Z pisarzy późniejszych, którzy zajmowali się historią matematyki, omówił obszernie prace Boszkowicza Maximilien Marie, podkreślając jego zasługi na polu naukowym i wymieniając jego znane dzieła. Rosenberg w swym na ogół krótkim dziele o historii nauk fizycznych, pisze o Boszkowiczu, jako twórcy teorii atomistycznej. W podobny sposób odzywa się o Boszkowiczu Deluc w dziele pt. „Idées sur la météorologie“. Robison zaś w rozprawie pt. „System of mechanical philosophy“ (1822 r.), omawiając poszczególne koncepcje, dotyczące teorii materii, powiada, że Boszkowicz jest bliski prawdy. Oprócz tego przedstawia nam również punkty styczności jego i Faraday'a teorii, objaśniającej zjawiska magnetyczne i elektryczne.

O Boszkowiczu jako filozofie pisał obszernie Robert Blakey w dziele pt. „History of the philosophy of Mind“, podkreślając oryginalność jego koncepcji filozoficznych. Przytacza on poglądy poszczególnych filozofów angielskich na prace Boszkowicza, jak T. Michelle'a, D. Priestley'a i in. Tak samo Fechner w dziele pt. „Atomenlehre“, zajmawszy się badaniem naukowo-krytycznym poglądów Boszkowicza i zestawieniem jego myśli, przyznaje oryginalność jego idei. Twierdzi on, że Boszkowicz jest twórcą atomistyki elementarnej i wspomina o wpływie je-

go teorii na fizyków. Muncke w słowniku Helera powiada, że Boszkowicz zajmuje, narówni z Descartes'em i Leibnitz'em, pierwsze miejsce dzięki pracy pt. „*Philosophiae naturalis theoria, redacta ad unicam legem virium de natura existentium*“ (Wien, 1759. Venetis, 1763), w której rozwinął teorię materii, łączącej w pewien sposób teorię Newtona o sile z hipotezą Leibnitz'a o pojedynczych elementach w dynamiczną atomistykę, która ma dać jednolite ujęcie wszystkich zjawisk w przedstawieniu odnoszącym się równocześnie do filozofii, i przyznaje mu przewagę w porównaniu z tymi dwoma. Opinię Fechnera, że Boszkowicz jest twórcą atomistyki elementarnej, podziela Dugald Stewart („*Essais philosophiques*“). Innego zdania byli niektórzy myśliciele niemieccy, którzy chcąc pozbawić poglądy Boszkowicza ich oryginalności, wyprowadzali tendencyjnie jego idee z idei Leibniza, ale ich jednostronności nie podzielali Fechner, Wundt i inni.

Antoni Karwowski

Psychologia ascezy

Wyraz „asceza“ występuje u filozofów greckich w potrójnym sensie: fizycznym, moralnym i religijnym. W sensie fizycznym oznacza wzmacnianie ciała przez ćwiczenie: w miejscu gimnastycznym, w pracy na roli, w znoszeniu trudów obozowych. W sensie moralnym oznacza wszelki wysiłek w dążeniu do kultury umysłu i woli przez cnoty, np. mądrość lub umiarkowanie. W sensie religijnym wreszcie oznacza metodyczny wysiłek, który udoskonala duszę i przygotowuje ją do kontemplacji Boga ¹⁾. U pisarzy kościelnych asceza występuje głównie w znaczeniu moralno-religijnym jako praktyka wyrzeczenia się, będąc pewniejszym środkiem w dążeniu do doskonałości chrześcijańskiej ²⁾. W tym ostatnim znaczeniu bierzemy ascezę, gdy pragniemy pokrótce przeprowadzić analizę jej strony podmiotowej.

I. Z n a m i o n a ascezy zdrowej. Już Orygenes w Komentarzu do Jeremiasza zwięźle opisał istotę praktyk ascetycznych, wchodzących w skład chrześcijańskich przeżyć religijnych ³⁾. Z opisu Orygenesesa można wydobyć trzy cechy zasadnicze ascezy: praktyki ascetyczne są dobrowolne, mają charakter uciążliwy i kryją w sobie antynomię ciała i duszy. Spróbujmy związać myśli Orygenesesa ze współczesną psychologią religii.

A) Praktyki dobrowolne. K. Jaspers, szkicując rozmaitego rodzaju nastawienia psychiczne, włączył typ

¹⁾ M. Olphe-Galliard, *A s c è s e*, Dictionnaire de spiritualité, fasc. III (Paris 1934), 939 — 941. Odnosne teksty Arystotelesa por. H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berolini 1940, 115 n. Ogólne uwagi o ascezie podaje w związku z omawianiem etyki wyrzeczenia się H. Elzenberg, *Przegląd Filozoficzny* 28 (1925), 58 — 81.

²⁾ E. Dublanchy, *A s c é t i s m e*, DThC, I, 2055.

³⁾ Hom. XII, 7; MG XIII, 518.

ascetyczny do typu aktywno-refleksyjnego⁴⁾). Asceta jest typem aktywnym, gdyż panuje nad rzeczami a nie rzeczy nad nim. Faktycznie analiza chrześcijańskich praktyk ascetycznych wykazuje, że asceza, jakby się wyraził Max Scheler, umie powiedzieć zdecydowanie „nie“⁵⁾, stając wobec tych przedmiotów, które pociągają go ku sobie. W ten sposób asceza zdrowa jest w wysokim stopniu objawem wolności i niezależności.

Posty, przyjmowanie narkotyków i innych substancji anestezyjnych, jakimi się posługują ludy niecywilizowane, chcąc wejść w kontakt z Bóstwem, nie mają nic wspólnego z prawdziwą ascezą. Praktyki te, mechaniczne i bierne, nie noszą na sobie piętna twórczości wolnej woli ludzkiej⁶⁾). Bergson powiedział o magicznym posługiwaniu się materią, że jest przeciwieństwem wiedzy. Podczas gdy wiedza jest wysiłkiem, inwencją i skupieniem, to magia służy lenistwu, zastępując czynny akt woli przez pragnienie⁷⁾). Rozszerzając nieco zdanie Bergsona, możemy powiedzieć, że tak zwane praktyki magiczno-ascetyczne są tak odległe od prawdziwej i zdrowej ascezy, jak odległym jest mechanizm od twórczego życia.

Asceza jako objaw wolnej woli ludzkiej nie może być wynikiem stanów patologicznych lub koniecznym skutkiem działających w podświadomości energii. Ascetów nie można umieszczać wśród histeryków czy abulików. K. Schielderup, w myśl Freuda, tłumaczy ascezę przez libido, spostrzegając wszędzie ślady erotyzmu. Błędne w tych poglądach jest nie tylko jednostronne ujmowanie zagadnienia; błędem jest przede wszystkim to, że bogate życie psychiczne ascetów przyrównują do ubożego życia psychopatów. Asceta odznacza się twórczą wolą, utrzymuje w jedności energie psychiczne i szeroka jest skala jego wyboru; psychopata natomiast jest abulikiem, jego życie psychiczne ulega rozszczepieniu i słaba jest jego zdolność wyboru⁸⁾).

⁴⁾ Psychologie der Weltanschauungen, Berlin 1925, 94.

⁵⁾ Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt 1930, 65.

⁶⁾ M. de Montmorand, Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes, Paris 1920, 71 nn.

⁷⁾ Les deux sources de la morale et de la religion, Paris 1932, 173 nn.

⁸⁾ De Montmorand, 73.

B) Charakter uciążliwy. Praktyki ascetyczne, chociaż dobrowolnie przyjęte, noszą jednak na sobie charakter przykry i uciążliwy. Ta cecha uciążliwości łączy się z ich rolą pomocniczą i służebną; nie są one same dla siebie celem, lecz środkiem do celu. Podobnie jak chory decyduje się na bolesną operację, mając na względzie zdrowie całego organizmu, tak asceta posługuje się różnego rodzaju umartwieniami, zmierzając do wyższego dobra religijno-moralnego. Toteż patologiczną będzie asceza łącząca się z algofilią, czyli z upodobaniem w bólu jako bólu. Osoba tknięta algofilią, doznaje uczucia przyjemności pod wpływem bodźca, który normalnie wywołuje uczucia nieprzyjemne. W tym wypadku zwichnięty organizm psychofizyczny nie jest w stanie reagować w sposób właściwy na daną podniecię⁹⁾.

Nie można jednak doszukiwać się algofilii wszędzie, jak to czyni Schielderup, który u wybitnych nawet ascetów chrześcijańskich dostrzega objawy masochizmu¹⁰⁾. Przeżycie ascetyczno-religijne, jakich doznawali wiecy mistycy, znani z historii, jest całkiem inne od przeżyć ludzi dotkniętych algofilią. Również zdrowa asceza zna dwojakiego rodzaju uczucia: uczucie smutku i przykrości oraz uczucie radości. Wola łączy umartwienie z motywami religijnymi i znajduje w tym radość nieraz o wysokim natężeniu. Radość taka pokrywa i wchłania w siebie uczucia nieprzyjemne, rodzące się w niższej części duszy. Nic więc dziwnego, że autorowie ascetyczni tak chętnie piszą o smutku i radości, głosząc pewnego rodzaju kult radości. Autor np. traktatu *De modo bene vivendi*, umieszczonego wśród dzieł św. Bernarda, kreśli krótki rozdział *De tristitia*. Rozdział ten opisuje uczucie smutku na tle całego życia religijnego, wskazuje na jego ujemne strony i podkreśla silnie pozytywne składniki radości¹¹⁾.

Charakter przykry i uciążliwy znika także w innych praktykach, które są nie tyle dążeniem do doskonałości, ile raczej skutkiem obawy przed wysiłkiem. Do praktyk tych skłonni są przede wszystkim psychastenicy. Psychastenik uzna i umi'uje posłuszeństwo nie dlatego, by umartwić swą wolę, lecz dlatego,

⁹⁾ M. T. L. Penido, *La conscience religieuse*, Paris 1935, 133 nn.

¹⁰⁾ K. Schielderup, *Die Askese*, Berlin 1928, 54 nn.

¹¹⁾ ML 184, 1219 nn.

by uchylić się przed własną decyzją. Ludzie pozbawieni energii wyrzekają się nieraz wielu rzeczy nie dla ascezy, lecz dlatego, by iść po linii najmniejszego oporu, by zejść z drogi trudnościom, których nie są w stanie pokonać. Życie społeczne np. przynosi dla jednostki korzyść i pomoc. Z drugiej jednak strony wymaga przystosowania się do środowiska, zmusza do wzięcia na siebie ciężaru odpowiedzialności, stawia coraz to nowe trudności i problemy do rozwiązania. Stąd dla psychastenika życie społeczne staje się źródłem ustawicznych konfliktów, cierpień wewnętrznych i ucieczki od życia. Ucieka on przed przeszko-
dą, której nie jest w stanie opanować. Prześladowuje go „mania wyspy samotnej“, gdzie nie byłoby życia społecznego a tym samym i nieznosnych trudności¹²⁾.

Człowiek zaś, który zmierza do zdrowej ascezy, jest jednostką pełną energii, praktykuje wyrzeczenie się nie z umiłowania życia bez zmagania, lecz z racji doskonałości. Św. Teresa z Lisieux zamyka się w klasztorze, mając lat piętnaście, nie dlatego że życie rodzinne jej ciąży i chce od niego się uwolnić, lecz dla innych wznioślejszych motywów. W chwili, gdy zamykała się w klasztorze, czuła wyjątkowo wielkie przywiązanie do najbliższych i ból z powodu rozstania się z nimi. Nie było także nic z nerwowej choroby w psychice Karola de Foucauld, gdy udawał się na Saharę i poddawał bardzo surowemu regulaminowi. Rasa, inteligencja, siła woli nie przeznaczały go bynajmniej do „manii wyspy samotnej“, lecz do kierowniczego stanowiska w świecie. Pustelnia nie miała go odgradzić od ludzi, lecz przeciwnie — do nich zbliżyć. Przez jego mieszkanie pustynne przechodzą ustawicznie żołnierze, dzieci, starcy, chorzy, niewolnicy, prosząc go o pomoc i radę. Pustelnik interesuje się postępem materialnym i moralnym plemion, wśród których żyje, oddaje się pracy naukowej a gdy potrzeba jedzie do Francji, do swej siostry, gdzie niczym nie wyróżnia się od swych współbliźnich.

C) Antynomia duszy i ciała. Charakter uciążliwy ascezy łączy się z zagadnieniem pewnej antynomii duszy i ciała. Na tę antynomię wskazują niemal wszyscy autorowie ascetyczni, gdy nakłaniają do podporządkowania ciała duszy. Podporządkowanie to może przybierać rozmaite formy. Wszystkie jednak formy muszą brać pod uwagę potrójną rolę.

¹²⁾ Penido, 144.

jaką spełnia ciało w życiu psychicznym. Ciało mianowicie jest podłożem dla ducha, przedmiotem poznania i środkiem ekspresji symbolicznej¹³⁾.

a) Ciało jako p o d ł o ż e dla ducha. Charakter życia psychicznego w dużej mierze zależy od ciała, od układu tkanek, od systemu nerwowego, od działania gruczołów dokrewnych. Zależnie od takiej czy innej struktury somatycznej, w takim lub innym kierunku pójdą skłonności człowieka. Skłonności te, jak powiedziałby św. Tomasz, są zarodkami cnót — *inchoationes virtutum*¹⁴⁾. Asceza musi uwzględnić owe skłonności; w przeciwnym wypadku stałaby się pseudoascezą i wypaczałaby ludzi. Dla głębszego wyjaśnienia tego problemu możemy posłużyć się pojęciem resentymentu, rozwiniętym przez M. Schelera. Gdy cenimy pewne wartości, ale z jakichkolwiek względów jesteśmy zbyt słabi, by je osiągnąć, wówczas z przesadną gorliwością krzewimy kult wartości wprost przeciwnych tamtym, nieosiągalnym. Mieszczański np. kult oszczędności, zdaniem Schelera, zrodził się z zawiści wobec bogactw i rozrzutności arystokracji a humanitaryzm jest przeciwstawieniem miłości do człowieka — miłości ku Bogu, która zdawała się być trudną i zobowiązującą¹⁵⁾. W świetle teorii resentymentu można należycie rozumieć niektóre praktyki ascetyczne. Czasem temperament człowieka, wynikający z jego kompleksji, jest do tego stopnia przeciwny pewnym praktykom ascetycznym, że praktyki te, nieroztropnie przyjęte czy narzucone, stają się źródłem przykrych i głębokich urazów psychicznych.

Stany uczuciowo-popędowe, wypływające z kompleksji somatycznej, można uszlachetnić, nie można ich jednak z gruntu zniweczyć. Myśl tę silnie podkreśla Laktancjusz. Nazywa on stoików szalonymi, gdyż głosząc naukę o zupełnym wyniszczeniu uczuć zmysłowych, chcą odrzec człowieka z jego elementów naturalnych. Zdaniem Laktancjusza uczyć tak, jak uczą stoicy, znaczy to samo, co pozbawiać trucizny węzów, bojaźni jeleni i łagodności owiec¹⁶⁾. Zdecydowanie również wyraża się w tej

¹³⁾ A. Willwoll, *Psychologie de l'ascèse*, Dictionnaire de la spiritualité, fasc. III, 1004 nn.

¹⁴⁾ I — II q. 63 a. 1; *De verit.* a. 8.

¹⁵⁾ *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, Vom Umsturz der Werte, Leipzig 1919, 45.

¹⁶⁾ *Instit. div.* 6, 15; ML VI, 688 n.

kwestii św. Tomasz, gdy pisze, że cnoty moralne, mające jako swój materiał uczucia, bez tych uczuć absolutnie istnieć nie mogą¹⁷⁾).

b) Ciało jako p r z e d m i o t poznania. Dane zmysłowe o ciałach dostarczają nam materiału nie tylko dla myśli abstrakcyjnej: dają nam one także materiał przy kształtowaniu charakteru. Odpowiednie wypracowanie danych zmysłowych jest właśnie celem wychowania i ascezy.

W danych zmysłowych dokonuje się segregacja i eliminacja na podstawie samych już praw psychologicznych. Wiadomo, że nie wszystkie własności materialne rzeczy poznawanych chwytny przez nasze władze zmysłowe. Z drugiej strony pamięć usuwa szereg elementów, które stały się balastem lub przeszkodą dla asymilacji innych elementów. Podobnej segregacji i eliminacji dokonuje także asceza zmysłów. Hierarchia wartości każe ascetom zamknąć w niektórych wypadkach oczy i uszy, by niższe dobro nie stało na przeszkodzie wartościom wyższym. Barwnie opisuje ten proces Tauler, gdy mówi, że Duch św. dokonuje w nas dwu rzeczy: najpierw opróżnia nas ze stworzeń a następnie pustkowie to, o wielkiej pojemności, wypełnia darami bożymi¹⁸⁾).

Obok funkcji segregacji i eliminacji dokonuje asceza jeszcze drugiej funkcji: podporządkowuje zmysły rozumowi i woli. Działanie władz wyższych i zmysłów ściągają się nieraz ze sobą, gdyż zmysły: a. rozdzielały naszą uwagę i b. umysł wplata się w dane zmysłowe, niweczając w ten sposób swą czystość i jasność. Praktyki ascetyczne ześrodkowują naszą uwagę na danych umysłu i chronią rozum przed zatopieniem się w materiale zmysłowym¹⁹⁾). Dlatego wszystkie traktaty ascetyczne poświęcają osobne rozdziały ascezie zmysłów tak zewnętrznych jak i wewnętrznych. Jeśli niektórzy asceci otwierali szeroko oczy na przyrodę, na dane zmysłowe, to dlatego że u nich całe nastawienie było zwrócone ku Bogu i od razu niejako materiał zmysłowy podlegał wypracowaniu przez rozum. Wielkość

¹⁷⁾ I — II q. 59 a. 5.

¹⁸⁾ Die Predigten Taulers, wyd. F. Vettera, Berlin 1910, 103.

¹⁹⁾ De verit. q. 13 a. 4.

i piękno przyrody prowadziły ich bezpośrednio ku Stwórcy²⁰⁾.

c) Ciało jako środek e k s p r e s j i symbolicznej.

W materii człowiek może i powinien szukać odpowiednich wyrazów, symbolów swych uczuć i stanów wewnętrznych. Wiadomo bowiem, że wszelkie silne uczucie i wszelkie głębokie przekonanie dąży w sposób naturalny do uzewnętrznienia się. Asceza zewnętrzna i cielesna zmierza właśnie do odpowiedniej kultury ekspresji symbolicznej. Ta funkcja ascezy spełnia podwójną ważną rolę: indywidualną i społeczną. Z punktu widzenia indywidualnego potęguje i uszlachetnia wewnętrzne przeżycia. Uzewnętrznienie bowiem uczucia czy przekonania jest pewnego rodzaju czynem. A wielki czyn, jak powiada Hugo od św. Wiktora, rozpala i wzmacnia natężenie stanów wewnętrznych²¹⁾. Nic więc dziwnego, że teologowie, gdy mówią o modlitwie i jej warunkach zewnętrznych, przykładają tyle wagi do czysto materialnych okoliczności: mówią o wyrazie twarzy, o zginaniu kolan i o całym odpowiednim ułożeniu ciała.

Z punktu widzenia społecznego uzewnętrznienie stanów wewnętrznych staje się bodźcem dla podobnego postępowania u innych ludzi czyli prowadzi do naśladowania. Naśladowanie to oczywiście, jeśli ma być pozytywne, nie powinno obejmować jedynie wyrazów i symbolów, lecz sięgać głębiej, do samych przeżyć religijno-moralnych.

II. Asceza wobec praw psychologicznych. Zdrowa asceza w swych przejawach ukazuje prawa psychologiczne rządzące normalnym życiem psychicznym. W praktykach ascetycznych mianowicie znać prymat przedmiotowości, całości i ewolucji twórczej.

A) Prymat przedmiotowości. Normalne życie psychiczne zmierza od jaźni, od czynników podmiotowych, ku wartościom przedmiotowym: wartości te chce uznać i zrealizować. Człowiek normalny, wychodząc od siebie, zdąża ku czemuś innemu, ku innym jednostkom i ku grupie społecznej: chce stać się czynnikiem działającym pożytecznie w organizmie społecznym. Jedynie życie psychicznie chorobliwe ucieka przed ten-

²⁰⁾ Ks. K. Michalski, *Ochrona przyrody w regulacjach konstytucjach zakonnych*, *Ochrona Przyrody* 13 (1933), 1 nn. P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, II, Paris 1924, 256 nn.

²¹⁾ *De sacram.* II, 14, 6; ML 176, 561.

dencją do służenia i oddania się innym, by pogrążyć się egocentryzmie ²²⁾).

Tendencję do uprzedmiotowienia spotykamy także i w zdrowym życiu ascetyczno-religijnym. Życie ascetów obejmuje chwile, w których pogrążają się w kontemplacji natury bożej. Za tą kontemplacją jednak idzie działanie, skierowane na zewnątrz, poza podmiot, ku dobru innych. Miłość Boga nie oddziela się u ascetów od miłości bliźniego. Co więcej działanie uprzedmiotowione, akty miłości bliźniego, wyżej nawet cenią, aniżeli czysto immanentne działanie ²³⁾).

Uprzedmiotowione działanie w życiu ascetycznym nie tylko następuje za kontemplacją, lecz nawet jest następstwem kontemplacji. Czyn skierowany ku bliźnim ma swe źródło w podmiotowych przeżyciach religijnych. Wszyscy wielcy asceci mają swą „grootę Manrezy“, swe chwile samotności, które uważają za przygotowanie i gromadzenie energii potrzebnych do służby dla drugih. Kontemplacja nie wyklucza działania, lecz je przygotowuje i nadaje mu kierunek.

B) **P r y m a t c a ł o ś c i .** Normalne życie psychiczne wykazuje niemal w każdym działaniu wielość dążeń częściowych, które przez syntezę łączą się w jedną całość i podporządkowują się celowi osoby. Cechą natomiast chorobliwego życia psychicznego jest pewne rozprężenie energii i tendencyj.

W życiu psychicznym ascetów, zwłaszcza ascetów-mystyków, pojawia się w sposób typowy dążenie do jedności. Człowiek był pierwotnie jednością. Tę jedność, w pewnej chwili utraconą, winien z powrotem odzyskać przez swe praktyki ascetyczno-religijne ²⁴⁾).

Zarzucają niektórzy, że prymat całości, realizują asceci jedynie dzięki zubożeniu i uproszczeniu wartości. Asceta wyrzeka się dóbr zmysłowych, własnej woli, swych instynktów, doprowadzając tym samym do szkodliwej symplifikacji. Odpowiadając na ten zarzut, zaznaczamy najpierw, że każdy człowiek, który chce osiągnąć wysokiego stopnia integrację psychiczną,

²²⁾ Willwoll, 1003.

²³⁾ Por. zdanie św. Wincentego a Paulo o posłudze ubogim, *Coste*, IX, 5.

²⁴⁾ A. Mager, *Mystik als seelische Wirklichkeit*, Graz 1946, 322 nn.

musi przeprowadzić pewnego rodzaju symplifikację. Scalenie energii psychicznych wymaga usunięcia na dalszy plan pewnych elementów. Uczony, myśliciel, artysta dokonuje też uproszczenia, ześrodkowując swe działanie na jednej idei czy grupie idei. Również i człowiek czynu, jeśli chce urzeczywistnić jakieś wielkie zamiary, dąży do monoideizmu. Nie więc dziwnego, że asceta, chcąc zjednoczyć swe energie, usuwa w cień pewne elementy lub raczej jedne energie podporządkowuje drugim i jedne wartości innym, wyższym.

Zdaniem niektórych psychologów w symplifikacji życia ascetycznego znać objawy podobne do objawów psychiki skrupulatów i abulików. Odpowiadamy na to, że podobieństwo w tym wypadku jest powierzchowne i odnosi się co najwyżej do cech drugorzędnych. Abulicy cierpią na zbyt wielką ilość obrazów i idei, na nadmiar danych świadomości. Nie mogąc tego nadmiaru należycie uporządkować, wyrzekają się pewnej części treści psychicznej. Inny natomiast jest obraz ascetów. Idee ich układają się w pewien porządek i harmonizują się ze sobą. Życie ascetyczne nie zna zbyt skomplikowanych trudności myślowych, obsesji problemów metafizycznych czy braku koordynacji wartości, gdyż panuje tam prymat jedności i całości²⁵⁾.

C) **P r y m a t e w o l u c j i t w ó r c z e j.** Życie nasze, kierowane wsobną celowością, przedstawia się jako postępowy rozwój naszego bytu. Zdrowa ewolucja, która zmierza do rozkwitu naszej jaźni, przejawia się w spełnianiu obowiązku, realizacji ideału i w ogóle w powiększaniu wartości tak podmiotowych jak i przedmiotowych.

Prawu temu poddane są również i zdrowe praktyki ascetyczne. Psychopata upraszcza swe życie, by je ułatwić. Asceta natomiast symplifikuje, by siebie wzbogacić. Dlatego osobowość jego nie ulega zubożeniu, lecz przeciwnie ustawicznie się wzmacnia i nabiera tężyzny. Wielcy asceci, znani z historii, nie byli jednostkami słabymi; były to jednostki o silnej woli, ludzie, którzy zdobyli duży zasób energii, ułatwiający im przewyciężanie największych nawet przeszkód²⁶⁾.

Gdyby przewyciężanie siebie, umartwienie, oznaczało cofanie się w ewolucji psychicznej, byłoby czymś sprzecznym ze

²⁵⁾ De Montmorand, 91 nm.

²⁶⁾ Penido, 147 nm.

zdrową psychologią. Zjawiskiem chorobliwym byłoby dążyć do cierpień dla nich samych. Zdrowym natomiast objawem jest pewien radykalizm duszy, która wybiera ofiarę jako środek do zdobycia pełniejszej doskonałości. Rysem zdrowej psychiki będzie dążenie do wyrzeczenia się przyjemności życiowych, np. w ubóstwie religijnym, o ile to wyrzeczenie się jest zdobywaniem wolności wyższego rzędu. Zdrowym objawem będzie także ofiara z pewnych dążeń instyktowych, np. w celibacie kapłańskim, o ile motywem przy tej ofierze jest doskonalsze oddanie się wyższemu ideałowi ²⁷⁾).

Z powyższych danych wynika, że typ ascezy chrześcijańskiej jest typem odmiennym od ascezy stoickiej. Asceza stoicka jest typem zamkniętym i jako taka prowadzi łatwo do anomalii i schorzeń psychicznych. Typ ascezy chrześcijańskiej natomiast jest typem otwartym, typem, który nie zamyka dróg do zdobycia pozytywnych wartości, lecz przeciwnie odkrywa je i wskazuje. Toteż asceza chrześcijańska nie tyle mówi o wyrzeczeniu się, ile raczej wprowadza hierarchię i harmonię we wartości ludzkie. Charakter jej jest wybitnie humanistyczny.

Ks. Aleksander Usowicz

²⁷⁾ Willwoll, 1003 n.

Przegląd piśmiennictwa

Powieść niemiecka

Anna Seghers: *U marli pozostają młodzi*, Powieść, „Czytelnik“, 1949, str. 538.

Nie jest rzeczą przypadku, że trzeci już z kolei przegląd poświęcamy tłumaczeniom z języków obcych. Tłumaczenia bowiem stanowią główną część tegorocznych osiągnięć literackich, skupiają na sobie uwagę nie tylko ze względu na ilość, ale i na jakość tłumaczonych pozycji.

Dzisiaj zajmemy się tylko przekładem, który na wyodrębnienie go w osobnym przeglądzie zasługuje właśnie swoją jakością. Jest to powieść komunistycznej powieściopisarki niemieckiej.

*

Książka wybitnej powieściopisarki niemieckiej jest próbą zbeletryzowania historii Niemiec między Traktatem Wersalskim a klęską stalinogradzką. Anna Seghers postanowiła w kształcie powieściowym zamknąć analizę najważniejszych procesów społecznych, jakie nurtowały społeczeństwo niemieckie między pierwszą a drugą wojną światową. Jeśli się zważy, obok ogromu zagadnienia, trułu wmontowania w pozornie epicki bieg relacji momentów pozwalających na określone hierarchizowanie problemów, na zdecydowaną ocenę wartości wzrasta nasz podziw dla autorki, która uporała się jednak z tym wszystkim i stworzyła ciekawą artystycznie całość.

Całość ta fabularnie obejmuje losy kilku rodzin niemieckich, stanowiących artystycznie skonstruowane wykresy pewnych problemów ogólnych, pewnych określonych ugrupowań społeczno-narodowych — od tradycyjnego junkierstwa pruskiego, po uświadamiający sobie coraz bardziej swoje powiązania międzynarodalne proletariát. Losy rodzin i jednostek, wykreślające krzywą ewolucji narodu niemieckiego uchwycone zostały dynamicznie, w poszczególnych fazach rozwoju. Ten ruchomy wykres jest obiektem godnym dłuższych obserwacji nie tylko z ideologiczno-partyjnego, czy ogólnie społecznego punktu widzenia, ale także z punktu widzenia estetyki powieści, jej logicznej konstrukcji wewnętrznej i psychologicznych powiązań. Tu z konieczności ograniczamy się tylko do najogólniejszych uwag w obydwu zakresach.

W zakresie problematyki społecznej można wydedukować z epickiej relacji autorki dwie jej generalne tezy pozytywne. Pierwsza: proletariacki ruch wyzwolenieczy, przeciwstawiający się konsekwentnie tak samo

różnym puczom różnych Knappów, jak nacjonalistycznym zakusom Hitlera, jest główną bazą postępu, główną siłą, walki o sprawiedliwość społeczną. Druga teza: hitleryzm opierał się na przesłankach, pozwalających mu na powiązania z kapitałem rodzimym i obcym, dlatego też — jak wszystkie ruchy pro-kapitalistyczne, musiał paść ofiarą własnych sprzeczności wewnętrznych. Oczywiście, tezy te wypowiedziane zostały nie w języku podręczników ekonomii czy doktryn społecznych, lecz mową artystycznych konwencji literackich: fabułą utworu, charakterystyką postaci, przebiegiem akcji. Gdyby poprawna dedukcja tez autorki na tych generaliach musiała się zatrzymać, dowodziłoby to albo ubóstwa książki, która w takim razie byłaby tylko truizmem literackim, albo zdrożnej — z naszej strony — chęci zarzucenia autorce przesadnego upraszczania problematyki stosunków międzyludzkich. Tak jednak nie jest.

Obydwie generalne tezy Anny Seghers nie wyczerpują w tej książce analizowanego przez nas w tej chwili zakresu zagadnień. Przedstawiony przez nią ciąg wydarzeń wysuwa inne jeszcze kwestie, które można by określić sumarycznie jako próbę charakterystyki narodu niemieckiego, próbę rozwikłania, a może tylko wskazania tajemnic „ducha niemieckości“. Kwestie te łączą się w powieści bardzo mocno z problematyką społeczną, stanowią jedną z jej istotnych, jeśli nie najistotniejszych, części składowych. Wyodrębnić je tutaj wypada nie tyle dla ambicji pedantycznego szufladkowania zagadnień, ile dla wskazania pewnych — naszym zdaniem dość zasadniczych i bardzo charakterystycznych — braków w argumentacji na rzecz tez generalnych. Jest wielką zasługą autor ki, że braków tych nie usiłowała lub — co pozornie tylko jest paradoksem — nie potrafiła ukryć.

O jakie braki tu chodzi? Postarajmy się zilustrować je przykładem. Ukazując reakcję poszczególnych Niemców na zwodnicze hasła hitleryzmu, autorka powinna — zgodnie z przesłankami, w oparciu o które funkcjonują dwie generalne tezy jej książki — określić determinanty socjologiczne, decydujące o takiej czy innej postawie, o „anty“, czy „pro“ tego czy innego bohatera powieści. W domu Geschkego mieszka dwóch młodych chłopców: Franz i Hans. Obaj — wskutek nacisku zewnętrznej sytuacji politycznej — muszą się zapisać do „Hitlerjugend“. Franz entuzjazmuje się tą organizacją, Hans prowadzi w jej ramach konspiracyjną robotę komunistyczną. Wychowali się w tym samym domu. Dlaczego inaczej reagują na określoną rzeczywistość? Myślę, że autorka wyjaśnia to czym innym, niż pochodzeniem. Prawda, że Hans jest tylko pasierbem Geschkego, a Franz jego pierworodnym synem, prawda, że Erwin, ojciec Hansa, był bojowym komunistą, ale prawdą też jest, że Geschke, ojciec młodego wielbiciela Hitlera, był upartym wrogiem hitleryzmu. Więc? Wpływy zewnętrzne? Hans spotkał na swej drodze Martina, a Franz — Degreifa. Martin był komunistą, Degreif — nacjonalistą. Dlaczego jednak chłopcy ustosunkowali się do swych przyjaciół tak, a nie inaczej? Czy losy ich potoczyłyby się odmiennie, gdyby Franz spotkał nie Degreifa, lecz Martina, a Hans nie Martina, lecz Degreifa?

Przykład jest jednym z wielu. Stanowi on ilustrację braku polegającego na niemożności ostatecznego wyjaśnienia determinantami socjologicznymi poszczególnych zachowań się bohaterów. Autorka usiłuje ten brak kompensować sugestią, stwarzającą dwuznaczne sytuacje, w któ-

rych trzeba przypuszczać, że poszczególni Niemcy — z niewiadomych przyczyn — stają się typowymi przedstawicielami, niejako nosicielami pewnych cech, czy idei narodowych. Wilhelm Nadler — to chyba kontynuacja jakiegoś procesu historycznego, zaczynającego się w zamierzonych czasach podbojów germańskich. Jego rodzony brat, Krystian Nadler — to znów prawdopodobnie dalekie echo pasterskich epok przedrozbojowych. A może — mieszaniec? Sprawa staje się coraz bardziej mętna. Nawet, jeśli ktoś jest obdarzony wątpliwej wartości darem poczuć a wspólnoty narodowej, gubić się musi w wieloznacznych domysłach, gdy usiłuje wyjaśnić wpływ struktury psychik narodowych na... różnice światopoglądowe.

Prowadząc — może mimo woli — do takich wątpliwości, autorka stawia przed czytelnikiem problemy głębsze i trudniejsze, niż wszystkie kwestie społeczne. Ten proces budzenia niewiary w całkowitą wystarczalność dotychczas stosowanych metod poznawania prawdy o stosunkach międzyludzkich, proces zawsze twórczy, bo zawsze pogłębiający nasz stosunek wobec świata, który żyje wokół nas i ponad nami, proces określenia zasięgu poszczególnych władz poznawczych, wynikł — być może — ubocznie, ale konsekwentnie z rzetelnego, niezwykle uczciwego dążenia do pełnego obrazu określonego fragmentu rzeczywistości.

Obraz ten tym większą posiada wartość, że nie ma nic wspólnego z powierzchownym schematyzmem większości powieści społecznych. Ludzie, którzy w ramach utworu spełniają funkcje różnych wykresów — nie są tylko liniami i prostokątami geometrycznie wyrażonego diagramu zagadnień socjologicznych, ale — przede wszystkim ludźmi. Kochają się, nienawidzą, cierpią i radują się, zaangażowani są w każdym układzie warunków bezpośrednio: swoją miłością, nienawiścią, radością i cierpieniem. Dzięki temu całość dzieła, choć kompozycyjnie nie we wszystkich pomysłach najszcześniejsza, jest wspaniałym argumentem artystycznym, przemawiającym na korzyść powieści społecznej jako gatunku. Można mieć zastrzeżenia dlaczego autorka nie pokusiła się choćby o naszkicowanie ogólnego, publicznego znaczenia spraw religijnych i kościelnych w opisywanym przez siebie układzie stosunków. Przecież wszyscy wiedzą o wielkiej roli — roli społecznej — np. encykliki „Mit brennender Sorge”. Można także mieć pewne zastrzeżenia co do nader swobodnej konstrukcji chronologicznej, ale nie przeszkadza to stwierdzić, że powieść Anny Seghers dzięki wymienionym wyżej zaletom (i wadom) jest jednym z najlepszych tłumaczeń powojennych, jedną z najbardziej zasługujących na głęboką lekturę książek.

Zygmunt Lichniak

Stefan Świeżawski. Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej. Lublin, Tow. Nauk. K. U. L. 1948, str. 360.

Zadaniem książki jest — jak skromnie określił autor — „wprowadzenie i pomoc przy studium arystotelesowsko-tomistycznej metafizyki... Nie tyle rozwiązywanie problemów, ile wskazywanie na nie i stawianie ich.”

Otóż trzeba podkreślić, że cel ten spełnia „Byt” znakomicie tak pod względem formy, jak doboru materiału. W sposób możliwie przystępny, językiem uprzyjemniającym trud wgrzania się w problemy filozofii

pierwszej, przedstawia autor najpierw zagadnienia wstępne metafizyki (kryzys, naukowość i metoda metafizyki) a potem kwestie metafizyki ogólnej: powszechne właściwości bytu, pierwsze zasady ontologiczne, możliwość i akt, istota i istnienie, materia i forma, substancja i przypadłość, oraz przyczynowość. Na zakończenie omawia stosunek poznania metafizycznego do innych typów poznania.

W traktowaniu materiału starał się autor obracać taką metodę, która by najbardziej odpowiadała adresatom książki. Na tle współczesnych systemów filozoficznych stawia najpierw zagadnienie wraz z trudnościami, a następnie, jako owoc gruntownego przemyślenia problemu, wysuwa jego rozwiązanie. Nie są to jednak „wydaje mi się” autora. Prof. Świeżawski podaje metafizykę św. Tomasza (choć w *essay'ach*) w głębokiej interpretacji współczesnych tomistów, zwłaszcza francuskich.

W tej notatce trudno omawiać poszczególne zagadnienia. Chciałbym jednak poświęcić kilka zdań najwięcej może zainteresowania wzbudzającej i bardzo ważnej (autor doceniając to poświęca jej jedną trzecią książki) części wstępnej.

Niemalego trudu podjął się autor dając próbę pozytywnego rozwiązania naukowości metafizyki przy dzisiejszym negatywnym ustosunkowaniu się do tego problemu nietomistów. Nie mniej jednak sprawa „naukowej” metafizyki nie jest jeszcze należycie opracowana. Toteż wdzięczna winna być polska literatura tomistyczna prof. Świeżawskiemu, że posługując się współczesnym językiem naukowym zajął się tym problemem. Oczywiście, zgodnie z założeniem książki, możliwa jest dyskusja odnośnie do przedstawionej przez autora metodologii metafizyki. Są bowiem niektóre sprawy niewyczerpująco potraktowane (np. konkretne określenie „bazy” i sprecyzowanie „kroczenia naukowego” przy pomocy abstrakcji i analogii), lub niezupełnie jasne (np. sformułowania odnoszące się do stosunku logiki do sprowadzalności na str. 34 i 36 zdają się nie być ze sobą w zgodzie), czy wreszcie nieścisłe (np. na str. 34 poprawna implikacja: „jeżeli Kraków położony jest na księżycu, to ja piszę te słowa na papierze” nie jest rozumowaniem poprawnym wedle zasad logiki i metodologii, bo w ogóle nie jest rozumowaniem).

Te nieliczne punkty, budzące jakieś zastrzeżenia nie mogą jednak przesłaniać wartości całej książki. Część wstępna jest przekonującym dowodem, że można mówić o metafizyce i jej metodzie w sposób ogólnie dziś przyjęty w badaniach naukowych. Rozważania tej części zawierają szereg pomysłów i rozwiązań, które stanowią trwały wkład do metodologii metafizyki (uwagi dotyczące: obiektywizmu, dążności unowocześniania za wszelką cenę, stosowania analogii i abstrakcji, analizy sprawdzalności i przekazywalności twierdzeń metafizyki).

Część właściwa — zagadnienia metafizyki ogólnej — okazuje, że takie pojęcia jak materia i forma, substancja i przyczynowość dadzą się obronić wobec zarzutów. Autor stwierdza przy tej okazji, że konsekwentne odróżnianie pojęć metafizycznych od używających tej samej nazwy, ale

przecież zasadniczo różnych. pojęć przyrodniczych usuwa wiele trudności filozoficznych.

„Byt“ więc nie tylko znakomicie spełnia zadanie wprowadzenia przez wskazanie problemów, lecz także zawiera rozwiązania tych zagadnień. Stanowi dla polskiego czytelnika ważne źródło wiadomości o współczesnej metafizyce tomistycznej oraz zaspokojenie potrzeby oparcia swych rozważań na podstawach filozoficznych. Ze względu zaś na swę walory dydaktyczne (przystępna forma przy równoczesnym niespłykaniu zagadnień) szczególnie nadaje się jako podręcznik dla słuchaczy Inst. Wyższej Kultury Religijnej.

St. Kamiński

Dictionnaire de la Bible. Supplément. Fascicule XXIII. Judaïsme — Justification. 1949. str. 1249 — 1508.

Dictionnaire de Histoire et de Géographie ecclésiastiques. Fascicule LXVI. Cashel-Catulensis. str. 1281 — 1528. 1949.

Catholicisme. Hier aujourd'hui demain. Encyclopédie, dirigée par G. Jacquemet. Fasc. 7. 1949. Célibat — Cîteaux. str. 769 — 1152. Wszystko wydane u Letouzey et Ané w Paryżu, 87 Boulevard Raspail.

Gdyby ktoś szukał dowodu na ogromny postęp, jaki nauki teologiczne i pomocnicze do teologii zrobiły w ostatnich czasach, wystarczyłoby mu wziąć w rękę te wspaniałe dykcjonarze, jakie z ogromną, najwytrwalszą pracą, całe grono uczonych wydają ustawicznie we Francji. Stanowią te wydawnictwa ogromną i wprost nieocenioną pomoc dla zakładów teologicznych katolickich całego świata, dla instytutów wiedzy religijnej, dla redakcyj pism katolickich, dla wszystkich wykształconych ludzi, pragnących zapoznać się gruntownie z katolicką prawdą. Nie tylko ważne i zasadnicze zagadnienia, ale każda rzecz, nawet mniej znaczna, traktowana jest tak dokładnie, tak wyczerpująco, z podaniem tak obfitej literatury, że dostarcza o danym przedmiocie pełnej informacji.

Najdawniejszy z tej grupy, zaczęty przez Ks. Vigouroux dykcjonarz biblijny, wobec ogromnego rozwoju tej gałęzi wiedzy, potrzebował już pewnej odnowy. Na jaką skalę zaś podjęto tę odnowę, wskazuje fakt, że owo Supplément, zaczęte przed kilku laty przez Ks. Pirot, a obecnie wydawane przez Ks. Robert, liczy już pełne cztery tomy po mniej więcej półtora tysiąca szpalt, a doszło dopiero do litery J. W zeszycie, który mamy przed sobą zasługują na specjalną wzmiankę wyborne artykuły o religijnych pojęciach judaizmu, przez O. Bonsirven T. J., o sędzie Bożym w nowym i starym testamencie, przez Ks. Ks. Pautrel i Mollat, a wreszcie cała uczona rozprawa o sprawiedliwości i usprawiedliwieniu przez Ks. Descamps.

Dykcyjonaarz historii i geografii kościelnej, zaczęty przed laty przez Ks. Kardynała Baudrillart, a wydawany obecnie pod kierunkiem dwóch profesorów łowañskich Ks. Ks. de Meyer i van Cauwenbergh przybiera tak nieprawdopodobne rozmiary, że w tomie 11 nie wyczerpano jeszcze zupełnie litery C. Z przyjemnością zaznaczymy musimy, że traktuje o wszystkich polskich Kazimierzach, nawet Kujańskim, Opolskim i Szczecińskim. Całą uczoną rozprawę poświęca D. M. Cappuyns ciekawej i doniosłej postaci senatora Kassjodora, twórcy Vivarium. Polskich spraw dotyka artykuł o Kardynale Branda di Castiglione, nuncjuszu w Polsce za czasów Władysława Jagiełły.

Encyklopedia katolicka, z góry obliczona na 7 tomów, wydawana pod kierownictwem Ks. Jacquemet wzięła sobie za zadanie dostarczać krótkich, ale dokładnych wiadomości o pojęciach, rzeczach, instytucjach i ludziach mniej lub więcej ściśle związanych z katolickim Kościołem, jego życiem, nauką i historią. W niniejszym, siódmym, zeszyte zasługują na szczególną uwagę artykuły: Césaropapisme, Chanoines, Charité, Cinéma, żeby nie wspomnieć o wielu innych. Cenne jest w tym wydawnictwie, że pilną zwraca uwagę na rozwój katolickich spraw i myśli, dzięki czemu może i w samym tytule mówić o katolicyzmie, wczoraj, dziś i „jutro“.

Za niezmiernie staranne wydanie, pod względem druku, papieru i korekty zupełnie nienaganne należy się wielkie uznanie księgarni Letouzey'a.

X. J. R.

John O'Brien: Ryt m a ł ż e ń s k i. Warszawa, 1949. M. Fuksiewicz i Ska. Str. XII + 145.

Pod tym tytułem przyswojono językowi polskiemu piąte wydanie książki amerykańskiego autora John O'Briena pt. „Natural Birth Control“.

Przedmiotem książki jest znane już powszechnie odkrycie Ogino-Knausa, dotyczące okresów płodności i niepłodności u kobiety. Autor nie jest lekarzem, przedstawia jednak opinie wybitnych lekarzy.

Odkrycie Ogino-Knausa, ujmowane w początkowej swej fazie w formie teorii naukowej, z postępem badań w tej dziedzinie i według zdania wybitnych powag w ginekologii, uważane jest dziś za p r a w o b i o l o g i c z n e, uzasadnione i sprawdzone. Zyskuje ono dzięki temu coraz więcej zwolenników, wytrącając z ręki broń sceptykom, którzy — jak twierdzą — zawiedli się na tym prawie.

„Większość zbadanych wypadków, w których wykazano, że prawo nie sprawdziło się, należało przypisać nieumiejętności lub niestaranności małżonków w zastosowaniu tej metody“ (str. 98). Wobec zaś stopnia pewności, jaki daje obecnie prawo Ogino-Knausa, stosowanie środków antykoncepcyjnych, jako regulatora urodzin, staje się nieobojętnym dla zdrowia anachronizmem. Cały rozdz. IV — godny naprawdę zastanowienia — wykazuje szkodliwość stosowania tych środków dla zdrowia kobiety. Tymczasem sama natura daje w omawianym tutaj prawie środek racjonalny, higieniczny i estetyczny, zapewniający o wielce skuteczniej n a t u r a l n ą kontrolę ilości potomstwa.

W Rozdziale tym dobrze jest zwrócić uwagę na kwestię „odżywiania dokrewnego“ (str. 84 — 5), w której autor wykazuje, jaką krzywdę wyrządza kobiecie przerywany akt małżeński. Dodatkowo dla psychiki kobiety strony inseminacji, które tu są omawiane, mogą wprowadzić być przez mniej rozważnych czytelników brane jako argument konieczności tej inseminacji poza małżeństwem, jednak większy nieład w sferze moralnej i psychicznej, jaki by to pociągało za sobą, wskazuje, że takie argumentowanie jest fałszywe. Książka jest p'sana dla małżonków i dlatego jej uwagi należy wiązać z kontekstem życia małżeńskiego.

Prawo Ogino-Knausa posiada swoje odchylenia. Nie można z nim łączyć pewności absolutnej, względnie ścisłości prawa fizycznego lub formuły matematycznej. Żywy bowiem organizm, zwłaszcza przy typie astenicznym kobiety, pod wpływem czynników zewnętrznych względnie psychicznych, wpływa zakłócająco na regularność cyklów. Zakłócenia te jednak są już prawie opanowane tak, że w obecnym stanie wiedzy lekarskiej 90% kobiet może korzystać z prawa Ogino-Knausa w całej jego rozciągłości. Pozostałych 10% może stosować metodę częściowo. Przypadki patologiczne należy poddać specjalnej opiece kompetentnego lekarza.

Ważny jest rozdział, traktujący o bólu międzymiesiączkowym, spowodowanym pęknięciem pęcherzyka Graffa. Kobieta, która potrafi wyróżnić w sobie ból owulacyjny (a potrafi wyróżnić większość kobiet), posiada najdokładniejszą metodę kontroli urodzin.

Książka przedstawia zagadnienie jasno i praktycznie; ma przecież służyć w terenie. Szereg załączonych tablic ułatwia ustalenie cyklu menstruacyjnego. Całość zagadnienia ujęta jest w duchu zdrowych zasad. Autor nie jest zwolennikiem bezdzietnych małżeństw. Wie jednak, że mogą zaistnieć poważne racje usprawiedliwiające na pewien czas powstrzymanie się od potomstwa. Jedyne i nieszkodliwy środek ku temu widzi w korzystaniu z naturalnego rytmu biologicznego.

Książkę można zalecić każdej matce, zainteresowanej omawianą kwestią. Spowiednik skorzysta z niej dla pracy duszpasterskiej. Upierzdony zaś lekarz może pod jej wpływem pozbyć się nastawienia sceptycznego.

L. Mońko

Ks. Pius Parsch. *W tajemniczenie w ofiarę Mszy św.*
Przełożył O. J. Pachucki T. J. Wydawn. Apost. Modl. Kraków, Kopernika 26. 1947, str. 296.

Przyswojone polskiemu językowi dzieło wybitnego liturgisty, wyjaśniające rozwój historyczny i treść wewnętrzną modlitw mszalnych, będzie z pewnością powitane przez miłośników Tajemnicy ołtarza z wielką radością. Dowiedzą się oni z tej książki, jak kształtowała się przez wieki liturgia mszalna już to przystość już znowu usuwaną i odmianą rozmaitych form i modłów, aż doszła do tej pięknej, harmonijnej całości, którą dzisiaj uznaje za swoją Kościół rzymski. Książka Ks. Parsch'a doskonale spolszczona przez O. Pachuckiego zawiera dużo ciekawych i pożytecznych wiadomości oraz uwag i podnet, tchnących szczerą pobożnością. Byłaby jednak bardziej zalecenia godna, gdyby miała więcej ładu, tzn. gdyby czysto historyczne pouczenia nie mieszały się z analizą obecnego

tekstu mszy świętej i gdyby tej analizy znowu nie miały uwagi dotyczące mszy uroczystej lub papieskiej. Nad to pamiętać trzeba, że praca Ks. Parsch'a ukazała się przed encykliką *M e d i a t o r*. Występują w niej więc bardzo wyraźnie te przesadne kierunki liturgicznego ekskluzywizmu, które wyraźnie zganił Pius XII. Nie jest też pożądane, bo sprzeczne z rzeczywistością, egzaltowanie wszystkiego w liturgii, i każdej modlitwy i doboru tekstów i czytań. Jest bowiem rzeczą zupełnie oczywistą, że w formularzach liturgicznych znajdują się w ogromnej większości rzeczy piękne, niekiedy bardzo piękne, ale są i słabe, które może już niedługo doczekają się pożądanej odnowy. Nb. Ks. Parsch nie jest też wolny od tego pewnego antykwaryzmu liturgicznego, który wbrew energicznym wskazówkom obecnego Papieża, rad by we wszystkim niemal powrócić do najstarszych form i zwyczajów. Można jednak mieć nadzieję, że wspaniałe pouczenia encykliki *M e d i a t o r* w całej dziedzinie liturgicznych dążeń wprowadzą pożądaną harmonię.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Czesław Martyniak: *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*. Wyd. Tow. Naukowe Kat. Un'w. Lub., Lublin, 1949.

Jesteśmy świadkami wzmoczonego rozwoju i opracowań prawa pozytywnego. Problem natomiast podstawy prawa nie może się doczekać odpowiadającego mu studium. Nie ulega wątpliwości, że przyczyna takiego stanu rzeczy sięga daleko w przeszłość. Stanowią ją takie teorie, jak: teoria prawa naturalnego Grocjusza, błędy szkoły prawa natury XVIII wieku i teoria pozytywistyczna. A przecież chodzi o sprawę zasadniczej wagi, bo o ustalenie — a raczej o wydobycie na światło dzienne z mroków przeszłości — i upowszechnienie przedmiotowej podstawy porządku prawnego.

Temu właśnie celowi poświęcił swoją pracę śp. prof. Martyniak. Sięga w niej do źródła prawa pozytywnego, jakim jest prawo naturalne, którego uznanie i przyjęcie jest nakazem troski o ład i porządek w życiu społecznym i politycznym. Z prawa naturalnego bowiem wyrasta szeroko rozbudowane prawo pozytywne i w nim odnajduje swój sens praktyczny. Dlatego z prawem naturalnym i ustawodawstwo nie może się nie liczyć.

Uwzględnienie prawa natury nadaje prawu pozytywnemu charakter personalistyczny, chroniąc je zarówno przed przerosłem organów władzy, jak i przed skłonnością jednostki do uważania się za źródło wszelkich praw.

Autor w przedstawieniu problemu idzie wiernie za św. Tomaszem. W jego doktrynie widzi to wspaniałe powiązanie w prawie momentu subiektywnego z obiektywnym. Prawo naturalne staje się w koncepcji św. Tomasza podstawą władzy ustawodawczej i praw podmiotowych. Prawo zaś podmiotowe i porządek przedmiotowy w doktrynie tomistycznej ściśle ze sobą harmonizują z racji moralnego charakteru prawa naturalnego.

Prof. Martyniak nie jest osamotniony w swoim Credo prawniczym. Wystarczy wymienić takie powagi jak Dab'n, Gény, Le Fur, Renard, by z ufnością patrzeć na zdrowy ten rozwój myśli prawniczej.

Inicjatywa prof. Martyniaka jest próbą dokonania pewnego wylomu w pozytywistycznych nawykach nowszej myśli prawniczej. Niemal trudności musiał autor pokonać, by zbliżyć tomistyczne pojęcie prawa do naszych czasów i wyrazić je językiem nowoczesnym.

W. Niedźwiadek

Canonicus J. M. Hervé, s. th. dr. *Manuale theologiae dogmaticae*. Vol. I: De revelatione christiana. — De Ecclesia Christi. — De fontibus revelationis, pp. XXVI + 626. Parisiis, apud Berche et Pagis, editores, 1949.

Ks. dr Hervé opracował dla fakultetów teologicznych dzieło, które w obecnym zwłaszcza wydaniu, na same tylko nieomal zasługuje pochwałą. Czystość katolickiej nauki, rozległa dokumentacja, szeroka rozpiętość zagadnień, dokładna znajomość najnowszej literatury, jak również i nowoczesnych trudności łączą się w tym tomie szczęśliwie ze zwiezłością wykładu, precyzją pojęć, jasnością stylu i przejrzystością układu, silnie zresztą uwydatnionego środkami typograficznymi.

To połączenie rzetelnej wiedzy z niezwykleymi przymiotami pedagogicznymi stwarza podręcznik gruntowny, łatwy i nowoczesny, który posiada pełne prawo do tego, aby zająć jedno z pierwszych miejsc w szeregu najlepszych podręczników klasycznych.

Że ocena nasza nie jest ani przesadna ani odosobniona, dowodem uznanie, z jakim dzieło ks. Hervé zostało przyjęte w seminariach duchownych i instytutach teologicznych zarówno europejskich jak i innych. Wydanie obecne, osiągające już czterdziesty tysiąc egzemplarzy, uwzględnia jeszcze najnowsze dokumenty nauczycielskiego urzędu Kościoła, jak encykliki „*Divino afflante Spiritu*” i „*Mystici Corporis Christi*”. Bogata bibliografia tematyki, stanowiącej przedmiot tomu pierwszego, umieszczona na początku, liczne odnośniki w tekście, oraz chronologiczny spis najpoważniejszych Ojców Kościoła, pisarzy i teologów, załączony na końcu, uzupełniają wielką już skądś nad wartość książki.

Prawda, że tu i ówdzie można by postawić jakiś znak zapytania, lub wyrazić jakieś życzenie, ale dotyczyć to będzie rzeczy drugorzędnych i bardzo nielicznych. Nie wszyscy np. podzielać będą zdanie autora w zagadnieniu inspiracji „wermalnej”. Podana na str. 401 statystyka wyznań z r. 1927 jest już dzisiaj na pewno przestarzała. Należało by również nieco wyraziściej wyjaśnić i usprawiedliwić istnienie kwalifikacji dogmatycznych w części ściśle apologetycznej.

Ks. Jan Rosiak T. J.

Prof. T. Czeżowski *Logika*. Podręcznik dla studiujących nauki filozoficzne. P. Z. W. S., Warszawa 1949. Str. 273.

Pomimo ukazania się logik Wiegnera i Mostowskiego odczuwała się dotkliwy brak książki, która by informowała o całokształcie logiki współczesnej i mogła służyć jako podręcznik studentom filozofii. Oba te zadania spełnia książka prof. Czeżowskiego. Daje ona przegląd głównych

zagadnień logicznych z uwzględnieniem najpotrzebniejszych do zrozumienia logiki wiadomości metodologicznych.

Część pierwsza podaje zasady semantyczne (dlaczego pominięto funkcję znaczenia?; cenne natomiast dla polskiego czytelnika są zwięzłe uwagi o języku). Część druga zawiera logikę zdań (dydaktyczne ważne są objaśnienia praw). Część trzecia przedstawia teorię kwantyfikatorów, a część czwarta teorię orzeczników ze szczegółowym omówieniem logiki klasycznej. Część piąta zawiera elementy ogólnej i szczegółowej teorii stosunków. Polski czytelnik wdzięczny będzie autorowi za zreferowanie w części szóstej dzieła Reichenbacha o teorii prawdopodobieństwa. Zarys rozwoju logiki w części siódmej uzupełnia obraz najważniejszych zagadnień dzisiejszej logiki.

Konsekwentna dyspozycja książki, przystępny sposób traktowania materiału, oraz staranne wykonanie techniczne książki przyczynią się niewątpliwie do zainteresowania się współczesną logiką, a przez to usuną resztki negatywnej postawy wobec „logistyki”. Nieraz bowiem tylko dlatego się czymś gardzi, że się tego nie zna.

St. K.

Wacław Miszewski: *Proces cywilny w zarysie*.

Część pierwsza 1946, str. 303 i część druga 1948, str. 308. Marian Ginter — Księgarnia wydawnictw prawniczych i naukowych.

Już przed wybuchem drugiej wojny światowej odczuwano potrzebę pełnego opracowania tej ważnej i trudnej dziedziny każdego systemu prawnego, jaką stanowi proces cywilny. Prace o charakterze podręcznikowym, wydane w latach 1932-34, nie mogły sprostać wymaganiom stawianym tak przez praktykę sądową, jak i przez potrzeby uczącej się młodzieży. Poważny ten brak spotęgowała jeszcze wojna. Nagłacy problem nowego podręcznika procesu cywilnego rozwiązał, w pewnym przynajmniej stopniu, Wacław Miszewski, ogłaszając w roku 1946 część pierwszą „Procesu cywilnego w zarysie”, obok której w roku 1948 pojawiła się część druga, uzupełniona suplementem, dostosowującym całość do stanu prawnego istniejącego u schyłku roku 1947.

Chcąc uwypuklić wartość publikacji, trzeba poświęcić parę słów osobie nieżyjącego już dzisiaj autora. Wacław Miszewski należał do grupy najczynniejszych prawników polskich. Przez szereg lat piastował godność sędziego Sądu Najwyższego. Jako członek Komisji Kodyfikacyjnej brał aktywny udział w jej pracach, wykazując specjalną twórczość przy opracowywaniu sądowego postępowania egzekucyjnego. Od roku 1930 pełnił obowiązki zastępcy profesora procesu cywilnego na Uniwersytecie Warszawskim.

Ogrom doświadczenia, jakim dysponował ten wybitny prawnik-praktyk, znalazł swój wyraz w „Procesie cywilnym w zarysie”, który — ukończony niemal w przeddzień śmierci autora — stanowi finał jego działalności jako prawnika i nauczyciela. „Proces cywilny w zarysie” zrodził się z praktyki i dla praktyki jest przeznaczony. Jako taki jest on cenną pozycją w naszej literaturze prawniczej i to mimo pewnych braków i usterek, od których opracowanie niestety nie jest wolne. Nie wdając się w drobiazgową krytykę, podkreślę tylko moment dla omawianego podręcznika szczególnie charakterystyczny, mianowicie nieuwzględnienie

n'e przez autora osiągnąć najnowszych kierunków procesualistyki, głównie zaś włoskiej nauki procesu. Fakt ten, jeśli chodzi o stronę teoretyczną, niewątpliwie obniża wartość „Procesu cywilnego w zarysie“, nie narusza natomiast jego praktycznego znaczenia dla tych wszystkich, którzy pragną w sposób możliwie szybki i łatwy przyswoić sobie przepisy polskiej procedury cywilnej.

L. T.

E. Mikulaszek: *Podstawy immunochemii.*

Towarzystwo Naukowe Warszawskie. Warszawa, 1948 r. Stron VIII + 252.

Książka ta, przeznaczona dla lekarzy, biologów i biochemików, jest nowością w polskiej literaturze naukowej. Immunologia czyli nauka o odporności organizmu, oddzieliła się w ostatnich latach od mikrobiologii i bakteriologii, stając się w ten sposób samodzielną gałęzią wiedzy naukowej. Zagadnienie chemizmu procesów odpornościowych stanowi bardzo ważny jej dział, który, dzięki niezwykle dotąd rozwojowi chemii w ogóle, rozwija się w bardzo szybkim tempie. Zaslugą autora jest, że dał w języku polskim zwięzłą syntezę dotychczasowych osiągnięć w tej dziedzinie, korzystając z najnowszej (do 1947 r.), dostępnej mu, literatury zagranicznej oraz z własnej pracy eksperymentalnej.

Na początku książki autor przypomina ogólne własności drobin, mówi o siłach międzymolekularnych, własnościach i strukturze wody, o błonach monomolekularnych, rozpuszczalnikach i koloïdach. Następnie wchodzi w strukturę ciał tłuszczowych, budowę i strukturę białek, wielocukrowców; omawia sympleksy, strukturalną budowę protoplazmy i zarzązków przesączalnych. Dalej opisuje antygeny i antygenową budowę bakterij, chemizm toksyn bakteryjnych, antygeny komórek wyższych zwierząt, grupy krwi. Po omówieniu chemizmu odporności humoralnej, oraz zagadnień związanych z dopełniaczem i jego wiązaniem, autor przechodzi do chemizmu odporności tkankowej. Na końcu książki są omówione zjawiska odporności, wywołane zaczynami, rozkładającymi antygeny bakteryjne, oraz zmiany w metabolizmie tkanek zakażonych..

Zagadnienia ujęte prosto, zwięźle, nowocześnie. Przy czym autor uwydatnia krystalizujące się coraz wyraźniej pewne kierunki myśli naukowej w tej dziedzinie. Książka jest cennym nabytkiem dla naszej literatury naukowej i stanowi doskonale uzupełnienie w tak krótkim czasie po raz drugi wydanej „Immunologii ogólnej“ L. Hirszfelda.

L. Mońko

Ks. Dr A. Korcik. *Teoria sylogizmu zdań asertywicznych u Arystotelesa na tle logiki tradycyjnej.* Studium historyczno-krytyczne. Tow. Nauk. Kat. Uniw. Lubelskiego, Lublin 1948. Str. 88.

Arystotelesowska teoria sylogizmu była już opracowywana kilkakrotnie, ale studium ks. prof. Korcika przedstawia ją na tle logiki tradycyjnej z uwzględnieniem metod interpretacji opartych o logikę współczesną. Autor realizuje w ten sposób hasło Łukasiewicza: aby historię logiki opracowali na nowo ludzie znający gruntownie stan obecny jej rozwoju.

Pierwszy rozdział omawia pojęcie sylogizmu, oraz poszczególne jego formy i tryby. Przy okazji wykazuje autor niesłuszność przypisywania czwartej figury Galenosowi. Figury tej nie ma bowiem w żadnym ze znanych pism Galenosa i dawna tradycja nie uważała jej za dzieło Galenosa. W rozdziale drugim przedstawiona jest sylogistyka Arystotelesa w postaci systemu aksjomatycznego. Studium kończy wzmianka o pierwszych próbach aksjomatyzacji sylogistyki Arystotelesa podjętych przez J. Ar. Sturna i H. Saccheri'ego.

St. K.

Ks. Dr. Aleksy Petrani: Zasada większości w prawie kanonicznym. Wyd. Tow. Naukowe KUL, Lublin 1947.

Autor omawianej monografii nie zacieśnia zagadnienia do obecnej teorii i praktyki w Kościele, lecz rozpatruje je na płaszczyźnie historycznej i w różnorodnej formie jej zastosowania. W oparciu o skrupulatnie zebrane źródła przedstawia rozwój zasady większości od starożytnych Greków i Rzymian aż do jej wykończenia w ostatnim Kodeksie Prawa Kanonicznego, gdzie wielowiekowa praktyka w Kościele postawiła tę zasadę na właściwym poziomie.

Charakterystyczną dla zasady większości jest wielorakość stosowania jej form przez różne zakony i zgromadzenia zakonne; formy te zostały określone przez ustawy zakonne i zwyczaje.

Dodać można, że „zasada większości” wypracowana przez Kościół, przeszła już do praktyki parlamentarnej.

Pracę ks. P. cechuje gruntowność i wszechstronność ujęcia oraz przejrzystość i jasność formy.

W. Niedźwiadek

Ks. Mieczysław Bulawski. Kazania niedzielne. Wyd. II. Poznań. Inst. wydawn. „Kultura“ str. 304.

Nowe to wydanie kazań Ks. B. będzie z pewnością powitane z zadowoleniem przez kapłanów, nie mających wiele czasu do przygotowania słowa Bożego. Bo, chociaż nie jest to duży styl kaznodziejski, krótkie, proste te nauki, urozmaicone mnóstwem przykładów, nieomal za pierwszym przeczytaniem wchodzi w pamięć. Pismo święte wyzyskane jest obficie. Zastosowania moralne praktyczne, oparte na gruntownej znajomości życia i ludzi.

X. J. R.

Oprócz tego nadesłano do redakcji:

Książnica-Atlas. Wrocław 1949:

E. V. Appleton: Lampy elektronowe i ich zastosowania. Przełożył inż. Janusz Lange. Str. 166.

J. A. Ratcliffe. Fizykalne zasady radiotechniki. Z przedmową prof. E. V. Appletona. Przełożył inż. Janusz Lange. Str. 176.

Lukian z Samosaty: Dialogi wybrane. Przełożył, wstępem i objaśnieniami opatrzył Władysław Witwicki. Str. 281.

Mulk Raj Anand: *Niedotykalny*. (Z oryg. ang. Bolesław Mięga). Str. 180.

Tadeusz Kudliński: *Dziedzictwo zemsty*. *Pół-powieść*. Str. 343.

W. H. Mc Crea: *Fizyka relatywistyczna*. Przetłumaczył dr Bronisław Średniawa. Str. 147.

Nakładem Księgarni Naukowej T. Szczęsny. Toruń 1949:

Edward Passendorfer: *Jak powstał Bałtyk*. Wyd. 2. przejrane i poprawione. Str. 36.

Edward Passendorfer: *O wieku ziemi*. Str. 38.

Edward Passendorfer: *Z przeszłości geologicznej Pomorza*. Wyd. 2. przejrane i rozszerzone. Str.

Nakładem Księgarni Z. Gustowskiego, Poznań 1949:

Jan Dobraczyński: *Wybrańcy gwiazd*. Powieść. Wyd. 2. Str. 302.

Lew Tołstoj: *Sonata kreutznerska i inne opowiadania*. (Tłum. Wiktor Jakubowski). Str. 244.

Nakładem różnych:

Studia rewolucyjne. (Zebrał i opracował Mieczysław Idzikowski. Oprac. graf. Andrzej Rudziński). Stowarzyszenie Instytut Fryderyka Chopina. Warszawa, 1949. Str. 30.

Joseph Krzyszkowski S. I.: *Entre Varsovie et Ispahan*. Le P. Ignace François Zapolski S. I. Archivum Historicum Societatis Iesu. Roma 1949. Str. 84 — 117.

Le cinquantenaire de la Faculté de Droit canonique de Paris. Compte-rendu des Solemnités et des Travaux. Institut Catholique de Paris. Paris 1949. Str. 43.

S. Benwenuta, niepokalanka: *Asceza życia zakonnego*. Według wskazań M. Marceliny Darowskiej. Wydawnictwo Mariackie. Kraków 1950. Str. XV, 470.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, kulturalnego i społecznego

Uczczenie pamięci O. Jakuba Wujka T. J. w Krakowie

Obchód, który dn. 22 listopada br. zgromadził do Krakowa cały szereg delegatów duchownych i świeckich z różnych stron Polski, był, rzec można, częściową przynajmniej splatą długu ciążącego względem jednego z bardzo zasłużonych synów. Od 350 lat posługiwali się i posługują wierni wspaniałym, równie cennym religijnie jak językowo, przekładem całego zbioru ksiąg świętych starego i nowego zakonu, a o autorze tego przekładu, który włożył weń, prócz ogromnej pracy i niepospolitego talentu, gorące umiłowanie Słowa Bożego i polskiej mowy, o Ks. Jakubie Wujku z Wągrowca, prawie że było głucho i w literaturze i w kościelnych wspomnieniach wybitnych sług Bożych. Zwłoki wielkiego męża, spoczywające pod kościołem św. Barbary w Krakowie, okryła była niepamięć; żaden nagrobek, żaden, choćby najskromniejszy pomnik nie przypominał jego imienia potomnym.

Było to więc ze wszech miar wskazane, żeby położyć koniec temu zapomnieniu. Grono wielbicieli Ks. Wujka, wśród których zaznaczyli się przede wszystkim, obok kilku członków i przełożonego małopolskiej prowincji Tow. Jezusowego: Dziekan wydz. teol. U. J. Ks. Prałat Aleksy Klawek i Ks. Prałat Piotr Stach, postanowiło wyzyskać 350-letnią rocznicę pierwszego wydania Wujkowej Biblii, żeby pamięć jego w narodzie odświeżyć.

Urządzony w tym celu skromny ale poważny i na wysokim poziomie utrzymany obchód, odpowiedział w zupełności zacnej myśli swych inicjatorów.

Wstępem do uroczystości była Msza święta, którą w kościele św. Barbary odprawił o godz. 9-tej Jego Em. Książę Kardynał Sapieha, a w czasie której śpiewał gregoriańskie melodie chór alumnów śląskiego seminarium. Po Mszy świętej wygłosił z ambony piękne i gruntowne przemówienie o zasługach Ks. Wujka, znany bibliista, Ks. Dr Eugeniusz Dąbrowski z Warszawy. Zwarty tłum uczestników obchodu i licznie zebranych wiernych, wyruszył następnie na zewnątrz, gdzie, od strony Mariackiego kościoła, na tylnej ścianie bocznej kaplicy — obecnie Matki Boskiej Jurowickiej — widniała piękna tablica pamiątkowa, wykonana w kamieniu i miedzi przez wybitnego artystę Wiesława Łabędzkiego. Przed aktem poświęcenia, dokonany przez J. Em. Ks. ęcia

Kardynała, odczytał Ks. Prof. Dr Stanisław Grzybek, wydobyte z archiwów wymowne ełogum osoby i działalności Ks. Wujka, zawarte w liście sprzed lat 350, ówczesnego zwierzchnika prowincji polskiej zakonu jezuitów.

Po dokonaniu poświęcenia tablicy, jedna część uczestników udała się do Biblioteki Jagiellońskiej, gdzie, za staraniem głównie Prof. Al. Birkenmajera, urządzona była interesująca wystawa biblijnych, zwłaszcza Wujkowych druków polskich, druga część skierowała się do kolegium Tow. Jez. na Wesołej, gdzie zebrani w liczbie około 40 księży profesorsowie Pisma św. z całej Polski, pod przewodnictwem Ks. Prof. Wilczyńskiego z Lublina obradowali nad kwestiami związanymi z głębszym poznaniem Słowa Bożego. Pierwszy referat o reformie wykładów biblijnych w zakładach teologicznych, miał Ks. Prałat A. Klawek, drugi, o rozłożeniu perykop niedzielnych na cykl trzechletni, Ks. Prałat P. Stach, trzeci o tzw. *sensus plenior* w egzegezie Pisma św., Ks. Prof. Stanisław Styś T. J. z Lublina. Niestety krótkość czasu nie pozwoliła na pełne rozwinięcie interesujących i starannie opracowanych tematów i na omówienie w dyskusji poruszonych zagadnień.

O godz. 14 odbył się w tymże kolegium na Wesołej obiad dla około 70 osób, prawie wyłącznie profesorów Jagiellońskiej Wszechnicy i zakładów teologicznych z całego kraju. Zebranych uczestników duchownych i świeckich powitał toastem Ks. Prowincjał W. Krupa, odpowiedział zaś imieniem zebranych Prof. Lehr-Splawński. Miła rozmowa przy bardzo pogodnym nastroju przeciągnęła się prawie dwie godziny.

Już o godz. 17 miała się rozpocząć uroczysta akademii w wielkiej auli Uniwersytetu.

Na długo przed początkiem zebrania była już ogromna sala pełna po brzegi. Obecnością swoją uświetniło ten obchód czterech Księża Biskupów; wśród dostojnych gości widzieliśmy cały szereg profesorów oraz wybitnych pań i panów z całego miasta.

Po śpiewie *Gaude mater Polonia*, wykonanym przez chór Seminarium Duchownego Częstochowskiego, zabrali głos, najpierw Dziekan fakultetu Ks. Prałat Klawek, po nim Prof. Lehr-Splawński. Pierwszy z nich odczytał gratulacyjne telegramy, zwłaszcza dłuższą i w ciepłym tonie utrzymaną depeszę Ojca świętego. Na zasadniczą treść akademii złożyły się dwa znakomite i bardzo ciekawe referaty. Ks. Prof. Walenty Prokulski T. J. mówił najpierw o Wujku jako biblicyście. Od streszczania jego wywodów możemy się tu powstrzymać, bo gruntowną tę pracę znajdują czytelnicy na łamach Przeglądu Powszechnego (z listopada br.). Prof. Konrad Górski z Torunia z zupełną niepospolitą werwą i wnikliwością przedstawił zasługi Wujka koło języka polskiego. Wyjaśnił on najpierw powody, dla których wielki tłumacz Biblii tak długo pozostawał w cieniu; potem, oświeciliwszy jasno szeroką a błogosławioną działalność potężnej tej postaci, przeszedł do analizy zasobów językowych, którymi on rozporządzał a zwłaszcza techniką stylu, którego niepospolite zalety ilustrował prelegent na całym szeregu wyjątków, głównie z większej i mniejszej Postylli. W rezultacie wyraził Prof. Górski przekonanie, że, lubo nie dorównywał Skardze polotem kaznodziejskim, może i powinien stanąć obok niego jako jeden z głównych w XVI wieku mistrzów polskiej mowy. Wyraził więc konsekwentnie nadzieję, że Wujek z niejednej strony, także pod

względem języka, stanie się przedmiotem nowych gruntownych studiów.

Rzęście i długo nie milknące oklaski były dowodem, że prelegent zdołał trafić do myśli i uczuć swych słuchaczy.

Zakończył akademię śpiew *L a u d a t e D o m i n u m*. wykonany przez chór wspomniany poprzednio.

Choć na tej akademii zakończyły się oficjalne obchody, przez cały tydzień ciągnął się nadal inny a dobrze obmyślany sposób uczczenia pamięci wielkiego biblisty. Rozłożono mianowicie rozmaite, z Pismem świętym nowego zakonu związane zagadnienia na szereg konferencji, które o godz. 19 miały być wygłaszane codziennie w kościele św. Anny dla wierzącej inteligencji Krakowa.

Rozpoczął tę serię Ks. Jan Rostworowski T. J. z Warszawy, po nim mieli przemawiać Księża Profesorowie, Seweryn Kowalski z Warszawy, Ks. Winiarski C. SS. R. z Tuchowa, Ks. Jan Drozd z Wrocławia, Ks. M. Michalski i Ks. St. Grzybek, obaj z Krakowa.

Że te konferencje wywołały zainteresowanie wśród katolickiej inteligencji miasta, tego dowodzi ogromna na nich frekwencja, zwłaszcza młodzieży akademickiej ale i dojrzałej publiczności. Obszerna świątynia zaledwie mogła pomieścić uczestników.

Z tego wszystkiego widoczne, że obchody ku czci wielkiego i drogiego sercom Biblisty nie pozostaną bez echa. Jak przebudził się w pamięci św. Andrzej Bobola, tak długo drzemiący w podziemiach Pińskiego kolegium, tak, daj Boże, z podziemi kościoła św. Barbary wyjdzie świetlana postać Ks. Jakuba Wujka, nie na to zapewne by stanąć na ołtarzach, ale na to, by zająć widniejsze miejsce w tym „narodowym pamiętniku kościoła“, który rodacy zdobić będą „w swych myśli przędzę i w swych uczuć kwiaty“.

Ks. J. R.

Spis rzeczy tomu 228

A r t y k u ł y :

Ks. Arcybp Włodzimierz Jasiński: Matka Urszula Ledóchowska	3
Ks. Jan Rostworowski T. J.: Droga rozwoju wielkiej duszy	16
Władysław Konopczyński: Dzieje nauki historycznej w Polsce	27, 145
Ks. Jan Rosiak T. J.: Tu es Petrus	46
Józef Marian Święcicki: O kryzysie patriarchatu w literaturze	58
Ks. Kazimierz Kłósak: Dialektyczne prawo przechodzenia ilości w jakość	69
Ks. Jan Rosiak T. J.: Cel i środki po raz wtóry	80
Ks. Heribert Bednorz: Problem czystości u Bernanosa	94
Ks. Aleksander Usowicz: O Jacek Woroniecki	121
Ks. Franciszek Sawicki: Przyrodnik wierzący i niewierzący	134
Ks. Kazimierz Kłósak: Dialektyczne prawo jedności i walki przeciwieństw	161
Józef Marian Święcicki: Na marginesie katolickiej krytyki	169
Ks. Jan Rostworowski T. J.: Trudność aktu wiary a trudności przeciw wierze	193
Ks. Kazimierz Kłósak: Dialektyczne prawo wszechzależności rzeczy i zjawisk	203
Józef Marian Święcicki: Era atomowa a postęp moralny ludzkości	214
Irena Pannenkowa: Realizm romantyków	226
Ks. Walenty Prokulski T. J.: Wiekopomne dzieło	257
Ks. Jan Rostworowski T. J.: Modlitwa liturgiczna a modlitwa prywatna	276
Ks. Antoni Kuśmierz T. J.: Różnicowanie istnienia	290
Józef Marian Święcicki: O przewyższonym tragizmie doczesności	302
Ks. Leon Mońko T. J.: Konflikt czy symbioza nauki i religii objawionej	337
Konrad Górski: Pierwsza antologia poezji arianńskiej	363
Ks. Aleksander Usowicz: Psychologia ascezy	376

Przegląd piśmiennictwa:

- J. Sajdak: Kw. Sep. Flor. Tertulian (J. Rostworowski) — K. Sośnicki: Dydaktyka ogólna (J. K.) — St. Szuman: Problemy życiowe młodzieży dorastającej (J. K.) — P. Oborski: Z psychologii szkolnego lenistwa (J. K.) 102
- Przegląd wydawnictw pedagogicznych: 106
- Poezja chłopska: (Z. Lichniak) 176
- Emil Mersch S. J.: Morale et corps mystique (J. Rostworowski) 191
- Literatura w służbie ideologii (Z. Lichniak) 237
- Ks. Józef Pastuszka: Psychologia ogólna (Ks. P. Siwek) — Roczniki teologiczno-kanoniczne (Ks. Jan Rostworowski T. J.) — Jerzy Kalinowski: Teoria reguły społecznej i reguły prawnej Leona Duguit (Ks. Jan Rostworowski T. J.) — Edgar Hocedez S. J.: Histoire de la théologie au XIX siècle T. I. (Jan Rostworowski T. J.) — Collectanea theologica cura Societatis theologorum Polonae edita A. XXI. (X. J. R.) — A. B. Henke: Lekarz — dziecko — populacja (L. Mońko) — Ks. Piotr Turbak T. J.: W obecności Chrystusa Eucharystycznego (X. R.) — Ks. Wujek: Nowy Testament (X. R.) — Ewangelie i Dzieje Apostolskie (X. R.) — Ks. H. Schilling: Dlaczego nie przychodzisz? — Ks. J. Schryvers: Dobra wola — Ks. R. Plus: Bóg w nas (X. R.) 241
- Na południe od Polski (Z. Lichniak) 317
- Jean Leclercq: Saint Bernard mystique (Ks. Jan Rostworowski T. J.) — Św. Jan od Krzyża: Noc ciemna (Ks. Jan Rostworowski T. J.) — Ks. Eugeniusz Dąbrowski: Prolegomena do Nowego Testamentu (Ks. Jan Rostworowski T. J.) — Gallus M. Manser O. P.: Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung (Hanna Waśkiewicz) — B. Lavèlle S. J.: Un Semeur de joie (Ks. Jan Rostworowski T. J.) — Polska poezja Maryjna (X. J. R.) — L. Molien: Liturgie des Sacraments (Ks. Jan Rostworowski T. J.) — Ks. August Jakubiś: Nowe przymierze (Ks. Jan Rostworowski T. J.) — Ks. Teodor Nogala: Takich jest królestwo niebieskie (S. B.) — J. Archita: O chrześcijańską kulturę życia (L. M.) — Ks. Julian Młynarczyk: O wychowaniu dziecka, własności Bożej (S. B.) — Alfred Mahaut: Chryścijanin człowiekiem czynu (S. B.) — M. V. Bernadot: Od Eucharystii do Trójcy Przenajświętszej (S. B.) — Ettensperger: W służbie ołtarza (S. B.) — Ks. Józef Smandzich: Dobrze nam tu być (S. B.) 320
- Powieść niemiecka: Anna Seghers: Umarli pozostają młodzi (Z. Lichniak) 386
- Stefan Świeżawski: Byt (St. Kamiński) — Dictionnaire de la Bible. — Dictionnaire de Histoire et de Géographie ecclésiastiques — Catholicisme. Hier aujourd'hui demain (X. J. R.) — Ks. Mieczysław Buławski: Kazania niedzielne (Ks. J. R.) — John O'Brien: Rytm małżeński (L. Mońko) — E. Mikulaszek: Podstawy immunologii (L. Mońko) — Ks. Pius Parsch: Wtajemniczenie w ofiarę Mszy św. (Ks. Jan Rostworowski)

r o w s k i T. J.) — Czesław Martyniak: Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu (W. N i e d Ź w i a d e k) — Ks. Dr Aleksy Petran: Zasada większości w prawie kanonicznym (W. N i e d Ź w i a d e k) — Canon cus J. M. Hervé, s. th. dr: Manuale theologiae dogmaticae (Ks. J a n R o s i a k T. J.) — Prof. T. Czeżowski: Logika. — Ks. Dr A. Korcik: Teoria sylogizmu zdań asertorycznych u Arystotelesa na tle logiki tradycyjnej (S t. K.) — Wacław Mszewski: Proces cywilny w zarysie (L. T.) 388

Sprawozdanie z ruchu religijnego, kulturalnego i społecznego:

Uczczenie pamięci O. Jakuba Wujka T. J. w Krakowie (Ks. J. R.)	399
Ze świata sceny (J. K.)	118, 251, 331
Ze świata filmu (B. O.)	117, 225, 334