PRZEGLĄD POWSZECHNY

„BŁOGOSŁAWIONY LUD, KTÓREGO PANEM BÓG JEGO". Ps. 134.

Rok LXVII Tom 229

STYCZEŃ — CZERWIEC

1950

WARSZAWA
WYDAWNICTWO KSIĘŻY JEZUITÓW

SPIS RZECZY
NA KOŃCU TOMU

C.1.531
Krim. 617

Bł. Wincenty Pallotti

Dnia 22 stycznia br. Ojciec św. Pius XII zaliczył w poczet błogosławionych Księdza Wincentego Pallottiego.

Założyciel Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego, to postać popularna i wpływowa w Wiecznym Mieście. Świadczy o tym taki epizod związany z nazwiskiem Mickiewicza. Oto rzymscy przyjaciele naszego Wieszcza, księża Kajsiewicz i Semeneńko, przedstawiając mu sprawy związane ze swym Zgromadzeniem, między innymi piszą w swym liście z października 1837 roku: „Don Vincenzo Pallotti — święty człowiek w całym znaczeniu tego wyrazu. On skompromitować się nie lęka, prawdę wszystkim gada, a nawet Rzymowi, słyszę, niewesołe przepowiada rzeczy; od papieża ceniony, choć się z tym nie wydaje. Byliśmy u niego. Przyrzekł za sprawą chodzić".

Jest to znamienna charakterystyka duchowości Pallottiego, podana tak mimochodem przez ówczesnego polskiego emigranta: nie lęka się kompromitacji, wszystkim mówi prawdę, przepowiada niewesołe rzeczy Rzymowi.

W rzeczy samej pokorny ten ksiądz, który sam siebie nazywał „grzechem i nicością", nie lękał się nikogo i niczego. Wzgardził karierą duchowną w papieskim Rzymie. Nie przyjął nigdy ofiarowanego probostwa, ani żadnego obowiązku, do którego była przywiązana pensja. Absolutnie bezinteresowny, oddaje się całkowicie na usługi Kościoła. Pokora jednak nie przeszkadza mu w podejmowaniu ogromnych prac i dzieł dla chwały Bożej.

Apostoł Rzymu. Urodzony w Rzymie 1795 roku, żyje w czasach rewolucyjnego wrzenia w państwie kościelnym. Rozwija niezmordowaną działalność kapłańską i apostolską zdobywając z czasem zaszczytny tytuł Apostoła Rzymu. Zasięgiem swej działalności i znaczenia wybiega jednak daleko poza granice Wiecznego Miasta. Żyjąc w centrum chrześcijaństwa, obejmuje

swą troską cały Kościół powszechny. Z Rzymu widzi się podobno lepiej i trafniej można oceniać sprawy całego Kościoła. Pallottiemu żadna dziedzina pracy apostolskiej nie była obcą. Ten uniwersalizm apostolski jest też charakterystyczną cechą tego rzymianina z krwi i kości.

Swą wszechstronną działalnością wypełnia ksiądz Pallotti pierwszą połowę 19 stulecia. Umiera 22 stycznia 1850 r. Beatyfikowany został dokładnie w setną rocznicę śmierci.

Zdumienie nas ogarnia, gdy patrzymy na ogrom pracy, której dokonał w swoim krótkim, bo zaledwie 55-letnim życiu.

Poszukiwany spowiednik. Jest poszukiwanym spowiednikiem. Przez lat 13 spełnia obowiązki ojca duchownego i spowiednika w Seminarium Rzymskim. Ponadto spowiada w innych kolegiach i domach zakonnych. Słynie jako świetny znawca doskonałości chrześcijańskiej. Konfesjonał jego był stale oblężony. Wzywano go do chorych i do zatwardziałych skazańców na śmierć. Zawsze był na usługach wszystkich. Jeśli nie spowiadał w kościele, to przyjmował penitentów w swoim pokoju. W jego przedpokoju spotkać było można przedstawicieli wszystkich warstw społecznych. Spotykali się tu kardynał wikariusz Rzymu i włoski lazzarone oczekując w skupieniu na swoją kolejkę do spowiedzi. Dodać można i to, że bezpośrednią przyczyną jego śmierci było zaziębienie, jakiego się nabawił w czasie spowiedzi w zimnym kościele. Jeszcze na łożu śmierci wyrywał się do konfesjonału i swoich współbraci wysyłał do słuchania spowiedzi.

Walka o obyczajność publiczną. Nie ograniczał się jednak do apostolstwa w konfesjonale. Właśnie konfesjonał zwraca jego uwagę na źródło zła. Pallotti podejmuje walkę z grzechem radykalnie. Radykalizm jego przypomina czasem sławnego Sawonarolę. Organizuje walkę z niemoralnymi wystawami sklepowymi. Z gronem podobnych sobie świeckich gorliwców usuwa z witryn pornograficzne ryciny i rzeźby.

Chcąc wyrwać młodzież spod działania złych wpływów, organizuje dla uczniów i czeladników wieczorne kursy dokształcające. Cieszy się wielką wziętością u młodzieży. Potrafi zdobyć jej serce, ale zarazem umie narzucić twardą dyscyplinę największym mętom ulicznym.

Nie licząc się ze słabym zdrowiem głosi wielokrotnie misje ludowe. Prowadzi przy tym sam ostre życie pokutnicze.

Misje wśród pogan. Nie spuszcza też z oczu misji zagranicznych. Do niego zwracają się misjonarze z dalekich terenów misyjnych o środki finansowe na budowę kościołów i stacji misyjnych. Pallotti nie odmawia. Organizuje zbiórkę na rzecz odbudowy kościołów, zwłaszcza w Arabii i Armenii.

Sprawy misji zagranicznych leżą mu głęboko na sercu. Przemyśliwa nad utworzeniem kolegium dla kształcenia misjonarzy. Sam próbuje zakładać takie kolegium w Rzymie. Myśl o wychowaniu kleru tubylczego jest jego ulubioną ideą. — Z posiewu myśli Pallottiego powstaje później mediolańskie seminarium misyjne i kolegium Mill Hill. — Intuicyjnie niejako trafia w najbardziej zasadnicze problemy misyjne i usiłuje nadać im praktyczne rozwiązanie.

Twórca Epifanii rzymskiej. Zajmuje go sprawa powrotu do jedności wiary chrześcijan wschodnich. Dla przypomnienia Rzymianom i tej także sprawy, organizuje wspaniałą oktawę Epifanii. Każdego dnia oktawy święta Trzech Króli w kościele Sant'Andrea della Valle odprawia się uroczysta liturgia mszalna w jednym z katolickich obrządków wschodnich. Jest to wspaniała manifestacja jedności i powszechności Kościoła — wielkie nawoływanie a zarazem publiczne przypomnienie idei powrotu chrześcijańskich kościołów wschodnich do jedności kościelnej. Uroczystości oktawy według wzoru Pallottiego odbywają się rok rocznie w Wiecznym Mieście aż po nasze dni. W czasie oktawy głosi się kazania we wszystkich ważniejszych językach europejskich, także w języku polskim. Epifania, tak jak ją pojmował Pallotti i jak się dzisiaj odbywa, jest także plastycznym unaocznieniem powszechności i jedności Kościoła. Epifania pozostaje nadal żywym pomnikiem wszechstronnej działalności Pallottiego w Kościele.

Twórca Zjednoczenia Apostolstwa Katolickiego. Dziełem, które Pallottiemu na zawsze zapewni miejsce w historii Kościoła, to jego Zjednoczenie Apostolstwa Katolickiego. Założył je w 1835 roku. W nim to ucieleśnia się najpełniej świat myśli i gorejące serce Pallottiego. — W tym dziele chodziło Pallottiemu o zrealizowanie myśli o powszechnym apostolstwie wszystkich katolików. Każdy z katolików ma się stać apostołem! Obowiązek apostolstwa ciąży nie tylko na przedstawicielach hierarchii, ale również i na katolikach świeckich. Jest to myśl za czasów Pallottiego prawie zapoznana. Z powodu tej myśli uwidocznionej w nazwie, Zjednoczenie Apostolstwa Katolickiego

spotykało się z trudnościami. Trudności te doprowadziły nawet do tego, że Grzegorz XVI Zjednoczenie rozwiązał. Osobista interwencja Pallottiego u papieża ocaliła dzieło. Nazwa Zjednoczenia została jednak zmieniona.. W cztery lata po śmierci Pallottiego Pius IX, chcąc usunąć przeszkody stawiane nowemu dziełu, zmienił nazwę Apostolstwa Katolickiego na Pobożne Stowarzyszenie Misyjne. Pod tą nazwą dzieło Pallottiego istniało do naszych czasów i dopiero Pius XII w roku 1947 przywrócił mu nazwę pierwotną: Stowarzyszenie Apostolstwa Katolickiego. Nam trudności dawniej czynione Stowarzyszeniu wskutek nazwy wydają się niepojętym anachronizmem. Za czasów jednak Pallottiego idea powszechnego apostolstwa była przez ogół mało rozumiana. Dopiero po stu latach zrozumiano szerzej znaczenie tej idei, dlatego to słusznie Pallotti został nazwany przez Piusa XI „Poprzednikiem Akcji Katolickiej".

Pallotti propagował nie tylko myśli o powszechnym apostolstwie, lecz także myślom tym nadał realne kształty organizacyjne. Sprawę opracował nawet w drobnych szczegółach w dziełku zatytułowanym: Pia Società dell Apostolato Cattolico. Całe dzieło dzieli się ze względu na różne rodzaje działalności na 13 tzw. prokur.

Przyznać trzeba, że Zjednoczenie Apostolstwa Katolickiego, tak jak je pojmował Pallotti, to dzieło gigantyczne. Tylko myśl świętego mogła ważyć się na podobne przedsięwzięcie. Ten zapracowany a miłością Bożą owiany kapłan sam z gronem podobnych sobie przyjaciół odważył się na podjęcie prac, których realizacja wymaga miliona ramion i miliona serc oraz całego historycznego okresu. Nie uląkł się Pallotti takiego ogromu zadań.

Czy dzieło zostało zrealizowane? W tym zasięgu, w jakim je pomyślał Założyciel w ówczesnych burzliwych czasach, dzieło nie mogło być zrealizowane. Urzeczywistniono je w szczuplejszych rozmiarach w Rzymie i częściowo w innych miejscowościach. Wrzenie rewolucyjne, kilkakrotna okupacja Rzymu nie ułatwiały pracy. Dla tak szeroko pojętej organizacji wyłoniła się potrzeba stałego środka dyspozycyjnego i siły napędowej (corpo centrale e motore). W ostatnich latach swego życia poświęcił się ksiądz Pallotti zorganizowaniu szerszego koła współpracowników, które stało się zaczątkiem nowej kongregacji kapłańskiej: Kongregacji Apostolstwa Katolickiego, zna-

nej dziś szeroko pod popularną nazwą Pallotynów. Kongregacja prowadzi dalej dzieło swego Założyciela.

Pallotti napisał w swoim czasie Wielką Kartę apostolstwa świeckich. Przed myślą tą i jej żywym a tak wspaniałym wcieleniem w osobie Ks. Pallottiego zgiął swoje kolana w hołdzie beatyfikacyjnym, papież Pius XII w dniu 22 stycznia bieżącego roku.

Ks. Weron Eugeniusz S. A. K.

Ważniejsze pozycje bibliograficzne o ks. Pallottim w języku polskim:

Ks. S. P. M., Apostoł Rzymu, Warszawa 1929. — Ks. Icilio Felici, Na ścieżkach apostolatu (Ks. Wincenty Pallotti), wyd. Księży Pallotynów, Warszawa. — Ks. Majewski, Czcigodny Sługa Boży Ksiądz Wincenty Pallotti, poprzednik Akcji Katolickiej, Warszawa 1933. — Numer ze stycznia 1950 r. miesięcznika „Królowa Apostołów" poświęcony jest w całości osobie Ks. Pallottiego.

Z licznych pism Ks. Pallottiego ogłoszono drukiem w języku polskim: Ks. Pallotti, Krótka Reguła, Warszawa 1938. — Dzienniczek duchowny, wskazówki i rady Wiel. Ks. Pallottiego dla jego synów duchownych, Warszawa 1937. — Notatki rekolekcyjne Wiel. Księdza Wincentego Pallottiego, Warszawa 1935. — Kwiateczki, myśli wybrane z pism Wiel. Ks. Wincentego Pallottiego, Warszawa 1938. — Wielebny Założyciel przypomina, Pallotinum, Poznań 1949.

Wszystkie wymienione pozycje są zaledwie fragmentami spuścizny pisarskiej Pallottiego.

Konflikt czy symbioza nauki i religii objawionej?

II

Zarówno symbioza jak i konflikt suponują pewien wspólny teren działania, na którym strony zainteresowane mogą sobie wzajemnie pomagać lub też mogą sobie szkodzić, względnie zwalczać się.

Religię i naukę łączy teren prawdy. Dla nauki dążność do prawdy jest rzeczą tak istotną, że celowe jej pomijanie niweczy samą naukę. Z chwilą, gdy nauka odstąpi od prawdy, czyli od zgodności umysłu z rzeczywistością, może być wszystkim innym tylko nie nauką. Religia objawiona, opierając się na pouczeniu bożym, stwierdza istnienie określonego porządku rzeczywistości, który ujmuje pod kątem relacji: Bóg i człowiek (ludzkość). Jest ona tego porządku głosicielem i, w granicach otrzymanych od Boga kompetencji, jego realizatorem. Prawda zatem ontologiczna (istnienie porządku moralnego) jak i logiczna (orzekanie o tym porządku) jest nierozerwalnie związana z religią objawioną.

Jeżeli zakres zagadnień religii i nauki przedstawimy sobie za pomocą dwóch kół, to koła te nie będą od siebie oddalone, lecz ich obwody będą się przecinały na pewnej przestrzeni, czyli część powierzchni będzie im wspólna. Istotnie, religia i nauka posiadają wiele punktów wspólnych. I tak, historia mówi o Chrystusie, Kościele, Piśmie św. jako dokumencie historycznym. Nauka o prawie mówi o genezie prawa i obowiązku, autorytecie władzy, kontrakcie małżeńskim, własności prywatnej. Biologia daje okazję do poważnych dyskusji na temat istnienia duszy ludzkiej, jej nieśmiertelności, duchowości, jej różnicy od „duszy zwierzęcej". Medycyna i eugenika porusza zagadnienie zdrowotności, z którą łączy się ściśle kwestia prawa człowieka

do życia ludzkiego. Filozofia przyrody stara się odpowiedzieć na dręczące od wieków umysł ludzki pytania, odnoszące się do początku świata, życia, człowieka.

Wszystkie powyższe zagadnienia — a wymieniliśmy przykładowo tylko niektóre — obchodzą również religię. Z tytułu bowiem swego nadprzyrodzonego źródła wiedzy ma ona również w tych rzeczach wiele do powiedzenia.

Prawda może być tylko jedna. Zasada sprzeczności tak zdecydowanie przemawia przez nasz umysł, że człowiek nie tylko nie może pojąć równoczesnej prawdziwości dwóch sprzecznych orzeczeń, ujmujących ten sam przedmiot pod tym samym kątem widzenia, lecz widzi w tym niemożliwość wewnętrzną, dzięki której realizacja tego przedmiotu staje się niemożliwą dla jakiejkolwiek przyczyny sprawczej. Stąd wniosek, że jedno z tych orzeczeń musi być fałszywe. Jeżeli np. w układzie wiedzy naukowej część jest mniejsza od całości, to w układzie wiedzy religijnej nie może być inaczej, gdyż źródło bytu i źródło prawdy jest jedno i to samo.

Z tego, cośmy powiedzieli wyżej — w pierwszej części rozprawy umieszczonej w grudniowym numerze naszego pisma — o wewnętrznej strukturze wiedzy naukowej i religii objawionej, wynika jasno, że między faktem naukowym, z całą pewnością stwierdzonym, a prawdą, wziętą ze sfery dogmatycznej religii nie powinno i nie może być konfliktu (sprzecznych orzeczeń o tym samym przedmiocie). Żądają tego prawa zdrowej logiki. Religia objawiona — posiadając cały szereg tez absolutnie pewnych, bo zagwarantowanych powagą bożą, oddaje nauce w niektórych zagadnieniach ogromną przysługę. Nauka bowiem, jako twór ludzkiego poznania, nie cieszy się taką pewnością. Z postępem wiedzy coraz bardziej precyzuje a nawet często istotnie zmienia swe podstawowe cegiełki. Weźmy choćby do niedawna obowiązującą formułę prawa zachowania masy. Jeżeli zaś jakiś fakt, podawany za naukowy, stoi w wyraźnej sprzeczności z nieomylną prawdą wiary, to zdrowa logika każe przypuszczać, że mamy przed sobą tylko d o m n i e m a n y fakt naukowy. Oczywiście, nieomylne nauczanie Kościoła nie zastąpi nigdy metody naukowej, stanowi ono jednak dla nauki n o r m ę n e g a t y w n ą. Gwiazda, świecąca na niebie w ciemną noc, nie nauczy żeglarza sztuki nawigacyjnej, niemniej jednak dzięki jej światłu zawija on szczęśliwie do portu. Sprzeczność między tezą naukową a nieomylnymi prawdami

religii objawionej jest czerwonym światełkiem alarmowym, mówiącym tylko tyle, że n a u k a weszła na fałszywą drogę i że ma z niej zawrócić, by w pewnym punkcie tej powrotnej drogi odcyfrować popełniony błąd. Błąd ten zwyczajnie polega na tym, że albo „fakt naukowy" wymaga istotnej poprawki, względnie że hipotezę, teorię czy prawdopodobną interpretację rzeczywistości bierze się za rzecz pewną. Ten proces samokontroli, wzbudzony pod wpływem religii, jest dla nauki twórczy, gdyż naprowadza ją na właściwą drogę.

Nieustępliwa postawa Kościoła jest dla wielu niezrozumiała. Nie jest to jednak ślepy upór, ciemnota czy zacofanie, które nie chce iść z postępem wiedzy. Na tym polega wielkość Kościoła i to jest także radosnym jego posłannictwem, by, chroniąc naukę przed błędem poznania, uchronić ludzkość od błędu życia. Nauka bowiem wywiera silny wpływ na życie. Sąd Kościoła jest partycypacją poznania bożego i dlatego przelewa coś z mocy i spokoju wieczności w ustawicznie wzburzoną rzeczywistość.

Weźmy konkretny przykład. Prawdą objętą nieomylnością Kościoła jest istnienie w każdym człowieku duszy niematerialnej, nieśmiertelnej, stworzonej bezpośrednio przez Boga. Katolik wie, że każde twierdzenie przeciwne będzie fałszywe. Wszelkie zaś „dowody", wzięte czy to z psychologii porównawczej, czy z „psychochirurgii", czy też z oddziaływania psychofizycznego, mówią tylko tyle, że istnieje zależność funkcjonalna duszy od ciała. Uczony katolicki mając do dyspozycji dwa źródła wiedzy, zdaje sobie łatwiej sprawę od swego niewierzącego kolegi, kiedy w swej interpretacji naukowej wchodzi na teren, któremu nie może odpowiadać obiektywny stan rzeczy.

Inaczej przedstawia się sprawa, kiedy z dziedziny religijnych prawd i p e w n i k ó w nieomylnych, przejdziemy w sferę infradogmatyczną, tzn. do orzeczeń kościelnych niedefinitywnych, które (jako zbyt luźno związane z objawieniem, lub niezwiązane z nim wcale) nie wchodzą w zakres nieomylności, i kiedy je rozważymy w ich stosunku do naukowej i n t e r p r e t a c j i faktów naukowych. Tu religia operuje twierdzeniami, w których możliwość błędu nie jest wyłączona. W podobnej jednak sytuacji znajduje się również i naukowa interpretacja faktów. Wyjaśnienia bowiem faktycznego stanu rzeczywistości są wprawdzie użyteczne i najbardziej logiczne w danym stanie wiedzy, ale nawet wówczas, gdy są zgodne z doświadczeniem, nie koniecznie muszą być prawdziwe. Nieuniknioną konsek-

wencją takiego stanu rzeczy jest możliwość zaistnienia sprzecznych wypowiedzi nauki i religii co do faktów z pogranicza naukowo-religijnego. Z tej sprzeczności, która dotyczy tylko sfery logicznej, nie można jednak wnosić o istnieniu sprzeczności w sferze realnej, wzg'ędnie o istnieniu konfliktu między całym zakresem wiedzy naukowej i religijnej. Operujemy przecież fragmentami rzeczywistości, dlatego nie chwytamy wszystkich powiązań, potrzebnych do adekwatnej jej interpretacji. Odpowiedzi decydującej w tej dziedzinie należy oczekiwać raczej od nauki, ale nie w formie hipotezy czy teorii lecz w formie niewątpliwego faktu naukowego.

Gali'eusz twierdził, że ziemia obraca się dookoła słońca. Inkwizycja twierdziła przeciwnie, że słońce obraca się dookoła ziemi. Jedna i druga strona mia'a za sobą wiele poważnych racji. Jednak — jak słusznie podkreśla Whitehead — twierdzenie Gali'eusza samo w sobie nie było bardziej prawdziwe niż sformułowanie Inkwizycji [1]). Pojęcie ruchu względnego jest owocem nowszych czasów. Kwestia braku stałego punktu odniesienia, była pominięta przez jedną i drugą stronę. Zarówno więc Galileusz jak i Inkwizycja stwierdzili jedynie realny fakt istnienia ruchu we wszechświecie, ale istota zagadnienia pozostała bez odpowiedzi. Słusznie też zaznacza B. Russell, że „konflikt między Galileuszem a Inkwizycją nie jest zatargiem między wolną myślą a wstecznictwem, lub nauką i religią — jest to konflikt między duchem indukcji i dedukcji" [2]).

Jest rzeczą jasną, że ani w religii ani w nauce nie powinniśmy przyjmować niczego, co nie jest poparte gruntownymi racjami, opartymi czy to na własnym krytycznym badaniu, czy też, gdy takie badanie jest dla nas niedostępne, na zdaniu kompetentnych autorytetów. Skoro taka postawa nami kieruje, wówczas konflikt logiczny nie powinien nas przerażać. Co więcej, tego rodzaju konflikt, istniejący w sferze, którą tu omawiamy, jest niesłychanie wartościowy dla prawdy. Świadczy on bowiem o tym, że nasze dotychczasowe poznanie rzeczywistości było niewystarczające, że przed nami leżą jeszcze olbrzymie pola, które będzie można zdobyć w drodze bardziej wnikliwego i bardziej subtelnego badania.

---

[1]) A. N. Whitehead: S c i e n c e a n d t h e M o d e r n W o r l d , Cambr'dge 1946 rozdz. XII Rel'gion and Science.

[2]) B. Russell: T h e S c i e n t i f i c O u t l o o k. London 1934. 29 str. Przekład J. Krassowskiego.

Podajemy tu za Whiteheadem przykład, wzięty z dziedziny nauki, który doskonale ilustruje rolę twórczą konfliktu. Dzięki niemu bowiem dochodzimy do pogłębienia wiedzy naukowej.

Od dawna było rzeczą naukowo ustaloną, że przeciętny ciężar atomowy azotu jest wielkością stałą. Dwóch uczonych angielskich Rayleigh i Ramsay zauważyło, że gdy się porówna ciężar azotu „atmosferycznego", czyli gazu, który pozostaje po usunięciu tlenu z powietrza, z ciężarem azotu, otrzymanego na drodze chemicznej ze związków azotowych, to okazuje się, że azot atmosferyczny jest stale cięższy. Metody, którymi posługiwano się w obu wypadkach, były równie dokładne i równie skuteczne, wynik jednak był stale niezgodny. Czy byłoby rzeczą rozumną, gdyby ci badacze, opierając się na fakcie niezgodności wyników, doszli do wniosku, że metoda chemiczna daje wiedzę iluzoryczną i dlatego trzeba wypowiedzieć jej wotum zaufania. A przypuśćmy — mówi dalej Whitehead — że metoda chemiczna byłaby fundamentem jakiegoś porządku socjalnego, czy byłoby rzeczą moralną i mądrą ukrywać te trudności, względnie kwestionować cały porządek socjalny dla jakiejś niewyjaśnionej jeszcze niezgodności wyników? Takie stanowisko byłoby błędne.

Toteż nasi uczeni w tej niezgodności wyników dojrzeli kryjącą się subtelność, na którą wskazywała metoda chemiczna. Bo jeżeli azot „atmosferyczny" był cięższy od azotu „chemicznego", to widocznie azot, otrzymywany z powietrza, miał domieszkę jakiejś nie zauważonej dotychczas substancji, która wymykała się spod obserwacji. Istotnie, dokładniejsze badania doprowadziły do tego, że w 1894 r. wykryto nowy pierwiastek chemiczny argon. Odkrycie to zwróciło uwagę na ważność dokładnego obserwowania najmniejszych nawet różnic substancji chemicznych, otrzymywanych różnymi metodami. Podjęto dalsze prace, odznaczające się wielką starannością i dokładnością. W rezultacie angielski fizyk F. W. Aston, prowadząc badania w laboratorium Cavendisha w Cambridge, stwierdza, że nawet ten sam pierwiastek chemiczny może posiadać dwie albo i więcej różnych form, zwanych izotopami, z których każda różni się ciężarem atomowym. Różnice te są oczywiście minimalne ale charakterystyczne. W 1920 r. Aston opracowuje dokładną metodę badania izotopów, otwierając drogę do nieznanej dotychczas dziedziny rzeczywistości.

Cały ten „spór" sprecyzował metodę chemiczną, dodał jej nowej siły a wiedzę naukową posuną daleko poza początkowo badany azot. Morał tej historii — mówi Whitehead — leży jak na dłoni, dlatego zastosowanie go do religii i nauki zostawia czytelnikowi [3]).

Analogiczny wypadek zachodzi dzisiaj między falową i korpuskularną teorią światła. Jedna i druga teoria ma wiele poważnych za sobą racji. Fala i kwant zdają się przeczyć sobie. Przy głębszej jednak analizie nie można tej sprzeczności wykazać, chociaż dziś jest nam trudno te dwa pojęcia ze sobą pogodzić. Hałaśliwa i nieszanująca się popularyzacja, która chce być zawsze mądrzejszą od nauki, robi z takiego stanu rzeczy użytek. Nauka jednak nie wypowiada przedwcześnie ostatecznego zdania. Bada wnikliwie i spodziewa się, że przyszłość przyniesie niezbędne do tego wyjaśnienia i otworzy nowe horyzonty rzeczywistości.

W kwestii, którą obecnie poruszamy, jeden jeszcze punkt wymaga wyjaśnienia. Niezrozumiałym dla wielu jest fakt, że katolik zobowiązany jest poddać się nie tylko nieomylnym orzeczeniom Kościoła (co nikogo nie powinno dziwić), lecz ponadto i zdaniom, które nie posiadają gwarancji nieomylności, które zatem mogą być połączone z błędem. Otóż racje, dla których katolik poddaje się decyzji Kościoła, są natury ideowej lub pedagogicznej. Wymaga tego poczucie dyscypliny organizacyjnej i zaufanie wierzącego do swej władzy, która w odnośnych dekretach przewyższa powagę jakiegokolwiek człowieka p r y w a t n e g o. Wydaje je bowiem po głębokim i spokojnym rozpatrywaniu sprawy i po zasięgnięciu zdania najlepszych znawców odnośnej dziedziny wiedzy.

Warto zatrzymać się na chwilę nad tym zagadnieniem. Geneza nieporozumienia naukowo-religijnego w tym punkcie może się przedstawiać następująco. Istnieje np. jakieś zdanie, utrzymujące się od dawna w powszechnej opinii wiernych. Jest ono związane w jakiś sposób ze źródłem objawienia. Trzeba tu podkreślić, że źródła objawienia (Pismo św. i Tradycja) podają najważniejsze nieraz prawdy w formie przystępnej dla ludzi. Posługują się więc często porównaniami, obrazami, symbolami, dostosowanymi przede wszystkim do poziomu wiedzy i wyrażania się ludzi współczesnych autorowi natchnionemu. Stąd

[3]) A. N. Whitehead: Op. cit. — Rozdz. XII. Religion and Science.

dziś dla nas wiele rzeczy jest niezrozumiałych. Na tym tle wyrosła egzegeza tekstu objawionego, której zadaniem jest poznać te osłony i przez nie dotrzeć do właściwej myśli autora. W powszedniej np. opinii wiernych od dawna utrzymuje się zdanie, że pierwszy człowiek został przez Boga stworzony również co do ciała i to b e z p o ś r e d n i o. Taka bowiem interpretacja narzuca się z pierwszych rozdziałów genezy jako najprostsza. Toteż istniała ona w opinii Kościoła od dawna (oczywiście nie jako nieomylna). Teoria ewolucji obejmuje również człowieka; genezę więc jego ciała wyjaśnia w myśl swoich założeń. Kościół nie miałby trudności w przyjęciu tezy ewolucyjnej co do powstania ciała ludzkiego. Zanim jednak to uczyni, pyta o dowody, jakie przemawiają za taką tezą. Wiemy już, jaką wartość poznawczą ma teoria naukowa w ogóle. Nie przekracza ona granic prawdopodobieństwa. Taką zatem wartość będzie miała i teoria ewolucji. Dowody zaś, zaczerpnięte z różnych dziedzin nauki, czynią w odniesieniu do człowieka teorię tę t y l k o prawdopodobną, gdyż są tylko dowodami pośrednimi. Dowodu natomiast bezpośredniego, historycznego, nauka jeszcze nie posiada. Zdania wybitnych uczonych, wypowiedziane w sprawie znalezionych dotychczas „brakujących ogniw" są podzielone. Dlatego też Kościół stoi przy tradycyjnej tezie, gdyż teza ewolucyjna w odniesieniu do ciała ludzkiego nie ma wystarczających dowodów. Kościół jest instytucją za poważną, by zmieniał swe zdanie, zanim teza przeciwna nie będzie całkowicie pewna. Jest to chyba jedynie racjonalne stanowisko, rozbrajające wszelkie zarzuty.

Naukowcom zaś tak katolickim jak i niekatolickim przypada zaszczytne zadanie wyjaśnienia nieporozumienia, nie przez bierne wyczekiwanie, ale przez wnikliwą i subtelną pracę naukową. Mogą oni dany węzeł gordyjski kompetentnie rozwikłać i mają w tej pracy całkowitą swobodę. „Szary" zaś katolik powinien wiedzieć przynajmniej tyle, że jeżeli Kościół, mimo głoszenia nowych teorii naukowych, utrzymuje swoje tradycyjne stanowisko, to czyni to dlatego, że nauka nie posiada jeszcze wystarczających dowodów na poparcie swych twierdzeń.

Należy tu podkreślić, że kontakt Stolicy św. ze światem nauki był i obecnie jest bardzo żywy i głęboki. Oto nazwy akademii, założonych przez papieży lub będących pod ich opieką: Accademia Romana di Santa Luca (1577 — sztuki piękne), Accademia di Santa Cecilia (1583 — muzyka), Pontificia Accademia

degli Arcadi (1690 — literatura), Pontificia Accademia Romana di Archeologia (1816 — archeologia), Pontificia Accademia dei Nuovi Lincei (1847 — naukowa). — Ta ostatnia została przerobiona i dostosowana do potrzeb naszych czasów przez papieża Piusa XI. Otwarcie tej Akademii zostało ogłoszone 28 października 1936 roku pod nazwą Papieskiej Akademii Nauk (Pontificia Academia Scientiarum). Celem jej jest popieranie nauk matematyczno-przyrodniczych. W skład jej wchodzi stale 70 członków, znakomitych uczonych świata, zarówno katolickich jak i niekatolickich. Wspólne zjazdy, referowanie własnych wyników prac, konfrontowanie poglądów, popieranie wybitnych talentów — oto ich zadania.

W wykazie z roku 1936 spotykamy między innymi takie nazwiska:

N. Bohr (fizyka — Dania)
A. Carrel (biologia — U. S. A.)
L. Cuenot (zoologia — Francja)
E. Godlewski (embriologia — Polska)
M. G. Marconi (fale elektromagn. — Włochy)
C. A. Mendez (antropologia — Portugalia)
R. A. Millikan (fizyka — U. S. A.)
T. H. Morgan (biologia — U. S. A.)
M. Planck (fizyka teor. — Niemcy)
N. E. Rutherford (fiz. dośw. — Anglia)
E. Schrödinger (fiz. teor. — Austria)
Ch. Sherrington (fizjologia — Anglia)
E. Whittaker (matematyka — Anglia)
Ch. Barrois (geologia — Francja)
P. Zeeman (biologia — Holandia)
A. Tschermak-Seysenegg (fizjologia — Czechosłowacja)[4].

Stanowisko Kościoła w stosunku do nauki zostało jasno sprecyzowane na soborze watykańskim: „Wiara i rozum nie tylko nigdy między sobą nie mogą się różnić, lecz nawet wzajemnie się wspomagają, gdyż zdrowy rozum wskazuje podstawy wiary a światłem jej wsparty, wydoskonala wiedzę o rzeczach bożych; wiara zaś uwalnia rozum od błędów i strzeże go a zarazem obdarza niejednym poznaniem“ [5].

Leon Mońko T. J.

[4]) Acta Apostolicae Sedis. Roma 1936, 28 Octobris.
[5]) Concilium Vaticanum. Sess. III. cap. IV.

„Poza Kościołem nie ma zbawienia"

I

Do tych, którym powierzał rządy w Kościele swoim, powiedział Syn Boży: „Jako mię Ojciec posłał, i ja was posyłam [1]). I władze swe własne w ich dłonie złożył, i mocy swoich im udzielił, szafarzami swej łaski ich uczynił, naukę swoją w umysłach ich wypisał, ich usta nieomylnością naznaczył, przedstawicielami swymi ich postanowił i własne swe dzieło zbawienia świata im polecił. Nikomu więcej... „Dana mi jest — mówił — wszystka władza na niebie i na ziemi. Idąc tedy na cały świat, nauczajcie wszystkie narody, chrzcąc je... ucząc je chować wszystko, cokolwiek wam przykazał A oto ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata" [2]). Tylko z wami...

Na tych i na innych oświadczeniach Bożych się opierając, rozumiał Kościół Boży zawsze i rozumieć nie przestaje, że jest, w rzeczy samej, przedstawicielem Boga na ziemi, dopełnieniem Jezusa Chrystusa w czasie i w przestrzeni Jego ciałem mistycznym — Mistycznym Chrystusem. W poczuciu też tego nadprzyrodzonego dostojeństwa, boskich swych uprawnień i zbawczej swej misji — wypełniając rozkazy swego Boga i Założyciela — działał Kościół i przemawiał w imię Boga. Głosił jasno i otwarcie — jako władzę mający — że tylko on jeden (podobnie jak Chrystus) jest bramą Chrystusowej owczarni. Jakżeż mógł inaczej, skoro w głębinach swej świadomości nosi niezłomne i przez Boga zaszczepione przekonanie, że jak jeden jest tylko Chrystus, Syn Boży, tak jeden jest tylko Chrystus Mistyczny; jedna jest Głowa ciała mistycznego, więc jedno ciało mistyczne. Jak Chrystus jest jedyną zbawczą prawdą, drogą, żywotem i światem,

[1]) J 20, 21. [2]) Mt 28, 18 — 20.

tak „alter Christus" — Kościół — jedynym jest żywotem w Bogu, poza którym nie masz życia; jedynym światłem ewangelicznym, poza którym nie masz światła; jedyną prawdą nadprzyrodzoną i drogą jedyną do Boga i Chrystusa, poza którą są jeno bezdroża. „Bo — tak powtarza za Apostołem — jeden Bóg, jeden Pośrednik Boga, który samego siebie dał na odkupienie za wszystkich... Dla którego ja zostałem ustanowiony kaznodzieją i Apostołem (prawdę mówię, nie kłamię) i nauczycielem... w wierze i prawdzie" [3]). „Jeden Pan, jedna wiara, jeden Chrystus" [4]) i jeden Kościół Chrystusowy. Takie jest prawo wyłączności, prawo, które jest dogmatem wiary, sformułowanym od początku chrześcijaństwa w postaci znanego aksjomatu: „Extra Ecclesiam nulla salus — Poza Kościołem nie ma zbawienia".

Na brzmienie tego słowa wznoszą się zewsząd, spoza Kościoła, donośne głosy protestów, burzą się umysły i zapalają się uczucia. Powstają zwarcie religie, wyznania i światopoglądy, aby w oburzeniu wielkim surowo napiętnować to stanowisko Kościoła katolickiego: „Nie do wiary, jak można mówić w ten sposób!"... „Nieprawdopodobne, do jakich granic dociera zarozumiałość!"... „Toć przecież najoczywistsze zaprzeczenie samych podstaw miłości chrześcijańskiej!"... „Nietolerancja, jakiej się nie spotyka gdzie indziej"... „Barbarzyństwo i ciasnota!".

Zdarza się nawet, że sami również wierni Kościoła, czują się jakoś dziwnie i nieswojo wobec tego dogmatu. Jego bezwzględność zdaje się razić ich poczucie tolerancji i pozbawia wewnętrznej swobody. „Czy nie można by — zdają się pytać z zakłopotaniem — nie mówić tego tak głośno? Czy nie byłoby lepiej pominąć milczeniem groźny ten punkt katolickiej nauki?".

Kościół słyszy dokładnie wszystkie zarzuty, ogląda wzburzenia, odczuwa ataki. Daje wprawdzie bardzo doniosłe wyjaśnienia (zdolne rozproszyć wszelkie nieuzasadnione zarzuty i lęki), jak należy rozumieć jego stanowisko i jakie jest właściwe znaczenie wymienionego dogmatu, ale stanowiska nie zmienia, zasady nie odwołuje, dogmatu się nie wypiera. Bo i czyż mógłby to uczynić? „Nie odważę się mówić tego, czego by Chrystus nie dokonał przeze mnie dla posłuszeństwa poganom" [5]). Nie swoją przecież własną wolę przepiera, lecz Bożą

[3]) I Tym 2, 5 — 7. [4]) Efez 4, 5. [5]) Rz 15, 18.

wypełnia. Nie sam przez się powstał, nie sam dogmaty swe wymyślił, nie sam swoją mocą położył się na dziejach świata jako jedyna droga ku wieczności nadprzyrodzonej, nie swoją własną łaskę piastuje i nie swoją prawdę głosi. Nie jest swój własny — jest Boży. „Non estis vestri". Bóg go uczynił Kościołem dla wszystkich. Takim jest i takim pozostanie. Bóg ustanowił porządek nadprzyrodzonego zbawienia i uczynił to bez jakiejkolwiek zasługi ze strony stworzenia. Mógł więc, i postawił warunki, jakie uznał za wskazane. Dał najwznioślejsze, niezależne i nadprzyrodzone przeznaczenie i wytyczył drogę ku niemu: „Kto was słucha, mnie słucha, a kto wami gardzi, mną gardzi"[6]). „Opowiadajcie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Kto uwierzy i ochrzci się, zbawiony będzie, a kto nie uwierzy, będzie potępiony"[7]). „A jeśliby Kościoła nie słuchał, niechaj ci będzie jako poganin i celnik"[8]). Któż odważy się zarzucić Bogu, że jest nietolerancyjny? Kościół nie może i nie chce być bardziej tolerancyjny niż sam Bóg.

Z góry jednak i z naciskiem podkreślić wypada, że nie chodzi tutaj ani o tzw. tolerancję p o l i t y c z n ą , na mocy której władza państwowa, pozostawia obywatelom swobodę wyboru religii[9]), ani o tolerancję p r y w a t n ą , która nie jest niczym innym jak zachowaniem prawa miłości względem wszystkich ludzi, lecz chodzi jedynie i wyłącznie o tolerancję d o g m a t y c z n ą (indyferentyzm religijny), wyznającą zasadę, że wszystkie religie jednakową posiadają wartość, jednakowo są prawdziwe (względnie fałszywe) i jednakowo prowadzą do ostatecznego celu. Na tym stanowisku ani Kościół, ani zresztą żaden rozumny człowiek stać nie może. Tolerancja bowiem w dziedzinie prawdy jest nonsensem wobec rozumu, zdradą wobec prawdy i przestępstwem wobec dobra. Nie ma przecież i być nie może równości między prawdą i fałszem, światłem i ciemnością, drogą i bezdrożami, cnotą i występkiem, między życiem i śmiercią duchową.

Nic zatem dziwnego, że uczniowie Chrystusa Pana, idąc w ślady swego Mistrza, miłowali błądzących, ale nie chcieli miłować błędu. „Choćby i anioł z nieba — pisał św. Paweł do Galatów — przepowiadał wam ponadto, cośmy wam przepowiadali,

---

[6]) Łk 10, 16. [7]) Mk 16, 16. [8]) Mt 18, 17.
[9]) Leon XIII, encyklika „Immortale Dei". Denzinger-Umberg, „Enchiridion Symbolorum", nr 1874.

niech będzie przeklęty“ [10]). Podobnie i Kościół, głosząc miłość ku błądzącym, pozostającym w schiźmie, herezji lub niewierze, nie miłuje błędu, schizmy jako takiej, herezji i niewiary.

Jeszcze dokładniej odpowie sobie na pytanie: „Dlaczego ten ostracyzm Kościoła wobec wszystkich innych religii, wyznań i światopoglądów“, kto zastanowi się przez chwilę nad tymi innymi pytaniami: Dlaczego Syn Boży stał się człowiekiem? dlaczego żył z nami, cierpiał z nami i dlaczego umarł? Dlaczego krzyż i odkupienie przez krzyż? Dlaczego trud włożony przez Syna Bożego w przygotowanie i założenie swego Kościoła? Dlaczego obecność Syna Bożego w Kościele po wszystkie dni aż do skończenia świata? Dlaczego ta rzewna i gorąca modlitwa Jezusa Chrystusa: „Ut sint unum — aby byli jedno“? Chyba nie dlatego Bóg rzeczy tak wielkich dokonał na ziemi i tyle prawd tak pięknych człowiekowi objawił, aby człowiek szukał dalej Boga i szczęścia w Bogu po wszystkich bezdrożach stworzenia!

Poza Kościołem nie ma zbawienia, ponieważ nie ma poza Chrystusem, poza Jego łaską, działaniem i wolą. „Nie ma w żadnym innym zbawienia. Bo nie dano ludziom pod niebem innego imienia, w którym mielibyśmy być zbawieni“ [11]). Otóż Chrystus Pan swe imię, swą łaskę, swe sakramenty — źródła łaski, swą naukę, swe prawo, władzę wiązania i rozwiązywania sumień ku żywotowi wiecznemu i klucze swego królestwa niebieskiego, i wszystkie, jednym słowem, środki zbawienia, i siebie wreszcie samego złożył w Kościele. Z Kościołem zjednoczył się najściślej jako Głowa ze swym ciałem mistycznym [12]). Przez Kościół tylko i tylko w Kościele kieruje duszami, uświęca je swą łaską, oświeca swą prawdą, owoce swej śmierci im rozdziela i ku sobie prowadzi. Zbawia. Kto w żaden sposób nie należy do tego organizmu nadprzyrodzonego, Chrystusowego, jakżeż mógłby żyć nadprzyrodzonym życiem, bijącym ze źródeł Chrystusowych, skoro sam Pan mówi wyraźnie do wszystkich: „Beze mnie nic uczynić nie możecie“ [13]) i równocześnie mówi nie mniej wyraźnie do Kościoła: „Oto ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata“ [14]).

---

[10]) Gal 1, 8. Por. H. Hurter S. J. „Medulla theologiae dogmaticae“, 1885, nr 202.
[11]) Dz 4. 12. Por. J 3, 16 — 18; 3, 36; 17, 3.
[12]) Por. „Chrystus Mistyczny“, „Przegląd Powszechny“, kwiecień, 1949.
[13]) J 15, 5. Por. 1 J 5, 12; J 14, 6; 8, 12; 3, 16.
[14]) Mt 28, 20.

Stąd ci, którzy uwierzyli słowu Bożemu, jednogłośnie od początku stwierdzają, i przekazują z pokolenia na pokolenie jako objawioną przez Boga prawdę, że środkiem bezwzględnie koniecznym i nieodzownym warunkiem zbawienia jest Chrystusowy Kościół katolicki.

Podobnie orzekają sobory, jak np. lateraneński IV: „Jeden jest powszechny Kościół wierzących, poza którym nikt w ogóle się nie zbawia“ [15]), i florencki, który naucza: „Święty... Kościół silnie wierzy i wyznaje..., że nikt z tych, którzy nie należą do Kościoła katolickiego... nie może się stać uczestnikiem wiekuistego żywota“ [16]).

Nie inaczej mówią papieże, których naukę streszcza Pius IX w liście do biskupów włoskich: „Znany jest dobrze dogmat katolicki, że nikt poza Kościołem katolickim zbawiony być nie może“ [17]).

Nie ulega zatem najmniejszej wątpliwości, że — według nauki objawionej — Kościół jest instytucją do zbawienia konieczną.

Ale ponieważ pojęcie konieczności ma zakres dość szeroki i różne zawiera w sobie rodzaje i stopnie, zachodzi pytanie, jak bardzo i w jakim stopniu konieczny jest Kościół.

Odpowiedź znajdujemy w tradycji Kościoła i w opracowaniach teologicznych. Znamiennym ich wyrazem (pomijając wiele innych) jest projekt konstytucji o Kościele przedłożony na soborze watykańskim. W rozdz. VI pt. „Kościół jest instytucją bezwzględnie do zbawienia konieczną“, czytamy te słowa: „Nauczamy, że Kościół nie jest społecznością dowolną (w tym znaczeniu), jakoby to było do zbawienia obojętne, znać Kościół lub go nie znać, wstąpić do niego, czy zeń wystąpić; lecz jest społecznością najzupełniej konieczną, i to nie tylko koniecznością, wynikającą z przykazania Pańskiego (necessitate praecepti), którym Zbawiciel ustanowił dla wszystkich ludzi obowiązek należenia do Kościoła, ale i koniecznością nieodzownego środka (necessitate medii), ponieważ w obecnym porządku Opatrzności nie ma uczestnictwa w prawdzie i w życiu, jak tylko w Kościele i przez Kościół, którego głową jest Chrystus“ [18]).

Wprawdzie schemat powyższy nie otrzymał zatwierdzenia soboru i dlatego nie jest, jako taki, dokumentem autentycznym

---

[15]) Denzinger, nr 430. [16]) Denzinger, nr 714.
[17]) Denzinger, nr 1677. Por. n. 1647.
[18]) „Collectio Lacensis“, VII. 569.

i obowiązującym, ale i niezależnie od tego wielką posiada wartość, mianowicie jako wyraz powszechnego w Kościele przekonania, że konieczność, o której mowa, jest najwyższa jaka w tym przedmiocie być może. Jest to konieczność, jak mówią teologowie, nie tylko przykazania-praecepti, ale i środka-medii. Jest konieczne „koniecznością przykazania" (necessitate praecepti), co jest obowiązkiem moralnym i co tylko dlatego spełnić należy, że jest nakazane. Kto postępuje inaczej, narusza ustanowiony porządek moralny i nie osiąga określonego celu. Ale celu wtedy tylko nie osiąga, kiedy przekracza prawo świadomie i dobrowolnie. Niezawiniona zatem nieznajomość przykazania (prawa) lub niemożliwość zachowania jego przepisów nie pociąga za sobą utraty celu [19]). Stąd wniosek, że gdyby konieczność Kościoła do zbawienia opierała się jedynie i wyłącznie na prawie czyli przykazaniu Bożym (pozytywnym), mogliby — nawet poza Kościołem — osiągnąć zbawienie wszyscy ci, którzy albo Kościoła nie znają (np. poganie), albo jego członkami stać się nie mogą, dlatego, że nie wiedzą, iż taka jest wola Boża. Jednym słowem, zbawić by się mogli wszyscy, którzy bez własnej winy do Kościoła nie należą.

Że Kościół jest do zbawienia konieczny na mocy przykazania Bożego, jest niewątpliwym dogmatem wiary.

Ale to nie dość. Nauka katolicka posuwa się dalej jeszcze i stwierdza z całą stanowczością — jako co najmniej teologiczny wniosek i pewnik [20]) — że, w obecnym porządku zbawienia, Kościół jest wszystkim ludziom tak konieczny, jak konieczny jest środek, bez którego w żaden sposób nie można osiągnąć zamierzonego celu. Do konieczności zatem ustanowionej z tytułu niejako zewnętrznego, dołącza się konieczność wewnętrzna. I jest to istotnie coś więcej.

Środek bowiem — w naszym wypadku — tak się ma do celu, jak przyczyna do skutku. Bez przyczyny nie ma skutku, bez

---

[19]) W artykule obecnym pomijamy problem zbawienia dzieci oraz ludzi umysłowo niedorozwiniętych i mówimy stale o dorosłych, którzy posiadają pełne używanie rozumu.

[20]) „Co najmniej" — bo, jak się zdaje, większość teologów uważa i tę również prawdę za dogmat wiary, jeszcze wprawdzie nie bezpośrednio i nie wprost (sam w sobie) określony, ale jasno zawarty w ogólnym dogmacie bezwzględnej konieczności Kościoła. Por. np. T. Zapelena S. J., „De Ecclesia Christi", pars altera, 1940, p. 155. J. M. Hervé, „Manuale theologiae dogmaticae", vol. I, 1949. p. 410. J. V. Bainvel, „Hors de l'Église point de salut", Études, t. 132, p. 301.

niezastąpionego niczym środka nie osiąga się celu. I jest to porządek obiektywny, przedmiotowy, a więc niezależny od subiektywnego, podmiotowego stanu człowieka. Wyjątki są tutaj niedopuszczalne. Niezależnie od tego, czy ktoś poznał Kościół, oraz obowiązek należenia do niego, czy nie poznał; czy miał możność związania się z Kościołem, czy nie (poniżej wykażemy, że możność tę posiada każdy); czy stało się to z jego własnej winy, czy najzupełniej bezwinnie — nadprzyrodzonego szczęścia osiągnąć nie może. Niepokonalna nieznajomość Kościoła jako jedynej drogi zbawienia, uwalnia wprawdzie od winy, ale nie może sprawić tego, by cel został osiągnięty bez użycia nieodzownego środka, skutek bez przyczyny, port bez okrętu. „Poza Kościołem nie ma więc zbawienia".

„Durus est hic sermo — mówią nam z różnych stron różni ludzie. — Twarda jest ta mowa, i któż jej słuchać może" [21])

Nie jest i nie może być „twarda ta mowa" dla tych, którzy rozumieją jakkolwiek, co ona oznacza.

Cóż zaś oznacza? Czy to, że wszyscy wierni Kościoła katolickiego będą zbawieni, a wszyscy „niewierni" — spoza Kościoła — będą potępieni? — Nie! Nie takie jest znaczenie dogmatu. Dogmat nie jest wyrokiem, niosącym niezawodne ułaskawienie dla jednych, a bezwzględne potępienie dla drugich. Wypowiada on z a s a d ę o g ó l n ą, określającą zbawczą wartość Kościoła katolickiego w przeciwieństwie do innych K o ś c i o ł ó w i r e l i g i i, zasadę, która stwierdza, że jeden jest tylko Kościół zbawczy, jedna społeczność religijna, która otrzymała od Boga misję prowadzenia dusz ludzkich do ostatecznego celu nadprzyrodzonego. Kościołom, wyznaniom i religiom innym Bóg nie powierzył ani dzieła ani środków zbawienia. Jako „inne" nie posiadają żadnej mocy boskiej, ani nie mogą jako takie służyć za przewodnika w wędrówce ludzkości do Boga. Wypowiadając zasadę ogólną, nie czyni dogmat żadnych p r a k t y c z n y c h z a s t o s o w a ń d o p o s z c z e g ó l n y c h w y p a d k ó w i p o s z c z e g ó l n y c h l u d z i. „Co będzie ze zbawieniem wszystkich tych, którzy de facto żyją poza Kościołem, Kościół sądu (tutaj) nie wydaje, lecz pozostawia to wszechwiedzącemu i najsprawiedliwszemu Bogu" [22]).

[21]) J 6. 60.

[22]) B. Bartmann, „Précis de théologie dogmatique", t. II, 1941, p. 167. Por. Pius IX, „Singulari quadam", Denziger, nr 1646.

Sam nie wyrokuje i wiernym swoim na tego rodzaju nieodwołalne wyroki nie zezwala. Bóg objawił nam środki tylko ogólne zbawienia i wspólne dla wszystkich. Nie odsłonił zaś przed nami tych tak różnorodnych sposobów, którymi w Opatrzności swojej się posługuje, by umożliwić zbawienie każdej poszczególnej duszy[23]). Ale możliwość ta istnieje z całą pewnością.

I tak stajemy wobec przedziwnego zjawiska. Z jednej strony katolicyzm trwa nieugięcie przy objawionej przez Boga prawdzie, że poza Kościołem nie ma zbawienia, z drugiej zaś strony równie zdecydowanie wierzył zawsze i wierzyć nie przestaje, że „Bóg chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i przyszli do uznania prawdy", wszyscy „bez wyjątku"[24]). I wierzy ponadto, że Syn Boży stał się człowiekiem i umarł na krzyżu za wszystkich ludzi, nie tylko za członków Kościoła; że wszystkich odkupił i za grzechy wszystkich złożył Ojcu najobfitsze zadośćuczynienie[25]). I uczynił to z miłości dla całego rodzaju ludzkiego[26]).

Ten sam Kościół, który głosi, że nie zbawia się nikt, kto pozostaje — choćby i bez własnej winy — poza jego społecznością, równocześnie naucza, że wszelki, który ginie, z własnej tylko ginie winy[27]); że Bóg swej łaski, bez której nie podobna się zbawić, udziela wszystkim ludziom. To Kościół przecież odrzucił i potępił naukę jansenistów, utrzymujących że „poganie, żydzi i heretycy i inni podobni żadnego nie doznają wpływu ze strony Jezusa Chrystusa"[28]). Potępił również podobne wypowiedzi Quesnel'a. „(Bóg) żadnej nie udziela łaski, jak tylko przez wiarę". „Wiara jest pierwszą łaską i źródłem łask wszystkich". „Poza Kościołem nie ma żadnej łaski"[29]). Ten Kościół, który tak surowo piętnuje błędy, nie odsądza błądzących od zbawienia. Podając się za jedyną drogę do nadprzyrodzonego życia wiecznego, nie może nie głosić, że wszystkie inne wyznania i Kościoły bezdrożami są

[23]) L. Billot S. J. „De Ecclesia Christi", t. I, 1927, p. 123.
[24]) 1 Tym 2, 4. Por. Denzinger, nr 318, 794 i n.
[25]) Synod w Quiersy, Denz. nr 318. Synod w Valence, Denz. nr 321.
[26]) Por. Denz. nr 717 d.
[27]) Synod w Arles, Denz. nr 160 a. Synod w Quiersy, Denz. nr 319. Sobór Trydencki, s. VI, cap. 2, Denz. nr 794; cap. 3, Denz. nr 795.
[28]) Denz. nr 1295.
[29]) Denz. nr 1376, 1377, 1379. Por. potępione zdanie synodu w Pistoi, Denz. nr 1522.

tylko, że zbawienia w nich nie ma. Równocześnie jednak uczy, że członkowie tych innych wyznań i Kościołów, mogą, jeśli zechcą, osiągnąć zbawienie. Mogą, mimo że Kościoła katolickiego nie znają i widzialnie do jego społeczności nie należą.

Pius IX — a więc papież, którego „Syllabus"[30]) taką burzę wywołał w niewierzącym świecie, papież, który tak surowo potępił indyferentyzm religijny[31]) i kilkakrotnie przypomniał światu, że „poza Kościołem nie ma zbawienia" — Pius IX tak pisał w encyklice „Quanto conficiamur moerore": „Znaną to jest rzeczą i Nam i wam, że ci co żyją w niepokonalnej nieznajomości naszej świętej religii, którzy jednak pilnie zachowują prawo naturalne oraz jego nakazy, wyryte przez Boga na sercach wszystkich, i — w gotowości słuchania Boga — moralne i uczciwe prowadzą życie, m o g ą , przy pomocy boskiego światła i łaski Bożej, o s i ą g n ą ć ż y c i e w i e k u i s t e. Albowiem Bóg, który doskonale widzi, przenika i zna umysły wszystkich, usposobienia ich, myśli i obyczaje, Bóg, w najwyższej swej dobroci i łaskawości, żadną miarą nie dopuści, aby wiecznych mąk ponosić miał karę, kto wolny jest od zmazy d o b r o w o l n e g o grzechu"[32]). W przemówieniu zaś „Singulari quadam" oświadczał tenże papież: „Za rzecz pewną i to również przyjąć trzeba, że ci, co nie znają prawdziwej religii, żadnej, o ile ta nieświadomość jest niepokonalna, nie ponoszą za to winy przed Bogiem. Któż zaś odważy się powiedzieć, że tej nieświadomości może określić granice według miary i różnorodności ludów, krajów, uzdolnień i innych rzeczy tak licznych? Wówczas bowiem dopiero, kiedy — uwolnieni już od więzów cielesnych — „ujrzymy Boga tak, jak jest" (1 Jn 3, 2), zrozumiemy, zaiste, jak mocno i pięknie jednoczą się między sobą boskie miłosierdzie ze sprawiedliwością"[33]).

Nauka katolicka uznaje z całą miłością, na jaką ją stać, nie tylko możliwość zbawienia poza widzialnymi granicami Kościo-

---

[30]) „Syllabus seu collectio errorum modernorum — Sylabus, czyli zbiór nowoczesnych błędów", napiętnowanych przez Piusa IX w różnych przemówieniach i listach. Został wydany wraz z bullą „Quanta cura". Por. Denz. nr 1700 — 1780.

[31]) Denz. 1715 — 1718. Przemówienie „Singulari quadam" z dn. 9. 12. 1854 r. Denz. nr 1642 — 1648. Encykl. „Quanto conficiamur moerore", z dn. 10. 8. 1863, Denz. nr 1677 — 8.

[32]) Denz. nr 1677.

[33]) Denz. nr 1647.

ła, ale i fakt również, że Bóg ma swoich wybranych nawet wśród protestantów, schizmatyków i pogan[34]).

To prawda, że sama tylko uczciwość naturalna, nie podniesiona przez łaskę do porządku nadprzyrodzonego, do zbawienia nie wystarczy. To prawda, że, z zasady, nie możemy mieć ufności w wieczne zbawienie tych, którzy nie należą do Kościoła[35]). Ale katolicyzm nie przeczy, że i poza widzialnym organizmem Kościoła, wielu posiada wiarę i miłość i łaskę, tzn. warunki konieczne i wystarczające do zbawienia; że również i gdzie indziej znajdują się serca szczere i otwarte na działanie łaski, dusze dobrej woli, cnotliwe, a nawet i święte. Znane jest w teologii katolickiej adagium: „Deus suam potentiam sacramentis non alligavit — Bóg swej wszechmocy sakramentami nie skrępował". Sakramenta, to przewody łaski zwyczajne, powszechne, obiektywne, ale nie jedyne. Wszędzie, gdzie są dusze ludzkie, tam Bóg, który wszystkie swe dzieci chce zbawić, oświeca swą łaską umysły, porusza serca, działa na wolę, pociąga wszystkich ku sobie. Wszystkich prowadzi stopniowo do wiary prawdziwej i usprawiedliwienia przez łaskę poświęcającą, tę właśnie łaskę, która — wszędzie jednakowa — jest zasadą życia nadprzyrodzonego i warunkiem zbawienia. W miarę, jak dusze poddają się działaniu Bożemu, realizuje się obietnica Chrystusa Pana: „I inne owce mam, które nie są z tej owczarni, i trzeba, abym je przyprowadził: i posłuchają głosu mego, i stanie się jedna owczarnia i jeden pasterz"[36]).

Po tym, cośmy powiedzieli, nie trudno się domyśleć, że niejeden Czytelnik zapyta zdumiony: „Wierzyć, że poza Kościołem nie ma zbawienia i utrzymywać równocześnie, że można się zbawić poza dostrzegalnymi granicami Kościoła, nie jest-że to uwikłać się w sprzeczność oczywistą?".

Sprzeczność to jedynie pozorna. W rzeczywistości (jak następnie zobaczymy) obie te prawdy — podobnie jak sprawiedliwość i miłosierdzie Boże — łączą się wzajemnie i tworzą jedną, harmonijną całość. Nie z antynomią mamy tutaj do czynienia,

---

[34]) J. V. Bainvel, „Hors de l'Église point de salut", Études, t. 132, p. 294.

[35]) Pius IX „Mirari vos", Denz. nr 1613. „Singulari quadam" Denz. nr 1646. „Quanto conficiamur moerore", Denz. 1677. Por. L. Capéran, „Le problème du salut des infidèles". Essai historique, 1912, p. 474.

[36]) J 10, 16.

lecz ze zjawiskiem uzupełnienia się dwóch prawd, czy rzeczywistości.

Katolicyzm musi zachować nieskażenie i jedną i drugą. Nieugięty i nieustępliwy, jeśli chodzi o zasady, wykazuje — jeśli chodzi o ludzi z ciała i krwi — daleko więcej miłości, tolerancji i subtelności, niż się to wydaje patrzącym z zewnątrz. Swego czasu surowi janseniści oskarżali jezuitów, że przez swe maksymy zbyt szerokie, ich zdaniem, i przez akcentowanie możliwości zbawienia nawet i poza widzialnymi granicami Kościoła, przygotowali teren niedowiarstwu[37]). Jansenizm chciał w gruncie rzeczy, miłosierdzie złożyć w ofierze sprawiedliwości. Katolicyzm nie poświęca żadnej z tych prawd, lecz każdą z nich usiłuje zrozumieć w świetle drugiej, obie zaś w organicznej jedności z całym zespołem swej nauki. Jest to tzw. metoda analogii wiary (analogia fidei), czyli łączności, podobieństwa i wzajemnej zgodności prawd wiary.

Otóż światłem, w promieniach którego należy rozumieć aksjomat: „Poza Kościołem nie ma zbawienia", są prawdy wiary o powszechności zbawczej woli Boga, o powszechności odkupienia i zadośćuczynienia Chrystusowego oraz łaski Bożej. Syntetyzując te dwa człony danych dogmatycznych, teologia katolicka wychodzi z założenia, uzasadnionego właśnie powszechnością łaski i możliwością zbawienia, że musi istnieć n i e j e d e n t y l k o s p o s ó b n a l e ż e n i a d o K o ś c i o ł a katolickiego. Gdyby do Kościoła należeli sami tylko katolicy, jako tacy oficjalnie uznawani, sformułowana powyżej antynomia stanowiłaby trudność rzeczywistą, bez możliwości rozwiązania.

Ale tak nie jest. Najoczywistszym wyrazem tego powszechnego i tradycyjnego w Kościele przekonania jest forma tezy, w jaką teologowie ujmują dogmat konieczności Kościoła. „Do tego, aby się zbawić — mówią — musi każdy należeć w j a k i ś s p o s ó b do Kościoła". „W jakiś sposób". Słowa to ogólne wprawdzie, ale doniosłe. I szczęśliwe również, przynajmniej o tyle, o ile — należycie zrozumiane i wyjaśnione — czynią zadość i dogmatowi konieczności Kościoła i powszechnej zbawczej woli Boga. Zachowując bowiem w mocy aksjomat:

---

[37]) „Nouvelles écclesiastiques", 17. 2. 1768. Por. H. de Lubac S. J. „Catholicisme", 1938 p. 164.

„Poza Kościołem nie ma zbawienia", uwzględniają równocześnie możliwość zbawienia dla tych, którzy nie należą w i d z i a l n i e do Kościoła.

Taka jest najogólniejsza zasada, uznana w katolicyzmie przez wszystkich. Jeśli jednak chodzi o bliższe określenie jej treści, wyjaśnienia apologetów i teologów szły w kierunkach nie zawsze i nie we wszystkim zgodnym. Omówienie tych kierunków stanowić będzie przedmiot drugiej części niniejszego artykułu, która się ukaże w następnym numerze „Przeglądu".

Ks. Jan Rosiak T. J.

Czynniki społeczne w przeżyciu religijnym

Przeżycie religijne nie różni się zasadniczo w swej strukturze od innych przeżyć ludzkich, chociaż zawiera w sobie pewne cechy swoiste. Akt religijny nie stanowi specjalnego rodzaju działania psychicznego [1]). W jego tworzeniu biorą udział wszystkie nawarstwienia psychiki od świadomości aż do najniższej sfery, którą ktoś nazwał humusem refleksów i tendencji.

Wbrew schyłkowym systemom — mamy tutaj na myśli przede wszystkim freudyzm — uważa się już dzisiaj za pewnik, że w życiu religijnym decydującą rolę odgrywa świadomość (tzw. „nawarstwienie świadomości"). W tej ostatniej zaś wysuwa się na czoło czynnik poznawczy, zdeterminowany przez przedmiot.

Gdy pominiemy na razie bardziej szczegółową analizę religijnego przeżycia, nasuwa się nam pytanie, czy można mówić o istnieniu elementów społecznych w obiektywnej treści katolicyzmu.

Ani ewangelia, ani chrześcijaństwo w historycznym rozwoju nie uważało kwestii socjalnych za główny problem swego istnienia i za centralny temat swych zainteresowań. Celem Kościoła jest pojednanie człowieka z Bogiem. Wszystkie inne zagadnienia, leżące poza tą sferą, rozważa on z szerokiego punktu widzenia religijnego: sprawiedliwości człowieka względem człowieka drugiego, miłości i wzajemnego poświęcenia się oraz uwznioślenia psychiki jednostki. Lecz — jak twierdzi Sertillanges [2]) — po wypełnieniu praktycznym wskazań ewangelii, kwestia społeczna już by nie istniała.

---

[1]) Por. Scheler M., Vom Ewigen im Menschen, Berlin, Der Neue Geist Verlag, 1933, str. 523 nn. Scheler uważa zdanie przeciwne za prawdziwe.

[2]) Sertillanges A. D., O. P., Le Christianisme et les philosophies², t. I., Paris, Aubier, str. 95.

Zarzuty w tym względzie przeciw Kościołowi formułowano w sposób następujący: Dogmat katolicki jest z gruntu społeczny, bo rozsadza wszelką wspólnotę między ludźmi, skazując jednostkę na dożywotnią banicję w kraje trosk o i n d y w i d u a l n e zbawienie. Posądzano też chrystianizm o największe „crimen", że przez sam fakt swego istnienia odcina człowieka od społeczności, zostawiając go w ciasnym kręgu egoistycznych czy egotycznych radości, zagłuszając w nim pamięć o innych świadomością przynależenia do „ludu wybranego" [3]). Konsekwentny chrześcijanin, nastawiony psychicznie na wieczność, jest rzekomo bezpłodny w tworzeniu doczesności.

Zarzuty te mają długą historię, która się jeszcze nie prędko skończy. Pochodzą zaś zwykle z braku znajomości katolickiej nauki. Chrystus jest przecież Zbawicielem wszystkich ludzi, a jego łaska działa w każdym człowieku. "Gens electa" chrześcijaństwa sięgała zawsze poza widzialne granice Kościoła. Nawet poza obrębem katolicyzmu Chrystus ma swoich ukrytych świętych [4]). Odkupienie człowieka z grzechu dokonuje się przez osobiste wszczepienie się w moc ożywczą łaski, a to właśnie wszczepienie jest podstawą łączności jednostki ze społecznością. Jest ono tak dogłębne, że na podstawie Pisma św. można je przyrównać do latorośli wyrastających z winnego szczepu [5]) i budowy z żywych kamieni [6]). Św. Paweł tak często pisze o mistycznym ciele Chrystusa [7]), gdzie obok zjednoczenia ze Zbawicielem, niemniej ściśle jest uwydatniona łączność wzajemna ludzi między sobą. Apostoł nie mówi o „ciele chrześcijan" — jak wyraża się np. edykt mediolański — lecz nazywa wiernych „ciałem Chrystusa" [8]).

Pomijamy inne cechy społeczne chrześcijańskiego dogmatu. Wystarczyłoby jednak przytoczyć chociażby naukę Kościoła o chrzcie, Eucharystii czy wizji uszczęśliwiającej, aby się przekonać, jak dalece dogmat chrześcijański przesycony jest elementami społecznymi.

Nawet znany podział teologiczny łask na „darmo dane" (charyzmatyczne) i „czyniące miłymi Bogu" nie sprzeciwia się

---

[3]) Por. de Lubac H., S. J., C a t h o l i c i s m e , Les aspects sociaux du dogme. Paris, Éditions du Cerf, 1938, str. VII nn.

[4]) Jest to ulubione wyrażenie św. Augustyna. O „latentes sancti" wspomina on np. w De catechisandis rudibus, c. 22. 40 (P. L. 40. 339).

[5]) J 15, 5. [6]) II Piotr 2, 4.

[7]) 1 Kor 12, 12 — 27; Rz 12, 4 — 5; Kol 1, 24; Ef 1, 22 nn; Ef 4, 15.

[8]) 1 Kor 12, 27.

bynajmniej twierdzeniu, że w nauce Kościoła silnie podkreślony został element socjalny religii. Jest on już na pierwszy rzut oka widoczny w łaskach charyzmatycznych, udzielanych jednostce przede wszystkim dla dobra innych ludzi [9]), a których niekiedy człowiek nimi uprzywilejowany nie ma wcale świadomości. Wzgląd społeczny występuje również w łaskach otrzymanych w celu uświęcenia osobistego. Zjednoczenie bowiem z Bogiem jest możliwe tylko przez Chrystusa, „Pierworodnego wszelkiego stworzenia" [10]), a dokonuje się ono w mistycznym Jego ciele. Przy tym łaski te jeszcze i z innych względów są ściśle złączone z dobrem duchowym społeczności, szczególnie wtedy, gdy są niezwykłe [11]).

Przesycenie chrześcijaństwa elementami społecznymi zostało może najlepiej oddane w znanym agrafon: „Kiedy przyjmujemy braci, winniśmy ich adorować, adorujemy bowiem wtedy nie ich, lecz Boga" [12]). Scena Dobrego Samarytanina oddaje znowu całą gamę barw miłości bliźniego w sprawach „ziemskich". To prawda, że nie wszystkim szkołom chrześcijańskiej duchowości udało się przeprowadzić pełną syntezę tego, co doczesne, z tym wszystkim, co język Kościoła nazywa sprawami nieprzemijającymi. Autentyczna jednak myśl Kościoła, umiała łączyć świat materii i ducha w cudowną harmonię. Nawet najdrobniejsza prószyna materii winna być z założenia chrześcijaninowi droższą, niż innym ludziom, uważa ją bowiem za „ślady Boga". Wystarczy tu przeczytać kartki Szkoły ze św. Wiktora czy tzw. „Laudes creaturarum" św. Franciszka [13]). Jeżeli katolicyzm mówi o wyzbyciu się pewnych rzeczy, to zarazem uwydatnia cel tego wyrzeczenia, mianowicie: wprowadzenie pełnej zgodności w działanie składników psychiki i ich uwznioślenie oraz wysunięcie na pierwszy plan w aktach człowieka czynników rozumowych. Rozum zaś ma — wbrew poglądom Bergsona — tendencje altruistyczne. Chrześcijaństwo

---

[9]) Por. Delehaye H., S a n c t u s . Bruxelles, Société des Bollandistes, 1927, str. 247.

[10]) Kol 1, 15.

[11]) „cela d'abord par elles-mêmes quand elles sont éminentes, elles attirent l'attention... le passage, la parole, l'action d'un saint ont quelque chose de divin; on y trouve Dieu. En second lieu, elles ont parfois des effets ou rayonnement miraculeux... Poulain A., D e s g r â c e s d' o r a i s o n [10], Paris, 1922. Wstęp O. Bainvel'a, str. LXXII.

[12]) Apophtegmata, P. G. LXV, 136.

[13]) Por. Pourrat P., L a s p i r i t u a l i t é c h r é t i e n n e, t. II., Paris. Gabalda, 1928, str. 258 nn.

jest nastawione na sakralność każdego człowieka, wartości kulturowych i natury.

Zewnętrznym wyrazem społecznych cech dogmatu i moralności chrześcijańskiej jest w całej pełni liturgia [14]). Od czasów Spinozy na gruncie filozofii religii podkreślano niekiedy myśl, że kult Boga, a tym samym przeżycie religijne, wyczerpuje się całkowicie w elementach „duchowych". Zewnętrzne formy aktu religijnego miały być nie tylko niepotrzebne, ale nawet szkodliwe, niszczące samo pojęcie religii. Na takie sformułowanie Kościół nigdy nie mógł się zgodzić. A jedną z racji jest społeczna chwalba Boga [15]).

II. W większości wypadków obiektywna treść katolickiej nauki jest przekazywana jednostce przez środowisko społeczne, w którym przychodzi ona na świat (tzw. środowisko postnatalne). Przedmiot religijnego przeżycia otrzymuje ona wtedy nieco przekształcony przez psychikę wielu pokoleń. Pomijamy analizę wpływów środowiska naturalnego, gdyż to ostatnie różnicuje tylko nieznacznie akty religijne pod względem społecznym, Z tego samego powodu nie bierzemy pod uwagę działania wpływów, jakim człowiek podlega w łonie matki (środowisko prenatalne), chociaż przeobrażają one również strukturę psychiki, co w jej rozwoju jest nieraz rzeczą decydującą o głębi czy płytkości religijnych przeżyć.

Wpływ milieu jest zarówno funkcjonalny, jak i treściowy. Środowisko bowiem nie tylko pobudza funkcje psychiki, ale i udziela im często indywidualnych treści. Jest rzeczą interesującą, że nawet niektóre gatunki ptaków uczą się podobno od starszego pokolenia i śpiewu, i specyficznej jego melodii [16]).

Oddziaływanie milieu na człowieka odbywa się przez wywołanie w nim naśladownictwa, przejęcia cudzego sposobu postępowania, współzawodnictwa czy nawet sugestii przeciwstawnej. Szczególnie instynkt naśladownictwa odgrywa w życiu psychicznym wybitną rolę. „Zarówno u zwierząt, jak i u ludzi występuje jakby pewien rodzaj mimetyzmu, który sprawia, że

---

[14]) Por. Travers J., O. P., Valeur sociale de la liturgie d'après Saint Thomas d'Aquin, Paris, Éditions du Cerf, 1946, str. 139.

[15]) W chwalbie tej uczestniczy również ciało ludzkie. Por Gilson É., Le Thomisme [5], Paris, Vrin, 1948, str. 466.

[16]) Busemann A., Psychische Entwicklung und Umwelt, w zbiorowym dziele Vererbung und Erziehung, Berlin, Springer, 1930, str. 227.

dostosowanie się do środowiska przyjmuje coraz pełniejsze formy. Bez zwracania nawet na to uwagi... człowiek przejmuje w dziedzinie intelektualnej, wolitywnej i uczuciowej sposób zachowania się tych, z którymi obcuje" [17].

Każdy człowiek żyje w specjalnym, obiektywnym i subiektywnym środowisku, które go kształtuje. Jedne natury są więcej, inne mniej podatne („fleksybilne") na działanie milieu, ale wpływ ten sięga głębiej w psychikę ludzką, niż się na ogół przypuszcza. Spostrzeżenie Arystotelesa, że człowiek jest — w całym tego słowa znaczeniu — bytem naśladowczym, okazało się najzupełniej trafne i prawdziwe oraz zgodne z najnowczymi badaniami psychologii. Opinia zaś Platona, zabraniającego swym uczniom nawet odgrywania w teatrze ról „czarnych charakterów" ze względu na ich ujemny wpływ, nie jest zbyt przejaskrawiona. Wpływ bowiem środowiska na jednostkę jest tak wielki, że — idąc za zadaniem nowoczesnej psychologii — mamy prawo sądzić, iż nie podlegają mu tylko ludzie anormalni. Zarówno czynniki dziedziczenia, jak i środowiska posiadają swój zakres i napięcie oddziaływania. W większości wypadków wpływ bardziej decydujący na postępowanie człowieka wywiera środowisko. Sprawia ono bowiem, że pewne cechy jego psychiki rozwijają się w nim intensywniej, inne słabiej, inne wreszcie prawie zupełnie zanikają, oraz że pewne treści obiektywne są więcej czy mniej przez podmiot asymilowane.

Mimo bezsprzecznie socjalnej treści religii katolickiej jest rzeczą najzupełniej możliwą, że nauka Kościoła dochodzi niekiedy do jednostki całkowicie bezbarwna pod względem społecznym, chociaż w istocie swej jest przesycona elementami socjalnymi. I w tej wynaturzonej formie bywa nieraz przekazywana następnym pokoleniom, które nie bardzo się już orientują, że ich religijne przeżycia nie odpowiadają bliżej wartościom katolickich dogmatów, ani katolickiej duchowości, lecz są refleksem subiektywnych przesłanek.

Człowiek więc nigdy nie staje w obliczu prawd religijnych w izolowanej rzeczywistości, którą określamy przez jego definicję. Modli się np. jako członek pewnej grupy, pewnej rodzi-

[17]) Peillaube E., Caractère et personalité, Paris, Téqui, (1935) str. 85; Por. Harduin R., Le mimétisme animal, Paris, Presses Universitaires de France 1946, str. 166 nn.

ny, a w tej ostatniej — w najbardziej konkretnym ujęciu — jako ojciec, syn czy brat [18]). Można by nawet powiedzieć, że religijne przeżycie osobiste jest pewnego rodzaju przeżyciem socjalnym, wspólnym wszystkich ludzi danego środowiska, chociaż osobowość jednostki dołącza doń nowy, specyficzny element.

Na skutek ujemnego działania środowiska cechy społeczne katolicyzmu prawie zupełnie giną w przeżyciach religijnych jednostki. W milieu, które posiada żywą wiarę, ujawnioną w codziennych uczynkach sprawiedliwości i miłości chrześcijańskiej, człowiek styka się z nauką Kościoła przesyconą składnikami społecznymi.

Jeszcze większej przemianie — aniżeli w powyższym wypadku — podlega socjalna treść nauki chrześcijańskiej w zetknięciu się z konkretną psychiką człowieka. Pierwsze uczucia dziecka zawierają w sobie wielką dozę interesowności i są zawsze bardzo powierzchowne. Z rozwojem sympatii czy też później instynktu grupowego odbywa się niezwykle trudny do uchwycenia postęp czynników społecznych w psychice lat rozwojowych [19]). Zmysł socjalny, warunkujący możliwości poświęcenia się dla dobra innych, szukania wspólnego celu może niekiedy — wskutek wadliwego wychowania — zaniknąć, albo wynaturzyć się całkowicie w egoizmie rodzinnym, klasowym czy szowinistycznym. Prawom tym podlega również ewolucja cech społecznych religii w psychice człowieka. Oprócz tego — w tym drugim z rzędu możliwym przekształceniu się socjalnej treści religijnej bierze udział typ psychiczny jednostki. Jest rzeczą ciekawą, jak to już zauważył Tumlirz, że w każdym systemie typologicznym — który bądź co bądź uwzględnia dane doświadczalne — dochodzimy w końcu do cech grupujących ludzi w dwie olbrzymie klasy. Nie jest to ważne, czy za Kretschmerem nazwiemy powyższe cechy autyzmem i syntonią, za Klagesem akcentowaniem swego ja i oddaniem samego siebie innym, za Jungem intrawersją i ekstrawersją — pomijamy po-

[18]) Por. Rimaud J., Les psychologues contre la morale. Études, Octobre 1949, str. 9 — 10.

[19]) Por Ehm A., L'Exercice des tendances altruistes, Leçons de Psychologie de l'enfant, par. le dr. Mathis... Paris, Presses Universitaires de France, 1943, str. 189 nn; Segers J. E., La psychologie de l'enfant normal et anormal d'après le dr. O. Decroly, Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1948. str. 99 nn.

mniejsze systemy — w każdym razie podział ten wprowadza nas głębiej w psychikę ludzi rozważaną pod kątem stosunku ich do społeczeństwa. Typy jednolite spotykamy stosunkowo rzadko, a krańcowe ich formy — gdybyśmy chcieli je przedstawić graficznie na linii prostej — występują tylko w psychice patologicznej [20]). W większości jednak wypadków można odróżnić, która z wymienionych dwu form odgrywa w danej jednostce dominującą rolę. Od powyższego czynnika zależy również mniejsze lub większe nasilenie elementów społecznych w przeżyciu religijnym.

Najważniejszą rzeczą w genezie aktów religijnych, a cóż dopiero w ich strukturze, jest czynnik świadomy intelektu, który przyswaja psychice z działania nań przedmiotu to, co uważa za odpowiednie. Elementy socjalne w przeżyciu religijnym nie pochodzą więc jedynie z wpływu środowiska i gry instynktów indywidualnych czy społecznych. Psychologia religijna Zachodu jest — jak nam się zdaje — pod urokiem koncepcji Junga o działaniu nieświadomości w psychice człowieka. Jak zwykle w takich wypadkach przejaskrawia się ważność jednego czynnika, a pomija milczeniem inne [21]).

Z typów inteligencji najbardziej chyba inteligencja samorzutna zdolna jest do wysuwania na pierwszy plan elementów społecznych.

Można by się również zastanowić, jaki typ wolitywny jest najwartościowszy w przeżyciach religijnych rozpatrywanych pod kątem społecznym. Przyznając wielkie walory nowym typologiom woli, szczególnie pracom doświadczalnym ks. Dybowskiego, sami użyjemy jeszcze terminologii galenowskiej. Będzie to bezsprzecznie ów typ, który w późnym średniowieczu określano definicją: „wiele chce i wiele może". Przeżycie bowiem religijne jest z gruntu praktyczne, konkretyzujące w swym rozwoju element myślowy aktu psychicznego.

Przeżycia religijne są silnie zróżnicowane również składnikiem uczuciowym psychiki. Psychiczne tempo przebiegu uczuć, ich żywość i rytm, a nawet ilościowa skala, wszystko to

---

[20]) Tumlirz O., Probleme der Charakterologie, Langensalza, Beyer et Söhne, 1928, str. 62.

[21]) Ciekawe uwagi, ale niedość krytyczne, o psychologii Junga z katolickiego punktu widzenia wydał Witcutt W. P., Psychologia nowoczesna wobec myśli katolickiej, Londyn, Mildner, 1945. str. 21 nn.

wpływa zarówno na genezę, jak i strukturę przeżyć. Bliższe szczegóły nie mogą być na tym miejscu podane. Chcielibyśmy tylko zaznaczyć, że głębokie przeżycia religijne suponują zazwyczaj bogatą uczuciowość, u typów zaś uczuciowo zimnych intensywność emocji przynajmniej w jednym kierunku [22]).

III. W strukturze religijnego aktu na pierwszy plan wysuwają się elementy myślowe. W aktach cnót teologicznych [23]) — gdzie Bóg jest przedmiotem — i w aktach cnót moralnych — gdzie Bóg jest celem — a nawet w modlitwie — i to zarówno w jej najniższych jak i najwyższych formach — częścią istotową, zasadniczą ich struktury jest czynnik poznawczy [24]). Intelekt — według badań Girgensohna-Grühna [25]), które zdały już egzamin czasu — jest pierwszą i niezastąpioną częścią religijnego przeżycia. Czynnik poznawczy, oparty na poznaniu przeżywanych treści religii, różnicuje elementy woli i uczuć. Co więcej, rodowodu nawet tych ostatnich należy szukać w aktach poznawczych. Funkcja intelektu ma w przeżyciu religijnym daleko ważniejsze zadanie, aniżeli — jak chce Otto [26]) — wprowadzenie tzw. racionalizacji w nawarstwienie uczuć [27]). Te ostatnie, chociaż występują niekiedy w wysokiej skali, nie stanowią istoty religijnego aktu i przeżycia. Element emocjonalny bierze w nim tak żywy udział, że powierzchowni badacze skłonni byliby sądzić, że odkryli w nim istotę omawianego przez nas przedmiotu. Autentyczna myśl Kościoła była zawsze daleka od aprobaty zdania, jakoby istotę religii tworzyły uczuciowe stany człowieka. W przeżyciu religijnym sięgamy aż do samej treści obiektywnej religii, a tę stanowi dogmat. Ponieważ zaś dogmat katolicki jest przepojony czynnikami społecznymi, konsekwentnie i przeżycie religijne zawiera elementy socjalne.

Przeżycie religijne nie jest jednak identyczne z religijnym poznaniem — ani dyskursywnym, czy — w pewnych wypad-

---

[22]) Por. typologię uczuć u Jaensch'a: Zur Eidetik und Integrationstypologie. Leipzig 1941, Abschnitt II, 2, str. 215.

[23]) Św. Tomasz, S. Th., II-II-ae, qu. 4, a. 2.

[24]) Ibid. qu. 83, a. 1.

[25]) Girgensohn K., Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens[2]. Gütersloh 1930. Opracowane i uzupełnione przez W. Grühna.

[26]) Otto R., Das Heilige[22] Gotha 1932.

[27]) Por. Pastuszka J., Współczesne kierunki w filozofii religii. Warszawa 1932, str. 13.

kach — intuicyjnym. W funkcji poznawczej znajdują się bowiem również motywy, punkty zaczepienia dla aktów woli i uczuć.

Działanie w o l i w przeżyciu religijnym, gdy analizujemy w nim dążenie do celu, jest stosunkowo proste. Bardzo złożone staje się ono, kiedy chodzi o dobór środków, które by umożliwiły jego osiągnięcie. Już w postawie swojej wobec celu katolik bierze pod uwagę elementy społeczne, przynajmniej w sensie negatywnym, tzn., że w jego aktach nie może być nic sprzecznego z uprawnieniami innych, w doborze zaś środków czynnik socjalny zostaje uwzględniony pozytywnie.

Przebieg przeżycia religijnego można by przedstawić w następujący sposób: a) poznanie, b) upodobanie woli w przedmiocie (intelligendo amare), c) uczuciowy stosunek do przedmiotu (amando possidere), d) stan podmiotu wynikły z posiadania dobra (possidendo frui) [28]). Dwa ostatnie punkty mówią o udziale uczuć w przeżyciu. Stanowią one jego integralny składnik. Wskazuje na to udział pierwiastków fizycznych („somatycznych") nawet w mistyce, które stanowią fizyczny odpowiednik stanów psychicznych, nazwanych uczuciami. Jakość uczuć w przeżyciu religijnym nie jest z góry zdeterminowana, czego zresztą dowodzą konkretne analizy psychologiczne, przeprowadzane ostatnio coraz częściej i z coraz większym aparatem naukowym.

Spór o supremację rodzaju uczuć został już dawno rozstrzygnięty. Na szczycie stoi zawsze miłość. Rozbiór jednostkowego przeżycia religijnego uwydatnia przewagę uczucia zdeterminowanego przez przedmiot, środowisko i całą psychikę człowieka.

Również u c z u c i a religijnego aktu przeżywanego przez katolika wykazują wartość socjalną. Cóż jest bowiem bardziej społecznego nad miłość? [29]).

W drodze do Boga, którą człowiek przechodzi, na każdym jej szczeblu widnieją czynniki społeczne. Asceza chrześcijańska — pierwszy stopień katolickiej duchowości — zawiera uwznioślenie uczuć, wyobrażeń, pierwiastków woli i intelektu pod względem formy, celu i przedmiotu. Motywy ascezy są z gruntu

---

[28]) Wunderle G., D a s r e l i g i ö s e E r l e b e n . Paderborn, Schöningh, 1922, str. 27.

[29]) Por. Gilson, Dz. c., str. 353.

społeczne, bo nawet uwznioślenie pod względem przedmiotu, odrywające na pozór człowieka od otoczenia, wykazuje cechę społeczną. Człowiek bowiem w swym życiu wraca z powrotem od Boga do ludzi i środowiska, które go otacza. Patrzy na wszystko z miłością dziecka Bożego, oczyma, które dostrzegają w każdym człowieku i każdej rzeczy „vestigia Dei".

Elementów społecznych nie braknie również w najwyższym wyrazie religijności, w katolickim przeżyciu mistycznym [30]). Przedmiot mistyki jest społeczny, są nim bowiem przeżywane prawdy religii, które — jak widzieliśmy — posiadają cechy socjalne [31]). I jeżeli prawdziwą religię definiujemy, jako przestawanie z Bogiem indywidualne i społeczne, to tego ostatniego czynnika również z przeżycia religijnego wyłączyć nie podobna.

Nie bierzemy odpowiedzialności za to, że prawdopodobnie neoplatońskie „monos pros monon" jest aspołeczne. A chociaż w mistyce katolickiej jest mowa o owym tajemniczym spotkaniu się „sam na sam" ze Stwórcą, odbywa się ono jednak w odmienny sposób. Suponuje łaskę — czynnik społeczny — suponuje pośrednictwo Chrystusa, suponuje po trzecie jedność organiczną chrześcijaństwa, która — chociaż może nie jest zawsze uświadomiona w chwili mistycznego przeżycia — jednak przynajmniej w nawarstwieniach podświadomości odgrywa niezastąpioną rolę.

Zarówno w swej genezie, jak i strukturze przeżycie religijne jest przesycone elementami społecznymi.

Ks. Józef Majkowski T. J.

---

[30]) Najlepszą — naszym zdaniem — analizę psychologiczną pojęcia mistyki przeprowadził Maréchal J., Vrai et fausse mystique, Nouvelle Revue Théologique, Juillet-Août 1945, str. 275 nn. Por. jego Études sur la psychologie des mystiques Paris, 1924 i 1938, oraz Gu'bert de, J. Études de théologie mystique, Toulouse, 1930.

[31]) Por. Mager A., Mystik als seelische Wirklichkeit. Graz-Salzburg, Pustet, 1945, str. 28.

Boski wysłannik

Fragmenty ewangeliczne

Już ostatnie promienie zachodzącego słońca kładły się na drżących falach galilejskiego morza. Cisza i spokój obejmowały w swe posiadanie okoliczne gaje i pola. Miły chłód zapadającego wieczoru orzeźwiał swym tchnieniem spalone południowym żarem twarze wieśniaków, którzy od rana słuchali z zapartym oddechem porywających nauk Mistrza z Nazaretu.

„Słyszeliście — wołał do nich ze wzgórka — iż powiedziano starym: nie będziesz zabijał, a kto by zabił, będzie winien sądu. A ja wam powiadam, że każdy, który się gniewa na brata swego, będzie winien sądu. A kto by rzekł bratu swemu: głupcze, będzie winien Rady. A kto by rzekł: szalony, będzie winien ognia piekielnego... (Mt 5, 21 — 23).

Słyszeliście, że powiedziano starym: nie będziesz cudzołożył. A ja wam powiadam, że wszelki, który patrzy na niewiastę, aby jej pożądał, już ją scudzołożył w sercu swoim... (Mt 5, 27 — 29).

Słyszeliście również, że powiedziano starym: nie będziesz krzywo przysięgał; ale oddasz Panu przysięgi twoje. A ja wam powiadam, abyście zgoła nie przysięgali: ani na niebo, bo jest stolicą Bożą, ani na ziemię, bo jest podnóżkiem nóg Jego, ani na Jeruzalem, bo jest miastem wielkiego króla... (Mt 5, 33 — 36).

Słyszeliście, że powiedziano: będziesz miłował bliźniego twego, a będziesz miał w nienawiści nieprzyjaciela twego. A ja wam powiadam: miłujcie nieprzyjacioły wasze, dobrze czyńcie tym, którzy was mają w nienawiści, a módlcie się za prześladujących i potwarzających was... (Mt 5, 43 — 45).

Echa zapadających głęboko w dusze nowych nauk powtarzały się jeszcze raz po raz w umysłach słuchaczy, budziły w sercach jakieś drżenia, a na usta wywoływały słowa podziwu:

Jeszcze żaden człowiek tak nie mówił, jako ten człowiek. Jaka moc bije z niego! Jaka powaga tętni w każdym jego słowie! Wszyscy nasi uczeni i wykładacze Pisma zasiąść powinni jako uczniowie u jego stóp!

Zdumienie ogarniało ludzi tym większe, gdy się dowiedzieli, że ten człowiek do szkoły nie chodził i nie słuchał wcale szanownych mistrzów Zakonu. Co więcej, przez lat 30 był prostym, ubogim robotnikiem! Znają go w Nazarecie jako syna cieśli. A oto teraz z gromadką prostych rybaków przebiega palestyńskie miasteczka i wioski, głosi wszystkim te dziwne nauki, wypędza ze świątyni wekslarzy i handlarzy, nie waha się rzucić w twarz całej potężnej partii żydowskich zelantów: Obłudnicy! Udaremniliście przykazanie Boże dla ustawy waszej. Dobrze o was prorokował Izajasz mówiąc: Ten lud czci mię wargami; ale serce ich daleko jest ode mnie. Lecz próżno mnie chwalą ucząc nauk i przykazań ludzkich (Mt. 15, 6 — 9).

W swych wystąpieniach najwyraźniej podaje się za wysłannika Boga. Nie przychodzi on znosić Zakon, ale go wypełnić. Mocą swą własną wydaje nowe prawa. Grozi karami za ich przekraczanie. Powołuje się na starodawnych proroków jako na tych, którzy go przed wiekami jako reformatora dawnej i założyciela nowej religii zapowiadali.

„I przyszedł do Nazaretu, gdzie był wychowany i wszedł zwyczajem swoim w dzień sobotni do bożnicy i powstał, aby czytać. I podano mu Izajasza proroka. A otworzywszy księgę, znalazł miejsce, gdzie było napisane: Duch Pański nade mną: dlatego mię namaścił, abym opowiadał ewangelię ubogim; posłał mię, abym uzdrowił skruszonych na sercu, abym opowiadał więźniom wyzwolenie i ślepym przejrzenie, abym wypuścił na wolność znękanych i opowiadał rok Pański przyjemny i dzień odpłaty" (Iz 61, 1 — 2).

I począł do nich mówić: „I dziś spełniło się to Pismo w uszach waszych" (Łk 4, 16 — 22).

Nie dba o to, że zastosowaniem tego tekstu Pisma do siebie wywoła gniew u słuchaczy. Nic to, że powoływanie się na Boskie posłannictwo spowoduje to, że słuchacze chwycą za kamienie, że ustawicznie knuć będą zdradę i urządzać zasadzki na niego partie rządzące, aż wreszcie usuną go z pośrodka żyjących. Nie ustąpi, ale najwyraźniej i niedwuznacznie podaje się ustawicznie wobec wszystkich za tego, który ma przyjść, a który wobec ludu cieszy się charakterystycznymi nazwami.

— Znaleźliśmy M e s j a s z a ! — wykrzykują uradowani uczniowie po pierwszym z nim zetknięciu (J 1, 41).

— Co się wam zdaje o Ch r y s t u s i e ? — rzuca on sam swym wrogom w przeddzień nieomal swej męki i śmierci (Mt 22, 42).

— Tyś jest, który ma przyjść, czy innego czekamy? — zapytują go urzędowo posłowie Janowi i otrzymują od niego niedwuznaczną, mesjańską odpowiedź: Idźcie, donieście Janowi, coście słyszeli i widzieli: Ślepi widzą, chromi chodzą, trędowaci bywają oczyszczeni, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim ewangelia jest opowiadana. A błogosławiony jest, który się ze mnie nie zgorszy (Mt 2, 4 — 6).

Nazwie się tajemniczym mianem c z ł o w i e c z e g o s y n a , jakby chciał tym wskazać na Daniela proroka (7, 13). Powie, że większy jest nad Jana Chrzciciela i samego Salomona. Powoła się również na Mojżesza, że w swych pismach o nim napisał (J 5, 46). Pozwoli wołać rozentuzjazmowanym tłumom ludności i dzieciom w kościele i nazywać się s y n e m Dawida, który to tytuł równoznaczny był z tytułem nadawanym oczekiwanemu przez wieki Mesjaszowi (Mt 21, 9).

Do niego jako do Mesjasza przychodzi w nocnych ciemnościach trwożliwy Nikodem (J 3, 1 — 21). Jako swego wybrańca ogłasza go uroczyście ludziom w chwili jego chrztu i na Taborze Bóg sam: Ten jest Syn mój miły, w którym mam upodobanie, jego słuchajcie! Na niego wskazuje palcem największy człowiek, jaki kiedykolwiek narodził się z niewiasty, Jan Chrzciciel: Idzie za mną mocniejszy niźli ja, któremu nie jestem godzien upadłszy, rozwiązać rzemyka trzewików jego. Ja chrzciłem was wodą, ale on będzie was chrzcił Duchem Świętym (Mr 1, 7 — 8).

On sam bez ogródek tak uczyć będzie o sobie w świątyni. Powoła się wobec tłumów na Boga, który go posłał i na Mojżesza. Nazwie się źródłem wód żywota, do których każdy pragnący ma przyjść i pić. Narażać się będzie na nienawiść i uwięzienie z powodu takich swych nauk. Nawet w obliczu śmierci nie zmieni swego stanowiska.

— Poprzysięgam cię przez Boga żywego, abyś nam powiedział, czyś ty jest Chrystus, Syn Boży? — pytała go wtedy uroczyście przez usta swego arcykapłana żydowska synagoga.

— Tak jest — otrzymała na to odpowiedź. A z nią zapadł nań wyrok, posypały się nań obelgi i zniewagi (Mt 26, 63).

Jeszcze raz powtórzy to samo stanowczo wobec urzędnika władzy cesarskiej, aby nie tylko lud prosty, ale wszystkie instancje duchowne i świeckie wiedziały dobrze, kim jest naprawdę.

Boży to zaiste Posłaniec.

— Kim mienią być ludzie Syna Człowieczego? — rzucił raz to pytanie własnym swym uczniom.

— Jedni Janem Chrzcicielem, drudzy Eliaszem, a inni Jeremiaszem, albo jednym z proroków — powiedziano mu na to.

— A wy kim mnie być powiadacie?

— Tyś jest Chrystus, Syn Boga żywego — zawołał Piotr z najgłębszym przekonaniem, otrzymując równocześnie za to najwyższą pochwałę i stanowcze polecenie, by o tym nie mówiono na razie nikomu (Mt 16, 13 — 20).

Zatem jako Boży Posłaniec naukę własną nie od siebie, ale w imieniu Boga ogłasza.

— Moja nauka nie jest moja, ale tego, który mię posłał... sam od siebie nie przyszedłem, ale jest prawdomówny ten, który mię posłał, którego wy nie znacie. Ja go znam, bo od niego jestem, a on mię posłał (J 7, 16, 28, 29).

— On ma wzrastać — powiada o nim Jan Chrzciciel — a ja się umniejszać. Ten, co z wysoka przychodzi, ponad wszystkimi jest; ten, co jest z ziemi, z ziemi jest i z ziemi mówi; ten, co z nieba przyszedł, jest ponad wszystkimi. A co widział i słyszał, to świadczy... (J 3, 30 — 32).

Naukę więc swoją otrzymał od Ojca, aby ją ludziom objawić (J 7, 17). Mówi w niej tylko o Bogu i o obowiązkach względem Boga i siebie. Głosi ją wszystkim po rynkach, górach i polach (J 18, 20). Nakazuje ją przyjąć bezwzględnie (Mt 7, 28). ...Dla niej się trudzi lat tyle i dla niej na krzyżu umiera.

Wszystko, co mówi, z polecenia Ojca ogłasza (J 8, 26). Nauka jego ma ludzi prowadzić do wiecznego zbawienia. Przyjęcie jej lub odrzucenie ma być decydującym warunkiem szczęścia lub nieszczęścia na wieki.

— Kto we mnie wierzy, nie we mnie wierzy, ale w tego, który mię posłał. I kto mnie widzi, widzi tego, który mię posłał. Ja, światłość, przyszedłem na świat, aby nikt z tych, co wierzą we mnie, nie mieszkał w ciemności. A jeśliby kto słuchał słów moich, a nie przestrzegał, ja go nie sądzę; bom nie przyszedł,

abym sądził świat, ale bym świat zbawił. Kto mną gardzi, a nie przyjmuje słów moich, jest, kto by go sądził. Słowa, które mówiłem, one go będą sądzić w dzień ostateczny, ja bowiem z siebie samego nie mówiłem, ale Ojciec, który mię posłał, on mi dał przykazanie, co mam mówić i co opowiadać. I wiem, że przykazanie jego jest żywot wieczny. A przeto, co ja mówię, mówię tak, jako mi Ojciec powiedział (J 12, 44 — 50).

Naukę swą każe swym uczniom ogłaszać (Mt 28, 20). Obiecuje im zesłać Ducha prawdy, aby nie zbłądzili (J 14, 26). Tego świętego depozytu strzec mają pilnie aż do skończenia świata (I Tym 6, 20). Będą w ciągu wieków obdzielać tą Bożą nauką wszystkie narody i wszystkie kraje (Mt 26, 13; Mr 14, 9).

— Dana mi jest wszystka władza na niebie i na ziemi. Idąc tedy, nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Św., ucząc je chować wszystko, cokolwiek wam przykazałem. A oto ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata (Mt 28, 18 — 20).

To powszechne ogłaszanie swej nauki sam przedtem zapowiedział (Mt 24, 14). A przyjęcie jej będzie ścisłym obowiązkiem wszystkich ludzi.

— I ktokolwiek by was nie przyjął i nie słuchał mów waszych, wychodząc precz z domu albo z miasta, otrząśnijcie proch z nóg waszych. Zaprawdę powiadam wam: Lżej będzie ziemi sodomskiej i gomorejskiej w dzień sądny, niźli miastu onemu (Mt 10, 14 — 15). Idąc więc na cały świat opowiadajcie ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Kto uwierzy i ochrzci się, będzie zbawiony, a kto nie uwierzy, będzie potępiony (Mr 16, 15 — 16).

Do kogo jednak znajomość nauki Chrystusa dotarła, ten nie może być dla niej już obojętny, chyba że chce wiecznej ulec zagładzie. Dlaczego? Dlatego, ponieważ przez Jezusa Bóg sam objawia swą prawdę i wolę, a Bogu i jego posłańcom należy się od stworzeń uległość i posłuch.

Ale czy naprawdę zasługuje Chrystus na wiarę? Czy nie ma w nim niczego, co by budziło naszą ku niemu nieufność? Czy, gdy za nim z całym oddaniem pójdziemy, nie spotka nas na końcu rozczarowanie i wielki zawód? Czy nie jest on przypadkiem tylko jednym z wielu, którzy podają się dumnie za wodzów ludzkości, a są tylko pełni błędów i grzechów jak inni?

Nie. Chrystus nie jest zwodzicielem. Świadomie i dobrowolnie nie prowadzi do błędu. Byłby bowiem wtedy największym

złoczyńcą wśród całej ludzkości, a tymczasem historyczne źródła ogłaszają go bez wahania uosobioną, wcieloną świętością. Najzaciętszym swym wrogom, którzy tylko czyhają na to, aby go pochwycić na nieprawdzie i grzechu, rzuca w twarz to niesłychane dotychczas w dziejach ludzkich wyznanie: Kto z was d o w i e d z i e na mnie grzechu? Jeśli prawdę mówię wam, czemu mi nie wierzycie? Kto z Boga jest, słów Bożych słucha; dlatego wy nie słuchacie, że z Boga nie jesteście (J 8, 46 — 47). Sędzia zaś rzymski zmuszony jest wyznać publicznie: ...oto ja pytając go przed wami, nie znalazłem w tym człowieku żadnej winy z tych, o które go oskarżacie (Łk 23, 14 — 15). Nie winienem ja krwi tego sprawiedliwego (Mt 27, 24). Uczeń, zdrajca, z płaczem rzuca do stóp kapłanów wręczoną sobie sakwę i wyznaje z żalem: Zgrzeszyłem wydawszy krew sprawiedliwą (Mt 27, 3).

Jezus w obronie sprawiedliwości chwyta za bicz. W dzień pracuje, nocami się modli. Głosi prawo Boże i zachowuje je skrupulatnie. Wszystkim dobrze czyni. Pokarmem jego pełnić wolę Ojca niebieskiego. Słucha go też aż do śmierci krzyżowej. Stawia się za wzór cichości i pokory. Za wrogów nawet się modli. Nauki jego prześcigają najwyraźniej całą moralność wszystkich najmędrszych. — Czy taki człowiek mógłby być świadomym oszustem?...

Ale może się łudził swym posłannictwem? Może mu się tylko wydało, że jest przez Boga posłany i dlatego oto z takim przekonaniem głosił wszystkim swoje nauki? — Przeczy jednak i temu stanowczo jego wielka mądrość.

Już jako dwunastoletnie pacholę zasiada odważnie wśród mędrców Izraela. Odpowiada na ich trudności. Sam stawia pytania. „I zdumiewali się wszyscy, którzy go słuchali, nad rozumem i odpowiedziami jego" (Łk 2, 47). To samo zdumienie maluje się na twarzach słuchaczy, gdy w Nazarecie wykłada im Pismo św. Wszyscy mają w niego wlepione oczy. Wszyscy mu przyświadczają. Pytają się jedni drugich po cichu: skąd jemu taka mądrość (Łk 4, 22). Najzawilsze problemy rozwiązuje on w swej nauce jasno i pewnie. Najzdradliwsze podstępy prawników Zakonu przenika i z uśmiechem im samym wyjawia, tak że pokonani i zawstydzeni opuszczają go i nie śmią odtąd o nic go pytać. Nauki jego i przypowieści przewyższają treścią i formą niezdarne łamigłówki rabinów. Treść ich tak pełna mądrości i tak bardzo ludzka, że do końca świata będzie pokarmem umy-

słów. Słuchają ich uważnie miliony. Tłumaczą je uczeni. Żyją nimi święci. Opowiadają o nich mówcy. Rozważają je w skupieniu pobożni. A wszyscy zgodnie wołają przez wieki: Nigdy tak człowiek nie mówił, jako ten człowiek (J 7, 46).

* * *

Cisza nocy spowiła już miasto. Gdzieniegdzie tylko błyskają jeszcze po domach światełka. Jakiś święty nastrój ogarnął wszystko. Uciszyły się gwarne ulice. Stanęły bez ruchu samotne palmy i całe gaje. Jakiś szept zda się biec ku gwiazdom. To spóźnione modlitwy wieczorne zmęczonych drogą pielgrzymów. To może oddech miarowy tysięcy uśpionych. To niepewny i ciężki krok zapóźnionego przechodnia. To ta nieśmiała i pokorna prośba uczonego o nocną z Mistrzem rozmowę: Rabbi, wiemy, żeś przyszedł jako nauczyciel od Boga; bo nikt takich cudów czynić nie może, jakie ty czynisz, jeśliby Bóg z nim nie był (J 3, 2).

Ks. Kazimierz Wilczyński T. J.

Hipoteza I. Oparina o powstaniu życia

I

Fryderyk Engels pisał w „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft", że ponieważ nauki przyrodnicze nie tylko nie doszły do sztucznego utworzenia istot żyjących, ale nawet nie doprowadziły do pojawienia się na drodze syntetycznej „zwykłej protoplazmy lub innych ciał białkowych", dlatego o początku życia na razie tylko tyle mogą powiedzieć z całą pewnością, iż życie powstało na drodze chemicznej [1]). Było to bardzo ogólnikowe ze stanowiska materialistycznego ujęcie zagadnienia pochodzenia życia. W późniejszej pracy „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" Engels również ogólnikowo pisał o powstaniu życia, referując poglądy Darwina w ten sposób, „że otaczające nas dziś twory przyrody organicznej, aż do ludzi włącznie, są rezultatem długiego procesu rozwojowego, któremu podlegało niewiele pierwotnie jednokomórkowych zarodków, te zaś wyłoniły się z powstałej na drodze chemicznej protoplazmy albo białka"[2]). Współcześni zwolennicy materializmu dialektycznego nie zadowalają się już tym minimalistycznym ujęciem Engelsa, ale usiłują wejść w bliższe szczegóły powstania życia, mimo

---

[1]) Wyd. trzecie, Stuttgart 1894, str. 65.

[2]) Cytowałem według polskiego tłumaczenia, opublikowanego przez spółdz. wydawniczą „Książka", 1946, str. 63. Odnośnie do takiego przedstawienia myśli Darwina muszę zaznaczyć z tytułu obiektywności, że choć przyrodnik angielski wyprowadzał dzisiejsze organizmy zwierzęce i roślinne z niewielkiej ilości form pierwotnych (z czterech lub pięciu form zwierzęcych i tyluż albo nawet z mniejszej ilości form roślinnych), to jednak, kierując się zasadą analogii, brał pod uwagę ewentualność pochodzenia wszystkich istot żyjących od jednej pierwotnej formy — i że te kilka pierwotnych form czy tę jedną jedyną formę pierwotną wywodził ze specjalnej stwórczej ingerencji bożej a nie z samorodztwa. Zob. Darwina „The Origin of Species", The Harward Classics, New York, P. F. Collier & Son Company, 1909, str. 522 — 524, 528, 529.

iż życie dalej wymyka się próbom syntezy chemicznej. Tak czyni np. I. Oparin, członek Akademii Nauk Z.S.R.R., w broszurze przetłumaczonej na język polski pt. „Współczesne poglądy na pochodzenie życia" (Państwowy Instytut Wydawnictw Rolniczych, 1949, str. 35).

Oparin omawia szczególnie szeroko procesy przygotowawcze, jakie miały doprowadzić do pojawienia się życia. Zdaniem uczonego radzieckiego już przed obudzeniem się pierwszych objawów życia wytworzyły się substancje organiczne, tzn. substancje, które występują u dzisiejszych roślin i zwierząt, a których podstawowym pierwiastkiem jest węgiel. Droga do substancji organicznych prowadziła według Oparina poprzez związki chemiczne, w których jako pierwiastek składowy występuje węgiel. Przyrodnik radziecki sądzi, że pierwsze związki tego rodzaju miały postać gazową i wytworzyły się w atmosferze gwiazd, na których powierzchni temperatura odpowiednio się obniżyła. I tak, przy temperaturze 12000° powstał metyn, będący połączeniem jednego atomu węgla z jednym atomem wodoru. Przy temperaturze 6000°, jaka panuje na powierzchni naszego słońca, węgiel wszedł w związki nie tylko z wodorem ale także z azotem, a prócz tego zespolił się w cząsteczki dikarbonu, złożonego z dwu atomów węgla. Dalszy rozwój związków węgla łączy się według Oparina z powstaniem ziemi, która ukształtowała się z oderwanych od słońca substancji gazowych. Gdy przy ostyganiu masy gazowej naszej ziemi pary węgla uległy skropleniu razem z parą ciężkich metali a zwłaszcza żelaza i spadły do środka ciężkości zgęszczenia gazowego ziemi, wówczas w tym płynnym jej ośrodku węgiel wszedł w związki z metalami, dając początek tzw. karbidom. Karbidy te wydostawały się niejednokrotnie na powierzchnię słabej początkowo skorupy ziemskiej i stykając się z ówczesną atmosferą ziemi, złożoną niemal wyłącznie z przegrzanej pary wodnej, zespalały się w cząsteczki węglowodorów. „Tego rodzaju związki musiały w olbrzymich ilościach tworzyć się na ziemi w pewnym okresie jej istnienia." Węglowodory, reagując z innymi substancjami a zwłaszcza z parą wodną, prowadziły do syntezy różnych pochodnych węglowodorów. Obok związków trójpierwiastkowych, obejmujących atomy węgla, wodoru i tlenu, powstawały związki czteropierwiastkowe, złożone z atomów węgla, wodoru, tlenu i azotu. Ostatnie związki wywodziły

się z reakcji węglowodorów z amoniakiem, który w dużych ilościach występował wówczas pod postacią gazową w atmosferze ziemi [3]). O substancjach powstałych z węglowodorów pisze Oparin, że „pod względem budowy i składu substancje te były zupełnie podobne do pewnych związków chemicznych, które możemy obecnie znaleźć w ciałach współczesnych nam zwierząt i roślin. Dlatego też — ciągnie dalej nasz autor — mamy pełne prawo nazwać te substancje organicznymi, chociaż powstały one na długo przed pojawieniem się pierwszych istot żywych" [4]).

Zdaniem Oparina te substancje, będące tlenowymi i azotowymi pochodnymi węglowodorów, przekształcały się w wodach pierwotnego oceanu w coraz bardziej złożone substancje organiczne. Z tych substancji szczególnie zajmują Oparina ciała białkowe, gdyż, jak pisze, białka są nie tylko materiałem budowlanym protoplazmy, ale także „biorą... bezpośrednio czynny udział w przemianie materii i w szeregu innych zjawisk życiowych" [5]). Opierając się na współczesnej chemii białek, twierdzi uczony radziecki, „iż utworzenie się tego rodzaju związków organicznych w wodach pierwotnego oceanu nie wymagało jakichś wyjątkowych warunków. Wprost przeciwnie — dane chemii współczesnej przekonują nas, że musiało się to koniecznie wydarzyć. W szczególności w ostatnich latach wykazano, jak łatwo z amoniaku i kwasów organicznych powstają rozmaite aminokwasy, wchodzące w skład cząsteczki białka. Tak samo połączenie się tych aminokwasów w łańcuchy polipeptydów nie napotyka na żadne zasadnicze przeszkody. Prostą konsekwencją tworzenia się złożonych łańcuchów polipeptydów było ich skręcanie się w kłębki i pojawienie się cząsteczek białka. W ten sposób współczesna chemia białek przekonuje nas, że w wodach pierwotnego oceanu mogły i musiały powstać związki podobne do białka. Oczywiście, że »pierwotne białka« nie mogły być identyczne z istniejącymi obecnie białkami. Były to tylko wielkocząsteczkowe związki azotowe, podobne do znanych nam białek. W ich cząstkach różnorodne aminokwasy łączyły się ze sobą w polipeptydy mniej lub więcej chaotycznie tworząc łańcuchy o różnej długości i o różnej budowie" [6]).

---

[3]) Zob. w cyt. wyż. broszurze Oparina str. 8 — 13.
[4]) Tamże, str. 14.
[5]) Tamże, str. 18.
[6]) Tamże str. 20, 21.

Te pierwotne ciała, zbliżone do dzisiejszego białka, oraz inne złożone substancje organiczne były według Oparina początkowo równomiernie rozłożone w oceanie pod postacią roztworu pozbawionego jakiejkolwiek organizacji. Gdy jednak wielkość drobin różnorodnych substancyj organicznych uległa dostatecznemu zwiększeniu, wówczas pierwotny jednolity roztwór rozdzielił się na kropelki tzw. koacerwatów. W kropelkach tych układ drobin nosił już ślady pewnej prymitywnej organizacji, przypominającej organizację żywej protoplazmy dziś istniejących organizmów [7]). Mimo założenia tej organizacji Oparin nie sądzi, żebyśmy na jej podstawie mogli uznać kropelkę koacerwatu za żywą. „W tej kropelce — pisze — która powstała w naturalny sposób przez wydzielenie się z roztworu substancji organicznych w pierwotnym oceanie ziemi, nie ma tej »celowości« budowy i tego przystosowania wewnętrznej organizacji do urzeczywistnienia określonych zjawisk życiowych, co jest charakterystyczne dla protoplazmy wszystkich bez wyjątku istot żywych" [8]).

Ale choć Oparin najpierwotniejszym kropelkom koacerwatów nie przyznaje atrybutu życia, sądzi jednak, że w miarę ewolucji tych kropelek w nich pojawiło się z czasem życie wraz z wystąpieniem nowych zależności o charakterze biologicznym, różnych od zależności czysto fizycznych lub chemicznych. Oto jeden z najważniejszych dla nas z punktu widzenia filozoficznego tekstów, w którym uczony radziecki mówi o początkach życia: „W miarę rozpowszechniania się na powierzchni ziemi koacerwatów zachodziło nie tylko zwiększenie ilości zorganizowanej substancji, lecz także jakość samej organizacji stopniowo polepszała się i doskonaliła. Wytwarzała się zdolność wewnętrznej budowy do wykonywania określonych fukcji życiowych, »celowość« organizacji, tak charakterystyczna dla istot żywych. A zatem pojawienie się tej zdolności i »celowości« nie jest sprawą zwykłego przypadku. Przypadkowo mogły powstawać najróżnorodniejsze formy organizacji, zarówno udane, jak i nieudane z punktu widzenia ich trwałości dynamicznej. Lecz tylko udane mogły się zachować i dalej się rozwijać w pierwotnym oceanie na ziemi" [9]). A nieco dalej Oparin pisze: „Wskutek do-

[7]) Zob. tamże, str. 22 — 28.
[8]) Tamże, str. 28.
[9]) Str. 31.

boru naturalnego zewnętrzna organizacja koacerwatów stopniowo udoskonalała się, stawała się coraz bardziej złożoną i jednocześnie bardziej zdolną do tak ważnych funkcji życiowych, jak odżywianie się, oddychanie, wzrost i rozmnażanie się. W końcu doprowadziło to do powstania pierwszych istot żywych, które stały się zaczątkiem życia na ziemi" [10]).

II

Oparin niewątpliwie trafnie twierdzi, że zanim pojawiło się życie, musiały ukształtować się najpierw substancje organiczne. Nie podobna przecież wyobrazić sobie jakiejś czynności fizjologicznej, właściwej istocie żyjącej, bez podłoża substancji organicznych. Nie chcę wprawdzie powiedzieć, żeby te substancje tłumaczyły bez reszty czynności witalne organizmów, w każdym razie np. wzrost przez intususcepcję jest nie do pomyślenia przy właściwościach fizyko-chemicznych takich istot, jak kryształy[11]). Teza zaś o powstaniu substancji organicznych bez udziału życia nie przedstawia dziś dla nas żadnych trudności po tym wszystkim, co wiemy o tych udanych próbach utworzenia wielu tych substancyj na drodze syntezy chemicznej[12]). Drogi, które według Oparina miały doprowadzić do powstania pierwszych substancji organicznych, ukazują dużo prawdopodobieństwa, choć oczywiście chodzi tu tylko o hipotezy. Wyprowadzenie pierwszych istot żyjących z kropelek koaceratów również odznacza się pewnym prawdopodobieństwem, aczkolwiek i tu stajemy wobec jednej z wielu hipotez. Szczegółowa analiza tych wywodów Oparina nie leży w moich intencjach. Pojmując moje uwagi krytyczne jako studium z zakresu filozofii przyrody, chciałbym zwrócić specjalną uwagę na te twierdzenia uczonego radzieckiego, które bardziej bezpośrednio dotyczą genezy życia.

---

[10]) Str. 34.

[11]) Nie twierdzę, że wzrost organizmów dokonuje się wyłącznie przez intususcepcję. Prof. Jan Wilczyński utrzymuje, że jest rzeczą najprawdopodobn ejszą, iż ten wzrost odbywa się również i przez apozycję. (Zob. tegoż autora „Biologia ogólna", t. I, Wilno 1923, str. 83). W każdym jednak razie p erwsza postać wzrostu przeważa nad drugą.

[12]) Oparin pisze w swojej broszurze (str. 16) o pracach uczonego radzieck ego A. N. Bacha, który z wodnego roztworu formaliny i cyjanku potasu otrzymał ciała zbliżone pod względem swojej budowy do białka. W roztworze tych ciał można było hodować bakterie gnilne, które normalnie żyw ą się wyłącznie białkami.

Najbardziej podstawową tezą Oparina jest jego mniemanie, że życie... jest materialne w swojej istocie" i że z tego powodu „dla powstawania organizmów żywych nie potrzeba żadnego źródła duchowego"[13]). Otóż nasi marksiści będą zapewne się spodziewali, że zacznę bezwzględnie zwalczać tę tezę uczonego radzieckiego, że opowiem się za teorią tzw. idealizmu, według którego „istota życia tkwi w jakimś niematerialnym duchowym źródle", i że będę starał się dowieść, iż życie zawdzięcza swe powstanie wcieleniu się w materię owego czynnika duchowego[14]). Tymczasem wbrew tym przypuszczeniom i być może ku zdziwieniu niektórych, twierdzę, że jeżeli pojęcie materialności weźmiemy w konkretnym rozumieniu potocznym jako coś, co istnieje względnie dokonuje się w przestrzeni, wówczas będziemy zmuszeni przyznać Oparinowi słuszność o tyle, że faktycznie w bycie roślin i zwierząt nie ma nic poza materią rozumianą w konkretnym sensie potocznym[15]), że życie wegetatywne jest materialne w swoich objawach, że dla wytłumaczenia jego genezy nie trzeba zakładać wcielenia się w materię czynnika duchowego. Gdybyśmy jeszcze przyjęli za neoscholastykami, że materialnym jest również i to, co w swym istnieniu względnie dokonywaniu się jest wewnętrznie uzależnione od materii pierwszej, wówczas musielibyśmy powiedzieć, że nie tylko objawy życia wegetatywnego są materialne, ale że materialnymi są również psychiczne objawy życia zmysłowego u zwierząt[16]). Nie rozumiem, na jakiej podstawie imputuje

---

[13]) Cyt. wyż. broszura, str. 4.

[14]) W ten sposób na str. 3 swej broszury przedstawia Oparin pogląd tzw. idealizmu.

[15]) Gdy ks. Józef Donat S. J. pisał w swym podręczniku „Cosmologia" (editio 2a et 3a emendata, Oeniponte 1915, str. 176, n. 339), że zasada życiowa w roślinie jest istotnie różna i wyższa „od materii wspólnej i widzialnej, którą także znajduje się poza roślinami i która tam nosi nazwę nieorganicznej", to brał wprawdzie pojęcie materii w pewnym sensie konkretnym, ale nie jest to pełna „konkretność" z naszego rozumienia potocznego, równoznaczna z taką lub inną indywidualnością rośliny, jaką mam na myśli, kiedy twierdzę, iż w bycie rośliny nie ma nic poza materią. Ks. Donat, uciekając się do procesu abstrakcji, wprowadził do bytu rośliny pewne rozróżnienia, które nie istnieją dla konkretystycznego podejścia potocznego, ślepego na odrębności metafizyczne.

[16]) Zob. cyt. wyż. podręcznik kosmologii ks. J. Donata, str. 185, 186, n. 358. str. 199, n. 384 i ks. Kazimierza Waisa „Kosmologię szczegółową" cz. I, Gniezno, Studia Gneznensia II. 1931, str. 207 — 211. Gdy ten ostatni autor pisze na str. 209, że „skoro życiowej zasady zwierzęcej, a tym bardziej roślinnej nie można utożsamiać z duchem, przeto zjawisk życiowych, przypisywanych tymże zasadom, nie można zwać duchowymi, ani — co na jedno wychodzi — umysłowymi, ani — co również

się spirytualizmowi, nazywanemu bezpodstawnie idealizmem, że życie zawsze wywodzi z połączenia się ducha z materią[17]). Owszem, byli tacy witaliści, którzy w każdym organizmie żyjącym znajdowali obok materii, branej w rozumieniu konkretnym, jakiś pierwiastek duchowy, mający pełnić w stosunku do materii rolę energii kierowniczej lub rolę czystego czynnika kierowniczego, pozbawionego jakichkolwiek wyposażeń energetycznych. Pierwszą formę skrajnego witalizmu przyjął spośród naszych autorów prof. Witold Rubczyński. W swej książce „Filozofia życia duchowego, jego wytrzymałość, skuteczność i ład w świetle doświadczenia i krytyki" (Poznań 1925) myśliciel ten podtrzymywał zdanie, że „skoro wśród zjawisk dostępnych naszej analizie i eksperymentowi wyodrębniają się zjawiska życiowe do tego stopnia, że nie wystarczają do ich wyjaśnienia prawa równoległoboku sił i zachowania energii, uzasadnionym jest przyjęcie osobnych stosunków między cząstkami materii żywej, polegających na poddawaniu się tych cząstek kierowniczemu wpływowi układu, który sam w sobie nie jest żadną cząstką materialną, ani masą, a warunkuje wymiany materii, jej skupiania się i tychże skupień różniczkowania"[18]). Za drugą formą skrajnego witalizmu opowie-

---

u ogółu scholastyków to samo znaczy — niematerialnymi", to niewątpliwie zgodnie z prawami logiki (między innymi zgodnie z prawem podwójnego przeczenia) uważa wymienione zjawiska życiowe za zjawiska materialne.

[17]) W tym sensie ujął ostatnio stanowisko spirytualizmu dr Włodzimierz Michajłow. W broszurze „Niektóre zagadnienia biologii współczesnej" (Książka i Wiedza, Warszawa 1949, str. 8) pisze Michajłow: „Na gruncie biologii filozofia idealistyczna przybrała postać teorii witalistycznej. Najbardziej charakterystycznym założeniem witalizmu jest teza głosząca, że życie jest w istocie swej zjawiskiem natury cudownej, zjawiskiem, które w pewnej tylko części jest związane z podłożem materialnym i w pewnym tylko sensie jest od tego podłoża materialnego uzależnione. Kierunek ten wprowadza wyraźny dualizm do obrazu przyrody, przeciwstawia bowiem materię duchowi..." Podobnie interpretują cały kierunek witalizmu w sensie skrajnego spirytualizmu angielscy biologowie — marksiści I. G. Campbel, D. R. Newth, I. S. Kennedy i R. Trim. Przyznając witalistom, że trafnie dopatrują się w istotach żyjących jakościowej jedności, zarzucają im, że nie umieją wyrazić tej jedności inaczej, „jak tylko w pojęciach ducha". (Zob. Myśl współczesna, 1949, 4 (35), str. 83, „List biologów angielskich").

[18]) Str. 694, 695. Jeżeli idzie o taką zasadę życiową, jak dusza ludzka, to prof. Rubczyński sądzi, że przydatki energii, jakie ona swoim działaniem wnosi do świata fizycznego, są znikomo małe, zbliżające się nieskończenie do zera. Zob. cytowane dzieło str. 276 — 283 oraz fragment listu, pisanego do prof. Tadeusza Bilikiewicza, zamieszczony w książce tego ostatniego. „Zagadnienie życia w świetle zasad psychologii, porównawczej" (Kraków 1928), str. 101.

dział się u nas prof. Tadeusz Bilikiewicz, który w swej książce „Zagadnienie życia w świetle zasad psychologii porównawczej" (Kraków 1928) przyjął, opierając się na metodzie „ intuicyjno-analogicznej", że każda znana nam żyjąca istota organiczna jest w takich swoich elementach, jak bioblasty Hertwiga, komórki itd., przeniknięta całym zbiorowiskiem świadomych, niepodzielnych podmiotów (świadomych psychizmów), podległych u wyżej zorganizowanych istot kierownictwu jednego naczelnego podmiotu świadomego[19]). Dla prof. Bilikiewicza „wszystkie czynności życiowe, dostępne oczom przyrodnika jako znamiona życiowe, są w swej istocie przejawami psychizmu i to nie innego gatunkowo psychizmu, tylko takiego samego, jaki z naszej introspekcji nam jest znany" [20]). Jednakowoż neoscholastycy nie podzielają takiego poglądu[21]). Przyjmują wprawdzie w każdej organicznej istocie żyjącej pewien dualizm, dualizm materii pierwszej i formy substancjalnej (jednej lub wielu), ale ten dualizm jest dualizmem metafizycznym, który, jeżeli wyłączy się człowieka, nie wykracza poza to, co przyrodnik przy swoim konkretystycznym podejściu nazywa materią.

Przyznawszy Oparinowi częściową słuszność w jego twierdzeniu o materialności istot żyjących i procesu życiowego, musimy w dalszym ciągu podkreślić trafność spostrzeżeń radzieckiego uczonego o naiwności tłumaczenia genezy życia ze strony materializmu mechanistycznego. Oto wywody naszego badacza, które i my musimy uznać za słuszne, a które robią wrażenie, jakby wyszły z pod pióra chrześcijańskiego apologety: „Wydaje się zupełnie niewiarogodne pojawienie się tej najbardziej charakterystycznej dla istot żywych zdolności do wykonywania określonych funkcji życiowych i celowości ich budowy wewnętrznej tylko dzięki szczęśliwemu zbiegowi okoliczności

---

[19]) Zob. cyt. dzieło prof. Bilikiewicza, w szczególności str. 57 — 59, 205, 215 — 256, 294 — 305. Autor ten sądzi, że w przeważającej ilości wypadków rośliny, wzięte jako całość, są pozbawione naczelnego podmiotu, który byłby odpowiednikiem ludzkiego „ja". Zob. tamże str. 59. Zespoły świadomych podmiotów, zawartych w żywych organizmach, zestawia prof. Bilikiewicz ze świadomymi czynnikami kierowniczymi maszyn. Bo dla prof. Bilikiewicza „każdy organizm żywy jest maszyną i to znacznie zawilszą od wszelkich maszyn, wytworzonych przez człowieka". Gdy jednak przy tych maszynach świadomy czynnik kierowniczy przychodzi z zewnątrz, to w wypadku maszyn, jakimi mają być żywe organizmy, ten czynnik kierowniczy znajduje się wewnątrz nich. Zob. tamże str.180.

[20]) Tamże, str. 114.

[21]) Zob. bardzo zresztą ogólnikową krytykę stanowiska prof. Bilikiewicza w cyt. wyż. dziele ks. Waisa, str. 209, 210.

lub wskutek działania jakichś ślepych sił fizycznych. Nikt przecież nie będzie poważnie twierdził, że na przykład w świecie nieorganicznym wskutek jakichś naturalnych procesów (np. wulkanicznych) może przypadkowo powstać sama przez się fabryka. A przecież jakikolwiek nawet najprostszy drobnoustrój posiada nie tylko bardziej skomplikowaną, lecz i bardziej celową budowę od każdej fabryki; zatem przypadkowe jego powstanie wydaje się jeszcze mniej wiarygodne" [22]).

Podzielając w całej pełni tę krytykę biogenezy, przyjmowanej przez materializm mechanistyczny, zbadajmy teraz, czy Oparin daje ze stanowiska materializmu dialektycznego bardziej zadowalające tłumaczenie początku życia.

Niewątpliwie prawdziwą jest myśl naszego autora, że pojawienie się życia wiąże się z wystąpieniem nowych zależności o charakterze biologicznym, których nie da się sprowadzić do zależności czysto fizycznych lub chemicznych[23]). Aprobując tę zasadniczą tezę, która stanowi zerwanie z płytkim wyobrażeniem materializmu mechanistycznego, że żywe istoty są tylko nadzwyczaj skomplikowanymi maszynami[24]), nie będziemy jednak mogli odnieść się z równym uznaniem do innych punktów ujęcia Oparina.

---

[22]) Cyt. wyż. broszura Oparina, str. 6.

[23]) Tamże. str. 28.

[24]) Por. poglądy innego zwolennika materializmu dialektycznego, I. B. S. Haldane'a, na stosunek żywych organizmów do maszyn, wyrażone w artykule z The Modern Ouarterly (1948, nr. 4), przetłumaczonym na język polski pt. „Biologia a marksizm" (Myśl współczesna, 1949, 4 (35), str. 74, 75). Według Haldane'a żywe organizmy są maszynami, ale równocześnie są czymś różnym od maszyn. Czy w tym twierdzeniu nie mieści się sprzeczność? Czy raczej nie należałoby powiedzieć, że żywy organizm w pewnych częściowych aspektach swojej działalności daje się wytłumaczyć mechanicznie, ale nie daje się w ten sposób wytłumaczyć, jeżeli weźmiemy całokształt jego działalności. Oparin trafniej ujmuje charakterystyczną cechę żywych organizmów, niż Haldane, który robi za dużo koncesji materializmowi mechanistycznemu. Stanowisko Haldane'a spotkało się zresztą z krytyką innych angielskich biologów-marksistów jak I. G. Campbell, D. R. Newth, I. S. Kennedy i R. Trim. „Stanowisko prof. Haldane'a — pisali ci uczeni — wydaje się nam niewłaściwe, najważniejszym bowiem zadaniem biologii jest obecnie marksistowska krytyka mechanicyzmu. Nie możemy więc zgodzić się na to, że »każda żywa istota jest jednocześnie mechanizmem i organizmem« ...Mechaniczna dynamika i mechaniczne prawa są oczywiście jednakowo realne w świecie organicznym i nieorganicznym, lecz nie można ich traktować na równi tu i tam. W organizmach żywych są one całkowicie podporządkowane prawom biologicznym. Każdy mechaniczny proces jest tu od początku do końca uwarunkowany sytuacją biologiczną" (Myśl współczesna, numer cyt. wyż., str. 82).

Nasz badacz twierdzi, że pojawienie się życia w kropelkach koacerwatów było następstwem pewnego stopnia wydoskonalenia i zróżnicowania się wewnętrznej i zewnętrznej organizacji tych kropelek. Otóż, gdybyśmy przyjęli, że życie mogło się ukazać jako przejaw ewolucji kropelek koacerwatów, zaraz nasuwa się pytanie, w jaki sposób mogło dojść do tej życiodajnej ewolucji, skoro Oparin, krytykując materializm mechanistyczny, wykluczył takie źródła, jak szczęśliwy zbieg okoliczności lub działanie ślepych sił fizycznych, a o innych źródłach zupełnie nie wspomina. Jeżelibyśmy znów pominęli zagadnienie przyczyn ewolucji organizacyjnej kropelek koacerwatów, natychmiast spotkamy się z inną trudnością, na jakiej mianowicie podstawie doskonalenie się i różnicowanie wewnętrznej i zewnętrznej organizacji tych martwych kropelek mogło doprowadzić do pojawienia się czegoś tak jakościowo różnego od ciał martwych, jak żywe istoty organiczne? Przecież naszemu rozumowi wydaje się rzeczą aż nadto oczywistą, że komplikowanie się struktury materii nieożywionej nie powinno dać w rezultacie nic innego, jak tylko bardziej złożone byty nieożywione. Wszak tego domaga się zasada sumowania i zestawiania elementów tej samej natury. Podniesiona tu trudność istnieje nie tylko ze stanowiska naszych intuicyj potocznych oraz ze stanowiska filozofii scholastycznej czy neoscholastycznej, która rozwija i pogłębia te intuicje, ale również ze stanowiska Oparina, gdyż uczony radziecki nie zgadza się z tezą materializmu mechanistycznego, jakoby żywe istoty były tylko bardziej wydoskonalonymi maszynami, lecz w przeciwieństwie do tego poglądu zakłada zasadniczą różnicę między istotami żyjącymi a nieżyjącymi.

Twierdzenie Oparina, że geneza życia tłumaczy się komplikowaniem organizacji kropelek koacerwatów, zdaje się być pozostałością po niedostatecznie przezwyciężonym materializmie mechanistycznym. Resztki tego materializmu w wywodach naszego uczonego stanowią niewątpliwie pewną niekonsekwencję. Ze stanowiska materializmu mechanistycznego trudno inaczej tłumaczyć genezę życia, jak komplikowaniem się struktury materii. Materialista mechanistyczny będzie argumentował, jak to w swej broszurze poprawnie referuje Oparin, że „tak jak praca maszyny jest uwarunkowana jej określoną budową i wzajemnym związkiem poszczególnych jej części, tak samo życie organizmu uwarunkowane jest jego precyzyjną strukturą wew-

nętrzną, określonym wzajemnym stosunkiem cząstek materii“ [25]). Gdy jednak do podobnej argumentacji zwróci się Oparin, zwolennik materializmu dialektycznego, który przyjmuje zasadniczą różnicę między istotami żyjącymi a nieżyjącymi, wówczas wywołuje z naszej strony zdziwienie, że postępuje tak, jakby zapomniał o założonej przez siebie różnicy między dwoma grupami istot. Ostatecznie musimy powiedzieć, że pomimo pewnej próby argumentowania [26]) nasz diamatyk nie wytłumaczył nam genezy życia, tak iż w jego teorii samorodztwa życie wyskakuje zupełnie niespodziewanie przed nami na pewnym etapie rozwoju materii jako jakiś deus ex machina. Materializm mechanistyczny dawał przynajmniej wytłumaczenie początku życia zgodnie ze swym założeniem o utożsamieniu się istot żyjących ze skomplikowanymi maszynami. Natomiast materializm dialektyczny, który tę tożsamość odrzuca, nie przedstawił nam, przynajmniej w ujęciu Oparina, wytłumaczenia genezy życia zgodnego ze swym poglądem o zasadniczej odrębności istot żyjących.

Rozmyślając nad całokształtem wywodów Oparina, dochodzimy do wniosku, że kto odrzuca mechanistyczne tłumaczenie genezy życia a równocześnie przeczy istnieniu Boga, ten staje się zupełnie bezradnym, gdy chce dać ostateczne wyjaśnienie dla zjawiska życia. Jeżeli się odrzuca mechanistyczną biogenezę, a nie chce się wejść w ślepą uliczkę, wówczas musi się uciec do Boga Stwórcy, aby uczynić zrozumiałym początek życia. To odniesienie się do Boga Stwórcy można by zrealizować na dwa różne sposoby, jeżeli idzie o życie wegetatywne roślin i życie zmysłowe zwierząt. Albo można by założyć, że Bóg bezpośrednio zapoczątkował to życie, albo, że Bóg jest tylko pośrednim sprawcą tego życia, o ile obdarzył materię nieożywioną zdolnościami do jego wydania w pewnych warunkach. To drugie założenie, będąc tezą kreacjonizmu w znaczeniu szer-

---

[25]) Str. 5.

[26]) O mglistości argumentacji Oparina świadczy choćby ta okoliczność, że ta argumentacja nie mogłaby dostarczyć żadnej konkretnej dyrektywy praktycznej do sztucznego wytworzenia życia w laboratorium, jeżeliby tego rodzaju rzecz była możliwa. Oparin kończy swą broszurę optymistycznym zapewnieniem, że ...sztuczne tworzenie istot żywych jest nie tylko zupełnie możliwe, lecz będzie na pewno urzeczywistnione w nie tak już dalekiej przyszłości“. W każdym razie to, co Oparin mówi o przyczynach pojawienia się życia w kropelkach koacerwatów, nie daje podstaw do tak obiecujących horoskopów.

szym[27]), stanowi równocześnie tę postać teorii samorodztwa, która ani nie wchodzi w konflikt z zasadą dostatecznej racji ani nie kłóci się z ortodoksją katolicką. Obu tych tez dowodziłem w pracy „Myśl katolicka wobec teorii samorodztwa" (Kraków 1948)[28]). Tu chciałbym jeszcze raz podkreślić myśl, na którą zwróciłem już uwagę w artykule „Materializm dialektyczny", ogłoszonym w nr. 3 — 4 (61 — 62) dwumiesięcznika Homo Dei z r. 1949[29]), że przy tej teistycznej postaci teorii samorodztwa, opartej na rozróżnieniu bytu potencjalnego i aktualnego, chodzi tylko o czysto hipotetyczne ujęcie. To hipotetyczne ujęcie nie posiada za sobą żadnego pokrycia empirycznego, gdyż dotąd nie zdołano podać ani jednego pewnego faktu spontanicznego powstawania życia z materii nieożywionej. Nie posiada ono również żadnego oparcia w oczywistości rozumowej, gdyż dotychczas nikt nie sformułował takiej przyrodniczej hipotezy samorodztwa, która pozwoliłaby nam zrozumieć, na jakiej drodze mogłyby powstać w materii nieożywionej spontaniczne objawy, właściwe życiu. W obecnym stanie wiedzy możliwość samorodztwa pozytywnie udowodnić się nie da i to nawet wówczas, gdy samorodztwo weźmiemy w ujęciu teistycznym, jeżeli tylko nie bierzemy pod uwagę jakichś nadprzyrodzonych wyposażeń materii nieożywionej.

Ks. Kazimierz Kłósak

---

[27]) W mojej pracy „Myśl katolicka wobec teorii samorodztwa" mocno podkreśliłem tę myśl, że dla wytłumaczenia ewentualnych potencjalności w talnych materii nieożywionej trzeba sięgnąć do stwórczej ingerencji bożej. Na str. 20 pisałem: „W materii nieożywionej nie ma nic takiego, co by mogło uwarunkować realną potencjalność życia. Jeśliby więc mater a nieożywiona miała być zaopatrzona w tę potencjonalność, to mogłoby tak być tylko na skutek ingerencji czynnika zewnętrznego. Bóg musiałby obdarzyć materię nieożyw oną w takie siły, żeby ta mater a była zdolna do spontanicznego wydania z siebie w pewnych warunkach życia organicznego".

[28]) Zob. str. 10 — 30.

[29]) Zob. str. 365 — 367.

Przegląd piśmiennictwa

Książki

S. Benwenuta, Niepokalanka. Asceza życia zakonnego, wedle wskazań M. Marceliny Darowskiej. Kraków. Wydawnictwo Mariackie. str. 470.

Matka Marcelina Darowska była naturą niezmiernie bujną i niepospolicie zdolną. Kiedy po przedwczesnym zgonie M. Karskiej w jej ręce przeszło całe dzieło organizacji Zgromadzenia Niepokalanek, które za jej poprzedniczki nie wyszło było jeszcze poza stadium małego i słabiutkiego zawiązku, z niezmożoną odwagą i energią zabrała się do trudnej pracy. Nową rodzinę zakonną przenieść w Włoch do Polski, znaleźć dla niej i odpowiednio urządzić pierwszą siedzibę, utorować Zakładowi drogę w opinii społeczeństwa, a nade wszystko zaopatrzyć rodzące się Zgromadzenie w ten duchowy kręgosłup, jakim jest żywa, jasno ujęta a głęboko i po Bożemu pomyślana, reguła zakonna — to było ogromne zadanie, które M. Marcelina mężnie podjęła i z wyraźnym błogosławieństwem Bożym wypełniła. Wśród tej pracy, która ciągnęła się niezmordowanie przez lat z górą pięćdziesiąt, prócz czynów, z bogatej duszy Matki wylewało się i bardzo wiele myśli. Konstytucje Zgromadzenia i różne do nich komentarze, nauki duchowne, podawane przeważnie w formie rekolekcyj lub konferencyj, które przez Autorkę zazwyczaj tylko szkicowane, spisane zostały dokładnie wiernymi rękoma, listy wreszcie w zdumiewającej doprawdy ilości — to wszystko kryło w sobie całe skarby nadzwyczaj cennych dla duchownego życia uwag, spostrzeżeń, wskazówek, a niekiedy formalnych rozpraw, niepospolicie bystrych i głębokich. Ale to wszystko nie było jeszcze ujęte w jeden całokształt, a do tego rozproszone w rękopiśmiennej przeważnie, spuściźnie, dopiero pod tym warunkiem mogło stać prawdziwie pożyteczne i szerszym kołom czytelników dostępne, żeby znalazł się ktoś, co zdołałby nauki M. Marceliny zebrać, ugrupować systematycznie, a w razie potrzeby, objaśnić. Tej mozolnej pracy podjęła się i wykonała ją świetnie S. Benwenuta, wkładając w swoje dzieło, prócz wielkiego umiłowania świątobliwej Matki, dużą znajomość wewnętrznego życia i jego teologiczno-filozoficznych podstaw, jasny sąd i wzorową językową formę. W ten sposób powstało dzieło, które, choć w pierwszym rzędzie wyjaśnia ascezę właściwą Zgromadzeniu Niepokalanek, może oddać wszystkim, zwłaszcza wychowującym zakonom żeńskim niemałe usługi. Bo chociaż lotny i bujny umysł M. Darowskiej nieraz rozpędza się i unosi, choć bardzo daleko niekiedy idzie w kreśleniu ideału, tyle w tym wszystkim jest szlachetności, podniosłości i głębokiej duchowości, zaczerpniętej zapewne z mistycznego obcowania ze Zbawicielem, że każda

dusza zakonna dobrej woli znajdzie w tej cennej książce dużo nauki i zbudowania. Piękna, rozumna przedmowa do pracy S. Benwenuty wyszła jeszcze spod pióra śp. O. Woronieckiego, który słusznie podnosi zasługi M. Marceliny i koło kształcenia języka polskiego, nie nagiętego jeszcze koło połowy zeszłego wieku do wyrażania myśli z duchownej, a osobliwie mistycznej dziedziny.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

S. Maria Leonia, niepokalanka: K a r d y n a ł M e r c i e r . Nakładem Księgarni św. Jacka w Katowicach 1949 rok, str. 164.

S. Leonia, autorka licznych prac z zakresu hagiografii (jak „Św. Katarzyna Genueńska", „Św. Franciszka Rzymianka"; „Św. Anzelm z Canterbury", „Św. Joanna d'Arc"; „Matka Marcelina Darowska" i inne) wydała ostatnio monografię o bohaterskim Prymasie Belgii, którego proces beatyfikacyjny ma się niebawem rozpocząć.

Piękna to postać, piękny charakter, piękna i wzniosła dusza i należy się autorce wielka wdzięczność za to, że książką swoją, opartą na poważnych źródłach, zbliżyła Kardynała Mercier polskiemu czytelnikowi. Zagranicą napisano od 20 lat całe tomy o nim — u nas będzie to pierwsza obszerniejsza praca na ten temat.

Kardynał Mercier, to teolog i filozof, mistyk i asceta, pisarz i mówca, zawołany pedagog i wytrawny kierownik dusz, oraz niezłomny obrońca swej uciśnionej przez okupację niemiecką Ojczyzny. Dla Polski żywił głęboką sympatię i dał jej dowód w słynnym Liście pasterskim.

Ks. biskup Kazimierz Kowalski, w pięknej przedmowie do książki S. Leonii pisze, iż to wielce szczęśliwe zrządzenie Opatrzności, że Polak — O. Efrem z Kcyni, kapucyn, ceniony zagranicą rzeźbiarz, otrzymał zaszczytne polecenie stworzenia sarkofagu wielkiego księcia Kościoła w prymasowskiej katedrze mechlińskiej (Malines). Artysta polski włożył w to piękne dzieło sztuki całą miłość swoją ku bohaterskiemu i świątobliwemu Prymasowi Belgii, przyjacielowi Polaków.

Książka S. Leonii pisana jest z wielkim pietyzmem, subtelną wnikliwością i delikatnym odczuciem duszy dostojnego Kardynała; styl jej jasny, prosty, a przy tym wytworny, łatwo i przyjemnie się czyta. Szata zewnętrzna estetyczna; zdobi ją kilka ładnych ilustracji, z których głównie uderza śliczny portret ks. Prymasa i fotografia jego spiżowego grobowca. Książka ta zasługuje ze wszech miar na polecenie.

Z. F.

O N o r w i d z i e p i ę ć s t u d i ó w . Konrad Górski, Tadeusz Makowiecki, Irena Sławińska. Toruń. Szczęsny i Ska. 1949, str. 130.

Głębiny i gąszcze Norwidowych utworów, prawie tak trudne do przebycia i tak urozmaicone jak „puszcz litewskich przepastne krainy", nie przestają pociągać do siebie umysłów zdolnych do ideowej i artystycznej analizy w większym stylu. Taką właśnie analizę pięciu, względnie sześciu dzieł, choć co do rozmiaru „dzieiek" tylko, wielkiego Myśliciela i Pisarza przynosi nam niniejszy zbiorek. P. Makowiecki daje nam na wstępie nie tylko wnikliwy, ale tak dogłębny rozbiór Promethidiona, że poglądy jego ostoją się w literaturze naszej chyba na zawsze. Tenże sam autor, do spółki z P. Sławińską podejmuje potem nieslychanie subtelną ale, przy obecnych danych, nierozwiązalną może kwestię wzajemnego stosunku tych dwóch dramatów „Tyrtej" i „Za kulisami", które

próbowano już z powodzeniem wystawić razem na scenie. P. Sławińska omawia ślicznie i bardzo szlachetnym językiem ten króciutki utwór pt. „Słodycz", tak oryginalny, że nie łatwo podciągnąć go bez reszty pod żaden ze znanych literackich rodzajów. Prof. Górski rozbiera wzorowo nowelkę „Ad leones", wyjaśniając doskonale jej myśl przewodnią i kompozycję. Wreszcie P. Makowiecki daje na końcu piękną rozprawkę o „Fortepianie Szopena" podkreślając trafnie i wielką rolę, jaką Szopen w psychice Norwida odgrywa i głęboki tragizm, który wplata się w ten liryczny utwór. Z przyjemnością musimy zaznaczyć, że wszystkie te wyborne studia umiejętnie wydobywają na jaw wielkie i głębokie chrześcijańskie idee, jakie tkwią na dnie całej Norwidowej spuścizny.

X. J. R.

E. Passendorfer: O wieku ziemi. 38 str. Jak powstał Bałtyk. 36 str. Z przeszłości geograficznej Pomorza. 46 str. Księgarnia Naukowa T. Szczęsny, Toruń 1949 r.

Inaczej patrzy na ziemię poeta lub malarz, inaczej chemik czy inżynier-górnik. Prof. E. Passendorfer każe nam patrzeć na nią oczyma geologa. A geologia zarówno dynamiczna jak i historyczna jest nauką niezmiernie interesującą. Słucha się jej jak nieprawdopodobnej baśni. A przecież nie o baśniach nam mówi tylko o tym, co było i tłumaczy to, na co obecnie patrzymy. Prof. Passendorfer rozłożył szereg zagadnień geologicznych na poszczególne zeszyty w ten sposób, że każdy zeszyt omawia jeden określony temat. Autor jest od dawna znany ze swych publikacji naukowych i popularnych. Popularyzacja, którą nam dawał i którą obecnie daje, jest wysokiej klasy. Z jasnością stylu i przejrzystością treści łączy się ścisłość wiedzy naukowej. Dzięki temu prace te czyta się z przyjemnością i pożytkiem.

I. Mońko

W. H. Melanowski: Rys dziejów okulistyki w Polsce. Warszawa 1948 r. Towarzystwo Naukowe Warszawskie, VII + 98 str.

W ostatnich latach zwrócono w Polsce większą uwagę na historię nauki polskiej. Liczne monografie, jakie się już ukazały, dają nam obraz dotychczasowego dorobku naukowego w wielu gałęziach wiedzy. Wykazują one, że nasi uczeni nie tylko dorównywali wielkim ośrodkom naukowym Zachodu, lecz niejednokrotnie wnosili do nauki nieznane dotychczas zdobycze jako owoc swej pracy badawczej.

Autor, związany z dziedziną okulistyki naukowo i praktycznie, daje nam jej „Rys historyczny". Dzieje okulistyki w Polsce rozpoczynają się z 13 wiekiem. Galerię naszych badaczy w tej dziedzinie otwiera postać Witelona. Jest to bezsprzecznie gwiazda pierwszej wielkości na niebie nauki późnego średniowiecza, świecąca obok takiego R. Bacona czy Johna Peckhama z Canterbury. Jego dzieło „Peri Optikes" uważano przez cztery prawie wieki za alfę i omegę wiadomości optycznych. W wieku 15, 16, 17 i 18 nasi wybitniejsi lekarze utrzymują się przeważnie na poziomie nauki europejskiej. Wiek 19 stanowi formowanie się okulistyki w jej obecną harmonijną całość. Praca idzie równolegle w naszych ośrodkach naukowych: Warszawie, Krakowie, Lwowie, Poznaniu i Wilnie. Powstaje cały szereg klasycznych obserwacji i pionierskich prac. Autor szkicuje

chronologicznie sylwetki lekarzy tych ośrodków, podaje ich prace, cieniując wyraźniej postacie wybitniejsze. Imiona W. F. Szokalskiego, Ksawa Gałęzowskiego, K. Noiszewskiego, F. Rymowicza, J. Talki czy B. Wicherkiewicza pozostaną na zawsze chlubą polskiej okulistyki. O tym ostatnim zmarły niedawno wybitny okulista amerykański tak się wyraża: „Niewielu z uczonych europejskich napisało tyle, co Wicherkiewicz w ciągu lat ostatnich, a przy tym tyle rzeczy oryginalnych i w tak rozległym zakresie" (str. 79).

Rozdział, poświęcony zjazdom okulistyki polskiej, omawia teren pracy niezmiernie ważny, bo pracy zespołowej. Podana jest tu krótka charakterystyka każdego zjazdu, począwszy od pierwszego w 1881 r. w Krakowie, aż do zjazdu XIX, najnowszego w 1946 r. w Warszawie. Były to jakby sejmiki naukowe, które ostatecznie w 1908 r. zcementowały okulistów polskich w jedną korporacyjną całość: w Polskie Towarzystwo Okulistyczne. Wygłoszono cały szereg referatów na tematy kliniczne, kazuistyczne i wybitnie naukowe, poruszano zagadnienia społeczne ze swego terenu. Wyrazem zaś ostatnich prac zjazdów był szybki rozwój czasopisma: „Klinika Oczna", założonego przez prof. K. Noiszewskiego w 1923 r. — W końcowych rozdziałach autor mówi o szpitalach okulistycznych w Polsce oraz o stratach polskiej okulistyki w czasie drugiej wojny światowej. Ostatni rozdział „Rysu" daje odpowiedź na zasadnicze pytanie: Co wnieśli Polacy do okulistyki?

Praca jest wartościowa i pouczająca. Może czytelnik chciałby coś wiedzieć i o szerszym tle naukowym europejskim, na którym się rozwijała nasza okulistyka i widzieć wyraźniej sprecyzowane pewne kierunki myśli badawczej w tej dziedzinie — jest jednak rzeczą jasną, że ciasne ramy „Rysu" na to nie pozwalały. Autor zaznacza we wstępie, że dwie biblioteki, w których między innymi, przez długie lata szperał, zostały przez Niemców spalone w 1944 r., dlatego książka w wielu punktach uratowała to, co bezpowrotnie zginęło w źródłach.

L. Mońko

W. H. Melanowski: Dzieje Instytutu Oftalmicznego im. Edwarda Ks. Lubomirskiego w Warszawie. Warszawa 1948 r. Towarzystwo Naukowe Warszawskie. Str. 402.

Na 374 stronach kreśli autor dzieje znanego i zasłużonego Instytutu Oftalmicznego w Warszawie. Instytut ten został założony w r. 1824 przez Edwarda ks. Lubomirskiego, który umierając w 26 r. życia, wskutek śmiertelnej rany odniesionej w pojedynku, zapisuje znaczną część swych funduszów na założenie dobroczynnej instytucji. Wybór i urządzenie takiego zakładu powierza ciotecznemu bratu Edwardowi hr. Raczyńskiemu. Projekty szły najpierw w kierunku zakładu dla obłąkanych. Trudności jednak, jakie powstały, skierowały realizację instytutu na teren leczenia chorób oczu.

Działalność Instytutu zaczyna się od r. 1827. Pierwszym lekarzem i organizatorem Instytutu był uczeń słynnego okulisty wiedeńskiego F. Jägera dr. J. Hülverding. Młody i sumienny lekarz, człowiek o niezmiernie dobrym sercu, po niespełna dwóch latach owocnej pracy umiera na zapalenie płuc. Instytut mimo początkowych trudności stopniowo się rozwija, zwiększa się ilość chorych, korzystających z pomocy. Wynajmowany dotychczas dom, należący do bloków Szpitala Dzieciątka Je-

zus, okazuje się za szczupły. Dlatego w 1835 r. Instytut przenosi się do pierwszej własnej siedziby przy ul. Marszałkowskiej 117/119, gdzie trwa do 1864 r. Rozkwit Instytutu rozpoczyna się z chwilą, gdy jego naczelnym lekarzem zostaje wybitny nasz okulista W. F. Szokalski. Jest to rok 1856. Zarówno Instytut jak i okulistyka w Polsce zaczyna podnosić się na wysoki poziom. Dzięki wysiłkom dra Szokalskiego i przy poparciu J. T. ks. Lubomirskiego Instytut uzyskuje nowy, specjalnie dla swych celów zbudowany gmach przy ul. Smolnej 8. Od tej chwili Instytut staje się nie tylko szpitalem ocznym na poziomie europejskim, ale i szkołą okulistów. Za następnego lekarza naczelnego B. Gepnera, wybitnego okulisty-operatora, zwiększa się liczba wyszkolonych okulistów. Instytut zyskuje doskonałe sale operacyjne, zakłada instalacje elektryczne, nabywa wielki elektromagnes Haaba. Jego lekarze nawiązują kontakt ze światem naukowym Francji, Niemiec i Anglii. Dzięki temu w następnych latach za lekarzy naczelnych dra W. Kamockiego (1913 — 1923) i dra L. Czyżewskiego (1923 — 1934) praca szpitalna pod względem metodyki badania i lecznictwa nie tylko staje na poziomie placówek zachodnich, lecz przybiera charakter wybitnie naukowy. W r. 1908 organizuje się w murach Instytutu Polskie Towarzystwo Okulistyczne, ułatwiające tak bardzo pracę zespołową i społeczną. W 1934 r. dyrektorem Instytutu zostaje prof. dr med. Władysław Henryk Melanowski, autor omawianej książki. Utrzymuje on wysoko dotychczasową linię rozwoju, przystosowując Instytut do nowoczesnych wymagań wiedzy.

Pomimo, że wybucha wojna i nastają czasy pięcioletniej okupacji niemieckiej Instytut w tych trudnych warunkach nie przerywa pracy, nie przerwie jej i w najtrudniejszych, gdy w trzecim dniu Powstania Warszawskiego Niemcy spalą tę piękną placówkę i trzeba będzie wraz z chorymi instalować się tymczasowo przy ul. Pierackiego 10, a potem w podwarszawskim Grodzisku. Instytut przetrwał najgorsze na posterunku, nie opuścił żadnego z powierzonych sobie chorych, chlubnie znacząc dalsze karty ofiarnej, przed 115 laty rozpoczętej pracy.

W dniu 5 czerwca 1946 r. w budynku Ubezpieczalni Społecznej na Pradze (Jagiellońska 34) powstaje oddział oczny na 30 łóżek. Jest to stadium początkowe odrodzonego Instytutu. Doświadczeni „piloci" wśród których najbardziej wybija się dr Zofia Wojno, rozpoczynają start w nowych, powojennych warunkach.

39 ilustracji oraz ważniejsze dokumenty i uzupełnienia zamykają „Dzieje". Można pogratulować autorowi tej pięknej pracy, w którą włożył nie tylko obiektywizm i sumienność historyka, ale zamknął w niej swe gorące umiłowania do tej chlubnej placówki — dumy naszej polskiej okulistyki. Książka stanowi zarówno piękny rozdział naszych dziejów, jak również podaje historię wysiłków człowieka dobrego, który swym umysłem i sercem chce dopomóc cierpiącemu bliźniemu.

L. Mońko

Marcin Lekeux: Świętość i dobra wola. Autoryzowany przekład z francuskiego. Nakładem Centrali Milicji Niepokalanej, Niepokalanów, 1949.

Zagadnienie omawiane przez O. Lekeux należy do najważniejszych tematów katolickiej ascezy.

Na wyróżnienie zasługują te kartki książki, które niezwykle harmonijnie starają się ująć współdziałanie łaski i wolnej woli w nabywaniu doskonałości chrześcijańskiej. Autor na ogół trafnie przedstawia psychikę człowieka walczącego ze złem i dążącego do świętości. Głęboko wczuwa się w zarzuty, jakie można by wysuwać pod adresem przeprowadzanej tezy i prawie zawsze znajduje na nie odpowiedź.

Słusznie jednak moglibyśmy się spodziewać większej nieco precyzji w określeniu obowiązku dążenia do doskonałości. Pewne zastrzeżenia musi budzić nazbyt jasno wytyczona granica między stanem zakonnym a postawą ascetyczną wiernych żyjących w „świecie". Razi nas również przejaskrawianie tych myśli, które służą za punkt zaczepienia w odpowiedziach autora na wątpliwości czytelnika.

W przeciwieństwie do psychologii człowieka „psychologia" szatana została nakreślona w karykaturalnej formie (krzyczący antropomorfizm!). Nie wiemy, jaki sens może mieć powtarzanie zamierzchłych opisów kuszenia oddanego językiem, w którym nie brak wykrzykników: „Ta, ta, ta!" i „Ha! ha! ha!" Sądzimy, że o sprawach poważnych należy pisać poważnie. Przyznajemy, że język tłumaczenia jest żywy i sugestywny, ale mniej może dostosowany do omawianej treści.

Pomijamy wyrażenia pod względem stylistycznym nie bardzo szczęśliwe. Chcieliśmy tylko zapytać, czy ks. M o y ż e s cytowany za św. Tomaszem nie jest przypadkiem ojcem (opatem) M o j ż e s z e m z „R o z m ó w" Kasjana? I czy imię autora książki „Martial" oddaje wiernie polskie: Marcin? Mimo wspomnianych niedociągnięć uważamy dziełko O. Lekeux za pożyteczny przyczynek ascetyczny.

J. M.

S. Maria Renata, niepokalanka. V i v e r e c ū m E c c l e s i a. Rozważania liturgiczne. 6 tomików in 12°. Od Adwentu do Zielonych Świąt. Str. 681. Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych w Krakowie.

Ś l a d e m t a j e m n i c C h r y s t u s o w y c h. Rozważania na tle tekstów mszalnych. I tom in 8°, str. 191. Wydawnictwo Niepokalanowa, 1949.

Św. Paweł z właściwym sobie zdrowym rozsądkiem mówi Koryntianom, że woli pięć słów powiedzieć w kościele ze zrozumieniem swoim niż dziesięć tysięcy słów językiem, którego by ani sam nie rozumiał ani drugim do rozumienia nie mógł podać. O tej elementarnej prawdzie zapominają nieraz ci, którym się zdaje, że kiedy wetkną wiernym w rękę mszalik lub brewiarz, nieraz nawet w obcym, nieznanym języku, to już wskazali im drogi prawdziwej i rzeczywistej pobożności. Tymczasem bardzo wielu z tych, pozyskanych rzekomo dla liturgicznej modlitwy, modlitwy tej nie rozumie albo prawie wcale albo w przeważnej części. Dlatego oddają ogromną przysługę wiernym, spragnionym uczestnictwa w kościelnych modłach, książki, które krok za krokiem starają się liturgię tłumaczyć i wszechstronnie objaśniać.

S. Maria Renata dokazała w tej mierze dużych rzeczy. W sześciu tomikach, za którymi niebawem mają pójść jeszcze cztery, i w jednym dziełku, które jest rodzajem skrótu poprzednich, dała wyborne komentarze do najważniejszych części liturgicznych modlitw całego kościelnego roku. Autorka obeznana jest doskonale z obszerną literaturą przedmio-

tu, a przy tym z własnego zamiłowania liturgii i z dużego zasobu wykształcenia i estetycznych odczuć umie wzbogacać swój wykład cennymi uwagami, dodającymi tłumaczeniom i głębi i wdzięku. Życzyć sobie trzeba, żeby ta praca znalazła się w najliczniejszych rękach i ludzi świeckich i zakonników oraz zakonnic i kapłanów. Będzie ona wszystkim równie miłą jak pożyteczną.

Z uwag, jakie dałyby się zrobić, wymienimy tu zwłaszcza dwie. Najpierw „vivere cum ecclesia", gdzie chodzi tylko o modlitewne z Kościołem współżycie, jest zacieśnieniem wielkiego ideału. Żyje się z Kościołem w sposób przynajmniej równie cenny i potrzebny, gdy się bierze udział w jego pracach naukowych na przeróżnych polach. Nie trzeba podsuwać wiernym przekonania, że już „żyją z Kościołem", gdy wertują choćby z najlepszym rozumieniem liturgiczne księgi. Po wtóre trzeba zauważyć, że Przedmowa, najwidoczniej pisana przed ukazaniem się encykliki M e d i a t o r , zawiera rzeczy, które nie są w zupełnej harmonii ze zdaniem najwyższego Pasterza. Nie ma najmniejszego powodu, żeby chwaląc modlitwę liturgiczną, jak zresztą i Kościół ją chwali, wygrywać ją p r z e c i w modlitwie prywatnej. Oba te rodzaje modlitwy wspaniale i nigdy nie zastąpione, były zawsze w Kościele w użytku i zawsze będą, przynosząc duszom i sprawie Bożej ogromne pożytki.

X. Jan Roštworowski T. J.

Ks. Mieczysław Bednarz T. J. W C h r y s t u s i e P a n u n a s z y m . Nauki rekolekcyjne. str. 88. Wydawn. Apost. Modlitwy. Kraków. 1948.

Składające się na ten zbiorek konferencje rekolekcyjne dla inteligentnych słuchaczy — o naturze rekolekcyj, o celu życia, o grzechu, o życiu z wiary, o spowiedzi, o komunii świętej — zasługują ze wszech miar na polecenie. Pod szatą dobrego polskiego języka i pięknych, oryginalnych obrazów, kryje się treść prawdziwie duchowna, zdolna poruszyć dusze i na dobre drogi skierować. Niejednemu rekolekcjoniście będą te nauki pożądaną pomocą, a w formie czytania duchownego też niemało dusz oświecą. Drobniutkie niedokładności można będzie sprostować w nowym wydaniu. Tak np. nie jest prawdą, że do sadzawki Betsaidy zstępował anioł tylko raz do roku. Tajemnicze poruszenie wody mieniało miejsce dużo częściej i tym tylko tłumaczy się stałe oblężenie przez chorych tego cudownego miejsca. W tekście Obj 3, 20 nic nie wskazuje na to, że Pan Jezus puka „w nocy".

X. J. R.

Ks. Józef Keller: C z y n j a k o w y r a z p o s t a w y m o r a l n e j A u g u s t a C i e s z k o w s k i e g o , Lublin 1948, str. 288. Tow. Nauk. K. U. L.

Zadaniem rozprawy jest przedstawienie podstaw doktryny moralnej Cieszkowskiego, a ściślej „przedstawienie podstaw, z których wołanie o Czyn się wywodzi". Wzywanie do czynu świadomego, wolnego i społecznego w celu zbudowania Królestwa Bożego na ziemi charakteryzuje bowiem — jak stwierdza autor w Przedmowie — całą twórczość Cieszkowskiego.

Skąd Cieszkowski zaczerpnął tę koncepcję? Na to pytanie odpowiada ks. dr Keller w rozdz. I p. t. Założenia wstępne.

Na początku XIX w. „Europa powszechnie oczekiwała nowej ery, żyła nadzieją wielkich wydarzeń". Nastroje te wyrażał saintsimonizm (nawoływał ludzkość do budowania Królestwa Bożego) i Fourier (podkreślał społeczny charakter przyszłej epoki). Do tych utopijnych myśli oprawę filozoficzną zaczerpnął Cieszkowski z ówczesnej filozofii niemieckiej. Największy wpływ na ukształtowanie się poglądów autora „Ojcze nasz" wywarł heglizm. Ważną rolę odegrała też doktryna moralna Kanta w ujęciu Fichtego (Idea Czynu) oraz romantyzm i mesjanizm. Na tle tych prądów przedstawia autor życie Cieszkowskiego, dzieląc je na dwa okresy: studiów (do r. 1842) i dojrzałej twórczości.

Następne 3 rozdziały stanowią zasadniczą treść rozprawy. Najpierw traktuje autor o podmiocie działania moralnego. Zagadnienie to zasługuje na specjalne omówienie ze względu na naukę Cieszkowskiego o duchu, przejętą od Hegla. W wyniku przeprowadzonej analizy ewolucji ducha stwierdza autor, że „podmiotem działalności moralnej jest w pierwszym rzędzie duch przedmiotowy".

Rozdział III omawia cel ostateczny życia ludzkiego na ziemi. Cel ten został przez Cieszkowskiego pojęty jako budowanie Królestwa Bożego na ziemi ze szczegółowym podkreśleniem jego charakteru religijno-społecznego. Przy tej okazji omówione zostały poglądy Cieszkowskiego na religię i społeczeństwo.

Rozdział IV traktuje o Czynie, jako środku do osiągnięcia celu ostatecznego. Przy określaniu Czynu powstaje problem Woli, pojętej inaczej niż u Hegla, dlatego autor omawia szczegółowo jej pojęcie, przymioty i rolę w rozwoju ducha. Jako uzupełnienie charakterystyki podstaw doktryny moralnej Cieszkowskiego podanych zostało kilka jego szczegółowych wskazań moralnych.

W Zakończeniu stwierdza autor, że choć charakter religijny doktryny moralnej Cieszkowskiego jest wprost uderzający, to jednak nie można powiedzieć, że opiera się ona na religii katolickiej. Religia bowiem u Cieszkowskiego to „splot wielu pierwiastków, zaczerpniętych z saintsimonizmu, heglizmu, romantyzmu i chrześcijaństwa". Można tylko zauważyć, że „rozbieżności pod względem moralnym Cieszkowskiego z Kościołem nie są tak rażące jak pod względem dogmatycznym", zwłaszcza jeśli chodzi o szczegółowe wskazania praktyczne.

Rozprawa zajmuje się zagadnieniem dotąd bliżej nieopracowanym. W układzie swym rozprawa jest przejrzysta i konsekwentna. Autor opierający się na bogatych źródłach, zwłaszcza filozoficznych, stara się o logiczne powiązanie poszczególnych zagadnień, aby dać obraz jednolity całej doktryny moralnej Cieszkowskiego. Słusznie uwzględnił szeroko filozofię. W przedstawieniu jednak teorii Hegla nie zawsze unikał uproszczeń i podręcznikowego sposobu traktowania. Stąd powstały niejasności (np. wzajemny stosunek myśli ducha i bytu, str. 53 — 8). Czytelnik chętnie widziałby więcej ocen: poszczególnych koncepcji i dowodów referowanych. Zdaje się, że pomimo ważności genezy społeczeństwa nieproporcjonalnie szeroko potraktował autor to zagadnienie. Wątpię czy „zwierzę polityczne" poprawnie oddaje „zoon politikon". Korekta nie dość staranna (pisownia).

St. K.

Przegląd wydawnictw pedagogicznych

M. Kreutz: Kształcenie charakteru. Warszawa 1948, „Nasza Księgarnia", str. 108. — M. Pirożyński: Kształcenie charakteru. Wydanie drugie, (wydanie pierwsze ukazało się w r. 1946 pod pseudonimem Aleksandra Korewy). Wrocław 1949. Str. 140. — St. Baley: Drogi samopoznania. Kraków, 1947, Wiedza-Zawód-Kultura, wydanie drugie przejrzane i uzupełnione, str. 176. — W. Mieszkowski: Znajomość ludzi. Trzebinia. 1946, wyd. trzecie. — Al. Kamiński: Pedagogika Antoniego Makarenki. Warszawa 1948, wydawn. R. T. P. D. Str. 102: — A. Makarenko: Wychowanie w rodzinie. Warszawa 1949, P. I. W. „Nasza Księgarnia". str. 109.

M. Kreutz, profesor psychologii na Uniwersytecie Wrocławskim, kształcenie charakteru ujmuje jako zagadnienie kierowania swym postępowaniem. Takie postawienie sprawy jest oczywiście uproszczeniem, któremu można robić zarzuty, obciążające całą behaviorystyczną psychologię. Uproszczenie to uzasadnia autor względami praktycznymi. Chodzi mu bowiem o danie jak najbardziej konkretnych wskazówek. Pod tym względem książeczka Kreutza posiada rzetelną wartość, zwłaszcza że opiera się na ogólnych zasadach psychologii woli, ważnych nie tylko w systemie psychologii behaviorystycznej. Zasady te i płynące z nich wskazania nie budzą zastrzeżeń z wyjątkiem ostatniej, która neguje istnienie jednolitej woli. Książeczkę zamyka autor uwagami dla wychowawców i nauczycieli, jak pomagać młodzieży w kształceniu charakteru.

*

O ile praca prof. Kreutza zaleca się konkretnością i prostotą, o tyle O. M. Pirożyński podaje nam zdecydowaną treść, która ma być programem pracy nad sobą. Wydaje się, że najlepszy rezultat dałoby właśnie wypełnienie tą treścią schematu prof. Kreutza. O. Pirożyński ponadto określa jasno pojęcie charakteru, co wydaje się — wbrew zastrzeżeniom Kreutza — celowe i nawet konieczne. Odróżnienie charakteru od temperamentu może np. zapobiec stawianiu sobie przez kogoś celów, które zależąc od konstytucji psychofizycznej jednostki mogą się okazać dlań niemożliwe do realizacji. Wskazując na głównych wrogów charakteru: egoizm i rozproszenie, podkreśla autor moralne składniki charakteru i moralne znaczenie pracy nad sobą. W związku z nakreślonym programem kształcenia charakteru pozostają liczne wskazówki autora, które daje

w rozdziałach od 10 do 20. Przestrzeganie ich można by włączyć do rubryk kontroli z ołówkiem w ręku, które podaje i poleca Kreutz. Obaj autorzy wymieniają obszerną literaturę, związaną z zagadnieniem pracy nad sobą. Obaj zgadzają się również co do znaczenia poznawania siebie. W tym zakresie obie książeczki są godne polecenia.

*

St. Baley, profesor psychologii na Uniwersytecie Warszawskim, w swej bardzo jasno i przystępnie napisanej książce wykorzystuje wszystkie ważniejsze zdobycze współczesnej psychologii, które mogą być przydatne w dziele poznawania siebie. Autor omawia nie tylko współczesne typologie psychologiczne, ale niejednokrotnie podaje przykładowo pewne testy, którymi czytelnik może sam siebie badać. Książka umożliwia zorientowanie się we własnych uzdolnieniach i cechach charakteru; może być też pomocna przy wyborze zawodu.

*

Trzecie wydanie pracy W. Mieszkowskiego już samo świadczy o wartości tej książki. Omówienie temperamentów ludzkich opiera autor na starożytnym podziale na sangwiników, choleryków, melancholików i flegmatyków. Opis tych temperamentów wzbogaca jednak nowszymi wynikami badań morfologicznych i psychologicznych. Podziałowi temu przyznaje autor wyższość nad typologią Kretchmera czy Sprangera. Jest bardziej praktyczny, daje jaśniejsze podstawy dla konkretnej działalności wychowawczej. Ten właśnie cel przyświeca autorowi, który w trzech ostatnich rozdziałach omawia ogólne zasady postępowania z temperamentami, postępowanie z poszczególnymi temperamentami i zasady wychowania temperamentu męskiego i żeńskiego.

*

Poza zagadnieniem kształcenia charakteru pragniemy omówić jeszcze w bieżącym przeglądzie wydawnictw pedagogicznych doświadczenia i wyniki pedagogiki radzieckiej.

Wśród przekładów i opracowań z pedagogiki radzieckiej, które ukazały się po wojnie, najwybitniejszą pozycję zajmują pisma A. Makarenki. Przetłumaczono jego „Poemat pedagogiczny" i „Wychowanie w rodzinie", któremu L. Lewin i Al. Kamiński poświęcają swoje pióra.

Przełomową datą dla szkolnictwa i wychowania radzieckiego był rok 1931, kiedy to C. K. W. K. P. (b) wyraźnie napiętnował dotychczasowe błędne drogi oświaty i wychowania radzieckiego i wskazał nowe.

Krytyce poddano pedagogikę eksperymentalną, program kompleksowy i teorię obumierania szkoły. Wówczas powstały perspektywy przyjęcia nowego systemu. Oczy wszystkich zwróciły się na Makarenkę. Był on już znany ze swoich doświadczeń i osiągnięć, jako kierownik kolonii dla młodzieży zaniedbanej na Ukrainie w latach 1920 — 28. Doświadczenia te zebrał w przetłumaczonym na język polski „Poemacie pedagogicznym".

Dr Kamiński charakteryzuje pedagogikę Makarenki, jako 1° pedagogikę walki, przy czym nowością ma tu być rodzaj i skala wymagań stawianych młodzieży (por. „Poemat"), 2° pedagogikę wdrażania do kolektywnych form życia, gdzie osobliwością Makarenki jest jego teoria perspektywnych linii, wskazująca kolejność włączania jednostki w co-

raz szerszy kolektyw, konieczność stopniowego przygotowania do coraz odleglejszych zadań. W ten sposób w 1935 r. w szkolnictwie radzieckim wrócono do systemu nagród i kar, ocen szkolnych, świadectw, egzaminów i mundurów. Zarzucono też liczne odmiany politechnicznego wykształcenia, które nieraz zacierało ogólnokształcący charakter szkoły, bądź wprost ją usuwało.

Niewątpliwie ciekawą książką jest „Wychowanie w rodzinie" A. Makarenki. Jest to zbiór wykładów, poświęconych takim sprawom, jak autorytet rodzicielski, karność, zabawa, wychowanie przez pracę, gospodarstwo rodzinne, kształcenie upodobań kulturalnych i wychowanie seksualne.

W Związku Radzieckim kładzie się nacisk na trwałość rodziny i jej znaczenie wychowawcze. Makarenko wyraża to stanowisko: rodzinę należy wykorzystać do wychowania człowieka radzieckiego. Uznano, że trwałość rodziny musi wynikać nie tylko z konieczności prawnej, ale z bardziej szlachetnego stosunku mężczyzny i kobiety, oraz z oparcia go o prawdziwą miłość małżeńską. I nic w tym dziwnego, skoro zasady wychowawcze wynikają nie tylko z religijnego objawienia, lecz w przeważnej mierze wprost ze zdrowego rozsądku, z trafnego rozeznania praw natury. Ten zdrowy rozsądek jest również cechą całej książki Makarenki i dlatego ma ona wartość praktyczną trwałą, niezależną nawet od politycznego systemu.

J. K.

Stefan Szuman: P s y c h o l o g i a w y c h o w a w c z a w i e k u s z k o l n e g o . Wyd. „Wiedza-Zawód-Kultura". Kraków 1947 str. 302.

Książka prof. Szumana jest jednym z niewielu, a w języku polskim niemal jedynym podręcznikiem z zakresu psychologii wieku szkolnego. Zagadnienia omawiane przez autora zostały celowo zacieśnione do kwestii, związanych ściśle z okresem uczęszczania do szkoły powszechnej, przypadającym mniej więcej od 7 do 14 roku życia, który autor rozpatruje z punktu widzenia psychologii wychowawczej.

Praca ta jest w pierwszym rzędzie przeznaczona dla fachowców, a więc nauczycieli, pedagogów czy psychologów, pomimo że napisana jest zupełnie przystępnie, a barwne ilustracje (odbitki rysunków dziecięcych) uzupełniają i ułatwiają lepsze zapoznanie się z tematem. Dane przytaczane przez autora poparte są szeregiem wypowiedzi dzieci i materiałami statystycznymi, ułożonymi w przejrzyste tablice. Ze względu na tę właśnie przejrzystość i jasność ujęcia, książkę tę powinien przeczytać każdy, kto ma do czynienia z dziećmi w tym wieku. Przede wszystkim jednak rodzice. Na pewno wiele rozdziałów zainteresuje i laika, a zapoznanie się, chociażby bardzo pobieżne z całokształtem tych zagadnień pomoże zrozumieć psychikę dziecka i ułatwi kierowanie nią. Z drugiej zaś strony zorientowanie się w założeniach i metodach pracy nauczyciela umożliwi zrozumienie i bliższą współpracę rodziców ze szkołą na płaszczyźnie wychowawczej.

H. S.

Ks. Dr Mieczysław Dybowski. L i t u r g i k a . Podręcznik do nauki religii dla klasy VII szkoły podstawowej. Wydanie VI poprawione i uzupełnione. Księgarnia św. Wojciecha „Albertinum". Poznań 1949, str. 136. Cena 180 zł.

Znany i ceniony już przed wojną, a w 1945 wydany w skróceniu,

ukazuje się teraz ten podręcznik do nauki liturgii w postaci przedwojennej, bogato i zgrabnie ilustrowany przez Irenę Dybowską, poszerzony o wiadomości katechizmowe z zakresu łaski i sakramentów, zaopatrzony w metodyczne pytania przy końcu każdej lekcji.

W trzech zasadniczych częściach traktuje kolejno o ofierze Mszy św., o sakramentach i sakramentaliach, o roku kościelnym.

[Oprócz tego nadesłano do redakcji:

Nakładem „Albertinum" Księgarni św. Wojciecha. Poznań 1949:

Bronisława Steinowa: K a m i e n n y m t o p o r e m. Powieść z epoki kamiennej dla młodzieży. Z przedm. dra Józefa Kostrzewskiego, prof. Uniw. Poznańskiego. Wyd. 6. Str. VII, 291.

Eugeniusz Paukszta. T r z e c i a z m i a n a. Powieść. Str. 230.

Ewa Zarembina: B o ż y r o c z e k. Ilustr. Edward Kuczyński. Wyd. nowe. Str. 106.

J. O. Curwood: Ł o w c y w i l k ó w. Przekł. autoryz. Jerzego Marlicza. Wyd. 6. Str. XI, 167.

J. O. Curwood: W ł ó c z ę g i p ó ł n o c y. Wyd. 6. Przekł. autoryz. Jerzego Marlicza. Z przedm. Juliana Ejsmonda. Str. XI, 186.

S. Jeleński: P ł o m i e n n e s e r c a. O siódmej godzinie. Mała Miriam. Woda żywa. Wyd. 3. Str. 6 nlb., 220:

Władysław Jan Grabski: K o n f e s j o n a ł. Powieść. T. 1 — 2. Str. 247, 276.

Władysław Jan Grabski: W c i e n i u k o l e g i a t y. Powieść. Str. 4 nlb., 299.

Ks. M. Sopoćko: G o d z i n a ś w i ę t a i N o w e n n a o M i ł o s i e r d z i e B o ż e n a d ś w i a t e m. Str. 128.

Nakładem różnych:

B i b l i o g r a f i a z a w a r t o ś c i c z a s o p i s m. R. 2. Styczeń — czerwiec 1948. T. 1. cz. 1. Biblioteka Narodowa. Instytut Bibliograficzny. Warszawa. Str. XIV, 496.

P. Paulo Siwek S. J. Prof. Universidade Gregoriana em Romae na Universidade Católica do Rio de Janeiro: P s i c o l o g i a e x p e r i m e n t a l. Ed. Anchieta S. A. São Paulo, Brasil. Str. 518.

Św. Jan Chryzostom: O k a p ł a ń s t w i e. Z greck. przetł., dał wstęp i objaśnienia ks. dr Wojciech Kania. Księgarnia Akademicka, Poznań. Str. 154.

Sprawozdanie z ruchu religijnego kulturalnego i społecznego

„Velehrad" w świetle najnowszych zdobyczy naukowych

Zagadnienie początków chrześcijaństwa w Czechach, a poniekąd i w całej Słowiańszczyźnie było już przedmiotem najrozmaitszych gałęzi naukowych oraz badań historycznych, językoznawczych, liturgicznych, literackich, a w czasach najnowszych poświęcono mu osobne badania archeologiczne (wykopaliska). Właściwe rozwiązanie problemu uniemożliwiały dwie skrajności. W pierwszym rzędzie bezkrytyczna łatwowierność, którą tak niestrudzenie zwalczał na początku 19 wieku ojciec slawistyki Josef Dobrovsky. Powstawały bowiem niczym nieuzasadnione opowiadania o przeszłości Wielkich Moraw, pojawiały się wyimaginowane postacie i zdarzenia, którymi romantyczny patriotyzm usiłował upiększyć zamierzchłą przeszłość narodu czeskiego. Nie mniejsze zastrzeżenia budził drugi ekstrem: nadmiar krytycyzmu, hiperkrytyka, pozbawiona wszelkich danych, która wywracała i niweczyła nawet fakty historyczne, później stwierdzone. Byłoby rzeczą ciekawą śledzić np., co zrobiła najnowsza filologia lub historia z poglądami Dobrovskiego na sprawy związane ze śś. Cyrylem i Metodym [1]).

Kiedy jubileuszowe uroczystości tysiąclecia, poświęcone pamięci wspomnianych Apostołów Słowian (1863, 1869, 1885), wysunęły problem Velehradu na czoło zainteresowań narodu czeskiego i innych Słowian, rozgorzała zacięta walka prasowa wśród zwolenników „Velehradu" z jednej a jego wrogów z drugiej strony. Dopatrywano się ogniska Wielkich Moraw już to na Węgrzech w okolicach Jeziora Błotnego (dr Robenek w berneńskiej „Hlidce"), już to w starosłowiańskiej Nitrze Świętopełka (dr Jan Stanisław z Bratysławy).

W okresie przedwojennym pilnie, chociaż w zapomnieniu, pracowali nad tą sprawą gorliwi fachowcy i znawcy zagadnienia — odnajdywali nowe dokumenty literackie, historyczne i liturgiczne — i szczęśliwie rozwiązywali kwestionowane dotychczas opinie, dzięki czemu przyodziali nieznanym dotąd blaskiem g i g a n t y c z n e p o s t a c i e i n i e ś m i e r t e l n e d z i e ł o A p o s t o ł ó w S ł o w i a n. Zwłaszcza

1) Cfr. Dr Josef Vajs, Cyril a Metod, aposztole slovenszti, Spisy a projevy Jos. Dobrovskeho, w. XII., nakladem Komise pri Kral. czeske spolecznosti nauk, Praha 1948.

niezmordowany kierownik szkoły welehradzkiej Antoni Zelnitius poświęcał długie lata archeologicznym badaniom Starego Miasta w okolicy Uh. Hradiszte. Oficjalne koła naukowe ignorowały lub niedoceniały początkowo jego usiłowania, lecz gdy odsłoniły się niezliczone grobowce przez niego wykryte — w Starym Mieście „na Valach" wykrył ich przeszło 330 — gdy wydobyto z nich niezwykłe klejnoty i drogocenne produkty bizantyjskiej sztuki o charakterze wybitnie chrześcijańskim, stało się się rzeczą jasną, że chodzi tu o znalezisko ważnej siedziby pochodzącej z 9 w. Brakowało jednak sił pracowniczych oraz materialnych i finansowych do wykończenia dzieła.

Po drugiej wojnie światowej poszukiwaniami archeologicznymi na miejscach pamiątkowych obszaru republiki czechosłowackiej zajęły się czynniki rządowe pod kierownictwem rzeczoznawców, archeologów i historyków. Kontynuowali oni także prace wykopaliskowe na historycznym terenie S t a r e g o M i a s t a , które kierownik Zelnitius w swych publikacjach słusznie obdarzył mianem: St. Miasto — V e l i g r a d . Również urzędowa nazwa przystanku kolejowego na linii Warszawa — Wiedeń brzmi, zgodnie z rozkładem jazdy, Stare Mesto-Velehrad. Wprowadzono ją raczej z potrzeb praktycznych: by miejscowość w ten sposób odróżnić od miasta tejże nazwy na pn. Morawach, wreszcie dla oznaczenia najbliższej stacji od tak często przez pątników odwiedzanego miejsca — Velehradu. Niemniej jednak dano w ten sposób spontanicznie wyraz przekonaniu licznych generacji, które właśnie tu umiejscawiały ośrodek Wielkich Moraw i ognisko działalności śś. Cyryla i Metodego — cyrylo-metodyjski Velehrad.

Jakie wyniki przyniosły świeże badania archeologiczne i historyczne nad Starym Miastem-Velehradem? Nie bez mocnego zdziwienia przyjęły rzesze czytelnicze na początku października 1949 r. wiadomość prasową o przemówieniu wywiadowczym dyrektora państwowego zakładu archeologicznego, doc. dra Böhma, który na szczątkach dawnej chluby Wielkich Moraw, na staromiejskich wykopaliskach wyrzekł się swego sceptycznego stanowiska, dopatrując się w nowych odkryciach archeologicznych zapowiedzi radosnej prawdy, która wyrasta nad Starym Miastem-Velehradem. Tak niesłychane odkrycia umożliwiły dwa nowe znaleziska w Starym Mieście, gdzie przez długie lata poszukiwał i znajdował ślady ludzkich sadyb z 9 w. kierownik Zelnitius. Z zeszłym roku dokonał ich berneński archeolog Ph. C. Hruby dzięki rozległym wykopaliskom w ogrodzie Szildrowego Młynu w Starym Mieście. Wielkie było zdumienie koła archeologów i historyków, gdy w tym miejscu odnaleziono pierwsze zabudowania bizantyjskie na terenie CSR — prawdopodobnie kościół z dookolnym cmentarzyskiem. Odkrycie szkieletu w murach kościoła skierowało baczną uwagę na niepokaźną wzmiankę w starosłowiańskim „Żywocie Metodego", iż ciało pierwszego arcybiskupa metropolity Moraw złożono w stołecznej świątyni. Szkielet wykazuje uszkodzenia jednej kończyny dolnej a na ręce ślady złamania, z czego skorzystali wrogowie, tworząc legendy o „chromym" arcybiskupie. Źródła jednak zasługujące na wiarę, zwłaszcza starosłowiańskie, o tym zupełnie milczą. Świadczą tylko zgodnie o olbrzymim wzroście św. Metodego.

Pod koniec września ub. r. kierownik Zelnitius wprawił znowu w podziw berneńską placówkę archeologiczną komunikując jej wiadomości o znacznie ważniejszym jeszcze znalezisku, jakiego dokonano przy pracach budowlanych w piaszczystych terenach na tzw. „Szpitalkach", oddalonych o 2 kilometry od ogrodu Szildrowego w Starym Mieście. Pod kierownictwem naczelnika berneńskiej placówki archeologicznej dra Poulika i jego asystenta Przemysła Ondraczka rozpoczęto 20 września 1949 r. na wspomnianym miejscu nowe badania wykopaliskowe i odnaleziono znowu liczne groby wraz z szkieletami i resztkami zaprawy murarskiej, palonej gliny, a wkrótce potem natrafiono na rzut poziomy świątyni, zaznaczony wyraźnie konturami ścian. Niestety południowe części ścian kościoła były już poważnie uszkodzone. Udało się zachować tylko pojedyncze kamienie piaskowcowe wraz z wspomnianą zaprawą murarską i palona gliną. Ocalała północna połowa obwodu świątyni dowodzi jasno, że jest to kościół przynajmniej o połowę większy od świątyni w ogrodzie Szildrowego Młynu, w części przedniej przypomina ją jednak swym wyglądem. Ze wschodniej absydy wyrasta i tutaj i w prawym kącie zachowana ściana północną, której zakończenie nosi znamiona ściany z wejściem do kościoła. Przy ścianach zaś zachodniej i północnej znaleziono okrągłe ślady dawnych kolumn. Zdaniem dra Cibulki, prof. praskiego uniwersytetu, zachodnią część ruin można uważać za przedsionek świątyni (nartex, osonartex), we wgłębieniu zaś na północno-zachodniej stronie absydy można się domyślać najstarszego chyba baptisterium na terenie CSR, typowej starochrześcijańskiej chrzcielnicy. Również w odgruzowanych grobach koło kościoła — o wyraźnej orientacji z zachodu na wschód — natrafiono na bogate skarby z epoki wielkomorawskiej. Położenie grobów wzdłuż ścian kościelnych wskazuje na to, iż ciała zmarłych chowano tu dopiero po wybudowaniu świątyni. Znalezione w grobach podarunki sięgają bezsprzecznie, zgodnie z mniemaniem archeologa dra Poulika, końcowej fazy drugiej połowy 9 w., zatem okresu przybycia śś. Cyryla i Metodego na Morawy.

Na miejscu tak doniosłych znalezisk odbyło się 10 października 1949 r. na Szpitalkach w Starym Mieście spotkanie archeologów z historykami, którzy po sprawozdaniach dra Poulika i dra Posmournego przeprowadzili wyczepującą rzeczoznawczą dyskusję, pod kierunkiem dra Böhma. Uczestniczyli w niej prof. dr Cibulka, dr Filip i dr Kvet z uniwersytetu Karola w Pradze, dr Kalousek i dr Macurek z uniwersytetu berneńskiego — oprócz ekspertów dra Mencla, dra Svobody, dra Richtra, dra Piffla i innych. Wyniki ożywionej dyskusji, w której ścierały się poglądy — ubolewano tylko zgodnie nad naruszeniem południowej części kościoła — zebrał senior obecnych naukowców prof. dr Eisner w następującej wypowiedzi: Chodzi tu o pierwszą poważniejszą budowę bizantyjską w CSR, która wiąże się niechybnie z wschodnią misją słowiańskich apostołów — jest to zatem znalezisko o n i e z m i e r n i e d o n i o s ł y m z n a c z e n i u k u l t u r a l n y m d l a c a ł e g o s ł o w i a ń s k i e g o ś w i a t a . . .[2])

2) Cfr. Prolożno žitije sv. Cirila i Metoda (napisane w r. 885 na Wielkich Morawach), gdzie czytamy: „Sv. Metodij leží v velcej crkvi Moravskej s leveje strane v stene za oltarem sv. Bogorodice".

Dla wzmocnienia świadectwa archeologów badających powyższe znaleziska można również dołączyć dokument historyczny, który ruinom dawnej budowy przywraca jej pierwotną nazwę.

Oto prosty proboszcz katolicki z Zlamanky, okolicy Kromierzyża, ks. Frantisek Borak, pochodzący ze słowackiego Banova, poszukiwał danych historycznych w celu odtworzenia dziejów swej rodzinnej parafii. Kromierzyskie arcybiskupie archiwum dostarczyło mu zbioru relacji napisanych przez proboszczów w latach 1651/52 o stanie ich parafii. Sprawozdanie dziekana z Uh. Hradiszte z 15. II. 1652 wylicza między innymi kościoły położone na terenie jego parafii, tak wewnątrz grodów Hradiszte (in antiquo Hradish) jak w Starym Mieście i — rzecz nad wyraz ciekawa — oprócz kościołów św. Michała, św. Jana i św. Wita wymienia wyraźnie kościół św. Klementa, który miał się tam ongiś (antiquitus) znajdować.

Notatka łacińska tak brzmi w polskim przekładzie: „Opowiadają ludzie, iż od dawien dawna stał jeszcze jeden kościół pod wezwaniem św. Klementa, razem ze szpitalem, na łąkach bliskich miasta Hradiszte. Nie ma jednak po nim najmniejszych śladów. Samo miejsce, nazywane do dnia dzisiejszego „Szpitalky", zdaje się to potwierdzać". Powyższa informacja ks. dziekana z Hradiszte, który relacji swych nie podaje bezkrytycznie, wyraża rzeczywistą tradycję (podanie ustne) i odnosi się do ściśle oznaczonego kościoła, który w żywej pamięci mieli jeszcze ludzie 17 wieku.

Kiedy zeszłorocznej wiosny wykryto obwód kościoła „na Valach" w ogrodzie Szildrowego Młynu w Starym Mieście, zwrócił ks. Borak uwagę rzeczoznawców na historyczny zapisek tradycji o kościele św. Klementa na Szpitalkach. Kierownik Zelnitius, o podaniu tym powiadomiony, kierował odpowiednio pracami na Szpitalkach. Gdy natrafiono na fundamenty prastarego zabudowania, informował o tym fakcie od razu berneńską placówkę archeologiczną. Przeprowadzone natychmiast badania także na Szpitalkach definitywnie rozwiały dotychczasowe rozbieżności zdań co do historycznego terenu Starego Miasta i umożliwiły zidentyfikowanie nowego odkrycia ze znanym z tradycji kościołem św. Klementa, którego relikwie przynieśli na Morawy śś. Cyryl i Metody a kult tego świętego wszędzie na swym apostolskim szlaku szerzyli.

Takie są wyniki dotychczasowych prac podejmowanych celem odkrycia prastarej kolebki chrześcijaństwa wśród Słowian. Dzieło skończone jeszcze nie jest. Dalsze badania są w toku.

Ołomuniec *Ks. kan. dr Franciszek Jemelka*

Ludzka szata wiekuistej prawdy Bożej

Zasadniczą cechą naprzyrodzonego porządku jest to, że on w nasz ziemski, ludzki świat wnosi coś istotnie Bożego, co nie jest tylko dziełem twórczej wszechmocy, ale jest jakimś udziałem w Bożej naturze lub Bożym życiu. Jak daleko sięga sam akt twórczy jako taki, tak daleko rozciąga się porządek natury, czyli porządek przyrodzony. Gdzie Bóg rozumną istotę stworzoną ponad wszelkie jej i wymagania i wsobne możliwości, zaczyna przyciągać do siebie, by się z nią złączyć a nawet w pewnej mierze zjednoczyć, tam zaczyna się porządek nadprzyrodzony, ordo Dei — jak mówi teologia — non mere creantis, sed unientis sibi creaturam rationalem.

Szczytem i pierwowzorem takiego zjednoczenia stworzonego i niestworzonego pierwiastka jest unia hipostatyczna Bożego Słowa z naturą ludzką, dzięki której Bóg stał się prawdziwym człowiekiem a człowiek Chrystus najrzeczywistszym Bogiem.

Ale i poniżej tajemnicy wcielenia są w nadprzyrodzonym porządku, czy to tworzącym się na ziemi, czy dokonanym już w niebie, rozmaite stopnie doskonałości, zależne od pełniejszego lub mniej pełnego połączenia stworzenia ze Stwórcą. Jednym z tych stopni jest dopuszczenie człowieka do udziału w wiedzy Bożej, czyli wzbogacenie umysłu ludzkiego prawdą, nie nabytą własnym jego wysiłkiem, ale podaną mu z góry przez objawienie.

Normalną drogą zdobywania wiedzy jest dla człowieka obserwacja zewnętrznego świata, bądź do tego skierowana, żeby widzialną rzeczywistość głębiej i systematyczniej poznać, bądź do tego żeby, przez abstrakcję wydobyć z niej idee, jakimi rzecz każda do myślącego umysłu spontanicznie przemawia. Przez analizę i kojarzenie tych idei dochodzi się potem do stwierdzenia niezmiennych pewników myślowych, które, zastosowane

do widzialnego świata, mogą w pewnej mierze doprowadzić i do poznania rzeczywistości, doświadczeniu jako takiemu niedostępnych.

W całym wszakże tym procesie zwyczajnego poznania, podmiotem działającym jest człowiek sam. Operuje on wprawdzie na gruncie obiektywnej rzeczywistości, dostarczonej sobie przez Boga i w tej rzeczywistości odkrywa, złożone w niej myśli Boże, ale do zrozumienia tych myśli dochodzi własną pracą, nie przyjmując ich bezpośrednio od swego Stwórcy.

Inaczej ma się rzecz z tym poznaniem, którego źródłem jest nadprzyrodzone objawienie. Tu Bóg, jak mówi Apostoł, „na rozmaity sposób", ale wprost do ludzkości przemawia, podając jej prawdy, których żadnym dociekaniem własnym nie zdobyła i zazwyczaj, przynajmniej w tej formie, w jakiej otrzymuje je z góry, zdobyć nie mogła. Prawdy te, wychodzące z głębin myśli Bożej, zstępują na świat — takiego obrazu używa Pismo święte — jak „słowo ust Bożych" i dochodząc do umysłów ludzkich, wnoszą w nie coś z tej przedziwnej światłości, której niewyczerpanym źródłem jest Bóg, nie w swoich dziełach, ale tak, jak jest sam w sobie. Przez całe nadprzyrodzone dzieje ludzkości, zwłaszcza przez czasy chrześcijańskie, ciągnie się jasna smuga tej światłości Bożej, która na płonnej zresztą glebie tej ziemi, widomie rodzi owoce przedziwnych cnót i najwyższej duchowej kultury.

Ta olśniewająca oczywistość owoców objawienia czyni zbędnym roztrząsanie pytania, czy to podanie ludzkości prawd, zstępujących bezpośrednio od Boga, było kiedykolwiek historycznym faktem. Możemy z zupełną pewnością wskazać w ciągu dziejów, wybranych w tym celu ludzi, których Bóg do tego specjalnie oświecał i uzdalniał, żeby mogli odegrać rolę pośredników w tym częściowym przelewie prawdy Bożej do umysłów ludzkich. Możemy przede wszystkim wskazać tego, który, jako urodzony „pośrednik Boga i ludzi, człowiek Chrystus Jezus", z bezpośredniego widzenia istoty Bożej, czerpał te prawdy, które ludzkimi usty, ale imieniem Bożym, światu ogłaszał.

Jeżeli jednak co do samego faktu i głównych etapów objawienia nie zachodzi w katolickim na świat poglądzie najmniejsza wątpliwość, głębsze pojęcie sposobu, w jaki ten fakt się urzeczywistniał, natrafia na rozmaite, po części i dość skomplikowane zagadnienia. Jedne z tych zagadnień dotyczą raczej psychologicznych przeżyć człowieka obranego za narzędzie komuni-

kacji prawd Bożych, przeżyć, które oczywiście są zupełnie różne u Chrystusa i u czysto ludzkich organów objawienia. Inne zagadnienia, które tu przede wszystkim weźmiemy pod rozwagę, mają charakter raczej obiektywny. Obracają się one głównie koło tej trudności, jak może przeczysta i nieskończona myśl Boża, bez uszczerbku swej prawdy, przelać się w formy poznania tak ciasne i tylu mętów pełne, jakimi dysponuje umysł ludzki.

Czy w pojęciach, jakie przynosi nam objawienie, otrzymujemy absolutną prawdę, tj. czy nasze pojęcia, co do zasadniczej treści, pokrywają się z pojęciami Bożymi, czy też są jedynie, rzeczywistości przez nie wyrażonych, jakimś symbolem lub, mniej czy więcej odległym, podobieństwem? Jeśli raz dopuścimy do objawienia symbolizm — a zdaje się, że jest go, zwłaszcza w Piśmie świętym, wcale nie mało — kiedyż jeszcze będziemy mogli mieć zupełną pewność, co właściwie Bóg powiedział? Jeżeli zaś zechcemy twierdzić, że objawiona prawda Boża przedostaje się do nas zupełnie nieskażona, taka, jaka jest w umyśle Bożym, jak wytłumaczyć że, dochodząc do naszego umysłu, umie bronić się od wpływu różnych niedostatków, od poznania ludzkiego nieodłącznych?

Żeby na te i inne im podobne pytania odpowiedzieć, musimy wpierw ustalić dwa pewniki, na pozór sprzeczne, ale równie niezawodne.

Jeżeli chodzi o sposób i doskonałość poznawania prawd przez Boga podanych nam w objawieniu, nie ulega najmniejszej wątpliwości, że słabiutkie nasze rozumienie żadną miarą nie da się porównać z nieskończoną wiedzą Bożą. Dopiero w przyszłym życiu, ale i to nie bez wielu zastrzeżeń, spełni się słowo Apostoła: „Tak poznam, jak poznany jestem"; w tym życiu niniejszym „po części — tj. ułamkowo tylko — poznajemy i po części prorokujemy", składając mozolnie z drobnych okruchów to, co Bóg widzi jednym wejrzeniem, nieskończenie głębokim i jasnym.

Ale co dotyczy samej treści pojęć przez objawienie nam podanych, jeśli poręczony nam jest powagą Bożą właściwy sens udzielonej nam prawdy, jest rzeczą absolutnie pewną, że wiedza nasza pokrywa się z wiedzą Bożą. Tym się tłumaczy bezwzględna pewność aktu wiary, którym przyjmujemy objawienie Boże i na tym opierają się zapewnienia, czy to Chrystusa: „Niebo i ziemia przeminą a słowa moje nie przeminą" czy Apostoła:

„Choćby anioł z nieba, przepowiadał wam co innego niż myśmy przepowiadali, niech będzie przeklęty".

Staje więc przed nami ważna kwestia, jak da się pogodzić niezachwiana pewność danego światu objawienia z tą wieloraką niedostatecznością umysłów — wyjąwszy oczywiście umysł Chrystusowy — przez które objawiona prawda, bądź zstępuje na ziemię, bądź utrzymuje się i tłumaczy.

Wyjaśnienie tej kwestii możemy zacząć od pewnego porównania, które do rzeczy samej z wielu względów przystaje. Jak Przedwieczne Słowo Boże, zjawiło się na świecie, wedle Apostoła, nie w blasku „postaci Bożej", ale w kształtach „podobieństwa ludzi, postawą znalezione jako człowiek", tak prawda Boża, zstępując przez objawienie na ziemię, lubo w swej zasadniczej treści pozostaje sobą, przybiera się niejako w ubogie szaty ludzkiej myśli i mowy. Ale tak jak w Słowie wcielonym, spod „postaci sługi" raz po raz wytryska, jakby błyskawica, Boża moc i Boża mądrość, tak prawda Boża, podana nam z nieba, pomimo ludzkich niedostatków, pod którymi się kryje, rozbłyska co chwila dziwną mocą i blaskiem, świadczącym o właściwym jej źródle.

Aby to porównanie dokładniej rozwinąć, musimy przypatrzeć się szczegółowo tym rozmaitym brakom ludzkiej myśli i ludzkiego słowa, które zdają się ogromnie utrudniać i przyjęcie i przechowanie i przekazywanie nieskażonej prawdy Bożej, aby potem zobaczyć, jak tym wszystkim niedostatkom mądrość Dawcy objawienia skutecznie zaradza.

Zaczynając od tego głównego narzędzia poznania, jakim jest pojęcie, musimy w nim stwierdzić wieloraką niedoskonałość.

Pojęcia nasze w tym życiu nie są nigdy intuitywne w stosunku do żadnej prawdy, a tym bardziej prawdy nadprzyrodzonej. Intuicję, ale oczywiście bez pojmowania, i to tylko w stosunku do rzeczywistości materialnej, mają zmysły, osobliwie oczy; umysł formuje pojęcia jedynie przez abstrakcję i dla tego nie ujmuje nigdy całości danego konkretu, tylko musi ją dzielić na różne, jeśli tak wolno powiedzieć intelektualne przekroje, które potem musi mniej lub więcej nieudolnie składać. W samym, najabsolutniej prostym bycie Bożym, umysł nasz musi wyróżniać różne strony i względy.

Nie mniej niedoskonałym środkiem do komunikowania pojęć innym umysłom i łączenia ich w systemy, jest słowo. Oprócz

zasadniczego znaczenia, przez które słowo uczestniczy w abstrakcyjności pojęcia, może ono miewać różne tzw. supozycje oraz odcienia i zabarwienia, które, choć z jednej strony umożliwiają wierniejsze oddanie przedmiotu, z drugiej mogą być okazją do różnych niedokładności i pomyłek. Wystarczy wspomnieć jak ogromnej, wielowiekowej pracy wymagało ustalenie sposobu używania dwóch wyrazów „natura" i „osoba", nie zachodzących wprawdzie w pierwszych źródłach objawienia, ale bardzo potrzebnych do zrozumienia i należytego oddania jego treści.

To dotyczy samego instrumentu, przez który przebiegać musi objawiona prawda, od pierwszej do ostatniej fazy wędrówki swojej przez ludzkie umysły. Trzeba jednak i to brać w rachubę, że objawienie, w jakichkolwiek epokach przychodzi — z wyjątkiem może samego zarania dziejów ludzkich — nie zastaje w owym instrumencie poznawczym zupełnej pustki. Spotyka się ono w umysłach, tak pierwszych depozytariuszy Bożego światła, jak współczesnych im czy potomnych ludzi, z całym mnóstwem pojęć już poprzednio, naturalnym procesem poznania nabytych i ustalonych. A wśród tych pojęć, choć w wielkiej mierze prawdziwych, mogły się znaleźć i znajdowały się faktycznie pojęcia bardzo niedokładne albo i wprost fałszywe. Tak np. dla całej epoki, w której powstawały księgi święte, ziemia była nieruchomym blokiem, nad którym rozciągały się lite niebiosa, z wierzchu pokryte wodą, a od spodu ozdobione gwiazdami, księżycem i słońcem. W dziedzinie historycznej a nawet moralnej i religijnej, podobnie błędnych pojęć w umysłach nie brakło. Czy więc prawdzie Bożej, przechodzącej przez krzywizny i mglistości tych pojęć, nie musiało grozić niebezpieczeństwo jakiegoś zniekształcenia lub zmącenia czystego światła?

Ale dalej, prócz tkwiących w umysłach fałszywych wyobrażeń, niemałym utrudnieniem przelewu w świadomość ludzką czystej prawdy Bożej, były i są pewne tendencje, od ludzkiego sposobu myślenia nieodłączne. Pierwszą z tych tendencyj, aż nadto powszechną i dobrze stwierdzoną, maluje to znane słowo Voltaire'a: S'il est vrai que Dieu a fait l'homme à sa ressemblance, l'homme lui a bien rendu la pareille. Człowiek zawsze jest skłonny do pojmowania Boga i rzeczy Bożych na swoją modłę. Póki idzie o przypisywanie Stwórcy rąk, oczu, uszu i innych kształtów ludzkiego ciała, albo kiedy we wspaniałej poezji maluje się Bo-

ga „siadającego na cherubinów i latającego na skrzydłach wiatrowych", można sądzić, że mamy do czynienie ze zwykłą przenośnią. Ale kiedy Bóg przechadza się po raju „przy popołudniowym powiewie wiatru", kiedy za Noem i jego rodziną „od zewnętrznej strony" zamyka drzwi arki, kiedy na skutek grzechów ludzkich „odczuwa na wewnątrz ból w sercu", można się pytać czy to jeszcze jest przenośnia, przynajmniej w ścisłym tego słowa znaczeniu, czy antropomorfizm, który jakby bielmem osiada na wzroku duchowym.

Inną skłonność, zwłaszcza wschodnich, umysłów stanowi zamiłowanie do figuralnej mowy, i to niesłychanie śmiałej w swoich koncepcjach. Alegorie, przypowieści, nieomal egzotyczne obrazy i wszystkie rodzaje retorycznych czy poetycznych figur, przesuwają się ustawicznie przez karty ksiąg świętych. Nie tylko prorokom starego zakonu ale i ewangelistom nie jest obcy ten rodzaj mowy. Św. Łukasz nie waha się mówić, że w dzień zesłania Ducha Świętego byli w Jeruzalem „pobożni żydzi z każdego narodu, który jest pod niebem". A św. Jan w zapale miłości twierdzi, że „i cały świat nie pomieściłby ksiąg", które o Zbawicielu napisać by należało. Że tego rodzaju barwna, figuralna mowa dodaje słowu Bożemu wiele uroku, to pewna. Z drugiej strony jednak jest i to niewątpliwie, że nie jest zawsze łatwo przeciągnąć linię graniczną między tym, co jest ścisłą prawdą, a tym, co należy do stylistycznej jej ozdoby.

Na koniec nie można pominąć niezmiernie silnej i przez cały ciąg dziejów ludzkich panującej, tendencji do tworzenia legend albo ozdabiania rzeczywistości legendą. Gdzie tylko na uczucia i wyobraźnię ludzką wywiera silniejszy wpływ jakiś fakt czy jakiś człowiek, koło tego jasnego punktu zaczynają natychmiast rozsnuwać się delikatne nitki legendy, które mnożąc się i rosnąc w gawędach, w poezji czy sztuce, mogą z biegiem czasu cały obraz faktu czy postaci dziejowej do niepoznania odmienić.

Od wtargnięcia ściśle wziętych legend w pierwsze źródła objawienia, zwłaszcza w Pismo święte, na pewno obronił Bóg swoje dzieło co do istotnej treści afirmacji Bożej, a przeważnie i co do formy, jaką ta treść w umysłach natchnionych pisarzy przybiera. Jeżeli jednak chodzi o dalsze w umysłach ludzkich dzieje, faktów, osób czy instytucyj w objawieniu wspomnianych, wiadomo jak wielką rolę odegrała w nich legenda. Niektóre z tych legend, przeinaczających przez apokryficzne opowia-

dania samo życie Chrystusowe, lub początki chrześcijaństwa, Kościół odrzucił. Inne jednak legendy toleruje, nie tylko w żywotach Świętych, ale w ogólnie przyjętych opowieściach o dziejach osób czy o zdarzeniach wzmiankowanych nawet w ewangelii. Wystarczy tu wspomnieć, wśród wielu innych, legendarne rysy dodane do opisu przybycia do Betlejem magów ze Wschodu, chustę Weroniki, szczegóły zaśnięcia i otwarcia grobu Matki Najświętszej, historię rodziny Łazarza, rzekomo rzuconej na francuskie brzegi itp.

Jeżeli zaś do tego wszystkiego dodamy, czy u pierwszych powierników czy u następnych stróżów i głosicieli objawienia, ogromną rozmaitość psychiki, wykształcenia, literackich uzdolnień, warunków wreszcie i środowisk, w jakich pisali lub działali, nie trudno zrozumieć, jak osobliwej opatrzności Bożej trzeba przypisać fakt, że płynący od tylu wieków przez umysły ludzkie główny nurt objawienia, pod działaniem tylu i tak niebezpiecznych wpływów, żadnemu skażeniu czy zmąceniu nie uległ.

Chcąc zdać sobie sprawę z dróg tej opatrzności i ze środków, jakimi się w tym dziele posługuje, musimy zacząć od ważnego rozróżnienia.

Objawienie jako takie obejmuje zakres rzeczy bardzo szeroki. Objawione bowiem, a więc i poręczone Bożą powagą jest wszystko, co zawiera się w księgach świętych jednego i drugiego testamentu oraz w autentycznym podaniu ustnym, które zwłaszcza w nowym zakonie, gdzie wprost pochodzi od Chrystusa i oświeconych Duchem Świętym, apostołów, ogromnej jest wagi [1]).

Jednakowoż w całej tej sumie objawionej prawdy nie wszystko ma jedną i tę samą doniosłość. Są tam rzeczy odnoszące się wprost i bezpośrednio do tego celu, dla którego w ogóle dane zostało objawienie, tj. do umożliwienia życia nadprzyrodzonego na tej ziemi i do udostępnienia zbawienia wiecznego po śmierci. Ale jest też całe mnóstwo innych rzeczy, któ-

[1]) Natchnienie udzielane przez Boga pisarzom ksiąg świętych nie zawsze było połączone z objawieniem dla nich samych. Jeżeli bowiem, jak np. apostołowie co do publicznego życia Chrystusowego, sami byli świadkami rzeczy, które potem opowiedzieli, objawienie tych rzeczy było im już zbyteczne i wystarczała tylko, towarzysząca natchnieniu, specjalna opieka Boża, żeby opisali te rzeczy bez żadnego błędu. Jednakże, nawet ta treść Pisma świętego, która nie była objawieniem dla nich, jest objawieniem dla nas, bo jest słowem, które Duch Święty, przez udzielony pisarzom charyzmat natchnienia, nieomylnie nam podaje.

re z tym głównym celem objawienia albo nie mają żadnego wewnętrznego związku, albo mają związek odległy tylko i raczej przypadkowy.

Tak np. znajdujemy w Piśmie świętym przeróżne, i to w niemałej mierze wątpliwe, szczegóły, dotyczące chronologii pewnych wypadków i genealogii rodzin; znajdujemy nic nie znaczące epizody z życia poszczególnych, w danej księdze wspomnianych osobistości; znajdujemy obrazki, rzucające nieraz światło, bardzo ponure, na stan ówczesnych obyczajów i kultury albo znowu zbiory krążących wówczas przysłów i praktycznych zasad życiowej mądrości itd. itd. Do tego są w Piśmie świętym całe księgi, jak np. historia Tobiasza, Judyty, Joba, co do których albo w ogóle albo w pewnych częściach, mimo woli powstają pytania, czy zaliczyć je do utworów o historycznym charakterze, czy też do budujących, ale fikcyjnych opowieści, malujących konkretnie przykłady cnót lub występków i idące za nimi sądy Boże.

Analizując naukowo te i inne im podobne ustępy ksiąg świętych, wielu, katolickich nawet uczonych, zadawało sobie pytania, czy to wszystko może być cząstką ściśle wziętego objawienia i czy może rościć sobie prawo do bezwzględnej prawdy, gdyby zaś na te pytania należało odpowiedzieć twierdząco, jaki może być cel takiego objawienia i jak przez nie dochodzi do nas nieskażona prawda Boża.

Do wszystkich rozwiązań tego zagadnienia, o ile kwestionowały fakt objawienia całego, ze wszystkimi jego częściami, Pisma uznanego za święte w Katolickim Kościele, odniósł się najwyższy urząd nauczycielski absolutnie negatywnie. Dwie wspaniałe encykliki, wydane w ostatnich lat dziesiątkach, Leona XIII Providentissimus, Piusa XI Spiritus Paraclitus, nie zostawiły katolikom ani odrobiny możliwości mniemania, że jakakolwiek autentyczna cząstka ksiąg świętych może nie być natchniona i nie nosić tym samym charakteru objawionego słowa Bożego, nieodłącznie związanego z prawdą. Cały szereg szczegółowych i ubocznych zagadnień, z mniejszą wprawdzie, ale jednak obowiązującą katolików, powagą, rozstrzygnęła w tym samym sensie, ustanowiona przez Piusa X, Komisja Biblijna.

Trudności wszakże pozostały i żądają dalej wysiłków myśli od teologów i biblistów dobrej woli: Dlaczego objawione zostały te rzeczy, do dzieła zbawienia, któremu ma służyć Pismo

święte, prawie całkiem niepożytecznie — n u l l i s a l u t i p r o f u t u r a — jak za św. Augustynem, mówi w tej sprawie Leon XIII? Dlaczego objawione zostały w ten sposób, że na każdym kroku wywołują uzasadnione pytania, jak te a te rzeczy czy sposoby mówienia, godzą się z charakterem Bożego Słowa? Dlaczego w tych właśnie, nie ściśle religijnych ustępach ksiąg świętych, musiało nagromadzić się tyle trudności, że, jak doświadczenie ostatnich wieków wskazuje, one były punktem wyjścia systemów, odzierających całą Biblię z jej nadprzyrodzonego charakteru?

Wróćmy w odpowiedzi do narzuconego powyżej porównania. Jak osobowe Słowo Boże, schodząc na ziemię, by „z ludźmi obcować" wzięło na siebie ludzką postać i stało się nam we wszystkim podobne, prócz grzechu, tak słowo prawdy Bożej, żeby być ludziom dostępne, musiało przybrać się niejako w ludzkie szaty. Nie da się zupełnie pomyśleć myśl Boża, zstępująca w umysły ludzkie z tą olśniewającą, nieskończoną jasnością, jaką ma w swym źródle. Przybiera się zaś ta myśl w szaty ludzkie, gdy wchodzi w ludzkie pojęcia i ludzkie słowa, przyjmując wszystkie, wymienione wyżej ich niedostatki, prócz fałszu. A więc musi się znaleźć w tym przebraniu myśli Bożej na ludzką modłę i owa abstrakcyjność, właściwa naszym pojęciom i wyrazom i mniejsza lub większa doza antropomorfizmu i obrazowość w sposobie oddania rzeczywistości, połączona zawsze z jakimś zaokrągleniem konturów obrazu i owo, tak dobrze nam znane, przedstawienie faktów, nie fotograficzne, ale poddane pewnej idei, która te fakty w ten lub ów sposób grupuje, uwypukla i oświetla. To wszystko składa się na to, co wyraża krótko Leon XIII, że „Bóg, przemawiając do ludzi, odzywa się do nich ludzkim sposobem", bo inny, Boży sposób byłby dla nich zupełnie niezrozumiały i dla tego niepożyteczny [2]).

Cóż jednak, jeśli na ten „ludzki sposób" pojmowania składają się pojęcia oczywiście błędne? Jakże to wytłumaczyć, że promień prawdy Bożej, przez te pojęcia przechodząc, nie bierze na siebie tkwiącego w nich fałszu?

Trzeba tu rozróżnić dwie dziedziny. Jeśli chodzi o świat fizyczny i jego zjawiska, sprawa jest prostsza i już powszechnie

---

[2]) Deus ipse homines alloquens, ad eorum captum significavit humano more. (Enc. Providentissimus. Denzinger. Enchiridion. ed. 17 a. n. 1947.

tak wyjaśniana. Duch Boży przez natchnionego pisarza oddaje zjawisko tak, jak przedstawia się na zewnątrz pospolitemu oku i nie wdaje się wcale w korygowanie, opartych na tym pospolitym poznaniu, czy pojęć czy sposobów mówienia.

Co dotyczy faktów historycznych, rzecz jest bardziej skomplikowana, ale nie zupełnie oporna wszelkiemu wyjaśnieniu. Podkreśla to wprawdzie Pius XI, że twierdzenia historyczne różnią się bardzo istotnie od tych, które obracają się koło fizycznego świata, bo, jeśli w drugich chodzi o fakt, tak, jak przedstawia się zmysłom, to w pierwszych nie może chodzić o nic innego, tylko o obiektywną prawdę. Nie można jednak zapominać, że ta obiektywna prawda, zostając sobą, może wyrazić się w pojęciach i słowach z bardzo rozmaitym ustopniowaniem ścisłości i jakby ostrości obrazu. U szczytu — rzadko osiągalnego w ludzkich stosunkach — będą opisy, których każdy szczegół wycyzelowany i udokumentowany odpowiada rzeczywistości z całkowitym obiektywizmem. Po niżej tego najwyższego stopnia harmonii między myślą i słowem a przedmiotem zajmą miejsce różne opowiadania, niewątpliwie prawdziwe, ale bądź to zabarwione jakąś figurą retoryczną, bądź zaokrąglone jakimś sumaryzowaniem szczegółów, dla wywołania pewnego określonego wrażenia w umyśle czytających. Tak np. św. Mateusz, opowiadając zniewagi, jakie ze wszystkich stron odbierał, wiszący na krzyżu Zbawiciel, mówi, że i „złoczyńcy, którzy byli z nim ukrzyżowani — powiedział był przed chwilą, że było ich tylko dwóch — urągali mu". A przecież wiemy na pewno ze św. Łukasza, że urągał Chrystusowi tylko jeden. Wreszcie, może coś być w ogólnych zarysach zupełną prawdą, a może być z lekka osłonięte delikatną tkanką legendy. Spotykamy się z tym codziennie w przeróżnych opowiadaniach o współczesnych nawet ludziach i wypadkach, ale można odwołać się i do innych dowodów. Tak np. w zaprzysiężonych i w ogóle zupełnie pewnych zeznaniach świadków przy kanonizacji św. Franciszka Ksawerego, stwierdzili nowocześni badacze pewną dozę legendarnego elementu.

Otóż, nie wchodząc już w analizę rozmaitych innych odcieni prawdy, postawmy sobie pytanie, czy objawienie Boże, gdy wchodzi na teren historyczny, koniecznie musi, albo supono-

wać w umyśle człowieka użytego za pośrednika, albo w ten umysł wprowadzić ów najwyższy i najdoskonalszy rodzaj harmonii między myślą a rzeczą?

Na to pytanie chyba nikt twierdząco nie odpowie, a im lepiej pozna charakter naszych ksiąg świętych, tym bardziej się utwierdzi w negatywnej odpowiedzi. Byleby coś było prawdziwe jakimś ludzkim stopniem prawdy, tzn. byle co do substancji faktu zgadzało się pojęcie i słowo z rzeczywistością, może takie pojęcie być użyte za cząstkę tej szaty, w której zstępuje do nas prawda zbawienna. Bo, kiedy raz stoi niewątpliwa zasada, że na to pada afirmacja Boża, co chciał, jako prawdę, stwierdzić hagiograf, jeśli rzecz podana przez niego jest jakimś rodzajem prawdy prawdziwa, może znaleźć miejsce w Piśmie świętym i może być użyta za szatę, w której dochodzą do nas wiadomości, odnoszące się bezpośrednio do sprawy zbawienia. Taka zasada raz przyjęta, nie tylko nie postawi tłumaczów Pisma świętego przed nowymi trudnościami, ale bardzo dużo tych trudności usunie. Przeważna ich część bowiem, tak, jak ogół prawie zarzutów przeciw prawdziwości świętego tekstu nie gdzie indziej miała swe źródła tylko w tym, że szukano w Biblii nie tylko prawdy, ale prawdy wyższego rzędu, niż ta, w którą Bóg faktycznie wyposażył ludzi użytych do komunikacji objawienia [3]).

---

[3]) Bardzo cenne światło na punkt, o który nam tu chodzi, rzuca list sekretarza Komisji biblijnej, O. Vosté O. P., wystosowany w r. 1948 do Arcybiskupa Paryża, Kardynała Suhard, a zamieszczony w Aktach Stolicy Apostolskiej w tomie 40, str. 45 i nn. Kardynał zażądał był od Komisji biblijnej wyjaśnienia form literackich, mających zastosowanie w pierwszych jedenastu rozdziałach księgi Rodzaju. Imieniem całej Komisji, odpowiada wspomniany, niestety nie żyjący sekretarz: „Kwestia form literackich owych pierwszych rozdziałów Genezy jest bardzo ciemna i skomplikowana. Te formy literackie nie odpowiadają żadnej z naszych klasycznych kategorii i nie mogą być oceniane w świetle grecko-łacińskich albo współczesnych rodzajów literackich. Nie można więc **en bloc** ani przyznać im ani odmówić historycznego charakteru, bo byłoby to nieprawidłowym stosowaniem do nich norm, odpowiednich takiemu rodzajowi literackiemu, pod jaki nie mogą być podciągnięte. Jeśli w ogóle panuje zgoda co do tego, że w tych rozdziałach nie ma historii w klasycznym i współczesnym jej sensie, musimy przyznać, że dane naukowe, jakimi obecnie rozporządzamy, nie pozwalają jeszcze na pozytywne rozwiązanie wszystkich problemów, jakie one nasuwają.

Rzecz oczywista jednak, że jeśli w historycznych częściach Pisma świętego dopuści się te różne stopnie i odcienie prawdy, trzeba obejrzeć się za przedmiotowym kryterium, które by pozwoliło zdać sobie sprawę, na co właściwie pada promień i nacisk Bożego objawienia. Otóż takich kryteriów względnie skutecznych mamy kilka; bezwzględnie pewne jest tylko jedno.

Niekiedy wskaże tu właściwą drogę to sumienne studium biblijno-teologiczne, do którego jeszcze świeżo tak usilnie wzywały uczonych katolickich władze kościelne. Niekiedy znowu z jednego tekstu Pisma świętego wytryśnie jasne światło, które pozwoli ocenić rodzaj prawdy w innym tekście zastosowanej. Kiedy indziej jeszcze zupełnie pewne odkrycie naukowe dokonane na terenie historii starożytnych ludów, ze światem biblijnym związanych, może pouczyć jak nie należy jakiegoś tekstu lub tekstów rozumieć.

Ale ponad to wszystko kryterium jest jedno, absolutnie niezawodne i w całej dziedzinie interpretacji Bożego słowa, bezwzględnie miarodajne, a jest nim autorytatywna decyzja kościelnego nauczycielskiego urzędu. Pismo święte dane jest Kościołowi jako główne źródło tej objawionej prawdy, którą ma głosić; jemu też dany jest Duch Święty, który, jak „we wszelką prawdę wprowadza" tak osobliwie „rozumienie Pisma" otwiera. Kościół jak oka w głowie tego Pisma strzeże od wszystkich przygód, związanych z ogólną zmiennością ludzkich rzeczy.

Jeżeli jednak chodzi o sposób, w jaki Kościół tę straż pisanego słowa Bożego sprawuje, można i trzeba rozróżnić w nim

---

Pierwszy obowiązek, jaki ciąży w tej mierze na naukowej egzegezie polega na uważnym rozbiorze wszystkich problemów literackich, naukowych, historycznych, kulturalnych i religijnych, które z tymi rozdziałami się wiążą. Dalej trzeba by ściśle zbadać procedery literackie narodów dawnego Wschodu, ich psychologię, ich sposób wyrażania się i samo pojęcie, jakie miały o prawdzie historycznej, trzeba by jednym słowem, bez uprzedzeń, zebrać wszystkie wyniki paleontologii i historii, epigrafiki i literatury. Wtedy dopiero można by mieć nadzieję, że da się jaśniej pojąć właściwa natura pewnych opowieści z pierwszych rozdziałów Genezy. Oświadczać a p r i o r i , że one nie zawierają historii w dzisiejszym sensie tego słowa, nasuwałoby wrażenie, że nie zawierają żadnej w ogóle historii. Tymczasem one podają w prostej i figuralnej mowie, zastosowanej do intelgencji mało rozwiniętych ludzi zasadnicze prawdy, jakie presuponuje obecna ekonomia zbawienia a zarazem popularny opis początków rodzaju ludzkiego i wybranego ludu".

dwa kierunki. Do autorytatywnej interpretacji tych tekstów, które same w sobie religijnych prawd nie zawierają, ale są, jak powiedzieliśmy wyżej, ludzką ich szatą, Kościół jako taki nie zwykł się zabierać. On tylko czuwa i przez wskazówki swoje, udzielane głównie przez Komisję Biblijną, już to ostrzega przed niebezpiecznymi drogami, już to pewne usiłowania pochwala. Do pozytywnej i twórczej pracy w tym kierunku zachęca natomiast całym sercem uczonych katolickich, gwarantując im w tej sprawie i wszelką pomoc i jak najdalej idące wyrozumienie [4]).

Gdzie jednak chodzi o wyjaśnienie ustępów, związanych bezpośrednio z jakąś prawdą zbawienną — a wiemy dobrze, że takie ustępy sam tylko Kościół nieomylnie odróżnić może — nie odwołuje się urząd nauczycielski do biblistów i teologów, tylko sam zabiera głos z najwyższą i rozstrzygającą powagą. I wtedy też, przez ten głos Kościoła, wytryska z Pisma świętego jasny promień dogmatycznej prawdy, już nie okrytej żadną szatą figur, przenośni czy innych niedostatków ludzkiej mowy,

---

[4]) Prześliczne a gorące zachęty do wytrwałych a śmiałych studiów biblijnych, daje Ojciec św. Pius XII wszystkim uczonym katolickim w encyklice D i v i n o a f f l a n t e S p i r i t u wydanej w r. 1943. Najpierw upomina Papież: „Niech nikt się nie dziwi, że nie zdołano dotąd wyjaśnić i rozwiązać wszystkich trudności. Nie trzeba mimo wszystko tracić odwagi ani też zapominać, że studia ludzkie podlegają podobnemu prawu, jak natura, w której początki życia rosną powoli a zbiór owoców dokonywa się dopiero po długich trudach... Można więc mieć nadzieję, że trudności, które dziś wydają się najcięższe i najbardziej skomplikowane, wyjdą kiedyś, dzięki wytrwałej pracy, na pełne światło".

Dalej zaś mówi Ojciec chrześcijaństwa: „Egzegeta katolicki, ożywiony czynną i odważną miłością swojej wiedzy a szczerze oddany świętej naszej Matce, Kościołowi, żadną miarą nie powinien się wstrzymywać od poruszania, i to powtarzanym po wiele razy wysiłkiem, tych trudnych zagadnień, które dotąd nie znalazły jeszcze rozwiązania. A to nie tylko dla odparcia zarzutów stawianych przez przeciwników, ale żeby próbować dać tym zagadnieniom gruntowne wyjaśnienie, całkowicie zgodne z nauką Kościoła i chroniące zwłaszcza bezbłędność Biblii, a zarazem zdolne w pełnej mierze zadośćuczynić niewątpliwym wynikom pewnych gałęzi świeckiej wiedzy. Wysiłki tych dzielnych pracowników winnicy Pańskiej godne są tego, żeby były sądzone nie tylko sprawiedliwie i słusznie, ale i z wielką miłością. Niech pamiętają o tym wszyscy inni synowie Kościoła! Dlatego niech wystrzegają się tej wcale nie roztropnej gorliwości, która sądzi, że trzeba albo zwalczać wszystko, co nowe, albo roztaczać koło tego atmosferę podejrzeń" (Acta Apost. Sedis t. 43 str. 318 i n.).

ale ujętej w jasne, sprecyzowane formy, których istotne znaczenie wątpliwości ulegać już nie może.

W takich określeniach właściwego sensu słów Bożych osiąga Pismo święte najwyższy swój cel, bo wprost zasila i wzbogaca wiarę naszą. Wszystko to, co nazwaliśmy w nim szatą religijnej prawdy objawionej, jest i prześliczne i z wielu względów pożyteczne i miłe, zwłaszcza gdy przewija się jak złota wstęga przez liturgiczną modlitwę, świecąc bogactwem tych różnych znaczeń, które miewa pisane słowo Boże. Ale prawdziwym owocem całego tego drzewa pełnego barw i woni jest zbawienna prawda. Bóg przemówił do ludzkości przede wszystkim dla tego, żeby człowiek w nadprzyrodzonym porządku mógł „żyć wszelkim słowem pochodzącym z ust Bożych". A żyje tym słowem w najpełniejszej mierze wtedy, gdy otrzymuje od Kościoła, wydobytą już z obsłonek ludzkich, jasno określoną prawdę podaną sobie z nieba. W tym duchu tak pięknie modlił się Autor Naśladowania. „Niech zamilkną wszyscy doktorowie... niech nie mówi do mnie Mojżesz ani żaden z proroków, ale ty raczej Panie i Boże, któryś natchnął i oświecił proroków!". Przedziwne soki tej religijnej prawdy Bożej, płynącej przez Pismo, pod korą ludzkich przypadłości, są tym, czym chrześcijaństwo żyje i żyć będzie na zawsze.

Nie trzeba zaś bynajmniej dziwić się temu, że Pismo święte, nie w sobie ale poza sobą ma najwyższą instancję, jedynie uprawnioną do stanowczego wyjaśniania właściwej jego treści. Jeżeli bowiem żadne na świecie słowo pisane nie potrafi całkowicie wyjaśnić się i obronić się samo, cóż powiedzieć o księdze tak pełnej tajemnic i o wyjaśnieniach, które muszą być tak niewątpliwe, żeby mogły obowiązywać cały Kościół i być przyjmowane przez wiernych z absolutną pewnością aktu wiary! W Piśmie świętym może każdy człowiek dobrej woli znaleźć, przy pomocy łaski, zupełnie obiektywne znaczenie wielu tekstów, ale jeśli chodzi o pełne bezpieczeństwo własnego sądu, trzeba uciekać się do tej żywej władzy, którą Bóg obok Pisma świętego w Kościele postawił i której powierzył ustalanie niewątpliwego sensu swego słowa.

I dzięki temu właśnie, że jest w Kościele katolickim tego rodzaju trybunał, który głębie pisanego Bożego słowa najbezpieczniej otwiera, nigdzie indziej tak, jak w tym Kościele rozumienie ksiąg świętych nie kwitło i nigdzie tyle nie wydawało skarbów, prawdziwemu rozwojowi religijnego życia służących. Gdy bowiem cały szereg innych wyznań zatrzymuje się albo i gubi w ludzkich osłonach objawionej prawdy Bożej, Kościół rzymski, lubo ceni sobie wysoko te, dane przez Boga osłony, poprzez nie i ponad nie, wpatruje się w jasne promienie zbawczej treści Bożego słowa. Powtarza się więc zawsze podobna scena, jaka rozegrała się niegdyś koło Cezarei Filipowej i nad brzegami Tyberiadzkiego morza. Kiedy wielu, patrząc tylko na kształty i niedostatki ludzkiej postaci Chrystusa, nie mogło zdobyć się jeszcze na pełną wiarę w Jego Bóstwo, sam tylko Piotr, sięgając wzrokiem duszy ponad wszystko co czysto ludzkie i doczesne, zdołał całkowicie uwierzyć i dać wierze swojej ten wspaniały wyraz: „Tyś jest Chrystus, Syn Boga żywego... słowa żywota wiecznego Ty masz".

Ks. Jan Rostworowski T. J.

„Poza Kościołem nie ma zbawienia"

II

W najdonioślejszej dla człowieka sprawie nadprzyrodzonego zbawienia wiecznego, katolicyzm — jak to już poprzednio wykazaliśmy [1]) — wyznaje równocześnie dwie prawdy: „Bóg chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni" [2]) i: „Poza Kościołem nie ma zbawienia".

Na pierwszy rzut oka obie te zasady zdają się wzajemnie wyłączać, skoro z pierwszej wynika, że znajomość Kościoła katolickiego nie jest jedyną drogą zbawienia, z drugiej zaś, że nieodzownym jednak warunkiem zbawienia jest przynależność do Kościoła [3]). Samorzutnie nasuwa się też tutaj pytanie, w ramach jakiej syntezy (boć w rzeczach wyraźnie objawionych o syntezie tylko może być mowa) jednoczy i harmonizuje teologia katolicka obie te prawdy bez pomniejszania ich wagi i, konsekwentnie, bez zniekształcenia myśli Bożej, której obie są autentycznym wyrazem.

Zaznaczyliśmy [4]), że właściwym punktem wyjścia w rozwiązaniu obecnego zagadnienia jest należyte zrozumienie dogmatu „Poza Kościołem nie ma zbawienia" oraz wyjaśnienie, co trzeba rozumieć przez ową bezwzględnie konieczną „przynależność" do Kościoła.

Że istnieje n i e j e d e n t y l k o s p o s ó b n a l e ż e n i a d o K o ś c i o ł a, na to godzą się wszyscy przedstawiciele katolickiej nauki. Wszyscy też uznają za poprawne następujące sformułowanie dogmatu: „Do tego, aby

---

[1]) Por. „Przegląd Powszechny". Styczeń, 1950, str. 16 — 27.
[2]) 1 Tym 2, 4.
[3]) Capéran, „Le problème de salut des infidèles. Essai théologique". 1912. p. 80.
[4]) „Przegląd Powszechny", jak wyżej.

się zbawić musi każdy należeć w jakiś sposób do Kościoła". Taka jest zasada ogólna. „Jeśli jednak chodzi o bliższe określenie treści, wyjaśnienia apologetów i teologów szły w kierunkach nie zawsze i nie we wszystkim zgodnych".

Istnieją mianowicie trzy zasadnicze odpowiedzi na pytanie, jak trzeba rozumieć konieczność należenia do Kościoła, i konsekwentnie, jak zasadę, że „poza Kościołem nie ma zbawienia".

Niektórzy, przyjmując za punkt wyjścia znane rozróżnienie między „duszą" i „ciałem" Kościoła, utrzymywali, że owa bezwzględna konieczność, o której mówi dogmat, odnosi się jedynie do „duszy", nie zaś do „ciała" Kościoła.

Aby należycie ocenić dogmatyczną wartość tej opinii, wypada przede wszystkim wyjaśnić, co teologia rozumie przez „duszę" i co przez „ciało" Kościoła.

„Ciałem" Kościoła jest to, co w Kościele ukazuje się na zewnątrz, czyli widzialna i widoczna, zewnętrzna i hierarchicznie zorganizowana społeczność wiernych, mających na celu chwałę Boga i zbawienie wieczne, zjednoczonych wyznawaniem tej samej wiary, uczestnictwem w tych samych sakramentach oraz uległością wobec władzy prawowitych pasterzy, w szczególności zaś zastępcy Chrystusa Pana na ziemi, papieża rzymskiego.

„Duszą" Kościoła zowią najczęściej teologowie kompleks łask i darów nadprzyrodzonych, którymi Chrystus Pan Kościół swój ubogacił. A ponieważ rozdawnictwo wszystkich łask przypisuje się Duchowi Świętemu, obecnemu w Kościele, słusznie „duszą" Kościoła zowie się właściwie sam Duch Przenajświętszy jako pierwsza i podstawowa zasada wszelkiego życia nadprzyrodzonego, którego udziela przez łaskę poświęcającą oraz inne swe nadprzyrodzone dary. Zauważyć jednak należy, że Duch Święty jest duszą Kościoła jako przyczyna sprawcza życia nadprzyrodzonego, nie zaś jako przyczyna formalna (taką np. przyczyną formalną jest dusza w stosunku do ciała) tzn. że nie jest przyczyną i źródłem życia w tym znaczeniu, jakoby łączył się z Kościołem w jedną jakąś substancję i, złączony, tworzył nową jakąś specyficzną istność, naturę, istotę. Ponieważ jednak Duch Święty w Kościele przebywa, i jest obecny w duszach sprawiedliwych — a więc ożywia Kościół wewnętrznie — Jego rola w stosunku do Kościoła jest

podobna do roli duszy ludzkiej w stosunku do ciała. Uwzględniając zatem i powyższe zastrzeżenia i ową wewnętrzną, ożywczą i życiodajną obecność Ducha Świętego w Kościele, mamy pełne prawo powtórzyć za całym szeregiem teologów, że Duch Święty jest prawdziwie, choć analogicznie, duszą Kościoła, owszem, jest nawet jego zasadą quasi (niejako) — formalną. Nie trzeba chyba uzasadniać, że dusza i ciało Kościoła nie tworzą dwóch odrębnych kościołów, z których jeden byłby widzialny, drugi niewidzialny, lecz stanowią jeden i niepodzielny Kościół Chrystusowy, z istoty swej równocześnie widzialny i nadprzyrodzony.

Należeć zatem do „duszy" Kościoła, znaczy mieć uczestnictwo w Duchu Świętym, uczestniczyć w nadprzyrodzonym życiu Kościoła, w łaskach Bożych, przede wszystkim zaś posiadać łaskę poświęcającą, która jest bezpośrednim, przez Ducha Świętego udzielonym, źródłem i czynnikiem życia nadprzyrodzonego.

Należeć do „ciała" Kościoła, znaczy być członkiem zorganizowanej społeczności wiernych, według wyjaśnienia podanego wyżej.

Zwolennicy poglądu, którym się w tej chwili zajmujemy, byli przekonani, że do tego, aby się zbawić, wystarczy należeć do duszy Kościoła. Przynależność do ciała Kościoła nie jest — ich zdaniem — konieczna.

„Nie, to nie wystarczy" — odpowiadają inni. I słusznie. Chociaż bowiem powyższe rozwiązanie nie jest samo w sobie błędne, lub przynajmniej można je poprawnie zrozumieć, to jednak nadaje dogmatowi znaczenie odmienne od tego, jakie posiada w dogmatycznej tradycji. Tradycja — w rzeczy samej — rozumie ten dogmat również o konieczności przynależenia do ciała Kościoła [5]). Do Tego również zmierzają wszystkie racje, którymi w pierwszej części uzasadnialiśmy niezbędność Kościoła do zbawienia. To prawda, że Duch Święty działa nie tylko w widzialnych granicach Kościoła, nie mniej jednak trudno jest pojąć i wyjaśnić, jak tenże Duch Święty — właśnie jako dusza Kościoła — miałby ożywiać nadprzyrodzonym życiem, którego udziela Kościołowi, i te również dusze, które całkowicie pozostają poza żywym organizmem Kościoła. Innymi

[5]) L. Billot S. J., „De Ecclesia", t. I, p. 117 — 120.

słowy, jak można należeć do duszy Kościoła, nie należąc do jego ciała.

Niemałe te trudności skłoniły innych teologów do zajęcia stanowiska zbliżonego do właściwej i poprawnej odpowiedzi na nasze zagadnienie. Przede wszystkim godzą się oni na to, że wyrażona w dogmacie konieczność obejmuje swym zakresem cały i żywy organizm Kościoła. W ich przekonaniu istnieje jednak maleńkie „ale", które otwiera drogę zbawienia dla tych, co żyją poza ciałem Kościoła. Jest nim rozróżnienie między koniecznością nieodzownego ś r o d k a i koniecznością p r z y k a z a n i a. Do tego, aby się zbawić — mówią — trzeba bezwzględnie koniecznie, a więc koniecznością nieodzownego środka, należeć do duszy Kościoła. Inaczej rzecz się ma, jeśli chodzi o przynależność do ciała Kościoła. Obowiązek należenia do widzialnego organizmu kościelnego wynika tylko z pozytywnego przykazania Bożego. Nie może zatem osiągnąć zbawienia, kto nie posiada w sobie życia nadprzyrodzonego: wiary, łaski poświęcającej i miłości. Jest to warunek, którego nic zastąpić nie zdoła. Warunek zresztą, który — z łaski Bożej — znajduje się w zasięgu każdego człowieka posiadającego używanie rozumu. Może natomiast się zbawić, kto, posiadając łaskę poświęcającą, nie należy do ciała Kościoła, a nie należy dlatego, że stoją mu na przeszkodzie niepokonalne i od jego dobrej woli niezależne trudności. Wiadomo przecież, że od praw i przykazań pozytywnych uwalnia (w zakresie sumienia) nie tylko niezawiniona nieznajomość prawa, ale i niemożliwość zastosowania się do jego wymagań.

Teoria ta byłaby doskonała, gdyby nie to, że opiera się na wątpliwej wartości założeniu. Zdaje się mianowicie nie spostrzegać, że ani dokumenty dogmatycznej tradycji ani teologiczne argumenty, uzasadniające konieczność Kościoła, nie czynią żadnego rozróżnienia między koniecznością ś r o d k a i koniecznością p r z y k a z a n i a. Przeciwnie, w wypowiedziach swoich są tak kategoryczne i powszechne, i z naciskiem tak wielkim podkreślają najwyższą niezbędność Kościoła, że trudno przypuścić, aby się ograniczały do stwierdzenia samej tylko konieczności p r z y k a z a n i a. Stąd wniosek, że rozwiązania naszego problemu nie należy szukać na drodze ustępstw bądź na niekorzyść widzialności Kościoła, bądź z uszczerbkiem jego bezwzględnej i najwyższej konieczności.

„Ale też stąd i wniosek — dorzuci, być może, Czytelnik — że nieugięte to obstawanie przy b e z w z g l ę d n e j konieczności Kościoła w i d z i a l n e g o zdaje się wyłączać możliwość zbawienia dla wszystkich nie-katolików, i, co za tym idzie, zdaje się godzić w powszechność zbawczej woli Bożej i w powszechność łaski. Innymi słowy, powraca w całej swojej sile antynomia sformułowana poprzednio: zbawienie tylko w Kościele — możliwość zbawienia również i poza Kościołem. Czy istnieje jakieś inne możliwe rozwiązanie tej trudnej sytuacji?".

Istnieje — odpowiadamy. Rozwiązanie, które — w przeciwieństwie do poprzednich — nieskazitelnie zachowuje wszystkie dane dogmatyczne.

Przede wszystkim musimy stwierdzić raz jeszcze, że antynomia jest tylko pozorna, a to dla tej prostej racji, że pozorem, nie rzeczywistością, jest drugi jej człon. Prawda jest tylko jedna, że wszelki — katolik, czy nie-katolik — który się zbawia, w K o ś c i e l e s i ę z b a w i a i p r z e z K o ś c i ó ł.

To nie jest paradoks. Jest to tylko najgłębsze ujęcie obecnej ekonomii zbawienia. Znaczy to, że wszyscy s p r a w i e d l i w i, gdziekolwiek się znajdują: w herezji, w schizmie czy w pogaństwie, wszyscy, którzy mają najkonieczniejszą wiarę nadprzyrodzoną i łaskę poświęcającą, należą w j a k i ś s p o s ó b n i e w i d z i a l n y d o Kościoła widzialnego. Wszyscy zatem, którzy należą do duszy Kościoła, należą również w pewnej mierze do ciała Kościoła.

W jaki sposób i w jakiej mierze?

Odpowiedzi dostarcza nam klasyczne w teologii katolickiej rozróżnienie między pragnieniem a posiadaniem aktualnym, między wolą zdobycia (przyjęcia) czegoś a faktem, między przynależnością do Kościoła sercem a przynależnością jurydyczną i oficjalną na mocy zewnętrznych więzów wspólnoty i życia [6]).

Wiemy i wierzymy, że chrzest jest do zbawienia koniecznie potrzebny. Ale wiemy również, że kiedy niemożliwy jest „chrzest z wody", wystarczy „chrzest pragnienia". Podobnie i Kościół jest do zbawienia koniecznie potrzebny. Ale można do Kościoła należeć w podwójny sposób: widzialnie, jurydycznie

[6]) J. V. Bainvel, „Hors de l'Église point de salut", — Études, t. 132, p. 302.

i oficjalnie, albo, jeśli to jest niemożliwe: sercem, intencją, pragnieniem, usposobieniem duszy.

Posługując się językiem teologicznym, możemy wyrazić ten stan rzeczy tezą następującą: „Środkiem bezwzględnie do zbawienia koniecznym jest przynależność „rzeczowa" (in re) do duszy Kościoła. Takim samym środkiem jest przynależność do ciała Kościoła, na pierwszym miejscu „rzeczowa", o ile jest możliwa, na drugim miejscu „intencjonalna" (in voto), o ile niemożliwa jest przynależność rzeczowa".

Wystarczy, jak się nam zdaje, jeden pobieżny rzut oka na powyższe sformułowanie dogmatu, aby zrozumieć, jak łączą się wzajemnie w harmonijną całość bezwzględna konieczność Kościoła z powszechną zbawczą wolą Boga, i jakie jest właściwe znaczenie aksjomatu: „Poza Kościołem nie ma zbawienia".

Bóg uczynił Kościół, w całej jego rzeczywistości widzialnej i nadprzyrodzonej, niezastąpioną drogą zbawienia dla wszystkich. Kto z Bogiem pragnie zjednoczyć się w wieczności, czyli zbawienie osiągnąć, musi należeć do tego Kościoła, w którym jest Bóg i w którym są wszystkie środki zbawienia. Nie wolno mu szukać innych dróg i innych środków, bo drogi to błędne a środki zawodne. Jeśli poznał wartość Kościoła i jego do zbawienia konieczność, ma najściślejszy obowiązek uczynić wszystko, co może, by stać się jego rzeczywistym członkiem i związać się z nim wszystkimi węzłami, które wiernych splatają w jedno mistyczne ciało Chrystusowe. I to jest przynależność „rzeczowa" (in re). Kto z własnej winy tego nie czyni, sam pozbawia się dobrowolnie nadprzyrodzonego życia i zbawienia.

Ale cóż się z tymi stanie, którzy chcą wypełnić wszystkie warunki zbawienia i w tym celu, idąc za głosem sumienia, czynią wszelką, jaką znają, wolę Bożą, ale Kościoła jeszcze nie poznali, a może nawet nie wiedzą o tym, że Kościół w ogóle istnieje, lub nie zdają sobie sprawy z tego, że w nim tylko jest zbawienie? Cóż się stanie z tymi, którzy nie mają możności należeć widzialnie do widzialnego Kościoła? Czy z powodów najzupełniej od nich niezależnych i bez żadnej winy mieliby minąć się ze swym celem ostatecznym?

Nie. Możemy być pewni, że nie miną się ze swym celem, ponieważ kroczą drogą, która prowadzi do celu, i, trzeba dodać, tą drogą jedyną, którą jest jeden, święty, katolicki i apostol-

ski Kościół Chrystusowy. Prawdą jest bowiem, że „ma Kościół za matkę, kto ma Boga za Ojca". Jest duchownym synem Kościoła, kto jest synem Boga. Wiąże się w jakiś sposób z Kościołem, kto wiąże się z Bogiem. Żyje sercem swoim w Kościele i z Kościoła, kto żyje z Chrystusem i w Chrystusie. Pozostaje nam tylko wyjaśnić, jak się to stać może.

Żyć z Chrystusem i w Chrystusie, znaczy żyć nadprzyrodzonym życiem łaski Bożej. Żyć nadprzyrodzonym życiem łaski, znaczy sprawować zbawienie swoje. Wszędzie — nie tylko w widzialnych granicach Kościoła — gdzie płynie życiodajny strumień łaski, tam biegnie również i wznosi się ku Bogu droga zbawienia. Wszędzie... Aby mówić konkretnie, wyobrażam sobie człowieka, który żyje gdzieś w jakimś kraju pogańskim, gdzie ani imię Chrystusa nie jest wymawiane, ani Kościół nie jest jeszcze znany. Nie działa tam jeszcze żadne ze znanych nam widzialnych źródeł łaski. To prawda. Działa jednak łaska. Łaska działa zawsze i wszędzie. Jej tchnienia, przelotne na razie (łaska uczynkowa), oświecają umysł, poruszają wolę człowieka, którego sobie wyobrażam, i skłaniają go do posłuszeństwa nakazom sumienia. Człowiek okazuje się uległym łasce i posłusznym głosowi sumienia. Umysł ma prosty, serce szczere, wolę otwartą na wszelkie dobro. Czegoż mu jeszcze nie dostaje do zbawienia? Nadprzyrodzonej wiary, łaski i miłości! Czy otrzyma te dary ponad wszystko cenne? Otrzyma — odpowiada zgodnie cała tradycja kościelna: „Facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam — Kto czyni, na co go stać, temu Bóg nie odmawia łaski". Jeśli Bogu posłusznym będzie, jeśli będzie współpracował z łaską uczynkową, której mu Bóg nigdy nie skąpi, niezawodnie i nieomylnie otrzyma w jakiś sposób (w jaki? tego nam Bóg nie objawił) najpierw łaskę n a d p r z y r o d z o n e j w i a r y w prawdy przynajmniej najprostsze i najkonieczniejsze, a następnie wzniesie się, z pomocą łaski, ku szczytom m i ł o ś c i d o s k o n a ł e j, a przez miłość (lub żal doskonały) do łaski poświęcającej, która go uświęci i usprawiedliwi, ozdobi godnością przyjaciela i syna Bożego, i postanowi go dziedzicem Bożych dóbr. Niezawodnie. I to jest droga zbawienia.

Droga różna i odmienna od drogi Kościoła? — Nie. To droga Kościoła, tylko n i e w i d z i a l n a i zakryta przed

oczyma ludzkimi, a nawet uchodząca najczęściej świadomości tych, co nią kroczą. „Człowiek widzi, co się pokazuje, a Pan patrzy na serce“ [7]). Otóż Pan, który przenika serce, osądza człowieka nie według tego przede wszystkim, co rzeczywiście czyni, lecz według jego najgłębszych intencyj i zamiarów.

Cóż zaś jest najgłębszym zamiarem człowieka, który Bogu podobać się pragnie? Wypełnić wszelką wolę Bożą. Cóż jest wolą Bożą? Aby każdy, spełniając Boże upodobania, zbawił duszę swoją i zbawił w Kościele i przez Kościół. Tę właśnie wolę Bożą chce i pragnie wypełnić każdy, kto ma łaskę poświęcającą i Boga kocha ponad wszystko. Taka jest siła i moc doskonałej miłości lub żalu doskonałego, że — wprowadzając do duszy łaskę poświęcającą — podnosi człowieka habitualnie do porządku nadprzyrodzonego, jednoczy go ściśle z Trójcą Przenajświętszą i łączy tajemniczo wprawdzie i tylko duchowo, ale przecież rzeczywiście z mistycznym ciałem Chrystusa, z Kościołem.

Człowiek, którego uświęciła miłość, nie należy wprawdzie do Kościoła widzialnie i jurydycznie (in re) bo — jak to założyliśmy — nie posiada możności należeć w ten sposób. Należy jednak „in voto“: sercem, intencją, pragnieniem, usposobieniem duszy. Miłość doskonała (lub żal doskonały) to jest właśnie to „votum“ — obiektywne „wołanie“ łaski poświęcającej i usprawiedliwionej przez łaskę duszy o zjednoczenie się z Kościołem już nie tylko „intencjonalne“, ale również i „rzeczowe“, votum, które wprowadza człowieka w zasięg Kościoła widzialnego.

Kto — jak powiedzieliśmy — Boga miłuje ponad wszystko, chce i pragnie czynić wszystko, co do zbawienia jest konieczne i wszystkich użyć środków, jakie Bóg w tym celu ustanowił. Gdyby taki człowiek poznał Kościół i dowiedział się, jakie są plany Boże odnośnie do Kościoła, bez wątpienia złączyłby się „realnie“ z Kościołem, jak się już zjednoczył z Bogiem. I ta intencjonalna, „serdeczna“ przynależność do Kościoła wystarczy w nakreślonych dopiero co warunkach. „Voluntas apud Deum pro facto reputatur, ubi factum excludit necessitas — mówi adagium teologiczne — Bóg przyjmuje dobrą wolę za realizację, o ile nieuniknione warunki uniemożliwiają realizację“. W oczach Bożych przynależność „intencjonalna“

[7]) 1 Król 16, 7.

(in voto) do Kościoła, równa się, w tych warunkach, przynależności „rzeczowej" (in re).

Bóg, zresztą, w niewidzialnym rozdawnictwie swej łaski nie pomija widzialnego Kościoła. Przeciwnie, wszystkie dary i pomoce, światła, natchnienia i dotknięcia łaski, wszystko, co Bóg czyni ku zbawieniu żyjących poza widzialnymi granicami Kościoła, czyni „na intencję" Kościoła i w odniesieniu do niego. Życie nadprzyrodzone, którym żyją dusze nie należące widzialnie do Kościoła, to życie Chrystusowe. Te łaski, które jeszcze płyną strumieniami sakramentów w Kościołach odstępczych — to łaski Kościoła Chrystusowego. Ta prawda nadprzyrodzona, która zachowała się jeszcze fragmentarycznie gdzie indziej — to chleb, którym Kościół katolicki karmi dusze zgłodniałe. Te światła, które tam jeszcze nie zagasły, aby oświecić tych, co błądzą poza Kościołem, to światła prawdziwego Kościoła. Ta, jednym słowem, atmosfera dobra, prawdy, światła i łaski, którą oddycha świat — nie wiedząc o tym — emanacją jest tego jedynego mistycznego ciała, którego głową jest Chrystus.

Będąc ojcowizną Kościoła, nadprzyrodzony prąd życia Bożego obejmuje dusze, aby je unieść na swej fali i wrócić wraz z nimi do Kościoła. Dusze, które nie stawiają oporu, lecz poddają się słodkiej Jego mocy, stają się niewidzialną wprawdzie dla naszych oczu, ale rzeczywistą i widzialną w oczach Bożych, własnością Kościoła widzialnego.

„Wielka jest jednak różnica pomiędzy położeniem tych dusz, które żyją wśród heretyków, schizmatyków i pogan, a położeniem tych, które do Kościoła należą w całej pełni (in re). Podczas kiedy te ostatnie kąpią się niejako w ożywczych wodach łaski i prawdy, inne otrzymują rzadkie stosunkowo kropelki, z trudem tylko przeciskające się przez wyschły teren. Bóg daje im to, co konieczne, aby nie pomarły z głodu. Ale jakżeż to „konieczne" drobne jest w porównaniu z obfitością dóbr nadprzyrodzonych, jakimi karmi domowników Kościoła! To zaledwie okruszyny spadające ze stołu dzieci, okruszyny, które chciwie chwytają zgłodniali z zewnątrz... Bóg chce najoczywiściej, aby wszyscy ludzie stali się po prostu lub stali się na nowo Jego dziećmi w wielkiej rodzinie Kościoła. I chce, aby to zjednoczenie wszystkich owiec w jednej i tej samej owczarni dokonało się — z pomocą Jego łaski — przez zapobiegliwość Kościoła i przez głoszenie Ewangelii, czyli normalnym torem

łaski, wiary i prawdy nadprzyrodzonej. Zrozumiałą więc jest rzeczą, że Kościół odczuwa litość dla dusz tylu, które w ciemnościach i w cieniach śmierci siedzą. Zresztą Kościół nie wypełniłby swego zadania i sprzeniewierzyłby się swemu boskiemu posłannictwu, gdyby nie czynił wszystkiego, co jest w jego mocy, aby wszystkim udzielić tych skarbów życia i prawdy, których jest dzierżawcą. I oto dlaczego Kościół na cały świat posyła swych apostołów, jako posłał swoich Jezus Chrystus i jako sam był posłan przez Ojca.

Kościół wie, że ten wysiłek apostolskiej pracy, modlitwy i ofiary porusza Boże Serce i skłania Boga do użyczania obfitszych łask tym nawet, do których nie dotrą bezpośrednio misjonarze... Macierzyńska miłość dla tych dusz, które już w pewnej mierze — dzięki tajemniczemu działaniu Bożemu — do niego należą, nie tylko nie osłabia apostolskiej żarliwości Kościoła, lecz pobudza go raczej do dzielenia się z nimi, przy pomocy wszystkich środków, jakimi rozporządza, tym życiem obfitszym, którym sam żyje"[8]).

Ks. Jan Rosiak T. J.

Post scriptum

Już po napisaniu powyższego artykułu ukazał się w „Słowie Powszechnym" (1 listopada 1949) artykuł p. T. Kordyasza pt. „Arka zbawienia". Na marginesie tego artykułu pozwalamy sobie umieścić kilka uwag, w przekonaniu, że przyczynią się one do pogłębienia naszego tematu.

Ma słuszność p. K., kiedy skarży się na nieznajomość nauki Kościoła wśród samych nawet katolików; ma słuszność również, kiedy, w celu wyrównania tych niedostatków, radzi „studiować uważnie dzieła teologów". I trudno przypuścić, aby autor miał tutaj na myśli samych tylko „prawomyślnych gorliwców" (tak ich bowiem nazywa), „którzy troszczą się o czystość nauki Kościoła w literaturze świeckich". Znajomość stanowiska katolickiego obowiązuje w równej mierze i jednych i drugich: krytyków i literatów, którzy zabierają głos w zagadnieniach teologicznych.

Pan T. K. posiada bez wątpienia znaczną wiedzę z zakresu teologii — podkreślamy to z uznaniem — ale wiedzę, niestety, nie na tyle jeszcze ugruntowaną, aby mogła budzić bezwzględne zaufanie.

Gdyby przed napisaniem „komentarza do dogmatu": „Poza Kościołem nie ma zbawienia" sam czytał u w a ż n i e dzieła teologów (teologów ex professo), spostrzegłby zapewne, że „komentarz" ten wymaga

[8]) J. V. Bainvel d. c. p. 407 — 8.

subtelniejszej precyzji rozróżnień, ściślejszych sformułowań i większej ostrożności w wygłaszaniu niektórych sądów, niż to mu się udało osiągnąć w jego artykule.

Niepokojące jest przede wszystkim określenie Kościoła katolickiego jako „nadprzyrodzonej społeczności ludzi, złączonych w jedno działanie łaski Bożej, spływającej na ludzkość z zasług Jezusa Chrystusa". Czy naprawdę Kościół katolicki jako taki, Kościół tout court to jakaś tylko tajemnicza społeczność dusz i nic więcej? Czy jedyną jego więzią społeczną jest niewidzialny prąd łaski Bożej i nic więcej? I cóż mogą oznaczać słowa: „złączonych w jedno działanie łaski"? Nie sądzimy, doprawdy, aby jakikolwiek poważny teolog mógł w taki właśnie sposób ująć istotę Kościoła katolickiego, z zamiarem podania jego definicji. Wiedzą przecież teologowie, że powyższe ujęcie jest raczej wyrazem stanowiska niektórych sekt akatolickich, które, odrzucając dogmat w i d z i a l n o ś c i Kościoła, pojmują Kościół jako społeczność bądź „sprawiedliwych", bądź „wierzących", bądź nawet samych tylko „predestynowanych" (z góry przeznaczonych do zbawienia).

Z chwilą, kiedy się przyjmie jako punkt wyjścia określenie Kościoła, proponowane przez autora, nie ma już potrzeby szukać gdzieś dalej rozwiązania problemu bezwzględnej konieczności Kościoła do zbawienia. Rozwiązanie znajduje się wówczas w samej definicji Kościoła. Tylko... że punkt wyjścia jest wadliwy, ponieważ błędna jest definicja.

Wiedząc, co autor rozumie przez Kościół katolicki, bez zdziwienia przyjmujemy wiadomość, że istnieje Kościół „niewidzialny", który „jest Kościołem wszystkich sprawiedliwych na kuli ziemskiej". Nie możemy tylko zrozumieć, jak obok Kościoła „niewidzialnego" (Kościoła jako takiego) pozostaje jeszcze dość miejsca na Kościół „widzialny", pojęciowo poprzedniemu przeciwstawny, a obejmujący tych, „których związek z owczarnią (Chrystusową) stwierdzony jest dokumentem publicznym". Miałyżby zatem istnieć dwa Kościoły: widzialny i niewidzialny, czy też jest to jeden i ten sam Kościół, rozważany tylko z dwóch odmiennych punktów widzenia?

Jeśli Kościół jest jeden (jak rzeczywiście jest), z istoty swej i równocześnie widzialny i nadprzyrodzony, powraca, najzupełniej nietknięty, problem zbawienia tych wszystkich, których związek z owczarnią Chrystusową nie jest stwierdzony „dokumentem publicznym". Odmienne punkty widzenia na nic się tutaj nie zdadzą. Chodzi bowiem o przynależność do jednego i tego samego Kościoła Chrystusowego, nie zaś do jego „widzialności" czy „niewidzialności".

Jeśli zaś Kościoły są dwa: widzialny i niewidzialny (jak to autor przyjmuje), spytać można i trzeba, w jakim pozostają one stosunku do siebie; w jaki sposób tworzą jedno i niepodzielne ciało mistyczne Chrystusa; i cóż to znaczy „należeć" do jednego, a „nie należeć" do drugiego, pozostając, w każdym wypadku, członkiem jednego i tego samego mistycznego ciała Chrystusa? I w ogóle, jak to jest możliwe?

I pytać można dalej, co ma na myśli autor, kiedy mówi: „Czy kto jest formalnie w Kościele (w jakim?) czy poza Kościołem (poza jakim?), jeśli z dobrą wolą współpracuje z łaską, wchodzi w ową nadprzyrodzoną społeczność (niewidzialną?) i staje się świadomie lub bezwiednie

członkiem mistycznego ciała Kościoła (jakiego? widzialnego czy niewidzialnego? I co oznacza tutaj „ciało" Kościoła?). Tam są ci, którzy ...uczciwie pełnią wolę Ojca, odradzają się duchem (itd...). Oni należą prawdziwie do Kościoła (do jakiego?), stanowią jego istotną część".

Aby ocenić wartość tych ostatnich słów: „stanowią jego istotną część", wystarczy zestawić je z nauką Ojca św. Piusa XII: „Do członków Kościoła tych tylko rzeczywiście zaliczyć można, którzy są ochrzczeni i wyznają prawdziwą wiarę i ani sami nie wyłączyli się na swe nieszczęście z jedności Ciała, ani też dla bardzo ciężkich przewinień nie zostali z niej wykluczeni przez prawowitą władzę („Mystici Corporis Christi"). Nie wszyscy więc, którzy należą w jakiś sposób do Kościoła, są również rzeczywistymi członkami Kościoła, nie wszyscy „stanowią jego istotną część". I wypada jeszcze zaznaczyć, że o przynależności do Kościoła widzialnego nie rozstrzyga sam przez się żaden „publiczny dokument", lecz decydują o tym więzy, o których wspomina Ojciec św., a które, szerzej nieco, wymieniliśmy w toku artykułu. Mógłby nam tutaj zwrócić ktoś uwagę na to, że o innym Kościele mówi Papież, a inny ma na myśli p. K. Istotnie, dwuznaczność, jaka towarzyszy pojęciu Kościoła w cytowanych wierszach otwiera swobodną drogę do dyskusji. Ale dwuznaczność nie może stanowić siły „komentarza do dogmatu", tym bardziej, że Ojciec św. jeden tylko przyjmuje Kościół: widzialny i nadprzyrodzony Kościół rzymskokatolicki. Oczywiście, skrzywdziłby autora, kto by choć na chwilę dopuścił myśl, że posługuje się celowo pojęciem świadomie niesprecyzowanym. Autor jest niewątpliwie bardzo daleki od takich zamiarów. Nie mniej jednak brak pożądanej precyzji nie przestaje być faktem, mimo najlepszej jego woli.

Na szczęście znika już wszelka dwuznaczność w wypowiedzi, w której p. K. streszcza swoją myśl krótko i jasno: „Przeto w zdaniu: „poza Kościołem nie ma zbawienia" — mamy na myśli Kościół wewnętrzny, niewidzialny". Ale tutaj i my równie jasno wyznajemy: Dla dwóch powodów nie możemy mieć na myśli Kościoła „niewidzialnego". Najpierw dlatego, że — jak to już wyżej zaznaczyliśmy — nie uważamy za szczęśliwe i sensowne rozróżnienie między Kościołem widzialnym i niewidzialnym, a powtóre dlatego (i to jest nasza racja najważniejsza), że cała tradycja dogmatyczno-teologiczna rozumie aksjomat: „Poza Kościołem nie ma zbawienia" o jednym tylko, jedynym i niepodzielnym Kościele rzymskokatolickim, który z istoty swej jest Kościołem widzialnym. Nasz problem musi otrzymać rozwiązanie w tym właśnie założeniu. A jeśli się przy tym nie pomija innych istotnych warunków zbawienia (trudno zaś doprawdy je pominąć) należy mówić jasno o konieczności nadprzyrodzonej wiary, miłości nie jakiejkolwiek, lecz doskonałej, względnie żalu doskonałego i łaski nie jakiejkolwiek, lecz poświęcającej. Pominięcie tych warunków ułatwia zagadnienie, ale go nie rozwiązuje. W artykule p. K. jest wprawdzie mowa o łasce i miłości (nawet nadprzyrodzonej), ale jak należy je rozumieć, tego autor wyraźnie nie mówi. O nadprzyrodzonej wierze nie ma właściwie ani słowa. Z cytowanych zdań o. Sertillanges'a oraz z powołania się autora na „wypadek" dr Tullocha (z „Kluczy Królestwa" Cronina) czytelnik mógłby raczej wnioskować, że wiara albo wcale nie jest

konieczną, albo jest rzeczą zgoła drugorzędną, albo że wystarczy jakiś tylko „właściwy kierunek" serca dobrej woli. Otóż św. Paweł naucza wyraźnie, że „bez wiary nie podobna podobać się Bogu" (Żyd 11, 6). I chodzi tutaj o wiarę w ścisłym znaczeniu tego słowa, o wiarę w pewne prawdy objawione i przyjmowane rozumem dla powagi objawiającego Boga (Por. Vat. s. 3. cap. 3 i can. 2. Denz. nr 1789, 1811), o tę wiarę, która jest — jak mówi sobór trydencki — „początkiem zbawienia ludzkiego, podstawą i korzeniem wszelkiego usprawiedliwienia" (s. VI, cap. 8. Denz. nr 801), a „bez której nikt jeszcze nigdy się nie zbawił" (s. VI. cap. 7. Denz. nr 799). Komentator dogmatu, który stanowi przedmiot naszych rozważań, ma tylko prawo dodać, że Bóg nie odmówi łaski wiary umysłom szczerze poszukującym prawdy i sercom czyniącym wszelkie poznane dobro.

Ponieważ jednak stan faktyczny poszczególnych dusz, działanie w nich łaski Bożej oraz ich współpraca z łaską są nam nieznane, jako że nie podlegają doświadczeniu, rzetelny teolog powstrzyma się, w przeciwieństwie do Cronina, od wydawania szczegółowych i kategorycznych sądów. Ani Cronin, ani bohater jego powieści „Klucze Królestwa" — ks. Chisholm nie posiadają dostatecznych danych do tego, aby ich autorytet mógł nam w obecnym przedmiocie oddać jakiekolwiek usługi.

Te są uwagi, które się nasunęły przy czytaniu artykułu p. T. K. jednemu z tych „gorliwców, którzy się troszczą o czystość nauki Kościoła w literaturze świeckich", a troszczą się w imię wielkiej i świętej sprawy, sine ira et studio i bez najmniejszego uszczerbku miłości i szacunku należnych osobom.

J. Rosiak

Cudowny obraz Matki Boskiej

w kościele oo. jezuitów w Nowym Sączu

W głównym ołtarzu kościoła oo. jezuitów (dawniej norbertanów) w Nowym Sączu znajduje się obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem, malowany na drzewie lipowym temperą na podkładzie kredowym, prostokątny, górą wybiegający w półkole, szeroki 1,20 m, wysoki (po szczyt półkola) 2,00 m. Matka Boska wyobrażona jest w pozycji siedzącej, frontalnie, z głową z lekka zwróconą ku Dzieciątku, które trzyma na lewej ręce, podczas gdy w prawej dzierży berło. Maryja ma na czerwonej sukni z wąskimi rękawami, przepasanej poniżej piersi, płaszcz szafirowy z zieloną podszewką, bramowany złotą bordiurą. Dzieciątko ubrane jest w długą białą sukienkę w rzutkę ze stylizowanych kwiatów goździka. Jest to wzór z turecka zwany w k a r u m f i l. Spod sukienki wyzierają rękawki czerwonej koszulki. Dzieciątko prawą rączką błogosławi, lewą podtrzymuje na kolanach kulę świata z krzyżykiem. Zarówno Maryja jak i Dzieciątko mają na głowach korony złożone z diademu wysadzanego klejnotami, z wyrastających z niego liści oraz z zamykającego całość od góry kabłąka z krzyżykiem. Tło koron wewnątrz czerwone. Koronę Maryi podtrzymują dwaj aniołowie unoszący się w powietrzu, ubrani w rozwiane szaty: jeden, z czerwonymi skrzydłami, ma pod spodem szatę czerwoną i błękitną wierzchnią; drugi, ze skrzydłami błękitnymi, szatę zieloną pod spodem i wierzchnią czerwoną. Za głową Maryi i Dzieciątka Jezus gładkie okrągłe nimby złocone z lekko wypukłą obwódką. Tło złote, pokryte symetrycznym ornamentem liściastym, wymodelowanym w bardzo płaskim reliefie w kredowym podkładzie. Twarze o miłym wyrazie i regularnych rysach: Maryi podłużna, Dzieciątka bardziej okrągła. Rysunek rąk — z wyjątkiem prawej ręki Matki Boskiej — dobrze opanowany. Zwraca uwagę budowa Dzieciątka, nie zgodna z normalną budową dziecka: jest to

raczej pomniejszony dorosły człowiek, a nie chłopczyk może dwuletni, jakim miał być w intencji malarza.

Wynik to posłużenia się jakimś starym pierwowzorem Maryi z Dzieciątkiem typu Hodigistrii, w rodzaju np. Matki Boskiej Nieustającej Pomocy, w której uderzają takie właśnie proporcje małego Jezuska.

Mimo tego archaicznego schematu ikonograficznego i złotego tła od razu widać, że obraz nowosądecki nie sięga bardzo odległych czasów. Mówi o tym — oprócz modelunku głów, włosów i szat — cały szereg szczegółów. I tak: ornament złotego tła jest już renesansowy, jakkolwiek sam fakt posłużenia się złotym tłem odnieść należy oczywiście jeszcze do tradycji gotyckich. Śladów późnego gotyku, aczkolwiek bardzo już nikłych, można by się dopatrywać w rozwichrzonych szatach aniołków, którzy składają koronę na skroniach Maryi. Typowo renesansowym, typu północnego, nie włoskiego, jest wzór bordiury obrzeżającej płaszcz Bogarodzicy. Jest to wzór symetryczny, rytmicznie poprzerywany kosztownymi kamieniami w kasztach, na przemian szlifowanymi w eliptyczne kaboszony i na przemian prostokątnymi fazowanymi. Renesansowa jest też główka aniołka służąca do spięcia płaszcza pod szyją. Zwraca tu uwagę gładkie uczesanie, a nie fryzowane w czubaty lok na szczycie głowy, charakterystyczny dla początku i późniejszych lat w. 17.

Późnorenesansowy, również typu północnego, jest krzyżyk zawieszony na łańcuszku na szyi Maryi. Korony kabłąkowe, tego typu jak na omawianym obrazie, występują m. w. od połowy w. 16. Zastąpiły one dawniejsze otwarte, bez kabłąków. Taką koronę widzimy np. nad herbem polsko-litewskim na drzeworytowym portrecie Zygmunta Augusta, wykonanym przez monogramistę H. S. w r. 1554, a dołączonym do dzieła Marcina Kromera „De origine et rebus gestis Polonorum", libri 30. Adiecta est in fine eiusdem auctoris funebris oratio Sigismundi regis vitam compendiose complexa (Bazylea, per Iohan. Oporinum, 1555 i 1558) oraz do „Confessio catholicae fidei christiana" Stanisława Hozjusza (Moguncja, druk Franciszka Behema 1557, nakładca: Iohannes Patruus, Bibliopola Posnaniensis) [1].

[1]) Kopera F., Spis druków epoki jagiellońskiej w zbiorze Emeryka hrabiego Hutten-Czapskiego w Krakowie, Kraków 1900, s. 166 nr 205, s. 180 — 181 nr 222, nr 173, nr 215, s. 169 — 170, fig. 74.

Tegoż typu korona powraca nad monogramem Zygmunta Augusta, drzeworytem w Biblii Radziwiłłowskiej, drukowanej w Brześciu Litewskim w r. 1563 [1]), by poprzestać tylko na tych dwóch datowanych przykładach.

Berełko w rękach Matki Boskiej ma kształt świadczący, że powstało ono już po przełomie gotyku w renesans: do gotyckich tradycji odnieść należy wielo boczny kształt dolnej jego części, lekkie tchnienie gotyku utrzymuje się jeszcze w listkach jego szczytowego zwieńczenia, podczas gdy okrągła w przekroju górna część jego laski i puklaste formy na pograniczu części dolnej i górnej oraz w szczytowym zwieńczeniu mówią już o renesansie — ale jeszcze nie o baroku. Takie puklaste formy ma np. nodus gotyckiej jeszcze monstrancji, którą Zygmunt Stary ofiarował w r. 1542 kościołowi na Jasnej Górze. Z okresem późnego renesansu zgadza się również styl asymetrycznej tarczy herbowej w dolnym prawym narożniku obrazu, nie identycznej wprawdzie z tarczą w znaku krakowskiego drukarza Marka Scharffenbergera, występującym np. na „Oratio in comitiis Colosuarini de corruptissimis eius saeculi moribus et variis turbulentisque in religione christiana doctrinis", Wojciecha Nowopolskiego (Kraków, apud haeredes Marci Scharffenberger, 1557) [2]), ale bardzo podobnej.

Wszystko to razem wzięte, przy ubogiej skali barw, pozwala ustalić czas powstania obrazu nowosądeckiego na środkowe lata drugiej połowy w. 16. Na ten też czas wskazuje herb Trąby z literami Z. I. D. Z. Herb odnosi się do rodziny Jordanów, litery zaś czytać należy: Zophia Iordanowna De Zakliczyn. Zofia Jordanówna, córka Wawrzyńca Spytka Jordana, kasztelana krakowskiego, zmarłego w r. 1568 (zob. okazały nagrobek w kościele św. Katarzyny w Krakowie) i Anny z Sieniawskich, wyszła za mąż za Samuela Zborowskiego w r. 1569 [3]). Rok 1569 byłby zatem najpóźniejszą możliwą datą ufundowania obrazu nowosądeckiego przez Zofię Jordanównę jeszcze nie zamężną [4]).

Porównanie nowosądeckiego obrazu Matki Boskiej z cudownym obrazem Maryi z Dzieciątkiem w Tuchowie świadczy

---

[1]) Kopera s. 198 — 200, nr 261, s. 201 fig. 89.
[2]) Tamże s. 168 — 171 nr 209 i fig. 75.
[3]) Boniecki A., Herbarz polski IX, Warszawa 1906, s. 76.
[4]) Boniecki o. c. s. 76 — 77 wymienia nadto cztery inne Zofie Jordanówny, z którymi jednak trudno byłoby nasz obraz związać.

CUDOWNY OBRAZ MATKI BOSKIEJ
w kościele oo. redemptorystów w Tuchowie

CUDOWNY OBRAZ MATKI BOSKIEJ
w kościele oo. jezuitów w Nowym Sączu

— przy wszystkich różnicach — o bliskim czasie powstania obu tych dzieł.

Obraz tuchowski istniał już w każdym razie w r. 1597, który to rok jest datą pierwszego cudu z nim związanego [1]).

Oba wyjść musiały z pokrewnych pracowni malarskich w niewielkim od siebie odstępie czasu. Ponieważ od razu, bez szczegółowej argumentacji, wykluczyć można Włochy, Niderlandy i Niemcy oraz kraje położone na wschód od Polski, zostaje jako jedyne możliwe miejsce powstania obrazu nowosądeckiego (a zarazem tuchowskiego) — Polska. Właśnie dla naszego malarstwa drugiej połowy w. 16 charakterystycznym jest przejmowanie form renesansowych przy utrzymywaniu się gotyckich tradycji, zwłaszcza przy uporczywym stosowaniu złotego tła o wzorach jednak już renesansowych. Dzisiejszy stan wiedzy o polskim malarstwie drugiej połowy w. 16 nie pozwala jeszcze na ścisłe precyzowanie okolic, w których dany obraz został namalowany, ani też — tym mniej — na wskazywanie malarzy, znanych zresztą z archiwaliów, których jednak nie da się powiązać z zachowanymi dziełami malarstwa. Bez obawy jednak o omyłkę można uważać obraz nowosądecki (podobnie jak tuchowski) za utwór południowo-polski: krakowski lub nowosądecki. Wiadomo, że Nowy Sącz już w w. 15 był znacznym jak na polskie stosunki środowiskiem artystycznym.

Czas powstania nowosądeckiego obrazu Matki Boskiej to ważny okres w dziejach Kościoła katolickiego w ogóle, a w Polsce w szczególności. Jest to końcowy okres obrad soboru trydenckiego, który w latach 1545 — 68 przeprowadził reformę „in capite et in membris", dążąc do przywrócenia jedności w chrześcijaństwie zachodnim zerwanej przez Lutra i jego następców. Szło o uratowanie dla katolicyzmu, jeżeli nie wszystkich dawniejszych wyznawców, to przynajmniej bardziej gorliwych i bardziej wartościowych. Przyjęcie, względnie odrzucenie nowo sformułowanego wyznania wiary, credo soboru trydenckiego, rozstrzyga o przynależności do Kościoła katolickiego, względnie o zerwaniu z nim. Granica między Kościołem powszechnym a zwalczającymi go — i siebie nawzajem — wyznaniami odszczepieńczymi, dotychczas nie zawsze wyraźna,

[1]) O. Szołdrski W. C. SS. R., Historia kościoła i cudownego obrazu Najświętszej Panny w Tuchowie, Cieszyn 1920, s. 7. Szczygielski „Aquila polono-benedictina", Cracoviae 1663, s. 153.

staje się teraz jasna i precyzyjna. Polska oficjalna, w znacznej mierze za sprawą biskupa warmińskiego, kardynała Stanisława Hozjusza, przewodniczącego jednej z sesji soboru trydenckiego, a następnie prezesa Kolegium Propagandy Wiary, stanęła po silnych wahaniach ostatecznie w obozie katolickim. Zygmunt August, który poprzednio zdradzał skłonności nowinkarskie, na sejmie w Parczewie dnia 7 sierpnia 1564 przyjął z rąk Hozjusza księgę ustaw trydenckich bez żadnych zastrzeżeń. Kler polski przyjął ją dopiero w kilkanaście lat później, w roku 1577.

Akcja soboru trydenckiego szła częściowo w kierunku nawiązania do czasów przedreformacyjnych i przeciwstawiała się prądom humanistycznym, w sztuce zaś renesansowi, nawracając w pewnej mierze do średniowiecza. Tak np. jezuici, którzy stanęli w pierwszym szeregu katolickiej kontrreformacji, nie wahali się budować kościołów o silnym nalocie gotyckim w tych stronach, w których przeczuwali, że nowe, wczesnobarokowe formy mogłyby razić rzymskością. Tak było np. w Kolonii, inaczej w Krakowie, gdzie sztuka włoska była już od czasów Zygmunta Starego spopularyzowana i gdzie kościół nawiązujący do rzymskiej świątyni jezuitów, del Gesù, był logicznym następstwem także i lokalnych stosunków na polu twórczości artystycznej.

Okres potrydencki to czasy wzmożonego kultu Matki Boskiej i Jej łaskami słynących wizerunków, „non quod credatur eis inesse aliqua divinitas, sed quoniam honos eis exhibitus refertur ad prototypa eis representata“ [1]). Świadome to i celowe przeciwstawienie się protestantyzmowi, który nie żywił czci dla Maryi oraz świętych i jako racjonalistyczny — nie uznawał obrazów cudownych, uważając kult ich za rodzaj bałwochwalstwa. Oprócz dawnych, średniowiecznych obrazów cudami słynących pojawiają się teraz nowe, przy czym władze kościelne dbają o ich prawowierność. Arcybiskup lwowski Jan Dymitr Solikowski, organizując w r. 1596 bractwo malarzy katolickich i oddając im niejako monopol dostarczania obrazów treści religijnej dla kościołów swej archidiecezji, poleca znaczyć te dzie-

[1]) Z przywileju arcybiskupa lwowskiego Jana Dymitra Solikowskiego dla lwowskiego bractwa malarzy katolickich z dnia 21 stycznia 1596. Zob. Mańkowski T. Lwowski cech malarzy w 16 i 17 wieku (Biblioteka lwowska XXXV, Lwów 1936, s. 91 — 92).

ła specjalnym znakiem [1]). Równolegle z tym Zygmunt III jeszcze w r. 1595 surowo zabrania schizmatykom, heretykom, włączać się do tego ściśle wyznaniowego stowarzyszenia [2]), którego cele były w zupełności podporządkowane wymaganiom Kościoła katolickiego.

Rzecz szczególna, że wśród nowszych obrazów cudownych prawie nie ma dzieł włoskiego malarstwa renesansowego. Widocznie przy wszystkich swych wartościach artystycznych było ono zbyt świeckie i nie trafiało już do duszy nowego, głęboko religijnego pokolenia. Rzeźbiony Chrystus Michała Anioła w kościele S. Maria sopra Minerva w Rzymie, o kulcie zresztą ograniczonym, jest, jako dzieło wybitnego artysty, wśród cudownych wizerunków zjawiskiem wyjątkowym. Przeważna ich ilość to obrazy bądź jeszcze średniowieczne, bądź do średniowiecznych pod względem ikonograficznym nawiązujące, dzieła przy tym przeważnie anonimowe. Jednym z nich jest obraz nowosądecki, wśród naszych cudownych obrazów Matki Boskiej należący pod względem artystycznym do cenniejszych, a zarazem do najwcześniejszych — nie tylko w Polsce — oddźwięków ducha soboru trydenckiego na polu malarstwa religijnego.

Adam Bochnak

[1]) Mańkowski o. c. s. 93.

[2]) Przywilej z dnia 12 sierpnia 1595 dla lwowskiego bractwa malarzy katolickich. Zob. Mańkowski o. c. s. 89.

Z pogranicza etyki i kwestii ludnościowej

I

Jest to zjawisko wielokrotnie stwierdzone w historii kultury, że okresom wzmożonego rozwoju kulturalnego i dobrobytu towarzyszy jako nieodłączny objaw stale postępujący spadek ludności. W miarę jak społeczeństwo odchodzi od naturalnego trybu życia związanego z przyrodą, a stopa życia ulega raptownemu podniesieniu, w miarę jak życie robi się coraz bardziej złożone, wzmaga się tendencja do ograniczania liczby potomstwa i do oderwania przyjemności erotycznej od właściwych zadań natury — jak to określa znany eugenik, entuzjasta neomaltuzjanizmu Grotjahn, który w tym fakcie upatruje właśnie... istotę postępu! Problem ten zarysował się silnie już przy schyłku starożytnego Imperium Rzymskiego szczególnie zaś jaskrawo uwydatnił się w krajach zachodnio-europejskich, ostatnio zaś i w U. S. A., i wykazywał tendencje do rozprzestrzenienia się i na szersze połacie Europy środkowej. Polska przed wojną dostawała się w orbitę wpływów neomaltuzjańskich w stopniu mocno niepokojącym.

To co szczególnie czyni niebezpiecznym wspomniany proces, to ta okoliczność, że z jednej strony tendencje do życia wynaturzonego w dobie zachodniego technokratyzmu ogromnie się wzmogły, z drugiej, że sama technika udoskonalając i udostępniając różnorodne środki prewencyjne ułatwiła ogromnie dążenie do bezdzietności, z trzeciej wreszcie, że olbrzymie katastrofy społeczne w postaci dwóch wojen światowych i gigantycznych kryzysów ekonomicznych uczyniły życie szczególnie niebezpiecznym i zagrożonym, co oczywiście musiało wpłynąć i na tendencje populacyjne. Dodajmy do tego, że liberalizm, choć się załamał w dziedzinie gospodarczej, bynajmniej nie zmniejszył się na polu obyczajowym — owszem tutaj można mówić

o ciągłym jego wzroście. Wszystkie te czynniki nadają omawianemu zagadnieniu coraz bardziej charakter uniwersalistyczny. Jeżeli jeszcze wiek temu nastawienie neomaltuzjanistyczne w Europie ogarniało raczej szczupłą tylko stosunkowo warstwę inteligencką, w mniejszym zaś stopniu dotyczyło pozostałych liczniejszych nierównie warstw, to teraz zaczęło ono obejmować całe niemal społeczeństwo — jak o tym kraje zachodnioeuropejskie wymownie świadczą. Jeśli w normalnych warunkach w czasach pokoju i dobrobytu tym stylem życia przesiąkały nade wszystko zniewieściałe i zgnuśniałe warstwy burżuazyjne, to w okresach wstrząsów i zamieszek począł on obejmować również i te żywotniejsze, dzielniejsze warstwy, które w najbardziej normalnych warunkach wykazywały inklinację do dzietności. W tym wypadku więc te niepokoje oddziałują jako bodziec przyspieszający praktykę ograniczania urodzin. Rozpowszechnianie się zaś techniki prewencyjnej, w czym zainteresowany jest przecież olbrzymi przemysł, tempo tych przemian jeszcze wydatniej wzmaga.

Tak więc stoimy współcześnie wobec ogromnej wagi zagadnienia, którego nie podobna wyminąć, którego znaczenie będzie jeszcze w przyszłości wzrastać a nie maleć. Posiada ona kilka różnych, choć związanych ze sobą aspektów, które przy jego rozważaniu trzeba osobno rozpatrzyć. Kwestia populacyjna, kwestia dynamiki biologicznej społeczeństwa posiada przecież rozmaite perspektywy: gospodarcze, polityczne, społeczne, kulturalne i moralne, które należałoby oddzielnie pokratkować. Najważniejszy jednak niewątpliwie jest tutaj aspekt moralny — wszystkie inne są już, mniej lub więcej, tylko jego pochodnymi. I dlatego na nim skupimy obecnie naszą uwagę.

II

Skoncentrujmy się na zagadnieniu zasadniczym. Niezależnie od tego jak będziemy oceniać praktycznie konsekwencje spadku urodzin, dla moralności istotne pozostaje zagadnienie, w jaki sposób, jakimi środkami efekt ten został osiągnięty. Teoretycznie pozostają tutaj do wyboru trzy drogi: wstrzemięźliwość zupełna, zapobieganie poczęciu środkami przeciwnymi naturze, wreszcie wstrzemięźliwość okresowa, tj. wykorzystywanie okresów niepłodnych kobiety, a więc działanie, które nie jest sprzeczne z naturą, polega tylko na wyzyskaniu jej

praw. Wstrzemięźliwość okresowa, jako środek ograniczający urodzenia, została umożliwiona względnie niedawno, z chwilą kiedy nauce udało się okresy płodne i niepłodne ściśle określić.

Otóż nie ulega wątpliwości, że aż do ostatnich czasów regulacja urodzin odbywała się na ogół w sposób nienaturalny, dzięki używaniu sztucznych środków zapobiegających poczęciu[1]). Było to wprowadzenie w życie praktyki ogromnie podkopującej podstawy moralności. Z punktu widzenia etyki przyrodzonej, która leży przecież u podstaw moralności chrześcijańskiej, działanie przeciwko tym prawom, jakie sam Stwórca włożył dla wyższych zadań w naturę ludzką, było równoważne z perwersją. Istota bowiem perwersji tkwi w wynaturzeniu, w odwróceniu istniejącej skali wartości, w uczynieniu celem tego, co było dotąd z samego prawa natury tylko środkiem. Oderwanie instynktu seksualnego od zadań gatunkowych i płynących stąd zobowiązań oraz ograniczenie go do samego doznawania rozkoszy — oto proceder, w którym przemyślność ludzka została wprzęgnięta w służbę namiętności, z jaskrawym pogwałceniem prawa Bożego. W małżeństwie, którego pierwszym, choć nie wyłącznym, zadaniem jest przedłużenie egzystencji rodzaju ludzkiego, wspomniane praktyki prowadziły faktycznie do upadlającego konkubinatu. Osoba ludzka została tutaj pojęta wyłącznie jako narzędzie do sprawiania drugiemu człowiekowi przyjemności, gdyż odrzucone zostały tutaj te uszlachetniające rysy, jakie pożyciu seksualnemu nadawała wyznaczona mu przez Opatrzność misja gatunkowa, nie mówiąc już o bezczeszczeniu sakramentalnego charakteru małżeństwa. Nic też dziwnego, że etyka katolicka szczególnie silnie piętnuje te nadużycia jako jeden z grzechów ciężkich.

Masowe rozpowszechnienie się tzw. „ułatwionego stylu życia", a więc stylu odbiegającego od twardych nakazów prawa przyrodzonego, stworzyło niewątpliwie dla chrześcijaństwa, zwłaszcza dla katolicyzmu, ogromny problem, który w tych rozmiarach i w tym natężeniu jeszcze nigdy — śmiało to można powiedzieć — przed nim nie stawał. Nadużycia moralnego prawa płynęły dawniej raczej ze słabości ludzkiej; charakter per-

[1]) Teza ta wydaje się dość oczywistą, jeśli się zważy: a) że wstrzemięźliwość okresowa jest wynalazkiem świeżym, a jej praktykowanie wymaga znacznego opanowania, b) że spadek urodzin zaznacza się szczególnie w krajach, które uprawiają styl tzw. „ułatwionego życia", dążącego do przełamania silnej dyscypliny obyczajowej.

wersyjny, wyrafinowany posiadały one niemal wyłącznie tylko u nielicznej elitarnej grupy, której uprzywilejowana sytuacja majątkowa pozwalała na zbytkowne formy wyrafinowanego użycia. Dzięki wprowadzeniu techniki do biologii, udoskonaleniu metod antykoncepcyjnych i masowej ich produkcji, praktyki przeciwne naturze rozlały się niezwykle szeroko obejmując w swym zasięgu szerokie nawet rzesze niezamożnej ludności. Otóż stąd wypływały ogromnie doniosłe moralno-obyczajowe konsekwencje.

III

Inne wyznania chrześcijańskie poza katolicyzmem, w pewnej przynajmniej mierze skapitulowały przed tymi tendencjami, dopuszczając w drodze wyjątku podobne metody. Katolicyzm natomiast wierny swemu zasadniczemu założeniu, tj. prawu przyrodzonemu jako podstawowej platformie swego kodeksu etycznego, nie poszedł na żadne kompromisy. W związku z tym wytworzyła się jednak dla szeregu jego wyznawców trudna sytuacja. Katolik konsekwentny, praktykujący (a więc nie tylko z imienia) miał przed sobą tylko dwa wyjścia, oba dla natury ludzkiej ciężkie, nierzadko nawet wymagające już heroizmu: albo żyć w małżeństwie w zupełnej wstrzemięźliwości, albo też żyjąc zgodnie z naturą ponieść te wszystkie nieraz niezwykle wielkie ciężary, jakie narzucało mu w kryzysowych warunkach liczne potomstwo. Podkreślam to słowo „w kryzysowych warunkach". Wiadomo przecież, że w początkowej fazie maszynizmu, która się wiązała z tak nieludzkim wyzyskiem człowieka, wielodzietność dzięki zatrudnianiu nieletnich (barbarzyńskiej zresztą skądinąd praktyce) zwiększała szanse egzystencji poszczególnej robotniczej rodziny, która żyjąc w warunkach głodowej egzystencji, pozbawiona jakiejkolwiek opieki państwowej, zainteresowana była bezpośrednio w tym, aby mieć jak największą ilość rąk do pracy. Odwrotnie zupełnie przedstawiało się jej położenie w epoce wielkich kryzysów ekonomicznych i złączonego z nimi bezrobocia, a grozę sytuacji powiększała tu jeszcze ta okoliczność, że ustawodawstwo liberalnego kapitalizmu ignorowało całkowicie trudności życia rodzinnego, traktując społeczeństwo nie jako zbiorowisko rodzin tylko jako sumę odosobnionych jednostek. W tych warunkach liczniejsza rodzina stawała się nieraz dla pracownika nieznośnie ciężkim brzemieniem.

Nie trudno sobie zdać z tego sprawę, że do bohaterstwa na ogół nie dorastają ci, którzy stanowią w społeczeństwie większość: pospolici zjadacze chleba, tzw. ludzie przeciętni. Tak więc rezultat tego nowego stanu rzeczy był nietrudny do przewidzenia. Masy te nie będąc w stanie zdobyć się na ofiarny, męczący styl życia miały do wyboru: albo zerwać z katolicyzmem, albo też pozostać jeszcze formalnie w jego ramach, w rzeczywistości jednak zająć postawę moralną, która jaskrawo z nim kolidowała. Pierwszą alternatywę spotkać można urzeczywistnioną w krajach zindustrializowanych, bardziej racjonalistycznie nastawionych, zwłaszcza na zachodzie Europy dążność do jedności postawy duchowej była silniej zaakcentowana, stąd ze zmianą stylu życia, dochodziło tam zwykle i do zmiany poglądu na świat — religię zastępował tam indyferentyzm albo nawet sceptycyzm.

W innych o przemawiającym raczej rustykalnym typie życia, gdzie — jak w Polsce — czynniki emocjonalne — przede wszystkim tradycjonalne — większą odgrywały rolę, dochodziło się do sztucznie posklecanej i zakłamanej symbiozy, która poczynania z gruntu sprzeczne z etyką katolicką usiłowała godzić nader osobliwie z odziedziczonym religijnym stylem życia, a nawet, sofistycznie się rozgrzeszając, godzić je z religijnymi praktykami. W ten sposób katolicyzm w samym zarodku został w społeczeństwach tego typu w bardzo istotnym punkcie osłabiony, jeżeli nawet nie wręcz podkopany. Jest bowiem rzeczą oczywistą, że podobne niemoralne kompromisy nie mogą się zbyt długo utrzymywać.

IV

Praktycznie rzecz biorąc, najprostsze wyjście z tej tragicznej dla wielu sytuacji przedstawiałoby uregulowanie życia gospodarczo-społecznego w ten sposób, żeby zapewnić samowystarczalność rodzinom, żeby dać każdej jednostce możność nie tylko iluzoryczną ale i faktyczną do wstępowania w związki małżeńskie oraz do założenia i utrzymania rodziny, słowem, żeby zagwarantować byt rodzinom przez odpowiednie ustawodawstwo. Nie ulega bowiem wątpliwości, że nade wszystko niesprawiedliwe stosunki społeczne rodziły tego rodzaju niemoralną sytuację, która liczniejszą rodzinę skazywała na egzystencję

pariasa [2]). Należyte w duchu chrześcijańskim rozwiązanie tej kwestii społecznej to dla katolicyzmu nie tylko postulat sprawiedliwości ale także konieczny warunek dla udostępnienia dzisiaj ogromnej większości ludzi życia zgodnego z prawem Bożym. Oczywiście z problemem tym łączy się jeszcze zagadnienie chrześcijańskiej pacyfikacji świata, gdyż konflikty wojenne w skali światowej muszą rodzić i gospodarczy rozstrój. Są to sprawy, których rozwiązanie pokazuje się dla zdrowia moralnego społeczeństw współczesnych szczególnie pilne.

Zanim to się jednak w skali światowej stanie, czy ogromna ilość rodzin chrześcijańskich nie będzie przez fatalne życiowe okoliczności skazana na twarde jarzmo dozgonnej wstrzemięźliwości małżeńskiej? Albo przynajmniej na zawieranie — jak to już stary Maltus doradzał — późnych małżeństw? Do niedawna wydawało się, że odpowiedź na to pytanie musi pozostać twierdząca. Ostatnie jednak wyniki badań naukowych pozwoliły — jak już wspomniałem — na ustalenie okresów niepłodności, w których normalnie rzecz biorąc, poczęcie u kobiety nie następuje. Oczywiście nie jest to bezwzględne zabezpieczenie, gdyż ścisłe określenie tego czasu zależy od ustalenia się periodów kobiecych i ścisłości obliczenia, ponadto nadzwyczajne wstrząsy mogą oddziałać na kobietę w kierunku przyspieszenia periodu, co rzecz jasna skróciłoby u niej okres niepłodny i co za tym idzie, zwiększyło możliwość zapłodnienia; nie mniej jednak, — ogólnie rzecz biorąc — dla ogromnej większości stanowiłoby ścisłe obserwowanie tych wskazań zabezpieczenie przed nadmierną płodnością, nadmierną oczywiście tylko w tym znaczeniu, że specjalne racje, jak zdrowie kobiety czy ciężka sytuacja materialna lub niemożność należytego wychowania dzieci, czyniłyby powiększenie rodziny niepożądanym.

Wykorzystanie prawa natury jest naturalnie czymś zasadniczo różnym od działania przeciwko niemu i dlatego tego ro-

---

[2]) Mówię tu wciąż o tej licznej u nas warstwie ludzi dobrej zasadniczo woli, którzy na skutek zewnętrznych konjunktur zeszli na bezdroża sztucznej regulacji urodzin. Oczywiście sama reforma społeczna nie wystarczy, jeśli idzie o te sfery, które posterowały w kierunku neomaltuzjanizmu na skutek rozluźnienia obyczajów. Tutaj trzeba w pierwszym rzędzie rewolucji obyczajów, reformy moralnej.

dzaju praktyka nie może być uważana z punktu widzenia etyki zarówno katolickiej jak i przyrodzonej za niemoralną. Pamiętać tylko trzeba, że gdyby motywem tego rodzaju naturalnej kontroli urodzin była czysto hedonistyczna postawa, np. niechęć do ponoszenia trudów ojcostwa i macierzyństwa, wówczas nie podobna byłoby posługujących się nią małżonków wymówić od pewnego nieporządku moralnego. Dążenie zaś do bezwzględnego wykluczenia potomstwa z życia małżeńskiego, choćby na drodze okresowej wstrzemięźliwości, stałoby już w zasadniczej sprzeczności z podstawowym zadaniem instytucji i dlatego tak ze stanowiska moralności przyrodzonej, jak i nadprzyrodzonej musi być bezwzględnie potępione.

Nauka więc oddała ludzkości w momencie bardzo krytycznym niezwykle doniosły środek w ręce, który te konflikty psychomoralne — o jakich już była mowa — pozwala przy dobrej woli ludzkiej w dużej mierze przezwyciężyć. Metoda powyższa nie żąda bowiem od ogółu bohaterstwa długoletniej, całkowitej wstrzemięźliwości, jednak wymaga w pewnych okresach opanowania się człowieka na polu seksualnym, tzw. czasowej wstrzemięźliwości. Zaznajomienie się z nią nie przedstawia dla przeciętnego człowieka większych trudności. Istnieją już nawet w języku polskim popularne dziełka, które ją udostępniają i uprzystępniają — jak doskonała praca Georga: „Z tajników pożycia małżeńskiego"; ostatnio zaś przetłumaczono z angielskiego: „Rytm małżeński" O'Briena.

V

Powstaje jednak doniosłe zapytanie, czy i w jakich granicach należy okresową wstrzemięźliwość propagować? Z jednej strony jest ona znakomitym lekarstwem przeciwko wszystkim wynaturzeniom, jakie spowodował tzw. neomaltuzjanizm, zmierzający do sztucznej kontroli urodzin przeciwnymi naturze środkami. Z tego punktu widzenia może ona ogromnie zmniejszyć owego potwornego raka, toczącego nowoczesną obyczajność, tym więcej że w odróżnieniu od rozmaitych antykoncepcyjnych środków metoda ta jest doskonale nieszkodliwa i daje daleko większą pewność. Z drugiej strony może być ona łatwo nadużyta przez tych wszystkich, którzy w niej znajdą wygodną, a nie

tak rażącą jak przy sztucznej regulacji urodzin, drogę do ograniczania, a nawet do zupełnego wyrzekania się potomstwa, chociażby nie mieli ku temu poważnych, rozumnie uzasadnionych przyczyn.

Nie wydaje mi się w tej mierze uzasadnionym założenie O'Briena, że ludzie zawsze będą chcieli mieć dzieci, gdyż instynkty, choćby najzdrowsze, może w człowieku zmanierowanym dekadencki typ cywilizacji wynaturzyć. Pouczające są pod tym względem uwagi zaprzysiężonego zresztą zwolennika rozluźnienia obyczajów, H. G. Wellsa, który stwierdza, że w dzisiejszym cywilizowanym nowocześnie człowieku występuje zanik zmysłu gatunkowego i gaśnięcie naturalnych instynktów. Wells upatruje nawet w tym zjawisku charakterystyczną cechę współczesnej epoki („Dolores"). Grotjahn zaś zwracał w swej „Hygienie ludzkiego rozrodu" już dobre dwadzieścia lat temu uwagę na to, że raz puszczone w ruch praktyki neomaltuzjanistyczne wykazują wciąż tendencję rosnącą, której potem, po zakorzenieniu się i upowszechnieniu tego stylu życia, żadne wysiłki prawodawstwa nie są w stanie zahamować. Istotną zmianę na tym polu może wywołać tylko jakaś rewolucja obyczajowa, zasadnicza zmiana postawy duchowej. Oczywiście ujemne działanie okresowej wstrzemięźliwości na prężność populacyjną nie będzie z natury rzeczy nigdy tak silne, jak w wypadku stosowania sztucznych praktyk antykoncepcyjnych, ale wydaje mi się ważną rzeczą, że ogarniać ono będzie przede wszystkim te sfery, które bez tego rodzaju ułatwienia prowadziłyby politykę niczym nie skrępowanej płodności. Niebezpieczeństwo więc w moim przekonaniu faktycznie istnieje i nie należałoby na nie zamykać oczu.

Można jednak przeciwko tu wspomnianym zarzutom replikować, że naprzód zmniejszanie się stanu ludnościowego nie stanowi jeszcze groźnego niebezpieczeńswa, jeśli na względzie będziemy mieli nie poszczególne narody, ale całą ludzkość. Obowiązek więc dążenia do jego powiększenia w tej chwili nie jest aktualny, przynajmniej, gdzie perspektywy spadku ludności nie rysują się niepokojąco. Owszem można nawet powiedzieć co innego. Istnieje obawa, że znaczna część tych małżeństw, które dotąd jeszcze samej naturze pozostawiały sprawę regulowania liczebności swego potomstwa, z biegiem czasu przeszłaby na stosowanie praktyk wyraźnie neomaltuzjanistycznych.

Tak więc, w danym wypadku, z pewnością z dwojga złego wybiera się mniejsze. Nacisk główny więc nie powinien spoczywać na przemilczaniu tej nowej metody, ale na wyrabianiu odpowiedniej moralnej postawy jednostki, na jej właściwym wychowaniu. Rzecz jasna, że pozostaje tutaj do osobnego rozważenia i omówienia niełatwa kwestia, w jaki sposób i w stosunku do kogo należy rozpowszechniać zdobycze nowej metody, co innego bowiem jest — czego O'Brien nie rozumie — sprawa dostępności tego rodzaju osiągnięć naukowych, która chyba nie ulega wątpliwości, co innego zaś kwestia ich nieograniczonej propagandy.

Wracam tutaj do często poruszanej przeze mnie myśli o tragizmie doczesności, która nie pozwala nam na uzyskanie rozwiązań idealnych. Uwydatnia to się wyraźnie i w omawianej kwestii. Praktykowanie okresowej wstrzemięźliwości umożliwia naturalną kontrolę urodzin i, co za tym idzie, planowe wypełnienie pewnych eugenicznych i kulturalnych postulatów, które w wypadku nieograniczonej płodności nie byłyby realizowane. Natomiast ta ostatnia metoda (tj. nieograniczonej płodności) pozwala na daleko większą selekcję naturalną i z tego znowu punktu widzenia spełnia niezastąpioną rolę eugeniczną. Najlepszym rozwiązaniem byłoby naturalnie, gdyby kategoria ludzi mniej lub więcej dziedzicznie obciążonych, poszła w kierunku wstrzemięźliwości okresowej czy nawet całkowitej, co trudno byłoby osiągnąć bez zastosowania przymusu — natomiast nieobciążeni zmierzaliby do utworzenia rodzin wielodzietnych.

Dodać również trzeba, że zmniejszanie się przyrostu naturalnego wywołuje niepożądane skutki gospodarczo-społeczne na skutek zachwiania równowagi klas wieku, konkretnie mówiąc, na skutek zwiększania się w następnych pokoleniach klasy starców w stosunku do młodszych roczników, na których barkach spoczywa utrzymanie pozostałych. Z tą perspektywą trzeba się oczywiście liczyć w wypadku propagowania okresowej wstrzemięźliwości. Nie wiadomo jednak, czy równie wydatne a może i jeszcze większe zmniejszenie się nastąpiłoby na drodze rozpowszechniania się praktyk neomaltuzjanistycznych, które wydaje się nieuchronnym, gdyby się narzuciło metodę okresowej wstrzemięźliwości.

VI

I tutaj występuje sprawa dla omawianego zagadnienia najistotniejsza. Byłoby ciężkim błędem przypuszczać, że jakiekolwiek poważne, prawdziwe ludzkie zagadnienie może być rozwiązane w sposób wyłącznie mechaniczny. Jest to typ myślenia właściwy technokratom zachodu, którzy naiwnie i doktrynersko wyobrażają sobie, że problem ulepszenia świata to tylko kwestia techniki i organizacji. Na szczęście coraz silniej uprzytamnia się obecnemu człowiekowi ta myśl, że ostatnie słowo w tej dziedzinie ma przede wszystkim jego postawa duchowa. Postęp ludzkości nie jest procesem automatycznym, ale musi wciąż na nowo być zdobywany ofiarnym i bohaterskim wysiłkiem woli. Dlatego też i o metodzie wstrzemięźliwości okresowej trzeba to wyraźnie powiedzieć, że jej skuteczność i wartość będzie zależeć głównie od tego, jaki człowiek uczyni z niej użytek. Jeśli pójdzie jej wyzyskanie w parze z dążeniem do samoopanowania człowieka, do wykorzystania zdobyczy nauki zgodnie z normami moralności, nie pod kątem widzenia egoizmu jednostki, ale pod kątem pożytku społecznego, wówczas będzie można powiedzieć, że stanie się ona w ręku człowieka niezwykle pożytecznym narzędziem do jego harmonijnego rozwoju. Jeśli natomiast zostanie ona przez ogół pojęta jako wygodny środek do rozwiązywania przykrych i kłopotliwych dla ludzkiego egoizmu sytuacji, jeśli się ją pojmie tylko jako pewien zabieg techniczny, wtedy może ona doprowadzić do pogłębienia tego procesu wynaturzenia i zatraty dyscypliny duchowej, który tak niebezpiecznie grasuje w czasach dzisiejszych...

Z tego wypływa jeden wniosek. Rozpowszechnianie metody wstrzemięźliwości okresowej musi iść koniecznie w parze z pogłębieniem postawy duchowej człowieka, z odpowiednim wychowaniem go do życia obyczajnego. Szersze wprowadzenie jej w życie wymagałoby naturalnie, ze względu na jej przyrodniczą podbudowę, urządzenia rozmaitych poradni. Otóż niezmiernie ważnym wtedy będzie, aby podejmowały one nie tylko techniczną, ale także i wychowawczą stronę zagadnienia w duchu zdrowej moralności. Pozostaje jednak jeszcze do rozpatrzenia inne, często zapoznawane zagadnienie. Wejście w życie praktyki okresowej wstrzemięźliwości wymaga pewnych okoliczności nie łatwych do urzeczywistnienia. Naprzód

pewnej sumy wiadomości przyrodniczych, nie jest to wszakże przeszkoda istotna, zapoznanie się bowiem z techniką prewencyjną wymaga znowu odpowiednich wiadomości technicznych, można więc powiedzieć, że ta sama klasa ludzi, o pewnym poziomie umysłowym, może korzystać tak z jednej jak i z drugiej metody. Załączone zresztą do książek kalendarzyki małżeńskie, wraz z objaśnieniem ich użytkowania, ułatwiają ludziom inteligentnym korzystanie z tej metody. Dla szerszego ogółu oczywiście byłyby potrzebne działające w zdrowym duchu poradnie lekarskie.

Ale istnieje jeszcze trudność druga, w naszych aktualnych warunkach szczególnie wielka. Oto stosowanie praktyki okresowej wstrzemięźliwości jest niewątpliwie uzależnione w pewnym przynajmniej stopniu od znośnych warunków mieszkaniowych. Nie da się ona pomyśleć tam, gdzie życie całej rodziny — jak to u nas najczęściej bywa — koncentruje się w jednym pokoju. Stąd wprowadzać ją w życie można dopiero tam, gdzie pewne minimum standartu życiowego jest zapewnione. Nie wspominam już o tym, co się przecież rozumie samo przez się, że żąda ona ze strony posługujących się nią osób pewnego wyrobienia moralnego, pewnej dyscypliny obyczajowej.

Byłoby jednak błędem przypuszczać, że wobec faktu umożliwienia okresowej wstrzemięźliwości, która pozwala na naturalną regulację urodzin, należy zrezygnować z dążenia do wielodzietności lub przyjmować ją tylko jako konieczne zło. Naprzód nie wolno zapominać, że metoda naturalnej kontroli urodzin to bynajmniej nie ideał przedłożony katolickiej społeczności, tylko sposób wyjścia z trudności dla tych, którzy mają poważne racje do tego, aby się tą praktyką posługiwać. Raz jeszcze żadną miarą nie można tych racji interpretować bardzo szeroko i rozciągliwie. Nie wolno jej pojmować jako najpewniejszego i najłatwiejszego sposobu do uwolnienia się od ciężarów ojcostwa i macierzyństwa.

Po wtóre, ideałem chrześcijańskiej rodziny będzie niewątpliwie rodzina wielodzietna.

Po trzecie, skoro z przyczyn poprzednio już wspomnianych, dla ogromnej większości małżeństw chrześcijańskich w naszych warunkach będzie naprawdę realne tylko pożycie

małżeńskie nie ograniczające płodności, byłoby to niezmiernie szkodliwe, gdybyśmy tej słusznej dążności nie wyszli na przeciw, gdybyśmy nie stworzyli takiego klimatu, który by licznej rodzinie nie tylko umożliwiał i ułatwiał życie, ale który by — więcej jeszcze — zapewniał jej uprzywilejowane miejsce w społeczeństwie.

Józef Marian Święcicki

Wychowanie osobowości

według św. Tomasza z Akwinu i współczesnej pedagogiki

1. Św. Tomasz z Akwinu [1]) († 1272), najbardziej genialny teolog i filozof średniowiecza, poświęcił w swej „Sumie Teologicznej" wiele cennych i dziś jeszcze aktualnych myśli także zagadnieniom pedagogicznym i dydaktycznym, zwłaszcza w tych rozdziałach, w których traktuje o teorii poznania, o cnotach i o sakramencie małżeństwa.

Wychowanie jest, według niego, równocześnie postulatem dobra natury, dobra społecznego, dobra Kościoła i dobra moralnego.

Dziecko, które przychodzi na świat, jest z natury swej mniej przystosowane do życia niż zwierzę. Stworzenia bowiem nierozumne posiadają wrodzone sprawności do życia podczas gdy człowiek, kierujący się głównie rozumem, nie instynktem, musi się ich nauczyć i dochodzić do nich dopiero po dłuższym ćwiczeniu się i często powtarzanej zaprawie. Samo pielęgnowanie ich tu nie wystarcza, gdyż wskutek antagonizmu wyższej i niższej natury i żywiołowej impulsywności tej ostatniej są niezbędne do życia natury uduchowionej odpowiednie pouczenia, przyzwyczajenia i ramy dyscypliny celem przeciwstawienia się naporowi przyrodzonych popędów.

Człowiek jednak w przeciwieństwie do zwierząt posiada w sobie olbrzymie możliwości rozwojowe, warunkujące wraz z czynnikami zewnętrznymi jego cechy przyszłe, zarówno fizyczne jak i duchowe. Ogólną potencję zdolnościową i kierunkową do wszechstronnego rozwoju człowieka nazywa św. Tomasz za Arystotelesem entelechią (entelécheja). Niezbędnym zaś korelatem i współzależnym wewnętrznie odpowiednikiem wrodzo-

[1]) Divi Thomae Aquinatis: Summa Theologica. Romae. Forzani, 1894. P. I. q. 16. a. 1 — 2; q. 60. a. 1 — 3; q. 117. a. 1. P. II/II. q. 180. a. 3 — 4; P. III. q. 44. a. 2.

nych sił entelechii jest peristaza, otoczenie naturalne, kulturalne i społeczne danej jednostki.

Wiedza przejęta od społeczności, od najbliższego i dalszego środowiska służy jej do zaktualizowania w sobie wrodzonej dyspozycji uczenia się i do osiągnięcia stopnia wykształcenia podług miary uzdolnienia. Umiejętności techniczne w obsługiwaniu dóbr kulturalnych przyczyniają się do ujawnienia i rozwinięcia wrodzonych zadatków sprawności technicznych. Dyscyplina zaś w zachowaniu nakazów rozumu i prawa normatywnego jest pomocna do racjonalnego i aksjologicznego (wartościowego) skoordynowania wrodzonych, celodążnych (telehormicznych) tendencji życiowych w kierunku cnót nadprzyrodzonych i moralnych oraz eschatologicznego celu życia. W końcu higiena życia naturalnego zapewnia organizmowi rozwój zawiązków wrodzonych zdrowia fizycznego. Według św. Tomasza, zaktualizowanie potencyj, sił utajonych w zadatkach cech, jako też doskonałości i sprawności oznacza w życiu jednostki pewne nowe rodzenie się (genesis, generatio), które również współczesna pedagogika nazywa „wtórnym narodzeniem się". Z chłopca powstaje tak mężczyzna, człowiek o dojrzałej już strukturze.

Wśród czynników zewnętrznych, formujących osobowość ludzką wymienia Doktór Anielski środowisko domu rodzinnego, społeczności politycznej i Kościoła. Za Arystotelesem określa człowieka, jako istotę socjalną i istotę rodzinną. Jako istota społeczna, wypracowuje on swą idealną osobowość z pomocą wytworów kulturalnych, wewnętrznych i zewnętrznych, które w swych wartościach normatywnych i absolutnych są podstawą prawdziwej cywilizacji.

Jako chrześcijanin, uznaje katolik swój Kościół za ziemską Matkę duchową. Jako przybrane dziecko Boże aktem Chrztu św. rozpoczyna swoje życie w Kościele. Następnie karmi się jego mlekiem nadprzyrodzonym, które otrzymuje w postaci prawd wiary i moralności oraz łask Bożych, zgromadzonych szczególniej w sakramentach świętych. W swych wszystkich powinnościach wobec wieczności i doczesności, wynikających z wiary, zaprawia się do życia chrześcijańskiego, zarówno w sferze poznania jak i działania, a zwłaszcza w przezwyciężaniu siebie samego i w ofiarnej służbie dla drugich, przepojonej miłością Boga i bliźniego. Gdy jest zraniony na duszy przez grzechy i pełen poczucia winy i swej małej wartości, a tęskni za wyzwoleniem z kalectwa i niemocy, leczy się u Bożego Le-

karza w sakramencie pokuty oraz wzmacnia swe osłabione siły w sakramencie Ciała i Krwi Pańskiej.

Chociaż łaska Boża i ufność w miłosierdzie Boże, oparta na odkupieniu Chrystusa, jest głównym czynnikiem regeneracji duchowej chrześcijanina, niemniej jednak w urabianiu swego naturalnego życia zdobywa się on, jak uczy św. Tomasz, na maksymalne wysiłki osobiste, gdyż „łaska nie umniejsza natury, ale ją uzupełnia". Innymi słowy, kto chce być dobrym chrześcijaninem, musi być najpierw dobrym człowiekiem i na odwrót: aby być doskonałym człowiekiem, musi być dobrym chrześcijaninem.

W końcu jednostka ludzka, ubogacona niepomiernie w środowisku swej grupy społecznej w umiejętności intelektualne, sprawności moralne i techniczne, przeobrażona przez Kościół w osobowość chrześcijańską, zjednoczona więzią mistyczną z Chrystusem, żyjącym w swym Kościele — oddaje się w momencie śmierci w ręce najsprawiedliwszego i najmiłosierniejszego Boga, otrzymawszy wpierw od swej ziemskiej Matki duchowej w sakramencie namaszczenia jakby pocałunek na drogę do wieczności.

Dla uaktywniania i nabywania cech osobniczego życia — drogą naśladowania i wychowania w latach rozwoju psychicznego i tym samym formowania podstaw duchowej osobowości — środowiskiem pierwszorzędnej wagi jest bez wątpienia dom rodzinny. Jeśli chodzi o wychowanie ogólne w środowisku rodzinnym, to pierwszeństwo w nim przyznaje św. Tomasz matce. Wyprowadza zaś je z samego pojęcia małżeństwa (matrimonium, matris munium, tj. zadanie matki). Niemniej jednak zaznacza, że do utrzymania dzieci w karności, zwłaszcza starszych, sama matka nie wystarczy. Wychowawcza powaga ojca uzupełnić musi pedagogię serca matki. Jednakże dyscyplina szkoły ojcowskiej winna uwzględniać także łagodne środki karności, których przeciwieństwem jest sprawowanie dyscypliny, usankcjonowanej groźbą kary.

2. W traktacie o moralnym obowiązku nauczania drugich [2]) porusza św. Tomasz bezpośrednio problem pedagogicz-

[2]) Summa Theologica. P. I. q. 117. a. p. 867 — 868. „Docens causat scientiam in addiscente reducendo ipsum de potentia in actum... Medicus confortat naturam, et adhibet ei cibos, et medicinas, quibus natura utatur ad finem intentum. Scientia autem acquiritur in homine et ab interiore principio, ut patet in eo, qui per inventionem propriam scientiam acquirit, et a principio exteriori, ut patet in eo, qui addiscit.

nej osobowości nauczyciela, z punktu widzenia psychicznego procesu nauczania. W analizie tego zagadnienia nawiązuje do idei pedagogicznych i dydaktycznych św. Augustyna i Arystotelesa. Wszelkie w ogóle nauczanie i uczenie się wspiera się według niego z jednej strony na doświadczeniu zewnętrznym, którego treść czerpie człowiek ze swego otoczenia, naturalnego i kulturalnego, przez rozumienie symbolów i wytworów zewnętrznych i wewnętrznych ducha ludzkiego. Z drugiej zaś strony na subiektywnych przejawach życia, uwarunkowanych podstawowymi zasadami poznania, jak zasadami myślenia, pojęciem bytu i jego genezy, pojęciem przyczyny, skutku i celu, oraz ich strukturalnej, wewnętrznej współzależności. W rozumowym uczeniu się wewnętrzny akt umysłu, podobnie jak twórczy akt artysty, jest w stosunku do czynnika zewnętrznego, empirycznego dominujący. Z zewnątrz doznaje uczący się tylko bodźców, zachęt, upomnień i pomocy do zainteresowania się danym przedmiotem i skupienia na nim swej uwagi. Jego postawa wobec tych podniet jest z początku receptywna, niebawem jednak przeobraża się w twórczą. Wpływ bowiem podniet zewnętrznych aktualizuje tylko w uczącym się wrodzone zarodki wiedzy, umiejętności i sprawności, tak że tylko pośrednio uczy się człowiek przez kontakt z innymi osobami czy rzeczami, bezpośrednio zaś uczy się sam.

Proces nauczania przyrównuje św. Tomasz do zabiegów lekarza względem chorego. Do zdrowia, którego choremu brakuje, doprowadza lekarz pobudzając w odpowiedni sposób istniejące w chorym organizmie dyspozycje zdrowia. Podobnie też czyni nauczyciel przysparzając swym uczniom wiedzy przez budzenie w nich i urzeczywistnianie potecjalnego rozumu i pobudzanie go do samodzielnej czynności. Tylko pod tym względem można, zdaniem Autora, uważać kogoś za nauczyciela drugich. Skoro zaś światło rozumu, które umożliwia uczenie się, jest odblaskiem niestworzonej prawdy, poczętej w umyśle Bo-

---

Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quaedam universalia principia omnium scientiarum... Homo docens solummodo exterius ministerium adhibet, sicut medicus sanans: sed sicut natura interior est principalis causa sanationis, ita et interius lumen intellectus est principalis causa scientiae. Utrumque autem horum est a Deo: et ideo sicut de Deo dicitur: Qui sanat omnes infirmitates (Ps 102), ita de eo dicitur: Qui docet hominem scientiam (Ps 93), in quantum lumen vultus eius super nos signatur, per quod nobis omnia ostenduntur".

żym, dlatego można przyjąć, że zasadniczo Bóg wewnętrznie człowieka naucza, podobnie jak natura wewnętrznie leczy pod zewnętrznym wpływem lekarza.

Nauka św. Tomasza z Akwinu o „umyśle czynnym" (intellectus agens) w procesie poznania jest, zdaniem Fr. Brentano, „największym może wydarzeniem w dziedzinie badań początków myśli ludzkiej", a podług O. Willmanna [3]), najcenniejszym darem spuścizny społecznej antyczno-chrześcijańskiej filozofii w dziedzinie psychicznego procesu nauczania i uczenia się. Problem ten rozwinięty już w ogólnych zarysach przez Arystotelesa i opracowany przez św. Augustyna, doznał ze strony największych filozofów scholastycznych, a zwłaszcza św. Tomasza wielkiego poszerzenia i pogłębienia. W kwestii tej Doktór Anielski zajął stanowisko pośrednie pomiędzy intelektualizmem a empiryzmem.

Podkreśliwszy w procesie nauczania twórczą aktywność ucznia, nie uległ jednak jednostronności późniejszej metody heurystycznej, wedle której sam uczeń miał być na podstawie samodzielnej pracy właściwym twórcą swego wykształcenia. Za Arystotelesem bowiem przyjmuje on, że „rzeczy poznane są miarą wiedzy". Do poznania prawdy człowiek dochodzi według niego drogą podwójną: przez pouczenie drugich oraz przez własne badanie i osobiste studium. Nauczycielem jego może być zarówno człowiek jak i Bóg. Do otrzymania nauki od Boga jest potrzebna modlitwa, od człowieka — słuchanie jego żywego słowa lub czytanie tego, co przekazał w swych pismach. Do samodzielnego uczenia się niezbędna jest osobista kontemplacja i rozważanie. One zresztą warunkują także poznanie prawd drogą nauczania. Przyswojona bowiem i przeżyta wiedza, różnorodna co do stopnia swej pewności, wywiera pewien wpływ na życie. Jeśli posiada walory obiektywne, choćby dla danego osobnika, wtedy wyraża się treść jej w jego umyśle tak, że wiedza staje się niejako „ekspresją poznanych treści duchowych w umyśle umiejącego ją człowieka". Owa ekspresja staje się tym trwalszą, kiedy uczący się posługuje się „wnikającym rozumieniem" wytworów kulturalnych, humanistycznych lub technicznych, co Autor określa przez „intellectus, quasi intus legens".

---

[3]) Otto Willmann, T h o m a s v. A q u i n o (Lexikon der Pädagogik, Herder, Freiburg in Breisgau 1917, B. V. p. 105 — 121).

Z przytoczonych pokrótce uwag pedagogiczno-dydaktycznych św. Tomasza z Akwinu, dotyczących wychowania personalistycznego pośrednio wysnuć można, że w urabianiu młodej osobowości docenia on należycie zarówno kształcenie intelektu, jak i woli i uczucia. W osobowości zaś pedagogicznej nauczyciela, któremu z racji „czynnego umysłu" i intensywnego współdziałania ucznia w procesie uczenia przypadła tylko rola pomocnicza, podkreśla znajomość indywidualności wychowanka. Ten bowiem nie zawsze idzie za tym, który go do pracy pobudził i wdrożył, lecz często musi sam torować sobie drogę wśród wielu oporów i niejasności. Temu zadaniu może podołać tylko pod kierunkiem nauczyciela, obeznanego dobrze z jego osobistymi możliwościami. Wielką też rolę w nauczaniu spełnia poddanie się zarówno nauczyciela jak i ucznia działaniu łaski Bożej, od której głównie zależy wewnętrzna, zbawcza skuteczność nauczania i wychowania. Chrystus bowiem jest „jedynym Nauczycielem" (Mt 23, 8, 10; J 6, 45). Bóg „uczy człowieka mądrości" (Ps 93, 10).

3. Dydaktyczne i pedagogiczne myśli św. Tomasza z Akwinu, św. Augustyna i Arystotelesa pod pewnym względem odtwarza i konkretyzuje współczesna filozofia kultury w procesie rozumienia pośredniczącego i używania obsługujących dóbr kultury oraz współczesna pedagogika w analizie strukturalnego wpływu obiektywacyj (zewnętrznych wytworów kultury), oraz charakterów i osobowości na ukształtowanie ponadbiologicznej, duchowej struktury życia wychowanka, jak również na jego wybór przyszłego zawodu. Dydaktyka zaś współczesna aktualizuje potencjalne dyspozycje uzdolnień w nauczaniu (semina scientiarum) „w swobodzie" (Montessori), w nauczaniu „przez życie" (Decroly, Dewey), w metodach nauki zbiorowo-indywidualizującej (Plan Daltoński, Winnetka) oraz „szkole twórczej" pracy ręcznej i umysłowej.

4. Bóg, jak wiemy, rozdziela zawsze swe dary i łaski stosownie do urzędu i jego funkcji, do których przeznacza człowieka. Urząd nauczycielski pierwotnego Kościoła Chrystusowego, chociaż z jednego pochodził źródła i do jednego prowadził celu, posiadał, według świadectwa św. Pawła, w gronie swych przedstawicieli różne powołania i uzdolnienia. „Bóg postanowił niektórych w Kościele: naprzód Apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli, potem moce, nadto łaski uzdrawiania, pomagania, rządzenia, różności języków i wykładania mów. Izali

wszyscy Apostołami? Izali wszyscy prorokami? Izali wszyscy nauczycielami? Izali wszyscy mocami? Izali wszyscy łaskę mają uzdrawiania? Izali wszyscy językami mówią? Izali wszyscy tłumaczą?" (1 Kor 12, 28 — 30).

Powołania wewnętrzne do poszczególnych zawodów są bardzo zróżniczkowane. Indywidualizacja wewnętrznego powołania do danego zawodu odpowiada podstawowym zasadom kształcenia w ogóle. Podstawowa zaś zasada procesu kształcenia [4]) jest podobna do przebiegu rozwoju ciała ludzkiego. Powstaje ono z zarodka i do swego rozwoju wymaga odpowiedniego otoczenia, pożywienia i ruchu. Życie duszy rozwija się także z zadatków psychicznych i moralnych i otrzymuje pokarm, dostarczany jej przez czynniki społeczne w postaci dóbr kulturalnych, takich jak religia, moralność, prawo, różne gałęzie nauki, sztuka, prasa, technika, organizacje społeczne i inne. Oparte na podłożu wartości absolutnych, których są refleksami, zawdzięczają one swe powstanie jednostkom i społeczeństwom z nich złożonym. Lecz co do swego elementu duchowego, bezwzględnie wiążącego sumienia są one niematerialne, ponadindywidualne, ponadczasowe, ponadprzestrzenne i wieczne, wyrażają bowiem uczestnictwo stworzeń rozumnych w prawie wiecznym.

Niemniej jednak i dobra kultury noszą w sobie również znamiona indywidualne, pochodzące z osobistych przeżyć psychiki zmysłowej i duchowej swych twórców, po których mogą być zawsze i wszędzie rozpoznane, jak rozpoznajemy dziś dramaty Sofoklesa, mazurki i sonaty Szopena, opery Moniuszki, obrazy Matejki, Grottgera czy Malczewskiego.

Dobra kultury skonkretyzowane w dziełach sztuki, utworach literackich, pieśniach i melodiach artystycznych, w wytworach techniki, we wzniosłych ideach i czynach religijnomoralnych, organizacyjnych, społecznych i charytatywnych wykazują w swej strukturze dwuplanową budowę. Pierwsza z nich jest wewnętrzna, wyposażeniowa, wspierająca się na podłożu wrodzonych dyspozycji ich twórców, druga jest zewnętrzna, świadoma, przeżyciowa i zmienna, utrwalona przez nich w materiale wytworów zewnętrznych. Obie budowy stoją wobec siebie w najściślejszej korelacji tak, że przez dokładną analizę planu rzeczowego można wniknąć w myśl, uczucia i ce-

[4]) Georg Kerschensteiner, Das Grundaxiom des Bildungsprozesses. Berlin, IV Auflage, p. 1 — 43.

le wewnętrznego planu dobra kultury i odnowić w sobie, przynajmniej w pewnym stopniu przeżycia ich autorów [5]).

Gdy więc zetknie się ktoś z dobrem kultury, przysłuchując się np. którejś z oper Moniuszki, wtenczas odnawia się w jego psychice kompleks przeżyć i wartości zasztywniałych niejako w tym dobru. Dzięki tym przeżyciom jednostka rozumiejąca operowy utwór ubogaca się duchowo przez kontemplacyjne zanurzenie się w strukturze dzieła, gdyż skala artystycznych przeżyć Moniuszki wraz z towarzyszącymi im przejawami stanów psychicznych, ugruntowanymi w wartościach absolutnych prawdy, dobra i piękna, oddziaływuje na pełną osobowość odbiorcy i napotyka w nim na rezonans czynników wrodzonych, zaktualizowanych w cechach i zharmonizowanych ze strukturą przeżywanego dobra kultury.

Czy jednak każdy uczestnik opery Moniuszki wyniesie z niej identyczne lub przynajmniej podobne przeżycia? Czy dobra kultury mocą swych obiektywnych wartości na wszystkich ludzi jednakowo oddziaływują? Psychologia strukturalna odpowiada na to zagadnienie dostatecznie potwierdzoną tezą, że kształcenie jednostki za pomocą pewnych dóbr kultury jest wtedy tylko możliwe, kiedy wewnętrzna struktura tych dóbr stoi w stosunku powinowactwa do żywej struktury osobnika, kiedy posiada on odpowiednie dyspozycje, których korelatami są wartości działających na nie przez bodźce zewnętrzne dóbr kultury. „Wrodzona więc nam indywidualność nosi już w swym zarodku indywidualne prawa, które ją w określonym stosunku do obiektywnego świata wartości stawiają i już z góry do poszczególnych systemów kulturalnych ustosunkowują" [6]).

I w życiu zawodowym kapłana omawiana podstawowa zasada psychologiczna oznacza, że w ramach swego powołania już od zarania swego życia nosi on wrodzone tendencje i uzdolnienia do pracy naukowej, teoretycznej czy praktycznej, do pracy nauczycielskiej w szkole lub duszpasterskiej w parafii, do dzia-

---

[5]) Bogdan Nawroczyński, Życie duchowe. Księgarnia Wydawnicza, Kraków 1947, p. 111 — 114.

[6]) Georg Kerschensteiner. Dusza wychowawcy i zagadnienie kształcenia nauczycieli. Tłum. A. Tomaz III wyd. Warszawa 1936, „Nasza Ks ęgarnia". p. 21; Nawroczyński, op. c. p. 121 — 123; Ks. Konstanty Michalski, Między heroizmem a bestialstwem. Kraków 1949, Wyd. Mariackie, p. 27 — 28.

łalności na szerszej niwie społecznej lub w zaciszu życia parafialnego.

Praca pedagogiczna kapłana jest w swej strukturze zewnętrznym dobrem kultury, urzeczywistnionym w przedmiotach i formach jej funkcji. I sam kapłan jako osobowość duchowa jest wewnętrznym dobrem kultury. Po jednej i po drugiej stronie obydwu struktur istnieją dwuplanowe warstwy konstytutywne. Tylko wtenczas wartości pedagogiczne kultury obiektywnej skoncentrowane w funkcji nauczycielskiej będą formować u katechety osobowość pedagogiczną, gdy natrafią na współbrzmienny odpowiednik powołania wewnętrznego. Gdy taka harmonia istnieje, wtedy katecheta posiada wrodzone potencje talentu pedagogicznego na podłożu dyspozycji wewnętrznego powołania. Ta wrodzona współbrzmienność kompensuje nawet brak niektórych niezbędnych zdolności do zawodu nauczycielskiego [7]).

Kiedy zaś nauczającemu brak tych zadatków uzdolnień dydaktycznych, albo gdy one nawet minimum sprawności nie warunkują, wtenczas katecheta nie ma wewnętrznego powołania do zawodu nauczycielskiego. Wprawdzie czynnik nadprzyrodzony, usilna praca nad sobą i szczęśliwy wpływ środowiska, mogą dyspozycje wrodzone do nauczania uzupełnić dyspozycjami nabytymi, ale wtenczas osobowość uczącego będzie poniekąd sztuczna i w rezultacie nie tak wydajna w pracy i pożyteczna dla wychowanków, jak w wypadku aktualizowania dyspozycji wrodzonych.

Rozumiemy bowiem tylko tych ludzi, którzy posługują się naszą mową. Mową zaś naszej duszy mówią ci, którzy posiadają taką samą lub podobną jak my strukturę. Zgoła obcych struktur nie rozumiemy, możemy je co najwyżej pojąć [8]). Wielki np. przyrodnik szwedzki, systematyk świata zwierząt i roślin, Linneusz, kiedy był uczniem szkoły powszechnej, nie wykazywał żadnych zdolności do matematyki i języków do tego stopnia, że nauczyciele jego radzili oddać go do szewca. A jednak został, jak wiemy, wybitnym geniuszem wiedzy przyrodniczej. Podobnie Napoleon w czasach szkolnych celował w matematyce,

---

[7]) F. Schneider: Lehrer und Erzieher (Lexikon der Pädagogik der Gegenwart. B. II, Freiburg in Breisgau 1932, p. 182 — 185).

[8]) G. Kerschensteiner, Das Grundaxiom des Bildungsprozesses, p. 43.

a z odrazą uczył się łaciny, literatury i filozofii. Nie brakowało jednak żadnemu z wymienionych geniuszów duchowej struktury uczenia się w ogóle, lecz jedynie tych dyspozycji ich pierwotnej osobowości, które by odpowiadały obiektywnej strukturze matematyki, języków i filozofii.

5. Wspomniane fakty, które stanowią tylko słaby refleks gruntowniejszych badań nad korelatywnym związkiem, zachodzącym pomiędzy podnietami środowiska a reakcją umysłu, dostatecznie dowiodły, że struktury żywe są w swych reakcjach na bodźce środowiska na wskroś elastyczne i selektywne. Organizm ludzki nie jest bierną masą plastycznej protoplazmy, którą czynniki zewnętrzne dowolnie modelują, lecz przeciwnie odpowiada on na pewne tylko podniety otoczenia, nie reagując zupełnie na inne. Na zachowanie się osobnika w pewnych sytuacjach wpływa nie tylko natura podniety, lecz także natura jego organizmu, nie tylko środowisko przedmiotowe, lecz także wyposażenie podmiotu. Pierwsze jest dziełem człowieka jako gatunku, drugie koncentruje się wokół jego indywidualności, którą zewsząd otacza. Ostatnie wyraża zaś jego zainteresowania, potrzeby, tendencje i hierarchię wartości, które człowiek uznaje. Układ otaczających organizm przedmiotów nazywa biolog niemiecki Vexkül (Allgemeine Biologie 1928) [9]) jednym mianem: „Wirkwelt". Z niego to wychodzi zróżniczkowana podnieta działająca na człowieka i natrafia w jego organizmie na różnorodne konstytucje organiczne, biologiczne i psychologiczne, których przejawami są owe rozliczne zainteresowania, potrzeby i dążności jednostki. One właśnie stanowią drugie środowisko „Merkwelt", pod którego wpływem reaguje jednostka na bodźce zewnętrzne w sposób swoisty i oryginalny. O przeciwdziałaniu człowieka na wpływy otoczenia decyduje ostatecznie jego psychiczna struktura. Ta sama rzeczywistość w polu jego obserwacji różniczkuje się zależnie od rodzaju jego struktury duchowej. Innymi słowy każdy człowiek posiada swój indywidualny i odpowiadający sobie relief świata. Jeśli jednak widmowa analiza odkrywa w jasnym i białym promieniu słońca wszystkie zasadnicze barwy, podobnie i w spektrum osobowego świata są ze sobą sprężone wszystkie rzeczywiste i możliwe zainteresowania i dążności życia, lecz w różnej wobec siebie hierarchicznej

[9]) Jan Szczepański, O p o j ę c i u ś r o d o w i s k a (Przegląd Socjologiczny, t. VIII, Łódź 1946, p. 187 — 194).

konfiguracji. „Każdym duchowym aktem włada totalność ducha“ [10]). Podczas gdy przyczynowość mechaniczną w świecie materii można na podstawie rygorystycznych reguł matematycznych na pewno przewidzieć i wywieść z jej antecedensów — przyczynowości psychicznej, samorzutnej i celodążnej, niosącej ze sobą zawsze nowe i oryginalne rozwiązania, które w poprzednich stanach życiowych, nawet zaczątkowo się nie mieściły, nie podobna zawsze w skutkach jej przewidzieć. W pewnych przynajmniej wypadkach przyczynowość psychiczna jest wolna, niezdeterminowana przez środowisko.

6. Rozważając filozoficzne podłoże współczesnej struktury nauczania i uczenia się pod kątem samoczynności i samodzielności ucznia wobec wpływów środowiska kulturalnego i społecznego, w wyniku których obce cele życia przyjmuje on i asymiluje na własne, i porównując je z pedagogią personalistyczną św. Tomasza z Akwinu [11]) — przekonywujemy się, że pomiędzy obydwoma poglądami na wychowanie istnieje bliskie podobieństwo. Punkt ciężkości w strukturze nauczania przesunął się dziś od nauczyciela do ucznia. W szkole twórczej i zbiorowo indywidualizującej nauczyciel stara się uczynić się zbytecznym, a spełniać tylko rolę doradcy i pomocnika swego ucznia. Św. Tomasz podkreśla również w procesie nauczania samodzielność i samoczynność ucznia. Nauczanie bowiem polega według niego na ujawnianiu i aktualizowaniu wrodzonych początkowych uzdolnień ucznia, czyli, jak się wyrażają scholastycy, na urzeczywistnianiu w nim potencjalnego rozumu, którego światło jako odblask odwiecznej prawdy jest głównym źródłem i czynnikiem wiedzy.

Na filozofii nauczania Doktora anielskiego usiłował w pewnym stopniu oprzeć swą metodę pracy umysłowej w nauce religii ks. J. Adrian [12]). Bojowym hasłem jego metody jest zasada dydaktyczna św. Tomasza, wedle której sam Bóg jako główna i wewnętrzna przyczyna („interius et principaliter“) człowieka naucza. Osoba katechety ma coraz bardziej zanikać, a jego miejsce ma zająć sam Chrystus. Niech Bóg mówi i działa, aby wia-

---

[10]) Edward Spranger, L e b e n s f o r m e n . Halle (Saale), 1921. M. N emeyer. p. 41 — 45.

[11]) O. Jacek Woroniecki O. P., K a t o l i c k a e t y k a w y c h o w a w c z a . Kraków 1948. Wyd. Mariackie. t. I. p. 328 — 359.

[12]) Ks. Józef Roskwitalski, S z k o ł a t w ó r c z a w n a u c e r e l i g i i . Grudziądz 1932. p. 23 — 30.

domości religijne młodzieży były mądrością czerpaną z ust najwyższego. Nauczyciel powinien uważać siebie za „głos wołającego", za narzędzie i sługę prawdy. Pod tym względem powinien zresztą, jak zauważa Adrian, naśladować boskiego Nauczyciela, który w Ewangelii wszelki skutek swej pracy do Ojca odnosi. Ojciec daje Mu uczniów, pociąga ich ku Niemu i Ojciec ich naucza (J 17, 6, 9, 11, 24). Uczniowie Jezusowi byli w myśl Jego słów uczniami Ojca. I nasi uczniowie, konkluduje autor, są uczniami Boga, „których potrzeba tak prowadzić, by słuchali Ojca, od Niego się uczyli i pozwalali się przez Niego pociągać".

Pedagogię, którą reprezentuje św. Tomasz z Akwinu oraz inni katoliccy myśliciele, nazwano nie bez przyczyny „Pedagogia perennis" (pedagogią nieprzemijającą). Jej najwybitniejsi nawet przedstawiciele, wzniósłszy się na wyżyny genialnych osiągnięć, nie byli niczym innym, jak tylko słabym odblaskiem pedagogicznej osobowości Chrystusa — „jedynego Nauczyciela". I gdyby się z całokształtu pedagogiki katolickiej usunęło osobę Chrystusa, wtedy jej siła dynamiczna spadłaby do zera" [13]).

Ks. Józef Dajczak

[13]) Fr. de Hovre, Les Maitres de la Pédagogie contemporaine. Charles Beyaert, Bruges. p. 7 — 8.

Dogmat o materii

W p r o w a d z e n i e . Myśl refleksyjna, pojawiając się w umyśle człowieka od razu stawia go wobec podwójnego problemu: materii i ducha. Własnym bowiem istnieniem i kształtem reprezentuje świat duchowy a równocześnie na drodze swego działania napotyka na zręby materii, którą jest niejako ze wszech stron osaczony. Wahając się między tymi przeciwstawnymi biegunami rzeczywistości nie zawsze refleksja ludzka umiała zachować właściwą równowagę. Z jednej strony bezpośredni nacisk osaczającej nas materii i jej bijąca w oczy oczywistość przesłania nieraz całkowicie bardziej subtelne i tające się w głębi pierwiastki duchowe. Z drugiej zaś strony odruchy idealistycznej reakcji, podyktowane nieraz przesadną chęcią narzucenia umysłowi apriorycznych koncepcji, grzeszą inną, niemniej niebezpieczną jednostronnością i skrajną tendencją.

W świecie zaś rzeczywistym ma swoje miejsce i prawa duch, ma je również i materia. Trzeba tylko zdobyć właściwy punkt oceny obu tych rzeczywistości i unikać skłonności do kaleczenia jednej i afirmowania jej kosztem drugiej.

I chrześcijańska myśl, która punkt ciężkości życia ludzkiego przeniosła w sferę ducha i poza granicę czasu, łatwo mogła dla niewprawnego oka stwarzać pozory jednostronności. Tymczasem jest rzeczą znaną, że Kościół już wielokrotnie podejmował obronę materii przeciwko skrajnym koncepcjom nie tylko przeoczającego rzeczywistość idealizmu, lecz również przeciwko negującemu materię spirytualizmowi. I walkę tę w obronie materii podejmował — co wydać się może oczywistym paradoksem — właśnie w imię ducha [1]). Strzeże się jednak, rzecz

[1]) Por. Stefan Świeżawski, Myśl chrześcijańska w obronie materii, Tygodnik Powszechny z 4 lipca 1948.

jasna, zdrowa myśl chrześcijańska przed nadmiernym wywyższaniem i przecenianiem materii, przed owym „rozrostem ciała" przygniatającego ostatnie pierwiastki ducha, jak to wnikliwie zauważył u kresu swej myślowej i życiowej wyprawy, znany filozof ostatniej doby, Henryk Bergson.

Przyznać trzeba, że człowiek zdobył wielki zasób wiadomości o otaczającej go przyrodzie. Zwłaszcza badania ostatnich dziesiątków lat niepomiernie rozszerzyły nasze poznawcze ujęcie materii. Czy jednak cała już wiedza o materii została zgłębiona i wyczerpana? Tego powiedzieć nie można. Sami uczeni mówią, że znajdujemy się dopiero na progu niejako prawdziwego i głębokiego poznania materii. Można więc roztropnie przypuszczać, że wiele jeszcze prawd, dotyczących materii odkrytych zostanie w przyszłości.

Aczkolwiek trudno nam dziś jeszcze pozytywnie orzec, gdzie znajduje się granica poznania świata fizycznego, istnieją jednak takie prawdy, sięgające samych korzeni materii, które na pewno leżą poza zasięgiem dostępnym badaniu ludzkiemu. Są to prawdy i myśli Boże o materii. Ukazują nam one materię z tej strony, z której przyrodzonym rozumem, bez pomocy objawienia, nigdy byśmy jej oglądać nie zdołali. Oczywista, że objawienie zawiera przede wszystkim prawdy o życiu Bożym, o sprawach ducha i porządku nadprzyrodzonym, ale nie brak w nich i takich, które dotyczą także materii. Z tych prawd o b j a w i o n y c h mówiących o materii wybieramy cztery zasadnicze i sprecyzowane już jako dogmaty wiary. Obieramy więc dogmatyczny punkt patrzenia na materię, który jak z krótkich omówień bibliograficznych wnosić można, znalazł już swoich pionierów i badaczy [2]).

Chcemy tym razem spojrzeć na materię przez pryzmat dogmatów, które dzięki Boskiemu pochodzeniu i ostatecznemu sformułowaniu gwarantują nam niezwykłą i nieomylną ostrość widzenia. Dwa z nich — o początku i końcu świata — ujmują jakby dwoma klamrami dzieje naszej ziemi, następne zaś, wmieszane w sam wątek ludzkich dziejów, mówią o niepojętych zadaniach, do jakich powołana została materia.

---

[2]) G. Thils, T h é o l o g i e d e s r é a l i t é s t e r r e s t r e s , Paris. Por. „Przegląd Powszechny" czerwiec 1949. Schubart, Die geistliche Wandlung. Von der Mechanik zur Metaphysik. Por. „Homo Dei", maj — sierpień 1949.

Oto p i e r w s z e kapitalne pytanie: „skąd?". Skąd się wzięła materia? Jaki jej początek? D r u g i e pytanie: Czym jest materia?

Aczkolwiek nie jest pierwszorzędnym celem objawienia udzielanie ludziom pouczeń o sprawach przyrodzonych, gdyż tę dziedzinę zostawia Bóg dociekaniom czysto rozumowym, jednak i na tę wnętrzną stronę materii rzuca całe snopy niezwykłego światła Boże objawienie. Ujawnia ono na osobie eucharystycznego Chrystusa i na zwykłej drodze niedocieczoną zdolność ludzkiego ciała do równoczesnego przebywania na tysiącach różnych i oddalonych od siebie miejscach kuli ziemskiej.

Myśl ta naprowadza nas na t r z e c i problem dotyczący roli, jaką w specjalnych planach Bożych spełnia materia, wchodząc w bezpośredni, fizyczny i nowy kontakt z Bogiem w akcie wcielenia Chrystusa Pana.

I wreszcie o s t a t n i e zagadnienie: dokąd? Nie tylko rola materii w planach Bożych jest wielka, ale i jej przeznaczenie jest niepojęte i nadzwyczaj dostojne. Albowiem w powszechnym zmartwychwstaniu materia ulegnie radykalnej przemianie i cudownemu prześwietleniu, które trwać będzie wieczność całą.

Rozpatrzmy bliżej każdy z tych dogmatów o materii.

I

Zasięg poznania ludzkiego zdobyty przez tzw. nauki ścisłe, zwłaszcza ostatnich trzech stuleci, jest bez wątpienia rozległy. Nauki te, zwane również szczegółowymi, odkrywają nam coraz to nowe składniki fizycznego tworzywa, odnajdują coraz nowe związki i prawa rządzące wielkimi czy najmniejszymi cząstkami materii. Wszystkie te osiągnięcia dotyczą zjawisk i prawidłowości występujących w o b r ę b i e ś w i a t a. Wszystkie te dociekania odtwarzać będą z potęgującą się precyzją t o, c o j e s t, obracając się w ramach j u ż istniejącego świata. Stąd widzenie materii i jej przemian, ujęte w ramy sprawdzalnych doświadczeń, za punkt wyjścia mieć będzie zawsze j u ż i s t n i e j ą c ą materię, a ostatni etap — również materię istniejącą, niezależnie od tego pod jakimi występuje ona postaciami. Poza te dwa punkty graniczne żadna nauka szczegółowa, bez naruszenia swych konstrukcji, wyjść nie może. Daleko poza te krańce wybiega nauka na-

uk, jaką jest filozofia, zwłaszcza jej część najznamienitsza — metafizyka. Przed metafizyką stają zagadnienia nowe i ogólniejsze, nieuchwytne przez badania nauk ścisłych [3]). Nie wchodząc w całokształt tych problemów wyjmujemy najpierw tylko jeden, sprawę początku i źródła materii.

Spytajmy najpierw, czy spekulacja rozumowa może nam dać wyczerpującą odpowiedź na pytanie: skąd się wzięła materia? Przygodny charakter materii każe rozumowi ludzkiemu szukać wystarczającej racji, która by uzasadniła jej pojawienie się. Rozważanie to w ostatecznej konkluzji doprowadza do stwierdzenia jestestwa absolutnie koniecznego, jakim jest Bóg. Absolutna zaś konieczność istnienia tego źródła wskaże nam zawartą w nim p e ł n i ę b y t u, która musi być wyłączną prerogatywą Boga. Jeżeli bowiem Bóg j e d e n jest pełnią bytu, to znaczy, że wszelki byt istniejący poza Bogiem, wykazuje istotną zależność bytową od Boga [4]).

Poznanie Boga ze stworzeń leży bez wątpienia w zasięgu ludzkiej możliwości. Czy jednak rozum ludzki s a m jest w stanie tę zależność materii od Boga t a k w y p r a c o w a ć, by mu jasno ujawniła się idea stworzenia? Czy potrafi ją tak zgłębić, aby dotrzeć do owego przelewu istności z jedynego źródła Bożego w poszczególne byty skończone i przygodne, co nazywamy treściwym i bogatym mianem: a k t u s t w o r z e n i a?

Pewne wątpliwości budzić mogą dane z historii filozofii, nie umiejącej wskazać uczonego, który by własnym wysiłkiem myślowym doszedł do stwierdzenia aktu stwórczego Boga. Najwięcej szans mieliby w tym względzie Platon i Arystoteles. Ale i co do nich nie ma zgody wśród uczonych [5]). Chociaż z zasad ich można by wyprowadzić drogą wnioskowania pojęcie stworzenia, pozostaje jednak niepewność czy oni sami tę konsekwencję przewidywali. Jako prawdopodobniejsze przyjąć należy raczej zdanie, że do sprecyzowanej idei stworzenia i oni dojść nie zdołali [6]).

---

[3]) Roman Ingarden, S p ó r o i s t n i e n i e ś w i a t a. Kraków 1947, tom. I str. 26.

[4]) Na poszczególne stopnie procesu tego rozumowania zwraca słusznie uwagę C. Boyer, D e D e o c r e a n t e e t e l e v a n t e, Roma 1933 str. 41.

[5]) Boyer, dz. cyt. str. 12 — 15.

[6]) Sertillanges, L' i d é e d e C r é a t i o n e t s e s r e t e n t i s s e m e n t s e n p h i l o s o p h i e, Paris 1945. str. 6.

Są jednak uczeni, którzy utrzymują, że jeśli już nie o własnych siłach, to przynajmniej przy odrobinie światła teologicznego, mógłby rozum ludzki dojść do pozytywnego rozwiązania tego zagadnienia [7]). Przy czym rola teologii nie miałaby polegać na dostarczeniu podstaw dowodowych, lecz na takim pokierowaniu umysłem, by głębiej poznał i zanalizował swe własne zasady i tym sposobem doszedł do wyłuskania z nich idei stworzenia, która tam w sposób ukryty się mieści [8]).

Jeżeli już w precyzyjniejszym i głębszym uchwyceniu zależności materii od Stwórcy umysł ludzki takich doświadcza trudności, to w rozstrzygnięciu dalszego pytania: czy świat stworzony został od wieków czy też w czasie? — napotyka na niepokonalne wprost przeszkody.

Przyznać trzeba, że umysł nasz łatwiej chwyta więź przyczynową zawartą w akcie stworzenia w czasie (creatio in tempore); ale choćby materia stworzona była od wieków (creatio ab aeterno), zależność jej od Boga nie byłaby wcale mniej konieczna. Podobnie jak ślad wyciśnięty przez stopę mógłby istnieć od samego początku zaistnienia stopy, choć w niej miałby swą prawdziwą przyczynę, tak i materia mogła istnieć od wieków, jak od wieków istnieje Bóg, co by nie przeszkadzało, że byłaby prawdziwym jego skutkiem.

Na pytanie: od wieków czy w czasie? rozum ludzki sobie zostawiony nie wie, po której stronie się opowiedzieć [9]). W tej rozterce w pomoc przychodzi mu objawienie nadprzyrodzone. Daje ono p r z e d e w s z y s t k i m zdecydowaną odpowiedź co do samego aktu stwórczego. Materia cała została przez Boga powołana do istnienia wprost z nicości a nie z żadnego uprzednio istniejącego już tworzywa.

P o n a d t o objawienie przynosi rozstrzygającą tezę, że materia nie istnieje wiecznie, lecz została stworzona w c z a -

---

[7]) Bartmann. S t w o r z e n i e : Bóg, świat, człowiek, Kraków 1933, str. 12.

[8]) Palmieri, T r a c t a t u s d e c r e a t i o n e , Prati 1910, str. 53: „Munus tamen fidei in his argumentis confidendis non fuit suppeditare principia demonstrationis, sed solum dirigere mentem, ut ad sua nativa principia accuratius reflectens eorumque analysin instituens. notitiam hanc (de creatione) in iis contentam assequeretur".

[9]) Św. Tomasz z Akwinu mówi, że pozostając na płaszczyźnie wyłącznie filozoficznej, ani nie można udowodnić, że świat został stworzony w czasie, ani nie można wykazać, że stworzenie od wieków jest niemożliwością. Por. S. Th. 1 q. 46, a 2, oraz dziełko: D e a e t e r n i t a t e m u n d i c o n t r a m u r m u r a n t e s z roku 1270 (Opusc. XXVII).

s i e. W tym zagadnieniu nie chodzi wcale o to czy p r z e d stworzeniem już był czas — jasne jest bowiem, że go nie było — i dlatego należało by mówić, że świat stworzony został nie tyle w czasie, jak raczej r a z e m z c z a s e m. Chodzi tu o to, czy czas i stworzenie miały początek? Odpowiedź, jaką daje objawienie, jest wyraźna i twierdząca. Materia nie jest wieczna, ale miała początek w czasie. Materia jest zatem owocem stwórczego aktu Boga.

Ta okoliczność, że Bóg bezpośrednio był zaangażowany w tym szczególnym powołaniu jej do istnienia, stawia w nowym świetle sam problem materii. Nie jest ona uosobieniem czy owocem jakichś sił złych i przeciwnych Bogu, ale odwrotnie, jako dzieło najlepszego Boga, sama w sobie dobra jest i nieskażona. Pan Bóg nie tylko sam i bezpośrednio materię do rzeczywistego istnienia powołał, lecz nawet — według ogólnie przyjętego zdania, uzasadnionego przez Doktora Anielskiego — nie mógłby nikomu przekazać tej mocy stwórczej [10]). Konieczność bezpośredniego kontaktu mocy Bożej z powołaną do istnienia materią jeszcze więcej uwydatnia znamię Bożej dobroci, jaka na niej została wyciśnięta w momencie stworzenia. Tej samej nieskończonej mocy potrzeba było do wyprowadzenia z nicości najdrobniejszego pyłku materii, jaka konieczna była do stworzenia całego świata i najwyższych chórów anielskich. I tak samo bezpośrednie wdanie się Stwórcy było konieczne w pierwszym jak i w drugim wypadku.

Zarówno materia jak i duch są zewnętrznym wynikiem Bożych koncepcji i Bożych realizacji. Stwierdzenie tego faktu rzuca niezwykle bogate światło na rolę materii w Bożych planach.

II.

Materia, która wyszła z rąk Bożych, ustawicznie podlega Bożej mocy. Bo tylko siła nieskończona, która przywołała ją do istnienia, może ją przy istnieniu utrzymać. Zapoczątkowany aktem stwórczym wypływ Bożej energii przedłuża się na każdy odcinek czasu, bo w każdej sekundzie potrzebuje stworzenie podtrzymującej mocy Bożej. Jeżeli poddanie wszelkiego stworzenia pod moc Bożą jest pełne i całkowite, to w odniesieniu do materii uwydatnia się ono w sposób jeszcze bar-

[10]) S. Theol. 1 q. 45 a. 5.

dziej szczególny. Prawda objawiona o transsubstancjacji pokazuje nam, w jak ścisłą łączność z Bogiem wchodzą niektóre wybrane cząstki materii. Dogmat ten poucza nas, że dzięki szczególnej mocy Bożej chleb i wino ulega przeistoczeniu w ciało i krew Pana Jezusa. Nigdzie indziej tak radykalna przemiana nie jest znana jak na tym odcinku materii chleba i wina przeistaczającej się w ciało i krew Boga-człowieka. Prawda powyższa wiedzie umysł ludzki w głębokie zakamarki materii, każąc w niej wyróżnić to, co stanowi jej istotę, od tego, co przypadłościowe i zmysłami dostrzegalne. Jakkolwiek dwa te składniki najzupełniej są ze sobą zespolone i dzielą nawzajem losy swego bytowania, w momencie przeistoczenia związek ich zostaje zerwany, gdyż postacie i przypadłości wina i chleba istnieją osobno, podczas gdy ich substancje uległy całkowitej przemianie.

Patrząc przez pryzmat dogmatu o przeistoczeniu na konsekrowane hostie, uświadamiamy sobie, że to ręka Wszechmocnego nieustannym cudem utrzymuje w trwaniu postacie, które wskazują na rzeczywistą obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie. Dopiero przejście postaci chleba i wina w inne, znajdujące już naturalne oparcie w właściwej sobie substancji, zwalnia moc Bożą od aktualnego podtrzymywania postaci sakramentalnych.

Dogmat o przeistoczeniu ujawnia nam jeszcze inną, w naturalnym porządku zupełnie nieprzeczuwalną właściwość materii, mianowicie jej zdolność do w i e l o o b e c n o ś c i. Na tysiącach miejsc kuli ziemskiej konsekrowane postacie chleba i wina kryją w sobie rzeczywistą obecność ciała i krwi tego samego Chrystusa Pana. I ta właściwość materii jest, rzecz jasna, uwarunkowana akcją Boga przemieniającą substancję chleba i wina w ciało i krew Zbawiciela. Rzec można, iż dzięki otwarciu pojemników eucharystycznych, obecnym staje się ciało i krew Chrystusowa i przenika je jak słońce po przedarciu gęstej opony chmur.

Taka dzielność materii, bez światła nadprzyrodzonego objawienia, pozostałaby na zawsze w pomroce utajenia. Zjawisko to tak bardzo przerasta pojemność ludzkiego umysłu, że chociaż objawienie daje nam najzupełniejszą pewność co do faktu — rozszerzając przez to horyzont naszego poznania — to jednak wewnętrzna natura tej rozlicznej obecności pozostaje nadal osłonięta mgłą tajemnicy.

III.

Dochodzimy tak do stwierdzenia, że materia jest ustawicznie przedmiotem wyjątkowych i bezpośrednich działań Bożych. Bóg ją stworzył i w istnieniu podtrzymuje. Co więcej, niektóre jej składniki Bóg przeistacza cudownie w ciało Chrystusa i eucharystycznie w przestrzeni uwielokrotnia. I na tym nie koniec. Istnieje materia, która ożywiona duszą ludzką weszła w kontakt z Bogiem jeszcze bardziej niewymowny: weszła do osobowej wspólnoty Syna Bożego. Już sam fakt takiego zespolenia się z bóstwem i drugą osobą Trójcy Przenajświętszej świadczy o niepojętej wprost godności, jakiej dostępuje ludzka natura, a z nią i sama materia. Dostojeństwo to nabierze jeszcze szczególnych blasków, kiedy rozważymy sam wewnętrzny s p o s ó b powyższego zjednoczenia.

Zjednoczenie bóstwa z człowieczeństwem w Chrystusie nie dokonało się na płaszczyźnie natury, w tym znaczeniu jakoby po ich połączeniu miało powstać coś trzeciego, co nie byłoby już ani czystą naturą ludzką ani prawdziwą naturą Boską. Przeciwnie zjednoczenie obu w niczym nienaruszonych natur dokonało się na poziomie Bożej osobowości. Osoba Słowa Przedwiecznego, zjednoczona od wieków z naturą Boską, w momencie wcielenia przyjmuje do siebie naturę ludzką Chrystusa i od tej chwili poczyna istnieć w nowej naturze, ludzkiej i na nią rozpościera swe osobowe władztwo. Stąd Jezus Chrystus i po wcieleniu pozostaje naturalnym Synem Bożym, gdyż osoba jego nie jest rezultatem połączenia, ale zawsze ta sama, odwieczna. Unia hipostatyczna, którą określamy łączność człowieczeństwa z bóstwem w Chrystusie, jest wciągnięciem natury ludzkiej w orbitę bezpośredniego oddziaływania osobowości Syna Bożego. Stąd jasno widać, że w naturze ludzkiej tego niesłychanego wywyższenia dostąpiła również i materia. To właśnie związanie się Boga z kruchą i zniszczalną materią wydało się św. Pawłowi jakby wyniszczeniem bóstwa. Pisał bowiem: (Chrystus) „mając naturę Bożą, nie poczytywał swej równości z Bogiem za przywłaszczenie, ale w y n i s z c z y ł samego siebie, przyjąwszy naturę sługi, stawszy się podobnym do ludzi i dla swego sposobu życia uznany był za człowieka..." (Fil 2, 5 i n.).

I w rzeczy samej, jakkolwiek przez przyjęcie natury służebnej, złożonej z duszy i ciała, Chrystus nie stracił, ani nie umniejszył w sobie natury Boskiej, którą przedtem posiadał

— skoro jednak dobrowolnie przyjął naturę o całą nieskończoność od własnej niższą i pozbawioną wszelkiej chwały, jaką jaśnieje Bóstwo, można słusznie mówić, że się w y n i s z c z y ł, gdyż w naturze ludzkiej pozbawił się właściwej sobie i należnej jasności i chwały Boskiej. Wyszedł niejako ze sfery transcendencji i oddalenia od wszelkich przygodnych orzeczeń ludzkich. Owszem, stał się świadomie sam podmiotem orzeczeń natury od siebie nieskończenie niższej, które od chwili wcielenia i na Niego jak na nas padać będą. Będziemy więc mówić nie tylko, że Chrystus jest wieczny, wszechmocny, ale również — że jest cierpiący i śmiertelny.

W tym świetle jeszcze jaśniej występuje wywyższenie materii. Materia ciała Chrystusowego weszła w wewnętrzny krąg Bożej osoby, przeniknięta jest promieniami bóstwa i złączona z nim nierozerwalnymi węzłami na wieczność całą. Jeśli tedy ciało Chrystusowe, wywyższone jest dziś w chwale niebieskiej, to i materia w chwale tej stale uczestniczy.

IV.

Naturalnie, materia ciała Chrystusowego jako jednostkowa i ograniczona w porównaniu z ogromem wszechświata, stanowi cząstkę wyjątkową i nikłą, lecz obecny j e j s t a n jest pewną i nieomylną zapowiedzią przeznaczenia, jakie stanie się udziałem wielkiej ilości materii. I inne bowiem ciała ludzkie mają dostąpić nieskażoności Chrystusowego ciała. Powszechność chwalebnego zmartwychwstania otwiera również wspaniałe perspektywy dla materii. I jeżeli o elementach materialnych, które weszły w orbitę oddziaływania ludzkiej duszy, słusznie powiedzieć można, że znajdują się one na wyższym poziomie życia, to dopiero chwalebność zmartwychwstania pokazuje, na jak niedościgłe szczyty dźwignięta zostanie materia i jak niepojętej chwały stanie się współuczestniczką. Wielka będzie bez wątpienia różnica w stanach ciał ludzi wybranych i potępionych, wszelako zarówno w jednych jak i w drugich znajdzie się materia w ukształtowaniu ostatecznym, które uzdolni ją do przenoszenia kary czy uczestniczenia w Bożym szczęściu przez wieczność całą, w którym i materia osiągnie swoje najszczytniejsze przeznaczenie.

Nieuprzedzony umysł ludzki musi ogarnąć niezwykłe zdumienie na widok niezmierzonych perspektyw i wspaniałej roli,

jaką w nadprzyrodzonym świecie wyznacza katolicki dogmat materii. Zmartwychwstanie ciał ludzkich stanowić będzie przede wszystkim światową rehabilitację materii. Olbrzymie masy materii, które wejdą do konstytucji ciał zmartwychwstałych ulegną ostatecznej przemianie. Nabiorą właściwości i cech całkiem nowych, znanych nam li tylko z Bożego objawienia o krainie, „której oko nie widziało, ani ucho nie słyszało“ [11]). Udziałem ciał zbawionych i związanej z nimi materii stanie się to, o czym tylko marzyć może serce ludzkie w czasie doczesnej wędrówki na ziemi: fizyczna n i e c i e r p i ę t l i w o ś ć ! Ciała wybranych zajaśnieją i jaśnieć będą przez wieczność całą p r o m i e n n o ś c i ą tak niezmąconą i czystą, jakiej świadkami byli trzej apostołowie na górze przemienienia [12]). Ich udziałem stanie się c h y ż o ś ć , rozwijana w przestrzeni bez przeszkód, na kształt promieni świetlnych. Udziałem ich stanie się s u b t e l n o ś ć , będąca rezultatem całkowitego poddania się ciała władzom duszy, oraz p r z e n i k l i w o ś ć nieznająca oporów i umożliwiająca przebywanie naraz wielu ciał w jednej przestrzeni i ich wzajemne przez siebie przenikanie.

Oto urzekająca wizja, jaką roztacza przed mieszkańcem tej ziemi Boże objawienie.

Dla jej uzupełnienia, może trzeba by było jeszcze za św. Pawłem naszkicować tę przemianę, jakiej oczekuje wszelkie ziemskie stworzenie. „Bo wiemy, że całe stworzenie wzdycha i aż dotychczas rodzi wśród boleści“ [13]) i z upragnieniem wyczekuje wyzwolenia z niewoli skażenia na wolność chwały synów Bożych [14]). Pokazało by się jeszcze wyraźniej, że — jak pisze Staff w „Snach o potędze“ — materia ma swoje miejsce „w boskiej grze w bezkresie“.

Słowem: cała materia jak wyszła z rąk Bożych, tak ulegnie kiedyś Bożą mocą głębokiej przemianie — wielka jej część ulegnie wywyższeniu w chwalebnym zmartwychwstaniu ciał — znaczna część uległa czasowemu przeistoczeniu w ciało i krew eucharystycznego Chrystusa — wybrana wreszcie ilość materii związana została na wieczność z osobą Słowa Przedwiecznego. Materią Bóg nie tylko nie gardzi i nie pomiata, lecz przeciwnie interesuje się nią, ceni ją, z nią bezpośrednio obcuje i przeznacza ją do wysokich, niedoścignionych zadań. Może więc nie jest tak

[11]) 1 Kor 2, 9. [12]) Mt 17, 2. [13]) Rzym 8, 22.
[14]) Por. Rzym 8, 19, 21.

bardzo dalekie od prawdy twierdzenie, że dla materii jest Pan Bóg nie tylko łaskawy i wyrozumiały, lecz także w niej rozkochany [15]).

Dzisiaj, kiedy wnikliwe badania mikrofizyki odkryły przed nami nowe oblicze i perspektywy świata materialnego, te objawione prawdy o materii, nawet z punktu widzenia czysto ziemskiego, wydać się nam muszą tak bardzo bliskie, a spojrzenie na materię przez pryzmat dogmatu tak bardzo instruktywne, wzniosłe i krzepiące.

Uczy nas ono zarazem, jak — za wzorem Boga — powinien się do materii odnosić prawdziwy i konsekwentny chrześcijanin.

Ks. Franciszek Dziasek

[15]) Por. Ignacy Fik, D w a d z i e ś c i a l a t l i t e r a t u r y p o l s k i e j. Kraków 1949, str. 20.

Przegląd piśmiennictwa

Literatura kieszonkowa

Janusz Rychlewski: C z ł o w i e k z g u t a p e r k i , Gebethner i Wolff, Warszawa, 1949, str. 280.
Bohdan Czeszko: P o c z ą t e k e d u k a c j i . Czytelnik, Warszawa, 1949, str. 134.
Jacek Bocheński: F i o ł k i p r z y n o s z ą n i e s z c z ę ś c i e . Czytelnik, Warszawa, 1949, str. 139.
Władysław Dunarowski: C i ę ż a r r ą k . Wyd. Ludowe. Warszawa 1949, str. 244.
Stanisław Piętak: O s t a t n i p ó ł k o s . Wyd. Ludowe, Warszawa, 1949, str. 147.

*
* *

W literaturze powojennej specjalnie uprzywilejowaną formą relacji literackiej jest forma krótkiego opowiadania. Uprzywilejowanie tej formy ma swoje przyczyny, jak i konsekwencje, wybiegające daleko poza granice formalnych tylko kwestii.

Bez wątpienia jednym z głównych powodów, dla których wytworzyła się pomyślna koniuktura na opowiadanie, jest tempo przemian współczesności. W obecnych warunkach proces powstawania dzieła np. o industrializacji ziem zachodnich jest o wiele powolniejszy, niż sam proces industrializacji. Aby zdążyć z określeniem rzeczywistości, która się zmienia, trzeba mówić krótko i węzłowato. Zważywszy, że presja aktualności jest istotnym elementem kształtującym zainteresowania pisarzy, zważywszy, że nie chcą, aby się powtórzył przykry incydent przegapienia przez nich choćby — dla przykładu — trasy W-Z, musimy w uprzywilejowaniu formy opowiadania widzieć po prostu ambicję nadążenia za życiem. W tej chwili wyjaśniamy przyczyny powstawania zjawisk, na później odkładając analizę ich skutków.

Innym powodem, tłumaczącym interesujące nas tu zjawisko, jest literacka inwazja młodych. Pociąga ich literatura małego formatu, „literatura kieszonkowa", jak ją określiliśmy w tytule dziesiejszego przeglądu, bo — z jednej strony — widzą w niej (zupełnie zresztą niesłusznie) łatwiejszą, prostszą, doraźniej, a więc skuteczniej, wprowadzającą ich w trudne rzemiosło pisarskie, drogę, oraz z drugiej strony — upatrują w niej (tym razem z większą dozą słuszności) sprawniejsze narzędzie określonych operacji ideologicznych, sprawniejszy instrument artystycznej propagandy, wyznawanego przez siebie światopoglądu.

Wreszcie powodem — ostatnim z najważniejszych — jest pewna moda literacka. W każdym okresie rozwoju literatury daje się wyśledzić poważny wpływ jakiejś dominującej konwencji pisarskiej. Nie wytwarza się ona w sposób bezprzyczynowy, ale bardziej często rozprzestrzenia się i ustala w oparciu o niezupełnie racjonalne przesłanki. Gra tu trochę snobizm, trochę brak indywidualnych, oryginalnych koncepcji, trochę

kompleks niższości i chęć naśladownictwa. I napewno nie bez wpływu na innych właśnie opowiadaniami debiutował Żukrowski czy Borowski, właśnie z opowiadań złożył swoją pierwszą książkę powojenną Andrzejewski, właśnie opowiadaniami (a nie „Jeziorem Bodeńskim" czy „Pożegnaniami") skokietował snobujących na smakoszów czytelników, Dygat... Oczywiście, te wpływy nie stanowią wytłumaczenia w oderwaniu od przyczyn poprzednio wyliczonych, ale łączą się z nimi i jakoś sankcjonują przywileje opowiadania w polskiej literaturze powojennej, sankcjonują „literaturę kieszonkową".

Warto zastanowić się nad konsekwencjami uprzywilejowania małego formatu literackiego. Jak wspomnieliśmy na początku wybiegają one daleko poza granice kwestii tylko formalnych. (Nawiasem warto dodać, że jest to jeszcze jedna okazja dla stwierdzenia, że wyodrębnianie zagadnień formy stanowi sztuczny, choć w praktyce konieczny, zabieg, który w konsekwencji prowadzić musi do pełnego poznania i zinterpretowania całości literackiej).

Pierwszą konsekwencją jest zwiększenie niebezpieczeństwa polegającego na tym, co w terminologii krytyki marksistowskiej nazywa się zafałszowaniem rzeczywistości, a co nam słuszniejszym wydaje się określić jako zmniejszenie maksymalnej zgodności między obrazem mającym określać rzeczywistość a rzeczywistością. Jest dla nas pewnikiem, podyktowanym dotychczasową analizą dotychczasowych osiągnięć literackich, że każde dzieło zbliża się tylko do pełnego opisu czy oceny, nigdy zaś pełnym opisem i pełną oceną nie jest. Postulat maksymalnej zgodności opisu i oceny z istotnym stanem rzeczy jest słusznym postulatem każdego realizmu. Jest jednak postulatem, który raczej określa kierunek dążeń, który mobilizuje możliwości pisarskie, dopinguje pisarskie ambicje, spełnia tym samym wielką rolę, ale pozostaje zawsze postulatem niezrealizowanym. Nie wiadomo, czy właśnie nie dlatego tak wielkie ma znaczenie w każdym przedsięwzięciu twórczym, czy właśnie nie dlatego jest gwarancją ciągłego rozwoju literatury. Jedno jest pewne: postulat ten zmniejsza błędy uproszczeń, bez których nie powstało jeszcze żadne dzieło. Uproszczenie rzeczywistości jest koniecznym warunkiem tworzenia. Każdy pisarz musi przedstawiać fragment, wyimek, skrót, żaden nie może przedstawić wszystkości. Na swoją odpowiedzialność dokonywa selekcji, wycina fragmenty, zestawia je — przetworzone syntetycznie — w konstrukcji, która ma usprawiedliwić sugestię każdego dzieła i każdego twórcy, sugestię zachęcającą nas do przyjęcia jego obrazu jako pars pro toto, jako przykładu typowego, jako wyznacznika ogólnych tendencji epoki, jednym słowem: każdy pisarz chce, abyśmy przyjęli jego dzieło jako artystycznie podany zespół przesłanek, z których można — w poprawnym rozumowaniu czy tylko przeżywaniu — wydedukować poprawny obraz lub sąd o rzeczywistości. Jest rzeczą oczywistą, że w powieści takie szanse są większe. Tam autor ma okazję przedstawienia konstrukcji psychicznej postaci-wyznaczników, może dać tło społeczne opisywanych zjawisk, może zmniejszyć błędy uproszczeń do minimum, zwiększając tym samym możność zbliżania się ku maksymalnej zgodności opisu z istotnym stanem rzeczy. W opowiadaniu szanse te są znacznie mniejsze. Mały format skłania do uproszczeń znacznie radykalniejszych. Postać-wyróżnik występuje tam najczęściej jako gotowy produkt przemyśleń lub obserwacji autora, ani autor, ani czytelnicy nie mają okazji sprawdzenia tej postaci w procesie ewolucyjnym, muszą ją (a tym samym konsekwencje jej postępowania) przyjąć niejako „na słowo honoru". Wierząc w poczucie honoru wszystkich pisarzy, żadnemu z nich „na słowo" nie możemy przyznać racji. Wymagamy argumentów. Dostarczyć takich argumentów w formie opowiadania — to bardzo trudna sprawa. Trud taki podejmować mogą tylko ludzie silni, to znaczy w naszym wypadku: artyści dużej miary. Inni grzeszą symplactwem. To jedna konsekwencja.

Drugą konsekwencją — stanowiącą właściwie pochodną pierwszej — jest stwarzanie korzystnych warunków dla chorobliwego procesu dezin-

tegracji pojęć. Polega on na nieumiejętności widzenia poszczególnych zjawisk jako części składowych pewnego całokształtu przemian. Ludzie wszystkich poglądów potępiają dezintegrację, dopatrując się w niej bądź przyrodzonych słabości umysłu ludzkiego, bądź wygodnictwa powierzchownego intelektualizmu, bądź typowego przejawu mentalności mieszczańskiej. Teoretyczne potępienie dezintegracji pojęć nie usuwa wszystkich jej skutków praktycznych. Opowiadanie zaś może niejednokrotnie stanowić — i często stanowi — literacki dowód sankcjonowania chorobliwej dezintegracji. Jako forma strukturalnie wyodrębniająca pewne elementy, może ono skłaniać — i często skłania do rozpatrywania lub — co gorsze — oceniania tych elementów „samych w sobie". W większości wypadków ratują się pisarze (zwłaszcza młodzi) podkreśleniem typowości przedstawionych zjawisk, widząc możność generalizowania swoich uwag czy spostrzeżeń szczegółowych. Tu czyha na nich nowe niebezpieczeństwo.

Trzecią bowiem konsekwencją uprzywilejowania formy opowiadania jest stwarzanie precedensu, a już na pewno przygotowywanie przyjaznego klimatu dla pośpiesznej generalizacji. Na niebezpieczeństwo to narażeni są nie tylko pisarze — co już jest sprawą bardzo poważną — ale i szerokie rzesze odbiorców, co każe rozpatrywać zjawisko z punktu widzenia znacznie szerszego. Zatrzymamy się jednak na stwierdzeniu, że te „wilcze doły" powinny nakazać wszystkim — i piszącym i czytającym — zwiększoną czujność, zdwojoną uwagę. Oczywiście, nie znaczy to wcale potępienia wszystkich opowiadań. Wyrządzilibyśmy tym szkodę i literaturze i sobie. Znaczy to jedynie, że od śmiałków, podejmujących trud stworzenia dobrego opowiadania musimy wymagać argumentatywnego rozbicia wszystkich naszych, wyrażonych poniżej, zastrzeżeń, rozwiania wszystkich — zasygnalizowanych przez nas — niepokojów.

Nasze dotychczasowe zastrzeżenia czy niepokoje nie mają — jakby się komuś mogło zdawać — charakteru teoretycznego jedynie rozważania abstrakcyjnej problematyki. Są to raczej uwagi wynotowane na marginesie lektur, w których przeważały zdecydowanie krótkie opowiadania, nowele czy szkice. Są te uwagi jednocześnie wstępem do recenzenckiego omówienia pięciu tomów prozy, na które złożyło się czterdzieści cztery opowiadania różnego rodzaju i poziomu. Reprezentują one ciekawy typ „literatury kieszonkowej". Warto im poświęcić kilka chwil uwagi.

*

* *

„Człowiek z gutaperki" Janusza Rychlewskiego jest jeszcze jedną próbą rozrachunku z wojną, próbą zrehabilitowania w człowieku tych wartości, które pięć lat mrocznej walki zdawało się zupełnie wytępić, lub zarazić jadem zepsucia. Rychlewski usiłuje najprzód przywołać pamięcią wszystkie obrazy grozy i zniszczenia, aby nawet na tle tak ponurym znaleźć człowieka, któremu można by powierzyć swoją wiarę w lepsze jutro, lepszy świat. Tom ułożony jest w ten sposób, że z następstwa opowiadań tylko można wywnioskować, jaką mądrość życiową podyktował autorowi ogląd tragicznej przeszłości. W ostatnim opowiadaniu, najlepszym zresztą z całości („Fotoplastikon"), spotykamy drugoplanową postać pierwszego opowiadania tomu, która teraz urasta do roli głównego bohatera pozytywnego, stanowiącego jednocześnie literacki wyraz mądrości, jakiej doszukał się autor w swoich bolesnych wspomnieniach. Bohaterem tym jest kaleka, człowiek bez nóg, który sprawi sobie dzięki swojej zaradności i energii życiowej gutaperkowe protezy, aby żyć po ludzku, aby walczyć o swoje ludzkie szczęście. O ile postać ta jest chlubnym dowodem umiejętności pisarskiej autora tomu i jego żywego zmysłu obserwatorskiego, o tyle niepokoi jako dowód niezbyt określonych i zdaje się niezbyt głębokich procesów myślowych, które stanowią wyraz „prawdy" autora. Czym jest bowiem pozytywny bohater „Fotoplastikonu"? Nie strywializujemy zbytnio tej postaci, jeśli powiemy: człowiekiem, który uparł się, że przeżyje wojnę i człowiekiem, który wojnę przeżył. Pasja biologiczna niemal a raczej pasja tylko biologiczna stanowiła źródło jego siły. Ry-

chlewski nie wytłumaczył „człowieka z gutaperki" w kategoriach moralnych czy społecznych. Uczynił go tylko funkcją pewnych sił biologicznych. W tym — główna słabość koncepcyjna jego tomu. Nazwijmy ją po imieniu: brak koncepcji człowieka. I tego braku nie rekompensuje duży talent narracyjny młodego pisarza. Przeciwnie: tym wyraźniej występuje niedostatecznie głęboki stosunek wobec praw ludzkich. Rychlewski widzi i umie przedstawić ich zewnętrzne zachowanie, często nawet dosyć wnikliwie opisuje skomplikowane stany psychiczne, wszystko to jednak wisi w próżni, nie znajduje wytłumaczenia w jakimś planie ogólnym. Rychlewski stara się jedynie o to, aby dać możliwie ostrą fotografię, wywołuje w pamięci zdjęcia wyraźne i dobrze naświetlone, ale to za mało. Nawet jednak ta zdrowa pasja jak najdokładniejszego opisania rzeczywistości zewnętrznej, pozbawiona wewnętrznej motywacji, mści się na autorze błędami jego przesady. Rychlewski nie ucieka od prymitywnej onomatopei nader częstych u niego wykrzykników. Osiąga tym efekty niezamierzone. Jego wykrzykniki („Oo ua!..", „łubu-du!", „ho ho!" — str. 11, „Auu!", „Prask!", „Trrrach" — str. 14) zdradzają większe ambicje niż możliwości wypowiedzi.

Ta sama gorączkowość i pośpiech zapędziły Rychlewskiego na manowce dosyć sztucznych i mocno podejrzanych stylistycznie zdań (jak np. „Bałem się tego, żeby i moje wyszukane w pielgrzymkach życia doznania, te jedyne, a najgłębszą służbą orzące mózg i zmysł czucia, żeby i one nie zawisły w stryczkowej próżni przedśmiertnego niewyjawienia", lub: „Gdy wątlejący kąt patrzenia zatrzymał się znienacka tuż na jasnej fryzurze, oczy wyraziły gwałtowne zdziwienie", albo: „I nie wiem, czy zasznurowane na moment jak do pocałunku usta, czy proceder nieprzewidzianego maquillage'u, który strzepywał z piórek natręctwo nieodwracalnych faktów, dość, że poczułem całkiem określony przypływ ciepła").

Zsumowanie jednak wielu zalet książki (wspominana już raz żywość obserwacji, zdolność logicznego konstruowania przebiegu akcji, umiejętność wyrażania i określania w sposób dostępny nastrojów — to wszystko co zdradza dobrze zapowiadającego się pisarza) pozwala przypuszczać, że następna książka Rychlewskiego ukaże wyraźniej jego możliwości, których starczy mu chyba na stworzenie własnej koncepcji, która nawet w trudnej i niebezpiecznej — jak wskazaliśmy na wstępie — formie opowiadania, będzie mogła przemówić do czytelnika swoją obiektywną wartością.

Braku określonej koncepcji nie można zarzucić młodemu autorowi „Początku edukacji". Pięć opowiadań, z jakich składa się tomik debiutanta, usiłuje wykazać zależność konstrukcji losu ludzkiego od przesłanek polityczno-społecznych, na których się buduje. Tak niestety, dziwnie się składa, że Czeszko ukazuje swoich bohaterów w kontekście, który oświetla tylko negatywne strony interesującej go problematyki.

Postaci przedstawione w „Synach", postaci negatywne zwłaszcza, to symbol nie — jak sądzi autor — ogólnych zjawisk, lecz to przede wszystkim — jak przypominaliśmy we wstępie — symbol pośpieszny uogólnień. Tom bowiem ułożony jest w ten sposób, że stwarza sugestię przedstawienia wypadków typowych dla społeczeństwa polskiego i jego poszczególnych warstw w określonym etapie rozwoju historycznego.

Najbardziej przekonywującą, bo chyba najrzetelniejszą w konstrukcji i argumentacji artystycznej jest „Moja nienawiść biologiczna", stanowiąca ostatnie w tomie opowiadanie. Autorowi powiodło się wyraziste przedstawienie właściwej reakcji na nikczemną ideę faszyzmu. Dowiódł, że głęboka świadomość polityczna nakazuje rozpatrywać wszystkie zjawiska nie z punktu widzenia prywatnych antagonizmów, lecz z punktu widzenia ogólnego sensu przemian rewolucyjnych, mających stworzyć ustrój oparty na równości i sprawiedliwości społecznej.

Te braki i zalety opowiadań Bohdana Czeszki występują tym wyraziściej, że autor świetnie opanował język zwięzłej, realistycznej narra-

cji. Można, co prawda, w szczegółach dopatrzeć się maniery Tadeusza Borowskiego, która w „Pożegnaniu z Marią", czy „Kamiennym świecie" była świadomym wykorzystywaniem drastycznego opisu, rozbijającego sztywne konwencje literackiego czyściuchowstwa, a która w tomikach naśladowców niepokoi jakimś obsesyjnym smaczkiem. Należy się spodziewać, że „Początek edukacji" grzeszy tą słabostką jedynie dlatego, że to rzeczywiście dopiero początek edukacji literackiej.

Ta sama maniera niepokoi w opowiadaniach Jacka Bocheńskiego, zebranych w tomie pt. „Fiołki przynoszą nieszczęście". Do Borowskiego zbliża go także to, co można by nazwać pasją demaskatorską.

Bocheński, obserwując człowieka, główną uwagę zdaje się skupiać na tych cechach natury ludzkiej, które są złe i niesympatyczne. Z pozornie spokojnym chłodem epika przedstawia sytuacje, w których ludzie ukazują się jako egoiści, czy sadyści nawet („Cudze okna są białe"), jako małostkowi zazdrośnicy („Zazdrość"), jako obrońcy tylko własnych, jednostkowych spraw („Miałem szczęście"), jako koniunkturaliści i zdrajcy („Fiołki przynoszą nieszczęście").

Trzeba przyznać, że subtelność i wyrazistość tych przedstawień przewyższa nawet opowiadania „Kamiennego świata". Bocheński oszczędnie dawkując epitety, konturowo zarysowując sytuacje, plastycznie przedstawiając charaktery, ciekawie choć na niewielkim odcinku rozwijając akcję, potrafi budzić w czytelniku te wzruszenia, nastroje i myśli, które potrzebne mu są dla przekonania odbiorcy o prawdzie jego przedstawień.

Ale prawda to bardzo niepokojąca: ludzie są źli. Możemy się domyślać tylko, że ambicją autora było udowodnić, iż ludzie nie są aniołami. Swoim tomem dowodzi jednak tezy bardziej ponurej, zapał demaskatorski poniósł go tak daleko, że zapomniał o koniecznych proporcjach. Nie chcemy przez to powiedzieć, że Bocheński ukazując łajdaka, powinien obok niego postawić świętego. Chodzi nam o to, że Bocheński ukazując łajdaka, powinien wyjaśnić lub przynajmniej wskazać drogę do wyjaśnienia, dlaczego łajdak jest łajdakiem. Mało tego: powinien w relację epicką wmontować swój sąd o sposobie nawrócenia łajdaka na drogę uczciwości. I tu znów nie chodzi o jachowiczowskie morały, lecz o stworzenie sugestii pozytywnych, pozwalających czytelnikowi wydedukować prawidłowy rozwój wypadków. Bocheński ani pierwszego, ani tym bardziej drugiego postulatu nie zrealizował. Jego opowiadania są więc tylko wyrazem przypuszczalnego buntu przeciw warunkom, dopuszczającym łajdactwo ludzkie. Literatura takich buntów jest już pewnym zapóźnieniem. Już czas na coś więcej. Bocheński na to coś więcej jeszcze nie zdobył się. Można w tym upatrywać tylko dowód słabości postawy Bocheńskiego wobec życia. Dla nas jednak jest to także dowodem specyficznych trudności, jakie nastręcza forma opowiadania. Z tego punktu widzenia przykład Bocheńskiego powinien stać się ostrzeżeniem dla innych.

Błędu Bocheńskiego nie popełnił Dunarowski. Ma on zresztą za sobą bogatsze doświadczenie literackie. „Ciężar rąk", nowy tom jego opowiadań jest już trzecią z kolei pozycją tego pisarza. Dwie poprzednie („Ludzie spod miedzy" i „Leżąc krzyżem") omawialiśmy już na tym miejscu przeszło rok temu. Warto przypomnieć, że oceniając pozytywnie prace Dunarowskiego zarzucaliśmy mu, jeśli chodzi o ujęcie problematyki wiejskiej zbytnią — naszym zdaniem — ponurość opisu („nędzologię wsi"), jeśli chodzi zaś o kwestie formalne niepokoił nas brak kośćca fabularnego, brak sprężyście poprowadzonej akcji oraz niezrozumiałe czasami „gwarzenie". Przypominamy o tym dlatego, żeby podkreślić, iż nowy tom Dunarowskiego jest dużym postępem w przezwyciężaniu tamtych braków. Autor potrafił w sposób przekonywujący, chociaż nie we wszystkich jeszcze opowiadaniach przekonywujący zupełnie, przedstawić życie chłopskie w jaśniejszych barwach, z głębszymi akcentami optymizmu. Pomogła mu w tym, co prawda, historia lat ostatnich, ale jego osobistą zasługą jest znalezienie dla tych przemian właściwego wyrazu artystycznego. Opowiadania dzięki sprężystości akcji nabrały na sile, chociaż trzeba

z przykrością zauważyć, że autor trochę schematyzuje, powtarza sam siebie, popada w szablon — Dunarowskiego. Problem Ziem Zachodnich i pionierskiej pracy rolników polskich nabiera przez to charakteru trochę mechanicznych rozwiązań kłopotów materialnych poszczególnych bohaterów. Szkoda także, iż nie udało się Dunarowskiemu powędrować ze swoimi bohaterami na ich nowe gospodarstwa i że rozstawał się z nimi w dniu wyjazdu. Ostatnie opowiadanie tomu („Życie się zaczyna") dowodzi, iż znalazłby tam nowe złoże problemów i nowe tematy. Przydałoby mu się to jeszcze i dlatego, że nie musiałby zapychać części tomu takimi słabiznami jak kiczowaty, pachnący sztampą „utwór" pt. „Co z ciebie będzie dziewczyno?". Nie musiałby także odgrzewać własnych niedosmażonych kotletów. Już rok temu zwracaliśmy uwagę, że podpisywanie nazwiskiem Dunarowskiego tak tandetnej sztuczki, jaką były „Dni oczekiwania", jest dla czytelników dużą i przykrą niespodzianką. Tym większą i tym bardziej przykrą niespodzianką jest przerobienie tej sztuczki na opowiadanie i umieszczenie jej pod niezmienionym tytułem w tak ciekawym tomie, jakim jest „Ciężar rąk". Sztuczka w przeróbce na nowelę, co prawda, trochę zyskała (zwłaszcza dzięki postaciom Piotra i Tomka), ale do poziomu innych nowel Dunarowskiego bardzo jej daleko.

Sumując ich wartości, chociaż są one nie małe, żałować wypada, że autor o tak dużym talencie epickim tak długo zwleka z jakąś nową, głębszą i lepszą od poprzedniej powieścią. Tym radośniej przyjmujemy zapowiedź „Świata szerokiego nieba", który — mamy nadzieję — spełni nasze oczekiwania.

Ze Stanisławem Piętakiem jest odwrotnie. Znaliśmy jego powieści, nie znając opowiadań. „Front nad Wisłą" był raczej pamiętnikiem wojennym i tak raczej go czytaliśmy. Natomiast „Ostatni półkos" — jest — jak informuje autor w przedmowie — zsumowaniem nowelistycznego dorobku pisarza. Wszystkie te nowele czy opowiadania stanowią wyrazistą ilustrację przykrych konsekwencji uprzywilejowania tej formy, konsekwencji, o których mówiliśmy we wstępnych uwagach teoretycznych. Każde z opowiadań ma według ambitnych zamierzań autora stanowić wykres jakiegoś problemu natury społecznej, a w gruncie rzeczy każde sprowadza się do powtarzań o nędzy chłopskiej, czy cierpieniach wojennych z czasów okupacji. Są to raczej luźno rzucone zapiski, mogące stanowić materiał brulionowy do jakiejś powieści, ale nie posiadające żadnych kwalifikacji artystycznych, które uprawniały je do pretendowania o rangę skończonych utworów literackich.

Chociaż autor w przedmowie chce zasugerować czytelnikowi, że „Ślepe żywioły", stworzone w r. 1930 są czymś innym od utworów późniejszych, porównanie tych prac nie pozwala autorowi przyznać racji. Wszystkie nowele od początku do końca, niezależnie od ich tematyki, mają charakter trzeciorzędnych utworów.

* * *

Omówione powyżej pozycje nie są oczywiście dostatecznym argumentem za przyjęciem uwag teoretycznych, sformułowanych we wstępie. Dowodzą one jednak, że istnieje potrzeba stawiania tych zagadnień przed tymi, dla których sprawy literatury nie są sprawami przyjemności jedynie. Rozwiązanie tych zagadnień jest naszym wspólnym zadaniem. I nam niejednokrotnie chyba wypadnie do nich powrócić.

Zygmunt Lichniak

Bronisław Biegeleisen-Żelazowski: Poradnictwo zawodowe. Przewodnik dla nauczycieli, psychologów, lekarzy, kierowników poradni zawodowych, świetlic i organizacji zawodowych. Kraków, 1949, „Wiedza-Zawód-Kultura".

W literaturze naukowej i w praktyce szkolnej odczuwano od dawna brak książki informującej o zagadnieniach i osiągnięciach poradnictwa

zawodowego. Tym bardziej, iż przedwojenne tłumaczenia prac Claparede'a i rozprawy autorów polskich są albo przestarzałe, albo niedostępne. Autor niniejszej książki należy do pionierów poradnictwa na naszym terenie i jest dziś niewątpliwie najlepszym w Polsce znawcą w tym zakresie. Jego liczne podróże za granicę umożliwiły mu dokładne zapoznanie się z osiągnięciami poradnictwa w Z. S. R. R., Francji, Stanach Zjednoczonych, Anglii, Szwajcarii i Austrii. W rozdz. I omawia autor poradnictwo zawodowe ze stanowiska ekonomicznego, w II — ze stanowiska wychowawczego, w III — porusza zagadnienia psychologiczne. Rozdz. IV pióra śp. dra Medyńskiego, który w przedwojennym planie książki miał być drugim współautorem, ujmuje poradnictwo zawodowe, jako zagadnienie medycyny społecznej. Rozdz. V omawia organizację poradnictwa zawodowego w Polsce, VI — osiągnięcia zagraniczne i ostatni VII — zbiera materiały z praktyki poradnictwa zawodowego.

Jakkolwiek poradnictwo zawodowe opiera się na szeregu nauk, psychologia zajmuje w nim miejsce szczególne. Psychologia jednakże nie daje jednoznacznych wyników w tak ważnych dla poradnictwa kwestiach, jak istota inteligencji, stosunek poszczególnych funkcji inteligencji i jej badanie testami, kwestia dziedziczności cech umysłowych. Psychologia zachodnio-europejska tkwi zdaniem autora w kryzysie, który jest natury ideologicznej. Możliwość przezwyciężenia go widzi w psychologii radzieckiej, opartej na materializmie dialektycznym, która: 1) domaga się badania psychiki w jej współzależnościach fizjologicznych i społecznych, 2) żąda zniesienia podziału na naukę czystą i stosowaną.

Rozwój poradnictwa zawodowego ostatnich lat znamionowało przesunięcie punktu ciężkości z psychologicznej diagnozy na wychowawcze oddziaływanie, informowanie o zawodach i rozwijanie upodobań zawodowych. Ten kierunek realizują m. innymi Stany Zjednoczone. Pisze bowiem autor, iż program poradnictwa jest tam programem par excellence szkolnym. „Szkoła amerykańska stara się dać uczniom możność wypróbowania swych uzdolnień w różnych kierunkach zawodowych, pomagać uczniom w trafnym wyborze możliwości szkolnych i zawodowych" (str. 249).

Na miejsce metody testowej wprowadza się dziś metodę rozwojową. Poradnictwo sięga do różnych dziedzin, obserwacji, studiów wyrazów twarzy i ruchów, dynamiki ciała, typów konstytucyjnych, otoczenia społecznego, temperamentu, aby odkryć ogólne tendencje życiowe osobnika. Ważną jest, jak podkreśla autor, atmosfera, którą każdy ze sobą do pracy przynosi. „Atmosfery tej nie wytwarza człowiek wyłącznie na podstawie uzdolnień, ale raczej ustroju swej osobowości, charakteru i temperamentu" (str. 155).

Ogólnie biorąc, książka dra Biegeleisena jest cenniejsza w swym bogatym materiale praktycznym, obejmującym nie tylko polskie, ale i zagraniczne doświadczenia poradnictwa zawodowego, niż w swych partiach teoretycznych, mało przekonywających.

J. K.

Ks. Dr Piotr Chojnacki: W s t ę p d o f i l o z o f i i i z a r y s o n t o l o g i i , Opole 1949, str. 73.

Książka przeznaczona jest dla studentów filozofii chrześcijańskiej, którym chce podać zasadnicze wiadomości o filozofii i o jej głównej części — ontologii.

Wstęp do filozofii zawiera: genetyczne wyjaśnienie wyrazu „filozofia", „definicję przedmiotową" filozofii, omówienie stosunku filozofii do nauk (szczegółowych), przedstawienie osobliwego sposobu poznania i dowodzenia w ontologii oraz podział filozofii: Zarys ontologii natomiast posiada następujące paragrafy: 1. Ontologia jako najgłówniejsza gałąź filozofii, 2. Zasadnicze pojęcia ontologii: potencja i akt, istota i istnienie, 3. Substancja, przypadłości, stawanie się i 4. Przyczynowość i jej rodzaje.

Jak z powyższego przeglądu treści widać, ks. prof. Chojnacki po uwagach o filozofii i jej metodzie omawia podstawowe pojęcia ontologii (i ich wzajemne relacje). Apologetyczny charakter w traktowaniu materiału sprawił, że pewnym kwestiom poświęcono więcej uwagi i miejsca niż innym. Do uprzywiliowanych należą: sprawa stosunku filozofii do nauk szczegółowych, osobliwy sposób dowodzenia w ontologii, pojęc e substancji a zwłaszcza zagadnienie przyczynowości. Niewątpliwie słusznie wyróżnia autor te kwestie, bo stanowią one punkty najbardziej dyskutowane. Od ich rozwiązania zależy naukowa wartość metafizyki. I należy podkreślić, że autor podaje wiele cennych, naprowadzających na właściwą drogę filozofowania uwag. Wydaje mi się jednak, że skrótowy i wymagający objaśnień lub niemałego przygotowania filozoficznego sposób ujęcia utrudnia dostęp do tych uwag. Jeśli chodzi o wkład książki w naukowy dorobek w dziedzinie metody metafizyki, to został on poważnie pomniejszony ogólnikowym charakterem uwag (szczególnie odnosi się to do najważniejszego może zagadnienia — poprawnej metody tworzenia pojęć analogicznych). Poza tym wydaje mi się, że uwagi na temat pojęcia nauki (str. 14) nie są ani przejrzyste ani wystarczające. Następnie, czy nie poprawniej byłoby mówić o trzech rodzajach abstrakcji zamiast o stopniach? Warto zauważyć, że św. Tomasz w Kom. do Boec. De Trinit. trzeci „stopień" zowie separacją. Nie łatwo zgodzić się z autorem, że historia nie jest nauką (str. 19). Czy warto przytaczać metodologicznie nieżbyt poprawny podział filozofii z dołączeniem nauk szczegółowych? Jaka rola matematyki w tym podziale? Wreszcie należałoby bardziej podkreślić, że pojęcie przyczyny (i inne tego rodzaju) jest pojęciem metafizycznym, dlatego nie mają doń zastosowania metody fizyki. Oczywiście, uwagi te nie naruszają twierdzenia, że cel, jaki został na początku postawiony książce, został osiągnięty. Szkoda tylko, że tak wąski cel autor sobie zakreślił.

St. K.

Dr Józef Iwanicki: D e d u k c j a n a t u r a l n a i l o g i s t y c z n a. Warszawa 1949, Str. 164. Nakł. Polskiego Tow. Teologicznego.

Temat rozprawy należy do zagadnień specjalnych. Autor poddaje krytycznej, szczegółowej analizie współczesne, sformalizowane metody ujęcia rachunku zdań celem stwierdzenia, która z nich odznacza się największą sprawnością i przystępnością. Pod uwagę bierze dwie odmiany tzw. dedukcji naturalnej Gentzena z modyfikacjami Feys'a i Ketonen'a (uwzględnia podobną do drugiej odmiany Gentzena teorię Jaśkowskiego) oraz tzw. metodę logistyczną w sformułowaniach przede wszystkim Laur'ers'a, Serrus'a i Wiegnera. W konkluzji dochodzi do wniosku, że: 1. istnieje paralelnie wiele poprawnych środków dowodzenia tez dwuwartościowej logiki zdań, 2. pod względem przydatności dydaktycznej wyróżnić należy II odmianę Gentzena.

Rozprawa ułatwia zapoznanie się z metodą dedukcji naturalnej oraz daje ocenę, zwłaszcza dydaktyczną, współczesnych sposobów przedstawiania tzw. teorii dedukcji. Uwagi ks. prof. Iwanickiego odznaczają się gruntowną znajomością referowanych zagadnień oraz dużym krytycyzmem. Nie wchodząc w szczegółową analizę rozprawy, można zauważyć, że brak jednolitej terminologii i symboliki oraz warstwowy układ materiału czynią książkę mniej przystępną.

St. K.

Przegląd wydawnictw pedagogicznych

Maksymilian Siemieński: O ś w i a t o w e i s p o ł e c z n e f u n k c j e k s z t a ł c e n i a d o r o s ł y c h. Warszawa 1947, P. Z. W. S., str. 89:

Richard Livingstone: O ś w i a t a p r z y s z ł o ś c i. Warszawa 1947, Spółdz. wydawnicza „Chłopski świat", str. 111.

Helena Radlińska: O ś w i a t a d o r o s ł y c h. Warszawa 1947, L. I. O. K., str. 278.

Helena Radlińska: K s i ą ż k a, w ś r ó d l u d z i. Wyd. IV, zmienione. Warszawa 1946 „Światowid", str. 420.

Oświata dorosłych? — No, tak, to szkoły dla analfabetów, to douczanie tych, którzy nie uczyli się w szkole i jest to zapewne „zjawisko przejściowe". Oto często u nas spotykana opinia o tym kapitalnym zagadnieniu. Oświata dorosłych nie cieszyła się u nas popularnością przed wojną a do dziś dosyć powszechne jest pewne lekceważenie, powszechne są tu pojęcia bardzo niewspółczesne. Warto więc zobaczyć co o niej sądzą znawcy i fachowi badacze.

M. Siemieński nawiązuje w swej książce do rozpowszechnionych dziś jeszcze błędnych opinii, dotyczących zwłaszcza możliwości i potrzeby kształcenia dorosłych. I okazuje, że możliwości uczenia się w wieku dojrzałym dowiodły już dawno badania psychologiczne. L. Thorndike stwierdził, że zdolność uczenia się między 40 a 45 rokiem życia jest taka sama, jak między 20 a 25. Potwierdza tę opinię Chałasiński, mówiąc: „sam wiek fizjologiczny odgrywa drugorzędną rolę, decydujące znaczenie mają zdolności, zainteresowania i posiadanie wolnego czasu" [1]). Potrzeba oświaty dorosłych w Polsce współczesnej wynika przede wszystkim z niedomagań ustroju szkolnego. Opierając się na szeregu danych statystycznych dochodzi M. Siemieński do wniosku, że 7,6 miliona osób dorosłych w Polsce nie posiada wykształcenia w zakresie szkoły powszechnej. Dziś przezwyciężono już na szczęście fałszywe pojęcie „obowiązkowego wieku szkolnego", którym dawniej usprawiedliwiano nieinteresowanie się ze strony Państwa osobnikiem nieoświeconym. Stało się już zrozumiałe, że nie wiek, lecz określenie obowiązkowego poziomu wykształcenia winno decydować o rozbudowie szkolnictwa. Liczba 7600000 osób bez podstawowego wykształcenia zapewnia na długie lata uczniów szkół dla dorosłych. Jest to funkcja zastępcza oświaty dorosłych.

---

[1]) S p o ł e c z n e i o ś w i a t o w e f u n k c j e k s z t a ł c e n i a d o r o s ł y c h str. 10.

Właściwe funkcje oświaty dorosłych w sposób oryginalny rozwija i uzasadnia R. Livingstone, rektor Uniwersytetu w Oxford. R. Livingstone stawia tezę, że kształcenie dorosłych potrzebne jest nie dlatego, że szkoły nie spełniają jeszcze w pełni swych zadań oświatowych, ale dlatego, że ich spełnić nie mogą. A spełnić nie mogą ich dlatego, że żądają opanowania takich partii materiału, których młodzież w rzeczywistości nie jest w stanie zrozumieć. Istnieje, zdaniem Livingstone'a, dwojakie rozumienie: rozumienie czysto intelektualne i rozumienie rzeczywiste, oparte na własnym doświadczeniu. Dziecko, jeśli ma odpowiednie zdolności, może dosyć wcześnie pojąć matematykę, fizykę, chemię, języki i opanować muzykę, ale potrafi je opanować dlatego, że są to przedmioty nie wymagające życiowego doświadczenia. Dziecko jednak, ani młodzieniec nie mogą w pełni pojąć wielkiej literatury dramatów, historii, ekonomii, polityki i filozofii. Wprowadzenie tych przedmiotów do szkoły ma znaczenie, jako pewna gimnastyka umysłu, jako danie wiedzy o pewnych faktach, jako pewne uszlachetnienie, rodzaj podświadomego kształcenia charakteru, ale błędem jest oczekiwanie czegoś więcej. Autor nie jest przeciwny uczeniu tych przedmiotów, ale pragnie uprzytomnić trudności, związane z ich nauczaniem, wskazać granice, kiedy wiedza staje się z konieczności powierzchowna i czysto werbalna.

W przeładowanych programach szkół widzi autor, za Whiteheadem, uczenie za pomocą martwych idei, tj. „idei, które umysł tylko biernie przyjmuje nie zużytkowując ich, ani nie wypróbowując, ani też nie łącząc ich w nowe kombinacje“ [2]). I tutaj wysuwa się właściwa funkcja oświaty dorosłych. Może ona i powinna dać wykształcenie ogólne, rozumiane, jako tworzenie człowieka, jako wychowanie pełnej i doskonałej jednostki.

Oświata dorosłych potrzebna jest też dla wykształconych ze względu na stały postęp nauk i techniki, na konieczność treningu umysłowego, który by chronił umysł ludzki przed skostnieniem i rutyną. W „Dodatku“ poddaje autor krytyce szkolnictwo średnie, które straciło kierunek kształcenia, ów element duchowy, którego źródłem w obrębie naszej cywilizacji były zawsze Palestyna i Grecja.

Szeroko omawia również te sprawy nasza najwybitniejsza specjalistka oświaty pozaszkolnej i dorosłych H. Radlińska, profesor Uniwersytetu Łódzkiego.

Potrzeba oświaty dorosłych wynika zarówno z potrzeb materialnych, jak i duchowych człowieka. „Potrzeby duchowe — pisze autorka — uogólnić by można nazywając je potrzebą wypowiedzenia siebie i wiązania się z tym, co moje „ja“ przekracza. Człowiek dorosły czyni to poszukując stanowiska, stosunków towarzyskich, miłości, sposobów wcielania swych ideałów“ [3]).

Zadania oświaty dorosłych wiążą się z życiowymi problemami dorosłych. Przygotowanie do pracy ustępuje dziś często zagadnieniu wczasów. „Jednym z głównych zadań pracy oświatowej jest dostarczanie podniet do wyjścia poza ramy pracy zawodowej i trosk codziennych, ciągłe przeciwdziałanie wpływowi zmęczenia, zniechęcenia, niepowodzeń“ [4]).

---

2) O ś w i a t a p r z y s z ł o ś c i , str. 35.
3) Ibid. str. 29.
4) Ibid. str. 40.

W książce „Oświata dorosłych" kreśli autorka dzieje oświaty pozaszkolnej w związku z dziejami ruchów społecznych, a następnie omawia ich formy współczesne. Zamyka książkę projekt ustawy o upowszechnieniu dorobku kultury i oświacie pozaszkolnej. Praca zaś pt. „Książka wśród ludzi" przynosi wyniki długoletnich badań prof. H. Radlińskiej i jej uczniów. Obejmują one zagadnienia języka książki i języka czytelnika, klasyfikację książek dla celów czytelnictwa, sprawność i rodzaje czytania, zagadnienie uspołecznienia czytelnictwa, badań nad czytelnictwem i planowania samych wydawnictw. Zamyka książkę zbiór przykładów popularyzacji celów czytania. Obie książki H. Radlińskiej uderzają swym oryginalnym stylem, nie wiele mającym wspólnego z oschłością tak często spotykaną w rozprawach naukowych. Język autorki jest żywy, posiada cechy opowiadania, pełnego metafor, pobudzających nie tylko myśl, ale wyobraźnię i uczucie.

J. K.

Ryzyko wiary

Jak gdyby zaklęte w bezwład spoczywają i, niekiedy w ciągu długiego czasu, drzemią w człowieku potężne energie twórcze. I jak złoża naturalnych bogactw, w wnętrzu ziemi ukryte, bezużytecznie leżą wiekami, deptane stopami barbarzyńców i ludów pierwotnych i w ten sposób — martwe — giną dla teraźniejszości, tak giną i przepadają często niewyzwolone, potencjalne tylko zasoby ludzkich dusz. W krótkim okresie, zawartym między dwoma biegunami ziemskiego życia, ma się dokonać w człowieku proces, który bez wielkiej przesady można nazwać tworzeniem. Ale, jeśli na to, aby z bryły węgla wyzwolić w postaci elektrycznego światła cząstkę wchłoniętej przez nią przed wiekami energii słonecznej, potrzeba długiego i skomplikowanego procesu technicznego od spalenia pod kotłem aż do zebrania prądu elektrycznego na pierścieniach turbogeneratora, o ileż więcej genialności wymaga ten proces twórczy, który zwykle nazywamy życiem wewnętrznym człowieka, a który ma wyzwolić duchowy potencjał ludzki.

Chrześcijanin wie, że takim czynnikiem wyzwalającym c a ł ą potencjalność każdego z osobna człowieka jest łaska Boża, która będąc dostępną w każdej chwili, zawsze w sposób wystarczający, zapewnia każdemu osiągnięcie pełni rozwoju. Co więcej, chrześcijanin wie, że od jego twórczej z łaską współpracy zależy prawdziwy postęp całej ludzkości i dlatego ma on świadomość tej samej odpowiedzialności, którą Mickiewicz w chwili porywu wyraził lapidarnie słowami: „W szczęściu wszystkiego są wszystkich cele". Inicjatywa i dążenie do pełni życia „hic et nunc", tzn. do zupełnego zaktualizowania rozporządzalnej w danym momencie potencjalności, uwarunkowanej środowiskiem, jest przeto dla niego obowiązkiem zasadniczym. Poczucie tego obowiązku sprawia chrześcijańskiemu sumieniu trudności, ze względu na niedostępność konkretnych kryteriów,

zwłaszcza w dziedzinie nadprzyrodzonej. W zakresie czysto naturalnym łatwiej jest o zdanie sobie sprawy z przebiegu owego procesu, przejawia się on bowiem w znanym zjawisku panowania ducha nad materią.

W dokonującym się współcześnie fakcie uspołeczniania człowieka, fakcie sięgającym do głębi mas ludzkich i dlatego tak tajemniczym co do swej istoty i prawdziwego znaczenia, to właśnie zjawisko ciągłego wzrastania władztwa umysłu ludzkiego nad materią jest bezsprzecznie bardzo uderzające a zarazem niezwykle pocieszające. Stwierdzenie to bowiem przywraca wiarę w człowieka, zachwianą obserwacją i przeżywaniem niezaprzeczalnych faktów upodlenia, jakich byliśmy niezbyt dawno i świadkami i ofiarami. A przecież ta wiara w człowieka jest oparciem, często jedynym (w wypadku ludzi niewierzących) optymizmu i działania. Czyż nie wyczucie rytmu żywiołowego wprost parcia naprzód i wzwyż, a więcej jeszcze poczucie, że się w nim czynny i twórczy bierze udział, jest źródłem ufnego i radosnego spojrzenia i na świat obecny i w przyszłość? Warto zauważyć, że i u podstaw zachodzących przemian strukturalnych spotykamy, jako ich kamień węgielny i życiodajne źródło, tę właśnie wiarę w człowieka, niezwykle żywotną i entuzjastyczną, choć niestety zbyt często ekskluzywną, ograniczoną do doczesności i natury.

Nieskończona niemal perspektywa dziejów ludzkości, których część przeszła napawa współczesnego człowieka uzasadnioną zresztą dumą, a przyszła — otwiera przed nim oszałamiające możliwości, dzięki odkrytym przez naukę nowym źródłom energii i bezpośredniej ingerencji człowieka w tajemnice jego własnej nawet natury; ogrom prac, oczekujących realizacji na wszystkich płaszczyznach coraz więcej skomplikowanego, gdyż coraz bardziej uspołecznianego życia; ich nagląca potrzeba, uzasadniająca szalone wprost tempo wysiłku człowieka — wszystko to sprawia, że przeciętna pojemność ludzkiej duszy zostaje obficie wypełniona, jej możliwości potencjalne zdają się być zrealizowane w stopniu najwyższym i to bez uciekania się do transcendentnej koncepcji zaświatów i pomocy nadprzyrodzonej łaski.

Jednak ten sam człowiek współczesny, entuzjasta takiej naturalnej tylko wiary w człowieka, przy całym wyzwolonym dynamizmie, skierowanym do budowy świata nowego, nie przestaje być bardzo trzeźwym realistą. Toteż stawia on pytanie

i usiłuje zdać sobie sprawę, „uświadomić sobie", ku czemu on zmierza? a raczej, by nie zadawać pytań w jego mniemaniu nierzeczowych, dotyczących nieodgadnionego celu, chce on wiedzieć, w jaki sposób można się orientować jasno i działać zawsze zgodnie z prawem rozumu w tym potężnym prądzie ewolwującego życia?

Będąc bowiem skazany na urabianie sobie sądu z horyzontów bardzo ograniczonych, ulegając nieraz słabości i złudzeniom natury zmysłowej, skłonnej do przywiązywania większej wagi do tego, co ją bezpośrednio dotyka, mógłby on nieraz poddać się pesymizmowi, co równałoby się zaprzepaszczeniu podjętego dzieła. Rzecz ma się tutaj podobnie jak z górnikiem, przekopującym tunel: ma on przed oczyma ciągle te same i coraz cięższe dla omdlewających z wysiłku ramion bryły; ten sam wysiłek wyciska ze wszystkich porów jego ciała krwawy niemal pot; ta sama przed nim twarda ściana, a za nim czarna pusta czeluść, odbierająca nadzieję, że się to kiedyś wreszcie skończy; a przecież on postępuje, chodnik się wydłuża, by wreszcie z wyrąbanego tunelu trysło słoneczne światło — oczywiście pod warunkiem, że górnik ów będzie zachowywał należyty kierunek. Nigdy niczego może się on nie dokopać, gdy weźmie orientację złą. W ten sposób, dla człowieka abstrahującego od transcendencji Bożej, wyłoniło się zagadnienie kierunku rozwojowego historii. Zagadnienie, z punktu widzenia naturalistycznego, kapitalne. Nie chodzi tu już bowiem o argumentację mniej lub więcej filozoficzną. Punkt ciężkości przesuwa się z płaszczyzny intelektualnej na płaszczyznę pełni życia, ponieważ taka wystarczająca sobie wiara tylko w człowieka wymaga c a ł e g o człowieka, który na rzecz nurtu historii musi ustawicznie poświęcać samego siebie. I ta właśnie wysokość stawki, najwyższej spośród wszystkich wartości przyrodzonych, to — jakbyśmy dziś, w okresie ogromnego rozwoju ubezpieczeń społecznych, powiedzieli — r y z y k o zmusza do poważnej oceny szans, jeśli już nie osiągnięcia w okresie jednego życia ludzkiego celu, jakim jest „nowy świat" i „nowy człowiek", to przynajmniej jego możliwości realizacyjnych.

Dla wierzącego chrześcijanina odpowiedzią jest jego perspektywa eschatologiczna. Jego wielkie „ryzyko" zawiera w sobie większą jeszcze i piękniejszą nadzieję: stawką przeznaczenia człowieka jest zdobycie za czas przemijający — nieprzemijającej wieczności. Wierzy on, że przez Wcielenie Syna Bożego,

wieczność przeniknęła w doczesność po to, by wprowadzić i nas i historię w wieczność. Toteż stawia on swoją doczesność wzamian za wieczność, gdyż w samym ryzyku takim tkwi zbawienie, a śmierć, która normalnie jest ryzykiem największym, staje się dla niego pełnym i ostatecznym wyzwoleniem. „Śmierć pożarta została w zwycięstwie. Gdzież jest, o śmierci, oścień twój?" (1 Kor 15, 55).

Z chwilą jednak, gdy się odrzuci cel pozaczasowy, pozaświatowy, ponadnaturalny, jednym słowem nadprzyrodzony, to „eo ipso" perspektywy eschatologiczne odpadają, a mówienie o celowości staje się bezprzedmiotowe, a nawet nielogiczne dlatego, że w samej naturze celu jest, że musi on być „poza" ruchem, gdy tymczasem w założeniu naturalistycznym, sam cel, będąc włączony w historię i świat, jest objęty tym samym ruchem, którego winien on być kresem. Jakże więc można w ogóle mówić tutaj o kierunkowości? W tej ograniczonej do doczesności koncepcji ruch staje się raczej ruszaniem, a nie postępowym dążeniem, zbliżającym do pewnego, choćby osłoniętego tajemnicą i nieprzeniknionego aktualnie, celu.

Niezależnie jednak od powyższej trudności, postęp jest faktem; ludzkość idzie naprzód i zagadnienie kierunku rozwojowego nie traci nic na swej doniosłości. W jakim więc kierunku idzie ludzkość? Ku czemu zmierza? Na czym polega jej postęp?

Zachowując nadal punkt widzenia ekskluzywnej „wiary w człowieka", odpowiedź na te pytania da się sprowadzić jedynie do wskazania pewnych sprawdzianów, względnie kryteriów, umożliwiających i ułatwiających orientację.

Faktem charakterystycznym zastępującym eschatologiczną perspektywę chrześcijanina, jest tutaj zjawisko znane pod nazwą ewolucji. Otóż ewolucja kosmiczna posiada, w oczach obserwatora szukającego kryterium kierunkowości, pewną właściwość szczególną, jej tylko właściwą, esencjalną, wytrzymującą wszelką próbę czasu. Tylko i jedynie kierunek działania z nią zgodny, nieodmiennie i n i e o d w r a c a l n i e zbliżający do rzeczywistości niezniszczalnej, dziedziny niekończących się, wciąż nowych odkryć i możliwości doskonalenia — ten tylko kierunek może być prawdziwy, on tylko wytrzyma również próbę czasu, gdyż ma przyszłość. Czy można uznać takie kryterium za obiektywnie dobre? Wydaje się, że tak. Dowodem jego słuszności jest nauka, ponieważ jest ona istotnie jed-

nym z najpotężniejszych środków n a t u r a l n y c h, przenikających głęboko w niezniszczalny świat prawdy. „Zawsze — mówi P. Lejay — nauka, gdy osiąga najdalsze granice swoich możliwości, otwiera nam okna w niezmierzoność". Dzięki jej zdobyczom otwierają się owe nieograniczone wprost perspektywy, czyniące posłannictwo człowieka naprawdę wielkim, królewskim. Wyśmiewano religię katolicką, że czyniła z człowieka króla stworzenia (omnia propter hominem creata sunt); że uczyła, iż wszystko co istnieje Bóg stworzył dla człowieka. A oto, nauka wkłada w mdłe ręce człowieka moce tak żywiołowe, że on sam nie wie w tej chwili, co z nimi, poza sianiem zniszczenia, ma uczynić, jak je wykorzystać.

Ale, niestety, sami tylko ludzie prawdziwej nauki mogliby powiedzieć, ile w tych zdobyczach i budowanych na nich nowoczesnych teoriach naukowych, jest tezy, a ile hipotezy. I dlatego kryterium to nie zadawala, gdyż jest nie wystarczające. A niewystarczalność jego pochodzi stąd, że jest ono niewspółmierne z tym przedmiotem, który nas w pierwszym rzędzie teraz interesuje: żywym człowiekiem. Ryzyko, wielkość stawki ze strony człowieka przewyższa o wiele ofertę nauki i jej ewolucjonistyczne perspektywy; te ostatnie są bowiem zaledwie istnieniem na marginesie historii prawdziwej, podczas gdy potencjalne, a tak bogate i potężne energie człowieka są jej istotnym tworzywem i treścią. Człowiek ma to przeświadczenie, że powinna, że musi istnieć taka historia, w obliczu której nikt inny nie miałby prawa do ferowania wyroków o wartości obiektywnej życia ludzkiego i spod zasięgu której nikt nie mógłby się uchylić; historia taka, że samo ustosunkowanie się do niej byłoby miarą prawa i normą dobra i zła; historia, która by była trybunałem orzekającym bezapelacyjnie i sprawiedliwie, w sposób wykluczający możliwość jakichkolwiek zastrzeżeń co do jej wyroków.

Gdyby taka historia istniała, to ruch w kierunku ku niej byłby istotnie sprawdzianem i kryterium słusznym i wystarczającym. A przeto musiałaby ona być obiektywnie powszechną, a jednocześnie dogłębnie dla każdej jednostki wewnętrzną, ponieważ musiałaby sądzić wszystkich według o s o b i s t e j prawdy każdego. Gdzież jednak szukać takiej historii? Czyż nie jest oczywistością, że historia widzialna, ta która się toczy w czasie i zamyka w granicach natury, ta którą tworzy czło-

wiek na fundamencie ekskluzywnej wiary w człowieka, nie może być prawdziwą, jedyną historią. Zbyt wiele w niej da się stwierdzić empiryzmu, zbyt wiele krzyczących niesprawiedliwości, aby można było uczciwie wierzyć, że jest ona w stanie zagwarantować sprawiedliwy osąd w stosunku do w s z y s t k i c h ludzi, którzy w dobrej wierze oddali się „z ciałem i duszą" sprawie, uznanej przez nich w sumieniu za słuszną.

Chrześcijanin odkrywa tę jedynie prawdziwą i powszechną historię w świetle nadprzyrodzonym: to historia Boga, przychodzącego na świat, Boga, który przez Wcielenie się Słowa, włączył świat w Synu swoim Jezusie Chrystusie w zbawczy plan odkupienia rodzaju ludzkiego. I dlatego miarą postępu, sprawdzianem kierunku historycznego rozwoju ludzkości dla chrześcijanina jest jej poziom moralny i to, co w języku chrześcijańskiej ascezy nazywa się zjednoczeniem z Bogiem, czyli miłość.

W perspektywie tylko doczesnej, rolę takiej historii spełnia wizja syntezy, obejmującej wszystko, jako jedną całość organiczną, w dążeniu do coraz wspanialszego rozwoju i rozkwitu zawartych w niej w stanie potencjalnym doskonałości. Pod urokiem tej wizji, człowiek ulegał i ulega pokusie podjęcia dzieła jedynego w swoim rodzaju, mianowicie: stworzenia takiej cywilizacji, która by poprzez nieuniknioną walkę na dwa fronty zespoliła go najściślej i najintymniej z kosmicznymi potęgami materii w jedność, będącą oczekiwanym finałem powszechnej ewolucji. Perspektywa uczestnictwa w potężnym zmaganiu się o tworzenie jedynej, obejmującej wszystko historii, w walce, której kresem ma być pełny pokój: z jednej strony przez pojednanie się ludzkości samej z sobą, a z drugiej — przez triumf człowieka pracy nad światem, rodzi prawdziwy dynamizm, wywołuje entuzjazm, w imię którego człowiek żyć może, i często żyje, w niezmąconej bezreligijności, utrzymując, że w życiu tak pojętym znajdzie dostateczną rację bytu.

Istotnie, w tego rodzaju perspektywie pełne ryzyko, pomimo powyżej wymienionych zastrzeżeń co do obiektywnej powszechności i prawdziwości wybranego kierunku rozwoju historii, znajduje odpowiednik równoważny. Ale różnica w wyborze ryzyka zostaje nadal głęboka i zasadnicza, choć niedość uchwytna, gdyż zachodzi w sferze wierzeń: jedni spodziewają się osiągnąć pełnię życia przez ekskluzywną wiarę w człowieka i jego maksymalny zbiorowy wysiłek twórczy, drudzy za-

kładają swoją ufność (zbawienie) w Bogu i w boskim czynniku wyzwalającym potencjalność człowieka — łasce.

Zagadkowość omawianego kryterium historycznego ma swoje uzasadnienie w samej naturze człowieka, o którym Carrel wyraził się trafnie, że jest „istotą nieznaną". Wielką tajemnicą człowieka jest mianowicie przedziwne połączenie w nim natury jednostkowej, każdy bowiem ma świadomość, że jest sobą, z naturą społeczną, której objawem jest poczucie zasadniczej niezupełności jednostki, ponieważ każdy człowiek wie, że sam sobie nie wystarcza ani sobie wystarczyć nie może, że potrzebuje społeczności, by móc z niej zaczerpnąć konieczne uzupełnienie.

A przecież nie ma w nas dwóch ludzi, ani dwóch oddzielnych, niezależnych od siebie natur. Rąbek tajemnicy ich substancjalnej jedni, czyli tajemnicy człowieczeństwa, uchyla wiara, która uczy, że człowiek stworzony jest na obraz i podobieństwo Boże. W pojęciu chrześcijańskim, Bóg jest osobowy: jest jeden w trzech Osobach. W Trójcy Przenajświętszej odnajdujemy właśnie przedziwne połączenie jednostkowości ze społecznością w najdoskonalszej, niezrównanej transcendentalnej Istocie Bożej. Podobnie w Chrystusie Jezusie, Bogu-człowieku, ta sama wiara ukazuje równie głęboką tajemnicę zjednoczenia dwóch natur: boskiej i ludzkiej, prawdziwych i rzeczywistych nie pomieszanych ze sobą ani nie stopionych, ale zjednoczonych w jednej O s o b i e B o s k i e j Zbawiciela. Toteż tajemnicę człowieka da się wyjaśnić w świetle wiary w ten sposób, że jego natura indywidualna i natura społeczna tworzą „syntezę wyższą", którą nazywamy O s o b ą l u d z k ą, a osoba ta dlatego jest syntezą wyższą, że dzięki właśnie łasce Chrystusowej, może ona osiągnąć byt nadprzyrodzony.

W wizji jedni historycznej, będącej kresem powszechnej ewolucji, a która miała być wystarczającym kryterium kierunkowości historii, brak właśnie tego elementu faktycznego, który ze względu na niemożność wyjaśnienia go w perspektywie naturalistycznej jest albo po prostu pomijany, albo — co częściej się zdarza — uwzględnia się go jednostronnie, biorąc pod uwagę już to naturę tylko indywidualną człowieka, już to tylko społeczną.

Tymczasem, jeśli kierunek, w którym ludzkość w danym okresie dziejów iść usiłuje, ma być właściwy, to historyczny proces, mający zebrać wszystkich i wszystko w pewną organicz-

ną jedność, z założenia, nie powinien nic ani nikogo nie pomijać, a więc winien on, będąc powszechnie uspołeczniającym, być jednocześnie, w równym stopniu, osobowym, tzn. musi on mieć na oku dobro osoby. Jest to warunkiem koniecznym wyzwolenia w s z y s t k i c h twórczych i to najwartościowszych energii, spoczywających w potencjalnym bezwładzie w człowieku. Tak więc ostatnim sprawdzianem, wzgl. kryterium umożliwiającym i ułatwiającym orientację co do kierunku rozwojowego ludzkości, jest ludzka osoba i jej dobro.

Nie jest bynajmniej przypadkiem, że człowiek wyposażony jest w pewną zdolność naturalną, „normę biologiczną" według wyrażenia P. Teilhard de Chardin, pozwalającą mu kierować się poprzez mgły życia w pełnej harmonii właśnie z ostatnio określonym kryterium. Jest nią zdolność „uświadamiania sobie" prawdy. Ona to właśnie zmusza człowieka do stawiania zagadnień w płaszczyźnie życia, ponieważ rozważania tylko intelektualne nie są w stanie jej zaspokoić: Dla ludzi, ograniczających się tylko do ekskluzywnej „wiary w człowieka", uświadomienie sobie czegoś jest aktem par excellence ludzkim tak, że w nim wyczerpuje się działalność tego, co nazywają oni sumieniem. Wydaje się, że właśnie sumienie jest organem decydującym o sposobie skutecznego włączenia się człowieka przy pomocy kryteriów, o których usiłowaliśmy powiedzieć powyżej słów kilka, we właściwy bieg życia, w nurt historii. To ono podejmuje ryzyko życia. To ono, w jednym słowie decyduje o wszystkim. I decyzję taką każdy człowiek powziąć musi, gdyż niemożliwe jest stać w obliczu życia na stanowisku tylko biernie wyczekującym, w wygodnej pozycji bezpiecznego obserwatora. W obliczu życia c z ł o w i e k musi zdecydować się na czyn, w którym zawiera się stawka najwyższa, pełne ryzyko życia. Jest w tym wielkość, jest moc i prawdziwe piękno. Bo pomyśleć tylko, że wystarczy jedno tylko Słowo, by zaklęte chwilowo w bezwład i drzemiące w człowieku energie wyzwolić, zdynamizować i przetworzyć w życie, w nieśmiertelność; pomyśleć: — wystarczy jedno tylko słówko, by tę moc, to piękno życia zmarnować, zaprzepaścić, zniszczyć; pomyśleć: — jedno tylko słowo wystarczy, by ten Boski wkład energii rozwinąć w demoniczny żywioł zniszczenia, śmierci i szału.

Ale co — pytamy znowu — pobudza, co nadaje impuls, co determinuje człowieka, by zdobył się, co prawda za cenę najwyższych ofiar i poświęceń, na swoje twórcze „fiat"?

Blondel powiedział kiedyś, że „aby uruchomić rzecz na pozór tak małą, jaką jest działalność ludzka, trzeba uroku celu niezniszczalnego. Człowiek działa jedynie w nadziei zdobyczy nieśmiertelnej". Dla Sokratesa „odwaga takiego działania jest piękną i powinna być dla nas jakby czarującą pieśnią, albowiem piękna czeka nas nagroda i wielkich możemy oczekiwać rzeczy" (Phedon 114. C — D).

Ale nadzieje, choćby najpiękniejsze, zdobycze nawet nieśmiertelne są ostatecznie kwestią wiary. I dlatego udowadniać skutecznie argumentami tylko rozumowymi i usiłować przekonywać kogokolwiek o prawdziwej stawce „ryzyka życia", która jest istotnie ryzykiem wiary, po tym, co się wyżej powiedziało, byłoby przedsięwzięciem niemal beznadziejnym.

Samo tylko życie jest w stanie dać taki argument bezapelacyjnie decydujący.

Tylko, że w takim argumencie życia tkwi zawsze tragedia tak wielka, jak w samym Chrystusowym Krzyżu na Golgocie.

Ks. Stanisław Jędrusik T. J.

Grób pusty

Od dawna już nie pamiętano w Jeruzalem tak burzliwego przedednia Paschy, jak to, które przyniósł ze sobą osiemnasty rok panowania Tyberiusza a szósty, prokuratorskiej władzy Poncjusza Piłata. Zazwyczaj ciągnęły dnia tego do świątyni tylko liczne gromady ojców rodzin, którzy musieli osobiście zabić, własnego każdy, baranka, ale poza tym panowała w świętym mieście powaga i cisza odpowiednia przygotowaniu do największej uroczystości Izraela.

We wspomnianym roku było jednak inaczej. Od wczesnego ranka, cała rzesza, czy to popleczników Wielkiej Rady, czy po prostu ciekawych, zalegała podnóża twierdzy Antonia, gdzie w pretorium starosty, rozgrywał się proces, poruszający do żywa całą opinię kraju.

Koło południa znowu, kiedy rozprawa sądowa w sprawie Jezusa z Nazaretu zakończyła się wyrokiem śmierci, za czworobokiem żołnierzy rzymskich, otaczającym trzech skazańców, ruszyły ku Golgocie nieprzejrzane tłumy, które wnet zapełniły pobliskie ulice i place, dachy domów i okoliczne ogrody. Trzymała tę ciżbę koło miejsca stracenia, nie tyle nienawiść lub miłość, ile nieopanowana ciekawość, czy ten, co robił tyle cudów za życia, nie da jakiegoś dowodu swej potęgi i w chwili straszliwej katuszy.

Ale pod tym względem zawód był zupełny. Chrystus konał jakby w całkowitej bezsile, od czasu do czasu tylko przerywając ciszę swej ofiary, głośniejszym słowem modlitwy lub miłości.

Wtem zaszło coś zgoła nieoczekiwanego, co zrazu wywołało zdumienie, a potem paniczną trwogę.

Jasne dotąd słońce, mimo prześlicznej, wiosennej pogody zaczęło się zaciemniać, aż wreszcie zupełnym pokryło się kirem, rzucając ponury mrok na całe miasto. W chwili zaś, kiedy Je-

zus, oddając ducha w ręce Ojca, opuścił na piersi, cierniem owitą głowę, nagle zatrzęsła się ziemia, z głuchym grzmotem popękały skały, pootwierały się liczne groby, wspaniała, złotem tkana zasłona, zakrywająca w świątyni właściwy przybytek Boży, od rozkołysanych murów, rozdarła się na dwoje.

Tłumy runęły do ucieczki, tym bardziej, że za kilka godzin zapadał już wielki szabat. Na miejscu kaźni została tylko mała garstka wiernych i oddział żołnierzy, którzy zabrali się niebawem do egzekucji skazanych, by ponury widok wiszących na katowni zwłok skazańców nie mącił pogodnego nastroju święta.

Wszystkie trzy ciała miano wrzucić do wspólnego dołu, ale pochowano tak tylko dwóch towarzyszy męki Chrystusowej. Niespodziewanie bowiem zjawili się na Golgocie dwaj ludzie, którzy za zezwoleniem Piłata, postanowili zająć się zwłokami Nazarejczyka. Byli oni obaj członkami Wielkiej Rady, obaj wpływowi i bogaci. Jednym był Józef z Arymatei czyli z Samuelowego Ramathaim-Saphim, który ledwie o pięćdziesiąt kroków od miejsca stracenia miał ogród z własnym, nieużywanym grobowcem; drugim był Nikodem, który już przed kilku laty, próbował zbliżyć się do Chrystusa.

Ci dwaj mężowie, z pomocą służby, zdjęli z krzyża ciało Jezusowe i uwinąwszy je w wielki, nowy całun z obfitą zaprawą aloesu i mirry, zanieśli je do wspomnianego grobu. Po kilku schodach schodziło się w dół do przedsionka; na prawo prowadziły niskie drzwi do właściwej komory grobowej, wykutej w skale, gdzie składano zwłoki w podłużnej, płaskiej wnęce, pod łukiem półkolistej framugi. Po ukończeniu pobożnego dzieła, zewnętrzne drzwi grobowca zaparli potężnym, specjalnie do tego celu przeznaczonym, głazem, który, jak wiadomo nam z wielu, dokonanych ostatnimi czasy odkryć, mógł mieć wagi około pięciuset kilogramów.

Był to już ostatni czas powrotu do domu, bo robił się już wieczór i lada chwila mogły pokazać się te trzy pierwsze gwiazdy, których zjawienie się na niebie głosiło porę wieczerzy paschalnej i bezwzględnego świątecznego spoczynku.

Na to rojowisko ludzi, które w tej chwili liczyło w Jeruzalem nie wiele mniej niż dwa miliony przybyszów i stałych mieszkańców, zapadła uroczysta cisza. Gwarne przedtem ulice świeciły zupełną pustką; wszyscy wierni wyznawcy Mojżeszowego prawa, zebrani byli w drobnych rodzinnych gronach oko-

ło stołów, na których zastawę, prócz przaśnych chlebów, składał się tradycyjny baranek i rytualna, z gorzkich ziół zgotowana, przyprawa.

Najwyżsi kapłani, leżąc ówczesnym zwyczajem, przy paschalnej uczcie, mieli serca pełne innej goryczy. Otrzymana już wiadomość, że znienawidzony Galilejczyk otrzymał, i to za sprawą dwóch sanhedrytów, okazały pogrzeb, napełniała ich nie tylko gniewem ale i obawą. A nuż to jest początek nowych jakichś knowań?! Wszak przebąkiwano już między ludem o jakiejś przepowiedni zmartwychwstania! Ciemna gawiedź gotowa sobie w tym sensie tłumaczyć zaćmienie słońca i inne znaki, które towarzyszyły śmierci Jezusowej!

Postanowienie wnet było powzięte: Pomimo święta, pomimo głębokiej niechęci do zuchwałego starosty, zaraz rano pójdą do Piłata, by przeznaczył do straży grobu wojskową siłę.

Co umyślili to wykonali nazajutrz i bez trudności osiągnęli to, o co chodziło. Może istotnie lękając się rozruchów, może drwiąc po cichu z kapłańskich kłopotów, powiedział im wielkorządca: „Macie straż, idźcie, strzeżcie jak umiecie". Wziąwszy więc oddział legionistów — zapewne szesnastu, którzy mieli zmieniać się czwórkami co sześć godzin — udali się kapłani do ogrodu Józefa, taśmami i pieczęciami Wielkiej Rady opatrzyli kamień i zewnętrzne drzwi grobu, zalecając żołnierzom jak największą czujność. Po tym akcie nienawistnej przezorności wrócili do swego pałacu na górze Sion, w przekonaniu, że zrobili już wszystko, czego było trzeba, by sprawę Nazarejczyka pogrzebać na dobre.

Nie troszcząc się już o gadania ludu, spokojnie ułożyli się do snu w sobotę wieczór, by nazajutrz podjąć w świątyni dalsze obrzędy paschalnych obchodów.

Wbrew jednak wszystkim rachubom i nadziejom, i tym razem nie mieli zaznać spokoju. Wnet po północy gwałtowne kołatanie do bramy przebudziło odźwierną zewnętrznych wrót, zamykających wspólny dziedziniec kapłańskich dworców. Zdumiona i przestraszona kobieta ujrzała przy świetle łuczywa, żołnierzy rzymskich.

— Czego wy chcecie?

— Musimy zaraz widzieć arcykapłanów!

— Ależ przecie noc i dworce kapłańskie zamknięte! Poczekajcie do rana z waszą sprawą!

— Rzecz nie cierpi zwłoki. Tu idzie o życie nasze i o coś takiego, co i dla kapłanów będzie największej wagi.

Wiedząc dobrze, że opuszczenie powierzonego posterunku grozi w rzymskim wojsku karą śmierci, nalegali żołnierze tak długo, aż wreszcie za jakieś pół godziny, zbudzeni i niespokojni arcykapłani, kazali im przyjść do siebie.

Stary, chytry Annasz i porywczy Kajfasz wlepili wzrok badawczy w niespodziewanych gości. Żołnierze byli rodem z Syrii, bo z Syryjczyków składał się przeważnie tzw. aleksandryjski legion, którego część konsystowała w Palestynie. W tej chwili byli zmieszani i zawstydzeni, że ukazują się bez broni.

„Z czym przychodzicie?" — brzmiało krótkie pytanie kapłanów.

Zaczęło się bezładne opowiadanie o kamieniu, odrzuconym jak piórko, niewidzialną siłą, o trzęsieniu ziemi i otwarciu drzwi grobowych, o jakiejś jasnej a groźnej postaci, której widok zmusił ich do nagłej ucieczki.

Arcykapłanów, którzy, jak prawi Saduceusze, nie wierzyli w żadne dziwy, mało obchodziły żołnierskie opowieści czy wymysły. Chodziło im o rzecz zupełnie konkretną. „Jakże więc — zapytali — czy ciało wyniesione?"

„Nie wyniesione — odparł starszy żołnierz — ale w tym blasku, co świecił jaśniej niż w południe, widziałem jak na dłoni, że nie było w grobie żadnego ciała. Leżało prześcieradło i porzucone zawiązki, ale poza tym grób był zupełnie pusty."

Arcykapłani zamyślili się głęboko. Poczuli, że widmo Nazarejczyka zaczyna ich prześladować zza grobu.

Spróbowali podstępnej perswazji. „Słuchajcie ludzie — rzekli do żołnierzy. — Wyście się na pewno pospali i przyśniły się wam jakieś widziadła, a tymczasem przyszli uczniowie zabitego i po cichu wynieśli go na inne miejsce".

Na darmo zapewniali żołnierze, że ani oka nie zmrużyli i że tej nocy nikt zgoła do grobu nie przychodził. Kapłani wprowadzili w grę dwie rzeczy: pogróżki i pieniądze. Najpierw zastraszyli żołnierzy, że jeśli nie wejdą w ich plany, oskarżą ich przed Piłatem o opuszczenie posterunku i wpędzą ich w nieszczęście. Potem obiecali im dużą sumę pieniędzy i ewentualną obronę przed gniewem starosty, byle przyjęli podaną sobie wersję i podjęli się propagować ją między ludem.

Po dłuższym wahaniu, zwyciężyły w duszy żołnierzy obawa i chciwość. Już szarzał świt na niebie; już Chrystus zmartwychwstały pokazał się był przeczystej swej Matce, a potem Magdalenie, gdy wychodziła po cichu z arcykapłańskiego dworca, wraz z gromadką żołnierzy, wybuchła licha bajka, oparta na świadectwie śpiących ludzi. Że bajka ta mogła mieć tak długi żywot — bo pojawiała się tu i ówdzie przez wieki — to tylko tym się tłumaczy, że, zrodzona z kłamstwa, zawsze mogła liczyć na przyjęcie w umysłach, które, jak mówi Pan Jezus, „bardziej miłują ciemności niż światłość".

Tym jednak, którzy, na odwrót, nie tylko nie lękają się prawdy, ale miłują ją nad życie, samo to, co usiłowano wyzyskać dla negacji faktu zmartwychwstania, dopomogło tylko do jego wszechstronnego ustalenia.

Całkowity dowód bowiem tej prawdy, że Pan Jezus, umęczony na krzyżu i zabity, trzeciego dnia powstał z martwych przebiega niejako podwójną linią. Na pierwszą z tych linii składają się świadectwa ludzi, bynajmniej nie skorych do wiary a jeszcze mniej podatnych na halucynacje czy inne wytwory chorobliwej wyobraźni, a ludzi do tego, wysoce świętych. Ludzie ci zaręczają najuroczyściej, że Mistrza swojego widzieli żywym, nie raz i nie dwa, ale cały szereg razy i nie tylko osobno, ale w całych gromadach świadków, aż do „pięciuset braci razem", a widzieli go tak z bliska, że „jedli z nim i pili, gdy powstał z martwych" (Dz 10, 41) i „oglądały go ich oczy i ręce dotykały" (1 J 1, 3), aż do zupełnego przekonania, nawet uparcie wątpiących umysłów (J 20, 24 nn). A wiarę tę w zmartwychwstanie traktują tak na serio, że od jej przyjęcia lub odrzucenia uzależniają wszystkie bez wyjątku dobra i błogosławieństwa chrystianizmu (1 Kor 15, 14 nn), gotowi dla tego zaświadczyć jej prawdę własnego życia ofiarą.

Ale te świadectwa bezpośrednich świadków, które, jakby czyste a obfite źródła, zasiliły potężny strumień wiary płynący przez całe wieki dziejów chrześcijaństwa, to jedna strona całości była i druga strona, która miała stanowić, jak gdyby była i druga strona, która miała stanowić, jakgdyby *corpus, nie delicti, ale omnipotentis operationis Dei*. Boć przecie Chrystus, zabity, złożony został do grobu, każdemu więc, kto by głosił cielesne jego zmartwychwstanie, musiały się nasunąć i można było zawsze przeciwstawić pytania: Co z jego grobem? co z ciałem

w grobie złożonym? skąd wiadomo, że tego ciała nikt nie wyniósł? jeśli zaszło istotnie zniknięcie ciała, jak ono wiąże się z rzekomym czy rzeczywistym zmartwychwstaniem?

Otóż na te i inne jeszcze, zupełnie uzasadnione, pytania dostarcza jasnej odpowiedzi, wbrew ich intencjom, postępowanie kapłanów i żołnierzy.

I tak, kapłani wiedzą na pewno, że Jezus zabity — mówią o nim Piłatowi jako o bez wątpienia nieżywym — złożony został w grobie Józefa z Arymatei. Ten grób opatrują pieczęciami Wielkiej Rady i obstawiają strażą.

Ci sami książęta ludu wiedzą równie niewątpliwie, że, jak im to zaświadczyli spłoszeni strażnicy, w nocy z soboty na niedzielę, grób okazał się pustym. I o tej pustce grobu są tak przekonani, że na niej budują dalej całą bajkę o wyniesieniu Chrystusowego ciała.

Ale oto ta właśnie bajka, nie tylko żadną miarą ostać się nie może, ale samą swą niedorzecznością potwierdza to, co miała obalić.

I tak: nie mogło być mowy o wyniesieniu ciała, czy to przez uczniów, czy przez kogo innego, z następujących względów. Najpierw ochrona grobów była w państwie rzymskim w ogóle bardzo wielka. Kilkadziesiąt lat temu znaleziono w Nazaret ostrzegającą tabliczkę marmurową w aramejskim języku z współczesnym Chrystusowi, edyktem Tyberiusza cesarza, że ludzie gwałcący groby podlegają karze śmierci. Napad na grób Józefa z Arymatei byłby w tym wypadku czynem o tyle jeszcze karygodniejszym, że ciało Chrystusowe „darował" właścicielowi grobu sam rzymski starosta. Po wtóre — jeśli mimo to wszystko, miałby ktoś na wyniesienie ciała się porwać, cóż żołnierze? Jeśli istotnie, wbrew dyscyplinie żołnierskiej, byliby wszyscy zasnęli, cóż to był za sen, z którego ich nie przebudził ani szmer wielu nóg i wynoszonego ciała, ani łoskot odtaczanego głazu? Jeśli się przypuszcza, że i sami stróże byli w zmowie, czemuż kapłani, zamiast ich zaskarżyć do wielkorządcy, paktują z nimi i za pieniądze, wkładają im do ust, jedyne chyba w dziejach, świadectwo śpiących ludzi?

Zatrzymajmy się jednak jeszcze bliżej nad treścią tego niesłychanego świadectwa.

„Uczniowie wynieśli"! Nie wchodźmy już głębiej w kwestię, jak mogli tego dokonać, oni, tak bojaźliwi i nieporadni rybacy galilejscy, bardzo nieśmiali na gruncie stolicy, gdzie

i osobliwa ich wymowa podawała ich w pośmiewisko. Nie pytajmy też, skąd im ta myśl przyjść mogła i jak chcieli powiązać wyniesienie ciała z rzekomym zmartwychwstaniem, w które sami zresztą nie wierzyli. I nad tym jeszcze przejdźmy do porządku dziennego, jak to być mogło, że oni na świadomym oszustwie zakładali podstawy nowej wiary, jaką roznieśli po świecie, czemu za to oszustwo oddawali swe życie, jak się to stało, że na tym oszustwie nikt się nie poznał i że przyjęły je setki milionów, najuczeńszych nawet, najbystrzejszych ludzi, budując na tej wierze całe swe życie obecne i całą nadzieję przyszłego żywota.

Pominąwszy to wszystko, zapytajmy po prostu: Czy kapłani nie wiedzieli kto są uczniowie Jezusa i gdzie ich szukać? Czyż sam Judasz — jeśliby nie wiedzieli o tym skądinąd — nie musiał im powiedzieć, że apostołowie trzymają się, bardzo bliskiego arcykapłańskim dworcom, domu rodzinnego św. Marka, gdzie odbyła się i ostatnia wieczerza? Czemuż więc nie kazali pochwycić uczniów? Czemu nie oskarżyli ich przed Piłatem? Czemu nie postawili im kategorycznego pytania: Coście zrobili z zabranym ciałem? Oddajcie je zaraz, bo inaczej czeka was zguba?

Czemuż to wszystko się nie stało i czemu zamiast tego, jakby jakiś twór nocny, wypełza z kłamstwa niedołężna, śmieszna bajka, która i dalej pełza przez mroczne umysły, byle nie stanąć w jasnym świetle słońca?

Gdyby zaś, jak niektórym się podoba, wynieśli byli ciało sami kapłani, cóż było prostszego, jak, na pierwsze ze strony apostołów, opowiadanie o zmartwychwstaniu, odpowiedzieć natychmiast: Nieprawda, bo ciało dotąd leży tam a tam, jak możecie sami się przekonać?

I tak, jak z jednej strony o niewątpliwe świadectwo apostołów, tak z drugiej strony, rozbija się wszelka negacja zmartwychwstania o g r ó b p u s t y. Nikt nie wytłumaczył i nie wytłumaczy, jakim sposobem on znalazł się pusty, kiedy na pewno mieścił w sobie ciało ukrzyżowanego Zbawiciela. Jedno tylko chrześcijańskie C r e d o daje wytłumaczenie w pełni obiektywne, absolutnie zgodne ze wszystkim, co przed męką, zawierało w sobie życie Chrystusowe, ze wszystkim, co podczas męki i po męce miało miejsce w Jeruzalem, ze wszystkim, co dokonało się później, przez dziewiętnaście wieków istnienia chrześcijaństwa.

I dla tego każdy uświadomiony wyznawca wiary Chrystusowej powtarza, nie tylko o samym zmartwychwstaniu, ale o całej sumie prawd i instytucji na nim opartych: „Wiem komum uwierzył i pewien jestem". Kiedy zaś przywodzi sobie na pamięć tę tak wymowną pustkę grobu Zbawiciela, podnosi się sercem do wyższej nadziei, że i nasze groby kiedyś opustoszeją na ziemi, bo z duszą i ciałem przejdziemy do innego żywota, gdzie, jak mówi Apostoł, przy naszym zmartwychwstałym Panu będziemy na zawsze, dzieląc z Nim najwyższą chwałę ostatecznego zwycięstwa śmierci.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Psychologia postu

Post jest zjawiskiem ogólnoludzkim. Nie był on nieznany i w Starym Testamencie. Motywy higieny, pokuty oraz wyodrębnienia Izraela od innych narodów wiązały go ściśle z codziennym życiem wybranego ludu. W chrześcijańskiej zaś społeczności post należał zawsze do najklasyczniejszych form ascezy. Myśl katolicka stale odrzucała zastrzeżenia kwestionujące jego wartość jako sprzeczne z duchem chrystianizmu.

Genezy chrześcijańskich praktyk ascetycznych nie należy szukać w zaburzeniach popędów. Przed kilkunastu laty Lindworsky pierwszy zwrócił uwagę na rzekomy pewnik psychopatologii ascezy w sformułowaniu Kretschmera [1]):

„Ascetami nazywamy ludzi, którym zadowolenie sprawia nie zaspakajanie popędów, lecz przeciwnie wyrzekanie się normalnych potrzeb popędowych, a nawet przeciwdziałanie im. Chodzi więc o odwrócenie czegoś, czyli po łacinie o „perversitas", a mianowicie o odwrócenie popędów pierwotnych w różnych dziedzinach życia. W sensie elementarno-biologicznym można niektóre postacie ascezy traktować jako perwersje, choćby nawet asceza taka z etycznego punktu widzenia zdobywała się na najwyższe wyczyny" [2]).

W klinikach psychiatrycznych znajduje się pewna ilość takich „ascetów", jakich definicję podał wyżej Kretschmer, ale tego rodzaju zdziczenia popędów nie mają nic wspólnego z ascezą katolicką, ani w ogóle z żadną, praktykowaną w tym celu, aby przetworzyć człowieka na typ doskonalszy i pełniejszy. Umartwienie chrześcijańskie, a więc i post, zakładając normal-

---

[1]) Lindworsky J., S. J., Psychologie der Aszese, Freiburg im Br., Herder, 1935, str. 1.

[2]) Kretschmer E., Geniale Menschen², Berlin, Springer, 1931, str. 39. Tłum. polskie: Ludzie genialni. Hulki-Laskowskiego, Warszawa 1938, str. 52.

ność popędów, pragnie wprowadzić w psychikę ludzką kierowanie się rozumem w sferze pożądań zmysłowych, co jest rzeczą całkowicie zgodną z naturą człowieka. Według chrześcijańskiego światopoglądu istota doskonałości polega na wypełnieniu wszystkich obowiązków nałożonych nam przez prawo naturalne i pozytywne. W dążeniu do tego ideału są przydatne — a niekiedy nawet konieczne — pewne środki, które mają wprowadzić tzw. p r y m a t c a ł o ś c i w psychice ludzkiej przeciw czynnikom rozbijającym tę jedność na nieskoordynowane części, albo przynajmniej przygotować warunki bardziej odpowiednie do jego urzeczywistnienia. Za jeden z tych właśnie środków asceza chrześcijańska uważa niepełne zaspokojenie popędu odżywiania.

Genezy chrześcijańskiego postu nie podobna również upatrywać w źródłach wypływających z błędnego podłoża filozoficznego czy teologicznego. Mamy na myśli przede wszystkim samą koncepcję człowieka, która niekiedy wywierała wpływ przemożny na praktyki umartwienia, np. wiara w reinkarnację dusz zmuszała jej wyznawców do wystrzegania się pewnych pokarmów. Prądy filozoficzne upatrujące w materii czynnik zła kierowały błędnie umysł ludzki do wyzwolenia się z ciała.

Dogmat chrześcijański uratował przed rozbiciem w wielu wypadkach zwolenników filozofii platońskiej. W pojęciach zaś tomistycznych prawdziwy pogląd na istotę człowieka uzyskał własną filozoficzną podbudowę, co nie pozostało bez znaczenia dla omawianego przez nas tematu.

Filozofia tomistyczna, jak wiemy, uznaje w człowieku substancjalną j e d n o ś ć dwu pierwiastków materialnego i duchowego. W ujęciu powyższym stanowiącym kręgosłup „antropologii", mimo wyróżnienia dwu części składowych, w których jedna nie jest drugą [3]), „ h o m o " stanowi jeden organizm psychofizyczny, w którym — mówiąc językiem scholastycznym — ciało jest w ścisłym znaczeniu materią a dusza formą. Wszel-

[3]) Arystotelesowska myśl o materii i formie w człowieku została zwięźle i głęboko ujęta w artykule L' é v o l u t i o n d e l a p s y c h o l o g i e d' A r i s t o t e (Verbeke G.), Revue Philosophique de Louvain, t. 46, n 11, Août 1948, str. 349. Pojęcie arystotelesowsko-tomistyczne człowieka zob. w świetnym artykule Marcel'a de Corte, A n t r o p o l o g i e p l a t o n i c i e n n e e t a n t h r o p o l o g i e a r i s t o t é l i c i e n n e, Études Carmélitaines, Avril 1938. str. 73 nn. Por. również Świeżawski St., T o m i s t y c z n a n a u k a o d u s z y, Przegląd Filozoficzny, XLIV, 1 — 3, str. 170 — 171.

kie odmiany dualizmu platońskiego, a co za tym idzie, pogarda ciała, są tu absolutnie wykluczone. Jedną z niespodzianek — stwierdza Gilson — jaka czeka każdego, kto zajmie się studium chrześcijańskiej myśli, jest ustawiczne podkreślanie w niej wartości oraz jakby pewnego rodzaju niezniszczalności ciała ludzkiego, przez wzgląd na to, że los jego jest związany z losem duszy. Może to nawet kogo gorszyć, ale fakt pozostanie faktem, że zarówno św. Tomasz, jak św. Bonawentura i Duns Szkot, a nawet św. Franciszek z Asyżu umiłowali materię i odznaczali się pietyzmem względem ludzkiego ciała, głosząc jego wysoką godność [4]), ale w dziełach Doktora Anielskiego pełniej niż gdzie indziej założono fundamenty chrześcijańskiej „antropologii".

Z powyższej przesłanki odnośnie od naszego zagadnienia wyprowadzamy wniosek, że w chrześcijańskiej koncepcji człowieka praktyki postne nie mogą być uważane za środek do wyniszczenia ciała, nawet na cześć Boga. A chociaż taką opinię spotykamy u tej miary autorów, co O. Jan Morawski [5]), wydaje się nam ona za mało uzasadniona.

W katolickim ujęciu post jest jedną z form wytrwałego, mozolnego dążenia zmierzającego do otamowania siły popędów, szczególnie popędu zaspokojenia głodu. Popędy, jak stwierdza doświadczenie potwierdzone dogmatem o grzechu pierworodnym, nie znają umiaru. Przez swoje działanie forma umartwienia zewnętrznego, o której mówimy, wprowadza prymat harmonijnej całości w psychikę człowieka [6]). Tak myślano zawsze we wszystkich prawie środowiskach katolickiej ascezy. Dla świadectwa przytaczamy opinię, bynajmniej nie odosobnioną, O. J. Fazio, magistra nowicjatu św. Stanisława Kostki:

„Mortificatiey urząd nie jest ten, aby passye z gruntu wykorzeniła, które z natury swoiey złe nie są, y owszem dobre, y do wiela cnot nabycia koniecznie potrzebne; ale aby nieporządną bystrość y zbytkownie ich ukrociła, które zwykło żywot człowieczy wiele złościami y pomieszaniem plugawić" [7]).

---

[4]) Gilson É., L'esprit de la philosophie médiévale[10], Paris. Vrin, 1944, str. 175.

[5]) Duchowna Theologia... Poznań, 1695.

[6]) Por. Willwoll A., S. J., Gedanken zu einer Psychologie der Aszese, Zeitschrift für Aszese und Mystik, 1936, str. i nn.

[7]) W. O. X. Juliusza Fatiego Societatis Iesu Księgi o umartwieniu nieporządnych naszych skłon-

Post chrześcijański opiera się na następujących założeniach:

1) Usunięcie przez grzech pierworodny darmo danego przywileju poddającego pożądania pod władzę rozumu, sprowadziło w człowieku zanik prymatu harmonijnej całości. Dlatego na każdym chrześcijaninie ciąży moralny obowiązek opanowania przez rozum sfery pożądań.

2) Popęd zaspokojenia głodu dążący do dobra przyjemnego nie jest sam z siebie moralnie zły. Moralność bowiem chrześcijańska uznaje nie tylko dobro szlachetne i pożyteczne, lecz również i dobro przyjemne, co więcej, widzi ścisłą łączność, jaka zachodzi między rodzajami tego dobra. Psychologia zaś chrześcijańska upatruje w popędach dobroczynne siły, bez których życie ludzkie byłoby zupełnie niemożliwe.

3) „Natura dołączyła do czynności koniecznych dla życia ludzkiego przyjemności. Dlatego porządek natury domaga się, by człowiek w tym stopniu używał przyjemności, w jakim jest to konieczne do zachowania ...życia jednostkowego czy gatunkowego. Gdyby więc ktoś tak unikał przyjemności, że zaniedbywałby nawet te, które są konieczne dla zachowania natury, błądziłby, przeciwstawiając się porządkowi naturalnemu“ [8]).

4) W celu osiągnięcia wyższego dobra można, a niekiedy należy, powstrzymać się od dobra przyjemnego. (Najniższym przykładem tej zasady jest np. zastosowanie diety w chorobie).

5) Unikanie dobra przyjemnego nie powinno być przeszkodą w wypełnieniu całkowitym innych obowiązków, szczególnie obowiązków miłości bliźniego. Nie podobna chyba znaleźć bardziej dosadnego potępienia poglądu o wartości bezwzględnej postu nad słowa heroicznego w praktykach umartwienia św. Hieronima, pod którym podpisuje się całkowicie św. Tomasz: „Człowiek rozumny traci swą godność, gdy przekłada post nad miłość“ [9]).

6) Post ciała jest symbolicznym wyrazem zależności człowieka od Boga.

---

ności i popędliwości... Kraków, Piotrkowczyk, 1604, str. 7. Tłumaczenia dokonał ks. Wojciech, kapelan benedyktynek chełmińskich.

[8]) Usowicz A., C. M., Układ cnót i wad w związku z życiem uczuciowo popędowym u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, Kraków, Studia Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, I, 1939, str. 104. Jest to prawie dosłowny cytat z S. Th., II — II-ae, q. 142, a. 1.

[9]) S. Th., II — II-ae. q. 147, a. 1.

Chrześcijańska asceza przypisuje omawianemu przez nas umartwieniu następujące wartości: Są one a) środkiem zadośćuczynienia za winy, b) ochroną przez grzechami, szczególnie grzechami nieczystymi, c) w swoisty sposób ułatwiają nam podniesienie myśli ku rzeczom wyższym [10]). Twierdzenie to jest zupełnie zgodne z psychologią. Z wady głównej łakomstwa — nieumiarkowanego używania przyjemności jedzenia — pochodzą inne, z których najważniejsza jest wybujałość instynktu seksualnego w ciele, a tępota umysłu w duszy [11]).

Wprawdzie język teologii jest odmienny od psychologicznych określeń, ale we wzmiankowanych wartościach dopatrzymy się bez trudu zadań postu ujętych w pojęcia „nauki o duszy". Praktyki postne mają uregulować popęd zaspokojenia głodu oraz inne mu pokrewne, wprowadzić prymat harmonijnej całości w psychikę człowieka, opierając urzeczywistnienie tego programu na motywach religijnych.

W jaki sposób?

Jak w ogóle umartwienie zewnętrzne, tak samo i post sam z siebie nie zmniejsza siły działającej podniety. Niekiedy nawet popęd zaspakajany w sposób niepełny występuje z większym jeszcze natężeniem. I nie zawsze praktyka postu uodparnia człowieka przeciw atrakcyjnej sile przyjemności i uzdalnia do wypełniania trudnych obowiązków. Dawniej podkreślano chętnie dodatni wpływ fizyczny (somatyczny) postu na życie uczuciowo-popędowe. Za wynik tego umartwienia uważano nie tylko otamowanie popędu zaspokojenia głodu, ale również popędu seksualnego. Wydaje się nam, że wpływu somatycznego nie należy przeceniać. Chociaż w wielkim pożytkiem można przeczytać kartki psychologii św. Tomasza o działaniu postu na „sexus" [12]), ale nie należy zapominać, że jest to tylko jedna z dróg i to wcale nie najważniejsza. W szczególnych wypadkach trzeba to oddziaływanie zakwestionować. Między popędem do zaspokojenia głodu i popędem seksualnym istnieje jednak łączność, gdyż obydwa za przedmiot pożądania mają dobro własnego ciała. Opanowanie pierwszego z nich dopomaga walnie w zakreśleniu właściwej miary drugiemu, ale droga

[10]) Ibid., a. 1 i 3. Por. S. Ignatius, Exercitia spiritualia, Monumenta Historica Societatis Jesu, Monumenta Ignatiana, Series secunda, Madrid, 1919, str. 309 — 311.

[11]) Por. S. Th., II — II-ae, q. 148, a. 6. Por. Usowicz, Dz. c., str. 117.

[12]) Por. S. Th., II — II-ae, q. 147, a. 1 i 8.

ta prowadzi raczej przez psychikę a nie przez somatykę człowieka. Automatyczne oddziaływanie postu na powściągliwość seksualną nie istnieje.

Omawiane przez nas umartwienie jest przejawem cnoty wstrzemięźliwości. Nakłania człowieka do osiągnięcia dobra szlachetnego, zwracając się szczególnie przeciw nadmiernemu oddziaływaniu na psychikę dobra przyjemnego, które zdolne jest oderwać człowieka od porządku moralnego i pogrążyć go wbrew nakazom rozumu w nizinach przyjemności fizycznych [13]). Zastosowanie praktyki postu opiera się na założeniu, że „do walki z sugestią zmysłów potrzeba przeciwwagi we formie wyzwolenia się od godziwych nawet pożądań" [14]). Post w ogóle podpada pod przykazanie naturalne, ponieważ dobra, jakie przezeń osiągamy, nie mogą być dla nikogo obojętne. Użyteczność duchowna chrześcijan, uwzględniona w przepisach kościelnych, jest ostatnim czynnikiem determinującym rozmiary i czas postu.

Praktyka postu oddziałuje na psychikę ludzką przez powtarzanie czynności, które wyrabiają w człowieku nawyk ujmowania dobra przyjemnego, wynikającego z zaspokojenia popędu pod kątem dobra użytecznego i szlachetnego. Wiążąc działanie popędu z czynnością innych władz psychiki, dochodzimy do uwznioślenia formy używania popędu, a następnie otamowania jego siły. Aby zagwarantować dojście do tego celu, należy mieć przed oczyma nie tyle poszczególną cnotę, do której osiągnięcia zmierzamy, ile raczej całą postawę człowieka, „kształt" jego religijnego życia. W tym bowiem drugim wypadku występuje wyraźniej motywacja naszych czynów, nadająca spójnię jedności poszczególnym dążeniom [15]).

Organiczne powiązanie władz psychicznych jest, jak wiemy, przyczyną ich wzajemnego na siebie wpływu. Oddziaływanie czynników poznawczych na opanowanie popędów zdaje się być najbardziej dostępne dla analizy. Umysł przepisuje formę zewnętrzną zaspakajania pożądań. Z biegiem czasu forma ta przez powtarzanie staje się własnością habitualną, tworząc pierwszą tamę przeciw wy-

[13]) Por. S. Th., II — II-ae, q. 146, a. 2.
[14]) Lindworsky, Dz. c., str. 6 — 7.
[15]) Usowicz A., C. M., Tomistyczna sublimacja uczuć w świetle nowożytnej psychologii, Kraków, 1946, str. 60.

bujałościom popędu. Odbywa się w tym wypadku proces uwznioślenia jego zewnętrznych przejawów, które — jak wykazuje doświadczenie — nie są bez wpływu na wewnętrzną równowagę czynnika emocjonalnego — złączonego ściśle z popędem — oraz czynnika rozumowego. Prócz tego elementy myślowe, ujmując przyjemność popędową pod kątem d o b r a c a ł e g o jednostki i społeczności, mogą do minimum zredukować wpływ pożądań. Post właśnie jest podnietą dla podniesienia umysłu do rzeczy duchowych przez uświadomienie sobie systemu wartości chrześcijańskich, gdzie przyjemność odgrywa z natury rzeczy ważną, ale podrzędną rolę. Tak uwznioślone myśli nie mogą nie wywierać wpływu na otamowanie popędów mających za przedmiot dobro ciała. Sublimacja pożądań zmysłowych występuje szczególnie wyraźnie w wypadku powiązania jego dążeń ze sferą religijną. Umartwienie popędu odżywiania — jako uczynek uciążliwy — nadaje się w wysokiej mierze do zadośćuczynienia za grzechy. Należy się jednak z góry zastrzec, jakoby post w powyższym ujęciu odgrywał rolę przeciwważnika nadużyć zmysłowych, gdyż te ostatnie są w każdym okresie czasu niedopuszczalne. C e l religijny, jaki wyznaczamy praktykom postu, jest więc trzecim sposobem uwznioślenia popędu zaspokojenia głodu.

Ideał, do którego dążymy przez praktyki chrześcijańskiego umartwienia, jest zarazem m o t y w e m dla czynnika wolitywnego w psychice człowieka [16]). Jest rzeczą zrozumiałą, że motywy postu winny być dostosowane do wieku, do poziomu inteligencji jednostek, jako też muszą uwzględnić poziom wykształcenia religijnego i dochodzić zawsze aż do ostatnich konsekwencji, w przeciwnym bowiem razie ich wpływ jest krótkotrwały, a niekiedy nawet szkodliwy. Jako przykład niewłaściwego traktowania przedmiotu bierzemy podawany dzieciom motyw powstrzymania się od pokarmów mięsnych. Ma to być jedna z owych „ofiarek" dla Pana Jezusa. W wychowaniu religijnym w Polsce motyw ten jest również często stosowany w pewnych ośrodkach katolickich [17]). Dzieci jednak chciałyby przedtem wiedzieć, dlaczego mają składać tę „ofiarkę". Gdy im się nie da na to pytanie odpowiedzi, gdy motywu wyżej po-

[16]) Por. Dewey J., L' é c o l e e t l' e n f a n t, Neuchâtel et Paris, Delachaux & Niestlé, 1947, str. 71.

[17]) Por Fargues M., L e s p é d a g o g i e s c o n t e m p o r a i n e s , La vie spirituelle, Juin 1949, str: 625:

danego nie połączy się z innymi, z których on wypływa, spotykamy się po pewnym czasie u nich z nastrojem zawiedzionych nadziei czy nawet z poczuciem doznanego oszukaństwa. Sprawę motywów należy traktować indywidualnie. Jeżeli gdzie, to w nauce o praktykach ascetycznych, winno się uznać konieczność wprowadzenia znanej pedagogicznej teorii „klas ruchomych". Przedmiotowe wartości występujące w wyznawanej idei stają się wtedy wartościami podmiotu, a motywacja decyduje o wynikach pracy nad uszlachetnianiem i uwznioślaniem swej psychiki [18]).

Oddziaływanie czynników poznawczych na popędy jest ściśle złączone z motywacją czynu. Człowiek po przemyśleniu hierarchicznych wartości swego życia nie ulega pierwszym odgłosom pożądań, ale zastanawia się, czy zaspokojenie popędu jest zgodne z wyznawanym światopoglądem. Jeżeli wola posiada wówczas głębokie motywy, że dla dobra wyższego rzędu należy się zrzec pewnych przyjemności, dążenia popędowe nie posiadają siły niszczącej harmonię psychiki ludzkiej. Ponieważ używanie popędu zależy od przyzwolenia czynników wolitywnych, nic dziwnego, że na motywy postu zwróciliśmy szczególną uwagę. Im są one głębsze, im bardziej społeczne, tym pełniej wprowadzają w życie psychiczne prymat całości. „Pod wpływem władz wyższych powstają we władzy pożądania zmysłowego dyspozycje trwałe, które nazywamy cnotami" [19]).

Powściągliwość w przyjmowaniu pokarmów otamowuje również popędy przez wywoływanie w psychice u c z u ć r e l i g i j n y c h . Wiązanie uczucia z przyjemnością, szczególnie gdy jest ono intensywne, odbiera człowiekowi jasny sąd o jego obowiązkach indywidualnych i społecznych. Proces ten zachodzi nawet na drodze zmian somatycznych, jakie nieodłącznie towarzyszą uczuciom, są one bowiem fizjologicznym odpowiednikiem zmian psychicznych zachodzących w człowieku. Przedmiot, do którego zwraca się uczucie, wpływa na umysł niekiedy tak dogłębnie, że odsuwa uwagę od dobra szlachetnego i pożytecznego, kierując ją ku pożądanej przyjemności [20]).

---

[18]) Lindworsky J., D i e c h a r a k t e r o l o g i s c h e B e d e u t u n g d e r E x e r z i t i e n d e s h l. I g n a t i u s v o n L o y o l a , Jahrbuch der Charakterologie, Jahrgang I, Band I, Berl'n, Rolf Heise, 1924, str. 278.

[19]) Usowicz, S u b l i m a c j a ..., str. 36

[20]) „Delectationes ciborum natae sunt detrahere hominem a bono rationis". S. Th., II — II-ae. q. 146. a. 2.

Jeżeli znowu każde głębokie uczucie, niezwiązane z popędem, który je wywołuje, wywiera przemożny wpływ na zmysłowe pożądania, to tym więcej czyni to uczucie religijne. Najniższe i najwyższe formy chrześcijańskiego postu są pewnego rodzaju przeżyciem religijnym, w którym elementy uczuciowe odgrywają drugorzędną, ale niepoślednią rolę. Umartwienie bowiem chrześcijańskie nie zatrzymuje się na szczeblach motywu wprowadzenia harmonijnej całości w psychikę człowieka, lecz podporządkowuje je wyższemu celowi, jakim jest wypełnienie obowiązków z pobudek religijnych, dążąc przez to do zjednoczenia się z Bogiem. Jednoczy się zaś z Bogiem cały człowiek, z którego psychiki nie da się wykreślić sfery uczuć, jak nie da się wykreślić czynników umysłu i woli.

Dopiero przeprowadzona ankieta mogłaby wykazać, jakiego rodzaju uczucia łączą się najczęściej z postem. Jest to jednak dla omawianego zagadnienia nieistotne. Typowym uczuciem występującym u wszystkich, którzy zdają sobie sprawę z genezy i istoty tej ascetycznej praktyki, jest żal za popełnione zło. Nawet o tym nie wiedząc, uwznioślamy formę popędu odżywiania i jego siłę, łączymy go bowiem z innym p r z e d m i o t e m, który budzi uczucia przeciwne tym, jakie pożądanie z natury swej w nas wywołuje. W uczuciu religijnej miłości zauważamy również drugą formę otamowania popędu, przez związanie innej odpowiedzi z przedmiotem i uczuciem, jakie on instynktownie budzi. Post fizyczny jest bowiem symbolem tego, czego doświadcza człowiek w swej psychice. Miłość, jaką wówczas przeżywamy, usuwa na dalszy plan uczucia przyjemności płynące z zaspokojenia głodu, oddziaływając tym samym łagodząco na sam popęd. Odczucie przyjemności jedzenia pozostaje nadal, gdyż post nie sprawia niewrażliwości na podniety, ale daje na nie inną odpowiedź. W pierwszym wypadku odpowiedzią tą było szukanie przyjemności wynikającej z jedzenia, w drugim zaś do głosu dochodzą religijne wspomnienia, wyobrażenia, pamięć o służbie Bożej opartej na uwzględnieniu dobra jednostki i społeczeństwa. Tym samym wiążemy nasze uczucia z przedmiotem obcym popędowi odżywiania, co jest trzecią formą wprowadzania prymatu całości w psychikę człowieka.

„Cnota w popędach jest niczym innym — mówi św. Tomasz w zasadniczym może tekście o sublimacji pożądań — jak

nie habitualną zgodnością tych władz z rozumem“ [21]). Znaczenie chrześcijańskiego postu polega właśnie na tym, że tę harmonijność psychiki doprowadza w swoim zakresie do perfekcji. Umartwienie to, akt cnoty doskonałej wstrzemięźliwości, staje się niekiedy nawet aktem cnoty religii z racji ostatecznego motywu naszych dążeń i ideału, który osiągnąć pragniemy. Ideałem tym jest powrót do Boga całego człowieka.

Ks. Józef Majkowski T. J.

[21]) S. Th., I — II-ae, q. 56, a. 4. Por. Roczniki Filozoficzne. Lublin, 1948, str. 293 nn.

Z cywilizacyjnych perspektyw fredrowskiej kampanii

I

Niedawno temu przypomniała „Kuźnica" „Obrachunki fredrowskie" Boy'a. Jest to temat, który z pewnością wart jest odświeżenia. Nie tyle jednak ze względu na samą fredrologiczną wiedzę, którą istotnie Boy opanował w zdumiewającym stopniu, nawet nie ze względu na to, że przeważająca część sądów amatora-krytyka, podejmowanych przeciwko fachowym historykom literatury ostała się bezsprzecznie, jako opinia najczęściej dobrze ugruntowana, a prawie zawsze przypadająca do przekonania, ale przede wszystkim dlatego, że poza tym sporem kryją się bardzo doniosłe, a niedość może odsłonięte i przedyskutowane perspektywy cywilizacyjne. Wydaje mi się, że niezależnie od tego jak się przedstawia słuszność sądów Boy'a odnośnie do interpretacji twórczości Fredry, pozostaje jeszcze do omówienia sprawa poruszanych i postawionych przez krytyka zagadnień cywilizacyjnych.

Bo że trzeba będzie na samym początku od razu wyjaśnić, dlaczego to właśnie „Obrachunki fredrowskie", w odróżnieniu od wielu innych szkiców Boy'a, wydają nam się pozycją, która bez względu na te zasadnicze przeciwieństwa, jakie dzielą katolicką krytykę od głośnego chwalcy i propagatora „życia ułatwionego", jest bodajże najbardziej do przyjęcia. Pozytywny program liberalny Boy'a, ze względu na swój do anarchizmu już dochodzący laksyzm obyczajowy, musiał budzić z katolickiej strony jak najpoważniejsze zastrzeżenia. Ale negatywny jego program zawierał dużo słuszności. Myślimy tu o walce Boy'a z przerostami patriarchalizmu staroszlacheckiego, które istotnie nie tylko z punktu widzenia liberalnego indywidualizmu, ale i katolickiego personalizmu zasługują na napiętnowanie. I czy-

tając dużo kapitalnych na ten temat spostrzeżeń pisarza, który ze śmiertelną bronią piętnuje bolesne niedomagania na tym polu, albo całkiem zapoznane przez katolicki konserwatyzm, albo nawet bezmyślnie adorowane jako czcigodny zabytek narodowy, uprzytomniamy sobie, ile byłoby lepiej dla naszego katolicyzmu, gdyby na tym niebagatelnym odcinku życia wykazał większą czujność, wyższą świadomość moralną.

Jeśli więc słusznie nam występować trzeba przeciwko działalności Boy'a, propagatora świadomego macierzyństwa, wolnej miłości, rozwodów, neomaltuzjanizmu i pewnego sekciarstwa (mariawityzm!), to jednak zgodzić się z nim musimy, że zamykanie oczu na tego ducha posiadania, który cechował nasze patriarchalne stosunki, na narzucanie przez rodziców dzieciom związków małżeńskich z całkowitym podeptaniem głosu ich serca, byleby tylko planowaniu rodowemu stało się zadość, na niskie rachuby matrymonialne różnych łowców posagowych, na tę bezwolność, z którą mające nie tylko prawo ale i obowiązek wolnego wyboru córki przyjmowały poziome przetargi rodzinne, nie odważając się podnieść głosu sprzeciwu, że cała ta krytyka była równie dobrze zasłużona, jak wykazywanie, że fikcja swoiście pojętego honoru nie stwarza jeszcze dostatecznego podłoża pod prawdziwą moralność, że przesądy kastowe, przesądy wynikające z nierówności majątkowej czy z nierówności urodzenia doprowadzić są w stanie do bardzo przykrych, bardzo nawet nieludzkich sytuacji. Wykazanie tego wszystkiego na marginesie twórczości Fredry było niewątpliwie doskonałym chwytem, chętnie bowiem wierzymy Boy'owi (choć o te czy inne szczegóły można się sprzeczać), że Fredro reprezentował w dużym stopniu to, co nazywamy sarmatyzmem w ujemnym tego słowa znaczeniu, że co za tym idzie, tego rodzaju postawa z pewnością nie zasługuje na gloryfikację!

Oczywiście trzeba by się przy tym wyraźnie zastrzec, że obok tak wypaczonej formy patriarchalizmu istnieje przecież nierównie sympatyczniejsza jego edylicja choćby ta, jaką reprezentuje „Pan Tadeusz", którego wizję polskiej przeszłości Boy gdzie indziej również mocno zaatakował, stając się obok Jana Nepomucena Millera największym odbronzownikiem wartości ideowych tego poematu, z niewątpliwą dla arcydzieła krzywdą [1]), że co więcej, czego oczywiście liberał Boy nigdy nie

[1]) Nie twierdzę tutaj, że krytyka Boy'a różnych słabostek Panatadeuszowego świata była nieuzasadniona. Błąd jego polegał na tym, że nie

chciał uznać, dobrze zrozumiany, pojęty w duchu chrześcijańskim patriarchalizm jest formą ustrojową, reprezentującą niezwykle wysokie moralne walory, formą, która oczywiście może być i bywa nadużyta, ale to nie daje przecież jeszcze podstaw do bezwzględnego zakwestionowania jej wartości. Ale zrobiwszy to zastrzeżenie musimy rewizjonalizm Boy'a zasadniczo przyjąć tym więcej, że w „Obrachunkach fredrowskich" uderza on — jak się powiedziało — nie tyle wprost w patriarchalizm, ile raczej w jego karykaturę.

II

Ale niezależnie od tej zasadniczej sprawy, co do której nie trudno sobie wyrobić zdanie, istnieje inna jeszcze, bardziej złożona, gdzie rozstrzygnięcie nie jest tak łatwe. Przypomnijmy o co się toczy ta kampania między Boy'em a naukowcami. Boy zarzucał oficjalnej nauce, przy czym atak jego skoncentrował się w pierwszym rzędzie na osobach profesorów I. Chrzanowskiego i E. Kucharskiego, że współczesna naukowa historia literatury z Fredry, znakomitego obserwatora, beztrosko, wiernie i wspaniale oddającego otaczający go świat szlachecki, chciała uczynić wielkiego patriotę i moralistę, odtwórcę niezapomnianego ojczystego obyczaju, uchwyconego w jego najistotniejszych i najczcigodniejszych rysach. Z naciskiem podnosi krytyk to paradoksalne zjawisko, że Fredro uważany przez swoich współczesnych za niedość polskiego, nazbyt nawet salonowego pisarza, z biegiem czasu został aż nadto polskim, rasowym, by tak powiedzieć, poetą. Stąd ostry zarzut postawiony współczesnej nauce, że „ciemnota i łajdactwo — byle podlane bigoterią — są poczciwością i cnotą", że w tej postawie doszukuje się „królewskich blasków przeszłości".

W tego rodzaju dążnościach apologetycznych widzi Boy, nie bez pewnej racji, spuściznę ducha panującego w okresie niewoli, kiedy to tworzenie nadbudówek patriotyczno-moralnych nad tworami głośnych pisarzy miało wskazywać na nieistniejące wartości, miało stanowić pewną jakby rekompensatę za ucisk. Tymczasem Fredro zdaniem Boy'a jest pisarzem nie tyle rasowym ile raczej klasowym, pisarzem ziemiańsko-arystokratycznym. Naturalnie Boy nie wątpi wcale w wielkość Fred-

dojrzał istniejących obok tych cieni olbrzymich wartości, wyrosłych właśnie na tle patriarchalizmu, że w tym wszystkim epos Mickiewicza jest — jak je nazwał Kleiner — „książką budującą".

ry-artysty, owszem uważa go za jednego z największych komediopisarzy świata, który nie da się wprawdzie przyswoić ze względu na szczególną odrębność artyzmu obcym literaturom, niemniej jednak może stanąć nawet obok Moliera. Dyskusja jednak na ten temat, który z ich jest większy nie ma sensu ze względu na całkowitą specyficzność i nieporównywalność ich talentów. Każdy z nich jest olbrzymem w swej dziedzinie.

Na czymże jednak polega prawdziwa wielkość Fredry, jeśli zakwestionujemy zupełnie wartość jego duchowej postawy? Boy daje na to pytanie odpowiedź, którą nawet niejednokrotnie mocno akcentuje. Stanowi ją artyzm Fredry — właściwy przedmiot jego zachwytu. Ale tak postawione zagadnienie musi w nas budzić wątpliwości [1]). Przecież kryteria czysto estetyczne nie wystarczają już nam dzisiaj przy zwartościowaniu dzieła sztuki, która w pewnej przynajmniej mierze wyraża zawsze określoną osobowość, jakąś mniej lub więcej zarysowaną postawę duchową. Czyżby w tej ostatniej dziedzinie nic nie było korzystnego o Fredrze do powiedzenia? To doprawdy byłoby niepokojące! Powstaje w ogóle problem, czy jest do pomyślenia naprawdę wielkie, o szerokim społecznym promieniowaniu dzieło sztuki, w którym by tylko walory formalne były istotne i miarodajne.

Zgoda na to, że nie podobna tych merytorycznych wartości szukać u Fredry na terenie kwestii społecznej — konserwatyzm jego jest dobrze znany. Ale pozostaje tak doniosłe zagadnienie narodowych znamion Fredry, zagadnienie czy i w jakim stopniu, można go uważać za pisarza narodowego? Bo na tym punkcie niewątpliwie Boy mocno przesolił, przerzucając się z ostateczności w ostateczność. Wykazując słusznie, że nie podobna z wielkiego poety czynić jakiegoś wychowawcy i wodza narodowego, (które to tendencje, nawiasem mówiąc, nie bardzo harmonizowały z komediową formą, stanowiącą przecież o wielkości Fredry), Boy w ogóle zlekceważył cały ten problem czyniąc w rezultacie pisarza tylko heroldem szlachetczyzny, przemilczając zaś skwapliwie jego specyficzne narodowe rysy (niekoniecznie zresztą w znaczeniu domagającym się zaraz apoteozy). A przecież tej strony nie da się tak łatwo zgubić. Jeśli

[1]) Wychodzący z całkiem innych niż nasze założeń krytyk marksistowski H. Markiewicz w „Kuźnicy" stwierdził słusznie, że „Boy'owi w gruncie rzeczy nie udało się wykazać, na czym polega bezsporna wielkość Fredry".

znaczenie Fredry nie tkwi — w przeciwieństwie do Moliera, jak utrzymuje Boy — w stwarzaniu wartości ogólno ludzkich, to chyba tkwi w jakichś wartościach narodowych, w doskonałym wyrażeniu cech narodowych. I tutaj znowu pytamy z niepokojem: jakich?

III

Nawiasem mówiąc można w tym punkcie, bacznie wczytawszy się, prześledzić pewne charakterystyczne szczeliny i niekonsekwencje w rozumowaniu bystrego skądinąd krytyka. Bo jeżeli z jednej strony Boy wykazuje przekonywująco, jak ciasny był konserwatyzm szlachecki Fredry, to z drugiej jednak pokazuje nam, że niekiedy autor spogląda na życie innymi, głębiej patrzącymi się niż jego figury oczyma. Przedstawia więc Fredrę jako apologetę patriarchalizmu w ujemnym jego antypersonalistycznym sformułowaniu, a jednak nie chcący półgębkiem przyznaje, że tak u Musseta jak u Fredry indywidualizm buntował się przeciwko patriarchalnym związkom z układów, romantyzm buntował się przeciwko prozie życia. Gdzie indziej zamierzam pokazać, że nie podobna go uważać za entuzjastę tego stylu życia bez zastrzeżeń, że np. w „Damach i huzarach" raczej mamy do czynienia z jego krytyką niż z aprobatą, co się ostatnio doskonale w grze Ćwiklińskiej uwydatniło. Sam Boy pokazuje, że postać szałaputy Gucia ze „Ślubów panieńskich" w pewnym momencie ulega nagle niespodziewanej sublimacji, że dokonuje się substancja, gdyż oto zaczyna już przez usta bohatera przemawiać sam autor. „Ten głos nabrzmiały" — pisze Boy — „całą głębią uczucia, całą powagą przyszłego ojca rodziny — to już nie Gucio, to sam Fredro". A więc forsuje tu Fredro — z pewną nawet krzywdą dla swego talentu, gdyż taka nieuzasadniona metamorfoza rozbija jedność charakterystyki — ideologię, której wartości niesposób nie docenić. Podobnie wydaje się, że autor „Obrachunków" przesadził w krytyce wojskowych postaci Fredry. Zapewne że ma rację, kiedy protestuje przeciwko spoglądaniu na nich jako na czcigodne narodowe relikwie, „zwierciadła honoru i rycerskości", zapewne że ich rycerski honor jest niekiedy całkiem swoistego chowu, ale znowu, nie da się tak sytuacji uprościć, by tego nie widzieć, że jednak ta szczególna sympatia dla amarantowego munduru posiadała wówczas pewne historyczne, nie tylko klasowe, ale i narodowe uzasadnienie. I znowu wydaje się że, „Damy i huzary" w pewnej mierze dają temu świadectwo...

Świat przedstawiany przez Fredrę nie jest z pewnością najlepszym ze światów, ale tak samo — i to jest właśnie bardzo istotne — nie jest również jednym z najgorszych! Otóż tego właśnie Boy nie chce ani rusz uznać, właśnie dlatego że jest on temu liberalno-indywidualistycznemu nastawieniu z gruntu przeciwny. Patriarchalizm jako postawa życiowa wykazywał rzeczywiście w praktyce mnóstwo smutnych przywar, ale obok nich istniały w nim także i niepospolite wartości, które nigdy nie znajdowały łaski w oczach autora „Słówek" i piewcy „Zielonego balonika". Dla niego jest rzeczą przesądzoną, czemu niejednokrotnie na różnych miejscach dawał wyraz, że dawny styl życia był bez porównania mniej wart od współczesnego, przede wszystkim dlatego, że naruszał on niejednokrotnie tak jaskrawo indywidualność jednostki, a nawet, co już było z pewnością jego bardzo ciężką winą, krępował osobowość ludzką rownież tam, gdzie szło zwłaszcza o wybór zawodu lub stanu. Socjalistyczno-demokratyczny zmysł Boy'a szczególnie niechętnie reagował na ziemiańską formę tego patriarchalizmu, na te wynaturzenia, jakie w nim powodował nazbyt przerośnięty instynkt posiadania właściwy tej warstwie. Broniąc współczesnej sobie epoki przed zarzutem zmaterializowania Boy zapytuje się: „czyż właśnie nie było najgrubszym materializmem to wciskanie się pieniądza, hipoteki w uczucia rodzinne i pragnienia serca? To absolutne bałwochwalstwo wobec majątku, a wzgarda dla nieszczęśnika, któremu go brakło, lub który, co gorsza, zdeklasował się jaką bądź pracą?"

IV

A tymczasem patriarchalizm posiadał, niezależnie od swoich spaczonych form, wartości społeczne w zakresie życia rodzinnego, których nie można było zlekceważyć. Uznanie życia rodzinnego jako podstawy społecznego bytowania, jako najbardziej naturalnego ludzkiego szczęścia, zaakceptowanie tych węzłów przyrodzonych, rodzinnych, i narodowych, które narzucają się każdej jednostce jako pierwotne wartości, a które liberalizm rugował jako przesądy, poszanowanie dla tradycji, w szczególności dla życia religijnego, to wszystko były wielkie zalety, które patriarchalizm przy wszystkich swych niedomogach liberalizmowi mógł śmiało przeciwstawić. A Fredro temu typowi życia, mimo libertyńskiej młodości, której echa Boy —

bodaj że trafnie — dopatruje się jeszcze w „Mężu i żonie", był bliski.

Nie znaczyło, żeby był jego najbardziej zawołanym piewcą. Zgodzić się nam tu znowu trzeba z krytykiem, że takie naciągane postawienie sprawy, z którym Boy walczył, nie posiada rzeczywiście w tekście utworów Fredry wcale uzasadnienia. Ale ważne jest a zupełnie niedostrzeżone, raczej nawet z umysłu pominięte przez Boy'a to zjawisko, że w miarę dojrzewania Fredro z tym stanowiskiem zaczyna sympatyzować, że ten właśnie klimat odpowiada jego komediom. Klimat — podkreślamy — nie tylko anachronicznej szlachetczyzny, ale i klimat patriarchalizmu, który musimy uważać za nieprzemijający o tyle, o ile on pokrywał się z kultem wartości przyrodzonych. Naturalnie Fredro daleki jest od pełnego zrozumienia tego, co stanowi samą istotę patriarchalnego stylu życia, stąd tyle u niego nieporozumień, tyle ujemnych właściwości obok dodatnich rysów sarmatyzmu. Ale to, co naprawdę tutaj ważne, to to, że poeta wyraźnie ulega ogólnemu nastrojowi, adorującemu tę postawę i na swój sposób stara się do niego włączyć.

Nie stanowi on zresztą pod tym względem wcale wyjątku, owszem idzie drogą z dawna już utorowaną w dziejach polskiej literatury. Narodowość jej bodaj właśnie na tym punkcie najznamienniej się uwydatnia, tak że jednostki nawet pozornie obce temu nastawieniu, które uległy początkowo odmiennym, zagranicznym wpływom, zmieniają się jednak z biegiem czasu, dzięki zwycięskiemu promieniowaniu patriarchalnej atmosfery. Zjawisko to przecież możemy obserwować już u Kochanowskiego. Doprawdy zdumiewający to proces ewolucyjny, który tego wielkoświatowego bywalca i królewskiego dworzanina, prowadzącego zgoła już hulaszczy, bujny, typowo renesansowy tryb życia, doprowadził do czarnoleskiego zacisza i przetworzył ostatecznie na tak reprezentatywnego, staropolskiego patriarchę, że jedna z największych gloryfikatorek tego stylu cywilizacyjnego, Klementyna z Tańskich Hofmanowa przedstawi go w swym „Janie z Czarnolasu" jako najpełniejsze i najznamienniejsze wcielenie tego ducha!

A tego rodzaju ewolucja będzie się jeszcze raz po raz w literaturze polskiej powtarzać. Można by pod tym kątem widzenia rozpatrywać i przeobrażenia młodego Mickiewicza, od jego wolnomyślnych prooświeceniowych sympatii aż do apoteozy patriarchalizmu w „Panu Tadeuszu", można by dojrzeć jego

niezmiernie symptomatyczne zarysy u Słowackiego jaka przepaść dzieli jego początkowe indywidualistyczne, byronistyczne zapędy od patriarchalnych tendencji okresu mistycznego. A idąc w dalsze jeszcze czasy można by napisać osobne studium o tych przemianach, jakie doprowadziły pozytywistkę Orzeszkową do roli największej chyba w naszej, a może i nie tylko w naszej, literaturze, apologetki patriarchalnego ustroju, można by pokazywać, jak modernistyczna atmosfera powieści Reymonta ulega przełamaniu na rzecz tego to stylu życia, można by wreszcie kusić się o wykazanie, że ostatni, największy talentem w naszej literaturze odtwórca patriarchalnej postawy, Sienkiewicz wcale nie od razu posterował w tę stronę, że ten zwrot dokonał się dopiero dzięki jego nader znamiennej duchowej ewolucji.

V

Otóż sądzimy, że nie inaczej rzecz się miała i z Fredrą. Boy słusznie podkreślił, że początkowo moralna aura jego utworów była zgoła odmienna, że uległ on tradycjom wolnomyślnym oświecenia a dodajmy jeszcze od siebie i tradycjom liberalizmu obyczajowego, który przecież — w spadku po pogłosach „Wielkiej Rewolucji — tak silnie przepoił epokę Księstwa Warszawskiego a mocnymi korzeniami tkwił i w mentalności inteligencji Królestwa Kogresowego. Przywrócony po dłuższym okresie wojennych wędrówek na grunt ojczysty, młody Fredro rozpoczął proces asymilowania się do istniejącego ustroju patriarchalnego w sposób przez dłuższy czas dosyć jeszcze połowiczny, niedość konsekwentny i uświadomiony. Stąd takie jeszcze nawiązujące do dawnego stylu życia utwory jak „Mąż i żona“ [1]), stąd to znamienne zjawisko, że ten patriarchalizm jest u młodego Fredry więcej wyznaniem wiary niż przeżyciem, chociaż rzeczywiście, z biegiem czasu, swawolny żołnierz napoleoński coraz bardziej urabiał się na ziemiańskiego patriarchę. Nim to się jednak stało, Fredro nie zawsze potrafił trafnie rozróżnić, co w tym ustroju było naprawdę pierwszorzędne, co zaś wtórne i przypadkowe, co zdrowe a co wynaturzone, przy czym — w tym Boy'owi trzeba przytaknąć — nazbyt się patrzył na ten styl

[1]) Boy, nawiasem mówiąc, wcale nie wytłumaczył tej zagadki, jak twórca tak postępowej, w sensie swobody obyczajowej sztuki, mógł w niedługo potem, a raczej równocześnie prawie, pisać utwory nasycone patriarchalizmem i to w arcykonserwatywnym już wydaniu.

życia oczyma człowieka swojej klasy, bezkrytycznie przyjmując narowy ziemiańskiego patriarchalizmu. Ale nie tylko narowy! Tutaj właśnie najwyraźniej uwydatnia się punkt, w którym Boy oczywiście pokrzywdził Fredrę i patriarchalizm za jednym zamachem. Jeśli krytycy atakowani przez Boy'a przeceniali wartość odzwierciedlanego przez Fredrę patriarchalnego typu życia, jeśli z mocną przesadą już go niemal kanonizowali, to z niemniejszą Boy zapragnął wyrzucić go przez okno, przemilczając jego zalety. Bo nie myli się instynkt adoratorów Fredry, jeśli stwierdzali, że atmosfera jego utworów zasadniczo zawierała dużo zdrowych z punktu widzenia obyczajowego pierwiastków, zwłaszcza przedstawienie życia rodzinnego wolnego od perwersji, brak kompleksu seksualnego, tak znamiennego dla komedii francuskiej, stanowiły, o walorach twórczości poety. Bohaterowie fredrowscy wykazują niewątpliwie różne błędy i słabości, ale brak im tych odrażających rysów, które spotkać możemy w komediach zagranicznych współczesnych Fredrze, gdzie anarchia moralna odzywała się tak silnie, że dysonansem zgrzytliwym wdzierała się w beztroską atmosferę komedii.

VI

Bardzo znamiennie pokazuje to się przy zestawieniu dwóch, tematycznie uderzająco podobnych komedii: „Ślubów Panieńskich" Fredry i „Nie trzeba się zarzekać" Musseta. Rzecz znamienna, że Boy poświęcił dużo wierszy wykazaniu niewątpliwych zresztą analogii, zachodzących między tymi dwoma utworami, zaniedbał natomiast wskazać na bardzo istotne a pouczające różnice. Fredrowski Gucio jest hulaką i lekkoduchem, który lubi sobie dobrze podpić i wyprawiać najrozmaitsze brewerie. Ale ta młodzieńcza pustota nie jest tu wcale identyczna z rozwiązłością obyczajów. Boy robi wprawdzie rozmaite domyślniki, że on zbyt dobrze deklamuje o miłości, by nie miał odbyć przeszkolenia w różnych miłostkach (i to oczywiście z mężatkami), ale Fredro o tym nie pisze ani jednego słówka. Można nawet powiedzieć, że uderzającą tu jest ta niezwykła wstrzemięźliwość, z jaką porusza ten temat. Bohater Musseta natomiast to cynik, wyszkolony na uwodzeniu mężatek, który dlatego tylko nie ma zamiaru się żenić, bo nie smakuje mu możliwość, że z kolei sam mógłby odegrać rolę rogacza. Toteż tak nie ufa kobietom, że ze swataną mu panną tylko wtedy myśli się ożenić.

jeśli nie pozwoli mu się uwieść, kiedy incognito rozpocznie swoje zaloty. A jaka ogromna jest różnica pomiędzy mussetowską Walentyną, która wyprawia się samotnie na sekretną schadzkę z kawalerem, o którym wie, że chce ją zbałamucić, a między Anielą, która rzeczywiście reprezentuje typ roztropnej i skromnej panny. Odmienność moralnej atmosfery jest w tych obu utworach uderzająca! Wyrzucający tak srogo swoim przeciwnikom daltonizm moralny w kwestii wad sarmackich, na polu obyczajowym pokazał się Boy już nie daltonistą ale po prostu ślepcem.

A takich paralel można by snuć nierównie więcej. Co zaś jest w tym wszystkim bardzo interesujące, to to, że Fredro młody pozostawił istną kopalnię niewydanych pornograficznych utworów. Znowu można odszukać podobne precedensy w literaturze polskiej. Przedstawiciel sarmatyzmu, w najlepszym zresztą tego słowa znaczeniu, Wacław z Potoka Potocki pisze swoje „Moralia" i „Ogród ale nie plewiony", gdzie niejeden tłusty żart się zachował. A wcześniej jeszcze Jan Kochanowski już jako wiejski patriarcha, będzie głosił swą przykładną obyczajność wiejską ze wspominkami o zagranicznej gamratce... A przytoczone fakty nie stanowiły w społeczeństwie szlacheckim jakiegoś odosobnionego zjawiska. Dobry to przykład na to, że patriarchalizm sam przez się nie czynił jeszcze nikogo świętym człowiekiem. Jego wyznawcy szanowali ten typ życia, ba nawet stali na jego straży, dzięki mocnej gromadzkiej opinii, ale ich prywatna, w czterech ścianach, praktyka nieraz odbiegała mocno od tych wzniosłych teorii.

Tego jak sądzę nie docenili ci zwolennicy Fredry, którzy nie tylko przesadnie podkreślili patriarchalizm komediopisarza przymykając oczy na jego wypaczenia, ale także nadawali mu cechy jakiegoś prawie już arcychrześcijańskiego stylu życia, niemal że mu udzielając sakralnego pomazania. Było to oczywiste naciąganie. Boy sobie dworuje z tych reżyserskich poczynań, które kładąc nadmierny nacisk na różne rysy w komediach Fredry chciały uwypuklić religijną obrzędowość staropolskiego życia. Myślę, że w tym wypadku trzeba się raczej oświadczyć za Boy'em niż za jego oponentami. Tych rozmaitych powiedzonek czy szczegółów odgrywających rolę religijnego ornamentu nie podobna brać nadto na serio. Niesposób łączyć w jedno religijności w całkiem naturalistyczną, lepiej powiedzmy naturystyczną postawą poety. Chcieć w nim widzieć morali-

stę w wielkim stylu, to trąci już niedorzecznym panegiryzmem. Nie można zapominać, że Fredro nie dorósł do tego stanowiska, że patriarchalizm jego co do podniosłości równać się nie może z tymi jego wcieleniami, jakie nam pozostawili Mickiewicz, a chodźby nawet I. Chodźko. Zgodzić się i na to można, że największa siła Fredry jako narodowego poety tkwi nie tyle w opiewaniu wartości moralnych, tym mniej religijnych, ale w doskonałym oddaniu psychiki narodowej, narodowego temperamentu, w odzwierciedleniu nie tyle obyczaju ile raczej zwyczaju narodowego.

I dlatego uznając wielkość Fredry — jeśli idzie o jego duchową postawę — na niższym poziomie niż to czynili jego entuzjaści, nie możemy jednak zarazem pisać się na jednostronną i uproszczoną krytykę Boy'a. Zapewne, że nie wolno mieszać naturalistycznego patriarchalizmu z tym nastawieniem chrześcijańskiego patriotyzmu, jakie wydał ze siebie w swych szczytowych objawach polski romantyzm. Sama zresztą natura komedii nie pozwalała Fredrze na wprowadzanie tak wzniosłej atmosfery, i zwolennicy doszukiwania się szczególnych tendencji patriotycznych w jego utworach, niechcący podważali właśnie ich nieporównany komizm. Ale zredukować twórczość Fredry, jej zasadniczy ton wyłącznie do wstecznego konserwatywnego, antypersonalistycznego sarmatyzmu — jak to faktycznie zrobił Boy — też niesposób. że jego atak ponad Fredrę i ponad narodowy sarmatyzm godził również w samą postawę patriarchalną, tego dowiódł znamiennie — wspomniany już — fakt, że za ten sam ujemny sarmatyzm znalazł się pod obstrzałem Boy'a nawet „Pan Tadeusz".

Józef Marian Święcicki

Syn Człowieczy

Powiedział kiedyś P. Jezus do swoich słuchaczy: Uczcie się ode mnie, że jestem cichy i pokornego serca... (Mt 11, 29) i tą cichością i pokorą naznaczył całe swoje życie. Rodzi się, żyje, umiera jak jedna z miliardów istot ludzkich, jako najnormalniejszy człowiek.

Te ogromne dziwy, jakie osoba jego ukrywa, i wzniosłe nauki, jakie wygłasza, i błogosławieństwa, jakie z ust jego w cały świat płyną, i wielkie cuda, które w ślad za nim idą, pokrywają równocześnie dzieje jednego człowieka, który pracuje, modli się, cierpi, płacze, przed złością ludzką się chowa, a w końcu w słabości umiera.

Ewangeliści a z nimi św. Paweł opisują rodowód Chrystusa według ciała. Pochodzi on z żydów i z nasienia Dawidowego według ciała (Żyd 1, 3; 9, 5). Poddaje się naturalnemu prawu dojrzewania w łonie matki. Rodzi się po 9 miesiącach. Wzrasta powoli jak człowiek.

Nie zwracali ludzie na niego szczególnej uwagi, gdy jako słabe dziecię czekał na rękach matki w kolejce na swe ofiarowanie i obrzezanie. Mało kto chciał słuchać opowiadań pastuszków o jego narodzeniu, łabędziego hymnu Symeona czy mów prorokini Anny o jego wielkości i chwale (Łk 2, 21 — 38). Niewielu dopatrzyło się w nim nadzwyczajnej mądrości i niesłychanych łask, gdy wzrastał tak długo ukryty w cichym Nazarecie (Łk 2, 52).

Nie wyróżnia się on od ludzi i później tak dalece, że się wszyscy dziwią, gdy coś nadzwyczajnego u niego zobaczą. „I przyszedłszy do ojczyzny swojej nauczał ich w bóżnicach ich, tak że się zdumieli i mówili: Skądże mu ta mądrość i cuda? Czyż ten nie jest synem rzemieślnika? Czy matka jego nie nazywa się Maria, a bracia jego Jakub i Józef i Szymon i Juda?

A siostry jego czyż nie wszystkie są u nas? Skądże tedy jemu to wszystko? I gorszyli się z niego..." (Mt 13, 54 — 57).

Postać jego nie tchnie bynajmniej jakimś przytłaczającym majestatem, nie budzi u nikogo zbytniego szacunku czy lęku. Ludzie zdają się niewiele sobie z niego robić. Zbliżają się do niego ze swobodą i z całą otwartością. Cisną się nań. Wiodą z nim słowne utarczki. Na wesele i uczty go do siebie zapraszają. Śmieją się z tego, co im opowiada. Świadczą o tym wyraźnie Ewangelie:

„Wtedy mu przyniesiono dziatki, aby ręce na nie włożył i modlił się, a uczniowie łajali ich. Lecz Jezus rzekł im: Zaniechajcie dziatek, a nie zabraniajcie im przychodzić do mnie, albowiem takich jest królestwo niebieskie. A gdy włożył na nie ręce, odszedł stamtąd" (Mt 19, 13 — 15). „A Jezus z uczniami swymi odszedł nad morze, a wielka rzesza z Galilei i z Judei poszła za nim; i z Jerozolimy i z Judei i z Zajordania i z okolic Tyru i Sydonu przyszło do niego mnóstwo wielkie słysząc, co czynił. I rzekł uczniom swoim, aby łódka była na jego posługę z powodu rzeszy, aby go nie cisnęli. Albowiem wielu uzdrawiał, tak że się nań tłoczyli, aby się go dotknąć, wszyscy, ilukolwiek z nich miało niemoce" (Mr 3, 7 — 10).

Kiedy indziej znów przychodzi do domu przełożonego bóżnicy i widzi zgiełk i płaczących i zawodzących bardzo. „A wszedłszy rzekł im: Czemu zgiełk czynicie i płaczecie? Dzieweczka nie umarła, ale śpi. I śmiano się z niego" (Mr 5, 38 — 40). Innym znów razem mówił o tym, że „żaden sługa dwom panom służyć nie może; bo albo jednego będzie miał w nienawiści, a drugiego będzie miłował, albo z jednym trzymać będzie, a drugim wzgardzi... A słuchali tego wszystkiego faryzeusze, którzy byli chciwi, i naśmiewali się z niego" (Łk 16, 13 — 14).

W czasie męki szydząc klękają ludzie przed nim, naigrawają się z niego, szarpią go, popychają, biją. „A gdy się z niego naśmiali, zdjęli zeń płaszcz i oblekli go w odzienie jego i powiedli na ukrzyżowanie" (Mt 27, 31).

Znają go wszyscy jako syna cieśli. Wiedzą o nim to, co o każdym powiedzieć by można. Chodzi do domu modlitwy. Odżywia się jak każdy człowiek normalny. Robi dość dobrze pługi i jarzma. Jako ubogi ciężko pracuje na swoje utrzymanie. Jest obywatelem mieściny, która u swoich sąsiadów nie cieszy się wcale najlepszą sławą. „Czy może z Nazaretu być co dobrego?"

— pyta sceptycznie Natanael, gdy usłyszał o pochodzeniu Jezusa (J 1, 46). Czeka pośród grzeszników przy chrzcie Janowym. Pości przez 40 dni i pokutuje za grzechy, lecz kto o tym wie, że czyni to nie za swoje grzechy.

Gdy porzucił ciesielskie rzemiosło, to znowu w mozole i trudzie przebiega drogi i ścieżki Palestyny. Z laską pielgrzyma, w szarym płaszczu, trudzi się w pocie i kurzu, aż gdzieś w cieniu palmy przy źródle po żmudnych podróżach czy długich naukach nareszcie odpocznie. „A gdy Apostołowie zeszli się do Jezusa, opowiedzieli mu wszystko, co czynili i czego uczyli. I rzekł im: Pójdźcie osobno na miejsce puste, a odpocznijcie nieco, bo wielu było tych, co przychodzili i odchodzili i ani czasu do jedzenia nie mieli" (Mr 6, 30 — 31).

W podróżach swych — zwyczajem pielgrzymów — korzysta z ludzkiej dobroci i gościnności (Łk 8, 1 — 3). Je i pije zapraszany przez ludzi. W pragnieniu prosi o wodę (J 4, 7). W głodzie spogląda na drzewa, czy nie ma tam jeszcze jakiegoś owocu (Mr 11, 12 — 13). Zasypia na zrębie łodzi. Ukrywa się przezornie przed złością swych wrogów. Płacze nad śmiercią przyjaciela i nad miastem niewiernym. „A najwyżsi kapłani i faryzeusze wydali rozkaz, żeby każdy, kto by wiedział, gdzie on przebywa, oznajmił, aby go pojmali" (J 11, 57). Uczestniczy w pożegnalnej uczcie i dostaje tam namaszczenie na pogrzeb od duszy wierzącej (J 12, 1 — 8).

Zwraca może tylko uwagę to, że ten szary człowiek, posiada jednak nieustraszoną odwagę. Potrafi gwałtownie zaatakować i gromić potężne i wpływowe partie. Wyrzuca ze świątyni zgrają zgiełkliwych przekupniów. Wykazuje świętoszkom ich obłudę i wielką podłość, a uczonym powszechnie uznanym ich nierozumne postępowanie i grubą niewiedzę. Ale też usuwa się i przezornie kryje, dopóki nie przyszła jego godzina.

Biada wam — wołał — doktorowie i faryzeusze obłudnicy, że zamykacie królestwo niebieskie przed ludźmi! Sami bowiem nie wchodzicie, ani wchodzącym wejść nie pozwalacie.

Biada wam, doktorowie i faryzeusze obłudnicy, że wyjadacie domy wdów długie modlitwy czyniąc! Dlatego cięższy wyrok was spotka.

Biada wam, doktorowie i faryzeusze obłudnicy, że obchodzicie morza i lądy, aby uczynić jednego prozelitę, a gdy się stanie, czynicie go synem piekła dwakroć więcej, niż sami jesteście!

Biada wam, wodzowie ślepi, którzy mówicie: Ktokolwiek by przysiągł na świątynię, nic to; ale kto by przysiągł na złoto świątyni, winien dotrzymać słowa. Głupi i ślepi! Cóż bowiem jest większe: złoto czy świątynia, która poświęca złoto? A ktokolwiek by przysiągł na ołtarz, nic to, lecz kto by przysiągł na dar, który jest na nim, winien dotrzymać. Ślepi! Cóż bowiem jest większe: dar czy ołtarz, który poświęca dar?

Biada wam, doktorowie i faryzeusze obłudnicy, że dajecie dziesięcinę z mięty i z anyżu i z kminku, a opuściliście to, co ważniejsze jest w Zakonie: sąd i miłosierdzie i wiarę!.. Wodzowie ślepi, którzy przecedzacie komara, a połykacie wielbłąda.

Biada wam, doktorowie i faryzeusze obłudnicy, że oczyszczacie, co jest z zewnątrz kubka i misy, a wewnątrz pełni jesteście drapiestwa i plugastwa!...

Biada wam, podobni grobom pobielanym, które z wierzchu zdają się ludziom piękne, ale wewnątrz pełne są kości umarłych i wszelkiego plugastwa. Tak też i wy z wierzchu zdajecie się ludziom sprawiedliwi, lecz wewnątrz pełni jesteście obłudy i nieprawości.

Biada wam, doktorowie i faryzeusze obłudnicy, którzy budujecie groby proroków i zdobicie pomniki sprawiedliwych i powiadacie: Gdybyśmy byli żyli za dni ojców naszych, nie bylibyśmy wspólnikami ich we krwi proroków. A tak świadkami jesteście sami sobie, że jesteście synami tych, którzy proroków zabili. I wy dopełnicie miary ojców waszych. Węże! Rodzaju jaszczurczy! Jakże ujdziecie potępienia piekielnego? (Mt 23, 13 — 33).

„I wszedł — mówi naoczny świadek — Jezus do świątyni Bożej i wyrzucił wszystkich sprzedających i kupujących w świątyni, a stoły bankierów i stołki sprzedających gołębie poprzewracał. I rzekł: Napisane jest: Dom mój domem modlitwy zwany będzie, a wyście go uczynili jaskinią zbójców... A opuściwszy ich wyszedł poza miasto do Betanii i tam został" (Mt 21, 12 — 17).

Grozi gniewem nieba miastom, które sobie nic z jego nauk i cudów nie robią a za grzechy swe nie pokutują. „Biada tobie Korozaim! Biada tobie Betsaido! Bo gdyby w Tyrze i w Sydonie stały się były cuda, które stały się w was, dawno by były we włosienicy i w popiele pokutę czyniły. Wszakże powiadam wam: Tyrowi i Sydonowi lżej będzie w dzień sądu, niźli wam. A ty Kafarnaum, czyż się aż do nieba wyniesiesz? Aż do piekła

zstąpisz, bo gdyby były w Sodomie stały się cuda, które działy się w tobie, byłaby się może ostała aż do dnia tego. Wszakże powiadam wam: Iż znośniej będzie ziemi sodomitów w dzień sądny, niźli tobie" (Mt 11, 20 — 24).

Rzucał jeszcze Chrystus „biada" na gorszycieli (Mt 18, 7) i na bogaczy (Łk 6, 24), którzy na tym świecie całej pociechy w bogactwach szukają, a za te wszystkie „biadania" zapłacili mu ludzie monetą aż nazbyt ludzką. Nazwano go opętanym przez diabła, obżercą i winopilcą, przyjacielem celników i grzeszników, Samarytaninem (Mt 11, 19). Cuda jego wytłumaczono mocą Belzebuba (Mt 12, 24). Naradzano się nieraz, jak go zgubić (Mt 12, 14). Usiłowano go uwięzić (Mt 21, 46). Podchwytywano jego nauki. Podpatrywano jego zachowanie się. Wrogów jego ogarniał wprost szał bezrozumnej złości (Łk 6, 11).

Niezwykłe jest to, że zdaje on sobie dobrze z tego sprawę, co go czeka. Często też o tym mówi do otoczenia. „Odtąd począł Jezus wykazywać uczniom swoim, że potrzeba, aby szedł do Jeruzalem i wiele wycierpiał od starszych i od doktorów i od przedniejszych kapłanów i był zabity..." (Mt 16, 21). Zbliżając się zaś do stolicy bierze uczniów osobno i przepowiada: „Oto wstępujemy do Jerozolimy, a Syn człowieczy będzie wydany przedniejszym kapłanom i doktorom i zasądzą go na śmierć i wydadzą go poganom ku naigrawaniu i biczowaniu i ukrzyżowaniu..." (Mt 20, 17 — 19). Na parę dni przed faktem swej Męki mówi: „Wiecie, że po dwu dniach Pascha będzie, a Syn człowieczy będzie wydany, aby był ukrzyżowany" (Mt 26, 2).

Jak przez całe swoje życie, tak i podczas męki okazuje się ten Boski wysłannik i Bóg wszechpotężny w pełni człowiekiem. Boi się męki i śmierci. Cisza ogrodu i milczenie nocy pokrywają jego wewnętrzne męczarnie. Jest niespokojny. W obliczu próby pada na twarz. Powstaje. Wraca do uczniów. Woła w zamknięte niebiosa. Krwawy pot ciało mu zlewa. Aż anioł Boży musi go umacniać (Łk 22, 39 — 46). Postępują też z nim ludzie jako z prawdziwym, zwyczajnym człowiekiem. Zdradzają dla zysku. Opuszczają z bojaźni. Zapierają się ze strachu. Wiążą z przezorności. Sądzą z „poczucia sprawiedliwości". Biją z nienawiści. Wyśmiewają ze złości. Pilnują nawet w grobie z przebiegłości.

Byli chrześcijanie, którzy zapatrzeni w jego Boskie przymioty i władze przeczyli człowieczeństwu Chrystusa. Pozbawiali go ciała czy nawet duszy rozumnej. Nie uznawali, żeby ludzką naturę otrzymał rzeczywiście z Maryi. Jest to jednak stanowisko sprzeczne ze świadectwem Ewangelii. Chrystus sam mówi o swoim ciele, że je da na pokarm, a o krwi swojej, że ją da za napój prawdziwy i wznieca tym oburzenie wielu słuchaczy. „Jakże on może dać nam ciało swoje do jedzenia? — szemrzą ze zgrozą" (J 6, 53). Chorzy tego ciała się dotykają, by odzyskać zdrowie. Oprawcy je wiążą i męczą. Dusze pobożne namaszczają je i do grobu kładą. Tomasz swą ręką stwierdza, że ma ono rany w boku i w rękach. „Pokój wam! — mówi Jezus do uczniów po swym zmartwychwstaniu — Jam jest, nie bójcie się... Oglądajcie ręce moje i nogi, że ja ten sam jestem; dotykajcie się i przypatrujcie: bo duch nie ma ciała ani kości, jako widzicie, że ja mam. A to rzekłszy ukazał im ręce i nogi" (Łk 24, 36 — 40).

Jasna jest również nauka Kościoła. Według niej Syn Boży urodzony przed wiekami z Ojca uświęcił łono Najświętszej Dziewicy. Z niej rodzi się w sposób cudowny, ale prawdziwym człowiekiem. Istnieje naraz w podwójnej naturze Boskiej i ludzkiej. Nie posiada ciała pozornego, lecz rzeczywiste i prawdziwe. N a p r a w d ę czuje głód i pragnienie. Boleje i płacze. Znosi jak człowiek wszelkie cierpienia i krzywdy. Umiera wreszcie na krzyżu. Pochowany w grobie, znowu wraca do życia [1]).

„Wyznajemy — powiada sobór powszechny we Wiennie — że jednorodzony Syn Boży będący od wieków równym Ojcu we wszystkim przyjął złączone razem części natury naszej, a przez to będąc prawdziwym Bogiem stał się człowiekiem prawdziwym. Miał ciało podlegające cierpieniom i duszę rozumną, która je naprawdę sama przez się istotnie ożywiała w jedności Boskiej osoby..." [2]).

Sobór natomiast we Florencji jeszcze raz uroczyście potępił tych, którzy wyznawali naukę przeciwną i odmawiali Chrystusowi tak prawdziwego Bóstwa jak i rzeczywistego oraz pełnego człowieczeństwa [3]). I nie mogło nawet być inaczej, kiedy zarówno jedno jak i drugie w całym blasku w historycznych i boskich źródłach naszej wiary zawsze istnieje. „Słowo c i a -

[1]) Denzinger, nr 20.
[2]) Denzinger, nr 480.
[3]) Denzinger, nr 710.

łem się stało i mieszkało między nami" (J 1, 14). „Każdy duch, który wyznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, z Boga jest; a każdy duch, który rozrywa Jezusa, z Boga nie jest..." (I J 4, 2 — 3). „Wielu bowiem zwodzicieli wyszło na świat, którzy nie przyznają, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele; taki jest zwodzicielem i antychrystem" (2 J 7).

Chrystus posiadał ciało prawdziwe jak nasze. Inaczej nie byłby naprawdę człowiekiem i nie mógłby nas w doskonały sposób odkupić. Przystało bowiem, by naprawiło ciało, co ciało zepsuło. Uczą tak św. Justyn, św. Ireneusz, św. Hipolit, św. Atanazy, św. Chryzostom, św. Cyryl z Aleksandrii. W przeciwnym bowiem razie mnóstwo rzeczy, które zapowiedzieli o Chrystusie prorocy i uczyli apostołowie, wiele opisów Pisma św. byłoby po prostu nieprawdą, a cała nasza wiara czystym złudzeniem.

Jako doskonały człowiek posiada również Chrystus duszę nieśmiertelną i rozumną. Stworzona ona została z nicości przez Boga w tym momencie, kiedy to Syn Boży stawał się w żywocie Najśw. Panny pełnym człowiekiem. Uformowała ona sobie ciało Jezusa i stała się natury ludzkiej Chrystusa częścią istotną, tak samo najściślej i na wieki z Bóstwem złączona jako i ciało.

O duszy swej powiada sam Chrystus, że ją za nas dobrowolnie kładzie (J 10, 17 — 18). Bywała ona nieraz strwożona (J 12, 27). Smuci się w Ogrójcu aż do śmierci (Mt 26, 38). Na krzyżu oddaje ją Jezus w ręce Boga Ojca (Łk 23, 46). Bez duszy ludzkiej nie posiadałby on i ludzkiego ciała, nie odkupiłby z grzechów dusz ludzkich.

Mógł Syn Boży jakiejkolwiek naturze z rzeczy martwych czy żywych dać swe istnienie, mógł się najściślej połączyć z naturą anielską, mógł się wcielać w każdego człowieka, mądrość jednak Boża postanowiła, by się zjednoczył z naturą jednego człowieka i cały istnieniem jego ciała i duszy na wieki zawładnął.

Mówi o tym jasno sobór IV w Lateranie: „Jednorodzony Syn Boży, Jezus Chrystus, przez całą Trójcę wspólnie wcielony, z Maryi zawsze Dziewicy pod wpływem Ducha św. poczęty, prawdziwy człowiek z duszy rozumnej i ludzkiego ciała złożony o jednej w dwóch naturach osobie... Ten zaś, choć co do Bóstwa nieśmiertelny i niecierpiętliwy, to jednak w naturze ludzkiej stał się cierpiętliwy i śmiertelny..." [4])

[4]) Denzinger, nr 429.

To samo stwierdzają i inne sobory powszechne oraz liczne dokumenty nauki katolickiej [5]).

Jest więc Chrystus w całym tego słowa znaczeniu nie tylko pełnym Bogiem ale i pełnym człowiekiem. Posiada wszystko, co właściwe jest Bogu i wszystko, co tworzy doskonałego człowieka. Jest w Chrystusie Bóg i człowiek, a jednak żyją oni w sobie tak, że tworzą jedną, nierozerwalną i niepodzielną całość i jedność. Dlaczego? Dlatego, że ciało i dusza Jezusa, choć są najdoskonalej rzeczywiste i ludzkie jak u każdego innego człowieka i podlegają prawom natury, to jednak istnieją nie same w sobie lecz w drugiej Osobie Trójcy Najśw. Dlatego to w Chrystusie nie ma dwu osób, tylko jedna i to Boska. Nawet kiedy Chrystus umarł, tak że ciało jego było w grobie a dusza w otchłaniach, i wtedy oboje były najściślej złączone z drugą Osobą Syna Bożego. Prawdą zatem byłoby, gdyby wtedy był kto powiedział, że w grobie Syn Boży leży, lub Syn Boży do piekieł zstąpił, choćby tylko o duszy czy o ciele Chrystusa tak twierdził.

Z tego ścisłego zjednoczenia natury ludzkiej z Boską płyną już naturalnie dla ciała i duszy Chrystusa dziwne i wielkie przywileje — że razem złączone nie posiadałyby one nigdy, ani też nigdy nie będą posiadać ludzkiej osobowości, że wspólnie czy też osobno istniejąc mają tylko osobę Syna Bożego, że każdej części ciała Jezusa, jego krwi czy jego duszy należy się cześć Bogu samemu należna a nie tylko taka jak świętym czy Matce Najświętszej. Chrystus spełnia przez obie swe natury różne i odmienne czynności.

I tak, spełnia Chrystus czynności Boże. Działa jak Ojciec (J 5, 17 — 19), posiada pełne poznanie istoty Bożej (Mt. 11, 27). „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było Słowo... Wszystko przez nie się stało, a bez niego nic się nie stało, co się stało" (J 1, 1 — 3). ...„W nim wszystkie rzeczy są stworzone na niebie i na ziemi, widzialne i niewidzialne, czy to trony, czy państwa, czy zwierzchności: wszystko przez niego i w nim jest stworzone, a on jest przed wszystkimi, a wszystko w nim stoi" (Kol 1, 16 — 17). Są to czynności Bogu jedynie właściwe.

Ale są też inne, których bezpośrednim źródłem jest natura ludzka a należą do nich: czysto duchowe czy zmysłowe po-

[5]) Denzinger, nr 143 (list pap. Leona W.) nr 148, 290.

znanie, oraz z duszy i ciała płynące pożądanie. Nic tedy dziwnego, że Chrystus jak każdy człowiek myśli, pragnie, mówi, słucha, czuje głód, chodzi, je, pije, śpi, boi się, raduje, gniewa, modli się, zasługuje, umiera. „Nie moja, ale twoja niech się dzieje wola" (Mt 26, 39 — 42). — „Nie, abym czynił wolę moją, ale wolę tego, który mię posłał" (J 6, 38). — „Czczę Ojca mego, a wyście — wyrzuca żydom — nie uczcili mnie" (J 8, 49). — „Ja wsławiłem ciebie na ziemi, wykonałem sprawę, którąś mi zlecił" (J 17, 4). — „Sam się uniżył stawszy się posłusznym aż do śmierci, a śmierci krzyżowej" (Filip 2, 8).

Czynności wreszcie „mieszane", Bosko-ludzkie spełnia w Chrystusie Bóstwo, ale przy pomocy ludzkiej jego natury. W ten sposób głosi proroctwa, czyni cuda.

Wszystkie jednak ludzkie czynności Chrystusa były zawsze spełniane przez Osobę Boską i dlatego były rzeczywiście własnością tejże Osoby. Sam bowiem Syn Boży wywoływał je w swej ludzkiej naturze. Do niego też one wszystkie muszą koniecznie należeć, jak należą do osoby ludzkiej czynności każdego innego człowieka.

Godnym więc czci, uwielbienia i adoracji jest ten S y n C z ł o w i e c z y, choć się na zewnątrz wyniszczył tak bardzo przyjąwszy postać służebną. W Sercu jednak jego kryją się ustawicznie tajemnicze głębie Bóstwa a w rękach jego spoczywa rząd nad duszami. „Bo Ojciec nikogo nie sądzi, lecz wszystek sąd dał Synowi, aby wszyscy czcili Syna, jako czczą Ojca" (J 5, 22). „Albowiem jak Ojciec ma żywot sam w sobie, tak dał i Synowi, aby miał żywot sam w sobie. I dał mu władzę sąd czynić, dlatego że jest S y n e m C z ł o w i e c z y m (J 5, 26 — 27).

Słusznie pisze tedy Apostoł narodów o naszym Zbawicielu, że „Bóg wywyższył go i darował mu imię, które jest ponad wszelkie imię, aby na imię Jezusowe „wszelkie kolano klękało", niebieskich, ziemskich i podziemnych, i aby „wszelki język wyznawał", że Pan Jezus Chrystus jest w chwale Boga Ojca" (Filip 2, 9 — 11).

Ks. Kazimierz Wilczyński T. J.

Teologia św. Jana Ewangelisty

Każda księga Pisma Świętego, zwłaszcza Nowego Testamentu, jest jednym ze źródeł dla całokształtu teologii katolickiej, gdyż podaje szereg prawd objawionych, albo je bliżej oświetla. Niektórzy z autorów natchnionych tak dobitnie akcentowali pewne myśli przewodnie objawienia, że mówi się np. o Izajaszu, jako ewangeliście Starego Zakonu, o teologii św. Pawła. Św. Janowi zaś nadaje starożytność chrześcijańska symbol orła, przenikającego tajemnice Boże, gdyż ptak ten znany jest z podniebnych lotów i dalekosiężnego wzroku.

Chcąc mówić o teologii św. Jana, nie można oczywiście brać tego wyrazu w ścisłym, nowoczesnym słowa znaczeniu. W żadnej bowiem ze swych 5 ksiąg natchnionych oddzielnie, ani we wszystkich razem nie dał św. Ewangelista pełnego wykładu nauki objawionej, nie posługiwał się jasno określonymi definicjami, które sprecyzują dopiero późniejsze wieki, nie używał terminów ściśle naukowych. Wytycza jednak najwyraźniej pewne zasadnicze szlaki myślowe, z których nie zbacza nigdy; przeciwnie, ciągle do nich powraca i jak orzeł zdaje się nad nimi krążyć. Podkreślić trzeba i to, że teologia św. Jana jest niewyczerpanym źródłem dla katolickiej dogmatyki. Już św. Hieronim, ten znakomity biblista wśród Ojców Kościoła, zaznacza, że św. Jan napisał ewangelię na prośby biskupów Azji Mniejszej w tym celu, aby obalić ówczesne herezje, zwłaszcza ebionitów, którzy zaprzeczali odwiecznego Bóstwa Chrystusa Pana (De scriptoribus ecclesiasticis).

Jest rzeczą ogólnie znaną, że poczynając od słynnego Prologu aż do ostatnich swych zdań, ewangelia Janowa jest żywym wyrazem tezy: „Abyście wierzyli, że Jezus jest Chrystus Syn Boży, a iżbyście wierząc, żywot mieli w imię Jego“ (20, 31).

Na kogo to głównie — spytajmy — zwykli powoływać się dogmatycy w traktatach o Bóstwie Jezusa Chrystusa? Otóż

nie ulega wątpliwości, że w lwiej części powołują się właśnie na teksty zaczerpnięte z pism św. Jana. Wystarczy wspomnieć o najważniejszych. „Bogiem było Słowo... a Słowo ciałem się stało" (J 1, 1; 14). „Jako Ojciec ma żywot sam w sobie, tak dał i Synowi, aby miał żywot sam w sobie" (J 5, 26). „Pierwej niż Abraham się stał, Jam jest" (J 8, 58). Jakże uroczyste i zarazem plastyczne jest świadectwo św. Jana, którym rozpoczyna swój pierwszy list: „Co było od początku, cośmy słyszeli, cośmy widzieli oczyma naszymi, cośmy oglądali i ręce nasze dotykały o Słowie żywota. I żywot oznajmiony jest; i widzieliśmy i świadczymy i opowiadamy wam żywot wieczny, który był u Ojca, i zjawił się nam". Św. Jan broni swej podstawowej tezy dogmatycznej, jak gdyby przeniknął orlim swym wzrokiem te wszystkie fałsze i religijne bezdroża, jakie zna historia Kościoła od Ariusza do Renana.

Bóstwo Chrystusa Pana, tak silnie akcentowane, łączy się u św. Jana organicznie z naszym usynowieniem w Bogu. To jest cel przyjścia Jezusa Chrystusa: „Ilukolwiek ich przyjęło Go, dał im moc, aby się stali synami Bożymi" (J 1, 12). „Divina generatio" należy do idei przewodnich teologii św. Apostoła. Wielokrotnie i z różnych stron do tej idei podchodzi i wiele jej punktów w pismach swych dokładniej przedstawia. Uderzająca jest wprost ta okoliczność, że pierwsze dłuższe przemówienie Pana Jezusa, zanotowane przez Ewangelistę, poświęcone jest niejako „ex professo" sprawie odrodzenia w Bogu. Mamy na myśli rozmowę z Nikodemem (J 3, 1 — 21). Uczony faryzeusz wierzy, ale się waha; szuka prawdy, ale na jej poszukiwanie nie śmie wybrać się w dzień, przychodzi w nocy. Jakież zbawienne zdumienie musiało go ogarnąć, kiedy Jezus czyta w tajnikach jego duszy i stawia całą sprawę w sposób decydujący: „Jeśli się kto nie odrodzi z wody i z Ducha Świętego, nie może wnijść do Królestwa Bożego". Tajemnica Wcielenia i tajemnica Odkupienia mają swą ostateczną rację w miłości Boga ku ludziom, celem ich jest nasze odrodzenie, które stanowi „conditio sine qua non" żywota wiecznego. „Jako Mojżesz podwyższył węża na puszczy — ciągnie Boski Zbawiciel — tak potrzeba, aby był podwyższon Syn Człowieczy. Albowiem tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby wszelki kto wierzy w Niego, nie zginął, ale miał żywot wieczny".

Następnie porusza ten umiłowany uczeń Chrystusa tę samą sprawę w pierwszym swym liście. „Wiedzcie, iż wszelki czy-

niący sprawiedliwość, z Niego się narodził" (2, 29). Usynowienie Boże nie jest jednak czymś tylko biernym ze strony człowieka, wymaga współdziałania przez wiarę, nadzieję i miłość. „Patrzcie, jaką miłość dał nam Ojciec, że nazwani jesteśmy synami Bożymi, a jeszcze się nie okazało, czym będziemy. Wiemy, iż gdy się okaże, podobni Mu będziemy, iż Go ujrzymy jako jest. A wszelki, który ma tę nadzieję w Nim, uświęca się jako i On święty jest" (3, 1 — 3). Zaznacza także św. Jan wysoką godność usynowienia Bożego, która nie pozwala człowiekowi powracać do grzechu: „Wszelki kto się narodził z Boga, grzechu nie czyni, iż nasienie Jego w nim trwa i nie może grzeszyć, iż z Boga jest narodzony" (3, 9).

Z usynowieniem Bożym łączą się nierozerwalnie narodziny w duszy ludzkiej łaski poświęcającej i liczne pomoce łaski uczynkowej. Św. Jan nie mówi o nich teoretycznie, w sposób abstrakcyjny, ale wielokrotnie rzuca bogate snopy światła na rzeczywistość tego Bożego pierwiastka w duszy ludzkiej i podkreśla jego konieczność w konkretnych wydarzeniach.

Zwróćmy przede wszystkim uwagę na tajemnicę narodzenia się w Bogu. Jest ona dziełem łaski uświęcającej. Wszystkie poprzednio poruszone teksty nie pozostawiają w tej sprawie żadnej wątpliwości. Uwypuklają dobitniej jeszcze to zagadnienie słowa z cytowanego listu: „Kto zachowuje przykazania Jego, w Nim mieszka, a On w nim; a po tym znamy, iż mieszka w nas, po Duchu, którego nam dał" (3, 24). Duch Święty, który sprawia odrodzenie przez chrzest (J 3, 51), jest też sprawcą życia nadprzyrodzonego, tego życia łaski. Niemniej wyraźnie zaznacza św. Jan konieczność łaski uczynkowej. Szczególnej wagi są tu dwa teksty. Jeden zaczerpnięty z dyskusji Pana Jezusa z Żydami w Kafarnaum: „Nie szemrajcie między sobą; żaden do mnie przyjść nie może, jeśli go Ojciec, który Mię posłał, nie pociągnie" (J 6, 44). Drugi tekst mieści się w mowie pożegnalnej Pana Jezusa po Ostatniej Wieczerzy: „Beze mnie nic uczynić nie możecie" (J 15, 5). Obydwa powyższe miejsca szczegółowo rozważa doktór łaski, św. Augustyn (Tract. in Joan. 26; 81).

Co do pierwszego tekstu zadaje sobie św. Doktor pytanie: „W jaki sposób wierzę dobrowolnie, jeżeli jestem pociągnięty?" Na co odpowiada: „Pociągnięty zostaje człowiek do Chrystusa, bo pociąga go prawda, pociąga sprawiedliwość, pociąga wieczna szczęśliwość, a prawda, sprawiedliwość i szczęście to sam Chry-

stus. Miłując jest człowiek pociągnięty, bez przymusu zewnętrznego jest pociągnięty, węzłami serca jest pociągnięty. Czegóż silniej pożąda dusza niż prawdy?"

O drugim tekscie pisze św. Augustyn: „Nie mówi Pan Jezus: Beze mnie mało możecie uczynić — lecz: Nic uczynić nie możecie. Czy więc mało czy dużo, bez Tego uczynić nie można, bez którego nic uczynić nie można". Dodać należy, że św. Jan zapisał słowa Chrystusa, w których Boski Mistrz mówi o łasce wewnętrznej i ściśle nadprzyrodzonej: „Jam jest winny szczep, wyście latorośle... Jeśliby kto we Mnie nie trwał, precz wyrzucony będzie" (J 15, 5 — 6).

Narzędziami łaski są sakramenty. Św. Jan wymienia z nich trzy: chrzest, Eucharystię i pokutę, gdyż te najściślej są powiązane z głównym tokiem jego myśli. Jest rzeczą charakterystyczną, i zasługującą na największą uwagę, że Ewangelista łączy sakramenty nie tylko z Osobą Chrystusa jako ich twórcy, lecz także istotę tych świętych znaków przedstawia jako nasze osobiste uczestnictwo w owocach całej działalności Pana Jezusa. To wszystko, co Chrystus zdziałał i wysłużył, przydziela on każdemu z nas przez te środki życia nadprzyrodzonego.

O chrzcie, który otwiera w nas życie Boże, była już mowa. Eucharystia, jak wiemy, podtrzymuje to życie, wzmacnia, rozwija i toruje drogę do życia wiecznego. Rzecz znamienna, że św. Jan opuścił opis ustanowienia Najświętszego Sakramentu, jako już znany czytelnikom z poprzednich ewangelii, natomiast działanie tego Sakramentu przedstawił słowami samego Chrystusa szczegółowo i wzniośle. Spośród autorów natchnionych tylko on to uczynił. Przytoczymy tu choć kilka najważniejszych zdań z tego przemówienia Chrystusa w Kafarnaum w opisie św. Jana: „Jam jest chleb żywy, który z nieba zstąpił. Jeśliby kto pożywał tego chleba, żyć będzie na wieki. A chleb, który Ja dam, jest moje Ciało, na żywot świata. Kto pożywa mego Ciała i pije moją Krew, we Mnie mieszka, a Ja w nim. Kto Mnie pożywa i on żyć będzie dla Mnie. Kto pożywa tego chleba, żyć będzie na wieki" (6, 50 n.).

Słowa ustanowienia sakramentu pokuty znajdujemy zapisane tylko u św. Jana (20, 23). Podał on jeszcze coś więcej: Odpuszczenie grzechów w sakramencie pokuty stanowi dar wielkanocny dla odrodzonej ludzkości. Dar ten jest owocem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Bez tajemnicy Odkupienia odpuszczenie grzechów byłoby nie do pomyślenia. Te

refleksje znajdujemy także w pierwszym liście św. Jana: „Jeśli mówimy, że grzechu nie mamy, sami siebie zwodzimy a prawdy w nas nie ma. Jeśli wyznajemy grzechy nasze, wierny jest i sprawiedliwy, aby nam odpuścił grzechy nasze i oczyścił nas od wszelkiej nieprawości... On jest ubłaganiem za grzechy nasze; a nie tylko za nasze, ale i całego świata" (I J 1, 8; 2, 2).

Rozmaici zwolennicy „kościołów czysto duchownych i niewidzialnych" lubią powoływać się na pisma św. Jana Ewangelisty, szukając w nich potwierdzenia dla swoich systemów. Muszą jednak doznać gorzkiego rozczarowania, jeżeli zechcą obiektywnie i bez żadnych prekoncepcji wniknąć w te pisma. Eklezjologia św. Jana, dając szeroką rozbudowę wewnętrznego życia Kościoła, mówi jednocześnie w sposób zdecydowany o Kościele widzialnym i hierarchicznym z prymatem Piotra na czele.

Już przy pierwszym spotkaniu mówi Chrystus do Piotra: „Tyś jest Szymon, syn Jony; ty będziesz zwany Kefas, co się wykłada Opoka" (J 1, 42). Nadanie zaś nowego imienia w zwyczajach hebrajskich miało wielkie znaczenie, było znakiem powołania do ważnej godności, którą symbolizowało nowe imię. Św. Jan nie uczynił powyższej wzmianki tylko mimochodem, gdyż powróci jeszcze do sprawy zapowiedzianej w zmianie imienia. W ostatnim rozdziale jego ewangelii, po trzykrotnym wyznaniu miłości Piotra, powie mu Jezus: „Paś baranki moje; paś owieczki moje; paś owce moje". Ta uroczysta nominacja na godność Najwyższego Pasterza jest dopełnieniem zapowiedzi Chrystusa: „Stanie się jedna owczarnia i jeden pasterz" (J 10, 16).

Potwierdzenie widzialnego i hierarchicznego ustroju Kościoła znajdujemy także w teologii pasterskiej św. Jana. W drugim swym liście pisze on: „Wszelki, który odstępuje, a nie trwa w nauce Chrystusowej, Boga nie ma. Jeśli kto przychodzi do was, a tej nauki nie przynosi, nie przyjmujcie go do domu, ani go pozdrawiajcie" (9 — 10). Zdecydowana ta i autorytatywna postawa „ucznia, którego miłował Jezus", nie da się inaczej wyjaśnić, jak tylko władzą zwierzoną przez Boga Kościołowi do nauczania wiernych. Podobnie w trzecim liście zapowiada św. Jan, że zgani Diotrefesa, który czyni rozłam w Kościele: „Przeto jeśli przyjdę, przypomnę uczynki jego, które czyni słowy złośliwymi" (10). Tak samo trzy pierwsze rozdziały Apokalipsy poświęcone są pouczeniom i strofowaniu biskupów Azji Mniejszej.

Ta jednolitość oraz widzialna i zewnętrzna spoistość Kościoła byłyby nie do pomyślenia bez jednolitości wewnętrznej, przede wszystkim bez nieomylności nauczania. Św. Ewangelista przywiązuje do tego punktu znaczenie pierwszorzędne. Mamy na to dowód choćby w dopiero co przytoczonym tekście, gdzie bezwzględnie zabrania łączyć się z tymi, którzy fałszują naukę Chrystusa. Nie koniec jednak na tym. W ewangelii swej rozwija ten temat szeroko i gruntownie. Mowa pożegnalna Pana Jezusa po Ostatniej Wieczerzy jest w swej osnowie poświęcona ugruntowaniu apostołów w wierze i miłości ku Chrystusowi oraz zapewnieniu, że przez zesłanie Ducha Świętego dana im będzie nieomylność nauczania. „Pocieszyciel Duch Święty, którego Ojciec pośle w imię moje, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, cokolwiek wam powiedziałem" (14, 26). Pomimo to że brzmienie tej obietnicy jest wyraźne, jeszcze raz, nieco później, cytuje św. Uczeń słowa swego Mistrza w tej samej sprawie: „Gdy przyjdzie on Duch prawdy, nauczy was wszelkiej prawdy" (16, 13). Podkreślić przy tym należy tę okoliczność, że żadna inna księga Pisma Świętego nie zawiera tyle pouczenia o Duchu Świętym, ile właśnie ewangelia napisana przez św. Jana.

Z zagadnieniem nieomylności w nauczaniu łączy się ściśle sprawa źródeł Objawienia. Nie pominął i jej nasz św. Autor, jakby w duchu proroczym przewidując epidemię, która grasowała wśród reformatorów 16 wieku, głoszących, że Biblia w dowolnym wykładzie jest jedynym źródłem wiary. Chodziło o to, żeby obniżyć i pogrzebać autorytet Chrystusowego Kościoła. To mniemanie napotyka druzgocący kontrargument w dwukrotnym świadectwie Ewangelisty: „Wiele i innych znaków uczynił Jezus przed oczyma uczniów swoich, które nie są w tych księgach napisane" (20, 30). A nieco niżej: „Jest i innych wiele rzeczy — tymi słowy zamyka św. Autor swą księgę — które czynił Jezus, które gdyby z osobna opisywać, myślę, iż sam świat nie mógłby ogarnąć ksiąg, które napisać by należało" (21, 25).

Kiedy porównamy powyższe słowa z tym, co Pan Jezus powiedział o przypomnieniu przez Ducha Świętego wszystkiego, co apostołowie z ust Jego słyszeli, oraz zestawimy je z obietnicą nauczenia wszelkiej prawdy, to staje się rzeczą oczywistą, że św. Jan jest niezachwianym rzecznikiem nieomylnego naucza-

nia w Kościele, które rozciąga się na całokształt Objawienia zawartego w Piśmie św. i tradycji.

Co więcej, św. Jan kreśli także główne zarysy teologii mistycznej, która zajmuje się pogłębieniem, wykończeniem i ukoronowaniem nauki o życiu wewnętrznym w Kościele Bożym.

Świat katolicki jest obecnie pod głębokim wrażeniem wskazań, które podał Ojciec św. Pius XII w encyklice „Corporis Christi Mystici". A przyznać trzeba, że główną osnowę myśli tam zawartych, znajdujemy właśnie w mistyce św. Jana. Arcykapłańska modlitwa Zbawiciela zapisana w 17 rozdziale jego ewangelii stanowi, rzec by można, Magna Charta w dziejach Objawienia Bożego, ostatni i decydujący rys działalności Boskiego Zbawiciela. Nie tylko treść, lecz i forma modlitwy zanoszonej przez Niego do Ojca Niebieskiego wprowadza nas w świetlaną sferę najszczerszej mistyki. „A nie tylko za nimi proszę — to słowa Zbawcy oddane piórem umiłowanego ucznia — ale i za tymi, którzy przez słowo ich uwierzą we Mnie, aby wszyscy byli jedno, jak Ty Ojcze we Mnie, a Ja w Tobie; aby i oni w nas jedno byli... Ja w nich, a Ty we Mnie, aby byli doskonałymi w jedno, a iżby poznał świat, żeś Ty mnie posłał i umiłowałeś ich, jakoś i Mnie umiłował. Ojcze, których mi dałeś, chcę, aby gdziem Ja jest i oni byli ze Mną, aby miłość, którąś Mnie umiłował, w nich była, a Ja w nich". Dzieje Ciała Mistycznego opisał także św. Jan w Apokalipsie, gdzie krzepi członki tego Ciała niezłomną nadzieją ostatecznego paruzyjnego zwycięstwa Chrystusa: „Przyjdź, Panie Jezu" (22, 20).

Nie można również pominąć myśli mariologicznej św. Jana, tym bardziej, że łączy się ona z Mistycznym Ciałem Chrystusa. Trzy wybitne miejsca zajmuje Maryja w pismach tego apostoła. Najpierw jako pośredniczka w rozdawnictwie łask podczas cudu w Kanie Galilejskiej. Następnie pod krzyżem Syna na Kalwarii, gdzie umiłowany uczeń usłyszał z ust umierającego Zbawcy: „Oto Matka twoja". Wreszcie słynny tekst z Apokalipsy: „I ukazał się znak wielki na niebie: Niewiasta obleczona w słońce, a księżyc pod Jej nogami, a na głowie Jej korona z gwiazd dwunastu" (12, 1).

Widać z nich, że macierzyństwo Najświętszej Maryi Panny żadną miarą nie może być ograniczone tylko do konkretnej Osoby Jezusa Chrystusa, lecz obejmować musi również Jego Ciało Mistyczne. Przemawia za tym tekst przytoczony: „Oto Matka twoja" — który w tym właśnie szerszym znaczeniu wykładają

Ojcowie Kościoła. Podobnie też wspomniany tekst z Apokalipsy nie tylko w sensie przystosowanym i liturgicznym, lecz także w znaczeniu ściśle egzegetycznym, jak twierdzi wielu biblistów katolickich, należy odnieść do Matki Bożej.

Jeśli chodzi o teologię moralną św. Jana, to jest ona w swej osnowie krótka, ale na wskroś praktyczna, skondensowana niejako w niewielu przesłankach, które rzucają jednak bogate światło na całokształt życia chrześcijańskiego. Wszystko sprowadza się w niej do generalnej cnoty miłości Boga i bliźniego. Moc i pełnię tej miłości przedstawia św. Jan na wielu miejscach swoich pism, w różnych okolicznościach i pod różnymi kątami widzenia.

Na pierwszy plan wysuwa się znowu mowa pożegnalna Chrystusa Pana, którą tylko ten umiłowany uczeń zapisał, a która jest dla nas niewyczerpanym źródłem bogomyślności i niezie mskiej mocy. W tej godzinie pożegnania, po przyjęciu Komunii świętej przez apostołów, jakże odpowiedni był nastrój, aby ukochany Mistrz przekazał uczniom swe najgorętsze zlecenia. „Trwajcie w miłości mojej. Jeśli przykazania moje zachowacie, będziecie trwać w miłości mojej. To jest przykazanie moje, abyście się społecznie miłowali, jakom was umiłował. Wy jesteście przyjaciele moi, jeśli czynić będziecie, co Ja wam rozkazuję" (15, 9 — 14).

Także pierwszy list św. Jana poświęcony jest w znacznej części cnocie miłości. Najbardziej charakterystyczną rzeczą będzie w nim różnorodność podejścia do tej Boskiej cnoty miłości oraz wnioski praktyczne. Przede wszystkim podkreśla to św. Autor, iż poznanie Boga przez samą wiarę bez zachowania Jego przykazań jest złudzeniem: „Kto mówi, że Go zna, a przykazań Jego nie chowa, kłamcą jest, a prawdy w nim nie masz... Kto nie miłuje, nie zna Boga, albowiem Bóg jest miłość" (2, 4; 4, 8). Następnie podaje św. Uczeń motywy skłaniające do miłości Boga: „W tym jest miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale iż On pierwszy umiłował nas i posłał Syna swego jako ofiarę przebłagalną za grzechy nasze" (4, 10). Miłość zaś doskonała musi wyłączyć motywy strachu i kary, gdyż miłość niewolnicza pozbawia nas wielkoduszności i ducha ofiary: „W bojaźni — pisze Apostoł — nie masz miłości, ale miłość doskonała precz wyrzuca bojaźń, a kto się boi, nie jest doskonały w miłości. My tedy miłujmy Boga, iż Bóg nas pierwej umiłował" (4, 18 — 19). Doskonała miłość Boga mieści znowu w sobie pobudki miłości

bliźniego: „W tym poznaliśmy miłość Bożą, iż On duszę swą za nas położył; i my powinniśmy kłaść duszę za braci" (3, 16). Stąd płyną konsekwencje praktyczne: „Kto by miał majętność tego świata, a widział, że brat jego jest w potrzebie, a zawarłby wnętrzności swe przed nim, jakoż w nim przebywa miłość Boża? Synaczkowie, nie miłujmy słowem ani językiem, ale uczynkiem i prawdą" (3, 17 — 18).

Wreszcie przeciwstawia św. Jan miłości Boga miłość świata, jako dwie potężne siły, które wzajemnie się wykluczają: „Nie miłujcie świata, ani tego, co jest na świecie. Jeśli kto miłuje świat, nie masz w nim ojcowskiej miłości. Albowiem wszystko, co jest na świecie, jest pożądliwość ciała i pożądliwość oczu i pycha żywota, która nie jest z Ojca, ale jest ze świata. A świat przemija i pożądliwość jego; lecz kto czyni wolę Bożą, trwa na wieki" (2, 15 — 17).

*
* *

W zakończeniu rozważań o teologii św. Jana nasuwa się jeszcze jedna refleksja. Myśli tej Ewangelista nigdzie wprost nie porusza, ale wszędzie widać jej przebłyski. Chodzi o signa electionis — o znaki wybrania. Po czym mianowicie można poznać, że ktoś będzie zbawiony? Na tak postawione pytanie, nie można oczywiście dać apodyktycznej odpowiedzi. Jednakże wielu teologów katolickich, na podstawie studiów życiorysów Świętych, usiłowało ustalić bliżej tego rodzaju znaki wybrania. I do najważniejszych z nich zaliczają: miłość Najświętszego Sakramentu, miłość Serca Pana Jezusa i Jego krzyża, gorliwe nabożeństwo do Matki Bożej oraz uczynki chrześcijańskiego miłosierdzia.

Któż nie zauważy, że wspomniane znaki Bożego wybrania nie tylko jaśnieją w całokształcie teologii św. Jana, ale — co ważniejsze — że z nich utkane jest całe życie tego umiłowanego Ucznia Boskiego Zbawiciela, który również najpierw czynił, a następnie uczył. I Jan św. jest nie tylko orłem, który bystrym wzrokiem przenika niewymowną Bożą prawdę, ale i bohaterem, który tę prawdę czynem zdobywa! Święty Teolog miłość nie tylko głosił. Miłością żył.

Ks. H. Zarembowicz

POST SCRIPTUM

(do artykułu o antologii ariańskiej w nr 12 „Przeglądu Powszechnego" za ubiegły rok)

W artykule moim o pierwszej antologii poezji ariańskej znajduje się wzmianka o wydawcach zbiorowej edycji dzieł Słowackiego, którzy w objaśnieniach do „Grobu Agamemnona" pomieszali słowo c z ą b e r z combrem baranim. Wydawcami tymi byli: prof. dr. Bronisław Gubrynowicz i prof. dr Wiktor Hahn. Nazwiska ich jako wydawców tej edycji wymieniane są zazwyczaj razem, ale nie opracowywali oni wspólnie wszystkich tomów, lecz podzielili pracę w ten sposób, że tomy I, II, III, IV i X opracował Gubrynowicz, a pozostałe Hahn, przy czym nie kontrolowali oni wzajemnie swoich opracowań. Tak więc za wymienioną przezemnie omyłkę wyłączną odpowiedzialność autorską ponosił Bronisław Gubrynowicz. Ale podkreślając ten szczegół, aby nie wyrządzić niezasłużonej krzywdy i przykrości Czcigodnemu Profesorowi Hahnowi, który mimo sędziwego wieku nadal wśród nas działa i pracuje, pragnąłbym zarazem nie uwłaczać pamięci zmarłego Bronisława Gubrynowicza, który nie może bronić się przeciw zarzutom. Toteż muszę dodać, na czym polegało niedopatrzenie wydawcy i co on uczynił, aby błąd swój zmazać. Szczegóły, które teraz podaję, znam z własnych wypowiedzi prof. Gubrynowicza. Przy opracowywaniu objaśnień do tekstów Słowackiego Gubrynowicz posłużył się pomocą studentów, którym dał gotową listę wyrazów, wymagających objaśnienia. Właściwy autor objaśnień do „Grobu Agamemnona" wykonywał swą pracę nie zaglądając do tekstu poety, a natrafiwszy na słowo c z ą b e r wyobraził sobie, że ma do czynienia z jakimś wariantem znanego mu nierównie lepiej combra i w tym duchu rzecz objaśnił. Wina wydawcy sprowadza się zatem tylko do lekkomyślnego puszczenia objaśnień niedostatecznie sprawdzonych. Niemniej wszyscy, co mieli w ręku edycję Gubrynowicza i Hahna, wiedzą, że natrafić na egzemplarz, w którym figuruje ten nieszczęsny komentarz, nie jest łatwo, albowiem po ukazaniu się pierwszych egzemplarzy II tomu, gdy fatalna omyłka wyszła na jaw, Gubrynowicz natychmiast wycofał cały nakład z obiegu, własnym kosztem kazał na nowo wydrukować arkusz z poprawnym już objaśnieniem i w ten sposób błąd swój naprawił. Oczywiście ktokolwiek znał bliżej Gubrynowicza, wiedział, że erudyta tej miary nie mógł popełnić takiego błędu, a jeśli dotąd owo pomieszanie cząbra z combrem bywa cytowane, to ze względu na wyjątkowy komizm samego zestawienia pojęć, które podobieństwem dźwiękowym doprowadziły do tak zabawnego qui pro quo.

Konrad Górski

Przegląd piśmiennictwa

Pięciolecie polskiej historiografii powojennej

Ze względu na tegoroczny Międzynarodowy Kongres Historyków w Paryżu, na którym również nauka polska będzie reprezentowana, warto się rozejrzeć w ogólnym stanie nauki historycznej u nas w czasie ubiegłego pięciolecia i porównać je w miarę możności z pięcioleciem przedwojennym. Niestety, ta możność jest bardzo ograniczona. Nie mamy bibliografii historycznej z lat 1935-9, (bo jej wydrukowaną część zniszczyli Niemcy), ani z lat 1945-9, nie mówiąc już o okresie okupacji, kiedy prace nad naszą przeszłością mogły się ukazywać tylko na obczyźnie. Coś się w tym kierunku robi, dorobek z roku 1948 jest już zestawiony, tylko nie ma możności jego uporządkowania. W takim tempie można się spodziewać uzupełnienia bibliografii za lat kilkanaście lub jeszcze później.

Zaczynajmy więc swój przegląd z lotu ptaka, na podstawie spostrzeżeń i obliczeń tymczasowych, nie kusząc się o wyczerpanie przedmiotu. Ale róbmy to metodycznie, biorąc za punkt wyjścia te c z y n n i k i , które podobno decydują o produkcji kulturalnej, nie wyłączając naukowej, mianowicie o r g a n i z a c j ę nauki historycznej, panujące w niej s t o s u n k i , no i ś r o d k i materialne, tj. książki, rękopisy i... banknoty.

Katedr historycznych mamy na siedmiu wydziałach humanistycznych kilkadziesiąt — mniej więcej tyle, co przed wojną. W tym jednak sporo nieobsadzonych. Docentur drugie tyle, przeważnie etatowych. Obowiązki wykładowców wzrosły, możliwości pracy naukowej odpowiednio do tego się skurczyły.

Towarzystwo Historyczne liczy oddziałów jedenaście, (przed wojną liczba ich dochodziła do 14); członków coś 700 (przed wojną około 1300). Poza tym uprawiają badania historyczne wydziały i komisje towarzystw ogólno-naukowych z Akademią na czele. Pewną część pracy badawczej spełnia personel biblioteczno-archiwalny.

Czasopism wydajemy osiem: w Warszawie Przegląd Historyczny, w Krakowie Kwartalnik Historyczny, w Poznaniu Roczniki Historyczne, Roczniki dziejów społeczno-gospodarczych oraz Czasopismo historyczno-prawne, we Wrocławiu Sobótka, w Toruniu Zapiski T. N. T., w Łodzi Wiadomości Historyczne, czasopismo dla nauczycieli. Przestały wychodzić powstałe po wojnie Dzieje najnowsze i Nasza Przeszłość. Pomocnicze

funkcje spełniają lub częściowo zasilają właściwą historię — Archeion, Biuletyn Historii Sztuki i Kultury, Przegląd historyczno-oświatowy, Jantar i inne periodyki. Wychodzą te pisma zwykle z opóźnieniem, ale wychodzą. Kwartalnik z trudem dotrzymuje kroku stołecznemu Przeglądowi. Ścisłego rozgraniczenia materiału nie przeprowadzono.

Przyczyny opóźnień i niedociągnięć są po części natury finansowej. Dawniej towarzystwa miały znaczne własne fundusze, a czasopisma czerpały też środki z prenumeraty i składek członkowskich; dziś te przychody ledwo wystarczają na koszta organizacji i administracji. Zarząd P. T. H. szukał natchnienia w murach prowincjonalnych rezydencji pomagnackich, ale takie zjazdy kosztują. Cały więc ruch wydawniczy w towarzystwach zawisł na subwencjach rządowych. Zresztą bywa i tak, że pieniądze są w kasie, ale w tece redaktorskiej nie ma nadmiaru materiału zdatnego do druku; a nadmiar potrzebny jest zawsze, aby redaktor miał z czego wybierać rzeczy najlepsze.

A czy rozproszy tę naszą obawę szczegółowy rozgląd wśród książek? Spytajmy najprzód o wydawnictwa źródeł. Po wojnie z różnych stron słychać było wołanie: drukować jak najwięcej, z tego co wśród zniszczeń ocalało. Środek był niewspółmierny z celem: któż wydrukuje z miliona choćby 10000 woluminów? Czy nie lepiej było wysilić się na powielenie rzeczy najważniejszych, co kosztowałoby dziesięć razy mniej niż druk, i czy nie lepiej jeszcze iść za przykładem Francuzów, którzy pod okupacją niemiecką zabezpieczyli na mikrofilmach najcenniejsze rękopisy „Archives Nationales"? Zresztą jedno nie powinno było przeszkadzać drugiemu. Zrobił się żywy ruch w Komisji Historycznej P. A. U. Wznowiono niektóre publikacje dawniejsze, jak dyplomatariusz katedry wileńskiej, relacje nuncjuszów, przygotowano resztę Dziennika Wielewickiego, podjęto znów pracę nad diariuszami sejmowymi i laudami krakowskimi: idą ocalone w kopiach z pogromu Listy emigracyjne Lelewela, przygotowuje się wielkie wydawnictwo papierów Hotel Lambert, planuje się wydawnictwo Pism i aktów Kościuszki. Posunęło się naprzód Archiwum Jana Zamoyskiego, ruszyły z miejsca w Kórniku Acta Tomiciana. Chodziłoby jeszcze o to, żeby poza Komisją Historyczną Akademii także inne ośrodki rozwinęły benedyktyńską pracę edytorską, i żeby ją prowadziły według nowoczesnych metod. W Poznaniu niezmordowany A. Skałkowski wydaje Archiwum Wybickiego. W Warszawie ukazują się dalsze statuty synodalne (Concilia Poloniae). Niestety, ułożenie wspólnego planu wydawniczego rozważane w r. 1947, zawisło w powietrzu. Nie pokierowała tym Akademia, próbuje kierować Pol. Towarzystwo Historyczne, ale nie widać ludzi, którzy by się chcieli poświęcić realizacji układanego obecnie planu sześcioletniego. Za to po długich przygotowaniach dojrzewa, głównie przy udziale historyków krakowskich i archiwistów warszawskich nowoczesna instrukcja wydawnicza dla źródeł nowożytnych. Z całkiem innej strony, nie od starego cechu dziejopisów, wyszła inicjatywa ogłaszania materiałów do dziejów ruchów robotniczych w Polsce. Oby dała owoce obfite i zdrowe.

Przechodzimy do prac konstrukcyjnych. Dają się wyczuć w tej dziedzinie pewne określone kierunki, dostrzegalne już na zjeździe

wrocławskim w 1948 roku. Zainteresowania kierują się ku sprawom społecznym, ku stosunkom Polski z innymi narodami, ku pewnym regionom, ku kresom zachodnim — i ku pewnym ulubieńcom historii.

W dziedzinie stosunków społecznych Polski nowożytnej mamy do zanotowania kilka poważnych osiągnięć — i jeszcze więcej zamierzeń. Wprawdzie seria wydawnictw szkoły Franciszka Bujaka się urwała; szkoda zwłaszcza niedokończonych, a za granicą wysoko szacowanych badań nad historią cen (po wojnie wyszedł jeden tom). Stan. Hoszowski w Toruniu śledzi rozwój handlu zbożowego w czasach najnowszych; Stefan Inglot zdołał ogłosić nowe wydanie historii gospodarczej średniowiecza; T. Ladenberger prowadzi we Wrocławiu badania demograficzne.

Poza szkołą Bujaka, nieodżałowanej pamięci Jan Rutkowski po wojnie zdążył przebudować swój znany podręcznik według pewnej przewodniej koncepcji: dla niego jądrem historii gospodarczej jest sprawa podziału dochodu społecznego (a nie sprawa walki klas). Przygotował też dalszy ciąg podręcznika, obejmujący czasy porozbiorowe i wychował kilku uczniów, którzy, jak słychać, dopilnowali ogłoszenia dzieła swego mistrza i niechybnie rozplenią nasiona wiedzy, jaką im szczodrze rozdawał.

Początki klasy robotniczej w drugiej połowie XVIII wieku bardzo sumiennie śledziła Nina Assorodobraj, zwolenniczka metody materializmu historycznego; nad rozwojem tejże klasy w wieku XIX pracował od dawna Witold Kula; wszakże jego kompendium historii gospodarczej Polski po powstaniu styczniowym spotkało się z obiekcjami wśród zwolenników tejże metody. Nad przeszłością chłopów pracuje z wielkim rozmachem Stanisław Szczotka.

Amatorzy historii politycznej zwrócili swe zainteresowania głównie na zachód, starając się dać polskie oświetlenie stosunkom, dotąd głównie przez Niemców naukowo opanowanym. Józef Feldman w efektownej syntezie ujął Problem polsko-niemiecki w dziejach. O Januszu Pajewskim wypada tu wspomnieć, choć nie zajmował się specjalnie stosunkami naszymi z Rzeszą, ponieważ jego zarys dziejów Niemiec nowożytnych (niestety zbyt krótki w porównaniu z pracą K. Tymienieckiego na analogiczny temat średniowieczny) po raz pierwszy oświetla dla polskiego czytelnika potęgę, z którą nas losy tak fatalnie skojarzyły. Książka Feldmana, samodzielnie przemyślana, oparta jest na dawniejszych źródłowych poszukiwaniach autora.

Fragmenty tego stosunku opracowali Wł. Czapliński, Polska a Brandenburgia i Prusy za Władysława IV, oraz Wł. Konopczyński, Fryderyk Wielki a Polska; pierwszy opowiada o czasach, kiedy Polska trzymała dość miękką dłoń na Królewcu, drugi o epoce, kiedy Berlin dusił Polskę. Tu znowu zachodzi niejaka dysproporcja w opracowaniu: o czasach dawnych, lekkich opowiadanie szczegółowe, o nowych, ciężkich — zwięzłe. Współżycie sąsiedzkie Polaków i Czechów pożytecznie, ale pobieżnie przedstawili w obrębie epoki nowożytnej Z. Wojciechowski i K. Piwarski w zbiorowej książce Polska-Czechy, dziesięć wieków sąsiedztwa. Kto by w tej dziedzinie szukał nowych odkryć, znajdzie ich obfitość w produkcji niezmordowanie czynnego uczonego czeskiego, prof.

Józefa Macurka, który już po wojnie zdążył ogłosić rys dziejów Rosji, cenne dzieło o dziejopisarstwie Wschodniej Europy, i źródłową monografię Czechove a Polaci w II polovine XVI stoleti, a teraz szczęśliwiec wykańcza albo już drukuje podręcznik metodologii.

Nikt wszakże nie prześwietla na nowo stosunków polsko-węgierskich i polsko-rumuńskich (choć byłoby tu dużo do zrewidowania). Nowy obraz stosunków polsko-szwedzkich powstaje pod piórem Rajnolda Przezdzieckiego (dotąd nie ogłoszony); z wysoką kompetencją i pracowitością bada sprawy polsko-tatarskie i po trosze tureckie Bohdan Baranowski. W tej chwili właśnie odbieramy z poczty nowe jego dzieło: Znajomość Wschodu w dawnej Polsce do XVIII wieku. A propos Wschodu: nawet 250-ta rocznica śmierci Sobieskiego nie zachęciła nikogo w kraju do przedstawienia całości panowania tego króla, jedynie za granicą, w Wiedniu dał o nim piękne, szkoda że bez dokumentacji, dzieło, Otto Forst Battaglia.

A problem najważniejszy, nad którym można by umieścić motto z Hamleta: „to be or not to be" — problem współistnienia Polski z Rosją, kiedyż on się doczeka syntetycznego naukowego opracowania? Jest to temat na sto monografii lub na wielotomową całość konstrukcyjną; kto by za wzorem Feldmana próbował teraz wyłożyć te sprawy jednym pociągnięciem pióra, pewno nie uniknąłby jednostronności.

Historiografię regionalną wciąż najgodniej reprezentuje „Biblioteka Krakowska" wydawana przez miejscowe Towarzystwo Miłośników Przeszłości i Zabytków.

Osobny dział stanowi w naszym dorobku historiograficznym po wojnie i niemało absorbuje sił historia kresów zachodnich. Niestety jej „sektor" nowożytny ma bardzo utrudnione warunki rozbudowy. Same bowiem archiwa uległy dewastacji, toteż z największym mozołem docierają nasi wrocławscy, poznańscy, toruńscy, gdańscy badacze do śladów polskiego życia na tych terenach i w tych czasach, kiedy się owym życiem nie interesowała macierz, Rzeczpospolita szlachecka. Bądź co bądź odrestaurowane w znacznej mierze archiwum gdańskie teraz dopiero odsłania polskim historykom zdumiewające bogactwo swych zasobów, do których dawniej dostęp był trudny lub wydawał się nie ponętny. Tamtędy przez gdańskie „oko" wyglądała stara Polska na świat zachodni i tamtędy, przez gdańskie archiwum uzyskamy perspektywę na obszary morskie. Niemało już stamtąd wydobyli Stanisław Bodniak i Władysław Czapliński, niemałą zasługę ma Kazimierz Lepszy, co na nowo opracował całe Dzieje floty polskiej; szersze tło dziejowe całej Kwestii Bałtyckiej od X do XX wieku starał się przedstawić Wł. Konopczyński.

Najwięcej zrobił dla zaznajomienia naszego ogółu z przeszłością terenów odzyskanych od Niemiec, Kazimierz Piwarski. Jego informacyjne książki Dzieje Gdańska w zarysie, Dzieje Prus Wschodnich, Historia Śląska, budzą zainteresowanie dla problemów z naszej strony zaniedbanych i torują ścieżki, którymi wkroczy tam nowa, właściwa praca odkrywcza. Na razie jednak ani Historia Śląska, ani przygotowywana do druku szczegółowsza książka o Śląsku pod rządami Habsburgów nie stanowią kontynuacji pomnikowego dzieła zbiorowego, które Akademia przed wojną doprowadziła bez mała do r. 1402.

W sferze historii ustroju państwa polskiego powitać należy jako ważny plus ósme wydanie Historii ustroju Polski (Korony) Stan. Kutrzeby, uzupełnione przez A. Vetulaniego, a pośród prac specjalnych gruntowne studium J. Gierowskiego o sejmikach mazowieckich i Bogusława Leśnodorskiego o Dominium (tj. o biskupstwie-księstwie) Warmińskim. Tegoż autora dawno oczekiwana monografia o Konstytucji Trzeciego Maja i o całym ówczesnym ustroju państwa czeka dalej na druk.

Podobnie jak Kutrzeba, odezwał się do dzisiejszych czytelników zza grobu Aleksander Brückner. Końcowy ten czwarty tom Dziejów kultury polskiej, niestety dzieli los wielu innych dzieł pośmiertnych, nad którymi autor nie mógł czuwać do ostatka: zdaniem znawców nosi on ślady roboty pośpiesznej i niedość przemyślanej. Skoro zaś mowa o dziejach kultury, nie podobna nie podkreślić bogatej produkcji Henryka Barycza, którego głównie staraniem ruszyło na nowo z miejsca czasopismo Reformacja w Polsce i ukazała się cenna księga Studia z dziejów kultury polskiej uplanowana przed wojną jako hołd dla jednego z najzasłużeńszych badaczów tej dziedziny.

Na ogół zresztą dzieje naszej nowożytnej cywilizacji jak i dzieje państwowości nie należą chwilowo do tematów popularnych. Powodzenie mają za to u czytelników i firm nakładowych pewne postacie godne pamięci i pewne pamiętne momenty. Ruch wywołały wśród historyków setna rocznica Wiosny Ludów i stopięćdziesiąta rocznica urodzin Mickiewicza. O tamtej najwięcej miał do powiedzenia i zapewne powie czytelnikom „Przeglądu" Stefan Kieniewicz, o tej — ale dla historyków literatury — Juliusz Kleiner. Przyczynki wiośnione zbierano przeważnie z tą myślą, aby pod powierzchnią ruchów narodowościowych wykryć tło społeczne. Podniesiono udział Śląska w ruchach wyzwoleńczych roku 1848, pisano o kontaktach ówczesnych z Czechami, głośno było o Edw. Dembowskim (podobnie jak z innej okazji o Jarosławie Dąbrowskim), ale nic pierwszorzędnego na ten temat rocznice nie przyniosły. Gotowa biografia Mierosławskiego, pióra Adama Lewaka, spłonęła po powstaniu warszawskim.

Wciąż aktualny jest Kościuszko, jeżeli nie jako polityk, to jako sztandarowy demokrata. Jego kwalifikacje na wodza po dawnemu kwestionuje A. Skałkowski, ale sprawdza je na podstawie nowych materiałów i miejmy nadzieję, z dodatnim rezultatem, Stanisław Herbst. Łatwiej zresztą powiedzieć coś nowego o ludziach Insurekcji (np. J. Zb. Pachoński o Bartoszu, W. Łukaszewicz o Mazzeim), niż o samym Naczelniku. Bez kwestii najcenniejsze zdobycze osiągnął na tym polu zmarły kustosz Polskiego Muzeum Narodowego w Chicago, Mieczysław Haiman, który z niezwykłym pietyzmem zebrał z bibliotek i archiwów amerykańskich chyba wszystko, co się tam kryło, i odtworzył postać bohatera dwóch światów najobiektywniej.

Były próby zaktualizowania także Staszica i Lelewela, ale bez naukowego rezultatu. Trafna charakterystyka tego ostatniego, stworzona przez Ignacego Chrzanowskiego, jest jeszcze dziełem przedwojennym. O Kołłątaju, którego dwuchsetlecie narodzin przypada niebawem, pomyślano zbyt późno, by pogłębić nad nim badania i stworzyć obraz warto-

ściowszy, niż ten, który M. Janik sporządził na stulecie śmierci wielkiego reformatora (1912). Doczekał się obszernej monografii ks. Adam Czartoryski — w spuściźnie po Marcelim Handelsmanie. Zakrojone na cztery tomy to gruntowne dzieło ustali zapewne na długo, a w wielu rzeczach na zawsze naszą znajomość największego polityka Polski porozbiorowej, chociaż już dziś wiadomo, że jest to dzieło niewykończone i że w nim sporo będzie do skorygowania.

W ogóle powojenny dorobek naszej historiografii w zakresie wieków nowych bardzo mało wykazuje pozycji naprawdę powojennych. Nie utworzy takiej pozycji, gdy się ukaże, oczekiwana od dziesiątków lat praca Władysława Pociechy o Królowej Bonie, dzieło, jak już dziś wiadomo, rekordowej erudycji, na najwyższą miarę europejską.

Drugi rekord ustanowił, ale niestety tylko w maszynopisie, Stanisław Kościałkowski, którego monografia o Antonim Tyzenhauzie powinnaby nosić podtytuł: Wewnętrzne dzieje W. Księstwa Litewskiego za Stanisława Augusta (do r. 1780). Wtajemniczeni patrzeli z szacunkiem na grube wolumina korespondencji Tyzenhauza z królem, i na ślęczącego nad nimi lat temu czterdzieści młodego uczonego: prędzej czy później przekonają się oni (bo dzieło to nie zginie), że siwy staruszek przewertował materiału kilkadziesiąt razy więcej, wzbogacając naszą znajomość ówczesnej gospodarki i kultury o kilkanaście monografii pod jednym tytułem.

Zwrot do tematów społeczno-gospodarczych spotęgował się także w historiografii narodów zachodnich, które przewrotu nie przeżyły. Zrozumienie roli szerokich warstw torowało sobie drogę przez cały wiek XIX; przyczynił się do niego znacznie Karol Marx, i byłoby to bardzo pożądane, gdyby ktoś wykrył, jakimi pojęciami ekonomicznymi zapładniała się przed Marxem i po nim nauka historii gospodarczej. Jakżeby nie mieli historycy pytać o przeszłość mas i doceniać ich roli pod powierzchnią zmian gabinetów, intryg dyplomatycznych i rozgrywek wojennych?

Ta zwyżka walorów historyczno-gospodarczych na rynku naukowym nie tłumaczy się wyłącznie ich ciężarem gatunkowym. Po prostu zwolna wyczerpują się tematy wojskowo-dyplomatyczne oraz źródła do nich. Nie podobna wciąż pisać o Karolu V czy XII o Mazarinim czy Kościuszce. Dopiero gdy wszyscy Kościuszkowie i Mazariniowie staną w dostatecznym dziennym świetle, można i trzeba poprzez nich spojrzeć w głąb tak zwanej ewolucji. Innym narodom, którym nikt nie niszczył ani nie rabował archiwów i nie zabraniał badać przeszłości, wyczerpujące poznanie zdarzeń politycznych poszło łatwiej; nasi badacze musieli zbierać cegiełki po całej Europie. Najpierw musieli oni poznać to, co przeszło przez świadomość jednostek, a więc dzieje polityczne, nim się zagłębili w procesy bezwiednych zwykle przeobrażeń społecznych. Dlatego, pomimo wszelkich zachęt do podejmowania szerokich problemów społecznych, gospodarczych, kulturalnych, pozostają u nas do odrobienia zaległości polityczne, i nie tylko w ramach epoki najnowszej.

Oddziała też w tym kierunku jeden wzgląd dydaktyczny. Wiemy wszyscy, jak się wyzwala młody adept historii: pisze on najpierw rozpra-

wę magisterską, dajmy na to o Wyprawie radoszkowickiej Zygmunta Augusta (1567), potem doktorską o Hetmanie Lubomirskim, potem habilitacyjną na temat jeszcze szerszy. Ale który kończący student zdobędzie magisterskie ostrogi na pograniczu historii i socjologii i który wybierze sobie temat niestrawny nawet dla najbliższego koleżeńskiego otoczenia? Pogłębienie jest udziałem umysłów wyćwiczonych, owocem wielu poszukiwań i rozmyślań, toteż nawet najnowocześniejsi, najmetodyczniej przeszkoleni badacze zaczynać muszą od szperania i precyzowania konkretnych szczegółów, z jakich utkana jest historia polityczna.

Władysław Konopczyński

Recenzje książek

św. Jan Chryzostom. O Kapłaństwie. Z gr. przetł. dał wstęp i objaśnienia Ks. Dr W. Kania. Pisma Ojców Kościoła, t. 23. Poznań. Księgarnia Akademicka, 1949. str. L. i 155.

Konsekwentną pracą, zwłaszcza naczelnego redaktora Dra Sajdaka, rośnie po trochu cenny zbiór pism Ojców Kościoła, przełożonych na polską mowę. Dzieło, które nam obecnie podał Ks. Dr Kania, zasługiwało ze wszech miar na nowy przekład, bo dawne, sprzed blisko stu lat, tłumaczenie Ks. Anzelma Załęskiego i wyszło już z obiegu i nie stoi na odpowiedniej wyżynie, a wnikliwe i wymowne wywody Chryzostoma o godności i obowiązkach kapłana, i dziś jeszcze zachowują najpełniejszą aktualność. Wolało by się tylko, żeby wielki Mówca raczej nam opowiedział dla czego kapłaństwo przyjął, a nie to, dla czego od kapłaństwa — chwilowo oczywiście — odstąpił, ale i ta forma przedstawienia rzeczy, choć może niejednego odstraszyć od podjęcia zbyt wielkiego ciężaru, pod ręką mistrza, wybornie posłużyła do nakreślenia wspaniałego obrazu prawdziwego kapłana we wszystkich kierunkach jego zadań. Przekład jest w ogóle dobry, choć czuje się chwilami, jak ciężko pracował tłumacz nad przelaniem w gładki polski język bogatej a bardzo różnej od naszych form stylistycznych, mowy wielkiego Doktora. Tu i ówdzie można spotkać pewne niedokładności, kiedy np. na str. XVIII czytamy, że św. Bazyli był o wiele „młodszy", zamiast „wcześniejszy" od Chryzostoma. albo kiedy na str. 20 zachodzi pewne bałamuctwo w odnośnikach. Korekta też gdzieniegdzie szwankuje np. na str. 41, 73 itd. Nie ulega jednak wątpliwości, że i kapłani dla własnej duchowej korzyści i wszyscy miłośnicy starochrześcijańskiej literatury będą Ks. Drowi Kani szczerze wdzięczni za wielką pracę, którą w to tłumaczenie włożył. Można tylko życzyć: Vivant sequentes!

X. J. R.

Dr Karol Wilk. Św. Antoni z Padwy. Księgarnia św. Jacka w Katowicach, str. 170, wyd. 2. 1949.

Dobrze się stało, że ten żywot, łączący szczęśliwie szczerą miłość dla wielkiego Świętego z krytyczną oceną dokumentów, wyszedł po raz drugi spod prasy. Odda on prawdziwe usługi serdecznej a rozumnej czci jednej z najpiękniejszych postaci wśród świętych wielbionych w katolickim Kościele. Żałować tylko przychodzi, że styl i język tej książki zostawiają dość wiele do życzenia, podobnie jak faktura literacka, objawiająca swe braki głównie w niefortunnym podziale rozdziałów. Czuć też, zwła-

szcza gdzie mowa o teologii i mistyce (np. św. Jan Damasceński dostał się do IX wieku), że autor na tym terenie porusza się niepewnie. Może te niedostatki dadzą się usunąć, gdy rzecz do trzeciego i dalszych wydań, ponownie wróci na warsztat.

X. J. R.

Ks. Aleksy Klawek. Zarys dziejów teologii katolickiej w Polsce. Wydawnictwa Akad. Umiejętności. Kraków 1948, str. 58.

Należy się zasłużonemu Ks. Dziekanowi Fakultetu Teologicznego na Uniw. Jagiell. prawdziwa wdzięczność, że przerwał głuche milczenie, jakie do niedawna panowało o nauce teologicznej polskiej, nie tylko za granicą, ale i u nas. To, co nam dał w tej mierze, jest na razie tylko zarysem, ale tak pracowitym i dokładnym, że od początku XVI wieku aż do doby obecnej zaledwie kto został pominięty z ludzi na teologicznej niwie szeroko pojętej zasłużonych. Osobliwie najświeższe czasy opracowane są bardzo starannie, z zupełnie obiektywną oceną teologicznych autorów. Co najwięcej można by sobie życzyć, żeby wydatniej uwzględnieni byli ludzie, którzy wprawdzie nie wiele pisali, ale oddawali się chlubnie nauczaniu teologii. Tak np. zdaje się nam, że zasłużył na cieplejszą wzmiankę Ks. Prof. Żychliński, uczony bardzo głęboki, któremu dostała się słusznie godność jednego z trzech „teologów" pierwszego plenarnego synodu w odrodzonej Ojczyźnie, oraz O. Marian Morawski, młodszy, który z dużym i poważnym uznaniem uczył teologii, przez 8 lat na studium zakonnym w Lublinie, przez 4 lata na lubelskim uniwersytecie katolickim, przez dalsze 4 lata, aż do męczeńskiej śmierci w Oświęcimiu, na Wszechnicy Jagiellońskiej. Ten ostatni został całkiem pominięty. Nie wątpimy, że droga, jaką przez swą cenną pracę utorował Ks. Prof. Klawek, pociągnie w jego ślady innych jeszcze badaczy naszego teologicznego dorobku.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Towarzystwo Naukowe Warszawskie. Rocznik XLI. r. 1948. wyd. 1949. str. 192. — Sprawozdania z posiedzeń Wydziału II. nauk hist. społ. i filoz. 1949, str. 72.

Nie może nie napełniać radością obraz działalności Instytucji naukowej, rozwijającej się tak poważnie i wszechstronnie, jak Tow. Nauk. Warsz. Po wszystkich klęskach, jakie nauce polskiej zadała okupacja niemiecka, odnosi się z wydanego świeżo Rocznika wrażenie wyraźnego, na całej linii, odrodzenia. Spis członków różnych kategorii, dawnych i nowych, zamyka w sobie nazwiska najchlubniej znane w nauce polskiej a po części i zagranicznej; sprawozdanie z czynności naukowych, wykazuje w ciągu sprawozdawczego roku nie mniej niż 75 zebrań różnych wydziałów i komisyj, z referatami sięgającymi do przeróżnych dziedzin wiedzy. A do tego dodać trzeba liczne wydawnictwa samej Instytucji, nie wspominając o pracach członków wydanych gdzie indziej. Sprawozdania administracyjne i rachunkowe są również imponujące. Ciekawa wycieczka naukowa B. Hryniewieckiego na górę Ararat oraz liczne niestety nekrologi zapełniają resztę tomu.

Wśród sprawozdań z posiedzeń Wydz. nauk hist. społ. i filozof., wszystkie niemal prace, których streszczenia są tu zamieszczone, mogą i powinny budzić jak najwyższe zainteresowanie.

Z przemówienia Prezesa P. Wacława Sierpińskiego, mianego na dorocznym zebraniu uroczystym dn. 21 listopada 1948 dowiadujemy się z radością o powrocie Towarzystwa do tradycyjnej siedziby w pałacu Staszyca i o odnowie innych jeszcze gmachów. Tak Rocznik, jak Sprawozdania uderzają starannością i poprawnością wydania.

X. J. R.

Józef Kokot: Polityka gospodarcza Prus i Niemiec na Śląsku 1740—1945. Wyd. Zachodnie, Poznań 1948.

Po tak długim okresie panowania Prus i Niemiec na Śląsku należało obecnie społeczeństwu polskiemu przypomnieć, że ziemie śląskie stanowią integralną część Polski. Wymaganiom chwili czyni się u nas wiele przez różne wydawnictwa poświęcone problemom śląskim. Praca J. Kokota ujmuje Śląsk na odcinku gospodarczym pod panowaniem Prus i Niemiec na przestrzeni bez mała dwu wieków. „Polityka gospodarcza Prus i Niemiec na Śląsku" należy do szczęśliwych pomysłów autora, ponieważ propaganda niemiecka na płaszczyźnie życia gospodarczego opiera aż dotąd swoje argumenty za koniecznością przynależności Śląska do Niemiec.

J. Kokot na sumiennie zebranym materiale w archiwach niemieckich wykazuje niezbicie, że dwuwiekowa gospodarka Niemiec na Śląsku dowiodła wręcz odmiennego stanowiska. Śląsk bowiem w organizmie państwowości niemieckiej zawsze był czymś raczej obcym, nieprzylegającym do Rzeszy, już to z powodu swej odrębności etnograficznej, już to z racji położenia geograficzno-gospodarczego. Tym też tylko należy tłumaczyć słaby rozwój gospodarczy Śląska pod panowaniem Prus, czy Niemiec w porównaniu z rozbudową tegoż w pozostałych częściach państwa. Zamieszczone statystyczne w formie tablic, wykresów, liczb, dosadnie ilustrują prawdę o Śląsku i stosowanej tam polityce gospodarczej, w której nie można dostrzec pozytywnego oraz konstruktywnego programu. Za taki trudno byłoby uznać gospodarkę typu kolonialno-kolonizacyjnego, jaką stosowano do zasobnego w bogactwa, a nie wyzyskanego, obszaru śląskiego.

Autor nie pominął udziału w budowie przemysłu śląskiego Polaków, którzy posiadają chlubną kartę pod tym względem. Ślady tej działalności polityka prusko-niemiecka usiłowała za wszelką cenę zatrzeć na drodze wywłaszczenia lub też germanizacji. Położenie społeczno-gospodarcze w ogóle, a elementu polskiego w szczególności, było odpowiednikiem wytycznych prusko-niemieckiej polityki gospodarczej na Śląsku.

Podkreślić należy, że autor daleki jest w swej pracy od jednostronnego przedstawiania rzeczywistości śląskiej. To, czego dokonano na Śląsku, wiąże J. K. z okresami, w których Śląsk, obojętnie w jakiej formie, był zespolony z Polską, która dla jego rozwoju była i pozostanie niezbędnym czynnikiem. Dla Polski zaś, jej gospodarczego życia, śląski przemysł jest bezwzględnie konieczny.

Monografia J. Kokota jest poważną pozycją w nowszej literaturze polskiej o Śląsku. Z mrówczą pracowitością zebrane obficie materiały doskonale oświetlają problemy gospodarcze Śląska. Obszerny zasób dokumentacji nie pozostał bez wpływu na fakt mniej przejrzystego rozplanowania i konstrukcji samej książki, w której autor nie uniknął powtarzań. Nie umniejsza to jednak jej wartości, jaką posiada dla interesujących się zagadnieniami gospodarczymi Śląska.

W. Niedźwiadek.

Mieczysław Kreutz: Podstawy Psychologii. Wyd. „Czytelnik". Warszawa 1949.

W obecnym okresie, który niezależnie od punktu widzenia, z jakiego będziemy patrzeć, musimy nazwać kryzysem psychologii, słuszne jest zwrócenie uwagi na każdą pozycję wydawniczą, dotyczącą tego działu nauki. A tymbardziej zasługuje na to książka prof. Kreutza, który stawia sobie bardzo poważne zadanie przełamania tego kryzysu, pchnięcia psychologii na nowe tory.

Profesor Kreutz w swojej pracy ogranicza się, jak większość współczesnych psychologów do omawiania psychologii empirycznej, zaliczając psychologię racjonalną raczej do dziedziny filozofii. Jest to może pewne zwężenie zagadnienia, ale przy obecnym stanie wiedzy empirycznej zupełnie usprawiedliwione i możliwe do przyjęcia. Zwłaszcza, że prof. Kreutz, przeciwstawiając się behawioryzmowi broni najbardziej

istotnych elementów psychiki ludzkiej, nadających jej piętno właśnie ludzkiej godności i mocy.

Niektóre fragmenty książki prof. Kreutza ukazały się w druku już w latach poprzednich (jako rozdziały broszury „Nowe kierunki psychologii"). Całość opracowana po ostatniej wojnie została wydana dopiero teraz i właśnie jako całość tak zebrana może spełnić zakreślone przez autora zadanie.

Mieczysław Kreutz, prof. Uniw. Wrocławskiego w podtytule swoich „Podstaw Psychologii" napisał, że jest to studium nad metodami i pojęciami współczesnej psychologii. Ten podtytuł jest punktem wyjścia całego zagadnienia. Kreutz twierdzi, że przyczyną kryzysu współczesnej psychologii są braki terminologii i błędy metody.

Zanim przejdziemy do bardziej szczegółowego omówienia poruszonych tu spraw trzeba zwrócić uwagę na nadzwyczaj jasny układ tematów, wysuniętych przez autora i logiczny przekonywujący sposób ich podania, z którym zapoznaliśmy się już nieraz w poprzednich publikacjach tego autora, a który nie tylko pomaga do dokładnego wniknięcia w treść omawianych zagadnień, ale sprawia, że książkę czyta się łatwo, bez specjalnych trudności.

Na wstępie Kreutz szczegółowo omawia metody, jakimi posługuje się psychologia. Na pierwszy plan wysuwa się tutaj niewątpliwie sprawa, która mogłaby radykalnie zmienić pozycję psychologii w świecie naukowym. Prof. Kreutz dopuszcza wprawdzie behawioryzm, jako hipotezę „roboczą", tzn. przyjmuje jego praktyczne wychowawcze założenia, jednak odrzuca zdecydowanie twierdzenie, że życia psychicznego nie ma, uważając je za nieuzasadnione niczym i nienaukowe. Dalszą konsekwencją takiego postawienia sprawy jest obrona introspekcji i postawienie jej na dawnym miejscu — jako jednej z głównych specyficznych psychologii metod.

Niezależnie od tego, czy obrona introspekcji udała się prof. Kreutzowi w całej pełni, samo postawienie zagadnienia jest posunięciem potrzebnym i słusznym i niewątpliwie stwarza bardzo ciekawe możliwości na przyszłość, tym ciekawsze, że w ostatnich latach jest to stanowisko raczej rzadko spotykane i może przez wielu współczesnych psychologów zbyt często pomijane.

Drugą sprawą, którą obszernie zajmuje się autor w swojej książce, jest kwestia testów i zmienności ich rezultatów.

Na temat testów wypowiadają się obecnie wiele zdań na ogół krytycznych. Autor ustosunkowuje się do sprawy testów zupełnie specjalnie. Podchodzi do niej z odmiennego punktu widzenia, wprowadzając tu jak i do zagadnienia introspekcji nowe elementy. Prof. Kreutz zmienność wyników testowych tłumaczy zmiennością samych dyspozycji i zmiennością warunków fenomenologicznych. Właśnie dlatego badań testowych nie odrzuca, a chcąc przyjąć dla nich jakąś ustaloną normę, proponuje brać jako wynik miarodajny najlepszy wynik wśród szeregu analogicznych badań, jakie dany osobnik wykona.

Nie będę tu szczegółowo omawiać tej sprawy. Muszę tylko dodać, że ujęcie prof. Kreutza, mimo ciekawego sformułowania spotyka się często z uzasadnioną krytyką, zwłaszcza że przykłady testów, na których się opiera, nie są dobrane zbyt szczęśliwie.

Po tym pobieżnym przejrzeniu zagadnień, poruszonych w „Podstawach Psychologii" trzeba podkreślić, że autor przy opracowaniu spraw, związanych z metodą i terminologią, a więc kwestii choćby pozornie raczej formalnych, nie pominął momentów najistotniejszych, najgłębszych, w stosunku do których to, co mówiono poprzednio, jest tylko środkiem i drogą do celu.

Ostatni rozdział swojej pracy poświęcił autor całkowitemu ujęciu życia psychologicznego. I wydaje się, że takie postawienie sprawy jest bardzo ważne i ma doniosłe znaczenie zasadnicze. Nawet nie to jest najważniejsze w jaki sposób autor przeżycie jednostki sprecyzował. Ważne jest to samo, że autor to zagadnienie postawił.

Bo rozproszenie się wśród labiryntu pojęciowo-formalnych rozważań może doprowadzić do zagubienia tego, co stanowi istotę zagadnień psychologicznych: może doprowadzić do zagubienia człowieka.

— *H. S.*

Oprócz tego nadesłano do redakcji

Nakładem Księgarni św. Jacka. Katowice 1949:

G. K. Chesterton: Św. Franciszek z Asyżu. Tłum. Artur Chojecki. Wstępem i notami opatrzył dr Przemysław Mroczkowski. Wyd. 2. Str. XXXII, 176.
G. K. Chesterton. Św. Tomasz z Akwinu. Tłum. dr Artur Chojecki. Str. 216.

Nakładem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. Warszawa 1948-9:

Bronisław Edward Sydow: Bibliografia F. Chopina. Str. XXVII. 586.
Marceli Handelsman: Adam Czartoryski. T. 1. str. XX, 334, tabl. 10.
Roczniki Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. R. 41. 1948. Str. 192, tabl. 2.
Sprawozdania z Posiedzeń Komisji Językowej Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. Wydz. I. językoznawstwa i historii literatury. T. 3. 1949.
Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału I. Językoznawstwa i Historii Literatury. R. 41. 1948. 1949. Str. 1 nlb, 100.
Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału II. Nauk Historycznych, Społecznych i Filozoficznych. R. 41. 1948. 1950. Str. 4 nlb, 48, tabl. 3.

Nakładem różnych:

Daniel A. Lord S. J. Na zawsze. (Tłum. z oryg. ang. Zofia Włodek). Kuria Diecezjalna w Katowicach. Katowice 1949. Str. 23.
Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie. Fasc. 166 — 167. Saint-Rémy de Provence — Scorpion. Letouzey et Ané. Paris 1950. Szp. 513 — 1025.
Dr Józef Iwanicki: Dedukcja naturalna i logistyczna. Polskie Tow. Teologiczne w Warszawie. Warszawa 1949. Str. XVI, 164.
Eugeniusz Paukszta: Trzecia zmiana. Powieść. Albertinum Księgarnia św. Wojciecha. Poznań 1949. Str. 230.
Jan Jerzy Karpiński i Konstanty Strawiński: Korniki ziem Polski. Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej. Lublin 1948. Str. 239, tabl. XXVIII.
Josef Andreas Jungmann S. J.: Missarum solemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe. Aufl. 2, durchgesehene. Herder Wien 1949. Bd. 1 — 2. Str. XX, 612, VI, 1 nlb, 622.
Karyna Wierzbicka: Życie teatralne w Warszawie za Stanisława Augusta. Towarzystwo Miłośników Historii. Warszawa 1949. Str. 137.
Ks. Dr Stefan Biskupski: Krzysztof Żórawski. Polski kanonista XVIII stulecia. (Wyd. Ateneum Kapłańskie). Włocławek 1950. Str. 116.
Ks. dr Władysław Łęga: Grudziądz. Dzieje i kultura. Z ilustr. Sgł. Księgarnia „Ogniwo" Grudziądz 1950. Str. 68.
Krystyna Wróblewska: Ojcze nasz. Jedenaście drzeworytów. Pax. Warszawa 1950, tabl. 11.

Porozumienie między Rządem R. P. a Episkopatem Polski

W celu zapewnienia narodowi, Polsce Ludowej i jej obywatelom najlepszych warunków rozwoju oraz możności wszechstronnej i spokojnej pracy — Rząd Rzeczypospolitej, który stoi na stanowisku poszanowania wolności religijnej oraz Episkopat Polski, mający na względzie dobro Kościoła i współczesną rację stanu — regulują swe stosunki w sposób następujący:

1. Episkopat wezwie duchowieństwo, aby w pracy duszpasterskiej zgodnie z nauką Kościoła nauczało wiernych poszanowania prawa i władzy państwowej.

2. Episkopat wezwie duchowieństwo, aby w swej działalności duszpasterskiej nawoływało wiernych do wzmożonej pracy nad odbudową kraju i podniesieniem dobrobytu narodu.

3. Episkopat Polski stwierdza, że zarówno prawa ekonomiczne, historyczne, kulturalne, religijne jak i sprawiedliwość dziejowa wymagają, aby Ziemie Odzyskane na zawsze należały do Polski. Wychodząc z założenia, że Ziemie Odzyskane stanowią nieodłączną część Rzeczypospolitej, Episkopat zwróci się z prośbą do Stolicy Apostolskiej, aby administracje kościelne, korzystające z prasy biskupstw rezydencjonalnych były zamienione na stałe ordynariaty biskupie.

4. Episkopat w granicach sobie dostępnych będzie się przeciwstawiał wrogiej Polsce działalności, a zwłaszcza antypolskim i rewizjonistycznym wystąpieniom części kleru niemieckiego.

5. Zasada, że papież jest miarodajnym i najwyższym autorytetem Kościoła, odnosi się do spraw wiary, moralności oraz jurysdykcji kościelnej — w innych natomiast sprawach Episkopat kieruje się polską racją stanu.

6. Wychodząc z założenia, że misja Kościoła może być realizowana w różnych ustrojach społeczno-gospodarczych, usta-

nowionych przez władzę świecką, Episkopat wyjaśni duchowieństwu, aby nie przeciwstawiało się rozbudowie spółdzielczości na wsi, ponieważ wszelka spółdzielczość w istocie swej jest oparta na etycznym założeniu natury ludzkiej, dążącej do dobrowolnej solidarności społecznej, mającej na celu dobro ogółu.

7. Kościół zgodnie ze swymi zasadami, potępiając wszelkie wystąpienia antypaństwowe, zwłaszcza będzie się przeciwstawiał nadużywaniu uczuć religijnych w celach antypaństwowych.

8. Kościół katolicki, potępiając zgodnie ze swymi założeniami każdą zbrodnię, zwalczać będzie również zbrodniczą działalność band podziemia i będzie piętnował i karał konsekwencjami kanonicznymi duchownych winnych udziału w jakiejkolwiek akcji podziemnej i antypaństwowej.

9. Episkopat zgodnie z nauką Kościoła będzie popierał wszelkie wysiłki zmierzające do utrwalenia pokoju, będzie się przeciwstawiał w zakresie swych możliwości wszelkim dążeniom do wywołania wojny.

10. Nauka religii w szkołach:

a) Rząd nie zamierza ograniczać obecnego stanu nauczania religii w szkołach: programy nauczania religii będą opracowane przez władze szkolne wspólnie z przedstawicielami Episkopatu, szkoły będą zaopatrzone w odpowiednie podręczniki — nauczyciele religii świeccy i duchowni będą traktowani na równi z nauczycielami innych przedmiotów — wizytatorów nauczania religii władze szkolne będą powoływały w porozumieniu z Episkopatem;

b) władze nie będą uczniom stawiały przeszkód w braniu udziału w praktykach religijnych poza szkołą;

c) istniejące dotychczas szkoły o charakterze katolickim będą zachowane, natomiast Rząd będzie przestrzegać, aby szkoły te lojalnie wykonywały zarządzenia i wypełniały program, ustalony przez władze państwowe;

d) szkoły prowadzone przez Kościół będą mogły korzystać z praw szkół państwowych na ogólnych zasadach, określonych przez odpowiednie ustawy i zarządzenia władz szkolnych;

e) w razie tworzenia lub przekształcenia szkoły zwykłej na szkołę bez nauki religii, rodzice katoliccy, którzy będą sobie tego życzyli, będą mieli prawo i możność posyłania dzieci do szkół z nauczaniem religii.

11. Katolicki Uniwersytet Lubelski będzie mógł kontynuować swą działalność w obecnym zakresie.

12. Stowarzyszenia katolickie będą korzystały z dotychczasowych praw po zadośćuczynieniu wymogom, przewidzianym w dekrecie o stowarzyszeniach. Te same zasady dotyczą sodalicji mariańskich.

13. Kościół będzie miał prawo i możność prowadzić w ramach obowiązujących przepisów akcję charytatywną, dobroczynną i katechetyczną.

14. Prasa katolicka i wydawnictwa katolickie będą korzystały z uprawnień, określonych przez odpowiednie ustawy i zarządzenia władz na równi z innymi wydawnictwami.

15. Kult publiczny, tradycyjne pielgrzymki i procesje nie będą napotykały na przeszkody. Obchody te dla zachowania porządku będą uzgadniane przez władze kościelne z władzami administracyjnymi.

16. Duszpasterstwo wojskowe będzie uregulowane specjalnym statutem, opracowanym przez władze wojskowe w porozumieniu z przedstawicielami Episkopatu.

17. W więzieniach karnych opiekę religijną będą sprawowali kapelani, powołani przez odpowiednie władze na wniosek biskupa ordynariusza.

18. W szpitalach państwowych i samorządowych opiekę religijną nad chorymi, którzy sobie tego życzą, będą wykonywali kapelani szpitalni, wynagradzani w drodze specjalnych umów.

19. Zakony i zgromadzenia zakonne w zakresie swego powołania i obowiązujących ustaw, będą miały całkowitą swobodę działalności.

Podpisano w Warszawie, dnia 14 kwietnia 1950 r.

Minister Administracji Publicznej
(—) Władysław Wolski

Wiceminister Obrony Narodowej
(—) Edward Ochab

Poseł na Sejm Ustawodawczy
(—) Franciszek Mazur

Sekretarz Episkopatu
(—) ks. bp Zygmunt Choromański

Ordynariusz diecezji płockiej
(—) ks. bp Tadeusz Zakrzewski

Ordynariusz diecezji łódzkiej
(—) ks. bp Michał Klepacz

PROTOKÓŁ

wspólnej komisji Rządu RP. i Episkopatu w związku z zawartym porozumieniem

1. Wobec uzgodnienia stanowiska przedstawicieli Rządu RP. i Episkopatu Polskiego w sprawie działalności „Caritas" i w celu normalizacji stosunków między Państwem a Kościołem, organizacja kościelna „Caritas" przekształca się w zrzeszenie

katolików dla niesienia pomocy biednym i potrzebującym. Zrzeszenie oprze swą działalność na oddziałach odpowiadających podziałowi administracyjno-terytorialnemu kraju. Episkopat, w myśl założeń charytatywnych zrzeszenia, umożliwi, zgodnie z zasadami oraz praktyką Kościoła katolickiego działalność duchownym, pragnącym pracować w tym zrzeszeniu.

2. Rząd RP. realizując ustawę „o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki" w ramach art. 2 p. 3 i art. 7 p. 1 ustawy, rozważy potrzeby biskupów i instytucji kościelnych celem uwzględnienia tych potrzeb i przyjścia im z pomocą.

3. Fundusz Kościelny będzie przekazywał odpowiednie sumy do dyspozycji ordynariuszów diecezji.

4. Realizując ustawę o służbie wojskowej, władze wojskowe będą stosowały odroczenia dla alumnów seminariów duchownych w celu umożliwienia im ukończenia studiów, zaś księża po wyświęceniu i zakonnicy po złożeniu ślubów nie będą powoływani do czynnej służby wojskowej, lecz będą przenoszeni do rezerwy z zakwalifikowaniem do służby pomocniczej.

Podpisano w Warszawie, dnia 14 kwietnia 1950 r.

Minister Administracji Publicznej
(—) Władysław Wolski

Wiceminister Obrony Narodowej
(—) Edward Ochab

Poseł na Sejm Ustawodawczy
(—) Franciszek Mazur

Sekretarz Episkopatu
(—) ks. bp Zygmunt Choromański

Ordynariusz diecezji płockiej
(—) ks. bp Tadeusz Zakrzewski

Ordynariusz diecezji łódzkiej
(—) ks. bp Michał Klepacz

Komunikat Episkopatu Polski do wiernych

W dniu 14 kwietnia br. imieniem całego Episkopatu Polski trzej Biskupi podpisali dokument, określający niektóre warunki życia i działalności Kościoła Katolickiego w odrodzonym Państwie Polskim.

Kościół Katolicki, zespolony wielowiekowymi więzami współżycia, pracy religijno-moralnej, swych zasług kulturalnych i historycznych, z życiem Narodu i Państwa, nie da się oddzielić od wspólnych losów z Narodem. Zbyt mocno bowiem powiązany jest tyloma instytucjami życia wspólnego. Próba takiego rozdzielenia byłaby szkodliwa zarówno dla Kościoła, jak i dla życia publicznego.

Mając na uwadze ten fakt dziejowy, jak i zasady, którymi Kościół rządzi się nieodmiennie, w zmiennych warunkach bytowania, Biskupi polscy, od pierwszej niemal chwili odrodzenia naszej państwowości widzieli potrzebę określenia wzajemnego stosunku Kościoła i Państwa. Od dawna już były toczone rozmowy dla rozstrzygania wyłaniających się trudności. W połowie ubiegłego roku Episkopat Polski skierował trzech swoich przedstawicieli do tak zwanej Komisji Mieszanej, złożonej z członków Rządu i Episkopatu, celem rozpatrzenia całokształtu wspólnych spraw.

Prace Komisji prowadzone wśród piętrzących się trudności, wywołanych nie dającymi się usunąć różnicami światopoglądowymi, nie były łatwe. Wymagania toczącego się życia doprowadziły jednak do uzgodnienia najpilniejszych i najdonioślejszych spraw.

Jeśli nie wszystko zostało uzgodnione, to dlatego, że deklaracja nie jest konkordatem a wiele spraw należy tylko do Stolicy Apostolskiej. Sprawy uzgodnione zostały ujęte w trzech dokumentach, ostatnio podpisanych: 1) we wspólnej deklaracji, 2) w dołączonym do niej protokóle i 3) w dwóch załącznikach.

Co zostało uzgodnione? — Sprawa najdonioślejsza dla Kościoła i katolickiego Narodu — to zabezpieczenie przez Państwo nauki religii w szkole, praktyk religijnych dla młodzieży szkolnej, praw dla pozostałych szkół katolickich, opieki duszpasterskiej w wojsku, w szpitalach i w więzieniach. Katolickiemu Uniwersytetowi Lubelskiemu zapewniono prawo do dalszej pracy. Uznano prawo Kościoła do prowadzenia pracy dobroczynnej i katechetycznej, wydawnictw i pism katolickich. Młodzież duchowna w Seminariach Duchownych otrzymuje możność prowadzenia bez przeszkód swych studiów teologicznych. Zakony i domy zakonne otrzymują zapewnienie swobodnej pracy i prawo do niezbędnych środków materialnych do skromnego utrzymania.

Niewątpliwie, doniosłym dla nas jest uznanie, że Papież jest miarodajnym i najwyższym autorytetem Kościoła w sprawach wiary, moralności i jurysdykcji kościelnej; uznanie to odpowiada bowiem najgłębszym uczuciom katolickim Narodu do Stolicy świętej.

Wychodząc z założeń katolickiej moralności, Kościół — ze swej strony — wzmacnia w wiernych poszanowanie prawa i władzy, zachęca do wytrwałej pracy nad odbudową kraju. Głosząc zasady katolickiej moralności społecznej, przyczynia się walnie do ugruntowania ducha chrześcijańskiej wspólnoty i sprawiedliwości — dla dobra ogółu. A przez swoje wychowanie Kościół umacnia wśród ludzi poszanowanie życia ludzkiego, posłuszeństwa, porządku i ładu.

Kościół jednoczy się z całym narodem we wspólnej trosce o poszanowanie naszych dziejowych praw do całości ziemi ojczystej.

Biskupi polscy, idąc za najwyższym przykładem Ojca świętego, pragną przeniknąć lud wierny uczuciami braterskiej miłości i pokoju, słusznie wierząc, że wszystkie bogactwa ziemi i zdobycze kultury mają służyć pokojowi i dobrobytowi, a nie niszczycielskiej wojnie. Wszystkie modlitwy nasze, co dzień we Mszy świętej zanoszone, zwracamy na Najwyższego Króla pokoju, aby obdarzył nas sprawiedliwym pokojem, którego tak potrzeba polskiej ziemi.

Episkopat Polski ufa, że pokój wewnętrzny, jako owoc sprawiedliwości jest najlepszym przygotowaniem do pracy nad utrzymaniem pokoju światowego.

Gniezno, dnia 22 kwietnia 1950 r.

Podpisali — WSZYSCY BISKUPI POLSCY

Tajemnica jedności katolickiej

Cisza panowała w Wieczerniku, kiedy po pierwszej na świecie mszy świętej, odsłaniał Pan Jezus przedziwne głębie swego serca przed uczniami, których niebawem opuścić miał na długo. Mówił im wiele o miłości wzajemnej, o wielkich zadaniach, jakie im przeznacza, o prześladowaniach, których mieli być ofiarą, o wielkim Pocieszycielu i Pomocniku z nieba, którego, na swoje miejsce, miał im zesłać.

Wpatrzona w Mistrza, słuchała tych słów mała gromadka jedenastu wiernych, to z obawą, to z żalem, to z chwilowym przebłyskiem radości. Ale czy co rozumieli z tej nauki swego Zbawiciela? Można powiedzieć, że prawie nic. Nie pojmowali, że on jutro ma umrzeć na krzyżu za grzechy świata, i nie rozumieli, że ma zmartwychwstać, nie wiedzieli, że w imię jego ma być opowiadana ewangelia po całej ziemi dla zbawienia wszystkich narodów, nie domyślali się, że ma powstać nowa, od Synagogi odrębna, społeczność religijna, w której oni sprawować będą w imię Chrystusa, zwierzchnictwo i kapłaństwo.

Nie wiedzieli tego wszystkiego i tysiąca innych rzeczy, które złożyć się kiedyś miały na całokształt katolickiej prawdy, i owszem wiedzieć tego nie mogli. Sam Pan Jezus im mówi: „Wiele jeszcze mam wam powiedzieć, ale teraz znieść (tego) nie możecie". Ogrom tego dzieła, które rozpocząć mieli, nie byłby żadną miarą zmieścił się w ich umysłach i sercach. Ale też Zbawiciel nie liczył wyłącznie na własne ich siły. „Pocieszyciel Duch Święty, którego Ojciec pośle w imię moje, On was nauczy wszelkiej prawdy i przypomni wszystko, cokolwiek wam powiedziałem. On mnie uwielbi, bo z mego weźmie a wam opowie".

To jest punkt wyjścia, czyli, po scholastycznemu, terminus a quo, olbrzymiej ewolucji Chrystusowego dzieła: W sercach uczniów dużo dobrej, choć słabej woli; w głowach ledwie maleńkie przebłyski przyszłej pełności światła; ponad tajem-

niczą, nieprzejrzaną przyszłością unosi się tylko nieomylna zapowiedź Mistrza, że on ześle im Ducha prawdy, a nadto, że nie zostawi ich sierotami, bo pozostanie z nimi aż do skończenia świata.

Po dramacie Kalwarii, po zmartwychwstaniu, po odejściu Pana Jezusa do nieba, przyszedł istotnie Duch Święty w wichrze i w ogniu. Przez malutki zawiązek Kościoła, kryjący się dotąd bojaźliwie w Wieczerniku, przebiegła iskra życia. Po kilku tygodniach było już o nim głośno w całym Jeruzalem; lat kilka minęło a maleńkie ziarno gorczyczne zaczęło już rozpuszczać gałązki po całej Palestynie i w syryjskiej Antiochii. Duch Święty tak skutecznie kierował powierzonym sobie dziełem, że nie dobiegło do końca dwudziestolecie od śmierci Chrystusowej, a słowa ewangelii jego brzmiały donośnie po rozmaitych krajach Azji Mniejszej, na Cyprze, w Macedonii i Achai, a na koniec i w światowładnym Rzymie.

Równocześnie zaś z rośnięciem wszerz, dokonywała się potężna ewolucja wewnętrzna. Ustalały się i, głównie za sprawą św. Pawła, wypełniały się prześliczną treścią dogmatyczne wierzenia; tworzyła się pod ręką apostołów i różniczkowała hierarchia; wchodziły w życie gmin sakramenty i rozwijały się powoli obrzędy; powstawały modlitwy i pieśni; całe życie uczniów Chrystusowych, jak widoczna z listów Apostoła narodów, zaczynało wchodzić w koleje pewnych form i praktyk, pewnych zwyczajów i sposobów współżycia, które, niegdyś nieznane, jakby samorzutnie się rodziły z samej ideologii głoszonej przez ewangelię.

Pędu tego rozrostu, zwłaszcza wewnętrznego, nie stłumiły prześladowania. Choć krwawiący się tysiącem ofiar, choć ścigany i zmuszony do szukania jakiegokolwiek bądź bezpieczeństwa w ukryciu, Kościół mężniał sam w sobie. Zbyt potężny miał w sobie pierwiastek życia, żeby mógł zatrzymać się w pół drogi i nie osiągnąć tego, co ładnie wyraża współczesny myśliciel: „Evoluer c'est achever de devenir soi-même“ [1]). Krzepły dogmaty i wyjaśniały się dogmatyczne formuły w walce z budzącą się herezją; wzbogacał się obrządek; nauka chrześcijańska, po ustaleniu już kanonu ksiąg świętych, zaczęła tworzyć dzieła o apologetycznym lub teologiczno-homiletycznym charakterze,

[1]) A. Brunetière. Discours de combat. t. II (1902) str. 274 nn.

które ugruntowaniu i oświeceniu wiary oddawały ogromne usługi.

Jutrzenka swobody Kościoła, która zabłysła tak obiecująco z edyktem mediolańskim, z natury rzeczy nadała ewolucji i szerszy zasięg i szybsze tempo. Samo bowiem oficjalne wejście chrześcijaństwa w publiczne życie ówczesnego świata otwarło przed jego wyznawcami cały szereg praktycznych i teoretycznych problemów, których rozwiązanie, choć z konieczności improwizowane, było niezmiernej wagi, bo miało na długo nadać Kościołowi pewien kierunek, i pewną swoistą fizjonomię. Stosunek do imperatorów, do władz, przeważnie pogańskich, do wiedzy i życia dawnego świata, do zaznaczającej się coraz silniej odrębności Wschodu i Zachodu, a na wewnątrz, utrzymanie prymatu, zwalczanie przez sobory powszechne, coraz silniej i szerzej występujących herezji, administracyjny podział Kościoła i stosunek jego do dóbr doczesnych — oto cząstka tylko tych ogromnych zagadnień, które otwarły się nagle przed młodą społecznością chrześcijańską, żądając nie tyle spekulatywnej odpowiedzi, ile zajęcia pewnej pozycji, tak obranej, żeby można było zachować ją i na przyszłość.

Cały szereg wybitnych papieży: Sylwester, Juliusz, Damazy, Innocenty, Celestyn, Leon i inny szereg najznamienitszych Ojców: Atanazy, Epifaniusz, Bazyli, obaj Grzegorze, obaj Cyryle, Chryzostom — na Wschodzie, Ambroży, Hilariusz, Euzebiusz z Vercelli, Hieronim, Augustyn, Chryzolog — na Zachodzie, sprostał ogromnemu zadaniu. Mimo wrogiego często nastawienia imperatorów, mimo wysiłków potężnych kacerzy przez wiek czwarty i piąty, we wszystkich niemal kierunkach rozwinął się Kościół po prostu wspaniale. Nauka pogłębiła się i oczyściła, organizacja zrobiła duże postępy, życie obrzędowe wzrosło; liczbą wyznawców, rozległością wpływów, nawet wiedzą i sztuką mogło chrześcijaństwo bez sromu przeciwstawiać się staremu światu.

Nic więc dziwnego, że kiedy w r. 434, na małej wysepce Lerinum, u stóp późniejszej Marsylii, świątobliwy mnich, Wincenty, po burzliwym żołnierskim życiu, wnikał myślą i sercem w życie Kościoła, który całą duszą ukochał, obok pierwiastku niezłomnej stałości, stwierdzał w nim wieloraki postęp, nie tylko faktyczny, ale ze wszech miar pożądany i nieodzowny. Bez tego postępu nie da się pomyśleć żaden organizm żywy, a tym bardziej taki, w którym tętni życie nieśmiertelne. Dodawał jednak zaraz głęboko teologiczną uwagę, że ten postęp wtedy tyl-

ko w chrześcijaństwie będzie zdrowy i owocny, kiedy, pomimo rozległości zasięgu, dokonywać się będzie in eodem dogmate, eodem sensu, eademque sententia [2]).

Śliczna zasada, na którą powoła się po piętnastu wiekach sobór Watykański [3]), ale jak ją wykonać? Przecież ginęła właśnie w tym czasie jednolitość kultury grecko-rzymskiej; z hord barbarzyńskich, prących od Uralu i Kaspijskiego morza na zachód i na południe miały powoli wyrabiać się nowe narody i organizmy państwowe; sam Kościół rozszerzał się niepomiernie, natrafiając w tym rozroście na coraz to nowe trudności, płynące przeważnie z odrębności środowisk. A do tego, wielkie światła epoki Ojców prawie zupełnie zagasły, niekiedy owszem mrok podchodził aż pod wyżyny Stolicy Apostolskiej.

Zaczynał się dla Kościoła niezmiernie trudny okres, a okres taki, który wołał po prostu o dalszą ewolucję, o wieloraką adaptację, tj. o rzeczy, które in eodem sensu eademque sententia mogły wydawać się w tej chwili nieomal niemożliwością.

Bo czyż istniał, choćby w najgrubszym zarysie, jakikolwiek plan tej koniecznej ewolucji? Czy były na widoku jakieś siły do jej wykonania? Czy można było w ogóle w tym chaosie stawania się wytknąć idei katolickiej jakieś określone drogi do wniknięcia w to współczesne życie, tak nowe, tak różne od dawnego, tak nieraz gwałtownie oporne?

A do tego waliły się z zewnątrz nowe burze. Poszarpany poprzednimi herezjami Wschód, za sprawą Focjusza i Cerulariusza odrywał się od jedności rzymskiej zupełnie; najpierw arabski zalew od południa, potem turecki od wschodu, zaczynały grozić południowej Europie straszliwą niewolą; krecia robota tajnych sekt wątliła od wewnątrz siłę i czystość wiary.

Nieoczekiwanie pojawiło się kilka jasnych punktów, które zmieniły się niebawem dla dużej części Europy w potężne ośrodki światła. Pierwszym z nich było nawrócone do Chrystusa Frankońskie państwo, które przez Chlodwiga i Merowingów utorowało drogę do wielu zwycięstw Krzyża, zwłaszcza do późniejszych wielkich czynów Pipina i Karola Wielkiego. Drugim była Irlandia św. Patryka, która, oparta niebawem

[2]) Kirch. Enchiridion fontium hist. ecc., nr 819.
[3]) Denzinger-Bannwart. Enchiridion symbolorum, nr 1800.

i o szkockie pobrzeża, przez tak zwanych iroszkockich zakonników zaczęła promieniować wiarą na całą prawie środkową Europę. Trzecim było coś, czego doniosłość dla rozwoju chrześcijaństwa nie da się nigdy dość żywymi barwami wyrazić. Oto pod tchnieniem Bożym z odludnego, do niedawna pogańskim zabobonom służącego, Monte Cassino, zaczęły wychodzić na świat całe gromady cichych zakonników jak roje pszczół z macierzystego ula. Mnożąc się z szybkością przewyższającą wszystkie ludzkie rachuby, szli dalej i dalej, zakładając dziesiątki, potem setki i setki klasztorów, które prawdziwie były dla całych okolic solą ziemi i światłością świata. Z tych klasztorów promieniowała i materialna i przede wszystkim duchowa kultura; nawracająca się lub świeżo nawrócona ludność miała w nich i nauczycieli i mistrzów oraz wzory chrześcijańskiego życia i oparcie w przeróżnych trudnościach. Z tego zakonu wychodzili gromadnie święci biskupi a nieraz i papieże, potężni słowem i czynem apostołowie-misjonarze, wybitni uczeni, wielcy reformatorowie Kościoła w chwilach upadku. Do nikogo chyba tak, jak do św. Benedykta, nie można odnieść słów, jakimi Mędrzec wysławia Abrahama, magnus pater multitudinis gentium, on bowiem przez synów i córki swoje wprowadził Chrystusa w kraje i w głębię niezliczonych dusz, budując w nich same podstawy kultury chrześcijańskiej. Benedyktyni przygotowali grunt i utorowali drogę następcom swoim na niwie Bożej, Cystersom, Franciszkanom, Dominikanom i wielu innym.

Kiedy w ten sposób, po kilku wiekach mrocznych i trudnych otwierał się przed Kościołem prześliczny rozkwit 13 wieku, nowe formy życia chrześcijańskiego, odmienne od starożytnych, tak były gotowe, jak był gotowy styl gotyckich świątyń, wchodzących w miejsce romańskich kościołów, jak zaczynała rysować się w umysłach ta jednolita budowa przyrodzonej i nadprzyrodzonej prawdy, która we wspaniałych Summach teologicznych i filozoficznych miała znaleźć swój wyraz.

Ale obok tych głównych zrębów chrześcijaństwa, pojawiły się były tysiące kościelnych i niekościelnych obrzędów, zwyczajów, praktyk, symbolicznych obchodów, instytucyj, którymi tak napełnił się Kościół, jak drzewo na wiosnę pokrywa się zielonymi liśćmi. Co zaś w tym wszystkim doprawdy zdumiewa, to to, że mimo całej odmiany, jaką w życie wyznawców

Chrystusa wprowadził ten przełomowy okres siedmiu wieków, wszystko poszło naprzód in eodem sensu eademque sententia. Nie mówiąc już o ścisłym dogmacie, można śmiało powiedzieć, że św. Augustyn czy Chryzostom, przeniesiony w czasy świętych Tomasza i Bonawentury, osądziłby, że choć dużo rzeczy przedstawia się inaczej, nic nie ma istotnie innego w tym, co składa się na właściwe chrześcijańskie życie. Powiedziałby zapewne, że, kiedy drzewko zamienia się w drzewo, choć z jednego pnia się rozwija, nie może nie okrywać się nowymi gałązkami i liśćmi.

I znowu nadeszły czasy cięższego jeszcze przełomu. Po lokalnych burzach schyłku 14 i całego 15 wieku, wśród rozkładowych tendencji religijnego nowatorstwa, zaczynały jawić się na duchowym horyzoncie świata, nowe czasy. Zdawało się wielu umysłom, że bardzo wiele rzeczy musi się zmienić, bądź w Kościele katolickim i jego religii, bądź w całym ludzkim życiu, tak myśli, jak czynu. Te wrażenia i zamysły znajdowały podatny grunt w niezaprzeczonym fakcie, że z końcem 15 i początkiem 16 wieku na darmo wołano o bardzo pożądaną reformę życia hierarchii, a nawet najwyższych zwierzchników Kościoła.

Zaczęło się od rewolucji religijnej. Na miejsce żywej powagi, decydującej w sprawach wiary, usiłowano postawić świętą lecz martwą księgę; osobistą, w moralnej dziedzinie, współpracę z łaską Bożą, próbowano zastąpić niezwyciężoną tej łaski siłą.

Rozkład był nieunikniony: reformacja znalazła się na równi pochyłej, wiodącej w niziny zupełnego naturalizmu. Różne formy niedowiarstwa 18 wieku stoczyły się w tę przepaść. Gdy wśród wstrząsów rewolucji i szczęku broni Napoleońskich wojen, świtał wiek 19, dla dużej części inteligentnej Europy chrystianizm był już przeszłością tylko, bezpowrotnie minioną.

Że przeciw tej niewierze rozpoczęła się w epoce romantyzmu i następnej, wspaniała i coraz silniejsza reakcja, to powszechnie wiadomo. Około czasu soboru Watykańskiego i bardziej jeszcze za pontyfikatu Leona XIII liczono na setki konwertytów z zupełnej niewiary i z wszystkich wyznań, nie rzadko wśród samego kwiatu inteligencji starego i nowego świata.

Wśród tych niezaprzeczonych zwycięstw można było jednak stawiać sobie pytanie, czy przed tymi umysłami, urobionymi na

modlę tak niezmiernie różną od dawnej, będzie mógł stanąć stary katolicki Kościół nie tylko ze swoim dogmatem jako takim, ale z całą tą rozmaitością ubocznych wierzeń, nabożeństw, zwyczajów, jakimi przystroiły go minione wieki. Za swoich jeszcze czasów mógł św. Ignacy Loyola w specjalnych regułach sentiendi cum ecclesia zalecać odprawiającym ćwiczenia duchowne, by pochwalali „śpiewy pobożne, psalmy, pacierze kanoniczne, modlitwy do Świętych, czczenie relikwii, odpusty, jubileusze, pielgrzymki, palenie świec po kościołach, uczynki pokutne i posty itp" [4]), ale czy na schyłku 19 i w 20 wieku trafią te rzeczy do umysłów, które, jak mówił Dostojewski, „nie jak dzieci, ale przez ogniowe próby wszystkich wątpień zdołały przenieść lub odzyskać na powrót swoje hosanna" [5]) ? Przecież przed tymi umysłami roztacza się już cały ogrom współczesnej wiedzy i tego technicznego postępu, który z dnia na dzień przybiera tempo coraz szaleńsze. Przecież przesunęły się już przed nimi wszystkie możliwe negacje i szyderstwa, wszystkie kuszące miraże nowożytnej myśli, od modernizmu do egzystencjalizmu włącznie i wszystkie zarzuty usiłujące roztoczyć każdy szczegół chrześcijańskich i odczuć i wierzeń! Jakże więc od tych ludzi żądać, by przyjęli w czambuł wszystko, nie tylko dogmat, ale przeróżne ozdoby, dodane mu przez pobożność maluczkich?

Rzecz doprawdy zdumiewająca, ale próżne były obawy. Ile razy dokonało się w sercu prawdziwe nawrócenie, jakby inny sposób patrzenia na rzeczy i inne odczucia pojawiały się w duszy. W całym konkretnym katolicyzmie zaczynano się czuć jak w rodzinnym domu; cały styl katolickiego życia nie tylko zaczynał się podobać, ale robił wrażenie jakiejś tajemniczej jedności, której każdy, pozornie nawet nieznaczny szczegół ma swoje znaczenie i taki właśnie jest, jakim być powinien.

Nie będziemy na razie odwoływać się w tej sprawie do licznych i znanych zresztą, świadectw samych konwertytów. Postawimy sobie natomiast szersze pytanie: Co to jest, co rzeczywistości katolickiej, tak ogromnej, jaką jest i tak bogatej, nadaje ten charakter jedności, który w niej tak wyraźnie panuje? Co to jest za siła, pod której działaniem owa jedność kształtowała się

[4]) Ćwiczenia duchowne. Zakończenie.

[5]) Dostojewski mówi to o samym sobie w zapiskach osobistych, pod adresem autorów, krytykujących poglądy wyrażone w „Braciach Karamazow".

przez wieki, wśród tak niezmiernie różnych okoliczności, pod ręką ludzi uzdolnieniem, temperamentem, skłonnościami, tak bardzo do siebie niepodobnych? Co to jest, co wbrew niezliczonym trudnościom, potężny prąd ewolucji wprowadzało zawsze w jedno i to samo koryto i umiało go utrzymać w wytkniętych granicach?

Wszakże, jak powiedzieliśmy wyżej, gotowego planu tego rozwojowego ruchu, w ludzkich przynajmniej głowach, absolutnie nie było. Dowodem na to może być fakt, że najważniejszy w tej sprawie czynnik, tj. nieomylność Kierownika całego kościelnego życia, nie z samego początku, ale dopiero po osiemnastu wiekach ciągłego rozwoju, doczekał się dogmatycznej definicji. Kiedy usiłujemy zdać sobie sprawę, dlaczego wtedy a nie w innym czasie pojawiały się na widowni kościelnego życia rozmaite określenia, prawa, przepisy, nowe formy organizacyjne i nowe kierunki pobożności, nie znajdujemy prawie nigdy wewnętrznych, spekulatywnych racji. Wszystko dzieje się raczej przygodnie, wywołane już to opozycją błędnowierców, już to inną potrzebą chwili, już wreszcie jakimś niewytłumaczonym pociągiem i upodobaniem, czy to całego Kościoła, czy hierarchów. Dzięki temu, jak powszechnie wiadomo, ogromnej potrzeba było pracy, żeby w niesłychanym gąszczu, wydawanych przez wieki ustaw kościelnych, wyróżnić to, co może mieć jeszcze moc obowiązującą i zebrać te rzeczy w jeden kodeks kanonicznego prawa.

Powraca więc z nową siłą, zawsze to samo pytanie, czemu przypisać, że mogła zachować się w całej pełni stara zasada Wincentego z Lerinum: „Niech wszystko w Kościele rozszerza się i rośnie, sed in eodem sensu eademque sententia"?

W czysto zewnętrznych przymiotach i siłach Kościoła odpowiedzi na to pytanie znaleźć nie podobna. Taka jedność, jaką przez dziewiętnaście wieków zachował katolicyzm, jest czymś dla sił czysto ludzkich bezwzględnie nieosiągalnym. Wchodzi tu w grę i wchodzić koniecznie musi ta tajemnicza rzeczywistość, która główną treść i istotę Kościoła stanowi. Tę rzeczywistość zaś na wielu miejscach określa i objaśnia Apostoł, jako unum corpus et unus spiritus, jedno ciało i jeden duch. Ten dogmat głębokiej, bo mistycznej jedności kościelnego organizmu, sam jeden zdolny jest uzasadnić i wytłumaczyć zdumiewającą jedność jego linii rozwojowej, tak co do nauki, jak co do ustroju i wszelkich objawów zbiorowego życia.

Przez charaktery sakramentalne i przez łaskę, a osobliwie przez Eucharystię, tworzą wierni jedno ciało, i to ciało nie inne, tylko Chrystusowe. „Wy jesteście ciałem Chrystusowym i członkami z członka". Będąc zaś tym żywym ciałem, nie mogą nie mieć i Chrystusowego ducha. A duchem tym, który i Chrystusa napełnia i ciało jego ożywia, nie jest nic innego tylko trzecia osoba Trójcy, Duch Przenajświętszy. O tym przedziwnym pierwiastku ożywczym mówi św. Paweł: „Wszyscy my w jednym Duchu w jedno ciało jesteśmy ochrzczeni i jednym Duchem napojeni". Ten Duch, którego za Leonem XIII Pius XII nazwał świeżo „duszą" kościelnego organizmu tak jest nieodzowny i dla całego ciała i dla każdego członka z osobna, że Apostoł nie waha się kategorycznie stwierdzić: „Kto nie ma Ducha Chrystusowego, ten nie jest jego". Przez tego Ducha i tylko przez tego Ducha stajemy się i jesteśmy Chrystusowi.

Pamiętać jednak trzeba, że ten Duch nie jest w nas bynajmniej pierwiastkiem statycznym. On nami rządzi i nas porusza. „Którzykolwiek Duchem Bożym są rządzeni — Quicumque spiritu Dei aguntur — ci są synami Bożymi, powiada Apostoł. Ten Duch uczy nas modlitwy i z nami się modli, On w nas i przez nas świadczy, On daje rozumienia i odczucia, On przez nas przemawia. Właściwością zaś tego Ducha jest, jak mówi Mędrzec, że On, choć bardzo „rozmaity" jest j e d e n i choć w sobie trwa (nieodmiennie), wszystko odnawia". Odnawia zaś wszystko na modłę Chrystusową, bo On na to jest nam dany, żeby „Chrystusa uwielbił" tj. ukształtował go w każdej duszy z osobna i w całym Kościele.

Duch Święty więc kieruje całą ewolucją kościelnego życia. On nadaje temu życiu bogactwo i tę przedziwną rozmaitość w jedności, dzięki której, bez żadnego zgoła szablonu, wszystko nosi na sobie cechę unius sensus eiusdemque sententiae.

Jak się zaś w praktyce dokonywa to kierownictwo, na to rzuca pewne światło Apostoł, opisując wewnętrzną naukę Ducha Świętego w sprawie modlitwy. Wspomina tam o jakichś gemitus inenarrabiles czyli o tajemniczych szeptach czy niewymownych wzdychaniach, które Duch Święty dołącza do naszych modłów. Coś podobnego, w zależności zawsze od nauczycielskiego urzędu, dzieje się i w myślach dzieci Bożych, zwłaszcza tych, które skierowane są do czynu. Nie tylko na mistycznych wyżynach ale w zwykłym, prawdziwie chrześcijańskim życiu, tą swoją przedziwną, cichą mową poucza Duch Święty, jaka

myśl i jakie uczucie, jaki gest i jakie słowo, jaka decyzja i jaki postępek, odpowiadają godności członka Chrystusowego ciała. Im wyższe są te członki i im szerszy zasięg ich działania, tym donośniej odzywa się ta mowa, ale daje się słyszeć w każdym sercu pod tym jednym warunkiem, o jakim ślicznie mówi modlitwa kościelna: ut non noster sensus in nobis, sed iugiter eius praeveniat effectus. Nie trzeba, jak Apostoł mówi, „być mądrymi sami w sobie", trzeba pragnąć pouczenia z góry, a wtedy ono niezawodnie przyjdzie i bez żadnych słów, dowie się dusza przez Ducha Chrystusowego, co na prawdę w danym wypadku myśli i odczuciom Chrystusowym odpowiada.

Tym tylko się tłumaczy cała przedziwna jedność Kościoła, że wszyscy w nim są, jak mówił Zbawiciel, albo przynajmniej być mogą, docibiles Dei, tj. ludźmi pouczanymi wewnętrznie przez Boga. Tym się tłumaczy i to, czego codzienne doświadczenie naucza, że nieraz najprostsi ludzie, byle dobrej woli i czystego serca, tak jasno widzą, co jest, a co nie jest Chrystusowe.

Kto natomiast sobie tylko ufa i wewnętrznej mowy Ducha nie pragnie, ten, jeśli chodzi o drobniejsze rzeczy, mniej lub więcej krzywi swoją drogę; jeśli o rzeczy ważne, sam siebie wyklucza, bo „którzy nie mają Ducha Chrystusowego, ci nie są jego". I tak Kościół się oczyszcza od pierwiastków jedności przeciwnych. Gospodarz winnicy odcina latorośle nie przynoszące tego owocu, o jaki on tak gorąco prosił „aby wszyscy byli jedno".

Kościół więc dlatego jest jeden, że, jako żywe ciało Chrystusowe, rządzony jest przez Chrystusowego Ducha, który każdego z wiernych kształci wewnętrznie na Chrystusową modłę. Że zaś tak istotnie jest, o tym można przekonać się namacalnie badając psychologię ludzi powracających do Kościoła z niewiary lub innych wyznań.

Wiadomo, że tym, co stoją z zewnątrz i nie umieją na Kościół Chrystusowy Chrystusowymi oczyma spoglądać, wiele rzeczy w wierzeniach i pobożności katolickiej nie podoba się i nie dogadza. Nie rozumieją znaczenia tych rzeczy i ich związku z całością. Otóż z tą samą chwilą, kiedy Duch Chrystusowy na prawdę w nich zamieszka, zaczynają sądzić zgoła inaczej. Wszystko wydaje im się jednolite i zwarte i Ducha Chrystusowego pełne.

Na dowód tego faktu nie będziemy tu przytaczać znanych oświadczeń takiego Newmana lub Bensona. Mogą na tę rzecz rzucić bardzo pożądane światło wyznania innych, mniej znanych konwertytów, którzy wróciwszy do Kościoła, ze zdumieniem i niepojętą radością powtarzają niejako słowa Apostoła, że w tym wielkim przybytku Bożym „wszystko i we wszystkich — Chrystus".

Tak na przykład Teodor de la Rive, przeszedłszy z zimnego kalwinizmu do Kościoła, pojmuje nagle z prawdziwym zachwytem „jak wszystkie wierzenia i nabożeństwa prawdziwie katolickie wiążą się i wzajemnie tłumaczą... Rzeczywista obecność Zbawiciela na ołtarzach, spowiedź, odpusty, niepokalane poczęcie Maryi, jej kult i cześć oddawana Świętym, nabożeństwo do dusz zmarłych, kult Serca Jezusowego itd., to są tylko rozmaite sposoby wyznawania Chrystusowego Bóstwa i oddawania temu Bóstwu czci należnej. Nie trzeba się mylić: jest to zawsze ten sam Jezus Chrystus, którego osobę, potęgę i miłość każdy z tych dogmatów nam wskazuje i do którego każde z tych nabożeństw kieruje nas powrotnie. Gdy stałem się katolikiem, doznałem takiego uczucia, jak ktoś, który z częstego czytania znał dobrze żywot jakiegoś człowieka, a wreszcie zetknął się z nim osobiście i wszedł z nim w bezpośredni kontakt. W Chrystusie żyjącym w Kościele rozpoznałem Chrystusa ewangelicznego, ale pojąłem, że, jeśli ewangelia jest opisem jego życia, Kościół j e s t tym życiem i to życie nam podaje. Spostrzegłem więc, że od uczuciowego tylko przywiązania podniosłem się w Kościele do wyższego i głębszego z Chrystusem związku, żądającego przelania się w czyn" [6]).

Całkiem podobnie wyraża się inna wielka dusza, której wewnętrzne koleje nakreślił znany katolicki pisarz. „Cóż prawdziwszego, cóż piękniejszego nad dogmat? Chrześcijaństwo dla mnie to tylko zjednoczenie duszy z Bogiem przez Jezusa Chrystusa. W tym zawiera się wszystko. Z tego szczytu będę schodziła do wszystkiego, co jest w Kościele. Obrałam Chrystusa za mistrza i dnia pewnego na modlitwie przyjęłam go jako Słowo wcielone, oblubieńca dusz, żyjącego w ich głębi. Przez to życie jego we mnie poznałam Trójcę Świętą, poznałam piękność Kościoła, poznałam Dziewicę Niepokalaną i wszystkich Świętych. Nie myśląc o tym wcale, poczułam się dnia

[6]) De Genève à Rome (1895). str. 190 i nn.

jednego i dzieckiem św. Józefa, roztaczającego nad duszą moją słodką opiekę. I tak przesuwają się powoli przez duszę moją wszystkie rozumienia objawione Kościołowi, w tym prawie porządku, w jakim dane zostały światu" [7]).

Wszystko więc przez Chrystusa i w Chrystusie, dla tego ze wszystkiego, co prawdziwie katolickie, tak piękna jedność wyrasta.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

[7]) Abbé F. Klein. Une expérience religieuse. Madeleine Sémer, convertie et mystique (1923). p. 256.

Człowiek czasowy i wieczny

W okresie czwartorzędu, kiedy większą część Europy zalegał lodowiec — może przed 50 a może przed 100 tysiącami lat — pojawił się na ziemi człowiek. Wystąpił nagle, bo nie miał żadnych antenatów gatunkowych. Świat zwierzęcy tego okresu jak i epoki go poprzedzającej tak samo wyodrębniał się od niego jak i dzisiaj. Nauka nie umie też wskazać na żadne gatunkowe ogniwo pośrednie.

W swym pochodzie dziejowym przeszedł człowiek wiele etapów rozwojowych. Zaludnił wszystkie kontynenty, rasowo się zróżnicował i stworzył wielopostaciową kulturę.

Od człowieka pierwotnego, żyjącego w pieczarach, do człowieka współczesnego prowadziła długa droga głębokich i wszechstronnych przemian, jakim podlegała ludzkość. Jak dawniej Heraklit, głoszący „panta rei" wszechbytu, podobnie i niektóre współczesne prądy umysłowe relatywizują wszelkie wartości ludzkie, głosząc, że nie ma nic trwałego, nic absolutnego.

A przecież w tej wielkiej fali przemian, jaka się toczy przez świat i dzieje ludzkie, występuje wyraźnie jakby podwójne oblicze człowieka — człowieka czasowego, poddanego przeobrażeniom, odbijającego na sobie wszystkie przemiany czasu, żyjącego chwilą, a jednocześnie człowieka wiecznego, niezmiennego, uosobiającego w sobie pierwiastki ogólnoludzkie, kroczącego poprzez tysiąclecia i realizującego tę samą misję życiową.

Te dwa prądy przenikające człowieka wszystkich czasów są jednocześnie dwiema płaszczyznami, na których rozwija się jego życie. One to czynią życie człowieka dziwnym, złożonym, a z niego samego istotę tajemniczą. A przecież oba te aspekty muszą być uwzględnione, jeżeli chcemy poznać prawdziwą naturę człowieka.

Historyzacja człowieka, a więc rozpatrywanie go pod kątem wyłącznie jego czasowych, względnych właściwości, choćby

najbardziej charakterystycznych, rzucających dużo światła na jego osobowość, nie doprowadzi do pełnego zrozumienia człowieka, podobnie jak chybi celu zajmowanie się jedynie abstrakcyjną ideą człowieka, z pominięciem jego czasowych, zmiennych a przecież bardzo ludzkich momentów.

Dopiero połączenie tych dwóch aspektów pozwoli spojrzeć na człowieka jako na konkretną, żywą całość, w której elementy czasowe łączą się z wiecznymi, czyniąc z niego zagadkową, złożoną, bo duchowo-zmysłową istotę.

I

Wtłoczony w świat przestrzenny i tysiącznymi węzłami z nim związany, poddany kategoriom czasu, człowiek dzieli losy swego środowiska i sam się zmienia. Przebieg życia jednostki ludzkiej — zamknięty w granicach krótkiego odcinka czasu, kiedy to człowiek rozpoczyna życie, wzrasta cieleśnie, duchowo dojrzewa i bogaci się poprzez zmienność przeżyć — to wszystko jest niejako symbolem przeobrażeń, jakie przechodzi ludzkość. Ciąży na niej znamię czasowości, znajduje się ona w toku nieustannych przemian, przeszła już długi proces rozwojowy, obfitujący w odchylenia, załamania i zygzaki, proces, którego punkt wyjściowy i historyczny cel końcowy gubi się w mrokach czasu. Stwierdzamy jedynie pojedyncze ogniwa tego niekończącego się łańcucha przemian, jakby pojedyncze stadia dziejowego biegu ludzkości, zestawiamy i porównujemy je z sobą, ale nasze pole widzenia historycznego jest dosyć wąskie i materiał porównawczy niezupełny.

Na czasowość człowieka wskazuje przede wszystkim jego c i a ł o , które znajduje się w stadium nieznacznych wprawdzie, ale nie mniej wyraźnych przeobrażeń. Chociaż zasadnicze formy cielesne człowieka — szkielet, muskulatura, narządy zmysłowe, podstawowe procesy biologiczne i zmysłowe — pozostają niezmienione, to jednak wymiary poszczególnych części ciała, barwa skóry, odporność i czynności narządów zmysłowych uległy niemałym przeobrażeniom. Człowiek neandertalski różnił się budową ciała od dzisiejszego europejczyka, bo miał mniejszą czaszkę, niższe czoło i twarz o innych proporcjach.

Nowsze odkrycia z 1945 r. mówią o istnieniu jeszcze starszej rasy praeuropejskiej, której wymiary czaszek znacznie są

większe od neandertalskich; zbliżają się raczej do czaszek dzisiejszego europejczyka. Pewne jednak zmiany cielesne z pewnością zachodziły. Np. średniowieczne czaszki mieszkańców Paryża wykazują mniejszą pojemność w porównaniu z czaszkami współczesnych Francuzów. Dzisiejsi murzyni mają mniejsze głowy w porównaniu z rasą białą, choć kończyny ich ciała są dłuższe.

Klimat, pożywienie, różnorodny tryb życia stawiają organizmowi inne wymagania, zmuszają do używania lub nieużywania narządów i te dostosowując się do nowych wymagań, rozwijają się lub ulegają osłabieniu. Tysiące lat trwający taki proces poczynił ślady w organizmie i będzie się nadal rozwijał. Nie ulega wątpliwości, że człowiek przyszłości będzie się nieco różnił od nas fizycznie, choć trudno przewidzieć, w jakim kierunku pójdą te zmiany — czy będzie to człowiek „o wielkim mózgu", a delikatnym tułowiu, czy może wszystkie części ciała ulegną proporcjonalnemu rozwojowi czy też tylko system nerwowy przejdzie pewne zmiany.

Zmiany ciała powodują przeobrażenia w dziedzinie psychiki. Ciało bowiem jest instrumentem duszy, która posługuje się nim w nawiązaniu kontaktów ze środowiskiem i w wykonywaniu czy współdziałaniu ze wszystkimi, nawet czysto duchowymi czynnościami. Aby żyć, człowiek musi się odżywiać, bronić się przed niebezpieczeństwami, musi oddziaływać na środowisko, czerpać zeń potrzebne wartości, wprowadzać zmiany, samemu tworzyć wartości kulturalne itp.

Nie jest rzeczą obojętną, jakie jest ciało ludzkie, jaka jego odporność, pobudliwość i reaktywność. Minione tysiąclecia, gdzie panowały różne warunki klimatyczne i człowiek musiał prowadzić odmienny tryb życia pod różnymi szerokościami geograficznymi, wycisnęły ślady na jego strukturze fizyko-organicznej. Nie tylko barwa skóry różni człowieka południa od człowieka północy, ale i odmienna uczuciowość, niejednakowe ukształtowanie się popędów. Inne temperamenty, oraz inna wrażliwość wpływały na wytworzenie się oblicza duchowego człowieka. Zmiana klimatu, wędrówki ludów, coraz to inne warunki odżywiania, zmiana środowiska — to wszystko znaczyło swe ślady na organizmie ludzkim, zmieniało wrażliwość, wpływało dodatnio lub ujemnie na uzdolnienia psychiczne, podnosiło lub osłabiało odporność życiową. Inaczej kształtował się organizm

australczyka niż europejczyka, inne czynniki urobiły organizm i psychikę murzyna afrykańskiego, a inne araba czy chińczyka.

Wpływów tych nie można jedynie zacieśniać do strony cielesnej człowieka, choć one jej przede wszystkim dotyczą. Duch ludzki nie występuje odrębnie, ale łącznie z ciałem i przez ciało. Posiłkuje się nim nie tylko w wykonywaniu ruchów zewnętrznych, ale i wewnętrznych czynności psychicznych. Każdemu aktowi psychicznemu towarzyszy proces fizyczny, chemiczny i morfologiczny, słowem, całe ciało. Człowiek myśli nie tylko mózgiem, ale i całym ciałem, nawet, rzec można, rękami i nogami, bo i tam podczas myślenia zachodzą zmiany chemiczno-morfologiczne, które oddziaływują na akty myślowe.

Nauka współczesna ustala w szczególności to uzależnienie. Wiadomo, że np. z bróżdą Sylwiusza związana jest mowa. Uszkodzenie jej przedniej części utrudnia zrozumienie słów, a naruszenie jej tylnej części uniemożliwia zrozumienie pisma. Mózg jest ośrodkiem, gdzie zbierają się wszystkie sygnały organizmu i wszystkie jego siły współdziałają, w powstaniu myśli. Nic dziwnego, że niedyspozycja organizmu utrudnia jej powstanie, że niedoczynność tarczycy czyni człowieka apatycznym, a uszkodzenie mózgu czy zmiana krwi obiegu deorganizuje całe życie psychiczne.

W tych warunkach cały człowiek nie tylko ciało, ale i jego życie psychiczne nosi na sobie znamiona czasowości. Warunki klimatyczne, ciągłe przeobrażania warunków życiowych, czynniki rasowe — to wszystko znajduje swe odbicie w organizmie ludzkim, a pośrednio dociera do psychiki.

Oddziaływanie na psychikę dokonywa się nie tylko od wewnątrz, od strony zmysłowej, biologicznej, ale od zewnątrz — od strony zmysłowych przedmiotów poznawczych. Pojęcia, sądy, zasady życiowe nie są wrodzone. One się tworzą z materiału empirycznego, z wrażeń, spostrzeżeń i wyobrażeń zmysłowych. W procesie przetwórczym bierze udział cały człowiek, jego uzdolnienie zmysłowe i władze duchowe, jego dotychczasowe doświadczenia życiowe i dążenia przyszłościowe, co sprawia, że te same przedmioty poznawcze są materiałem do wytworzenia pojęć, dostosowanych do poziomu osoby poznającej.

Innym materiałem wrażeniowym rozporządza człowiek lasów, a innym człowiek pustyni, człowiek równin a człowiek gór. Nadto otaczająca człowieka przyroda ulega kulturalnemu przetwarzaniu, dostarczając poznaniu wciąż nowej pożywki.

Jego pojęcia powstają z nowych spostrzeżeń, jego obserwacje i powstałe z nich wnioskowania opierają się na innym materiale i dostarczają innych uzasadnień.

Co więcej, każdorazowe środowisko nie pozostawiało człowieka tylko biernym widzem, ale wciągało go w swą orbitę, narzucało mu swoiste warunki bytowania, co znów nie pozostawało bez wpływu na kierunek myślenia, na powstawanie pojęć i sądów. Nie było to co prawda oddziaływanie mechaniczne, coś w rodzaju kopiowania fotograficznego, ale twórcze przejmowanie i przetwarzanie materiału podawanego, nie mniej jednak przeżywany materiał empiryczny wytyczał linię postępowania i zacieśniał horyzonty, zwłaszcza wtedy gdy był wspomagany przez pokrewne mu konieczne zajęcia życiowe. Wyobraźmy sobie, na przykład, warunki życiowe X stulecia, nie tylko w Polsce, ale i w całej Europie. Charakteryzuje je opłakany stan środków komunikacyjnych — mało mostów, prawie zupełny brak dróg bitych, brak bezpieczeństwa w kraju czyniły każdą podróż ryzykowną i niesłychanie utrudniały centralizację administracji. Wtedy najbliższy zamek czy dworzyszcze były jedynym czynnikiem nadrzędnym, skupiającym władzę w swym ręku, władzę, która przy braku kontroli, mogła się przeobrazić w tyranię. Dzisiaj krócej trwa podróż do Ameryki, niż jeszcze przed 150 laty z Lublina do Krakowa. Późniejszy postęp techniczny, budowa mostów, dróg, nowe środki komunikacji, ułatwiły handel, wymianę surowców i produktów przemysłowych, zwiększyły zamożność ułatwiły podział pracy i umożliwiły większej ilości ludzi oddanie się pracy umysłowej i kulturze duchowej.

Nie znaczy to, by jedynie warunki gospodarcze były czynnikiem zmiany i postępu. Ciągle bowiem wkracza twórczy duch ludzki, który w różny sposób reaguje na podniety, przetwarza je i wykrywa w nich nowe momenty, które w dalszym rozwoju okazują się twórcze. W ciągu dziejów powstawały niejednokrotnie nowe idee i prądy umysłowe, nie znajdujące wytłumaczenia w warunkach gospodarczych, a które wywarły wielki wpływ na rozwój kulturalny ludzkości. Prądy artystyczne kroczyły nieraz innymi drogami niż stosunki gospodarcze i powstawały wtedy, gdy najmniej należało się tego spodziewać. Np. sztuka religijna 12 — 14 wieku jest pogodna, przedstawiająca radosne, tryumfalne strony chrześcijaństwa, choć czasy były wówczas ciężkie, natomiast w wieku 15, choć warunki gospo-

darcze były znacznie lepsze, sztuka odtwarza tragizm życia, mękę Chrystusa i człowieka.

Wprowadzenie liczb arabskich w wieku 15 pchnęło naprzód handel, gdyż przed tym obliczanie cyframi łacińskimi utrudniało większe rachunki. Zmaszynizowanie rachunków przyczyniło się do dalszego rozwoju w tym kierunku. Jak bardzo postęp techniczny zmienił oblicze świata, nie potrzeba dowodzić. Dziś zamożny robotnik korzysta w domu z większych udogodnień, niż dawniej król w swym pałacu. Proces postępu wciąż kroczy naprzód. Dzisiejszy człowiek inaczej się ubiera, inaczej mieszka i bawi się inaczej niż w dawnych czasach. Obok przemian wewnętrznych dokonują się głębokie przemiany w dziedzinie duchowej. Co pewien czas pojawiają się nowe hasła i nowe prądy umysłowe, które trzymają w napięciu ducha ludzkiego, by po jakiejś przerwie stracić popularność i ustąpić miejsca innym ideałom, podobnie jak z pewnymi okresami dziejów wiążą się pewne systemy gospodarczo-społeczne, które wprowadzają głębokie zmiany w życie narodu i państwa, a po pewnym czasie znów załamują się pod naciskiem nowych prądów umysłowych i nowych warunków.

Czasowości człowieka i nie można rozumieć tak, jak gdyby w poszczególnych okresach historii istniał jeden tylko typ człowieka, coś w rodzaju „człowieka Odrodzenia", „człowieka średniowiecznego", „rycerza", czy „świętego". Taki typ nie istnieje, jak nie istnieje człowiek idealny w ujęciu Platona. Życie jest zbyt złożone, by dało się zamknąć w jeden nurt i znalazło tylko jeden wyraz dziejowy. Ideałem starożytności był „mędrzec" typu stoickiego, a przecież wiadomo, że Grecy, ludzie południa, byli najczęściej gwałtowni i namiętni. Mówi się, że typem średniowiecza był rycerz i święty, choć większość ludzi średniowiecznych nie była ani rycerzami ani świętymi. Człowiekiem średniowiecznym był św. Ludwik ale też i Fryderyk II, dwa tak odmienne typy; był nim św. Tomasz z Akwinu, uczony i mistyk, i tylu świętych, ale też w tym samym czasie byli studenci Sorbony, duchowni i świeccy, którzy w kościołach, na ołtarzach uprawiali bardzo świeckie gry.

W każdym stuleciu i w każdej epoce było wiele charakterystycznych typów często biegunowo sobie przeciwnych, podobnie jak występowały różne prądy umysłowe i społeczne, które składały się na barwną wprawdzie, ale nieraz chaotyczną i trudno zrozumiałą całość.

III

A jednak poprzez wielość typów ludzkich, jakie wystąpiły na przestrzeni tylu wieków, poprzez zmienność i różnorodność przejawów życiowych, jakie charakteryzują człowieka wszystkich czasów, występują momenty trwałe, ponadczasowe, które uprawniają nas do mówienia o „człowieku wiecznym". Zapewne, że nie istnieje wieczny organizm ludzki. Istnienie znanych nam w świecie zjawiskowym rzeczy zamyka się w określonych ramach czasu. Ich trwanie jest nieustannym samowyniszczaniem się, pomniejszaniem własnego istnienia i jakby „biegiem ku śmierci", jak mówi Heidegger. Nie tylko istnienie człowieka jednostkowego nie jest w tym życiu wieczne, ale nie są nimi również jego indywidualne uzdolnienia, jego twórczość duchowa, jego cnoty i zasługi, bo i te nie bywają przekazywane w pierwotnej formie następnym pokoleniom, a jego dzieła kulturalne podlegają temu samemu procesowi pomniejszania się i śmierci, jak i sam człowiek.

„Wieczność człowieka" należy rozumieć w znaczeniu przenośnym, jako ponadczasową formę występowania jego zasadniczych właściwości, jako pewną ciągłość gatunkową anatomiczno-fizjologiczną a zarazem psychiczno-duchową. Ten sam typ gatunkowo-cielesny, te same uzdolnienia myślowe i te same dążenia, te same ideały życiowe i ta sama problematyka ogólnoludzka.

Życie jednostkowe trwa tylko kilka dziesiątków lat, coraz to nowe pokolenia kładą się do grobu, ustępując miejsca innym a przecież jakaś więź ponadczasowa łączy ludzi wszystkich czasów i wytwarza wspólnotę duchową, jakby jedno życie ludzkie, które występuje w wielu postaciach.

Pod względem cielesnym człowiek zawsze reprezentował ten sam typ gatunkowy. Nie był to pierwotnie „pithecantropus erectus", ani jakiś małpolud, ale „homo sapiens", który swą budową anatomiczno-fizjologiczną różnił się od świata zwierzęcego. Stanowiące już dla Darwina trudność naukową znalezienie pośredniego ogniwa (missing link) pomiędzy człowiekiem a zwierzętami nie zrealizowało się bynajmniej po stu latach badań. Anatomiczna budowa człowieka pierwotnego była zasadniczo ta sama, co dzisiaj. Odmienność klimatu, pożywienia i trybu życia spowodowały pewne zróżnicowanie anatomiczno-fizjologiczne w budowie czaszki, uwłosieniu, pigmentacji, w tempie

procesów biologicznych itp. Zasadniczo jednak człowiek był taki sam przed tysiącami lat, gdy przebywał w pieczarach, jak i później, gdy opancerzony toczył wojny, tworzył pierwsze grody lub gdy teraz korzysta z wielkich zdobyczy technicznych. Tak zwany postęp kulturalny dotknął raczej strony zewnętrznej człowieka, ale nie zmienił duszy ludzkiej, ani nawet jego budowy cielesnej.

Właściwych jednak elementów stałych, stanowiących o „wiecznym człowieku" należy szukać w jego sferze psychicznej, w jego trwałych dążeniach, w specyficznych uzdolnieniach i w ogólnej postawie życiowej.

Na pierwszy plan wysuwa się to, co można by nazwać p r o m e t e i z m e m człowieka, a co wyraża się w niekończącym się wysiłku człowieka do przezwyciężania, transcendowania życia i siebie, w nieodpartym dążeniu do przerywania narzuconych sobie form życia, w tworzeniu coraz to nowych wartości, w nieustającym postępie naprzód, w jakiejś dziwnej, nieukojonej tęsknocie, w ciągłym oczekiwaniu czegoś nowego i w marzeniu o szczęściu.

Myśl tę wyraził Pascal w paradoksalnym, ale jakże trafnym zdaniu: „L'homme infiniment dépasse l'homme". Człowiek nieskończenie przewyższa człowieka, bo nurtuje go ciągły niepokój i tęsknota za wyższym życiem, ponieważ zakłada sobie cele, które daleko wybiegają poza stan aktualny. Taka postawa niedosytu życiowego i tęsknoty, którą można by nazwać metafizyczną, jest czynnikiem twórczym. „Kto wobec siebie mówi „nie", ten wyczarowuje twórcze „tak", a kto siebie rani, ten przez ranę sobie zadaną bogaci własne życie" (Nietzsche).

Starożytność usymbolizowała to pragnienie ideału ludzkiego w micie o Prometeuszu i złotym wieku, opiewanym przez Wergilego. Prometeusz wykradł ogień bogom i przekazał go ludziom, dając początek nowej erze odkryć, postępu i wielkich zmian kulturalnych. W czasach nowożytnych stworzył Goethe typ Fausta, symbolizującego niedosyt i nieukojenie ducha ludzkiego w jego tęsknocie i pogoni za szczęściem. Faust gotów jest wszystko oddać w zamian za chwilę prawdziwego, pełnego szczęścia. Jakaś żywiołowa siła pchała go do poszukiwania szczęścia w miłości zmysłowej, to w pracy społecznej, to w działalności kulturalnej, ciągle jednak odczuwał niedosyt kończący się jakimś załamaniem i poczuciem winy. A jednak duch tego urzeczonego wizją szczęścia, chłostanego własnymi namiętnościami,

przerzucającego się w coraz to nowe krańcowości i nieukojonego człowieka obciążonego winą nie został ostatecznie potępiony, bo — jak powiedział Goethe — „kto wciąż zdąża i wysila się, tego jeszcze można zbawić" (Faust).

Ten prometeizm czy pęd faustowski cechuje człowieka wszystkich czasów. On mu nakazywał opanowywać przyrodę, zmieniać własne warunki bytowania, tworzyć coraz to nowe wartości kulturalne, pracować nad własnym urobieniem i rozwijać wciąż dzieło dźwigania i udoskonalenia człowieka, choć tej pracy nigdy nie może doprowadzić do końca.

To transcendowanie życia, tak właściwe człowiekowi, nieznane jest w świecie zwierzęcym. Tam sama natura nakłada szranki i nie pozwala ich naruszyć. Tam stan witalny rządzony jest nieodpartymi instynktami, które regulują potrzeby życiowe w jednakowy, prawie automatyczny sposób. Zmiana klimatu, czy warunków życiowych wprowadza u zwierząt tylko przeobrażenia w sensie przystosowania się do wymagań przyrody (owłosienie, barwa skóry, osłabienie czy wzmocnienie narządów organicznych), ale nie zmienia ich pozycji życiowej, nie czyni ich sprawniejszymi i nie skłania do nowych wysiłków życiowych. Kręg przyrodniczo-witalny nie ulega rozluźnieniu, ani jego granice nie zostają przekroczone. Sztywność świata roślinno-zwierzęcego zestawiona z prężną dynamiką, elastycznością i jakby nieobliczalnością czynów ludzkich, a precyzyjność mechaniczna czynności zwierzęcych porównana z wolnymi, wymagającymi długiego ćwiczenia, czasem nieudolnymi i szukającymi nowych sposobów a przecież twórczymi, oryginalnymi czynami ludzkimi — wskazuje, że pomiędzy człowiekiem a światem zwierzęcym rozciąga się przepaść. Człowiek od czasu swego pojawienia się na ziemi przeszedł długą drogę, podczas gdy zwierzę pozostało tym samym, przywiązanym do ziemi, niewolnikiem swych instynktów, bez twórczej myśli i wolnej woli.

Duch prometeizmu występuje we wszystkich czasach, choć człowiek działał w różnych warunkach i posiłkował się innym materiałem jako tworzywem swych dzieł. W ciągu długich tysiącleci powstawały coraz to nowe kultury, ale one, potwierdzając ciągłość rozwoju i odmienność warunków życiowych, dają obraz tego samego człowieka, szukającego własnych dróg, nigdy nie zadowolonego ze swych dzieł, wciąż opanowanego wizją jakiejś lepszej, piękniejszej przyszłości.

W tym kalejdoskopie wydarzeń dziejowych i wytworzonych wartości kulturalnych wyczuwa się pewne stałe nurty, stanowiące o ciągłości wysiłku twórczego i o wieczności człowieka. Są nimi: dziedzina myślenia i woli, życie moralne i religijne.

Najstarsze pisane dokumenty historyczne sięgają wstecz do 6.000 lat. Z epoki prehistorycznej przechowały się jednak pewne rysunki, malowidła ścienne w pieczarach, posążki rzeźbione, ozdoby, przedmioty codziennego użytku, które będąc wytworem twórczej myśli i woli ludzkiej, stanowią swoiste dokumenty niezmienności natury ludzkiej.

Jest coś przejmującego i wzruszającego w fakcie, że t a s a m a l o g i k a m y ś l i występuje w najstarszych dokumentach pisanych, co i dzisiaj. Logika hinduska sprzed 4.000 lat nie różni się od logiki dzisiejszej. Znamienne jest powiedzenie Kanta, że logika europejska została sformułowana przed 2200 laty przez Arystotelesa i od tego czasu nie posunęła się naprzód. Dodajmy, że współczesna logistyka nawiązuje do dawnej logiki stoickiej.

Świadczy to, że te same prawa myślenia rządzą ludźmi wszystkich czasów, tym samym łożyskiem płynie zawsze myśl ludzka, choć obraca się około różnych przedmiotów, i że te same cele przyświecają człowiekowi wszystkich czasów: dążenie do prawdy, poszukiwanie jej przy pomocy tych samych środków formalnych i stosowanie tych samych kryteriów zasadniczych. Dzięki temu możemy uważać logikę arystotelesowską za logikę dzisiejszą a dawniejsze dzieła Platona, czy stoików, św. Tomasza, czy Leibniza czytamy i rozumiemy, śledzimy za tokiem ich myśli, wczuwamy się w ich motywację logiczną, godzimy się na ich argumentację, lub ją odrzucamy i przeżywamy je dziś w podobny sposób, co przed tysiącami czy setkami lat. Ciągłość kultury umysłowej wyrażająca się w twórczości filozoficznej, w odkryciach naukowych, w postępie techniki — zakłada nie tylko korzystanie z dorobku jednego pokolenia przez drugie, ale przede wszystkim jedność praw myślenia i pewien wspólny trzon dorobku umysłowego. Dotyczy to nie tylko strony formalnej myślenia, rządzących nim norm, ale i wspólnych ideałów oraz dążeń, czyli jak gdyby wspólnej postawy poznawczej.

Istotnie, w dziejach myśli ludzkiej pojawiają się wciąż te same problemy, odnawiane są próby tych samych rozwiązań myślowych i wciąż występują podobne typy spojrzenia na świat. Te same uzdolnienia myślowe prowadzą do postawienia określo-

nych zagadnień i do podobnych prób ich rozwiązania. Spirytualizm i materializm w metafizyce, realizm i idealizm w teorii poznania, hedonizm i rygoryzm etyczny w życiu, a nawet myśl ateistyczna obok religii — ten dualizm postawy życiowej i systemów filozoficznych występuje od samego początku dziejów myśli filozoficznej. Chociaż warunki życiowe uległy głębokim przemianom, choć wyniki nauk szczegółowych, nastawionych na zjawiskową stronę rzeczywistości są płynne, to jednak problematyka życiowa i próby jej rozwiązania są do siebie bardzo zbliżone.

„Wieczny" jest również człowiek jako istota moralna. Źródłowe, obszerne monografie Cathreina i Schmidta o jedności i powszechności sumienia moralnego ludzkości wskazują, że najdawniejsze przepisy moralne są w swej istocie uderzająco podobne do dzisiejszych. Nakazy prawno-moralne Hammurabiego, egipska Księga Umarłych, nauka chińskiego Konfucjusza, czy hinduskiego Buddy, a później tragedie Ajschylosa, pisma moralne Cycerona w punktach zasadniczych nie różnią się od ideałów etycznych chrześcijaństwa. Obowiązek czynienia dobra a unikania zła, nakaz miłości rodziców, odpowiedzialność za winy, potrzeba oczyszczenia się przed Bogiem, zakaz kradzieży, kłamstwa, idea sprawiedliwości, potępienie zabójstwa — oto zasadnicze idee, które powtarzają się w coraz to nowych odmianach. One były zawsze kryteriami postępowania ludzkiego, na ich tle rozgrywał się dramat ludzkiego życia, one stanowiły siły kształtujące dziejów i pod ich kątem przeprowadzana bywała zawsze ocena wypadków.

Zapewne, że obyczaje ludzkie były rozmaite i przechodziły stałą ewolucję, że historia zna uprawnione zwyczaje, które zdają się godzić w zasady moralności, jak np. wielożeństwo, że wreszcie w żadnym okresie dziejów nie było idealnego stanu, bo nakazy moralne były łamane, zdarzały się upadki, zbrodnie. Ale łamanie praw moralnych nie zmienia charakteru ich powszechności. Nierzadkie były wypadki przekroczenia prawa moralnego, albo jego fałszywej interpretacji, tłumaczącej się swoistymi warunkami dziejowymi, niedorozwojem kulturalnym, wyniszczeniem ludnościowym, wskutek czego jak gdyby prawa moralne wprawdzie nie w swych podstawowych założeniach, ale w dalszych wnioskach uległy czasowemu zawieszeniu. W zasadzie jednak ideały moralne człowieka pozostają niezmienione i one

to decydują o patosie życiowym człowieka, tak zrozumiałym dla ludzi wszystkich czasów.

Czytając Iliadę Homera, rozumiemy uczucia Hektora, żegnającego Andromachę, współczujemy ze starym Priamem, gdy ten błaga Achillesa o wydanie trupa swego syna, śledzimy z przejęciem losy bohaterów greckich tragedii, bolejemy nad ich upadkami i uznajemy potrzebę ich oczyszczenia. Typy charakterologiczne Teofrasta, bohaterowie Plutarcha czy Tacyta wykazują te same cnoty i występki, jakie spotykają się u dzisiejszego człowieka, przeżywają podobne dążenia, podobne ideały etyczne stawiają sobie za cel, kierują się pokrewnymi motywami, przeżywają podobne dramaty życiowe i czują się włączeni w ramy tych samych nakazów moralnych, poza którymi kryje się sankcja, przeznaczenie i obowiązek oczyszczenia. Przepisy szczegółowe określające sposób postępowania moralnego, zwyczaje pozytywne regulujące stosunki międzyludzkie są bardzo różnorodne, ale zasadnicze przesłanki, z jakich one wyrastają, pozostaną niezmienione.

Świadczy to o takiej samej strukturze życia wolitywnego i uczuciowego człowieka wszystkich czasów. Te same prawa woli — dążenie do dobra, motywacja, kierowanie się względami uczuciowymi, wartościowanie etyczne, zasadnicze ideały życiowe — pozostają niezmienione.

Czy można mówić jednak o niezmienności c z ł o w i e k a? Wszak dzieje religii — to barwny kalejdoskop następujących po sobie wierzeń od prymitywnego fetyszyzmu, od pospolitego kultu przyrody do religii spirytualistycznych. Nawet w obrębie chrześcijaństwa występuje tak wielka różnorodność wyznań, obrządków, tyle niejednakowych interpretacji dogmatycznych i tyle form przeżyć religijnych, że zdawałoby się, iż o jakimś ponadczasowym człowieku religijnym trudno mówić.

A przecież i tutaj wielość form, różnorodność wyrazu przesłania tylko momenty istotne, niezmienne. Ponadczasowy bowiem jest niepokój religijny, nurtujący człowieka, zarówno jaskiniowego, jak i wysoce kulturalnego, przeżywane jest to samo poczucie niewystarczalności ludzkiej, ta sama potrzeba wyższej pomocy, ta sama tęsknota za wybawieniem i to samo szukanie kontaktu z najwyższą istotą, bez względu na to, jak ta ostatnia jest pojmowana. Poprzez wszystkie religie, wyznania, obrządki przepływa ten sam nurt tęsknoty ludzkiej, to samo

wołanie o pomoc i to samo bolesne poczucie własnej niewystarczalności.

Nie oznacza to bynajmniej równorzędności religij, czy wyznań przez sprowadzenie ich do jakiegoś wspólnego mianownika, ani ich równowartościowania w sensie uważania ich za jednakowe funkcje jakiegoś ludzkiego zmysłu religijnego. Charakter absolutny chrześcijaństwa jako religii objawionej, stanowiącej najwyższy wyraz religii, występuje wyraźnie, nawet gdy się ją porówna z innymi. Przypomina ona człowieka dojrzałego o doskonale rozwiniętych siłach fizycznych i duchowych w porównaniu z dziecięctwem, czy młodzieńczym wyposażeniem człowieka.

„Choćbyś przejechał wszystkie miasta — pisał w starożytności Plutarch — to znajdziesz miasta bez otaczających je murów, dziwaczne obyczaje, różne urządzenia, ale nie znajdziesz miasta bez świątyń, ani ludzi, którzy nie wyznawaliby jakiejś wiary w Boga".

Ta powszechność, choć tak zróżnicowanych wierzeń religijnych zakłada nie tylko ogólno-ludzkie dążenie religijne, ale i pewne wspólne elementy wierzeń religijnych, a mianowicie uznawanie jakiejś najwyższej, ponadludzkiej rzeczywistości, jakiejś wszechpotężnej istoty, od której człowiek czuje się uzależniony, która wypełnia go lękiem i grozą, a zarazem budzi miłość i pociąga ku sobie. Ten czynny stosunek człowieka do Boga nazywamy życiem religijnym. Ono w dalszym rozwoju dziejowym uległo ogromnemu zróżnicowaniu, ale u jego podstaw leżą pewne stałe, „wieczne" elementy, wspólne wszystkim ludziom.

IV

Jaki stosunek zachodzi pomiędzy elementami wiecznymi a czasowymi w człowieku? Soeren Kierkegaard, ojciec współczesnego egzystencjalizmu, twierdził, że wieczność wrasta w doczesność, że stanowi jej duszę, że zawiera się w każdej chwili, a tylko jest przesłonięta stroną zjawiskową i nie ujawnia się w całej pełni.

Nie można również oddzielać człowieka wiecznego od czasowego. W porządku realnym istnieje tylko człowiek czasowy, ze swymi ideałami i dążeniami, ze swymi obyczajami i nawykami, ze swoistymi formami życia i poziomem kultury swej epoki.

Dziejowa fala życia ludzkiego płynie jednym łożyskiem, ale obejmuje wiele prądów, wyrażających różnorodne dążenia natury ludzkiej. Można wprawdzie mówić o jakimś przeciętnym poziomie kulturalnym danego okresu czasu, ale nawet wtedy różnorodność typów, dążeń i przejawów jest bardzo wielka. Poszczególne dążenia dochodzą również u pewnych jednostek ludzkich do przewagi, nadając im właściwe oblicze. Stąd wielość a nawet przeciwstawność typów ludzkich nawet w tym samym okresie, krzyżowanie się wielu prądów i dążeń, pojawianie się coraz to nowych form i stąd ten nieustający proces przemian przypominający heraklitowskie „panta rei".

A przecież ta wielość form nie posiada w sobie racji dostatecznej. Są one przejawem natury ludzkiej, urzeczywistnieniem jednej z wielu możliwości, jednej z form nieśmiertelnego ducha ludzkiego, który, choć sam niezłożony, działa w wieloraki sposób i przejawia się w wielu postaciach.

Te czasowe przejawy ducha ludzkiego mają jakby dwa oblicza — jedno wskazuje na konkretne, czasowe formy, dostosowane do ogólnego poziomu kulturalnego, a drugie jakby „wieczne", ugruntowane w istotnych dążeniach natury ludzkiej, które, aktualizując się w różnych postaciach, nie przestaje wszakże wyrażać istotnej, niezmiennej natury ludzkiej. Przez nie wyraża się człowiek wieczny. Przemawia on przez piramidy, przez pierwotną obróbkę kamienia, jak i przez arcydzieła literatury tak samo w pierwotnych magicznych rytach religijnych, jak i w mistycznym religijnym porywie duszy, tak samo w barwnych obrazach, ilustrujących metafizykę popularną, jak i w systemach filozoficznych.

Nie można więc dogmatyzować wszelkich form życia ludzkiego podobnie jak nie można ich relatywizować. Istnieją wartości niezmienne, którym czas nie przyniesie uszczerbku, i obowiązują normy życiowe, których człowiek nie może zmienić.

Ks. Józef Pastuszka

Określenie wiary

1) **Znamienne widzenie.** — „Oto ten położon jest na upadek i na powstanie wielu“ [1]). Wskazując na nowonarodzone dziecię, wypowiedział te słowa w świątyni jerozolimskiej starzec Symeon.

2) **Znamienna rzeczywistość.** — Jako dziecię, szukał Jezus Chrystus w zaraniu życia schronienia na obczyźnie przed mieczem, który zabijał ze strachu. W potędze swych lat 30 porzucił topór i piłę cieśli. Stał się mistrzem życia. Ogłosił się jedynym nauczycielem ludzkości: „Unus est magister vester, Christus“. Jego programem było Królestwo Boże, panowanie Boga w sercach przez wiarę, nadzieję i miłość, która czyni dobrze. Nauka Jego była odsłonięciem Bożych tajemnic, sensu istnienia i nadprzyrodzonego człowieczego przeznaczenia. Dał odpowiedź na te palące i wstrząsające pytania: „Skąd jestem, kim jestem i dokąd zmierzam“. — „Nigdy człowiek tak nie mówił, jako ten człowiek“. I nigdy tak nie czynił. „Przeszedł przez życie dobrze czyniąc“.

Ludziom powiedział po prostu, że Bogiem jest. Zaś prawdę swego twierdzenia udowodnił boskością swego umysłu, serca i czynu, przedziwną treścią życia i nauki. Stanął u początku i u kresu drogi człowieczej. „Jam jest — mówił — drogą, prawdą i życiem“. „Pójdźcie do mnie wszyscy — mówił jeszcze — którzy pracujecie i obciążeni jesteście, a ja was ochłodzę“.

Odchodząc z tego świata w pełni sił człowieczych, ustanowił Państwo Boże na ziemi, które Kościołem swoim nazwał, a którego sumieniu powierzył całość swego dzieła i nieskazitelność swej nauki... „aż do skończenia świata“. Umocnił go swym Duchem Prawdy i swą obecnością... „aż do skończenia świata“. Życie Jego i słowo stało się najwyższym objawieniem Boga

[1]) Łk 2, 34.

i objawiającego się Boga. Najobfitsze i ostatnie, skupiło w jedno i uwieńczyło wszystkie objawienia poprzednie.

Od początku wszedł Jezus Chrystus bardzo głęboko w życie ludzkie. Ale i od początku stał się „signum contradictionis — znakiem, któremu sprzeciwiać się będą". Ludzie się podzielili. Raz niewiasta jakaś wołała, zachwycona, z pośrodka tłumu: „Błogosławiony żywot, który Cię nosił, i piersi, któreś ssał". Innym razem człowiek, który przypatrywał się Jego życiu długo i oglądał je z bardzo bliska, zawołał w decydującej godzinie: „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty słowa żywota masz". Kiedy indziej tenże sam człowiek wyznawał z wiarą: „Tyś jest Chrystus, Syn Boży". Wielu powtarzało między sobą: „Dobrze wszystko uczynił".

Byli jednak i inni. Inni wołali: „Czarta ma". Wszechmocne Jego działanie i znaki przypisywali mocom nieczystym. A choć grzechu dowieść Mu nie mogli, gorszyli się bardzo, że jada z grzesznikami. Słowom Jego nadawali odmienne znaczenie, a czyhając Nań, usiłowali omotać Go w sieci podstępu. Nie mogli Mu zapomnieć, że żądał, aby kroczyli nie szeroką drogą, która prowadzi na zatracenie, ale tą wąską, która wiedzie do żywota; że zobowiązywał do czynienia tego, co człowiek jest skłonny najmniej czynić. Wglądał w ich dusze skarlałe i otwierał serca robaczywe. Niektórych nazwał „grobami bielonymi". Bielone groby odpowiedziały. Któregoś dnia, tego mianowicie, którego Jezus Chrystus związał swe moce, uwięzili Jezusa Chrystusa. Ogłosili, że jest uwodzicielem ludu, odarli z dobrego imienia i przybili do krzyża. I odtąd, poprzez wieki, krzyż stoi na ziemi.

Dzieło Chrystusa podjęli ci, którym On je powierzył. Głosili naukę, posłuszni nakazowi: „Idąc, nauczajcie". „Ja jestem z wami". „Kto uwierzy, zbawion będzie, kto nie uwierzy będzie potępion".

Trzeba było wierzyć Jezusowi Chrystusowi. Należało przyjąć Jego słowo pokornie i po prostu, jak przystało stworzeniu przyjmować słowo swego Stwórcy. Ale ludzie są ludźmi... Powiedział wprawdzie Syn Boży: „Brzemię moje lekkie jest a jarzmo słodkie", ale wiele znalazło się umysłów i serc, które uznały, że brzemię jest ciężkie, a jarzmo gorzkie. Tak zaczęło się rozdzieranie całodzianej szaty Chrystusowej prawdy. Raz po raz na przestrzeni następujących po sobie wieków rozlegały się

głosy zgorszone boskością nauki: „Twarda jest ta mowa i któż jej słuchać może".

Ludziom wiele rzeczy nie mieściło się w głowach. Zaprzeczono po kolei nieomal wszystkiemu, co objawił Syn Boży. — Gnostycyzm, manicheizm, monarchianizm, montanizm, arianizm, nestorianizm, monofizytyzm, monoteletyzm, adopcjanizm, luteranizm, kalwinizm — herezje różnorodne i liczne (katalog można by przedłużyć) powstawały z hałasem, aby rzucić głośne „veto" pod adresem tej czy innej prawdy, złożonej w depozycie Chrystusowej nauki. Mąci się na chwilę świat chrześcijański, niekiedy zdaje się drżeć w swych posadach. Potem głosy zamierają, następuje chwila ciszy, a potem walka człowieka z prawdą Bożą wzmaga się ze zdwojoną siłą. Tak bez końca.

Do wieku 16 przedmiotem natarć bywały poszczególne dogmaty wiary, ale trwało stale jeszcze nietknięte rozumienie samej wiary. Zwątpienie nie dotarło jeszcze do pojęcia i definicji wiary. Na ten bastion skierował swe ciosy wiek 16. Reformacja dotyka burzącą swą ręką nie tylko treści, ale i pojęcia wiary, przeinacza jej znaczenie, zmienia jej określenie. Wiara przechodzi ze sfery rozumu do dziedziny zasadniczo afektywnej. Rozum za to staje się bezapelacyjnym sędzią obiektywnej treści wiary, prawd przez Boga objawionych. Na oścież otwierają się wrota „liberi examinis" — nieskrępowanej krytyki w rzeczach wiary; narasta indywidualizm dogmatyczny, aby przygotować miejsce zupełnemu subiektywizmowi. A kresem wszystkiego? Kresem wiara bez dogmatu, uczucie bez przedmiotowej treści. Wiara i rozum zaczynają nie rozumieć się wzajemnie, następnie oddalać się od siebie, a wreszcie nie poznawać się wzajemnie. W wieku 19 ugruntował się racjonalizm religijny. Pod koniec zrodził się modernizm. Była to już otwarta walka rozumu z wiarą. Racjonalistyczny rozum wystąpił przeciwko wierze w imię nauki; racjonalistyczna zaś nauka w imię rozumu i doświadczenia.

Tymczasem Kościół katolicki, jak bronił rozumu i jego praw przed zakusami różnych subiektywizmów, sentymentalizmów i fideizmów, tak ochrania wiarę, jej prawa i podstawy przed uderzeniami niewierzącego racjonalizmu. Wśród nieustannych przelewań się umysłu ludzkiego raz na tę, raz na inną stronę, Kościół stoi niewzruszenie (jak Krzyż), głosząc donośnie i wykazując swym życiem i istnieniem, że ani rozum

nie może sprzeciwiać się wierze, ani wiara nie sprzeciwia się rozumowi. Ten sam Bóg, który ustanawia i daje wiarę, Twórcą jest i tej iskierki prześlicznej i jasnej, jaką jest rozum człowieczy.

W wieku 19 J. B. Dumas, ostatni i największy z wielkich twórców chemii organicznej, ogłaszając swe „credo" katolika i uczonego wyznawał: „Wiedza nie zabija wiary, a tym mniej wiara nie zabija wiedzy". „Bóg objawienia jest Bogiem natury".

W wieku 20 słynny geolog Lapparent, na pytanie, „czy wiara katolicka krępowała go w jego naukowych badaniach", odpowiedział artykułem, umieszczonym w jednym z czasopism francuskich. „Z przyjemnością stwierdzam — pisał — że wiara katolicka nie tylko nie krępowała mię w mych badaniach naukowych, lecz przeciwnie, w tym szczególnym środowisku, w którym rozwijała się moja działalność, znalazłem, wraz z pomocą intelektualną i moralną, liczne zachęty, które się znakomicie przyczyniły do wypełnienia mego zadania jako człowieka nauki" [2]).

3) **Skromne wnioski.** — Niektórzy rozumują w ten sposób: „Są uczeni, którzy nie wierzą, a więc nauka z a b i j a wiarę". Niewiara jednych staje się tutaj argumentem niewiary dla drugich. Nie pójdziemy tą drogą. Nie powiemy więc: „Są uczeni, którzy wierzą, a zatem nauka d a j e wiarę". Prawdziwości naszej wiary nie udowodniamy wiarą mężów nauki. Posiadamy w tym względzie argumenty daleko silniejsze i stosowniejsze. Powiemy tylko: „Są uczeni, którzy wierzą, a więc n a u k a n i e j e s t s p r z e c z n a z wiarą, ani wiara z nauką" [3]). I to nam wystarczy. Autorytetu uczonych, tak wielkiego w rzeczach wiedzy, nie przeceniamy w sprawach światopoglądowych. Poza tym nie utożsamiamy poszczególnych uczonych z nauką jako taką. Nauka (rozumiem w tej chwili sumę zdobyczy trwałych, pewnych i zasadniczo niezmiennych) jest jedna i jednakowa dla wszystkich. Zgodni w jej uznaniu, wszyscy — uczeni i nieuczeni — są zgodni między sobą. Jeśli się zaś różnią, przyczyny tego zjawiska szukać należy gdzie indziej, mianowicie w tłumaczeniu danych naukowych, przy czym — rzecz jasna —

---

[2]) A. de Lapparent, „La recherche scientifique et la foi", Revue pratique d'apologétique, 1906, t. II. p. 266 — 272.

[3]) H. Lesêtre. „Définition apologétique de la Foi", Revue pratique d'apologétique, 1908, t. 7. p. 762.

obok wielu innych czynników doniosłą rolę odgrywają światopoglądy i filozoficzne nastawienia. Samej, wreszcie, nauki nie uważamy ani za jedyne ani za najwyższe źródło poznania. Stąd nie stawiamy jej pytań metafizycznych o celu i sensie istnienia i o najistotniejszych przyczynach rzeczy. Z zagadnieniami tymi zwracamy się do filozofii, przede wszystkim zaś do religii i wiary, spoczywającej na solidnej podbudowie filozoficznej. Dla swej wiary nie lękają się katolicy ani nauki ani żadnej innej wiedzy. Mają tę dobrze uzasadnioną świadomość, że prawda nie może sprzeciwiać się prawdzie. Wiedzę cenią sobie wysoko, ponieważ i w tym przedmiocie autorytetem jest dla nich to słowo Boże: „Rośnijcie i napełniajcie ziemię i czyńcie ją sobie poddaną, i panujcie..." [4]). Wierzą również, że podobnie jak „niebiosa opiewają chwałę Bożą", tak cała rzeczywistość stworzona, niezamąconym okiem oglądana, rozlicznymi drogami wiedzie umysł ludzki do źródła, od którego otrzymała swój byt, swe moce i swe prawa. Są przekonani, że nie inną kroczy drogą i nie do innego zmierza celu nauka. Wnikając w tajemnice wszechświata, w dale przestworzy, w głębokości ziemi, w mroki oceanów, w strukturę atomów, we wnętrzności życia, w dzieje ludzkości i w świat człowieka — jednym słowem w zjawiska i w prawa rzeczy widzialnych, gromadzi wiedza najpiękniejsze i najbogatsze materiały poznawcze, z których rozum, prosty, skromny i nieuprzedzony, rozum nasycony przez wiedzę głębokim poczuciem tajemnicy, celowości i nieskończoności, wznosi się naturalnym odruchem ku wspaniałościom tego świata, którego wprawdzie nie da się dotknąć skalpelem, ani ujrzeć pod mikroskopem, ani wywołać w retorcie, ale który, choć niewidzialny, jest najpotężniej rzeczywisty. Stąd wielcy uczeni, uczeni „pierwszej ręki", wszędzie w swych badaniach spotykali się z tym, którego V. Hugo określił jako „l'Invisible évident". Logika nauki zatrzymuje się w obliczu Przyczyny, która sama jedna podaje bez reszty ostateczną rację i najwyższy sens rzeczy i zjawisk — przedmiotu poszczególnych dziedzin ludzkiej umiejętności.

Nauka — stwierdza uczony współczesny — w miarę jak się wznosi coraz wyżej, coraz głębiej „wkracza do dziedziny wierzących, aby oglądać bez obsłon te prawa wiekuiste, od któ-

[4]) Rodz 1, 28.

rych pochodzą prawa nasze. Wynikiem geologii naszych czasów (mówi geolog) nie jest nic innego, jak unowocześnienie klasycznych dowodów na istnienie Boga" [5]). Nie inaczej wypowiada się chemik: „Jakżeż nie zauważyć, że wiedza objawia nam uderzające piękno i ład, że stwierdza cudowną zgodność między faktami doświadczenia i wynikami teoretycznymi. W tym świetle wiedza samorzutnie prowadzi do spirytualizmu" [6]).

4) **Zagadnienie definicji wiary.** — Osobiste więc doświadczenia ludzi, którzy utrzymują bardzo bliski kontakt z nauką, w zupełności potwierdzają doświadczenia i naukę Kościoła w przedmiocie wzajemnego stosunku rozumu i wiary, wiary i wiedzy. „Nigdy — głosi sobór watykański — nie może zaistnieć rzeczywisty rozbrat między wiarą i rozumem: albowiem Bóg, który tajemnice objawia i wiarę daje, jest Bogiem, który umysłowi ludzkiemu nadał światło rozumu... I nie tylko wiara i rozum nie mogą się ze sobą kłócić, lecz przeciwnie pomoc sobie wzajemnie niosą... Stąd Kościół bardzo daleki jest od tego, aby miał stać na przeszkodzie ludzkiej kulturze umysłowej i naukowej, skoro, przeciwnie, sam ją w różnoraki sposób wspomaga i podtrzymuje. Nie zamyka oczu na pożytki, jakie ona życiu przynosi, ani ich nie lekceważy; owszem, wyznaje, że wiedza, jak pochodzi od „Pana nauk" (1 Król 2, 3), tak, należycie traktowana, do Boga z pomocą Jego łaski prowadzi" [7]).

---

[5]) Ch. Barrois, profesor geologii na uniwersytecie w Lille. Cytowane słowa stanowią urywek odpowiedzi na ankietę „Czy wiedza jest sprzeczna z uczuciem religijnym?"

[6]) L. Guillet, dyrektor Szkoły Centralnej „Arts et Manufactures", w wypowiedzi umieszczonej w ramach tej samej ankiety. — Pytanie, „czy wiedza jest sprzeczna z uczuciem religijnym", zostało w r. 1926 postawione w formie ankiety członkom francuskiej Académie des Sciences" przez R. de Fleursa, członka „Académie Française". Odpowiedzieli prawie wszyscy (matematycy, astronomowie, geolodzy, biolodzy, fizjolodzy, chemicy, fizycy, zoologowie i botanicy), i wszyscy, w liczbie 72, odpowiedzieli przecząco, choć niektórzy z nich nie uchodzą za obrońców religii. J. Perrin, profesor fizyki na Sorbonie, swą odpowiedź, początkowo przeczącą, zretuszował następnie (nie odwołał!), dając jej wyraz mniej kategoryczny. Wyniki ankiety, ogłoszone najpierw na łamach „Le Figaro" od 2 do 22 maja 1926, wydano następnie w r. 1928 w osobnej broszurze pt. „Le sentiment religieux et la science". Enquête Robert de Fleurs. — Por. Launay, „L'Église et la science", Paris, 1936, p. 144 — 148. — L. de Grandmaison S. J., „Le sentiment religieux à l'Académie des Sciences", Études, 1926, t. 188, p. 5 — 27.

[7]) Vat. s. III. cap. 3. — Denzinger-Umberg S. J. „Enchiridion Symbolorum" n. 1797, 1798.

Z drugiej jednak strony trudno przeoczyć fakt, już wyżej wzmiankowany, że nie wszyscy, którzy się naukom oddają, jak i nie wszyscy, którzy im się nie oddają, myślą podobnie jak Kościół katolicki i katolicy. Wielu zajmuje stanowisko wprost przeciwne. Padają pod adresem wiary religijnej wypowiedzi i zdania krytyczne, ostre lub nawet pogardliwe i wrogie. Zarzuca się ludziom wierzącym, a czyni się to niejednokrotnie w imię rozumu i nauki, naiwność, łatwowierność, skłonność do bezkrytycznego przyjmowania baśni, irracjonalizm i sentymentalizm. Wierzący, to ponoć ludzie, którzy wyzbywają się prawa myślenia, posługują się rozumem cudzym, nie własnym, ślepo przylegają do twierdzeń, których uzasadnienia nie posiadają, zadają gwałt swemu umysłowi. Jeśli zaś chodzi o uczonych, którzy wierzą, spostrzega się u nich jakiś dziwny amalgamat psychologiczny, rozdarcie wewnętrzne: najwyższy rozwój umysłowy w dziedzinie wiedzy i równocześnie niesamowite okaleczenie intelektualne w zakresie wiary; swoboda w sprawach naukowych a niewola w rzeczach wiary; z jednej strony rozkwit umysłu, z drugiej dobrowolne samobójstwo duchowe. — Wierzący — oczywiście — zaprzeczają temu stanowczo, równie mocno stwierdzając, że żadną miarą nie spostrzegają w sobie ani zarzucanych im nieudolności, ani wmawianego w nich rozdwojenia psychologicznego, ani niezgodności ich wiary z rozumem i wiedzą. Na próżno. A jednak... W rzeczach wiary największymi specjalistami są przecież chyba wierzący.

Nie chcemy wszakże przez to powiedzieć, że niewierzący mylą się w swych surowych sądach zawsze i we wszystkim. Nie zawsze — wyznajemy. Równocześnie jednak dodajemy, podkreślając to z naciskiem, że „wiara", którą oceniają tak surowo, nie jest w żadnym wypadku a u t e n t y c z n ą w i a r ą k a t o l i c k ą.

Katolicy, w rzeczy samej, nie o jakąbądź wiarę kruszą kopie, lecz tylko o wiarę własną, o wiarę (akt psychologiczny, czy przedmiot aktu) tak pojmowaną i przeżywaną, jak ją pojmuje i przeżywa Kościół katolicki.

5) **Określenia wiary.** — Wiele jest nieporozumień w tym przedmiocie i wiele przyczyn składa się na to, że wiara nie znajduje w wielu umysłach należnego jej szacunku. Nie najmniejszą z przyczyn jest brak zrozumienia katolickiej nauki o wierze,

pomieszanie wiary z innymi pojęciami, które mają niewiele albo i nie mają nic wspólnego z wiarą w rozumieniu katolickim, i wreszcie niewspółmierność między wykształceniem świeckim, a kulturą religijną. Zdarza się nawet, że również i katolicy, nie dość uświadomieni, wytwarzają sobie osobliwe i swoiste rozumienie wiary: niejasne, płynne lub nawet sprzeczne z nauką katolicką. Rzeczą jest zatem niesłychanie doniosłą, aby z długiego szeregu stanów psychicznych i pojęć oznaczonych mianem „wiary", wyodrębnić to, które jedynie, ściśle i w całej pełni na to miano zasługuje.

Pojęcie wiary nie jest jednolite. W literaturze powszechnej, jak również i w użyciu codziennym określa się tym imieniem bardzo różne stany i akty psychiczne: intelektualne, wolitywne i uczuciowe, którym daleko jest do tej wiary, jakiej wymaga Kościół katolicki.

I tak np. słowem „wiara", „wierzyć" obejmuje się nieraz wszelkie, nawet najoczywistsze poznanie bezpośrednie i czysto rozumowe. Niektórzy greccy Ojcowie Kościoła (obok wiary teologicznej) „wiarą" nazywali intuicyjną świadomość pierwszych prawd rozumu, które, jako oczywistości bezpośrednie, stanowią podstawę wszelkiego poznania i dlatego nie mogą być owocem dyskursywnego dowodzenia, np. że „jedno i to samo nie może równocześnie być i nie być", „całość jest większa od swej części", „dwie wielkości, równe trzeciej, są między sobą równe".

U Hermesa (w. 19) pojęcie wiary jest równoznaczne z wiedzą w ogóle, z wszelkim poznaniem, nawet oczywistym, bez względu na to, czy pewność zdobywa się „przez konieczne przyświadczenie rozumu teoretycznego, czy też przez konieczne przyzwolenie rozumu praktycznego".

Dość powszechnie rozumie się przez „wiarę" uznanie prawd ponadzmysłowych (religijnych i moralnych), które są wprawdzie przedmiotowo oczywiste, ale przecież nie w stopniu, który by wyłączał możliwość wszelkich, nawet nieuzasadnionych wątpliwości, a tym samym również i ingerencji woli. Ten stan umysłu można nazwać „wiarą filozoficzną, ale na ogół bywa określany mianem „pewności wolnej" (certitudo libera). Jest to więc pewność rozumowa, która z samej swej definicji nie posiada oczywistości właściwej poznaniu matematycznemu lub zmysłowemu. Nie znaczy to jednak bynajmniej, że poznanie fi-

lozoficzne danej jakiejś prawdy ponadzmysłowej (np. istnienia Boga), nie posiada praw obywatelstwa w zakresie obiektywnej oczywistości. Znaczy to tylko, że każdej dziedzinie poznania odpowiada nie tylko stosowna metoda, ale i właściwa jej oczywistość. Kiedy rozum (uczony czy nieuczony) wznosi się drogą odpowiednich rozważań (drogą przyczynowości) do poznania Boga, mówi się zazwyczaj, że „uwierzył", że „wierzy" w Boga. Jak zobaczymy niżej, nie jest to wiara w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz w i e d z a , nieodzowny warunek wiary.

Stosunkowo niedawno pojawiło się inne jeszcze pojęcie „wiary" na określenie pewnego szczególnego p r z e k o n a n i a , które, nie posiadając z u p e ł n e g o przeświadczenia przedmiotowego i wyraźnej wizji przedmiotu, zdobywa pożądaną pewność pod wpływem w o l i , w e w n ę t r z n e j s k ł o n n o ś c i lub u c z u c i o w e g o n a s t a w i e n i a . Jest to — jak mówi Janet — „przekonanie, które nie zależy wyłącznie od rozumu, lecz jest wspólnym dziełem rozumu, uczucia i woli... całego, jednym słowem, człowieka" [8]). Zdaje się, że do tej kategorii „wierzeń-przekonań" można by zaliczyć rozliczne wiary polityczne, społeczne, artystyczne, naukowe itd., sformułowane w postaci mniej lub więcej ściśle określonego „credo" jako wyrazu rozmyślań i racji, przy równoczesnym jednak udziale szczególnych dążności afektywnych i upodobań.

W językach europejskich (mniej wyraźnie w języku polskim) słowo „wierzyć" powszechnie występuje w znaczeniu zwykłej o p i n i i . Kiedy np. mówimy: „Wierzę (je crois, I believe, ich glaube), że jutro będzie piękna pogoda, że zapowiedziany gość przybędzie na czas", wyrażamy nie bezwzględną pewność, lecz raczej tylko prawdopodobieństwo lub może i przekonanie, ale osłabione uzasadnionym powątpiewaniem.

Wspólną cechą wymienionych odmian „wiary" jest przewaga elementu intelektualnego. W niektórych oczywistość poznania rozumowego dominuje tak dalece, że z góry wyłącza możliwość interwencji woli czy uczucia. W innych natomiast występuje z większą lub mniejszą siłą również i czynnik wolitywny. Ale istnieją koncepcje „wiary", w których już całkiem

[8]) J. Janet, „Principes de métaphysique et de psychologie", t. I. p. 72. — Cyt. w/g S. Harent, „Croyance", Dictionnaire de Théologie catholique, t. 3. col. 2365.

wyraźnie pierwsze miejsce zajmuje wola, uczucie lub w ogóle dyspozycja moralna podmiotu „wierzącego".

Już u Cycerona spotykamy określenie „wiary" jako cechy charakteru, woli zdecydowanej na dochowanie przyrzeczonej wierności: „Fides est dictorum conventuumque constantia et veritas — wiara, to stałość w dotrzymywaniu przyrzeczeń i zobowiązań". Podobnie i św. Paweł użył słowa „wiara" w znaczeniu wierności, kiedy stwierdzał, że niedowiarstwo niektórych nie „obróci wniwecz wierności (pistis, fides, wiara) Boga" [9]). Kiedy natomiast zapewniał, że „potykaniem dobrym się potykał... wiary dochował" [10]), prawdopodobnie mówił o wierze w znaczeniu uczynionej obietnicy.

Również i stałość w wykonywaniu obowiązków może przybrać miano wiary, jak tego mamy dowód w tych słowach Chrystusa Pana: „Dobrze sługo dobry i wierny, iżeś był w małym wierny, nad wieloma cię postanowię" [11]).

Najwyraźniejszym jednak aktem woli jest „wiara" w znaczeniu ufności. Wiara w tym znaczeniu pojawia się niekiedy na kartach naszych ksiąg świętych, np. (według tłumaczenia prawdopodobniejszego) w słowach Chrystusa Pana: „Małej wiary, czemuś zwątpił?" [12]), lub w słowach św. Jakuba: „Niechaj prosi z wiarą, zgoła nie wątpiąc" [13]).

W modernizmie i subiektywizmie „wiara" występuje wyłącznie, lub prawie wyłącznie jako czysto podmiotowe uczucie, dobywające się z zakamarków podświadomości.

6) **Określenie wiary.** — Już z tego pobieżnego przeglądu niektórych określeń wynika — zdaje się — dość jasno, że termin „wiara" jest zbyt wieloznaczny i posiada rozpiętość zbyt obszerną, aby zbędną uczynić troskę o dokładne zdefiniowanie wiary religijnej. Przede wszystkim należy zaznaczyć, że żadne z wymienionych znaczeń wiary nie jest wiarą w sensie ścisłym, tym mniej w teologicznym. Wiara bowiem we właściwym i ścisłym tego słowa użyciu jest — mówiąc jeszcze ogólnie — zdecydowanym sądem, silnym przekonaniem o prawdzie jakiegoś

[9]) Rzym 3, 3.
[10]) 2 Tym 4, 7.
[11]) Mt 25, 23; Łk 19, 17.
[12]) Mt 14, 31.
[13]) Jak 1, 6.

twierdzenia (czy przeczenia), ale przekonaniem o p a r t y m n a p o w a d z e wiarogodnej osoby. Wierzyć, znaczy uznawać za prawdę to, co mówi godny zaufania świadek, zdając się całkowicie na jego świadectwo, i uznawać dlatego, że on to mówi; to znaczy również wejść w posiadanie prawdy nie poprzez jej racje w e w n ę t r z n e, nie przez ogląd przedmiotu poznania, lecz dzięki racji z e w n ę t r z n e j, jaką jest p o w a g a mówiącego. I to uznanie czegoś za prawdę dla powagi, „na słowo" osoby drugiej jest elementem zgoła istotnym każdej prawdziwej wiary. Powaga mówiącego występuje tutaj w roli jedynej racji i przyczyny naszego przyświadczenia[14]), jest wewnętrznym i formalnym motywem naszej wewnętrznej zgody intelektualnej. Oczywiście, aby móc w i e r z y ć, musimy u p r z e d n i o w i e d z i e ć, że dany świadek[15]) w ogóle istnieje, że istotnie powiedział to, co jest przedmiotem naszego przyświadczenia oraz że w zupełności zasługuje na wiarę, tzn. że jest osobą dobrze w danym przedmiocie poinformowaną, a zatem m o ż e powiedzieć prawdę, i jest ponadto osobą uczciwą, prawdomówną, a więc c h c e powiedzieć prawdę. Znajomość tych faktów jest bezwzględnie koniecznym warunkiem i przygotowaniem aktu wiary. Jest również podstawą, bez której wiara nie byłaby czynnością rozumną. Z drugiej jednak strony ta wiedza, uprzednio zdobyta, nie wchodzi w sam formalny akt wiary jako jego motyw wewnętrzny, jako racja, dla której wierzymy. Motywem wewnętrznym i formalnym (nie jest rzeczą zbyteczną powtórzyć to raz jeszcze) jest i pozostanie zawsze i wyłącznie p o w a g a świadka, należycie udowodniona.

Zależnie teraz od tego, kto mówi: Bóg czy człowiek, rozróżniamy wiarę b o s k ą i l u d z k ą. Wiara ludzka będzie przyświadczeniem, opartym na powadze człowieka. Tak wierzy-

---

[14]) Nazywamy „przyświadczeniem" (łac. „assensus", franc. „assentiment", ang. „assent") i stale tak w przyszłości nazywać będziemy m y ś l o w e „ p r z y l g n i ę c i e " r o z u m u d o o b j a w i o n e j s o b i e p r a w d y, silne intelektualne u z n a n i e za prawdę tego, co nam swoją powagą poręcza świadek. Termin „przyświadczenie" znaleźliśmy u Stanisława Brzozowskiego, tłumacza niektórych dzieł Newmana. Por. H. Newman. „Przyświadczenia wiary" — w przekładzie i z przedmową S. Brzozowskiego, Lwów, 1915.

[15]) „Świadkiem" nazywamy tutaj w ogóle osobę, dla powagi której uznajemy coś za prawdę. Tym też terminem posługiwać się będziemy i w dalszym również ciągu naszych rozważań.

my np. że hetman Żółkiewski poległ pod Cecorą. Wiara boska jest przyświadczeniem opartym na powadze objawiającego Boga. Tak wierzymy, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym. Zasadnicze zręby struktury logicznej i psychologicznej wiary są w obu wypadkach analogicznie jednakowe, proces przeżyciowy ten sam. Po jednej i po drugiej stronie wiara jest aktem rozumu, przyświadczeniem, którego racją jest autorytet mówiącego. W obu wreszcie rodzajach wiary istotną i decydującą rolę spełnia w o l a , ponieważ nie wierzy prawdziwie i nie poddaje się zewnętrznemu autorytetowi, kto się poddać nie chce. Poza tym jednak wiara boska różni się od wiary ludzkiej istotnie i zasadniczo. Tym przede wszystkim, że autorytetem, któremu się człowiek poddaje, jest Bóg, pierwsza, niestworzona i nieomylna Prawda. Stąd i przyświadczenie jest nieomylne, przylgnięcie rozumu do objawionej prawdy jest ponad wszystko, co stworzone, i bez możliwości kontroli czy sprawdzania Bożego słowa. I wreszcie wiara boska jest dziełem również ł a s k i , dzięki której akt stworzony harmonizuje się z celem nadprzyrodzonym. O tej wierze, która jest „początkiem zbawienia", Kościół katolicki własną posiada naukę.

W oparciu o objawione słowo Boże, przechowane w Piśmie św. i w dogmatycznej tradycji, wzbogacony wielowiekową myślą swych Ojców i Doktorów, wspomagany metodycznymi studiami szkół teologicznych — wyłonił Kościół ze swego złoża doktrynalnego określenie wiary, które w harmonijnej syntezie łączy w sobie dane objawienia z danymi doświadczenia i psychologii. „Skoro człowiek — cytujemy słowa soboru watykańskiego — całkowicie zależy od Boga swego Stwórcy, a rozum stworzony w zupełności podlega Prawdzie niestworzonej, naszym obowiązkiem jest złożyć Bogu najwyższy hołd z naszego r o z u m u i z naszej w o l i przez wiarę. Ta zaś wiara — początek zbawienia ludzkiego — j e s t n a d p r z y r o d z o n ą c n o t ą , p r z e z k t ó r ą , z a n a t c h n i e n i e m i p r z y p o m o c y ł a s k i B o ż e j , u z n a j e m y z a p r a w d ę t o , c o B ó g o b j a w i ł , a u z n a j e m y n i e d l a t e g o , ż e n a t u r a l n y m ś w i a t ł e m r o z u m u o g l ą d a m y p r a w d ę r z e c z y , l e c z d l a p o w a g i s a m e g o B o g a o b j a w i a j ą c e g o , k t ó -

ry ani sam pobłądzić, ani nas w błąd wprowadzić nie może“ [16]).

Obecnie możemy już wystarczająco zrozumieć i krótko wyjaśnić (obszerniejsze wyjaśnienia odkładając na później), czym jest wiara katolicka, a czym nie jest.

Nie jest ani intuicyjnym oglądem prawd bezpośrednio oczywistych, którym rozum całą siłą konieczności daje swe przyświadczenie; ani wiedzą filozoficzną, która drogą rozumowań i argumentacyj chwyta i ogląda wewnętrzny związek podmiotu i orzeczenia swych twierdzeń, dając rozumowi wizję poznawanego przedmiotu; ani wiedzą doświadczalną (w najszerszym znaczeniu), która obserwuje i klasyfikuje zjawiska, wyraża ich związki w formie twierdzeń ogólnych i bada ich przyczyny — krótko: ogląda, waży, mierzy i wnioskuje. Wiara nie jest żadnym z tych rodzajów poznania, ponieważ sama nie „widzi“ przedmiotu, którego istnienie lub przymioty poznaje, nie bywa porywana jego oczywistością. Nie jest też konkluzją sylogizmu.

Nie jest poznaniem prawd religijnych i moralnych, czerpanych z oglądu świata i człowieka, ponieważ prawdy swe otrzymuje przez świadectwo innego rozumu.

Nie jest opinią tylko, która przechyla się wprawdzie na jedną stronę, ale lęka się równocześnie, i nie bez racji, że prawda może się znajdować po stronie drugiej. Wiara się nie lęka, a spokojnej jej pewności nie mącą żadne rozumne wątpliwości.

---

[16]) Vat. s. 3. cap. 3. Denz. nr 1789. — Sobór mówi wprost o cnocie wiary, ale ponieważ istota i cnoty i aktu jest identyczna, identyczna co do swej treści będzie również i ich definicja. — Wiara jako cnota jest stałą i nadprzyrodzoną dyspozycją, daną przez Boga duszy (ściśle mówiąc — rozumowi) w tym celu, aby człowieka uzdolnić do uznawania za prawdę, dla powagi objawiającego Boga, tego, co Bóg objawił. Bóg wlewa tę cnotę — jako permanentną zasadę nadprzyrodzonego poznania — w chwili, kiedy człowiek po raz pierwszy dostępuje usprawiedliwienia przez łaskę poświęcającą. Choć jej obecność uchodzi naszej świadomości psychologicznej, nie mniej jednak, jak uczy nas tego wiara, jest w nas i działa w nas rzeczywiście, uzdalniając nas habitualnie do przyjęcia w sposób nadprzyrodzony prawd objawionych. Wiara jako cnota tak się ma do wiary aktualnej, jak stan potencjonalny do swego aktu, jak możność działania do działania aktualnego. — Ponadto mianem wiary obejmujemy nie tylko cnotę i akt wiary, lecz również i ich przedmiot: prawdy objawione. Kiedy np. mówimy: „Wyznaję wiarę katolicką“, mamy na myśli wiarę przedmiotową: prawdy wiary. — Ponieważ cnót wlanych nie możemy „uchwycić“ bezpośrednio, badamy je przy pomocy ich aktów i przedmiotów. Stąd i obecnie, kiedy mówimy o wierze rozumiemy zazwyczaj wiarę podmiotową czyli subiektywny akt wierzącego.

Nie jest ufnością i aktem w o l i , ponieważ prawdziwie p o z n a j e i poznaje r o z u m e m to, czemu daje swe przyświadczenie. Otrzymaną prawdę rzeczywiście posiada. Wola natomiast nie poznaje niczego, zaś ufność nie jest posiadaniem, lecz niezachwianym oczekiwaniem dobra przyszłego.

Nie jest agnostycznym przekonaniem, podyktowanym jedynie względami konieczności życiowych, postulatem i rozkazem „rozumu praktycznego" uznania za rzeczywiste tego, czego nie poznaje „rozum teoretyczny", o czym w ogóle nie wie, czy istnieje. W dziedzinie prawdy żaden „rozkaz" nie może wypełnić braku racji rozumowych. A chociaż i w akcie wiary wola ma istotne do spełnienia zadanie, to jednak wierzący nie uznają zasady, że „stat pro ratione voluntas". „Le plus grand dérèglement de l'esprit — powiedział jeden z wielkich wierzących — est de croire les choses parce qu'on veut qu'elles soient, et non parce qu'on a vu qu'elles sont en effet" [17]).

Nie jest wreszcie wiara jakimś tylko tajemniczym wzruszeniem, nieokreślonym przeżyciem, instynktem, ślepym u c z u c i e m , które pod naporem serca i naciskiem woli wydobywa się z ukrytych głębin świadomości. Cała rzeczywistość ontologiczna, psychologiczna i logiczna wiary katolickiej zakłada, własnym swym istnieniem, uroczysty protest przeciwko takiego rodzaju „wyjaśnieniom". Wiara pochodzi „nie z głębokości, lecz z wysokości". Ale w głębinach duszy ludzkiej znajduje sympatię. — Tym wszystkim wiara nie jest. Czymże więc jest?

Jest odpowiedzią człowieka na słowo objawiającego swe prawdy Boga. Aktem jest r o z u m u , boć tylko rozum może poznawać, przyjmować i stwierdzać p r a w d ę . I jest nie tylko zwykłą p e r c e p c j ą intelektualną, pochłonięciem luźnych idei, lecz i p r z y ś w i a d c z e n i e m jest rozumu, s ą d e m , który, łącząc idee, wypowiada „tak" lub „nie", „to jest prawda, a to nie". Umysł o r z e k a j ą c y jest więc bezpośrednim podmiotem aktu wiary, jego siedliskiem, macierzą, w której się poczyna i z której się rodzi akt wiary. P r z e d m i o t e m zaś, któremu rozum przyświadcza, do którego najmocniej przylega i który czyni zdobyczą własną przez własne „tak", są p r a w d y B o ż e , orzeczenia podane człowiekowi przez Boga. To prawda, że człowiek własnym rozumem nie pojmuje tajemnic Bożych, jako przedmiotu wiary, że nie ogląda

[17]) Bossuet: „De la connaissance de Dieu et de soi-même", chap. Ier.

ich tak, jak one są same w sobie, że nie rozumie np. Boga jedynego w naturze, troistego w Osobach. Ale czy to jest konieczne, aby prawdę posiąść? Nie jest konieczne, a nawet bardzo często jest niemożliwe. Olbrzymia większość naszych wiadomości opiera się nie na rozumieniu osobistym, lecz na rozumieniu innych, nie na oglądaniu oczyma własnymi, lecz oczami tych, którzy się cieszą naszym zaufaniem. Dziecko przyjmuje nieomal wszystko na słowo rodziców; uczeń bardzo wiele na słowo nauczyciela; nauczyciel na słowo uczonego specjalisty; uczony specjalista na słowo innych, swych kolegów. Nie moglibyśmy ani mówić, ani jeść, ani podróżować, ani pracować, ani ufać, ani kochać, ani żyć w rodzinie, czy społeczeństwie, gdybyśmy nie wierzyli ludziom. Gdybyśmy pewnego razu powiedzieli sobie wszyscy, że z dniem takim a takim nie przyjmujemy już niczego, czego sami osobiście nie zbadamy, nie doświadczymy, nie zrozumiemy, w tym samym dniu należałoby zniweczyć wszystkie biblioteki na całym świecie. Życie społeczne uległoby wkrótce rozkładowi. Wiara jest poznaniem równie uprawnomocnionym jak wiedza, a jest faktem i zjawiskiem daleko powszechniejszym od wiedzy. Wierzę więc ludziom i przyjmuję wiele rzeczy, których sam nie rozumiem, i których, być może, nigdy nie doświadczę osobiście: ani doświadczeniem umysłu, ani zmysłów. Otóż jeśli rozumną i konieczną jest rzeczą wierzyć ludziom, nieskończenie rozumniejszą i konieczniejszą jest wierzyć Bogu: i wierzyć tylko na Jego słowo i tylko dla Jego najwyższej i nieomylnej powagi. Umysł staje tutaj wobec niestworzonej Prawdy osobowej, która ani sama omylić się nie może, ani nas omylić nie chce (i nie może). Prawdzie pierwszej należy się bezwarunkowe uznanie. Podobnie jak motywem formalnym i racją wewnętrzną w i e d z y jest o c z y w i s t o ś ć poznanej prawdy, tak motywem formalnym, racją wewnętrzną i przyczyną przyświadczenia w i a r y jest p o w a g a B o g a, Jego nieskończona w i e d z a i p r a w d o m ó w n o ś ć. To jest najistotniejszy element, który stanowi wiarę boską, który nadaje jej swoiste piętno i odróżnia ją od wszystkich innych aktów poznawczych, również od wiary ludzkiej i od wszelkiej wiedzy.

Ponieważ w akcie wiary nie ma oglądu, w i d z e n i a prawdy samej w sobie, i ponieważ motywem jego jest powaga Boga, umysł ludzki nie ulega żadnemu wewnętrznemu p r z y m u s o w i. Wiara, to ochotna służba Boża, to swobodne poddanie się rozumu stworzonego Prawdzie pierwszej. W przeci-

wieństwie więc do wiedzy, wiara jest aktem w o l n y m, tzn. że wola jest jednym z czynników, powołujących do istnienia akt wiary. Nie znaczy to jednakowoż, że wiara jest a k t e m woli. Nie, tylko że wiara rodzi się p o d w p ł y w e m woli. Wola tylko n a k ł a n i a rozum, aby uwierzył, ale sama nie wierzy. Tam, gdzie prawda sama w sobie nie porywa rozumu ku sobie swoją oczywistością, lecz gdzie jedyną racją przyświadczenia jest powaga mówiącego, rozum tylko „za namową" woli może przylgnąć do prawdy: przylgnąć silnie i bez wahań, w takiej proporcji, jak na to zasługuje autorytet świadka.

Ale tutaj samorzutnie nasuwa się pytanie, czy ingerencja woli w sprawach dotyczących rozumu nie obniża rozumności przyświadczenia. Odpowiadamy ze spokojem, że nie obniża. Już bowiem p r z e d aktem wiary rozum w i e (i musi w i e d z i e ć !), że Bóg rzeczywiście coś objawił, to mianowicie, co jest podawane jako przedmiot wiary, oraz że Bóg jest Prawdą nieskończoną. Wiedząc o tym, rozum wie równocześnie, że rzeczą jest w najwyższym stopniu r o z u m n ą wierzyć Bogu, i że jest rzeczą konieczną (moralnie) oddać Bogu hołd swego najmocniejszego, mocnego ponad wszystko, przyświadczenia. Wola tylko na takiej podstawie może wpływać na rozum, rozum zaś tylko w takim świetle może ulec podnietom woli. Wola działa, aby osiągnąć d o b r o wiary; rozum działa, aby posiąść p r a w d ę wiary (prawda jest dobrem rozumu). Tak rozum i wola współdziałają zgodnie i rozumnie w narodzinach aktu wiary.

Jako istotny czynnik trzeci dołącza się ł a s k a, obecna we wszystkich stadiach genezy wiary. Łaska nie zastępuje działania rozumu i woli, ani racyj, które człowieka wiodą do wiary, lecz działanie jego słodko wznieca, z nim współpracuje, ułatwia je i podnosi, aby akt wiary — dzieło zatem i Boga — umożliwić, umocnić, przepromienić i przebóstwić, tzn. umieścić w tym porządku nadprzyrodzonym i boskim, w którym znajduje się człowiecze przeznaczenie: zbawienie wieczne przez posiadanie Boga już nie przez wiarę, nie w cieniach zagadek — non in aenigmate, lecz przez w i d z e n i e — sicuti est, i twarzą w twarz — facie ad faciem. Tak wiara, akt w swej rzeczywistości ontologicznej, psychologicznej i logicznej prosty, jeden i niepodzielny, aktem jest równocześnie syntetycznym i tak bogatym, jak każdy objaw ż y c i a duchowego, zwłaszcza nadprzyrodzonego.

Akt równocześnie intelektualny, wolny, silny, rozumny i nadprzyrodzony.

A choć wiara katolicka nie przepromieniona miłością i nie uzupełniona czynem płynącym z miłości do zbawienia nie wystarczy, to jednak ci, co wierzyli swemu Bogu, cenią ją sobie bardzo jako początek zbawienia, jutrzenkę błogosławionej wizji niebieskiej, podwalinę Kościoła, źródło etycznej działalności i chrześcijańskiej mocy, jako najwyższe oświecenie umysłu, ukojenie serca, umocnienie nadziei, rozniecenie miłości, jako hołd składamy Bogu-Prawdzie odwiecznej, jako bezcenny dar Boży, dar nadprzyrodzony w swym początku, przedmiocie i motywie, w swej sile i w swej normie (Kościele) i w swym kresie wreszcie, którym jest Bóg-Dobro nieskończone i Prawda najwyższa.

Ks. Jan Rosiak T. J.

Zadania nowoczesnej charakterologii świętych

„Roczniki" chrześcijańskiej duszy są pełne Bóstwa. Najwspanialsze ich stronice to kartki z życia świętych. Ewangelia i tradycja Kościoła były dla nich najważniejszym argumentem w każdym wszechstronnie przemyślanym zagadnieniu i posunięciu praktycznym. Żywi ludzie są świadkami katolickiego dogmatu. Czyż nie można by im wszystkim przypisać zdania św. Klemensa papieża: „Chrystus ...od Boga, apostołowie od Chrystusa"[1]). Otrzymaną od ojców prawdę przekazywali następnym pokoleniom, tworząc z nimi jeden organizm. W miłości względem Chrystusa i Kościoła doszli do najdoskonalszej formy „doświadczenia religijnego". Są więc dla nas również wzorem szukania Boga.

Różnorodne były drogi ich życia. Jaskinie syryjskich skał czy pannońskich kamieniołomów w niczym nie przypominają salonów św. Tomasza Moore, ale zarówno w prymitywie pustelni, jak i w najwyższej kulturze swych czasów spotykano Chrystusa. Jakaż ogromna rozpiętość barw między ascezą mnichów Tebaidy a dążeniem do świętości dwudziestego wieku, gdzie się już mówi o „ekstazie działania" [2]) ! Ale, i tu i tam znajdowano tego samego Boga.

Kto słyszał o „świętych", którzy nie istnieli, kto przerzucał kartki tych czy innych „Legend", kto czytał uważnie popularne „Żywoty", ten dobrze zdaje sobie sprawę, jaką krzywdę wyrządziła niejednokrotnie opisywanym przez siebie postaciom pseudohistoria. Naszym zdaniem, jeszcze większą niesprawiedliwość względem świętych popełniła pseudopsychologia. A temat

---

[1]) Pierwszy list do Koryntian, 42, 2.

[2]) Por wstęp M. Danielou do Écrits spirituels De Grandmaison'a, t. I, Paris, Beauchesne. 1947. str. 5.

był przecież zbyt poważny, aby wolno go było oplatać swoistego rodzaju apokryfami. I jeżeli niezrównane „fioretti" życia świętych są dzisiaj dla naszego wzroku już niekiedy niedostępne, jeżeli święci budzą czasem aż odrazę, to winę za to ponosi psychografia, co śmiała fałszować autentyczne drogi Boga w ludzkiej duszy, naginając rzeczywistość do upodobań pisarza i mody jego wieku.

I. Zagadnienia charakterologiczne wysunęły się ostatnio w psychologii na czołowe miejsce [3]). Mimo wielu niedociągnięć, jakie są widoczne na pierwszy rzut oka w nowych teoriach tej wiedzy, posiadamy dzisiaj pewne wytyczne nader pomocne w odtworzeniu prawdziwej psychiki świętych.

Zdaje się, że w hagiografii ostatnich wieków za mało zwracano uwagi na stare adagium: „gratia praesupponit naturam" [4]). A jest to jedno ze zdań przesyconych mądrością. Aby zrozumieć piękno charakteru moralnego świętych, trzeba w pierwszym rzędzie poznać ich charakter psychologiczny. Terminy powyższe wymagają małych wyjaśnień. W słowie „charakter" kładzie się często główny nacisk na sens etyczny tego wyrazu. Mówimy wówczas o normie wierności, którą człowiek winien osiągnąć w swym postępowaniu oraz uwydatniamy stałe usposobienie psychiki nakłaniające go do wykonania obowiązków życiowych [5]). Czyż nie mówimy o ludziach „bez charakteru"? Jednostki te posiadać jednak mogą jasno wyznaczony charakter psychologiczny, który moglibyśmy określić jako „zespół stałych cech psychologicznych — odziedziczonych i nabytych — poszczególnego człowieka wypowiadający się przez jego czyny [6]). W takim ujęciu nie jest on tylko swoistym każdej psychice sposobem czucia, myślenia i pożądania [7]), ani tylko wrodzoną czy nabytą „naturą" człowieka [8]), lecz, jak wspomnieliśmy, jest on

---

[3]) Bawink B. Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften, Bern 1945, str. 599.

[4]) Św. Tomasz, S. th., I, q. 2. a. 2, ad. 1.

[5]) Le Senne R., Traité de caractérologie, Paris, Presses Universitaires de France, 1945, str. 9.

[6]) Por. Arystoteles, Etyka Nikomachejska, 9, 3, 1165b, 6; Platon, Fedrus, 252d; Perkman J., Der Begriff des Charakters bei Platon und Aristoteles, Wien 1909, str. 17 nn. Studencki S. M., O badaniu charakteru, Warszawa 1936, str. 24; Rohracher H., Kleine Einführung in die Charakterkunde, Leipzig — Berlin, Teubner, 1934, str. 5.

[7]) Peillaube E., Caractère et personalité, Paris, Téqui, (1935), str. 7.

[8]) Le Senne, m. c.

zespołem cech psychicznych powstałym pod wpływem czynników wrodzonych, środowiska i wolnej woli jednostki.

Zwykle rozróżnia się dwie zasadnicze formy charakterologii: typologię i tak zwaną „charakterologię dynamiczną". Typologia uwzględnia jedną lub też więcej charakterystycznych cech jednostki i według nich wyznacza typ człowieka [9]). Zadania charakterologii dynamicznej są bardziej złożone. Ujmuje bowiem osobowość w jej całości. Szuka związków między poszczególnymi elementami, tworzącymi jedną strukturę, bada ich podłoże i źródła, przedstawia genetyczny rozwój cech psychicznych, wyznacza miejsce wszystkim stałym dyspozycjom i właściwościom człowieka — nie tylko istotnym ale i peryferycznym — w odpowiednich tzw. nawarstwieniach tej właśnie struktury.

Podział powyższy — jak widzimy — nie przeprowadza wyraźnych granic pomiędzy charakterologicznymi systemami i dlatego w psychografii należałoby uwzględnić obydwa punkty widzenia.

Metoda psychografii świętych opierała się już nieraz w ciągu wieków na „psychologii wyrazu", chociaż nie znano jeszcze powyższego określenia. „Oznacza się nim dzisiaj psychologię wszelkich objawów zewnętrznych pozwalających wyciągnąć pewne wnioski o stanach wewnętrznych człowieka" [10]). Chodzi nam jednak o świadome i naukowe stosowanie tej metody. Z form wyrazu możliwych w „obserwacji" świętych żyjących w ostatnich wiekach jest zazwyczaj dostępny zarówno c i e l e s n y wyraz statyczno-morfologiczny jak i wyraz dynamiczny. W pierwszym z nich obejmujemy budowę ciała konstytucjonalną i rasową, fizjognomię, ubiór człowieka, urządzenie przezeń swego mieszkania itp., w drugim bogaty dział mimiki, motorykę, gestykę, mowę w jej skali, dynamice i barwie. Tutaj również można by dołączyć grafologię, chociaż jest ona bardzo luźno dzisiaj związana z psychologią wyrazu.

Bezwzględnie szersze otwierają się perspektywy w badaniu charakteru świętych, gdy bierzemy pod uwagę tzw. formy wy-

---

[9]) „Typologia jest nauką o różnicach między indywiduami należącymi do tego samego gatunku odnośnie do jakiejś ich cechy lub też zespołu ich cech". Wstęp Szumana do Wiśniewskiego M., C h a r a k t e r y r o z u m ó w l u d z k i c h, Warszawa, Nakładem Naukowego Towarzystwa Pedagogicznego, 1935, str. XIII.

[10]) Goryński L., R z u t o k a n a w s p ó ł c z e s n ą „p s y c h o l o g i ę w y r a z u", Polskie Archiwum Psychologii, t. IX, Warszawa 1936-7, str. 211.

razu niecielesne zarówno utrwalone jak i nieutrwalone. Idee bowiem kierujące postępowaniem świętych, ideały do których osiągnięcia dążyli, ich czyny w służbie Boga i bliźnich zostały nam często przekazane przez współczesnych w najdrobniejszych szczegółach.

Nie zamierzamy wchodzić w bliższe rozpracowanie powyższych uwag. Chcemy tylko podkreślić konieczność zachowania wielkiej ostrożności w wyborze tej czy innej charakterologii czy typologii, gdy pragniemy wejść do głębi naturalnych tajników psyche świętego. Kto bowiem zdaje sobie sprawę, jakie „salto mortale" wykonywała niejednokrotnie psychologia ostatniego pięćdziesięciolecia, ten nie będzie na wiarę przyjmował żadnego jej kierunku, a tym mniej wszelkiego rodzaju przyczynków. To, co uchodziło za pewnik dwadzieścia lat temu, jest uważane dzisiaj niekiedy za nonsens. Dla jednych fakt ten jest okazją naukowych refleksji, dla innych cierpieniem nad krzywdą wyrządzoną prawdzie. Która zresztą ze szkół psychologicznych ma czyste sumienie w oględnym stawianiu swych hipotez i twierdzeń?

Również i psychologia konstytucjonalna wszelkich odcieni w niejednym wypadku zdążyła się już ośmieszyć, ale w swej trzonowej prawdzie — zależności temperamentu od czynników somatycznych (cielesnych) — jest własnością wspólną, niezaprzeczalną, odwieczną. Ujęcia tej prawdy znajdujemy w hagiografii wszystkich czasów, a w psychologii jest ona tak dawna jak myśl ludzka.

A antropologia świętych? Najwybitniejszy antropolog polski, rozważając zagadnienie na pokrewnej nam płaszczyźnie, nie wahał się ująć swego zdania w bardzo ostrożną wypowiedź: „Istnienie jakiegoś związku między właściwościami morfologicznymi i psychicznymi jest bardzo prawdopodobne... Jeśli się... zgodzimy, że poszczególne rasy różnią się właściwościami psychicznymi, to musimy jednak podnieść, że od stwierdzanych różnic jeszcze daleko do poważnego uzasadnienia wszelkich prób wartościowania składników ludności europejskiej. Dotychczas w tej dziedzinie żegluje się po falach bardzo subiektywnych felietonów" [11]). Nikt jednak nie może zaprzeczyć, że stwierdze-

[11]) Czekanowski J., Podstawy teoretyczne antropologii i ich konsekwencje², Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 1947, str. 25.

nie przynależności rasowej świętego może wyjaśnić wiele dyspozycji psychicznych, lub stanowić przynajmniej punkt zaczepienia do badań nad charakterem. Nie należy tylko zapominać o tym, że dusza jako taka nie posiada rasy [12]).

W grę wchodzi jeszcze prócz tego korelacja konstytucji i rasy, nie we wszystkich szczegółach wyjaśniona.

Już z tych zastrzeżeń odnośnie do wyrazu cielesnego jasno widać, jak dalece należy być ostrożnym w badaniach wyrazu duchowego ludzkiej psychiki. Nie myślimy również ukrywać, jak wielkie niebezpieczeństwa czyhają na niedoświadczonego badacza, gdy za mało uwzględni grę czynników, które ten wyraz zniekształcają, że wymienimy tu tylko podświadome maskowanie się i wpływy konwencjonalne.

Nie chcemy uważać psychologii wyrazu za jedyną formę charakterologicznych badań, skłonni bylibyśmy jednak utrzymywać, że jest formą zasadniczą. Systemy charakterologii i typologii ostatniej doby nie są bez wartości w odtwarzaniu prawdziwej psychiki świętego. Ulegając znacznym przeobrażeniom, okażą się w najbliższej już może przyszłości całkowicie gotowymi do zaszczytnej służby hagiograficznej.

II. Właściwa analiza psychiki świętych wymaga: a) ustalenia charakterologicznych faktów, b) ich właściwej interpretacji, c) znalezienia związków strukturalnych, z których wypływają nowe cechy charakteru [13]). W badaniach powyższych rzadko tylko będą nam przydatne gotowe schematy pytań, gdyż nie uwzględniają one wielu zagadnień aktualnych w życiu świętych, zresztą nie mogło być inaczej, gdyż zagadnienia te są wielu kierunkom psychologii całkowicie obce.

a) Psychografia opiera się chętnie w swych dociekaniach na gotowym opracowanym materiale historycznym. Tak mało jednak posiadamy krytycznie opracowanych żywotów, jeżeli chodzi o polskich świętych, że cały ciężar żmudnych poszukiwań spada niestety w tym wypadku na charakterologię.

Nie łatwo jest jednak odgrzebać suchy fakt wśród tych czarownych nieraz zabarwień, jakie mu nadały przekazy współczesnych hołdujące bezwiednie upodobaniom wieku, mody, ascetyczno-mistycznej szkoły. A legenda? W hagiografii po-

[12]) Schmid W., Rassen und Völker in Vorgeschichte des Abendlandes, I., Luzern, 1946, str. 170.

[13]) Por. Studencki, dz. c., str. VI.; Le Senne, dz. c.; str. 34 — 35.

wstaje ona równie szybko, jak gdzie indziej. Pasożytniczy jej żywot trwa zwykle dłużej, aniżeli prawdy, na której wyrosła. I mami swym pozornym pięknem nawet sumiennych skądinąd badaczy, którzy zamierzali odszukać nieskażone niczym rysy świętego. Może im się zdawało, że bez legendy odtwarzany obraz straci na wyrazistości, może nie śmieli się przeciwstawić utartym błędnym poglądom. Przerzucając kartki „żywotów" niesposób nie zauważyć, że ich autorzy zapominali niekiedy o wszystkich założeniach bezwzględnego liczenia się z faktami i dali się zwodzić własnej wyobraźni a jeszcze w większym stopniu panującym w ich czasie pojęciom duchowości. W jednym nieraz nieostrożnie wypowiedzianym zdaniu przekreślano wszystkie swoje poprzednie rozumne założenia i uwagi. Zdumieni stajemy przed utrzymywanym powszechnie faktem, który w ogóle w rzeczywistości nie zaistniał nigdy. Drogi legendy są nad wyraz ciekawe. Któż np. potrafi sobie przedstawić ucieczkę św. Stanisława z Wiednia bez obrazu wstrzymanych cudowną mocą koni pościgu. Obraz ten jest naprawdę godny najwspanialszego pędzla:

„...lecz nie chcą rumaki iść zgoła,
Nogami poruszać nie mogą.
Cóż to? — rzekł woźnica, ścierając pot z czoła —
Tak krótką zmęczone już drogą?" [14]).

Jeżeli zważymy, że opis ten powstał w niecałe dwa lata po śmierci świętego i to na podstawie szczegółowej wzmianki Warszewickiego z 1568-go roku [15]), to wydaje się, że jego autentyczność jest w całej pełni zagwarantowana. Tymczasem Biliński, pedagog Stanisława zwierzył się O. Kańskiemu, jezuicie z Pułtuska: „...nie mogliśmy go doścignąć, i chwycić gdzie po drodze, bo Błogosławiony (poszedł) w stronę Dylingi i In-

[14]) Gregorius Samboritanus, Divi Stanislai Costuli Poloni Vita, Cracoviae, Scharfenberg, 1570, f. C. Podajemy tłumaczenie Stroki, Kraków. Anczyc, 1894, str. 29.

[15]) „Interea vero illud veluti miraculum accidit: cum frater suus natu maior, qui cum eo Viennam missus erat, cognito illius decessu, curru celeribus equis eum insequeretur, pervenire ad locum, in quo substiterat, non potuit, mirante auriga, quod equi defatigati ulterius progredi non possent, qui duplo plus itineris conficere ante consuevissent". Vita S. Stanislai Kostka auctore Stanislao Warszewicki, ediderunt Hagiographi Bollandiani, Bruxellis, Typis Polleunis et Ceuterick, 1895, str. 16 — 17.

golstadtu, my zaś z Pawłem wyruszyliśmy w stronę Lublany (versus Labacum") [16]).

A nieraz żal było pominąć fakt zmyślony. Kto ujrzał np. św. Cecylię w rzeźbie Maderny, ten odczuwa przykrość przy czytaniu długich stronic O. Delehaye w Ètude sur le Légendier Romain [17]), że właściwie o patronce muzyki nie wiemy nic pewnego,, bo jej Passio jest naśladownictwem życia i „męczeństwa" Maksymy z dzieła Wiktora z Wity: Dzieje prześladowania Kościoła w Afryce przez Wandalów [18]). Kto wsłuchał się w świst strzał nad brzegami Renu w śmierci św. Urszuli, temu nie łatwo będzie się pożegnać z tą bądź co bądź charakterystyczną sagą. Ale winien się z nią pożegnać, bo prawda jest tego warta. Legenda stawiana na miejsce rzeczywistości pomniejsza świętych. Charaktery ich są zawsze bogatsze, aniżeli ich zmyślone żywoty, a psyche bardziej promienna, niż fałszywe płomyki przejaskrawianej cudowności.

Fakt posiadający niekiedy bardzo nikłe znaczenie dla historyka, okazuje się nieraz doniosły w badaniach charakterologicznych. I tak należą tu np. „proporcja nastroju" w psychice świętego, mimika, wyraz fizjognomiczny itd.

Badanie psychograficzne obejmuje podwójne zagadnienie: formę i treść przeżycia. Ta ostatnia bowiem na równi z pierwszą charakteryzuje omawianą postać. Jeszcze jedno. Nie od dzisiaj podkreślano w psychologii znaczenie centralnego faktu życia [19]), który wpływa decydująco na poglądy, na system przyjmowanych wartości, oraz w ogóle na stosunek reakcji psychiki względem podniet. W niektórych wypadkach następuje zaledwie dostrzegalne przesunięcie pionu zapatrywań czy postępowania świętego. W jego życiu jest ono zawsze skutkiem i wyrazem szczególnego nasycenia łaską tej godziny, w której pod drzwi sumienia przychodzi Bóg. Chwila taka zjawia się w życiu nagle, czasem zaś możemy śledzić długą historię przygotowań na pełne zjednoczenie się z Chrystusem

---

[16]) Processus Remissorialis ...Beati Stanislai Kostka... Cracoviensis, (1630), str. 218 (92).
[17]) Les saints de novembre et de décembre, Bruxelles, 1936.
[18]) Tłum. Ks. Czuj, Poznań Jachowski, 1930, str. 44 nn.
[19]) Szuman St., O historycznym charakterze rozwoju osobowości w przeciwieństwie do prawidłowej ewolucji psychicznej człowieka, Polskie Archiwum Psychologii, Warszawa 1930, str. 13.

w pierwszym nawróceniu i hostyjną przemianę w nawróceniu „drugim". Takim właśnie momentom należałoby poświęcić najwięcej czasu. Manresa, powiedzmy, rozwiązuje zasadniczo tajemnicę życia i działalności św. Ignacego. Trud szukania zawsze się tutaj opłaci.

Można podejrzewać niektórych biografów, że musiały ich dręczyć nielogiczności podawanych przez siebie faktów, ale się z tym nie zdradzili. Niestety nieraz nawet wprost mijano się z prawdą, wtłaczając opisywane postacie świętych w ramy gotowych żywotów, umniejszając je, gdy wzorcowy żywot był tylko legendą, zacierając prawdziwe ich rysy, gdy okazały się niezgodne z panującym w ich środowisku ascetyczno-mistycznym klimatem. Obiektywne stwierdzenie faktów usunie samą nawet możliwość popełnienia dawnych błędów.

b) Interpretacja psychiki świętego wymaga również natężenia uwagi psychologów. Święty jest dzieckiem swoich czasów. Z konieczności więc elementy czasowo-przestrzenne zaznaczają się ustawicznie w realizacji zasadniczej idei ich życia. Do tych czynników należy zaliczyć w pierwszym rzędzie wpływ środowiska naturalnego i społecznego na psychikę świętych. Wiemy dzisiaj znacznie więcej od poprzednich pokoleń, jak głęboko przeobraża człowieka siedlisko (milieu naturalne) [20]). Któż nie widzi jednak trudności, jakie się dosłownie tutaj piętrzą, gdy stykamy się z psychiką świętego, od której odgradza nas kilka wieków? Skazani jesteśmy w tym wypadku bez wątpienia na stawianie hipotez, ale trafna hipoteza ma niezaprzeczalną wartość dla dalszych badań. Znacznie więcej światła na osobowość świętych rzuca trafne odtworzenie środowiska socjalnego. Bliższa charakterystyka osób, z którymi święty przebywał, pozwoli naświetlić jego postępowanie względem drugiego człowieka. Przynależność do jednej ze szkół ascetycznych — na co niestety dotychczas tak małą zwracano uwagę — umożliwi zrozumienie poglądów świętego. Ulubiona lektura wprowadzi nas w świat jego najgłębszych zainteresowań. Urywki zachowanych pism odsłonią czasem najbardziej tajemne jego pragnienia, plany, osiągnięcia. Praca może iść tutaj podwójnym łożyskiem. Wykazuje ona różnice i podobieństwa, jakie zachodzą w indywidualnym i kolektywnym przeżyciu świętych, a prócz tego uwydatnia wspólne właściwości i przeciwieństwa w psychice jednostki i zbiorowości.

[20]) Por. Hellpach W., Geopsyche[3], Leipzig, Engelmann, 1939.

W charakterze świętych interpretacja psychograficzna odróżni zawsze istotę doskonałości od s t y l u , w jakim została urzeczywistniona. Pod żadnym pozorem nie będziemy szukali równoznaczności pojęć ascetyczno-mistycznych właściwych opisywanym czasom z pojęciami duchowości dwudziestego wieku w tych wszystkich sprawach, jakie stworzył klimat życia duchownego w specyficznym środowisku, w którym święty przebywał.

W historii świętych nie ma faktów kompromitujących katolicyzm. Nawet te formy świętości, które dzisiaj wydają się nam co najmniej dziwne, są całkowicie zrozumiałe na tle odnośnych warunków. Zadaniem interpretacji jest ujęcie wszechstronne zagadnienia, a wówczas nawet gra na patykach św. Franciszka nie będzie wcale absurdalna, jak to się na pierwszy rzut oka wydaje.

Interpretacja psychologiczna winna być szczególnie ostrożna, gdy stykamy się w życiu świętych z łaskami charyzmatycznymi, objawieniami czy stanami właściwej mistyki.

Tłumaczenie obiektywne faktów z życia świętych wymaga od psychografa wyzbycia się wszelkiego rodzaju uprzedzeń a tym więcej usunięcia gotowych formułek, z pomocą których chciałby badać psychikę świętych czy choćby tylko zewnętrzne okoliczności ich życia. Jaskrawym przykładem jest tutaj Delacroix. Nikt chyba nie zaprzeczy, że starał się on być uczciwym, sumiennym badaczem mistyki. Ale czyż podobna się zgodzić na jego wnioski, że mistyka „kliniczna" — paucis mutatis — stałaby się chrześcijańską i, że w istocie niczym się one od siebie nie różnią [21]).

c) Temperament, charakter, czynniki poznawcze i dążeniowe człowieka, środowisko naturalne i społeczne, specjalne okoliczności warunkujące postępowanie świętych tworzą razem trudny do odgadnienia splot faktów wstępnych, z których psychografia stara się stworzyć prawdziwy obraz psychiki omawianej postaci.

Praca nad przedstawieniem strukturalnym charakteru świętych należy do najtrudniejszych zadań, jakie stoją przed katolicką psychografią. Winna ona bowiem uwydatnić i częściowo nawet udowodnić dość ścisły związek między konsty-

[21]) Études d'histoire et de psychologie du mysticisme, Paris Alcan. 1908, str. XIX.

tucją fizyczną człowieka a sferą jego uczuć, trwałością reakcji na podniety oraz aktywnością jego psychiki, a przy tym uniknąć błędów wyprowadzania zbyt szerokich wniosków ze słusznych przesłanek, bo dusza ludzka, chociaż dostosowana i „przymierzona" do określonego typu somatycznego, nie pomieści się w ciasnym kręgu tej czy innej typologii. Samo uwzględnienie podłoża fizycznego charakteru i sił biorących udział w jego tworzeniu [22]) narzuca obraz tych trudności, gdzie tak łatwo zmylić drogę w psychicznej sferze podświadomości, w „nawarstwieniu" uczuć, w światopoglądzie opisywanej jednostki czy środowisku. Nic też dziwnego, że naukowemu ujęciu całości psychiki należy poświęcić najwięcej miejsca [23]).

W żywym człowieku żyjącym łaską Bożą daje się zauważyć pełna harmonia elementów składowych jego psychiki. Tę właśnie harmonię należy odtworzyć w pracy psychograficznej, a w niej zasadniczy ton charakterologiczny.

Pośród wielkiej ilości składników charakteru jedne są zmienne inne trwają przez całe życie. Pierwsze z nich ulegają przemianom niekiedy nagłym, niekiedy długofalowym. Nawet jednak i te cechy, które określimy jako niezmienne, nie są wartością matematycznie stałą. Ich niezmienność moglibyśmy porównać do motywu melodii powracającej w coraz to nowych wariacjach.

Ponieważ charakter jest zrozumiały jedynie w związku z poprzednimi fazami swego rozwoju, wynika z tego wniosek o konieczności ujmowania genetycznego cech psychiki czyli w tzw. „przekroju pionowym", aby powiązać organicznie całość końcowego rozwoju z poprzedzającymi go etapami [24]). Zdaje się nam jednak, że opracowanie pełnej genezy cech czy dyspozycji psychicznych jest możliwe dopiero po stwierdzeniu

---

[22]) „Les bases physiques du caractère... Les forces qui concourent á la formation du caractère. Pierwsze z nich obejmują według Peillaube: constitution anatomique, morphologie, glandes endocrines; système neuro-végétatif, systeme nerveu cérébro-spinal"... drugie zaś przede wszystkim: „l'hérédité... l'imitation... l'attraction psychique... la profession..." Dz. c., str. 12. Jest to samo przez się zrozumiałe, jak bardzo trzeba zwężyć badania w pierwszym punkcie odnośnie do osób, co do których obserwacje bezpośrednie są albo wykluczone, albo możliwe jedynie w bardzo ograniczonej mierze.

[23]) Por. Woroniecki J., O. P., Hagiografia, jej przedmiot. trudności i zadania w Polsce, Kraków, str. 4.

[24]) Utz E.. Charakterologie, Charlottenburg 2, Rolf Heise, 1925, str. 27.

zachodzących między nimi stosunków — jakby się wyraziła filozofia scholastyczna — „in facto esse".

Główny nacisk w tym trzecim etapie pracy psychograficznej będzie zwrócony w myśl wskazań filozofii chrześcijańskiej na elementy poznawcze psychiki świętych — światopogląd, system wyznawanych wartości — oraz na elementy świadome w przeciwieństwie do przejaskrawionego dziś twierdzenia o wszechpotężnym wpływie podświadomości, chociaż i mniej ważne czynniki nie mogą zostać pominięte, a nawet w poszczególnych wypadkach praca wstępna zacznie się właśnie od nich.

Całkowitej psychografii świętych nigdy nie można napisać, tak jak nie można poznać wyczerpująco ich charakteru. „Granic duszy nie dosięższ" — twierdziła już panteizująca mądrość starożytna ustami „płaczącego filozofa" [25]). Słowa te są prawdziwe w zakresie psychologicznych badań. Ale mimo wszystko charakterologia rozświetla drogę do duszy świętego, a nawet niekiedy potrafi odkryć cząstkę Bożej prawdy w jego charakterze.

Nie wypacza również psychografia obrazu świętych, chociaż wprost nie uwzględnia faktu, że w tworzeniu ich charakteru tak wielką rolę odgrywała łaska. Dokładne bowiem naświetlenie psychiki świętych pozwoli w szerszym zakresie, aniżeli dotychczas, zrozumieć ich „doświadczenie religijne", które znalazło swój wyraz na podłożu takiej a nie innej osobowości. Dopiero zaś zrozumienie psyche świętych powoli ująć strukturalnie zagadnienia pasjonujące duchowość chrześcijańską i ochroni nas przed pomniejszaniem w człowieku Boga.

Psychografia katolicka ma do pokonania jeszcze znaczne trudności, bo nie łatwo zrozumieć w życiu świętych przejawy ustawicznego wspólnego oddziaływania łaski i natury, jeszcze trudniej to oddziaływanie wzajemne przedstawić bez rozrzutności słów, bez szukania na każdym miejscu ingerencji cudu, bez wypaczania małymi sprawami człowieka wielkich spraw Boga. Ale jesteśmy bliżej niż kiedykolwiek możliwości włączenia się w najgłębszy nurt życia świętych, wsłuchania się w zasadnicze tony ich duchowości.

Ks. Józef Majkowski T. J.

[25]) Diels H., Die Fragmente der Vorsokratiker, I., Nr 45.

Prawo a obyczaje

I

Jaki winien być stosunek prawa do obyczajów? Jest to z pewnością jedno z najdelikatniejszych a zarazem najtrudniejszych i najważniejszych zagadnień współczesności. Zagadnień — dodajmy — niezwykle palących, w których rozwiązaniu myśl chrześcijańska jest szczególnie zainteresowana. I wielka to szkoda, że w naszej świadomości społecznej nie dość się jeszcze ono wyraźnie zarysowało. W kwestii obyczajowej, może więcej niż w innych, trzeba nam dzisiaj mieć jasno i wyraźnie sprecyzowane pojęcia, jest to bowiem teren — nieraz miałem sposobność podkreślać tę tezę — wyjątkowo zagrożony.

Wspomniana przeze mnie ta pewna charakterystyczna dezorientacja nie jest bynajmniej rzeczą przypadkową. Nie zapominajmy, że na ukształtowanie pojęć naszej inteligencji, a więc warstwy najbardziej skłonnej do nowatorstwa w dziedzinie obyczajowej, niemało wpłynął tak wszechwładnie panujący od czasów Wielkiej Rewolucji liberalizm. Jego idee polityczne, występujące przeciwko absolutyzmowi i ciemiężeniu narodów wywodziły się niewątpliwie z ducha chrześcijańskiego, jeśli szło o zwalczanie istniejących tutaj jaskrawych nadużyć.

Ale równocześnie niósł on ze sobą mocno niebezpieczne hasła indywidualizmu, który w dziedzinie religijnej prowadził do skrajnego fideizmu, sentymentalizmu a nawet do skrajnego subiektywizmu, w dziedzinie zaś moralnej podważał ustalone podstawy prawa naturalnego, podkopując tak węzły przyrodzone jak i sakramentalne, przygotowując przez to grunt pod rosnącą anarchię obyczajów. A oddziaływanie liberalizmu było tym szkodliwsze, że w dobie romantyzmu występował on jakby w pewnej fuzji z tzw. postępowym chrześcijaństwem

i umysły wielu katolików złudzone czarem jego pozytywnych osiągnięć w zakresie wolności politycznej i narodowej nie uprzytomniały sobie, jakie w rzeczywistości między nim a katolicyzmem istniały przeciwieństwa. Jakże znamienne było pod tym względem np. stanowisko Mickiewicza, który w „Księgach Narodu i Pielgrzymstwa" idee liberalne czynił najistotniejszym programem chrześcijaństwa, nie dostrzegając między tymi dwoma postawami istniejących przecież już wtedy silnych antagonizmów! Zapatrzony w liberalizm polityczny nie dostrzegł poeta liberalizmu obyczajowego.

Jeśli więc dyspozycje w kierunku liberalnym miały w Europie już przedtem silną, historycznie uwarunkowaną tendencję, to wzmogła się ona jeszcze dzięki tej sytuacji, jaka się wytworzyła w okresie przedwojennym, kiedy to faszyzmy objęły swoją biurokratyczno-policyjną pieczą wszystkie tereny życia, nie wyłączając i moralno-obyczajowego zakresu. Fakt, że próbowały one tak niezwykle delikatne i złożone zjawisko moralności publicznej rozwiązywać w sposób czysto mechaniczny, zewnętrznymi jedynie środkami, wytwarzał siłą reakcji u wielu jednostek przekonanie, że to są metody zarówno nieskuteczne, jak i nieznośne, i że wobec tego najlepsze chyba wyjście stanowi powrót do zasady liberalizmu obyczajowego z 19 stulecia, który głosił zasadę nieinterwencji władzy państwowej w tej dziedzinie, względnie ograniczał ją do minimum. Ale to przerzucanie się z ostateczności w ostateczność nie jest żadnym rozwiązaniem i proponowane lekarstwo przynosi za sobą jeszcze gorsze zło aniżeli zwalczany przez liberalizm system. A żadna z tych postaw nie zgadza się z ideą katolickiej etyki, która z dawna już wypracowała swoje na tym polu wskazania, przy czym szczególnie ostro przeciwstawiła się właśnie swobodzie obyczajowej liberalizmu.

Warto wspomnieć jeszcze o jednym. Liberalizm gospodarczy załamał się po I wojnie światowej, mimo wielkich sukcesów, jakie odnosił przez cały wiek 19, liberalizm polityczny został mocno poszkodowany w erze faszystowskich dyktatur, natomiast liberalizm obyczajowy wyszedł z tych wielkich przewrotów dziejowych prawie że bez szwanku. Obydwie wojny światowe jak wszystkie gwałtowne wstrząsy — a kataklizmy te przecież były na miarę nie spotykaną w dziejach — przyczyniły się znakomicie do rozluźnienia dyscypliny obyczajowej i do utorowania drogi ideom skrajnie liberalnym w tej dziedzinie.

W ten sposób odbywały te idee swój zwycięski pochód nie tylko w wieku 19, ale i w 20, urabiając styl życia niemal że w całej Europie zachodniej i oddziaływując w mniejszym lub większym stopniu na pozostałe części Europy (przede wszystkim na kraje skandynawskie). Pod wpływem anglosasów, którzy ulegli silnie ich sugestii, przeszczepia się niekiedy współcześnie te tendencje przymusowo nawet na kraje poza-europejskie, obdarowując taką np. Japonię „dobrodziejstwami" rozprzężenia obyczajowego, dzięki forsowaniu neomaltuzjanistycznej koncepcji regulacji urodzin i daleko posuniętej tolerancji co do praktyk przerywania ciąży. Jeśli promieniowanie obyczajowego rozkładu okazuje się obecnie niezmiernie silne, to usiłowania powstrzymania tego procesu na prawnej drodze są jeszcze wciąż nikłe. Próby czynione w państwach faszystowskich okazały się niefortunne i krótkotrwałe. Na uwagę natomiast zasługują ostatnie poczynania w Rosji Sowieckiej, która przeszła do świadomej polityki populacyjnej i wzmożenia dyscypliny obyczajowej. Niestety przeobrażenia te — jak dotąd — zbyt mały wpływ wywarły na inne europejskie kraje, nie wyłączając naszego. Można więc powiedzieć, że umysły większości europejskiej tak zwanej elity hołdują jeszcze po staremu liberalizmowi obyczajowemu, a u nas również dużo jest jeszcze na tym polu do zrobienia.

II

Nie zamierzam tutaj prowadzić polemiki z liberalizmem obyczajowym. Założenia jego są zbyt rażąco sprzeczne z zasadami etyki chrześcijańskiej, żeby mogły być co do tego jakie wątpliwości. Ale możemy spotkać się z objawami ulegania podźwiękom liberalizmu nawet ze strony takich jednostek, które bynajmniej samych antymoralnych tendencji liberalizmu nie aprobują, owszem stoją wyraźnie na stanowisku etyki katolickiej. Znamienne w tej mierze jest cytowane poniżej zdanie, które nie tak dawno pojawiło się na łamach jednego z katolickich pism, zdanie zresztą nie całkiem nowe, bo w podobny sposób formułował je jeszcze przed wojną J. E. Skiwski. Oto ono: „O moralności społeczeństwa decydują nie surowe prawa, lecz surowe obyczaje. Prawa powinny być łagodne i liberalne, natomiast element dyscypliny reprezentowany być winien przez spontaniczny nacisk opinii... Istotnie — tylko wtedy bowiem prawo jest wynikiem przekonań, upodobań, przyzwyczajeń

i w ogóle stylu życia społeczeństwa — w przeciwnym zaś razie jest ono zewnętrzną, sztywną formułką, martwą ramką. Oczywiście obyczajowość i styl życia społeczeństw mogą i powinny się zmieniać, rozwijać, doskonalić — lecz to musi iść od dołu, od wewnątrz, a dopiero potem podążyć za tym może litera prawa — nie odwrotnie. Moralność społeczna bowiem opiera się na powszechnym przekonaniu — nie na przymusie — stąd kodeksy niepisane są dla powszechnej moralności ważniejsze niż pisane".

Rozumowanie to miesza niestety rzeczy słuszne z całkiem ryzykownymi tezami. Zacznijmy od tych pierwszych. Pojmuję dobrze te tendencje, które domagają się, by akcji uszlachetniania obyczajów nie podejmować środkami prawnego przymusu. Chodzi tu o to, aby nie wprowadzać tych dążności, które zwykle nazywa się purytanizmem, a które doprowadzają w rezultacie, na skutek nadmiernego rygoru, do załamania. Rodzą one najczęściej siłą reakcji tym silniejsze rozluźnienie obyczajów, gdyż przeciwko zbytnim więzom, przeciw ograniczeniu słusznej wolności spontanicznie buntuje się natura ludzka. Dobrym przykładem tego stanu rzeczy była akcja prohibicyjna w Stanach Zjednoczonych, która wychodząc z doktrynerskich założeń, chciała przez bezwzględny zakaz konsumpcji alkoholu zwalczyć nałóg pijaństwa. Było to oczywiście zupełne nieporozumienie. Etyka katolicka nie żąda, aby zakazywać człowiekowi rzeczy, które stanowią tylko pośrednią a nie bezpośrednią okazję do złego, chociaż mogą być przez ułomność ludzką nadużyte. Takie postępowanie niewątpliwie krępowałoby uprawnioną swobodę jednostki i tutaj rygory prawne są stanowczo nie na miejscu.

To wszystko prawda... Ale czy poruszanie tego zagadnienia w naszych stosunkach nie jest przysłowiowym wywalaniem otwartych drzwi? Niepokoić się natomiast słusznie możemy czym innym. Toż nie brak u nas było przed wojną tendencyj w kierunku skrajnego nawet liberalizmu obyczajowego, które rzeczywiście emanowały silnie na naszą inteligencję, nie wyłączając nawet katolickich kół. Heroldem tych haseł przed wojną był przecież u nas wpływowy Boy-Żeleński, wtórowała zaś mu w tym dzielnie I. Krzywicka, która się zresztą temu „posłannictwu" do dziś dnia nie sprzeniewierzyła, oraz różni znani leaderzy „świadomego macierzyństwa". Dzielnie w tym kierunku współpracowały sanacyjne władze, które w dziedzinie obyczajowej prowadziły politykę niefrasobliwego liberali-

zmu, dopomagał zaś tu również i nasz arcyliberalny na polu tym kodeks — dzieło sanacyjnej elity.

III

Skądże więc, powtarzamy, płyną te obawy? Oto dla niektórych grup uosobieniem rygoryzmu obyczajowego stała się propaganda populacyjna niektórych katolickich publicystów, zwłaszcza te postulaty populacyjne, w których żądano zwiększenia dynamiki biologicznej naszego społeczeństwa. Otóż mniejsza już o to, że ta akcja jest jeszcze wciąż — z przykrością to stwierdzam — głosem wołającego na puszczy; nie sądzę wszakże, aby ten zarzut rygoryzmu w odniesieniu do wspomnianych wystąpień był słuszny. Rozpatrzmy w tym celu, jakie to tendencje polityki populacyjnej są uzasadnione, jakie zaś niedopuszczalne? Jest rzeczą jasną, że nie podobna nikomu nakazywać pod sankcją prawną, aby miał dzieci, tym więcej określoną ilość dzieci — byłoby to totalizmem, wkraczającym brutalnie w dziedzinę uprawnionej swobody ludzkiej, która nie powinna stać się przedmiotem biurokratycznej interwencji. Powody, dla których jedne małżeństwa mają mniej, inne zaś znowu więcej dzieci, mogą być przecież bardzo różnej natury. Nie chcę jednak przez to stwierdzenie zaprzeczać owego, pono bezspornego już faktu, że u ogromnej większości nie mają one z motywami moralności chrześcijańskiej wiele wspólnego — najczęściej płyną ze sprzecznych z nią źródeł — niemniej nie podobna w konkretnych wypadkach wchodzić urzędowo w ich wartościowanie, a tym mniej stanowić one mogą przedmiot prawnego osądu.

Czy jednak stąd wynika, że państwo nie powinno się interesować tą dziedziną życia? Oczywiście, że nie! Ale co innego jest zmuszać kogoś do określonego postępowania, a co innego stwarzać takie warunki bytowania, które by najwłaściwszą postawę umożliwiły (tzn. w danym przypadku ułatwiły wielodzietność małżeństw). I w tym ostatnim punkcie rozpoczyna się rola prawa. Jego to zadaniem — jednym chyba z naczelnych — jest wziąć pod opiekę zaniedbane liczne rodziny, zapewnić im egzystencje na poziomie godnym człowieka. Ono to właśnie w imię społecznej sprawiedliwości, winno się nimi w szczególniejszy sposób zająć rozkładając ciężary społeczne z uwzględnieniem wielodzietnych rodzin, np. wydatniej obciążając ludzi nieżonatych i bezdzietnych, natomiast uprzywilejowując rodziny liczne.

(Z uznaniem tu należy podnieść wprowadzenie dodatków rodzinnych w naszym społecznym ustawodawstwie).

Obecnie już chrześcijaństwo nie ma na ten program monopolu. Tego rodzaju postulaty wysuwa się przecież również i w tych krajach, które wychodzą nawet z czysto laicystycznego poglądu na świat. Tak np. podobne projekty rozważa szczegółowo nawet (skądinąd arcyliberalny na polu obyczajowym) Grotjahn w swe „Higienie ludzkiego rozrodu", współcześnie zaś poszła w tym kierunku i Rosja Sowiecka. Jakże znamienną jest rzeczą, że — cytuję tutaj za „Demokratycznym Przeglądem Prawniczym" — nie poprzestała ona na ustawie o karalności spędzania płodu „wydanej, jak wiadomo, w rezultacie ludowej ankiety", ale „zawarła w niej wskazówki wskazujące na organiczny związek wprowadzenia odpowiedzialności karnej za spędzanie płodu z szeregiem środków zupełnie innego charakteru. Ustawa nosi tytuł: „O zakazie spędzania płodu, o zwiększeniu pomocy materialnej dla położnic, o wprowadzeniu pomocy państwowej dla licznych rodzin, o rozszerzeniu sieci klinik położniczych, żłobków dziecięcych i przytułków, o zwiększeniu odpowiedzialności karnej za niepłacenie alimentów i pewnych zmianach w ustawodawstwie rozwodowym".

Niemniej pozostanie prawdą, że wszelkie środki prawne nie przeprowadzą zasadniczych przeobrażeń obyczajowych, jeśli im równorzędnie nie będzie towarzyszyła zasadnicza reforma moralna społeczeństwa. Nie wynika stąd jednak absurdalny wniosek, aby prawo miało dopiero podążać za tym przeobrażeniem. Et haec sunt facienda et illa non omittenda...

IV

Zajmowaliśmy się dotąd tą stroną obyczajową, która nie podpada wprost pod rygory prawa i zagadnieniem uszlachetnienia i doskonalenia obyczajów. Jest oczywiste, że działalność prawna odgrywa tu raczej drugorzędną rolę, w sensie powyżej wyłożonym. Ale istnieje także i druga strona, nierównie ważniejsza — zagadnienie złych obyczajów, które nie tylko szkodzą samej jednostce, ale wpływają również i na moralność i zdrowie samego społeczeństwa. Człowiek który się upija w samotności swych czterech ścian nie podpada niewątpliwie pod sankcję prawną, ale co zrobić z takim, który złym przykładem swoim, publicznym hołdowaniem nałogowi oddziałuje na innych lub co gorzej rozpija nieletnią młodzież? Co począć z tymi, którzy de-

moralizują dziewczęta i chłopców, którzy niefrasobliwie rozbijają ogniska rodzinne, zabierając mężom żony czy żonom mężów? Nie będziemy mnożyć tych przykładów; ich lista jest przecież wcale spora...

Otóż odnośnie do tej dziedziny, żadną miarą nie można stosować zasady, że „prawa powinny być łagodne i liberalne, natomiast element dyscypliny reprezentowany być winien przez spontaniczny nacisk opinii". Jest ona z pewnością całkiem fałszywa, jeśli ją pojąć jako imperatyw, który zrzuca wyłączną troskę o dobre obyczaje na społeczeństwo. Kryje się w takim twierdzeniu milczące założenie, że właściwie prawo jest tu niepotrzebne, bo społeczeństwo da sobie i tak na własną rękę z tym stanem rzeczy radę... Typowe to założenie liberalizmu, który również i w dziedzinie ekonomicznej stosował ten typ myślenia żądając zupełnego laisse-fairyzmu.

Na czymże tutaj polega błąd rozumowania? W jednym i drugim wypadku na tym samym. Nie docenia tu liberalizm faktu ułomności skażonej natury ludzkiej, która potrzebuje w stosunkach społecznych nie tylko wewnętrznego, ale i zewnętrznego hamulca; jej anarchiczne zapędy muszą być przez prawo podporządkowane względom publicznego dobra. Trzeba by doprawdy jakiegoś wyjątkowego, gorącym duchem chrześcijańskim na wskroś przepojonego społeczeństwa, aby mogło skutecznie przeprowadzić reformę obyczajów, nie odwołując się do wydatnej pomocy państwa.

Zresztą nie docenia tu liberalizm nie tylko słabości ludzkiej natury, ale także i szczególnych warunków współczesności. Wtedy kiedy obyczaj dzięki silnym węzłom wspólnoty gromadzkiej posiadał ogromne poszanowanie, kiedy dyscyplina moralna była egzekwowana tężyzną samego społeczeństwa, kiedy moralność chrześcijańska miała moc niepisanego, ale przez to jeszcze silniejszego, bo sankcją Bożą zawarowanego prawa, kiedy jego naruszenie równało się zbeszczeszczeniu świętości, kiedy silnie rozbudowany samorząd społeczny przejmował w wielu dziedzinach uprawnienia państwowej władzy, prawo pisane istotnie nie posiadało takiego, jak dziś znaczenia.

Ale ten typ życia w przeważającej części Europy dziś już należy do przeszłości. Załamał się on — jak już miałem o tym sposobność szerzej pisać [2]) — w związku z zachwianiem się chrześcijańskiej cywilizacji średniowiecza i upadkiem charakte-

[2]) Por. Tyg. Powszechny, nr 261, „Rewolucja obyczajowa".

rystycznego dla tych czasów patriarchalnego ustroju, czego następstwem było rozluźnienie się więzów naturalnych, oraz osłabienie nacisku obyczajowego gromady, odgrywającego przy kształtowaniu się obyczajowości tak ważną rolę. Pamiętajmy, że opinia społeczna jest naprawdę skuteczną bądź w społeczeństwach pierwotnych, prymitywnych, stanowiących pewną wyodrębnioną i izolowaną jednostkę — zjawisko, które dziś spotykamy już tylko u dzikich szczepów, bądź też w pewnych klasach społecznych stanowiących klany starannie się separujące od mas, które rządzą się własnym kodeksem, nie tyle moralnym ile raczej towarzyskim. Jedna i druga forma współcześnie już wyraźnie zanika. W społeczeństwach natomiast nowoczesnych opinia staje się czynnikiem urabiającym psyche narodu tylko tam, gdzie już wytworzyła się duża kultura współżycia, gdzie istnieje bardzo mocno rozwinięte poczucie cywilizacyjnej wspólnoty.

Obok osłabnięcia społecznej opinii na dwa jeszcze czynniki pragniemy zwrócić uwagę, które sprawiają, że obecnie już nie można w tym co dawniej stopniu liczyć na samoobronę moralną europejskich społeczeństw. Naprzód tendencje rozkładowe ogromnie się w nich zwiększyły (zwłaszcza na Zachodzie) nie tylko w tym sensie, że zasięg ich promieniowania rozszerzył się niepomiernie, ale także i w tym — o czym już gdzie indziej wspomniałem — że stosowanie techniki do biologii wzmogło ogromnie możliwości i stworzyło nowe, dawniej nieznane rodzaje wynaturzenia. Mamy tu na myśli nie tylko potanienie, udoskonalenie i związane z tym upowszechnienie środków antykoncepcyjnych, ale tak samo usprawnienie dzięki postępom medycyny sposobów przerywania ciąży, przeprowadzania zabiegów sterylizacyjnych, a nawet już wchodzące w życie praktyki sztucznego zapłodnienia. Wszystkie te czynniki znakomicie się przyczyniają do ciągłego rozwijania się procesu obyczajowej dekadencji, obejmującej coraz szersze koła ludności. Dodajmy do tego, że zdobycze higieny pozwoliły na wydatne złagodzenie tych niebezpieczeństw, jakimi dawniej zagrażało praktykowanie rozpusty, a zrozumiemy, że jeden z ważkich hamulców w dziedzinie obyczajowej uległ obecnie poważnemu uszkodzeniu.

A grozę sytuacji powiększa jeszcze fakt, że ten proces rozprzężenia obyczajów przypada równocześnie na moment, kiedy poczucie prawa naturalnego, tak silne w średniowieczu, zostało zachwiane w takim stopniu jak nigdy przedtem. I nie idzie tu

tylko o to, że jest ono wciąż przekraczane, ale także i o to, że w przeciwieństwie do minionych epok samo poczucie moralne zostało dziwnie w społeczeństwach nowoczesnych przyćmione. Wobec cywilizowanego przemieszania i chaosu panujących w większości Europy, możliwości organizowania opinii publicznej są niezwykle nikłe, trzeba by bowiem uprzednio przeprowadzić wielką reformę moralną istniejącego stylu życia.

Reasumujmy: nie ma co rachować na to, aby społeczeństwo współczesne mogło własnymi siłami wznowić mocną dyscyplinę obyczajową — a już najmniej w tych okresach, w których moralność uległa poważnemu zachwianiu, w których liberalizm obyczajowy ogarnął już szerokie sfery. Proces nawrotu do tężyzny obyczajowej wymaga ogromnego przeobrażenia pojęć, korzystnych warunków życiowych i długiego, bardzo długiego czasu. Dziedzina bowiem moralności tym się między innymi wyróżnia, że rozluźnienie zasad następuje tu krokiem przyspieszonym w sposób niemal że rewolucyjny, natomiast ich rekonwalidacja jest dziełem długotrwałej ewolucji. Klasycznym przykładem jest tu sprawa urodzin. Spadku ich, który w Europie Zachodniej wykazywał na przestrzeni mniej więcej stulecia prawie że stałą tendencję zniżkową, nie udało się skutecznie zahamować żadnemu państwu, mimo czynionych w tej mierze energicznych nieraz wysiłków. Bez przeobrażenia stylu życia, a więc podjęcia ewolucji moralnej samymi zewnętrznymi środkami nie da się odwrócić tego prądu. Natomiast na to, aby dopuścić do spadku urodzin, nie potrzeba się było wcale wysilać. Wystarczyło tylko pozwolić na rozszerzanie się tzw. „ułatwionego stylu życia" z całym jego obyczajowym liberalizmem...

Rzecz to bez trudu zrozumiała, zawsze bowiem łatwo puścić wzburzonym namiętnościom ludzkim cugle, natomiast niezmiernie trudno je powściągnąć. Można więc powiedzieć, że warunki sprzyjające dyscyplinie społecznej (takie np. jak nacisk gromady współżyjącej ściśle ze sobą) ulegają coraz bardziej likwidacji, z drugiej zaś strony rozwój techniki i jej zastosowania do biologii oraz postępy higieny otwarły ludziom słabej czy złej woli większą możliwość różnych form wynaturzenia i większą bezkarność obyczajowego wyuzdania. I dlatego w miarę, jak maleją możliwości przeciwdziałania ze strony społeczeństwa obyczajowym nadużyciom, musi proporcjonalnie wzrastać surowość prawa i sumienność egzekutywy... Musi wzrastać, bo rozluźnienie obyczajów ma nieobliczalne społecznie

skutki — skutki straszniejsze często od wojen i od zarazy! Jeśli przypatrzymy się tym hekatombom rok rocznie zgładzanych w łonie matek dzieci, których cyfra na terenie Europy idzie w miliony — to trudno nie widzieć w tym objawu rozprzężenia obyczajów już przerażającego i chyba nie może być wątpliwości, że państwo winno w tę makabryczną sprawę co rychlej wkroczyć!

V

Niestety tego właśnie punktu nie dostrzega obyczajowy liberalizm. „Kodeks pisany — cytuję tu znowu rozumowanie liberalnego katolicyzmu — nie posunie sprawy naprzód: zrobić to mógłby tylko kodeks nie sformułowany, lecz odczuwany, kodeks powszechny wynikły z ogólnego przekonania. Nie przepis, czy rozkaz, lecz z wolnej woli wynikły wybór decyduje o moralności: żeby do tego wyboru doprowadzić, należy ludzi przekonać, oddziałać na nich, oddziałać swoją osobowością, swoim przykładem".

Trudno o większe nieporozumienie. Przecież przy zagadnieniu moralności społecznej idzie nie tylko o to, aby ludzie z wolnego wyboru postępowali moralnie, ale przede wszystkim o to, aby postępowaniem swoim nie szkodzili dobrym obyczajom ogółu.

To prawda, jak to już zaznaczyłem, że wielka rewolucja liberalna wymaga nowej rewolucji, rewolucji moralnej. Ale nie łudźmy się! Rewolucji moralnej nie da się dokonać bez podporządkowania celowi wszystkich dziedzin życia, zwłaszcza bez odpowiedniego, zaopatrzonego w silną egzekutywę ustawodawstwa.

Jest to dla każdego, kto dobrze zna naturę ludzką w całej jej realnej rozciągłości, a więc po skażeniu grzechem pierworodnym skłonną do złego — całkiem zrozumiałe. Niesposób przypuszczać, że wszyscy ludzie zmienią się gruntownie i zdobędą się na tak trudny, tak heroiczny proces przemiany duchowej, jak ten, który decyduje o odmianie obyczajów. Jasne jest, że tylko najwybrańsze jednostki osiągną równie szczytną postawę duchową. Szerokie masy, by pójść tym samym szlakiem, będą potrzebowały zarówno górnego przykładu, jako też odpowiednich sprzyjających dyscyplinie obyczajowej warunków życiowych, jak wreszcie prawnego nacisku. I im szerszą, im bardziej

napiętą będzie fala korupcji obyczajowej, tym te ostatnie czynniki stają się bardziej niezbędne.

A cóż dopiero mówić, gdy idzie o tego rodzaju występki moralne, które łączą się z jaskrawą krzywdą ludzką. Czyż mamy w dalszym ciągu tolerować takie zjawiska, jak wspomnianą masakrę „nienarodzonych", największą hańbę 20 stulecia. Z pewnością nie myślał tego autor owego zdania, który konsekwencji własnych założeń nie przemyślał do końca. Jest bowiem oczywiste, że tego rodzaju poczynania to już nie tylko obraza dobrych obyczajów, ale najpospolitszy kryminalny występek, przypadek morderstwa dokonanego na słabym niewinnym dziecku i to za zgodą a najczęściej i z inicjatywy jego własnych rodziców. Społeczeństwa dzisiejsze i to nawet te, które zowią się chrześcijańskimi, prześcignęły na tym polu nieludzkość pogaństwa. W starożytności w niektórych państwach pogańskich dozwalano pozbywać się dzieci ułomnych, kalek, dziś natomiast zabija się w łonach matek nawet najdoborowszy pod tym względem materiał nierzadko li tylko dla większej wygody rodziców, którzy pragną się w ten sposób uwolnić od ciężarów związanych z wychowaniem potomstwa.

Obrona zdrowia społeczeństwa, fizycznego i moralnego, to przecież jedno z podstawowych zadań państwa, które się przecież najściślej łączą z kwestią zaprowadzenia sprawiedliwości społecznej.

Nie zapominajmy przy tym, że propaganda niemoralności jest jedną z gałęzi najwstrętniejszego komercjalizmu, pasożytującego na ludzkich namiętnościach i na najpodlejszym wyzysku człowieka przez człowieka. Bo w różny sposób można upadlać i ujarzmiać jednostkę. Ale z pewnością żaden z nich nie dorównuje temu, jaki uprawia przemysł wesołej Muzy, który spycha osobę ludzką do rzędu przedajnej zabawki, narzędzia chwilowej rozkoszy innego człowieka. W podeptaniu ludzkiej godności nie można już doprawdy pójść niżej! I miałożby państwo, stojące na straży sprawiedliwości i praw człowieka milcząco przyzwalać na panoszenie się tego rodzaju potwornych a lukratywnych interesów, toczących jak rak zdrowie narodu, doprowadzających go do znikczemnienia i degeneracji?

VI

Nie jesteśmy zwykle zorientowani co do rozmiarów tego przemysłu, który pasożytuje na demoralizacji całych społeczeństw, kryje on bowiem swoje właściwe oblicze za różnymi zasłonami, nadając swojej produkcji pozory „służby społecznej" na polu higieny. Jest to przecież zastanawiające, że akcje tego rodzaju bardzo często kryją się za parawanem sztuki, gdy idzie o propagandę pornografii, a humanitaryzmu, gdy znowu mowa o rozpowszechnianiu różnych środków mających pomagać rozpuście. Z własnego doświadczenia mogę podać jeden fakt. Kiedy przed wojną propagowano u nas gorliwie „świadome macierzyństwo", w Krakowie w akcji tej brał udział właściciel jednego drogeryjnego składu, który reklamował w gazetach sprzedaż środków antykoncepcyjnych. Na zebraniach „świadomego macierzyństwa" ten pan mówił bardzo dużo o racjach społecznych, lekarskich i innych wzniosłych motywach mających usprawiedliwić taką akcję i to w momencie, kiedy nasz hitlerowski sąsiad stawał na głowie, aby tylko podwoić swój przyrost naturalny, i kiedy przygotowywał napad zbrojny na Polskę. To nie przeszkadzało wcale temu mentorowi robić zarzuty pod adresem duchowieństwa, że sprzeciwia się sztucznemu ograniczaniu urodzin, dlatego, że czerpie dochody ze chrztów...

Świeżo wydana książka O. Brien'a: „Rytm małżeński" podaje kilka szczegółów, które pozwalają nam się zorientować, jak kokosowe są interesy w tej branży na rynku amerykańskim. Są to dane przedwojenne, powojenne z pewnością są jeszcze wyższe. Oto informacja podana za pismem Journal of American Medical Association z 8/VIII 1938: „Spośród stu tzw. środków antykoncepcyjnych, poddanych próbie przez Biuro Klinicznych Badań Regulacji Urodzin, czterdzieści pięć okazało się niepewnymi. Dzisiaj sprzedaż środków, leków i sposobów, przeznaczonych do zapobiegania ciąży leży w zakresie wielkiego businessu... Ogłoszenia na temat „higieny kobiecej" ukazują się w najbardziej szanujących się periodykach. Ostatnio termin „higiena małżeńska" zaczyna być stosowany w znaczeniu specjalnym. Setki maści, czopków, środków gumowych i innych specyfików, sprzedaje się dziś po całym kraju, zarówno jak i wiele środków antyseptycznych, które są tak samo prawie skuteczne jak woda.

Obserwacje przeprowadzone z zachodniej części Florydy w roku 1932 ujawniły, że środki zapobiegawcze sprzedawano w 376 miejscach oprócz drogerii, np. na stacjach benzynowych, w garażach, restauracjach, budkach z napojami chłodzącymi, gazetami, u czyścicieli obuwia, a nawet w sklepach spożywczych. Dyrektor jednego z koncernów, wytwarzających środki gumowe, oświadczył, że obrót tego „towaru" w jego przedsiębiorstwie sięga cyfry 12.000 grossów miesięcznie" (gross = 12 tuzinów). A na innym miejscu czytamy: „Pewne pojęcie o rozmiarach tego rynku można sobie wyrobić na podstawie faktu, że Wydawnictwo Farmaceutyczne Drug Topics ocenia dochód składów aptecznych z samej tylko sprzedaży środków ochronnych na 208 milionów dolarów rocznie. The Medical Guardian (Opiekun Lekarski) oblicza, że w Stanach Zjednoczonych rocznie produkuje się ponad 1.500.000.000 środków ochronnych. W przemówieniu skierowanym do uczestniczek zjazdu Generalnej Federacji Klubów Kobiet w Hot Springs, w stanie Arkansas, 23 maja 1934 r. znany ginekolog dr Teodor Aschman, mówiąc o niebezpieczeństwie sztucznego zapobiegania ciąży, oświadczył wyraźnie, że uprawianie propagandy na rzecz tych sposobów należy przypisać w znacznej mierze producentom środków antykoncepcyjnych". Stwierdził przy tym, że ogromne dochody, które można ciągnąć ze sprzedaży środków antykoncepcyjnych, „skłoniły licznych lekarzy do polecania wielu z nich pacjentom po wygórowanych cenach, a jednocześnie cały kapitał wytwórców tych produktów udziela szerokiego poparcia finansowego propagandzie kontroli urodzin".

VII

Nie zaprzeczamy, że akcja czysto zewnętrzna, operująca jedynie biurokratyczno-policyjnymi środkami nie jest w stanie wyrwać tego haniebnego zła ze szczętem. Bezsprzecznie słuszne jest żądanie, aby pierwszą rolę w zwalczaniu korupcji obyczajowej podjęło samo zdyscyplinowane moralnie społeczeństwo, którego udziału nie da się niczym zastąpić. Ale, powtarzam, myliłby się gruntownie, kto by przypuszczał, że samo społeczeństwo, bez silnego poparcia państwa, potrafi się z tą sprawą zwycięsko uporać. Uzasadniałem tę tezę już niedoskonałością i słabością ludzkiej natury. Teraz chciałbym dorzucić argument nowy, zaczerpnięty ze współczesnej rzeczywistości, argument

podkreślający niemożność zwalczania nacisku grubego przemysłu siłą samego społeczeństwa. Jest to, jak sądzimy, całkiem oczywiste. Zbyt wielkie namiętności są tutaj w grze, zbyt wielu ludzi jest materialnie zainteresowanych w tego rodzaju „przemyśle", aby można było poważnie przypuszczać, że ugną się oni przed siłą opinii społecznej, że oddziała na nich presja moralna, operująca choćby najsilniejszymi i najwznioślejszymi argumentami. Kto więc — jak to czyni chrześcijaństwo — liczy się ze skażoną, skłonną do złego, ludzką naturą i nie tłumaczy sobie ludzkich grzechów i ułomności samą tylko nieświadomością — jak to robi racjonalizm — ten nie może chyba wątpić, że w stosunku do tej, wcale pokaźnej grupy demoralizatorów, czerpiących zyski z ludzkiego egoizmu i wyuzdania, konieczny jest możliwie silny rygor prawa. Prasa współczesna ustawicznie przynosi nam druzgocące świadectwa, jak potężnym narzędziem demoralizacji stały się w krajach kapitalistycznych publicystyka, kino i teatr, od kiedy zostały podporządkowane interesom wielkiego przemysłu.

Jeśli zresztą kto dzisiaj wzdryga się przed stosowaniem silnych prawnych sankcji dla dyscypliny obyczajowej, ten niech nie zapoznaje, że obecnie już nawet zwolennicy rozluźnienia obyczajowego i to posuniętego aż do anarchii, z całym spokojem ducha aprobują bardzo daleko posunięty nacisk, jeśli to tylko odpowiada ich doktrynerskim zamysłom. Ci sami ludzie, którzy np. radziby dopuścić propagandę nieograniczoną neomaltuzjanizmu, i którzy występują przeciwko karalności przerywania ciąży, niejednokrotnie chcieliby przeforsować drakońskie eugeniczne ustawy, niesłychanie osłabiające wolność osobistą jednostki, nie wahając się nawet przed wprowadzeniem w pewnych wypadkach przymusowej sterylizacji, czy przed żądaniem przymusowego ograniczenia urodzin. Rzecz ciekawa, że na tym terenie jakoś zapomniano z dziwnie lekkim sercem o wolności osobistej.

I nie jest bynajmniej tutaj kontrargumentem często cytowany przez liberałów przykład Anglii, gdzie „na straży czystości prawa stoi... wszechwładna tradycja obyczajowa". Zapewne, że społeczeństwo angielskie dzięki szczęśliwym warunkom historycznym (nade wszystko dzięki bardzo dawnemu i silnemu samorządowi) stworzyło tak silną opinię społeczną, jak chyba nigdzie indziej w Zachodniej Europie. Ale ta społeczna samokontrola dotyczyła tu nie tyle obyczaju, ile raczej zwycza-

ju [3]). Anglia pielęgnuje do dziś dnia bardzo skrupulatnie różne prastare obrządki, nieraz nawet w swym anachronizmie już dziwaczne, ale to nie przeszkadza wcale, że kontrola urodzin — najznamienitszy owoc neomaltuzjanizmu, kwitnie tam aż miło, że jej spadek urodzin w latach przedwojennych przewyższył dotychczasową rekordzistkę w tej dziedzinie — Francję, a rozwody po wojnie idą naprzód siedmiomilowymi butami! Co więcej, nawet na tych terenach, gdzie konwenans społeczny przez długie czasy sprawował swój surowy nadzór, objawiać się poczęły w ostatnich lat dziesiątkach widoczne oznaki rozprzężenia. Charakterystycznym symptomatem tych tendencji była działalność głośnego ze swych ogromnie drastycznych powieści Lawrance'a, dalej liberalizm obyczajowy Galsworthy'ego, który właśnie z moralnością chrześcijańską staczał zacięte walki pod pozorem przewalczania konwencjonalizmu, wreszcie działalność głośnego reformatora obyczajów (w bardzo swobodnym już duchu) B. Russella, znanego wolnomyśliciela (dziś pono już zmieniającego swe poglądy), wreszcie zwolennika swobody obyczajowej H. G. Wellsa, by wymienić nazwiska najbardziej rozgłośne, niewątpliwie wpływające na postawę moralną angielskiego społeczeństwa. Otóż nie ulega znowu wątpliwości, że do tego rodzaju znamiennych obyczajowych przeobrażeń przyczynił się bardzo wydatnie i liberalny duch angielskiego ustawodawstwa, który czynnikom demoralizującym obyczaje ogromnie ułatwił niczym nieskrępowaną możność propagandy...

Nie ma więc z pewnością żadnego rozumnego powodu, abyśmy naśladowali wątpliwej wartości wzory angielskie. Społeczeństwo nasze z pewnością nie posiada takiej jak angielskie zwartości społecznej opinii, liberalizm więc obyczajowy w dziedzinie prawnej wywołałby u nas niechybnie o wiele straszniejsze skutki. Już bez tego jest przecież u nas bardzo niedobrze. Rozluźnienie obyczajów — w szczególności na Zachodzie Europy — to nie tylko następstwo wojny, ale także i dalszy ciąg proce-

[3]) Należy wyjaśnić bliżej to doniosłe rozróżnienie. Zwyczaje dotyczą bardziej zewnętrznej, obrzędowej strony życia i często są szanowane tylko ze względów tradycyjnych. Ongiś wyrażały i one pewną treść cywilizacyjną, która z biegiem czasu zwykle idzie w zapomnienie, tak że kult ich jest najczęściej kultem formy. Natomiast obyczaje dotyczą tego, co się nazywa pewną postawą duchową człowieka, jego życia wewnętrznego ujmowanego już pod moralnym kątem widzenia.

su zapoczątkowanego przed wojną. Leży w najpilniejszym interesie ogólnym, aby proces ten stanowczymi środkami został jak najprędzej zahamowany. A nie potrzeba już dodawać, że silnego, ostrego kodeksu, kładącego kres demoralizacji domaga się również i nasze chrześcijańskie sumienie...

Józef Marian Święcicki

Errata: W artykule p. J. Święcickiego w poprzednim numerze „Przeglądu" należy poprawić następujące pomyłki:

Str.	180,	wiersz	13	od dołu: Boże na: Może
„	184,	„	18	„ „ : substancja na: substytucja
„	185,	„	5	„ góry: jest on temu na: ten świat jest jego
„	186,	„	3	„ „ : znaczyło na: znaczy to
„	189,	„	21	„ dołu: głosił na: godził

Przegląd piśmiennictwa

Recenzje książek

Vie des Saints et des Bienheureux selon l'ordre du calendrier, par les PP. Bénédictins de Paris. Tome VIII. Août. str. 638. Letouzey. Paris 1950.

Ta bardzo pracowita kolekcja żywotów, której tom ósmy mamy w tej chwili przed sobą, nie ma na celu w pierwszym rzędzie zbudowania wiernych. Jak Bollandyści, na których przeważnie się opierają, autorowie tego dzieła dążą przede wszystkim do oczyszczenia hagiografii z legend i sprowadzenia jej na teren historycznej prawdy. Trzymając się porządku kalendarza, wymieniają oni dzień po dniu, najpierw Świętych, podanych w Martyrologium rzymskim, potem innych, z martyrologiów diecezjalnych, zakonnych lub misyjnych. O każdym z wymienionych codziennie Sług Bożych, albo zamieszczają króciutką notatkę, albo krótszy lub dłuższy żywocik. Z dłuższych żywotów Świętych, czczonych w sierpniu, zasługują na specjalne wspomnienie opisy życia św. św. Alfonsa Liguorego, Józefa Kalasantego, Dominika, Jana Vianney, Jana Berchmansa, Ludwika, Augustyna, Joanny Franc. de Chantal. O wartości naukowej tej pracy dostatecznie świadczy, prócz samej przynależności zakonnej autorów, obszerny wykaz literatury, do opracowania każdego żywotu dołączony. Nie może więc być wątpliwości, że dzieło to przyczyni się wybitnie, czy to do lepszego poznania autentycznych dziejów Świętych, już bez tego znanych, czy to do przypomnienia wielu takich, co dawno już utonęli byli w mgle niepamięci. Do tych ostatnich należy przede wszystkim cały szereg Sług Bożych z wczesnego średniowiecza, przeważnie całkiem nieznanych, a wydobytych na jaw, już to z martyrologium Usuarda (w. 9), już to ze starych kronik zakonnych. Dużo pracy włożyli autorowie w rozwikłanie pewnych hagiograficznych zagadek, np. życia św. Hipolita i w uwagi dotyczące powstania pewnych świąt, np. Wniebowzięcia Najśw. Panny. Obok ogromnych zalet ma jednak to dzieło i pewne ujemne strony. Należy do nich zwłaszcza pewna bezceremonialność, z jaką traktuje się w nim mniemanych, ale nieraz i rzeczywistych Świętych, dawnych zwłaszcza wieków. Kiedy chodzi o taką św. Filomenę lub Patrycję i o całe mnóstwo mniej znanych Sług Bożych, można przeboleć ich odbrązowanie, ale o ukochanym przez cały Kościół św. Wawrzyńcu, z przykrością czyta się słowa (str. 181): „Możemy powiedzieć, że opis męczeństwa św. Wawrzyńca nie ma żadnej historycznej wartości". Nie należało też przy opisie znanego sporu św. Stefana Papieża ze św. Cyprianem używać wyrażenia — nie opartego zresztą na żadnych źródłach — że Papież w obronie tradycji „wystąpił z energią, która graniczyła z brutalnością" (str. 31). Zostawia też niemało do życzenia krótki żywocik naszego św. Jacka (str. 307-9). Dodana doń notatka, że autorowie nie mogli otrzymać żywotu Świętego, pióra O. Woronieckiego, nie wszystko tłumaczy. Być może, że jednym ze źródeł tych i innych podobnych usterek jest ta okoliczność, że poza wymienionymi w tytule dzieła „Benedyktynami Paryskimi", poszczególne żywoty i notatki nie no-

szą żadnego osobistego podpisu, co zawsze zmniejsza poczucie odpowiedzialności autorów. Dodać trzeba, że żywoty Sług Bożych z ostatnich i najświeższych czasów w ogóle są udane i że nie podlegają wymienionym zarzutom.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Catholicisme: Hier, Aujourd'hui, Demain. Encyclopédie, dirigée par G. Jacquemet. Livraison 8, terminant le tome II. str. 1153 — 1528. Citeaux-Confrères. Paris. Letouzey. 1950.

Wobec szeregu znakomitych encyklopedii katolickich, już wydawanych we Francji, niniejsza publikacja pod tytułem tak ogólnym, i to jeszcze, przez dodane objaśnienia, tak bardzo rozszerzonym, mogła się wydawać przedsięwzięciem nieomal hazardownym... Eppur si muove! Mamy w ręku zeszyt ósmy całego wydawnictwa, zamykający, z siedmiu zapowiedzianych tomów, tom drugi. W doborze i redakcji poszczególnych artykułów przebija się podwójna tendencja, przy kompozycji tego rodzaju dzieła zupełnie zrozumiała. Chodzi najpierw o to, by dostarczyć w sprawach katolickich pewnych wiadomości ludziom, którzy by nie sięgnęli do ogromnych i fachowych, teologicznych dykcjonarzy, po wtóre zaś o to by, o ile możności, przedstawić te wiadomości pod kątem widzenia przemian, jakim rzeczy katolickie mogą ulegać w drodze, od wczoraj do dziś i do domyślnego jutra. Rozumie się, że zwłaszcza druga z powyższych tendencji zaledwie może mieć zastosowanie, gdzie chodzi o postacie, o instytucje, o dzieła sztuki i architektury z dawnych wieków, niezdatne do ewolutywnego oświetlenia, o ile nie zawiązała się koło nich jakaś świeża naukową dyskusja. Ale gdzie tylko jest do powiedzenia coś nowego i aktualnego, tam znajdzie się w odpowiednim artykule niejedna cenna uwaga. Podkreślamy tu specjalnie bardzo dobre dane na temat Classes sociales i Communisme; dokładne informacje o liczebności i wieku duchowieństwa francuskiego pt. Clergé séculier français i podobne informacje o dużo szerszym zasięgu pt. Clergé indigène. Bardzo starannie opracowane są artykuły na temat Coeur de Marie, Communion, Concordat i Concordats itp. Z dawnych, a świeżo omawianych osobistości, dobrze naszkicowany jest Klemens XIV, z nowych, con amore omówiony Paweł Claudel. Nie podobna zresztą w krótkiej wzmiance wyliczyć wszystkich prac tego zeszytu, zasługujących na pochwałę. Można tylko — nie bez pewnego uczucia zazdrości — powinszować tak autorom, jak kierownikowi i wydawcom tego dzieła, że około zdrowego uświadomienia katolickiego zdobywają sobie coraz to nowe zasługi.

X. J. R.

Dictionnaire d'archeòlogie chretienne et de liturgie. Fasc. 166 — 167. str. 513 — 1024. Letouzey Paris, 1950.

Każdy nowy zeszyt monumentalnych dykcjonarzy, z zakresu wszystkich gałęzi wiedzy, z teologią związnych, jest nową i najświetniejszą chlubą katolickiej nauki francuskiej. Kiedy przebiega się artykuł po artykule, nie wiadomo co bardziej podziwiać, czy wszechstronność i najściślejszą dokładność podawanych informacji, czy rozległość uwzględnionej w każdym punkcie literatury, czy obfitość reprodukcji starożytnej lub wczesno-średniowiecznej epigrafiki i sztuki. Bez przesady powiedzieć można, że, na widok tych osiągnięć katolickiej wiedzy, serce wzbiera radością i wdzięcznością, tak dla autorów, jak dla wydawców, bo nie ma wątpliwości, że znakomite te słowniki, rozszerzone po wszystkich zakładach teologicznych całego świata, tak profesorom, jak uczniom przyniosą wieloraką pomoc i będą im świecić wzorem prawdziwie naukowej pracy. Niniejsze zeszyty wielkiego dykcjonarza archeologii i liturgii zamykają się między literami S A i S C. Z 70 z górą artykułów, które w obrębie tych liter się mieszczą, prawie wszystkie czyta się z najżywszym interesem i pożytkiem. Na specjalną wzmiankę zasługują, cała długa roz-

prawa, główne archeologiczna o Salonice czyli Tessalonice Pawłowej, wyczerpujące studium o sarkofagach starochrześcijańskich z dokładnym inwentarzem, zawierającym setki pozycji, wszystkich znamienitszych zabytków tego rodzaju w południowej i środkowej Europie oraz północnej Afryce, ciekawa wreszcie praca o chrześcijańskim mieście Sbeitla czyli Sufetula, koło północno-afrykańskiego Hadrumetum, zniszczonym, najpierw przez Wandalów, potem i definitywnie, przez Arabów. Wszystkie wspomniane artykuły, owszem, z jednym tylko wyjątkiem, wszystkie inne obu omawianych zeszytów, wyszły spod pióra niezmordowanego i zdumiewającego, tak erudycją jak pracowitością, Ks. H. Leclercq O. S. B. Jeśli wolno uczonemu tak ogromnej miary postawić jakiś zarzut, wydaje się nam, że w artykule o Sasach i ich nawróceniu do chrześcijaństwa przez Karola Wielkiego zbyt bezwzględnie gani Autor, nie surowość, którą mu wielu historyków zarzuca, ale łagodność i łatwowierność głośnego organizatora frankońskiej monarchii. Dodać jednak musimy, że artykuły, co do których można mieć jakieś zastrzeżenia, są bardzo rzadkim wyjątkiem. Całość trzyma się na poziomie bardzo wysokim i daje czytelnikowi całe mnóstwo, równie interesujących, jak pożytecznych wiadomości. Strona wydawnicza stoi też na podobnej wyżynie i przynosi zawsze nowy zaszczyt, wysoce zasłużonej Firmie Letouzey et Ané.

X. Jan Rostworowski T. J.

Ks. Bp. Dr Zdzisław Goliński: Nauka św. Augustyna o kłamstwie na tle historycznym. Lublin 1948. Tow. Nauk. K. U. L. str. 95.

Drobne na pozór zagadnienie kłamstwa — nie dość że w praktyce tak często staje przed człowiekiem domagając się wyraźnych, nieraz natychmiastowych rozstrzygnięć — i w nauce moralnej należy do najbardziej delikatnych i zagmatwanych. Stanowi zagadkę, która opiera się stale, i niestety dosyć skutecznie, wszelkim próbom całkowitego rozwikłania. Uchodzi niejako z rąk badaczy, wymyka się z obserwacji i spod pióra najbystrzejszych myślicieli.

Mimo wielu podejmowanych prób, nie mogła się z nią uporać myśl starożytna. Nawet grecko-rzymska — która nie widziała ostatecznie innego wyjścia jak rezygnację z bezkompromisowej postawy uznającej za niegodziwą wszelką jawną rozbieżność między słowami a przekonaniem mówiącego, rezygnację przynajmniej w wypadkach, kiedy taka rozbieżność przynosi niezaprzeczone pożytki. Ryzyko stopniowego rozluźnienia na tym punkcie pojęć etycznych i, co za tym idzie, krzywienia ludzkich sumień zdawało się grozić również młodemu chrześcijaństwu, już w kolebce a szczególnie od czasu, kiedy za godziwością kłamstwa „użytecznego" opowiedzieli się mniej lub więcej wyraźnie niektórzy z Ojców Kościoła, i kiedy w jego obronie począł kruszyć kopię bojowy Kasjan.

Tamę rosnącemu niebezpieczeństwu położy dopiero św. Augustyn. Doktór łaski stanie się głównym pionierem katolickiej nauki o kłamstwie i wniesie najwięcej cegiełek do jej rozbudowy. On jeden z pierwszych dostrzegł całą subtelność i głębię zagadnienia oraz przyczynił się do wyklarowania pojęć i trafnego na ogół zdefiniowania jego przedmiotu. On pierwszy wprowadził zasadniczy podział kłamstwa na: użyteczne, żartobliwe i szkodzące, podział, który odtąd przyjmie się powszechnie. On to z jednej strony wysunął i szeroko uzasadnił bezkompromisową tezę o wewnętrznej złości każdego kłamstwa, nie wyjąwszy użytecznego, a z drugiej strony odrzucił twierdzenie, iż kłamstwo jest z natury grzechem ciężkim. On wreszcie podjął się skuteczniej obrony Pisma św. przed zarzutami popierania kłamstwa użytecznego.

Ale i św. Augustyn nie dokonał wszystkiego. Nie mógł rozwikłać wszystkich węzłów, które oplotły to kapitalne zagadnienie. I tak, jego definicja kłamstwa sporządzona jest poniekąd „na wyrost"; weszły do niej obok składników istotnych elementy zapasowe, które słusznie od-

dzieli później św. Tomasz. W ujęciu Augustyna zdaje się też niekiedy zacierać granica między kłamstwem żartobliwym a samym żartem (zob. str. 63 omawianej książki). Kiedy indziej znowu ma się wrażenie, że zawodzi sama definicja. Proszę sobie przypomnieć bezradny okrzyk św. Doktora: Non mendacium, sed mysterium — jaki mu się wyrywa przy okazji rozważania kłamstwa, którego dopuścił się Jakub wobec Izaaka. Definicja kłamstwa wymaga więc jeszcze dokładniejszego sprecyzowania w tym sensie, by nie wchodziła ona na tereny nie swoje, a objęła bez reszty wszelkie tereny sobie właściwe. Musi być wyraźnie przeprowadzona linia demarkacyjna pomiędzy kłamstwem użytecznym a słuszną obroną sekretu. W tej mierze św. Augustyn nie powiedział jeszcze ostatecznego słowa. Ale dziwić się temu nie można, skoro nie wypowiedział go jeszcze nikt przez całe piętnaście wieków, jakie nas od niego dzielą, skoro jeszcze dziś niektórych katolików nęcić nie przestaje koncepcja H. Grotiusa, która z pojęcia kłamstwa konsekwentnie wyłączyć by powinna całkowicie zarówno kłamstwo użyteczne jak i żartobliwe.

Wszystkie te problemy porusza i na szerokim tle historycznym przedstawia omawiana książka. Jej dostojny Autor w ramach niewielkiej rozmiarami rozprawy zmieścił wielkie bogactwo koncepcji i myśli. Czytelnika mile przy tym uderza jasny i szlachetny język rozprawy, w której tylko gdzieniegdzie spotkać można jakąś drobną usterkę czy chropowatość stylu.

Ks. St. Wawryn T. J.

Ks. Dr Stefan Biskupski: K r z y s z t o f Ż ó r a w s k i , Polski Kanonista XVIII wieku. Włocławek. „Ateneum" 1950. Str. 119.

Piękna i sumienna praca Ks. Dra B. ma charakter prawie rewelacyjny. W smutnych religijnie czasach Stanisława Augusta ukazuje nam bowiem człowieka, nie tylko pełnego cnót kapłańskich i kościelnego ducha, ale oddanego całym sercem reformie kleru a nadto wybitnego znawcę i kodyfikatora ustawodastwa kościelnego obowiązującego w Polsce. Krzysztof Żórawski, ur. w r. 1738, musiał w młodym wieku obrać stan duchowny, bo już w r. 1767 zostaje kanonikiem kapituły warmijskiej, potem od r. 1773 lub 1774 staje się gorliwym współpracownikiem brata królewskiego, Ks. Michała Poniatowskiego, najpierw płockiego biskupa, potem arcybiskupa gnieźnieńskiego, Prymasa Polski. Obdarzony wielkim zaufaniem tego niepospolitego Pasterza, otrzymuje w obu diecezjach ważne i rozległe funkcje, łącząc w jednej osobie kilka urzędów, zwłaszcza wikariusza generalnego i oficjała. Na tym stanowisku, jeszcze za pobytu w Płocku, opracował cały szereg rozporządzeń i listów pasterskich, które imieniem Biskupa wydawane i potem w czterech tomach razem zebrane, wysoko podniosły religijnego ducha i sławę diecezji płockiej. Prócz tego żmudną pracą całego życia sporządził najdokładniejszy aż do jego czasów zbiór ustaw, wydanych przez Stolicę Apostolską dla Polski oraz uchwał powziętych przez polskie ogólne i diecezjalne synody. Praca ta blisko sto lat przeleżała w rękopisie, mało komu znana, aż przepisana w trzech wielkich tomach przez Ks. Zenona Chodyńskiego, wydana została w roku 1882 i następnym staraniem Ks. Edwarda Likowskiego, późniejszego poznańskiego Biskupa. Ks. Dr Biskupski, notując zresztą jak najstaranniej usterki i braki w dziele Żórawskiego zawarte, podnosi wysoko wielką jego wartość, broniąc je od niesłusznych zarzutów Abrahama i Kutrzeby. Podzielamy w zupełności zdanie Autora, że tacy ludzie, jak Żórawski zasługują, by o nich więcej jeszcze pisano i jesteśmy mu wdzięczni, że swym starannym studium wskrzesił pamięć wybitnie zasłużonego syna Kościoła. Nie można pominąć i tego budującego faktu, że Ks. Żórawski rozstając się z tym światem w r. 1808 cały majątek z różnych beneficjów pochodzących, rozdał hojną ręką na dobre cele.

X. J. R.

Typologia świętego Stanisława Kostki

Portret dziecięcy św. Stanisława z r. c. 1560, 224-163 mm, Autor nieznany. Nowicjat Prowincji Szampanii Tow. Jezusowego.

Stanisław Kostka jest jednym z najbardziej znanych i czczonych świętych na przestrzeni ostatnich wieków. Hagiografia interesowała się zawsze żywo jego postacią. Obok kilkunastu mniej czy więcej wartościowych prac spotykamy w bi-

bliografii, dotyczącej świętego, znaczną ilość takich, które — zwykle nieświadomie — wypaczały prawdziwy obraz jego psychiki. Pomniejszały one, mimo woli, tę przepiękną postać młodziutkiego Polaka rozsławiającego imię ojczyzny już samym nazwiskiem. Zwano go bowiem: „Stanislaus Polonus".

Czterysta lat mija od jego urodzin. W Kościele katolickim owym „dies natalis" jest dzień śmierci świętych. Chwila przyjścia na świat jest złączona z zadumą pamięci o grzechu pierworodnym. Dlatego nie poświęca się jej specjalnych uroczystości zewnętrznych. Stanowi jednak ona zawsze okazję do bliższego zainteresowania się postaciami, które potrafiły urzeczywistnić — w granicach sobie dostępnych — ideały chrześcijaństwa. Nic więc dziwnego, że nie możemy pominąć milczeniem rocznicy pierwszego błogosławionego jezuity.

Historia jego życia jest na ogół wszystkim znana. Dla informacji podajemy najstarszy w języku polskim skrót biograficzny świętego: „STANISŁAW KOSTKA Polak, urodził się Roku 1550 w starodawney maiętności Przodków swych, ROSTKOW nazwaney, w Ziemi Płockiey, z Oyca IANA KOSTKI na ROSTKOWIE, Zakroczymskiego Kasztellana, y MAŁGORZATY KRYSKIEJ Z DROBNINA. Mając lat 13. do Wiednia Rakuskiego na naukę był posłany: tam się ucząc u ZAKONNIKOW SOCIETATIS IESU, osobnemi darami cnot świętych, w młodości swey, z nieba był obdarzony:... pokazała mu się Patronka iego BARBARA święta, y wespoł z nią dway Anieli, ktorzy mu naświętszy Sakrament przyniosszy dali. A gdy w oneyże chorobie Medycy już mu pomoc więcey nie mogli, przyszła do niego PANNA MARYA, y Dzieciątko PANA JEZUSA na łóżko położyła, po ktorym on widzeniu prędko, nad spodziewanie, ozdrowiawszy, za napomnieniem teyże Bogarodzice do ZAKONU SOCIETATIS IESU prosić się począł. Czego otrzymać tak łacno nie mogąc, taiemnie z Wiednia uszedszy pieszo aż do Rzymu (przez mil 160, drogi, lat maiąc 17) przyspieszył. Gdzie do tegoż ZAKONU przyjęty, wielkiey w nim w krotkim czasie, doskonałości nabywszy: Roku 1568 w nocy, przed Wniebowzięciem PANNY MARYEY [1]) z wielkimi znakami swey świątobli-

[1]) Data śmierci świętego Stanisława była przedmiotem dyskusji. Nie ulega jednak kwestii, że święty umarł dnia 14 sierpnia późnym wieczorem, jak to stwierdza naoczny świadek, Warszewicki (V i t a S t a n i s l a i K o s t k a n o b i l i s s i m i i u v e n i s q u i i n S o c i e t a t e m I e s u i n g r e s s u s b r e v i i n e a d e m s a n c t e m i g r a v i t a d D o m i n u m, wyda-

wości,... lat maiąc 18. umarł: y tamże w Rzymie, na Gorze Quirnalskiey, w Kościele świętego ANDRZEYA ZAKONU swego, iest pochowany“ [2]).

W odtwarzaniu prawdziwej psychiki św. Stanisława Kostki opieramy się przede wszystkim na jego najstarszych żywotach i zeznaniach świadków w procesach przedkanonizacyjnych, oryginalne bowiem notatki świętego prawie całkowicie zaginęły. Najważniejszego z jego pism, tzw. „Liber luminum“, nie mógł odnaleźć już Sacchini na początku szesnastego wieku [3]). O tej to właśnie Stanisławowej „książeczce“ spotykamy wzmiankę w żywocie, jaki napisał O. Fazio, magister nowicjatu u św. Andrzeja, dla O. Piotra Gomeza, dawnego swego profesora z Koimbry: „Między jego notatkami znaleziono zeszyt, w którym zamieścił — nadzwyczaj pięknym pismem — zdumiewające treścią swoje własne myśli oraz pełne powagi zdania otrzymane w natchnieniach, lub też usłyszane w czasie konferencji“ [4]).

---

nie Bollandystów pt. Vita S. Stanislavi Kostka, Bruxellis, Typis Poleunis et Ceuterick, 1895, str. 25. Ponieważ w Rzymie liczono wówczas nowy dzień od wieczornego dzwonienia na Anioł Pański dlatego niekiedy mówiono, że śmierć świętego nastąpiła we Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny, mimo że tekst Warszewickiego wyraźnie podaje:... „post horam tertiam noctis in vigilia assumptionis gloriosissime Virginis... animam Domino reddidit“. Por. Goetstouwers J., S. J., La vie de S. Stanislas Kostka par le P. Jean-Antoine Valtrino, Archivum Historicum Societatis Jesu, vol. I, 1932, str. 258.

Niepewny jest dzień urodzin Stanisława. Paweł, brat świętego, nie mógł wskazać tej daty, chociaż pytał go o nią O. Łęczycki, mimo bowiem szczerych poszukiwań nie odnalazł zapisków rodzinnych Rostkowa. (List Pawła pisany z Przasnysza 12 lipca 1606 r. Archivum Postulationis Generalis S. J., Scaf. B., 174, 2). Niektórzy autorzy żywotów Stanisława umieszczają dzień przyjścia na świat świętego w uroczystość apostołów Szymona i Judy, opierając się na niezbyt jasnym wyrażeniu przednowicjackiego egzaminu, w którym stwierdzono, że Kostka „attigit decimum octauum annum“. Egzamin zaś odbył się 28, X, 1567 r. (Fotokopia tego egzaminu znajduje się w albumie Św. Stanisław Kostka, Warszawa, jezuici, 1927, f. II). Rostowski mając do dyspozycji częściowo zaginione już dzisiaj dokumenty umiejscawia datę urodzin Kostki w miesiącu grudniu — „mense decembri eunte“. Lituanicarum Societatis Jesu Historiarum libri decem, Parisiis-Bruxellis, Palmé-Lebrocquy, 1887, str. 17.

[2]) Błogosławiony Stanisław Kostka z Rostkowa Societatis Jesu z ciała z świata y z śmierci szczęśliwie tryumphujący... od Krzysztopha Chodkiewicza, Kraków, Skalski, 1606, f. 4v (nie numerowane).

[3]) Vita B. Stanislai Kostkae Poloni e Societate Iesu, auctore Francisco Sacchino... str. 46. Posługujemy się drugim wydaniem, Ingolstadii 1611.

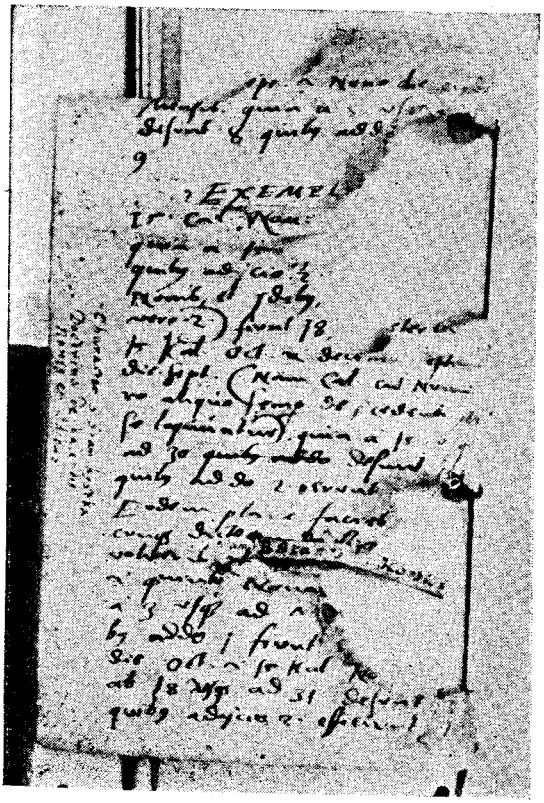
[4]) Arch. Post. Gen., Scaf. B, 174, 32.

Rękopis Stanisława, znajdujący się w Bibliotece Watykańskiej [5]), zawiera przepisane przez świętego rozmyślania z „Ćwiczeń duchownych" św. Ignacego oraz reguły i list o posłuszeństwie. Znajdujący się w tym „kodeksie" regulamin nowicjatu jest nam pomocny w odtworzeniu środowiska naturalnego i socjalnego, w jakim Kostka przebywał w Rzymie.

Zachowane przez Ubaldiniego kartki z wypiskami wiedeńskimi Stanisława o Kościele [6]) i notatki o kalendarzu mają w charakterologii jego postaci tylko znaczenie uboczne.

W hagiografii świętego zauważamy wzmianki o trzech jego listach. List do ojca, pisany przez Stanisława z nowicjatu, zachował się co do treści — może przekształconej na pojęcia południowców — u Warszewickiego [7]). Stylistyczne opracowania tego dokumentu są — naszym zdaniem — znacznie późniejsze. Święty napisał w Rzymie — zgodnie z ówczesnymi pobożnymi zwyczajami — list do Matki Najświętszej. O. J. Vincart, profesor retoryki, wydał

Dodatek 2. Zapiski św. Stanisława. „Kartka o kalendarzu". „Scripta Sanctorum, ac Venerabilium S. J." Arch. Domus S. J. Starawieś. Rps nienumerowany

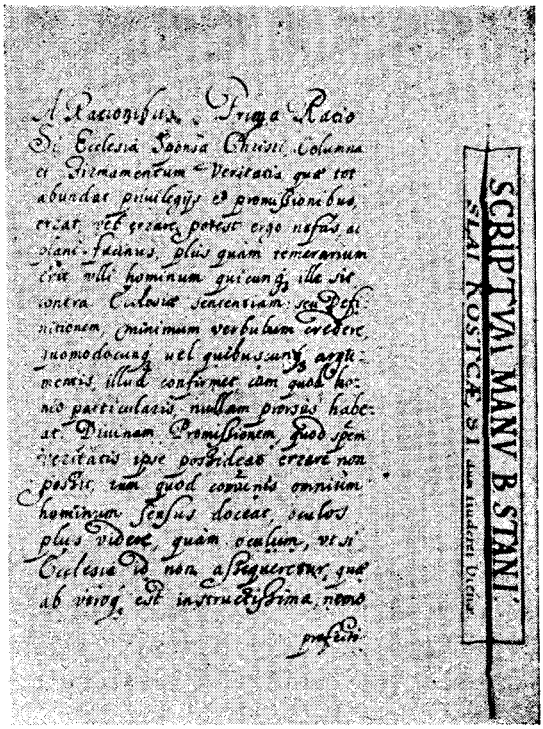


[5]) Fondo Barberini, lat., Rps 1127; por. Dodatek 4 i 5.

[6]) Vita et miracula S. Stanislai Kostkae... excussit, auxit et in lucem edidit A. Arndt. Wydane w Analecta Bollandiana, t. IX nn oraz w osobnej odbitce, według której będziemy cytowali Ubaldiniego. Por. str. 36 nn. Por. Dodatek 2 i 3.

[7]) „... y znać że go nie Polak componował — mówi o tym liście pamflet wydany pod imieniem Grodzickiego St. — bo Rodzicy w Polszcze synom nie łańcuchy złote ale grunty i maiętności sposabiaią". Bibl. Jagiel., Rps 59, f. 207r.

go już w 1632 r. [8]). Według wszelkiego jednak prawdopodobieństwa, jest to raczej popis retoryczny samego profesora. Najmniej zastrzeżeń budzi tak zwany list do Ernesta, przyjaciela Stanisława w Wiedniu [9]). Jedyną niepokojącą sprawą jest fałszywa data tego listu. Mogła być ona dodana przez przepisywaczy. Argumentem rzeczowym, który wywołał wątpliwości, był fakt, że nigdzie Stanisław nie wspomina tutaj o pogoni powczem wszczętej przez Bilińskiego i Pawła po swojej ucieczce. Mamy jednak wzmiankę w świadectwach dotyczących świętego, że pościg ten udał się w inną stronę aniżeli poszedł Stanisław [10]). Sam zaś święty wspominał w Rzymie, że poznał tych, co go ścigali, ale on nie był przez nich poznany, co zgadza się z treścią listu [11]). Nie jest jednak wykluczone, że i ten dokument jest retorycznym wzorem napisanym przez którego z jezuickich profesorów. Ubaldini przekazał nam jeszcze w tłumaczeniu łacińskim „Punkta o Męce Pańskiej" [12]), pi-



Dodatek 3. Z zapisków wiedeńskich św. Stanisława o Kościele. „Scripta per Char. Stanislaum Kostka Soc. Nostrae". Bibl. Vaticana, Fondo Barberini lat., Rps 1127.

[8]) Epistolae B. B. Aloysii Gonsagae ad Claudium Aquavivam... et Stanislai Kostkae ad Deiparam in coelos assumptam, Leodii, Ouwers, 1632.
[9]) Bibl. PAU, Rps. 1010, f. 61r.
[10]) Arch. Pr. Mp., Rps 275, str. 218 (92).
[11]) Sacchini, str. 24.
[12]) Ubaldini, str. 96 nn.

sane po włosku. Nie mamy jednak konkretnych dowodów, czy były one przez świętego ułożone, czy też tylko przepisane.

Skazani więc jesteśmy na czerpanie wiadomości o św. Stanisławie przede wszystkim z najstarszych jego żywotów i procesów przedkanonizacyjnych. Już w roku śmierci Kostki wydano dla członków Towarzystwa Jezusowego dwie informacje o „Stanisławie Polaku". Są one niezmiernie cenne, bo pochodzą od ludzi, którzy młodziutkiego nowicjusza osobiście znali i cieszyli się jego zaufaniem i przyjaźnią. O. Warszewicki Stanisław [13]), jedna z najpiękniejszych postaci katolickiego humanizmu 16 wieku, „mąż godny nieśmiertelności" [14]), pierwszy wydał opis życia i śmierci swego przyjaciela. O. Fazio, obok wyżej wspomnianego żywotu dla O. Gomeza, rozesłał do całego zakonu — na rozkaz generała Towarzystwa Jezusowego św. Franciszka Borgiasza — list okólny o św. Stanisławie. W 1570 r. Grzegorz z Sambora napisał wierszem po łacinie „D. Stanislai Costuli Poloni vita" [15]). Z szesnastego wieku pochodzi również żywot Kostki skreślony przez O. Valtrino uzupełniony przez O. Sirmond [16]). Żywot ten za pośrednictwem Ribadeneyry [17]) odegrał w hagiografii Stanisława znaczną rolę [18]).

Po „ogłoszeniu" Kostki błogosławionym, najlepszy ówczesny historyk zakonu, Sacchini, napisał równie cenną biografię świętego. Trudno wyliczać wszystkie następne żywoty Stani-

---

[13]) Dawny uczeń Melanchtona, „rządziciel" kancelarii królewskiej, kanonik gnieźnieński, gdy już myślano dlań o biskupstwie, wstąpił do Towarzystwa Jezusowego, dnia 24. XI. 1567 r. Zmarł w opinii świętości 3. X. 1591 r. na posłudze zapowietrzonym. W kilkanaście lat po jego śmierci pisano o nim, jako o świętym:

„Dum Varszauicii mecum pia facta reuoluo
Lucet in his prorsus KOSTULE, imago tua...
Jure tuis Sanctus debetur laudibus auctor,
Caelicus est scriptor, caelica gesta canit". De Beato Stanislao Kostka e Rostków... carmen Encomiasticon... a Christophoro Chodkiewicz, Cracoviae, Skalski, f. E_2^v.

[14]) Ks. Jana Wielewickiego S. J. Dziennik spraw domu zakonnego OO. Jezuitów u św. Barbary w Krakowie od 1579 do 1599, Kraków, Akademia Umiejętności, 1881, str. 147.

[15]) Cracoviae, Scharffenberg.

[16]) Wydany przez Goetstouwers'a.

[17]) Compendio della vita del B. Stanislao Kostka... per il M. R. P. Pietro Ribadineira, Padova, Fozzi. Posługujemy się wydaniem z 1608 r.

[18]) Por. Rps 1640, Bibl. Mus. Czart., str. 215 — 223, pisany przez jezuitę wieku siedemnastego pt.: Vita B. Stanislai Kostka Societ. Iesu.

sława, choćby uchodziły one w swoich czasach za znakomite. Nie podobna jednak pominąć nazwisk tak zasłużonych na tym polu, jak wspomniany już Ubaldini, Bartoli [19]), Boero [20]).

W Polsce najbardziej znana była biografia Stanisława, dodana przez Skargę do 7-go wydania jego „Żywotów Świętych", uchodząca mylnie za perłę hagiografii polskiej [21]). Żywot ten jest bowiem prawie dosłownym tłumaczeniem Sacchini'ego.

Akta procesów przedkanonizacyjnych, kilkakrotnie dokładnie opracowane w późniejszych biografiach świętego, są drugim zasadniczym źródłem poznania prawdziwej psychiki Stanisława [22]).

Każdy zdaje sobie sprawę, jak wielki gatunkowy ciężar posiadają powyższe przekazy, których prawdomówność została zagwarantowana świętością życia biografów [23]), a niekiedy, jak to ma miejsce w procesach, również przysięgą.

To szczupłe omówienie źródeł i bibliografii uważaliśmy za konieczne, a nie bez żalu — z powodu braku miejsca — zadawalamy się suchą wzmianką tam, gdzie trzeba by nieraz długich omówień.

I. Już najstarsze próby charakterologii wytyczyły jedną z zasadniczych dróg w rozwoju tej wiedzy, mianowicie określanie psychiki przy pomocy wyrazu somatycznego badanej jednostki. Pierwsza kartka „Fizjognomik" Pseudoarystotelesa jest najlepszym tego świadectwem. Typologia konstytucji fizycznej osób, względem których nie możemy się posługiwać pomiarami, tylko w przybliżeniu zdolna jest określić do jakiej grupy przynależy dana jednostka, chyba że występują u niej w wybitny sposób cechy klasyfikacyjne. Jak nam się zdaje, ma

---

[19]) Della vita e miracoli del B. Stanislao Kostka, Roma, 1670. Polskie tłumaczenie, Tylkowskiego, ukazało się w Wilnie 1674 r.

[20]) Storia della vita di S. Stanislao Kostka... Torino 1872. Polskie tłumaczenie tego dziełka znajduje się w Arch. Pr. Mp., Rps. 253.

[21]) „Żywot św. Stanisława można uważać za perłę hagiografii i to nie tylko polskiej". Świątek F., Z dziejów polskiego żywotopisarstwa świętych, Lublin, 1937, str. 58.

[22]) Akta procesów znajdują się w Archiwum Postulatury Generalnej T. J. w Rzymie. Dzięki niezwykłej uczynności O. E. Eltera T. J. zasadnicze teksty świadków przytaczane przez nas pochodzą z pierwszej redakcji aktów. Kilka procesów przedkanonizacyjnych św. Stanisława zawiera Rps 275 Arch. Pr. Mp. Szczególnie ważny jest proces krakowski z 1630 r. Jako świadkowie występują w nim O. Łęczycki, O. Oborski, O. Kański — zbieracze wiadomości o Stanisławie u osób — które go znały osobiście.

[23]) Por. Wielewicki J., M. c., Ubaldini, str. 3 — 5.

to właśnie miejsce u św. Stanisława. Oprócz tego w jezuickiej hagiografii szesnastego i siedemnastego wieku mamy zwykle podane szczegóły odtwarzające zewnętrzny wygląd świętych. Opisy te, chociaż skąpe w słowa, odznaczają się zdumiewającą dokładnością [24]). Szczególnie wtedy, gdy do informacji biograficznej dołącza się współczesna ikonografia, można z wielkim prawdopodobieństwem określić typologię fizyczną świętego. Otóż przypuszczalnie dwa portrety Stanisława pochodzą z czasów jego życia. Od nich zaczniemy właśnie nasze badania.

Pierwszy z portretów Stanisława sięga prawdopodobnie lat rostkowskich kasztelanica. Obraz ten znajduje się obecnie w nowicjacie Towarzystwa Jezusowego prowincji szampańskiej [25]). Przed ostatnim odnowieniem portret ten określano zwykle jako dzieło Delfini'ego. Po zdjęciu z obrazu czarnej farby przez pracowników Luwru, rysy świętego zyskały na wyrazistości, a odsłonięcie pierwotnego stroju uwydatniło harmonię między młodocianą twarzą Stanisława a jego ubiorem. Obraz ten przedstawia Stanisława w wieku dziecięcym o twarzy pełnej wyrazu, błyszczących, inteligentnych oczach. Kształt twarzy, rozwartość i wykrój szpary ocznej, kształt ucha, zaokrąglenie końca nosa, usta i podbródek są typowo armenoidalne [26]).

Na portrecie wiedeńskim, pochodzącym z szesnastego wieku [27]), podobieństwo z poprzednim obrazem, szczególnie pod względem rasowym, jest widoczne. Postać cała o silnej budowie, wzrostu średniego, wydłużonych rysach twarzy wskazywałaby na konstytucję somatyczną, którą w systemie temperamentów galenowskich przypisywano sangwinikom [28]). W dzi-

---

[24]) Hagiografia ta zwracała uwagę na zewnętrzną postawę świętego — „habitum oris et totius corporis constitutionem". Ribadeneira P., Vita Ignatii Loyolae, Ingolstadii 1590, str. 394. Śliczne, polskie tłumaczenie tego żywotu wyszło w Krakowie 1600 r. pt. Żywot Bł. Oyca Ignacego Loiole. Z żywotopisarstwa polskiego por. Kojałowicz-Balbinus, Vita Venerabilis Patris Nicolai Lanciciii... Pragae 1690, str. 340 nn.

[25]) Por. Dodatek I.

[26]) Skład rasowy w obrębie jądra polskiego obszaru nordycznego, do którego należy również powiat przasnyski, gdzie urodził się św. Stanisław, zawiera 55% elementu nordycznego, około 20% laponoidalnego, 15% śródziemnomorskiego i 10% armenoidalnego.

[27]) Niestety ze względów czysto technicznych nie możemy dołączyć odbitki tego portretu. Zob. Św. Stanisław Kostka (album), Warszawa, jezuici, 1928, f. XXXVII.

[28]) Epitome Galeni Pergameni operum..., Basileae, Apud M. Isingrinium, 1515, De temperamentis, I, 1; str 39; v. 55 — 64; Ars medicinalis, LI, str. 823, v. 61 — 66.

siejszej terminologii określilibyśmy ją jako typ pośredni między prupą pykników i atletyków, co też niżej zaznaczymy.

Opis zewnętrznego wyglądu św. Stanisława, podany na podstawie naocznych świadectw przez Sacchini'ego, a w zależności odeń przez Skargę i Zuchowskiego, zgadza się z danymi opisanych wyżej portretów. „Postać jego — pisze Sacchini — średniej wysokości miała słuszne wymiary, łączyła w sobie dostojność i piękno...; święty posiadał cerę prawie śnieżnobiałą z lekko narzuconym na policzki... rumieńcem, włosy czarne nieco spłowiałe, kształt twarzy raczej okrągły, błyszczące oczy... wilgotne niekiedy i przepełnione łzami. Ci, co go znali z widzenia, mówią, że rozpowszechniony obraz, barwnie wydrukowany — ten, który wystawiono... w kościele św. Andrzeja... mniej więcej wiernie oddaje rysy świętego“ [29]).

Charakterystyka somatyczna św. Stanisława z „Żywotów“ Skargi jest bez wątpienia zaczerpnięta z Sacchini'ego. „(Stanisław) był wzrostu miernego, twarzy pięknej, białej, okrągłej, jakoby anielskiej, do której się rumianość... przymieszywała; włosa czarnego, oczy przezroczyste...“ [30]).

Pokrewna tym opisom jest wzmianka w druku ulotnym z 1611 r. „Był wzrostu miernego, twarzy wspaniałey, rumianey, y pełney, ku weyrzeniu wdzięczney, na ktorey znacznie wnętrzne nabożeństwo znać było, włosów czarnawych, oczu wesołych, ale z nabożeństwa płaczliwych“ [31]).

Myliłby się więc ten, kto by upatrywał w Stanisławie słabe, chorowite dziecko. Był on bowiem „wspaniale zbudowany“ [32]) i odznaczał się fizyczną siłą [33]).

A choroby? Zajmują one dużo miejsca w żywotach św. Stanisława, ale w jego życiu były zaledwie drobnymi fragmentami. Pisano o nich dlatego, że w chorobie wiedeńskiej Stanisława, w grudniu 1566 r. skrystalizowało się jego powołanie do zakonu, a ostatnie dni przed śmiercią ujawniły najlepiej głę-

---

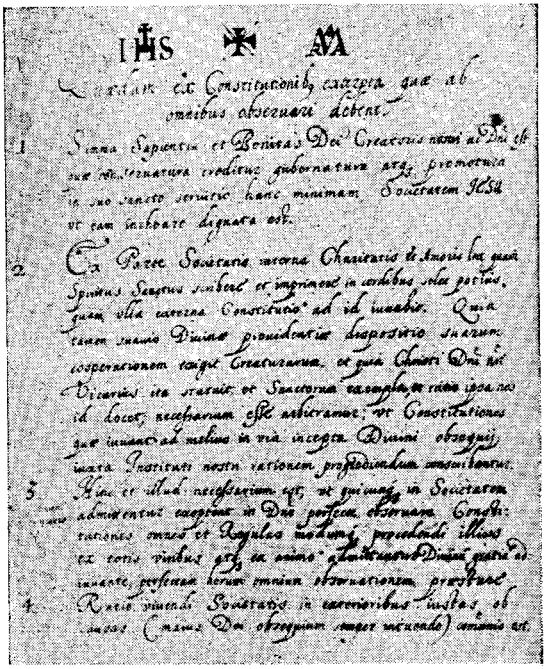
[29]) Sacchini, str. 3 — 4. Por. Św. Stanisław Kostka (album), f. XIV.

[30]) Żywoty Świętych, Kraków, jezuici, 1936, str. 613.

[31]) Zuchowski J., Nowy Patron Polski, Błogosławiony Stanisław Kostka Polak, ...za Kolędę, z winszowaniem... szczęśliwego Roku tego Nowego 1612. Jest to mało znany druk ulotny, trzykolumnowy in folio maximo. Arch. Pr. Mp., dołączone do Rps 275.

[32]) „optime constitutus“ — mówi o nim Sacchini, str. 53.

[33]) „satis robusto corpore“ — Warszewicki, str. 21.



Dodatek 4. Z zapisków św. Stanisława. „Scripta per Char. Stanislaum Kostka Soc. Nostrae". Bibl. Vaticana, Fondo Barberini lat., Rps 1127. Reguły Towarzystwa Jezusowego.

bię jego świętości. Są to więc dwa nic nie znaczące fragmenty [34]). Jezuici wiedeńscy, którzy nie chcieli uwzględnić próśb młodego kandydata o przyjęcie do zakonu, nigdy nie wspominają o słabym zdrowiu, chociaż mieliby doskonały pretekst do odrzucenia jego ponawianych tylokrotnie nalegań. Podróż z Wiednia do Rzymu wykazuje również w pełni fizyczne zdrowie Stanisława. Niedyspozycje jego oraz szczególna opieka, jaką miano nad nim roztoczyć po przybyciu do wiecznego miasta [35]), nie wyglądały bardzo poważnie, skoro w tym samym dniu, w którym Kostka przeszedł próg Domu Profesów w Rzymie, odbył się jego wstępny przednowicjacki egzamin, a w trzy dni później, w dzień św. Szymona i Judy, Stanisław jest już nowicjuszem. Zresztą wszelkie wątpliwości muszą ustąpić wobec słów listu św. Franciszka Borgiasza do św. Piotra Kanizego: „Przybyli do Rzymu Jakób z Genui z magistrem Reynerem i Stanisławem Polakiem, wszyscy zdrowi" [36]). „Articuli super inquisitione procesu rzymskiego albo polskiego" łączą obydwie powyższe wersje: „Szczęśliwie tedy szlachetny młodzieniaszek do żadney drogi... przyzwyczajony, wespół z Towarzyszami do

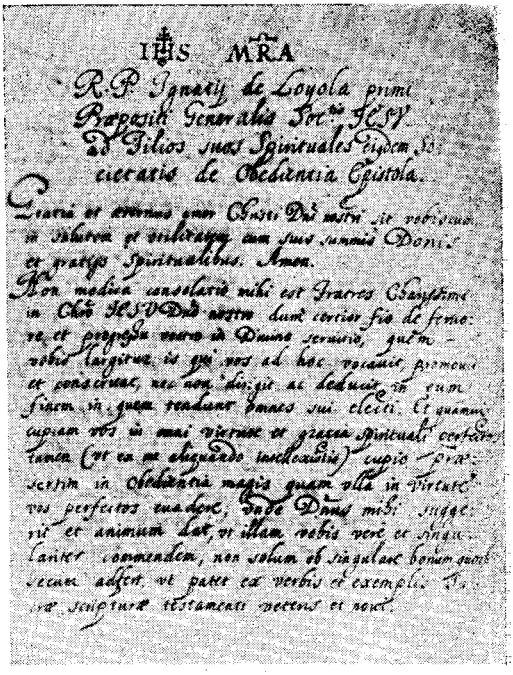
[34]) Przyczynę choroby upatrywano w nieznośnych warunkach środowiska socjalnego, jakie się wytworzyło w domu Kimberkera. Sacchini, str. 16 — 17.

[35]) Ubaldini, str. 49.

[36]) Braunsberger O., S. J., Beati Petri Canisii Societatis Jesu epistulae et acta, Freiburg im Br., Herder, 1913, t. VI, nr 1524, str. 109.

Rzymu poszedł, pieszo y zdrowo nad siły zaszedł... skoro do Rzymu poszedł od bł. Franciszka Borgiey... mile przyjęty y na odpocznienie w Infirmaryey naznaczył mu mieysce, aby strudzone y osłabiałe ciało posilił,... niżeliby prace zakonne zaczął chociaż był rzeźwym y czerstwym“ [37]).

Ostatnia choroba i śmierć Stanisława łączy się ściśle z udziałem czynników somatycznych w jego religijnych przeżyciach. Osłabione serce wskutek gorączki malarii przestało bić — jak utrzymywali współcześni — z powodu religijnej miłości przechodzącej siły organizmu.


IHS MRA
R.P. Ignatij de Loyola primi
Præpositi Generalis Soc.is IESV
ad Filios suos Spirituales Eiusdem
de Obedientia Epistola.

Dodatek 5. Z *zapisków św. Stanisława.* „*Scripta per Char Stanislaum Kostka Soc. Nostrae. Bibl. Vaticana, Fondo Barberini lat., Rps 1127. List świętego Ignacego o cnocie posłuszeństwa.*

Jeżeli zatrzymaliśmy się nieco dłużej na stwierdzeniu zdrowia Stanisława, to chcieliśmy przez to osiągnąć wywołanie w czytelniku prawdziwego obrazu postaci świętego, „n a t u r y c z e r s t w e j , u r o d y p r z e ś l i c z n e j“ [38]).

Z dotychczasowych prób syntezy w typologiach somatyki człowieka największą powagą przez długie wieki cieszył się system Galena. Opiera się on na założeniach Hipokratesa i potocznej obserwacji, a obserwacja ta musiała być trafna, skoro

---

[37]) R o m a n a s e u P o l o n a C a n o n i s. B. S t a n. K o s t k a. A r t i c u l i s u p e r I n q u i s i t i o n e. Są to „positiones inclusi Remissor'al bus Anni 1662. Ich autorami są „R.R. P.P. Pyrhus Gherardus... et Urbanus Ubaldini“, jak zaznacza Rps Ubaldiniego, str. 288. Cytujemy ten dokument w tłum. z siedemnastego wieku. art. 42 i 43. Arch. Pr. Mp. Dołączone do Rps 275.

[38]) Duryewski A., S. J., P a m i ą t k a n i e z e s z ł a j u ż z e s z ł e g o d o m u ... P a n ó w n a R o s t k o w i e i S z t e m b e r g u K o s t k ó w , Kraków 1702, str. 37.

jeszcze dzisiaj nie możemy jej odmówić wielkiej wnikliwości, chociaż naturalnie kosmologiczne podstawy galenowskich poglądów okazały się całkowicie mylne. Wśród dziewięciu tzw. temperamentów Galena uprzywilejowaną grupę obok temperamentu „miarowego" tworzą sangwinicy. Należy jednak zaznaczyć, że nie zawsze ich psychice przypisywano cechę niestałości w działaniu, płytkiego ujmowania zagadnień itp. W tradycji typologii Galena posiadają oni znacznie lepszą opinię. Są bowiem hojni, łaskawi, odważni, weseli i rozśpiewani, „wiele chcą i wiele mogą". Pod względem somatycznym wyróżnia ich od innych typów owa „mollis caro", która miała predestynować człowieka do posiadania wybitnych zdolności.

Idąc za typologią Galena moglibyśmy śmiało umieścić św. Stanisława w tej właśnie grupie. Somatycznie bowiem jego cechy prawie bez reszty odpowiadają cechom sangwinika, a jego dyspozycje psychiczne również — jak to później zobaczymy — nie odbiegają zbytnio od skłonności przypisywanych temu typowi.

Znaczna większość typologii z końca 19 i początków 20 wieku posiada obecnie wartość czysto historyczną. Ale z terminologii psychologicznej z pewnością nie da się już wykluczyć wprowadzonych przez nowsze systemy określeń. Jeżeli użyjemy tutaj pojęć kretschmerowskich, to nie dlatego, jako byśmy nie widzieli braków w systemie autora „Körperbau und Charakter".

Św. Stanisław nie był z pewnością leptosomikiem, gdyż ciało jego nie posiada całkowicie cech, przypisywanych temu typowi o wysokim wzroście, delikatnym szkielecie, długiej i wąskiej klatce piersiowej. Nie jest on również z całą pewnością typem dysplastycznym, gdyż budowa jego ciała odznaczała się niezwykłą harmonią i pięknem. Trudno go również umieścić w grupie pykników, szczególnie w jej formie wynaturzonej, z jaką się zetknął Kretschmer w pierwszej fazie swych badań nad temperamentami. Niemożliwą również jest rzeczą zaliczyć go do grupy atletycznej, nie podobna bowiem skojarzyć z tym typem nazwy nadawanej Stanisławowi „angelus terrenus".

Święty był typem normalnym, somatycznie należało by go przesunąć bliżej bieguna pykników, aniżeli leptosomików.

Dalecy jesteśmy od umieszczania żywych ludzi w ciasne ogólnikowe ramy typologiczne. Jesteśmy jednak zwolennikami poglądu, że studium duszy ma swój początek w analizie

cech somatycznych człowieka, stanowiącej punkt zaczepienia w badaniach nad typologią psychiki człowieka.

II. Najważniejszą cechą klasyfikacyjną, grupującą ludzi w typy psychiczne, jest ich stosunek do społeczeństwa. Już raz mieliśmy możność na łamach naszego pisma skonstatować [39]), że podział ten występuje we wszystkich, głównych systemach typologicznych. Nie jest rzeczą ważną, czy nazwiemy jednostkę umiejącą się dostosować do otoczenia, uzdolnioną do współżycia z innymi osobnikami — typem syntonicznym, ekstrawertycznym, czy też użyjemy w jej określeniu terminologii którejkolwiek ze szkół psychologicznych. Podobnie nie chcemy narzucać gotowej nazwy dla oznaczenia jednostek zamkniętych w sobie, które w terminologii najbardziej dzisiaj znanej noszą miano autystów, intrawertyków itp.

Środowisko, praca nad urabianiem swego charakteru, może w pewien sposób wpłynąć na ustosunkowanie się człowieka do społeczności, ale i wówczas nie trudno odkryć nawet starannie zamaskowaną linię, wyznaczoną przez temperament.

Który z powyższych dwu typów był bliższy psychice św. Stanisława?

Konstytucja fizyczna i rasa predestynowały Stanisława raczej do typu o głębokim oddźwięku uczuciowym względem środowiska. I rzeczywiście, po zbadaniu dokładnym jego psychiki umieścilibyśmy go raczej w grupie syntonicznej.

Stanisław był kochany w Rostkowie [40]). Szczególnie miłował go ojciec [41]). Wiedeńskie lata studiów wykazały wielkie zróżnicowanie psychiczne kasztelaniców zakroczymskich. Również ideologia ich rozwijała się w odmiennych kierunkach. Dopiero nowicjat rzymski wykazuje w całej pełni syntonię św. Stanisława, ale wszelkie wzmianki o niej z okresu wiedeńskiego są tym bardziej cenne, bo bez gruntownego zbadania sprawy mogło by się komu wydawać, że przed wstąpieniem do zakonu był on autystycznym odludkiem. W interpretacji źródeł należy jednak uwzględnić tę okoliczność, że w czasach, z których pochodzą pierwsze żywoty Stanisława i świadectwa

[39]) Styczeń 1950, str. 33.

[40]) Informacja Pawła dana O. Kańskiemu, Arch. Pr. Mp., Rps. 275, str. 90.

[41]) Warszewicki, str. 20: „Scripserat illi pater suus, nam ipsum valde amabat!".

o nim, w katolickiej duchowości najwyższym ideałem była często świętość mnisza [42]).

W konwikcie jezuickim, w stolicy cesarstwa, młodszy kasztelanic był przez wszystkich kochany. Jego profesorowie do późnej starości wspominali z pietyzmem swego dawnego ucznia [43]). Chociaż dużo czasu wolnego święty oddawał modlitwie, przecież nikogo to nie raziło, nie była to bowiem ucieczka przed ludźmi, ale jednoczenie się z nimi u stóp Eucharystii. Ściągał na siebie oczy wszystkich [44]).

Po odebraniu przez cesarza Maksymiliana II domu przeznaczonego na konwikt jezuickiego gimnazjum Stanisław mieszkał w domu Kimberkera. Było to pomieszczenie obszerne [45]). Święty zajmował je z Bilińskim, Pawłem i kilku innymi Polakami.

Z żywotów i ikonografii Stanisława mógłby ktoś wyciągnąć fałszywy wniosek, że brat jego był czarnym charakterem i katował świętego na każdym kroku. Należy jednak wszystkie „prześladowania" zakreślić do właściwych, rzeczywistych miar, gdyż niestety zachowanie się Pawła było odtwarzane z wielką przesadą. Był on w rzeczywistości zawsze młodzieńcem głęboko wierzącym i po latach z oburzeniem odrzuci pogłoskę, jakoby, po ucieczce Stanisława, miał udać się do wróżki [46]). Przystępował do spowiedzi i Komunii św. przynajmniej raz na miesiąc, czego wymagał absolutnie regulamin gimnazjum, a chociaż nie stosowano żadnego przymusu, wprowadzono jednak kartki kontroli, czy uczniowie ten przepis wypełniają. Sam jednak Paweł w życiu późniejszym uważał się za prześladowcę świętego, a nawet płakał na wspomnienie swego ustosunkowania się do brata [47]). Rzeczywiście, jak zeznaje

---

[42]) Krzysztof Chodkiewicz wspomina w swej De Beato Stanislao... oratio, (Cracoviae 1606, f. B_2^v — mylnie oznaczone w wydaniu A_3 —) św. Pachomiusza, Grzegorz z Sambora (f. sequ. B_3^v), św. Aleksego, jako punkty orientacyjne świętości Stanisława.

[43]) Por. Annales collegii Posnaniensis Societatis Jesu, t. I., Bibl. Jagiel., Rps 5198 I. f. 29v. Bibl. Mus. Czart., Rps 1266, Życia świętych ludzi sławnych w Polszcze, str. 26; Arch. Post. Gen., B, 174, 9; Arch Pr. Mp., Rps 275, str. 228 (102).

[44]) Zeznania O. M. Franchi, Arch. Post. Gen., B. 174, 10.

[45]) „In casa dove stavamo, essendo casa ampla..." Pacifici, Arch. Post. Gen. B., 174, II.

[46]) W zeznaniu O. Kańskiemu.

[47]) Łuczka Młodziejowski, jako młody chłopiec, około r. 1603, w domu rodziców, w czasie pobytu u nich Pawła Kostki, słyszał w nocy jego modli-

Pacifici, między braćmi dochodziło do codziennych prawie nieporozumień [48]), a współmieszkańcy nie zawsze umieli się właściwie zachować względem Stanisława [49]).

Przyczyna niezgody nie miała tła religijnego ani moralnego, bo i Paweł był „daleko od niecnot y sprosnosci [50]), kwitnącego iednak wieku bawiąc się wesołoscią, stroiąc się, hoinie y rozkosznie bankietuiąc, y innemi młodosci igrzyskami cieszył się" [51]).

Nieporozumienie między braćmi było sporem o formy pobożności, jakie Stanisław wprowadzał w życie na tle wyznawanej przezeń ideologii.

Jeżeli święty nie chciał z niej zrezygnować, mimo wzajemnej miłości obu Kostków, zaczęła się między nimi walka. Stanisław bowiem miał również, jak i Paweł, gorąco mu oddanych przyjaciół [52]). Na stronę Pawła przeszli wszyscy współmieszkańcy z wyjątkiem służby, ta bowiem była oddana Stanisławowi za jego względem niej miłość i uszanowanie godności ludzkiej. Młodszy kasztelanic nie ustąpił z obranej drogi, odpowiadając na zarzuty Pawła „mężnie y wspaniale, do duchownych rzeczy nie świeckich bydz się urodzonym". Nie był to jednak w jego postępowaniu rys schizotymiczny. Syntonia nie polega na kompletnym dostosowaniu się do otoczenia. Typy niekiedy z całą pewnością syntoniczne nie porzucają wbrew opinii środowiska raz obranego celu. W takich wypadkach „współdźwięk" z otoczeniem przejawia się w swoisty sposób. Tak by-

---

twę skierowaną do Stanisława: „Parce assiduo persecutori et percussori tuo". Proces w Piaskach z 13. XI. 1630 r. Arch. Pr. Mp., Rps 275, str. 365 — 366.

[48]) „...sono occasionati moltissimi et quasi quotidiani urtamenti in tal maniera che il sr. Paolo sempre lo riprendeva et assai aspramente et alle volte con parole ingiuriose per la vita troppo aspra in tal maniera che bisognava che qualche volto s intromettesse il sr. Giovanni lor Maestro". Pacifici, M . c .

[49]) Rozrażewski, współmieszkaniec Stanisława z Wiednia, przyznał się swej żonie, że czasami „de industria seu inaduertenter calcabat" świętego, gdy tenże leżał krzyżem na modlitwie w nocy. Arch. Pr. Mp., Rps 275, str. 231 — 232 (105 — 106).

[50]) „procul a flagitiis". Sacchini, str. 8.

[51]) Articuli super Inquisitione..., art. 21; Pacifici określił charakter Pawła w następujący sposób: „...maggior fratello era di piu liberta et alquanto discolo, et attendeva assai alla vanita cosi in vestir, come in conversar, in tanto in quanto li era sopportato dal ...Maestro". M. c.

[52]) Nie zwróciło to uwagi Bilińskiego ani Pawła, gdy w niedzielę, w której Stanisław wyszedł do Augsburga, zawiadomił ich służący, że młodszy kasztelanic został zaproszony na obiad „gdzie indziej", choć aż od dłuższego już czasu czuwali, by „jezuita" — jak Paweł przezywał brata — nie uciekł im do zakonu.

ło również u św. Stanisława. „Wtedy, gdy Bł. Stanisław z powodu gróźb i razów brata nie mógł oddawać się modlitwie, wstawał w nocy i leżąc krzyżem na ziemi modlił się“ [53]). Modlitwę przekładał na czas nocny, by pogodzić antynomię służby Bogu i uległości względem brata. Wybrał drogę syntoniczną, „aby jak najwięcej podobać się Bogu i jak najmniej nie podobać się bratu“ [54]).

Okres, w którym Stanisław „był prześladowany od złych i kochany przez dobrych“ [55]), „a nigdy nikomu uprzykrzonym, y gniewającym się bydz nie zdał, z którey kolwiek przyczyny acz naywiększy“ [56]) przemienił się po krótkim cierpieniu w Dylindze na ciszę rzymskiego nowicjatu. Mimo wielkiej karności zakonnej, jaka panowała w rzymskich, jezuickich domach za czasów generalatu św. Franciszka Borgiasza, współżycie osób zróżnicowanych wiekiem, wykształceniem, nauką i narodowością nie było łatwe [57]). Św. Stanisława kochano już w Wiedniu, lecz nieporozumienia z Pawłem, które wynikały z przyczyn ideologicznych, nie uwydatniają w całej pełni wspólnoty rytmu psychicznego „jezuity“ i tych, co z nim razem mieszkali.

W Rzymie ideologia wszystkich była ta sama, więc święty dostroił się całkowicie do otoczenia: „Braci ogromnie kochał“ [58]). Niekiedy jednak spotykamy nawet pośród świętych takie jednostki, które poświęcały się dla innych aż do heroizmu, ale nie cieszyły się wzajemną miłością, lecz tylko poważaniem. Przyczyną tego jest zwykle podłoże psychologiczne człowieka. Stanisław nie tylko sam ze swej strony uważał innych za aniołów, ale i otoczenie darzyło go niezwykłą sympatią [59]). Jego bystry i przenikliwy umysł, dojrzałość rad, roztropność ponad młody wiek, dopomagały z pewnością do zżycia się z otoczeniem, ale ostatecznie decydowała o tym wrodzona łagodność i to, co Włosi nazywali „piaceuolezza“. Naturalne cechy syntoniczne, uwznioślone cnotą, były jedną z głównych pod-

---

[53]) Extracta ex processu Calissiensi. Rps 275, f. 1r.

[54]) „illud assidue caventi, ut quam maxime placeret Deo, fratri quam minime displiceret“. Sacchini, str. 10.

[55]) Fazio w piewszym swym liście okólnym. Cytujemy za Michel L., Vie de Saint Stanislas Kostka, 1900, str. 146.

[56]) Articuli super Inquisitione, art. 20.

[57]) Przepiękny, krótki opis najwybitniejszych towarzyszy zakonnych Stanisława podał za Sacchinim Skarga. Dz. c., str. 606.

[58]) Warszewicki, str. 19.

[59]) „tam patribus quam fratribus erat amabilis“, Warszawicki, M. c.

staw, że Stanisława otaczano niezwykłą miłością. Sprawy, jakie narzucało życie nowicjackie, wymagały danych wrodzonych, aby zwracaną komuś uwagę uczynić miłą, a wzajemne przysługi spełniać z uśmiechem. Dla ilustracji można by przytoczyć suchy fakt, podawany w żywotach Stanisława, chociaż w innym celu. Mariusz Franchi, współnowicjusz świętego, skarżył się mu pewnego razu, że ogarnęło go zniechęcenie i smutek. Dla „Polaka" były to prawie rzeczy nieznane, ponieważ sam mimo nieporozumień z Rostkowem, wywołanych stanowiskiem ojca względem jego powołania, czuł się szczęśliwy. Autysta dawałby tutaj zimne, teoretyczne uwagi. Stanisław, jako typ syntoniczny, stoi bliżej sprawy. Szkoda, że Franchi nie podał słów, którymi święty podnosił go na duchu, lecz miłość okazaną mu przez Stanisława pamiętał jeszcze w 1600 roku. Święty bowiem poszedł z nim razem się modlić, aby wyprosić wspólnie cud bożego pokoju [60]).

W ostatnich dniach życia Stanisław pociesza swego przyjaciela [61]). W godzinę śmierci stara się sobie przypomnieć, czy nie obraził kogo z otoczenia. Będąc dla wszystkich „amabilissimo", każe przeprosić współnowicjuszów za mniemane wykroczenia w tym względzie [62]).

Mamy wrażenie, że miłość, jaką cieszył się Kostka w Rzymie, była jeszcze większa niż ta z konwiktu wiedeńskiego. Wszyscy, z kim tylko się zetknął w swym krótkim życiu, uważali go za swego przyjaciela.

Najbliżsi towarzysze świętego zachowali względem niego przyjaźń do końca życia. Warszewicki zapewniał, że pamięci o Stanisławie nie zniszczy w nim żadne zapomnienie [63]). Klaudiusz Aquaviva, już jako generał Towarzystwa Jezusowego, z rozrzewnieniem wspomina dawnego „współtowarzysza broni" [64]). Brat Stefan Augusti rozmawia o św. Stanisławie, jako o swym przyjacielu, z O. Łęczyckim [65]). Bł. Rudolf Aquaviva wziął na siebie trud budziciela kultu Kostki [66]), a może przejął

[60]) Processus Romanus, f. 788.
[61]) Warszewicki, str. 22.
[62]) Ibid., str. 24. [63]) Tamże, str. 31.
[64]) W pozwoleniu na ponowne drukowanie żywotu napisanego przez Sacchini'ego, z dnia 10. VII. 1612 r. Pozwolenie to znajduje się w żywocie drukowanym w Rzymie 1617 r.
[65]) Rps 275, str. 95.
[66]) On to z Wysockim udał się w r. 1570 do przełożonych z prośbą, by pozwolono przynieść do auli nowicjackiej czaszkę świętego. Stwierdzono jednak, że ciało Stanisława było wówczas zupełnie niezepsute.

odeń i samą ideę misyjną, urzeczywistnianą na dworze Wielkiego Mogoła, którą niegdyś we wspólnych rozmowach z magistrem nowicjuszów układali w ramy wielkich programów.

Stanisław stał się jednym z ukochanych świętych przez cztery wieki i to nie tylko w swej ojczyźnie, ale i tam gdzie pierwszą wiadomość o Polsce podało jego nazwisko „Stanislaus Polonus", budząc gorące pragnienia:

„Jeśli aż takie żniwo dają lechickie zasiewy,
Czemu to ja nie narodziłem się tam?" [67]).

Rysy syntoniczne są więc w życiu św. Stanisława bardzo wyraźne.

Bliższa analiza psychiki Kostki wymaga specjalnego artykułu. Na tym dopiero tle stanie się zrozumiała typologia duchowa św. Stanisława.

Ks. Józef Majkowski T. J.

[67]) O. Bernard Colnago: „Lechiadum fundunt tales si semina messes, Cur ego non isto natus in orbe fui". Por. Arch. Pr. Mp., Rps 275, str. 116 — 117.

Ku zjednoczeniu chrześcijańskich wyznań

Rozdarcia wyznaniowe i idące za nimi wojny lub prześladowania religijne zostawiają w psychice społeczeństw, które były widownią tego rodzaju sporów, wyraźne ślady, trwające niekiedy przez całe wieki. Nawet wtedy, kiedy właściwa walka dawno już przebrzmiała, u potomków ludzi, co niegdyś gnębili lub doznawali za wiarę ucisku, znaleźć można w duszach całe pokłady żalów, niechęci i uprzedzeń, tkwiących nie tyle w rozumującej świadomości, ile w głęboko zakorzenionych formach uczuciowej reakcji na pewne poglądy ideowych przeciwników, na sposoby ich postępowania, czy nawet na pewne, używane przez nich, słowa. Trzeba dużej łaski Bożej, żeby te trudności przezwyciężyć w dziele osobistego nawrócenia; trzeba długiego współdziałania przyrodzonych i nadprzyrodzonych czynników, żeby w szerszym zakresie je pokonać i wzajemne a trwałe zbliżenie większych odłamów religijnych w jakiejś społeczności rzeczywiście osiągnąć.

A jednak, na samym dnie duszy, szczerze, choć może nie dość skutecznie, pragną tego zbliżenia, osobliwie te wyznania, które ze wspólnego pnia Chrystusowego niegdyś wyrosły. Czy i o ile to jest jakiś atawistyczny instynkt chrześcijańskiej jedności, czy tylko działanie Ducha Świętego, sięgające poza granice poszczególnych kościołów, trudno osądzić. Faktem jest jednak, że zwłaszcza od początku niniejszego wieku, pojawiały się raz po raz, nie tylko pragnienia i myśli do tego zbliżenia skierowane, ale dążenia i czyny lub wypowiedzi tak energiczne i poważne, że za czyn mogły wystarczyć.

Przytoczymy tutaj kilka dowodów, jak silnie potrafią się odzywać unifikacyjne tendencje, które, jak zobaczymy niżej, nie tylko nie uszły uwagi Rzymu, ale wywołały nawet ze strony Stolicy Apostolskiej lekkie przesunięcie dotychczasowego nastawienia.

Wypadałoby zapewne wspomnieć przede wszystkim o oficjalnym niejako ośrodku zjednoczeniowych dążeń, tj. o głośnym już ruchu ekumenicznym, jego Radzie naczelnej, jego zjazdach i pismach [1]). Niestety jednak trudno nam zdobyć się na wiarę, że, mimo niezaprzeczonej dobrej woli, szlachetności i przedsiębiorczości dość wielu zwolenników tego kierunku, praca ich wyda pożądane owoce. Ma tu swoje zastosowanie przysłowie francuskie: Qui trop embrasse, mal étreint. Sprawa tak skomplikowana i tak niezmiernie delikatna, jaką jest religijne zjednoczenie wyznań, i treścią wierzeń i bardzo odrębną historią i całą psychiką od siebie różnych, w żadnym razie nie da się przeprowadzić na tak szerokim planie i za pomocą tak wielkiego aparatu. Tu musi się zacząć od tego, co Niemcy nazywają Kleinarbeit, tj. od prywatnych porozumień w małych grupach, dużo sposobniejszych do szczerej wymiany myśli i uzgodnienia uczuć, niż wielkie publiczne zebrania. Dotychczasowe wyniki niemałych zresztą wysiłków ekumenicznego ruchu upoważniają do wniosku, że, albo w ogóle za jego sprawą do żadnego zjednoczenia wyznań nie dojdzie, albo osiągnie się jakąś parodię jedności, w której zupełną rozbieżność wierzeń maskować będzie czcza frazeologia na temat wspólności rzekomo chrześcijańskich, ale czysto subiektywnych i nieokreślonych uczuć.

Nie wdając się więc w opis działalności wspomnianego ruchu, rzućmy okiem na inne objawy ożywienia unijnych dążeń, zdające się rokować lepsze nadzieje.

Na pierwszym miejscu wymienić trzeba, zapoczątkowane już w czasie ostatniej wojny przez Kardynała Hinsley, przyjacielskie rozmowy między katolikami a protestantami różnych odcieni. Rozmowy takie, zaczynane nieraz w obozach jeńców wojennych, gromadziły potem w różnych krajach, bądź to duchownych odmiennych wyznań, bądź i myślących a wykształconych ludzi świeckich. Do rozmów tych, którymi zainteresowała się i Stolica święta, przywiązywali zwolennicy unii duże nadzieje. Znany jezuita angielski, Wingfield Digby, w artykule umieszczonym w Times'ie, z listopada zeszłego roku, upatruje w ta-

[1]) Mamy tu na myśli, jak widoczna, ruch ekumeniczny ściśle wzięty, tj. zawiązaną przed 25 laty organizację protestancką, dążącą do zjednoczenia chrześcijańskich wyznań. Od pewnego czasu używa się tego wyrazu i w sensie szerszym, obejmującym i różne organizacje i wszelki rodzaj zjednoczeniowych dążeń.

kich rozmowach jedyną nadzieję wzajemnego zbliżenia. „Choćby nie miały one innego skutku, pozwolą nam przynajmniej poznać się wzajemnie w atmosferze życzliwości i nauczyć się przez wymianę myśli, lepiej rozumieć przeciwne naszym, punkty widzenia, by ich potem nie zniekształcać w dyskusji. A może też zrobimy podnoszące odkrycie, że jednak posiadamy dość wiele wspólnych wierzeń“ [2]).

Wpływ podobnych rozmów, przeprowadzanych przez ostatnie lata musiał już znacznie zmienić klimat duchowy wielu Anglików, skoro taki dziennik, jak Times, czytany przez całą niemal inteligencję Wielkiej Brytanii, zamieścił pod dniem 31 października ubiegłego roku długi artykuł anglikanina pt. Catholicism, to-day, pełen szacunku i życzliwości dla Rzymskiego Kościoła i szukający drogi do możliwych porozumień. Times otwarł na cały miesiąc swe szpalty dla wszystkich, gotowych w tej sprawie do szczerej wymiany myśli i wszelkie ich wypowiedzi wydał w osobnej broszurze pod tym samym tytułem, który nosił pierwszy artykuł [3]).

Jakkolwiek w całej tej improwizowanej ankiecie nie padły z żadnej strony jakieś rewelacyjne myśli czy hasła, sam fakt wydał się tak niezwykłym i symptomatycznym, że dyrektor londyńskiego czasopisma Catholic Herald, w artykule do amerykańskiego The Catholic World nie waha się mówić o nim jako o wydarzeniu „wprost przewrotowym“ [4]). Nie inaczej sądzi sprawozdawca piszący o tej sprawie do paryskich Etudes: Artykuły Times'a i korespondencja koło nich rozwinięta wskazują, że „patrzymy bez wątpienia na narodziny nowej epoki w historii religijnej Anglii“ [5]).

Nic dziwnego jednak, że tego rodzaju zdarzenie mogło mieć miejsce w r. 1949, skoro na dwa lata wcześniej zaszło w tej samej Wielkiej Brytanii coś jeszcze dziwniejszego i mniej oczekiwanego.

Wiadomo, że w protestantyzmie angielskim istnieją dwa główne odłamy, oddzielone od siebie prawdziwą ideową przepaścią. Obóz liberalny redukuje religię do jakiejś sumy filozoficznych koncepcji o charakterze wybitnie racjonalistycznym i pe-

[2]) Por. zbiór artykułów, o jakim mowa będzie poniżej.
[3]) Podtytuł brzmi: Letters to the Editors reprinted from the Times... 1949.
[4]) Ianuary 1950, str. 306.
[5]) Mars 1950 str. 387.

lagiańskim. Obóz konserwatywny przeciwnie nie przyznaje człowiekowi jako takiemu żadnej możliwości zrozumienia czy zdobycia wiecznego zbawienia, upatrując w tym wszystkim wyłączne działanie łaski Bożej. Otóż całe grono teologów anglikańskich skierowało w r. 1947 oficjalny raport do Arcybiskupa z Canterbury, pt. Catholicity, w którym dowodzą, że tylko katolicyzm przedstawia syntezę tego, co w obu przeciwnych kierunkach jest prawdziwie chrześcijańskie i że dla tego on jeden może być podstawą prawdziwego zjednoczenia.

Nie możemy sobie odmówić przytoczenia z tego znamiennego dokumentu, dłuższego ustępu.

„Jeżeli w ogóle ma istnieć Kościół powszechny — nie jako uczucie i ideał, ale jako konkretna rzeczywistość, wchodząca substancjalnie w nasze współczesne, tak ściśle zorganizowane, społeczeństwo — to organ centralny, podobny do papiestwa, zdaje się być czymś więcej niż wymogiem konwencjonalnej symetrii. Jest on przynajmniej koniecznością pragmatyczną, jak na to wskazuje wyraźna pokusa współczesnego ekumenicznego ruchu, który próbuje wytworzyć jego surogat. Odrzucić lekkomyślnie instytucję tak głęboko wkorzenioną w historię chrześcijaństwa i mającą tak wielkie prawo do wdzięczności i czci całej Europy, było ze strony reformatorów dowodem ślepoty w stosunku do tych ogromnych rzeczywistości, jakie zawiera w sobie pojęcie powszechnego Kościoła. Namnożyło się sporo dowodów ostatnimi laty, że, kiedy papiestwo, porzucając na chwilę wyraz i pojęcie sekciarstwa, potrafi odezwać się żywotnym apelem do całego chrześcijaństwa bez różnicy jego odłamów, by zwrócić uwagę na wspólne jego potrzeby i niebezpieczeństwa, może w szerokiej mierze zdobyć sobie posłuch wszystkich, bo też jest ono jedyną instytucją chrześcijańską zdolną do takiego kroku. Stoi ono na czele połowy całego chrześcijaństwa i to takiej połowy, w której nie widać żadnego schyłku żywotności czy zwartości organizacyjnej. Jest ono pionierem nowych zasad socjalnych, które mają ratować ową dawną kulturę chrześcijańską od rozpaczliwych niedomagań, gnębiących ją wszędzie. Ono stanowi największą potęgę misyjną w całym współczesnym świecie. A ponad to wszystko, ono nigdy nie uległo wahaniu co do głównych dogmatów chrześcijańskich: Trójcy Świętej, Wcielo-

nia i Odkupienia, owszem wydaje tym prawdom tak skuteczne świadectwo, że zasługuje sobie dzisiaj, w 19 i 20 wieku na szczerą wdzięczność wszystkich prawdziwych chrześcijan" [6]).

Na innej drodze pracował nad zbliżeniem powaśnionych odłamów chrześcijaństwa człowiek, który mógłby być i katolickiego Kościoła prawdziwą ozdobą. Zmarły w r. 1938 pastor anglikański Artur Smallwood, założyciel i kierownik wspaniałego zakładu w Holbrook, w którym około tysiąca sierot po marynarzach pobierało, całkiem na katolicką modłę, wykształcenie i wychowanie, trzymał się zdala od wszelkich dysput religijnych. Ale za to wszystkie wysiłki serca i wszystkie ofiary swego pracowitego a dziwnie świątobliwego życia zwracał w jednym kierunku to jest ku najgorętszej modlitwie o jedność chrześcijaństwa. Modlił się, rzec można, jak Apostoł nakazywał „bez ustanku" i pojmując chrześcijaństwo jako wielką rodzinę dzieci Bożych, starał się w tej rodzinie, przez odpowiednie dziełka, budzić pragnienie zupełnego pojednania. Przede wszystkim zaś popierał dzieło, które w r. 1908 wyszło było z inicjatywy dwóch zacnych pastorów protestanckich, a dzisiaj kwitnie w wielu wyznaniach i w katolickim Kościele, to jest doroczną oktawę modlitw o zjednoczenie chrześcijańskich wyznań, praktykowaną od 18 do 25 stycznia, pomiędzy uroczystościami Katedry rzymskiej św. Piotra i nawrócenia św. Pawła [7]).

Nie chcemy mnożyć objawów tego jakiegoś powiewu ducha jedności, który daje się odczuć we wszystkich nieomal społecznościach chrześcijańskich. Dodamy tylko, że i stolica chrześcijaństwa świeci w tym względzie przykładem, bo istnieje tam ośrodek międzynarodowej i międzywyznaniowej organizacji pt. Unitas, mającej na celu porozumienie wzajemne ludzi, należących do różnych kościołów, ale uznających Chrystusa Pana za swego mistrza. Prezesem tej organizacji, rozwijającej się pod specjalnym błogosławieństwem Ojca świętego, jest O. Karol Boyer T. J. profesor i b. rektor Gregoriańskiej Wszechnicy.

Pozostaje nam kwestia ważniejsza i bardziej skomplikowana, jak odnosi się do tych unionistycznych dążeń Urząd nauczycielski katolickiego Kościoła.

---

[6]) Catholicity. A study in the Conflict of christian traditions in the west. Westminster. Dacre Press. 1947, str. 36 i 40.

[7]) Por. Problèmes de l'oecuménisme, n. 4. 1939. Éditions du Cerf. Paris 7, str. 100 — 123.

że Kościół niczego bardziej nie pragnie, jak zjednoczenia wszystkich ludzi w prawdziwej wierze, tego dowodem jest cała jego historia i cały charakter, tak prac jego, jak dążeń. Czegóż bowiem od pierwszej chwili szukała i ku czemu kierowała wszystkie swe poświęcenia, mała gromadka uczniów Chrystusowych, jeśli nie ku temu, żeby wszystkich ludzi dla Zbawiciela pozyskać i wszystkich złączyć w jedną Jego owczarnię? Ku temu zmierzał i zmierza cały olbrzymi wysiłek misyjny, ku temu wielokrotne próby leczenia ran, zadanych żywemu ciału Chrystusowemu przez odszczepieństwa i herezje, temu dziełu służyła po wszystkie czasy nieprzejrzana literatura kontrowersyjna i ireniczna, która na wszelki sposób usiłowała usunąć przeszkody stające zjednoczeniu na drodze.

Ale zachodzi w tej sprawie coś, czego nie chce czy nie może zrozumieć wielu ludzi, pragnących z Kościołem się połączyć. Im się zdaje, że do tego połączenia każda droga jest dobra, gdy tymczasem Pan Jezus wskazał jedną tylko drogę, wiodącą „do owczarni przez drzwi", które tylko pasterz otwiera. A ten pasterz dźwiga na sobie cały ciężar słowa Zbawiciela: „Uczcie ich chować w s z y s t k o com wam powiedział" i ciężar tego zalecenia Apostoła: „depositum custodi", tzn. strzeż bez uszczerbku wszystkiego, co jako nauka czy obrząd zwierzone ci zostało.

Czyż więc może Kościół dla pozyskania, czy pojedynczego człowieka, czy całych krajów i narodów, rezygnować z jakiejś cząstki objawionej i podanej przez Chrystusa, nauki?

Z nauki niczego nie może odstąpić, bo wyrzekłby się tym samym Chrystusa i zaprzeczyłby temu, co jest jego własną najgłębszą istotą, by był „umocnieniem i filarem prawdy". Jeśliby jakaś szczypta objawionej prawdy mogła być przez Kościół zlekceważona lub świadomie pominięta, kończy się całe prawo nauczania imieniem Bożym, bo wszystkie prawdy objawione opierają się na jednej i tej samej podstawie.

Jest więc zasadniczo i najistotniej różne ustosunkowanie Kościoła, a takiego np. ekumenicznego ruchu, do ludzi zgłaszających gotowość zjednoczenia. Ci ostatni, niczym obiektywnym nie skrępowani, bo i Pismo święte wykłada się do woli, mogą powiedzieć przychodzącym: to a to, dla świętej zgody, opuścimy lub zmienimy, albo w ogóle nie będziemy szukać innej więzi, jak wzajemnej miłości i pewnej sumy form zewnętrznych; Kościół,

ani w najmniejszej mierze tak zachować się nie może. On m u s i żądać od wszystkich prozelitów przyjęcia w s z y s t k i e g o, czego wymaga od nich Chrystus i od tego żądania, ani na włos odstąpić nie może. Jeśli ludzie szukający drogi do owczarni poddadzą się tym wymaganiom, otworzy im jak najszerzej ramiona i serce; jeżeli nie chcąc się poddać, zawrócą się wstecz i odejdą, będzie patrzał za nimi z niewymownym żalem i z oczyma pełnymi łez najszczerszych, ale na zaprzeczenie ani Chrystusa ani samego siebie się nie zgodzi. Powtórzą się słowa Zbawiciela wyrzeczone do Jerozolimy: Tyle razy i tak gorąco chciałem dzieci twoje zgromadzić, jak kokosz gromadzi pisklęta pod skrzydła, a tyś nie chciała!

Z tego już widoczna, że w zebraniach podejmowanych, nie dla spekulatywnej dyskusji, ale z wyraźnym celem zjednoczenia religijnego, nie może Kościół występować w takim samym charakterze i na takim samym niejako poziomie, na jakim stają inne, szukające zgody, wyznania. Nic zgoła nie da się tutaj utargować, nic kosztem prawdy uzgodnić. Nie jest to ani w najmniejszej mierze duma, ale po prostu coś, co jest od bezwzględnej prawdy reprezentowanej przez Kościół, nieodłączne.

Dla tego też zastrzeżone było od dawna w prawie kanonicznym (can. 1325 § 3), że bez zgody samej Stolicy świętej, nie wolno katolikom brać udziału w dysputach i konferencjach z akatolikami — oczywiście tylko dla tego, żeby jakieś niewłaściwe zachowanie lub niewczesna ustępliwość uczestników nie wywołały wrażenia, że może istnieć inne porozumienie z Kościołem niż integralne przyjęcie katolickiej prawdy.

Powyższy kanon, najzupełniej zrozumiały i słuszny, stał się jednak całkiem świeżo powodem niemałego zamieszania.

Był to rok 1948; niebawem miały się rozpocząć posiedzenia zjazdu ekumenicznego w Amsterdamie. Zainteresowanie w katolickim i niekatolickim obozie było duże; niejedni może oczekiwali po tym wielkim i szeroko rozreklamowanym zjeździe rzeczywistych korzyści dla sprawy chrześcijaństwa.

Wtem nagle, pod dniem 5 czerwca, ukazuje się w oficjalnym piśmie Stolicy Apostolskiej dekret Kongregacji św. Oficjum, przypominający, że wedle wspomnianego wyżej kanonu, w tego rodzaju, jak zjazd amsterdamski, konferencjach, bez zezwolenia najwyższej kościelnej Władzy, katolikom brać udziału nie wolno.

Dekret ten „Cum compertum" ujęty był w słowa tak krótkie i twarde, że wywołał duże zaniepokojenie, nie tylko już ze względu na bliskie ekumeniczne zebranie, ale na te liczne, o jakich wspomnieliśmy powyżej, przyjacielskie rozmowy katolików i protestantów, na religijne tematy, obchodzące obie strony. Było więc ze wszech miar pożądane, żeby temu zamieszaniu, przez odpowiednie wyjaśnienia, czy pewną odmianę poprzednich przepisów, położyć koniec.

Nie potrzeba było długo czekać; w następnym zaraz roku, pod dniem 20 grudnia, ukazał się inny dekret tej samej świętej Kongregacji, zaczynający się od słów „Ecclesia catholica", który ujmując całą sprawę w szereg dokładnych przepisów, z jednej strony jest w zupełnej harmonii z istotnym duchem kanonicznego prawa, z drugiej strony daje piękny wyraz macierzyńskiej trosce Kościoła, żeby niczym nie utrudnić takich spotkań katolików z akatolikami, które mogłyby tym ostatnim dopomóc do wejścia na drogę całkowitej prawdy.

Ze względu na wagę i aktualność tego dokumentu, opublikowanego w drugim tegorocznym zeszycie Aktów Stolicy Apostolskiej, noszącym datę 31 stycznia, zestawiamy tutaj najważniejsze jego punkty.

Zaczyna się rzecz od serdecznych wyrażeń pod adresem unionistycznych dążeń.

„Lubo Kościół katolicki w zjazdach i innych „ekumenicznych" zebraniach nie bierze udziału, jak z wielu dokumentów papieskich widoczna, nie przestaje i nigdy nie przestanie, z najżywszym zainteresowaniem i ustawiczną do Boga modlitwą, przypatrywać się i dopomagać wszystkim wysiłkom, do tego zmierzającym, co Chrystusowi Panu tak bardzo leży na sercu, żeby wszyscy, którzy w Niego wierzą, „osiągnęli doskonałą jedność". Wszystkich bowiem, co wracają do niego, jako do jedynego Chrystusowego Kościoła, iście macierzyńską miłością otacza, to też nie można nigdy dostatecznie pochwalić i popierać wszystkich tych zamiarów i poczynań, które za zgodą kościelnej Władzy, bywają podejmowane i przeprowadzane, bądź to dla oświecenia we wierze tych, co się nawracają, bądź dla wydoskonalenia już nawróconych. Stało się bowiem pod wpływem różnych odmian dokonanych w duszach, dzięki zwłaszcza wspólnym modłom wiernych i przy Ducha Świętego pomocy, że w wielu stronach świata, liczne serca ludzi poróżnionych z Kościołem Katolickim powzięły żywe i coraz żywsze pragnie-

nia powrotu do jedności tych wszystkich, co w Chrystusa Pana wierzą. Fakt ten jest dla synów Kościoła, tak powodem świętej w Panu radości, jak wezwaniem, żeby przyjść z pomocą wszystkim szczerze szukającym prawdy, wypraszając dla nich gorącą modlitwą światło i siłę".

Przechodząc już do organizowanych w tym celu zebrań i posiedzeń, dokument nasz rozróżnia kilka ich kategorii, dla których wydaje następujące przepisy.

Zebrania unionistyczne samych katolików nie wymagają oczywiście ze strony władzy kościelnej żadnego upoważnienia.

Podobnież nie wymagają specjalnego upoważnienia zebrania mieszane katolików i akatolików, jeśli ich celem nie jest dyskusja w sprawach wiary, ale np. instrukcja katechetyczna dla jakiejś grupy ludzi, z obcego wyznania nawracających się do Kościoła. Zebranie katechetyczne nie staje się eo ipso zebraniem dyskusyjnym, jeśli ktoś z obcowyznaniowców, w formie trudności i dla lepszego wyjaśnienia rzeczy przedstawi w jakiejś sprawie poglądy wyznania, do którego dotąd należał.

Wymagają natomiast zezwolenia kompetentnej władzy zebrania mieszane, czy to publiczne czy niepubliczne, czy małe czy większe, ale urządzane za pomocą specjalnych zaproszeń czy ogłoszeń, jeżeli w nich katoliccy i niekatoliccy uczestnicy, na równej stopie prowadzić mają dyskusję, co do kwestii należących do nauki wiary i obyczajów.

Tutaj jednak wprowadza nasz dokument ważne rozróżnienie i ustanawia dyscyplinę odmienną od tej, jaka panowała do końca 1949 roku. Aż do tego terminu bowiem wszystkie tego rodzaju dyskusyjne zebrania wymagały pozwolenia Stolicy świętej. Obecnie wymagają rekursu do Rzymu tylko zebrania międzydiecezjalne, narodowe czy międzynarodowe, podczas gdy dla zebrań, odbywających się w łonie jednej diecezji, wystarczy zezwolenie Biskupa ordynariusza, opatrzonego w tej mierze w specjalne pełnomocnictwa.

Diecezjalne wreszcie zebrania mogą mieć podwójny charakter: albo gromadzą one samych teologów stron obu, albo dopuszczają i ludzi świeckich. W jednym i drugim wypadku do miejscowego Pasterza należy, wybierać jednostki najodpowiedniejsze do tego, by się i w wierze nie zachwiały, i w godny sposób reprezentować mogły katolicki Kościół.

Jeżeli już ta decentralizacja kompetencji sama przez się bardzo ułatwia katolikom międzywyznaniowe, tak często skuteczne, rozmowy, to wyraźniej jeszcze maluje się obecnie w tej sprawie usposobienie Kościoła z licznych wskazówek, jakie nasz dokument Biskupom podaje. Rządcy diecezyj, nie tylko nie mają przeszkadzać imprezom unionistycznym, o ile trzymają się wytkniętych granic, ale mają je popierać i starannie cały ten ruch obserwować, wyznaczając w tym celu odpowiednich ludzi duchownych czy świeckich i podtrzymując nadające się do pociągnięcia akatolików, religijne wydawnictwa. Nadto poleca się wyraźnie Biskupom, by corocznie, a osobliwie po większych, czy to diecezjalnych, czy międzydiecezjalnych mieszanych zebraniach, informowali Stolicę świętą, jak te zebrania wypadły, co na nich omawiano i jak w ogóle rozwija się całe to dzieło, z apostolskim nastawieniem Kościoła tak ściśle związane.

Że święta Kongregacja każe przy tym pilnie uważać, czy nie pojawia się coś w tym ruchu, co groziłoby niebezpieczeństwem dla czystości wiary, to jest rzecz zupełnie jasna. Doświadczenie pokazało, że takie niebezpieczeństwa istnieć mogą a zapobieganie tym możliwym skażeniom najlepszych zresztą zamiarów, należy do zasadniczych Kościoła obowiązków. Ale ponad wszystkimi tymi ostrzeżeniami góruje serdeczne pragnienie, by usiłowaniom unionistycznym odpowiedział najpełniejszy owoc. Odczuwa się w tych kartach tętno serca Chrystusowego Kościoła, które unisono bije z sercem Zbawiciela, a ożywione jest jednym tylko pragnieniem, by jak najbardziej i jak najskuteczniej zabliźniły się dawne rany mistycznego ciała i żeby wszystkie członki w nim stały się jednym.

Kończy się nasz dokument zaleceniem, które ma już samo w sobie potężną wymowę, żeby Biskupi unionistycznym dziełem zainteresowali i swoich wiernych.

„Żeby to wspaniałe dzieło zjednoczenia wszystkich chrześcijan w jednej prawdziwej wierze i w jednym Kościele, coraz bardziej zdobywało sobie charakter najosobliwszej cząstki duszpasterskiej pracy oraz, żeby lud katolicki sprawę tego zjednoczenia coraz gorącej Bogu zalecał, wskazaną jest rzeczą, by o tych kwestiach i podejmowanych usiłowaniach oraz o odnośnych przepisach Kościoła i ich motywach otrzymywał lud wierny odpowiednie pouczenia, np. przez pasterskie orędzia. Wszystkich zaś, osobliwie kapłanów i zakonników do tego nakłaniać i zagrzewać należy, by swymi modłami i ofiarami usi-

łowali to dzieło użyźnić i wzmocnić, przy czym przypomnieć im należy, że nic tak skutecznie nie toruje drogi błądzącym, by dojść mogli do prawdy i Kościoła, jak żywa wiara katolików, odzwierciadlająca się w cnotliwym ich życiu".

A wreszcie jeden szczegół, może drobny, ale nie pozbawiony swoistej wymowy.

Wiadomo, że tzw. communicatio in sacris, tj. uczestnictwo w nabożeństwach i obrzędach religijnych obcych wyznań, było i jest dotąd katolikom wzbronione. Granice tego zakazu nie były nigdy autorytatywnie określone, dla tego moraliści katoliccy miewali pod tym względem różne zdania.

Otóż teraz Kościół daje jedno bliższe określenie. Święte Oficjum w omawianym dekrecie wyjaśnia, że pod rygor tego przepisu nie podpada wspólne, na mieszanych zebraniach odmówienie jakiejś, przez Kościół aprobowanej modlitwy, zwłaszcza zaś modlitwy Pańskiej.

Jest w tym coś głęboko wzruszającego dla każdego, kto umie czuć i myśleć. Kościół pozwala — raczej powiedzmy — zachęca do tego, żeby modliły się razem do wspólnego Ojca w niebie, biedne, skłócone dzieci Jego na ziemi!

Czy Bóg, co przez Kościół przemawia, nie zapowiada tym samym, że taka modlitwa znajdzie łatwiejsze wysłuchanie?

O tak! Możemy ufać, że te wspólne modły ludzi, nie związanych jeszcze jednością przekonań, ale ożywionych jedną dobrą wolą, ściągną na siebie miłosierne wejrzenie najłaskawszego Ojca na niebie. Kiedy zaś te modlitwy mnożyć się zaczną, będzie można z lepszą nadzieją wyglądać upragnionego dnia wielkich religijnych wydarzeń.

Jak wyraźne, w ostatnich latach, tchnienie Ducha prawdy sprawiło, że dawne animozje i rozgoryczenia w znacznej już mierze ustąpiły miejsca pragnieniu połączenia się w jednej wierze, tak nowe przypływy łaski z nieba przerobią pragnienia na rzeczywiste czyny. I może już niezadługo dzień ten zaświta, w którym liczne rzesze nawróconych, już nie w przedsionku, ale w samym tym domu Ojca, „którym jest Kościół Boga żywego", pełną piersią, wraz z nami wszystkimi odmawiać będą O j c z e n a s z !

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Dar Chrystusowy

Pomimo różnic dzielących ludzi, mimo wciąż nowo rodzących się konfliktów, a może nawet dlatego, daje się stwierdzić w całym świecie fakt bardzo pozytywny: oto powszechnie rośnie świadomość solidarności, jedności rodzaju ludzkiego.

Inicjatywa, której źródłem byłaby ta właśnie świadomość, miałaby z góry zapewnione powodzenie; prądy współczesne, naprawdę żywotne, dynamizm swój również zawdzięczają przede wszystkim temu, że starają się w jakiś sposób realizować tę poznaną, i dlatego upragnioną, wspólnotę ludzką.

Gdyby nie to, że w zachodzących przemianach wszystko tak bezpośrednio dziś człowieka dotyka; gdyby nie to, że ten człowiek sam sobą, własnym ciężkim wysiłkiem czy cierpieniem, a nieraz nawet życiem płacić musi cenę realizacji — łatwiej zapewne byłby on w stanie stwierdzić rzecz charakterystyczną. Oto dojrzałby, zapewne, szczególną analogię, a nawet zgodność tych przemian z ową cechą, znamionującą Opatrznościowe zamiary Boże w stosunku do ludzkości i do świata, jaką jest syntetyczność, czyli obejmowanie i prowadzenie wszystkich i wszystkiego do utworzenia jednej, harmonijnie uporządkowanej i wspaniałej całości. Zewnętrznym wyrazem tej syntetyczności jest np. zbieżność, polegająca na tym, że wszystko, co przyczynia się do zbliżenia ludzi między sobą, tym samym zbliża ich ku Bogu. Technika dzisiejsza, z jej samolotami odrzutowymi, autostradami, telewizją itp., będąc takim czynnikiem nawiązania kontaktów międzyludzkich, jest dlatego zarazem nowoczesnym, naturalnym środkiem zbliżenia ludzi do Boga. Albowiem między tymi dwoma „porządkami" jakimi są: porządek naturalny, będący środowiskiem, które najpierw dostrzegamy, i porządek nadprzyrodzony, Boży, odkrywany przez wiarę, zachodzi zależność tak ścisła, jak między ciałem i duszą. W chrześcijańskiej wizji wszechświata, opartej o Pismo św.

i o teologiczną syntezę tomistyczną, wzajemna rola obu tych porządków jest taką, że wartości ziemskie służą do realizowania ładu Bożego, a jeden bez drugiego, w rzeczywistości nie istnieje. Zwartość i doskonała, bez najmniejszej skazy, jedność powszechnego ładu Bożego w porządku nadprzyrodzonym wyciska swoje piętno w naturze wszystkich bytów, jednostkowych i grupowych, wszczepiając w nie tę żywiołową dążność do scalenia i łączenia się, jaką potwierdza „celowość w naturze" [1]), oraz świadome organizowanie na coraz szerszą skalę społecznego współżycia ludzi na naszym globie. Odwrotnie, usiłowanie wyrwania jakiegokolwiek stworzenia z tego powszechnego ładu jest największą krzywdą, jaką można mu wyrządzić: „pozbawić rzeczy stworzone porządku, znaczy pozbawić je tego, co mają najlepszego; ponieważ poszczególnie każda z nich jest dobra sama w sobie, jednak wszystkie razem wzięte są najlepsze, ze względu na porządek Wszechrzeczy" [2]).

I dlatego świadomy wysiłek organizacyjny ludzki, o ile ma być twórczy, musi harmonizować z ontologiczną zasadą syntetyczności, w przeciwnym razie największe nawet i najcenniejsze, bo ludzkie, wkłady energii idą na marne, jak tego dowodzi gorzkie doświadczenie ubiegłego ćwierćwiecza.

Tym, co wykonawczo, w życiu praktycznym pozwala unikać zawodów i marnotrawstwa gromadzonego przez ubiegłe pokolenia dorobku kulturalnego, jest usiłowanie utrzymania się w organicznej jedności z całością odwiecznych planów Bożych, a to przez jak najlepsze i jak najpełniejsze zaspokojenie obiektywnie uzasadnionych dążeń i potrzeb społeczności ludzkiej.

W okresach głębszych przemian strukturalnych zachodzi wszelako ta poważna trudność, aby w tym co płynne i przejściowe umieć dobrze rozeznać dążenia o charakterze trwałym i nurcie głębokim, oraz potrzeby zasadnicze, o zasięgu powszechnym. A przeto wszystko, co może przesłaniać wewnętrzną i istotną ich treść czyli życiową wartość, należy energicznie usuwać. Istotnie, widzimy, że nawet literatura współczesna ogałaca się z dawnej błyskotliwości, z tego, co tylko efektowne, starając się przede wszystkim o szczerość, autentyczność, obiektywizm, realizm. W oczach naszych rodzi się nowy styl, nie-

[1]) Vide pod tym tytułem dziełko ks. Mariana Morawskiego T. J.

[2]) „Subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent: nam singula in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima propter ordinem universi" (S. Thomas. Summa Contra Gentes. III, 69).

zwykle bezpośredni, pociągający i przekonujący, w którym troska o obiektywizm łączy się z ambicją zaspokojenia mniej lub więcej świadomych aspiracji współczesnego człowieka oraz jego potrzeb, wywołanych przez ogromne straty duchowe, poniesione w niedawnych zmaganiach, a występujące dziś jeszcze w formie często jaskrawej na różnych polach życia społecznego. Wyraźnie daje się wyczuć charakterystyczny, a żywym pulsem tętniący, pęd do jednoczenia, do wzajemnego zrozumienia się i zbliżenia, do solidarnej wspólnoty międzyludzkiej. Dla człowieka współczesnego bowiem rzeczą bardziej interesującą, aniżeli nawet sprawa zbawienia indywidualnego, zdaje się być problematyka „wspólności przeznaczenia", to jakieś chyba podświadome przekonanie o powołaniu wszystkich ludzi do wspólnoty doskonałej w Jezusie Chrystusie, w mistycznym Ciele Chrystusowym.

Szukanie rozwiązań i torowanie dróg ujścia dla tych niesłychanie pasjonujących zagadnień, których zawartością jest „nowy człowiek" i „nowa ziemia" [3]), przyczyniło się skutecznie do pogłębienia myśli chrześcijańskiej w kierunku i na drodze tego, co Pan Jezus określił jako „unum necessarium" [4]). A jest nim w chwili obecnej utrzymanie historycznej linii rozwoju społeczności ludzkiej w zgodzie z całością planów Bożych. W tym też „jedynie koniecznym" jest źródło — torującego sobie poprzez chaos przeciwieństw i konfliktów, szarpiących i ludzkość i każdego poszczególnego człowieka — tak charakterystycznego zjawiska, jakim jest dążenie do jedności. Ponieważ zaś zjawisko to nabrało cech powszechności, przeto musiało dojść i dochodzi do świadomości każdego człowieka. Trzeba było, co prawda, aż dwudziestu wieków, aby gorczyczne ziarno, rzucone w Wieczerniku przez Chrystusa Pana w Jego arcykapłańskiej modlitwie tuż przed Męką „ut sint unum — aby byli jedno" [5]), aby ten ewangeliczny zaczyn rozrósł się do wymiarów zdolnych poruszyć całą ziemię i wstrząsnąć całym światem, oraz aby to życzenie Chrystusa stało się pragnieniem i tęsknotą całej ludzkości.

Myślom, uczuciom, a nawet uczynkom ludzkim, gdy skierowane są one do przedmiotów bardziej wzniosłych, zagraża zwykle niebezpieczeństwo nierealności. Ideały, często bardzo

[3]) 2 Ptr. 3, 13; Obj. 21, 5; Kr 5, 17.
[4]) Łk 10, 42.
[5]) J 17, 22.

szlachetne i piękne, zamieniają się wówczas w środek ucieczki od rzeczywistości, a człowiek zatraca kontakt z życiem prawdziwym: ustaje żywa wymiana między nim, jako podmiotem, a pozostałym światem, jako przedmiotem. Tym się tłumaczy, że nawet dziś, po upływie prawie dwóch tysięcy lat od faktu Odkupienia, można jeszcze spotkać przejętych najwznioślejszymi ogólnoludzkimi ideami utopistów, którzy z całą powagą oczekują narodzin nowej, scalonej i tak zjednoczonej ludzkości, że w jej łonie nie będą mogły rodzić się żadne zgoła konflikty. Ich utopia, nierealność polega na zaniku poczucia rzeczywistości i na braku umiejętności doboru środków wykonawczych. Istotnie, cóż jest, względnie co może być w stanie urzeczywistnić tę idealną zgodę i solidarność między jednostkami i narodami, skoro dotychczas nie zdołała ich scementować nawet przelana krew samego Boga wcielonego i krew milionów męczenników!

Toteż, aby uniknąć tego niebezpieczeństwa, nie można dać się odciąć ani od konkretu duchowego ani od konkretu zmysłowego, żeby nie ugrzęznąć w abstrakcji, i to w abstrakcji dającej złudzenie zachowania kontaktu ze światem żywym przez to, że wymagałaby ona minimum skarlałego myślenia mechanicznego.

Stosunek do konkretu taki, jaki należy zachować, by niebezpieczeństwo to usunąć i aby uniknąć zarazem trudności w połączeniu wzniosłego ideału z praktycznym realizmem prawdziwego chrześcijanina, wyraża doskonale ewangeliczne zalecenie, by „czynić prawdę w miłości" [6]). Samym zaś konkretem tym, który ma, i względem którego zachodzi, obowiązek realizacji prawdy w miłości jest, oczywiście, człowiek. I dlatego, o ile tym rozważaniom ogólnym ma odpowiadać coś realnego, należy przede wszystkim odpowiedzieć na pytanie: na czym polega i jak konkretyzuje się ta „prawda w miłości?"

Człowiek, jednostka ludzka, w życiu praktycznym, a więc działający z konieczności w płaszczyźnie podwójnej, jest szarpany stale przez wymagania dwóch różnych porządków, które aczkolwiek ontologicznie są w nim rozszczepione, to jednak pozornie tylko mogą uchodzić za przeciwstawne sobie.

[6]) Efez 4, 15.

Otóż pierwszym warunkiem „czynienia prawdy" przez takiego czowieka jest nie poddawanie się pokusie łatwizny życiowej, polegającej na zamykaniu oczu na istnienie, wynikających z takiej kondycji człowieka, trudności egzystencjalnych i na abstrahowaniu od tych trudności przez pomieszanie w czymś panteistycznie mglistym i nieokreślonym, natury i nadnatury, transcendencji i wcielenia. Chodzi o zdanie sobie sprawy z faktu, że dwa te porządki nie tylko nie są względem siebie w opozycji, ale że — wprost przeciwnie — wzajemnie się uzupełniają. Podobnie jak materia i forma, byty niezupełne, tworzą syntetyczną jednię zwaną bytem; podobnie jak natura jednostkowa i natura społeczna człowieka jednoczą się w tym, co nazywamy ludzką osobą [7]); tak nadprzyrodzoność i natura zostają związane w syntezie, którą nazywamy Prawdą.

W konkretnej jednak jednostce ludzkiej prawda ta istnieje, a raczej przejawia się, jako prawda żywa w formie napięcia między biegunami, jakimi są natura i nadnatura; napięcia, powstałego na skutek wzajemnego uzupełniającego się ciążenia ich ku sobie, ku realizowaniu ich syntezy, będącej prawdą pełną.

Otóż w człowieku syntezę taką umożliwia to, co potocznie nazywamy jego wewnętrznym życiem duchowym. Cała trudność polega na konieczności wysiłku osobistego, by syntezę tę uskutecznić. Wysiłek taki można porównać ze znanym zjawiskiem fizycznym: mianowicie, trzeba podnieść odpowiednio napięcie na dwóch odległych od siebie, i o znakach przeciwnych, biegunach elektrycznych, aby w pewnym momencie spowodować między nimi łączność, w formie iskrowego wyładowania. Otóż „czynieniem prawdy" jest właśnie podtrzymywanie w sobie twórczego napięcia wewnętrznego tak, aby między obydwoma porządkami, w które wtopione jest istnienie człowieka, zapewnić możliwie stały przepływ jednoczącego je życiodajnego prądu prawdy. Albo mówiąc inaczej: czynienie prawdy jest nieodłączne od dążenia do zjednoczenia z Bogiem, osiąganego przez realizowanie „maximum duchowości przy maximum doczesności", czyli przez wprowadzenie „pełni ewangelii w pełnię życia".

Za cenę takiego wysiłku ciągłego czynienia prawdy osiąga się tę syntetyczność, o której była mowa na początku, będącą

[7]) Vide: Przegląd Powszechny. Marzec 1950. str. 259.

znamieniem powszechnej dążności do harmonijnie uporządkowanej i wspaniałej całości; ten to również wysiłek, par excellence człowieczy, zdoła utrzymać każdego człowieka, a co za tym idzie, całą ludzkość w właściwej linii historycznego rozwoju, ma on bowiem na oku jedynie obiektywne „unum necessarium".

Społeczność, która by zatraciła poczucie tej kierunkowości czyli zmysł tego „jednego, co konieczne", byłaby skazana na rozkład: powolny i niedostrzegalny, o ile historyczny bieg wypadków zostawi ją w względnym spokoju; nagły i gwałtowny, jeśli uderzenie z zewnątrz przerwie jej habitualną równowagę.

Groza tego właśnie niebezpieczeństwa, zapewne, podyktowała niedawno zmarłemu kardynałowi Suhard'owi, arcybiskupowi Paryża, znany w całym świecie chrześcijańskim list pasterski pt. „Le sens de Dieu" — „Zmysł Boży" [8]). Śp. Kardynał usiłuje w nim zaspokoić najgłębszą potrzebę i zasadniczy brak współczesnej duszy swoich rodaków. Z poza pełnych namaszczenia, spokojnych i silnych słów orędzia wygląda ta, tak gorzka dla odpowiedzialnego za swą owczarnię Pasterza, rzeczywistość, której na imię zanik wrażliwości na transcendencję i na realność porządku nadprzyrodzonego z jednej strony, a z drugiej — ściśle się z tym wiążący brak zrozumienia istoty rzeczywistości wcielonej, co razem daje prawdziwe kalectwo ducha, mianowicie niezdolność poznania i osiągnięcia owego wewnętrznego napięcia, które jest źródłem czynienia prawdy.

Wielki Kardynał wiedział, że trzonem życia może być jedynie ten „sens de Dieu", zmysł Boży, i że tego Francji brak. I, kryjąc swój ból i głęboki niepokój o przyszłość, przemawia do rozumu i do serca, do rozsądku i woli, i żąda czynu, żąda życia z wiary. Dla nas ten apel kard. Suhard'a jest bodaj wymowniejszy, ponieważ zachowawszy integralność naszej duszy chrześcijańskiej, lepiej wyczuwamy jak bardzo słabnie prężność wewnętrzna, jak zanika energia ducha, gdy codzienności uda się przesłonić wzgl. osłabić w nas tę wrażliwość na Boga, Jego transcendencję i na wcieloną Prawdę Bożą.

Omawiana zasada ewangeliczna czynienia prawdy, w drugiej swej części dodaje słowo, nadające jej zasięg uniwersalny. Każe, mianowicie, czynić prawdę „w miłości". Istotnie, tylko

[8]) Vide: „Znak". Nr 11. maj-czerwiec 1948 r.

miłość może być czynnikiem organizującym a raczej harmonizującym poczynania wszystkich ludzi, ponieważ ona jedna przewyższa wszelkie podziały i różnice; dla niej nie ma „ani męża, ani niewiasty, ani pana, ani niewolnika, ani żyda, ani Greka" [9]). Miłość jest, co prawda, faktem, w którym człowiek wyraża i wyciska swe piętno osobiste, czyli własną swoją osobowość; jest ona i aktem i stanem tej szczególnej wartości, jaką jest ludzkie „ja". Ale miłość ponadto jest czymś więcej, mianowicie jest znakiem i owocem istnienia rzeczywistości głębszej i wyższej, aniżeli realność świata wewnętrznego, w którym osoba ludzka znajduje swoje oparcie. Świadczy ona o istnieniu czegoś, co stanowić musi pierwsze, rządzące wszystkim innym, prawo, a co zarazem musi być Dobrem, Dobrem wspólnym tak nieskończonym i tak powszechnym, że zdolne będzie zaspokoić całą miłosną pojemność wszystkich bez wyjątku ludzi in concreto, by w ten sposób zapewnić im szczęście prawdziwe. A ponieważ takie Dobro Wspólne ożywia wszystkie inne wartości, kierujące ewolucją ludzkości; ponieważ ono jest zwornikiem sklepieniowym całego społecznego budowania, przeto czynienie dobra właśnie w miłości, daje dopiero klucz do problematyki współczesnej.

Miłość w tym znaczeniu i tak pojęta nie da się, oczywiście, zamknąć w żadnej definicji. Ma ona wiele nazw, odmian, rodzajów. Zawsze jednak, jeśli jest prawdziwa, charakteryzuje ją wysiłek twórczy czynienia prawdy coraz pełniej, coraz intensywniej i w coraz większym zasięgu, przez co wyzwala się ona w każdej chwili z skrępowań, a nawet z siebie samej [10]), ponieważ czynić prawdę w miłości to — stały pęd naprzód; to — nieustanny postęp, „pościg za nieskończonością" [11]); to — piękno i radość życia chrześcijańskiego.

Przecież obserwacja miłości w jej formie nawet najniższej, jaką jest zmysłowość, wykazuje, że albo w bardzo krótkim czasie degraduje się ona zupełnie, albo — wyzwalając się z więzów pożądliwości seksualnej — szuka, często po omacku, tej jedynej drogi twórczej, na którą raz wstąpiwszy idzie niepowstrzymanie aż do pełni — w wieczności. Nie może, bowiem, miłość poprzestać na do-

[9]) Gal 3, 28; Kol 3, 11.
[10]) „Ama et fac quod vis" — kochaj i czyń co chcesz (św. Augustyn).
[11]) Vide: P. Siwek: „W pogoni za nieskończonością".

czesności, ponieważ czas, będąc z istoty swej ograniczony, stałby się „eo ipso" jej grobem. Toteż, jak znowu doświadczenie stwierdza, wszelkie tzw. „miłości wolne", czy „małżeństwa czasowe", lub małżeństwa „na próbę", czy związki Lindsay'owskie kończą się zawsze niepowodzeniem i nieuchronną degradacją, aż do najniższych form zmysłowości włącznie. Jedynie miłość twórcza, silniejsza niż śmierć — ta śmierć, przez zwyciężenie której miłość wyzwala się nawet z czasowości — jedynie taka miłość, której owocem jest twórcze „my", nierozerwalne, uświęcone, sakramentalne, wyjść może śmiało i pewnie na drogę czynienia prawdy w konkrecie. Najpierw w zakresie stosunkowo wąskim: rodziny, gdzie miłość spełnia przede wszystkim swoją funkcję tworzenia życia w sensie fizycznym, a następnie — poprzez wytwarzane przez nią więzie społeczne; harmonizując elementy narodowe, polityczne i ekonomiczne — rozlewa się szeroko i upowszechnia w ogólnoludzkim braterstwie, coraz więcej obiektywnie prawdziwym, a wreszcie nadprzyrodzonym, ugruntowanym na ojcostwie Bożym i na jednoczącym działaniu nie skrępowanej żadnymi już więzami, ani czasu, ani przestrzeni, ani natury, miłości wiecznej. Ta tylko całkowicie wyzwolona miłość jest w stanie powstrzymać wszelkie partykularyzmy, narodowościowe czy stanowe, od tego, aby się w sobie zamykały po to, żeby później wzajemnie się rozszarpywać. Co więcej, ta tylko miłość, nadając kierunek prawu i sprawiedliwości, jest w stanie zharmonizować wysiłki ludów ku urzeczywistnieniu tej już uświadamianej sobie i upragnionej jedności. Wreszcie, ponieważ ma ona za podmiot pojedynczą, konkretną ludzką osobę, przeto jest ona również w stanie osłonić i zabezpieczyć pełnię wolności osobistej każdego człowieka.

A czyż nie to są te właśnie potrzeby najgłębsze i obiektywnie uzasadnione aspiracje, o których wyżej była mowa i o zaspokojenie których chodzi przede wszystkim?

Dlatego to, czyniąc prawdę w miłości, człowiek — niezależnie od warunków osobistego startu życiowego — może i powinien wprowadzić w złożoność i rozległość dążeń współczesnego świata to, czego światu temu nie dostawa „ut sit unum", co dla niego jest właśnie jedynie koniecznym, a co jest owocem i darem Chrystusowej Prawdy i Miłości.

Ks. Stanisław Jędrusik T. J.

Burżujstwo a patriarchalizm

I

Głośny był w początkach dwudziestego stulecia (rok 1906) niebywale ostry atak wybitnego polskiego krytyka i myśliciela Stanisława Brzozowskiego na największego mistrza polskiego słowa, Henryka Sienkiewicza, stojącego wówczas u szczytu sławy [1]). Ta genialna skądinąd krytyka ale granicząca już miejscami gwałtownością swego wystąpienia z pamfletem, odbiła się rozgłośnym po kraju echem, i stała się osądem, którego wpływ w polskiej literaturze i publicystyce okazał się trwałym, którego echa, jak to się niżej okaże, jeszcze nawet dzisiaj odbijają się na łamach naszych pism.

Przedstawić historię tego pojedynku pomiędzy dwoma znakomitymi przedstawicielami pióra i polskiej kultury, to zaprowadziłoby nas zbyt daleko i przekraczałoby możliwości tego ograniczonego artykułu, zadowolimy się więc tu jednym aspektem tego zagadnienia. Oto Brzozowski zaatakował tutaj nie tylko samego Sienkiewicza, ale także i pewną postawę duchową, którą świetny pisarz bardzo znamiennie reprezentował. Spór między Brzozowskim a Sienkiewiczem był w rzeczywistości sporem pomiędzy koncepcją patriarchalną, której autor „Krzyżaków" był gorącym wyznawcą a ideą radykalnego technokratyzmu, którą Brzozowski w tym czasie bardzo usilnie propagował.

W tym czasie, zaznaczam, bo później jego pogląd na świat ulegnie wybitnej zmianie i w niejednym punkcie krytyk stanie właśnie na stanowisku sienkiewiczowskim, a nawet posunie się już do swoistego narodowego socjalizmu. O tej ostatniej ewo-

[1]) Atak ten rozpoczął artykuł o „Henryku Sienkiewiczu we Współczesnej powieści polskiej", rozwinięciem zaś wypowiedzianych tu myśli stały się niektóre partie „Legendy Młodej Polski" (1910).

lucji można znaleźć interesujące wzmianki w artykule P. Hofmanna, drukowanym w „Nowych Drogach", z którego przesłankami ideologicznymi naturalnie wcale się nie zgadzam, nie mniej jednak — w moim przekonaniu — linia rozwojowa Brzozowskiego została tam przedstawiona całkiem trafnie.

Wiadomo, że głównym przedmiotem uderzenia Brzozowskiego stała się powieść Sienkiewicza: „Rodzina Połanieckich", którą Brzozowski potraktował najostrzej. I znowu nie zamierzam w tej chwili wchodzić w meritum tej krytyki w odniesieniu do samego utworu — mogę tylko zaznaczyć, że uważam ją za przejaskrawioną i niesprawiedliwą. Ważne jest jednak co innego. Oto to, że na marginesie wspomnianej książki dokonał Brzozowski porachunku z patriarchalizmem typu ziemiańskiego, wydatnie zarysowanym właśnie w tej powieści przez Sienkiewicza. W pewnych momentach pokazuje się, że płaszczyzna ataku rozszerza się u Brzozowskiego niezmiernie, że bije tutaj już nie tylko w Sienkiewicza, ale także w polski sarmatyzm, tj. w ten typ patriarchalizmu, jaki się ukształtował w ostatnich wiekach istnienia Rzeczypospolitej. Wynotowuję tutaj z tej krytyki niektóre charakterystyczne punkty:

„Od razu ogarnia nas niezmiernie swojskie powietrze. I wydaje się nam, że wszystko inne śniło się nam... Wszystko to było jakieś nieporozumienie. Jakże to takiej Maryni Połanieckiej wytłumaczyć istnienie walki klas i coś w ogóle tak stającego się dopiero. To się staje, ma być, jest niepewne, a tu już jest ciepły, zaciszny dom, jest w kącie stara zbroja; pies wygrzewa się pod kominkiem, drzewo pali się z miłym trzaskiem, pod gankiem parskają konie, gwiazdy skrzą, śnieg chrzęści. Kulig! Kulig! Kuligiem na pasterkę. Bóg się rodzi! moc truchleje!..

Jeżeli jest coś, czego nienawidzę całą siłą duszy mojej, to ciebie, ciebie polska ospałości, polski optymizmie niedołęgów, leniów, tchórzy. Saski trąd, szlacheckie parchy nie przestają nas przeżerać. Od 16 wieku już zaczyna dla nas nie istnieć to, co jest pracą ludzkości. Od 16 wieku jesteśmy już w Europie gapiami, przyglądającymi się z paradyżu wielkiemu dramatowi świata. To, co ludzkości życie stanowiło, jej cała krwawa praca jest dla nas rozrywką...

Połanieccy mają być powieścią polskiego mieszczaństwa. Nie, to jest powieść polskiej, używającej i szwindlującej kołtunerii. Produkcyjność Połanieckiego ogranicza się do spekulacji na zbożu. Szlachetki wyrzucone ze swoich folwarków, dorabiają

się i dorabiają dość często na różnorodnym facjendarstwie. Z życia mieszczańskiego zrozumiał Sienkiewicz tylko dający prawo do spokojnego użycia wyzysk. Twórczej, kulturalnej pracy tej warstwy nie zobaczył wcale. Jego Połaniecki to nie bourgeois — zdobywca, to ograniczony, ślepy na prawa innych, na potrzeby społeczne w sobie zakochany łyk. Wady klasy upadłej przeniósł on w nowe warunki bytu i przystosował się do nich tak, jak przystosowują się w świecie organicznym pasożyty do organizmu eksploatowanego i trawionego przez nich" („Współczesna powieść polska").

Zwróćmy uwagę na kilka pouczających momentów, które się wyraźnie uwydatniły w przytoczonym fragmencie. Naprzód bierność ziemiańskiego życia, zamknięcie się w ciasnym kręgu rodzinnym zostało tutaj poczytane przez krytyka za grzech nie byle jaki, przy czym, rzecz charakterystyczna, zaraz na początku skierował on swe uderzenie w jedną z najpiękniejszych w literaturze polskiej postaci — w Marynię Połaniecką, po wtóre, ten kwietyzm wyraźnie urasta w oczach Brzozowskiego do wyżyn wady ogólnopolskiej, staroszlacheckiej i to wady tak mu szczególnie obmierzłej, że krytyk nie waha się przed napiętnowaniem jej najdobitniejszymi słowy, jak gdyby gorszych występków nie mógł sobie wyobrazić. Wreszcie — i ten rys krytyki z naciskiem podkreślam — Brzozowski nie atakuje tu wcale burżuazji, której mimo zastrzeżeń nie odmawia niemałych zalet, ale właśnie na patriarchalizmie wyrosłą mentalność ziemiańską. Nic bardziej charakterystycznego nad to, że w „Legendzie Młodej Polski" będzie przeciwstawiać Połanieckiemu jako pozytywnego bohatera Wokulskiego z „Lalki", tego Wokulskiego, którego kapitalistyczne nastawienie tak słusznie zdemaskował Kott w swej rozprawie „O Lalce!".

„Legenda Młodej Polski" jeszcze silniej uderzyła w partykularyzm rodziny oparty na posiadaniu; w jej bezmyślności upatruje krytyk symptom upadku narodu. A oto co pisze tu Brzozowski o „Rodzinie Połanieckich". „Fatalne słowo wyrzekł Sienkiewicz w tym tytule. Tak jest, atmosferę kulturalną, myśl dominującą wytwarzał w tym okresie Polak, przeżywając tę jedyną sprawę, która pozostała w jego mocy: — tworząc rodzinę. Cały świat poza tym faktem, to tylko podłoże; cały świat istotny zamykał się w czterech ścianach budującej swoje szczęście i nie pytającej, skąd ono idzie — rodziny. Niepotrzebnymi stały się wszystkie skomplikowane myśli, niezrozumiałymi

zbyt potężne uczucia: wszystko przykrojone zostało do miary dominującego, zasadniczego faktu. Nauka — o ile temu faktowi służy, sztuka, o ile go upiększa, religia, o ile go osłania, poza tym nic, cztery białe ściany. Korzeniami swymi tkwią rodziny w pełnym antagonizmów świecie: jedna życiem swym zabija bezwiednie drugą... Rodzina utrzymująca się w świecie, poza nią wytwarzanym — przez kogo i jak, nie pytajmy się o to: oto wykładnik światopoglądu. Pracę myślową nad pozostałymi problemami zastępowały dzwonek kościelny, opłatek i wielkanocne jajko. ...Byle Kmicic pojął Oleńkę, a pan Stach Marynię — wszystko da się przetrwać: cały pozostały świat, to już tylko tło tej zasadniczej sprawy".

Trudno o bardziej bezwzględne uderzenie w rodzinę, o zaprzeczenie tych wszystkich, jakie przynosi ze sobą, wartości. Bo jeśli krytyk miał rację budząc społeczne sumienie, to jednak stanowczo grzeszył grubą przesadą, kiedy z tego tytułu upatrywał w beztroskiej ale zdrowej moralnie rodzinie jakąś już potworną zmorę czasów saskich, gubiąc całkowicie świetnie wyczuty problem przez Wyspiańskiego, który właśnie w mocnej rodzinie widział tak głęboką ostoję narodowego życia.

Toteż jeszcze w toku pisania „Legendy" Brzozowski uczuł się zmuszony przeprowadzić doniosłą korekturę. W miarę jak się zmieniały jego pojęcia — w czasie tworzenia książki rosły jego sympatie ku katolicyzmowi — zmieniał się i punkt widzenia Brzozowskiego na tę sprawę, a zmiana ta znalazła swój charakterystyczny wyraz w przypisku, gdzie autor wyraźnie pisze: „W całym toku wykładu mówiłem o rodzinie wyłącznie, o ile jest ona tylko ośrodkiem spożycia, utrzymującym się tak lub inaczej na powierzchni pracy... Sądzę, że robotnicza, a nie zaś rodzina przypadkowo osieroconej i bezsilnej jednostki, nade wszystko zaś nie histeria płciowa uniezależniająca życie erotyczne od rodziny, stać się może podstawą przyszłości. Uważam rodzinę monogamiczną za jedną z najważniejszych zdobyczy kulturalnych. Głęboko jestem przeświadczony o prawdzie twierdzeń Sorela i Proudhona, że w historii naprawdę twórczymi stają się tylko te warstwy i grupy, które posiadają stanowczą i silną moralność płciową. Uważam etykę płciową za jedną z najbardziej zasadniczych kwestii życiowych, za punkt, który wymaga niesłychanej oględności, tak łatwo jest tu bezwiednie przyczynić szkody nieobliczalne".

Jest to niewątpliwie znaczne przesunięcie dotychczasowego stanowiska, ale nawet przy tak złagodzonym sformułowaniu ujęcie Brzozowskiego jest zbyt krańcowe, zbyt, jak to później wykażemy, sympl'kujące złożoną sprawę.

II

Od czasu tej inwektywy Brzozowskiego przywykło się używać słowo „polanieccyzna" w brzmieniu wzgardliwym, jako odpowiednik już niemal kołtunerii i filisterstwa. Ale rychło miało się pokazać, że i następcom Brzozowskiego nie o samą tylko „Rodzinę Po'anieckich" tu idzie, nie o nastawienie tylko samego Sienkiewicza, ale o zakwestionowanie całego patriarchalnego typu życia w polskiej literaturze.

Po ataku na „Rodzinę Po'anieckich" miał nastąpić atak i na „Pana Tadeusza", który adorował patriarchalizm w nierównie podnioślejszym przecież kształcie, nie ograniczył się bowiem tylko do jego ziemiańskiej edycji, ale przedstawił go również i na terenie polskiego drobnoszlacheckiego zaścianka. Że w tym kierunku pójdzie rozwój dia'ektyczny rewizji patriarchalizmu, to można było już wnioskować z krytyki Brzozowskiego. Nie odważył się on jeszcze co prawda uderzyć wprost na ten poemat otaczany czcią jakiejś już jakby narodowej relikwii [2]), ale zaznaczył jakby w przelocie, że o prawdziwej wielkości Mickiewicza zadecydował dopiero jego odwrót od tej postawy, jaka zarysowała się w eposie.

„Czy droga — pisał — od „Pana Tadeusza": od tego rozkochania się oka i serca w zieleni gajów i łąk litewskich, od tego welgnięcia duszą całą w kraj wspomnień i przeszłości, do samotności, do zmagania się nieustannego w okresie wygłaszania „kursów literatury", lub w roku 1848 była łatwa i prosta? Ale prawda, my przywykliśmy przecież tę bolesną i świętą pracę odrodzenia wewnętrznego, te powtórne narodziny z ducha, uważać za zaciemnienie geniusza. My wyrzucamy geniuszowi, że zamiast po przeszłości płakać, zamiast wyczarowywać jej obrazy, starał się stworzyć w sobie człowieka przyszłości. Mickiewicz

[2]) Nawiasem mówiąc warto zaobserwować, jak półgębkiem przez omówienia rozprawia się jednak Brzozowski we „Współczesnej literaturze polskiej" i z patriarchalizmem Orzeszkowej! Ale, że patriarchalizm Orzeszkowej był głębszy i szlachetniejszy niż Sienkiewiczowski, Brzozowski nie ośmielił się tutaj na frontalne uderzenie.

zerwał z obecnością drogich sercu kształtów, aby wejść na drogę samotną, na której wypracowuje sobie człowiek nowe serce, nową myśl, nową wolę... Czy rozumiecie? Nie dosyć jest kochać coś do szaleństwa nawet, nie dość jest widzieć coś w pięknie i słońcu, nie dosyć jest słowem wyczarowywać kształt miłości, trzeba się pytać jeszcze, czym jest moja miłość, jaką ma wartość to, co ja kocham, jaką ma cenę kształt, który mnie szczęściem napawa. I jeśli myśl i wola wydadzą wyrok, w proch rozbijający nasze ukochania, trzeba się wyrzec ich, wyrzec dla nagiej i surowej idei obowiązku, bo trzeba lat męki i pracy, lat liczniejszych niż życie pojedynczego człowieka, nim narodzą się w nas organy duszy, zdolne widzieć nowe ukochanie."

Jakoż w dwadzieścia mniej więcej lat po wystąpieniu Brzozowskiego kontynuować począł jego rewizjonizm w „Zarazie w Grenadzie" Jan Nepomucen Miller. Tutaj już antypatriarchalne nastawienie zarysowało się z niebywałą wyrazistością. Bo zasadnicza teza Millera to ta, że rozwój pełny człowieka winien iść po linii od indywidualizmu do uniwersalizmu. Wyrzucić natomiast należy hamujący ten proces środkowy człon partykularyzmu, który sprawia, że jednostka wiąże się z rozmaitymi pomniejszymi grupami, takimi jak naród czy rodzina, czyli, używając innej terminologii, wykazuje patriarchalne nastawienie. Doskonale wyczuł Miller, że właśnie Mickiewicz z okresu „Pana Tadeusza" był najznamienitszym przedstawicielem tego typu życia i dlatego podejmując przelotne powiedzenie Słowackiego rozpoczął swą głośną ofensywę na „wieprzowatość życia wiejskiego" w mickiewiczowskiej epopei.

A w około dziesięć lat potem sekundował w tym odbrązowieniu Millerowi znany radykalny liberał i piewca „życia ułatwionego" Boy, który w swym szkicu „Robak cywilny i wojskowy" ze szczególną predylekcją zajął się obnażaniem słabizn patriarchalizmu w „Panu Tadeuszu". Warto zaś dodać, że uderzeniem w sopli cowszczyznę była i charakterystyka Nawłoci w „Przedwiośniu" Żeromskiego, podobna w swej formie do tego satyrycznego ujęcia, jakie Brzozowski o wiele wcześniej zademonstrował w powieści „Sam wśród ludzi". Wymieniłem tutaj oczywiście tylko pozycje znaczniejsze, których wpływ na umysłowość polskiej inteligencji niewątpliwie się zaznaczył.

Nie podejmuję się na tym miejscu polemiki z tymi wszystkimi rewizjonizmami. Przedyskutowanie sprawy soplicowszczyzny czy połanieckiej wymagałoby bardzo szczegółowej analizy, a sprawy, o którą mi idzie, nie posunęłoby naprzód, istotnych trudności jeszcze by nie rozwiązało, bo wspomniane typy życia są tylko pewnymi, dalekimi nieraz od doskonałości przejawami struktury patriarchalnej. A tymczasem istotne zagadnienie to nie to, w jakiej mierze możemy utrzymać i obronić te czy inne formy patriarchalizmu, ale to czy da się uzasadnić i obronić zwycięsko wartość samej patriarchalnej postawy a więc tej postawy, która w rustykalnej przeważająco Polsce posiada szczególne znaczenie.

III

Sądzę, że jest to zadanie tym pilniejsze, że z biegiem czasu nie zabrakło i na tym polu w obozie katolickim nieporozumień. Sugestie Brzozowskiego zostały tutaj niekiedy aż nazbyt pochopnie przyjęte, mimo że — w moim przynajmniej przekonaniu — winny one budzić daleko idące zastrzeżenia. I dlatego miałbym ochotę podyskutować na tym miejscu z artykułem p. St. Stommy drukowanym w 20 numerze „Znaku", artykułem skądinąd cennym i interesującym, niemniej jednak budzącym co do wzmiankowanej kwestii duże wątpliwości. Stomma bowiem pisze się w całości na stanowisko Brzozowskiego, stwierdzając, że krytyka dokonana przez niego w „Legendzie Młodej Polski" wykazała, „jak bardzo klasycznym wzorem urzeczywistnionego burżuazyjnego ideału życiowego jest Sienkiewiczowska rodzina Połanieckich". A nieco dalej daje Brzozowskiemu takie placet: „Niewielu bowiem było takich, którzy by potrafili myśleć równie wnikliwie jak Stanisław Brzozowski, który umiał przebić się przez tę narosłą skorupę „burżujstwa" i sięgnąć do głębi, odkrywając autentyczną, niesfałszowaną treść katolicyzmu w istocie swojej głęboko dynamiczną. I ten stan rzeczy w pewnej mierze utrzymuje się jeszcze do dnia dzisiejszego. Falsyfikat burżuazyjny wciąż jeszcze używa etykiety katolickiej".

Otóż ani słowa, Brzozowski był człowiekiem genialnym. Jego dzieła dają się czytać we wieloraki sposób. Otwierane przez nie nieświadomie perspektywy były znacznie większe od tych zacieśnionych horyzontów, jakie reprezentowała jego owocze-

sna świadomość. Dlatego też pewne jego ujęcia ze „Współczesnej powieści polskiej" i „Legendy Młodej Polski" niewątpliwie są i dziś jeszcze aktualne, dadzą się zastosować do potrzeb teraźniejszego katolicyzmu, choć nie ulega żadnej wątpliwości, że Brzozowskiemu jeszcze w tej epoce „autentyczna, niesfałszowana treść katolicyzmu" była całkiem nieznana. W dobie pisania charakterystyki Sienkiewicza był wobec Kościoła ustosunkowany całkiem wrogo, w okresie zaś „Legendy Młodej Polski" wprawdzie się powolnymi krokami do Niego zbliżał, niemniej jednak żywił jeszcze mnóstwo zadawnionych uprzedzeń, o czym i jego krytyka połanieccyzny w nienajmniejszym stopniu świadczy. Obok bowiem słusznych spostrzeżeń nie brak tam i punktów, które pośrednio godzą właśnie w chrześcijańską koncepcję życia, czego Stomma wcale nie zauważył. Ale o tym później.

Od razu chcę przejść do tego zagadnienia, które uważam za najważniejsze. Idąc za sugestią Brzozowskiego zidentyfikował Stomma faktycznie z burżujstwem nie tylko postawę zarysowaną w „Rodzinie Połanieckich" ale także siłą rzeczy również i koncepcję życia nierównie szerszą i chrześcijaństwu nierównie bliższą — ustrój patriarchalny. Idąc po linii tej krytyki należałoby mianem burżujstwa, tak ujemnym przecież jeśli idzie o jego cywilizacyjną treść, obdarzyć również — jak o tym jeszcze wspomnę — i apoteozowany przez poetę świat „Pana Tadeusza".

Bo i zważmy tylko, jakąż to postawę piętnuje tutaj tak surowo Stomma. „Sprawy ducha — stwierdza — zajmują jakieś miejsce w burżuazyjnym światopoglądzie, ale rozwiązane są w sposób statyczny. Wyraźna linia demarkacyjna oddziela je od pozostałych spraw tego świata. Mają sobie wyznaczony odrębny, zaklęty rewir. Marynia Połaniecka dba przecież o „służbę Bożą", co ma oczywiście swoją wartość samą w sobie, ale zagadnienie „służba Boża" umieszczone jest w osobnej szufladce i w żaden istotny sposób nie rzutuje na sprawy życia praktycznego. Spirytualizm zamknięty jest w rewirze specyficznej „filozofii", w życiu zaś praktycznym panuje materializm. Jest to postawa najwygodniejsza. Brzozowski powiedział „piorunochron". Religia staje się wówczas „piorunochronem", który asekuruje statyczny i konsumpcyjny styl życia, eliminując ewentualny niepokój sumienia... Dewizą odsłaniającą ten statyczny ideał życia jest parodia słów ewangelicznych: „Dajcie co

Boskiego — Bogu, a co cesarskiego — cesarzowi". Ujmujemy to w typie czystym, a więc w pewnej mierze abstrakcyjnym. Życiowo obraz nie jest prawie nigdy tak wyraźny. Bogobojność burżuazyjna ma zwykle jakiś stopień autentyczności. „Służba Boża" Maryni Połanieckiej jest sama w sobie pozycją dodatnią i w praktyce będzie zazwyczaj jakoś rzutować na całokształt życia praktycznego. Oportunizm religijny będzie w praktyce przeważnie jakoś stonowany. Poprawka ta nie ma jednak dla wywodów naszych zasadniczego znaczenia".

Jest to bezsprzecznie bardzo ostre w stosunku do połanieczyzny, a ściślej w stosunku do patriarchalizmu, stanowisko. W stosunku do patriarchalizmu a nie burżujstwa, bo przecież wspomniane zarzuty w całej pełni mogą obarczyć nie tylko połanieczyznę, ale niemalże całe z tego właśnie cywilizacyjnego stylu wyrastające, w eposie mickiewiczowskim tak znakomicie uchwycone, staropolskie życie [3]). Miałem już gdzie indziej kilkakrotnie sposobność podkreślić ten rys „gwarancjonistyczny" polskiej religijności, który sprawiał, że w Bogu upatrywano przede wszystkim gwaranta ziemskiej pomyślności, że tę zabezpieczającą funkcję religijności, tak znienawidzoną przez Brzozowskiego, wysuwano nierzadko na plan pierwszy. Świat „Pana Tadeusza" jest niemniej zamkniętym, niemniej wyizolowanym światem, jak świat rodziny Połanieckich, niedomagania, które go obarczają — wykazał to przekonywująco Boy — trafnie dostrzegając zbieżność postawy duchowej, na punkcie wad patriarchalizmu w obu tych utworach, są tu i tam nader podobne i z podobnego wywodzą się źródła. Nie ulega wątpliwości, że o życiu religijnym w głębszym tego słowa znaczeniu trudno w Soplicowie mówić, skoro dominującą u najszlachetniejszego jej przedstawiciela kwestią jest zagadnienie narodowe niepodległościowe, u innych zaś na czoło występuje typowo rejowskie bytowanie „człowieka poczciwego". Czy jednak tę postawę niewątpliwie daleką od ideału, od tych wymagań, jakie katolicyzm stawia swym naprawdę dążącym do doskonałości wyznawcom, nazwiemy już postawą burżujską?

---

[3]) Przez burżuazyjną postawę wykwit liberalnego, indyferentnego mieszczaństwa, tak charakterystycznie zarysowaną we Francji rozumiemy wszak pospolicie coś całkiem innego! Jest to chyba zupełne nieporozumienie, jeśli Marynię Połaniecką, doskonałą przedstawicielkę patriarchalizmu, czyni się uosobieniem burżujstwa!

IV

Stomma zdaje się wyczuwał pewną słabość swego rozumowania i był na dobrej drodze, kiedy wyraźnie w obrębie burżujstwa wyróżnił dwa różne nastawienia, z których jedno zbliżałoby się właśnie do tego co można nazwać patriarchalizmem, drugie zaś do faktycznego burżujstwa. Istnieją — stwierdza — dwie zgoła odrębne sytuacje. 1) Oportunizm religijny w czystej postaci. „Piorunochron" osłaniający egoistyczne formy bytowania i eliminujący niepokój sumienia. Natomiast zupełny brak wysiłku w kierunku naginania się do wyznawanych ideałów z religii wynikających. 2) Postulaty z chrześcijaństwa wyprowadzone, zredukowane do granic przeciętnych, słabych możliwości ludzkich, ale w pewnej, choćby minimalnej mierze, urabiające środowisko ludzkie. A więc chrześcijaństwo stosowane, ale jednak będące w jakimś stopniu dźwignią moralną i podstawą stopniowego, powolnego postępu". O ile pierwszą postawę Stomma potępia bez reszty, o tyle uważa, że druga „zasługuje już na respektowanie".

Ale i tak, mimo tych słusznych w zasadzie korektur, sądzę, że nie domyślał się tutaj autor płynących stąd konsekwencji do końca. Między scharakteryzowanymi przezeń oboma stanowiskami nie ma w rzeczywistości zasadniczej różnicy. Bo jedna i druga postawa przebywa bądź co bądź jeszcze w atmosferze religijnego poglądu na świat, tylko pierwsza ogranicza się w przeżyciu religijnym głównie do formy, druga natomiast bardziej jest związana z treścią. Nie sądzę jednak, aby można było je podciągnąć w jakiś sposób pod koncepcję burżuazyjną, wytwór laicystycznej, merkantylistycznej cywilizacji, postawę, która stanowi chyba najznamienniejszy wykładnik kapitalizmu. Stomma jednak mianem „burżujstwa" obdarza w dalszym ciągu zarówno pierwsze jak i drugie nastawienie, nie bacząc na to, że zwłaszcza w tym ostatnim wypadku mamy faktycznie do czynienia z tym co się nazywa najczęściej patriarchalizmem. Co więcej mimo złagodzenia swego sądu, mimo słusznego zaakcentowania, że maksymalistyczny nihilizm „zbyt pochopnie rzuca gromy potępienia na mieszczańskie cnoty zachodnio-europejskiego chrześcijaństwa". Stomma nie cofa się ostatecznie przed napiętnowaniem i patriarchalnego stanowiska. Złą ta postawa jest zdaniem jego nie dlatego, że wyraża przeciętność", bo przeciętność — pisze — sama w sobie

nie jest zła. Prawdą życia jest przeplatanie się doskonałości z nędzą i wielkości ze słabością. Dlatego udziałem olbrzymiej ilości ludzi jest przeciętność. I Kościół w mądrości swojej słusznie ją toleruje. Bo nie przeciętność jest zła. Złem jest poprzestanie na przeciętności. Zadowolenie z niej i brak dążności do jej przezwyciężenia. Brak buntu przeciwko przeciętności. I właśnie brzydota tzw. kultury burżuazyjnej na tym polega, że zasadniczym jej przejawem jest zgoda na przeciętność i kontentowanie się nią. „Burżujstwo" to właśnie tkwienie w przeciętności z pełnią samozadowolenia. Zupełny brak buntu i brak tendencji, aby się przezwyciężyć, aby wyjść poza własną małość... To co „burżujstwo" najbardziej od postawy katolickiej odróżnia, to zupełny brak przejawów buntu i rozterki. Natomiast — nie waham się powiedzieć — postawa katolicka jest postawą buntu. W założeniu swoim zawiera katolicyzm zalążek konfliktu ze światem i buntu przeciw ograniczoności i niedoskonałości stworzenia".

Otóż, raz jeszcze, zgoda na to, że taka postawa nie bardzo konweniuje z katolicyzmem, ale do jakich doszlibyśmy konsekwencji, gdybyśmy ją chcieli w czambuł potępiać. Boć przecież surowemu wyrokowi ulega teraz nie tylko Połaniecki, którego niezadowolenie skończyło się jednak tragedią małżeńskiej zdrady, co pociągnęło za sobą ostrą własną krytykę bohatera, nie tylko na wskroś prawa Marynia Połaniecka, której całą winą jest, że pilnuje sumiennie trzech niemieckich K, tego co się zowie: Kirche, Kinder und Küche, ale także i zasklepiona w swej hodowli drobiu poczciwa Zosia z „Pana Tadeusza", i w ogóle lwia część postaci z mickiewiczowskiego eposu. Bo poza jednym Jackiem, pokutnikiem zresztą, którego ideał moralny jest — jak się już wspomniało — nie religijny ale narodowy, mimo że nosi sukienkę zakonnika, nie można u nich spotkać pono śladu nawet tego postulowanego przez Stommę wewnętrznego konfliktu ze światem i buntu przeciw ograniczoności i niedoskonałości stworzenia! Chyba może jeszcze Maciek Dobrzyński mógłby być zaliczony do tej kategorii.

A jednak zdając sobie sprawę z tych braków jesteśmy zarazem doskonale świadomi, że na ogół ci wszyscy zacni ludzie przedstawiają pewien styl życia, który od przeciętnego współczesnego nie jest — z punktu widzenia katolicyzmu — wcale gorszy, ale na pewno lepszy, że za lepszy uważał go w zestawie-

niu z sytuacją panującą na Zachodzie Europy niewątpliwie i sam Mickiewicz! Jeśli więc on idealnych wymogów katolicyzmu z pewnością nie reprezentuje, to jednak w porównaniu z innymi typami cywilizacyjnymi jest z pewnością wart jeśli nie całkowitego szacunku, to przynajmniej znacznie pobłażliwszej oceny zwłaszcza, jeśli go porównamy z tym stylem życia, który pospolicie (a nie w terminologii Stommy) nazywa się „burżuazyjnym" [4]).

V

Jako charakterystyczne znamiona tej ostatniej postawy wyliczył Stomma: „materializm praktyczny", w tym sensie, że cechą dominującą jest tu dążenie do korzyści materialnych, dalej optymizm, charakteryzujący się wiarą w przyrodzoną dobroć natury ludzkiej oraz wiarą w możliwość osiągnięcia stanu szczęścia doczesnego (przy czym szczęście to rozumiane jest jako pełnia dosytu i zadowolenia z posiadanych dóbr) nadto negowanie tragicznych pierwiastków życia, wreszcie postawę statyczną i konsumpcyjną, ideał konsumowania posiadanych dóbr, psychikę rentierską i konserwatywną. Zaznacza się tu dążenie do eliminowania wszelkich konfliktów zewnętrznych (społecznych), jak i wewnętrznych (rozterki sumienia).

Określenie to uważam, ogólnie rzecz biorąc za trafne, ale wydaje mi się, że autor nie zwrócił na to uwagi, że w przedstawionej przez niego koncepcji statycznego życia można wyodrębnić dwie z gruntu odmienne postawy, których wartość jest bardzo różna. Wspólne między nimi jest to, że zacieśniają się one do czysto przyrodzonej postawy, w mniejszym lub większym stopniu, ale o ile jedna z nich, patriarchalna stanowi dogodne dla religijności podłoże, wymaga tylko uszlachetnienia, sublimacji, to druga natomiast stoi z nią w zasadniczej sprzeczności. Dość rzucić okiem na zasadnicze rysy patriarchalizmu, by przekonać się, że podana przez Stommę definicja „burżujstwa" tylko pozornie pokrywa się z jego znamionami: Jeśli bowiem można tutaj mówić o materializmie to tylko w bardzo specyficznym te-

[4]) Oto dlaczego krytyka Brzozowskiego było zasadniczo niesłuszna. W tym okresie Brzozowski daleki od katolicyzmu nie był w stanie przeciwstawić atakowanej polanieccyźnie żadnej postawy, która by jej jeśli już nie przewyższała, to przynajmniej jej dorównywała. Jego „dynamiczna" koncepcja życia stokroć w ęcej z perspektywy katolicyzmu budziła wątpliwości niż niedoskonała nawet edycja patriarchalizmu...

go słowa znaczeniu. Przywiązanie do doczesności, do stworzenia, arcyludzka przecież w swej pospolitości słabość człowieka nie pokrywa się wszak jeszcze całkowicie z tym co się nazywa zwykle materializmem życia.

Doskonale to się pokaże na jednym tylko przykładzie, gdy przestudiujemy ideę własności w prawdziwie burżuazyjnym ustroju, a więc w ustroju będącym produktem mieszczańsko-kapitalistycznej mentalności i zestawimy ją z interpretacją patriarchalizmu. Własność burżuazyjnego typu jest uzyskiwana przez spekulację i wyzysk anonimowego kapitału. Zadaniem jej jest — tu ma Stomma niewątpliwie rację — służyć tylko produkcji i konsumcji. Punktem wyjścia tutaj są zawsze rzeczy czy też lepiej powiedzmy użytkowne przedmioty; zadaniem naczelnym ich możliwie najpełniejsze wyprodukowanie i wyzyskanie. Cały ten proces ma na oku tylko interes produkującej jednostki, nie służy więc wcale człowiekowi — ludzkości. Same w sobie rzeczy oczywiście nie mają one żadnego dla człowieka znaczenia; są przecież tylko liczbami w szeregu wypuszczonej na rynek serii towarów.

Zgoła inną rolę odgrywa własność w systemie patriarchalnym, gdzie jest ona ścisłymi węzłami związana z osobowością ludzką. Świat rzeczy tu zostaje w pewnym sensie uczłowieczony, gdyż własność jest w pierwszym rzędzie plonem pracy i zapobiegliwości jednostki trudzącej się przede wszystkim pracą na roli, (znamienne tu jest pojęcie gospodarza jakże odmienne od pojęcia producenta!) i to nie tylko jednostki ale i rodziny, nawet zastępu pokoleń. Niezmiernie silnie akcentują tę jej cechę powieści francuskie o propatriarchalnym wydźwięku, zwłaszcza Bourgeta i Bordeaux.

Stąd też przeznaczeniem tej własności jest służyć nie tylko jednostce, ale i całej rodzinie, a nawet całemu rodowi. Pojęcie rodziny jest tutaj zwykle szerzej pojęte, obejmuje bowiem również i domowników. W ten sposób posiadane dobra nie tylko tracą właściwy burżujstwu charakter wymiennej rzeczy, ekonomicznej jedynie wartości, ale stają się już w pewnym sensie spuścizną, czcigodną pamiątką, w której człowiek czyta bądź swoje własne dzieje, jeśli to jest owoc jego rąk, bądź też nawet swoich przodków, słowem staje się czymś, czym człowiek czuje się osobiście związanym, czymś bardzo swojskim.

I dlatego nie idzie tutaj, jak w kapitalistycznym nastawieniu, o mnożenie stanu posiadania bez końca, ale o przepojenie

istniejącego pola działalności własną indywidualnością, stygmatem własnej pracy [5]). Przedmiot pracy jest tu wytworem, który rodzi się w oczach pracownika dzięki jego staraniom, który powstaje nie sztucznie ale organicznie, słowem w pewnym sensie jest dziełem człowieka-twórcy. Jeśli zgodzimy się na to, że praca winna się stawać twórczością, bo wówczas najdoskonalej odpowiada godności człowieka, to jest zrozumiałą rzeczą, że artysta rzeczy naznaczone piętnem swej własnej indywidualności chciałby zachować przede wszystkim na użytek swój własny i swoich bliskich, co w autarkicznym, izolowanym typie życia jest czymś całkiem naturalnym. Tak więc zbierając, powtórzmy, że własność w ustroju patriarchalnym jest, w przeciwieństwie do koncepcji kapitalistycznej traktującej ją jako teren niczym niepohamowanego użycia i wyżycia się, rozpatrywana przez pryzmat tradycji, swojskości i twórczości, trzech pojęć, które oczywiście mogą być i nierzadko bywają nadużywane, ale same przez się są bezsporną wartością.

Jest rzeczą jasną, że własność w prymitywnym ustroju patriarchalnym służy głównie własnemu potomstwu lub rodzinie, czy „swojakom" w mniej czy więcej szerokim tego słowa znaczeniu. I znowu powiedzmy, że ta skądinąd słuszna tendencja może łatwo wypaczyć się w jakiś partykularyzm, w sobkostwo, które poza małą cząstką swoich najbliższych nie widzi potrzeb całego społeczeństwa. Ale trudno samą tę dążność — jeśli jest utrzymana we właściwych granicach — uważać za coś złego, skoro dążenie do zaopatrzenia dzieci przez rodziców posiada bardzo dobre uzasadnienie w prawie natury. I dlatego też nawet przerosty tego nastawienia trzeba ocenić inaczej niż dziką eksploatację kapitalizmu, dla swych utracjuszowskich zachcianek wysysającego bez skrupułów całe szeregi pracowników.

---

[5]) Jest to ogromnie znamienne, że świadomość zasadniczej różnicy między postawą patriarchalną a burżuazyjną zarysowała się u nas bardzo wcześnie. Można ją przecież wyraźnie odnaleźć już w „Pieśni Świętojańskiej o Sobótce". Panna 12, która śpiewa pochwałę „wsi spokojnej, wsi wesołej" tak charakteryzuje życie wieśniacze: „Człowiek w twej pieczy uczciwie. Bez wszelakiej lichwy żywie: Pobożne jego staranie i bezpieczne nabywanie". A opisując skrzętne zabiegi gospodarzy kończy, jakże znamienną, apoteozą patriarchalizmu: „A niedorośli wnukowie, Chyląc się ku starszej głowie, Wykną przestawać na male, Wstyd i cnotę chować w cale". Tej postawie przeciwstawione jest wyraźnie zachowanie się innych stanów, które dla zysku podejmują trudy i ryzykowne imprezy.

Rzecz znamienna, że z tej różnicy zdaje sobie sprawę współczesna młodzież. Jak wynika z ankiety przeprowadzonej przez Dworaka na terenie kielecczyzny (której wyniki autor przedstawił w „Przeglądzie Powszechnym" (kwiecień 1949), uczniowie wcale się nie solidaryzowali z gwałtownym atakiem Żeromskiego w „Doktorze Piotrze" na źle zrozumianą miłość ojca, który z uszczerbkiem społecznym starał się o zebranie majątku dla swojego ukochanego syna. Rozumieli oni dobrze, że ze względu na wspomniane okoliczności łagodzące stanowisko to nie zasługiwało aż na tak surową krytykę; raczej należało odnieść ją do postawy kapitalistycznej. Bo nie wolno zapominać, że istotą patriarchalizmu jest poszanowanie węzłów naturalnych, a więc, w pierwszym rzędzie, węzłów krwi, węzłów rodzinnych, oraz węzłów gromadzkiej wspólnoty, tego wszystkiego co nazywamy patriotyzmem, a co z pojęciem swojskości, tak się nierozłącznie kojarzy. Łączy się z tym poszanowanie rodzinnego i ojczystego obyczaju, poszanowanie dyscypliny obyczajowej — wszystko wartości burżuazyjnej postawie nie tylko obce, ale wręcz przez nią atakowane! To bowiem co kosmopolityczną burżuazję na pierwszym planie cechuje, to właśnie całkowita pogarda dla węzłów naturalnych, skrajny egotyzm, który traktuje tak świat rzeczy jak i świat ludzi nie pod kątem widzenia wartości, tylko pod kątem widzenia użycia. Jeśli patriarchalizm czuje się związany swą, żeby się tu posłużyć sienkiewiczowskim określeniem, „głową najdroższą", to burżujstwo tego pojęcia zgoła nie posiada w swoim słowniku.

VI

A jeśli dalej będziemy snuć rozważania nad pozostałymi wytycznymi burżuazyjnej postawy proponowanymi i przedstawionymi przez Stommę, to zauważymy, że wiara w przyrodzoną dobroć natury ludzkiej nie pokrywa się wcale w patriarchalizmie z tą russoistyczną koncepcją, którą w spadku po wielkiej rewolucji odziedziczyło liberalne burżuazyjne mieszczaństwo. Ten optymizm nie jest wcale bezwarunkowy; opiera się raczej na przekonaniu, że zdrowe warunki bytowania pozwalają na ogół jednostce zdobyć się na życie zacne, poczciwe, że atmosfera rodzinnego gniazda i ojczystego obyczaju odgrywa przy urabianiu moralnym jednostki wielką rolę. Jest więc jasne, że w gruncie rzeczy jest to credo czymś całkiem innym. A jeśli zgodzimy się z autorem, że patriarchalizm cechuje wiara

w możliwość osiągnięcia stanu szczęścia doczesnego, to jednak to szczęście jest tu bardziej kontemplacją niż konsumcją, jest po prostu zadowoleniem ze swego „pomiernego stanika", „ze swej wsi spokojnej i wesołej", co tak dobrze formułuje znane powiedzenie: „ten pan zdaniem moim, kto przestał na swoim". Również i brak tragicznego zmysłu nie jest tu równoznaczny ze znamiennym dla burżujstwa obezwartościowaniem rzeczywistości, stąd też tragizm jest tu wprawdzie zjawiskiem niecodziennym, niemniej jednak nieuniknionym.

Tak więc sądzimy, żeśmy udowodnili tezę, że mimo pozornych zbliżeń postawa patriarchalna i postawa burżuazyjna to są dwa stanowiska bardzo istotnie różne. Oczywiście przedstawiliśmy na tym miejscu ten typ życia w wysublimowanej — że się tym razem zapożyczę znowu od Stommy — „czystej" postaci. Nie przeczymy, że patriarchalizm, który opiera się na czysto naturalnych przesłankach nie dorównuje nawet w słabym stopniu temu patriarchalizmowi, który się kształtował w atmosferze chrześcijaństwa, że patriarchalizm staropolski akcentujący silnie niezawisłość małej rodziny i nastawiony personalistycznie wartościowszy jest od tego, w którym, jak na dalekim Wschodzie, mała rodzina jest podporządkowana wielkiej i nierzadko roztapia się w ustroju rodowym, w którym jednostka jest nadmiernie podporządkowana gromadzie czy rodowi z uszczerbkiem dla samej osobowości. Również przyznajemy, że zdrowy patriarchalizm wymaga możliwie pełnej realizacji powszechnego uwłaszczenia, zmniejszenia jaskrawych dysproporcji majątkowych istniejących pomiędzy poszczególnymi warstwami, oraz zapewnienia jak największej ilości ludzi wspomnianego „pomiernego stanika", który to ideał doskonale schodzi się z postulatem encykliki „Rerum Novarum", żądającej, aby każdy pracownik posiadał dochody wystarczające mu na utrzymanie wraz z rodziną na poziomie odpowiadającym godności ludzkiej.

Im bardziej więc zarysowywały się w tym ustroju różnice pomiędzy poszczególnymi stanami co do praw i stanu posiadania, tym bardziej ten typ życia był narażony na zwyrodnienie. Fakt, że patriarchalizm staropolski utracił równowagę stanową na skutek zapanowania magnackich latyfundiów nad drobną własnością zadecydował przecież o zachwianiu się samych podstaw Rzeczypospolitej. Jeśli więc — o czym tutaj dłużej pisać nie mogę; bo sprawa ta wymagałaby osobnego

omówienia — połaniecczyzna posiadała swoje braki, to niewątpliwie wypływały one z tego ducha, jaki cechował warstwy posiadające, a w pewnej mierze można powiedzieć to i o sopliców szczyźnie, naturalnie nie o zaścianku, tylko o występującej tam warstwie posesjonatów. O tyle więc, o ile uderzała w te braki, można powiedzieć o krytyce Brzozowskiego, że była usprawiedliwiona.

Ale z pewnością wady te i niedomagania nie były w ogólnym stylu polskiego patriarchalizmu tego rodzaju, aby zasługiwały na inwektywy tak daleko idące. A już żadną miarą nie wolno było, tak jak to Brzozowski zrobił, przymknąć oboje oczu na niezaprzeczalne wartości patriarchalizmu i zabijając muchę za jednym zamachem ranić również człowieka. Atak na rodzinę jako taką, to jeden z największych błędów wystąpienia Brzozowskiego i zarazem jego najbardziej chyba szkodliwe posunięcie. A drugą krzywdą nie mniejszą było, jak wykazałem, najniesłuszniejsze zrównanie patriarchalizmu z burżujstwem, ba nawet — jak w „Literaturze współczesnej", preferowanie burżujstwa! Że to była krzywda, o tym niezaprzeczalne świadectwo złoży sam Brzozowski. Wystarczy przeczytać jego ostatnią powieść „Książkę o starej kobiecie", by się o tym przekonać, że pod koniec krótkiego, ale jakżeż bogatego i doświadczonego życia genialny krytyk dojrzał i docenił długo zapoznane wartości życia rodzinnego. I dlatego sądzę, że należałoby być ostrożnym, jeśli się dyskontuje krytykę Brzozowskiego na rzecz katolicyzmu. Należałoby bowiem wówczas sięgnąć nie do Brzozowskiego spod znaku Nietzschego, Ibsena, zwolennika anarchicznego w gruncie rzeczy radykalizmu, ale do Brzozowskiego z jego ostatniej wędrówki, która newmanowskim szlakiem powiodła go w ostatniej godzinie do Kościoła...

Zreasumujmy teraz te wywody. Patriarchalizm będzie nawet w swej najwybraństszej formie postawą czysto naturalną, która sama ze siebie nie jest w stanie osiągnąć tych walorów, jakie jedynie sięgający nadprzyrodzonych rejonów katolicyzm jest w stanie zapewnić. Podzielam całkowicie zdanie Stommy, że mimo optymizmu w stosunku do spraw wiecznych, chrześcijaństwo nie jest pozbawione akcentów tragicznych, że wymaga ustawicznego dokonywania wyboru — co w praktyce życia jest przecież równoznaczne z ciągłym wyrzekaniem się jednych, niższych wartości na rzecz drugich, wyższych — słowem, że żąda ofiary.

Otóż nie ulega wątpliwości, że typ życia patriarchalnego związany tak ściśle z ukochaniem swego najbliższego otoczenia, z pociągiem do swojszczyzny, może łatwo zagrażać nadmiernym związaniem ze stworzeniem, przylgnięciem serca do doczesności. Ale jest to niebezpieczeństwo, które przecież jest właściwe każdej ziemskiej formie. Sam typ życia jest jednak zdrowy, dobry, wymaga tylko sublimacji przez chrześcijański uniwersalizm, by nie rozwinęły się w nim nadmiernie partykularne skłonności. Węzły krwi, na których zasadniczo funduje się ustrój patriarchalny, nie są z pewnością najsilniejszymi węzłami dla katolika, który wierzy w dogmat o Mistycznym Ciele Chrystusa, w dogmat o tych nieprzemijających wiekuistych węzłach, jakie łączą między sobą członków tego Ciała. Miłość ku stworzeniu nie może przesłaniać chrześcijaninowi Stwórcy, tym mniej nie podobna mu Boga podporządkować jako ręczyciela ziemskiego szczęścia, tak jak to spotykamy w gwarancjonizmie stanowiącym stałą pokusę patriarchalnej religijności. Podstawowa przecież zasada chrześcijaństwa żąda, aby wszystko kochać w Bogu i dla Boga. Jest to jednak niezmiernie ważne, że spotykamy się tu z konkretnymi przedmiotami, które się kocha, którym się pragnie dotrzymać wierności, słowem, że mamy tu do czynienia w ścisłym tego słowa znaczeniu z wartościami, których wcale nie trzeba zaprzeczać, tylko trzeba je udoskonalać i odpowiednio na skali wartości, której absolutnym kresem jest Bóg, hierarchizować. Stanowi więc ten ustrój typ życia, który nie stawia zasadniczych przeszkód posiewowi chrześcijaństwa, byleby tylko jego gleba była przygotowana pod tchnienie łaski. Zupełnie inaczej sprawa się przedstawia z tym produktem ateistycznej, hedonistycznej postawy życiowej, jaką reprezentuje burżujstwo. Tutaj faktycznie nie widzimy już żadnych stycznych z chrześcijaństwem, natomiast oglądamy same jaskrawe przeciwieństwa. Zapoznawać tak wielkie różnice byłoby rzeczą bardzo niepożądaną. Znaczyłoby to nie co innego, jak tylko pozbywać się lekkim sercem najbardziej naturalnego sprzymierzeńca chrześcijaństwa, jakim jest patriarchalizm oraz osłabiać czujność w stosunku do tak niebezpiecznego przeciwnika Kościoła, jakim jest prawdziwe burżujstwo.

Józef Marian Święcicki

Przegląd piśmiennictwa

Przegląd wydawnictw psychologicznych

Nowa typologia. Kretschmerowska typologia konstytucjonalna spotyka się obecnie w bardzo wielu ośrodkach naukowych z ostrą krytyką; jest określana bądź jako nieścisła, nieodpowiadająca w dostatecznym dla badań naukowych przybliżeniu rzeczywistości, bądź jako mało użyteczna naukowo, lub wreszcie jako niebezpieczna społecznie.

Z zasadniczą krytyką typologii kretschmerowskiej, wystąpiła, jak wiadomo, nauka radziecka.

Inną na ogół formę przybrała krytyka kretschmerowskiego ujęcia przeprowadzana na terenie amerykańskim. Stała się ona tam początkiem nowego ujęcia typologii, które narodziło się w toku masowych badań somatycznych nad czterema tysiącami studentów z Chicago [1]). Wyniki opublikowano po raz pierwszy w całości w r. 1940.

Badania te przeprowadzili trzej uczeni amerykańscy: W. H. Sheldon, W. B. Tucker i S. S. Stevens, którzy próbowali najpierw klasyfikować uzyskany materiał według zasad Kretschmera. Okazało się jednak, że z czterech tysięcy osób zbadanych tylko 28% stanowiły typy „czyste". Po za tym wielka liczba badanych osób wykazywała niezgodności typologiczne w poszczególnych częściach ciała.

Na podstawie przeprowadzonych badań Sheldon postawił tezę, iż nie można mówić o typach konstytucjonalnych czystych czy mieszanych, że mamy raczej do czynienia z trzema komponentami, trzema elementami konstytucjonalnymi, strukturalnymi, występującymi w jednym ciele w określonych proporcjach. Klasyfikacja poszczególnych osobników polegałaby, według Sheldona, Tuckera i Stevensa, na określaniu względnej siły każdej z trzech komponent, odpowiadających, jak twierdzą uczeni amerykańscy, w przybliżeniu trzem typom konstytucjonalnym Kretschmera.

Niezwykle ścisła technika obliczania całościowego wskaźnika somatycznego, opracowana przez uczonych amerykańskich, przewiduje w ostatniej fazie obliczeń zredukowanie ogólnej sumy dla każdej komponenty do siedmiopunktowej skali. Skala ta określa stopień manifestacji danej komponenty: 1- oznacza stopień najniższy, 7- najwyższy. I tak np. endomorfik typowy (pierwsza komponenta) otrzyma wskaźnik 7-1-1, mezomorfik (druga komponenta) wskaźnik 1-7-1, a ektomorfik (trzecia komponenta) wskaźnik 1-1-7. Dla użytku antropologii Sheldon podzielił 76 uzyskanych w badaniach kategorii morfologicznych (na 343 możliwych teoretycznie kombinacji) na 19 klas opisowych, obdarzając każdą z tych klas odpowiednią nazwą. Stworzył więc on właściwie 19 typów morfologicznych, umożliwiających ujęcie każdego człowieka (z wyjątkiem wy-

---

[1]) W. A. Sheldon, S. S. Stevens i W. B. Tucker: The Varieties of Human Physique. Harpers Brothers Publishers. New York, London, 1940.

W. A. Sheldon, S. S. Stevens i W. B. Tucker: The Varieties of Human Temperament. Harper Brothers Publishers. New York, London, 1942.

padków krańcowych chorobowych lub patologicznych) w określony schemat.

Swoją nową koncepcję konstytucjonalną Sheldon opiera na badaniach embrionalnego rozwoju człowieka. Rozwój ten ma w pewnej mierze wyjaśnić różnice zachodzące w sile manifestowania się każdej z trzech komponent konstytucyjnych. Otóż uczony amerykański i jego zwolennicy uważają, że zasadnicze różnice zachodzące między ludźmi, a wyrażające się w kombinacji trzech odmiennych typów budowy ciała, są uwarunkowane dominacją rozwojową jednego z trzech listków zarodkowych. Endoderma wytwarza między innymi nabłonek prawie całego przewodu pokarmowego oraz gruczołów tego przewodu, mezoderma ogromną większość mięśni, wszelkie postacie tkanki łącznej, krew, chłonkę i narządy moczopłciowe, ektoderma wytwarza, między innymi, całość układu nerwowego i naskórka. Zależnie więc od tego, który z listków zarodkowych posiada przewagę w rozwoju, występuje dominacja jednej komponenty. Typ pośredni ma być uwarunkowany równomiernym rozwojem wszystkich trzech listków zarodkowych.

Wprowadzając, jako odpowiedniki motywacyjne trzech komponent morfologicznych, komponenty psychiczne: wiscerotonię, somatotonię i cerebrotonię, szkoła Sheldona stosuje podobnie ścisły, jak w ujęciu somatotypu, sposób ujmowania psychicznej strony charakteru. (Charakter rozumiany jest u Sheldona bardzo szeroko, jako dynamiczna organizacja intelektualnych, emocjonalnych, fizjologicznych i morfologicznych elementów jednostki ludzkiej). Sheldon, Stevens i Tucker uważają, iż należy obserwować osobę badaną przynajmniej rok w możliwie różnych sytuacjach, dopóki każda z wyszczególnionych 60 cech skali nie zostanie odpowiednio rozważona i oceniona. 20 badań analitycznych, przeprowadzonych w warunkach możliwie naturalnych, odpowiadających zainteresowaniom i temperamentowi osoby badanej oraz zbadanie jej indywidualnej historii fizycznej, genetycznej, rodzinnej, seksualnej, społecznej, wychowawczej i estetycznej, a ponadto historii zamiłowań i zwyczajów, stanowi konieczne minimum. Podobnie, jak w wypadku ujmowania konstytucji somatycznej, i tu, określając psychikę, uczeni amerykańscy obliczają odpowiedni wskaźnik przez zredukowanie ogólnej sumy dla każdej kompenenty do siedmiopunktowej skali.

Godnym uwagi jest stanowisko Sheldona w sprawie dziedziczenia konstytucji charakterologicznych. I tak np. stwierdzając, iż zdecydowanie odrzuca, jako nie istniejący, fakt całkowitego determinowania przez niezmienne dziedziczne podłoże konstytucji somatycznej człowieka, Sheldon pisze: „Konstytucja jest dla nas zespołem bardziej stałych elementów osoby ludzkiej morfologicznych, fizjologicznych i endokrynologicznych, które mogą być przeciwstawiane tym elementom, które łatwiej podlegają wpływom środowiska, ubiorowi, stosunkom społecznym, wychowaniu itd. Bardziej precyzyjna definicja terminu konstytucja — stwierdza dalej Sheldon — może być niebezpieczna na obecnym poziomie badań" (The Varieties of Human Physique. str. 2).

Ze stanowiska metodologicznego koncepcja sheldonowska jest faktycznym przekreśleniem podstawowego założenia wielu z dotychczasowych typologii, w myśl którego jednostki typologiczne winny być pojęciowym odtwarzaniem obiektywnie istniejących różnic zachodzących w ujmowanych całościach. Jednostka typologiczna Sheldona jest jakby granicą, do której rzeczywistość zbliża się tylko, ale której w pełni nie osiągnie nigdy. Można by to ująć tak: Nie ma czystego endomorfika, mezomorfika czy ektomorfika, tak jak nie ma wśród ludzi normalnych i zdrowych, czystego słuchowca, wzrokowca czy ruchowca. Typologia zatem jest tylko, odpowiednio do stawianych zadań, wybranym narzędziem opisywania materiału badanego, i tylko pod tym kątem widzenia wolno ją przyjmować lub odrzucać.

C. C.

Ostatnie koncepcje osobowości. W tej samej książce „Personality in nature, society and culture", redaktorzy pp. Clyde Kluckholn i Henry A. Murray lansują pewną koncepcję osobowości, która wydaje się szczególnie charakterystyczna dla dzisiejszej sytuacji Stanów Zjednoczonych. Koncepcja ta robi wrażenie naukowej. Życie psychiczne, choć przedstawione w terminach psychologicznych, może być wyjaśnione — zdaniem autorów — przez nauki bardziej podstawowe: medyczne i chemiczne. Studiujący osobowość musi być świadomy struktury i zmian zachodzących w całym ciele, podstawowych zjawisk nerwowego przewodzenia, wymiany jonicznej, utlenienia, elektrycznych i hormicznych napięć w przekroju tkanek. Osobowość określają autorzy, jako „organizacje wszystkich integracyjnych (kierujących) procesów w mózgu". Ta „naukowość" nie jest jednak zbyt poważnie brana przez samych autorów. „Chociaż bowiem ciało — jak mówią — jest związkiem chemicznym, przecież można studiować anatomię porównawczą nie będąc chemikiem i w ten sam sposób należy studiować zjawiska zachowania się ich własnych praw bez czekania na wyniki endokrynologii i innych bardziej „podstawowych nauk".

Toteż istotną dla ich koncepcji osobowości nie jest jej podstawa naukowa. Istotne jest określanie funkcji osobowości. Jest ich w zasadzie 5.

Pierwszą jest redukowanie napięcia. Funkcją bowiem procesów kierujących jest periodyczne zaspakajanie różnych potrzeb. Osobowość wyznacza pewne cele pośrednie dla zaspokojenia głównych potrzeb. Ogólność tego ujęcia pozwala autorom utrzymywać, że do funkcji osobowości należy również „przyzwalanie na periodyczną regenerację energii przez sen".

Drugą funkcją osobowości jest jej samowyrażenie się. Tutaj należą wypadki spontanicznego, wybuchowo-emocjonalnego zachowania się, które przeważają w dzieciństwie, ale trwają też dalej szczególnie w momentach zabawy, odpoczynku. Funkcją osobowości jest wyrażenie jej uczuć i ocen.

Trzecią funkcją osobowości jest redukowanie konfliktów przez odpowiedni rozkład zajęć czyli tzw. ceduły. Człowiek staje wobec różnorodnych chęci i możliwości, których jednoczesna realizacja jest niemożliwa. Zadaniem osobowości jest więc stworzyć pewne ceduły dzielące czas w ten sposób, aby jej potrzeby mogły być sukcesywnie zaspokojone. Innymi słowy, aby uniknąć konfliktów należy ułożyć hormonogram zajęć i uzgodnić go z cedułami innych ludzi oraz cedułami ogólnymi, które przypisuje każda kultura.

Czwartą funkcją osobowości jest redukowanie napięć aspiracyjnych. Ponieważ z różnych powodów tylko niewielu ludzi jest w stanie zaspokoić swe potrzeby, człowiek uczy się przyjmować cele zastępcze, kompensujące. Funkcją osobowości jest zniżanie poziomu zamierzonych celów i ograniczenie ich liczby.

Wreszcie funkcją osobowości jest redukowanie konfliktów przez społeczny konformizm i utożsamienie. Osobowość stwarza rozwiązanie kompromisowe między indywidualnymi skłonnościami a sankcjami grupy, między kaprysami antyspołecznych impulsów i nakazem nad-ja, utożsamiając się z siłami społecznymi zarazem konserwatywnymi i twórczymi.

Osobowość przestaje być rozumiana jako siła przezwyciężająca w myśl ideałów konflikty, lub w pewnym sensie sama rodząca konflikty, staje się czynnikiem przystosowującym do głównych potrzeb człowieka. Osobowość nie jest też aktywnością, przekształcającą świat w łączności ze społeczeństwem, z jego postępowym nurtem, lecz czynnikiem godzenia ze stanem faktycznym.

Powyższa koncepcja zdaje się stać w sprzeczności z przedstawioną wyżej tendencją środowisk mezomorficznych. Być może jednak, że te ostatnie widzą w niej powolne narzędzie do zrealizowania swoich zamierzeń.

J. K.

Z psychologii radzieckiej. Psychologia osobowości wiąże się, zdaniem radzieckich psychologów, nieodłącznie z ideologią i polityką. Dlatego poddając krytyce zachodnio-europejskie i amerykańskie teorie osobowości starają się oni przede wszystkim wykazać ich klasowy charakter. Prof. Lewitow w artykule o problemach psychologii osobowości [1]) pisze, że wszystkim tym teoriom właściwe jest przekształcanie żywej historycznej osobowości na jakąś sztuczną konstrukcję. Psychologia radziecka odrzuca biologizujące teorie Kretschmera, Ewalda, Hoffmana i innych, widząc w nich naiwną skłonność do upatrywania w genach i „żelazach" czynników kierujących rozwojem osobowości. Teorie te łatwo stają się oparciem dla rasizmu, czego dowiódł Jaensch. Uczeni sowieccy poddają również krytyce teorie ideologizujące Diltheya, Sprangera, Jaspersa, Müllera i Freienfelsa, którzy uznają światopogląd za wytwór indywidualności człowieka, i sądzą, że tyle jest prawd i uprawnionych poglądów, ile psychicznych typów.

Teorie zaś Freuda, Adlera i Junga uważają za koncepcje oddane na służbę imperializmu, jako sprowadzające życie osobowości do walk wewnętrznych, z pominięciem konfliktów, których źródłem jest ustrój społeczny. Teoriom wreszcie skrajnie empirystycznym zarzuca psychologia radziecka czasny praktycyzm i mechanistyczne ujmowanie procesów psychicznych.

Kiedy chodzi o koncepcję pozytywną, psychologia radziecka podkreśla w nauce o osobowości społeczną istotę człowieka. To znaczy, że człowieka nie można rozpatrywać jako „człowieka w ogóle". Rozwija natomiast swoistą psychologię radzieckiego człowieka ze szczególnym uwydatnieniem różnic między człowiekiem rosyjskim do r. 1917 i człowiekiem współczesnym.

Psychologię osobowości, zdaniem Lewitowa, należy określać nie tylko jako naukę o prawidłowościach procesów psychologicznych, ale też jako naukę o takich właściwościach osobowości, jak temperament, uzdolnienie, nastawienie, charakter.

Jej zdaniem jest powiązać indywidualne różnice w zakresie spostrzegania, pamięci, myślenia, fantazji itp. z tymi właśnie czterema głównymi właściwościami czy stronami osobowości, oraz ustalić doniosłość każdej indywidualnej różnicy w strukturze osobowości.

Autor cytowanej rozprawy wskazuje na dwa błędne i przeciwstawne sobie ujęcia struktury osobowości. Jedni podkreślając współzależność wskazanych komponent zatracają ich odrębność, inni znowu tak bardzo izolują jedne od drugich, że osobowość jako całość ulega rozbiciu. Nadmienić tu również wypada, że naukę o temperamentach rozwija się w Związku Radzieckim w oparciu o klasyczny podział na 4 temperamenty, ale w fizjologicznej interpretacji Pawłowa.

Zagadnienie zdolności opracował trafnie, zdaniem autora, B. M. Tiepłow w swym znanym podręczniku wiążąc je ze zdatnością do uczenia się i pracy w przemyśle. Wiele innych zagadnień czeka jeszcze na rozwiązanie. Do tych należy kwestia zależności ludzkich uzdolnień od ich zadatków. Sprawa owych zadatków stanowi ciekawe pojęcie, nie pozbawione całkiem psychologicznej treści. Należy tylko, jak to uczynił w swej książce prof. S. Ł. Rubinstein, wskazywać na to, że różnice między ludźmi, leżące w zadatkach, nie są tak wielkie i że pokazują się jedynie w zakresie najbardziej specjalnych uzdolnień. Istnienie ich, zdaniem Lewitowa, wykazano ściślej tylko u muzyków a w znacznie mniejszej mierze u matematyków i artystów. Nie przyjmuje on wcale tak szczególnie na Zachodzie podkreślanej wrodzonej ogólnej inteligencji.

Jako zasadnicze problemy radzieckiej charakterologii wymienia Lewitow:

---

1) Prof. N. D. Lewitow: P r o b l e m y p s y c h o l o g i i o s o b o w o ś c i, „Sowietskaja pedagogika". 6, 1948.

1) zagadnienie istoty charakteru i jego związku z pozostałymi kompotentami osobowości, 2) zagadnienie struktury, 3) zagadnienie typologii oraz związku cech indywidualnych i ogólnych i 4) zagadnienie kształcenia charakteru. To ostatnie należy do najważniejszych. Ale, rzecz jasna, sowiecka psychologia skierowuje swe wysiłki ku określeniu typowych cech radzieckiego człowieka: bolszewickiego parcia do celu, społecznego nastawienia, socjalistycznego humanizmu, energii, porządku i stałości. Jednocześnie wykrywa typy psychologicznie ujemne, przeżytkowe, za które czyni odpowiedzialnym błędne wychowanie w szkole i rodzinie. Za uwieńczenie nauki o osobowości uważa problem moralnego poznania i samostanowienia. Chodzi w nim o prawidłowości, stadia i formy w rozwoju moralnym radzieckiego człowieka. W myśl tej psychologii samopoznanie jest problemem poznania społecznego i moralnego, w którym osobowość radzieckiego człowieka rozpoznaje siebie jako członka wyższego sowieckiego kolektywu i określa w zgodzie z tym swą drogę życia.

J. K.

Recenzje książek

Towarzystwo naukowe warszawskie. Sprawozdania. I. Z Komisji językowej, Wydz. I. Językoznawstwa i literatury, str. 167. wyd. 1949. II. z Wydz. I. Językoznawstwa i hist. literatury, str. 100. wyd. 1949. III. z Wydz. II. Nauk hist. społ. i filozof. str. 48. wyd. 1950.

Pierwszy z wymienionych zeszytów zawiera in extenso 12 rozpraw dziewięciu autorów i autorek na tematy, przeważnie bardzo specjalne. P. Witold Doroszewski zbiera interesujące obserwacje, pewnych zmian fonetycznych, które zaczynają się przejawiać w spółczesnej wymowie polskiej. P. Halina Koneczna poświęca dwie prace drobiazgowym studiom gwary Księżaków łowickich. PP. Wiesław Kotański i Ananiasz Zajączkowski poruszają tematy z zakresu słownictwa japońskiego i tureckiego, ostatni bada nadto w osobnej rozprawie zapożyczenia języka polskiego u Turków. P. Bożena Głowacka podaje ciekawe uwagi o dawnej, prawie już zapomnianej, gwarze łowieckiej. P. Stanisław Skorupka analizuje wnikliwie przemiany dźwiękowe w mowie dziecięcej i objaśnią nowe sposoby akustycznego badania samogłosek. Z dalszych trzech prac zasługuje najbardziej na uwagę subtelna i bardzo precyzyjna rozprawka P. A. Obrębskiej-Jabłońskiej o syntaktycznych następstwach zaniku form fleksyjnych.

W drugim zeszycie, zawierającym tylko streszczenie dłuższych prac, czytane na posiedzeniach Wydziału w ciągu roku 1948, zasługują przede wszystkim na wzmiankę poważna, ale może zbyt szkolna, rozprawa P. Jerzego Pelca o fikcji i fantastyce literackiej; ładne studium P. Mariana des Loges o impresjonizmie w literaturze; krótka ale gruntowna wiadomość, podana przez P. Kazimierza Kumanieckiego o odnalezionej niedawno Retoryce Kallimacha: miła i we wzorowej mierze utrzymana, rozprawka P. Zofii Szmydtowej o czynniku gawędowym w poezjach Mickiewicza; ciekawa wreszcie praca P. Juliusza Saloniego o kompozycji Dziadów „wileńskich". Cenne wskazówki rzucane krótko w tej ostatniej rozprawie zasługują na pilną uwagę wielu literatów, źle rozumiejących i przecenjających to młodzieńcze dzieło Mickiewicza.

W trzecim zeszycie, poza pracami, z których streszczenia nie nadesłano, wielkie zainteresowanie mogą budzić rozprawy: P. Bohdana Su-

chodolskiego, o rozmaitym ustosunkowaniu się do czasu, jako źródle różnych typów psychiki ludzkiej; rzecz P. Tadeusza Mencla o Fel ksie Łubieńskim, ministrze sprawiedl wości Księstwa Warszawskiego. Wśród ciekawych i gruntownych prac streszczanych na posiedzen'ach Komisji Historii Kultury i Sztuki, wyróżnia się rozprawa P. Jana Glinki, o źródłach archiwalnych do dziejów mecenatu Jana Klemensa Branickiego, opatrzona sześciu pięknymi i doskonale dobranymi ilustracjami. Całość sprawozdań, zawartych w omawianych trzech zeszytach, robi wrażenie bardzo dodatnie i pięknie świadczy o ruchu naukowym w łonie Warsz. Tow. Nauk.

X. J. R.

O. Pius Parsch: R o k l i t u r g i c z n y. t. I. Przekład Zofii Dąbrowskiej. Stron 550, cena 1900 zł. Wydanie „Pallottinum", Poznań 1950.

Szczęśliwą myśl powzięło poznańskie wydawnictwo „Pallottinum", obdarzając czytelników polskich, pragnących współżycia z Kościołem, przekładem arcydzieła słynnego liturgisty austriackiego O. Piusa Parscha, kanonika regularnego św. Augustyna w opactwie Klosterneuburg pod Wiedniem. W oryginale nosi ono tytuł: „Das Jahr des Heiles" (Rok zbawienia).

Kilka jest najważniejszych dzieł omawiających rok liturgiczny. Z ostatniej ćwierci XIX wieku mamy klasyczną „Année liturgique" Dom Guéranger'a opata z Solesmes, obejmująca 15 tomów. Przed wojną wyszło ich po polsku 6; pozostałe 9 leży dotąd w rękopisie. W pierwszej ćwierci XX wieku wyszedł „Liber Sacramentorum" kardynała Schustera O. S. B. (oryginał po włosku). Czcigodny Autor wysuwa na pierwszy plan archeologię i historię liturgii; całość dzieła obejmuje 9 tomów, nie przełożonych dotąd na nasz język. Parsch ma tylko trzy tomy, jest zatem najłatwiej osiągalny.

Książka ta jest nieprzebraną skarbnicą wiadomości liturgicznych, historycznych, artystycznych, dogmatycznych i mistycznych. Objaśnia rok kościelny w jego poszczególnych częściach, wskazuje na znaczenie jego okresów, dni świątecznych, niedzielnych i powszednich. Daje klucz do zrozumienia świętych tekstów, tak mszalnych jak i brewiarzowych. Może zatem oddać ogromne usługi zarówno kapłanom i osobom zakonnym jak i laikom, zwłaszcza katechetom i katechetkom.

Dzieło to bardzo wszechstronnie się rozchodzi. „Parsch" towarzyszy misjonarzom na odległe placówki, gdzie niełatwo o książki; „Parsch" służy w niejednym klasztorze za lekturę refektarzową; „Parsch" stał się codzienną strawą duchową dla wielu dusz wewnętrznych, podając im wątek do liturgicznych rozmyślań: jest ich przewodnikiem w modlitwie i najlepszym przyjacielem.

Szata zewnętrzna polskiego wydania przynosi wydawcom zaszczyt pod każdym względem. Zdobi je część ślicznych winietek liturgicznych zapożyczonych z niemieckiego oryginału; pomagają one schwycić od razu znaczenie tekstów i ceremonii kościelnych, dzięki umiejętnemu użyciu tradycyjnych symbolów liturgicznych.

Oby to piękne dzieło przyczyniło się i u nas, w myśl życzenia Autora, do „duchowego zespolenia katolików z kultem liturgicznym, tym najcenniejszym skarbem odziedziczonym po przodkach naszych w wierze", i uczyło „sentire cum Ecclesia", tj. wczuwać się codziennie w myśl i uczucia Kościoła, a zwłaszcza modlić się i żyć w Kościele i z Kościołem.

S. M. *Renata, niepokalanka*

Z. Świechowski: Sztuka Romańska. Str. 72, całostronnych ilustracji 74. Sztuka Gotyku. Str. 71, całostr. ilustr. 80. Pallottinum, 1950.

Cenne dwa tomiki, wyjaśniające przystępnie pojęcie, początki i dzieje w różnych krajach, tak romańskiej jak gotyckiej sztuki. Dobrze dobrane ilustracje, wzięte w pewnej mierze i z ziem polskich, ułatwiają zrozumienie wykładu podanego w tekście. W obu tomikach dodany słowniczek wyrazów technicznych z zakresu historii sztuki. Podzielając zupełnie chłodny sąd autora o gotyckiej architekturze włoskiej, zrobilibyśmy jednak wyjątek dla wspaniałej w swoim rodzaju katedry mediolańskiej i dla nie wymienionej w książeczce, prześlicznej katedry w Orvieto. Wydawnictwo Pallottinum zrobiło pięknym wydaniem tych książeczek dobrą przysługę początkującym miłośnikom sztuki.

X. J. R.

D. Ford T. J. Na zawsze. Z oryg. ang. przełożyła Z. Włodek. Katowice, św. Jacek. 1949 str. 23.

Ujęte w miły obrazek z życia, rozważania o wieczności. Wyborny przekład polski lepiej jeszcze uwydatnia głębokie, a w przystępnej formie podane, myśli.

X. J. R.

J. A. Jungmann S. J. Missarum sollemnia. Eine genetische Erklaerung der Roemischen Messe. 2 tomy, str. XXVIII i 1236. Wien. Verlag Herder. 1e wyd. 1948, 2e 1949.

Leży przed nami owoc olbrzymiej pracy i zdumiewającego opanowania dziedziny badań tak rozległej i tak bardzo skomplikowanej, jaką jest historia liturgicznych obrzędów i modlitw. Powstało to znakomite dzieło w ciągu ostatniej zawieruchy wojennej. Autor, znany już jako profesor w Innsbruku z całego szeregu liturgicznych i duszpasterskich rozpraw, po zamknięciu przez hitlerowskich okupantów teologicznego fakultetu, przeniósł się do Wiednia i tutaj lub w okolicy, żmudną pracą lat sześciu stworzył rzecz tak wysokiej naukowej wartości, że zaledwie może się z nią mierzyć jakiekolwiek dzieło z tego zakresu, czy nowe czy dawne. Co prawda miał O. Jungmann pod ręką nie tylko właściwe źródła, tj. dawne liturgiczne księgi i przeróżne, dotyczące ich, zapiski, ale całe mnóstwo opracowań, czy ogólnych czy szczegółowych zagadnień, które wyzyskuje z niezmierną wnikliwością i wybitnym krytycznym zmysłem, wolnym od wszelkich uprzedzeń, a szukającym tylko prawdy. O rozmiarach uwzględnionej literatury może świadczyć choćby ten szczegół, że dzieło zawiera ponad 5000 przypisków i odnośników, zazwyczaj bardzo pracowitych i gruntownie przemyślanych. Składa się cała rzecz z trzech

części. W części pierwszej (str. 1 — 213) omawia Autor różne fazy, jakie przechodziła msza święta jako taka w rozmaitych stadiach swego rozwoju od najpierwotniejszych form w samym zaraniu chrześcijaństwa aż do liturgicznych zarządzeń Piusa X. Nie ma tu jeszcze szczegółowego rozbioru modlitw i obrzędów, tylko chodzi o ogólne kształty eucharystycznej ofiary, jakie przybiera ona w kolei wieków pod wpływem i afrykańskiego Południa i Wschodu i nawracającej się do Chrystusa, Europy. Silnie podkreśla Autor duże znaczenie liturgii frankońskiej dla kształtowania się mszy rzymskiej. Aż do soboru Trydenckiego widzi się ogromną rozmaitość tekstów i obrzędów mszalnych; dopiero Pius V wprowadza jednolitość, zezwalając na odchylenia tylko pewnym miejscom i pewnym rodzinom zakonnym. Część druga (str. 215 — 317) traktuje o roli, jaką odgrywała msza święta w społecznościach chrześcijańskich. Po długim, subtelnym rozważaniu o samej istocie mszy, jako ofiary składanej, nie tylko przez kapłana, ale przez wiernych, koło ołtarza zebranych, opisuje Autor rozmaite formy, w których ta idea znajdowała swój wyraz: pierwotną mszę biskupią i mszę uroczystą, mszę kapłańską i mszę śpiewaną a wreszcie mszę cichą, opisując zawsze to, na co kładzie wielki nacisk, tj. sposób w jaki wierni uczestniczyli w ofierze. Najdłuższa część trzecia, obejmująca drugą połowę pierwszego tomu i cały drugi (327 — 610 i 1 — 563) omawia kolejno wszystkie części mszy świętej od przywdziania paramentów i dojścia do ołtarza aż do samego jej końca, wskazując wszędzie na historię, nie tylko każdego gestu i każdej modlitwy, ale nieomal każdego słowa. Zestawiając najstaranniej, a zupełnie bez pedanterii, przeróżne w rozmaitych czasach i miejscach, obrządki i ich odmiany, dochodzi Autor do pełnego i w ogromnej większości zagadnień, zupełnie pewnego obrazu kształtowania się liturgii mszalnej aż do wielkiej trydenckiej reformy. A jest to obraz prześliczny, bo widzi się prawie naocznie, jak pod wpływem wiary w rzeczywistą obecność Pana Jezusa na ołtarzach, i miłość i pobożność szuka sobie coraz to nowych i nowych wyrazów dla okazania mu zbiorowej czci w słowach i formach bardzo różnych, ale zawsze pełnych chrześcijańskiego ducha. Różne są środowiska, różne potrzeby, różne nastroje czasów i dusz w tych czasach, ale liturgia mszalna wszędzie krzewi się i rośnie z jakąś wiosenną świeżością i siłą. Z drugiej strony jednak podziwiać trzeba nad całym tym bujnym rozrostem czujność Opatrzności Bożej, która w połowie XVI wieku i potem jeszcze w niejednym szczególe doprowadza wszystkie różnice i wybujałości do jednej, tak trzeźwej i precezyjnej formy mszy rzymskiej. Dzieło O. Jungmanna czyta się z największym zajęciem i bardzo dużym pożytkiem. W całym szeregu szczegółów dane, jakie on podaje, są jeśli nie rewelacją, to niespodzianką. Bez takiego studium nie domyśla się nawet większość wiernych otaczających ołtarze, jak długą, jak barwną, jak skomplikowaną historię mają za sobą te obrzędy i te modlitwy, które odprawiają się codziennie po kościołach. Zauważyć trzeba, że ta praca ani nie jest pisana, ani przeznaczona wyłącznie dla fachowców. Sposób przedstawienia jest tak jasny, że każdy inteligentny człowiek wszystko niemal zrozumie, a całość przeniknięta jest duchem takiej pobożności i umiłowania Kościoła oraz jego zbiorowej modlitwy, że każdemu przyniesie wielki pożytek. Było by bardzo wskazane, by to dzieło, przełożone na polski język, znalazło się, nie tyl-

ko w ręku wszystkich kapłanów ale w męskich i żeńskich zakonnych domach i u wszystkich prawdziwych miłośników najśw. Ofiary. Dodać trzeba, że Autor, jakkolwiek bardzo zamiłowany w liturgii i bardzo skłonny do propagowania czynnego uczestnictwa wiernych we mszy świętej, ledwie tu i ówdzie i to bardzo spokojnie dotyka niedawnych jeszcze, liturgicznych sporów. O drobniutkich usterkach tej wspaniałej pracy nie chcemy wspominać. Rzecz zupełnie jasna, że przy tworzeniu tak wielkiego i skomplikowanego dzieła, trudno było zwrócić uwagę na pewną ozdobę i wykończenie języka oraz uniknąć zupełnie malutkich i nieszkodliwych zresztą przeoczeń. Wydawnictwo Herdera wywiązało się tu ze swego zadania, jak zwykle, doskonale.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Janusz Korczak: J a k k o c h a ć d z i e c k o (internat, kolonie letnie). Wyd. „Książka". Warszawa 1948.

Janusz Korczak: P r a w o d z i e c k a d o s z a c u n k u. Wyd. „Książka", 1948.

Jednym z istotniejszych problemów katolickiego światopoglądu jest problem c z ł o w i e k a, problem poszanowania ludzkiej godności w tym co stanowi jej rzeczywistą istotę. I dla nas katolików zagadnienie to, teoretycznie jest zupełnie jasne. Bóg jest Stwórcą wszystkich ludzi. Bez względu na zewnętrzne takie czy inne szczegóły, bez względu na te czy inne cechy jakiegoś charakteru Chrystus w tym drugim człowieku mieszka, czy mógłby mieszkać, tak samo jak może mieszkać w nas. To nie jest prawda „papierowa". Widzieć w każdym człowieka, właśnie c z ł o w i e k a, a nie przypadkowo spotkanego przechodnia, bardziej lub mniej miłego znajomego, urzędnika w biurze, ekspedientkę za ladą sklepową, to jedna z bardziej ważnych umiejętności katolickiego życia.

Nie wydaje mi się, żeby było celowe rozważać, jak duży wpływ na pedagogikę Korczaka wywarła religia katolicka. Może jest on większy niż myślimy, może nawet większy niż myślał sam Korczak. Stosunek do Boga był bardzo skomplikowany i nie dałoby się ująć go w tych paru wierszach. Musimy tylko zdać sobie sprawę z jednego. Janusz Korczak całe życie walczył o przywrócenie ludzkiej godności w s z y s t k i m dzieciom, niezależnie od wyznania, narodowości, sytuacji materialnej rodziców. Janusz Korczak w tej słabej i nic nie znaczącej istocie, jaką często wydaje się nam dziecko, zobaczył pełnego człowieka, nie różniącego się niczym pod względem swej istoty od „mocnych i mądrych" ludzi dorosłych. „Prawo dziecka do szacunku" jest nie tylko tytułem jednej z wielu książek Korczaka. P r a w o d z i e c k a d o s z a c u n k u — to naczelna zasada całej jego pracy wychowawczej.

Omawiane przeze mnie dwie książki Korczaka są wznowieniem przedwojennych wydań i na pewno stykał się z nimi każdy, kto miał więcej do czynienia z pedagogiką. Ale wydaje mi się, że zawsze ta sama aktualność poruszanych w nich problemów, a właściwie problemów rodzących się w związku z przeczytaniem tych książek, usprawiedliwia szersze omówienie tych pozycji.

Nie dlatego książki Korczaka urzekają tak swoją pedagogiczną rzeczywistością, że np. autor podaje w nich jakąś nową, rewelacyjną metodę wychowania. System wychowawczy wprowadzany przez Korczaka w kierowanych przez niego zakładach budzi już dziś wiele wątpliwości i zastrzeżeń. Korczak pokazuje w swych książkach co innego. Nie uczy, jak trzeba wychowywać. Korczak uczy, jakim trzeba być wychowawcą. Stary „Pan Doktór", dla którego cały świat zamknął się w jednym słowie „dziecko", może nie zdawał sobie nawet sprawy, że jego książki tak żywo zwrócą uwagę na jedną z ważniejszych spraw wychowania: znaczenie osobowości wychowawcy. Osobowość wychowawcy, która dopiero w określony system wychowawczy wkłada właściwą treść.

Bo przecież Korczak czasami wyprowadza tezy, które brzmią jak herezja pedagogiczna. Stary Doktór jest w swoim stosunku do dzieci bardzo „ludzki". Nie ma w sobie nic ze sztywności kodeksów prawnych czy naukowych paragrafów. Ale właśnie dlatego widzi w dziecku istotę zupełnie równą sobie, mającą takie same prawo do treści swego psychicznego j a , jakie przyznaje sobie on sam, jakie przyznaje sobie każdy dorosły człowiek. Tak, Korczak zobaczył w dziecku c z ł o w i e k a i pokazał, że właśnie tego człowieka można w dziecku kochać, że tego człowieka w dziecku kochać n a l e ż y .

Omawiając te dwie wydane po wojnie prace Korczaka, więcej mówiłem o nim samym, niż o jego książkach. Wypływa to ze sposobu ujmowania przez niego zagadnień. Prace Korczaka są odbiciem jego osobowości i dlatego choćby szkicowe rzucenie światła na jego postać wyjaśni sposób stawiania przez niego problemów. Bo te książki są takie, jaki był Korczak. Pełne prostoty i zwykłej ludzkiej radości, jaką daje lubiana przez nas praca, a jednocześnie tak bardzo głęboko ujmujące cały ogrom ludzkich przeżyć, cały ogrom przeżyć jednego człowieka, które zawsze zasługują na pełny szacunek, choćby nawet ten człowiek był „tylko" dzieckiem.

H. S.

Sprawy Kościoła

Sens porozumienia między Państwem a Kościołem

1. **Trudne zadanie.** Uwagi niniejsze nie stanowią komentarza do aktu porozumienia. Są tylko chęcią spojrzenia na nie z punktu widzenia katolickiego i nieśmiałą próbą wniknięcia w istotę powyższego układu.

Naturalnie, kto chce zrozumieć ten niezwykłej doniosłości układ, musi wpierw jasno zdać sobie sprawę z charakteru kontrahentów, którzy go zawarli, i z okoliczności, w jakich powstał. Otóż nie ulega wątpliwości, że w tym akcie spotkały się, rzec można, po raz pierwszy w historii — reprezentowane przez Rząd R.P. i Polski Episkopat — dwie instytucje diametralnie różne, zarówno doktryną i ideologią, jakie wyznają, jak i celami, którym służą. Z jednej strony instytucja na wskroś religijna, nadprzyrodzona i powszechna, o spirytualistycznym poglądzie na świat i ewangelicznej absolutnej etyce, umieszczająca ostateczne szczęście człowieka w pozaziemskim, wiecznym niebie — a z drugiej instytucja na wskroś ziemska, ateistyczna, o materialistycznym poglądzie na świat i o względnej, ewolucji podlegającej etyce, a upatrująca szczęście ludzi w doczesnym życiu.

Marksistowska Rewolucja nie należy do ruchów słabych, które łatwo ustępują wobec przeszkód, lecz raczej do tych, które w swych metodach działania liczą się tylko z realną siłą i z faktami. Nie uznaje ona praw, których sama nie stworzyła lub komuś nie przyznała. Ma ambicję urządzenia „starego" świata na nową, własną modłę.

Obóz marksistów, działający od szeregu lat i w Polsce, nie mógł nie spotkać na swej drodze Chrystusowego Kościoła. I podjął z nim wnet rozmowy, ale nie wprost ze Stolicą Świętą — z którą zerwał stosunki dyplomatyczne wypowiadając konkordat — lecz z przebywającym pod jego władzą w kraju Episkopatem.

Episkopat nasz, rzecz jasna, nie był do tego rodzaju pertraktacyj przygotowany, musiał spełniać bardzo trudną rolę a to dla wielu przyczyn. Po pierwsze dlatego, że zwykle rządy państw takie pertraktacje prowadzą z najwyższą władzą Kościoła. Po wtóre dlatego, że wbrew głoszonej zasadzie, iż „religia jest rzeczą prywatną", omawiać trzeba było najbardziej kapitalne zagadnienia życia religijnego, owszem całokształt spraw dotyczących stosunku Kościoła i Państwa. Po trzecie dlatego, że punktem wyjścia dla wspólnych obrad nie było Prawo Kanoniczne, ani konkordat z 1925 roku, czy dotychczasowy stan prawny, lecz faktyczna, nowa rzeczywistość. Po czwarte dlatego, że dla zawarcia w tych warunkach układu tylko z trudem czerpać mógł Episkopat wzory z innych krajów, traktaty zaś dawne lub inne współczesne okazały się w tym względzie mało instruktywne lub zgoła nieprzydatne. A trudność sytuacji pogłębiały jeszcze wybuchające co pewien czas konflikty, zwłaszcza zaś znany obrót sprawy „Caritasu".

Nie trzeba się więc temu wcale dziwić, że wielu ludzi bliżej nawet w sprawie zorientowanych skłonnych było uważać samą próbę porozumienia Państwa z Kościołem za pomysł nieomal paradoksalny i do realizacji niepodobny — za istną kwadraturę koła!

2. **Co umożliwiło porozumienie?** Jeśli tedy na przekór wszystkiemu porozumienie stało się faktem i to faktem niezwykłej wagi, a jak skądinąd wiadomo, bez precedensu — to istnieć niezawodnie musiały jakieś czynniki, które stworzyły szczególny klimat, zawarciu tego aktu sprzyjający.

P o s t r o n i e P a ń s t w a : 1° Obóz marksistowski w Polsce — podnieść to wypada z uznaniem — już przy pierwszych zetknięciach się z katolicyzmem zrozumiał, że Kościół katolicki nie jest jakąś zwykłą instytucją, którą można by zlekceważyć i pominąć lub po prostu poza nawias rozgrywającej się rzeczywistości usunąć. I że nie jest on nawet jednym z religijnych wyznań, które Państwo mogłoby do woli i na własną modłę kształtować. Wśród marksistów nie brak było trzeźwych polityków, którzy musieli zauważyć, iż katolicyzm to nie tylko składnik narodowej tradycji ale i sprawa duszy i sumienia wielu Polaków. Zatem jako realiści stanęli na gruncie pogodzenia się z jego istnieniem oraz uznania jego odrębności organizacyjnej i odrębnej władzy. Owszem, nie utrzymali się nawet na stanowisku rozdziału Kościoła i Pań-

stwa, przeciwnie zaproponowali, aby Państwo zawarło z Kościołem publiczne porozumienie i ułożyło z nim nowe stosunki prawne.

2° Co więcej, przystępując do wspólnych obrad, przedstawiciele Państwa wyłączyli z nich zasadniczo i a limine zagadnienia światopoglądowe i doktrynalne. Nie stanęli na stanowisku zasady: Cuius regio, eius religio — dzięki czemu w pertraktacjach uniknięto długich i bezowocnych sporów. Jest to moment szczęśliwy i nowy objaw roztropności, który chętnie podkreślamy. W czasie obrad nie czyniono przetargów z zasad ideologicznych. Żadna z układających się stron nie próbowała „nawracać" drugiej. Każda została przy własnym „credo" i uszanowała „credo" strony przeciwnej.

3° Oprócz uznania Kościoła i poręczenia jego organizacyjnej autonomii, reprezentanci rządowi poszli w toku obrad na inne jeszcze ustępstwa na rzecz Kościoła, które dają mu porękę prawną na prowadzenie najbardziej zasadniczych funkcji religijnych i duszpasterskich. Koncesje te określają bliżej punkty 10 — 19 zawartego porozumienia, końcowe punkty podpisanego protokołu i aneksy.

P o s t r o n i e K o ś c i o ł a : 1° Stolica Święta zgodziła się na podjęcie przez Episkopat Polski rozmów z Rządem celem zdrowego ułożenia wzajemnych stosunków między Kościołem a Państwem. Nie znaczy to jeszcze wcale, aby zawarte w wyniku obrad porozumienie stało się eo ipso konkordatem. Ale jest rzeczą jasną, że powyższy układ nie został zawarty wbrew Stolicy Apostolskiej i że Ojcu św. leżało na sercu pokojowe załatwienie stosunków religijnych w Polsce.

2° Po stronie katolickiej największą trudność do zawarcia układu stanowiła bez wątpienia znana troska o zachowanie całkowitej niezależności duchowej Kościoła i o niemieszanie się duchowieństwa do spraw partyjnych i rozgrywek politycznych w kraju. Kościół bowiem mając sobie zleconą przez Chrystusa troskę o wszystkich wiernych nie może się wiązać z jedną grupą polityczną przeciwko innym, a tym mniej jeszcze nie może stawać bez reszty po stronie jednej partii politycznej, choćby nawet sprawowała ona aktualnie rządy kraju. Że i w obecnej sytuacji tej podstawowej troski o swą duchową niezależność Kościół nie mógł się wyrzec, to rzecz całkiem zrozumiała. — Z drugiej jednak strony marksistowski obóz rządowy, pytając w myśl zasady „do ut des": Co mi dajecie? — zażądał od Epi-

skopatu ustępstw nie innych, lecz tych właśnie, które odnoszą się do spraw natury politycznej lub do politycznej zbliżonych. Nie doceniając wartości religijnych i duchowych, nie zadowolił się tym, co Kościół daje Państwu przez sam fakt swego istnienia i spełnianie właściwej sobie działalności duszpasterskiej. Za jedynie realne i wartościowe dla siebie uważał poparcie okazane sobie w realizacji własnych planów politycznych i gospodarczo-społecznych. Tylko takie poparcie uważał za właściwą cenę, za którą mógł Kościół uzyskać prawną porękę dla swej niezależności i możności spełniania właściwych sobie zadań. Z punktu widzenia obozu marksistowskiego jest to postulat zrozumiały — a jego przyjęcie zapewnia mu olbrzymie atuty propagandowe zarówno w kraju jak i za granicą — ale zapewne każdy zrozumie to, że dla strony katolickiej był on najbardziej do przyjęcia trudny. W toku przedłużających się beznadziejnie obrad przedstawiciele Episkopatu doszli najwidoczniej do przekonania, iż dla zapewnienia Kościołowi możności działania na polu religijno-duchowym konieczne są, przynajmniej na pewnych punktach, ustępstwa i zejście poza ten najbardziej mu właściwy tradycyjny teren. Innego wyjścia nie było: trzeba było przyjąć zobowiązania, od których w innych warunkach Kościół najchętniej byłby się uchylił.

3° Poszczególne zobowiązania, które Kościół na siebie przyjął, zawierają się w pierwszych 9 punktach zawartego porozumienia oraz w pierwszych 2 punktach protokołu.

3. **Opinia katolicka a porozumienie.** Jak się należało spodziewać, podpisanie układu między Kościołem a Państwem wzbudziło bardzo żywe zainteresowanie katolickiej opinii publicznej, która na różny sposób go komentuje.

Najpierw większość tej opinii była po prostu zaskoczona samym faktem podpisania układu. Ponieważ obrady toczyły się na ogół w dużej dyskrecji, mało kto mógł wiedzieć lub domyślać się, że zmierzają one do pozytywnego wyniku. Nie spodziewano się tego, zwłaszcza wobec ostatnich posunięć w związku z „Caritasem". Niektórym trudno było uwierzyć w sam fakt zawarcia umowy. Dosyć wspomnieć, że jedni przypuszczali, iż to sama prasa rozgłosiła porozumienie, na które Episkopat miał odmówić swej zgody; inni domyślali się, że dokument ten podpisała komisja Episkopatu, ale we własnym tylko imieniu; inni jeszcze — że w Episkopacie nastąpić musiał rozłam, że porozumienie podpisała tylko część biskupów, podczas gdy druga część była mu

przeciwna. Znany komunikat do wiernych, podpisany w Gnieźnie przez wszystkich biskupów polskich, wykazał naocznie, że wszystkie tego rodzaju domysły i przypuszczenia były bezpodstawne i mijały się z prawdą.

Poza tym opinie katolików o porozumieniu dosyć zasadniczo się różnią. I tak:

Jedni, nie dość pomni na konieczność duchowej niezależności katolicyzmu i na jego rezerwę wobec spraw politycznych i rozgrywek partyjnych, najpełniej cieszą się, że ziściło się nareszcie to, do czego od wielu lat dążyli. W zawarciu umowy, którą uważają poniekąd za swoją zasługę, widzą otwarcie drogi ku socjalizmowi, którą sami już dawno kroczą. Obecnie zaś zachęcają do ostatniego kroku: do masowego wejścia katolików na tereny polityczne oraz do wyraźnego sterowania w kierunku socjalizmu. Na tej drodze idą tak daleko, że pozwalają sobie na gorzką ironię wobec naszych Księży Biskupów (za „kunktatorstwo") i nie cofają się nawet przed udzielaniem rad i przestróg Stolicy Św.

Drudzy znowu przeciwnie uważają, że podpisując porozumienie Episkopat stracił wiele, a przede wszystkim, idąc na przekór ogólnej opinii, podkopał swój wielki kredyt w masach i stracił popularność. Współczują niejako z Biskupami i sądzą, że ta jedna racja powinna była wystarczyć, aby powyższej ugody z Rządem nie podpisywali.

Inni posuwają się w sądzie jeszcze dalej. Twierdzą, że zawarcie porozumienia oznacza kapitulację Episkopatu wobec Rządu. Biskupi, według nich, powinni byli wytrwać na stanowisku bezkompromisowym, bez względu na następstwa. Powinni byli walczyć do ostatka i to nie tylko o sprawy religijno-kościelne, lecz z tą samą energią występować w sprawach polityczno-społecznych, choćby się nawet tych ostatnich obronić nie dało, a pierwszym tylko zaszkodziło. Rzecz znamienna, że tego rodzaju sądy wypowiadają nieraz odważnie ci, którzy sami nie czynią nic, zachęcają tylko innych, aby posterunków przez nich opuszczonych bronili, choćby ze szkodą dla ich własnych zadań. Sekundują im w tym rzecznicy obcych mafii, którzy odnosząc się równie wrogo do obozu marksistowskiego jak i do katolicyzmu, chętnie by je widzieli w stanie permanentnej walki, a może i w krwawej, obie strony wyniszczającej wojnie.

Inni wreszcie oceniają zawarty układ pozytywnie. Dochodzą oni do przekonania, że w obecnych warunkach porozumienie stanowi akt nie tylko nieunikniony, ale także pożyteczny i słuszny. Tak mniej więcej sądziła od początku większość ludzi myślących spokojnie i trzeźwo. Dziś w ten sposób myśli bodaj większość katolików w Polsce, a liczba ich zdaje się stale powiększać w miarę, jak przemijają pierwsze odruchy i opadają wzburzone uczucia i nastroje.

4. **Źródła zastrzeżeń.** Głosy krytyki o zawartym porozumieniu płynąć mogą z wielu źródeł. Wymienimy z nich niektóre, swoiście polskie, jakim ulegli nasi malkontenci. Są to: cieplarniana prostota, romantyczne zaślepienie i brak wyobraźni.

P r o s t o t a c i e p l a r n i. Są ludzie, niewątpliwie uczciwi, którym zdaje się, że z każdej sytuacji, choćby nie wiem jak zawikłanej i ciężkiej, jest jasne i proste wyjście, nie tylko moralnie czyste, lecz również wolne od wszelkiego innego zła czy nieszczęścia. Sądzą, że człowiek, który się w takiej sytuacji znalazł, może się z niej wydobyć, nie otarłszy się nawet o zło, z którym nie ma się co liczyć, i bez narażenia się na przykre następstwa, których nie musi brać w rachubę. Choćby nawet zabrnął w grząskie bagno i uwikłał się w kolczaste druty, wyjść może, jeśli tylko zechce, stopą suchą, bez potknięcia się, bez obrazy czy zadraśnięć. Skłonni są oni przypuszczać, że dzieje ludzkie są zawsze prostolinijnym, ściśle uregulowanym strumieniem, który płynie bez wirów i wzburzenia, wymijając szczęśliwie wszelkie rafy i mielizny. Zapominają beztrosko, że historia ma swoje niespodzianki i ryzyka, i że pisać ją trzeba — zawsze szlachetnie i prosto — ale po liniach nieraz najbardziej pogmatwanych i krzywych. Nie zdają sobie może sprawy, że swe tak proste i piękne zasady zawiesili — w cieplarni!

R o m a n t y c z n e z a ś l e p i e n i e. Inni ludzie nie potrafią czekać, nie lubią spokojnie myśleć ani racyj ważyć. Mało wrażliwi są na argumenty, lekceważą przestrogi. Mierzą siły na zamiary. Spieszą się. Zamiast obmyślać naprzód postępowanie, najpierw postępują, na jutro zostawiając ocenę dzisiejszych czynów. Wystarczy, że w chwili decydującej padnie skądciś piękne hasło w rodzaju: „Za naszą i waszą“ — aby hasłem tym urzeczeni, rzucali się na ślepo, nieraz szaleńczo w najbardziej nawet ryzykowne walki czy imprezy. Słowem, ostatni głos ma u nich nie rozsądek, nie refleksja, lecz irracjonalny od-

ruch, świadczący niejednokrotnie nieledwie o zaniku poczucia samozachowawczego, o braku wszelkiej odpowiedzialności.

Brak wyobraźni. Są ludzie tak bardzo beztroscy, iż nie tylko nie chcą myślowo ważyć, obliczać i organizować, lecz ponadto posiadają jakąś szczególną niechęć do przewidywania następstw kroku, na który się na ślepo poważą. I oni przedsięwzięć nie starają się przemyśleć do końca. Co więcej, nie „wypatrują" zupełnie jutra, zdają się przymykać oczy na niebezpieczeństwa i ryzyka, które ono często kryje. Lecą beztrosko za promykiem słońca, a chociaż za nim kłębią się ciemne chmury, obiecują sobie, że tuż za tym promykiem idzie pełna, rozsłoneczniona pogoda. Zabrakło im po prostu przewidującej wyobraźni.

Co gorsza, tego rodzaju romantycznej psychozie i olśnieniu przez złudne pozory czy hasła ulegają nieraz nawet wysoko postawieni przywódcy, w których ręku spoczywają losy całych społeczeństw czy krajów i to wtedy, kiedy te losy ostatecznie się ważą i decydują. Co za nieszczęście, jeśli i oni poczną myśleć nie rozumem, lecz sercem i nastrojem, jeśli nie potrafią przewidywać i brać w rachubę dalszego biegu i następstw procesu, który swą decyzją raz w ruch puścili. Krok następny nieuchronny: lekkomyślnie szafować będą prawami a może i krwią, mieniem lub nawet życiem obywateli. Obiecywać sobie będą sukcesy na jutro, niepomni, że przed tym jutrem otwarli już perspektywę najcięższych może klęsk, dróg krzyżowych i rozczarowań, czy może wewnętrznego w kraju rozdarcia i duchowej prostracji. Że nie są to czysto platoniczne przypuszczenia, wiedzą o tym dobrze z własnego doświadczenia choćby ci, którzy przeżyli niedawno gehennę warszawskiego powstania. I nie tylko oni, niestety. Słusznie tedy opinia krajów, bardziej społecznie wyrobionych, sądzi sceptycznie i wprost dyskwalifikuje przywódców, którzy przed decyzją angażującą los kraju i przyszłych jego pokoleń, nie umieją, „nie mają czasu" zawieszać szal wagi i spokojnie mierzyć na nich i obliczać racje za i przeciw.

Moralista wyciągnąłby stąd wniosek, iż dziś, kiedy coraz mniej jest rozwiązań prostych, częściej niż kiedykolwiek trzeba się uciekać do tzw. zasady podwójnego skutku, którą zwłaszcza ten, kto ponosi odpowiedzialność za losy innych, znać i stosować musi. Naturalnie, środków złych samemu używać nie wolno, nie znaczy to jednak, żeby można było usunąć wszelkie zło

ze środowiska, w którym się działa, albo nawet wykluczyć każdy zły skutek własnego działania. Dlatego człowiek działający roztropnie musi przewidywać i brać w rachubę także środki złe i skutki własnych czynów. Musi przewidywać czynności i „wyobrażać" sobie ich następstwa: kłaść na jednej szali wagi spodziewane atuty i szanse, a na drugiej — ryzyka i szkody, ważyć nawet stopień ich pewności czy prawdopodobieństwa.

5. **Postępowanie Episkopatu.** Tę właśnie zasadę — dziś dopiero widać to coraz wyraźniej — stosował z całą surowością nasz Episkopat. Zanim podpisał akt tak wielkiej doniosłości, jaki stanowi, bez wątpienia, omawiane porozumienie, najpierw spokojnie sprawę rozważał. Nikt też chyba nie może mu zarzucić, że działał zbyt pospiesznie, lekkomyślnie lub w romantycznym zaślepieniu. Wpierw bowiem bardzo d ł u g o roztrząsał projektowane rozwiązanie zagadnienia i przewidywał wszelkie jego następstwa, nawet reakcje opinii i zgorszenia tych, którzy — scandalo pusillorum czy pharisaeorum — dziś z ich decyzji się gorszą. Dosyć wspomnieć na to, że pertraktacje z Rządem trwały w sumie kilka lat, że odbyło się wiele wspólnych obrad, najpierw delegatów obu stron, później komisji mieszanych i podkomisyj, i na to jeszcze, że w tym okresie odbywały się zjazdy Episkopatu polskiego tak często jak zapewne nigdy jeszcze w dziejach Kościoła w Polsce. Fakt ten dał nawet okazję do podnoszenia przez prasę zarzutów, iż księża biskupi rozmyślnie grają na zwłokę, aby umowy z Rządem w ogóle nie zawrzeć.

Dopiero kiedy sprawa została wszechstronnie i g ę b o k o rozważona, przystąpił Episkopat do ostatecznej, dojrzałej decyzji, biorąc za nią pełną odpowiedzialność. Nie poszedł, rzecz jasna, za sugestią tych wygodnych doradców, którzy pragnęli go za wszelką cenę odwieść od zawarcia ugody, aby mieć w Kościele bastion do obrony innych, nie religijnych zadań i celów. Nie poszedł również za sugestią tych, którzy mu doradzali pójście na socjalizm. I nie sprawił miłego widoku członkom obcych i Kościołowi zdecydowanie wrogich mafii [1]), którzy chętnie widzieliby go uwikłany w permanentną i wyniszczającą walkę z obozem marksistowskim. Wręcz przeciwnie, uczynił wszystko, co było w jego mocy, aby wiernym oszczędzić ofiar a całej Polsce

[1]) Zob. Osservatore Romano z 19. 3. 1950. M. Cardovani: „La Chiesa e la Massoneria".

tragicznego rozdarcia. Poszedł drogą jedyną, jaką mu wskazywała roztropność: zawarł porozumienie z Rządem R. P. A przed tym krokiem, który uznał za swój obowiązek sumienia, nie mogły go powstrzymać żadne względy uboczne, ani nawet troska o zachowanie olbrzymiego kredytu zaufania, jakim się wśród szerokich mas wierzących cieszy. Ryzyko i tego odium wziął Episkopat na siebie. Wolał raczej narazić się na ewentualny spadek swego autorytetu, niż w trosce o popularność dopuścić do tego, że na wielkie szkody i klęski narażą się wszyscy wierzący, nie wyłączając tych, którzy może ulegają dziś niebacznie pokusie odmawiania mu swego zaufania. Przez swą mądrość, energię i wysokie poczucie odpowiedzialności dali Biskupi dowód najlepszy — realny, a w Polsce tak rzadki — że na to zaufanie wszystkich w pełni zasługują.

6. **Osiągnięcia religijne.** W toku odbywających się z Rządem pertraktacji dowiódł jeszcze Episkopat trzech innych rzeczy. Najpierw wykazał niezbicie, że Kościół nie jest i nie może być niczyim narzędziem ani ekspozyturą żadnej grupy czy orientacji politycznej. Po wtóre dał oczywisty dowód, że spraw politycznych Kościół nie uważa bynajmniej za najwyższe, że jako taki nie jest w nich zainteresowany, że szczerze pragnie się od nich trzymać jak najbardziej daleko, pozostając „audessus de la mêlée". Po trzecie dowiódł też niezbicie tego, że szczerze i realnie pragnie zgody Kościoła z Państwem. Poszedł do ostatnich dopuszczalnych ustępstw, aby do tej zgody doprowadzić, oddając w ten sposób bez reszty „cesarzowi to co jest cesarskie". Wytrącił przez to broń z rąk publicystów, którzy uparcie głosili, że hierarchia Kościoła unika z Państwem porozumienia.

Oddawszy „co jest cesarskie cesarzowi", tym mocniej i niezachwianiej mógł się Episkopat domagać możności oddania „tego co Boskie — Bogu": Kościół zostaje sobą, tj. instytucją religijną i nadprzyrodzoną, założoną przez Jezusa Chrystusa dla zbawienia ludzi i zachowuje możność pełnienia powierzonej sobie przez Boskiego Zbawiciela misji. I rzeczywiście Kościół polski nie został „hors la loi". Na mocy porozumienia zdobył koncesje, o których uzyskanie — jak podnosi prasa zagraniczna — starała się usilnie hierarchia katolicka na Węgrzech i w Czechosłowacji. Jeśli Kościół Polski je uzyskał, to jest to niewątpliwy sukces i zasługa naszych Biskupów, a zwłaszcza członków

Komisji Mieszanej, którzy potrafili przekonać stronę rządową i uzyskać jej zgodę na uznanie najbardziej zasadniczych praw Kościoła. Jakie to są prawa? Wymieńmy z nich co najważniejsze.

1° Zachowanie w całej pełni nietkniętej doktryny katolickiej. Nawet gdy mowa jest o zobowiązaniach Kościoła na rzecz Państwa, granicę tych obowiązków stanowi zawsze katolicka doktryna. W tekście układu spotykamy co krok formalne zastrzeżenia: „zgodnie z nauką Kościoła", „zgodnie ze swymi zasadami", „zgodnie ze swymi założeniami". I ne przyjął Episkopat żadnego zobowiązania, które by stało w jawnej sprzeczności z Prawem Kanonicznym. Niesłuszna jest więc podniesiona niedawno sugestia, jakoby Rząd R. P. wymagał od katolików wyrzeczenia się własnej doktryny na odcinku społecznym. W akcie porozumienia poręczającym Kościołowi nienaruszalność jego nauki nie ma żadnej wzmianki o podobnym wyjątku od ogólnej zasady.

2° Rząd uznał zasadę, że papież jest miarodajnym i najwyższym autorytetem Kościoła i to nie tylko w sprawach doktrynalnych, tj. w kwestiach wiary i moralności, lecz również w kwestiach kościelnej jurysdykcji. Uznanie to mieści także w sobie zgodę na komunikowanie się ze Stolicą Św. w Rzymie i otwiera drogę do nawiązania z nią stosunków dyplomatycznych. Kto więc chce sobie zdać sprawę z wielkości uzyskanych przez Episkopat koncesji na rzecz Kościoła, niech rozważy, czym jest choćby to jedno tylko ustępstwo, a niewątpliwie wyrobi sobie właściwe pojęcie o wadze gatunkowej tego osiągnięcia.

3° Prawo prowadzenia, w obecnym zakresie, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i innych szkół o charakterze katolickim, które będą mogły korzystać z praw uczelni państwowych na ogólnych zasadach. Zostanie zachowany nadal obecny stan nauczania religii w szkołach, do których rodzice będą mogli posyłać swe dzieci, z pominięciem szkół bez nauki religii. Młodzież szkolna zaś ma prawo brania udziału w praktykach religijnych poza szkołą.

4° Odroczenie obowiązku służby wojskowej dla alumnów seminariów duchownych na cały czas studiów oraz uwolnienie od czynnej służby wojskowej kapłanów i zakonników po złożeniu ślubów. Nie trudno sobie wyobrazić, jak wielkie

groziłyby szkody Kościołowi w Polsce, gdyby tych odroczeń i zwolnień nie uzyskano: kapłani i zakonnicy byliby odrywani od spełniania właściwych sobie funkcji religijnych i duszpasterskich, klerycy zaś byliby narażeni na zwłokę w otrzymywaniu święceń kapłańskich, na przerwy w studiach a może i na utratę powołania, oraz na szereg najbliższych lat wyludniłyby się seminaria duchowne.

5° Zagwarantowanie Kościołowi prawa prowadzenia działalności charytatywnej, dobroczynnej, katechetycznej a zwłaszcza duszpasterskiej i nie tylko ogólnej, lecz również specjalnej: tak wśród młodzieży szkolnej, jak i w wojsku, w szpitalach i więzieniach.

6° Możność prowadzenia pism i wydawnictw katolickich, a nawet stowarzyszeń oraz pewna swoboda działalności dla katolickich zakonów i zgromadzeń zakonnych.

7. **Widoki na przyszłość.** Spytać ktoś może, jak się zapowiada przyszłość układu między Kościołem a Państwem, czy będzie on przez obie strony zachowywany i czy przyniesie spodziewane owoce, o których mowa jest we wstępie powyższego aktu?

Układ ten, rzecz jasna, nie jest wieczny. Nie stanowi zresztą konkordatu. Posiada charakter czasowy. Ale jest pożyteczny i potrzebny, więc niezawodnie zachowywany będzie. Jak długo? — na to trudno nam odpowiedzieć. Jesteśmy realistami do końca. Nie przesądzamy sprawy i nie chcemy o niej wyrokować przedwcześnie, puszczając się na jakieś przewidywania czy domysły. Qui vivra, verra.

Układ powyższy ma, przyznać to trzeba, tę niedogodność, że jest zbyt ramowy, ogólny. Jaki dokładnie sens mają poszczególne jego punkty i sformułowania, to dla osób niewtajemniczonych nieraz przedstawiać będzie niełatwą do odgadnięcia zagadkę. Właśnie dlatego, że ramowy, zostawia sporo miejsca do rozmaitych tłumaczeń. W obszerne ramy wkładać można nie zawsze jednakową treść. Z faktem tym trzeba się tym bardziej liczyć, że w podobnych układach ma zwykle każda strona skłonność do rozszerzania swych uprawnień a ścieśniania obowiązków, i na odwrót do ograniczania praw strony przeciwnej a do rozszerzania zakresu jej zobowiązań. W naszym wypadku wchodzi jeszcze w rachubę ta okoliczność, że obydwie strony nie posługują się całkiem tym samym językiem. Nie da się więc zapewne uniknąć na przyszłość nie tyl-

ko pewnej rozbieżności, ale i dowolności w interpretacji urzędowego tekstu umowy. Właśnie niektóre z przytoczonych wyżej zarzutów przeciwko stanowisku hierarchii kościelnej płynęły po prostu stąd, że słowom dokumentu nadano dowolną treść, dorzucając do nich lub odejmując to, co może zupełnie przeinaczać sens sformułowań. A później gorszą się nieraz i oburzają malkontenci na to, co w tekście umowy sami wpierw wykoślawili.

Zapominać jednak nie trzeba, że podpisany przez Rząd i Episkopat akt nie jest prywatnym listem czy sformułowaniem, lecz stanowi publiczny i obie strony wiążący dokument prawny, który jako taki nie może być dowolnie interpretowany. Musi istnieć jakaś autentyczna jego wykładnia, pochodząca od czynników powołanych przez obie wiążące się strony. Przewidywać jednak można, że i w tej ostatniej powstać mogą z czasem jakieś różnice wykładu i konsekwentnie wyłonić się mogą interpretacyjne spory. Pamiętać wszakże trzeba o tym, że różnice te nie mogą wychodzić poza pewne z góry ustalone granice, nie mogą iść na przekór wyrażonej w dokumencie intencji i woli układających się stron. Właściwa interpretacja porozumienia nie może więc naruszać ideologii i zasad doktrynalnych żadnej ze stron, ponieważ te nie były wcale przedmiotem dyskusyj, a nienaruszalność nauki katolickiej jest w tym dokumencie, jak wyżej wspomniano, wyraźnie podkreślana. Rzeczą kompetentnej wykładni jest ujawnienie w świetle dziennym zawartych w układzie zobowiązań, ale nie ma ona mocy tych zobowiązań zmniejszać czy rozszerzać. Jeśli chodzi o stronę katolicką, to znając wolę jej przedstawicieli, nie można rozszerzać, powiedzmy, jej zobowiązań w kierunku szerszego angażowania Kościoła w sprawy polityczne, których on z zasady unika.

Dlatego zdaje nam się, że rola, którą pełniły w czasie pertraktacji obustronne komisje, i po zawarciu porozumienia całkiem nie wygasła. Muszą po obu stronach istnieć jakieś instancje powołane do ustalania, przy obopólnej zgodzie, właściwej i autentycznej wykładni poszczególnych punktów czy sformułowań układu, które budzić mogą różnice zdań i uzasadnione wątpliwości. Bez tego zaś wykonanie układu, które nadaje mu pełny sens i skuteczność, potykałoby się co krok o nieprzezwyciężone przeszkody.

8. **Postawa katolików.** Stanowisko zajęte przez Episkopat jest nauką i napomnieniem dla wiernych. Ta sama roztropność, która Biskupom kazała zachować w postępowaniu dojrzałość myśli, solidarny wysiłek i wielkie poczucie odpowiedzialności za nasze wspólne losy, nakazuje również wszystkim nam katolikom dyscyplinę sądów, chrześcijańską solidarność i religijne posłuszeństwo.

1° D y s c y p l i n a m y ś l i. Owoc każdej rośliny przez czas swój musi dojrzewać w cieple i świetle słońca. Dopiero kiedy proces jego wewnętrznej fermentacji dobiegnie do końca, owoc staje się dojrzały. Przed tym okresem zrywać go nie wolno, bo przedwcześnie zerwany, jest gorzki lub kwaśny i szkodliwy, a może się nawet okazać trujący. O tym ludzie wiedzą, że procesu dojrzewania owoców sztucznie przyspieszyć się nie da. Tylko swawolne dzieci zrywają je przed czasem. Niekiedy czynią to nawet ludzie dojrzali: wychodzą z kosą lub sierpem na swe pola, nie czekając żniw. Rzecz ma się podobnie z ludzką myślą. I ona ma swój czas dojrzewania w świetle i cieple życiodajnej prawdy. Proces formowania się pewnego i prawdziwego sądu przebiega zwykle najpierw przez swe stadia pośrednie: wrażenia, domysłu, hipotezy, poszlaki, opinii. I tego procesu sztucznie przyspieszyć się nie da. Muszą wpierw opaść fermenty uprzedzeń, nastrojów, urazów czy lęków. Wydanie sądu przed czasem, to zerwanie niedojrzałego owocu. A taki, zamiast pożytku, przynosi szkody: zatruwa umysł i szczepi w nim proces rozkładu.

Jakże często tej wadzie ulegają ludzie! Zanim sprawdzą wrażenia, zanim zbiorą dane, ferują już lekkomyślnie wyroki, nie słuchając świadectwa prawdy. Zanim dojrzeją przesłanki, wyciskają z nich poronione wnioski. Rodzą się w ten sposób nie dojrzałe sądy, lecz jakieś przedwczesne myślowe potworki. Gorzej, jeśli ludzie ci są tak naiwni, iż zdaje im się, że mogą bezpiecznie sądzić wszystkich i o wszystkim i że w każdej chwili zrywać mogą owoce i urządzać żniwa — choćby na przednówku. Jeszcze gorzej, jeśli poszlaki i przypuszczenia biorą za tezy i absolutne pewniki. Najgorzej, jeśli ścinając na ślepo szypułki, kosząc w maju zboże, święcie są przekonani, że zbierają najdojrzalsze owoce, że robią najsensowniejsze żniwa. Są tak bardzo „nieomylni", że nawet przez myśl im nie przejdzie, żeby się mogli w sądach swych łudzić czy mylić. To już nieuleczalna choroba. — Zdrowa więc dyscyplina myśli po-

lega na tym, aby procesu dojrzewania sądu nie przerywać przed czasem, lecz pozwolić mu rozwijać się powoli w świetle dowodów i prawdy. Innymi słowy, umieć wątpić i sąd swój, póki nie dojrzeje, zawieszać. Takiej dyscypliny, rzecz jasna, nikt nam nie może narzucić gwałtem. Każdy musi ją wewnętrzną walką zdobywać, szczepiąc w sobie ziarna prawdy, które wydawać będą „owoc czasu swego".

2° Chrześcijańska solidarność. Sądy niedojrzałe przynoszą jeszcze inne, bez porównania bardziej dotkliwe szkody. Pół biedy, jeśli ten, który je wydaje, strzeże ich dla siebie i, jak się godzi, we własnym wnętrzu zamyka te małe choć tak niesforne i niezbyt urocze monstra. Stanowią one wówczas tylko jego osobistą klęskę i plagę, zatruwając jego tylko życie umysłowe. Tak, niestety, nie zawsze się dzieje. Człowiek, który pokrzywił sobie i znieprawił własne sądy, idzie z nimi do ludzi. Swoje potworki wynosi na rynek, a owocami, którym nie pozwolił dojrzeć, darzy i obdziela swych bliźnich. Wtedy dopiero okażą się w całej pełni wszystkie szkodliwe i trujące właściwości niedojrzałych sądów: szerzyć będą chwasty swych fałszów dalej i szczepić je w umysłach innych ludzi, szarpać będą sławę bliźnich, szkalować niewinnych, podrywać kredyt przełożonych, dzielić będą serca rodaków, siać w nich rozterki wewnętrzne, niechęć i rozgoryczenie oraz budzić wśród braci rozdźwięki i potępieńcze swary. A w ogólnej atmosferze rozgoryczenia i nie liczenia się ze słowami, lekkomyślna swawola posuwa się aż do nicowania przełożonych, do wysuwania zarzutów, ironicznych uwag i zastrzeżeń pod adresem nie tylko duchowieństwa, ale również i Książąt Kościoła oraz do dawania rad, napomnień i przestróg nawet Zastępcy Chrystusa i Ojcu całego chrześcijaństwa. I ta nieszczęsna pochopność do sądzenia swych najwyższych przełożonych płynie z tego samego źródła: braku duchowej dyscypliny i niedojrzałości sądów. Ci bowiem, którzy uważają się za kompetentnych do sądzenia od Boga postawionego zwierzchnika — pominąwszy już inne względy — zapominają zupełnie o tym, że osoba postawiona w górze, lubo zmuszona nieraz do działania w dyskrecji, działa zawyczaj w obfitszym potoku światła, którego nie wszystkie promienie docierają do niższych rejonów, bardziej zatem narażonych na wydawanie sądów niedojrzałych.

3° Religijne posłuszeństwo. Duchowa dyscyplina wiernych winna więc odrodzić największe moce

chrześcijaństwa, jakie podkopały może lekkomyślne i niedojrzałe przeważnie sądy: ma wzmocnić względnie przywrócić synowskie przywiązanie do Stolicy Św. i pełne zaufanie do naszego Episkopatu. Słowem, uczyć „sentire cum Ecclesia". Domaga się tego dziejowa potrzeba Kościoła. Poczucie dziejowej odpowiedzialności dyktuje nam jeszcze jedną dyscyplinę ducha: religijne posłuszeństwo, które łączy nas najściślej z Boskim Zbawicielem z Jego św. Kościołem. Trzeba tylko rozumieć sens i rolę posłuszeństwa.

Te trzy zazębiające się za siebie cnoty — dyscyplina myśli, chrześcijańska solidarność i religijne posłuszeństwo — razem wzięte sprawiają katolicką moc oraz jedność serc i myśli, których nam dziś najbardziej potrzeba, i wcielają w życie to, o co się modlił do Ojca swego Boski nasz Zbawiciel:

Ut unum sint, sicut nos unum sumus!

Ks. Stanisław Wawryn T. J.

Intelektualizm wiary

O „intelektualizmie wiary" mówić można i trzeba, pod warunkiem jednak, że określi się dokładnie, co należy rozumieć przez wiarę i co przez intelektualizm.

Czym jest wiara — wiara religijna, boska, zbawcza — o tym już pouczył nas autorytatywnie Kościół katolicki. W kwietniowym numerze naszego pisma cytowaliśmy w tym przedmiocie znamienne słowa soboru Watykańskiego [1]), wyjaśniając pobieżnie ich treść, przy równoczesnym zwróceniu uwagi na najbardziej istotne elementy aktu wiary, mianowicie na jego cechy charakterystyczne, czynniki sprawcze (przyczynowe), na jego przedmiot, podmiot i motyw. Bezpośrednim podmiotem aktu wiary jest — jak wówczas podkreśliliśmy — rozum, przedmiotem — prawdy przez Boga w sposób nadprzyrodzony objawione. Na przyczyny, pozytywnie współdziałające w narodzinach tego tak doniosłego aktu, składają się: umysł ludzki, uznający objawienie uprzednio poznane i oddający mu swe wewnętrzne, najmocniejsze przyświadczenie [2]); następnie wola, która swym imperatywem nakłania umysł do wierzenia; i łaska wreszcie, która działanie ludzkie pobudza, wspomaga, podnosi i przebóstwia tak, aby wiara stała się aktem nadprzyrodzonym i zbawczym. Wewnętrznym zaś motywem wiary i jedyną racją formalną, dla której rozum uznaje za prawdę rzeczy objawione, jest powaga objawiającego Boga. — Z istoty wiary tak pojętej wynikają pewne jej właściwości i charakterystyczne znamiona. Wiara mianowicie jest przyświadczeniem dobrowolnym, nieoczywistym (w przeciwieństwie do wiedzy,

[1]) „Przegląd Powszechny", kwiecień, 1950, str. 264 n.

[2]) „Przyświadczeniem" nazwaliśmy myślowe „przylgnięcie" rozumu do objawionej sobie prawdy, silne, intelektualne uznanie za prawdę tego, co nam swoją powagą poręcza świadek „wiarogodny". Por. „Przegląd Powszechny", kwiecień, 1950, str. 263, przyp. 14.

która prawdy porządku naturalnego przyjmuje dla ich oczywistości wewnętrznej, nie zaś dla zewnętrznej powagi świadka) — rozumnym jednak, ponad wszystko pewnym i nadprzyrodzonym.

Skupiając teraz wszystkie te elementy, czynniki i znamiona w jedną definicję, możemy określić wiarę boską jako „nadprzyrodzone przeświadczenie, którym rozum, pod wpływem woli i łaski, niezachwianie uznaje za prawdę, dla samej tylko powagi objawiającego Boga, to wszystko, co Bóg objawił".

Ufamy, że równocześnie z tą definicją dość już wyraźnie zarysowują się główne kontury tego „intelektualizmu", jaki uznajemy w strukturze i w przyświadczeniu wiary. Wskazana jest jednak większa jeszcze precyzja i konieczne są dokładniejsze dane.

„Intelektualizm" bowiem, jako teorio-poznawczy kierunek myśli ludzkiej, nie jest sam w sobie pojęciem jednoznacznym. Przeciwnie, w historii filozofii oznacza się tym mianem treści bardzo do siebie niepodobne lub nawet rzeczy zgoła rozbieżne.

Pomijając wszelkie odcienia pośrednie, możemy rozróżnić w „intelektualizmie" dwa odłamy zasadnicze: „Intelektualizm skrajny" czyli bezwzględny (absolutny) i „intelektualizm umiarkowany". Cechą pierwszego jest nastawienie myślowe, uznające nieograniczoną samowystarczalność rozumu ludzkiego w dziedzinie życia i poznania; cechą drugiego natomiast — uznanie wystarczalności względnej tylko i zamkniętej w pewnych określonych granicach, bez pomijania, na terenie myśli, woli i innych również władz człowieka.

Intelektualizm więc „absolutny" będzie to tendencja lub doktryna, która w ludzkim rozumie widzi jedyną normę i dokładną miarę wszystkich rzeczy. Wszystko podporządkowuje wyłącznie intelektowi i utożsamia porządek bytu z porządkiem idei. Bytowi przypisuje te same rzeczywiste i obiektywne właściwości, jakie posiada abstrakcyjne pojęcie bytu. I wreszcie zapoznaje lub lekceważy wpływ, jaki na czynność rozumu wywierają inne władze duszy, nie uznając, by mogły one współdziałać — w pewnej przynajmniej mierze — w zdobywaniu i osiągnięciu prawdy [3]).

[3]) Por. Fr. Klimke S. J., „Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen", Freiburg, 1911, str. 221. — J. Bayle, „Le modernisme et ses origines philosophiques", Études, 1908, t. 6. str. 500. — E. Lenoble,

„Intelektualizm" tak pojęty, nie różni się niczym od filozoficznego racjonalizmu i tym też imieniem bywa, właściwiej i dokładniej, określany.

Absolutyzm myśli oraz wiara w możliwość opanowania przy pomocy pojęć rozumu w s z e l k i e j rzeczywistości stoją już dość wyraźnie u podstaw racjonalistycznego monizmu starożytnej szkoły eleackiej (w. VI-V przed Chrystusem Panem). Jak bowiem wiadomo, Ksenofanes, Parmenides i Zenon głosili „jedność bytu" — tożsamość porządku rzeczy i porządku idei.

W czasach nowożytnych źródłem racjonalizmu (ale nie tylko racjonalizmu) staje się filozofia kartezjańska. Choć, w przeciwieństwie do Eleatów, Descartes wyznaje skrajny dualizm pojęć nabytych i wrodzonych, myśli i bytu, ducha i ciała, Boga i świata — to jednak przez swą tendencję do pojmowania rzeczywistości na sposób matematyczny oraz na skutek przesadnego nacisku, jaki położył na „ideés claires et distinctes" jako kryterium prawdy; następnie przez stosowanie metody analitycznej jako narzędzia w osiąganiu tych „jasnych i ściśle określonych pojęć"; i przez wywodzenie wreszcie, przy pomocy samego tylko rozumu i geometrycznego niejako wnioskowania (z pominięciem doświadczenia), wszystkich prawd z pewnej prawdy pierwszej (słynne „cogito") — otworzył Descartes drogę do racjonalizmu późniejszych kierunków filozoficznych.

To prawda, że i w filozofii scholastycznej, na długo przed Kartezjuszem, przyznawano intelektowi niezaprzeczalny prymat. Metafizycy „Szkoły" uznawali w inteligencji miarę i normę tak myśli jak bytu, zaś w intelektualnym posiadaniu prawdy — ostateczny sens i cel stworzenia. Tylko, że tym Intelektem normatywnym bytu jest u nich Bóg; działaniem intelektualnym — umożliwione przez łaskę posiadanie Boga w niebie przez bezpośrednie widzenie; ostatecznym celem i sensem bytu jest Byt Absolutny — Prawda Pierwsza [4]). W tym znaczeniu wszyscy katolicy są „intelektualistami", ponieważ wierzą wszyscy, że ostatecznym celem rozumnego stworzenia, działającego

„Intelligence", Dictionnaire pratique des connaissances religieuses, t. 3. col. 1058/9 in. — P. Rousselot S. J.. „Intellectualisme", Dictionnaire apologétique de la foi catholique", t. 2. 1066 n.

[4]) Por. S. Thomas, „Summa contra gentiles", I, 1; De anima, quaestio unica, a. 5; „Summa Theologica", 2a 2ae q. 180, a. 4; tamże ad 4m.

w łasce i przez łaskę, jest nadprzyrodzone (przewyższające wszystkie możliwości stworzenia) oglądanie Boga „twarzą w twarz" — „visio beatifica".

W filozofiach natomiast kartezjańskich — Descartes'a, Malebranche'a a zwłaszcza Leibniza — „intelektualizm" inne posiada znaczenie. Różnica polega na tym, że metafizyka kartezjańska nie uwzględnia w tym samym stopniu, co metafizycy scholastyczni warunków cielesnych i materialnych, w których i przez które działa w obecnym stanie bytowania intelekt ludzki. Istnieje więc niebezpieczeństwo, że kiedy kartezjanie mówią o intelekcie jako o normie bytu, zbyt łatwo mogą mieć na myśli rozum ludzki. Nie czynili tego świadomie, bo przecież byli ludźmi wierzącymi, nie mniej jednak logika systemu skłania umysł nieświadomie ku racjonalizmowi. Najpełniejszym wyrazem tej racjonalizującej tendencji jest kartezjańska, ale już znacznie zmieniona, filozofia Leibniza. Wychodząc z założenia, że wszelka prawda jest analityczna, Leibniz sądzi, iż wszystko w świecie jest pojęciowo przystępne; da się udowodnić logicznie na drodze czystych konceptów; że jedyną metodą jest dedukcja, oraz że pomiędzy myślą a rzeczą istnieje doskonała jedność, podobnie zresztą jak pomiędzy duchem i przyrodą [5]).

W okresach następnych (w. 18) — poprzez sensualizm Locke'a, idealizm Berkeley'a, sceptycyzm Hume'a, deizm angielski oraz materializm zarówno angielski jak i francuski — kierunki tak bardzo różnorodne, a przecież wywodzące się w jakiś sposób z kartezjanizmu — wyłania się wolnomyślny i naturalistyczny racjonalizm „oświecenia" (Aufklärung) — dumne zaufanie w nieograniczoność sił autonomicznego rozumu jako jedynego źródła poznania wszystkich dziedzin prawdy — aby znaleźć swe ukoronowanie w racjonalizmie, wyrosłym na podłożu krytycyzmu Kanta. Krytycyzm — według zamiarów swego twórcy — miał się stać pokonaniem racjonalizmu kartezjańskiego i wynikających z niego innych „izmów". W rezultacie jednak jego bezpośrednim spadkobiercą stał się racjonalistyczny idealizm Fichtego, Schellinga i Hegla oraz empiryzm nowego kroju. W idealizmie transcendentalnym, zwłaszcza heglowskim, myśl identyfikuje się zupełnie z bytem czyli rzeczą: „istnieć", znaczy „być pomyślanym". Rozum nie tylko normuje, ale stwarza po prostu rzeczywistość poznawaną. Stąd wysiłki,

[5]) P. Rousselot, d. c., 1067/8.

aby wszelką rzeczywistość wysnuć z jednej najwyższej absolutnej zasady, Idei, Absolutu, z pominięciem doświadczenia; stąd zaprzeczenie realności bytów jednostkowych, i stąd również panteizm jako teoria jednego, bezwzględnego bytu [6]).

Zauważyć nie trudno, że racjonalizm z samej istoty swych założeń jest kierunkiem antychrześcijańskim. Kto bowiem mniema, że całe istnienie da się ująć i zamknąć w granicach natury; że wszystko da się pojąć, wytłumaczyć i wyczerpać za pomocą samych tylko pojęć, rozumowań, sylogizmów i matematycznej niejako dedukcji, musi logicznie zaprzeczyć możliwości i istnieniu porządku nadprzyrodzonego. I, w rzeczy samej, racjonalizm, zwłaszcza w swym zastosowaniu religijnym („racjonalizm teologiczny") odrzuca, zgodnie ze swymi założeniami, wszystko, co przekracza naturę i przyrodzone siły człowieka: objawienie Boże, cuda, łaskę i cel nadprzyrodzony, usiłując wszystkie zjawiska „wyjaśnić" w sposób naturalistyczny.

Nierzadko przesadnemu optymizmowi intelektualnemu (np. w filozofii „oświecenia") towarzyszy podobny optymizm etyczny, w myśl zasady, że za wiedzą pójdzie również i życie; że wystarczy poznać dobro, aby je czynić. Ale optymizm ten okazywał się zawodny. Życie nie zawsze idzie za wiedzą, bo i wiedza nie daje odpowiedzi na podstawowe zagadnienia, jakie od początku stawia sobie ludzkość. Racjonalizm, wbrew swym założeniom i nadziejom nie tłumaczy wszystkiego. W samym zaś człowieku zaniedbuje inne doniosłe czynniki i pomija potężne władze woli, serca i uczucia, które do czystego rozumu sprowadzić się, rzecz jasna, nie dadzą. Racjonalizm zapoznaje więc rzeczywistość. A zapoznanie równa się tutaj zniekształceniu.

Zjawisko to w dziejach powszechne, że kiedy myśl ludzka skupia się cała zbyt jednostronnie na jednym tylko planie rzeczywistości, kiedy „wyżywa" się w jednym tylko kierunku, wówczas wcześniej czy później, ale prawie nieuchronnie, następuje reakcja w kierunku zgoła przeciwnym, odruch zazwyczaj tak silny, że i sam z kolei przekracza rozumne granice. Nie inaczej rzecz się ma, jeśli chodzi o przezwyciężenie skrajnego „intelektualizmu".

Po okresach apoteozy rozumu ludzkiego, entuzjastycznej wiary w jego nieograniczone moce, po skrajnym optymiz-

[6]) Fr. Klimke T. J., „Historia filozofii", z oryginału łacińskiego przełożył ks. dr Fr. Zbroja, Kraków, 1930, t. 2. str. 52, 75.

mie, nieomal zawsze pojawiał się krańcowy antyintelektualizm w postaci bądź sceptycyzmu czy pesymizmu, bądź agnostycyzmu czy irracjonalnych sentymentalizmów. Tak, swoisty antyintelektualizm platoński zajmuje miejsce szkoły eleackiej; tak „chrześcijański sceptycyzm" La Mothe le Vayer'a, fideizm Huet'a oraz „ignorance savante" Pascal'a przeciwstawiają się kartezjanizmowi; tak fideizm Jacobi'ego — racjonalizmowi kantowskiemu, pesymizm Schopenhauera i realizm Herbarta — idealistycznemu optymizmowi Fichtego, Schellinga i Hegla. Przeciwko wreszcie wszystkim systemom idealizmu transcendentalnego, usiłującym skonstruować cały wszechświat a priori na podstawie samych tylko pojęć, występuje w tym samym czasie ruch materialistyczny. Materializm wyznaje, podobnie jak idealizm, metafizykę tożsamości myśli i rzeczy, lecz, w przeciwieństwie do idealizmu, realność podstawową przypisuje tylko rzeczom, wyprowadzając myśl z materii. Równocześnie zjawia się pozytywizm, który odrzuca wszelką metafizykę i poza doświadczeniem nie widzi niczego, co by mogło być umysłowi dostępne.

Wobec różnorodności systemów ideologicznych, jakie pojawiły się na przestrzeni ostatniego stulecia; wobec olbrzymiej rozbieżności opinii na temat podstawowych zagadnień istnienia: poznania, świata, człowieka i Boga oraz stosunku człowieka do Boga (religii), antyintelektualizm przybrał formy nowe, o zabarwieniu mniej lub więcej agnostycznym, których wyrazem stały się z kolei kierunki nie mniej różne i nie mniej rozbieżne. Na przerost filozofii intelektualistycznej inaczej reagował pół-intuicjonizm Euckena, inaczej pragmatyzm James'a, inaczej życiowy intuicjonizm Bergsona, inaczej wreszcie nowopowstałe pseudomistycyzmy i sentymentalizmy, okultyzm i teozofia. „Wszystkie jednak zgadzają się co do tego, że za pomocą doświadczenia zmysłowego i rozumu, tzn. pojęć, sądów, sylogizmów, dedukcyjnego wreszcie czy też indukcyjnego dowodzenia, nie osiągamy rzeczywistości prawdziwej, takiej, jaka ona jest sama w sobie, lecz tylko przekształcamy ją na modłę naszego umysłu, zamieniając przez to żywą, ciągłą i pełną rzeczywistość na jakieś sztywne, bezduszne schematy, zaledwie podobne do przedmiotowego świata. Sądzę więc, że należy szukać innej drogi poznania, bardziej wewnętrznej, w nas samych ukrytej, drogi żywotnej, na której moglibyśmy istotę rzeczy taką, jaką jest na prawdę, uchwycić, poznać i zrozumieć. Tą

drogą jest — już to serce, uczucie, zmysł, instynkt, już to bezpośrednia, wyższego rzędu intuicja, już to nawet działalność życiowa“ [7]). Punkt ciężkości przerzuca się więc z jednej skrajności w drugą. Racjonalizm przecenił siły umysłu ludzkiego, antyintelektualizm najoczywiściej ich nie docenia. W zastosowaniu zaś do zagadnień religii i wiary doprowadza, choć innymi drogami, do wyników niejednokrotnie identycznych, tj. do zaprzeczenia samych podstaw chrześcijaństwa: rozumowego uzasadnienia i nadprzyrodzonego jego charakteru. Oba kierunki, tak bardzo sprzeczne w swych założeniach i filozoficznych tendencjach, spotykają się w tym jednym, że, każdy na swój sposób, zamyka Boga i rzeczy Boże w granicach człowieka: racjonalizm w rozumie, antyintelektualizm — w mniej lub więcej irracjonalnym przeżyciu. Podczas kiedy racjonalizm zamienia wiarę religijną (o ile zatrzymuje jeszcze pojęcie wiary) w czysto naturalną w i e d z ę rozumową o Bogu i stosunku człowieka do Boga, antyintelektualizm redukuje ją coraz wyraźniej do jakiegoś bliżej nieokreślonego, irracjonalnego u c z u c i a. Po jednej stronie wiara przedstawia się jako przyświadczenie, intelektualne wprawdzie, ale nie oparte na powadze objawiającego Boga, lecz na oczywistości wewnętrznej; po stronie zaś przeciwnej wiara przestaje być w ogóle aktem rozumu — „rationabile obsequium — rozumną służbą Bożą“.

Za tę ostatnią cenę liczni przedstawiciele filozoficznej i teologicznej myśli protestanckiej (walka rozgrywa się nieomal wyłącznie na terenie protestantyzmu!) usiłują wyrównać wiarę z wiedzą, pozostające w rzekomym konflikcie, oraz „obronić“ religię przed zalewem niewierzącego racjonalizmu.

Cena do „zapłacenia“ tym łatwiejsza, że — jak to nawet przyznają niektórzy teoretycy protestanccy [8]) — protestantyzm spoczywa na s u b i e k t y w i z m i e, wprowadzonym do teologii przez Lutra, a ugruntowanym i znacznie rozwiniętym w filozofii przez Kanta.

* * *

W filozofii Kanta spotykają się zresztą w przedziwny sposób obie wymienione tendencje myślowe, aby następnie z niej

[7]) Fr. Klimke, „Historia filozofii“, t. 2. str. 223/4.

[8]) Por. Fr. H. R. Frank, „Geschichte und Kritik der neueren Theologie“, Leipzig, 1908, str. 8 — 19; 42 — 44. — O. Pfleiderer, „Die Entwicklung der protestantischen Theologie“, Freiburg im B., 1891, str. 14 — 15.

wypłynąć, ale już w zaostrzonych konturach, i w żywszych barwach. Myśl bowiem „filozofa protestantyzmu" biegnie torem, w którym przenikają się wzajemnie racjonalizm z empiryzmem i antyintelektualizmem, osiągając wspólny mianownik w postulacie autonomii rozumu i woli, w bezwzględnej niezależności człowieka od jakiejkolwiek rzeczywistości poza i ponadludzkiej. Kiedy Kant sprowadza porządek intelektualny do autonomii rozumu, w wyższym jeszcze stopniu niż Leibniz, upatruje w intelekcie źródło i normę wszelkiej dostępnej prawdy, a jego prawa czyni prawami wszechświata. Jego krytycyzm jest „uzależnieniem przedmiotu od podmiotu, doświadczenia od pojęć" [9]). Poznanie bowiem jest dla Kanta połączeniem zmysłowych, od przedmiotu pochodzących, wrażeń, które stanowią materię poznawczą [10]), z apriorycznymi, wrodzonymi formami poznania. Formy poznawcze, to niezależne od wszelkiego doświadczenia, czysto subiektywne właściwości podmiotu poznającego [11]). One to, nadając jedność materii doświadczenia, tworzą dopiero właściwy przedmiot poznawczy [12]). Formami najpierw spostrzegania zmysłowego (intuicji) są przestrzeń i czas [13]), jako nieodzowne warunki przedmiotu doświadczenia [14]). Formami następnie poznania myślowego są tzw. kategorie (Stammbegriffe) [15]) czyli schematyczne funkcje umysłu (Verstand), porządkujące i unifikujące [16]) intuicje doświadczenia; pojęcia, przy pomocy których nauka obejmuje wielość zjawisk doświadczenia i tylko zjawisk (fenomenów) [17]); formalne warunki, które określają i tworzą przedmiot doświadczenia [18]). Bez tego więc czysto podmiotowego ujęcia w jedno i określenia przedmiotu niemożliwe jest poznanie [19]). Ale też

---

[9]) Wł. Tatarkiewicz, „Historia filozofii", t. 2. str. 185. Por. str. 195.
[10]) I. Kant, „Kritik der reinen Vernunft", Lübeck, 1926, str. 55 — 56; 71.
[11]) Kant, d. c. str. 109.
[12]) Kant, d. c. str. 256, 259.
[13]) Kant, d. c. str. 60 nn; 65 nn.
[14]) Kant, d. c. str. 60 nn; 65 nn.
[15]) Kategorie, których — według Kanta — jedynym źródłem jest organizacja naszego umysłu, wyprowadza filozof królewiecki z różnych rodzajów sądów. Rozróżnia więc kategorie: jedności, wielości, całości; rzeczywistości, przeczenia, ograniczenia; substancji i przypadłości (samoistności i inherencji); przyczynowości (zależności) i przyczynowości wzajemnej; możliwości i niemożliwości, bytu i nie-bytu, konieczności i przypadkowości. Por. „Kritik der reinen Vernunft", str. 101.
[16]) Kant, d. c. str. 99 — 100.
[17]) Kant, d. c. str. 77, 127, 221, 222.
[18]) Kant, d. c. str. 259.
[19]) Kant, d. c. str. 101.

nie natura rzeczy, nie świat nakłada prawa kategoriom, lecz przeciwnie, kategorie, jako warunki poznania, nakładają prawa naturze [20]). Stąd zarówno formy przestrzenno-czasowe, jak i kategorie, nie dają nam przedmiotu, jakim jest on sam w sobie (Ding an sich) [21]), lecz pozwalają poznać jedynie zjawisko, czyli postać, w jakiej przedmiot nam się objawia [22]). Stąd również można się nimi posługiwać jedynie w zakresie zjawisk [23]), żadną zaś miarą odnośnie do „rzeczy samych w sobie". Teoretyczne poznanie rzeczy, które przekraczają dziedzinę doświadczenia, leży poza granicami naszych możliwości [24]). Dla rozumu, który myśli, niemożliwe jest tym bardziej poznanie rzeczywistości transcendentnych. Dusza, świat, Bóg, nie mogą być przedmiotami poznania teoretycznego. Są to tylko „idee czystego rozumu", którym może coś odpowiada w rzeczywistości, nie mniej jednak ich istnienia nie stwierdzają. Skłaniają nas tylko do pojmowania zjawisk zewnętrznych tak, jak gdyby (słynne „als ob") odpowiadał im przedmiot rzeczywisty. Z tego jednak, że rozum teoretyczny nie wie, czy istnieje wolność, nieśmiertelność i Bóg, wcale nie wynika, że nie istnieją. Jeśli nie ma dowodów teoretycznych „za", nie może być dowodów „przeciw". Jedynym więc rozsądnym stanowiskiem jest agnostycyzm. Wnioskiem zaś ogólnym będzie twierdzenie, że metafizyka, jako nauka o bytach transcendentnych — pozazjawiskowych — jest niemożliwa.

Tak Kant, broniąc przeciwko empiryzmowi kompetencji poznania teoretycznego, zajmuje stanowisko wygórowanego racjonalizmu, kiedy przypisuje rozumowi władzę tworzenia swego przedmiotu poznawczego [25]). Równocześnie jednak, ścieśniając tę olbrzymią kompetencję do dziedziny tylko doświadczalnej, zjawiskowej, do użytku jedynie immanentnego, objawia wobec tegoż rozumu nieufność, graniczącą z irracjonalizmem. Zaznacza się to jeszcze wyraziściej w „Krytyce rozumu praktycznego", w której Kant usiłuje podstawowym prawdom metafizycznym przywrócić ich prawa, ignorowane przez „Kry-

[20]) Kant, d. c. str. 137, 138.
[21]) Kant, d. c. str. 133, 134, 138, 231, 242, 362.
[22]) Kant, d. c. str. 70, 71, 75.
[23]) Kant, d. c. str. 69.
[24]) Kant, d. c. str. 126, 139, 224, 227, 255, 287 n., 371, 408, 491.
[25]) Fr. Überweg, „Grundriss der Geschichte der Philosophie". Dritter Teil, Berlin, 1907, str. 314. — Fr. Paulsen, „Einleitung in die Philosophie", Berlin, 1909, str. 419 — 420. — Fr. Paulsen, „Immanuel Kant, sein Leben und seine Lehre", Stuttgart, 1904, str. 122, 124, 126, 133; 416...

tykę rozumu czystego". Sądzi mianowicie, że rozum teoretyczny nie jest ani ostatnią, ani najwyższą instancją w rzeczach światopoglądu. Trybunałem najwyższym, któremu posłusznie ulega rozum teoretyczny, jest rozum praktyczny, konieczności porządku moralnego i potrzeby życia. Prawdy metafizyczne: Bóg, wolność, nieśmiertelność duszy, wyłączone z wiedzy teoretycznej jako nieosiągalne, stanowią przedmiot „wiary" czysto rozumowej i naturalnej, lubo nie mającej z wiedzą nic wspólnego. Kant, wychodząc z faktu istnienia porządku moralnego, którego zasadą zgoła podstawową jest imperatyw kategoryczny, dyktowany jednak nie przez Boga, lecz wyłącznie przez autonomiczny rozum, wywodzi istnienie wolności, nieśmiertelności duszy oraz istnienie Boga. Jeśli imperatyw kategoryczny (fakt, który Kant przyjmuje bez uzasadnienia) ma posiadać jakiś sens, musi istnieć wolność, bez której nie można mówić o powinności, następnie nieśmiertelność, bez której nie urzeczywistni się prawo „świętości", i wreszcie Bóg, bez którego nie ma połączenia cnoty ze szczęśliwością.

Prawdy te należy przyjąć nie jako udowodnione pewniki rozumu teoretycznego, lecz jako postulaty rozumu praktycznego; nie ze względu na racje, lecz ze względu na potrzeby. Stąd wniosek: a) że nie etyka zależy od religii, lecz religia od etyki; b) że rozum praktyczny posiada w stosunku do rozumu teoretycznego przewagę prymatu; c) że wiara zostaje wyłączona z zakresu poznania: „Musiałem — pisał Kant — usunąć wiedzę, aby zyskać miejsce dla wiary" [26]).

Ale „wiara" to swoista. „Wierzyć", nie znaczy bynajmniej przyjąć coś za prawdę dla powagi Boga. Nie jest to więc wiara w znaczeniu katolickim. Nie jest to również wiara w ujęciu racjonalistycznym: uznanie prawdy dla racji czysto rozumowych, podbijających umysł swą oczywistością. Wiara kantowska, to afirmacja wywołana potrzebą praktyki życiowej, to uchylenie czoła wobec postulatów porządku moralnego, tzn. wobec hypotez koniecznych z punktu widzenia praktyki, które jednak nie rozszerzają naszego poznania teoretycznego [27]). A ponieważ praktyka (potrzeba życiowa) jest powszechna, Kant sądzi, że jego „wiara" posiada wystarczające uzasadnie-

[26]) Por. A. Valensin, „Criticisme kantien", Dict. apol. d. l. foi cath., t. 1. — Fr. Klimke, „Historia filozofii", t. 2, str. 35 — 36.
[27]) Kant, d. c. str. 576.

nie i słusznie postępuje, kto „wierzy" w ten sposób. Nie trudno jednak zauważyć, że motywy tej słuszności są czysto p o d m i o t o w e : „Wszystko dla mnie odbywa się tak — mówi sobie „wierzący" na modłę Kanta — jak gdyby koncepcjom rozumu, odpowiadał jakiś przedmiot, chociaż — prawdę powiedziawszy — nie wiem teoretycznie, czy im coś odpowiada". Wiara więc jest uznaniem (Fürwahrhalten) podmiotowo wystarczającym, przedmiotowo niewystarczającym [28]). „Nie mogę powiedzieć: Jest rzeczą moralnie pewną, że istnieje Bóg itd., tylko: Ja jestem moralnie pewien itd" [29]).

Tak mówi Kant antyintelektualista i praktysta. Ale Kant jest równocześnie racjonalistą, i to nie tylko dla powodów już wyżej przytoczonych, lecz i dlatego przede wszystkim, że zarówno refleksje wiodące do postulatów, jak i same postulaty — wbrew ich czysto praktycznemu punktowi wyjścia — są w sobie czysto teoretyczne; że wiarę i religię uzależnia Kant od moralności, samą zaś moralność i religię zamyka w zbyt wąskich skądinąd granicach ludzkiego, wyposażonego przez siebie w bezwzględną autonomię, rozumu [30]); że konsekwentnie odrzuca objawienie oraz inne nadprzyrodzone sprawy Boże w dziejach człowieczych.

Wyłączenie religii i wiary poza nawias teoretycznego poznania, a następnie przywrócenie ich prawdom należnego im dostojeństwa w postaci postulatów, „było dla (wielu) protestantów odkryciem skarbu" [31]). Mniemali, podobnie jak Kant, że na tej drodze otrzymało swe pełne rozwiązanie zagadnienie wzajemnego stosunku wiary i wiedzy. W myśl tej koncepcji wiara i wiedza nie mogą wprawdzie nieść sobie pomocy, ale też nie mogą spotkać się w walce.

Ale katolicy oceniają to „odkrycie" inaczej. Zresztą najbliższa już przyszłość miała wykazać, że wiara, pozbawiona swych rozumowych podstaw, na dłuższy dystans ostać się nie zdoła. Atoli, i niezależnie od skutków, jakie bezpośrednio wywołał, kantyzm w swych tezach zasadniczych nie da się w żaden sposób pogodzić nie tylko z wiarą katolicką, ale i z chrześcijaństwem w ogóle. Nie tutaj jest miejsce wykazywać błędy

---

[28]) Kant, d. c. str. 572.
[29]) Kant, d. c. str. 576.
[30]) Znamiennym w tym względzie jest tytuł jednego z dzieł Kanta: „Die Religion innerhalb der Grenze der blossen Vernunft".
[31]) M. C. d'Arcy S. J., „The Nature of Belief", London, 1945, str. 169.

„krytycyzmu". Uczynili to wystarczająco zarówno przeciwnicy tej filozofii, jak i jej wyznawcy. I choć dzisiaj (ale nie od dzisiaj) kantyzm, jako system, należy do teorii, które się przeżyły [32]), to jednak jako u m y s ł o w o ś ć działać nie przestaje.

Trzy podstawowe jego elementy: racjonalizm, antyintelektualizm i „praktyzm" (prymat rozumu praktycznego i woli) nie pozostały — jak to już zaznaczyliśmy — bez wielkiego wpływu nie tylko na kształtowanie się późniejszej filozofii, ale i na formację protestanckiej teologii. Z tych źródeł wyłoniły się wkrótce nowe, liczne i rozbieżne prądy myślowe, dowodzące samym swym istnieniem, że daremne były wysiłki Kanta w kierunku ujęcia racjonalizmu i empiryzmu w jedną wyższą syntezę. Jego idealizm krytyczny zamienia się rychło w heglowski idealizm transcendentalny, w którym znika rozróżnienie między rozumem teoretycznym i praktycznym, a religia staje się tylko przedsionkiem, względnie namiastką filozofii [33]). Podważenie zaś rozumowych podstaw wiary, obniżenie poznania religijnego do rzędu hipotez, tylko subiektywnie uwarunkowanych, otwiera na oścież bramy szerokiej fali irracjonalizmu, w którym religia staje się z kolei zjawiskiem jakiegoś szczególnego doświadczenia, wiara uczuciem, Bóg — „momentem naszej świadomości". Ale znowu i tutaj i tam wspólne jest jedno: naturalistyczny subiektywizm. W rzeczach religii wiary nie wychodzi się poza obręb człowieka.

W protestantyzmie w. 19 tzw. „teologia nowoczesna" — teologia uczuciowa coraz szersze pod wpływem Kanta zatacza kręgi jako jedyne rozwiązanie zagadnienia religii oraz wzajemnego stosunku wiedzy i wiary. Decydującym w tym względzie było wystąpienie Schleiermachera, a następnie i Ritschla, których antyintelektualistyczne teorie religijno poznawcze wybitnie zaciążyły na teologii protestanckiej, zwłaszcza w Niemczech.

Dokładniejsze omówienie „sentymentalizmu" teologicznego przerasta — rzecz jasna — ramy obecnego artykułu. Dlatego pomijamy na razie te żądania, z zamiarem powrócenia do nich w najbliższej przyszłości. Obecnie chodzi nam raczej

---

[32]) Na zjeździe w Królewcu z okazji dwuchsetnej rocznicy urodzin Kanta padły takie słowa: „Mamy wielki szacunek dla wielkiej umysłowości filozoficznej Kanta, ale przyznać musimy, że system jego już się przeżył".

[33]) W. Morgan, „Faith", Encyclopaedia of Religion and Ethics, edited by James Hastings, 1912, t. 5. str. 692.

o określenie postawy nauki katolickiej w obliczu zjawiska, które można by nazwać „tragicznym dualizmem" protestantyzmu, oscylującego ustawicznie między dwoma biegunami: rozum — uczucie.

Impuls nadany tutaj przez Kanta jest doniosły wprawdzie, ale nie jedyny, ani nie pierwszy. Zalążki tego ruchu wahadłowego zostały złożone w łonie reformacji już przez głównych jej twórców, z Lutrem na czele. — Upatrujemy je w dwóch [34]) zgoła podstawowych tezach reformacji: a) W zasadzie f o r m a l n e j, że jedynym źródłem objawienia Bożego jest wyłącznie Pismo święte; jedynym sędzią jego treści osobisty sąd każdego poszczególnego wierzącego, sąd oparty na subiektywnym doświadczeniu, wewnętrznym przeżyciu [35]), lub (jak wielu za Lutrem przyjmuje) na prywatnym „oświeceniu" Bożym [36]). — b) W zasadzie m a t e r i a l n e j — stanowiącej punkt kapitalny teorii Lutra — że człowieka usprawiedliwia wyłącznie s a m a tylko wiara, ale nie „wiara autorytatywna", tzn. nie wiara pojęta jako intelektualne przyświadczenie, lecz raczej „wiara-ufność" (fides fiducialis, fiducia, Vertrauen), subiektywne i doświadczalne przeświadczenie o osobistym, czysto-zewnętrznym jednak (jurydycznym) usprawiedliwieniu przez łaskę, bez żadnego współdziałania ze strony człowieka, oraz opartej na tym przeświadczeniu podmiotowej i doświadczalnej pewności zbawienia (Heilsgewissheit) [37]).

Teza pierwsza, to, w swej ostatecznej analizie i w najgłębszym znaczeniu, „magna charta" indywidualizmu religijnego, którego naczelnym artykułem jest suwerenność ludzkiego podmiotu w sprawach wiary, głównym zaś narzędziem (choć wbrew formalnej myśli Lutra) — „liberum examen" — nieograniczona i wolna od wszelkiej zewnętrznej powagi swoboda orzekania, przyjmowania lub odrzucania poszczególnych treści

---

[34]) Jeden z najwybitniejszych przedstawicieli nauki protestanckiej A. Harnack — liberalny teolog-historyk, tak właśnie streszcza istotę reformacji: „Religię zredukowano do istotnych czynników, do słowa Bożego i do wiary" — „Istota chrześcijaństwa" (w tłumaczeniu J. Zachariewicza), 1909, str. 246.

[35]) D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesammtausgabe, Weimar, t. 2. str. 404; t. 10b, str. 23, 90, 217; t. 10c, str. 259; t. 11. str. 409; t. 40a. str. 457 — 459.

[36]) Luthers Werke, t. 18, str. 609.

[37]) Luthers Werke. t. 2. str. 13, 45, 458; t. 6. str. 244; t. 9. str. 97; t. 10. str. 370; t. 18. str. 783; t. 24. str. 341/2; t. 40a: str: 40, 41, 228, 240; t. 40b. str. 354 — Luthers Werke. Tischreden (Weimar), t. 6 n. 6727, 6728.

objawienia i, w rezultacie, stwarzania sobie swojej własnej „wiary". Stajemy tutaj u źródeł późniejszego liberalizmu i racjonalizmu religijnego.

A jednak nie kto inny, tylko protestanci 16 stulecia zarzucali nauce katolickiej szkodliwą „racjonalizację" wiary. Nasuwa się zatem pytanie, jak się to stać mogło. Odpowiedzi dostarcza nam sformułowana wyżej protestancka teza druga. Zaznaczyć jednak wypada, że nie jest rzeczą łatwą ująć w jedno jasne określenie doktrynę Lutra i jego następców w reformacji o istocie wiary zbawczej. Przyczyną trudności jest brak zdecydowanego stanowiska wobec roli, jaką w akcie wiary ma do spełnienia rozum. Od początku i dalej poprzez dzieje teologii protestanckiej dają się zauważyć kłopotliwe wahania a nawet i niemałe zamieszanie pojęć w tym przedmiocie. Sam Luter podał liczne definicje wiary, w których ustawicznie oscyluje między tradycyjną wiarą dogmatyczną a wiarą nową — ufnością: między wiarą jako przyświadczeniem (assensus) rozumu, czego domagał się już choćby sam tylko zdrowy rozsądek, a wiarą jako ufnością serca (fiducia), tak nierozłącznie związaną z jego doktryną o usprawiedliwieniu. Ostatecznie w protestantyzmie ortodoksyjnym zwycięstwo odniosła ufność-fiducia. Nie mniej jednak „fiducia", a więc element wolitywny, i „assensus" — przyświadczenie rozumu będą w teologii protestanckiej szukać daremnie nieosiągalnej syntezy, aby móc jakkolwiek odpowiedzieć na pytanie, czym właściwie jest formalny akt wiary zbawczej: aktem rozumu, czy aktem woli, czy też tylko jakimś nieokreślonym, uczuciowym doświadczeniem religijnym. Odpowiedzi padały bardzo różne. Pozbawieni kierownictwa autorytetu doktrynalnego, określali protestanci akt wiary według osobistych upodobań oraz według pojęć, jakie kto sobie urobił o istocie i przedmiocie objawienia. Jedni, w mniejszym lub większym stopniu zbliżają się do katolickiego pojęcia wiary. Inni rozbiegają się we wszystkich nieomal możliwych kierunkach. Dla jednych wiara będzie „fiducia cordis" Lutra, dla drugich „oddaniem się Bogu", bez uznania jednakowoż jakichkolwiek dogmatów dla innych będzie „wiedzą", dla jeszcze innych bądź „uczuciem", bądź „poznaniem", bądź swoistym „doświadczeniem i przeżyciem". Jedni widzą w niej zjawisko anormalne psychiki ludzkiej, drudzy, przeciwnie, naturalny rozwój świa-

domości. Jedni uwzględniają w swych „definicjach" naukę tradycyjną, drudzy pomijają ją zupełnie [38]).

Choć w ostatnich dziesiątkach lat zachwiał się poważnie kierunek racjonalizmu teologicznego i osłabły wpływy filozofii Kanta, nie załamał się jednak, lecz stale przybiera na sile, subiektywizm religijny, zaszczepiony w umysłowość protestanckiej przez Lutra. Już od dawna w kołach liberalnych uważano, że Luter zatrzymał się w pół drogi. Ostatnio zaczęto mówić o „reformie bez końca", o kościele, który się ustawicznie staje, który nie da się ująć w żadne definitywne określenie, który dziedzinę kultu umieszcza powyżej „świata", ale poniżej „zaświatów", i który chce być kościołem bez kościołów... Stąd ci, którym zależy na przedmiotowej treści chrześcijaństwa, zwracają się ku jedynemu Kościołowi, w którym obiektywizm posiada swe podstawy i swój racjonalny wyraz, ku Kościołowi rzymskiemu... bezpośredniemu spadkobiercy chrześcijaństwa pierwotnego" [39]).

* * *

Kościół katolicki nie potrzebował zajmować nowego stanowiska wobec prądów, jakie w ciągu wieków porywały umysły i sumienia ludzkie i miotały nimi na wsze strony. A jeśli kiedy w obronie objawionej prawdy oraz sumień, opiece swej powierzonych, zabierał głos, to i wówczas nie „tworzył" dopiero swych pozycji, lecz raczej wyjaśniał stanowisko, wytyczone mu już od dawna przez pozytywne słowo Boże i przez umysł Bożym światłem oświecony.

Nauka katolicka nie uznała nigdy i uznać nie mogła ani racjonalizmu, zwłaszcza religijnego, ani irracjonalizmu. Zarówno w zakresie wiary, jak i w dziedzinie myśli filozoficznej bieży od początku drogą umiarkowanego intelektualizmu, który ani nie przecenia, ani nie pomniejsza naturalnych sił intelektu.

„Intelektualizm katolicki" wychodzi przede wszystkim z zasady, że łaska nie niszczy natury, lecz ją udoskonala; że zatem, skoro człowiek został obdarzony rozumem, ma prawo i obowiązek posługiwać się nim. Rozum ceni sobie bardzo jako wielki dar Boży i chętnie przyjmuje za swoje zna-

[38]) St. Harent, „Foi", Dictionnaire de theologie catholique, t. 6, col. 153.

[39]) K. Adam. „Vers l'unité chrétienne" (Traduit par F. Bourbon-Busset), 1949, str. 155.

ne wezwanie św. Augustyna: „Intellectum valde ama — Miłuj, bardzo miłuj rozum". Równocześnie jednak przypomina — dziwiąc się wielce, iż trzeba przypominać fakty codziennego doświadczenia — że człowiek nie jest samym tylko rozumem; że w pogoni za prawdą biorą czynny udział, współpracują z rozumem na swój sposób i znaczny nań wpływ wywierają i inne również władze i siły ludzkie (wola, serce, uczucia); że intelekt nie posiada idei wrodzonych ani nie wysnuwa ich ze swego wnętrza, lecz czerpie je z danych doświadczenia... I podkreśla ponadto z naciskiem, że siły rozumu, aczkolwiek cenne i potężne, nie są przecież nieograniczone; że sam rozum nie jest jedynym źródłem prawdy.

Od wieków już filozofia scholastyczna, w osobie zwłaszcza św. Tomasza, wielkiego entuzjasty intelektu [40]), nauczać nie przestaje, że konceptualne [41]) poznanie ludzkie nie jest doskonałe [42]). Choć prawdziwe w tym, co chwyta z rzeczywistości i wyraża w postaci pojęć, jest ogólne tylko, ograniczone i cząstkowe. To znaczy, że nasze pojęcia nie wyczerpują bytu. To nawet co z istoty rzeczy umysł rzeczywiście „chwyta", może być poznane mniej lub więcej dokładnie, zależnie od indywidualnych mocy i zdolności poznającego intelektu.

Rzeczy stworzone (przynajmniej wiele z nich) poznajemy za pośrednictwem właściwości i przymiotów, nieodłącznych od ich istoty. Ostatecznie więc osiągamy w jakiś sposób rzeczy same w sobie (istotę), ponieważ właściwości, przymioty i przypadłości stanowią z istotą jeden i ten sam przedmiot poznawczy, są jej wyrazem, „reprezentacją".

A jeśli nawet to poznanie rzeczy stworzonych nie jest „wyczerpujące", o ileż niedoskonalsze jest nasze poznanie Boga, do którego myśl nasza wznosi się nie bezpośrednio przez

---

[40]) Por. P. Rousselot S. J., „L'intellectualisme de saint Thomas", 1936.

[41]) Rozum, w przeciwieństwie do zmysłów, nie posiada „oglądu bezpośredniego" czyli intuicji rzeczy. Jego punktem wyjścia w poznaniu są dane doświadczenia bądź wewnętrznego bądź zmysłowego, z których, przy pomocy a b s t r a k c j i — umysłowego wyodrębnienia form powszechnych (istoty rzeczy) od warunków i cech jednostkowych (i najczęściej materialnych) — tworzy pojęcia ogólne, idee, duchowe obrazy rzeczy. Te stają się z kolei punktem wyjścia dla refleksji, analogii, porównań, syntez i rozumowań, przy pomocy których umysł rozszerza i precyzuje swe poznanie oraz wznosi się do poznania innych bytów przekraczających dane empiryczne.

[42]) S. Thomas, „Summa theologica" I, q. 84, a. 7; q. 85, a. 3; De veritate, q. 1, a. 1.

ogląd intelektualny przymiotów wewnętrznych, lecz jedynie i wyłącznie przez zewnętrzne skutki działania Bożego w stworzeniu! Boga poznajemy przez analogie i podobieństwa, które nas wiodą do uznania w Bogu doskonałości, jakie oglądamy w stworzeniu (dobro, piękno, prawda, mądrość, sprawiedliwość, miłość, miłosierdzie itp.), równocześnie jednak jesteśmy świadomi, że sposób ich istnienia w Bogu jest nieskończenie wyższy, doskonalszy, pełniejszy, wolny od wszelkich cieniów i od wszelkiego podziału. Jak m Bóg jest bezpośrednio sam w sobie, tego nie poznajemy i za pomocą naszych pojęć wyrazić nie zdołamy. Nawet w niebiesk m „twarzą w twarz" nasz umysł skończony nie ogarnie całkowicie nieskończonego Boga. „Jakżeż — pyta św. Hilary — miałby zrozumieć Boga człowiek, który nie rozumie swego rozumu, którym chciałby Boga zrozumieć?" [43]). Bóg jest zbyt wielki, aby nie miał być tajemniczy. Tajemn cą jest w swej istocie, w swym życiu wewnętrznym, w swych zamiarach i działaniach, tajemnicą, która przewyższa zdolności poznawcze wszelkiego stworzenia.

Ale może Bóg, w sposób nadprzyrodzony, objawić stworzeniu, jeśli zechce, tajemnice, które zechce: może dokładniej powiedzieć kim jest; odsłonić rąbek swego życia i swych względem stworzenia planów. Może. I tak uczynił. Równocześnie zaś z objawieniem nadprzyrodzonym powołał do bytu religię, już nie naturalną tylko i filozoficzną, lecz nadprzyrodzoną i pozytywną. Obok wiedzy, stworzył wiarę religijną i boską.

Racjonalizm nie uznaje ani możliwości ani faktu objawienia. W negacji porządku nadprzyrodzonego idzie z nim w parze także i nowoczesny irracjonalizm religijny. — Katolicyzm, przeciwnie, przyjmuje objawienie z najwyższą wdzięcznością i wykazuje tytuły, dla których to czyni. Dla niego Bóg jest tą Prawdą pierwszą, która nie tylko „objawia" się naturalnie w stworzeniu, aby się stać przedmiotem poznania filozoficznego, lecz ponadto daje się poznać w objawieniu pozytywnym i nadprzyrodzonym, warunkując w ten sposób nadprzyrodzone poznanie wiary. Boża prawda unosi się nad rozumem jako jeden i wspólny szczyt tak wiary, jak i poznania czysto racjonalnego. Stąd i prawda ludzka, ujęta w swej cało-

[43]) „De Trinitate", V, 1.

ści, według wszystkich czynników, od których zależy, jest równocześnie naturalna i nadprzyrodzona [44]).

Ale prawda pokarmem jest umysłu. Toteż, jakkolwiek ograniczony i omylny jest umysł człowieczy, nie inaczej jak przez działanie intelektualne nawiązują się pierwsze kontakty Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem. Bóg oświeca najpierw intelekt, aby następnie pociągnąć ku sobie całego człowieka, i człowiek przez intelekt formuje swą odpowiedź w postaci wiary i wchodzi w swą rolę sługi Bożego. Nie widać doprawdy, jak mogło by być inaczej. W tym znaczeniu rozum posiada w katolicyzmie niezaprzeczalny i nieprzedawniony prymat, a jego prawa są afirmowane z największą siłą[45]) wobec wszelkiego rodzaju irracjonalizmów. Kościół katolicki, ten Kościół, który całą swoją rzeczywistość opiera na wierze w słowo Boże, wiarą żyje i wiary naucza, przez wiarę prowadzi sumienia ludzkie do celu nadprzyrodzonego, ten sam Kościół najsilniej, jak tylko może, akcentuje doniosłość roli intelektu, i to nie gdzie indziej, lecz właśnie na terenie wiary.

Wprawdzie wiara, w rozumieniu katolickim nie jest wiedzą ani wynikiem dialektyki przyrodzonych sił rozumu. Co innego jest bowiem uznać prawdę dla powagi Boga, co innego przyjąć ją pod wpływem oczywistości wewnętrznej. „Kościół — cytujemy słowa soboru Watykańskiego — zawsze utrzymywał i utrzymuje, że dwa istnieją porządki poznania, różniące się między sobą nie tylko zasadą, ale i przedmiotem: Zasadą dlatego, że w jednym poznajemy (prawdę) przy pomocy rozumu naturalnego, w drugim natomiast przez wiarę boską. Przedmiotem zaś dlatego, że obok prawd, które rozum naturalny może osiągnąć (sam), podane są nam do wierzenia tajemnice w Bogu ukryte, bez objawienia Bożego zgoła niepoznawalne" [46]).

Ale rozróżnienie dziedzin i kompetencji rozumu i wiary, bynajmniej nie oznacza rozdziału i separacji. Dość powiedzieć, że według nauki Kościoła (jak również i obserwacji psycholo-

---

[44]) J. Maréchal S. J., „Le point de dèpart de la métaphysique", Cahier V: „Le Thomisme devant la philosophie critique", 1949², str. 467/8.

[45]) Ani św. Bonawentura ani Scot, którzy woli przyznawali pewien prymat „godności", nie mieli zamiaru odwracać hierarchii ról, jakie w duchowym życiu człowieka mają do spełnienia rozum i wola. „Woluntaryści" średniowieczni zgodnie z „intelektualistami" uznają zależność woli od świateł intelektu (Sortais, „Histoire de la philosophie ancienne", str. 212).

[46]) Vat. s. 3. cap. 4. — Denzinger — Umberg S. J., „Enchiridion Symbolorum", n. 1795.

gicznej) nie może istnieć wiara, gdzie nie ma myśli. Wiara bez rozumu jest wogóle niemożliwa: i w swej genezie i w swym istnieniu.

Nie wchodząc na razie w szczegółowe rozważania i uzasadnienia stanowiska katolickiego, zaznaczamy tylko krótko, że katolicyzm ujmuje rolę rozumu odnośnie do wiary w trzy niejako logiczne momenty (stadia): p r z e d formalnym aktem wiary, w s a m y m formalnym akcie wiary, i wreszcie p o formalnym akcie wiary.

a) Przede wszystkim wychodzi Kościół z zasady, że aby w i e r z y ć, trzeba w i e d z i e ć, w co mamy wierzyć i dlaczego. To znaczy, że wiara nie jest jedynym źródłem poznania i pewności. Nie jest nawet źródłem (logicznie, nie wartościowo) pierwszym. „Wiarę poprzedza działanie rozumu i ono to przy pomocy objawienia i łaski prowadzi człowieka do wiary“ [47]). Ale rozum, nawet pozostawiony samemu sobie, posiada możność poznania, na dowodach opartego, niektórych prawd religijnych, jak istnienie Boga, nieskończoność Jego doskonałości i Jego przymioty; duchowość, wolność i nieśmiertelność duszy ludzkiej... i wreszcie sam fakt objawienia Bożego oraz motywy i racje, które jego rzeczywistości dowodzą [48]). I jest to zrozumiałe. Aby móc wierzyć, rozum musi poznać u p r z e d n i o (mowa o następstwie nie koniecznie czasowym; wystarczy logiczne) i poznać z wystarczającą p e w n o ś c i ą dwa zgoła nieodzowne warunki i niezastąpione podstawy wiary: Powagę objawiającego Boga: Jego mądrość i prawdomówność oraz fakt, że Bóg prawdy, o które chodzi, rzeczywiście objawił. Samo tylko prawdopodobieństwo tutaj nie wystarczy. Nie wystarczy również doświadczenie czysto wewnętrzne, ani czysto prywatne „oświecenie“, ani czysto subiektywne poznanie quasi-mistyczne [49]). Kościół wymaga przeko-

[47]) Dekret skierowany przeciwko nauce Bonnetty'ego, 11(15), 6. 1855. Denz. n. 1651.

[48]) Klemens XI, Constitutio dogmatica „Unigenitus“, 8. 9. 1718. — Denz. n. 1391. — „Theses de fide et ratione“, podpisane przez Bonnetty'ego 8. 9. 1840 — Denz. n. 1622, 1627. — Pius IX, list „Gravissimas inter“, 11. 12. 1962 — Denz. n. 1670. — Vat. s. 3, cap. 3 et can. 2 — Denz. nn: 1875, 1806.

[49]) Decretum s. Officii, 2. 3. 1679 — Denz. 1171. Por. Denz. 1624, 1723. — Pius IX, encyklika „Qui pluribus“, 9. 11. 1846 — Denz. 1637 i nn. — Vat. s. 3. cap. 3. — Denz. 1790, 1812. — Pius X, „Iusiurandum contra errores modernismi“, Motu proprio „Sacrorum antistitum“, 1. 9. 1910, Denz. 2145. — Pius X, encyklika „Pascendi“, 8. 7. 1907, — Denz. 2081.

nania opartego na intelektualnej pewności. W życiu człowieka wierzącego nie wszystko jest zatem wiarą. Punktem wyjścia wiary jest wiedza. Nie podobna, istotnie, pojąć, jak moglibyśmy rozumnie i etycznie wierzyć, uznać cokolwiek za prawdę dla powagi Boga, jeśli nie wiemy na pewno (choć nie koniecznie w sposób naukowy i przez badania osobiste), czy Bóg istnieje, czy jest Prawdą nieomylną oraz czy w ogóle kiedykolwiek do ludzkości przemówił.

Z chwilą jednak, kiedy na drodze motywów obiektywnie wystarczających, umysł poznał fakt objawienia i zdobył w tym przedmiocie dostępną sobie moralną pewność, nie pozostaje mu nic innego, jak skłonić się wobec Bożego autorytetu, zdać się całkowicie na świadectwo Boga i przyjąć z pokorą Boże prawdy. Jest to hołd konieczny rozumu stworzonego wobec Rozumu niestworzonego, i obowiązek moralny, ale i zaszczyt równocześnie i akt w najwyższym stopniu rozumny [50]).

b) I to jest wiara — dzieło łaski, woli i rozumu. Nie jest wprawdzie i nie może być konkluzją sylogizmu, wnioskiem wysnutym z przesłanek racjonalnie poznanych, pewnikiem filozoficznym czy teoremem naukowym. Jest czymś więcej i pewnością swoją przekracza dziedzinę wiedzy ludzkiej. Ale też nie jest, z drugiej strony, ślepym odruchem jakiegoś instynktu religijnego, wytworem uczucia, owocem irracjonalnego przeżycia, ani ufnością serca, ani nawet formalnie aktem woli. Prawda z istoty swej zwraca się nie do jakiejkolwiek władzy ludzkiej, lecz wyłącznie do umysłu. Wzbogaca intelekt i jest jego dobrem. Uczucia i „popędy serca" mogą formalny akt wiary poprzedzać, mogą mu towarzyszyć w chwili narodzin; mogą na jego genezę w pewnej mierze wpływać i same z kolei z niego wynikać. A nawet trudno pomyśleć, aby mogło być inaczej [51]), skoro wiara angażuje całego człowieka: wszystkie jego władze i siły. To człowiek przecież wierzy przez harmonijne współdziałanie rozumu i woli; człowiek jako jedność psychologiczna przyjmuje na siebie wszystkie konsekwencje swej wiary; cały się w swej wierze wypowiada i cały bierze w niej udział, aby rozwinąć całą swą rzeczywistość w życiowej reali-

[50]) „Quand on aime la vérité plus que soi, coûte-t-il d'abaisser sa pensée devant l'infinité de ce qu'il y a à croire?" (M. Blondel, „L'Action", 1893, str. 393).

[51]) J. Leclercq, „Le problème de la foi dans les milieux intellectuels du XXe siècle", 1949, str. 39 — 40. — O. Rademacher, „Gnade und Natur", 1925, str. 118.

zacji. Niemniej jednak, sam formalny akt wiary, lubo uwarunkowany rozkazem woli działaniem łaski, aktem jest umysłu i rozum jest jego właściwą macierzą i bezpośrednim podmiotem [52]). Uznać coś za prawdę może tylko rozum.

c) Ale rola intelektu nie kończy się na tym. Po przebyciu drogi do wiary i po osiągnięciu wiary, pozostaje jeszcze droga wiary.

Stadium pierwsze, w którym intelekt znajduje się w drodze do wiary, zdobywając sobie wiedzę wstępną, to okres rozumowego s z u k a n i a wiary — „intellectus quaerens fidem" — badanie faktu objawienia. Stadium drugie, to już samo przyświadczenie wiary — „intellectus credens" — uznanie objawienia poznanego. I trzecie wreszcie stadium, to „fides quaerens intellectum" — okres, w którym wierzący czyni wysiłki w kierunku dokładniejszego zdania sobie sprawy ze swej wiary — to głębsze wnikanie w przedmiot objawienia już uznanego.

Prawda, że miał rację św. Anzelm, kiedy tak przemawiał do Boga: „Nie próbuję, Panie, przeniknąć wzniosłości twojej, ponieważ w żaden sposób nie przymierzam do niej umysłu mojego". I Kościół przypomina nam upomnienie św. Pawła, że w rzeczach Bożych nie należy „plus sapere quam oportet sapere", bo są w wierze naszej tajemnice (tajemnice w najściślejszym tego słowa znaczeniu), które tak przekraczają siły umysłu stworzonego, że, pozostawieni samym sobie, nie jesteśmy zdolni ani ich pojąć, ani udowodnić. Gdyby Bóg nie był ich objawił, nie domyślalibyśmy się nawet, że i s t n i e j ą. Ale nawet i po objawieniu Bożym ich istota, możliwość wewnętrzna i treść pozostają nadal w ukryciu [53]).

Nie mniej jednak św. Anzelm tak modlił się dalej: „Ale pragnę przecież, Panie, pojąć (przynajmniej) j a k k o l w i e k prawdę twoją, którą uznaje i miłuje serce moje. Nie szukam zrozumienia, aby uwierzyć, lecz wierzę, aby zrozumieć. Bo

---

[52]) Tridentinum, s. 6. cap. 5 — Denz. 798. — Vat. s. 3. cap. 3. — Denz. 1789, 1791; cap. 4, — Denz. 1795. — Pius X, motu proprio „Sacrorum antistitum", Denz. 2145. — Por. S. Thomas, „De veritate", q. 14, a. 4; „Summa theologica", 2^a 2^{ae}, q. 4, a. 3.

[53]) Pius IX, przemówienie „Singulari quadam", 9. 12. 1854 — Denz. 1642 i nn. — List „Gravissimas inter", 11. 12. 1862 — Denz. 1669, 1679, 1673. Vat. 3. cap. 1. — Denc. 1782; cap. 4. — Denz. 1795, 1796; tamże can. 1. — Denz. 1816.

i w to wierzę, że o ile nie uwierzę, nie zrozumiem" [54]). Kościół — ze swej strony — oddaje sprawiedliwość temu pragnieniu. Chociaż rozum — mówi sobór Watykański — tajemnic Bożych przejrzeć nie jest w stanie, jednakowoż, kiedy pilnie, pobożnie i skromnie (sedulo, pie et sobrie) szuka za łaską Boga i w świetle wiary niejakiego zrozumienia Bożych tajemnic, cel swój z niemałym pożytkiem osiąga [55]).

Istnieje zatem jakieś „zrozumienie wiary"? Istnieje. I jest to teologia — „scientia fidei — wiedza wiary", przymierze wiary z rozumem. Punktem wyjścia teologii, zasadą i źródłem argumentacji jest objawienie i wiara; przedmiotem nadrzędnym — Bóg, drugorzędnym — stworzenie w odniesieniu do Boga; narzędziem — związek wiary z rozumem czyli „rozum oświecony wiarą" i czerpiący swe natchnienie z objawienia; celem bezpośrednim — najgłębsze, o ile to możliwe, poznanie prawd objawionych, ostatecznym zaś — zjednoczenie duszy z Bogiem w błogosławionym widzeniu; metodą wreszcie — racjonalna indukcja i dedukcja. Wiedza to święta i wzniosła, owszem najwznioślejsza ze względu na źródło, przedmiot, narzędzie, pewność, środki i cel [56]).

Wspomagany łaską i kierowany światłami wiary, rozum gromadzi w jedno poszczególne prawdy nauki katolickiej; precyzuje i wyjaśnia pojęcia; wykłada treść objawienia, wnika w jego znaczenie; opracowuje formy ekspresji dogmatycznej; wykazuje jedność i zgodność dogmatów z pierwotnym słowem Bożym; broni je przed zarzutami, rozwązuje trudności; w granicach sobie dostępnych wykazuje zgodność tajemnic objawionych z prawami rozumu, lub przynajmniej negatywnie stwierdza, że żadna sprzeczność udowodnić się nie da (np. w dogmacie Trójcy Przenajśw.). Tajemnice w ścisłym tego słowa znaczeniu (Trójca Przenajśw., Wcielenie Słowa Bożego) zbliża do naszych umysłów i pojęć przez odpowiednie analogie i podobieństwa; wnika głębiej w ich doniosłość przez wykrywanie ich wza-

---

[54]) S. Anselmus, „Proslogium", cap. 1.

[55]) Vat. s. 3. cap. 4. — Denz. 1796.

[56]) Mimo że teologia opiera się na powadze objawienia Bożego, różni się bardzo i zasadniczo od wiary, tym mianowicie, ze jest wiedzą. Wiara jest cnotą wlaną, wspólną wszystkim wierzącym, teologia natomiast nabytą spekulacją teoretyczną na temat danych wiary. „Wiara zbawia, teologia rodzi uczonych" (B. Bartmann, „Précis de théologie dogmatique", 1941, t. I. str. 77). Motywem formalnym wiary jest powaga objawiającego Boga, teologii zaś naukowe stwierdzenie związków zależności i innych.

jemnych związków oraz przez wyjaśnienie ich znaczenia dla celu nadprzyrodzonego. Tajemnice inne, których istnienie poznał tylko objawieniem, lecz których istota nie jest mu (po objawieniu) niedostępna, bada coraz głębiej (np. prymat i nieomylność Ojca św.). Ponadto z prawd objawionych wysnuwa, przy pomocy rozumowań, prawdy nowe. Analizując depozyt wiary, odsłania prawdy mniej lub więcej ukryte, lecz na pewno w objawieniu formalnie zawarte. Bada stosunki celowe i ustala najpierw związki poszczególnych prawd objawionych między sobą, a następnie z prawdami naturalnymi. Całość wreszcie nauki katolickiej wiąże naukowo w jeden, zwarty, metodycznie jasny system.

Równocześnie, idąc tak ze swoją wiarą poprzez wieki, rozum, spragniony głębszego jej poznania, przyswaja sobie wszystko, co prawdziwe, dobre i piękne i oddaje na usługi swej wiary.

Umysł wierzący nie mniej myśli, od innych. On myśli więcej. Pomny na słowo Zbawiciela: „veritas liberabit vos — prawda was wyswobodzi", szuka „sedulo, pie et sobrie", coraz więcej prawdy, aby zdobyć coraz więcej miłości. — Gdyby to zrozumiał Sully Prudhomme, nie pytałby ze zdumieniem: „Jakżeż mogło to (wskazywał na wielką Summę teologiczną św. Tomasza z Akwinu) wynijść z tego (wskazywał na skromne rozmiary Ewangelii)?" Nikt przecież nie dziwi się zbytnio, że potężny dąb wyrasta z małej żołędzi!

Usługi zatem niezaprzeczalne oddaje rozum wierze. Rola, jaką spełnia w totalnym procesie i w przeżyciu wiary, poczynając od wstępnych kroków natury filozoficzno-historycznej, a kończąc na najwyższych spekulacjach teologicznych — całkowicie — zdaje się nam — i dość wyraźnie usprawiedliwia i charakteryzuje to, co nazwaliśmy „intelektualizmem wiary", a co za św. Pawłem zowie się w Kościele katolickim „rationabile obsequium — rozumną służbą Bożą". Jest to kultura intelektu posunięta do najwyższych możliwych granic, przy równoczesnym i silnie uwydatnionym zaznaczeniu tychże granic.

Ale i wiara, ze swej strony, nie pozostaje dłużną wobec rozumu. „Non parva pars scientiae, scienti coniungi — mówi św. Augustyn — Nie mała to wiedza, złączyć się z wiedzącym". Otóż — dodaje św. Tomasz — „wiara przez swe przyświadczenie łączy człowieka z poznaniem Boga" [57]). Nie mała, lecz wiel-

[57]) „De veritate", q. 14. a. 8.

ka to rzecz. Rozum bowiem, który przez wiarę łączy się z poznaniem Bożym, wchodzi w posiadanie Bożej prawdy, poznanie Boże czyni poznaniem własnym, w granicach objawienia uczestniczy w boskiej wszechwiedzy, „ogląda rzeczy oczyma Boga". W wierze zdobywa intelekt nie tylko równowagę wewnętrzną, przez nieomylną i nad wszystko pewną odpowiedź na pytania dotyczące sensu istnienia, przez ochronę przed zbłądzeniem, przez wytyczenie świetlanej drogi prawdy, lecz ponad to na skrzydłach Bożego słowa wybiega poza sferę swych skąpych widzeń i doświadczeń, wychodzi poza siebie, wkracza we wspaniałości świata Bożego, tego świata, w którym odnajduje siebie, ale już w najpełniejszym rozkwicie, jaki tylko w tym życiu jest dostępny. Wiara nie ścieśnia, lecz rozszerza intelekt; nie pomniejsza jego wartości, lecz powiększa; nie poniża, lecz wywyższa. O tyle bowiem uszlachetnia się rozum, o ile wznioślejsze i ważniejsze poznaje prawdy, i o ile w jaśniejszych obraca się światłach. Wiara zaś otwiera przed nim nowe tereny prawdy, której na próżno szukałby gdzie indziej, której by zgoła szukać nie mógł, nie domyślając się jej istnienia. W porządku zaś prawd religijnych i moralnych, które nie są mu niedostępne, prowadzi go pewniej, łatwiej, bezpieczniej i bezbłędnie. Porywa go do myślenia tym głębszego, im wznioślejsze podaje mu przedmioty; zapładnia go myślami nowymi; rozbudza w nim nowe energie; stwarza te „spokojne niepokoje", jakie bywają udziałem wierzących; potęguje natężenie wszystkich władz człowieczych ku nieskończoności; zachęca do nowych ciągle postępów, do pielęgnowania tych ziaren, które zapadały wraz ze słowem Bożym do duszy, do przenikania coraz dalej w krąg tych świateł, które sam Bóg był zapalił.

Tak wypełnia wiara swe najdonioślejsze posłannictwo wobec umysłu ludzkiego, tak podnosi jego myśl do porządku nadprzyrodzonego, jednoczy intelektualnie z Bogiem aż do chwili, kiedy człowiek, który uwierzył, zaufał i umiłował, ujrzy, ale już bez „cieniów wiary" — bezpośrednio wspaniałości Prawdy, Piękna i Dobra Bożego. Wiara wówczas ustąpi i zamieni się w błogosławione widzenie. Ustąpi i nadzieja, aby przemienić się w posiadanie. Nie ustąpi tylko miłość. — „Teraz trwają te trzy rzeczy: wiara, nadzieja i miłość, ale z tych większa jest miłość" [58]).

Ks. Jan Rosiak T. J.

---

[58]) 1 Kor 13, 13.

Psychika św. Stanisława Kostki

Pełnia życia ascetyczno-mistycznego jest częściowo uwarunkowana strukturą psychiczną człowieka. Właściwa ocena postępowania świętych również wymaga uwzględnienia podłoża naturalnego, na którym rozwija się bogate działanie łaski.

Te dwa motywy skłoniły nas do podjęcia najpierw próby odtworzenia psychiki św. Stanisława Kostki, zanim przejdziemy do oświetlenia jego „doświadczeń religijnych".

Zdajemy sobie sprawę z trudności zadania: z małych fragmentów, często od dawna zapomnianych, stworzyć obraz, który tak bardzo zachwycał wszystkich, co chociaż raz jeden widzieli „Stanisława Polaka". Psychika jego — dla braku materiałów poznawczych — częściowo pozostanie na zawsze tajemnicą, ale to, co z niej odtworzyć można, jest jeszcze dosyć piękne i pociągające, i tak bogate, że nie mogliśmy się oprzeć pragnieniu ujęcia „duszy" młodzieńczego świętego.

I

a) Badania nasze zaczniemy od sfery uczuć, istotnej dziedziny, na której rozwija się ludzki temperament. Należy ona również do zasadniczych czynników, różnicujących charakter człowieka. Pierwiastek bowiem uczuciowy przenika całe życie psychiczne, na które składają się ponadto czynniki umysłu i woli.

Czy można poznać uczucia świętego, żyjącego cztery wieki temu? Z całą pewnością. W skład bowiem uczucia wchodzą dwa nierozerwalne elementy: psychiczny i fizjologiczny[1]). Ten ostatni możemy obserwować w mimice i fizjonomice św. Stani-

[1]) „...in omnibus animae passionibus... transmutatio corporalis... conformis et proportionata motui appetitus". S. th., I-II-ae, q. 37, a. 4, c; „unum alteri proportionatur". Tamże, q. 44, 1, c.

sława[2]). A chociaż nasze dociekania przeprowadzamy nie bezpośrednio, jesteśmy jednak w tym szczęśliwym położeniu, że posiadamy opisy świadków noszące na sobie charakter tak wiarogodny, iż nie widać żadnych racji, dlaczego nie mielibyśmy im zawierzyć. Przekazy te są z natury rzeczy „szczątkowe", podane na marginesie spraw ważniejszych, ale dlatego tym więcej obiektywne. Dane te dotyczą lat młodzieńczych Świętego, a więc okresu do badań mimicznych najbardziej przydatnego[3]). Prądy ascetyczne szesnastego wieku ułatwiły jeszcze obserwację, gdyż nawet tego rodzaju wyrazy uczuć, jakie dzisiaj mogą nas razić przesadą (wzdychania, łzy, wznoszenie w górę oczu), były wówczas powszechnie aprobowane[4]).

Uczucia św. Stanisława rozwijały się od najwcześniejszych lat i to przede wszystkim na podłożu religijnym. I przedmiot ich był również z religią dosyć silnie związany, szczególnie w ostatnich miesiącach życia Świętego.

Życie uczuciowe św. Kostki opierało się na głębokich przesłankach rozumowych. Dla ilustracji podajemy niektóre przykłady. Uczucie miłości Świętego do Niepokalanej wynikło z głębokiego przekonania, które on sam ujął w słowa: Wszak to matka moja[5]). Nie dziwimy się również ukochaniu przez Stanisława Męki Pańskiej[6]), bo przecież wiek szesnasty zdawał sobie doskonale sprawę, że jest ona „księgą wybranych". A Eucharystia stanowiła zbyt wyraźny znak rozpoznawczy katolika kontrreformacji, by mogło się to nie zaznaczyć w życiu wychowanka Towarzystwa Jezusowego.

---

[2]) Por. Baud Fr., Physionomie et caractère, Paris, Presses Universitaires de France, 1947, str. 11 oraz Lersch Ph.; Gesicht und Seele., Grundlinien einer mimischen Diagnostik, München, Reinhardt, 1932; str. 22 — 23.

[3]) Goryński L., Rzut oka na współczesną „Psychologię wyrazu". Polskie Archiwum Psychologii, t. X., str. 24.

[4]) Por. Navatel J. J., S. J., La dévotion sensible, les Parmes et les Exercices de saint Ignace; C. B. E., Nr 64, 1920, str. 4 — 5.

[5]) Warszewicki St., S. J., Vita S. Stanislai Kostka, Bruxellis, Hagiographi Bollandiani, 1895, str. 19.

[6]) „Tak bardzo y w męce Pańskiey miłość swą zasadził, iż nietylko wszystkie iey punkta częstym rozmyślaniem przebiegł, ale też y historią całą na pewne części krótko rozłożył, y pożytki, które z rozmyślania mógł zebrać popisał..." Romana seu Polona Canonis., Articuli super Inquisitione, art. 48. Arch. Pr. Mp., Rps 275, f. 4v. Punkta te w tłumaczeniu łacińskim znajdują się u Ubaldiniego, Vita et miracula S. Stanislai Kostka (wydanie Arndta), str. 96 nn.

Obok miłości religijnej spotykamy w psychice Kostki uczucia miłości względem współtowarzyszy zakonnych i rodziny. Występują jednak one w formie uwznioślonej, zgodnie z duchem ascetycznych prądów, jakie wówczas panowały [7]).

Psychologię uczuć Stanisława w dramatycznej walce o powołanie ujął po mistrzowsku Grzegorz z Sambora w krótkim czterowierszu:

„Lecz chytra pokusa przez sześć go miesięcy
Wstrzymała swą sztuką zwodniczą.
Gdy miłość Jezusa nadzieję w nim budzi,
Gniew ojca strach wznieca mu w łonie“[8]).

W życiu Stanisława spotykamy się również z uczuciem gniewu. Napsuło ono sporo krwi biografom, którzy za wszelką cenę chcieli je wyłączyć z psychiki Świętego. Na próżno. Wiadomo bowiem, iż młodszy kasztelanic zareagował kiedyś bardzo silnie na obelżywe słowa swego brata. Zagroził mu wręcz, że jeżeli stosunki w domu nie ułożą się naczej, to on z Wiednia ucieknie, a Paweł będzie musiał zdać z tego sprawę w Rostkowie przed rodzicami. Nieprzywykły do sprzeciwu Stanisława wybuchnął Paweł głośnymi wyzwiskami, wśród których nie zabrakło też słów, że „jezuita“ może sobie iść gdzie chce, chociażby dzisiaj. Na drugi dzień rano Święty miał się nachylić nad śpiącym Pawłem i spytać go, czy nie cofa swego zdania, a gdy ten powtórzył wczorajsze swe oświadczenie, Stanisław — otrzymawszy „pozwolenie“ — wyruszył w drogę do Augsburga [9]).

Druga część tego opisu, budzi jednak poważne zastrzeżenia, bo, jak zapewnia Warszewicki, Święty wyszedł z domu bez wiedzy swego pedagoga Bilińskiego i Pawła [10]). Sam wszakże odruch gniewu Stanisława jest prosty. Gdy podnieta przez częste powtarzanie działa na organizm człowieka, budzi jednorazową reakcję, proporcjonalną do sumy czynników, jakie ją wywołały. Pod względem zaś moralnym słuszne oburzenie nie

---

[7]) Warszewicki, M. c.

[8]) „Callida sed tenerum seno tentatio mense
Est puerum technis triste morata vafris.
Nunc ex dilecto spem concipiebat IESU:
Nunc ex irato iure parente metum“. D. Stanislai Costuli Poloni vita; Cracoviae, Scharffenberg, 1570, f. Bv.

[9]) Sacchini Fr. S. J., Vita B. Stanislai Kostkae, Ingolstadii 1611, str. 22 — 23.

[10]) Dz. c., str. 16.

jest żadną niedoskonałością, przeciwnie byłaby nią obłudna prośba o pozwolenie udania się do zakonu.

Już z tych fragmentów w dać, że życie uczuciowe św. Kostki posiadało szeroką rozpiętość.

Bogactwo uczuć Świętego przejawia się również w ich lościowej skali. Jego rozmowy były dla otoczenia czymś w rodzaju płomienia [11]). W modlitwie młody organizm Kostki nie był w stanie wytrzymać nasilenia przeżyć duchowych, w których czynniki somatyczne brały żywy udział. „Płomień rozmodlenia" trzeba było niekiedy neutralizować środkami fizycznymi [12]).

Czy jednak skala emocji religijnych Świętego nie była czasem przesadna, chorobliwa? Czy przy przerzucaniu żywotów Stanisława nie widzimy w jego usposobieniu przesadnego uzewnętrzniania swych uczuć? Bynajmniej, i na uczucia św. Stanisława należy patrzeć oczyma szesnastego wieku, porównać je z modlitwą „pro dono lacrimarum" i z tym, co nazywano w jego duszy „świętą słodyczą". Dziwilibyśmy się wówczas, gdyby życie uczuciowe Świętego znalazło inny wyraz, aniżeli ten, w którym się właśnie uzewnętrzniło.

Trwałość uczuć religijnych była u Kostki nadzwyczaj silna. Szczególnie miłość ogarnęła go całkowicie. Modlitwa wiedeńska i rzymska są ogniwami tego samego łańcucha. Myliłby się jednak ten, kto by sądził, że uczucia św. Stanisława były ślepą siłą, przypadkowo tylko dobroczynną, niekontrolowaną przez rozum. Forma bowiem reakcji uczuciowych wykazuje u niego wybitne opanowanie. „Jego skromność w obliczu, oczach, sposobie chodzenia i wszystkich ruchach była jak największa", pisze o nim Sacchini [13]). Z pewnością na uwznioślenie tej formy wpłynęła konwencjonalna mimika i gestyka zakonna, ale główna siła oddziaływania płynęła z czynników świadomych „psyche" Świętego. Oddziaływanie intelektu i woli na uczucia Stanisława widać również w celu, jaki im postawił oraz w przedmiocie, do którego je kierował.

b) Uczucia św. Stanisława cechował nastrój radości. Wskutek intensywnego religijnego życia świętych wyraz ra-

---

[11]) „Rozmowy iego duchowne, iak płomień z pałaiącego pieca wynikaiący, mówiącym z nim, wielką miłością Bożą, y żądzą do pilności około zbawienia swego zapalały". Zuchowski J., ks., Nowy Patron Polski... Kraków 1611, kol. I.

[12]) Zauważono, że święty przykładał sobie do serca mokre chusty.

[13]) Sacchini, str. 37. „...quanta in incessu ac omni habitu corporis maturitas, non facile verbis explicari queat". Warszewicki, str. 7.

dości i smutku nie występuje u nich zbyt wyraźnie. Pierwszy jest zwykle złączony z głęboką zadumą, drugiemu zaś towarzyszy opanowanie sfery wzruszeń i występuje on głównie lub jedynie w emocjach religijnych, że wymienimy tutaj dla przykładu współczucie z Chrystusem cierpiącym.

W psychologii świętych następuje również niekiedy, jakby zmiana wartości wywołujących nastrój. Nie jest to przejaw patologiczny, lecz wynik strukturalnego ujmowania podniety w łączności z całym życiem psychicznym. Tak też należy oceniać nastroje św. Stanisława Kostki.

Nawet w Wiedniu mimika twarzy Świętego wyrażała wewnętrzną radość. Zauważył to Pacifici, chociaż niekiedy Stanisław robił na nim wrażenie nieco przygnębionego [14]). Były to chwile niewłaściwego odnoszenia się doń Pawła, a przyszły nowicjusz, zatroskany o swe powołanie, miał w tym okresie wiele powodów do smutku.

W miarę jednak jak się przybliżał do swego celu, nastrój radości wzrastał. W Dylindze, pośród ścierek i mioteł, znalazł niebo [15]). Sacchini mógł z całą pewnością stwierdzić, że usposobienie Stanisława „okrutnie" (vehementer) podobało się św. Piotrowi Kanizemu [16]).

W Rzymie Kostka zostawił po sobie pamięć jakby jednego ze śmiertelnych aniołów. Po wielu latach jeszcze wszyscy, którzy się z nim zetknęli w nowicjacie, pamiętają o uśmiechniętych jego oczach [17]). Warszewicki w opisie ostatnich godzin życia swego młodziutkiego przyjaciela notuje również przejawy radości na pogodnej jego twarzy [18]). Stanisław nawet wśród łez wywołanych listem ojca do kardynała Hozjusza uśmiecha się spokojnie, a jego odpowiedź wysłana do Rostkowa jest wystarczającym dowodem, że dawny zakroczymski kasztelanic miał przekonanie o istnieniu w nim takiego nastroju radości, którego nawet więzienie nie potrafiłoby zagłuszyć [19]).

---

[14]) Arch. Post. Gen., B, 174, II.

[15]) tzw. List św. Stanisława do Ernesta, Bibl. PAU, Rps 1010.

[16]) Por. str. 26.

[17]) „...exhilaritatis oculis". Fazio, Arch. Post. Gen., B, 174, 32.

[18]) Dz. c., str. 24.

[19]) Ibid. str. 20.

Niektórzy ze świadków zaznaczają, że nigdy nie słyszeli, aby kiedykolwiek Stanisław śmiał się głośno [20]). A rodzaj uśmiechu Świętego nie zdradzał w sobie ani cienia złośliwości [21]).

Św. Kostka dość często płakał. Nie widziano jednak tego nigdy w czasie nieporozumień z Pawłem, w Wiedniu. Łzy jego na modlitwie uważamy nie za wyraz smutku, lecz raczej za przejaw przeżywaniu wartości religijnych wszystkimi władzami organizmu. Płacz zaś Świętego, po odrzuceniu jego prośby o przyjęcie do zakonu i po otrzymaniu listu od ojca, był zwykłą reakcją uczuciową, będącą wyrazem bezsilności.

W usposobieniu jednak świętego młodzieńca, jak zaznaczyliśmy wyżej, dominował nastrój radosny.

Drugą cechą uczuć św. Stanisława jest ich charakter altruistyczny. Po długich badaniach nie znaleźliśmy w jego psychice ani jednego uczucia egoistycznego. Modlitwa Świętego nasycona elementem uczuciowym jest zawsze raczej adoracją, aniżeli prośbą [22]). W rozmowach nawet unikał za wszelką cenę wszystkiego, co odnosiłoby się do jego własnej osoby.

Każdy zdaje sobie sprawę, że uczucia Stanisława — bogate w skali jakościowej i ilościowej — stanowiły cenne wartości jego psychiki.

II

a) Inteligencja Stanisława jeszcze w Rostkowie wykazywała cechy niezwykłego rozwoju. Jeżeli młodziutki chłopiec w pierwszej, zapamiętanej przez siebie modlitwie, oddaje się zupełnie Bogu na służbę i ofiarę, to posiadał on bezsprzecznie wysoki stopień inteligencji wrodzonej.

Już samo środowisko rodzinne wpływało dodatnio na rozwój intelektualny Świętego. Bądź co bądź kasztelan zakroczymski był „Kostkowego domu człowiek" [23]), i utrzymywał nader bliskie stosunki z Kostkami pomorskimi, sławnymi na całą Pol-

---

[20]) „E non mi ricordo haver lo veduto ridere". List O. Antonio do O. Łęczyckiego z Palermo 15. VIII. 1606. Arch. Post. Gen., B, 174, 24. Zaznacza jednak, że święty był „grazioso allegro".

[21]) W Wiedniu zażartował np. Stanisław „skromnie" z lekarzy, gdy po jego uzdrowieniu, kazano mu jeszcze leżeć. Proces Krakowski z 1630 r. Arch. Pr. Mp., Rps 275, str. 218.

[22]) Szczególnie ostatnia modlitwa przed śmiercią.

[23]) List Kasztelana zakroczymskiego do Hozjusza z 15. VI. 1566 r. Bibl. Mus. Czart., Rps 1607, f. 843.

skę. Matka Świętego musiała wynieść z rodzinnego domu Kryskich dość dużą kulturę umysłową, co nie pozostało również bez wpływu na psychikę dzieci.

Kasztelanice zakroczymscy mieli prócz tego pedagoga przygotowującego ich do dalszych studiów. O nauczycieli na Mazowszu nie było trudno. W czasach dzieciństwa Stanisława Mazowsze północne jest silnie reprezentowane wśród słuchaczy uniwersytetu w Krakowie [24]). Szczególnie Przasnysz wysyłał znaczną liczbę uczniów na dalsze studia [25]). W Pułtusku zaś biskup Noskowski zakłada, w roku 1555, szkołę i sprowadza do niej magistra artium i bakałarza. Gdy w r. 1561, na jednym z synodów, myślano poważnie, jak zapobiec emigracji katolickiej młodzieży polskiej do szkół innowierczych i, jak podnieść poziom nauki, powszechnie w kraju podupadłej, biskup powziął zamiar powiększenia swej fundacji. Wymurował dom, osadził w nim dwu magistrów artium i trzech bakałarzy. Morowe powietrze — trwające w Pułtusku od końca lipca 1564 do stycznia 1565 — rozproszyło niestety szkołę, ale z pewnością wywarła ona na środowisku Mazowsza zbawienny wpływ intelektualny. W tym czasie św. Stanisław był już w Wiedniu, w cesarskim gimnazjum prowadzonym przez jezuitów.

Rozpiętość zasady: „wszystko na większą chwałę Boga" oraz potrzeby aktualne Kościoła objęły jeszcze za życia św. Ignacego w program działalności Towarzystwa Jezusowego wychowanie świeckie i religijne młodzieży [27]). „Im[ienio]iezusowi" zaczęli stosować

„z podziwną nowością
Na Czarta Medycyną tą naostrzą, ktory
Na Dusze przez Nieukę, miewał obłow spory" [28]).

Wkrótce też jedną z głównych form działalności zakonu stały się szkoły. Drugi z rzędu generał Towarzystwa Jezusowe-

---

[24]) Album Studiosorum Universitatis Cracoviensis, t. III, f. I, editionem curavit A. Chmiel; Cracoviae 1896; str. 13, 14, 22, 28, 41, 42.

[25]) Ibid., str. 12, 15, 25, 27.

[26]) Łukaszewicz J., Zakłady naukowe w Koronie i w Wielkim Księstwie Litewskim, Poznań 1851, t. I, str. 510. Por. Arch. Pr. Mp., Rps 1297 B, teczka 2. Są to zapiski O. Stanisława Załęskiego z poszukiwań w Arch. Gen. S. J.

[27]) Por. Leturia P., Perchè la Compagnia di Gesù divenne un Ordine insegnante, Gregorianum, 1940, vol, XXI, fasc. III et IV; str. 374.

[28]) Chodkiewicz Krz., Błogosławiony Stanisław..., Kraków, Skalski, 1606; str. 9.

go, O. Jakub Laynez, jeden z głównych filarów Soboru Trydenckiego, zwrócił szczególną uwagę na niższe klasy, gdzie uczono gramatyki i doprowadził w nich nauczanie w szybkim tempie do perfekcji. Nawet protestanci widząc, że u jezuitów dzieci „uczą się więcej w przeciągu pół roku, aniżeli gdzie indziej przez dwa lata“ [29]), powierzali im swych synów. O wysokim poziomie swych szkół przekonani byli również sami jezuici [30]).

Szkoły ich w stolicy cesarstwa stały się słynne we wszystkich okolicznych krajach. Samo miejsce ze względów politycznych i geograficznych było uprzywilejowane i niejako predestynowane do zajęcia przodującego stanowiska pośród innych kolegiów Towarzystwa Jezusowego [31]). Nic więc dziwnego, że gdy rozniosła się sława szkół wiedeńskich — fama dispersa — zaczęli do niej napływać uczniowie także z dalekiej Polski.

Wyrabianie umysłowe uczniów uważał zakon za misję religijną. Nic więc dziwnego, że oddał mu się z całym poświęceniem.

Humanistyczny charakter szkół, które kładły szczególny nacisk na wyrabianie władz psychicznych ucznia, nie był bez wpływu na rozwój intelektualny św. Stanisława.

W samym Rzymie nasz Święty nie oddawał się studiom naukowym. Przestawanie jednak z wybitnymi uczonymi, z którymi przebywał razem w nowicjacie, kształciło jego władze umysłowe. Charyzmatyczna zaś modlitwa, nauki magistra nowicjuszów, wspólne roztrząsanie zagadnień religijnych były mu bezsprzecznie pomocne w rozwoju intelektualnym.

b) Określenie typu poznawczego św. Stanisława nie wchodziło ściśle w zakres jego hagiografii. Z urywanych zdań, z mimowolnych jakby spostrzeżeń świadków w procesach i biografii, można jednak odtworzyć wyraźne kontury jego typu intelektualnego.

---

[29]) Ranke v. L., Die römischen Päpste, Wien, Phaidon-Verlag, str. 334.

[30]) „...qui collegii... curae singulariter commendabuntur adolescentes, ut Patrum uel Patris alicuius disciplinae subsint ac pareant, dubium non est, quin tum in studiis, tum in moribus, tum in omni uirtutis ac pietatis genere maiores profectus facturi sint, quam si ab aliis alibi instituerentur uel educarentur“. Monumenta Historica Societatis Jesu, Monumenta Paedagogica... Madrid 1901, str. 24.

[31]) „Locus hic omnibus nostris Collegiis Germaniae, Bohemniae, Ungariae, erectis et erigendis, est ualde commodus, multoque reliquis omnibus commodior propter descensum fluminis estque quasi in uentre umbilicus“. Dz. c., str. 810.

Już „badania" mimiczno-fizjonomiczne twarzy Stanisława naprowadzają nas na ścieżki ciekawych wniosków. Szczególnie zaś jego specyficznie błyszczące oczy — „oculi perlucidi" — wskazywałyby na niezwykle bogate życie umysłowe [32]).

W ocenie uzdolnień poznawczych Świętego spotykamy świadectwa zdumiewające. Pierwsze z nich pochodzi od św. Piotra Kanizego. Stanisław spotkał się z nim po raz pierwszy w Dylindze, w warunkach całkowicie dla siebie niekorzystnych. Kolegium bowiem dylindzkie przechodziło wówczas wewnętrzny kryzys. Dwóch młodych jezuitów — rzecz w zakonie niesłychana — przeszło na protestantyzm, a na czele grupy niepewnych stał niejaki Mateusz, Polak. W takim właśnie momencie przybywa Stanisław Kostka. Kanizy nie waha się w urzędowym liście do św. Franciszka Borgiasza wydać o nim opinii następującej: „My się po nim spodziewamy rzeczy przesławnych" [33]). Probierzem tej oceny nie mogło być ani pochodzenie przybysza, bo „nobilis" w Towarzystwie Jezusowym nie należał do rzadkości, ani tym mniej jego „doświadczenie religijne", bo przed nowicjatem nie wtajemniczał on nikogo w swoje przeżycia mistyczne.

I taki wybitny znawca ludzi jak Warszewicki, mając w świeżej jeszcze pamięci postać swego świętego przyjaciela, pisze o nim w słowach zakreślonych na wyższą jeszcze miarę oceny, niżeli świadectwo Kanizego: „Wielki czułem z początku ból (po śmierci Stanisława), ponieważ myślałem, że on za łaską bożą będzie jedną z kolumn Towarzystwa, przede wszystkim w północnych krajach" [34]). Takiego świadectwa nie wystawiałby on na pewno nowicjuszowi przeciętnemu i to w czasie, gdy wymiary kolumn podane były w osobach Ignacego, Ksawerego, Borgiasza czy Kanizego.

Podobne wnioski o wybitnych uzdolnieniach poznawczych Stanisława można wyprowadzić ze świadectwa magistra nowicjuszów, ks. Fazio: „Należy dziękować Chrystusowi Panu, mówi on o Kostce, że ozdobił go przewspaniałymi darami umysłu,

---

[32]) Por. Piderit Th., Mimik und Physiognomik, Detmold, Meyersche Buchhandlung, 1925, str. 217.

[33]) Fotokopia listu znajduje się w albumie: Św. Stanisław Kostka, Warszawa, jezuici, 1928; f. III.

[34]) Dz. c., str. 30.

ponieważ wrodzone zdolności wskazywały, iż posiadał bystry i jasny umysł, a dojrzałością rad i roztropnością przewyższał o wiele swoje lata" [35]).

Również studia wiedeńskie wykazują uzdolnienia intelektualne Stanisława. Z początku nauka szła Świętemu dosyć trudno, a jednak klasę gramatyki studiował tylko jeden rok. Trudności te pochodziły raczej z niedostatecznego przygotowania, jakie wyniósł on z Rostkowa, aniżeli z braku zdolności. Pod koniec swych studiów Kostka był już jednym z pierwszych uczniów, chociaż uczył się bardzo mało. I nie było to potrzebne, skoro pamięć Stanisława opanowywała przedmiot już w czasie wykładów. Pacifici nie przypomina sobie, aby widział kiedykolwiek Świętego w domu Kimberkera nad książką.

Pod względem poznawczym zaliczylibyśmy Świętego do typów ogólnie uzdolnionych, a szczególnie celujących w naukach humanistycznych. Retoryka była jego ulubionym przedmiotem.

W postępowaniu Stanisława nie widać żadnych braków umysłowych, ani natury funkcjonalnej, ani też statycznej. „Dał Bóg słudze swemu roztropność y mądrość wielką we wszystkim uczynku y mowie, dowcipu bystrego a prawie dziwnego, rady doyrzałość nad lata swoje miał" [36]). „Bardzo roztropny miał o wszystkim sąd i nad wyraz mądre odpowiedzi" [37]). I rzeczywiście, już w przemyśleniu planów ucieczki z Wiednia wydać głęboką analizę wszelkich ewentualności, jakie dla niego wyniknąć mogły z układu zdarzeń w najbliższych dniach i miesiącach. „Moją wierność... związałem przysięgą ślubu — mówi Stanisław Ojcu Antoniemu. — Dusza nie może znaleźć ani cząstki spokoju, dopóki nie dopełnię obietnicy. Należy się... tym więcej śpieszyć, że Paweł w dniach najbliższych wracając do ojczyzny, będzie usiłował mnie również z sobą zabrać. Tam już nie będę miał możności w żaden sposób wywiązać się z przyrzeczenia i służyć Bogu... Postanowiłem jednak, jeśli inaczej nie sądzisz, udać się do innych prowincji i tak długo pielgrzymować i trwać w kołataniu, aż się gdzie w końcu... drzwi otworzą" [38]). Jedną

---

[35]) Arch. Post. Gen., B., 174, 22.

[36]) Articuli super Inquisitione, Rps 275, str. 438.

[37]) Warszewicki, Dz. c., str. 20. Por. również zeznanie O. Tobolskiego w procesie poznańskim, 9 stycznia, 1603 r. „in colloquiis quoque magna prudentia solitum leves vel impertinentes sermones ad spirituales transferre". Arch. Post. Gen., B, 174, 10.

[38]) Sacchini, str. 20 — 21.

z takich roztropnych odpowiedzi Stanisława, o których mówi Warszewicki, przekazano nam ze wstępną uwagą: „A osobliwie w nim ostrożność i dowcipu ostrość w odpowiedzi była. Pytany bowiem od Mistrza Nowicjuszów, coby mu na drogę do Indyey miano przygotować, odpowiedział: Płaszcz miłości, kapelusz cierpliwości a obuwie umartwienia“ [39]).

Inteligencja Kostki była samorzutna. Wobec problemów, jakie mu życie przynosiło, nie przybierał postawy biernej. Przeciwnie, sam po te zagadnienia sięgał, analizował je i wyprowadzał odpowiednie wnioski.

Jego postawa intelektualna względem poznawanego przedmiotu nie jest natury czysto estetycznej. Na dowód tego jeden przykład wystarczy: „Posłany z bratem do Wiednia, widząc tutaj Towarzystwo nazwane od imienia Chrystusa, sławne szczerą pobożnością, badając sposób życia tego zakonu, sądzi, że jest to chór aniołów na ziemi... wtedy uczuł gorące pragnienie, by dołączyć się do tego chóru“ [40]). Podobnie w Rzymie, z obserwacji innych zakonników i wskazań otrzymanych od mistrza nowicjatu wyprowadza wnioski praktyczne. Spostrzeżone wartości pragnie za wszelką cenę sobie przyswoić [41]).

Mimo zewnętrznych pozorów inteligencja Kostki nie była naśladownicza, czysto odtwórcza [42]). Z całkowitego przejęcia przez Świętego zakonnych form ascetycznych w Wiedniu trudno było by wyprowadzać wniosek przeciwny, ponieważ formy te w środowisku cesarskiego gimnazjum uchodziły za najpełniejsze urzeczywistnienie ideału chrześcijańskiej doskonałości. Form tych nikt Stanisławowi nie narzucał, wybrał on je sam świadomie i w indywidualny sposób realizował. Podobnie działo się w Rzymie. I tu pobożność Świętego tak czuła na wskazówki przełożonych nie była odtwarzaniem gotowych wzorów. Jego życie wewnętrzne, obok punktów stycznych z prądami religijnymi 16 wieku, jako całość wykazuje indywidualną odrębność i wyróżnia Stanisława spośród najbliższego nawet otoczenia w domu św. Andrzeja.

I w tej właśnie wybitnej inteligencji o kierunku raczej praktycznym należy szukać podstawy do zrozumienia planów

---

[39]) Articuli super Inquisitione.
[40]) Gregorius Samboritanus, Dz. c., f. Bv.
[41]) Arch. Post. Gen., B, 174, 22.
[42]) „Nec verbo quidem ex iis, quae a praeceptore tyrocinii acceperat unquam supersedit“. M. c.

Stanisława, tak śmiałych i szerokich, że nawet wiek szesnasty i siedemnasty czuł się zmuszony go bronić przed zarzutem lekkomyślności. O tym trzeba też pamiętać we właściwej interpretacji postępowania Świętego w zwykłych, codziennych okolicznościach życia. Nie mogliśmy więc ich pominąć w badaniu psychiki św. Stanisława.

III

a) Psychika ludzka, co do swej genezy i struktury, zależy od wielu czynników, wśród których najbardziej zasadniczym jest wolna wola. „Osobowość bowiem psychiczna rozwija się i staje się nie tylko na podstawie tego, co ją w życiu spotyka, lecz głównie na skutek tego, co każdorazowo... decyduje i czyni"[43]). Człowiek bowiem tak, jak posiada zdolność skierowania swej myśli na samego siebie, ma również możność zwrócenia w tym kierunku własnej woli i urabiania w ten sposób swej psychiki. Chociaż więc dusza ludzka przyjmuje niejako skądinąd i niezależnie od siebie dyspozycje somatyczne, warunkujące — wskutek domierzenia jej do ciała przez twórczy artyzm boży — pewne potencjalne cechy psychiczne, chociaż wskutek tego jest mniej czy więcej wrażliwa na działanie środowisk, to jednak i sama wywiera trwały wpływ na rozwój osobowości przez wyrabianie w niej nawyków i dążeń do osiągnięcia wyższych wartości.

Zdaje się nam, że charakterystykę woli św. Stanisława można będzie najpełniej przeprowadzić na podstawie „duchowego wyrazu zobiektywizowanego", tj. jego czynów.

W Rostkowie czynniki woli decydujące o jakości charakteru i możliwościach jego rozwoju nie występują jeszcze u młodziutkiego Świętego wyraźnie. Pozycja dziecka w ówczesnej rodzinie była daleko skromniejsza, aniżeli dzisiaj. W każdym razie Stanisławowi nie brakło okazji do wyrabiania swej woli.

---

[43]) Szuman St., O historycznym charakterze rozwoju osobowości w przeciwieństwie do prawidłowej ewolucji psychicznej człowieka, Polskie Archiwum Psychologii, 1930, t. III, str. 13.

[44]) Warto jednak zaznaczyć, że mimo gróźb pod adresem Stanisława Kasztelan zakroczymski, w maju 1568 r. wysyła dwu młodszych braci Stanisława do kolegium w Brunsberdze. List do Hozjusza z 5 maja 1568 r. Bibl. Muz. Czart., Rps 1605, f. 437.

Ojciec jego był bowiem naturą n'eco despotyczną, matka również miała , jak to można stwierdzić na podstawie zeznań O. Kańskiego, usposobien'e raczej surowe i twarde[45]). Co więcej, każdemu z mieszkańców dworu rostkowskiego wolno było napominać kasztelaniców. Jeżeli tedy wszyscy darzyli Świętego m łością, to jest to dowodem pietyzmu Stan'sława względem otoczenia. Paweł bliżej określa ten stosunek: „omnes ut dominos venerabamur". Stanowisko takie wymagało od dwu najstarszych kasztelan'ców niejednego wyrzeczenia.

Już więc w Rostkow'e zaczęła się u Stanisława praca nad kształtowaniem charakteru. Asceza praktykowana przez Świętego w pewnej mierze już w Wiedn'u (tzw. rachunek sumienia, umartwien'a fizyczne itp.), a szczególnie w Rzymie, stanowiła już zadanie pełnione z całą św'adomością. A praca ta musiała być solidna, skoro p'erwsze jej skutki widzimy już wówczas, gdy Stanisław przebywał w cesarskim gimnazjum.

Czynniki woli, wrodzone czy nabyte, mają wielki wpływ na wyn'ki nauki szkolnej. Zarówno powodzen'e, jak i rezultaty ujemne w pracy ucznia zależą mniej więcej w 50% — co wykazuje doświadczenie — od przyczyn charakterolog'cznych[46]). Czy wpływ tych czynników należy przyjąć u Stanisława, w okresie jego pobytu w cesarskim gimnazjum w Wiedniu? Skłonni bylibyśmy dać tutaj odpowiedź twierdzącą.

Prądy renesansu i idee humanistyczne pociągały urokiem nowości młodzież szesnastego wieku i zachęcały ją do intensywnej pracy. W charakterze młodszego kasztelanica zakroczymskiego leżało również żywe zainteresowanie się wiedzą, chociaż krąg tematów, w jakich się ona wówczas obracała, jak wiemy, mniej mu odpowiadał[47]). W pierwszych dwu latach pobytu w Wiedniu nie podobna było u niego pominąć czynnika woli, który decydował o wytrwałości jego pracy, a tym samym

---

[45]) Świadczyłby o tym fakt, że w czasie długich modlitw zamykała się w mieszkaniu i nikomu nie wolno było wejść do niej, nawet spowiednikow. R p s 2 7 5 , str. 216. Zeznanie O. Kańskiego. Paweł świadczy, że rodzice wychowywali swe dzieci „t w a r d o i o s t r o", co również było by oznaką ich rygorystycznego usposobienia. T a m ż e .

[46]) Fransen F., L e s f a c t e u r s c a r a c t é r i e l s d a n s l e r e n d e m e n t p r a t i q u e d e l ' i n t e l l i g e n c e , Miscelanea Psychologica, Albert Michotte, Louvain-Paris, str. 413.

[47]) „...Nic u niego dzicy
Satyrowie z Cyklopy ni Seleno sroga
Mieysca mieli". Chodkiewicz, D z . c . , str. 12.

o wyniku studiów, nauka bowiem szła mu, jak wspomnieliśmy, z początku dosyć opornie.

b) Proces namysłu w ustaleniu celu woli jest u Stanisława pewną zagadką ze względu na znany fakt z jego życia wiedeńskiego: zatajenie przez pół roku planu wstąpienia do zakonu. Zdaje się, że Stanisław podał Warszewickiemu motyw swego postępowania. Miał to być lęk, w którym później Święty dopatrywał się nawet osobistej winy. Nie wyjaśnił jednak dokładnie, czego się tak bardzo obawiał. Można przypuszczać, że zdawał sobie już wówczas doskonale sprawę, że za wyjawieniem tajemnicy musi iść realizacja ukrytych pragnień. To zaś zdawało się przechodzić siły młodego chłopca. Stąd dyskrecja w postępowaniu.

Stanisław nie był jednak skłonny do nieśmiałości i niezdecydowania, gdyż odwaga, jaką wykazał w późniejszej realizacji swych planów przeczy temu całkowicie. Zdaje się, że w powyższej próbie, która miała zdecydować o przyszłości Świętego, obok uczucia lęku — najzupełniej zrozumiałego — wchodził w grę wybór między wartościami, czego ślady spotykamy już w wierszowanym żywocie, napisanym przez Grzegorza z Sambora[48]). Historycznie nie da się dzisiaj stwierdzić z absolutną pewnością, czy i w jakim stopniu Kostka przeżywał tę walkę motywów. Z racji jednak psychologicznych skłonni byłbyśmy utrzymywać, że rzeczywiście miała ona miejsce. Opóźnienie więc decyzji w tym wypadku staje się najzupełniej zrozumiałe. Było by raczej dziwne, gdyby Stanisław powziął ją zbyt szybko, mając do przemyślenia tyle racji pro i contra.

Ustalenie celu woli w konkretnej decyzji — opuszczenia Wiednia — nastąpiło bardzo szybko, skoro tylko zagrażać począł powrót do Rostkowa a wraz z nim pogrzebanie wszelkiej nawet myśli o wstąpieniu do Towarzystwa Jezusowego.

Nieco później, gdy św. Piotr Kanizy nie może dać mu żadnej wiążącej odpowiedzi, prócz wyrażenia nadziei, Święty decyduje się bezzwłocznie na podróż do Rzymu[49]).

---

[48]) „Costulus unus erit, quem carnem constet ineptam
Nolle peregrinis commacerare viis?
Qui terram coelo praeponet: fumida clarae
Stemmata Virtuti, Costulus unus erit? Dz. c., f. sq. B_3v.

[49]) Św. Piotr Kanizy wyraźnie zaznacza, że Stanisław sam pragnął być wysłany do Rzymu.

W życiu zakonnym szybkość decyzji była uwarunkowana posłuszeństwem. Kto jest głęboko przekonany, że cokolwiek rozkazuje przełożony, jest to również wolą bożą, ma tym samym decyzję ułatwioną. Nie możemy jednak zapominać, że decyzję podejmuje on sam. Charakterystykę Stanisława — co do ustalenia celu woli w życiu zakonnym — podaje ks. Fazio: ...„Na skinienie przełożonego, na najlżejsze wyrażenie jego woli, zawsze był na wszystko gotowy... nikt w żadnym wypadku nie mógłby zauważyć, aby się w czymś ociągał“[50]). Nawet wtedy, gdy wskazano Stanisławowi, by się modlił z mniejszą gorącością uczuć — ze względu na żywy udział czynników somatycznych w jego modlitwie — dostosował się do tych wymagań, choć nie były one dlań łatwe[51]).

c) Podobnie jak ustalenie celu woli, którąśmy powyżej rozpatrywali, i s i ł a p o s t a n o w i e n i a o r a z s t y l i t e c h n i k a w o l i zależą również od czynników bardzo złożonych: konstrukcji fizycznej, środowiska itp. Zawsze jednak elementem istotnym i decydującym jest charakter duchowych dążeń człowieka.

Już u dzieci spotkać można wielkie w tej mierze zróżnicowanie. Jedne z nich są odważne, przedsiębiorcze, przewodzące w zabawach innym, organizujące w myśli szczegóły swych planów. Inne zaś są bez inicjatywy, lękające się nieraz własnego cienia, nieumiejące pokierować swą wolą, poddające się raczej każdemu, kto tylko wymaga zależności[52]).

Analiza „siły postanowienia“ Stanisława doprowadza nas do ciekawych z punktu widzenia charakterologii wniosków. Jego decyzja wstąpienia do Towarzystwa Jezusowego napotkała na przeszkody nie do pokonania. Prowincjał wiedeński ks. Magio dał mu odpowiedź wykluczającą wszelkie nadzieje na najbliższą przyszłość. Statuty gimnazjum cesarskiego — owe leges seminarii — zabraniały przyjmować uczniów bez wiedzy i zgody rodziców. Burza, jaka się rozpętała w Wiedniu kilka lat przedtem, kiedy nie uwzględniono tego przepisu, kazała jezuitom wiedeńskim zachować wszelką ostrożność. Osoby bowiem,

---

[50]) Arch. Post. Gen., B. 174, 32.

[51]) „...quod moleste aliquando ferebat, non ita tamen, ut a linea excideret“.

[52]) Pastuszka J., ks., P s y c h o l o g i a i n d y w i d u a l n a, Lublin 1938, str. 19.

które ją wówczas wywołały, cieszyły się wielkimi wpływami. Lękano się przy tym o los jezuitów polskich, znając zasięg wpływów Kostków pomorskich. Młody wiek Stanisława stanowił raczej drugorzędną przeszkodę, jak to już zaznacza Warszewicki, i wydaje się, że tej racji użyto tylko jako pretekstu odmowy. Jednak postanowienie Stanisława było tak silne, że zdecydował się on na napisanie listu do nuncjusza, prosząc o jego wstawiennictwo. Rozpaczliwe położenie Świętego po wszystkich jego daremnych usiłowaniach opisują wyraźnie „Artykuły procesu rzymskiego lub polskiego". „Na prośby... Prowincjał nic nie dbał, y nie słuchał, doskonale mu odpowiadaiąc, że nie będzie przyięty, ażby dozwolenie od rodziców było"[53]). A jednak Kostka nie zrezygnował z realizacji swych planów.

Decyzja i przedsięwzięcie podróży do Augsburga, a stamtąd do Dylingi, wykazują również tę samą cechę silnej woli. Szczególnie Dylinga uwidacznia ten fakt bezspornie. Kanizy wkrótce po wdzeniu się ze Stanisławem opuszcza to miasto, zostawiając kasztelanica „na próbie" w konwikcie św. Hieronima. Święty pozostał sam wobec brudnych talerzy i szczotek. Warunki w tamtejszym kolegium przedstawiały się wprost tragicznie. Trudno przypuścić, aby Stanisław nic o tym nie wiedział. Mimo to usilnie nalega, by go wysłano do umiłowanego zakonu, który w Dylindze przechodził okres nader krytyczny.

A w Rzymie? Przed młodym nowicjuszem stawiano niekiedy trudne zadania, które magister nowicjatu nazwał po prostu „ardua" [54]). I właśnie on sam mógł wystawić świadectwo, że Stanisław zadziwiał tak wielką dynamiką swych postanowień w nowicjacie, że zwano go „wszechmocnym".

Czy siła decyzji była równie wszechstronna we wszystkich dziedzinach życiowych? Pytanie to musimy z braku materiału pozostawić niestety nierozstrzygnięte.

W wykonaniu swych planów wola Świętego utrzymywała się na równym poziomie bez żadnych dynamicznych wahań. Powołanie zakonne wymagało od niego całkowitej ofiary: wyrzeczenia się ziemi rodzinnej, krewnych i przy-

---

[53]) Articuli super Inquisitione, Arch. Pr. Mp., Rps 275, f_3^v.

[54]) M. c.

szłości kasztelana, która chociaż nie była tak świetna, jak to sobie przedstawiały żywoty Świętego, miała przecież w sobie jeszcze dużo uroku. Szczególnie ofiara z pobytu w ojczyźnie musiała być dla niego bardzo dotkliwa.

„KOSTKO! tak mnie opuszczasz? przez którą przyczynę
Y dla jakiey potrzeby — Oyczystą krainę
Nad którą nic miłszego nie iest człeku miiasz“ [55]).

„Dym ojczyzny“ zawsze wywierał wielki wpływ na młodzież. Podobnie miłość rodziców i rezygnacja z przyszłości. A jednak zarówno O. Antonio, jak księża Warszewicki i Fazio widzieli Stanisława na wszystko zdecydowanego. Pierwszemu z nich zaznaczył on, że plany swe wykona we wszelkich warunkach. Kanizy, zachwycony widocznie tą niezłomną postawą, choć aż zwykle skłonny był przedstawiać sprawy raczej pesymistycznie, względem Stanisława nie może się powstrzymać od słów podziwu. Najważniejszy jednak dowód tego napięcia woli — bez żadnych wahań dynamicznych — widać w dziesięciomiesięcznym pobycie Stanisława w nowicjacie rzymskim. Mimo gróźb ojca Stanisław nie zamierzał bynajmniej ustąpić z zajętej przez siebie pozycji, którą uważał za jedynie słuszną [56]). To samo zdecydowanie potwierdza odpowiedź na list ojcowski i projekt odpowiedzi na list brata.

Powyższa decyzja i wykonanie planów pozwalają nam określić siłę woli św. Stanisława. Dwa są bowiem kryteria tej oceny. Pierwsze z nich to energia rozpędowa aktu woli, drugie to trwałość i równomierność powracania chcenia, które raz wystąpiło w psychice człowieka [57]). Powracanie to jest zwykle uwarunko-

---

[55]) Chodkiewicz, Błogosławiony Stanisław..., str. 30.

[56]) List Kasztelana zakroczymskiego zawierał w pierwszej części zarzuty, że Stanisław zniesławił dom Kostków. W drugiej zaś znajdowały się groźby, że jeżeli święty będzie w przyszłości przebywał na ziemiach polskich, zostanie przemocą sprowadzony do Rostkowa i osadzony w więzieniu. Stanisław odpowiedział ojcu, że jest niegodny cierpieć dla Chrystusa, ale uważałby to za największe szczęście. Prócz tego oświadczył, że woli ponieść najokrutniejszą śmierć, aniżeli złamać ślub złożony Bogu. Warszewicki porównuje swego przyjaciela do stali, która się nie gnie pod uderzeniami żadnych narzędzi (Dz. c., str. 20), Grzegorz z Sambora do twardego dębu: „Stans uelut indurata suo pro robore quercus“. Dz. c., f. sq. C_3^v.

[57]) Por. Kerschensteiner G., Charakter, jego pojęcie i wychowanie, tłum. A. Tom, Warszawa, Nasza Księgarnia, 1932, str. 85.

wane i określone miłością celu, do którego się dąży. Ten drugi sprawdzian jest ważniejszy niż pierwszy. Przechodząc więc do analizy siły woli św. Stanisława, możemy z całą pewnością stwierdzić, że posiadał on tę cechę. Już nawet w pracy szkolnej, w sumiennym prowadzeniu notatek, występuje ona wyraźnie. Chociaż bowiem trudno było by utrzymywać, że uczeń szkół jezuickich w szesnastym wieku czuł się przeciążony pracą, to jednak studia te wymagały stałego wysiłku, gdyż częsta kontrola w postaci powtórek, ćwiczeń i akademij nie dozwalała uczniom spocząć w bezczynności. I ten wysiłek musiał Stanisław włożyć w codzienny, szary dzień.

Podobnie równomierne napięcie woli można zauważyć w urzeczywistnianiu przez Stanisława ideałów ascetycznych. Nikt z jego otoczenia nie mógł w składanych o nim świadectwach przytoczyć czegokolwiek, co by przeczyło powyższemu twierdzeniu.

T e c h n i k a w o l i Stanisława, mimo młodego jego wieku, wykazuje spokój, równowagę i planowość. Święty obmyślił np. najdrobniejsze szczegóły swej ucieczki. Czekał bowiem odpowiedniego momentu w ostatnich dniach przed odjazdem Pawła do Rostkowa. Ponieważ w niedzielę miał stosunkowo najwięcej możliwości dłuższego przebywania poza domem, postanowił właśnie w tym dniu wykonać swój zamiar. Zostawił ustne zawiadomienie dla Bilińskiego i brata, że na obiedzie będzie gdzie indziej, a list swój kazał im oddać wieczorem. Zamiana stroju z żebrakiem, czy też przygotowanie sobie ubogiego ubrania, to również dalszy charakterystyczny szczegół planowości w przeprowadzeniu zamiarów. A do tego trzeba jeszcze pamiętać, że działo się to wszystko w atmosferze szczególnie napiętej.

Tę samą planowość wykazują jego notatki wiedeńskie i rzymskie.

Podróż jego charakteryzuje najlepiej cechy wolitywne Świętego. Żadne, nawet najbardziej niespodziewane okoliczności, nie potrafiły wytrącić go z równowagi [58]).

---

[58]) Św. Piotr Kanizy niczego nie mógł dać Stanisławowi oprócz nadziei, że zostanie przyjęty do zakonu w Rzymie. Stanisław zachowuje jednak wówczas niezwykły spokój. L i s t d o E r n e s t a , m. c.

Czy i w formie dynamiki św. Stanisława dostrzegamy wewnętrzny rozwój? Jest on widoczny. I tak, w zatajeniu sprawy powołania przed spowiednikiem w Wiedniu widać znaczne odchylenie od pionu życia Świętego. W rozmowie z O. Antonio drży jeszcze pewien niepokój, czego nie zauważamy już ani w Dylindze, ani w Rzymie.

Forma dynamiki woli przybrała u Stanisława swą ostateczną, wykończoną postać w domu św. Andrzeja.

Stąd widać wyraźnie jak Boski artysta stworzył w naturze młodziutkiego Polaka i przy jego współpracy, jedno z najwspanialszych swych dzieł, okazujące nieogarnione sprawy łaski.

Ks. Józef Majkowski T. J.

Dzieło Apostolstwa Chorych

Dzieło to powstało z ducha nauki Chrystusowej. Jezus mówił do swoich uczniów: „Jeśli kto chce iść za mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i naśladuje mnie" (Mk 8, 34). „Błogosławieni, którzy płaczą, albowiem oni będą pocieszeni" (Mt 5, 5). „Tak jest napisano i tak trzeba było, aby Chrystus cierpiał i zmartwychwstał dnia trzeciego. I aby w jego imieniu wszystkim narodom była głoszona pokuta i odpuszczenie grzechów" (Łk 24, 46 — 47). „Ja jestem krzew winny, wyście latorośle. Kto mieszka we mnie, a ja w nim, ten wiele owocu przynosi; bo beze mnie nic uczynić nie możecie" (J 15, 5). Jako dalszy ciąg i wyjaśnienie tej nauki Chrystusa mogą nam służyć słowa św. Pawła: „Z Chrystusem jestem przybity do krzyża" (Gal 2, 19). „Oto teraz raduję się w cierpieniach za was i dopełniam na ciele własnym to, czego niedostaje cierpieniom Chrystusowym — za ciało jego, którym jest Kościół" (Kol 1, 24). „Jeśli współ-cierpimy, to i współ-uwielbieni będziemy" (Rzym 8, 17).

Te zasady spełniał Jezus w swoim życiu ziemskim, tą drogą szła Jego Matka, szli święci, męczennicy i ludzie cierpiący każdego wieku. W r. 1925 Opatrzność Boża powołała do życia osobne dzieło pod nazwą „Apostolstwo Chorych", które ma za cel podać tę naukę chorym, starcom, ułomnym, w naszych czasach żyjącym i wdrożyć ich do jej zrealizowania.

Czym jest Apostolstwo Chorych, jego cel. Apostolstwo Chorych jest to **pobożne zjednoczenie religijne**, znane w prawie kościelnym jako „unio pia". Dzieło to ma pomóc chorym, cierpiącym, by przez przyjęcie swych cierpień w łączności z cierpiącym Zbawicielem i ofiarowanie ich na intencje przybliżenia Królestwa Bożego, stali się czynnymi jego apostołami.

Do Apostolstwa Chorych należeć mogą ci z wierzących katolików, którzy mają co przyjąć, znosić, ofiarować, czyli ludzie dotknięci chorobami chronicznymi, starcy, inwalidzi, ułomni, także chorzy, którzy chodzą i pracują w ogóle wszyscy obarczeni stałymi cierpieniami, zarówno cielesnymi jak i duchowymi.

Działalność apostolską, którą zdrowi katolicy wykonują jako czynni członkowie parafii, Kościoła, przez Apostolstwo Chorych pełnią oni w dalszym ciągu w okresach choroby, niemocy czy starości. Słowem Apostolstwo Chorych jest dopełnieniem duszpasterstwa i miłosierdzia: daje chorym metodę współżycia z Chrystusem, żyjącym w Kościele, podaje sposób uświęcenia siebie i bliźnich przez odpowiednie przeżywanie własnego cierpienia.

Podkreślamy wyraźnie: Apostolstwo Chorych to dzieło samych chorych. Nie oznacza ono wcale apostolskiej czy miłosiernej pracy dla chorych podejmowanej przez innych ludzi. Chodzi w nim o to, żeby chory stał się apostołem, by za łaską Bożą dał ze siebie pracę religijną dla Chrystusa, dla Kościoła. Pracę tę można by określić jako duchową i religijną samopomoc chorych, jako samoczynną terapię cierpienia, słowem czynnik twórczy, leczniczy. Jest to więc rodzaj rehabilitacji ludzi owładniętych przez cierpienie i mających zazwyczaj poczucie swej umniejszonej wartości — rodzaj dźwignięcia, uaktywnienia i uspołecznienia tych, których choroba usuwa raczej poza nawias społeczeństwa i czynnego współdziałania z innymi. Już te ogólne uwagi świadczą o tym, że Apostolstwo Chorych jest to dzieło wybitnie współczesne, aktualne, owszem, że nawiązuje ono do zasad i metod, wypracowanych przez współczesne badania naukowe.

Korzyści duchowe, religijne dla chorych. Apostolstwo Chorych niesie przede wszystkim lekarstwo na to przygnębiające odosobnienie, jakie zwykła sprowadzać długotrwała choroba, starość czy kalectwo. Choroba wyrywa człowieka z normalnych warunków życia i pracy, pozbawia go uczestnictwa w wspólnych przedsięwzięciach, nabożeństwach czy pracach społecznych. Długotrwałe zwłaszcza cierpienie stawia człowieka przed całkiem innymi zagadnieniami, niż krótka przejściowa choroba. Rodzi wciąż nowe trudności duchowe, materialne, społeczne. Właśnie Apostolstwo Chorych przychodzi z pomocą w rozwiązaniu

tych spraw, dopełnia i wzmacnia czynnikami religijnymi wpływ wszelkich innych czynników, które tu można i trzeba stosować. Podnosi chorego na duchu, wskazuje mu widoki osobistej użyteczności i podaje środki do przezwyciężenia ujemnych skutków cierpienia, samotności, bezczynności. Ułatwia choremu odwracanie się od ciągłego i bezowocnego przeżuwania własnych myśli i uczuć. Zamiast karmić się goryczą i beznadziejnością, trapić się małodusznością, chory znajduje w Apostolstwie twórczą, religijną metodę czynnego podejścia do swego cierpienia.

I na tak ważnym odcinku cierpienia zarówno zasady katolickie jak i praktyczne, codzienne życie chrześcijańskie wykorzystują wszelkie nowoczesne zdobycze w walce z cierpieniem, aby chorym przynieść zdrowie, podać jak najwięcej sił i pomocy w borykaniu się z otępiającym cierpieniem. Obok pomocy duszpasterskiej i szerokiej akcji miłosierdzia, Kościół podaje cierpiącym także wypróbowaną metodę Apostolstwa Chorych, która pomaga im zmniejszać lub nawet usuwać ujemne skutki cierpienia, pomaga przerobić cierpienie na wartości życiowe, religijnie twórcze. Każdy chyba rozumie, że takie postawienie sprawy pomaga zarówno do leczenia dolegliwości jak i do lepszego ułożenia współżycia z najbliższym otoczeniem.

Do tak pojętego Apostolstwa Chorych mogą należeć, rzecz jasna, tylko ci, których dotknęło jakieś cierpienie długotrwałe, którzy sami wyrażą życzenie i zgłoszą się po dyplom przyjęcia. Wpisują się tylko na czas trwania cierpienia. Przyjęcie zaś dyplomu i warunków przynależności do tego Związku nie przeszkadza im wcale w leczeniu, owszem, jak to wyżej wskazano, może nawet w tym wydatnie pomóc.

Trzeba tu, dla jasności sprawy, określić bliżej jaka jest zasadnicza postawa chrześcijańska wobec choroby i cierpienia. Otóż obowiązkiem chrześcijanina jest walczyć z cierpieniem, usuwać je, bronić przed nim siebie i bliźnich. Obowiązkiem jest pozytywna troska o zdrowie, a w razie potrzeby leczenie siebie i swych najbliższych Taka postawa jest logicznym wnioskiem z nauki i życia Chrystusa, co wykazują chrześcijańscy filozofowie, teologowie i święci. Zajęcie takiej postawy pomaga choremu do duchowego uporządkowania swego wnętrza, a współczesna nauka lekarska wysoko ceni ten duchowy porządek, jako bardzo wartościowy czynnik w leczeniu chorób i w zachowaniu zdrowia.

Dlatego też i chory, wpisujący się do Apostolstwa i przyjmujący jego trzy znane warunki: przyjąć, znosić, ofiarować — nie poddaje się biernie cierpieniu, nie godzi się z nim bezwolnie ani nie rezygnuje z niczego. Podejmuje się rzeczy o wiele trudniejszej: przerobienia ujemnych skutków cierpienia na skutki zbawienne i pozytywne. Można by powiedzieć, że odbudowa, dźwiganie konstrukcji z gruzów i na gruzach przedstawia o wiele więcej trudności, niż budowa od nowa, z gotowych, nienaruszonych zepsuciem materiałów. Tej właśnie trudnej pracy podejmuje się chory, gdy chce stać się apostołem.

Choroba, cierpienie są w sobie czymś złem; złem wprawdzie fizycznym czy psychicznym, ale złem. Mogą jednak stać się źródłem nowych dóbr i wartości moralnych przez odpowiednie, religijne i chrześcijańskie podejście, wskazane w słowach Jezusa i św. Pawła, które przytoczyliśmy na wstępie. Choroba tak pojęta i przyjęta zamiast ludzi w sobie rozgoryczać i od innych oddzielać, może ich wewnętrznie dźwigać, uszlachetniać i z innymi łączyć, uspołeczniać.

Powiedzieć można, bez obawy o wielką przesadę, że co tylko dobrego i wielkiego zrobiono na świecie, wszystko stało się przez pracę i trud, przez ofiarę i cierpienie. Jest to prawo życia ujawnione nam w sposób olśniewający przez Boskiego Zbawcę, który sam przeżył je, zwłaszcza w swej tragicznej Kalwarii. Prawo to i dziś działać nie przestało. Chorzy złączeni w Apostolstwie realizują je dalej i prowadzą dalej dzieło odkupienia i uświęcenia, zaczęte na Drodze Krzyżowej Chrystusa. Dokonują rzeczy nieomal cudownych: cierpienie złe przemieniają w cierpienie dobre, bo przeżywane w zgodzie z wolą Bożą i w zjednoczeniu z zbawczą ofiarą Chrystusa.

Warunki przyjęcia do Apostolstwa Chorych. Apostolstwo Chorych jest jednym z opisanych w prawie kanonicznym dzieł kościelnych, znanych pod nazwą „unio pia" — pobożne zjednoczenie (Kodeks Prawa Kościelnego, kanony 707 — 725). Jako dzieło dla chorych posiada Apostolstwo swoje zupełnie inne warunki, sposoby, metody działania, nieznane zupełnie w stowarzyszeniach jednoczących katolików zdrowych.

Mogą do niego być przyjęte tylko te osoby, które same wyraźnie tego zapragną. Nie można nikogo wpisywać bez jego wie-

dzy, jak się wpisuje np. do Związku Mszalnego. Zaznaczamy tu jeszcze raz wyraźnie, że mogą do niego należeć tylko ci, którzy mają jakieś trwałe cierpienie cielesne lub duchowe, więc chorzy chronicznie, starcy, kaleki, inwalidzi itp. Ludzie dotknięci chorobą krótkotrwałą do niego należeć nie mogą, inne jest bowiem podejście do cierpienia u chorych chroników, inne przy chorobach przejściowych. Z praktyki wynika, że do dzieła tego n i e m u s z ą n a l e ż e ć w s z y s c y chorzy, wszyscy starcy zamieszkali w jakimś domu opieki, ani wszyscy cierpiący zostający pod opieką dobroczynności. Mogą i powinni należeć tylko ci, którzy pragną być apostołami, którzy zajmą postawę apostolskiej ofiary wobec swego cierpienia i będą świadomie i czynnie dążyć do uświęcenia siebie i bliźnich. Apostołem jest, kto wznosi się ponad przeciętność i miernotę, wychodzi poza samolubstwo i bezczynność, kto pracuje dla bliźnich i dla Boga. A w szkole cierpienia, pod kierunkiem i przy pomocy Jezusa, Maryi, Świętych każdy z katolików może stać się apostołem, a wielu z nich osiągnie bez wątpienia nieprzeciętną świętość życia.

Kto z chorych pozna te zasady, zapragnie je realizować, czyniąc z nich wytyczne własnego życia, ten łatwo przyjmie następujące warunki przynależności do Apostolstwa:

1) **przyjmować** cierpienia z ręki Boga Ojca, z poddaniem się woli Najwyższego;

2) **znosić** je w zjednoczeniu z Jezusem, który żyjąc na ziemi ofiarował się za nas na krzyżu a żyjąc w Kościele ofiarowuje się w Eucharystii;

3) **ofiarować** swe cierpienia Bogu na intencję przybliżenia królestwa Bożego, za zbawienie świata.

Te trzy warunki stanowią istotę apostolstwa przez cierpienie i odróżniają to dzieło od wszystkich stowarzyszeń, których członkami są katolicy zdrowi. Nie obowiązują one pod grzechem, ani na zawsze, ale tylko na czas trwania cierpienia. Nie chodzi więc jak widać, o pragnienie nowych, dodatkowych cierpień ani o zaniechanie leczenia czy wyrzeczenie się powrotu do zdrowia. Wyjaśniliśmy już wyżej, że c h r z e ś c i j a n i n c h o r y m a r e l i g i j n y o b o w i ą z e k l e c z y ć s i ę, dopóki to leży w mocy nauki lekarskiej, podobnie jak zdrowy chrześcijanin ma obowiązek strzec swego zdrowia i zdrowia bliźnich, leczyć siebie i pielęgnować w chorobie innych. Członko-

wie Apostolstwa Chorych „przyjmując" chorobę, przyjmują ją jako fakt i usiłują przeżyć ją religijnie, w nadprzyrodzonej łączności z Ciałem Mistycznym Chrystusa.

Kto zgodzi się spełnić podane trzy warunki, musi wykonać jeszcze warunek czwarty:

4) **zgłosić się** do krajowego sekretariatu Apostolstwa Chorych [1]), aby stamtąd **otrzymać dyplom przyjęcia** jako dowód wpisu i znak zewnętrzny, że może uczestniczyć w odpustach przyznanych przez Stolicę świętą członkom tegoż Apostolstwa.

To zgłoszenie się i dyplom przyjęcia są z jednej strony widomym wyrazem wewnętrznej decyzji chorego, że chce on zająć czynną postawę wobec swego cierpienia, że chce współdziałać z całym Kościołem, a z drugiej strony znakiem, że Kościół przyjmuje go do zjednoczenia chorych.

Modlitwa podana w dyplomie przyjęcia — ułożona prawie że wyłącznie ze słów św. Pawła — wprowadzi chorego w atmosferę właściwą temu zbożnemu dziełu. Czytanie i rozmyślanie tej modlitwy, czytanie i rozmyślanie miesięcznych drukowanych listów pomoże choremu uporządkować swoje życie wewnętrzne i zdobyć właściwe nastawienie do choroby. Częste przystępowanie do sakramentu pokuty i Eucharystii ożywi i pogłębi jeszcze jego życie religijne, obudzi w nim siły potrzebne do apostolstwa, wskrzesi dążność do czynnego uświęcenia siebie i bliźnich. Wątpić nie podobna, że za łaską Bożą wielu z chorych wstąpi na drogę doskonałości i dojdzie do wielkiego zbliżenia się z Jezusem. To trwanie chorego w Jezusie i mieszkanie Jezusa w duszy chorego, to współdziałanie latorośli z krzewem winnym, opisane w r. 15 Ewang. św. Jana, przyniesie niezawodnie wiele owoców, w których obfitości będzie Bóg uwielbiony. Dodawać chyba nie trzeba, że to duszpasterstwo chorych i katolickie miłosierdzie pomogą chorym wnieść w ich monotonne życie nieznaną im moc i radość i nawzajem ofiara chorych sprowadzi na ich otoczenie ożywcze tchnienie Bożego błogosławieństwa.

Łączność chorych przez Apostolstwo. Jeszcze przed powstaniem Apostolstwa Chorych istnieli chorzy, istnieli święci chorzy, którzy w czyn wprowadzali wyżej opisane zasady i warunki. Ks. L. J. Willenborg, założyciel tego Apostolstwa, wskazał już za natchnieniem Bożym, jak te zasady mogą chorzy

[1]) W Katowicach, ul. Plebiscytowa 49-a.

wprowadzać w życie i łączyć się między sobą i Kościołem w tym dziele apostolskiej ofiary cierpienia. Ale najbardziej skutecznie dzieje się to właśnie w łonie Apostolstwa Chorych, które jest religijnym, niemal zakonnym (zwłaszcza jeśli chodzi o ducha ofiary) zjednoczeniem katolików cierpiących. Zjednoczenie to iści się w aktach liturgii św. i innych obrzędach świętych. Już codzienne wzbudzanie intencji, opisane w modlitwie zawartej w dyplomie, łączy chorych z Ciałem mistycznym Chrystusa, z Jego Ofiarą na Krzyżu i Ołtarzu. Doroczne zaś święto chorych: ich trzydniowe rekolekcje i szczególne nabożeństwo parafialne dla chorych, częste przyjmowanie przez nich sakramentów świętych w domu czy w szpitalu — to jeszcze bardziej żywa i żywotna łączność chorych z Jezusem i z całą społecznością Kościoła.

Chorzy nie odbywają — rzecz jasna — żadnych zebrań czy posiedzeń ani nie uczestniczą w innych formach życia organizacyjnego, które jest udziałem ludzi zdrowych. Nie tworzą żadnych kół ni zarządów, nie podejmują żadnych uchwał czy zbiorowych akcji. Duchowa i liturgiczna łączność chorych z Jezusem i wzajemna pomiędzy sobą, to najbardziej realna podstawa wspólnoty dla ludzkości cierpiącej. Wyrazem zewnętrznym tej łączności są:

a) **dyplom przyjęcia** do Zjednoczenia wystawiony przez krajowy sekretariat, zatwierdzony przez Episkopat dla całej Polski,

b) **drukowane listy miesięczne** redagowane i wydawane przez sekretariat w formie czasopisma i rozsyłane chorym.

Jeśli chodzi o **dyplom przyjęcia**, to zawiera on przypomnienie osobistego włączenia się do Apostolstwa, podaje modlitwę, którą chorzy mogą odmawiać codziennie. Jeśli tę piękną i tchnącą duchem Ewangelii modlitwę chory kiedyś opuści lub odmówi tylko częściowo, nie popełnia grzechu, zwłaszcza kiedy to opuszczenie tłumaczy jego stan zdrowia. Rzeczą najważniejszą jest, by członek Apostolstwa przejął się duchem tej modlitwy i każdego dnia starał się coraz lepiej wykonać trzy wspomniane wyżej warunki, podane zresztą, dla przypomnienia, w samym dyplomie.

Apostolstwo Chorych nie mnoży bez miary modlitw, którymi przeciążają się nieraz katolicy, należący do innych bractw.

Pius XI powiedział kiedyś do sekretarzy Apostolstwa: „Cierpienie jest najwyższą formą modlitwy". Nie chodzi więc tu o słowa, ile raczej o to, żeby wolą, sercem, czynem pełnić ofiarę współcierpienia.

Są wszakże chorzy, którzy tylko z wielkim trudem zdobyć się mogą na słowo, na odmówienie krótkiej nawet modlitewki. I im Apostolstwo Chorych umożliwia pełnienie najwyższej formy modlitwy, jakiej niedościgły wzór dał nam Jezus, który na krzyżu wypowiedział kilka zaledwie słów, ale spełnił Ofiarę Jedyną i Największą! Jest więc rzeczą wskazaną, aby duszpasterze chorych i pracownicy miłosierdzia wszystkim swym pacjentom zwracali uwagę na wartości Dzieła, które pomoże im wyjść z rozpaczy, bezczynności i osamotnienia, owszem wskaże im drogę wiodącą na szczyty modlitwy i ofiary.

Listy do chorych wychodzą jako miesięczny organ Apostolstwa Chorych. Nawiązują one wzajemne nici łączności między chorymi, łączą ich z duszpasterzem, z całym Kościołem. Są to jakby zbiorowe wzajemne odwiedziny, w których wymienia się doświadczenia, jest to rozmowa braterska, czy siostrzana posługa w wzajemnym udzielaniu sobie radości i pomocy. Niektóre z drukowanych listów są odpowiedzią na liczne listy i zapytania chorych. Pismo zamieszcza także oryginalne listy chorych i ich przyjaciół, które nie tylko podtrzymują ową żywą wymianę myśli i wiadomości, lecz wskazują także drogi do przezwyciężenia trudności codziennych w życiu chorych i w ich współżyciu z otoczeniem. Zwalczamy w nim chorobliwą grafomanię, jałowe narzekania na wszystko i wszystkich, czcze wielomówstwo, bezładne zapisywanie papieru nieuporządkowanymi myślami. Zbieramy natomiast skrzętnie i wykorzystujemy na pożytek całej społeczności listy szczere, proste, przemyślane i pozbawione ckliwej czy „dewocyjnej" frazeologii. Powiedział pewien święty, że pismo pisane krwią i życiem ważniejsze jest, niż pisane atramentem. Powiedział ktoś inny, że krew męczenników ważniejsza jest niż atrament mędrców. My wiemy z doświadczenia, że listy członków i członkiń Apostolstwa Chorych — pisane często krwią serdeczną — są żywym wyrazem ich codziennej, bohaterskiej nieraz ofiary. Choremu potrzeba słowa mówionego i pisanego. Zbieramy więc i drukujemy takie listy chorych, zbieramy ich pamiętniki, oparte o dokładne poznanie własnej duszy,

zbieramy wyznania oddające na żywo ich po apostolsku przeżywane cierpienia. Naturalnie, choremu potrzeba światła nauki lekarskiej i katolickiej teologii. Ale tego rodzaju pisma chorych najwięcej chyba rozwijają dzieło, pogłębiają zrozumienie apostolstwa...

Szczególnym ogniwem łączności między chorymi jest także Ks. Sekretarz, to jest kapłan, który mianowany przez ordynariusza jednej diecezji a zatwierdzony przez ordynariuszy innych — prowadzi sekretariat Apostolstwa na całą Polskę. Funkcję tę spełnia nie kto inny lecz kapłan, aby przez swój kapłański charakter i przez osobiste składanie Ofiary Eucharystycznej mógł wyrażać ścisłą łączność całego Apostolstwa Chorych z liturgią świętą, z duszpasterstwem parafialnym i kapłaństwem samego Chrystusa. Jest on w pełnym tego słowa „sekretarzem", sekretarzem chorych i ich przyjaciół, pośrednikiem pomiędzy chorymi i zdrowymi oraz głosem zarówno duszpasterzy jak i chorych.

Jak widać Apostolstwo Chorych ma zupełnie inne formy „organizacyjne" — jeśli tego słowa tu użyć można — niż jakiekolwiek stowarzyszenie ludzi zdrowych. Wszystko w nim jest dostosowane do psychiki i aspiracji chorych, do ich możliwości, a ograniczone do najbardziej niezbędnych i dostępnych sposobów współdziałania. Jest bowiem zasadą Apostolstwa Chorych, żeby, o ile możności, chorych nie wyłączać ze środowiska zdrowych, z rodziny i organizacji, do których należeli jako zdrowi. I organizacje te winny nadal zajmować się swymi chorymi, odwiedzać ich, udzielać im wszelkiej pomocy. Chory, rzecz prosta, nie może brać w ich pracy tak czynnego udziału, jak członkowie zdrowi. Może jednak przez apostolską ofiarę cierpienia żywo z nimi współdziałać. Apostolstwo Chorych jest więc tak pomyślane, że mogą doń należeć chorzy z różnych organizacji, także zakonnicy, księża, oraz osoby, które już uczyniły przedtem jakieś akty heroicznej ofiary cierpień. To bowiem wcale nie przeszkadza w należeniu do Apostolstwa, które praktykuje ofiarowanie ogólne, za całość sprawy Bożej, za przybliżenie Królestwa Bożego na ziemi. Ta zaś intencja ogólna obejmuje wszystkie inne, bardziej szczegółowe.

Chory zostaje więc nadal członkiem rodziny, zakonu, bractwa, członkiem swej parafii i diecezji i przez Apostolstwo pracuje jeszcze owocniej dla tych społeczności, zachowując z nimi łączność bardziej wewnętrzną, duchową i liturgiczną.

Trzy godziny — dla siebie. Wspomnieć chcemy o trzech godzinach wzajemnego ofiarowania cierpień na osobiste intencje chorych. Pierwszą i zasadniczą myślą apostoła jest praca dla Boga i bliźnich, całkowite oddanie się sprawie Królestwa Bożego. Apostolstwo Chorych chce zasadniczo dorzucać własne ofiary do wielkiego skarbca Kościoła, by w ten sposób potęgować jego zasoby i siły. Słuszną jest jednak rzeczą, żeby chorzy, pełniąc apostolstwo, także sami z niego korzystali. Zaleca się więc członkom Apostolstwa, aby każdego dnia jednoczyli się w ofiarowaniu cierpień jedni za drugich, aby pomiędzy sobą wywierali skuteczny wpływ apostolski. Być „dobrym" chorym, dobrym w znaczeniu pełnym: katolickim i nadprzyrodzonym, to sprawa niełatwa. Ale jaki to piękny widok, gdy w pewnej godzinie całe rzesze chorych, jakby nawzajem do siebie wyciągając ręce, ożywiają swe miłością tętniące serca, łączą je razem w współpracy i wzajemnej pomocy! W przeżywanym osobiście osamotnieniu i bezradności jak słodką i krzepiącą jest myśl, że inni współcierpiący pomagają nam czynnie i ofiarnie!

Wyznaczono więc w Apostolstwie trzy godziny na wzajemne ofiarowanie na osobiste intencje chorych, takie jak: uświęcenie, nawrócenie, dobre współżycie z otoczeniem, spełnienie powołania, odzyskanie zdrowia, zdobycie środków na życie i leczenie, sprawy rodzinne itd. Te właśnie trzy godziny — od 12 do 15 w południe — wybrano na pamiątkę trzech godzin, które Jezus cierpiał na krzyżu. Nie oznaczono jednak z góry na te godziny jakiejś osobnej modlitwy, ani osobnych zajęć. Wystarczy wzbudzenie intencji i przeżycie tych godzin w duchu apostolskiej ofiary. I w tej praktyce Apostolstwa widzimy znowu dostosowanie się do życia i warunków chorych oraz znamienne podkreślenie wartości samego przeżywania cierpienia, pracy czy zajęcia w duchu zjednoczenia z Chrystusem. Wielu katolików zwyczajnie poprzestaje na wyrażaniu swego życia modlitwy przez modły ustne lub dosyć bierny udział w nabożeństwach zbiorowych. Podczas choroby uczy ich Apostolstwo czynnego, osobistego, głębokiego współżycia, współcierpienia z Jezusem w każdej chwili bieżącego życia. Cierpienie więc staje się w ten sposób szkołą życia chrześcijańskiego.

Omówione tu „trzy godziny" wskazują wyraźnie, że chory wstępując do Apostolstwa posiada nadal pewne obowiązki i sprawy osobiste; wskazują, że może on i powinien modlić się i ofiarować swe cierpienia także w intencji odzyskania zdrowia,

czy to na drodze normalnego leczenia, czy też na drodze cudownej. Przecież Ewangelia uczy nas obu dróg wiodących do odzyskania zdrowia; Matka Najświętsza i święci także obu drogami niosą chorym zdrowie. Doskonałą sposobność do modlitwy o cudowne uzdrowienie dają sprawy beatyfikacyj i kanonizacyj kandytatów na ołtarze. Chodzi więc nie tylko o to, aby chorzy odzyskali upragnione zdrowie, lecz również o sprawy szersze, które ani dla Kraju ani dla Kościoła nie mogą być obojętne: o powiększenie ilości osób świętych i błogosławionych, o uwieńczenie aureolą chwały większej liczby naszych rodaków.

Eucharystyczne triduum dla chorych. Wiara i liturgia święta ściśle się ze sobą zespalają. Życie chrześcijańskie wznosi apostolstwo na w erze i przepaja je ożywczym tchnieniem l turgii. I Apostolstwo Chorych powstało z głębokiego naprzyrodzonego ducha wiary, wyrosło z Eucharystycznego triduum dla chorych. Istnieje wydana osobno instrukcja w sprawie trzydniowych parafialnych nabożeństw dla chorych. Celem tych nabożeństw jest zbliżyć chorych do Jezusa, pomóc im w odprawieniu jakby trzydniowych rekolekcji, poruszyć całą parafię do religijnej pracy nad cierpieniem w ścisłej łączności z jego żywymi ofiarami.

Chorzy sami domagają się często udziału w tych triduach. „Jeśli mamy być apostołami — mówią z poczuciem odpowiedzialności — to musimy mieć często Jezusa, musimy odprawiać rekolekcje, dobrą spowiedź, musimy uczestniczyć w liturgii".

Doświadczenie znowu poucza, że pobieżnie odprawione krótkie, dwugodzinne nabożeństwo tzw. dzień chorych — wymaga od samych chorych i parafii wielkiego wysiłku, nie wiele mniejszego niż nabożeństwo trzydniowe, a daje wyniki raczej nikłe. Nic dziwnego, że chorzy proszą o pełne triduum, o prawdziwe, Eucharystyczne, liturgiczne rekolekcje, o ćwiczenia duchowne w całym słowa tego znaczeniu. Jeśli zaś parafia zapewni im rzeczywistą możność częstego przyjmowania sakramentu pokuty i Eucharystii, wtedy łatwiej im będzie stać się apostołami, szybciej będą mogli podążać ku doskonałości i skuteczniej uświęcać siebie i swoje otoczenie.

W sprawie częstej Komunii świętej chorych, do której Kościół tak gorąco zachęca, prawo kościelne w kanonie 858 uczy: „Chorzy chorujący od miesiąca, bez nadziei rychłego wyzdrowienia, mogą za roztropną radą swego spowiednika, przyjmować Komunię świętą raz lub dwa razy

w tygodniu, chociażby przedtem przyjęli lekarstwo albo jakieś pożywienie w stanie płynnym". Znawcy zaś prawa wyjaśniają, że chory może przyjmować pastylki, rosół, mleko, jaja w stanie płynnym itp. Kto z chorych chciałby jeszcze częściej przyjmować Komunię świętą nie na czczo i miał do tego sposobność, ten może wnieść prośbę o szerszą dyspensę do swego Biskupa Ordynariusza i dołączyć poświadczenie lekarza i spowiednika. I może się spodziewać odpowiedzi pozytywnej, bo Stolica Apostolska tego rodzaju prośby zawsze załatwia przychylnie.

Wiara w Opatrzność Bożą. Przytoczmy jeszcze raz taki drobny szczegół: Dyplom przyjęcia i wspomniany wyżej „miesięcznik" (na razie 8 stron druku) posyła się chorym bezpłatnie. Są bowiem chorzy tak bardzo wyczerpani swym cierpieniem, że znieść nie mogą nawet wspomnienia o jakichś opłatach. Chętnie za to i radośnie przyjmują taki druk jako skromny i bezinteresowny dar. Na pokrycie zaś najkonieczniejszych wydatków na papier, druk, opłaty pocztowe i administrację przyjmuje sekretariat tylko dobrowolne ofiary chorych i ich przyjaciół. Założyciel Apostolstwa Chorych celowo tak tę sprawę postawił, żeby dzieło całe oprzeć na wierze w Opatrzność Bożą, żeby i chorym dać przykład zaufania do tejże Opatrzności.

Doświadczenie 25 lat pracy wykazało słuszność tej wyższej, nadprzyrodzonej postawy wobec strony materialnej dzieła dla chorych. Duszpasterstwo i miłosierdzie utrzymuje i rozwija to dzieło, jako uzupełnienie wszechstronnej pracy parafialnej. Zamożniejsi chorzy i ich przyjaciele składają ofiary za tych, których nie stać na to. Stają się przedłużeniem miłosierdzia Chrystusa w myśl Jego słów: „Byłem chory a nawiedziliście mnie"...

Sama Opatrzność Boża uczy chorych i ich przyjaciół ofiarnej gotowości do niesienia wzajemnej pomocy. Więcej o tych sprawach mówią listy chorych oraz nasze drukowane miesięczne listy braterskie...

Trzeba tu jednak zaznaczyć, że Dzieło Apostolstwa Chorych, jako takie, nie zajmuje się pomocą materialną dla chorych, gdyż ta sprawa należy do katolickiego miłosierdzia i do opieki społecznej. Rzecz oczywista, że przez swoją apostolską ofiarę cierpienia przyczynia się Dzieło do rozwoju miłosierdzia, do rozbudzenia ducha ofiarności, do wytworzenia należytego chrześcijańskiego współżycia zdrowych z chorymi i chorych pomiędzy sobą. Na potwierdzenie każdego z tych twierdzeń można

by w krótkiej 20-letniej historii Apostolstwa Chorych w Polsce przytoczyć wiele wymownych dowodów. Wszystko wskazuje na to, że Apostolstwo to ma już własne, sobie właściwe miejsce, w duszpasterstwie i w akcji miłosierdzia.

Skarbiec łask duchowych i odpustów. Stolica Apostolska przyznała uczestnikom Apostolstwa Chorych liczne odpusty, których wykaz otrzymuje każdy wpisujący się wraz z dyplomem przyjęcia. Oprócz tego Ks. Sekretarz odprawia w pewne dni Msze święte na intencje całego Apostolstwa Chorych, a przy każdej Ofierze Mszy św. włącza wszystkie intencje chorych i ich przyjaciół. Wielu Biskupów i kapłanów czyni to samo i dołącza do swoich modlitw ofiarę apostolskiego cierpienia chorych, starców, kalek, tak kapłanów jak i katolików świeckich. W ten sposób chory nigdy nie jest zostawiony sobie, w każdej chwili ktoś modli się za niego, ofiaruje, współcierpi z nim w Chrystusie... Tak, rzec można, czyściec ziemski i poza-ziemski wymieniają pomiędzy sobą wzajemne usługi. Dopełnia się dzieło Obcowania Świętych: Kościół żyje, działa, cierpi w każdym ze swoich członków, a każdy z nich żyje dla pełnego Chrystusa. Przypuszczać można, że kiedy chory wszystko to sobie uświadomi, przekona się, że przestał być bezwartościowym lub kłopotliwym składnikiem życia, że stał się naprawdę wartościowym i pożytecznym współtwórcą nowego życia w Chrystusie. Członkowie więc Apostolstwa Chorych mają wiele sposobności, by wielkodusznie składać swoje dary do duchowego skarbca Kościoła, mają też wiele dróg i sposobów, by z hojności Kościoła czerpać zarówno odpusty jak i inne łaski na pożytek własny, na pożytek bliźnich...

*
* *

Nie o samą wymianę słów nam chodzi, ale o zajęcie właściwej postawy wobec stanu psychicznego, któremu na imię: cierpienie moje i cierpienie bliźniego. A takie zajęcie postawy nie jest łatwe, nie zdobywa się go od razu. Trzeba więc czytać, rozmyślać i wracać znowu do czytania [1]) przeprowadzać próby,

[1]) Mamy pewien zapas książeczki pt. „Tajemnica cierpienia" gdzie są podane teologiczne i filozoficzne myśli o cierpieniu. Istnieje książeczka pt. „Wspólna Droga Krzyża", do rozmyślania jako też do modlitwy prywatnej i zbiorowej. U waszych przyjaciół, znajomych, u duszpasterzy znajdą się różne katolickie dzieła i pisma, które lepiej wyjaśnią, jak trzeba religię Chrystusową przeżywać podczas cierpienia.

doświadczenia, szukać pomocy w modlitwie i rady u duszpasterza, nawiązywać życiową łączność z Jezusem... Dopiero wtedy można osiągnąć naprawdę cenne i dojrzałe owoce z gorzkich nasion cierpienia. Jest też rzeczą wskazaną dzielić się tymi owocami z innymi i dlatego pożądane są listy do sekretariatu Apostolstwa.

Apostolstwo Chorych nie chce się wyodrębniać w jakąś osobną, w sobie zamkniętą organizację ludzi chorych, całkiem przeciwnie — pragnie włączyć chorych z powrotem do środowisk, w których się obracali i z których wyszli, pragnie ich włączyć ponownie do ścisłego współżycia ze zdrowymi — i czyni to na swój sposób bardzo skutecznie. Choroba oddziela, wyodrębnia człowieka z grona zdrowych, ale miłość bliźniego i apostolstwo cierpienia łączy chorego na powrót ze zdrowymi. Dlatego uważamy, że chorzy mogą, mają prawo także podczas choroby interesowania się sprawami, które zajmują najbliższych im ludzi zdrowych, mają prawo korzystania z książek i czasopism czytanych przez zdrowych, mają prawo, w miarę możności i stosownie do swoich warunków, korzystać z wszelkich innych sposobów kształcenia się, pracy, używania wczasów i rozrywek.

Apostolstwo Chorych dopełnia to wszystko i wzmacnia pierwiastkiem nadprzyrodzonym, daje praktyczną, z Ewangelii zaczerpniętą metodę przetworzenia cierpienia na wartości duchowo twórcze i religijnie zbawcze.

Ks. Michał Rękas

Że takie elementy istniały, wątpić trudno. Poza Szajnochą, który usiłował często intuicyjnie wmyślać się w jej epokę, zajmowali się królową Jadwigą również historycy, choć na naukową monografię, o typie studium Dąbrowskiego o Elżbiecie Łokietkównie lub o Ludwiku Wielkim, trzeba jeszcze czekać. Ustalono jednak, że wspólnymi siłami papiestwa i Andegawenów, udało się w takich państwach, jak Węgry lub Polska, zaszczepić pewne elementy polityczne, społeczne, kulturalne porządku zachodniego, a nawet rozszerzyć je nieco dalej w kierunku Bugu i Niemna, w czym pośredniczyły również mocno romanizujące wtedy luksemburskie Czechy.

Niepospolite były tu i zasługi kobiet takich, jak właśnie wspomniana Łokietkówna i jej wnuczka a i m i e n n i c z k a śląskiej świętej piastowskiej — polska Andegawenka. Począwszy od ceremoniału koronacyjnego pochodzenia francuskiego, nie trudno było wskazać historykom na prerogatywy królowych na wzór kapetyński, na urządzenie osobnych dworów i urzędów, na szerzenie obyczajów rycerskich, szczególnie wśród młodszego pokolenia, na popieranie niektórych zakonów, jak cystersów lub franciszkanów, wreszcie na życzliwość dla stanu miejskiego. Stosunki międzydynastyczne nie zrywały się zresztą wcale [1]), a jeszcze bardziej trwałe były stosunki kulturalne, tak widoczne w luksemburskiej, sfrancuziałej Pradze Karola IV.

---

[1]) M o n u m e n t a m e d i i a e v i h i s t o r i c a Kraków 1896. Tom XV, 44. Jest tu wzmianka o rycerzu francuskim w poselstwie do Królowej od Pana Mediolanu czyli Viscontiego.

Jeden z liryków francuskich 14 w. brał nawet udział w awanturniczej wyprawie Jana Luksemburskiego na państwo Piastów, o której tak pisał:

Et puis il s'en alla de là
Droit en royaume de Cracoe
Et par les glaces en Letoe [2]).

Jeśli niemieccy i czescy cystersi wnosili wszędzie kult maryjny [3]), któremu patronował, w wieku 12, wielki reformator chrześcijaństwa i filar ich zakonu św. Bernard, to poeci układali pieśni maryjne, wprowadzając do nich popularne romańskie motywy i formy. Być może, że zaglądali oni i nad Wisłę, skoro język czeski, na jaki przekładano ich twory, uchodził poniekąd i w Polsce za towarzyski czyli dworny. Nikłe echa kultu kobiety w tym właśnie duchu, jakie można znaleźć w nielicznych ułamkach liryki polskiej [4]) 14 czy 15 wieku, mogłyby o tym świadczyć.

Żakowska liryka łacińska, którą uprawiali chyba krakowscy scholarze katedralni [5]), była produkowana i na Wawelu, przenosząc pośrednio także formy romańskie. Łacina stanowiła bowiem język elity kościelnej, szkolnej, urzędowej, co pozwala przypuszczać, że Zjazd krakowski w r. 1346, na którym zjawili się i Karol IV i Piotr z Cypru, ściągnął także i żonglerów. Oni to mogli towarzyszyć ich świetnym orszakom, co

par Basanone
De là en Cracoe arrivérent,
On les rois dessus dis trouvèrent [6]).

Wpływy francuskie były zresztą w Czechach znacznie mocniejsze od włoskich; odbijały się one już to w sztuce budowli gotyckich, rzeźby, cacek z kości słoniowej, miniatur, już to w literaturze. Promienie nauki francuskiej docierały, już za Andegawenów, z Montpelier za pośrednictwem lekarza kanclerza Radlicy lub innych paryskich scholarów, których nad Sekwanę pociągał blask paryskiej teologii czy filozofii.

---

[2]) V. Czerny: Staroczeska milosna liryka Praha 1948, 193. Tym lirykiem był Guillaume de Machaut, autor ballad i teoretyk wiersza francuskiego..

[3]) Tamże, 139.

[4]) St. Wierczyński: Średniowieczna poezja polska świecka Bibl. Nar. S. I. nr 60, 60 — 63.

[5]) Monumenta. T. XV. —item scolaribus cantantibus ad mandatum Domine Reginae 1 gr. (r. 1390).

[6]) U Czernego, 1563.

Iluminacje psałterza floriańskiego, który powstał podobno na gruncie krakowskim, świadczą również o tym przechodzeniu na Wawel francuskiej miniatury i rzeźby. Można by w nich upatrywać i wpływ polskiej Andegawenki, która założyła przecież kolegium psałterzystów [7]), i to na wzór zachodni, a w roku 1394 kazała przepisać dygnitarzowi szkolnemu Przypowieści Salomona [8]), jako — źródło nauk moralnych.

W tych latach nie było już słychać na dworze o cytarzystach z Handzlikiem na czele [9]). Można mieć wrażenie, że dworski reżim uległ pewnej ascetyzacji i mniej chętnie słuchał świeckich śpiewów. Być może, że to wtedy kazała królowa namalować na ścianie komnaty zamkowej pobożny anagram w duchu prawie cysterskim. Może wytwarzał się wtedy i pewien dystans między rzadko widywanym mężem a jego różnojęzycznym i mniej zapewne kulturalnym otoczeniem. Nic więc dziwnego, że w takim ośrodku zaczęto tłumaczyć psalmy (pewnie w skryptorium Bożego Ciała czy raczej w kolegium psałterzystów) na język polski, który był językiem królowej, a obok którego w mieście najbardziej chyba rozpowszechniony był niemiecki.

Wiadomo zaś, że kult psalmów rozrósł się we wspomnianym zakonie, którego wspaniałe rezydencje rozciągały się od Śląska do Wielkopolski przez Małopolskę z Sulejowem i Mogiłą na czele. Śpiewanie psalmów stanowiło od szeregu wieków, a tym więcej jeszcze w wieku kwitnącej ascezy coś pośredniego między recytacją a śpiewem. Tak było wszędzie i nie mogło chyba być inaczej na ascetycznym dworze wawelskim, którego ducha urabiał spowiednik królowej — Jan Szczekna. Szczepieniu tego ducha sprzyjała też niezawodnie tradycja piastowska. Ona to wnosiła kult dynastycznej świętej, w której dzień wyjeżdżała niegdyś młodziutka królowa do stolicy dziada i ojca. Śląska patronka żyła, jak wiadomo, w atmosferze ostrej cy-

---

[7]) Monumenta T. VIII. Kraków 1853. Sedecim presbyteros et capellanos pro psalterio et aliis laudibus divinis in choro praedictae ecclesiae psallendis, legendis et cantandis ceteris horis diurnis pariterque nocturnis. (str. 177).

[8]) Monumenta T. XV. str. 563.

[9]) Tamże 106 — praecipiens domino procuratori cytaristis cum Handzlikone cum suis sociis dare IX gr.

[10]) Histoire de l'Eglise T. IX. Paris 1948. Par A. Fliche, 18 — 21.

sterskiej ascezy [11]). Hagiograf świętej, opisując drobiazgowo jej cierpliwość, surowość życia, miłosierdzie i czułość dla bliźnich, żywy kult maryjny, porównywał ją słusznie do gorejącej pochodni lub świetnej latarni. Jej córkę otaczał także nimb świętości, do której tęskniły i inne Piastówny. Ponieważ zaś kulty te były rodowe, trzeba przypuścić, że wpływ cysterskiego ośrodka choćby bliskiej Mogiły, mógł jeszcze wzmacniać, niezależnie nawet od działania spowiednika, duchowe nastawienie królowej.

Psychologia Jadwigi jako kobiety na próżno oczekującej potomstwa upodabniała ją do świątobliwej patronki, pielęgnującej te same cnoty i żywiącej się lekturą w rodzaju widzeń szwedzkiej ekstatyczki Brygidy. Czy nie widziała ona przyszłości w czasie Zjazdu w Inowrocławiu lub wyprawy księcia Aleksandra na Ruś? Te rysy jej myśli i serca podkreślił wyraźnie Długosz [13]), który przejął tradycję pierwszego rektora studium generalnego i mówcy na pogrzebie królowej, a podnosił jej wybitnie cysterską lekturę, nie mającej żadnej prawie styczności z literaturą świecką dawnych i nowych wieków. Czerpała ją królowa z biblioteki, z której mogły także wychodzić przekłady objawień św. Brygidy, o której również wzmiankuje Długosz. Wydaje się, że w związku z tą postawą królowej pozostaje jej list z r. 1391 do biskupa Radlicy, polecający mu misjonarza Wielisława, gdyż jest on in cantu necessarius et lectura dla królowej i jej dworu [14]). Powyższe ślady zainteresowań Jadwigi świadczyłyby o istnieniu religijnego ośrodka w katedrze i na zamku, który upodabniał się do klasztornego zacisza.

W ten sposób odkrywa się przed nami myślowy krąg Andegawenki, połączenie życia kontemplacyjnego z aktywnym, w duchu uwiecznionym i na drezdeńskim roztruchanie i w licznych miniaturach psałterza. Na wskroś średniowieczny jej umysł odwracał się od tego, co od-

---

[11]) T. Grabowski: Czy Śląsk posiadał własną literaturę? — Przegląd Powszechny z r. 1935. T. 208, 26 — 28.

[12]) Ch. Haskins: The renaissance of the twelfth century. Cambridge 1928. In the cistercian monasteris there must be same text of Missal, the Epistolary, the Bible, the Gradual, the Antiphonary, the Hymnous, the Psalter.

[13]) J. Dlugosii Historiae Polonicae Libri XII Lipsiae 1711, Lib. X. 160 — 161.

[14]) Monumenta T. II. Kraków 1876, 15, nobis et nostrae curiae.

nosiło się do ziemi, a cenił nade wszystko, zgodnie ze św. Bernardem, dążenie do Boga. Apostolski charakter Bernarda musiała mieć również ta nawrócicielka pogan, zwolenniczka papiestwa, fundatorka kościołów, wzgardzicielka zbytków i strojów, o których nie mówią przecież nic rachunki dworu. I ta sama ascetka była gotowa, jak jej duchowy ojciec, do przedsięwzięć dyplomatycznych i wojennych, jeździła zresztą często po Małopolsce i uduchawiała wszystko dokoła siebie tchnieniem swego głębokiego życia wewnętrznego.

Porządek moralny jej epoki oparł się niejako na niej, na jej wytrwałości w cierpieniach, na jej panowaniu nad niepokojem ducha, na jej znoszeniu przeciwieństw w zetknięciu z obcym sobie światem. Dokonywała się więc w niej realizacja wskazań znanego traktatu De diligendo Deo, bo jak jego autor, i ona ducha rycerskiego się nie wyzbyła, a przez medytacje coraz głębiej się weń wmyślała. One zaś traktowały na przemian o stanie upokorzenia, o mierze miłości, o tajemnicy odkupienia, o przywiązaniu do krzyża, o którym mówi i legenda wawelskiego krucyfiksu. W rozmyślaniach tych rodziło się także źródło kultu maryjnego i kultu świętych i stosunek do Chrystusowego Namiestnika i stosunek do ludzi, który ślicznie opisuje legenda, i poszukiwanie mądrości, której szuka w źródłach wskazanych jej przez Długosza [15]), nie mówiąc już o unikaniu zbytku i o chrześcijańskiej postawie wobec śmierci, albo też o miłowaniu zgodnie z cysterską tradycją, pracy ręcznej, niezbędnej dla ozdoby szat liturgicznych.

Wzorem dla królowej był nie tylko św. Bernard, który był Francuzem, lecz także arcybiskup mediolański Ambroży, Rzymianin, mąż stanu, rządca ludzi. Jego rola mniej objawiała się w rozumowaniu, a więcej w praktyce życia. Podobną rolę spełniała jego wawelska czytelniczka. Właśnie on pokazywał jej nicość ludzkiej wielkości, dawał przykłady i zachęty, uczył obojętności wobec śmierci, którą opiewały natchnione psalmy. Ambroży ukazywał jej, że sanctorum vita ceteris

[15]) J. Dlugosii: Historiae Polonicae Liber X. — tantummodo ad orationem et lectionem librorum divinorum, videlicet veteris et novi Testamenti Omiliarum quatuor Doctorum, vitas Patrum Sermonum et Passionum de Sanctis, Meditationum et Orationum Sancti Bernardi, Sancti Ambrosii...

norma, że bohaterowie biblijni, to ludzie wszystkich wieków, a to, co mówił o zbytkach w 4 w., mogło odnosić się i do 14, lubującego się, jak świadczy współczesny zabytek polski, w wystawności i w strojach. Stwarzała więc nasza królewska Andegawenka w swym życiu syntezę rzymskości i chrześcijaństwa. Jej postawa miała coś ze stałości rzymskiej, z francuskiej zdolności do czynu i mistycyzmu cysterskiego, tak mało przypominającego znane jej chyba mity o rycerzach okrągłego stołu czy przygody dam figurujących na ofiarowanej przez nią katedrze szkatułce z kości słoniowej [16]). Blask zaś romanizmu [17]) pada szczególnie na rodzaj artystycznych upodobań królowej, która słynęła raczej z dzieł praktycznych, żeby wspomnieć tylko piękną bursę praską dla Litwinów, a nie jako bohaterka poetów, mimo swych niezaprzeczalnych zalet fizycznych i duchowych.

Jej zainteresowania biblijne nie są tu bez wpływu, gdyż święte przypowieści poruszały nieraz obowiązki króla i poddanych, a przestrzegały przed złymi niewiastami. („Omylna jest wdzięczność i marna jest piękność; niewiasta bojąca się Boga, ta będzie chwalona" — tekst Wujka). Krąg duchowy zainteresowań Jadwigi musiał być dosyć rozległy, skoro dominikanin śląski Henryk de Bitterwelt w dedykacji swego dzieła królowej oświadcza, że, jak dba o kult kościelny, tak celuje w pobożności i uprawia kontemplację rzeczy boskich. Jej lektura jest lekturą ludzi kultu biblijnego, sędziów rozstrzygających spory, miłośników bliźnich i rządców poddanego sobie narodu. Wyjaśnia się tu może i anagram Marii i Marty, znany z roztruchanu, psałterza i ze ściany wawelskiej.

Laudo — mówi wspomniany dominikanin — reginam pauperes visitantem, miseris subvenientem, opressos liberantem, suos dirigentem, de singulis agendis solicitantem, sed non minus laudo Deum precibus orantem, in cubiculo pausantem, cuncta in Deum referentem pro Eius gloria omnibus se subi-

---

[16]) Nieznany dar Królowej Jadwigi dla Katedry na Wawelu. Nap. Marian Sokołowski — Kraków 1894, 35. Spraw. Kom. Hist. Sztuki w Polsce. T. V.

[17]) J. B. Antoniewicz: O średniowiecznych źródłach do rzelb na szkatułce z kości słoniowej. Pam. Ak. Um. W. F. T. V. Kraków 1885, str. 172 — 290.

cientem, justiciam zelantem, amorem castitatis diligentem" [18]). Taka właśnie była duchowa struktura twórczyni owego studium generalnego zorganizowanego na wzór paryski przy współudziale krakowskiego niemieckiego mieszczanina i praskiego teologa Mateusza z Krakowa.

Wewnętrzny pokój, zamyślenie i namaszczenie biją z tej postaci, gdy zachód i wschód ścierają się na gruncie jej państwa i samego Wawelu.

Dlatego słusznie mówiono o niej, że tunc similis in orbe terrarum homo de stirpe regia non est visus [19]). Była to droga wielkiej mistyki chrześcijańskiej [20]), która nie wykluczała wcale ani kultu dla nauki, ani nie zamykała się w granicach tylko jednego zakonu. Droga ta dowodziła rozległego horyzontu myślowego i wewnętrznego rozwoju wielkiej królowej, której nie dorównały następne żony Jagiełły ani tym bardziej żona jego syna Kazimierza. Jej postać uległa nawet później jakby celowemu zaciemnieniu.

Jeżeli Andegawenowie uratowali poniekąd Italię przed inwazją germańską, uczynili to również, rzec można, nad Dunajem, nad Wisłą i nad Niemnem. Utrzymali oni i pogłębili dorobek ostatniego Piasta, popierając nową szkołę franciszkańską w jej dążeniu do przewagi wiary nad rozumem, i nie lekceważąc bynajmniej dominikańskiej, która u nas ustaliła osobny typ chrześcijańskiego intelektualizmu.

Franciszkańscy skotyści i dominikańscy tomiści, to niewątpliwe, choć niewyłączne więzy zarówno z Paryżem jak i Oxfordem. Królowa Jadwiga była na Wawelu spadkobierczynią wczesnego średniowiecza, rzeczniczką Ewangelii, mistyki i kontemplacji. Zebrała kapitał, którym żyły jeszcze długo następne generacje z Długoszem na czele, jak żyły gotykiem dochodzącym teraz właśnie do rozkwitu w sztuce. Była to pośrednia zasługa rodu Andegawenów, o którym mówi Dante

---

[18]) Monumenta T. II, Dodatek 146.

[19]) K. Morawski: Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego T. I. Kraków 1900, 52.

[20]) U Haskinsa, The greatest leader, Bernard was a mystic, not a scholar.

w VIII pieśni Paradiso w pamiętnych tercynach dziada polskiej Andegawenki:

Assai m'amasti, ed avessi ben onde
Che, s'io fossi giù stato, io ti mostrava
Di mio amor, più oltre che le fronde [21]).

Gdyby królowa była żyła dłużej, jej ulubione idee unii [22]) i odnowionej szkoły koronnej rozwinęłyby się niezawodnie lepiej i prędzej. W każdym razie realizowała je ona, jako następczyni polityki wielkiego dziada i ojca. Idee te nie zginęły wraz z jej śmiercią, choć ona sama znikła przedwcześnie ze świata żywych.

Tadeusz Grabowski

[21]) P a r a d i s o , canto VIII, v. 55 — 57.

[22]) O. Halecki: D z i e j e E u r o p y o d X — X V w . Warszawa 1919. 527.

Przegląd piśmiennictwa

Recenzje książek

Jan Parandowski: G o d z i n a ś r ó d z i e m n o m o r s k a. Nakład Gebethnera i Wolffa. Warszawa 1949. Str. 239 i 3 nlb.

Czarująca książka! Pisał ją człowiek, który złączył w sobie zalety wspaniałej erudycji w zakresie wiedzy o starożytności klasycznej, oczytania w literaturze powszechnej, głębokiego przemyślenia zagadnień twórczości literackiej i wreszcie znakomitego talentu pisarskiego. Dzięki syntezie takich czynników twórczych powstała książka, której nie należy czytać jednym tchem, lecz którą trzeba sączyć w siebie powoli, kroplą za kroplą smakując ten likwor przesycony słodyczą i zapachem aury śródziemnomorskiej.

Autor sam stwierdza w przedmowie, że ten zbiór nowel i szkiców pisanych w różnych latach posiada pewien ton wspólny jakby poza wiedzą i wolą twórcy, a dający się najlepiej określić tytułem całości. Aczkolwiek rzadko gdzie pojawiają się w nim aluzje do minionej zawieruchy historycznej, którą ostatnio przeżyliśmy, czuć pod powierzchnią omawianych spraw wyraźne drżenie wulkanu, który ową zawieruchę wywołał. Jak wiele mówi choćby opowiadanie o niemieckim etnologu i filologu klasycznym, który nosi tu nazwisko Max von Trott. — Parandowski kreśli w swej książce kilka sylwetek pracowników naukowych zajmujących się odległą starożytnością i umie pokazać, ile jest w tych ludziach, na pozór dalekich od życia, straszliwej pasji w docieraniu do przeszłości, jak potężne życie wyobraźnią, jaka dynamika przeżyć przy pozornym filisterstwie, dziwactwie i zamiłowaniu do domowego szlafroka i ciepłych pantofli. Dwaj bohaterowie tego typu kończą śmiercią: jeden zabłąkawszy się w katakumbach ginie w jakiejś czeluści bez wyjścia, drugi — właśnie Max von Trott — kończy samobójstwem. Zabija go moralnie mania totalizmu przeniesionego na grunt myślenia naukowego, szaleńcza chęć wyprowadzenia całego systemu religijnego starożytnych Greków z jakiejś jednej idei, która miałaby leżeć u podstawy wszelkich objawów kultu. Jest to człowiek wspaniałej inteligencji i rzetelności wobec faktów; gdy te ostatnie nie pozwalają na potwierdzenie jego koncepcji snutej i wypracowywanej przez wiele lat, von Trott odbiera sobie życie. — Niemniej żywe i głębokie rozumienie wielkiej problematyki historycznej czuć w dialogu Cezara z Cyceronem. To, że ci ludzie za życia nie szli ręka w rękę, że największy intelekt ówczesnego Rzymu nie stanął u boku naj-

większego wodza i polityka, to może było prawdziwą tragedią zarówno ich obu, jako ludzi, jak również całego Rzymu, jako państwa wymagającego gruntownej odnowy ustroju.

Utwory zawarte w Godzinie śródziemnomorskiej są literacką projekcją myśliciela, który żyje równie mocno spuścizną kulturalną starożytności, jak i literaturą powszechną Wschodu czy Zachodu. W tym bogatym zasobie przeżyć i zagadnień na czoło wysuwają się ideowe i moralne perspektywy różnych form życia religijnego. Ogromna wiedza etnologiczna Parandowskiego współdziała tu z subtelnym odczuciem sensu religijnego różnych kultów i pozwala wreszcie na rozsnucie wyjątkowo pięknych refleksji w obliczu Pokoju wigilijnego i stworzenie niezwykle interesującego dialogu zdążających z pokłonem do Betlejem Trzech Króli.

Ostatnia nowela, choć narzuciła tytuł całemu zbiorowi, odbiega najbardziej od większości pozostałych charakterem swej tematyki. Chodzi w niej jeszcze raz o tragedię Conrada jako Polaka, który mimo przywiązania do ojczyzny odbiegł od niej w swym życiu i w swej twórczości artystycznej.

Konrad Górski

Jan Dobraczyński: Święty miecz. Księgarnia Zdzisława Gustowskiego, Poznań 1949, str. 356. Okładkę projektował A. Krakowski.

Autor „Najeźdźców" pokusił się o bardzo trudny temat, skupiający się wokół problematyki świętości, o temat, który zresztą zawsze absorbuje pisarza katolickiego. Znamienny jest fakt, iż wokół pewnej tematyki robi się głośno. Tak też po „Dziejach Pawła z Tarsu" ks. prof. dra Eugeniusza Dąbrowskiego, Dobraczyński w „Świętym mieczu" ukazuje nam tę samą postać. Temat aktualny i chętnie brany na warsztat pisarski.

Wydawać by się mogło, iż tak trudny problem, jak ukazanie wycinka z życia jednego z największych świętych, „patrona przemian najgłębszych"; mogłoby w konsekwencji pociągnąć za sobą szereg zniekształceń, wykrzywień, niezgodnych z dzisiejszym stanem wiedzy o tej postaci, tymczasem przeciwnie, przy lekturze „Świętego miecza" odczuwa się jakiś subtelny umiar, w śmiałych zresztą posunięciach fantazji autorskiej. Widać, że autor przestudiował gruntownie epokę, w której umieszcza akcję „Świętego miecza", świadczy o tym choćby wprowadzony niezbyt może fortunnie nadmierny balast erudycji, bo raczej w stanie zbyt surowym. Autor winien być nieco oględniejszy w stosowaniu obcych terminów, szczególnie pochodzenia hebrajskiego i greckiego, gdyż te ostatnie nużą, natomiast klimat epoki można by odtworzyć i bez nich (to, że np. circitor, to pomocnik golarza, buccina — trąba wojskowa; prosta lub spiralnie zgięta, a micvoth — a l. poj. micwah — dobry, w sensie religijnym, uczynek, zbyt trąci encyklopedią). Od razu w trzecim rozdziale książki, zbyt jaskrawo uwypukla się wpływ Bernanos'a. Święty Paweł stacza walkę z przyobleczonym w fizyczne kształty szatanem zupeł-

nie podobną do walki stoczonej przez księdza Don'ssan'a z książki Bernanos'a „Pod słońcem szatana".

Powieść Dobraczyńskiego obejmuje swym zasięgiem kilka lat życia „apostoła narodów". Autor „Najeźdźców" nie zawahał się przedstawić czytelnikowi momentów naprawdę trudnych, jak nawrócenie św. Pawła, które poznajemy z bezpośredniej relacji samego świętego.

W porównaniu z poprzednimi powieściami Dobraczyńskiego lektura „Świętego miecza" pozwala z przyjemnością stwierdzić wysiłek i znaczny postęp autora, pozwala zaobserwować twórczą drogę, po której Dobraczyński wytrwale kroczy. Nie znaczy to jednak, aby dzieło nie miało żadnych wad i usterek. Przede wszystkim, jeśli chodzi o stronę formalną, rzuca się w oczy niedoszlifowany miejscami styl powieści. Obok wspaniałego, porywającego opisu burzy morskiej, mamy słabszy, niedostatecznie uwypuklający tragizm sytuacji, obraz palącego się Rzymu. Autora stać, jak widać, na prawdziwie plastyczne, sugestywne, wyraziste opisy; zbyt często jednak jeszcze zadawala się zdawkowymi stwierdzeniami: „okrony", „wspaniały".

Natomiast wielką zaletą „Świętego miecza" jest konstrukcja fabularna, co prawda żywo przypominająca powieści o posmaku kryminalistyki, ale celowo i słusznie przez autora wprowadzona. Autor bardzo zręcznie wikła intrygę wokół legendarnego świętego miecza, koncentruje całą akcję, aby uczynić książkę ciekawą, i uwypuklić bardziej rysy charakteru i osobowości św. Pawła.

Paweł z Tarsu i Manahem są początkowo przyjaciółmi, jednakowo fanatyczną nienawiścią pałają ku chrześcijanom. Wspólnie chronią i przechowują owiany mgiełką tajemniczości święty miecz Judy Machabeusza, który miał zapewnić Izraelitom zwycięstwo nad Imperium Rzymskim. Później jednak drogi ich się rozchodzą. Św. Paweł staje się apostołem narodów, głoszącym Ewangelię świętą. Manahem, nadal należy do fanatycznej, niepodległościowej grupy żydowskiej, dążącej do materialnego obalenia Rzymu. Postać św. Pawła pojawia się na ważnym przełomie, gdy chrześcijaństwo wykracza szeroko poza ramy ziemi judzkiej, obejmując duchem Ewangelii Rzymian i Greków i barbarzyńców wszelkich. Dobrze autor ukazuje bardzo ważny, bardzo istotny problem duchowego podboju Imperium, bo i św. Paweł dąży do tego, mówiąc do Piotra: „Skoro (świat) jest rzymski, można go zdobyć tylko tutaj, w Rzymie! Świat ma swoje drogi i nie naszą jest sprawą je odmieniać. Musimy iść drogą świata i na niej, na niej Cefasie, głosić Ewangelię..."

Jan Dobraczyński, sądząc po jego twórczości, jest świadomym twórcą katolickim, dążącym do zrozumienia, jak najbardziej właściwego, tak pod względem ideowym, jak i artystycznym ukazania najistotniejszego problemu literatury katolickiej — świętości.

Historyczne studium powieściowe o Pawle z Tarsu — „Święty miecz" jest mimo wytkniętych wyżej usterek i błędów, zjawiskiem pozytywnym w naszej literaturze, oraz pozycją poważnie wzbogacającą dorobek pisarski europejskich twórców katolickich.

Marek Krupiński

Antoni Makarenko: P o e m a t p e d a g o g i c z n y. Książka i Wiedza. Warszawa 1949.

Problem tzw. dzieci trudnych skupia wokół siebie zainteresowania wielu psychologów i pedagogów, jest rozważany przez wielu teoretyków wychowania. Powstają nowe tezy i hipotezy, proponowane są nowe metody i środki, a jednak musimy zdać sobie sprawę, że możliwości praktycznego rozwiązania stwarza nie genialnie skonstruowana naukowa teoria, ale wychowawca-praktyk, wychowawca prawdziwy, który swoim talentem pedagogicznym potrafi porwać za sobą młodzież do jakichś wyraźnie postawionych przez siebie celów.

Pojęcie „talentu pedagogicznego" bywa w różny sposób interpretowane przez pedagogów. Wydaje mi się jednak, że mówiąc o kimś: „to jest prawdziwy wychowawca" lub „to jest wychowawca z Bożej łaski", pomimo nawet pewnych różnic w naukowym rozumieniu tego terminu, dokładnie odczuwamy istotną jego treść. I dlatego dla każdego z nas bezpośrednie czy nawet pośrednie zetknięcie się z prawdziwym talentem pedagogicznym zostawia niezatarty ślad przeżytych wartości.

Laik biorący do ręki książkę Makarenki jest lekko zaniepokojony tytułem. „Poemat" i to w dodatku „pedagogiczny"... Jakaś liryka na tematy wychowania czy może teoretyczna rozprawa, której nadano tak niefortunną nazwę?... I to jeszcze trzy tomy, trzy tomy po dwieście kilkadziesiąt stron każdy!...

Po przeczytaniu jednak kilku pierwszych rozdziałów nasz niepokój rozwiewa się. Opowieść, a raczej pamiętnik kierownika kolonii dla nieletnich przestępców jest nie tylko doskonale napisany pod względem literackim. Chwilami jest tak pasjonujący jak najbardziej sensacyjna powieść. Każdy młody kraj przechodzi przez okres trudności i niepokojów. I w młodym, budującym się Państwie Radzieckim w pierwszych latach po rewolucji trzeba było rozwiązać szereg trudnych problemów, które nasuwa życie, trzeba przezwyciężyć szereg przeszkód, które przecież są nieuniknioną koniecznością. Pierwszym problemem jest młodzież. Młodzież, na której ujemne wpływy wojny i rewolucji odbiły się najbardziej, a którą trzeba przecież pchnąć na nowe tory rodzącej się idei. W taki sposób powstaje kolonia dla nieletnich przestępców i włóczęgów, jakich wielu było w Rosji w latach 1920 — 1921.

Zorganizowanie takiej właśnie kolonii było niewątpliwie eksperymentem i to eksperymentem dużej miary. Jej kierownik, Antoni Siemionowicz Makarenko eksperymentuje cały czas. Od momentu, kiedy stojąc przed grupą kilkunastu zdemoralizowanych wyrostków odrzuca wszystkie kanony teoretycznej pedagogiki i zdobywa chłopców przy pomocy niespodziewanego nawet dla siebie wybuchu zwykłego „ludzkiego" gniewu, aż do chwili, gdy razem z dobrze zorganizowanym kolektywem kilkuset młodzieży jedzie „na podbój" Kuriażu. Eksperymentem jest wprowadzenie na kolonię dziewcząt, eksperymentem jest walka z kradzieżami na terenie kolonii, zorganizowanie zespołowego życia i tak dalej, i tak dalej. System, system opracowany w jakąś naukowo jednolitą całość, powstał dopiero później. Z początku w tych pierwszych latach kolonii im. Gorkiego była tylko młodzież i wychowawca, był tylko Makarenko, który walcząc

z biurokracją i nieufnością władz zdobywał dla swoich dzieci chleb i prawo obywatelstwa w nowej rzeczywistości, więcej, zdobywał dla swoich dzieci prawo człowieczeństwa. I właśnie opisem tych pierwszych lat kolonii jest „Poemat pedagogiczny".

Dziś elementy „makarenkoskiego" systemu stosuje się we wszystkich niemal „domach dziecka". Dziś, tak samo jak Makarenko, stwarzają wychowawcy a przynajmniej starają się stworzyć, zdemoralizowanej czy wykolejonej młodzieży możliwie normalne warunki życia tak, by ułatwić jej powrót do społeczeństwa na równych prawach obywatela. Dziś zdajemy sobie sprawę z tego wszystkiego, o co walczył, co tworzył w tamtych latach Makarenko. Teorie pedagogiczne, o ile mają wejść w życie, muszą rosnąć i dojrzewać tak samo jak rośnie i dojrzewa człowiek. Ale właśnie po to żeby mogły one powstawać, żeby mogły pełnieć i dojrzewać, potrzeba takich ludzi, jakim był Antoni Makarenko. Bo musimy powiedzieć sobie jasno: nic nie poradzi system bez wychowawcy, który potrafi ożywić go swoją osobowością.

Toteż nie zależnie od tego jakie elementy tworzonego przez Makarenkę systemu przyjmiemy do naszego światopoglądu, zobaczenie człowieka o tak pełnej osobowości wychowawczej, jakim był Makarenko, i gromady wychowywanej przez niego młodzieży, z której potrafił zrobić wartościowe społeczeństwo, zostawi w nas niezatarte wrażenie czegoś pięknego i mocnego.

H. S.

Bronisława Steinowa: K a m i e n n y m t o p o r e m . Powieść z epoki kamiennej dla młodzieży z przedmową prof. Józefa Kostrzewskiego; wyd. II. Księgarnia św. Wojciecha, str. 289.

Cenną pozycją wydawniczą Księgarni św. Wojciecha jest wznowiona (pierwsze wydanie wyszło przed wojną) książka Bronisławy Steinowej „Kamiennym toporem".

Dziewiętnastowieczne odkrycia uczonych francuskich i niemieckich oraz wspaniały rozwój prehistorii, przejawiający się na naszym gruncie tak wyraziście, spowodowały zainteresowanie zamierzchłą, odległą historią ludzkości. Prehistoria nie stała się wyłączną domeną zainteresowań starszych generacji. Wprost przeciwnie. Młody czytelnik był i jest w równej mierze zaabsorbowany zagadnieniami prehistorii co i starszy. Świadczy o tym choćby fakt szybkiej rozprzedaży i popularności książeczek prof. Józefa Kostrzewskiego, wydawanych przez „Wiedzę Powszechną" w ramach cyklu „Prasłowiańszczyzna i Polska pierwotna". Jeśli natomiast chodzi o zbeletryzowaną formę zagadnień prehistorii, a więc formę najbardziej komunikatywną, tu czytelnik natrafia na lukę, na dotkliwy brak. W dużej mierze lukę tę zapełniła książka Bronisławy Steinowej. Autorka, znająca psychikę młodzieży, dobrze zaspakaja jej potrzeby i zainteresowania. Fabuła książki przeprowadzona jest pomysłowo, z wykorzystaniem nawet chwytów fantastycznych. Oto kilku energicznych, wesołych chłopców, żyjących w epoce wspaniałego rozwoju techniki i nauki, zostaje w tajemniczy sposób przeniesionych w jakże odległą, odmienną epokę kamienną. Chłopcy są urzeczeni dziwnością życia i przyrody.

Tym bardziej wszystko ich interesuje. Wszystko dokoła obserwują. Otoczenie nabiera większej wyrazistości przez jaskrawy kontrast dwu odległych epok — tej, w której chłopcy żyją i tej, w której znaleźli się przypadkowo.

Zasługą autorki jest też plastyczne ukazanie życia i obyczajów pierwotnych ludzi, wskazując jakby jakiś wspólny pierwiastek „ludzki", który posiada zarówno człowiek epoki kamiennej, jak też i człowiek żyjący współcześnie, uwypukla wreszcie jego dążenia artystyczne, przejawiające się co prawda w bardzo prymitywnej formie, jego uczucia i tendencje, a przy tym w „stronę" rozrywkową książki zręcznie wplata pewne quantum wiadomości ściśle naukowych, nie mających jednak charakteru suchej informacji.

W przedmowie do książki, bodajże największy u nas znawca prehistorii prof. Józef Kostrzewski z niekłamanym uznaniem pisze: „Z radością powitać należy niniejszą bardzo ciekawą i udaną próbę zaznajomienia młodzieży z życiem i kulturą naszych przodków w młodszej epoce kamiennej, tj. w tym okresie pradziejów, w którym stworzone zostały podwaliny pod cały późniejszy rozwój kultury ludzkiej". To stwierdzenie uczonego podkreśla dydaktyczną rolę książki. Ministerstwo Oświaty poleciło ją do szkolnych bibliotek uczniowskich. I słusznie. Bo książka ładnie wydana przez Księgarnię św. Wojciecha, posiadająca bogaty materiał ilustracyjny, jest pożyteczną i przyjemną zarazem lekturą dla młodego czytelnika.

Marek Krupiński

Henryk Barycz: Rozwój historii oświaty, wychowania i kultury w Polsce. Kraków 1949, Polska Akademia Umiejętności, str. 79.

Książka H. Barycza jest 31 pracą z cyklu „Historia nauki polskiej w monografiach". W cz. I autor, profesor historii wychowania na Uniwersytecie Wrocławskim, omawia rozwój historii oświaty i wychowania. Przedmiot tej nauki — pisze on — sprawił, „że nie była ona nigdy nauką abstrakcyjną, pielęgnowaną li tylko dla celów poznawczych" [1]). Wykrywała ona niedociągnięcia i błędy naszej oświaty w pewnych jej okresach, ukazywała jej ścisły związek z życiem narodowym i podtrzymywała rwące się tradycje szkoły i oświaty polskiej. Pierwszym znakomitym — zdaniem autora — dziełem z historiografii szkolnictwa był ks. H. Kołłątaja: „Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750-64)". W pracy tej postawił H. Kołłątaj tezę o ścisłej współzależności powodzenia i upadku państwa z istniejącymi urządzeniami edukacyjnymi, która stała się kanonem naszej historiografii oświatowej. Rozwinął ją zwłaszcza w swym 4-tomowym dziele o „Historii szkół w Koronie i W. Księstwie Litewskim" Józef Łukaszewicz.

W zakończeniu cz. I, charakteryzując okres powojenny, zaznacza autor, że uprawa zagadnień historyczno-wychowawczych przesunęła się

1) Str. 5.

na czasy nowsze oraz że zdecydowanie nawiązuje do dzisiejszej problematyki oświatowo-szkolnej. Czynione są próby odtworzenia tradycji szkoły polskiej na Ziemiach Odzyskanych.

W cz. I zastrzeżenia budzi niezbyt słuszny zarzut autora, iż zakon jezuicki nie wykazał zrozumienia dla historii własnego szkolnictwa w wieku 16 i 17. Były to wszak, jak autor przyznaje, początki historii oświaty, ograniczające się np. w Krakowie do spisów wybitniejszych profesorów i omawiania różnych zdarzeń z życia Uniwersytetu. Korekty wymaga też przypisywane przez autora H. Kołłątajowi potępienie pedagogiki jezuickiej. Nie oddaje to właściwego ostrza polemiki Kołłątaja, skierowanej przeciw całokształtowi stosunków oświatowych w Polsce w połowie wieku 18. Zwalczając bowiem złe metody w nauce i odejście od polszczyzny pisze Kołłątaj we wspomnianej pracy: „Nie można o to samych tylko obwiniać Jezuitów, wszystkie inne szkoły podobnej podlegały wadzie, cała na tem między nimi zależała różnica, że jedne dawniej wprowadziły zły gust w literaturę i zaniedbały pożytecznych umiejętności, ale wcześniej się na swym spostrzegły błędzie; inne dłużej się opierały zepsuciu dobrego w literaturze gustu, ale na to miejsce później wydobyły się z pod uprzedzenia naukom szkodliwego“ [2]).

W cz. II omawia autor rozwój historii kultury. Narodziny tej nauki, jako osobnej gałęzi wiedzy historycznej wiążą się z epoką Oświecenia, ale korzenie jej tkwią w dziejopisarstwie humanistycznym. Do pierwszych dzieł z historiografii kultury zalicza autor biografie wybitnych osobistości, jak np. żywot Grzegorza z Sanoka pióra Filipa Kallimacha lub żywot Piotra Tomickiego autorstwa Stanisława Hozjusza. Problematykę historii kultury po raz pierwszy rozwija w swym — niepospolitej zdaniem autora wartości, — dziele: „O naukach wyzwolonych w powszechności i szczególności“ (Rzym, 1780) jezuita Ignacy Włodek. Teoretyczne założenia historii kultury formułował ks. H. Kołłątaj. Spośród badaczy współczesnych omawia autor twórczość Al. Brücknera, wspomina prace T. Zielińskiego, Ks. K. Michalskiego, St. Czarnowskiego, J. Ptaśnika, St. Łempickiego, Z. Łempickiego, B. Suchodolskiego i inn.

Książka H. Barycza daje dobrą orientację ogólną w drogach rozwojowych omawianych nauk, a jeśli przyczyni się do ich popularyzacji, spełni swoje główne zadanie.

Oprócz tego nadesłano do redakcji

Wydawnictwo Eugeniusza Kuthana, Warszawa:

Dr Tadeusz Cyprian i dr Jerzy Sawicki: P r a w o n o r y m b e r s k i e . Bilans i perspektywy. 1948. Str. XVI, 603.

R. Podlewski, prof. anatomii prawidłowej U. W.: N e u r o a n a t o m i a . (Układ nerwowy człowieka.) Cz. 1 — 2. Oprac. i uzup. dr med. Zbigniew Wojciechowski. 1949. Str. VII, 125, 222.

2) H. Kołłątaj: Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III, Warszawa, 1905, str. 38.

Nakładcy różni:

Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio C. Biologia. Vol. IV, 11 — 19. Sectio F. Nauki filozoficzne i humanistyczne. T. Vol. III. Lublin 1950.

Georges Bernanos: Pamiętnik wiejskiego proboszcza. Przełożył Wacław Rogowicz. Pax, Warszawa 1950. Str. 239.

Ks. Marcin Ziółkowski: Tajemnica przeznaczenia. Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu. Str. 63.

Ks. prof. dr Eugeniusz Dąbrowski: Problemat Chrystusa we współczesnej literaturze katolickiej. Pallottinum, Poznań 1950. Str. 81.

Ks. Tadeusz Glemma: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1795 — 1847. Wydawnictwo Mariackie, Kraków 1949. Str. VIII, 222.

Michael Sopoćko: De Misericordia Dei. Deque eiusdem festo instituendo. Tractatus dogmaticus ac liturgicus. Zakład Salezjański — Dział Grafiki, Warszawa. Str. 57 i nlb.

Problèmes spirituels de notre temps et spiritualité ingnatienne. Conférences donnés à la Semaine de Versailles. Septembre 1948. Toulouse. Revue d'Ascétique et de Mistique. 1950. Janvier — mars. No 101. Str. 96.

Sprawozdanie z ruchu kulturalnego

Ze świata sceny

Zagadnienia teatralne

Zamieszczam obecnie rozważania ogólne w związku z kończącym się sezonem teatralnym w stolicy.

Nie będzie to żadne ujęcie syntetyczne, choćby dlatego, że jakkolwiek śledzę dość uważnie życie teatrów, niewiele jednak stosunkowo sztuk dane mi było obejrzeć w tym sezonie: będzie to więc tylko garść luźnych, zupełnie bezpretensjonalnych, raczej doraźnie zebranych uwag i myśli, na marginesie repertuaru, czy też jego niektórych charakterystycznych pozycji.

*

Polską twórczość współczesną reprezentują w tym sezonie „Niemcy" Kruczkowskiego. Ilość przedstawień tej sztuki, wciąż jeszcze granej w Warszawie samej dochodzi bodaj do 200, bijąc dotychczasowe rekordy „Rozdroża miłości" Zawiejskiego.

Trzeba stwierdzić, że w stosunku do swej poprzedniej sztuki „Odwety", autor uczynił postęp nadspodziewanie wielki, rzeczywiście szacunku godny. Szereg obrazków okupacyjnych z Polski, Norwegii, Francji, składających się na akt I, uderza skondensowaną nastrojową treścią, tym mocniej działającą, że opartą na realiach, a nie na żadnych sentymentalnych gierkach. Niemniej realistyczne i niemniej ciekawie pomyślane są dwa akty następne, rozgrywające się w domu Sonnenbruchów.

Parę jednak zastrzeżeń, jakie winniśmy dla talentu autora i tak poważnego wysiłku twórczego.

Głęboki wstrząs, którego doznaje gestapowiec Hoppe, gdy wykonywa polecenie zabicia żydowskiego dziecka, uraz tkwiący w nim po tym czynie — odezwie się jeszcze, kiedy pojedzie Hoppe na urlop, a jego dziecko sięgnie po jabłko (podobnie jak to uczyniło tamto dziecko jedząc jabłko przed śmiercią) — to wszystko wydaje się mniej realistyczne, raczej naciągnięte. Ci gestapowcy bądź co bądź mieli trening nie lada jeszcze nawet przed wojną, a co dopiero podczas wojny. Rzecz się dzieje przecież we wrześniu anno 1943! Co tam dla nich znaczyło wtedy jedno więcej dziecko żydowskie!... I to w Polsce! Nie przeczę, że taka wrażliwość uczuciowa, indywidualnie, w wyjątkowych wypadkach mogła się zdarzyć, ale z pewnością nie był to dla g e s t a p o w c a wypadek typowy. A przecież w sztuce, która ma tytuł „Niemcy", i której akcja toczy się w Polsce jesienią r. 1943, musi chodzić o zjawiska typowe. (Nawiasem mówiąc, ra-

zi poniekąd i to, że nie pokazano, choćby w migawce, Ruchu Oporu w Polsce, choć pokazano go w Norwegii i we Francji...)

Dalej ostatnia rozmowa Petersa z Sonnenbruchem w III akcie jest niewątpliwie przeciągnięta, zwłaszcza że toczy się w sytuacji, gdzie każda chwila zwłoki stanowić może o życiu jednego z rozmawiających, a może i obu. Tu w autorze odezwał się ideolog, (który, wiadomo, lubi zawsze wypowiedzieć się do końca...), i zaciążył nad artystą, z efektem ujemnym dla obu.

Wreszcie, zgadzam się ze zdaniem Osmańczyka, że i epilog raczej jest zbędny, i to z podwójnego punktu widzenia. Z pewnością artysta, jeśli jest człowiekiem do głębi, szczerze przenikniętym jakąś wiarą, przekonaniem, ideą, będzie temu dawał wyraz w sztuce, tak jak i w życiu. Ale wyraz ten w sztuce musi być zgodny ze swoistymi prawami sztuki, która — w przeciwieństwie do traktatów naukowych czy ideologicznych — nie znosi stawiania wszystkich kropek nad wszystkimi „i", musi zostawić jakiś margines, pozwolić, by zresztą, jak mówi poeta, „czuły słuchacz w duszy swej dośpiewał..." Na tym polega swoista potęga prawdziwej sztuki, że swym sugestywnym czarem wciąga słuchacza, widza, czytelnika w orbitę swoich natchnień i poddaje ich działaniu. Wtedy i tylko wtedy objawić się może właściwy niezawodny tryumf i sztuki i myśli autora, w przeciwnym razie jedno i drugie zawodzi.

Kruczkowski, stwierdźmy to, był bliski stworzenia swego rodzaju arcydzieła, i stworzyłby je, gdyby mu się udało sztukę (może w ostatniej, błyskawicznej raczej, wymianie zdań między Petersem a Sonnenbruchem) zamknąć jakimś gestem, słowem, jakąś pointą, zwiastującą przyszły p r z e ł o m w psychice Sonnenbrucha, zmuszającą zarazem słuchacza do postawienia owej „kropki nad i".

* *

W tym sezonie odbył się festiwal sztuk radzieckich. Nie udało mi się niestety ujrzeć na scenie tak reprezetacyjnych dla najnowszego teatru radzieckiego rzeczy, jak np. „Młoda Gwardia" i inne. Parę więc słów przynajmniej o przedstawieniach widzianych.

Sztuka „W pewnym mieście" z pełnym socrealizmem wprowadza nas „in medias res" metody rozwiązywania rzeczowych trudności i rozstrzygania konfliktów osobistych w sprawach i pracach prowincji radzieckiej. Chodzi o takie czy inne rozwiązanie urbanistyczne przy rozbudowie „pewnego miasta" — czyli o wypadek typowy. Słucha się tego z prawdziwym zainteresowaniem, z nieodparcie nasuwającą się refleksją, jak wiele w każdej sytuacji znaczy i o rozstrzygnięciu stanowi c z ł o w i e k i jego do rzeczy podejście.

W pewnym sensie kontrastową, bo w przeszłość nas cofającą jest sztuka „Ostatnie dni", poświęcona ostatnim dniom życia Puszkina i sprawie jego tragicznego pojedynku. Podziwiamy subtelny pietyzm, z jakim autor, n i e p o k a z u j ą c n a s c e n i e s a m e g o P u s z k i n a a n i r a z u , potrafił, gdzieś w pobliżu krążącą, postać wielkiego poety i jego ponury dramat uczynić magnetycznym ośrodkiem zainteresowania i działania występujących osób. Niemniej imponujący jest pietyzm, z jakim i w całości i w najdrobniejszych szczegółach inscenizacji i gry aktorskiej potrafiono w Warszawie wyreżyserować to przedstawienie, nie ustępujące pod względem kompozycji scenicznej jak również zgrania zespołu, najlepszym przedstawieniom dawnej Reduty.

*

Dalej, z klasycznego repertuaru polskiego dano m. in. „Krakowiaków i Górali" i — „Panią Dulską", z klasycznego repertuaru francuskiego — nieśmiertelnego Tartuffe'a.

Na czym polega charakter tej „żelaznej pozycji", jaką sztuka Bogusławskiego posiada w repertuarze polskim? Przede wszystkim na fakcie, że jest to podwójny, a szczególnie doniosły dokument historyczny.

Po pierwsze, „ojciec sceny polskiej" w samym zaraniu jej dziejów, w tej Rzeczpospolitej szlacheckiej, gdy reform 3 Maja nie zdążono jeszcze wprowadzić w życie, potrafił dać sztukę, której bohaterem zbiorowym był l u d polski i t y l k o lud, a przedstawienie to; jak sam potem stwierdza Bogusławski, „pozyskało serca wszystkich i zapaliło umysły wszystkich".

Po drugie, ta sztuka ludowa, wystawiona w przeddzień insurekcji kościuszkowskiej, była wyrazem niejako jej „zamówienia społecznego" (Bogusławski sam należał do spisku i wiedział co czyni...). Dawała więc tuż przed wybuchem powstania dyskretny z konieczności, ale przejrzysty wyraz przekonaniu, które już przedtem szerzył Staszic, że l u d jest rdzeniem narodu, że z odrodzeniem, wolnością i szczęściem ludu wiąże się odrodzenie, wolność i szczęście narodu polskiego. W tym sensie antycypowała Racławice, powstanie Kilińskiego i uniwersał połaniecki — antycypowała też całą przyszłą linię rozwojową narodu.

Po trzecie, a to już jest właściwy artystyczny walor sztuki — potrafił Bogusławski pokazać w tej „operze narodowej" folklor polski tak barwny i żywy, w kolorze i słowie, w pieśni i w tańcu, że dziś jeszcze zachwyca i porywa (świadczą o tym coraz to zrywające się burzliwe oklaski przy podniesionej kurtynie), i z pewnością zawsze zachwycać i porywać będzie — nawet mimo że, jak to nie bez pewnej słuszności stwierdza Csato, ten folklor jest trochę „przypudrowany". Ale folklor, jako taki, na scenie bywa zwykle trochę przypudrowany. Czy nie są nieco „przypudrowani" nawet „rewolucyjny" Figaro i jego Zuzia?

Reżyseria Schillera pierwszorzędna. Świetnie wypadły tańce, zwłaszcza krakowiak (pierwszy) i zbójnicki.

Przyśpiewki były, rzecz jasna, aktualne. Tego rodzaju „opera" z kupletami zawsze wypełniać je będzie treścią aktualną.

Wspomnieć należy wreszcie o „Pani Dulskiej" i „Świętoszku".

Właśnie dowiadujemy się, że na prowincji gra się teraz równocześnie sztukę Kotta i Dygata „Nowy Świętoszek", gdzie naśladując Moliere'a, autorzy prezentują publiczności typ „świętoszków" partyjnych.

Pomysł ten dobrze ilustruje fakt, o którym się nie dość pamięta, że wprawdzie arcydzieła sztuki teatralnej, jak i sztuki w ogóle, dają i dawać powinny obraz swojej epoki, ale nie można ich t y l k o do ram danej epoki przykrawać i w y ł ą c z n i e ich w tych ramach zamykać.

Pani Dulska to nie jest tylko drobna tępa mieszczka z ostatniego przełomu stuleci: to jest także zarazem pewnego rodzaju typ wieczny. Nie tyle o przydeptane pantofle, ile o „przydeptaną" duszę jej chodzi, nie tylko o miałkość pojęć modnych wtedy w jej otoczeniu, ale — o miałkość jej umysłu, nie o ówczesne tylko konwenanse drobnomieszczańskie, ale o takie czy inne z treści wyprute konwenanse wszystkich czasów, do których Dulskie wszystkich czasów ślepo i mechanicznie się stosują, ufne, że byleby im ulegać formalnie, to pod ich ochronnym cieniem śmiało przeciw ich żywej treści wykraczać można. Można też sobie doskonale wyobrazić jakąś zmodernizowaną „Panią Dulską", w krótkiej sukni, odmłodzoną, pracującą w biurze — z tą samą jednak pustką w głowie

i z tym samym piekiełkiem w domu. „Nowa Pani Dulska" czeka na swego autora.

W pewnej mierze dotyczy to i „Świętoszka".

Nie rzadko myśli się o Tartuffe, jako o satyrze na świętość. Nic błędniejszego. Przeciwnie, Tartuffe jej blask uwydatnia przez samą swą z nią kontrastowość. Słusznie powiedziano, że hipokryzja jest ostatnim hołdem, jaki występek składa jeszcze cnocie. Świętoszkostwo skrada się za świętością, jak cień za przedmiotem oświetlonym, jak Epimeteusz za Prometeuszem. Jest wieczna i wielostronna, objawia się w stosunku do każdej wiary i do każdej ideologii, zwłaszcza — panującej.

Można więc stworzyć „Nowego Świętoszka", „Nową Panią Dulską", jak również skądinąd jakiegoś „Nowego Don Kiszota" itd.

Stąd jednak pośrednio wynika, że grać i pojmować trzeba stare arcydzieła nie tylko pod kątem widzenia odtwarzanej w nich epoki — co jest ważne — ale także pod kątem tkwiącej w nich nieśmiertelnej i dla nas też pouczającej — mądrości, co może jest jeszcze ważniejsze.

Enem

Spis rzeczy tomu 229

Artykuły:

Ks. Eugeniusz Weron S. A. K.: Bł. Wincenty Pallotti 3
Ks. Leon Mońko T. J.: Konflikt czy symbioza nauki i religii objawionej? 8
Ks. Jan Rosiak T. J.: Poza Kościołem nie ma zbawienia 16, 88
Ks. Józef Majkowski T. J: Czynniki społeczne w przeżyciu religijnym 28
Ks. Kazimierz Wilczyński T. J.: Boski wysłannik 38
Ks. Kazimierz Kłósak: Hipoteza I. Oparina o powstaniu życia 45
Ks. Jan Rostworowski T. J.: Ludzka szata wiekuistej prawdy Bożej 73
Adam Bochnak: Cudowny Obraz Matki Boskiej . . . 101
Józef Marian Święcicki: Z pogranicza etyki i kwestii ludnościowej 107
Ks. Józef Dajczak: Wychowanie osobowości . . . 119
Ks. Franciszek Dziasek: Dogmat o materii . . . 131
Ks. Stanisław Jędrusik T. J.: Ryzyko wiary . . 153
Ks. Jan Rostworowski T. J.: Grób pusty 162
Ks. Józef Majkowski T. J.: Psycholog a postu . . . 170
Józef Marian Święcicki: Z cywilizacyjnych perspektyw fredrowskiej kampanii 180
Ks. Kazimierz Wilczyński T. J.: Syn Człowieczy . 191
Ks. H. Zarembowicz: Teologia św. Jana Ewangelisty. 200
Konrad Górski: Post scriptum 209
Porozumienie między Rządem R. P. a Episkopatem Polski . . 221
Komunikat Episkopatu Polski do wiernych 225
Ks. Jan Rostworowski T. J.: Tajemnica jedności katolickiej 227
Ks. Józef Pastuszka: Człowiek czasowy i wieczny . 239
Ks. Jan Rosiak T. J.: Określenie wiary 253
Ks. Józef Majkowski T. J.: Zadania nowoczesnej charakterologii świętych 270
Józef Marian Święcicki: Prawo a obyczaje . . 281
Ks. Józef Majkowski T. J.: Typologia św. Stanisława Kostki 301
Ks. Jan Rostworowski T. J.: Ku zjednoczeniu chrześcijańskich wyznań 319
Ks. Stanisław Jędrusik T. J.: Dar Chrystusowy . . 330

Józef Marian Święcicki: Burżujstwo a patriarchalizm 338
Ks. Jan Rosiak T. J.: Intelektualizm wiary 381
Ks. Józef Majkowski T. J.: Psychika św. Stanisława Kostki 408
Ks. Michał Rękas: Dzieło Apostolstwa Chorych . . 424
Tadeusz Grabowski: Elementy romańskie w strukturze duchowej polskiej Andegawenki 437

Przegląd piśmiennictwa:

S. Benwenuta, niepokalanka: Asceza życia zakonnego (Ks. Jan Rostworowski T. J.) — S. Maria Leonia, niepokalanka: Kardynał Mercier (Z. F.) — O Norwidzie pięć studiów, Konrad Górski, Tadeusz Makowiecki, Irena Sławińska (X. J. R.) — E. Passendorfer: O wieku ziemi (L. Mońko) — W. H. Melanowski: Rys dziejów okulistyki w Polsce (L. Mońko) — W. H. Melanowski: Dzieje Instytutu Oftalmicznego (L. Mońko) — Marcin Lekeux: Świętość i dobra wola (J. M.) — S. Maria Renata, niepokalanka: Vivere cum Ecclesia (X. Jan Rostworowski T. J.) — Ks. Mieczysław Bednarz T. J.: W Chrystusie Panu naszym (X. J. R.) — Ks. Józef Keller: Czyn jako wyraz podstawy moralnej (St. K.) . . . 57

Przegląd nowszych wydawnictw pedagogicznych: M. Kreutz: Kształcenie charakteru — M. Pirożyński: Kształcenie charakteru — St. Baley: Drogi samopoznania — W. Mieszkowski: Znajomość ludzi — Al. Kamiński: Pedagogika Antoniego Makarenki — A. Makarenko: Wychowanie w rodzinie (J. K.) — Stefan Szuman: Psychologia wychowawcza wieku szkolnego (H. S.) — Ks. Dr Mieczysław Dybowski: Liturgika 65

Literatura kieszonkowa: Janusz Rychlewski: Człowiek z gutaperki — Bohdan Czeszko: Początek edukacji — Jacek Bocheński: Piołki przynoszą nieszczęście — Władysław Dunarowski: Ciężar rąk — Stanisław Piętak: Ostatni półkłos (Zygmunt Lichniak) 142

Bronisław Biegeleisen-Żelazowski: Poradnictwo zawodowe (J. K.) — Ks. Dr Piotr Chojnacki: Wstęp do filozofii i zarys ontologii (St. K.) — Dr Józef Iwanicki: Dedukcja naturalna i logistyczna (St. K.) 147

Maksymilian Siemieński: Oświatowe i społeczne funkcje kształcenia dorosłych — Richard Livingstone: Oświata przyszłości — Helena Radlińska: Oświata dorosłych — Helena Radlińska: Książka wśród ludzi (J. K.) 150

Pięciolecie polskiej historiografii powojennej (Władysław Konopczyński) 210

Św. Jan Chryzostom: O kapłaństwie (X. J. J.) — Dr Karol Wilk: Św. Antoni z Padwy (X. J. R.) — Ks. Aleksy Klawek: Zarys dziejów teologii katolickiej w Polsce (Ks. Jan Rostworowski) — Towarzystwo Naukowe Warszawskie: Sprawozdania z posiedzeń Wydziału II nauk hist. społ. i filozof. (X. J. R.) — Józef Kokot: Polityka gospodarcza Prus i Niemiec na Śląsku (W. Niedźwiadek) — Mieczysław Kreutz: Podstawy psychologii (H. S.) 216

Vie des Saints et des Bienheureux selon l'ordre du calendrier (Ks. Jan Rostworowski T. J.) — Catholicisme: Hier, Aujourd'hui, Demain (X. J. R.) — Dictionnaire d'archeo-

logie chrétienne et de liturgie (X. Jan Rostworowski T. J.) — Ks. Bp Dr Zdzisław Goliński: Nauka św. Augustyna o kłamstwie na tle historycznym (Ks. St. Wawryn) — Ks. Dr Stefan Biskupski: Krzysztof Żurawski (X. J. R.) 297

Przegląd wydawnictw psychologicznych: Nowa typologia (C. C.) — Ostatnie koncepcje osobowości (J. K.) — Z psychologii radzieckiej (J. K.) 356

Towarzystwo Naukowe Warszawskie: Sprawozdania (X. J. R.) O. Pius Parsch: Rok liturgiczny (S. M. Renata, niepokalanka) — Z. Świechowski: Sztuka Romańska, Sztuka Gotyku (X. J. R.) — D. Ford T. J.: Na zawsze (X. J. R.) — J. A. Jungmann S. J.: Missarum sollemnia (Ks. Jan Rostworowski T. J.) — Janusz Korczak: Jak kochać dziecko, Janusz Korczak: Prawo dziecka do szacunku (H. S.) 360

Jan Parandowski: Godzina śródziemnomorska (Konrad Górski) — Jan Dobraczyński: Święty miecz (Marek Krupiński) — Antoni Makarenko: Poemat pedagogiczny (H. S.) — Bronisława Steinowa: Kamiennym toporem rem (Marek Krupiński) — Henryk Barycz: Rozwój historii oświaty, wychowania i kultury w Polsce. (J. K.) 446

Sprawozdanie z ruchu religijnego kulturalnego i społecznego:

Ks. Kan. dr Franciszek Jemelka: „Velehrad" w świetle najnowszych zdobyczy naukowych 69

Sprawy Kościoła: Sens porozumienia między Państwem a Kościołem (Ks. Stanisław Wawryn T. J.) 366

Ze świata sceny (E n e n) 464

C.1.531