PRZEGLĄD POWSZECHNY

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

Rok LXVII Tom 230

LIPIEC — GRUDZIEŃ

1950

WARSZAWA
WYDAWNICTWO KSIĘŻY JEZUITÓW

SPIS RZECZY
NA KOŃCU TOMU

Substancjalność duszy ludzkiej ze stanowiska doświadczenia bezpośredniego

Duszę ludzką możemy ujmować albo ze stanowiska przyrodniczego, od jej strony zjawiskowej, albo ze stanowiska metafizycznego, od strony zasadniczych właściwości jej wewnętrznego bytu. Ze stanowiska przyrodniczego przez duszę ludzką rozumiemy zespół procesów psychicznych człowieka [1]), natomiast ze stanowiska metafizycznego, specjalnie zaś ze stanowiska tradycyjnego spirytualizmu chrześcijańskiego [2]), duszą ludzką nazywamy istniejącą w nas substancję pojedynczą, duchową, zdolną do życia bez końca. Przyrodnicze pojęcie duszy ludzkiej jest indyferentne pod względem światopoglądowym, podczas gdy metafizyczne pojęcie tej duszy, rozumianej w sensie tez tradycyjnego spirytualizmu chrześcijańskiego, angażuje już bezpośrednio światopogląd. Stąd też w moich studiach o duszy ludzkiej, w których będzie mi chodziło o punkt widzenia światopoglądowy, pominę przyrodnicze pojęcie duszy, by uwzględnić wyłącznie jej pojęcie metafizyczne w rozumieniu tradycyjnego spirytualizmu. Gdy więc w dalszym ciągu tego artykułu będę mówił o duszy ludzkiej bez zaznaczenia, pod jakim kątem widzenia ją biorę, należy rozumieć jej ujęcie metafizyczne, które wypracowali czołowi myśliciele chrześcijańscy.

Wśród szczególnych cech duszy ludzkiej jako jej przymiot najbardziej podstawowy przedstawia się nam jej substancjalność. Ściślej się wyrażając, chodzi tu tylko o substan-

[1]) W tym znaczeniu bierze pojęcie duszy ludzkiej Albert Dryjski w pracy M ó z g i d u s z a [2], Warszawa 1949, str. 1, przypisek 1.

[2]) Mówiąc o ujęciu duszy ludzkiej ze strony tradycyjnego spirytualizmu chrześcijańskiego, nie mam na myśl żadnych teologicznych o niej koncepcji, zakładających wiarę religijną, ale biorę pod uwagę czysto rozumową koncepcję duszy, jaka występuje u najbardziej reprezentatywnych myślicieli chrześcijańskich.

cjalność jej bytu zasadniczego, którym jest to, co w niej występuje jako ostateczny podmiot, to, czego z niej nie można orzekać o czymś drugim, bo jeżeli idzie o jej byt dodatkowy, wyrażający się we władzach i aktach lub w samych aktach, jak chcą niektórzy skrajni autorzy (Wilhelm Ockham, Jan Buridanus, Mikołaj z Oresme, Marsyliusz z Inghen [3]), to temu bytowi przypisuje się na gruncie tradycyjnego spirytualizmu chrześcijańskiego charakter bytu przypadłościowego. Tylko Jan z Mirecourt wysuwał pogląd, formułowany zresztą w sposób nieśmiały, że dusza ludzka jest samą substancją, zaś „wyobrażenia czy wyższe akty myśli nie są przypadłościami od substancji duszy wyodrębnionymi, lecz są raczej pewnymi sposobami reakcji i bytowania samej duszy, jej tzw. m o d i s e h a b e n d i" [4]).

Opis substancjalności zasadniczego bytu duszy ludzkiej można by podać w tych słowach, że d u s z y t e j w j e j z a s a d n i c z y m b y c i e p r z y s ł u g u j e u z d o l n i e n i e d o i s t n i e n i a t a k s a m o d z i e l n e g o, ż e t o i s t n i e n i e n i e j e s t j u ż u z a l e ż n i o n e o d i s t n i e n i a j a k i e g o ś p o d ł o ż a, l e c z p r z e c i w n i e s t a n o w i o p a r c i e d l a i s t n i e n i a j e j d o d a t k o w y c h d o s k o n a ł o ś c i, j a k i m i s ą r ó ż n e j e j w ł a d z e i a k t y, stanowiące byty jej bytu zasadniczego [5]). Chociaż tego rodzaju wyrażenie osnowy

---

[3]) Zob. ks. Konstantego Michalskiego C. M. O d r o d z e n i e n o m i n a l i z m u w X I V w i e k u, Kwart. Filozof., t. IV, 1926, str. 204, 216.

[4]) Ks. Konstanty Michalski C. M., W p ł y w O k s f o r d u n a f i l o z o f i ę J a n a z M i r e c o u r t, Kraków 1921 (Seria II rozpraw PAU, wydział h stor.-filozof., tom XXXVIII, ogólnego zbioru t. 63, nr 1), str. 35. Chociaż Jan z Mirecourt skłaniał się zasadniczo do ogólnego wniosku, że istn eją same substancje bez przypadłości, to jednak z a s t o s o w a ł ten wniosek tylko do duszy ludzkiej, natomiast nie odważył się odnieść go do bytów świata materialnego. Zob. w cyt. rozprawie str. 42.

[5]) Zob. ważniejsze teksty św. Tomasza z Akwinu dotyczące pojęcia substancji w S u m. c. G e n t., lib. I, c. XXV, I n M e t a p h y s i c a m A r i s t o t e l i s c o m m e n t a r i a (cura et studio M. R. Cathala, Taurini MCMXXVI), lib. X, lect. 3, n. 1979, Q u o d l i b e t u m IX„ qu. III, a. 5, S u m. t h e o l., I, qu. III, a. 5, ad 1, qu. XXIX, a. 2, III, qu. II, a. 6, ad 3, qu. LXXVII, a. 1, ad 2. — Św. Tomasz rozróżniał między substancją rozumianą jako ostateczny jednostkowy podmiot (s u b i e c t u m v e l s u p p o s i t u m), którego nie odnosi się do czegoś innego, a substancją rozumianą jako istota tego podmiotu. Przy moim ujęciu substancjalności zasadniczego bytu naszej duszy brałem pod uwagę pierwsze z tych dwu znaczeń pojęcia substancji. U św. Tomasza substancja, brana w tym pierwszym sensie, nosi nazwę s u b s i s t e n t i a, r e s n a t u r a e i h y p o s t a-

substancjalności zasadniczego bytu naszej duszy zdaje się podsuwać myśl o pewnych relacjach przestrzennych, to jednak myśl tę należy kłaść całkowicie na karb braków naszego pojmowania pojęciowego, które uformowało się w oparciu o treści zmysłowe, zwłaszcza treści o charakterze przestrzennym. W rzeczywistości pojęcia, nawiązujące do pewnych relacyj przestrzennych, są tu tylko sposobem przenośnego ujęcia rzeczywistości całkowicie nieprzestrzennej, którą w jej specyficznej odrębności możemy raczej niejasno przeczuć, niż pozytywnie w całej pełni zrozumieć [6]).

Określanie substancjalności naszej duszy, w ten sposób, że dusza ta jest w swym zasadniczym bycie czymś, czemu przysługuje uzdolnienie do istnienia w sobie jako w podmiocie istnienia, uważałbym za niezbyt szczęśliwe, gdyż zastosowana tu definicja substancji zdaje się mówić o czymś, co jest niemożliwe do zrealizowania. Bo w jaki sposób ta sama istota może być równocześnie tym, co tkwi w czymś, a zarazem tym, co nie jest tą istotą tkwiącą, lecz czymś, w czym ta istota tkwi? Krytykowane tu pojęcie istnienia w sobie, które wprowadza do definicji substancji wielu neoscholastyków, jak np. kard. Dezydery J. Mercier [7]), O. Reginald Garrigou-Lagrange O. P. [8]),

---

sis w zależności od tego, czy się zaznacza, że ta substancja istnieje przez siebie a nie w czym innym, czy też, że stanowi ona podstawę dla natury ogólnej, czy wreszcie, że jest podłożem dla przypadłości. — Por. o arystotelesowskim i scholastycznym pojęciu substancji studia: Régis Jolivet, La Notion de substance, Paris 1929, str. 15 — 111; Johannes Hessen, Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit, Berl'n u. Bonn 1932, str. 20 - 25; Suzanne Mansion, La première doctrine de la substance: la substance selon Aristote, Revue philosophique de Louvain, tome 44, 1946, str. 349 - 369; A. M. De Vos, La „vraie substance" d'après la Métaphysique d'Aristote, Proceedings of the tenth international congres of philosophy (Amsterdam, august 11 — 18, 1948) edited by E. W. Beth; H. J. Pos and J. H. A. Hollak, fascicule II, Amsterdam 1949, str. 1094 — 1096; S. Mansion, La doctrine aristotelicienne de la substance et le Traité des Catégories, tamże, str. 1097 — 1100.

[6]) Już Franciszek Suarez utrzymywał, z pewną przesadą zresztą, że substancji jako takiej nie poznajemy w jej istocie, ale że ujmujemy ją albo przez zanegowanie tkwienia w innym podmiocie, albo przez zaznaczenie, iż jest podłożem dla przypadłości. Zob. Disputationes metaphysicae, disp. XXXV, sect. III, n. 3 — 5, w zbiorowym wydaniu dzieł Suareza dokonanym przez K. Bertona t. XXVI, Parisiis, L. Vivès, 1866 str. 440. Por. w La Notion de substance R. Joliveta (str. 44. 50, 51), jak tomiści pojmują niemożność zdefiniowania substancji jako takiej.

[7]) Métaphysique générale, ou ontologie, Louvain-Paris 1923, str. 275.

O. Pedro Descoqs S. J. [9]), Jakub Maritain [10]), ks. Ludwik De Raeymaeker [11]), ks. Régis Jolivet [12]), zdaje się kłócić z zasadą sprzeczności w ujęciu ontologicznym. Jeżeli za perypatetyczno-scholastycznym pojęciem substancji kryje się coś pozytywnego, to jest nim niezawodnie uzdolnienie do względnie samodzielnego istnienia, do istnienia niezależnego od jakiegoś podmiotu, do esse per se, jak mówił św. Tomasz z Akwinu [13]). Ten myśliciel unikał określenia substancji przez przypisywanie jej istocie istnienia w sobie [14]). Tego rodzaju systematyczne wyrażanie substancji wprowadził dopiero, jak się zdaje,

---

[8]) Le Sens Commun. La philosophie de l'être et les formules dogmatiques[3]. Paris 1922. str. 107; Dieu, son existence et sa nature[6], Paris 1933, str. 168.

[9]) Institutiones metaphysicae generalis, tomus primus, Paris 1925, str. 163.

[10]) La Philosophie bergsonienne[2], Paris 1930, str. 305, 307.

[11]) Metaphysica generalis[2], Lovanii 1935, t. I, str. 175, 176.

[12]) La Notion de substance, str. 44, 48; Traité de philosophie[2], Lyon — Paris 1944, III, str. 286.

[13]) Nie wydaje mi się słusznym twierdzenie R. Joliveta, że tę pozytywną doskonałość, jaką jest esse per se, możemy pojmować tylko w sposób negatywny, mianowicie jako zaprzeczenie tkwienia w innym podmiocie. (Zob. tego autora La Notion de substance, str 51, 52 i Traité de philosophie, III, str. 287, n. 255. Por. podobny pogląd u św. Tomasza z Akwinu w Sum. c. Gent., l. I, c. XXV i u Franciszka Suareza w Disputationes metaphysicae, disp. XXXV, sect. III, n 3 — 5, w cyt. wyd. str. 440). Sądzę przeciwnie, że wymienioną tu pozytywną doskonałość możemy jakoś myślowo ująć pozytywnie, choćby to było w sposób bardzo mało zadowalający. Słowa esse per se mają przecież bez żadnego wątpienia własną treść pozytywną. A jeżeli tę treść możemy zdefiniować przy pomocy równoważnego wyrażenia, w którym zaprzeczamy tkwienia w innym podmiocie, to nie znaczy, by w naszej myśli nie było tej pozytywnej treści. Nawet sam Jolivet ją przyjmuje, gdy w Traité de philosophie, III, str. 286 pisze, niezbyt zresztą szczęśliwie, że chodzi tu o to, iż „substancja ma wszystko, co jest wymagane do tego, by najpierw mogła otrzymać istnienie" (que la substance a tout ce qui est requis pour recevoir premièrement l'existence).

[14]) U św. Tomasza z Akwinu znalazłem na razie tylko jeden tekst, który z pojęciem substancji wiąże istnienie w sobie. Mam na myśli tekst z Sum. theol., I, qu. XXIX, a. 2, gdzie Doktor Anielski, ująwszy substancję wziętą w rozumieniu ostatecznego podmiotu jako tzw. subsystencję, pisze: „Illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se exsistunt". Zachodzi jednak wątpliwość, czy w tym tekście św. Tomasz faktycznie przyjął sposób istnienia różny od istnienia per se, skoro co dopiero napisał o substancji jako o ostatecznym podmiocie: „Secundum enim quod per se exsistit, et non in alio, vocatur subsistentia".

Franciszek Suarez [15]). Charakterystyczną jest jednak rzeczą, że liczni neoscholastycy, którzy idą za tym sposobem definiowania, jakby przeświadczeni o braku odrębnego sensu w twierdzeniu o istnieniu w sobie jako w podmiocie swego istnienia, to istnienie tłumaczą w sensie względnego istnienia samodzielnego, w sensie istnienia per se. Tak czynią ks. Sebastian Reinstadler [16]), ks. Ludwik Baur [17]), ks. Kazimierz Wais [18]), O. Józef Gredt O. S. B. [19]), ks. Jan Hessen [20]) i inni.

Substancjalność zasadniczego bytu naszej duszy dlatego jest tak podstawowym jej przymiotem, że o ile substancja duszy stanowi ostateczne podłoże czynności witalnych — które albo realizują się w czasie (jak czynności tzw. organiczne lub akty spostrzeżeń w zakresie danych różnych zmysłów) albo, jeżeli dokonują się naraz, bez rozciągłości czasowej, to w czasie następują po sobie (jak akty ujmowania stosunków lub decydowania się na coś) — musi z konieczności ta substancja przejawiać się pod postacią niezmiennego podmiotu, jeżeli pojedyncza czynność witalna, rozwijająca swój byt w czasie, lub szereg czynności witalnych ponadczasowych w swym jednostkowym urzeczywistnianiu się, ale następujących po sobie w czasie, ma przynależeć do jednej i tej samej osoby [21]).

---

[15]) W Disputationes metaphysicae, disp. XXXIII, sectio I, n. 1 (w wyd. cyt. t. XXVI, str. 330) pisał Suarez: „In nomine substantiae ab eo (a verbo substandi) sumpto, duae rationes seu proprietates indicantur: una est absoluta, scilicet essendi in se ac per se, quam nos propter eius simplicitatem per negationem essendi in subiecto declaramus; alia est quasi respectiva sustentandi accidentia". Trzeba jednak przyznać, że w pewnych wypadkach, gdy Suarez w sposób skrótowy bierze pod uwagę cechę istotną substancji, mówi tylko o esse per se. Zob. np. disp. XXXIII, sect. I, n. 25 (w wyd. cyt., str. 338), sect. II, n. 2 (str. 339), lub disp. XXXIV, sect. IV, n. 2 (str. 367).

[16]) Elementa philosophiae scholasticae 11 et 12, Friburgi Brisgoviae 1923, vol. I, str. 330.

[17]) Metaphysik². München 1923, str. 116.

[18]) Ontologia czyli metafizyka ogólna, Lwów 1926, str. 124.

[19]) Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae⁵, Friburgi Brisgoviae 1929, vol, II. str. 122. n. 720.

[20]) Lehrbuch der Philosophie, III Band: Wirklichkeitslehre, München-Basel 1950, str. 111.

[21]) Zob. podane uzasadnienie niezmienności substancji u. O. R. Garrigou-Lagrange'a w Le Sens Commun. str. 107 i w Dieu, son existence et sa nature, str. 168 oraz u L. Baura w Metaphysik, str. 118. Nie wydaje mi się słusznym pogląd J. Hessena, wyrażony w trzecim tomie Lehrbuch der Philosophie, str. 111, 112 n. 4, że niezmienność jest cechą substancji jako takiej, chociaż cechą drugorzędną. stąd też nie mogę zgodzić się z J. Fröbesem S. J., że „anima ut substantia intelligitur ens permanens, quod ad status internos se ha-

Ta zaś niezmienność substancji ludzkiej duszy, zapewniająca tożsamość osoby człowieka w różnych etapach ziemskiego życia, stanowi warunek sensowności dalszych, bardziej zasadniczych pytań z zakresu psychologii metafizycznej, a w szczególności warunek sensowności pytania, czy nasze j a , to „ja", które występuje u podstaw naszych przeżyć, doznawanych w chwili obecnej, będzie istniało zawsze, przynajmniej jako źródło myślenia i chcenia rozumnego. Gdyby poza naszymi czynnościami psychicznymi, zapadającymi się ustawicznie w przeszłość, nie było żadnego podtrzymującego je w bycie niezmiennego podmiotu, wówczas moglibyśmy się wprawdzie pytać, czy strumień tych czynności psychicznych może się toczyć dalej niezależnie od naszego ciała, gdy ono ulegnie kiedyś rozkładowi śmierci, ale takie pytanie nie byłoby pytaniem o nieśmiertelność „ja" odczuwanego w nas w chwili obecnej, ale byłoby pytaniem o przetrwanie jakiegoś bezosobowego szeregu zjawisk.

Zanim przejdę do dalszego toku swych rozumowań, muszę zaznaczyć, że na razie, ściśle rzecz biorąc, nie mogę pytać się, czy jest w duszy ludzkiej coś, co by odpowiadało podanemu wyżej pojęciu substancji, odznaczającej się niezmiennością ze stanowiska naszego dotychczasowego doświadczenia, gdyż istnienia duszy w człowieku jeszcze nie udowodniłem. Mogę w tej chwili pytać się tylko o to, czy u podłoża ludzkich czynności psychicznych nie tkwi jakiś podmiot, do którego można by odnieść nasze pojęcie niezmiennej substancji. O naturze tego poszukiwanego podmiotu nie mogę przy obecnym wstępnym etapie moich badań nic z góry przesądzać. Dopiero później, gdy ewentualnie znajdę u podstaw psychicznych czynności człowieka podmiot, czyniący zadość przyjętemu przeze mnie pojęciu niezmiennej substancji, będę starał się rozstrzygnąć, czy ten podmiot jest substancją pojedynczą, duchową i nieśmiertelną, czyli czy odpowiada metafizycznemu pojęciu duszy tradycyjnego spirytualizmu chrześcijańskiego.

Teraz, gdyśmy ograniczyli pytanie dotyczące substancjalności duszy i jej niezmienności doczesnej do skromnego pytania o istnienie w bycie ludzkim podmiotu, realizującego w sobie nasze pojęcie niezmiennej substancji, spróbujmy znaleźć odpowiedź na to minimalistyczne pytanie.

---

bet ut illorum causa et substratum ultimum" (Zob. tegoż P s y c h o l o g i a s p e c u l a t i v a , Friburgi Br sgoviae 1927, t. II, str. 239).

Uwagę naszą pochłania tu zaraz to, co William James [22]), ks. Jan Lindworsky S. J. [23]), Roman Ingarden [24]) i inni nazywają czystym ludzkim „ja". Czy tego „ja" nie będziemy mogli utożsamić z poszukiwaną przez nas niezmienną substancją? Chcąc zbadać wartość tego przypuszczenia, musimy dokładnie rozpatrzyć okoliczność, znaną nam z doświadczenia bezpośredniego, że nasze czyste „ja" przedstawia się nam jako coś aktualnie istniejącego, co jest ostatecznym, niezmiennym podmiotem takich czynności psychicznych [25]), jak uświadamianie sobie treści wrażeniowych, ujmowanie różnych stosunków w obrębie tych treści, wydawanie sądów itp.

Gdy to czyste „ja" nazywam podmiotem różnych czynności psychicznych, chcę przez to powiedzieć, że to „ja" stanowi bytowe podłoże wymienionych czynności, tak że te czynności, nie mając samodzielnego istnienia, dokonują się w tym podłożu i znajdują w nim oparcie dla swego bytu [26]).

---

[22]) The Principles of Psychology, London 1891, vol. I, str. 292, 329 — 401; Text — Book of Psychology, London 1892, str. 176, 195 — 216.

[23]) Experimentelle Psychologie[3], München 1923, str. 209.

[24]) Spór o istnienie świata, tom II, Kraków 1948, str. 758.

[25]) Mówiąc tu o czynnościach psychicznych nie twierdzę jeszcze, że pewne przejawy życia ludzkiego mają charakter duchowy, tzn. że są czynnościami wewnętrznie niezależnymi od jakichś organów cielesnych, lub mówiąc bardziej zrozumiale, że nie są funkcjami wymienionych organów. W tej chwili nie przesądzam jeszcze niczego o naturze czynności „psychicznych", a przymiotnikiem „psychiczny" posłużyłem się tylko w tym celu, by zaznaczyć zjawiskową odrębność takich życiowych czynności ludzkich, jak ujmowanie stosunków, decydowanie się na coś itd.

[26]) Zob. Józefa Geysera Die Seele, ihr Verhältnis zum Bewusstsein und zum Leibe, Leipzig 1914, str. 29 — 32 i Lehrbuch der allgemeinen Psychologie[3], I Band, Münster i. Westf. 1920, str. 225, 226 (n. 179), str. 228 — 231 (n. 182 — 185); Józefa Fröbesa S. J. Psychologia speculativa, t. I, str. 147 — 150, t. II, str. 239 — 244; Józefa de Vriesa S. J. Denken und Sein, Freiburg i. Br. 1937, str. 51 — 59 (n. 26 — 30) i Critica, Friburgi Brisgoviae 1937, str. 24 — 27 (n. 28 — 33); Romana Ingardena Spór o istnienie świata, t. II, str. 758 — 766. — Przytoczeni tu autorzy niejednokrotnie wychodzą poza pojęcie czystego „ja" jako podmiotu czynności psychicznych, by ująć to „ja" jako przyczynę sprawczą rzeczonych czynności. Tak czyni np. R. Ingarden, gdy nasze czyste „ja" nazywa „spełniaczem aktów świadomości (ew. także doznań)" (Dzieło cyt., str. 758).

To twierdzenie moje domaga się pewnych wyjaśnień.

Najpierw muszę zaznaczyć, że podane tu pojmowanie czystego „ja" jako podmiotu naszych czynności psychicznych, chociaż jest wyrazem doświadczenia bezpośredniego, stanowi jednak rezultat pewnej abstrakcji izolującej, która pomija tę okoliczność, że wymienione „ja" ukazuje się nam bezpośrednio jako przyczyna sprawcza naszych czynności psychicznych, jak to w większym lub w mniejszym zakresie przyjmują Józef Geyser, ks. Ludwik Baur, ks. Józef Fröbes S. J., ks. Jan Lindworsky S. J., Jakub Maritain, ks. Józef de Vries S. J. i Roman Ingarden [27]).

A dalej, gdy w swoim ujęciu podmiotowości czystego „ja" przedstawiam czynności psychiczne jako bytowo zależne od wymienionego „ja", nie chcę powiedzieć, żeby te czynności stanowiły samodzielne przedmioty, oddzielone jakąś granicą od czystego „ja", które tylko nie mogą istnieć bez niego. Stosunek czynności psychicznych do czystego „ja" pojmuję w zasadzie w ten sam sposób, jak to czyni R. Ingarden, który choć przyjmuje formalną odrębność czynności psychicznych od czystego „ja", nie uznaje jednak jakiejś granicy między czynnościami psychicznymi a czystym „ja", uważając te czynności za „naturalne wyładowanie się" czystego „ja", za jego „dopełnienie", za coś, „co wchodzi w jego zasięg bytowy" [28]).

Ingarden zdaje się nie dostrzegać różnicy między „funkcją podmiotowania własnym przeżyciom" a funkcją spełniania aktów świadomości z tytułu przyczyny sprawczej. Zob. w cyt. dziele str. 760.

[27]) J. Geyser, Die Seele, ihr Verhältnis zum Bewusstsein und zum Leibe, str. 43 — 61; id., Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, I Band, str. 238, 239; id., Das Gesetz der Ursache, München 1933, str. 81 — 95; L. Baur, Metaphysik, str. 175, 176, 181, 182; J. Fröbes, Psychologia speculativa, t. II, str. 242, 243; J. Lindworsky, Experimentelle Psychologie, str. 149, 150, 210; id., Der Wille, seine Erscheinung und seine Beherrschung[3] Leipzig 1923, str. 21, 25, 35, 36, 38, 39, 49; J. Maritain, Quatre Essais sur l'Esprit dans sa Condition charnelle, Paris 1939, str. 152, 153; J. de Vries, Denken und Sein, str. 59 — 63, n. 31 — 35; id., Critica, str. 27 — 29, n. 34 — 38; R. Ingarden, Człowiek i czas, Przegląd Filozof., rocz. 41, 1938, str. 55; id., Człowiek i czas, Twórczość, r. II, 1946, zesz. 2, str. 122; id., Spór o istnienie świata, t. II, str. 759 — 766. — Z wymienionych autorów najwęższej pojmują bezpośrednio dostrzeganą przyczynowość sprawczą naszego czystego „ja" Jan Lindworsky i Józef de Vries, gdyż ograniczają ją wyłącznie do czynności woli oraz do czynności, spełnianych pod wpływem tejże woli.

[28]) Zob. Spór o istnienie świata, t. II, str. 760 — 766.

Zaproponowane przeze mnie określenie czystego „ja" jako podmiotu czynności psychicznych zdaje się sugerować pewne relacje przestrzenne, tymczasem przy intuicyjnym wejrzeniu w siebie nie znajdujemy tych relacji w naszym doświadczeniu wewnętrznym. Nie będzie zapewne przesadą, jeżeli powiem, że tylko w akcie bardzo prostej autokontemplacji, unikającej abstrakcyjnych sformułowań pojęciowych, można całkiem poprawnie ująć, czym jest nasze czyste „ja" jako podmiot czynności psychicznych, gdyż określenia pojęciowe, ukształtowane na stosunkach przestrzennych, będą zawsze wnosiły ze sobą zwodniczy cień tych stosunków.

Prawda, iż nasze czyste „ja" jest podmiotem czynności psychicznych, stanie przed nami w ostrzejszym świetle, gdy sobie uprzytomnimy, że nie mamy świadomości, żeby nasze ciało w swym całokształcie lub w jakiejś swej części było podmiotem naszych czynności psychicznych. Już Ludwik Feuerbach zwracał uwagę na to, że nie uświadamiamy sobie tego, by nasze czynności psychiczne były aktem naszego mózgu [29]). Ale to, co twierdził Feuerbach, w czym implicite zawierało się zdanie, że nie mamy świadomości, żeby nasz mózg był podmiotem czynności psychicznych, było tylko negatywną stroną naszej wiedzy bezpośredniej o podłożu wymienionych czynności. Jej strona pozytywna wyraża się między innymi w twierdzeniu, że jako podmiot naszych czynności psychicznych ukazuje się nam to czyste „ja", które w naszym bezpośrednim przeświadczeniu wyodrębnia się od tego, co potocznie nazywamy swym ciałem, bo to ciało przedstawia się nam tylko jako coś, co przynależy do naszego czystego „ja" [30]).

---

[29]) Zob. jego Sämtliche Werke, II Band: Philosophische Kritiken und Grundsätze, Leipzig 1846, str. 350.

[30]) Por. co w szerszej perspektywie pisze na podstawie danych doświadczenia bezpośredniego R. Ingarden w Sporze o istnienie świata, t. II, str. 781 — 794, o odrębności nas samych (tzn. naszego czystego „ja" razem z jego przeżyciami świadomości) w stosunku do naszego ciała.

Dla uniknięcia nieporozumień muszę zaznaczyć, że inaczej przedstawia się w bezpośrednim przeświadczeniu przynależność naszego ciała do naszego czystego „ja", a inaczej przynależność naszych czynności psychicznych. Te ostatnie ukazują się nam jako „przypadłości" naszego czystego „ja", natomiast nasze ciało nie występuje wcale w naszej świadomości bezpośredniej jako przypadłość tego „ja". Trudno mi w tej chwili pozytywnie określić, czym jest w świetle świadomości bezpośredniej nasze ciało w stosunku do naszego czystego „ja". Jedno tylko mogę na razie powiedzieć, że nasze ciało, choć nie ukazuje się nam jako przypadłość naszego czystego „ja", przedstawia się nam jednak jako coś mniej zasadniczego od niego.

Ks. Józef de Vries utrzymuje, że chociaż „ja", które tu uwzględniamy, ukazuje się nam bezpośrednio jako podmiot czynności psychicznych, i chociaż nie mamy żadnego powodu do przypuszczenia, żeby to „ja" tkwiło jeszcze w jakimś innym podmiocie, to jednak bezpośrednio nie dostrzegamy w sposób pozytywny tego, że to „ja" jest ostatecznym podmiotem naszych czynności psychicznych [31]). Jednakowoż w moim pozytywnym przeświadczeniu bezpośrednim czyste „ja" występuje jako ostateczny podmiot moich czynności psychicznych. To, że wymienione „ja" jest ostatecznym podmiotem moich czynności psychicznych, jest dla mnie czymś równie bezpośrednio widocznym, jak bezpośrednio widoczne jest dla mnie to, że powyższe „ja" jest w ogóle podmiotem moich czynności psychicznych. I zapewne ks. de Vries nie sądzi inaczej i n a c t u e x e r c i t o, skoro utrzymuje, że nie mamy powodów do szukania poza tym „ja" jakiegoś innego podmiotu.

Przynależność naszego czystego „ja" do sfery bytu realnego aktualnie istniejącego jest dla nas rzeczą bezpośrednio oczywistą, jeżeli tylko to „ja" bierzemy w łączności z czynnościami psychicznymi, których to „ja" jest podmiotem, oraz w łączności z przedmiotami tych czynności. Każdy z nas bezpośrednio dostrzega, że jego „ja", które jest np. podmiotem czynności uświadamiania sobie pewnych treści wrażeniowych, jest tak samo aktualną rzeczywistością, jak aktualną rzeczywistością jest sama czynność uświadamiania sobie określonych treści wrażeniowych oraz same te treści wrażeniowe [32]). Gdy jednak

---

(Traktując ciało jako część ludzkiej osobowości empirycznej nie zakładam jeszcze na tym wstępnym etapie moich badań tezy metafizycznej, że tylko w części swego bytu jesteśmy ciałem. Na razie utrzymuję tylko tyle, że ze zjawiskowego punktu widzenia jedynie część naszej osobowości empirycznej przedstawia się nam jako ciało, tzn. jako coś, co stawia nam opór, gdy usiłujemy dokonać zmiany jego stanu (a więc co odznacza się bezwładnością) i co w ujęciu naszych zmysłów posiada rozciągłość. Takie zakreślenie granic dla ciała w ramach naszej osobowości empirycznej nie przesądza jeszcze tego, co należy myśleć o naturze pozostałej części tej osobowości. Nie popełniam więc błędu, który Kazimierz Ajdukiewicz upatruje w tego rodzaju rozważaniach o duszy, jakie my prowadzimy, żebym z góry zakładał bytową odrębność naszego „ja" w stosunku do tego, co potocznie nazywamy naszym ciałem. (Zob. Ajdukiewicza Z a g a d n i e n i a i k i e r u n k i f i l o z o f i i, Kraków 1949, str. 171).

[31]) D e n k e n u n d S e i n, str. 56, n. 28; C r i t i c a, str. 26, n. 31.

[32]) Nie inaczej sądzi ks. Józef de Vries, gdy twierdzi, że mamy bezpośrednią świadomość tego, iż nasze „ja" jest realną jednostką (e i n r e a l e s E i n z e l w e s e n). Zob. tegoż autora D e n k e n u n d S e i n, str. 55, n. 28, i C r i t i c a, str. 25, 26. n. 30.

przez proces abstrakcji zaczniemy w akcie refleksji wyosabniać nasze „ja" od jego czynności, wówczas może powstać w nas wątpliwość, czy to „ja" o osnowie bardzo mało uchwytnej nie jest fikcją intencjonalną.

To czyste „ja", które ukazuje się nam jako realny ostateczny podmiot naszych czynności psychicznych, przedstawia się nam w doświadczeniu bezpośrednim jako coś całkowicie niezmiennego, czego trwanie musimy wyrazić inaczej, niż przy pomocy pojęcia czasu. Spróbujmy bliżej określić tę właściwość badanego „ja".

Oto, gdy w obrębie naszych przeżyć świadomych dostrzegamy ciągłe pojawianie się czegoś zupełnie nowego, a wśród tego, co w naszej psychice jest już rzeczywistością aktualną, ustawiczne zmiany ilościowe i jakościowe, to w obrębie naszego czystego „ja" nie zauważamy żadnego śladu podobnych przemian [33]). Mimo że bezpośrednio nie poznajemy tego, co wewnętrznie stanowi wymienione „ja", to przecież to „ja", wzięte jakby w swoich konturach czysto formalnych, przedstawia się nam ustawicznie takie samo mimo wszystkich zmian, jakie zaszły w naszym ciele lub w naszej psychice. I tak całkowitą niezmienność naszego czystego „ja" uświadamiamy sobie bezpośrednio mniej lub więcej wyraźnie przy stopniowym rozwijaniu się naszego życia psychicznego od jednego aktu do drugiego [34]). Ale niezmienność czystego „ja" ukazuje się nam nie tylko w tych minimalnych „odcinkach" jego trwania. Gdy przypominamy sobie nasze dawne czynności, to choćby to były czynności sprzed wielu nawet lat, uświadamiamy sobie bez żadnego rozumowania, że nasze „ja", które było podmiotem tych czynności, jest numerycznie tym samym „ja", jakie czujemy w sobie dzisiaj, albo jeszcze ściślej, że to „ja" ze wspominanej przez nas przeszłości jest bezwzględnie identyczne z naszym obecnym „ja". Nie zgodzimy się z ks. J. Lindworskym,

---

[33]) Gdy ks. J. Lindworsky S. J. pisze w Experimentelle Psychologie (str. 209), że ponieważ „żadne pojedyncze zjawisko świadomości nie jest wolne od „ja", stąd też „ja" jest ciągle inne i całkowicie przez przeżycia danej chwili określone", to zdaje się twierdzić tylko tyle, że „ja" staje się kolejno podmiotem coraz to innych zjawisk psychicznych. Założenie takiej zmienności „ja", zasadzającej się na tym, że „ja" jako podmiot wchodzi w relację z coraz innymi zjawiskami psychicznymi, nie przeszkadza nam utrzymywać, iż „ja" wzięte w sobie jest całkowicie niezmienne.

[34]) To doświadczenie niezmienności naszego czystego „ja" przyjmuje ks. Lindworsky w Experimentelle Psychologie, str. 211.

który utrzymuje, że utożsamianie naszego obecnego „ja" z podmiotem dawniejszego przeżycia jest wnioskiem, niezupełnie zresztą pewnym i nieoczywistym, jaki wyprowadzamy ze świadomości, że coś jest naszym dawniejszym przeżyciem [35]). Takiego wnioskowania nie stwierdzamy w sobie. Jest ono zresztą zbędne, bo jeżeli coś przedstawia mi się jako moje dawniejsze przeżycie, to w jego przedstawieniu musi się bezpośrednio ukazywać tożsamość podmiotu dawniejszego przeżycia z moim obecnym „ja" [36]).

Biorąc pod uwagę wskazane tu przeżycia niezmienności naszego czystego „ja", możemy powiedzieć, że to „ja" jest według naszego bezpośredniego przeświadczenia tak od razu w całej pełni sobą, że nie potrzebuje wewnątrz siebie żadnych dalszych uzupełnień, i że jest ono w maksymalistycznym sensie sobą w sposób tak definitywny, iż niczego już nie traci ze swej rzeczywistości.

Całkowita niezmienność tego „ja" prowadzi nas znów do spostrzeżenia, że chociaż to „ja" towarzyszy następującym po sobie czynnościom psychicznym, ma jednak inny sposób trwania, niż te czynności. Trwanie następujących po sobie czynności psychicznych wyraża się w pojęciu czasu [37]). O czynnościach

---

[35]) Experimentelle Psychologie, str. 211.

[36]) Za istnieniem w nas adyskursywnego, zupełnie pierwotnego poczucia tożsamości naszego aktualnego czystego „ja" z podmiotem naszych dawniejszych przeżyć świadomości opowiada się R. Ingarden w drugim tomie Sporu o istnienie świata, str. 749 — 751. Ingarden ma specjalnie na uwadze ten fakt, że „budząc się z nieświadomości, czujemy się w sposób pierwotny, bez specjalnego zastanawiania się nad tym, bez przypominania sobie faktów z naszego poprzedniego życia, tym samym „ja" (sobą), którym byliśmy nie tylko przed zaśnięciem (utratą świadomości), ale i nawet przez cały czas nieprzytomności". Por. jeszcze wypowiedź Ingardena w artykule Człowiek i czas, Przegląd Filozof., rocznik 41, 1938, zesz. 1, str. 57.

[37]) Pisząc, że trwanie następujących po sobie czynności psychicznych można oddać przy pomocy pojęcia czasu, chcę dać wyraz swemu przekonaniu, przejętemu od św. Tomasza z Akwinu, że czas jest bytem rozumowym (ens rationis), bo jako taki nie istnieje poza myślą, ani istnieć nie może, który jednak ma podstawę w rzeczach, mianowicie w ich ruchu wziętym w znaczeniu właściwym. Sądzę, że przedstawienie czasu powstaje w nas wówczas, gdy następujące po sobie bez przerwy części ruchu nasz umysł wyodrębnia, a następnie ujmuje je syntetycznie jednym aktem myśli. Definicję czasu, podaną przez św. Tomasza w Sum. theol., I, qu. X, a. 1: „numerus motus secundum prius et posterius", można by za Zygmuntem Zawirskim przetłumaczyć w sposób wolny na język polski w tych słowach, że czas jest „miarą zmiany pojętej jako pewien porządek, wyrażony przy pomocy przysłówków: wcześniej, później" (Rozwój pojęcia czasu, osobne odbicie z kwartalnika Filozoficznego, tom XII, zeszyt 1 i 2, Kraków 1935 str. 9).

tych, chociażby to nawet były czynności dokonujące się całe naraz, w sposób całkowicie niepodzielny, jak np. poszczególne akty myśli czy chcenia rozumnego, mówimy, że mają swoją teraźniejszość, stoją wobec nieokreślonej przyszłości i zapadają się nieubłaganie w bezpowrotną przeszłość. Tymczasem w obrębie samego czystego „ja" nie możemy wyróżnić żadnego następstwa tego, co by było wpierw, i tego, co by było potem. Stąd też temu „ja" ze względu na jego całkowitą niezmienność nie możemy przypisywać żadnej przeszłości; nie możemy też mówić w stosunku do niego o jakiejś przyszłości. Możemy wyrażać się jedynie w czasie teraźniejszym, utrzymując, że to „ja" ustawicznie j e s t .

Ale ta jego teraźniejszość ukazuje się nam z innymi właściwościami, niż konkretna teraźniejszość psychologiczna, jaką znamy w zakresie trwania czynności psychicznych, oraz treści występujących w obrębie naszej świadomości. Ta ostatnia teraźniejszość, chociaż posiadą pewną rozciągłość czasową [38]), charakteryzuje się efemerycznym istnieniem, gdy tymczasem teraźniejszość, która przysługuje naszemu czystemu „ja", jest teraźniejszością trwałą przynajmniej ze stanowiska naszego dotychczasowego doświadczenia. Między obu rodzajami teraźniejszości zachodzi jeszcze inna różnica. Oto konkretna teraźniejszość, stanowiąca część czasu, jest teraźniejszością w znaczeniu niedoskonałym i osłabionym, bo chociaż ze stanowiska subiektywnego jest nierozdzielną jednością trwania współczesnego, to jednak obiektywnie jest czymś podzielnym i mieści w sobie następstwo stanów, skoro np. dla wrażeń słuchowych może nawet obejmować około 12 sekund [39]). Tymczasem teraźniejszość, jaką znajdujemy w trwaniu naszego czystego „ja", ukazuje się nam jako teraźniejszość absolutna, nie dopuszczająca pod żadnym względem jakiejś podzielności i następstwa stanów. Ta teraźniejszość nie jest jednak czymś, co byśmy bezpośrednio przeżywali. Teraźniejszość, w której bezpośrednio żyjemy, jest teraźniejszością przeżyć naszej świado-

[38]) Tę rozciągłość czasową podkreślał między innymi Will'am James w T h e P r i n c i p l e s o f P s y c h o l o g y, vol. I, str. 608 — 615 oraz w T e x t — B o o k o f P s y c h o l o g y, str. 280, 281. Neoscholastycy również przyjmują tę rozciągłość. Zob. O n t o l o g i ę ks. Waisa, str. 184.

[39]) W. James, T h e P r i n c i p l e s o f P s y c h o l o g y, vol. I, str. 612, 613; H. Delacroix, L e s s o u v e n i r s, studium w pracy zbiorowej T r a i t é d e P s y c h o l o g i e, t. II, Paris 1924, str. 48 — 54.

mości, która to teraźniejszość, jak podkreśla R. Ingarden [40]), jest wciąż nowa. Natomiast nieprzerwana teraźniejszość naszego czystego „ja" ujawnia się nam dopiero na drodze dalszej interpretacji pojęciowej bezpośredniego poczucia tożsamości tego „ja" w różnych etapach naszego życia.

Analiza trwania naszego czystego „ja" prowadzi nas do wniosku, że trwania tego nie możemy pojąć jako trwania w czasie. Trwanie naszego czystego „ja" daje się natomiast przyporządkować scholastycznemu pojęciu a e v u m [41]), który to termin nie został dotąd spolszczony w sposób zadawalający. Może jeszcze najlepiej oddał go ks. Kazimierz Wais w słowach: „wieczność w szerszym znaczeniu" [42]).

O tym, do jakiego stopnia pojęcie tego ponadczasowego trwania może dla człowieka współczesnego wypełnić się na gruncie doświadczenia wewnętrznego żywą treścią, tracąc obcy mu nieraz wydźwięk scholastyczny, świadczy następujący tekst Ingardena z jego artykułu C z ł o w i e k i c z a s, ogłoszonego w pierwszym zeszycie 41-ego rocznika Przeglądu Filozoficznego z r. 1938: „Czując się wciąż tym samym człowiekiem, czuję się zarazem w najgłębszej mej istocie n i e z a l e ż n y od czasu, nie czuję się przez jego upływ zagrożony, jak gdybym nie „przyjmował do wiadomości" czasu i nieustannego przemijania wszelkiej rzeczywistości. Nie biorę czasu „w rachubę", nie troszczę się o niego. Wszelka abstrakcyjna w i e d z a o stałym przemijaniu zdarzeń w otaczającym mię świecie i we mnie samym nie może w niczym zmienić poczucia, że czas jest dla mnie samego zupełnie bez znaczenia. Albowiem — w tej postawie — wydaje się, że przemijanie nie płynie z istoty czasu lub z istoty bytu, lecz tylko z natury d z i a n i a s i ę (stawania się). Ja jednak, który nie jestem dzianiem się, lecz czymś i s t n i e j ą c y m, p o z o s t a j ę w czasie. I choć czas przez sam swój upływ

---

[40]) S p ó r o i s t n i e n i e ś w i a t a, t. II, str. 731, przypisek ze strony poprzedniej.

[41]) Zob. doktrynę św. Tomasza z Akwinu o a e v u m w S u m. t h e o l., I, qu. X, a. 5 i 6, w D e P o t e n t i a D e i, qu. III, a. X, ad 8, a. XIV, ad 18, w Q u o d l i b e t u m q u i n t u m, qu. IV i w Q u o d l i b e t u m d e c i m u m, qu. II. Por. uwagi Z. Zawirskiego o a e v u m w L' é v o l u t i o n d e l a n o t i o n d u t e m p s, Cracovie 1936, str. 34.

[42]) O n t o l o g i a, str. 177. Tłumaczenie ks. Waisa dobrze wyraża tę myśl św. Tomasza z Akwinu, że a e v u m jest pewnego rodzaju uczestnictwem we wieczności (a e v u m e s t q u a e d a m a e t e r n i t a t i s p a r t i c i p a t i o, Quodlib, V, qu. IV).

wypiera z rzeczywistości wszystko, co jest samym dzianiem się, m n i e samemu nie może nic zrobić: spływa jakby po mnie, pozostawia mię nienaruszonym" [43]). Przy pisaniu tych słów widział Ingarden to, czego nie dostrzegł Henryk Bergson, który w człowieku znajdywał samą tylko ciągłość zmiany i niezmienne „ja" zaliczał nie do bezpośrednich danych naszej świadomości, lecz brał je za wymysł naszej uwagi, usiłującej przy pomocy idei nieruchomego podłoża połączyć sztucznie wyodrębnione przez siebie stany psychiczne [44]).

Przyjąwszy na podstawie doświadczenia bezpośredniego, że nasze czyste „ja" jest w sferze aktualnie istniejącego bytu ostatecznym podmiotem naszych czynności psychicznych, podmiotem tak całkowicie niezmiennym, iż jego trwanie daje się wyrazić jedynie przy pomocy pojęcia a e v u m — możemy teraz powiedzieć, że nasze czyste „ja" spełnia wszystkie warunki potrzebne do tego, żebyśmy je mogli utożsamić z niezmienną substancją, wziętą w przyjętym przez nas znaczeniu.

---

[43]) Str. 56. Ten tekst mieści się również w drugim zeszycie Twórczości z r. 1946 (str. 123), w którym Ingarden przedrukował artykuł z Przeglądu Filozoficznego, dodając do niego zakończenie (cz. IV — VI). Podobnie wypowiedział się Ingarden w drugim tomie S p o r u o i s t n i e n i e ś w i a t a , gdy na str. 759 napisał o czystym „ja", że jest to „j e d e n i t e n s a m s t a ł y czynnik, niewrażliwy na wpływ czasu i na nowość spełnianego właśnie przezeń aktu".

Podzielając w całej pełni zdanie Ingardena, wyrażone w artykule z Przeglądu Filozof. i z Twórczości, że przemijanie nie płynie z istoty bytu, trudno mi tylko zgodzić się z jego twierdzeniem, że przemijanie nie płynie z istoty czasu. Przeciwnie, przemijanie wydaje się według mo ich intuicji czymś tak zasadniczym dla czasu, że w trwaniu, w którym nie ma przemijania, nie mogę już dopatrzyć się czasu. Ingarden daje jeszcze wyraz swoim poglądom o niekonieczności przemijania dla czasu w przypisku do przytoczonego tekstu, gdzie utrzymuje, że przypuszczalnie w związku z przytoczonym typem doświadczenia „odróżniano w scholastyce od czasów św. Tomasza jakby dwa różnego rodzaju czasy: czas procesów i trwania substancji". Tymczasem u św. Tomasza w przytoczonych w przypisku 41 tekstach o a e v u m występuje ono jako trwanie różne od czasu. Szkoda jeszcze, że Ingarden podważył bezwzględną prawomocność opisanego przez się doświadczenia twierdzeniem, że istnieje jeszcze inny typ doświadczenia czasu, w którym wszystko, co rzeczywiste, a więc i nasze czyste „ja", jest poddane upływowi czasu (Zob. Przegląd Filozof., str. 58 — 63 i Twórczość, str. 125 — 129). Dla tego, kto uważa za autentyczne pierwsze doświadczenie, opisane przez Ingardena, twierdzenie o istnieniu drugiego doświadczenia będzie się przedstawiało jako jakieś nieporozumienie, którego nie mogę jednak tu bliżej rozpatrzyć.

[44]) Zob. H. Bergsona L' É v o l u t i o n c r é a t r i c e [12], Paris 1913, str. 3, 4. Por. jeszcze w tym dziele str. 5 — 8, 18 oraz w L a P e r c e p t i o n d u c h a n g e m e n t , Oxford 1911, str. 26. W L' É v o l u t i o n c r é a t r i c e na str. 4 Bergson pisze, że „ja, które się nie zmienia, nie trwa" (u n m o i q u i n e c h a n g e p a s n e d u r e p a s).

Osiągnięte tu przez nas poznanie czystego „ja", jako niezmiennej substancji, określimy jako bezpośrednie poznanie eksperymentalne, bo chociaż do utożsamienia wymienionego „ja" z poszukiwaną przez nas substancją doszliśmy dzięki pojęciowemu opracowaniu danych naszego doświadczenia bezpośredniego, odnoszących się do czystego „ja", oraz dzięki ujęciu całego szeregu stosunków w obrębie tych skonceptualizowanych danych, to jednak poznanie, jakie tu uzyskaliśmy, stanowi tylko bardziej sprecyzowane wyrażenie intelektualne tego, co we formie nieco mglistej jest nam dane bezpośrednio. Udział konstrukcji umysłowych w naszym poznaniu substancjalności i niezmienności czystego „ja" nie stanowi zresztą nic wyjątkowego, gdyż bez mniej lub więcej skomplikowanej aparatury pojęciowej, bez ujmowania sieci wzajemnych stosunków, nic nie jest nam dane bezpośrednio na wyższych etapach życia umysłowego. Przyjmując bezpośredniość poznania substancjalności naszego czystego „ja" przeciwstawiamy się poglądom ks. J. Lindworsky'ego [45]) i ks. J. de Vriesa [46]), by opowiedzieć się w zasadzie za stanowiskiem J. Maritaina [47]). Odnośnie do doktryny francuskiego myśliciela musimy jednak zaznaczyć, że jego twierdzenie, iż w naszym „ja" ukazuje się bezpośrednio istnienie substancji naszej duszy, albo dokładniej, istnienie całej naszej złożonej substancji, różnicującej się na duszę i ciało, wykracza poza bezpośrednie dane naszego doświadczenia wewnętrznego. Bezpośrednio, na drodze eksperymentalnej stwierdzamy tylko tyle, że nasze czyste „ja" realizuje w sobie właściwości, jakie założyliśmy w naszym poję-

---

[45]) Experimentelle Psychologie, str. 211. Ks. Lindworsky sądzi, że chociaż nie znamy nic bardziej stałego od naszego czystego „ja", to jednak do pojęcia substancji dochodzimy nie w oparciu o doświadczenie tego „ja", ale w oparciu o doświadczenie, odnoszące się do świata zewnętrznego.

[46]) Denken und Sein, str. 55, 56, n. 28; Critica, str. 26, n. 31. Przyjęciu bezpośredniego poznania substancjalności tego, co nazwałem naszym czystym „ja", przeszkodziło ks. de Vriesowi przekonanie, że bezpośrednio nie dostrzegamy, żeby to „ja" było ostatecznym podmiotem naszych czynności psychicznych. Autor był jednak bliski uznania bezpośredniego poznania substancji naszej duszy, gdy twierdził, że bezpośrednio dostrzegamy, iż nasze akty psychiczne są „przypadłościami" naszego „ja" (Zob. Denken und Sein, str. 55, n. 28, i Critica, str. 26, n. 30). W twierdzeniu tym mieści się przecież implicite pogląd, że nasze „ja" jest substancją.

[47]) Les Degrés du Savoir², Paris 1934, str. 174, przypisek ze strony poprzedniej. 2° i str. 859; Quatre Essais sur l'Esprit dans sa Condition charnelle, str. 153, 154.

ciu substancji. Natomiast dopatrywanie się w wymienionym „ja" substancji naszej duszy, względnie złożonej substancji naszej duszy i naszego ciała, jest już interpretacją, która nie może być uważaną za wyższy intelektualny wyraz odkrytych przez nas bezpośrednich danych.

Te zastrzeżenia w stosunku do doktryny Maritaina świadczą dostatecznie o tym, że mówiąc o bezpośrednim poznaniu substancjalności naszego czystego „ja" nie chcę twierdzić, żebyśmy wprost ujmowali byt substancjalny tego „ja" w jego naturze. Istotowego poznania bezpośredniego substancji mojego czystego „ja" nie znajduję w sobie. Brak takiego poznania skłania mię znów do wniosku, że poznając bezpośrednio moje czyste „ja" jako substancję, nie ujmuję tego „ja" aktem intuicji, która ukazywałaby mi wymienione „ja" takim, jakim ono jest w sobie [48]). Bezpośredniego poznania substancjalności mojego czystego „ja" nie mogę uważać za pełny, doskonały pod każdym względem zwrot poznawczy do samego siebie. Raczej jestem skłonny sądzić, że chodzi tu tylko o ujęcie mojego czystego „ja" jakby w pewnym oddaleniu poprzez moje czynności psychiczne i w tychże czynnościach [49]). Jeżeli jednak takie poznanie nazywam poznaniem bezpośrednim, to czynię to

---

[48]) Podobnie zdaje się mniemać R. Ingarden, gdy w drugim tomie Sporu o istnienie świata, str. 758, 759 pisze o czystym „ja": „Nie można ...powiedzieć, żeby ono było wprost składnikiem strumienia świadomości. Nie jest więc ono ani składnikiem aktu, ani składnikiem doznawanej treści, lecz czymś, co przez strukturę aktu świadomości jest jednoznacznie wyznaczone jako konieczny byt przynależny do strumienia, w szczególności do każdego aktu świadomości..." Zob. jeszcze str. 764, na której Autor pisze, że „gdy każde przeżycie jest czystym zjawiskiem (fenomenem), czystą powierzchnią zjawiskową, lub jeżeli kto woli, zjawiskiem powierzchniowym, czymś więc, co się zupełnie wyczerpuje w momentach zjawiskowych i w tym znaczeniu jest tworem „immanentnym", to podmiot przeżyć („ja") wprawdzie ujawnia się momentami zjawiskowymi w sferze „immanentnej", ale sam tę sferę radykalnie przekracza, nie mieści się w niej, nie jest tworem „powierzchniowym", lecz ma — jeżeli tak można obrazowo powiedzieć — pewną głębię bytową, bez której w ogóle by go nie było. Dzięki temu właśnie jest w stosunku do momentów fenomenalnych, którymi przejawia się w strumieniu przeżyć, i w stosunku do samego strumienia w ogóle, transcendensem".

[49]) W ten sposób pojmuje Maritain eksperymentalne poznanie naszej duszy, albo raczej naszej substancji, będącej duszą i ciałem, nazywając to poznanie doświadczeniem egzystencjalnym (une expérience existentielle). Zob. Les Degrés du Savoir, str. 861 i Quatre Essais sur l'Esprit dans sa Condition charnelle, str. 112, 153.

dlatego, że do ujęcia czystego „ja" jako substancji nie trzeba było, przynajmniej przy rudymentalnym poznaniu, pośrednictwa wywodów dyskursywnych, lecz wystarczał kontemplatywny zwrot do własnych czynności psychicznych [50]).

Ks. Kazimierz Kłósak

[50]) Maritain sądzi, że przy eksperymentalnym poznaniu naszej duszy dlatego może być mowa o poznaniu bezpośrednim, że chociaż dusza nie zostaje tu dosięgnięta w swej istocie, ale w swoich czynnościach i przez te czynności, to jednak do jej poznania nie trzeba innych czynników pośredniczących, jak tylko te, które stanowią zaktualizowanie jej własnych potencjalności. Zob. Les Degrés du Savoir, str. 861 i Quatre Essais sur l'Esprit dans sa Condition charnelle, str. 152.

Wierzę w grzechów odpuszczenie

Tej „dobrej nowiny", z jaką rodzące się chrześcijaństwo stanęło od początku przed starożytnym światem, główną i najbardziej pocieszającą częścią była zapowiedź, że „odpuszczenie grzechów otrzymują przez imię Chrystusa wszyscy, którzy weń wierzą" (Dz 10, 43). Bo, mimo całej swojej ślepoty, upadła ludzkość czuła się grzeszną i pragnęła w głębi duszy pojednania z Bogiem. Nic więc dziwnego, że słowa uczniów Chrystusowych, głoszących możliwość tego pojednania, wywoływały u ludzi dobrej woli uczucie nieopisanej radości, które, począwszy od Jeruzalem i Antiochii, udzielało się powoli wszystkim gminom chrześcijańskim na całej przestrzeni olbrzymiego imperium i dalej jeszcze, w wielu krainach, panowaniem rzymskim nie objętych. Jaką zaś wagę i aktualność posiadał wówczas ten właśnie artykuł wiary, tego dowodzi fakt, że najstarsze, końca pierwszego wieku sięgające, symbole chrześcijańskie, choć nieraz bardzo zwięzłe, wyraźnej wzmianki o odpuszczeniu grzechów nie pomijają nigdy [1]).

Z wyznaniem wiary szła jednym krokiem i praktyka życia. Do rozmaitych sposobów zdobycia sobie przebaczenia, najpierw przez chrzest, potem przez różne dobre uczynki, na koniec przez sakrament pokuty, od samego początku garną się w Kościele całe rzesze wierzących. Że zaś to usilne oczyszczanie serca ze skaz grzechowych należy i dzisiaj do najpowszechniejszych ćwiczeń katolickiej pobożności, to jest rzeczą aż nadto dobrze znaną. Oprócz u ołtarza, na którym sprawuje się najświętsza ofiara i rozdaje się chleb żywota, nigdzie

---

[1]) Por. Denzing. Bannw. Enchiridion Symbol. nn. 1-8. NB. w późniejszych formach symbolu, powstałych już po wybuchu sporów chrystologicznych i trynitarskich, artykuł o odpuszczeniu grzechów, dosyć już utwierdzony w świadomości wiernych, bywa pomijany na korzyść obszerniejszego wyznania dogmatów, w danej chwili zaczepianych.

tak żywo, jak u konfesjonałów, nie tętni po świątyniach naszych prawdziwie chrześcijańskie życie.

Tak wygląda praktyka, wkorzeniona głęboko w katolickie poglądy i zwyczaje. Gdyby jednak spróbować zajrzeć w świadomość tych milionów wiernych, które po szczerej spowiedzi spokojnie idą do Stołu Pańskiego, nie wątpiąc ani na chwilę w odzyskaną lub umocnioną zgodę z Bogiem, czy w wielu umysłach znaleźlibyśmy jasne pojęcie o rozmiarach i głębi faktu, który dokonał się w ich duszach przez rozgrzeszenie sakramentalne? Czy wielu jest takich, co zdają sobie jakąkolwiek sprawę z tajemnic, kryjących się w zestawieniu tych dwóch wyrazów: o d p u ś c i ć... g r z e c h ?

Jest rzeczą całkiem naturalną, że ogromna większość wiernych, choćby skądinąd wykształconych, ogranicza się w tej mierze do aktu prostej wiary: Chrystus tak powiedział; naukę Jego nieomylny Kościół tak pojmuje i głosi, a więc tak być musi. Jak wierzą w Eucharystię, choć jej nie rozumieją, tak pewni są, że po spełnieniu wymaganych warunków, zostawili u konfesjonału wszystkie, nawet bardzo ciężkie, winy i odchodzą odeń z duszą czystą.

Że takie stanowisko, jak jest doskonale uzasadnione, tak jest też w większości wypadków jedynie możliwe, to wątpliwości nie ulega. Wnikliwsze jednak i zamiłowane w prawdzie umysły mogą słusznie pragnąć takich wyjaśnień, które otwarłyby im drogę do głębszych rozumień.

Zaznaczamy na wstępie, że nie chcemy się wdawać w kwestię, jak dokonywa się i jak skuteczność swoją osiąga sakramentalna czynność kapłana, uwalniającego od win grzechowych, czy przez chrzest, czy przez rozgrzeszenie, czy przez ostatnie namaszczenie. Chodzi nam jedynie o to, co dokonuje się w duszy człowieka w chwili, gdy staje się w nim rzeczywistością o d p u s z c z e n i e g r z e c h ó w .

Gdyby zagadnienie to ograniczyć do samego tylko grzechu pierworodnego, który zaciągamy wszyscy smutnym dziedzictwem winy wspólnego praojca, rzecz nie byłaby tak trudna. Nie mamy tu bowiem do czynienia z żadnym aktem woli tego człowieka, któremu grzech ma się odpuścić, tylko z brakiem łaski poświęcającej, zawinionym, nie przez niego samego, ale przez pierwszego rodzica. Samo więc wlanie do duszy łaski uświęcenia jest zarazem odpuszczeniem tej dziedzicznej winy.

Ale jeżeli grzech polegał na osobistym złym uczynku, cóż wtedy? Czy ten uczynek, przez odpuszczenie, może stać się niebyłym, tzn. tak zniknąć, jak gdyby nigdy nie był popełniony, albo, jeśli ma już pozostać w życiu człowieka realną przeszłością, czy może, przez akt odpuszczenia, stracić właściwy sobie charakter moralnego zła, by nadal nie ciążyć już na duszy plamą i odpowiedzialnością g r z e c h u ?

Każdemu chyba widoczne, że jedna i druga supozycja jest czymś niemożliwym. To, co się stało, nie może nigdy się odstać, i to, co w chwili spełnienia czynu było złem, nie może ex post wyzuć się z charakteru zła, lecz zachowa ten charakter w Bożej i ludzkiej pamięci na zawsze. Św. Paweł, dawno już pojednany z Bogiem, i owszem „podniesiony do trzeciego nieba", uważa się za „najmniejszego z apostołów" dlatego, że niegdyś „prześladował Kościół Boży" (1 Kor 15, 9; 2 Kor 12, 2). Św. Ignacy Loyola, już wysoce uświątobliwiony, broni się przed przyjęciem generalstwa w zakonie wyznaniem swoich dawnych, przed nawróceniem popełnionych występków.

Więc może „odpuszczenie" na tym będzie polegać że Bóg, chociaż pamięta fakt dawnego grzechu, nie będzie nadal faktu tego brał w rachubę i w tym sensie o winie człowieka „zapomni!" Albo może na dawny ów zły uczynek rzuci taką zasłonę, czy też tak jasny promień łaski, że grzeszność tego czynu nie będzie już mogła wchodzić w rachubę!

Przyznać wypada, że w niejednym miejscu Pisma świętego spotykamy się z ideą odpuszczenia, jako „zapomnienia" lub „zakrycia" winy [2]). Jasną jednak jest rzeczą, że to jest sposób mówienia albo obrazowy, albo rozmyślnie niezupełny, bo w innych tekstach, traktujących rzecz bardziej ex professo, występuje odpuszczenie jako coś bez porównania głębszego i realniejszego, niż zapomnienie lub zakrycie. Czytamy o obmyciu brudów grzechowych tak doskonałym, że żaden ślad po

---

[2]) Dla przykładu przytaczamy tu kilka tekstów, które w ten niezupełny sposób przedstawiają naturę i skutki odpuszczenia. „Jeśli niezbożny będzie pokutował za grzechy swoje... nieprawości jego, które uczynił, pamiętać nie będę" (Ez 18, 21 nn). Po dokonaniu skutecznej ofiary „grzechów i nieprawości ich więcej pamiętać nie będę" (Żyd 10, 16 n). „Zarzuciłeś w tył swój wszystkie grzechy moje" (Iz 38, 17). „Błogosławieni, którym odpuszczone są nieprawości i których grzechy zakryte są" (Ps 31, 2). Wiadomo, że pierwotny protestantyzm, nie uznając zupełnego odpuszczenia grzechów, sądził, że grzesznik w gruncie zawsze zostaje grzesznikiem, tylko że Bóg „przykrywa" winy jego zasługami Chrystusowymi.

nich w duszy nie zostaje; słyszymy o usprawiedliwieniu grzesznika tak zupełnym, że przechodzi on od razu w stan moralnego uświęcenia; zaręcza nam słowo Boże, że, po odpuszczeniu winy, którą Bóg rzuca niejako w głębiny morza, niczego już nie ma w grzesznej przeszłości człowieka, co groziłoby odpowiedzialnością wieczną [3]).

Że te i inne podobne wypowiedzi ksiąg świętych mogą być źródłem wielkiej pociechy, to wątpliwości nie ulega. Niemniej jednak zauważyć trzeba, że trudność zrozumienia, na czym właściwie odpuszczenie polega, w świetle słów powyższych nie tylko nie maleje, lecz wzrasta. Jeżeli bowiem, jak widzieliśmy, zło raz spełnione nie może ani się odstać ani się wyzuć z charakteru przewiny; jeżeli nie wystarcza ze strony Boga żadne „zapomnienie" czy „zakrycie" grzesznego uczynku; jeżeli — dodajmy — świętość Boża z konieczności grzechu nienawidzi i kary nań żąda, jakimże sposobem z człowieka obciążonego moralnie złym uczynkiem może stać się sługa Boży, nie tylko niewinny ale święty?

Wchodzimy tu w samo jądro kwestii, musimy więc zacząć od kilku objaśnień i rozróżnień.

Na samym wstępie zaznaczamy, że cały problem odpuszczenia grzechów obraca się i jedynie obracać się może około c z ł o w i e k a . Tylko człowiek bowiem ma tego rodzaju psychiczno-moralny ustrój, że żaden akt wolny, choćby bardzo intensywny i najgłębiej rozważony, nie ustala duchowej jego fizjonomii na zawsze. U anioła ma się rzecz inaczej. Pierwszy akt jego woli jest zarazem definitywnym zajęciem pewnego stanowiska względem prawdy i dobra, które uosabiają się w Bogu. Z tego powodu nie może być mowy o odpuszczeniu pierwszego upadku buntowniczych duchów. Człowiek przeciwnie, jak długo jest w czasie próby ziemskiego życia, rzeźbi wprawdzie powoli, przez poszczególne czyny, te rysy swojej duchowej jaźni, które ustalą się na zawsze w chwili zgonu, ale, póki żyje, nie dociera nigdy do tych głębin swej duszy,

---

[3]) Św. Paweł, gdy wyliczył różne rodzaje grzechów, powiada wiernym: „Takimi niektórzy byliście, aleście zostali obmyci, aleście zostali poświęceni, aleście zostali usprawiedliwieni w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i w Duchu Boga naszego" (1 Kor 6, 11). „Obmyjesz mnie, a będę nad śnieg wybielony" (Ps 50, 9). „Choćby grzechy wasze były czerwone jak szkarłat, przez pokutę nad śnieg wybieleją" (Iz 1, 18). Wedle Proroka „rzuca Bóg wszystkie grzechy do głębokości morskiej" (Mich 7, 19). O Świętych w niebie mówi Objawienie, że „obmyli szaty swoje i wybielili je we krwi Barankowej" (7, 14) itd.

w których stanowisko raz zajęte, musiałoby z konieczności być nieodmienne [4]).

Po wtóre, mamy zamiar mówić o odpuszczeniu grzechów jedynie w obecnym, nadprzyrodzonym porządku łaski. Jak przedstawiałoby się gładzenie win, gdyby ludzkość pozostała była w porządku czysto przyrodzonym, to postaramy się krótko wyjaśnić w przypisku.

Po trzecie, musimy zdać sobie sprawę, co, ściśle rzecz biorąc, wyrazowi i pojęciu „grzech" w człowieku grzeszącym odpowiada. Otóż zaznaczamy z całą prawie katolicką teologią i filozofią moralną, że grzech z natury swojej jest aktem w o l i , działającej świadomie przeciw prawu Bożemu [5]). W tym akcie skupia się cała ta złość grzechu, która ma być przedmiotem odpuszczenia. Sam nawet zewnętrzny czyn zdrożność swoją od złego aktu woli zapożycza [6]).

Jakkolwiek jednak grzech najściślej wzięty w samym akcie woli się zamyka, akt ten, który, jak wiadomo, po pewnym czasie przemija, pozostawia w duszy jakiś nie przemijający ślad, bynajmniej nie ograniczający się do pamięci faktu, albo do wyrzutów sumienia. Obiektywny ten ślad, który św. Tomasz nazywa "plamą" lub „skazą", i który od ściśle wziętego grzechu starannie odróżnia, polega na pewnym zwichnięciu właściwego stosunku człowieka do Boga. Zwichnięciu temu towarzyszy w nadprzyrodzonym porządku utrata łaski poświęcającej, ale ta utrata nie jest czystą prywacją. Łaska ginie dlatego, że w duszy coś się zepsuło, coś się skaziło, co do zdrowia jej było konieczne. Dusza jest więc chora, chorobą tym niebezpieczniejszą, że jest ona sama przez się, tj. abstra-

---

[4]) Inna rzecz, że przez stałe niewierności, dokonywa się w duszy proces powolnej krystalizacji ujemnego nastawienia do Boga, który sprawia, że konający i nie poprawiający się grzesznik właściwie już jest potępieńcem. Ale dopóki trwa choć iskra życia, to stwardnienie w złym nigdy nie jest całkiem beznadziejne. Por. o tej rzeczy Studreau: Les degrés de la vie intérieure. Część pierwsza.

[5]) Żeby zacytować tylko św. Tomasza, raz po raz znajdujemy u niego takie zdania: „Peccatum proprie nominat actum inordinatum". „Peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus". I. II. q. 71. a. 1. in c. a. 6. in c. q. 72. a. 1 in c. itd.

[6]) Jeśli ten akt woli i ewentualnie, związany z nim czyn zewnętrzny, gwałci prawo Boże w rzeczy ważnej, ma on charakter grzechu ciężkiego, zawierającego w sobie, mniej lub więcej wyraźne ale rzeczywiste odstępstwo od Boga, czyli zerwanie z Bogiem. Dalsze nasze wywody będą miały na oku jedynie ten grzech ciężki, bo w nim natura grzechu uwydatnia się najpełniej. O tzw. grzechu „powszednim" trzeba by rozprawiać całkiem osobno.

hując od osobliwej pomocy Bożej, stanem niemocy chronicznej [7]). Gdyby grzesznik mógł zdobyć się na całkowity zwrot, przez akt doskonałej miłości swego Stwórcy, wszystko dałoby się naprawić. Ale na taki akt, sam z siebie, nigdy się nie zdobędzie, i dlatego, już po jednym tylko grzechu ciężkim pozostawałby człowiek nadal w swym duchowym bezwładzie, w smutnym oderwaniu od swego Najwyższego Pana i od wiecznego szczęścia, postępując z płynącym czasem, jako „syn gniewu", ku wiekuistej niedoli.

Ale oto właśnie — o ile sam człowiek się nie sprzeciwi — staje się coś, co do zrozumienia natury odpuszczenia grzechu ma w sobie pierwszorzędną wagę. Oto Bóg sam wkracza, by „zbawić co było zginęło" (Łk 19, 10) i rozerwać te pęta grzechu, od których sam człowiek nie zdołałby się nigdy uwolnić. „To ja jestem, ja sam jestem, który gładzę nieprawości twoje" (Iz 43, 25), mówi Bóg na wielu miejscach [8]) i tylko dzięki temu,

---

[7]) Naturę tej skazy czyli plamy grzechowej, bardzo pięknie wyjaśnia św. Tomasz. Nie jest ona ani tym, co nazywa się w filozofii habitus, ani żadną dyspozycją, ani w ogóle niczym pozytywnym. Polega ona tylko na pewnym przyślepnięciu duszy na podwójne światło, mające rządzić jej czynami, tj. na światło naturalnego rozumu i łaski. Tej skazy nabawia się człowiek przez przylgnięcie grzeszną miłością do jakiegoś stworzenia wbrew porządkowi ustanowionemu przez Boga (I. II. q. 76. aa. 1 et 2). To niezdrowe przylgnięcie, dokonane w aktualnym grzechu, wprowadza w duszę, wprawdzie nie to ustalenie w złym, w jakie popadają aniołowie grzeszący, ale jednak pewną zdrętwiałość w niedobrym usposobieniu, z którego dopiero łaska może człowieka wydobyć. Bez dostatecznego światła bowiem dobre działanie jest niemożliwe. NB. zauważyć trzeba, że to, co św. Tomasz nazywa plamą, czy skazą grzechową, przybrało nieraz u późniejszych teologów niefortunną i bałamutną nazwę „peccatum habituale". Nazwa ta, która nie zachodzi ani u Doktora Anielskiego ani w żadnych soborowych określeniach, jest z kilku względów zupełnie niewłaściwą. Najpierw insynuuje, jakoby plama grzechu była grzechem, gdy jest tylko skutkiem grzechu i istotnych elementów grzechu, między innymi zdolności odpuszczenia, w sobie nie ma. Po wtóre, może ta nazwa wywołać wrażenie, że plama grzechowa jest czymś pozytywnym, gdy jest ona jedynie prywacją. Po trzecie wreszcie sprzyja ta źle dobrana nomenklatura rozmaitym bałamutnym interpretacjom samych następstw grzechu i ich odpuszczenia, które istotnie u rozmaitych teologów spotykamy. Dodać jeszcze można, że w tej samej materii weszło również w niewłaściwy zwyczaj mówienie o tzw. reatus „culpae", gdy u św. Tomasza znajdujemy tylko „reatum poenae". Jest to znowu terminologia źle dobrana, zawierająca jakby cechy pleonazm „winien winy", a również sprzyjająca niepożądanym spekulacjom. Reatus culpae, czyli po prostu wina, jest w samym człowieku sposobem, który jeszcze niżej wyjaśnimy; reatus poenae, czyli powinność poniesienia kary, ciąży na człowieku niejako z zewnątrz, na mocy wyroku sprawiedliwości Bożej.

[8]) „Nawróć mnie a nawrócę się, boś Ty Pan, Bóg mój i skoro mnie nawróciłeś, uczyniłem pokutę" (Jer 31, 18). „Ulecz mnie, Panie, a uleczony będę, zbaw mnie a zbawiony będę" (Jer 17, 14). Podobnie przemawia do Boga Dawid, ukazując Mu grzech swój, prawie jak dziecko, wyciągające

że usprawiedliwienia, czyli oczyszczenia duszy, dokonywa sam Najwyższy Sędzia, z tak zupełnym bezpieczeństwem może pytać Apostoł: „Jeśli Bóg usprawiedliwia, któż jest, co by potępił?" (Rz 8, 33). Bóg sam łaską uczynkową porusza w grzesznym sercu i rozum i wolę budząc w chorej duszy pragnienie zdrowia i wiarę w możliwość oraz nadzieję rzeczywistego pojednania; ku temu pojednaniu znowu Bóg człowieka prowadzi, już to rozniecając w nim doskonałą miłość, już też pociągając tam, gdzie sakramentalne słowa dzieło usprawiedliwienia zakończą; Bóg wreszcie, czy bezpośrednio, czy przez pośrednictwo sług Kościoła, wlewa na powrót łaskę poświęcającą i upadłą poprzednio duszę do uczestnictwa we własnym swym życiu dopuszcza.

Tak przebiega proces odpuszczenia, który cały jest ilustracją najmilszej prawdy, zapisanej u Ezechiela, proroka, że „Bóg nie chce śmierci grzesznika, tylko żeby się nawrócił i żył" (33, 11). Akt grzechu, lubo historycznie realny, przestaje już na człowieku ciążyć winą; plama czy skaza grzechowa oczyszcza się i prostuje; „nie ma już — jednym słowem — żadnego potępienia dla tych, którzy są w Chrystusie Jezusie", tj. w Jego poświęcającej łasce (Rzym 8, 1).

To wszystko jednak wymaga jeszcze bliższych objaśnień, które same przez się wypłyną z rozwiązania kilku trudności, jakie przeciw powyższemu tłumaczeniu przebaczenia grzechów nasunąć się mogą.

Pierwsza i, zdaniem niektórych teologów, najważniejsza z tych trudności tkwi w pytaniu, czy takie pojednanie, w którym główną i nieomal decydującą rolę odgrywa sam Bóg, nie zmniejszy w duszach zbawiennej obawy grzechu i nie osłabi pojęć o sprawiedliwości Bożej. Boć przecież grzech jest czymś, co nie może nie być przedmiotem nienawiści najwyższego Pana i musi obiektywnie wołać o karę. Jeżeli więc, bez żadnej kary, i owszem, bez większego wysiłku ze swej strony, otrzymuje grzesznik przebaczenie, czy nie będzie skłonny przyswoić sobie zdanie, jakie Mędrzec wkłada w usta niezbożnym: „Zgrzeszyłem — i cóż mi się stało?" (Ekli 5, 4).

---

do matki skaleczoną rękę: „Zmiłuj się nade mną, Panie, uzdrów duszę moją, bom zgrzeszył Tobie". Ta sama rozbrajająca Boga ufność dziecęca objawia się i w pięknych słowach: „Dla imienia twego, Ty przebaczysz grzechowi mojemu, Panie, bo jest go tak wiele!" (Ps 40, 5; 24, 11).

Zarzut byłby zupełnie uzasadniony, gdyby nie pomijał jednego, w sprawie odpuszczenia grzechu najważniejszego czynnika. Oto nad tym dziełem przebaczenia grzechu, jakie naszkicowaliśmy powyżej, unosi się ustawicznie groza sprawiedliwości Bożej i widmo kary, nawet podwójnej. Z jednej strony stoi krzyż Chrystusowy, w imię którego otrzymujemy odpuszczenie, krzyż, na którym Zbawiciel za wszystkie winy świata i za grzechy każdego człowieka z osobna złożył Bogu okup „zbyt wielki" [9]). Z drugiej strony, gdyby grzesznik nie chciał wejść w miłosierne plany Boże, jako nieuchronne następstwo niespłaconego grzechu wisi wyrok odrzucenia wiecznego.

Że zaś Bóg w sam akt usprawiedliwienia realnej kary nie wprowadza i na względnie niewielkim, pod ciągłą pomocą łaski, wysiłku grzesznika poprzestaje, to jest przedziwne stwierdzenie tego objawionego słowa, że „miłosierdzie przewyższa sąd" (Jak 2, 13). Wobec tych, co się Go boją, nie odgrywa Bóg roli surowego sędziego, ale „znając utworzenie nasze, lituje się jak ojciec nad synami swoimi" (Ps 102, 13 n). Dzięki tej ojcowskiej dobroci przyczytuje nam zadośćuczynienie Chrystusowe i sam w nas sprawuje łaską ten dobry zwrot ku Sobie, bez którego nie może być odpuszczenia.

Nie trzeba jednak sądzić, że w całej tej sprawie nieznaczną tylko rolę odgrywa współdziałanie nawracającego się grzesznika. Ono z jednej strony jest najściślej konieczne, z drugiej, mimo całej pomocy łaski, bywa niekiedy tak trudne, że niemałej żąda od człowieka ofiary. Wystarczy tutaj powołać się, wśród wielu innych przykładów, na Wyznania św. Augustyna który z tragicznym niemal realizmem maluje walki, jakimi okupił powrót swój do Boga.

Inna trudność dotyczy właściwego punktu, o który zaczepia się i w którym skuteczność swoją wywiera łaska odpuszczenia. Sam ten akt bowiem, który potrzebuje i zdolny jest przebaczenia, tj. grzeszny akt woli, odwracającej się od Boga, już przeminął i jako taki w duszy nie istnieje, a zatem nie może być przedmiotem czy kresem żadnej czynności. Skaza,

---

[9]) Chrystus „zranion jest za nieprawości nasze, start jest za złości nasze... Pan położył nań nieprawość nas wszystkich" (Iz 53, 5 nn). „On na ciele swym grzechy nasze poniósł na drzewo" krzyża (1. Piotr 2, 24). „Chrystus ofiarowany jest, aby grzechy wielu zgładził" (Żyd 9, 28). „Gdyście byli umarli w grzechach, Bóg ożywił was w Chrystusie, który zniszczył przeciwny nam cyrograf dekretu, przybijając go do krzyża" (Kol 2, 13 nn) itd.

która w duszy pozostała, nie będąc w sensie ścisłym grzechem, tylko następstwem grzechu, odpuszczona być nie może. Zdawałoby się więc, że nie da się wskazać, na czym obiektywnie polega i co właściwie sprawuje akt przebaczenia.

Chcąc na powyższy zarzut zasadniczo i dokładnie odpowiedzieć, musimy najpierw przyznać, że w skazie grzechowej jako takiej istotnie niczego nie ma, co mogłoby być odpuszczone, bo wola ludzka, która sama jedna może błądzić i przebaczenia potrzebować, nie gra w niej bezpośrednio żadnej roli. Inaczej ma się rzecz z aktem grzesznym, który tę skazę czy plamę za sobą pociągnął. Ten akt, jako psychiczna rzeczywistość wprawdzie przeminął, ale przeminął inaczej, niż jakieś materialne, kończące się elementy. Te ostatnie mijają bez reszty; akt woli, mający swoją duchową treść i wartość, nie tylko zostaje w pamięci swego sprawcy, ale nadaje mu pewną kwalifikację moralną, jeśli chodzi o grzech, zdecydowanie ujemną. Jak zaś długo i głęboko i silnie może tkwić w samowiedzy człowieka akt grzeszny, psychicznie już miniony, tego dowodzą wymownie dzieje mnóstwa pokutujących dusz, powtarzających za Psalmistą: „Ego sum qui peccavi et peccatum meum contra me est semper" (2 Król 24, 17, Ps 50, 5).

Nie dlatego jednak wspominamy tu o trwaniu aktu grzesznego w samowiedzy człowieka, jakoby sam ten trwający akt miał być przedmiotem jakiejś przeróbki czy naprawy. Koło aktu, psychicznie minionego i pozostającego tylko w intencjonalnym swym bycie, ani nie można, ani nie trzeba niczego podjąć, by go naprawić. Życie nadprzyrodzone, czy to wchodzące do duszy po raz pierwszy, czy powracające po jego utracie, jest, wedle św. Pawła, „n o w y m s t w o r z e n i e m" (Gal 6, 15; Ef 2, 10. 4, 24 itd.). Łaska bowiem żadnych poprzednich, złych lub niedoskonałych aktów nie przerabia i nie leczy, tylko zupełnie nowe akty w umyśle i w sercu człowieka wywołuje [10]). Te nowe akty wszakże mają i muszą mieć pewną,

[10]) Gdybyśmy spróbowali przenieść to zagadnienie odpuszczenia w porządek przyrodzony, w którym nie otrzymywałby człowiek żadnej łaski, przechodzącej zakres i zdolność natury, trzeba by powiedzieć, co następuje: Przede wszystkim, porządek zbawienia przyrodzony nie wykluczałby pewnych naturalnych pomocy Bożych, tak dla rozumu, jak dla woli. Po wtóre, grzech aktualny w tym porządku powodowałby w duszy to zwichnięcie, które św. Tomasz zakłada na pewnym przyślepnięciu na światło Boże, przemawiające przez nieskażony rozum. Po trzecie, akt odwrócenia się grzesznika od popełnionej winy byłby psychologicznie również czymś nowym, choć nie byłby nowym wewnętrzną nadprzyrodzoną wartością,

ale czysto negatywną odnośnię do minionego aktu grzechu. Oto pokutujący grzesznik zwraca się ku dawnemu swemu wykroczeniu, nie po to, żeby je w pamięci odtwarzać, ale żeby je najenergiczniej potępić. Przez ten zupełnie „nowy" akt zrywa on niejako z popełnionym niegdyś grzechem i, gdyby to być mogło, radby go unicestwić i z przeszłości swojej wymazać. Wstydząc się w ten sposób swego występku i wstydząc się niejako samego siebie, wprowadza w swoje wnętrze to zbawienne rozdwojenie, o jakim często mówi św. Paweł, rozdwojenie, w którym „nowy człowiek, wedle Boga stworzony" brzydzi się „starym człowiekiem", tj. tym wszystkim, co w duszy jego służyło nieprawości (Ef 4, 22; Kol 3, 9; Gal 4, 30 itd. [11]).

Kiedy zaś to się dokona, to, chociaż rodzajem rzeczywistości czysto historycznej poprzedni akt grzeszny z całą swą złością w minionych dziejach człowieka jest zapisany, on nie tylko już serca winą nie obciąża, ale, jak nieraz bywało u Świętych, może być tytułem do wielkiej chwały. W sercu bowiem, które po zerwaniu pęt grzechu przez łaskę uczynkową zwróciło się na powrót do Boga, zaczyna się nowe życie, które, przez wlanie łaski poświęcającej, obejmuje i uświęca całą duszę. Ta łaska, czy to przychodząca do duszy przez sakrament, czy przez akt doskonałej miłości, wszystko już w duszy odnawia, robiąc z grzesznika dziecko Boże, współobywatela Świętych i dziedzica królestwa niebieskiego. Dawne grzechy zostały tak daleko, „jak daleki jest wschód słońca od zachodu" (Ps 102, 12) i nic już nie stoi na przeszkodzie, żebyśmy w tej, darowanej nam przez Boga „nowości życia, nadal chodzili" (Rz 6, 4).

Tutaj wszakże jeszcze jedna trudność zdaje się nasuwać poważną wątpliwość.

Jeżeli, jak wyjaśnialiśmy powyżej, i początek i przebieg i koniec całego procesu usprawiedliwienia w największej mie-

---

i gładziłby, pod działaniem specjalnej pomocy Bożej, tak sam grzech, jak pozostałą po nim skazę.

[11]) O tym rozdwojeniu w pokutującym człowieku ładnie mówi św. Augustyn: „Quas duae res sunt, homo et peccator. Quod audis: homo — Deus fecit; quod audis: peccator — ipse homo fecit. Dele quod fecisti, ut Deus salvet quod fecit. Oportet ut oderis in te opus tuum et ames in te opus Dei. Cum autem coeperit tibi displicere quod fecisti, inde incipiunt bona opera tua, quia accusas mala opera tua... Accusat Deus peccata tua: si et tu accusas, coniungeris Deo" (In Jo tr. 12).

rze zależą od Boga, cóż stoi na przeszkodzie, żeby Bóg, który chce przecież, żeby „wszyscy ludzie byli zbawieni" (1 Tym 2, 4), istotnie wszystkich do zbawienia doprowadził? Wszechmocnemu i najmędrszemu Panu nie może zbywać na łaskach tak skutecznych, żeby i najzatwardzialsze serca nie stawiły im oporu! Jeżeli więc de facto tak się nie dzieje, bo objawienie nas poucza, że niemało dusz ludzkich od wiecznego szczęścia odpada, mimo woli budzi się podejrzenie, że, prócz wymienionych, inny jakiś czynnik w proces pojednania grzesznych wchodzi i szale tego procesu na swój sposób przeważa.

Zarzut mógłby być w pewnej mierze uzasadniony, gdyby go nieco inaczej sformułować i lekko przesunąć. Nie dlatego bowiem nawrócenie grzesznika nie zawsze dochodzi do pomyślnego końca, jakoby w grę tu wchodziły inne jakieś, nie wymienione poprzednio, czynniki, ale dlatego, że w dwóch najistotniejszych członach pojednania mamy do czynienia z tak ogromną głębią, że nie pozwala ona rządzących nawróceniem ogólnych zasad stosować niemylnie do szczegółowych wypadków. Niesłychana i nieskończona głębia kryje się w Bogu, bo „nieogarnione są sądy Jego i niedościgłe drogi Jego, a mądrość Bożą, uprzedzającą wszystko, kto wybadał?" (Rz 11, 33; Ekli 1, 3); jest głębia, bez porównania mniejsza, ale jednak bardzo wielka, i w człowieku, bo „zawiłe jest serce wszystkich i niewybadane, kto je pozna?" (Jer 17, 9). Otóż, kiedy w dziele nawrócenia spotykają się dla współdziałania ze sobą te dwie głębiny, wynik ostateczny może wypaść inaczej, niż wystawiała to sobie krótkowzroczność ludzka. Nigdy bowiem nie wiadomo nam na pewno, co oko Boże, patrzące na serca „ze skrytej strony", na dnie takiej a takiej indywidualnej duszy ludzkiej faktycznie spostrzega. Bardzo być może, że spotkamy w niebie niemało takich, którym nasze jednostronne sądy wróżyły zgubę; na odwrót mogłoby i to się zdarzyć, że zabraknie w ziemi żyjących kogoś z takich, dla których liczyliśmy na niezawodne zbawienie. Czemu zaś tak a nie inaczej, konkretne wyroki Boże wypadną, to zobaczymy z zupełną jasnością dopiero tam, gdzie dzieje dusz będą już całkowicie odsłonięte i gdzie prawda Boża odniesie już bezsprzeczne zwycięstwo.

W nieuniknionej jednak niepewności niniejszego życia możemy i powinniśmy trzymać się niezachwianie dwóch

prawd, pełnych pociechy, na których już zamknąć możemy malutkie niniejsze studium.

Pierwszą z tych prawd jest pewnik, że przyczyna, dla której ktoś od zbawienia odpada, nie leży nigdy po stronie Boga, ale zawsze po stronie człowieka. „Sprawiedliwy i wierny i prawy Bóg, którego wszystkie drogi są słusznością" (Powt 32, 4), nikogo bez winy nie karze i nikogo sam w grzech nie wprowadza (Jak 1, 13). I owszem, co tylko, wedle słuszności, jest możliwe, to robi Bóg, aby człowieka od grzechu uchronić, albo, jeśli w danym wypadku zrobić się to rozumnie nie da [12]), żeby ten grzech zrobić mniej ciężkim i mniej karygodnym. Prócz ogólnych ostrzeżeń, zawartych w naturalnym i pisanym prawie Bożym, prócz głosu sumienia, który w indywidualnych duszach najrozmaitsze przybiera formy i odcienie, prócz przeróżnych zewnętrznych wpływów, od popadnięcia w złe broniących, używa Bóg często i tego sposobu zmniejszenia odpowiedzialności, że miarkuję i jakby przyćmiewa jasność poznania złości danego grzechu, by człowiek, już zdecydowany na popełnienie występku, nie tak bardzo duszę swoją obciążył, jakby to przy pełniejszym świetle być musiało. Bóg bowiem, który jest dobrocią i miłością i łaską i ojcem miłosierdzia (1 J 4, 8; 2 Kor 1, 3) bez porównania skłonniejszy jest do tego, żeby przebaczać, niż żeby karać, osobliwie jeśli idzie o karę wieczną.

Jeżeli zaś człowiek, mimo wszystkich starań Bożych, grzech popełni, a nawet w grzechy tak zabrnie, że może dosłownie powtórzyć za Psalmistą: „Nieprawości moje przewyższyły głowę moją i jako brzemię ciężkie zaciążyły na mnie" (37, 5), Bóg jeszcze nie daje za wygraną. Najpierw szuka grzesznika, literalnie jak pasterz ewangeliczny owcy zgubionej (Łk 15, 3 nn). Jeśli tylko owieczka podejść do siebie pozwoli, na ramionach odnosi ją do owczarni, a potem, na jedno szczere i serdeczne słowo, gotów wszystkie winy wybaczyć, jak ojciec, w przypowieści, marnotrawnemu dziecku, jak Chrystus Magdalenie i opętanemu z Gerazy, albo łotrowi na krzyżu (Łk 15, 11 nn; 7, 36 nn; 8, 26 nn; 23, 42 nn).

---

[12]) Owa słuszność, owa rozumność, rządząca wszystkimi dziełami Bożymi, także rozdawnictwem łask, jest to coś wyższego jeszcze nad ściśle wziętą sprawiedliwość. Mocą tej słuszności, każdy czyn Boży jest obiektywnie, wedle najwyższych zasad rozumu, absolutnie nienaganny, dlatego mówi Mędrzec, że Bóg na sądzie: „Sumet scutum inexpugnabile, aequitatem" (Mądr 5, 20).

Nie myliła się, bliska Sercu Bożemu, św. Teresa od Dzieciątka Jezus, że, choćby na własnej swej duszy miała dźwigać, zawinione przez siebie, grzechy całego świata, ani na moment nie straciłaby ufności, że przebaczenie najmiłosierniejszego Zbawiciela od całego tego ogromu win zupełnie ją uwolni. W niedawnych objawieniach Siostry Józefy Menendez ze Zgrom. Najśw. Serca potwierdził to Pan Jezus jeszcze dobitniej.

Można więc śmiało powiedzieć, choć wygląda to może na paradoks, że pojednanie z Bogiem utrudniają, albo i uniemożliwiają, nie tyle grzechy jako takie, ile złe usposobienie duszy, nie chcącej się zdobyć ani na początek tej pokornej wiary oraz ufności i miłości, do jakiej łaska ustawicznie pobudza. Kto, pomimo natchnień z nieba, tych dobrych poruszeń serca do swego Stwórcy skierować nie chce, ten może przepaść na wieki, nawet przy grzechach, obiektywnie nie najcięższych. Kto błądzi ciężko i często, ale zawsze i zawsze powraca do swego najsłodszego Pana, odrywając się na nowo od tego, co Bogu podobać się nie może, ten nigdy nie zawiedzie się w ufności, że dostąpi miłosiernego przebaczenia. Jeśli Chrystus nam biednym ludziom nakazuje, byśmy odpuszczali winy bliźnim naszym, nie siedem razy, jak myślał św. Piotr, ale „siedemdziesiąt razy siedem" — tak bowiem brzmi oryginał (Mt 18, 22), — czy On sam, „Bóg wszelkiej pociechy" (2 Kor 1, 3), mniej hojny będzie w udzielaniu przebaczenia?

Byłoby to niegodnym tego Pana, o którym mówi Prorok, że „multus est ad ignoscendum" (Iz 55, 7).

Ile razy więc wyznajemy wiarę w „grzechów odpuszczenie", tyle razy oddajemy Bogu tę najwyższą chwałę, że nikomu z żyjących na świecie i w żadnym wypadku nie jest zamknięta droga pojednania. Nie darmo więc kończy się tymi słowy jedyna księga prorocza nowego testamentu: „Kto chce, niech przyjdzie i niech bierze wodę żywota darmo" (Obj 22, 17).

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Człowiek ekonomiczny

Klasyczna szkoła liberalna stworzyła pojęcie człowieka, którego dążeniem jest zdobycie bogactwa a zasadą kierowniczą osiąganie największych korzyści kosztem najmniejszego wysiłku. Jest to tzw. zasada gospodarności. Ów „homo oeconomicus" jest wg Jana Stuarta Mill'a założeniem metodologicznym całej teorii ekonomii klasycznej. „Homo oeconomicus" jest w poglądach tego autora, sformułowanych już w 1830 r. [1]), konstrukcją częściowo abstrakcyjną, gdyż izoluje on motywy gospodarcze działania ludzkiego od innych motywów psychicznych, częściowo jednak empiryczną, gdyż jest przekonany, że dążenie do maksymalizacji zysku jest właściwą, naturalną i bodajże jedyną pobudką działania ludzkiego.

Nowsi teoretycy zdają sobie dokładnie sprawę z abstrakcyjności koncepcji „homo oeconomicus" i zasady gospodarności. Przykładem jest tu stanowisko zajęte przez A. Heydla [2]) i S. H. Bousquet. Stanowisko tego ostatniego jest szczególnie charakterystyczne: „homo oeconomicus" jest dla niego taką samą abstrakcją jak zasady geometrii Euklidesa: punkt nie mający wymiaru, linia nie mająca określonej grubości itp. [3]). Istnieniu „homo oeconomicus" przeczy rzeczywista działalność człowieka, która często nie jest zgodna z zasadami logiki, ani nawet celowa; nieświadomość, błąd, niedbalstwo, tak często spotykane, zaprzeczają istnieniu tej koncepcji [4]).

---

[1]) Edward Taylor: „Wstęp do ekonomiki". Gdynia 1947, s. 51.

[2]) A. Heydel: „Podstawowe zagadnienia metodologiczne ekonomii". Kraków 1925, s. 51 sq.

[3]) G. H. Bousquet: „Cours d'economie pure". Paris 1928 s. 7: „De l'homme réel, avec ses sentiments et ses passions, nous ne voulons retenir que le coté essentiellement economique; l'individu que nous créons ainsi s'appelle l'homo oeconomicus" (l'homme economique), il est analogue aux autres abstractions scientifiques: le point sans étendue, la ligne sans epaisseur, etc."

[4]) L. c. s. 8.

Inaczej ujmuje to zagadnienie prof. Taylor. Odrzucając zdecydowanie koncepcję „homo oeconomicus" jako podstawę nomologiczną ekonomiki, przyjmuje zasadę gospodarności w zmodyfikowanej nieco formie. Teza jego jest następująca: „Człowiek w działaniu gospodarczym: 1^0 postawiwszy sobie cel, zmierza do osiągnięcia go najmniejszym według swego rozumienia kosztem, 2^0 poświęcając dany środek pragnie uzyskać z niego maksimum rezultatu, jakie uważa subiektywnie za możliwe" [5]). Nie przesądza w ten sposób autor „motywów działania", stwierdzając tylko, „że podjęte działanie gospodarcze będzie zawsze subiektywnie celowe, jeżeli chodzi o użycie środków" [6]).

Tego rodzaju stanowisko jest, sądzimy, całkowicie słuszne. Zaprzeczenie subiektywnej celowości działania człowieka byłoby zaprzeczeniem rozumnej natury ludzkiej. Dążenie do subiektywnej maksymalizacji w życiu gospodarczym może być uważane za dążenie do postępu, które ze swej strony jest przejawem dążenia do szczęścia („beatitudo"), będącego naturalną skłonnością woli ludzkiej, tkwiącą immanentnie w psychice człowieka [7]).

Ale prof. Taylor zdaje sobie sprawę z niedostateczności powyższego założenia dla stwierdzenia prawidłowości w poczynaniach gospodarczych człowieka. Dlatego też w innym miejscu cytowanej pracy wprowadza dodatkowe założenia dotyczące pojęcia maksimum środków jako celu gospodarczego. „Przyjmujemy mianowicie za maksimum — pisze on — to maksimum, które by mógł uzyskać na wolnym rynku w drodze normalnej wymiany gospodarz, dążący racjonalistycznie i reflek-

---

[5]) Taylor op. cit. s. 96.

[6]) L. c. s. 97.

[7]) S. Thomae Aquinatis „Summa Theologica". Taurini 1927 I-II q. III a. I: „Beatitudo est ultimus finis, in quem naturaliter humana voluntas tamquam in finem tendit". To dążenie do szczęścia może się przejawiać w zakresie zdobywania dóbr materialnych, gdyż są one potrzebne dla osiągnięcia szczęścia doczesnego. I-II q. IV. a. VII: „Ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona". Naukę św. Tomasza potwierdza w zupełności współczesna psychologia. Por. Ks. J. Pastuszka „Psychologia ogólna" t. II. Lublin 1947 s. 93: „...byłoby sprzeczne z naturą rozumną człowieka, gdyby wola przekładała mniejszą wartość ponad większe dobro. Wola zawsze idzie za silniejszym motywem i wybiera większą wartość, ...wola wybiera najbardziej wartościową możliwość, ale to nie znaczy, aby dokonany wybór był również przedmiotowo najlepszy. Wola nie jest zdeterminowana przez przedmiot jako taki, ale przez akt wartościowania tego przedmiotu".

syjnie do maksymalizacji swych korzyści, świadomy w pełni sytuacji rynkowej i stosujący optymalne metody produkcji" [8]).

Do stanowiska Taylora zbliża się Voigt, wprowadzając pojęcie celowości gospodarczej („wirtschaftlich Zweckmässige zu tun"), która przejawia się w zjawiskach masowych na rynku („auf den Märkten in Massenwirkungen zur Geltung kommt") [9]).

Koncepcja Taylora jest niewątpliwie głębsza i bardziej ścisła, niż hipoteza „homo oeconomicus", ale też bardziej ograniczona pojęciowo. Nie możemy bowiem podzielić poglądu autora, aby wystarczyła „swoista interpretacja" dla zastosowania jego założenia metodologicznie do gospodarstwa naturalnego czy planowego.

Treścią zasady sformułowanej przez prof. Taylora jest, że w określonych warunkach rynkowych pojęcie maksimum będzie jednoznaczne dla świadomych i racjonalnie działających gospodarzy. Tymczasem w stosunku do gospodarstwa naturalnego pojęcie maksimum będzie różne dla każdego z osobna gospodarza w zależności od warunków każdorazowych gospodarstwa.

Zasada prof. Taylora uwzględnia jedynie punkt widzenia gospodarstwa indywidualnego na maksimum gospodarcze, podczas gdy w gospodarce planowej występuje wyłącznie interes gospodarstwa narodowego, gdyż jednostka nie jest dysponentem gospodarczym. Otóż, o ile w stadium statycznym widzimy możliwość abstrakcyjnego mierzenia korzyści społecznych jedynie wartościami gospodarczymi, o tyle w stadium dynamicznym nie da się abstrahować od wpływu zjawisk pozagospodarczych na pojęcie korzyści społecznej, gdyż zjawiska te mogą wpływać determinująco na wartość (potrzeby i rzadkość) dóbr gospodarczych [10]).

Wreszcie pojęcie człowieka dążącego „racjonalistycznie i refleksyjnie do maksymalizacji swych korzyści" nie jest wła-

---

[8]) Taylor op. cit. s. 117-118. Należy zaznaczyć na marginesie, że termin „racjonalistycznie" został tu mniej szczęśliwie użyty, gdyż oznacza on kierunek myśli filozoficznej racjonalizmu, podczas gdy autorowi chodziło oczywiście o dążenie racjonalne człowieka, tj. dążenie rozumnie celowe.

[9]) A. Voigt w art. „Volkswirtschaft und Volkswirtschaftslehre" w „Handwörterbuch der Staatswissenschaften", Wyd. IV Jena 1928 s. 822.

[10]) Por. pracę naszą: „Zagadnienie międzynarodowej współpracy gospodarczej i wymiany handlowej". „Rolnictwo", t. III. zesz. 2. Warszawa 1931.

ściwie niczym innym jak dawną koncepcją „homo oeconomicus", gdyż jasną jest rzeczą, że motywem działania takiego „homo rationalis" jest wyłącznie zysk. Drogą więc dedukcji z przesłanek „maksimum" zdefiniowanego przez prof. Taylora dochodzi się nieuchronnie do „homo oeconomicus".

Założenie „homo oeconomicus" posiada już obszerną literaturę dyskusyjną. Najsilniej atakowane jest przez katolicką naukę społeczną, która widzi w jego konstrukcji naruszenie zasad moralności chrześcijańskiej.

Uzasadnienia krytyki „homo oeconomicus" przez katolicką naukę społeczną nie da się rozpatrzeć bez omówienia szerszego zagadnienia stosunku ekonomii do etyki. Występują pod tym względem wyraźnie dwa punkty widzenia: jeden, który chce podporządkować ekonomikę etyce w sensie pozytywnym, i drugi, który ogranicza się do żądania negatywnej zależności ekonomiki od etyki.

Do pierwszego kierunku należy zaliczyć np. Pesch'a, Antoine'a, Yves Simon'a, z uczonych polskich L. Caro i wielu innych, zwłaszcza dawniejszych autorów. Poglądy drugiej grupy są mniej rozpowszechnione, reprezentuje je z polskich pisarzy ks. Szymański, z zagranicznych Nel Aries oraz Taparelli d'Azeglio, idący za poglądami G. Intrigila.

Yves Simon i L. Caro domagają się wprowadzenia do ekonomii teoretycznej sądów wartościujących opartych o zasady moralności chrześcijańskiej [11]). Pesch stwierdza, że ekonomika nie tylko musi pozostać w zgodzie z etyką [12]) ale może od niej otrzymywać pożyteczne, cenne wskazania [13]). Antoine stoi na stanowisku, że etyka nie tylko może, ale powinna kierować ekonomiką, która jest jej podporządkowana [14]). Nie neguje on wprawdzie możliwości istnienia czystej teorii ekonomii, lecz nazywając ją za Arystotelesem chrematystyką uważa, że przedmiotem jej byłoby bogactwo, rozpatrywane samo w sobie, w oderwaniu od człowieka i społeczeństwa [15]).

---

[11]) Yves Simon: „Crit'que de la connaissance morale". Paris 1934 s. 129: „En autres termes, une science toute spéculative des faits sociaux, indifférente à leur valeur humaine, est-elle possible? Peut-on faire par exemple une étude sc'entifique des faits concernant la vie économ'que sans n'en savo'r de ce que d o i t ê t r e , compte tenu des variations appelées par la var'été des conditions, la conception humaine du travail et de l'argent?" Podobn'e Leopold Caro: „Solidaryzm", Lwów 1931 s. 101.

[12]) Heinr. Pesch:. „Lehrbuch der Nationalökonomie", wyd. IV, I. B. Freiburg 1924, s. 303

[13]) L. c. s. 506.

[14]) Ch. Antoine: „Cours d'économie sociale". Paris 1921, s. 3 i 10.

[15]) L. c. s. 17.

Ks. A. Szymański, przedstawiciel drugiej grupy poglądów, stwierdza, że mając „odrębny przedmiot formalny ekonomika i etyka są tym samym odrębnymi i samoistnymi naukami“ [16]). „Ekonomika teoretyczna jest więc niezależna od etyki. Niezależność ta nie jest jednak bezwzględna... Ekonomika teoretyczna jest jednak negatywnie zależna od etyki, to znaczy, że jej wyniki nie mogą stanąć w sprzeczności z etyką. Dlaczego? Dlatego, że ekonomika teoretyczna nie przestaje być nauką o działalności ludzkiej, która zawsze, we wszystkich dziedzinach podlega etyce, oraz dlatego, że ekonomika teoretyczna jest częścią ekonomiki, która w swej istocie jest nauką praktyczną“.

Podobny pogląd, tylko mniej precyzyjnie sformułowany, znajdujemy u Nel Ariès'a [17]). Autor ten miesza jednak, naszym zdaniem, dwa zagadnienia: podporządkowanie ekonomiki zasadom moralności oraz wytycznym filozofii chrześcijańskiej.

Zupełnie natomiast poprawnie, choć również niezupełnie ściśle, przedstawia tę myśl negatywnej zależności ekonomiki od etyki Taparelli d'Azeglio, jeden z prekursorów myśli chrześcijańsko-społecznej we Włoszech [18]).

---

[16]) Ks. Antoni Szymański: „Ekonomika i etyka“, Lublin s. 7.

[17]) Nel Ariès: „L'économie politique et la doctrine catholique“ Paris 1923. s. 59 i 72. „L'économie et la Morale, inséparables tant qu'on envisage l'action, cessent de l'être dans le domaine de l'étude. Les problèmes économiques — production, consommation, échange et circulation des richesses — embrassent un ensemble vaste et complexe, ou des chapitres entiers relèvent de la natura physique et de l'expérience sensible. En quoi la theologie aurait-elle là à intervenir et que pourrait-elle objecter à ce qui se constate par voie d'observation et de raisonnement? ...Est condamnable toute économie fondée sur un principe contraire à la morale ou compris d'une façon qu'elle ne peut admettre. ...Peut-on réellement traiter l'économie en dehors de toute considération morale? Non. Qui construira un systéme économique doit avoir présents à l'esprit, sous-entendus, les principes de la morale. Cela se produira tout naturellement dans un cerveau foncierement catholique. Mais construire un systéme économique dans ces conditions n'est pas faire de la morale, c'est faire de l'économie. Car autre chose est faire de l'économie qui soit morale, autre chose est faire de la morale économique. ...Il ne s'ensuit nullement que l'économie ne reste pas distincte de la morale. ...„La science économique a pour objet in recto l'économie, in obliquo la morale (comme direction). La science morale a pour objet in recto la morale, in obliquo (comme matére d'application) l'économie“.

[18]) Taparelli d'Azeglio w nowym zbiorowym wydaniu dzieł tego wybitnego autora w tłum. francuskim „Essai sur les principes philosophiques de l'économie politique“. Paris 1943. s. 35, przytacza następujący pogląd autora mniej znanego Giovanni Intrigila („Saggi l'Economia politica ed educazione morale“. Noto, 1855): „L'économie politique a rapport à la morale, en ce qu'elle doit regler les desirs sans violer les prescriptions de Dieu...“

Przypisanie etyce mocy pozytywnego wpływu na ekonomikę i dawanie jej konkretnych wskazań jest zaprzeczeniem teoretycznego charakteru ekonomiki, a ściślej teoretyczno-empirycznego charakteru, który ona posiada, jak to słusznie stwierdza ks. Szymański [19]).

Rozstrzygnięcie tego punktu widzenia uzależnione jest od odpowiedzi na pytanie, czy można rozdzielić ekonomię na część teoretyczną i praktyczną (stosowaną), politykę ekonomiczną. Jeżeli stoi się na gruncie jedności przedmiotowej ekonomii, jak to czyni prof. Taylor, zaprzeczający możności istnienia polityki ekonomicznej jako nauki odrębnej (tj. posiadającej odmienną metodę badań), to prymat etyki, podporządkowanie jej ekonomiki staje się rzeczą niezbędną z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej [20]). Ale w tym wypadku ekonomia traci charakter empiryczny, stając się nauką normatywną, traci charakter teoretyczny (generalizujący), stając się nauką praktyczną. Dla każdego ekonomisty jest rzeczą jasną, że takie postawienie sprawy jest nie do przyjęcia, byłoby ono równoznaczne z przekreśleniem wielkiego dorobku ekonomiki, nauki teoretyczno-empirycznej, posługującej się metodą abstrakcyjną i doświadczalną, dedukcyjną i indukcyjną.

Z drugiej strony żaden katolik nie może nie przyjąć minimalnego, z punktu widzenia etyki, założenia, że ekonomika jest „negatywnie zależna od etyki, to znaczy, że jej wyniki nie mogą stanąć w sprzeczności z etyką". Sądzimy jednak, że powyższe sformułowanie ks. Szymańskiego należy raczej ująć w ten sposób, że nie tylko wyniki ale i założenia ekonomiki nie mogą stać w sprzeczności z zasadami moralnymi. Jak słusznie stwierdza jeden ze współczesnych polskich ekonomistów, „wnioski teoretyczne mają znaczenie tylko w związku z abstrakcjami, wybranymi jako przesłanki i tylko o tyle, o ile konstrukcja logiczna, wyprowadzona z tych abstrakcji, jest bez zarzutu" [21]). A więc w ekonomii teoretycznej założenia determi-

[19]) Ks. Szymański op. cit. s. 41.

[20]) „Sądzimy, że gdy chodzi o ekonomikę w całości, nie można jej stworzyć bez etyki i nauk światopoglądowych" (Ks. Szymański op. cit. s. 40). „Jeśli jednak w ekonomii wyodrębni się ekonomikę czystą (teoretyczną, teorematykę ekonomiczną, teorię ekonomiki) z jednej strony, a z drugiej — politykę gospodarczą i społeczną, to można ekonomikę teoretyczną potraktować jako empiryczną naukę teoretyczną a politykę gospodarczą i społeczną jako właściwy teren prawideł i norm postępowania" (L. c. s. 41).

[21]) Z. Rawita Gawroński: „Założenia teorii Keynes'a". „Ekonomista" kw. III (IV 1947, str. 37).

nują wnioski wyprowadzone z teorii, gdyż teorie ekonomiczne są logicznymi konstrukcjami, z których wnioski wynikają automatycznie, tak jak w matematyce; stąd można na zakończenie wielu rozważań teoretycznych w ekonomii napisać znaną w geometrii formułę: c. b. d. d. — „quod erat demonstrandum".

Skoro założenia teoretyczne determinują co najmniej w znacznym stopniu wnioski, a więc wyniki badań, jest rzeczą jasną, że warunek negatywnego podporządkowania ekonomiki etyce musi dotyczyć nie tylko wyników, ale w pierwszym rzędzie założeń teoretycznych, ogólnych założeń teorii, a więc założeń metodologicznych.

Jak w świetle powyższych wniosków będzie się przedstawiała zgodność z etyką i filozofią chrześcijańską koncepcji człowieka „dążącego racjonalistycznie i refleksyjnie do maksymalizacji swych korzyści" jako naczelnego założenia metodologicznego ekonomiki?

Pojęcie „homo oeconomicus" — pisze ks. Szymański w „Ekonomice i etyce" — jest błędne i sprzeczne z rzeczywistością, gdy ma być typem człowieka, którego badaniem zajmuje się ekonomia, albo, gdy ma usprawiedliwić motyw interesu, jako motyw działania w ogóle lub wyłączny motyw czynności gospodarczych. Ale jest przydatne jako metoda badania, gdy wyodrębnia się zjawiska z całości, gdy stwarza się sztuczne, abstrakcyjne środowisko, żeby lepiej rzecz poznać [22]). Tak, słusznie, ale o ile potraktować to założenie jako pierwsze przybliżenie do rzeczywistości, które będzie sprawdzone empirycznie. Jeżeli jednak ma ono stanowić fundament metodyczny całej nauki, to jest rzeczą jasną, że jego konsekwencje praktyczne nie będą nigdy empirycznie sprawdzone i cała nauka ekonomii teoretycznej, wszystkie jej wnioski, cały dorobek badawczy będzie miał zastosowanie tylko do nierealnego świata gospodarczego, w którym istnieje ów „homo rationalis" czy „oeconomicus".

Takie stanowisko jest nie do przyjęcia z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej. Jest ono również niezgodne z istotą nauki teoretycznej, jaką ma być ekonomika, gdyż w miejsce uniwersalizmu teorii pociąga za sobą zacieśnienie jej możliwości zastosowania — a więc jej znaczenia praktycznego i praktycznych konsekwencji — do ustroju liberalnego (dal-

[22]) Ks. Szymański op. c't. s. 71.

sze założenia koncepcji prof. Taylora) gospodarstwa wymiennego i specyficznego środowiska społecznego o zdecydowanym nastawieniu przedsiębiorczym, kapitalistycznym.

Czy katolicka nauka społeczna może na miejsce „homo oeconomicus" wskazać inne założenie metodologiczne?

Komentator nauki społecznej św. Tomasza z Akwinu, F. Schreyvogl przeciwstawia pojęciu „homo oeconomicus" koncepcję „homo christianus", człowieka, który w życiu gospodarczym kieruje się etyką chrześcijańską i opartą na tej etyce oceną wartości gospodarczej [23]). Ale cóż takie założenie metodologiczne może dać ekonomii? Czy nie nową „Utopię" św. Tomasza More! Operując bowiem tym założeniem, ekonomika odbiegłaby bardziej od rzeczywistości gospodarczej, niż teoria posługująca się założeniem „homo oeconomicus".

Idealizowanie natury człowieka nie leży w płaszczyźnie katolickiej myśli społecznej, przeciwnie przedstawiciele tego kierunku zarzucają nadmierny optymizm szkole socjalistycznej [24]).

Założenia prawidłowości teleologicznej w działaniu gospodarczym człowieka prowadzą bądź do fikcji (homo oeconomicus, rationalis, christianus), która odrywać może teorię ekonomii od rzeczywistości gospodarczej i zabijać wszelki sens praktyczny, schodząc na badania sztuki dla sztuki (nauka dla nauki), bądź też na badania zbyt ogólne, aby mogły przyczynić się do generalizacji zjawisk gospodarczych (zasada gospodarności w wersji subiektywnej).

Zasada maksymalizacji w sensie dążenia do subiektywnego maksimum i zasada najmniejszego środka, będąca właściwie jej odwróceniem od celu do środka [25]), nie dają żadnych wskazań praktycznych dla rozważań ekonomicznych. Stosunek człowieka bowiem do przyczyn gospodarczych, do celów, osiągnięć i środków, przy pomocy których można je zaspokoić, przedstawia niezmierną różnorodność [26]), nie dającą żadnej podstawy do

---

[23]) Friedrich Schreyvogl: „Ausgewählte Schriften zur Staats-und Wirtschaftslehre des Thomas von Aquino". Jena 1923, s. 309 sq.

[24]) Por. np. Heinrich Getzeny: „Kapitalismus und Sozialismus". Verl. F. Pustet Regensburg, s. 210.

[25]) Najwłaściwszą ekspozycją zasady najmniejszego środka jest, sądzimy, przedstawienie jej jako dążenia do minimum „pains" lub „disutilities" Jevons'a („Theory of political economy" IV wyd. London 1911) lub „Unlustminimum Englis'a (op. cit.); w ekspozycji tej subiektywizm, ale równocześnie hedonizm pojęcia najmniejszego środka, zarysowuje się w pełni.

[26]) Por. F. W. Taussig: „Principles of economics" IV wyd. N. York 1946 t. I. s. 11-12.

generalizacji. Stąd słusznie autor jednego z najnowszych podręczników ekonomii (ukończony w lipcu 1947 r.), Albert E. Waugh stwierdza, że wobec różnorodności motywów działalności człowieka możliwe jest takie zjawisko, że motywy pozagospodarcze zwyciężają i człowiek woli wybrać ubóstwo, niż porzucić sposób życia, który wydaje się przedstawiać dla niego większe korzyści duchowe [27]). Ten punkt widzenia amerykańskiego uczonego nie powinien dziwić, obserwował on to zjawisko we własnym kraju, którego autochtoni, Indianie, woleli wybrać nie tylko ubóstwo ale nawet śmierć, niż porzucić swój tryb życia, swoje obyczaje i wolność, choć ekwiwalentem za to wyrzeczenie się miały być zdobycze kraju o największym rozwoju dobrobytu materialnego. Ale z pewnością w kraju business'u nie wielu ludzi podziela idealizm Waugh'a.

W świetle tak wielkich zmienności motywów poczynań ludzkich nie może się utrzymać i teoria behavioryzmu, która traktuje ekonomikę jako naukę o zachowaniu się człowieka („behaviour") [28]). Behavioryzm zakłada do pewnego stopnia determinizm rozpowszechnionych w danym społeczeństwie zwyczajów w stosunku do działania jednostek, skoro widzi możność generalizacji na tym gruncie. Nie da się to, sądzimy, pogodzić z założeniem etyki chrześcijańskiej, uzależniającej postępowanie człowieka przede wszystkim od woli, która może działać nie tylko niezależnie od pobudek zewnętrznych ale nawet niezależnie od pobudek wewnętrznych [29]) (behaviour'ystyczne instynkty dziedziczne).

Zachodzi jednak pytanie, co pozostanie nam jako założenie teoretyczne ekonomiki, jeżeli odrzucimy celowość, jeżeli będziemy abstrahować od motywów działania ludzkiego.

---

[27]) Albert E. Waugh: „Principles of economics" New York, London 1947 s. 859.

[28]) W. C. Mitchell: „The prospects of economics". New York 1930 cyt. przez prof. Taylora op. cit. s. 92.

[29]) Summa Theol. I. II. q. IX. a. 2. „Manifestum est autem, quod secundum passionem appetitus sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem: unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur ipsi aliquid conveniens, quod non videtur ei extra passionem existenti; sicut irato videtur bonum quod non videtur quieto; et per hunc modum ex parte objecti appetitus sensitivus movet voluntatem". Summa Theol. I. II. a. 2 Conc. ad III: „ratio, in qua est voluntas, movet suo imperio irascibilem et concupiscibilem; non quidem despotico principatu, sicut movetur servus a domino; sed principatu regali seu politico, sicut liberi homines reguntur a gubernante, qui tamen possunt contra movere. Unde et irascibilis et concupiscilis possunt in contrarium movere voluntatem: et sic nihil prohibet voluntatem aliquando ab eis moveri".

Aby uniknąć nieporozumienia, należy podkreślić, że wykluczając celowość z założeń teoretycznych ekonomiki, nie twierdzimy bynajmniej, aby człowiek miał w życiu gospodarczym postępować w sposób subiektywnie niecelowy. Ale stwierdzamy, że nie daje to podstawy do żadnej istotnej generalizacji określającej prawidłowość, występującą w przejawach celowości działania w dziedzinie gospodarczej. Jedyny przejaw prawidłowości, który może podlegać generalizacji, to dążenie do subiektywnie pojmowanego szczęścia doczesnego („beatitudo imperfecta") przy pomocy subiektywnie również celowo dobranych środków. Ale ta tendencja psychiki ludzkiej ma charakter zbyt ogólny, aby mogła w silniejszym stopniu determinować zjawiska gospodarcze, nie może być przeto podstawą założeń metodologicznych. W konsekwencji więc celowość nie może stanowić zasadniczego założenia ekonomii teoretycznej.

Podobnie, wykluczając z założeń teoretycznych motywy działania gospodarczego, nie przeczymy wcale, że pobudki moralne wywierają wpływ na życie gospodarcze [30]). „Wychowanie jednak w moralności należy do etyki i do religii a nie do ekonomiki, która tylko ubocznie może zająć się tym zagadnieniem" [31]).

Czesław Strzeszewski

[30]) Podobne stanowisko zajmuje ks. Szymański op. cit. s. 62 — 63
[31]) L. c. s. 63.

Wśród błędów

Z prasy wiadomo, że na jesieni odbędą się w całym kraju uroczystości związane z dwóchsetleciem urodzin Hugona Kołłątaja (1 IV 1750 — 1 IV 1950). Odczyty i publikacje mają oświetlić nie tylko postać wielkiego reformatora, ale i całe tło ówczesnego przewrotu umysłowego w Polsce wraz z jego podłożem społecznym. Trudno się spodziewać rewelacyjnych odkryć, bo kto by do nich dążył, musiałby rozpocząć poszukiwania na kilka lat przed jubileuszem. Prelegenci i autorzy oprą się tedy na literaturze dawniejszej.

Byłoby nie słuszne, gdyby ktoś wiedział o błędach czy nieścisłościach w owej literaturze i nie próbował ostrzec o nich innych badaczy i historyków. To nas skłoniło do zestawienia w „Przeglądzie Powszechnym" długiego szeregu sprostowań — zapewne nie dla każdego ciekawych, bo czysto bibliograficznych, bez próby kwalifikowania, ani tym mniej oceny ówczesnych prądów. Pozostawiamy to zadanie głębszym umysłom.

Od błędów i luk nie jest wolny ani Roman Pilat („O literaturze politycznej Sejmu Czteroletniego". Kraków 1872), ani Tadeusz Korzon („Wewnętrzne dzieje Polski za Stanisł. Augusta". Warszawa 1882-6), ani Walerian Kalinka („Sejm Czteroletni". Kraków 1880-8), ani Władysław Smoleński („Kuźnica Kołłątajowska". Warszawa 1884 i inne pisma), ani Aleksander Świętochowski („Historia chłopów polskich". Poznań 1925-8), ani Gabriel Korbut (Literatura polska II, Warszawa 1929), ani Estreicher („Bibliografia Polska). Zachodzi pytanie, jak z nimi postąpić: czy brać po kolei książki i poprawić je od początku do końca, czy też trzymać się podstawy rzeczowej, tj. śledzić samą literaturę polityczną 18 wieku i poprawiać mylne informacje o kolejnych jej przejawach, rozproszone w dawniejszych opracowaniach. Ten drugi sposób, mniej me-

chaniczny, wydaje się bardziej celowy, choć nastręcza i piszącemu i czytającemu nieco więcej trudności.

Nasamprzód kilka słów o literaturze przedkołłątajowskiej. Od czasu, gdy się nią zajmowali Wł. T. Kisielewski, St. Tarnowski, P. Chmielowski, A. Rembowski, przeorano ten ugór dość gruntownie. Wiemy już, kto zacz był i do czego dążył Stanisław Dunin Karwicki („Przegląd Historyczny" 1948), znamy jako tako Stanisława Szczukę; znajdzie, kto zechce, nowe informacje o Stanisławie Leszczyńskim i o Stefanie Garczyńskim („Pol. Słownik Biograficzny"). Czwarty Stanisław — Konarski — znalazł swego biografa w parę lat po stopięćdziesięcioleciu śmierci (1926), i odtąd owa biografia nie doznała poprawek. Przybywają do szeregu publicystów Antoni Sebastian Dembowski (zamiast Jana Lipskiego, którego należy wykreślić) oraz Antoni Potocki.

Drobne sprostowania przydałyby się w książkach niżej podpisanego à propos Wacława Rzewuskiego i Szczepana Sienickiego. Wielką kartę zajmie w dziejach myśli społeczno-politycznej Bohomolec ze swym „Monitorem". Wejdzie między pisarzy politycznych Józef Jędrzej Załuski. Treść i ducha publicystyki konfederatów barskich scharakteryzowano dostatecznie; chciałoby się jeszcze bliżej poznać jej stronę personalną. O naszych doradcach z Zachodu: Mablym, Rousseau, Mercier de la Rivier'ze wiemy więcej, niż przed pół wiekiem. O statystach większej miary tejże Konfederacji przedwcześnie myślano, że umilkli: przeciwnie, Szczęsny Czacki, Adam Krasiński, Michał Wielhorski odezwą się jeszcze w czasie Wielkiego Sejmu.

Księża postępowcy: Karpowicz, Skrzetuski, Popławski, Bogusławski, Puszet, jak zresztą i zachowawca Wojciech Skarszewski, dopraszają się bliższych badań. To samo rzec można o Józefie Wybickim i nieszczęśliwym reformatorze Andrzeju Zamoyskim, którego tymczasową sylwetkę dał świeżo jeden z historyków w Tow. Naukowym Warszawskim. Wreszcie z ekonomistów owej doby, różnie ocenianych przez Korzona, Juliana Marchlewskiego, Stanisława Grąbskiego, ukaże się nam w dość wyraźnych kształtach niedoceniony Ferdynand Nax.

A teraz przejdźmy do Literatury politycznej Sejmu Czteroletniego. Wiadomo, że o niej studium bardzo cenne, jak na owe czasy (1872), napisał Pilat. Książka to nader rzadka, dyletant do niej nie trafi, więc nie myślimy w niej prostować

wszystkich niedokładności, najwyżej niektóre. Za to ze Smoleńskim („Publicyści anonimowi z końca 18 wieku", „Przegląd Historyczny" 1912) i z Korbutem, przy całym szacunku dla ich dorobku, musimy starannie utrzymać kontakt krytyczny.

Staszica główne dzieła polityczne mamy w doskonałym opracowaniu Stefana Czarnowskiego. Tylko jeszcze datę powstania „Uwag" wypadło poprawić: marzec r. 1787, a nie rok 1785 (różnica bardzo ważna). Osobę autora badał z pietyzmem Czesław Leśniewski, podobnie jak Kołłątaja — cum furore biographico — Michał Janik. Obu jednak znamy gorzej, niż Konarskiego, bo też obaj historycy, zgodnie z receptą „nie tkaj palca", wstrzymali się od badania wzajemnego stosunku tych dwóch wielkości, jak również ich stosunku do publicystów drugorzędnych. Nb. Kołłątaja głównych traktatów mamy w Polsce ledwo kilka egzemplarzy. Morał stąd jasny...

Co do dzieł pomniejszych Kołłątaja — istnieje duże prawdopodobieństwo, że próbował on sił w publicystyce już w r. 1776. Później ks. Hugo tworzył znacznie więcej, niż wychodziło w druku pod jego firmą. Już Smoleński zauważył, że on, a nie Franciszek Jezierski i nie Kajetan Kwiatkowski napisał „Krótką radę", w której Pilat odczuł „młode i niewytrawne, pełne siły pióro" ks. kanonika. Pióro było młode i silne, ale właśnie Kołłątajowskie — a niewytrawny sąd o nim młodego wówczas badacza literatury. Tak samo „Głos na prędce do stanu miejskiego" (przeciw jednostkowym nobilitacjom), przypisywany Jeziarskiemu lub Sołtykowiczowi, wyszedł z piersi samego Kołłątaja, który ze względów taktycznych, jako czynny wśród posłów referendarz, niektóre pamflety puszczał w obieg jako dzieła Jezierskiego, na co odważny kanonik chętnie pozwalał, zdobywając za życia odium, po śmierci sławę „wulkana gromów Kuźnicy".

Ofiarą dziwnego bałamuctwa padł Pilat przy omawianiu publikacji „Treść pism różnych względem formy rządu i sukcesji tronu polskiego". Raz — nie czytając — przytoczył je jako rzeczywiste zestawienie obustronnych argumentów różnych broszur (126), kiedy indziej (135) zakwalifikował je lepiej, jako głos za reformą elekcji — ale nie rozpoznał autora w osobie Michała Wielhorskiego, który tę rzecz spłodził wcale nie w „Sandomierzu", ani w Warszawie, tylko u siebie, na zacofanym Wołyniu.

Inne nieporozumienie. Hetman Rzewuski rzucił się na śmiałka, co go posądził o wysługiwanie się obcemu mocarstwu. Chodziło o pismo: „Refleksje nad pismem wydanym pod imieniem jmp. Rzewuskiego, hetmana pol. kor.". Broszurę tę uważał Korbut za dzieło Ignacego Potockiego, bo taką adnotację znalazł na egzemplarzu Bibl. Jagiellońskiej. Ależ według słów gniewnego hetmana autor Refleksji, stojący nad grobem 70-cio letni starzec duchowny po burzliwym życiu powinienby oszczerstwo swe odwołać. Tymczasem Potocki nie miał wtedy lat 40. Smoleński zawahał się w domysłach („Pisma" I 330), bo wprawdzie Jezierski był duchowny i stał nad grobem, ale miał lat dopiero 50. Nie domyślili się nasi poprzednicy, że hetmański kontratak godził w Adama Krasińskiego, wodza niegdyś obozu barskiego, teraz prezesa Deputacji do poprawy formy rządu. Znowuż Estreicher — też na podstawie podejrzanego świadectwa... złożył na karb Ignacego Potockiego dwie publikacje pod jednobrzmiącym tytułem: „Uwagi polityczne do prawideł Religii i zdrowej Filozofii zastosowane", z których żadna nie licuje ani z wolnomyślicielstwem, ani z kulturą literacką, ani poglądami politycznymi tego mistrza loży masońskiej: pisał je jakiś kłótliwy unita, zapewne paroch.

Broszura „Proszę o prawdę" (Pilat 97) ma za główną treść wcale nie obronę starostów przeciw uboższej szlachcie, i nie wyszła od zasiadającego w sejmie starosty — jest to całkiem indywidualna wypowiedź Feliksa Oraczewskiego, zasłużonego posła sprzed lat 25 (1773 — 5), rektora U. J. Bezzasadnie przypisał też Pilat „Gandżarę prawdy" Niemcewiczowi: jest to utwór zadzierzystego księdza Karola Surowieckiego. Dowcipny Jacek Jezierski, kasztelan łukowski, litościwy dla chłopów, a zawzięty na mieszczan, nie pisał „Rozmowy pana z szlachcicem", tylko dwie „Rozmowy pana z rolnikiem" p. tyt. „Wszyscy błądzą".

Prawdziwe curiosum stanowi Jan Baudouin de Courtenay, na którym nie poznał się „Polski Słownik Biograficzny". Publicystę wielkiego talentu, choć marnego charakteru odkrył w nim Smoleński (51). Świetnie gromił ten radykał kasztelana łukowskiego za jego napaści na mieszczan, namiętnie atakował kler i religię. Ale czemuż go nie rozpoznał historyk „Przewrotu umysłowego" w broszurze „Poparcie Uwag nad życiem Jana Zamoyskiego", z której zresztą cytował soczyste ustępy,

pomijając pewne inne szczegóły? A szkoda, bo uciechę sprawiłyby one zmarłemu Boy'owi. Musiałby Boy określić swego kolegę po fachu (bo Courtenay był lekarzem) jako świetnego stylistę i radykała.

Drugie curiosum — to Antoni Trębicki, tęgi prawnik, rzecznik sprawy mieszczańskiej w Izbie, obrońca monarchistyczno-konstytucyjnej Ustawy Rządowej przeciwko targowickim „republikanom" — a jednak sam, zanim się porozumiał z Kołłątajem — gorący wróg monarchii. Takim się on okazuje w świetle nieznanej dziś nikomu książki „Uwagi pod rokiem 1790", której nie wydrukował w roku radości 1791, ale wydrukował (albo to może ktoś za niego uczynił?) w nieszczęsnym roku 1792.

Na ostatek dwa wyjaśnienia nieco ważniejsze. Różni roztrząsali „Wykład pierwszych prawideł ekonomiki" Naxa, różni się budowali z „Uwag nad uwagami", w których zamaskowany autor śmiał wytykać błędy płomiennemu Staszicowi. Ale żaden historyk nie stwierdził dotąd, że autorem tej drugiej książki był właśnie, jak to spostrzegł już Estreicher, znany nasz kameralista Nax. My możemy stwierdzić, że Staszic o tej krytyce wiedział i że jej Naxowi nie zapomniał.

Jeszcze staranniej, niż Nax, zataił swe autorstwo ten, spod czyjego pióra wyszły książki: „O poddanych polskich" (1788) i „Myśli polityczne dla Polski" (1789). O pierwszej powiedzieć można, że traktuje sprawę agrarną najszczerzej i najpoważniej, w sposób wysoce odpowiedzialny (jednak przeoczył ją Świętochowski). O drugiej orzekł Kalinka, że zawiera więcej treści, niż cztery tomy Kołłątaja. Autor „Sejmu Czteroletniego", zdaje się przesadził, bo też ulegał autosugestii, że ma przed sobą dzieło prymasa Poniatowskiego; niemniej książka jest znakomita, a jej autorem, jak to wykrył Władysław Smoleński, był ten sam mąż, który wskazywał drogę pierwszym reformom politycznym w r. 1764, potem walczył o reformy społeczne w latach 1776-80, krótko mówiąc, Andrzej Zamoyski. Ex-kanclerz ukrył twarz nawet wobec Wielkiego Sejmu, bo pamiętał zbyt boleśnie, jak mu mały sejm podeptał pracę nad Zbiorem praw sądowych.

Nie możemy tu szczegółowo rozwodzić się nad tym, jak uzasadnił Smoleński autorstwo Zamoyskiego i jakie mamy dalsze argumenty na poparcie jego odkrycia. Wspomnijmy

o jednym: właśnie w tych dniach udało nam się skonstatować, że ten chlebodawca Staszica był autorem najmądrzejszej broszury politycznej z czasów Konfederacji Barskiej pt. „Suum Cuique". Ale o tym może innym razem.

Władysław Konopczyński

Kardynał Newman

Dnia 11 sierpnia 1890 roku zamknął oczy słynny konwertyta angielski, Jan Henryk Newman. Dziesięć lat temu, w 1940 roku, wśród szalejącej wojny, wypadło 50-lecie tej śmierci; w normalnych czasach byłoby ono wywołało całą literaturę o nim; lecz wtedy, wśród huku dział i grzmotów eksplozji, przeszło prawie niepostrzeżenie. Może nie będzie od rzeczy przypomnieć sobie dzisiaj w 60-ciolecie zgonu wielkiego filozofa, kaznodziei, kontrowersisty, powieściopisarza i poety religijnego, jednego z największych ludzi XIX wieku w Anglii, wodza ruchu oksfordzkiego, a po nawróceniu wzorowego kapłana i zakonnika, odznaczonego purpurą kardynalską przez Leona XIII. Spróbujmy więc skreślić duchową sylwetkę tego wybitnego męża. Uczynił to po mistrzowsku ks. Henryk Bremond w książce pt. „Newman, essai de biographie psychologique", na której po części oparty jest niniejszy szkic.

Newman urodził się w 1801 r. w Londynie, w zamożnej rodzinie mieszczańskiej; ojciec był wyznania anglikańskiego, matka kalwińskiego. Wychowany w atmosferze intelektualnej lecz niezbyt religijnej, co nie przeszkadzało, że mając zaledwie lat 10 umiał już prawie całą Biblię na pamięć. Czytanie dzieł Voltaire'a zachwiało chwilowo jego wiarę, lecz dobra lektura zdołała umocnić ją na nowo tak, że odtąd nie zaznał żadnych wątpliwości. W 16 roku życia poczuł wyraźnie, że Bóg powołuje go do swojej służby, i to w celibacie, aby móc poświęcić się całkowicie i swobodnie pracy nad duszami.

Ukończywszy chlubnie szkołę średnią, zapisał się na teologię w sławnym uniwersytecie oksfordzkim. Tu odznaczył się od razu niepospolitymi zdolnościami i całe curriculum uniwersyteckie przebiegł z odznaczeniem. Niezwykły dar słowa sprawił, że mając lat 27 został mianowany proboszczem akademickiego kościoła Saint Mary's, który jest jednocześnie katedrą Oksfor-

du i jedną z pierwszych ambon Anglii. W kilka zaledwie miesięcy działalności jego talent, nauka i gorliwość, oraz — last not least — dziwny dar jednania sobie serc, ściągnęły mu wyborowe audytorium młodzieży akademickiej, profesorów wszechnicy i całej inteligencji miasta. Nawiązał też stosunki serdecznej przyjaźni z wielu wybitnymi ludźmi kraju [1]). Przy tym młody proboszcz okazał się pierwszorzędnym duszpasterzem i wkrótce doprowadził powierzoną sobie trzódkę do cotygodniowej Komunii św., co u Anglikanów było przecież rzadkością.

Za Bremondem rozróżnić można w życiu Newmana dwie epoki: epokę anglikańską (1801 — 1845) i epokę katolicką (1845 — 1890).

Pierwsza przetacza się głównie w Oksfordzie. Po czterech latach wytężonej pracy, Newman wybiera się w podróż do Włoch; lecz ciężka, nieledwie śmiertelna choroba zatrzymuje go na Sycylii. W nędznym zajeździe lichej mieściny spotyka się oko w oko ze śmiercią. Wierny służący lęka się o jego życie, lecz Newman uspokaja go: „Nie bój się, nie umrę jeszcze tym razem... Bóg ma jeszcze robotę dla mnie!"

Prawie w pół roku po wyjeździe z kraju, Newman powraca do Anglii (w lipcu 1833 r.). W samą porę, gdyż 14 tegoż miesiąca przyjaciel jego Keble wygłasza w kościele uniwersyteckim sławne kazanie o „Narodowej apostazji", jak śmiało nazywa pseudo-reformę Henryka VIII. Kościół narodowy anglikański — mówił on — oddala się coraz bardziej od swej pierwotnej czystości i chyli się do upadku. Ginie z nadmiaru wygód, bogactw, dobrobytu — jedynym dla niego ratunkiem byłby powrót do wiary, prostoty i gorliwości pierwszych wieków chrześcijaństwa.

Newman, który podczas kazania siedział w pierwszym szeregu słuchaczy, od dawna podzielał to zdanie. Postanowił więc skorzystać ze sposobnej chwili i zmobilizować przyjaciół w wielkim przedsięwzięciu: wstrząsnąć duchowieństwem anglikańskim, wzywając je do reformy od wewnątrz, w sensie sformułowanym przez Keble'a. Uchwalono wydawnictwo krótkich rozprawek, zwanych z angielska „tracts". Każdy z autorów miał wśród tej pracy zachować swą indywidualność, swoje osobiste zapatrywania, ale wszyscy dążyć mieli do jednego ce-

[1]) Takimi jak Keble, Pusey, Froude, Ward, Wilberforce itd.

lu: przywrócić życie zamierającemu anglikanizmowi przez nawrót do pierwotnego chrześcijaństwa.

„Trakty" miały od razu nadzwyczajne powodzenie; wkrótce nie było ani jednej plebanii anglikańskiej, gdzieby ich z największym zainteresowaniem nie czytano.

Pierwszy „trakt" (z września 1833 r.) wyszedł spod pióra Newmana: Był to płomienny artykuł na trzech zaledwie stronicach, bez podpisu. Autor usiłuje obudzić senne dusze anglikańskiego kleru, drzemiącego spokojnie w poczuciu wiekowego bezpieczeństwa, płynącego z życzliwej opieki państwa, na którym przywykł się opierać. „Pozwólcie, bracia — woła do nich — bym was z tych zacisznych kryjówek wypłoszył, i spójrzcie praktycznie na obecny stan świętej Matki naszej, Kościoła angielskiego, i na przyszłość, jaka ją czeka. Niech każdy stara się pozbyć złego zwyczaju, który nas wszystkich ogarnął, aby przyznawać, że dzieje się źle, lecz nic nie przedsięwziąć, by złemu zaradzić".

Dalsze „trakty" następują szybko po sobie (na 17 pierwszych 9 wyszło spod pióra Newmana). Traktują one o różnych kwestiach: dogmatycznych, liturgicznych, historycznych; wszystkie mają na celu pogłębienie, podniesienie, ożywienie pobożności; pisane są stylem prostym, jasnym i żywym. Cała Anglia jest nimi poruszona; liczba czytelników rośnie z miesiąca na miesiąc. Choć są anonimowe — noszą w nagłówku napis „Oxford" i łatwo się było domyślić, kto najczęściej w nich przemawia.

Społeczeństwo angielskie spoglądało ze zdumieniem na to, że 35-letni duchowny, nie piastujący dotąd żadnej wyższej godności w hierarchii kościelnej, stał się wodzem licznego zastępu „traktarianów", uwielbianym mistrzem młodzieży, wyrocznią całej szkoły gromadzącej się dokoła niego, kierownikiem licznych dusz szukających prawdy. Akademicy oksfordzcy ukuli nawet hasło: „CREDO IN NEWMANUM".

Tymczasem pracuje on niezmordowanie piórem i słowem, przewidując, że atrakcja Rzymu grozi pochłonięciem wszystkich traktarianów, usiłuje stworzyć kierunek pośredni między „romanizmem" i protestantyzmem, nazywa go via media. Nie przewiduje on jeszcze, że ta droga nawet jego samego zaprowadzi do Rzymu.

Jednocześnie postanawia rozszerzyć objętość „traktów": pierwotne ulotki przeobrażają się w rozprawy, obejmujące do

stu i więcej stronic. „Ruch oksfordzki" stanął wtedy u szczytu wpływów i sławy, co zaczęło niepokoić przywódców oficjalnego kościoła narodowego. Od czasu do czasu podnosił się mniej lub więcej energiczny protest jakiegoś biskupa czy też teologa aglikańskiego, oskarżający traktarianów o „romanizm". Newman milczy, nie podnosząc wcale rękawicy.

Lecz pod koniec roku 1839 niespodzianie wątpliwość powstaje w jego umyśle, wywołana przez artykuł Wisemana w świeżo założonym przez O'Connella „Przeglądzie Dublińskim". Autor porównywał w nim stanowisko donatystów do katolicyzmu w V wieku z ówczesnym stanowiskiem Anglikanów wobec Rzymu. Newman, który od dawna studiował wielkich pisarzy Kościoła z epoki patrystycznej i na nich starał się oprzeć swój system, jest uderzony tym zestawieniem. W szczególności zaś nieubłagana logika św. Augustyna, walczącego z donatystami, wydaje mu się wymierzona wprost przeciwko jego rozumowaniu: niknie różnica między argumentami ówczesnych heretyków afrykańskich a rozumowaniem dzisiejszych Anglikanów... Newman zachwiał się po raz pierwszy w wierze w prawdziwość swej doktryny via media. „Nie mogę ci ukryć — pisze do przyjaciela — iż pierwszy raz, odkąd studiuję teologię, otworzyło mi się zamknięte dotąd okno na perspektywę, której końca nie widzę..."

Miał jakąś tajemną intuicję, że ta „perspektywa" zaprowadzi go dalej, niż sam początkowo przypuszczał. „Chociaż pierwsze gwałtowne wrażenie z czasem osłabło, jednak pierwsza rysa w gmachu jego przekonań będzie się powoli rozszerzać, aż stanie się przepaścią" [2]), która pochłonie jego bojujący anglikanizm.

Na razie postanowił — wbrew swemu zwyczajowi — odpowiedzieć na artykuł Wisemana, chociażby ze względu na swoich uczniów. Napisał więc trakt 90 nie domyślając się, że będzie on ostatnim. Nosił on datę 25 stycznia 1840 r. w święto Nawrócenia św. Pawła, wyszedł bez podpisu. Natychmiast rozpętała się burza w około tej niewielkiej broszury. Władze duchowne anglikańskie domyśliły się bez trudu, kto był jej autorem, a Newman nie chcąc, by odpowiedzialność spadła na ko-

---

[2]) Thureau-Dangin: „La Renaissance catholique en Angleterre", t. I, str. 189.

go innego, podniósł rycersko przyłbicę i wziął wszystko na siebie.

O co właściwie chodziło w Trakcie XC?

W roku 1571 ówcześni teologowie protestantcy otrzymali od królowej Elżbiety polecenie ułożenia rodzaju reguły wiary, co wobec chaosu różnych sekt panujących w ówczesnej Anglii, było koniecznym dla uspokojenia wzburzonych umysłów i ujednostajnienia nowego „Credo" anglikańskiego. Składało się ono z 39 artykułów, które miały rozstrzygnąć główne kwestie sporne. Autorowie jednak tego dokumentu mieli polecenie tak go zredagować, aby sens definicji był dwuznaczny i mógł zadowolić wszystkich: zarówno kalwinów, luteranów jak i prezbiterianów — a nawet katolików.

Wobec rozmyślnie zostawionej niejasności w sformułowaniu tych artykułów wiary, powstały w ciągu wieków rozmaite komentarze, odbiegające coraz dalej od „Credo" katolickiego i naród angielski przywykł powoli do tłumaczenia ich sobie w sensie najbardziej niezgodnym z dogmatami Chrystusowego Kościoła.

Otóż Newman usiłował wykazać w Trakcie XC, iż owe „Elżbietańskie Artykuły" dadzą się pogodzić z katolicyzmem.

Była to iskra rzucona na prochy. Zerwała się formalna burza protestów — cała Anglia stanęła w ogniu. Zaczęło się od teologów wszechnicy oksfordzkiej; potem wystąpiły władze uniwersyteckie, wreszcie episkopat anglikański począł się kolejno wypowiadać przeciw niebezpiecznemu traktowi. Rada uniwersytecka potępiła go uroczyście. Biskupi odmawiali święceń kandydatom do stanu duchownego, którzy by sympatyzowali z jego treścią. Newman wystosował list pełen taktu i uszanowania do biskupa Oksfordu, swego bezpośredniego zwierzchnika, w którym — nie cofając nic z tego, co napisał w trakcie — proponował zrzeczenie się dalszej publikacji, oraz rezygnację z godności proboszcza uniwersyteckiego kościoła Panny Maryi. Kończył swój list następującymi słowami: „Czasy i światy są w ręku Opatrzności. Wyznaję, że dzieło moje może zawierać wiele niedoskonałości; lecz czuję się zmuszonym powiedzieć, że trakt XC był k o n i e c z n y".

Biskup odpowiedział mu na to, iż jest w pełni zadowolony z jego postawy: „Jest mi prawdziwą ulgą — pisze — że mogę cię zapewnić — wbrew temu, co się stało — iż zachowuję dla Ciebie zawsze najwyższy szacunek".

Po tej wymianie listów zaprzestano dalszego wydawania traktów — XC-ty był ostatni. Stał się on niejako streszczeniem doktryny „traktarianów" i przyniósł Newmanowi — obok licznych przykrości i cierpień — nieśmiertelną sławę. Przyjaciele jego i uczniowie stanęli przy nim zwartym szeregiem: przeciwnicy pomawiali go o dwulicowość, o „jezuityzm", o zdradę kościoła narodowego. Rozpuszczano nawet kłamliwe wieści o „dezercji" Newmana, tj. o przejściu jego na wiarę katolicką. Na to odpowiedział on spokojnie: „Jeszcze nie, ale nie ręczę za to, co uczynię w przyszłości".

Rzeczywiście, miało upłynąć dwa lata, zanim po sumiennych studiach, dojrzałym namyśle i żarliwej modlitwie poddał się on bez zastrzeżeń uznanej prawdzie.

Szukając samotności i skupienia, usunął się najpierw do wiejskiej posiadłości Littlemore, położonej o dwie mile angielskie od Oksfordu. Przeniósł tam „co posiadał najdroższego" — piękną bibliotekę teologiczną, głównie patrystyczną. I tu badał, szukał i modlił się.

Samotność ta nie trwała długo: młodzież oksfordzka, dowiedziawszy się o miejscu schronienia ukochanego mistrza, nawiedza go coraz częściej, szukając światła i pomocy dla dusz znękanych niepewnością i trapionych wątpliwościami. Littlemore staje się powoli z pustelni — rodzajem klasztoru. Przybudowują do niewielkiego domu szereg ciasnych i o niskim pułapie celek, bielonych wapnem, zaopatrzonych w najprostsze, najnieodzowniejsze sprzęty. Porządek dnia przypomina regulamin klasztorny: wczesne wstawanie, wspólne odmawianie brewiarza rzymskiego po łacinie, stała abstynencja od mięsa, surowe posty, ostre ćwiczenia pokutne. Czas dzieli się między studium a modlitwę. Przypomina się — mutatis mutandis — Port Royal Pascala czy La Chesnaie Lamennais'go.

Zanim zdobędzie się na krok decydujący, Newman chce raz jeszcze przestudiować zagadnienie rozwoju doktryny chrześcijańskiej i dokończyć zaczęte na ten temat dzieło, od lat kilku przerwane. Zaprzęga się więc do pracy od wczesnego rana, przerywając ją zaledwie na posiłki, po których poświęca pół godziny na rekreacyjną rozmowę z młodzieżą, zgromadzoną w Littlemore. Z właściwym sobie wdziękiem dotyka różnych spraw, najczęściej wznawia wspomnienia z minionych lat — lecz nigdy nie mówi o pochłaniającej go pracy, ani o ciężkich zmaganiach wewnętrznych, które przechodzi. Uczniowie ze

czcią i lękiem spoglądają na ukochanego mistrza, zatopionego w pracy, stojącego przy wysokim pulpicie po 14 godzin na dobę. I oni przeczuwają, co się zbliża, lecz nikt nie może odgadnąć, kiedy to nastąpi.

Wreszcie wybiła wielka godzina: 7 października 1845 roku Newman nakreślił ostatnie słowa swej książki: „To są myśli człowieka, którego długim i usilnym błaganiem było, aby Bóg najmiłosierniejszy nie wzgardził dziełem rąk swoich i nie pozostawił go samemu sobie... Nunc dimittis servum tuum, Domine, quia viderunt oculi mei salutare tuum".

Pod wieczór nieznany nikomu podróżny przybył do wioski Littlemore, dopytując się o mieszkanie Rev. Newmana. Był to kapłan katolicki, Włoch z pochodzenia, O. Dominik, przełożony zakonu Pasjonistów [3]). Newman widział go przelotnie rok temu i był uderzony jego prostotą i pobożnością. Teraz zaprosił go do siebie w „ważnej sprawie", nie pisząc mu bliżej, o co chodzi. Dzień był wietrzny i ponury, od rana deszcz lał strumieniami. Pasjonista, przemoknięty do nitki, usiłował osuszyć się przy kominku, gdy Newman wchodzi do pokoju, pada mu do nóg, prosi o błogosławieństwo i o wysłuchanie jego spowiedzi. Noc spędzają obaj na modlitwie. Na drugi dzień Newman składa uroczyste wyznanie wiary w obecności czterech najbliższych mu uczniów, z których dwaj niedawno przeszli na katolicyzm, a dwaj inni składają wraz z nim abjurację i otrzymują chrzest warunkowy. Gorliwość konwertytów wprawia O. Dominika w podziw. Wreszcie 9 października, przy rannej Mszy św., odprawionej w domowym oratorium, przyjmują wszyscy Komunię katolicką z rąk wzruszonego do łez zakonnika.

Chociaż wystąpienie Newmana z kościoła anglikańskiego było od dawna przewidywane i oczekiwane, jednak wiadomość o dokonanym fakcie wstrząsnęła całą Anglią. Trudno opisać wrażenie wywołane, zwłaszcza w środowiskach o wysokiej kulturze duchowej: Gladstone np. twierdził, że jest to zdarzenie epokowe w dziejach religijnych Anglii, a minister Disraeli wyraził się, że to „wstrząs, który zachwiał równowagę duchową współczesnych Anglików". Ze smutkiem pełnym uszanowania oczekiwano skutków nawrócenia słynnego leadera ru-

[3]) Czcigodny ten sługa Boży zmarł dn. 27. VIII. 1849 r. Sprawa jego beatyfikacji jest w toku.

chu oksfordzkiego. Przeczuwano, że przykład jego znajdzie licznych naśladowców; rzeczywiście wkrótce potem naliczono ich do 300 wśród brytyjskiej elity duchowej. W roku następnym było ich drugie tyle i ruch ten nie zatrzymał się, lecz przeciwnie wzrastał z roku na rok, zataczając coraz szersze kręgi w różnych sferach społeczeństwa.

Starsi przyjaciele Newmana pozostali jednak „na tamtym brzegu". Pusey'a nazwał trafnie Pius IX „dzwonem, który zwołuje innych do kościoła, a sam doń nie wchodzi". Keble zaś pisał do Newmana: „Byłeś mi przyjacielem dobrym, pomocnym, towarzyszem świętych myśli i aspiracji... Ciężko mi rozstać się z Tobą, lecz nie czuję się na siłach pójść za Twym przykładem.... Niech Ci Bóg błogosławi i nagrodzi za wszystko dobre, które Ci zawdzięczamy, ja i tylu innych, których pouczałeś i podtrzymywałeś. Obyś znalazł pokój tam, gdzie poszedłeś w pogoni za prawdą"!

Po przyjęciu bierzmowania z rąk Wisemana, Newman udał się do Rzymu, na życzenie Grzegorza XVI. Tu zapoznaje się z Oratorianami i przekonawszy się, że dzieło św. Filipa Nereusza odpowiadałoby w pełni dzisiejszym potrzebom Anglii, wstępuje do ich nowicjatu z myślą przeszczepienia Oratorium do swej Ojczyzny. Czas przygotowania do przyjęcia święceń kapłańskich zostaje dla niego skrócony i na wiosnę 1847 roku przyjmuje ten dostojny sakrament z rąk kardynała Franzoni.

Pius IX, który niebawem nastąpił po Grzegorzu XVI na stolicy Piotrowej, wysyła go do Anglii, gdzie wraz z dziesięcioma dawnymi towarzyszami z Littlemore zakłada on pierwszą siedzibę oratoriańską w Birmingham; niedawno nawrócony clergyman Faber, dawny znajomy Newmana, przyłącza się do nich z garstką zwolenników, którzy zamierzali utworzyć nowe zgromadzenie zakonne. Ten niespodziewany zastrzyk sił podwoił liczbę oratorianów i pozwolił im rozwinąć w Anglii szeroką działalność.

W 1850 roku Pius IX przywraca w tym kraju hierarchię kościelną, zniweczoną przez tzw. Reformację półczwarta wieku temu, i mianuje Wisemana pierwszym od tego czasu arcybiskupem Westminsteru. Ten w parę miesięcy potem otwiera pierwszy synod krajowy w Oscott, polecając Newmanowi wygłoszenie przemówienia powitalnego.

Słusznie nazwany niegdyś „Mojżeszem ruchu oksfordzkiego", Newman zdawał się teraz „nowym Jozuem", wprowadza-

jącym swój lud do Ziemi Obiecanej. Po kilkoletnim milczeniu odezwał się znowu, wzruszając swe audytorium do tego stopnia, że Wiseman na swym fotelu prezydialnym ocierał raz po raz łzy, a nikt z obecnych nie zdołał opanować głębokiego wzruszenia. Przemówienie miało za temat: Nowa wiosna katolicyzmu w Anglii.

Jedną z najważniejszych spraw poruszonych na tym Synodzie był projekt założenia uniwersytetu katolickiego w Dublinie. Newman został jednomyślnie wybrany na jego rektora i przez 6 lat stał na czele młodej instytucji organizując ją i dostarczając jej środków utrzymania przez wizyty, podróże, odczyty propagandowe, stosunki i wpływy. Tęsknił jednak zawsze za ciszą klasztorną i po 6 latach wytężonej pracy powrócił do niej, osiadłszy w Egbaston, gdzie spędzić miał jeszcze 30 lat, dzieląc swój czas między rodzinę zakonną a młodzież założonego przez siebie słynnego kolegium, kierując przy tym ruchem intelektualnym i religijnym katolickiej Anglii.

W 1864 roku pojawiła się książka niejakiego Kinsley'a, który ośmielił się zaatakować szczerość i czystość intencji w nawróceniu tego, który dla sprawy Bożej i odkrytej Prawdy poświęcił wszystko: związki rodzinne i towarzyskie, stanowisko społeczne, wieloletnią przyjaźń, majątek i widoki na świetną karierę. Newman zamierzał przemilczeć tę niegodną napaść; lecz przynaglony przez przyjaciół, wziął pióro do ręki i napisał najpoczytniejszą może ze wszystkich swych książek, sławną samoobronę pt. Apologia pro vita mea, czyli historię ewolucji swych poglądów religijnych, która go doprowadziła do Rzymu. Dzieło to miało ogromny rozgłos i spowodowało szereg nowych wybitnych nawróceń.

W roku 1877 Anglia zniosła przysięgę na religię państwową, obowiązującą od czasów Eżbiety wszystkich profesorów wszechnic brytyjskich. Członkowie oksfordzkiego Trinity College powzięli szczęśliwą myśl wykorzystania tej sposobności, mianując 76-letniego podówczas Newmana członkiem honorowym prześwietnej uczelni, z której został wykreślony przed trzydziestu dwoma laty. Newman, bardzo wzruszony ich zaproszeniem, udał się do Oksfordu, gdzie wśród uroczystego przyjęcia otoczyło go tłumnie wielu żyjących jeszcze przyjaciół młodości, odżyły dawne wspomnienia, niekłamana sympatia i podziw akademickiej młodzieży.

We dwa lata potem nadeszła wieść z Rzymu, że nowy Papież, Leon XIII, zamierza podnieść do godności kardynalskiej skromnego przełożonego oratorianów z Egbaston, pozostawiając go jednak w tej ulubionej samotni. Wieść ta napełniła radością nie tylko katolików, ale i wielu anglikanów, a poniekąd i cały naród brytyjski.

Gdy nominat przybył do Rzymu, by przywdziać purpurę, Leon XIII rzekł mu na pierwszym posłuchaniu: „Chciałem przez to nagrodzić Twoją gorliwość i wielkie zasługi, jakie położyłeś dla sprawy katolicyzmu w Twej Ojczyźnie. Przyjmij tę oznakę naszej łaskawości ku radości katolików i niekatolików Anglii".

Wielki Papież nie mylił się: za powrotem do Londynu naród powitał go owacyjnie. W pałacu księcia Norfolk zgotowano mu triumfalne przyjęcie. Minister królowej Wiktorii, lord Beaconsfield, słusznie zauważył: „Wystąpienie Newmana zadało niegdyś kościołowi anglikańskiemu cios, z którego się dotąd nie wyleczył; jego nowi współwyznawcy umieli go ocenić, a Papież godnie uwieńczył dziś jego zasługi".

Newman żył jeszcze 10 lat, przynosząc zaszczyt rzymskiej purpurze, którą go Leon XIII ozdobił. Sędziwy wiek nie sparaliżował wcale ani jego głosu, ani jego pióra. Ostatnie jego kazanie miało za temat: „Nawrócenie Anglii". Ostatnie zaś dzieło poetyckie — bo Newman był niepoślednim poetą religijnym — to „Sen Geroncjusza", jedno z arcydzieł poezji angielskiej XIX wieku (1865). Myśl tego poematu zrodziła się u łoża umierającego przyjaciela. Tematem są refleksje konającego rodzące się w obliczu śmierci i tajemnicze przeżycia duszy, zawieszonej niejako między czasem a wiecznością, w chwili następującej po zgonie. „Geroncjusz" miał w Anglii ogromne powodzenie, a Newman był bardzo wzruszony, kiedy pod koniec życia dowiedział się między innymi, że bohaterski obrońca Khartumu, pułkownik Gordon, który zginął w Egipcie 1887 roku podczas powstania Mahdiego, rozczytywał się w tej książce, gotując się na śmierć w oblężonej twierdzy nilowej. Egzemplarz „Geroncjusza" pełen ołówkowych zakreśleń i podkreśleń pułkownika, przechowuje się dotąd jako cenną pamiątkę.

Wreszcie dnia 11 sierpnia 1890 r. wielki i świątobliwy kardynał zgasł, po krótkiej, trzydniowej zaledwie chorobie, wśród swej zakonnej braci w Egbaston, w 90 roku życia. Jednym

z ostatnich słów jego było: „Nie zgrzeszyłem nigdy przeciwko światłu".

Rzadki to zaiste przywilej: móc w obliczu śmierci wystawić sobie tak piękne świadectwo niezachwianej wierności prawdzie i łasce Bożej!

Co najbardziej może uderza w Newmanie, to niezwykła równowaga rozumu i uczucia. Dusza tego genialnego kontrowersisty, tego „mistrza subtelnych analiz" (jak go nazywa Bremond) odznaczała się w równej mierze siłą moralną, poezją i nieubłaganą logiką.

„Przekonanie — pisze Newman — to oko duszy otwierające się na Prawdę, co się stać nie może bez silnego działania Boga w nas. A działanie Jego — to powolny a zwycięski przypływ morza... Łaska zlewa się na duszę ze spokojnym majestatem wielkiej rzeki".

Jako pisarz uchodzi Newman słusznie za pierwszorzędnego artystę. Jako filozof religijny opiera całą swą doktrynę na pragnieniu, oczekiwaniu i potrzebie Boga. Zawarł ją głównie w książce zatytułowanej „Grammar of assent" (1870) [4]). W jaskrawym przeciwieństwie do kartezjanizmu, panującego od 17 wieku w nowożytnej filozofii, Newman twierdził, „że powinniśmy raczej zaczynać od wierzenia we wszystko, co w ten lub inny sposób jest nam do uznania podane, aniżeli we wszystko wątpić". Słowem, Descartes kazał zaczynać od wątpienia, a Newman od wiary, którą wszakże należy uzasadnić.

Był on jednak nie tylko pisarzem i filozofem, lecz przede wszystkim mistykiem, duszpasterzem, natchnionym kaznodzieją i ascetą. Jego rozmyślania i modlitwy [5]) przypominają słynne „Soliloquia" św. Augustyna, któremu jest tak bardzo pokrewny duchem. To mistyczne oddanie się, to jego „sam na sam z Bogiem" jest tak wielkie i bezgraniczne, że świat zewnętrzny wydaje mu się mało realny. Bremond nazywa go „świadkiem rzeczy niewidzialnych" — „le témoin de l'invisible". Miał on szczególny dar przedstawiania rzeczywistości świata niewi-

---

[4]) Wyraz „assent" tłumaczono rozmaicie: przyświadczenie, przyzwolenie, wiara (por. francuskie „assentiment"). Newmanowi chodzi wyraźnie o poddanie się prawdzie ze strony człowieka, jego rozumu i woli, z chwilą, gdy ona staje się dla niego oczywista. „Assent" jest zatem jednocześnie aktem rozumu i posłuszeństwa (por. O. Jan Wierusz-Kowalski O. S. B. — „Znak", nr 8, r. 1948).

[5]) Por. Newman: „Méditations et prières". Paris, Gabalda, 1925.

dzialnego, który pod jego piórem staje się bliski, niemal dotykalny, wprost przejrzysty.

Dziwią się niektórzy, że Newman, choć przekonany wcześniej co do prawdziwej wiary, przechodzi na katolicyzm dopiero po siedmiu latach nie wahań, lecz intensywnych badań i studiów. „Mówi, pisze, działa jak podróżny, który spakowawszy starannie swe rzeczy, czeka na najbliższy statek. Tymczasem upływają tygodnie, miesiące, lata — on nie odbija od brzegu. Czy to ostatnie trudności rozumu, czy ostatni bunt uczucia? — Nie. On czeka po prostu na pomyślny wiatr" (Bremond).

Jako protestant Newman był niewzruszenie wierny swemu ówczesnemu hasłu: „Myself and my Creator" (Ja i mój Stwórca). Jako katolik przybiera inne hasło: „Cor cordi loquitur" (Serce przemawia do serca). I gdy jako książe Kościoła wypisze te trzy słowa na swej kardynalskiej pieczęci, wszyscy poznają w tej promiennej sympatii dla wszystkich i wszystkiego nutę charakterystyczną jego katolickiego życia.

Pociągająca i zdobywcza dobroć jednego z najbardziej oryginalnych ludzi pod słońcem! Samotnik z Littlemore zamykał się w sobie ze swym Bogiem. Samotnik z Egbaston kocha dusze. Czeka na nie, „fascynuje je" — jak się wyraża Bremond — a one „dają mu się brać" jak ptaszęta; i nikt prawie nie umie się oprzeć czarowi, jaki bije z jego osoby, z jego pism, z jego cichego i ukrytego życia. Tajemnicza aureola otoczy później dostojnego starca. Anglia patrzy na niego jak na świętego. Współcześni opowiadają, że jego sposób odprawiania Mszy św. wywierał niezatarte wrażenie. Najświętsza Ofiara była mu zawsze — jak sam mówił — cudowną uroczystością — „a wonderful solemnity"...

W ostatnich latach życia oddawał się z miłością młodzieży, wychowującej się w Egbaston. Był jej doradcą, pouczał ją, spowiadał; podobnie kierował listownie mnóstwem dusz, które się ufnie do niego zwracały. Poza tym pisał, modlił się, a w chwilach wytchnienia grywał po mistrzowsku na skrzypcach, swym ulubionym instrumencie.

Czas nie przygasił sławy Newmana. Anglia uważa go po dziś dzień za jednego z największych swych synów, podziwiając jego geniusz, czcząc jego cnoty, ulegając nieprzepartemu urokowi, który działa i spoza grobu. Dobroczynny jego wpływ na dusze trwa nieprzerwanie. Dziś jeszcze nie ma nawrócenia

kulturalnego na katolicyzm, w którym by Newman nie odgrywał ważnej roli. Dzieła jego są stale czytane przez coraz to nowe pokolenia i niezliczone razy wydawane. Za życia sława jego i wpływ koncentrowały się głównie w krajach anglosaskich; dziś rozciągają się one na cały niemal świat, tak katolicki jak i niekatolicki.

Newman jest postacią przyszłości, postacią, której głębi jeszcze nie odkryto. Tajemnicę wnętrza tego wielkiego chrześcijanina oddaje chyba najlepiej napis, umieszczony na jego pomniku przed pięknym kościołem oratorianów w Londynie, zwanym Cardinal Newman Memorial Church. Napis ten wyraża jego hasło: COR CORDI LOQUITUR.

S. M. Renata, niepokalanka

Despotyczne wyrodnienie patriarchalizmu

I

Kiedy się mówi o słabościach ustroju patriarchalnego, to zwykle akcentuje się dwie jego niedomogi: jego partykularyzm, który sprawiał, że zwolennicy tego stylu życia zbyt łatwo zamykali się w izolowanym kółku swego najbliższego otoczenia, nie dbając o resztę świata, oraz jego tendencje do krępowania samodzielności podlegających mu członków, hamowanie rozwoju ich indywidualności — którą to ostatnią dążność proponowałbym nazwać despotycznym wyrodnieniem patriarchalizmu. Nie tu miejsce, żeby rozważać szczegółowo słuszność tych zarzutów. Sprawa to złożona, której w ramach skromnego artykułu załatwić niesposób. Dlatego też myślę zatrzymać się tylko na jednym, bodaj że najbardziej newralgicznym punkcie tego patriarchalnego, czy raczej pseudo-patriarchalnego despotyzmu — poruszyć to zagadnienie, na które bodaj najsilniej reaguje wrażliwość współczesnego człowieka: problem tych ograniczeń, które patriarchalizm narzucał swoim podwładnym w materii tak niesłychanie osobistej, tak niesłychanie delikatnej, jak kwestia wyboru stanu.

Jakże odległymi wydają nam się już te czasy, w których o wyborze osoby małżonka czy małżonki decydowali „starsi": rodzice i opiekunowie. A jednak ten typ życia nie jest jeszcze wcale taki, jak nam się wydaje, już anachroniczny, taki przedpotopowy. Pamiętały go przecież dobrze nasze babki i nasi dziadowie, a w pierwszej połowie 19 stulecia można powiedzieć, że jeszcze na dobre królował w Polsce. Echa jego — jak zobaczymy — są w literaturze naszej owej epoki niezmiernie silne, a co dziwniejsza, przez niemały czas wydawał się on zjawiskiem tak naturalnym, tak zrozumiałym, że reakcja przeciwko niemu była wtedy nadzwyczaj słaba. Okres najnowszy znowu,

formujący się pod wpływem tych wstrząsów, jakie spowodowała Wielka Wojna, przerzucił się z ostateczności w ostateczność, pozostawiając decyzję w sprawie wyboru stanu całkowicie w rękach puszczonej najczęściej samopas młodzieży, która, pozbawiona doświadczenia, idąc za impulsem pierwszego odczucia, albo nawet zgoła przelotnego nastroju, zawierała nieraz mocno lekkomyślnie związki. A czyniła to z takim rezultatem, że niektórzy „reformatorzy" obyczajów, zrywający z chrześcijańską moralnością, usiłowali zaradzić płynącym stąd niedogodnościom przez osławioną koncepcję małżeństw na próbę, tzw. „małżeństw koleżeńskich", zainicjowanych w Ameryce przez Lindseya, a propagowanych u nas przez zwolenników obyczajowego liberalizmu [1]).

Chcąc między tymi dwoma krańcowościami zdobyć się na obiektywny, sprawiedliwy sąd, trzeba starannie zbadać, jak się przedstawia droga złotego środka, która jest zarazem tradycyjną drogą moralności chrześcijańskiej. Bo od razu powiedzmy, że ta tendencja, która poddawała całkowicie dzieci woli rodziców co do wyboru przyszłego towarzysza czy towarzyszki życia, nie wypływała bynajmniej z jej zasad. Wręcz przeciwnie, Kościół, który stał na straży podstawowych praw osobowości ludzkiej, występował przeciwko naciskowi w tej dziedzinie, a małżeństwa przymuszone uważał za nieważne. W „Olafie, synu Auduna" bardzo pięknie podkreśla ten moment Sygryda Undset, kreśląc postać niezapomnianego biskupa Torfina.

Jeśli więc Kościół akcentował silnie znaczenie autorytetu rodzicielskiego i przypominał dzieciom o należnej mu czci, jeśli zaznaczał, że zakładając nową rodzinę powinny one liczyć się z rozumną i życzliwą radą rodziców, to jednak nigdy nie polecał praktyki ślepego posłuszeństwa w tej dziedzinie, która, jak żadna chyba inna, jest sprawą najosobistszej decyzji jednostki. Nie z jego więc nauk płynął powszechny zwyczaj — datujący się od czasów średniowiecza, a u nas wśród sfer rolniczych żywy jeszcze w XIX stuleciu — oddawania w tej tak żywotnej kwestii rozstrzygającego głosu familijnej „starszyźnie".

[1]) Lindsey zresztą — jak wiadomo — zebrawszy gorzkie doświadczenie ze swych nowatorskich pomysłów, odwołał swoje tezy jeszcze przed ostatnią wojną.

II

Nie trudno wskazać źródło, z którego płynął ten zwyczaj. Przypomnijmy sobie, że średniowiecze było jak najściślej, w przeważnej swej części, związane z ustrojem rodowym, i to w takim stopniu, jak żadna epoka przedtem ani żadna potem. A charakterystyczną cechą ustroju rodowego jest przecież surowe obserwowanie hierarchii rodowego starszeństwa, utrzymanie władzy seniora nad resztą rodu, który to ustrój wzorowany jest właśnie na patriarchalnej rodzinie. Jednostka pozostawała tutaj pod bardzo silną zależnością od gromady i była mocno związana różnymi miejscowymi zwyczajami i obyczajami, nieraz silnie krępującymi jej swobodę, m. in. właśnie na polu wyboru stanu. Oczywiście tam, gdzie patriarchalizm był silnie przesiąknięty wpływami chrześcijaństwa — a tak bywało na ogół w średniowieczu i w epoce baroku — dążności te były łagodzone wpływami katolickiej kultury, która nie pozwalała na przymuszanie dzieci do niemiłych związków i nakazywała liczyć się z głosem ich serca. Stąd też liczne związki zawierane z roztropnej i pełnej troskliwości inicjatywy rodziców były szczęśliwe, i na ogół, rzecz charakterystyczna, mało spotykamy oddźwięków, które by rzucały na tę praktykę cień.

Zjawisko to możemy zwłaszcza znamiennie obserwować na polskim gruncie. Jestem zmuszony tutaj ten problem potraktować oczywiście tylko niezmiernie szkicowo — niech mnie usprawiedliwi ten fakt, że poruszając temat patriarchalizmu wyrodniejącego w despotyzm, wykonuję pionierską na tym terenie robotę, niemniej wydaje mi się, że już pierwsze wejrzenie rzuca na to zagadnienie znamienne światło. Kiedy przeglądałem polskie pamiętniki z 17 stulecia, które przecież może śmiało uchodzić za kontynuację średniowiecza i jego ustroju patriarchalnego, nie spotykałem jakoś z tego tytułu żadnych większych tragedii. Jeśli dochodziło niekiedy — co prawda bardzo rzadko — do dramatycznych już sytuacji romansowych, to trudności, jakie tu istniały dla kochanków, nie płynęły z powodu despotyzmu rodzinnego, tylko z powodu bliskiego pokrewieństwa, które wówczas stanowiło przeszkodę matrymonialną wręcz niepokonalną. A to samo sądzę, że można by z grubsza powiedzieć również o 18 i 19 wieku.

Z jednym wszakże zastrzeżeniem. Oto komplikacje tego rodzaju zasadniczo nie istniały w owym stanie, który charaktery-

zował autarkiczny typ życia, skromnego wprawdzie, ale nie ubogiego, gdzie nie było tej presji, jaką zwykle w wyższych stanach stwarza dążenie do splendoru rodowego, do „wspaniałego sojuszu domów", w stanach zaś niższych, borykających się z biedą, łapczywość na powiększenie na drodze zyskownych posagów dotychczasowego stanu posiadania. Jak wyglądała u nas sytuacja na tym ostatnim, najniższym planie — ten zaniedbany temat wymagałby oczywiście jeszcze dokładniejszego zbadania; charakterystyczne np. są niewątpliwie pod tym względem o reportażowym charakterze „Listy ze wsi" W. Orkana; brak nam jednak tutaj liczniejszych relacji o dokumentarnym charakterze. Natomiast bogate świadectwa obyczajowe możemy znaleźć tam, gdzie idzie o warstwy zamożniejsze, przede wszystkim, gdy mowa jest o tym stanie, który przez długi czas wybijał się w Rzpltej na czoło innych, o warstwie zamożniejszego ziemiaństwa. Tutaj już literatura nasza — osobliwie 19-wieczna — obfituje w liczne przyczynki dostarczając wcale bogatej ilustracji.

III

Nic dziwnego, że w miarę jak się świadomość moralna stawała wrażliwsza na prawa człowieka, w szczególności na te, które dotyczą jego sfery wolności, coraz bardziej uderzały naszą publicystykę owe różne przerosty patriarchalizmu, które z nią kolidowały. Najbardziej uczulonym okazał się tutaj Boy, którego „reformatorskich" zapędów w kierunku forsowania nowego typu „życia ułatwionego" nie podobna podzielać, niemniej jednak przyznać trzeba, że w krytyce ujemnych objawów antypersonalistycznego nastawienia posiadał niemało słuszności. W swoich „Obrachunkach fredrowskich" nie bez racji uderzył na te niemiłe perspektywy, jakie na tle „patriarchalnego despotyzmu" zarysowały się w „Damach i huzarach".

Dysponowanie przez rodziców ręką ich córki zagrażało przecież nawet w pewnych wypadkach niebezpieczeństwem, że stanie się ona już towarem, który będzie sprzedany więcej dającemu. I rzeczywiście, sytuacja taka musiała nieraz w sferach posiadających zachodzić, skoro w literaturze już nie tylko powieściowej, ale nawet i dramatycznej znajdujemy jej wyraźne odgłosy. Ograniczam się tutaj do najtypowszych przejawów.

Charakterystyczne jest, że nie w samych „Damach i huzarach" nieszczęsna bohaterka odgrywa rolę ofiary, przymu-

szanej do nienawistnego małżeństwa gwoli połatania rodzicielskich interesów. Identyczna historia powtarza się przecież w chronologicznie niemalże współczesnym komedii fredrowskiej „Fantazym" Słowackiego, gdzie Diana już wręcz wybuchnie w stosunku do cynicznego konkurenta: „O zbyt tanio chciałeś mnie kupić, panie hrabio, gdzież jest łokieć i gdzież są szalki", by ostatecznie... stać się jednak „towarem nietannym" i zgodzić się na mariaż z lekkoduchem, bo chce uwolnić chaty chłopków swego zbankrutowanego „papy" od wystawienia na licytację.

Ta ponura strona ziemiańskiego, despotycznego patriarchalizmu występuje we wspomnianych utworach w całej okazałości. Zosia z fredrowskiej komedii musi wybrać majora, żeby uniknąć wyjścia za mąż za wstrętnego lichwiarza, do czego ją mama przymusza, obłudnie deklamując przy tym o jej szczęściu (nawiasem mówiąc nie jedyna to u Fredry komedia, gdzie się z tego rodzaju motywami spotykamy). Przed egoizmem hrabiostwa Respektów we „Fantazym" musi zamilknąć nie tylko ich córka Diana, ale także i męczennik za narodową sprawę, sybirak Jan.

Tkwi już coś z dulszczyzny w postaci mamy Orgonowej z komedii „Damy i huzary", w tym bezwzględnym lekceważeniu ludzkiej osobowości, w tej cynicznie już zakłamanej frazeologii, jaką stara się pokryć swój ohydny handel. A jak dalece ten pseudo-patriarchalizm jest tu załgany i bezsensowny, tego najlepiej dowodzi fakt, że sama Orgonowa jest rozwiedziona z mężem, nie może więc chyba uchodzić za typ staropolskiej matrony, co nie przeszkadza wcale, że wymaga ślepego posłuchu od swej córki.

U Kaczkowskiego sytuacja może najboleśniejsza: kochająca się para nie potrafi przełamać despotyzmu ojca panny, typowego domowego tyrana i awanturnika, tak że w rezultacie zniechęcony bezsilnością swoich usiłowań niedoszły oblubieniec zrezygnuje z panny. U Chodźki w opowiadaniach: „Brzegi Wilii" tylko szczęśliwy przypadek i fortel — rzekomo przemyślny, a w gruncie rzeczy wcale naiwny — ratuje parę kochanków od zupełnego rozłączenia. Parą zaś już wręcz tragiczną staną się Jacek Soplica i Ewa Horeszkówna, których miłość rozbije się o dumę i obłudę ojca Ewy, Stolnika.

A nie literatura to tylko. Życie staropolskie znało w sferach ziemiańskich jaskrawe wypadki tego despotyzmu, który osobliwie pod opiekuńczymi rządami święcił jaskrawe tryumfy.

Zwłaszcza głośnym echem po całej Polsce odbiły się w 18 stuleciu dzieje Gertrudy Komorowskiej, pierwszej żony Szczęsnego Potockiego, która, uprowadzana przez służkę swego teścia, pragnącego za wszelką cenę uniknąć mezaliansu swego syna, spowinowacenia ze zwykłą szlachtą, uduszona przypadkiem straciła życie — wypadek, który da Malczewskiemu wątek do jego „Marii", Kraszewskiego pobudził do napisania „Starościny Bełzkiej", dużą zaś rolę odegra we „Wacławie" Słowackiego. Był to chyba najbardziej rażący wypadek despotyzmu magnackiego na terenie życia rodzinnego.

A idąc w wiek XIX, jeśli sięgniemy do biografii naszych poetów, to w życiu Krasińskiego mamy znamienny przykład ojcowskiego despotyzmu. Wszak to jenerał Wincenty nie pozwolił synowi wziąć udziału w powstaniu na przekór głosowi serca, on to później zmusił go do małżeństwa z Branicką, właśnie wtedy, kiedy romans poety z Delfliną Potocką trwał jeszcze w najlepsze... Ostatnie wypadki dotyczą doli synów, w stosunku do których możność wywierania presji była mocno utrudniona. Można sobie wyobrazić, jak wielką mogła być ona w stosunku do córek. Słowa Zosi z „Pana Tadeusza": „Ja się zawsze zgadzam z wolą Nieba i z wolą starszych", w tej klasie brzmiały niejednokrotnie bardzo tragicznym podźwiękiem, i wola „starszych" bardzo często nie pokrywała się z wolą „Nieba"...

IV

Fakt, że literatura polska rejestrowała te wypadki, że nie zaniedbała odsłonić i ich odrażającego oblicza, nie ulega, po tym co się powiedziało, najmniejszej wątpliwości. Jest w jej stanowisku bezsprzecznie pewna reakcja przeciw tym zwyrodniałym formom obyczajów. Nie zgodziłbym się tu, nawiasem mówiąc, z Boy'em, który w swych „Obrachunkach" zarzuca Fredrze, że bezkrytycznie odtwarza ten zwyrodniały patriarchalizm. Orgonowa, jego najwybitniejsza reprezentantka, jest przecież karykaturą i to świadomą karykaturą. A i Słowacki nie tai się z tym, co myśli o hrabiostwie Respektach, podobnie Mickiewicz ostro osądza postępowanie Stolnika. Można więc powiedzieć, że spotykamy się tu z pewnym atakiem na wynaturzony gatunek patriarchalizmu, podobnym do tego, jaki dwa blisko wieki przedtem przypuszczał ze sceny Molier.

Ale — i tu się zaczyna problem wcale zastanawiający — nasz atak jest jeszcze nie tylko mocno — o dwa blisko stulecia! — spóźniony ale także i bardzo jeszcze nieśmiały. Molier bez osłonek uderzał w imię wolności jednostki w sam system patriarchalny, stając się na tym polu prekursorem tych idei, jakie później tak silnie wypunktuje oświeceniowy liberalizm Wielkiej Rewolucji. W tym też duchu wysuwał żądania emancypacji kobiety — tendencja, której (może poza jedną, w klimacie obyczajowości francuskiej wyrosłą komedią Fredry, „Mężem i żoną") u naszych romantycznych pisarzy wcale nie spotykamy. Wręcz przeciwnie, można zauważyć, że stanowisko ich jest w odniesieniu do przerostów patriarchalizmu już nie tylko umiarkowane, ale, co więcej, nazbyt już połowiczne. Istnieje u nich świadomość krzywdy, ale brak jest dostatecznie silnego protestu, przedstawienia aktywnej postawy, oporu ze strony przymuszanych ofiar. Próby przełamania tej tyranii zarysowujące się w literaturze są jakieś dziwnie ograniczone i niezdecydowane.

Oto kilka przykładów. Konflikt między Jackiem a Stolnikiem u Mickiewicza wyrasta właśnie na tle despotycznego patriarchalizmu. Wydawało by się, że nic łatwiejszego jak zakończyć go jakimś energicznym czynem, przecinającym tę nieznośną sytuację. Jacek ma za sobą nie tylko serce Ewy, ale i zaścianek — sam stwierdza, że porwanie jej nie stanowiło dla niego żadnej trudności. Tymczasem ten zawadiaka, przed którym trzęsą się zaścianki, zrobi wszystko, tylko nie ten jeden, wydawało by się, że w danym położeniu najbardziej naturalny krok. Raczej się ożeni z inną nie kochaną, raczej będzie zalewał wódką robaka, staczając się na dno upadku, raczej dopuści do tego, że Ewa zostanie przymuszona do wstrętnego dla niej związku! A całe to postępowanie jest motywowane tak nieprawdopodobnym, nieprzekonywującym argumentem, jak ten, że Ewa była zbyt słaba, zbyt wątła, aby mogła przetrzymać takie przejście jak porwanie! Proszę sobie uprzytomnić tę wyczuwalną, charakterystyczną lukę w rozumowaniu, tym znamienniejszą, że poeta był przecież sam przez patriarchalizm ziemiańskiego despotyzmu dwukrotnie osobiście w życiu poszkodowany i w wypadku Maryli Wereszczakówny i Ewy Ankwiczówny...

Jaskrawiej jeszcze zarysowuje się ta bierność, ta niezdolność do przeciwstawiania się systemowi, do zreformowania istniejącego stanu rzeczy u Słowackiego. Już jego „Wacław",

opiewający tragedię Szczęsnego Potockiego, uderza dziwnym jakimś wyminięciem jego tragicznego konfliktu z ojcem. Nacisk został tutaj położony na inną zgołą tragedię, nie osobistą, ale narodową. Wacław zdradził ojczyznę, bo chciał się pomścić na ojcu — oto zasadniczy wątek poematu, ale główny akcent w nim został postawiony nie na tragicznym konflikcie z ojcem, tylko na sprzeniewierzeniu się sprawie narodowej, jakby ten pierwszy motyw był dla poety mało znaczący.

Despotyzm patriarchalizmu odegra pierwszorzędną rolę w bardzo reprezentatywnym w tej mierze „Fantazym", ale jego krytyka wydaje się być tu mocno jeszcze niedostateczna. Słowacki przyjmuje, jako rzecz zupełnie zrozumiałą, że nieszczęsne ofiary kapitulują przed tyranią rodzicielską, ba, nawet zobaczy w tej postawie ofiarę serca, przed którą trzeba schylić czoła! Trudno się chyba było dalej posunąć, niż to zrobił poeta, kiedy swej bohaterce Dianie, porzucającej narzeczonego Jana — nota bene zesłańca — dla zblazowanego Fantazego, który ją kupił „złotych polskich pół milionem", każe chodzić w komedii w glorii nie lada bohaterki. „A więc niechaj się do mnie nie zbliża ta męczennica", powie o niej z podziwem sam odtrącony Jan, gdy się dowie, że Diana poświęca się dla ratowania przed sprzedażą wieśniaków swego zbankrutowanego ojca, nie zadawszy sobie nawet pytania, czy tego rodzaju ofiara była naprawdę sensowna. Wszak osoby ludzkiej z samego prawa natury nie godzi się czynić przedmiotem przetargu, i nie jest to zgodne z personalistycznym duchem małżeństwa, kiedy przyrzeka się miłość i wierność człowiekowi, którym się do głębi pogardza.

Żeby rozciąć ten węzeł gordyjski, jaki stanowi „tabu" tego fałszywego patriarchalizmu, potrzebny jest w tej tragikomedii nie byle jaki splot zawikłań: porwanie, pojedynek amerykański, samobójstwo majora, wreszcie zapisanie przez niego swego majątku Janowi, a ten sukurs pieniężnej pomocy okazuje się też ostateczną deską ratunkową przed zachłannością wyrodnego patriarchalizmu czy też — jak w „Damach i Huzarach" — raczej matriarchalizmu. I jest w tej ostatniej sztuce szczególnie rażące to, że bohaterski bojownik Edmund tak nie posiada energii, aby stawić czoło babsztylowi w spódnicy, i ostatecznie się pociesza w sposób nader osobliwy myślą, że Zosia zamiast lichwiarza dostanie przyjaciela — szlachetnego majora, i że go... uszczęśliwi. Jakoś mu wcale do głowy nie przychodzi, że to uszczęśliwienie majora jest wcale niepotrzebne, nieszczę-

ście zaś Zosi całkiem oczywiste. Wprawdzie epilog szczęśliwie rozwiązuje sytuację, jednakże stanowi on tylko wyminięcie kłopotliwej sprawy. A gorzej jeszcze przedstawia się rzecz we fredrowskim „Dożywociu"...

V

Jest rzeczą uderzającą, że ta apoteoza „poświęcającej" się gwoli dobra rodziny panny będzie się ciągnąć jeszcze dość długo w literaturze. Zwrócę tutaj uwagę tylko na jedną charakterystyczną i to niepospolitą pozycję: na „Morituri" Kraszewskiego. Kiedy magnacka rodzina znajduje się tam na skutek wstrząsów gospodarczych w przededniu zupełnego upadku, ostatnia jej spadkobierczyni Stella jest po prostu gotowa dla poratowania rodu sprzedać się majętnemu — nawiasem mówiąc, co ma spotęgować rzekome akcenty tragiczne, niskiego pochodzenia — konkurentowi, okrutnie w niej zakochanemu, choć sama nie czuje do niego ani trochę uczucia, owszem gotowa by była ulokować serce zgoła gdzie indziej. W niej się przecież z dawna podkochuje wytrwałą a milczącą miłością szlachetny sekretarz ojca, który, z godnym lepszego celu heroicznym samozaparciem się, gotów jest do tej transakcji dopomagać, nie przestając podziwiać — zupełnie jak Jan z „Fantazego" — wzniosłej postawy swojej ukochanej. A co najzabawniejsze, tę postawę zdaje się traktować na serio i sam postępowy, jak mniemać można autor...

A nie jedyna to jego powieść, w której spotykamy się u Kraszewskiego z zagadnieniem patriarchalnego despotyzmu. Tylko z biegiem lat postawa jego stanie się bardziej krytyczną. W „Staroście warszawskim", jednym z wielkich arcydzieł Kraszewskiego, spotykamy sytuację nie tak już wprawdzie jaskrawą ale nie mniej symptomatyczną. Córka kijowskiego „królika" Franciszka Salezego Potockiego, Maria, zmuszona jest wyjść na przekór głosowi serca za młodego Brühla, starostę warszawskiego, kochający zaś ją bez słów szlachcic Godziemba pada ofiarą tyranii Potockiego [2]) i musi na to patrzeć całkiem bezsilny. Ale tutaj już stary Kraszewski posunął się nieco naprzód w zrozumieniu wartości personalistycznych i wyszedł poza utarty schemat. Maria w powieści jest już żoną

[2]) Jest to ten sam Potocki, ojciec Szczęsnego, który był moralnym sprawcą tragedii swej synowej Gertrudy z Komorowskich.

Brühlowi tylko z imienia, co zresztą ułatwia jej znakomicie sam małżonek, też przymuszony ze względów politycznych do tego mariażu. Jest to więc już pewna, zresztą szlachetna w wyrazie, forma protestu przeciwko rodzinnemu despotyzmowi, szlachetna ale połowiczna i naiwna, choć zgodna z duchem epoki. W powieści historycznej nie mógł zresztą Kraszewski, bez szkody dla stylu epoki, ująć sprawy inaczej, toteż stanowisko jego raczej się uwydatnia w nieporównanym opisie możnowładczego patriarchalizmu, który przy całej przedmiotowości charakterystyki jest równocześnie przez samą wymowę faktów surowym osądem tego typu życia. Młodsze pokolenie pójdzie — o czym poniżej — w rewizji patriarchalnego despotyzmu jeszcze dalej.

VI

Zanim jednak przystąpimy do tego tematu, trzeba nam jeszcze odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w pierwszej połowie 19 wieku, krytyka nadużyć tego kierunku była jednak jeszcze taka oględna, taka nieśmiała? Oczywiście, ryzykuję tutaj wyjaśnienie o charakterze raczej hipotecznym, które mi się wydaje najbardziej prawdopodobne. Sądzę więc, że od razu można uchylić tezę Boy'a, który w „Obrachunkach fredrowskich" tolerowanie tego stanu rzeczy przypisywał interesownemu nastawieniu ziemiaństwa, rozpatrującemu kwestię kojarzenia małżeństw przede wszystkim pod kątem widzenia majątkowych kalkulacji. Rzecz bowiem nie w tym, dlaczego wyrodniejącego patriarchalizmu bronią zainteresowani, ale w tym, czemu nie dość stanowczo występują przeciwko niemu pokrzywdzeni?

Toż i Fredro, choć wcale nie chudopachołek, na własnej skórze odczuł boleśnie jego ekscesy. Ukochana poety, którą dopiero po długotrwałych i wieloletnich zabiegach, zakończonych unieważnieniem małżeństwa, zaślubił, była przecież typową ofiarą tego systemu, który młodziutkie dziewczęta, gwoli dobrej partii, wydawał za podstarzałych konkurentów, nie troszcząc się zgoła o ich osobiste uczucia i o wynikające stąd tragedie. Poeci i pisarze, o których wspominałem, żadną miarą nie mogą uchodzić za sympatyków oligarchii, wręcz przeciwnie, są w stosunku do niej nastawieni wyraźnie opozycyjnie. Nie był przecież zwolennikiem możnowładztwa Mickiewicz, kiedy w „Panu Tadeuszu" kreślił sylwetkę Stolnika, nie

był nim Słowacki, którego republikańskie tendencje ujawniły się tak wcześnie, nie był Chodźko, którego „Pamiętniki kwestarza" dają wyraźne świadectwo, co myślał o tej warstwie ów zawołany miłośnik drobnej, szaraczkowej szlachty. Tak więc pozostaje tu niewątpliwie psychosocjologiczna zagadka do rozwiązania.

Jako najprostsze wytłumaczenie tej długotrwałej a niedostatecznej wrażliwości na pogwałcenie osobistych praw przez despotyzm patriarchalizmu narzucałby się w pierwszym rzędzie jeden czynnik: nasza młodość cywilizacyjna. Przecież rozszerzanie się idei wolności jednostki było procesem powolnym, który przez wieki całe od renesansu narastał w zachodniej Europie; było więc rzeczą naturalną, że odgłosy tych przeobrażeń dotarły do nas względnie późno. Ale ta okoliczność, choć odegrała pewną rolę, nie stanowiłaby jeszcze dostatecznego motywu. To prawda, że przez długi czas prądy kulturalne nurtujące Zachód przeżywaliśmy z dużym opóźnieniem, ale też wiemy, że nasz romantyzm był w tej dziedzinie wielkim skokiem naprzód, że potrafił nie tylko w błyskawicznym tempie odrabiać wiekowe zaległości, ale także i na niektórych polach pionierską spełniać funkcję.

Daleko większe znaczenie posiadał ten fakt, że w stopniu nieporównanie wyższym, niż na Zachodzie, posiadała Rzplta charakter kraju rolniczego, o strukturze par excellence patriarchalnej. Promieniowanie tego ustroju było u nas o wiele silniejsze (do czego bardziej pierwotny i samowystarczający typ gospodarki znakomicie się przyczyniał), a rozmaite problemy życiowe załamywały się w nim inaczej, niż w nierównie słabszym, a w czasach nowożytnych już wręcz rozkładającym się patriarchalizmie zachodnio-europejskim, wypieranym z dnia na dzień przez burżuazyjny styl życia. Zachowaliśmy te cywilizacyjne właściwości w całej pełni jeszcze wtedy, kiedy się one już tam stawały przeżytkiem, dlatego też u nas tylko było możliwe powstanie ostatniego patriarchalnego eposu, jakim był „Pan Tadeusz!". Polscy romantycy zdawali sobie dobrze sprawę z tej specyficzności naszego patriarchalnego typu życia, który je odróżniał od uprzemysławiającego się i urbanizującego w gwałtownym tempie Zachodu, i wyciągali stąd niezmiernie doniosłe dla naszego charakteru narodowego konsekwencje — jak o tym świadczą choćby „Księgi narodu i pielgrzymstwa" Mickiewicza. Na skutek tej wyjątkowej sy-

tuacji patriarchalizm stawał się naszym szczególnym, ogromnie symptomatycznym, narodowym rysem, a dzięki symbiozie, w jaką na naszym terenie wszedł z chrześcijaństwem, został pasowany przez romantyczną poezję na naszą górującą, bezkonkurencyjną wartość.

Toteż nic dziwnego, że nasza literatura w wieku 19 będzie w ogromnej mierze stanowiła apologię patriarchalizmu. Przy tego rodzaju nastawieniu łatwo było oczywiście zdobyć się nie tylko na przyjmowanie ideału patriarchalnego, który w idealnym wydaniu, uzacnionym przez chrześcijaństwo, był bezsprzecznie stylem życia bardzo wysokim, ale także, co u epigonów romantyzmu jaskrawo się uwydatniało (Pol!), i jego rozmaitych a zwykle wypaczonych już historycznych edycji, w którym to deformującym procesie zachwianie równowagi społecznej w obrębie zasadniczego dla Rzpltej stanu rolniczego grało pierwsze chyba skrzypce...

Ale, rzecz charakterystyczna, co przedniejsze umysły naszego romantyzmu zdawały sobie w ogromnej większości sprawę z tego ścisłego związku, jaki zachodził między wynaturzeniem patriarchalizmu a przerostem magnackich latyfundiów, powodującym postępującą likwidację szerokich mas szlacheckich drobnoposiadaczy, coraz bardziej zamienianych przez możnowładztwo na famulusów, zmuszanych do kurczowego trzymania się pańskiej klamki. Ich intuicja trafnie rozróżniała pomiędzy walorami samego patriarchalnego ustroju a tym jego skażeniem, jakie spowodowało zapanowanie w obrębie stanu rolniczego magnackiej oligarchii.

Rzecz charakterystyczna, nie ma u nas w literaturze znaczniejszych śladów tego, co by można było nazwać konfliktem pokoleń — procesu, który stale towarzyszy rozpadowi patriarchalnych form życia — antagonizmu, który już u Moliera daje się wyraźnie dostrzec. Nasz patriarchalizm bowiem, ogólnie rzecz biorąc, zasadniczo nie wykazywał tyle rażących rysów, jakie cechowały patriarchalizm oszczędnej, skąpej, francuskiej burżuazji. Pieniądz w bytowaniu przeciętnego, drobnego szlachetki nie odgrywał znaczniejszej roli. Zadawalał się on zwykle swą gospodarczą samowystarczalnością, swym, jak to powiada Wespazjan Kochowski, „pomiernym stanikiem". Wymagania przy tym trybie życia były skromne, stąd daleko było naszym synom szlacheckim do owego wystawnego, hulaszczego trybu życia, jaki cechował złotą mło-

dzież francuską. Boy niejednokrotnie podkreślał w swych różnorodnych szkicach, że antagonizm między starszym a młodszym pokoleniem rysował się we Francji ostro na socjalnym, majątkowym tle, gdyż dzieci były tam całkowicie uzależnione w swej materialnej egzystencji od rodziców, i jedynym sposobem uzyskania niezależności było tutaj wejść w posiadanie dziedzictwa, na co nieraz chciwie czekano.

VII

Otóż nic podobnego u nas. Znawcy życia staropolskiego, tacy jak Bronisław Chlebowski, z naciskiem podkreślają ten serdeczny stosunek, który istniał między rodzicami i dziećmi, stosunek nieraz silniejszy od tych węzłów uczuciowych, jakie łączyły ze sobą małżeństwa. Jest coś symbolicznego w tym fakcie, że największe arcydzieło naszej przedrozbiorowej poezji: „Treny" przedstawia wstrząsający wyraz rodzicielskiego bólu. To było najsilniej dochodzące do głosu w tym typie życia uczucie. Zobrazowane tak plastycznie w literaturze francuskiej scysje między rodzicami a dziećmi na tle majątkowym, u nas na ogół należały do rzadkości, pamiętniki natomiast staropolskie szczególnie usilnie uwydatniają te serdeczne węzły, jakie istniały między nimi. „Listy Franciszki Krasińskiej" — jedno z arcydzieł Klementyny z Tańskich Hoffmanowej — świetnie odtworzyły tę wyjątkową atmosferę.

Jest to zupełnie zgodne z tymi wywodami a bardzo znamienne, że zobrazowane w naszej literaturze najjaskrawsze wypadki patriarchalnych nadużyć nie płyną bynajmniej z natury samego patriarchalizmu, ale są wynikiem jego wypaczenia przez przerost familijnego ducha posiadania. Można by nazwać tę tendencję instytucjonalizmem, gdyż jednostka, ba i rodzina, w tym systemie musi służyć świetności familii, mitowi rodu (a nawet, jak to T. Mann przedstawił w Buddenbrockach — firmy!). Z pogwałceniem wolności osobistej zostaje tutaj rodzina całkowicie podporządkowana postronnym względom: koniunkturom majątkowym, czy zaszczytnym parantelom. W najjaskrawszych wypadkach — tak jest we „Fantazym" i w „Damach i huzarach" — mamy wyraźnie do czynienia już tylko z patriarchalną fasadą, pod którą krytycyzm twórcy pokazuje nam faktyczny rozkład rodziny. Hrabiostwo Respektowie, rodzice Diany, przymuszający córkę do wstręt-

nego jej małżeństwa, są najwyraźniej obłudnymi aktorami, nikczemnymi spekulantami, którzy nie zawahają się wygrać dla swych celów idealizmu — wątpliwego zresztą — swojej córki. Troskliwi rodziciele posuwają swój zapał do wydania córki tak daleko, że usiłują za wszelką cenę przeszkodzić, aby przyszłego zięcia nie odbiła jego kochanka, która świeżo pojawiła się na horyzoncie. Obecność „tej trzeciej" nie tylko nie ochładza ich entuzjazmu, ale przeciwnie, pcha do tym szybszego sfinalizowania zamierzonego mariażu... Zaiste, piękny to patriarchalizm!

Sąd poety o tej postawie jest niedwuznaczny, jak S. Kołaczkowski słusznie zauważa w swym znakomitym wstępie do „Fantazego" (w wydaniu Biblioteki Narodowej), za motto komedii można by wziąć słowa, jakie wypowiada Fantazy do Rzecznickiego: „Co człowieczego pod boskością kształtu wydobądź". Otóż idzie właśnie o demaskowanie obłudy, pozorów. A jednym z takich pozorów jest właśnie ten rzekomo czcigodny, a w gruncie rzeczy zakłamany pseudopatriarchalizm tych ziemiańskich rodzin. A nie inne jest — jak już wspominałem — stanowisko Fredry, który tyranię matriarchatu dotkliwie ośmieszy i unaoczni wyraźnie widzowi, jak potworny jest ten frymark, który Orgonowa podejmuje z własną córką...

O tym rozróżnieniu między zdrowym a rozkładającym się patriarchalizmem, niwelującym całkowicie święte prawa podporządkowanej mu jednostki, składającym na ołtarzu świetności rodu, czy nawet ratowania podupadłego dobrobytu, żywe serce ludzkie, należy dobrze pamiętać. Wydaje mi się, że tu leży klucz do rozwiązania postawionej przedtem zagadki. Reakcja naszych pisarzy silna jest, jeśli idzie o zaatakowanie kastowości, tego ducha posiadania, który dzisiaj piętnuje się, niezbyt może ściśle, lapidarną formą „burżujstwa". Ale to nie znaczy wcale, aby tym samym zamierzali oni uderzyć i w patriarchalizm. Ta zbytnia nieśmiałość, ta pewna rezerwa, jaką nierzadko obserwujemy, to już pewien kompleks. Występuje tu u nich coś w rodzaju łatwo zrozumiałego lęku przed tym, aby z kąpielą razem nie wylać i dziecka. Nie myślą oni przecież wcale atakować samej zasady podlegania dzieci rodzicom, przeciwnie, odnoszą się z szacunkiem do rodzicielskiego autorytetu. W tym patriarchalnym poddaniu się młodych pod władzę „opiekunów", nawet w sprawie wyboru zawodu i stanu, upa-

trują cząstkę czegoś bardzo swojskiego, cząstkę szacownego ojczystego obyczaju.

Dotykamy tutaj sprawy bardzo delikatnej, bolesnej i wręcz już tragicznej. Bo zasadniczo obrona przez tradycję uświęconego obyczaju jest rzeczą dobrą, by nie rzec nawet chwalebną. Nie można także zaprzeczyć, że podstawowe tendencje patriarchalizmu, zmierzające do wyrobienia poszanowania i posłuchu w stosunku do starszych, zwłaszcza do rodziców, podkreślające rodzicielski autorytet, były bez wątpienia słuszne. I więcej jeszcze powiedzieć możemy. Ten brak dostatecznego zrozumienia dla uprawnionej wolności jednostki w ustroju patriarchalnym nie płynął zwykle u nas ze złej woli, z chęci jakiegoś despotycznego narzucania domowej tyranii, ale z braku dostatecznego zmysłu psychologicznego, z dominowania średniowiecznych dążności gromadzkich nad indywidualnymi, wreszcie z przekonania, że starsi jako doświadczeńsi — przypomnijmy tu Kochanowskiego: „By rozum był przy młodości" — potrafią lepiej losami swych dzieci czy wychowanków pokierować.

Jakże charakterystyczna jest tutaj historia ożenku Imci Pana Seweryna Soplicy, opowiedziana przez Rzewuskiego w jego „Pamiętnikach" — z pewnością nie czysty wymysł literacki, ale scena mająca zapewne niejeden odpowiednik w rzeczywistości — Soplicy, którego swatają przyjaciele z wybraną panną, ta zaś znowu idzie do ślubu nie przypatrzywszy się nawet przyszłemu oblubieńcowi. Z tego wszystkiego miało powstać, i rzeczywiście nierzadko powstawało, najszczęśliwsze stadło. Ale podobnie fortunne kojarzenia były możliwe nie tylko wtedy, gdy opiekunami kierował naprawdę wzgląd na dobro swych pupilów, nie zaś jakieś inne postronne cele (osobliwie majątkowe spekulacje); gdy niezmiernie ciasne granice towarzyskiego życia, pędzonego wyłącznie niemal w kręgu męskim, uniemożliwiały rozglądnięcie się po szerokim świecie, które prowadziło do — niebezpiecznej dla biernego spokoju — konfrontacji zjawisk, rozszerzającej niepomiernie możliwości wyboru.

VIII

Względy więc faktyczne, historyczne, wyjaśniają nam, dlaczego u nas reakcja przeciw despotyzmowi patriarchalizmu była nie dość zdecydowana, nie dość energiczna. Zbierzmy je-

szcze raz pokrótce te motywy. Uprzytomniano to sobie, że za nadużycia jednej klasy nie może odpowiadać sam system patriarchalny, do którego w dobie niewoli odnoszono się z tym większą czcią, że był on zarazem reprezentatywną cechą narodową.

Stąd też płynie takie znamienne zjawisko, że wówczas, kiedy liberalizm głoszący — mocno zresztą — jednostronnie prawa jednostki i przeciwstawiający ją naturalnym ugrupowaniom, rozbijał wraz z rodziną ustrój patriarchalny, nasi romantycy, choć podjęli z entuzjazmem polityczne jego i narodowe idee, nie solidaryzowali się z nim na terenie obyczajowym, w szczególności gdy szło o jego zapędy antypatriarchalne... Wyczuwali bardzo dobrze, że niósł on ze sobą nie tylko pożądaną likwidację nadużyć różnych absolutyzmów gnębiących przyrodzone prawa człowieka, ale także, za jednym zamachem, uderzając w społeczne przyrodzone autorytety rozkładał tę naturalną więź, która stanowiła podstawę społecznego życia, decydowała o spoistości rodziny i narodu.

Rozbicie gniazda rodzinnego, osłabienie węzłów łączących jednostkę z jej ziemią rodzinną i z jej narodową zbiorowością, to były te groźne niebezpieczeństwa, wobec ogromu których małoważnym się wydawał nacisk despotycznego patriarchalizmu. Jasne było bowiem, że patriarchalizm ze swym brakiem zmysłu personalistycznego bywał szkodliwy tylko w pewnych, wcale wyjątkowych wypadkach, natomiast działanie liberalizmu zataczało coraz szersze kręgi i wykazywało tendencje uniwersalistyczne.

Tym się więc tłumaczy, że postawieni wobec tych antynomii polscy romantycy, tak silnie związani z narodową tradycją, zbyt słabo nieraz traktowali niewątpliwe nawet ekscesy patriarchalizmu. Nic znamienniejszego pod tym względem od „Pana Tadeusza" — że raz jeszcze powrócę do tego przykładu — który przeprowadził krytykę nadużyć magnackiego patriarchalizmu, ale głównie od tej strony, gdzie jego wyłączność wchodziła już w kolizję z dobrem narodu. (Myślę tu o potępieniu tzw. ducha „familii", który doprowadził potem do Targowicy, ducha datującego się jeszcze z czasów saskich, w którym patriarchalizm możnowładczy przysłaniał masom klientów i rezydentów wielkopańskich wzgląd na dobro Rzpltej). Natomiast względnie mało zainteresował się poeta obroną osobistych praw jednostki, uważając ją po prostu

w tym klimacie za mniej ważną. Główna ofiara patriarchalnego despotyzmu, Ewa, tylko z dala przesuwa nam się przed oczyma...

IX

Jednakże takie kompromisowe, połowiczne załatwienie możliwych wypaczeń patriarchalizmu było z pewnością niedostatecznym rozwiązaniem; kryło w sobie zawsze to niebezpieczeństwo, że w pewnych, co prawda rzadkich wypadkach, mógł nastąpić i to — w każdej sferze, nawet niezagrożonej przez przesądy kastowości i ducha posiadania — nawet przy założeniu dobrej woli z obu stron, tragiczny konflikt między stanowiskiem rodziców a szczerym uczuciem młodych, całkiem innym kroczących szlakiem. Zderzały się ze sobą wówczas dwie postawy: jedna, która wywodziła się jeszcze z prastarych tradycji pierwotnego, gromadzkiego patriarchalnego życia, która domagała się posłuchu dla starszych, i druga, która podkreślała prawo jednostki do pójścia za głosem serca, do swobodnego decydowania o własnych losach.

Któraż z nich miała słuszność? Odpowiedź w systemie cywilizacji chrześcijańskiej, akcentującej w swojej personalistycznej doktrynie tak silnie suwerenność praw osoby ludzkiej, może być tylko jedna. Istnieją nieprzekraczalne granice dla autorytetu rodzicielskiego w prawie jednostki do decydowania o wyborze swego stanu. Rodzicom i opiekunom przysługuje tutaj tylko głos doradczy. Przeciwna, antypersonalistyczna koncepcja, do dziś dnia utrzymująca się w ustrojach patriarchalnych Dalekiego Wschodu, jest wyrazem dominowania tzw. rodziny wielkiej, tj. dawnej, nad rodziną małą, tj. świeżo założoną. Ale ponieważ te tendencje były prastare, usankcjonowane długotrwałą tradycją i praktyką obyczajową, więc urosły z biegiem czasu w przekonaniu powszechnym do roli jakiegoś już nie tylko zwyczajowego ale i moralnego prawa, na skutek czego w świadomości etycznej społeczeństw chrześcijańskich koncepcja personalistyczna uległa przez niemały okres czasu mocnemu przyćmieniu.

Złota środkowa droga, polecana przez chrześcijaństwo, nie prowadziła ani w kierunku despotycznego patriarchalizmu, krępującego słuszne prawa jednostki, ani w kierunku liberalizmu kwestionującego autorytet ojcowski, ale w kierunku uzgodnienia tego co w obydwóch systemach było dobre, przez

urzeczywistnienie ideału „rządnej" wolności — w kierunku chrześcijańskiego personalizmu, który człowieka jako jednostkę podporządkowuje społecznym grupom, ale zarazem akcentuje podstawowe, suwerenne prawa ludzkiej osoby. Za takie osobiste prawo uważa chrześcijaństwo m. in. prawo do wyboru stanu. Otóż na wielką pochwałę polskiej kultury trzeba powiedzieć, że dalszy rozwój naszej problematyki, dotyczącej patriarchalizmu, prowadził w polskiej literaturze właśnie tym ostatnim szlakiem. Wielka mądrość naszej 19-wiecznej literatury [3]) do Sienkiewicza i Wyspiańskiego włącznie. polega właśnie na tym, że aprobując w pełni zasadnicze wytyczne patriarchalizmu, zmierzała ona zarazem z jednej strony do nadania mu bardziej personalistycznych perspektyw, przełamując jego zaściankowość, z drugiej zaś do poddania rewizji jego niebezpiecznych tendencji despotycznych, do wzmożenia jego personalistycznych wartości.

W ten sposób dochodziła ona do tej koncepcji, która się wydaje pisarzom polskim tego okresu systemem cywilizacyjnym najdroższym, najbardziej związanym z polskością, do uspołecznionego, personalistycznego patriarchalizmu. Prosiło by się z tego punktu widzenia rozważyć bliżej twórczość naszych czołowych pisarzy: nade wszystko Orzeszkowej, Sienkiewicza, Wyspiańskiego, Kasprowicza (pomijam tu umyślnie Prusa, bo wydaje mi się, że on właśnie najsłabiej reagował na tę problematykę). Ale to temat zbyt obszerny, aby go na tym miejscu rozprowadzać. Mogę go rzucić tutaj tylko jako sugestię, jako zapowiedź.

Józef Marian Święcicki

[3]) Mówiąc o literaturze 19 wieku, pojmujemy ten okres — zgodnie z pojawiającymi się dziś tendencjami — nie w ramach stulecia, ale w ramach epoki sięgającej do Wielkiej Wojny.

Psychologia ascezy i mistyki św. Stanisława Kostki

Asceza i mistyka odsłaniają nam najpełniej proces zjednoczenia z Bogiem, zachodzący w życiu religijnym świętych pod wpływem łaski i współudziału z nią człowieka.

Przyjrzyjmy się obecnie ascezie i mistyce św. Stanisława.

I

a) Z chwilą wstąpienia do cesarskiego gimnazjum w Wiedniu znalazł się św. Stanisław w zasięgu wpływów i g n a c j a ń s k i e j a s c e z y . Zasadniczym bowiem zadaniem jezuickiej pedagogiki było urabianie charakteru młodzieży [1]). Uczniowie dobrowolnie przyjmowali obowiązujący regulamin, który wymagał od nich zupełnego posłuszeństwa w dziedzinie nauki i pobożności. Była to również conditio sine qua non przyjęcia i uczęszczania do wiedeńskiego gimnazjum [2]).

Formacja ascetyczna św. Stanisława odbywała się więc w szkole św. Ignacego.

„Człowiek został stworzony" — mówi zasadnicza reguła ascezy ignacjańskiej — „aby Boga chwalił, cześć Mu oddawał i służył, a przez to zbawił duszę swoją; wszystko zaś inne na ziemi zostało stworzone dla człowieka, aby go wspomagać w osiągnięciu celu jego życia. Stąd wynika, że winien on stworzeń używać o tyle, o ile mu pomagają do celu i o tyle ich unikać, o ile mu w tym przeszkadzają...; dlatego należy zdobyć rów-

[1]) „...qui non solum in studiis artium sedulo assidueque tradendis versentur, sed etiam ac multo magis, qui ad christianam piamque institutionem studiosos provehant, totamque scholam religiose informent". De ratione Collegiorum quae Societati Nominis Jesu eriguntur, Monumenta Historica Societatis Jesu, M o n u m e n t a P a e d a g o g i c a , nr 1, str. 123. Por. również nr 121, str. 802.

[2]) Tamże, nr 122, str. 805-807. Ideał, jaki miał uczniom przyświecać, ujmuje XII punkt regulaminu: „Et demum ea pietate, ea modestia, ea rerum conditione animos suos exornare studeant, qua et Deo et piis hominibus complacere, patriae vero sibique emolumento quondam esse possint".

nowagę wobec wszystkich rzeczy stworzonych... tak dalece, abyśmy nie pragnęli więcej ...bogactw niż ubóstwa, honoru niż niesławy, więcej życia długiego niż krótkiego i podobnie postępowali we wszystkim, wybierając jedynie to, co nas skuteczniej prowadzi do celu, do którego jesteśmy stworzeni" [3]).

Teocentryczne [4]) nastawienie ascezy ignacjańskiej, wyrażone przez słowa: „Stworzony jest człowiek, aby Boga chwalił", zgadza się najzupełniej z ustawicznie powtarzanym przez św. Ignacego zdaniem: „Poznajmy najświętszą wolę Boga i wypełnijmy ją całkowicie" [5]). Ideałem jezuickiej ascezy jest żołnierz oddany Chrystusowi na życie i śmierć, żołnierz, który metodami Chrystusa, czyli „środkami ubogimi", walczy o całkowite upodobnienie się do swego wodza, o wcielenie i w sobie i w innych świętej „civitas Christi".

Celem więc ignacjańskiej ascezy nie jest tylko nabycie takiej czy innej cnoty. Chodzi w niej o postawę całego człowieka. To właśnie nadaje jej dążeniom spójnię jedności i pełnię motywacji.

W strukturze zaś cnót moralnych na pierwszym miejscu stawia Ignacy posłuszeństwo i te właściwości etyczne, których brak uniemożliwia najbardziej osiągnięcie wytkniętych, Bożych celów.

Z chwilą wstąpienia św. Stanisława do zakonu ten ogólny ideał, wyrażający się oddaniem Chrystusowi w myśl końcowej modlitwy „Ćwiczeń duchownych": Suscipe — został dlań jeszcze bliżej określony: „Konstytucje Towarzystwa wymagają, by jego członkowie byli ludźmi... nowymi, którzy się wyrzekli swych własnych upodobań, aby się przyodziać w Chrystusa, ludźmi umierającymi sobie, aby żyć dla sprawiedliwości, dążącymi jak najszybciej w stronę niebieskiej ojczyzny w pracy i czuwaniach, postach, czystości, umiejętności, wielkoduszności i łagodności, w Duchu św., nieobłudnej miłości i prawdzie, przez

---

[3]) Monumenta Historica Societatis Jesu, Monumenta Ignatiana, series secunda, Exercitia spiritualia S. Ignatii de Loyola et eorum directoria, str. 251 i 253.

[4]) Por. Bremond H., Histoire litteraire du sentiment religieux en France, t. III., Paris, Bloud et Gay, 1928, str. 28 nn.

[5]) Por. Monumenta Historica Societatis Jesu, Monumenta Ignatiana,... Epistolae... I, str. 99. Por. Guibert de J., La formation spirituelle des premiers disciples de S. Ignace, Gregorianum 1940, fasc. III et IV, str. 322-323.

chwałę i zelżywość, przez niesławę i dobre imię, w okolicznościach pomyślnych i wrogich“ [6]).

b) Asceza Towarzystwa Jezusowego była od początku sakramentalna. Wkłada ona z powrotem, chociaż dawniej wywoływało to nawet „zgorszenie“, zaczyn Eucharystii do ludzkich dusz i sumień [7]). I św. Stanisław przystępował w Wiedniu prawie co tydzień do spowiedzi i Komunii św. O. Tobolski, profesor cesarskiego gimnazjum, wspomina O. Łęczyckiemu, że jego najukochańszy uczeń i przyjaciel słuchał w dni świąteczne siedmiu Mszy św., w dni zaś powszednie czterech [8]). Odnosi się to zapewne do czasu pobytu młodych Kostków w jezuickim konwikcie. Pacifici bowiem, współuczeń kasztelaniców zakroczymskich, a zarazem ich pomocnik domowy, zakreśla tej pobożnej praktyce w życiu Stanisława daleko skromniejsze — i jak nam się wydaje prawdopodobniejsze — wymiary: słuchać on miał codziennie więcej niż jednej Mszy św., jeżeli tylko mógł [9]).

Życie ascetyczne Świętego było tak silnie spojone z Jezusem w tabernakulum, że uchodzi on słusznie za jednego z największych czcicieli Eucharystii. Pomijamy na razie charyzmatyczne łaski, złączone z Komunią św., wrócimy do nich przy omawianiu mistyki Stanisława.

---

[6]) Jest to najbardziej programowa część Wstępu do Konstytucji Towarzystwa Jezusowego, ułożonego w r. 1559 przez O. Piotra Ribadeneirę. Por. również Formułę Instytutu Towarzystwa Jezusowego: „Ktokolwiek w naszym Towarzystwie, które pragniemy oznaczyć Imieniem Jezusa, chce pod sztandarem Krzyża walczyć dla Boga i służyć samemu Panu — jak również... jego na ziemi następcy, niech wie, że po złożeniu uroczystego ślubu czystości jest częścią Towarzystwa, założonego przede wszystkim w tym celu, aby w szczególny sposób zmierzało do postępu dusz w życiu i nauce chrześcijańskiej, do rozszerzania wiary przez publiczne kazania i posługę słowa Bożego, ćwiczenia duchowne i uczynki miłości, a specjalnie przez wychowanie w duchu chrześcijańskim dzieci i ludzi prostych, a także przez pociechę duchową wiernych w słuchaniu spowiedzi; a niech się stara mieć przed oczyma najpierw Boga, potem tę modłę życia, która jest jedną z dróg do Niego i niech ten cel przedłożony sobie przez Boga usiłują osiągnąć wszystkimi siłami“. Monumenta Ignatiana, Constitutiones, t. I. str. 26-27.

[7]) Na Mazowszu, w Pułtusku, Komunia św. tygodniowa jeszcze w 1585 r. budziła zdziwienie nawet duchowieństwa, a częste uczęszczanie do spowiedzi było czymś nowym i niezwykłym. Archivum Generale Societatis Jesu, Pol. 50, Litterae annuae Provinciae Poloniae Societatis Jesu a. 1585, Collegium Pultoviense, f. 65 (23). A przecież wiemy, że na Mazowszu religijność była bardziej zrośnięta z psychiką ludu, aniżeli gdzie indziej.

[8]) Arch. Prow. Mp. Rps 275, str. 167.

[9]) „udiva piu d una messa si poteva, ogni die, alla quale era devotissimo“. Arch. Post. Gen., B, 174, II.

c) W modlitwie ustnej posługiwał się św. Stanisław znanym modlitewnikiem szesnastego wieku, „Hortulus animae". Nie mieliśmy możności stwierdzić, jak dalece wydania kanizjańskie tej książki, których zapewne Kostka używał, różniły się od dawniejszych [10]), w każdym razie nie brakło w nich „Officium pulcherrimum in honorem sanctissime et intemerate virginis marie", ani innych modlitw maryjnych, tchnących niezwykłym pięknem [11]). Nabożeństwo do Matki Najśw. wytworzyło między Nią a Stanisławem więzy rzec można rodzinne. Różaniec był ulubioną modlitwą Świętego i w Wiedniu, i w Rzymie, lektura książek maryjnych była mu najdroższa, a tematyka maryjna najczęstsza w jego szkolnych wypracowaniach. Obrazek „swej Matki" stał się mu czymś niezastąpionym. Śmierć Stanisława poznano — jak wiadomo — po tym, że się już nie uśmiechnął, gdy podsunięto mu przed oczy wizerunek Maryi.

Społeczna cześć Matki Najśw. znalazła swój wyraz w żywym udziale Stanisława w życiu kongregacji, której główną patronką była Niepokalana [12]). Po Najśw. Maryi Pannie Kostka zaliczał do najukochańszych swych świętych św Barbarę, do której odmawiał często ze swej książki do nabożeństwa rzewną „kantylenę", której piękna nie oddaje niestety tłumaczenie prozą: „Bądź pozdrowiona, Męczennico chwalebna, Barbaro bohaterska, kwitnąca różo raju, lilio czystości. Bądź pozdrowiona dziewico, cała piękna, obmyta w źródle miłości, słodko rozśpiewana, pełna wszelkich cnót. Bądź pozdrowiona Ty, co nie znałaś grzechu; słyszysz, jak Oblubieniec wyraźnie Cię wzywa: Przybądź piękna, przybądź droga, przybądź — będziesz uwieńczona, Bądź pozdrowiona szczególną kantyleną, święta Barbaro,... co chodzisz za Oblubieńcem-Barankiem... Bądź pozdrowiona błyszcząca perło, umieszczona w wieńcu Je-

---

[10]) Posługiwaliśmy się wydaniem z c. 1520-1530, Nürnberg; oraz wydaniem liońskim Kleina z 1512 r.

[11]) Dla przykładu przytaczamy jedną z tych modlitw: „Ave Sanctissima Maria mater Dei: regina celi: porta paradisi: tu es singularis virgo pura: tu concepta sine peccato: concepisti Jesum sine macula: tu peperisti creatorem et salvatorem mundi: in quo ego non dubito. Ora pro me Iesum dilectum filium tuum et libera me ab omnibus malis". f. LXXX.

[12]) Pacifici wyraźnie to stwierdza. Kongregacja św. Barbary, do której należał Stanisław, była dla uczniów wiedeńskich tym, czym później stały się sodalicje. Por. Acies ordinata, aprilis, 1950, str. 153(1) nn.

zusa; tak w ciągu życia, jak i w chwili zgonu, bądź nam litościwa" [13]).

Znaczenie psychologiczne tych nabożeństw w życiu Stanisława nie może być niedoceniane. Postacie Matki Najśw. i św. Barbary były mu nadzwyczaj drogie. Cnoty maryjne starał się w swoim życiu naśladować. Widział w nich bowiem jedną z największych wartości, jakie człowiek może osiągnąć w życiu. Osoba Matki Najśw. uwznioślila jego uczucia rodzinne, skierowała zainteresowania do spraw duchowych. Kult zaś św. Barbary zaznaczył się szczególnie żywo w chwilach choroby Kostki w Wiedniu.

d) W nabożeństwie do świętych łączy się zwykle modlitwa ustna z jedną z form modlitwy myślnej. Święty zapoznał się z nimi na pewno jeszcze w Wiedniu. Lecz zanim do nich przejdziemy, wypada najpierw uwzględnić praktykę r a c h u n k u s u m i e n i a , który Stanisław odprawiał od czasu pobytu w cesarskim gimnazjum [14]). Rachunek ignacjański zawiera pięć tzw. punktów: Dziękczynienie za otrzymane łaski, modlitewną prośbę o poznanie samego siebie, badanie swego sumienia, żal za grzechy i postanowienie poprawy życia za łaską Bożą [15]). Oprócz tzw. rachunku ogólnego św. Ignacy przepisał swym uczniom rachunek szczegółowy, ograniczający się do walki z jedną wadą lub troski o jedną cnotę. Stanisław, jako nowicjusz, odprawiał rachunek ogólny dwa razy na dzień. W rachunku szczegółowym miał obowiązek uwzględnienia wskazówek ignacjańskich, tj. rannego postanowienia — unikania wady, nad wykorzenieniem której się pracuje lub starania się o pewną cnotę — wzbudzenia natychmiastowego żalu po każdym upadku i zapisywania całodziennych wyników pracy, oraz zestawienia dnia z dniem i tygodnia z tygodniem w celu poznania osiągniętych z pomocą Bożą rezultatów [16])

Jezuicki rachunek sumienia, przypomina poniekąd rachunek praktykowany w tzw. „devotio moderna", jest jednak

---

[13]) H o r t u l u s a n i m a e , f. CCIV. (Wydanie lionskie Kleina z 1516 r.). Już w późniejszych wydaniach Z ł o t e j l e g e n d y Jakuba de Vorag'ne znajduje się żywot św. Barbary. W wydaniu lionskim z 1512 r. znajduje się on na ostatnim m'ejscu (188-ym), jest więc jednym „ex noviter superadditis". Tam też został podany fakt, stwierdzający, że czciciele tej Świętej n'e umierają bez ostatnich sakramentów.

[14]) Warszewicki, V i t a , str. 25.

[15]) E x e r c i t i a s p i r i t u a l i a , str. 271-273.

[16]) D z . c y t . str. 151-259.

różny od samokontroli zalecanej przez nowoczesną charakterologię [17]). Pierwsze dwa punkty są możliwe tylko w samokontroli religijnej i stwarzają grunt do wzbudzenia nadprzyrodzonego żalu, który — nawiasem mówiąc — nie powinien wnosić w duszę przygnębienia. Raczej przeciwnie, złączony z postanowieniem poprawy przy Bożej pomocy, napawa ufnością człowieka we własne siły, umacnia dążenie zgodne z wyznawanymi zasadami.

Nowoczesna psychologia potwierdza w całości wagę jednokierunkowej koncentracji woli w celu osiągnięcia dodatnich wyników w wyrobieniu pewnej cechy charakteru. Kontrola rezultatów, tak jak ją rozumie św. Ignacy, również z psychologicznego punktu widzenia, jest sama przez się zrozumiała, zbiera bowiem wszystkie oderwane wysiłki woli w jeden potężny nurt, a pracy nadaje cechę mocy i ciągłości. Motywacja silnych postanowień pozornie nie jest w rachunku ignacjańskim uwzględniona, znajduje jednak swą podstawę w całości ascezy Towarzystwa Jezusowego, szczególnie w przytoczonym na początku fundamencie „Ćwiczeń duchownych" i w „kontemplacji o królestwie Chrystusowym".

Nie znamy bliżej drogi rozwoju wewnętrznego św. Stanisława Kostki, którą bezsprzecznie wyznaczał rachunek sumienia tak ogólny jak zwłaszcza szczegółowy. Znamy jednak dobrze wyniki jego dążeń, więcej niż wspaniałe. Młodziutki nowicjusz „żył tak, że nigdy nie można byłoby dość oddać mu za to pochwał; stał się przykładem wszystkich cnót" [18]).

Nie chcemy przez to powiedzieć, że rezultat ten należy uważać jedynie za skutek jego rachunków sumienia, ale nie podobna nie podkreślić, iż właśnie rachunek ten był jednym z zasadniczych czynników, które żłobiły najgłębiej psychikę św. Stanisława.

e) Ustną i myślną modlitwę Kostki postawimy pod wspólny mianownik, obydwie bowiem powyższe formy modlitwy mają ten sam cel i posługują się tymi samymi środkami. W obu bowiem wypadkach chodzi o nawiązanie

---

[17]) Kreutz M., Kształcenie charakteru, Warszawa, Nasza Księgarnia, 1946, str. 32 nn. W „devotio moderna" rachunek sumienia ujęty został z całą precyzją u Gerarda de Zutphen, Tractatus de spiritualibus ascensionibus, Paris, Gilles et Gourmont, c. 1500, oraz u Mauburnusa w „Rosetum exercitiorum spiritualium, Par's, Johan Petit.

[18]) Fazio, Vita, Arch. Post. Gen., B, 174, 32.

bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością Bożą, oraz wyprowadzenie wniosków praktycznych, odnoszących się do bogobojnego postępowania [19]). A chociaż modlitwa ustna niekiedy za mało jest owocem samodzielnego działania modlącego się człowieka, mimo to przeżywana całą strukturą psychiczną, sprawia początki tej samej w nim przemiany, jaką pełniej obserwujemy w systematycznym rozmyślaniu. Już tutaj bowiem Bóg i sprawy Boże stają się wartością, obok której nie możemy przejść obojętnie. To samo zjawisko zauważamy, tylko w większym jeszcze stopniu — w systemie rozmyślań rekolekcyjnych.

„Ćwiczenia duchowne" nadały św. Ignacemu — nawet w szkołach niekatolickich — tytuł genialnego psychologa. Psychologia jego, całkowicie praktyczna, nie pomija roli wpływów środowiska naturalnego i socjalnego, uwzględnia psychikę indywidualną każdego rekolektanta i wyzyskuje w niej znaczenie idei, wzruszeń, wprawia w stan modlitwy całego człowieka. Rekolekcje św. Ignacego odprawiane ściśle według jego metody wywołują w człowieku niezwykłe, nadspodziewane rezultaty. Zwolennicy widzieli w nich dobroczynną moc, wprowadzającą nas w zażyłe stosunki z Bogiem [20]). Niechętni, nie mogąc zaprzeczyć ich wynikom, doszukiwali się w „Ćwiczeniach" sztuczek szatańskich i uciekali się często na poparcie swych twierdzeń do śmiesznych argumentów [21]).

Nie chcemy przeprowadzać analizy rekolekcji ignacjańskich. Wystarczy nadmienić, że wzmacniają one podłoże intelektualne życia religijnego. Prawdy na nich przeżywane wysuwają się w świadomości człowieka na pierwsze miejsce [22]). Ignacy — już w przygotowaniu do rozmyślania — wyznacza w ogólnym

---

[19]) Por. Mager A., Mystik als seelische Wirklichkeit, Graz-Salzburg, Pustet, 1945, str. 295.

[20]) Monumenta Historica Societatis Jesu, Fabri Monumenta, I, str. 448.

[21]) Astrain w swej słynnej Historii Towarzystwa Jezusowego w asystencji hiszpańskiej, (Madrid 1912), str. 325, przytacza znamienne w tym względzie zdanie znanego teologa Cano: „Że są na razie dobrzy i że w końcu czterdziestu dni „Ćwiczeń" albo czterech miesięcy członkowie Towarzystwa stają się święci i sprawiają, że inni są święci, którzy z nimi obcują, to wcale nie wychodzi na ich korzyść; przeciwnie, należy w tym raczej upatrywać złe owoce, o których mówi Chrystus; bo te owoce są przedwczesne... Unde suspicandum est, czy w tym nie ma jakiejś szatańskiej sztuczki".

[22]) Pastuszka J., Psychika nowoczesna a rekolekcje, Przegląd Powszechny, t. 170, r. 1926, str. 301 nn. Do całości zagadnienia por. Dirks G., S. J., La psychologie des Exercices, Nouvelle Revue Théologique, t. 70, 1948, nr 9, str. 946 nn.

schemacie zadanie modlitwy, co psychologicznie wpływa niezwykle dodatnio na koncentrację myśli i zwrócenie ich w jednym kierunku. Wartości występujące w „Ćwiczeniach" zgrupowane są dookoła idei, zwykle przez życie przyprószonej innymi, że Bóg jest celem ludzkich dążeń. Wobec tej właśnie wartości nie podobna nie zająć pozytywnego stanowiska. Wodzem naszym jest Chrystus-Władca.

Stanisław odprawił rekolekcje pod kierunkiem Klaudiusza Aquaviva. W notatkach Świętego znajdują się obydwa centralne rozmyślania „Ćwiczeń duchownych" [23]). Rozważane na rekolekcjach prawdy były już od dawna jego wartościami. Ujęcie tematu rozmyślania w ogólnych punktach zostawiały mu niczym nieskrępowaną swobodę w osobistym jednoczeniu się z Bogiem.

Metoda przygotowania tematu modlitwy była tak bliska Kostce, że sam później w nowicjacie napisał „Punkta Męki Pańskiej", a trzeba przyznać, że uczynił to po mistrzowsku [24]).

Modlitwa Stanisława miała zabarwienie mistyczne, na co zwrócimy jeszcze uwagę.

f) W późnej już starości Pacifici przypomniał sobie dwie książki, jakie często widział w rękach św. Stanisława [25]). Jedną z nich jest wzmiankowany „Hortulus". Wspominamy ten mod-

---

[23]) Fondo Barberini lat., Bibl. Watykańska, Rps 1127.

[24]) Podajemy fragmenty rozmyślań o Męce Pańskiej. Tłumaczymy je dosłownie:

„O Wieczerzy.

1) Baranek Paschalny i Jeden z was mnie wyda. 2) Umywa nogi uczniów, a również Judaszowe, zaczynając od św. Piotra. 3) Ustanowił Przenajśw. Sakrament na Znak Miłości. Po skończonej wieczerzy Judasz wyszedł, aby wydać Chrystusa, naszego Pana. 4) Mowa, którą miał, gdzie w szczególny sposób zalecił miłość.

...W domu Annasza.

1) Pytanie Annasza i odpowiedź Chrystusa. 2) Policzek.

Od Annasza do Kaifasza.

1) Prowadzą Go związanego do domu Kaifasza i tam Go oskarżali: a najwyższy Kapłan zaprzysiągł Go, czy jest Bogiem, a On odpowiedział. 2) Jak rozdarł najwyższy Kapłan swe szaty a inni rzekli: Winien jest śmierci; i jak Mu plwali na twarz, zasłaniali Mu oczy i wyszydzali Go mówiąc: Prorokuj nam Chrystusie. 3) Jak św. Piotr zaprzał się Go, a słysząc pianie koguta, wyszedł..., spojrzał na niego Pan, i płakał gorzko. 4) Został Pan przez całą tę noc związany".

Po streszczeniu całej Męki Pańskiej Stanisław dodaje: „Należy tutaj okazać współczucie, mieć ból za grzechy, miłość względem Chrystusa, naszego Pana, naśladować to, o czym się mówi, lub dzieje się w odnośnym punkcie". Ubaldini, V i t a , str. 36 nn.

[25]) „...il quale si chiama il Marial di Federico Nausea Vescovo di Vienna... con un altro libretto Hortulus animae"... Arch. Post. Gen., B, 174, II.

litewnik również i na tym miejscu, ponieważ zawiera on opis Męki Pańskiej według czterech ewangelistów, co zapewne stanowiło też l e k t u r ę duchowną Kostki. Drugą książką jest „Mariale", której autorem jest Nausea (nazwisko latinizowane z niemieckiego: Grau). Z bliższego określenia Pacificiego wynikałoby, że ma on chyba na myśli dziełko „In septem gloriosis (sic!) Deiparae Virginis Mariae ferias heptalogus" [26]). Grau należał do najwybitniejszych pisarzy kościelnych ówczesnych czasów. Jak na pierwszą połowę szesnastego wieku wykazuje on krytyczny zmysł zarówno w przytaczanych faktach, jak i argumentacji. „Heptalogus" rozwija tematykę siedmiu głównych świąt Najśw. Maryi Panny. Autor przedstawia całokształt nauki maryjnej na podstawach dogmatycznych.

W Rzymie Stanisław czytywał i studiował reguły zakonu, list św. Ignacego o posłuszeństwie, żywoty świętych, oraz z całą pewnością „Naśladowanie". Lektura ta była już niejednokrotnie bardzo szczegółowo przy różnych okolicznościach omawiana, dlatego powstrzymujemy się od jej analizy.

W czytaniu duchownym wartości, które człowiek raz ukochał, przez zastanawianie się nad nimi, nabierają wyrazistszych kształtów i nie pozwalają oddziaływać na psychikę wartościom pozornym lub nawet prawdziwym, ale nie wchodzącym w zakres zamierzonych planów życia. Wpływ lektury na św. Stanisława da się stwierdzić w wielkiej czci tajemnicy wniebowzięcia Najśw. Maryi Panny [27]), stąd jego pragnienie śmierci 15-go sierpnia; w absolutnym posłuszeństwie [28]), w umiłowaniu jezuickich reguł [29]). Można nawet przypuszczać, że miłość względem Ukrzyżowanego Zbawiciela, którą Święty okazywał szcze-

---

[26]) „Si ben mi ricordo, il quale tratta di tutte le festivita della Madonna Santissima con assai devotione, il quale era in ottavo". Tamże. Dzieło to ukazało się w Kolonii, Quentel, 1530. Por. również Friderici Nauseae Blancicampiani in Divam Virginem Mariam Panegiricus, Moguntiae, Schoeffer, 1530.

[27]) „dignitate ipsa, feriae de adsumptione uirginis eiusdem caeteris non modo sint pares uerum etiam multo superiores: teneantque inter caeteras sine controuersia principatum". (Heptalogus, f. 50v). Nausea poleca prosić Matki Najśw., „ut nobis a filio suo dilectissimo redemptore nostro, dignetur coimpetrare gratiam et salutem, et in coelos denique adsumptionem". Dz. c., f. 58v.

[28]) Św. Ignacy każe zostawić na głos dzwonka nawet literę zaczętą, a niedopisaną. O św. Stanisławie pisze jego magister: „Superioris nutui voluntatisque propensioni semper erat praesto". Fazio, V i t a , Arch. Post. Gen., B, 174, 32.

[29]) Reguły te nosił Stanisław na piersiach na znak, jak mu są bliskie i drogie.

gólnie w ostatnim dniu swego życia, miała swe źródło w częstym czytaniu ewangelii.

W rozmowach Świętego na czoło zagadnień wysunął się temat Chrystusa i umiłowanego zakonu [30]). Wśród problemów omawianych w Rzymie poruszano często tematy ascetyczne [31]). Poczesne miejsce zajmowały również misje [32]). Słowo „Indie" miało dla jezuitów szesnastego wieku siłę magnesu. Misje były przyczyną wielu powołań nawet z dalekiej Polski [33]). Ich wpływ odczuwa się również wyraźnie w całej formacji duchowej członków Towarzystwa Jezusowego.

Wiemy również, że Stanisław poruszał w rozmowach zdarzenia z życia świętych, a czynił to w taki sposób, że dzisiaj nawet łatwo nam stwierdzić, iż był to jego ulubiony świat.

g) Za jeden z najważniejszych ascetycznych środków uważa chrystianizm p r a c ę . Św. Stanisław już jako kandydat do zakonu zetknął się w Dylindze z pracą fizyczną. Usługiwał tam do stołu konwiktorom, „obracał się wśród ścierek i mioteł". W Rzymie, w społeczności nowicjackiej, wszystkie porządki domowe wykonywali sami nowicjusze [34]). I św. Stanisław nie był od czarnej pracy wyjęty. Zachował się szczegół o noszeniu przez niego drzewa do kuchni [35]). Wśród wielu kłamliwych faktów, podanych o Stanisławie przez Grodzieckiego, jeden jest prawdziwy, że święty „in domo professa za Calefactora czyli za kuchcika posługiwał" i że przy pracy zachorował [36]), chociaż naturalnie sama praca odbywała się w innych warunkach i w innym charakterze, niż podaje ten

---

30) Świadectwo Listów rocznych, wysłanych z Wiednia przez jezuitów, nie wiedzących jeszcze nic o losie Stanisława. List ten znajduje się w Arch. Gen. S. J., Germaniae Epist., VIII, t. 40. Został wysłany z Wiednia 1 września 1567 r.

31) „...fiat lectio seu exhortatio de iis quae ad Regulas et Constitutiones pertinent, aut de aliis rebus spiritualibus... Reliqua autem dimidia hora repetent audita et conferent inter se...". O r d o d o m u s P r o b a t i o n i s seu N o v i t i o r u m , przepisany własnoręcznie przez św. Stanisława, Arch. Post. Gen., 130, str. 76v-79v.

32) Magister nowicjatu zadał np. św. Stanisławowi pytanie, co by sobie przygotował, gdyby go wysyłano na misje do Indii.

33) Descriptio vocationis in S. J. a Patribus Prov. Pol. et Lith., Arch. Pr. Mp., f. 20 i 23.

34) „lectum decenter operiant, aliqua necessaria peragant... in suis officiis aut in aliquo opere manuum occupabuntur... horam ultimam sequentem partim officiis domesticis... partim aliis occupationibus ...impendent". O r d o d o m u s ...

35) Sacchini, V i t a , str. 44.

36) In laudem Status Equestris Polonici... Bibl. Jagiel., Rps 59, f. 212v.

głośny w swoim czasie pamflet (odwołany przez autora na krótko przed śmiercią).

W ascezie ignacjańskiej podkreśla się szczególnie wartość każdej pracy. Lenistwo nazwał św. Ignacy początkiem wszelkiego zła. Praca w ujęciu św. Założyciela Towarzystwa Jezusowego jest naznaczona stygmatem boskości i uchodzi za jedną z głównych sił, decydujących o wprowadzeniu na świat „Królestwa Chrystusowego" [37]).

Stanisław oddał się jej z całym zapałem. W niej znalazł swe niebo [38]). A zadania sobie stawiane wykonał w ten sposób, że — jak już raz wspomnieliśmy — nazywano go w nowicjacie wszechmocnym.

h) Przechodzimy do ostatniego środka ascetycznego — niekiedy mylnie utożsamianego z samą ascezą — do umartwienia. W życiu Stanisława odgrywało ono znaczną rolę. Już w Wiedniu, w przeddzień każdej Komunii św., miał on zwyczaj pościć, odmawiając sobie kolacji. Ponieważ ani Biliński, ani Paweł, „młodzieniec nieco płochy", nie chcieliby na to pozwolić, Święty „wyślizgiwał się" z domu pod różnymi pozorami na czas posiłku [39]).

Spotykamy u Stanisława także inne formy umartwienia zewnętrznego. Sam on — w liście do Ernesta — (o ile list ten jest autentyczny) — wspomina o zostawionej przez zapomnienie w kościele jezuitów dyscyplinie. Pacifici określa młodszego kasztelanica jako człowieka pełnego umartwienia [40]). Dodaje również wzmiankę o jego biczowaniach [41]). Żywoty i zeznania procesów wspominają również o umartwieniu wewnętrznym w jego dalszym życiu [42]). W Dylindze dziwiono się powściągliwości Kostki w jedzeniu. Warszewicki przekazał szczegół, jak Święty za specjalnym pozwoleniem biczował się publicznie w dzień św. Wawrzyńca w Rzymie [43]).

---

[37]) W czwartej części Konstytucji Tow. Jezusowego (A) mówi św. Ignacy: „Magnos labores Institutum exigit".

[38]) Bibl. PAU, Rps 1010.

[39]) Zeznanie O. Buys'a, 2. X. 1902 w Neuhaus, Arch. Post. Gen., B, 174, 9.

[40]) „pieno di penitenza". Arch. Post Gen., B, 174, 11.

[41]) „sapendo io che si flagellava spesso". Tamże.

[42]) „Anibal swoim woyskom, Gory nieprzebyte
Octem y ogniem krusząc, miewał więc użyte.
Kostka krusząc Namiętność Octem Vmartwienia,
Ogniem Boskei miłości miewał swe drożenia". Chodkiewicz Krz., O błogosławionym Stanisławie... Kraków, Skalski, 1606, f. Bv.

[43]) Warszewicki, Vita, str. 18.

Można z całą pewnością stwierdzić, że na plan pierwszy wysuwało się w życiu Stanisława — przynajmniej w Rzymie — umartwienie wewnętrzne, takie bowiem było zdanie magistra nowicjatu, za którego opinią Święty szedł zawsze wiernie [44]). Nie inne było również przekonanie św. Ignacego. „Pokutę zewnętrzną — pisze on — stosuje się przeważnie w tym celu, aby zadośćuczynić za grzechy poprzednio popełnione; ...dla pokonania samego siebie, to znaczy, by zmysłowość podporządkowała się rozumowi i wszystkie władze niższe władzom wyższym..." Przekładając język ignacjański na słownictwo nowoczesnej psychologii, czyż nie zauważymy tutaj troski o „prymat całości" w człowieku? Zdaje się nam, że wiek szesnasty przecenił bezpośrednio oddziaływanie umartwienia zewnętrznego na siłę podniet zmysłowych, zawsze jednak wyznawał w swych zdrowych ascetycznych kierunkach zasadę, że w każdym umartwieniu dążymy w istocie do jednego celu: do wprowadzenia w naszą psychikę zasady kierowania się rozumem, a nie popędami, uczuciami, czy też kaprysem woli.

I znowu, chociaż nieznana nam jest droga rozwoju „ducha umartwienia" św. Stanisława, przecież obserwujemy w całym blasku owoce jego wysiłków. Zachowanie się Świętego w domu Kimberkera wywołuje zawsze zdumienie. W Rzymie jego opanowanie siebie doszło do takich granic, że przez dziesięć miesięcy nie powiedział on nikomu przykrego słowa, owszem, odnosił się do wszystkich z wielką miłością [45]). To opanowanie się w każdym wypadku zadziwia nas tym więcej, gdy uwzględnimy wybitną inteligencję Stanisława. W Rzymie służył on za wzór nawet starym zakonnikom [46]).

Całość ascezy Stanisława, lubo przyswojona samodzielnie, jest wybitnie ignacjańska. Można by przeprowadzić paralelę między zasadami ascezy Towarzystwa Jezusowego a maksymami, jakie padały z ust Świętego. I tak:

Cel Człowieka — większa chwała Boga.	„Do wyższych rzeczy jestem stworzony".
Chrystus — wódz w u-	„Początkiem, środkiem i koń-

[44]) W. O. X. Iuliusza Fatiego... Księgi o umartwieniu..., Kraków, Piotrkowczyk, 1604 str. 9.

[45]) „satis constat, neminem prorsus ab eo fuisse non modo contumeliose tractatum, sed ne appellatum quidem acerbius" — mówi o swym świętym nowicjuszu Fazio.

[46]) „Iuvenis senibus, tyro veteranis, novitius exercitatis tanquam exemplum... proponeretur". Tamże.

święceniu osobistym i socjalnym.	cem rządź Chrystusie“ [47]).
K o ś c i ó ł — civitas Christi.	„Prawdy należy szukać u tych, którzy są chrześcijanami-katolikami, jednym ciałem“ [48]).
A s c e z a s a k r a m e n t a l n a .	„Deus cordis mei“ wyrzeczone przez Stanisława w chwili cudownego przyjęcia Komunii świętej.
Rola Matki Najśw. w indywidualnej i społecznej świętości.	„Matką jest moją“.
Cnota p o s ł u s z e ń s t w a .	Nazywano S t a n i s ł a w a „wszechmocnym“ w cnocie posłuszeństwa [49]).

Niemniej wyraźna zachodzi paralela między innymi czynnikami ascezy ignacjańskiej, a świętością Stanisława. Mimo to uczeń cesarskiego gimnazjum i późniejszy nowicjusz jest na wskroś oryginalny. Jego dążenie do świętości było osobistym, intensywnym działaniem, podejmowanym dla wypełnienia nałożonych mu przez Boga zadań życia indywidualnego i społecznego.

II

„Doświadczenie religijne“ św. Stanisława znalazło swój najpełniejszy wyraz w przeżyciach mistycznych.

a) Na wstępie uwzględnimy fakty luźno tylko z mistyką związane, mianowicie w i d z e n i a w i e d e ń s k i e Ś w i ę t e g o . One bowiem w historycznym rozwoju psychiki Stanisława stanowiły niezwykle ważne wydarzenie.

Piątego stycznia 1606 roku, w Pułtusku, Biliński, wychowawca kasztelaniców, złożył następujące oświadczenie: „...gdy błogosławiony Stanisław Kostka chorował bardzo ciężko, w miesiącu grudniu, w Wiedniu, świadek spędził siedem bezsennych nocy przy jego łóżku, aby co złego nie przytrafiło się choremu. I tak pewnej nocy, gdy sam czuwał przy chorym, wspomniany błogosławiony Stanisław Kostka zwrócił mu uwagę, aby oddał uszanowanie czcigodnemu Sakramentowi Eucharystii, który Świętemu (sibi) przyniosła i podała św. Barbara Pan-

[47]) Bibl. Watykańska, Barb. lat., 1127, str. 12v.
[48]) Z notatek św. Stanisława o Kościele.
[49]) Fazio.

na i Męczennica, jak to sam jasno i wyraźnie powiedział“ [50]). Sam Stanisław w Rzymie zaznaczył krótko, „że widział dwu aniołów, przynoszących Najśw. Sakrament i przyjął go z ich rąk“ [51]).

Następne widzenie miało miejsce w czasie tej samej choroby. Biliński opowiedział Ojcu Kańskiemu okoliczności tego zdarzenia w najdrobniejszych szczegółach: „Gdy lekarze stracili już nadzieję, żeby Stanisław przyjść mógł do zdrowia, spędziłem kilka bezsennych nocy, oczekując końca jego życia... Zmęczony... poleciłem pilnie naszym chłopcom od posług, aby przynajmniej przez parę godzin czuwali przy chorym... Ponieważ byłem wyczerpany, całą noc przespałem jednym ciągiem; ...budząc się o świcie, szybko się zerwałem i z drugiego pokoju powoli, po cichu, podszedłem pod drzwi, gdzie leżał chory. Drzwi były lekko uchylone. Chłopcy śpią głęboko. Ponieważ lampa rzucała jasne światło..., błogosławiony zauważył mnie, gdy go obserwowałem, czy mu się co nie stało... Bardzo mile mnie poprosił, abym śmiało do niego podszedł. Powiedział mi, że już zupełnie — za przyczyną i wstawieniem się św. Barbary — do pierwotnego zdrowia powrócił... Wydawało mi się to u niego utratą przytomności z powodu choroby, lecz gdy bliżej do niego podszedłem, aby lepiej zbadać stan jego umysłu, stwierdziłem z największym moim zdumieniem pełną przytomność“. Stanisław poprosił o odzież, aby udać się do kościoła z dziękczynieniem. „Praeceptor“ mimo to wolał zaczekać na orzeczenie lekarzy. Ci stwierdzili, że niebezpieczeństwo śmierci, od której nie mieli nadziei go uchronić, minęło, polecili jednak, aby Stanisław pozostał w łóżku. Z odchodzących lekarzy Święty żartował, że sądzą, iż „przepisali mu rzecz niezbędną“. Tego samego dnia wymógł on na Bilińskim, że ten zgodził

---

[50]) Arch. Post. Gen., B, 174, 6. Zeznanie złożone w Pułtusku, 5. I. 1603.

[51]) Warszewicki, d. c., str. 27-28. Stefanowi Augusti zwierzył się Stanisław, zmuszony jego prośbami: Wiedz, iż gdym barzo był chory w Wiedniu, w Rakuśiech w domie iednego Heretyka, a serdeczn e pragnąłem Kommuni', y poleciłem się tey świętey (Barbarze) nabożnie, a gdy toż we mnie trwało pragnienie, pokazali mi się dway Aniołowie w izbie moiey, y s. Barbara z nimi, y ieden z tych Aniołów dał mi Kommunią...“ Za „Processus Romanus“ f. 814, podaje Bartoli, O Żywocie y cudach B. Stanisława Kostki, tłum. Tylkowskiego, W lno, Drukarnia Akademicka, 1674, str. 40-41. Święty przyjął Komunię św. klęcząco, z oznakami niezwykłego uszanowania.

się zabrać go z sobą do kościoła. Potem nie można było zauważyć ani nawet śladu niebezpiecznej choroby [52]).

Łącząc fakt opowiedziany przez Bilińskiego z wyznaniem samego Stanisława, dochodzimy do wniosku, że właśnie wtedy miał widzenie Najśw. Maryi Panny, która kazała mu wstąpić do Towarzystwa Jezusowego [53]).

Trzecie z omawianych przez nas widzeń przeżył Kostka w drodze z Augsburga do Dylingi. Stanisław wszedł do pewnego kościoła, aby przyjąć Komunię św. Z przerażeniem spostrzegł, że znalazł się w protestanckim zborze. Zasmucił się, że będzie pozbawiony w tym dniu Eucharystii. I wtedy to cudownie otrzymał ją z ręki aniołów [54]).

Takie są „fakty". Zachodzi pytanie, czy rzeczywiście miały one miejsce w życiu Stanisława, czy też były tylko złudzeniem. Sam Kostka żywił głębokie przekonanie, że to, co przeżył, nie było iluzją, ale czymś realnym.

Kryteria prawdy obiektywnej widzeń są niezwykle delikatne. Jesteśmy głęboko przekonani, że zdarzenia te zaistniały w rzeczywistości, posiadamy bowiem na to następujące dowody. Zdrowie fizyczne i psychiczne Stanisława było normalne. Święty zachował w chorobie pełną świadomość. Zachowanie się jego w czasie jednej z wizji wykazuje całkowitą przytomność umysłu [55]). Nagłe ustąpienie choroby, grożącej śmiercią, jest również jednym ze sprawdzianów prawdy obiektywnej widzeń.

W wizjach Stanisława interesuje nas tutaj przede wszystkim psychologiczna strona zagadnienia. Według kryterium władzy poznawczej określamy je jako widzenia zmysłów wewnętrznych. Fakt ten sprowadza się psychologicznie do dziedziny wrażeń. Postacie aniołów, św. Barbary, Matki Najśw. i Dzieciątka Jezus — oglądane przez Stanisława — były tylko

---

[52]) Rps. 275, str. 217-218. „zupełnie" — „integre". Słowo to w kodeksie napisane nad linią, zdaje się jednak, że tym samym pismem, co i reszta sprawozdania.

[53]) „denique cum medicorum auxilia defecissent, deinceps visum sibi esse gloriosissimam virginem ad se venire ac in lectulo suo infantem deponere cuius conspectu recreatum pristinam incolumitatem brevi recuperasse". str. 28.

[54]) Tobolski w procesie poznańskim, 9. I. 1603, Arch. Post. Gen., B, 174, 10.

[55]) Biliński wyraźnie przecież to zaznacza. „Z całą pewnością wiedział, że on (św. Stanisław) ani wtedy, ani przedtem, nie miał pomieszania zmysłów: co więcej, po tych słowach zachował powinne uszanowanie i właściwe ułożenie całego ciała". Zeznanie złożone w Pułtusku, 5, I. 1603.

wywołanymi — przez ingerencję Boga — wrażeniami w jego narządach wzrokowych i słuchowych [56]).

Widzenia te ściśle się splatały z przeżyciami religijnymi Świętego. Do św. Barbary modlił się on często. Eucharystia w jego myślach łączyła się z posłannictwem tej Świętej względem chorych. Problemy maryjne były mu zawsze bliskie.

Wpływ tych widzeń zaważył na ostatecznym zdeterminowaniu planu życia Stanisława i pokonaniu trudności piętrzących się w drodze z Augsburga do Rzymu. Dzięki też nim wartości religijne stały się Świętemu jeszcze bardziej niż przedtem bliskie i drogie.

b) Już niektóre wiedeńskie przeżycia Stanisława moglibyśmy nazwać m i s t y c z n y m i . Gdy bowiem Święty znajdował się sam w kościele, leżąc krzyżem, zapadał w dziwny jakiś stan. Znajdowano go w tej właśnie pozycji, jakby w omdleniu. Gdy odzyskiwał przytomność, pocieszał przerażoną służbę: „Nic to, nic to“ [57]).

Także w domu Kimberkera młodszy kasztelanic spędzał niekiedy dłuższe chwile na modlitwie w nocy, aby nie zwracać uwagi i nie drażnić Pawła i współmieszkańców. Niewybredne żarty współtowarzyszów, jak deptanie po ciele Świętego, wskazywałyby na to, że Stanisław wtedy również przebywał w stanie „zawieszenia zmysłów“, ponieważ — jak się zdaje — nie odczuwał nacisku nóg Rozrażewskiego i innych współuczniów.

W Rzymie Kostka oddawał się modlitwie ustawicznie. Zauważono u niego ogromne pragnienie przestawania z Bogiem [58]). Nie wiedział, co to są roztargnienia [59]). Spowiednik Świętego twierdził o nim, że w ciągu rannego rozmyślania, trwającego godzinę, nie przeszła mu przez głowę ani jedna obca myśl [60]). Stanisław posiadał również zdolność koncen-

---

[56]) Widzenia Stanisława były więc zjawieniami „per solam immutationem“ w dzącego, gdyż Biliński, będąc przy jednym z tych widzeń, absolutnie nic nie spostrzegł z tego, co przeżywał Święty. Por. św. Tomasz, S. th., III, q. 76, a. 8, c.

[57]) Biliński O. Kańskiemu, Rps 275, str. 218.

[58]) „Nam aliquando observatum fuit a fratribus nullo illum tempore aut ministerio, excepto somno et lectionibus ab oratione vocali seu mentali cessavisse“. Warszewicki, str. 18; Valtrino, Vita, w wydaniu Goetstouwersa, L a v i e d e s a i n t S t a n i s l a s K o s t k a , Arch. Historicum Societatis Jesu, 1932, str. 266.

[59]) Valtrino, str. 267.

[60]) Warszewicki, str. 18-19.

tracji swej uwagi na rozmowie z Bogiem przy najzwyklejszych czynnościach. Ze zjawisk somatycznych zapamiętano blask, jakim twarz świętego była niekiedy otoczona. Wspominano również mokre chusty, przykładane do serca Stanisława. W ogóle czynniki somatyczne brały tak żywy udział w jego przeżyciach, że przełożeni, lękając się o jego zdrowie, polecili mu ograniczyć czas swych modlitw.

Zagubiony „Liber luminum" Świętego nie zdradzi prawdopodobnie nigdy uwag Stanisława dotyczących jego przestawania z Bogiem. Rozrzucone spostrzeżenia biografii i zeznań procesów muszą nam zastąpić brak tego dokumentu.

W interpretacji zjawisk mistycznych Stanisława nie możemy pominąć opinii współczesnych. I tak Paweł nie mógł sobie zdać jasno sprawy, czy omdlenia wiedeńskie Stanisława w kościele były czymś naturalnym, czy też należy w nich upatrywać objawy ekstatyczne. Biliński zaś skłonny jest utrzymywać, że były one „oderwaniem od zmysłów" i „porwaniem w ekstazę". Zbierając wszystkie wcześniejsze informacje — Warszewickiego, Valtrina i innych, znakomity biograf, Sacchini, dochodzi do wniosku, że Stanisław przepełniony „rozkoszami źródła dobra, pił z niego bez przerwy, ile tylko stan śmiertelności na to pozwalał, a nawet jeszcze więcej" [61]). Życie Świętego, według opinii tego najznamienitszego historyka zakonu z początków siedemnastego wieku, mogłoby być nazwane nie tylko ustawiczną modlitwą, lecz kontemplacją, przede wszystkim z powodu znakomitego daru, dzięki któremu wpatrywał się swym umysłem (acie mentis) we wszechobecność Bożą [62]).

Jeżeli się uwzględni wszystkie przekazy o życiu modlitwy Świętego, których tylko drobną część na tym miejscu przytaczamy, nie podobna nie umieścić Stanisława w rzędzie wybitnych

---

[61]) W procesie przasnyskim, 2. IV. 1603 r. pytano Pawła, co sądzi on o „omdleniach" swego świętego brata. W odpowiedzi na to pytanie zeznał, że nie jest pewny, czy pochodziły one z przyczyn naturalnych — ponieważ podobne zjawisko obserwował u Stanisława w Rostkowie, w okresie wielkanocnym — czy też działo się to z działania Bożego. „Deus scit" — kończy swe zeznania Paweł. Arch. Post. Gen., B, 174, 1; Biliński zaznacza O. Kańskiemu: „Hic modus sanctae orationis et Extasis saepius in eo notatus". M. c; Warszewicki łączy „omdlenie wiedeńskie z mistyką Stanisława, str. 18-19. Valtrino nie może sobie wyrobić w tej sprawie zdania, str. 267. Ale nikt ze świadków ani z biografów nie wątpi, że Stanisław posiadał łaski, które my dzisiaj określilibyśmy, jako mistyczne. Sacchini, V i t a , str. 37-38. Wygląd zewnętrzny Świętego "quasi exanimis" przypominał raczej stan ekstatyczny, aniżeli, zwykłe omdlenie.

[62]) Sacchini, m. c.

mistyków. Brak przecież wszelkich roztargnień na modlitwie, co więcej nieświadomość, na czym one w ogóle polegają, klasyfikuje Świętego jako wybitnego kontemplatyka (mówimy tu o kontemplacji biernej). A to tym bardziej, że w najniższych stopniach życia mistycznego roztargnienia nie są wcale wykluczone [63]).

Interpretacja faktów somatycznych, złączonych z mistyką Kostki, jest znacznie trudniejsza, ale nie niemożliwa. Relacja o promieniowaniu świetlnym twarzy Świętego jest podana tak szczegółowo, że nie można podnosić przeciw niej żadnych zarzutów. Czyżby nowicjusze nie umieli odróżnić połysku spoconej twarzy od jej promieniowania? Wiemy, że tego rodzaju objaw towarzyszy niekiedy ekstazie. „Omdlenia" wiedeńskie były naszym zdaniem tzw. oderwaniem od zmysłów. Zmęczenie somatyczne, występujące w przeżyciach Stanisława, pochodziło z żywego udziału czynników fizycznych w jego życiu religijnym. Skądinąd wiemy, że dopiero w zjednoczeniu przemieniającym, czwartym etapie przeżyć mistycznych, modlitwa nie wyczerpuje fizycznie, podczas gdy w trzech pierwszych zmęczenie towarzyszy „doświadczeniom religijnym".

Zdaje się nam, że dwie charakterystyczne cechy, równocześnie spotykane u Kostki, pozwalają w przybliżeniu zaliczyć jego życie mistyczne do drugiego lub trzeciego etapu stanów kontemplacyjnych — do zjednoczenia pełnego, lub ekstazy. Nie widzimy bowiem w psychice Świętego żadnej — nawet najmniejszej — walki z roztargnieniami, żadnego znudzenia na modlitwie, co jest znakiem, że Stanisław był już poza tzw. stadium zjednoczenia mistycznego, niepełnego. Styczność ze światem otaczającym za pomocą zmysłów nie została zerwana w Rzymie ani razu. Był to jednak zaledwie okres dziesięciomiesięczny. Jeśliby nawet „omdlenia" wiedeńskie nie były „oderwaniem od zmysłów", skłonni bylibyśmy przypisać Stanisławowi drugą przynajmniej formę modlitwy mistycznej, czyli tzw. zjednoczenie semiekstatyczne.

---

[63]) Poniżej posługujemy się podziałem stanów mistycznych, podanym przez Teresę w Zamku wewnętrznym, mieszkaniu 4-ym. Jak wiemy, dzieli ona tam modlitwę mistyczną na cztery etapy:
a) zjednoczenie mistyczne, niepełne.
b) zjednoczenie semiekstatyczne.
c) ekstazę.
d) zjednoczenie przemieniające.

Sama zresztą śmierć świętego nowicjusza nosi na sobie znamiona ekstazy [64]).

* * *

Wnioski naszych artykułów były skromne, bo i materiał do nich niestety nie upoważnia do snucia daleko idących twierdzeń. Rozporządzaliśmy niekiedy zaledwie prószynami autentycznych myśli Świętego i nie chcąc tworzyć legendy byliśmy zmuszeni do bardzo ostrożnego stawiania hipotez i pewników. Zdaje się jednak, że po dłuższych badaniach psychiki św. Stanisława nie trudno nam teraz zrozumieć, dlaczego biografie szesnastego wieku uważały Kostkę za jakieś nadzwyczajne zjawisko, dlaczego jego życie określono przymiotnikiem: „mirabilis". Już za życia uznawano w nim świętego. I zanim pozwolono zawiesić lampę przy grobie zmarłego w Rzymie, modlono się już do niego, a „pamięć o cnotach ...jego zawsze była świeża", przynajmniej w gronie zakonnych współbraci.

W pojęciu świętości Szkoła rozróżnia dwa czynniki: 1) oczyszczenie człowieka od wszystkiego, co go poniża i 2) trwałe oddanie się Bogu jako ostatecznemu celowi i pierwszej przyczynie. Już w pierwszym elemencie świętości Doktor Anielski nie ma na myśli tylko ucieczki przed grzechem. Wyklucza jednoczenie się z rzeczami od człowieka niższymi, odsuwającymi nas w jakikolwiek sposób od Boga. Drugi czynnik świętości obejmuje takie usposobienie, w którym łączymy się stale ze Stwórcą.

Św. Stanisław Kostka nigdy nie odszedł dobrowolnie „z domu ojca", bo łaski otrzymanej na chrzcie nie utracił. Zjednoczenie z Bogiem doszło w „płonącej miłości" do takich szczytów, że Warszewicki nie zawahał się o swym młodym przyjacielu napisać: „divino amore absorptus". Łaska i wysiłek osobisty św. Stanisława nadały jego życiu wartość, która przemawia do nas po czterystu nawet latach i czyni żywą ideę, jaką on sam żył ustawicznie: „Laus Deo".

Ks. Józef Majkowski T. J.

[64]) Sacchini, str. 53.

Poznawalność bytu absolutnego w systemie Wedanty

Kwestia ogólna *)

System Wedanty — czy też powiemy: systemy wedantyczne, bo różne są jego odmiany w obrębie Wedanty — opiera się głównie na Upaniszadach. Stąd też jego nazwa. Upaniszady bowiem należą do świętych, natchnionych ksiąg indyjskich, Wed **(Veda)** i stanowią koniec i cel **(anta)** tych ksiąg. Dlatego i system, który się opiera przede wszystkim na tych końcowych księgach Wed, nazywa się **vedanta (veda-anta).**

Postawić pytanie, jak się przedstawia kwestia poznawalności bytu absolutnego w systemie Wedanty, znaczy to samo, co pytać, jak się przedstawia sprawa poznawalności bytu absolutnego w Upaniszadach, a mianowicie w owych starych Upaniszadach cieszących się szczególną powagą, na których przede wszystkim zasadza się Wedanta, a które to Upaniszady zwykliśmy nazywać głównymi czy klasycznymi. Jeśli się w tytule wyraziłem: „Poznawalność bytu absolutnego w systemie Wedanty", a nie po prostu: ...„w starych, klasycznych Upaniszadach", to dlatego że po rozróżnieniu i przedstawieniu nauki starych Upaniszad o poznawalności bytu absolutnego powołuję się na niektóre późniejsze, niekanoniczne pisma wedantyczne, które objaśniają, jak przez wieki rozumiała Wedanta naukę Upaniszad o poznawalności bytu absolutnego.

Jeśli zechcemy urobić sobie pojęcie, czego nauczają stare Upaniszady o poznawalności bytu absolutnego, atmana-brahmana, znajdziemy się w prawdziwym kłopocie. Bo spotkamy

*) Referat wygłoszony na X Zjeździe Orientalistów Polskich w Warszawie dn. 29. V. 1950 r. Z powodu trudności technicznych nie mogliśmy w jego druku uwzględnić wszystkich znaków diakrytycznych transkrybowanych wyrazów sanskryckich. — **Redakcja.**

tam teksty, które mówią, że atmana-brahmana nie można poznać nie tylko zmysłami zewnętrznymi, ale i zmysłem wewnętrznym **(manas)** czy intelektem **(buddhi)**. Z drugiej strony w tych samych Upaniszadach znajdziemy teksty, które mówią o jakimś widzeniu, oglądaniu brahmana, do którego to oglądania dochodzą asceci już w tym życiu.

To stanowisko Upaniszad, na pozór sprzeczne, można w ten sposób rozróżnić: Sam fakt, że poza bytami zjawiskowymi, powstającymi i przemijającymi, musi istnieć byt absolutny, który jest odpowiedzialny za powstanie, istnienie i unicestwienie tych bytów, można poznać. Jest to poznanie samego istnienia bytu absolutnego, przynajmniej jako różnego, innego od podmiotu poznającego. Poznanie zaś istoty bytu absolutnego czy uchwycenie identyczności najgłębszego pierwiastka w człowieku - **atman** z pierwiastkiem wszechświata- **brahman** (którą to identyczność Upaniszady afirmują) nie da się uskutecznić żadną władzą poznawczą, nawet intelektem. Jest jednak możliwe jakieś ponadintelektualne, mistyczne widzenie, oglądanie atmana - brahmana, do którego to widzenia dochodzi się drogą ascezy, medytacji, kompletnej abstrakcji mentalnej.

To zasadnicze rozróżnienie powinno się jasno postawić na wstępie, kiedy się ma mówić o Upaniszadach. Niestety, w dziełach traktujących o Upaniszadach nie czyni się tego jasnego rozróżnienia. Stąd wiele nieporozumień, błędnych twierdzeń o nauce Upaniszad i niesłuszne zarzuty chaotyczności pod adresem Upaniszad i umysłowości indyjskiej w ogóle.

Potwierdzenie tego rozróżnienia kwestii poznawalności bytu absolutnego możemy znaleźć nie tylko u owych wielkich komentatorów Upaniszad, Brahmasutrów i Bhagavadgity, ale i u późniejszych wedantystów aż po nasz 20 wiek.

Według Upaniszad można poznać istnienie bytu absolutnego. Owszem, mamy w nich takie miejsca, które są po prostu argumentami na istnienie absolutu, argumentami opartymi na zasadzie przyczynowości ze swymi odmianami (ex contingentia, ordine...).

Taittiriya (3, 1) mówi: „Z czego właśnie te byty powstają, przez co, powstawszy, żyją, w co, przemijając, wchodzą, to staraj się poznać, to jest **brahman**".

Brahman jest źródłem wszelkiej siły, która się przejawia w świecie, on użycza światła wszystkiemu, co świeci:

„Nie przyświeca mu słońce ni księżyc, ni gwiazdy,
ani te błyskawice — skądby ziemski ogień?
Tylko że on świecącym, wszystko za nim świeci,
jego właśnie jasnością błyszczy wszechświat cały" .

(Kathaka, 5, 15).

A czy miejsce z Brhadaranyaka, 3, 8-9 nie jest argumentem ex ordine? Mówi tutaj mędrzec Yajnavalkya do filozoficznie nastrojonej niewiasty Gargi: „Na rozkaz tej to niezniszczalnej istoty, o Gargi, trzymają się w swych odstępach słońce i księżyc; na rozkaz tej to niezniszczalnej istoty, o Gargi, trzymają się w swych odstępach niebo i ziemia; na rozkaz tej to niezniszczalnej istoty, o Gargi, trzymają się swych odstępów momenty i godziny, dni i noce, półmiesiące i miesiące, pory roku i lata; na rozkaz tej to niezniszczalnej istoty, o Gargi, płyną rzeki ze śnieżno-białych gór, jedne na wschód, drugie na zachód".

„A ten **atman** jest ogniwem i zaporą dla tych światów, aby się nie zawaliły" (Chandogya, 8, 4, 1).

W Chandogya (6, 13) każe mistrz uczniowi (tutaj ojciec synowi) wrzucić kawałeczek soli do naczynia z wodą i przyjść na drugi dzień rano. Kiedy rano przyszedł uczeń, każe mu mistrz przynieść z powrotem ten kawałeczek soli, który wczoraj wrzucił do wody. Uczeń nie może tego uczynić, bo sól rozpuściła się w wodzie. Wtedy mistrz każe uczniowi kosztować tej wody w różnych miejscach i pyta go, jaki jest smak wody. Uczeń kosztuje i za każdym razem odpowiada, że smak wody jest słony. Uczeń stwierdza, że wobec tego sól musi się znajdować w wodzie. Mistrz nawiązując do tego faktu poucza go, że jak soli, którą wrzucono do wody, nie widzimy, a jednak po słonym smaku wody poznajemy, że sól istnieje rozpuszczona w wodzie, podobnie, chociaż nie widzimy tego prawdziwego bytu, który daje istnienie światu, to jednak z istnienia tego świata, z którejkolwiek strony będziemy go rozpatrywali, poznajemy, że ten prawdziwy byt istnieje: „Zaprawdę, nie widzisz tu, mój drogi, bytu, a jednak tu jest" (Chand., 6, 13, 2).

Nie można więc Upaniszadom zarzucać, że głoszą niepoznawalność istnienia bytu absolutnego lub że nauczają tylko o jakimś ślepym wyczuwaniu istnienia absolutu. Z tekstów Upaniszad wynika, że istnienie bytu absolutnego można też poznać ze świata widzialnego drogą rozumowania.

Tak zrozumiała naukę Upaniszad Wedanta. Może najbardziej rozpowszechnionym obecnie w Indiach podręcznikiem Wedanty w duchu Śamkary pochodzącym z czasów ok. r. 1300 po Chr. jest Pańcadaśi. Otóż Pańcadaśi wyraźnie mówi, że nie tylko księgi religijne nauczają o istnieniu bytu absolutnego, ale o jego istnieniu możemy wiedzieć przez własne logiczne rozumowanie (III, 36). Istnienie rzeczy, jak gór i innych, dowodzi istnienia bytu absolutnego (XV, 20).

Jeśli Upaniszady tak często akcentują, że atmana-brahmana nie można dosięgnąć żadną władzą poznawczą, to przez to rozumieją poznanie jego natury czy uchwycenie identyczności najgłębszego pierwiastka człowieka **(atman)** i pierwiastka wszechrzeczy **(brahman).** Poznanie natury bytu absolutnego przekracza wszelkie władze poznawcze człowieka, a wyrażenie jego natury przekracza wszelkie słowa, definicje.

„Skąd zawracają słowa wraz z umysłem nie dosięgnąwszy go" (Taitt., 2, 4).

„Nie dosięga tam oko, nie dosięga mowa, nie dosięga **manas...** innym jest od tego, co poznane, a wyższym od tego, co nie poznane" (Kena, 1, 3). „To, czego nie można widzieć okiem, ...czego nie można słyszeć uchem, ...co niewypowiedziane mową, ...czego nie pojmuje się umysłem **(manasa),** ...to, wiedz, jest brahmanem" (Kena, 1, 6-7, 4-5). Że natury brahmana nie dosięga intelekt, **buddhi,** cf. Katha, 6, 9.

Te same Upaniszady, które tak podkreślają niemożliwość uchwycenia natury brahmana władzami poznawczymi, przyjmują jednak jakieś mistyczne, ponadintelektualne oglądanie, widzenie, doświadczanie brahmana. I te same Upaniszady, które zaznaczają, że brahmana nie można widzieć, uchwycić władzami poznawczymi, na wyrażenie tej mistycznej realizacji brahmana używają wyrażeń (że wybiorę tylko niektóre) od pierwiastków czasownikowych **paś-, drś-,** widzieć, oglądać, **iks-,** zobaczyć, **labh-,** uchwycić, gr. lambanein, łapać, **grh-,** chwycić, greifen. Tymi wyrażeniami starają się określić tę jakąś wizję mistyczną brahmana, to jakieś jego oglądanie. Przytoczę przynajmniej kilka cytatów mówiących o tym widzeniu brahmana.

„Atman, subtelniejszy, niż to, co subtelne, większy od tego, co wielkie, mieszka w sercu stworzenia. Tę wielkość atmana za łaską Stwórcy ogląda **(paśyati)** człowiek wyzbyty żądzy i troski" (Katha, 2, 20).

„Stwórca podał wydrążenia (zmysły) na zewnątrz: dlatego na zewnątrz patrzymy, nie do swego wnętrza. A mądry wewnątrz siebie zobaczy **(aiksat)** atmana, kiedy w poszukiwaniu za nieśmiertelnością zawróci wzrok" (Katha, 4, 1).

„Jak w nasionach sesamum olej, w mleku masło, w strumieniach wodę, w polanach ogień, tak tego atmana można uchwycić **(grhyate)** w sobie samym, kto się go stara zobaczyć **(anupaśyate)** drogą prawdziwej ascezy (lub: prawdy, ascezy)". (Śvetaśvatara, 1, 15).

„To, co niewidzialne **(adreśyam)**, nieuchwytne, bez genealogii, bezbarwne (lub: bez kasty, **avarnam)**, bez oczu i uszu, również bez rąk i nóg, wieczne, przenikające, wszechobecne, nader subtelne jako też niezmienne, to mędrcy oglądają **(paripaśyanti)** jako źródło bytu" (Mundaka, 1, 1, 6).

„Zaiste, po wszystkie czasy można tego atmana uchwycić **(labhyah)** drogą prawdy, ascezy (lub: prawdziwej ascezy), doskonałego poznania i czystego życia. Bo jaśnieje wewnątrz ciała, pełen światłości; jego oglądają **(paśyanti)** asceci, którzy zniszczyli występek" (Mundaka, 3, 1, 5).

„Nie uchwyci go oko ani też mowa czy inne zmysły - bóstwa, asceza czy też czyn (ofiara), lecz kto oczyści swe serce uspokojonym poznaniem, może go dopiero, niepodzielnego, oglądać **(paśyate)** w kontemplacji" (Mundaka, 3, 1, 8).

„Kto zobaczy tego **(tasmin drste)** wzniosłego i bliskiego, temu rozrywa się węzeł serca, rozwiązują się wszelkie wątpliwości i unicestwiają się jego czyny (skutki czynów)" (Mundaka, 2, 2, 8).

„Kiedy się zobaczy **(anupaśyati)** wyraźnie atmana - boga, pana przeszłości i przyszłości, od tego czasu ustaje bojaźń" (Brh., 4, 4, 15).

„Oglądający **(paśyah)** nie ogląda śmierci ani choroby, ani cierpienia; oglądający **(paśyah)** ogląda wszystko, wszędzie osiąga wszystko" (Chand., 7, 26, 2).

„Jeden pan, wewnętrzny **atman** wszystkich stworzeń, który jedną formę rozwija w różne. Ci mędrcy, co go widzą **(anupaśyanti)** mieszkającego w sobie, ci, a nie inni, są wiecznie szczęśliwi" (Katha, 5, 12).

Że Upaniszady głoszą naukę o jakimś tajemniczym widzeniu bytu absolutnego, potwierdza Wedanta, która w ten wła-

śnie sposób rozumie naukę Upaniszad. To widzenie brahmana nazywa się w Wedancie **saksatkara** [1]), **aparoksajńana** [2]), widzenie bezpośrednie, intuicyjne w odróżnieniu od poznania samego faktu istnienia brahmana, które się nazywa **paroksajńana** [2]). Te dwa sposoby poznawalności brahmana wyróżnia jasno Pańcadaśi, (np. VI, 16, VII, 61, 69).

Vivekananda, asceta, mistyk i filozof wedantyczny — umarł na początku naszego 20 wieku — często wspomina w swoich dziełach (które miałem sposobność przestudiować w czasie wojny) o tym widzeniu brahmana jako o rzeczy oczywistej, do której dochodzą asceci. Np. w „My master" (Complete Works, IV) pyta Vivekananda swego mistrza, Ramakrsnę i otrzymuje od niego odpowiedzi:

— „Czy Pan wierzy w Boga?" — „Tak", odpowiedział. — „Czy może to pan udowodnić?" — „Tak". — „W jaki sposób?" — „Ponieważ widzę Go tak właśnie, jak widzę ciebie tutaj, tylko w sposób o wiele bardziej wyraźny" [3]).

Tę realizację bytu absolutnego podkreśla Vivekananda w swoich dziełach jako cel i treść religii.

Na Upaniszady nie możemy się zapatrywać jako na wykłady systematyczne filozofii, nawet nie zawsze jako na wykłady filozofii w ogóle. Bo oprócz zwykłych dociekań filozoficznych, które się opierają na zwyczajnym poznaniu, spotykamy też w nich próby wypowiedzenia doświadczeń mistycznych, doznań sięgających ponad normalną świadomość.

Lecz jeśli będziemy abstrahowali od tych dociekań mistycznych, a zatrzymamy się na płaszczyźnie czysto filozoficznej tych ksiąg świętych indyjskiego Wschodu, możemy stwierdzić, że nauka Upaniszad i Wedanty o poznawalności bytu absolutnego zgadza się z pojęciami tych filozofów Zachodu,

---

[1]) **sa** = razem, przeciwieństwo do **a** privat'vum; **aksan** = oko, do tego adi. aksa; saksat (= **sa - aksat**), abl. adi. jako przysłówek (cf. **durat, acirat**) = naoczn'e, dokładn'e, bezpośrednio, wprost; **saksat** + **kr** (czynić) = oglądać naoczn'e, bezpośrednio, wprost; subst. abstractum: **saksatkara** = oglądanie naoczne, bezpośrednie.

[2]) **parah** = poza, dalej, ponad; **jnana** = poznanie; **parah - aksa - jnana** = poznanie pozaoczne, pośrednie, nie wprost; **a** (pr v.) - **parah -aksa - jnana** = poznanie nie pozaoczne, bezpośrednie, wprost.

[3]) Do you believe in God, Sir? — Yes, he replied. — Can you prove it, Sir? Yes. — How? — Because I see Him just as I see you here, only in a much intenser sense.

którzy również utrzymują z jednej strony to, że istnienie bytu absolutnego może człowiek swymi władzami poznać ze świata widzialnego — z drugiej jednak strony zaprzeczają, jakoby umysł ludzki był w mocy dosięgnąć samej natury tego bytu.

Ks. Franciszek Tokarz

Walka ze skostnieniem i prymat miłości

we współczesnej powieści katolickich pisarzy angielskich

Krótki przegląd pism i publikacji katolickich wychodzących w Polsce po drugiej wojnie światowej wykazuje, że miejsce katolickich powieściopisarzy francuskich, którzy mieli bogate piśmiennictwo w dobie przedwojennej, zajmują obecnie Anglicy. Na pierwszy plan wybija się „wielka trójka" konwertytów: Evelyn Waugh, Graham Greene i Bruce Marshall, którym sekunduje katolik „z urodzenia", Cronin.

Każdy z nich przedstawia wyraźnie sprecyzowaną indywidualność twórczą. I tak, Waugh to największy w tej grupie mistrz formy, satyryk i ironista. Greene to pisarz bardziej ponury, nieraz prawie że makabryczny, pasjonuje go szczególnie zagadnienie zła i grzechu. Pogodny i zrównoważony Marshall traktuje sprawy poważne z humorem, który nie odbiera im jednak wcale właściwej doniosłości i wagi. Cronin najmniej może z nich wszystkich jednolity, miejscami upodabnia się do Dickensa („Zielone lata"), problematyką zbliża się raczej do Sinclair Lewisa („Cytadela" i z drugiej strony „Arrowsmith"), chociaż w swej jedynej znanej nam bliżej książce o tematyce wyraźnie katolickiej przypomina bardziej, jeśli chodzi o sposób podejścia do zagadnienia, Marshalla [1]).

Wszyscy wspomniani powieściopisarze, aczkolwiek stoją na gruncie jednego światopoglądu, stawiane sobie problemy życiowe rozwiązują w sposób oryginalny i jak najbardziej różnorodny. Czy nie można by jednak znaleźć w ich twórczo-

---

[1]) Artykuł ten piszę na podstawie następujących książek: Evelyn Waugh: „Brideshead revisited", „The loved one", „Dr Scott Kings modern Europe"; Graham Greene: „Brighton Rock", „The power and the glory", „The heart of the matter"; Bruce Marshall: „Fr. Malachys miracle", „All glorious within" („Chwała córy królewskiej"); A. J. Cronin, „Klucze królestwa".

ści więzów i znamion wspólnych łączących ich, mimo wielkiej różnorodności tematyki i sposobu pisania? I czy katolicyzm ich nie nosi pewnych cech wspólnych, charakterystycznych dla współczesnej umysłowości brytyjskiej?

Dociekanie takie nie jest pozbawione swoistego interesu i znaczenia, także z punktu widzenia religijnego, skoro literaci i pisarze, zwłaszcza świeccy, a bardziej jeszcze konwertyci przeżywający sami i na świeżo wieczne problemy ludzkie, potrafią je wyrazić w sposób bardziej plastyczny i bezpośredni, niż to czyni kapłan czy naukowiec, krępowany bardziej przez ogólny schemat czy szablon. Właśnie wspomniana trójka literatów zwróciła ogólną uwagę na niektóre zjawiska tak katolickiego jak i pozakatolickiego współczesnego im środowiska, które uważają za szczególnie doniosłe i interesujące. Oczywiście, próba wyciągnięcia tego rodzaju wniosków narażona jest po części na ryzyko zniekształcenia myśli autora przez zbyt uogólniające uproszczenia. A jeśli się nawet uniknie tej Scylli, to można wpaść w inną Charybdę, rozszerzając w czasie czy przestrzeni spostrzeżenia autorów, dotyczące otaczającego ich bezpośrednio środowiska, w naszym wypadku świata anglosaskiego drugiej ćwierci 20-go wieku. Przedsięwzięcie to jest jednak dosyć nęcące, tak że mimo wszystko podjąć je warto, choćby się nawet nie uniknęło całkowicie pewnych uproszczeń czy zbyt pochopnych wniosków.

Waugh, Greene i Marshall to — jak wyżej zaznaczyliśmy — konwertyci, więc ludzie, którzy wyszli z różnych kręgów pojęć i form życiowych, a weszli w krąg nowy, od tamtych mocno odmienny. Jest zatem rzeczą naturalną, że z tego nowego i świadomie w swym życiu przyjętego stanowiska patrzą na świat, który opuścili, i nie może nas dziwić fakt, że ustosunkowanie się do niego jest niejednokrotnie krytyczne, poniekąd kontrastowe. Co w tym świecie najbardziej ich uderza czy razi? Powiedzieć można krótko: bezmyślna powierzchowność, życie beztroskie w schemacie osobiście nieprzemyślanych poglądów i form postępowania. Najwidoczniej jednak ostrze ich satyry kieruje się na kostniejącą w swym zmaterializowaniu i powierzchownej naukowości anglosaską umysłowość i kulturę.

Zobaczmy tę rzeczywistość na konkretnych przykładach. Oto książka Marshalla „Father Malachys miracle" — napisana po pierwszej wojnie światowej, a ostatnio poddana pewnym przeróbkom i ponownie wydana — stanowi niemiłosierną saty-

rę na umysłowość epoki, która straciła bezpośredni kontakt z rzeczywistością, nie umie na nią patrzeć inaczej, jak tylko oczyma powierzchownie pojmowanej nauki, materialnego zysku i taniego użycia. W skrócie tak przedstawia się jej treść:

O. Malachiasz, mnich benedyktyński, przybywa do szkockiego miasta na prośby proboszcza, by ożywić w jego parafii ruch liturgiczny. Typy księży jak w „Chwale córy królewskiej". Proboszcz szkocki wierzy tylko w liturgię i piorunuje na znajdujący się naprzeciw kościoła kabaret, dostarczający mu tematu do większości kazań. Wikarzy, „morowe chłopaki", mówiący gwarą, interesują się głównie sportem, porządnie wykonują swoje obowiązki, ale, jak biada proboszcz, bez wszelkiego zrozumienia dla liturgii, której i on sam zresztą głębiej nie rozumie.

Właściwy wątek akcji zawiązuje się przy spotkaniu O. Malachiasza z pastorem pobliskiego kościoła anglikańskiego. Benedyktyn ten to człowiek ewangeliczny, o głębokiej wierze i wielkiej prostocie serca. Pastor zaś to typowy produkt angielskiego uniwersytetu. Jest wykształcony i dobrze wychowany. Jego chrześcijaństwo ogranicza się właściwie tylko do kompleksu prawd dotyczących moralności. Miejsce religijnego dogmatu zajęły u niego tezy współczesnej nauki, nie zostawiając miejsca na jakąś wiarę. Kontakt duchownych rozpoczyna rozmowa z okazji strąconego przez wiatr z głowy pastora kapelusza, który podniósł O. Malachiasz. Rozmowa przekształca się powoli w dyskusję teologiczną, wreszcie utyka na zagadnieniu możliwości cudu. Dla pastora cud jest niemożliwością. O. Malachiasz opierając się na cytacie z ewangelii utrzymuje, że dla człowieka głęboko wierzącego nie stanowiłoby wielkiej trudności przeniesienie np. kabaretu, przed którym akurat stoją, mocą Bożą, w jakiekolwiek miejsce kuli ziemskiej. Pastor nieco złośliwie podchwytuje, że jeśli jego rozmówca dokona tego cudu, to on gotów jest uznać jego racje i uwierzyć, że cud tak łatwy do stwierdzenia zdoła dokonać wielkiego dzieła nawróceń. Umawiają się co do dnia i godziny.

Na plebanii, gdy O. Malachiasz opowiedział o danym przyrzeczeniu, powstaje konsternacja. O. Malachiasz zaczyna tłumaczyć, że jeśli Bóg mocą słów kapłana dokonuje codziennie na ołtarzach wielkiego dzieła przeistoczenia, to dlaczego by nie miał dokonać raz cudu o tyle mniejszego, przeniesienia „Ogrodu Edeńskiego" z jednego miejsca na drugie. Powoli w serca

wstępuje otucha. Zwłaszcza dla proboszcza myśl, że jego odwieczny wróg znikłby w jednej chwili z pośrodka parafii, jest niezwykle zachęcająca.

Oznaczonego dnia, nieco przed godziną jedenastą, zbierają się na placyku przed kabaretem pastor, O. Malachiasz i księża z plebanii. O. Malachiasz zaczyna się cicho modlić. Bije godzina 23. Kabaret znika. Okazuje się później, że zgodnie z umową znalazł on się nagle na jednej z wysp szkockiego przybrzeża.

I co dalej? W każdym razie nie to, czego spodziewał się O. Malachiasz. Pastor, nie tylko nie poddaje się oczywistości, ale rozpoczyna wielką kampanię, usiłując tłumaczyć zjawisko działaniem ukrytych, nieznanych nam sił itd. Właściciel kabaretu chce najpierw wytoczyć proces O. Malachiaszowi o bezprawne przeniesienie lokalu, od czego jednak odstępuje widząc, że na wyspie interes będzie się mógł jeszcze pomyślniej rozwijać. Pewien pułkownik dowodzi, że na cały ten cud nie można się zgodzić, bo to zdarzenie, które nie jest wcale w stylu brytyjskim. Nie brak i przedstawiciela wielkiego koncernu filmowego, który chce nabyć wyłączne prawo korzystania z cudu dla swojej wytwórni. Dla girlsów, które występowały właśnie w czasie przelotu z miasta na wyspę, fakt ten staje się znakomitym środkiem reklamy i tematem wesołej piosenki. Rzym bardzo jest niezadowolony z rozgłosu całej tej awantury i obawia się komplikacyj. Jednym słowem, nie nawrócił się nikt, a O. Malachiasz stwierdza ostatecznie, że Pan Bóg widać wie co robi, jeśli nie czyni w naszej epoce tylu cudów, jak wtedy gdy w widzialnej postaci chodził po ziemi. Nawet fakt tak trywialnie rzeczywisty nie zdołał przekonać skostniałego w schematach myślowych i przyzwyczajeniach życiowych społeczeństwa.

*

U Waugha krytyka zmaterializowanej i zasklepionej w konwencjach anglosaskiej kultury wygląda nieco inaczej. Przedstawia on ten świat i jego pustkę z pozorną wyrozumiałością człowieka, który go dobrze zna. Nie stwarza jak Marshall pewnych typów. Postacie jego, przedstawione zdarzenia tchną realizmem. Tym silniej jednak działa obraz ogólny. „Brideshead revisited" maluje dosadnie bezmyślność złączoną z eks-

centrycznością złotej młodzieży angielskiej w Oksford oraz tego samego typu życia wyższych sfer. W świecie tym zwyczaj, frazes zajęły miejsce myśli. Problemy poważne, zagadnienia społeczne i polityczne traktowane są przez ludzi należących do tak zwanej lepszej sfery (the upper ten thousand) z przedziwną powierzchownością. Wyczuwa się najwyraźniej, że świat przedstawiony nie ma przyszłości. Kończy się i popada w ruinę podobnie jak dawne rezydencje wielkopańskie, które przed ich zburzeniem lub przebudową maluje główny bohater, kapitan Ryder.

Akcja książki toczy się przeważnie w środowisku angielskim. Ale już w tej powieści rysuje Waugh świetną postać Rexa Mottram, Kanadyjczyka z pochodzenia, lecz noszącego wyraźne cechy kultury amerykańskiej. Ks. Mowbray, który poucza go w sprawach wiary, twierdzi, że jest to najtrudniejszy człowiek do nawrócenia, jakiego spotkał w swojej dotychczasowej praktyce duszpasterskiej, gdyż bez żadnych zapytań przyjmuje natychmiast za prawdę wszystko, cokolwiek mu się powie. Jest poganinem w stopniu niespotykanym przez misjonarzy. Przyczyną tego jest fakt, że problematyka religijna jest dla niego w ogóle niedostępna, a na katolicyzm przechodzi on wyłącznie w celu poślubienia katoliczki. Dziwi się tylko niezmiernie, że nie można nająć w Rzymie kilku kardynałów dla uświetnienia uroczystości ślubnej. Jedynym celem życia tego bohatera jest pieniądz i zajęcie wyższego stanowiska na arenie politycznej. Trudno by się było dopatrzeć u niego jakiejkolwiek skrystalizowanej ideologii.

Ameryką zajmuje się Waugh w „The loved one“ [2]). Wchodzimy tu w makabryczną atmosferę amerykańskich zakładów pogrzebowych, przedstawioną jednak w sposób nader spokojny i beznamiętny. Oglądamy gabinety kosmetyczne, w których preparuje się trupy „na pogodnie“ lub „na poważnie“. I cmentarz, który przywodzić może na pamięć wszystko, tylko nie myśl o śmierci. I pieniądz, decydujący o formach pogrzebowych. I pseudoliturgię, służącą do uświetnienia uroczystości, odprawianą przez agnostycznych pastorów. Świadkami jesteśmy porad moralnych udzielanych przez „hinduskich guru“

[2]) Terminem: the loved one, ukochany, amerykańskie zakłady pogrzebowe w pertraktacjach z klientami określają nieboszczyka. Stanowi on w tytule grę słów, ponieważ może być zastosowany i do głównego bohatera.

pochodzenia czysto amerykańskiego, zaglądających do butelki i udzielających wskazówek z pełną nieodpowiedzialnością. Człowiek traktowany jest tu na równi z ulubionym psem czy papugą, z tą małą różnicą, że zakłady pogrzebowe dla zwierząt uważane są mimo wszystko za gorszą kategorię w skali godności poszczególnych przedsiębiorstw. Nie wiem, czy współczesna literatura posiada drugą podobnie ostrą satyrę na bezmyślny, pozbawiony wszelkiej głębszej treści formalizm zmaterializowanej kultury 20 wieku — jeśli to w ogóle można nazwać jeszcze kulturą. Obraz ten tym bardziej przerażający, że rysowany jest na żywo w Hollywood.

W „Dr Scott Kings modern Europe" dostaje się znowu współczesnej totalistycznej dyktaturze, przypominającej do złudzenia reżim Hitlera czy Tita. W przedstawionej przez autora Neutralii panuje mimo pozorów całkowita ideologiczna pustka. Wśród jej „mężów stanu" istnieje jeden problem: utrzymać się wszelkimi siłami u władzy, przy ustawicznym wzajemnym podgryzaniu się. Na zewnątrz chodzi o utrzymanie pozorów „głębokich przemian" wynikających z głoszonych teorii.

*

U Greene'a krytyka powierzchownej skostniałej w schemacie rzeczywistości jest mniej jaskrawa niż u Marshalla czy Waugha. Ludzi powieści Greene'a można by podzielić na dwie kategorie: na takich, którzy mają głębszą problematykę wewnętrzną i takich, którzy są jej z gruntu pozbawieni. Ta druga kategoria odznacza się w wielu wypadkach właśnie powierzchownością i formalizmem zadowolonych z siebie ludzi, ludzi bez wiary. Kroczą oni drogą utartych przez swych poprzedników poglądów, nie zdając sobie zupełnie sprawy z tego, skąd to, dokąd i dlaczego?

Jako pierwszy węzeł łączący wymienionych pisarzy można by więc uznać: krytykę kończącej się skostniałej w swych pojęciach i życiowych schematach, przeraźliwie powierzchownej, pustej i zgoła akatolickiej rzeczywistości.

*

Ważne jest pytanie, jakie jest ich stanowisko wobec świata katolickiego, w który weszli ci nawróceni pisarze?

Zacznijmy od przeprowadzonej przez nich krytyki katolickiego świata, a może właściwiej: świata katolików. Dostrzegają oni w nim również objawy pewnego skostnienia i formalizmu, które tak ostro podkreślali w środowisku niekatolickim. Walczą także ze schematem przewijającym się jeszcze niestety i w życiu wierzących.

Jako formalizm w życiu katolików można by określić sztywne stosowanie do konkretnej rzeczywistości ludzkiej dogmatów wiary, a przede wszystkim zasad moralnych, niewolnicze trzymanie się formy i litery prawa, z zapomnieniem właściwego ducha ewangelii. Łączy się z tym również trwanie w przestarzałych sposobach podchodzenia do człowieka i podawania wierzącym i niewierzącym bożej prawdy, bez zbytniego troszczenia się o umysłowość danej jednostki czy grupy społecznej. Nie brak też ludziom tego typu ukrytego egoizmu, mniej lub więcej tajonego przywiązania do wygodnych poglądów lub form życiowych. Krótko: formalizm i skostnienie w schemacie to krzyżówka nierozumiejącej bliźniego ciasnoty z panoszącym się egoizmem.

Nie brak przedstawicieli tego katolickiego formalizmu w wymienionych na początku powieściach angielskich autorów. Będzie to u Marshalla („Chwała córy królewskiej") antagonista O. Smitha, ks. Bonnyboat, u Cronina („Klucze królestwa") kolega O. Chisholma, „wzorowy seminarzysta", zostający później biskupem, u Waugha („Brideshead revisited") Lady Marchmain, stająca bezradnie ze swymi „klasycznymi sposobami" wobec złego postępowania swego syna, u Greene'a („The heart of the matter") żona komisarza Scobiego doprowadzająca, zresztą raczej nieświadomie, męża do samobójstwa. Przeciwnie, typami pozytywnymi są „ludzie ewangeliczni", tacy jak ks. Smith czy ks. Chisholm, którym chodzi przede wszystkim o dusze, nie o formy.

Zagadnienie powyższe dotyczące ducha i formy nie jest czymś specyficznym tylko dla powieściopisarzy angielskich. Podobną jest np. problematyka „Buntownika" J. Wiktora. Angielscy pisarze wykazują jednak daleko więcej od Wiktora umiaru w rozwiązaniu problemu, są prawdziwymi humanistami, nawet w krytyce. Zdają sobie oni dobrze sprawę z tego, że i katolicy, jak wszyscy ludzie, podlegli są słabościom, że pełna doskonałość ludzka nie jest z tego świata. Nie są anarchistami: przekonani są, że forma jest też w życiu konieczna, że czę-

sto egoistyczni ale systematyczni formaliści są również pozytywnym pierwiastkiem w budowaniu królestwa bożego na ziemi. Nawet postacie ujemne nie są nieraz pozbawione cech głęboko ludzkich, które budzą pewną sympatię czytelnika.

Problem jednak się komplikuje. Antyteza: formalista — święty, zamienia się na drugą: sprawiedliwy (w znaczeniu formalistycznym) — grzesznik i to grzesznik nie bijący się jeszcze wcale w piersi. Zagadnienie to szczególnie pasjonuje Greene'a, stanowi główny temat jego trzech przytoczonych na początku powieści. W „The power and the glory" mamy także do czynienia z księdzem. Jest to człowiek słaby, pijaczyna, mający na sumieniu grzech nieczysty, z którego nie umie się wyspowiadać, nie wolny też od skąpstwa. Przed śmiercią nawet nie wzbudza jasnego aktu żalu. Nie jest to bohater walczący o ideały z radością. Kiedy jednak chodzi o udzielenie choremu ostatniego namaszczenia, zdobywa się na rzeczywistą ofiarę, narażając nawet własne życie, które przy tej okazji istotnie traci. Antytezą jego ma być całkowicie bezinteresowny idealista, porucznik policji, lecz całkowicie niewierzący, bez życia nadprzyrodzonego w duszy, biorący sprawy życia spokojnie, na zimno. Autor nie mówi wyraźnie, który z tych dwóch ludzi jest lepszy. Wyczuć jednak można, że w księdzu jest coś, co czyni go wyższym, naturalnie nie humanitaryzm i moralność, lecz jakiś tkwiący na dnie jego duszy zalążek nadprzyrodzoności i chrześcijańskiej miłości.

W „Brighton Rock" sprawa przedstawia się w sposób nie mniej skomplikowany. Z jednej strony występuje dwoje katolików. Najpierw Pinkie, młodociany zbrodniarz. Wyszedł on z trudnych warunków materialnych. Cierpi na uraz na tle seksualnym, powstały w chwili obserwowania stosunku małżeńskiego rodziców, mieszkających w tym samym pokoju. Zostaje później szefem bandy wyzyskiwaczy. Popełnia morderstwo. Mimo wstrętu płciowego, na który cierpi, poślubia cywilnie Annę, także katoliczkę, by skłonić ją do milczenia o zbrodni. Zdaje sobie sprawę z tego, że grzeszy. Wierzy w piekło i potępienie, choć nie zdaje sobie jasno sprawy, czy wierzy w niebo. Ginie nagle, bez oznak żalu. Antytezą jego jest Ida Ross, zdrowa, pełna życia protestantka. Przekonana, że wie, co jest dobre a co złe. Stara się ona wydać Pinkiego w ręce sprawiedliwości, ponieważ uważa to za dobre, a raczej dlatego, że stał się winnym śmierci człowieka, do którego poczuła przelotną

sympatię. Zresztą pozbawiona jest wszelkiej problematyki wewnętrznej, używa życia w pełni, nikogo jednak nie krzywdząc. Gdy Anna po śmierci męża a raczej kochanka (bo tak traktowali tę sprawę) przychodzi do spowiedzi, ksiądz daje jej mimo wszystko nadzieję miłosierdzia, ponieważ w sercu Pinkiego tkwił bardzo mały, bardzo nieuświadomiony, ludzki zresztą pierwiastek miłości. I tutaj wyczuć można, że sympatia autora jest znowu po stronie złego katolika.

Wreszcie „The heart of the matter" przedstawia zagadnienie prawie to samo. Komisarz policji kolonialnej, Scobie, aby zdobyć pieniądze na wyjazd żony, uwikłał się w aferę przemytniczą. Po wyjeździe żony nawiązał stosunek miłosny z inną kobietą. Żona wraca. Dochodzą ją plotki. Używa sprytnego sposobu, żeby albo przekonać się o winie męża, lub zmusić go do zerwania stosunku: namawia go i skłania przemocą do spowiedzi. Rozumuje tak: jeśli nie pójdzie do spowiedzi, to znaczy, że jest winny; jeśli pójdzie, to będzie się musiał poprawić! Scobie wybiera trzecią możliwość, spowiada się i komunikuje świętokradzko. Wyrzuty sumienia go dręczą, nie chce jednak zrobić przykrości kochance, zrywając z nią. Ciąży na nim świadomość, że jest złym urzędnikiem, do tego obawia się, że przyczynił się częściowo do śmierci człowieka. Popełnia samobójstwo i to z premedytacją, zdając sobie sprawę z tego, że grzeszy ciężko. Jest to więc postać wysoce tragiczna. W śmierć wpędzają go raczej okoliczności, samobójstwa jednak dopuszcza się świadomie. I znowu na końcu życia nadzieja miłosierdzia bożego, i znowu sympatia autora skłania się na stronę Scobiego, a nie jego żony, która jeśli czym grzeszyła, to niezawodnie egoizmem.

W „Brideshead revisited", którego problematyka jest bardziej różnorodna, występują również te same sprawy. Mamy tu z jednej strony Sebastiana Flyte, degenerata, wpadającego w nałóg pijaństwa, z drugiej jego matkę Lady Marchmain i najstarszego brata, którym z punktu widzenia katolickiego nie można zarzucić niczego prócz ciasnoty i religijnego formalizmu, pod którym kryje się egoizm nie umiejący nijak zrozumieć bliźniego. Sympatyczniejszy znowu jest Sebastian. Z równą pobłażliwością traktuje Marshall grzeszników, czy to będą kobiety lekkiego życia, czy nawet major hulaka, a z całą zjadliwością satyryka podchodzi do „sprawiedliwych" egoistów.

Pan Bóg może zbawić nawet najgorszych na pozór grzeszników, to j e d e n punkt widzenia, z którego można by ująć

zagadnienie żywotne u tych pisarzy, a zwłaszcza u Greena. Czytelnik staje wobec niepokojącego pytania: Czy Pinkie, Scobie, Sebastian Flyte, Anusia Rooney, major hulaka (Chwała córy królewskiej) będą zbawieni? Autorowie odnośnych powieści nie mówią wyraźnie, że tak, ale zdają się robić nadzieję. Wiadomo, że kiedy ukazało się „The heart ot the matter", wybuchła namiętna dyskusja, czy Scobie będzie ostatecznie zbawiony czy potępiony. Zapytany wówczas autor odpowiedział słusznie: Nie wiem! — w swojej książce jednak wskazał na miłosierdzie Boga. W „Brighton Rock" nie na jednym miejscu występuje myśl, że między strzemieniem a ziemią, na którą pada jeździec, jest jeszcze czas na zbawcze nawrócenie. Łączy się z tym także druga myśl, że zbawienie jest przede wszystkim dziełem łaski bożej, nie zaś człowieka. Moment potęgi działania bożego występuje u wszystkich autorów. Waugh przedstawia go pięknie w opisie śmierci starego Lorda Marchmain. Żył z kochanką. Od spowiedzi uchylał się aż do ostatniej chwili. Leży nieprzytomny otoczony bliskimi, którzy się modlą. Jest wśród nich i owa kochanka, katoliczka, która namawiała go do spowiedzi, jest i córka, której życie ostatnio wcale nie było przykładne. Protestant i agnostyk Ryder widząc tę scenę prosi warunkowo Boga — jeśli Bóg jest! — o jakiś znak, że modły ich zostały wysłuchane. Ksiądz szepce jeszcze nie reagującemu już od dłuższego czasu konającemu do ucha akty skruchy. Starzec podnosi rękę i obecnym wydaje się najpierw, że chce on odsunąć od siebie księdza — lecz nie: ręka dotyka czoła i czyni znak krzyża św. W przytoczonych wypadkach mamy więc do czynienia z tajemnicą przeznaczenia i działania łaski bożej.

Wielu przedstawicieli katolicyzmu występujących w tych powieściach, to ludzie słabi, ale już to samo, że są katolikami. dla których istnieje cały świat, zamknięty dla tych, którzy nimi nie są, wynosi ich niejako ponad tamtych. Ich życie, choć może niezbyt budujące, posiada swą głębię i ukryte bogactwo. To d r u g i punkt widzenia. Na tym tle występują dwie antytezy. Jedna — to katolik i niewierzący. Druga — to człowiek zły, lub słaby, który pora się jednak z poważnymi zagadnieniami życia, który myśli, oraz człowiek, który jest w porządku z religią, który praktykuje, ale właściwie nie myśli. Wiara jest u niego nieprzetrawioną formą życia, zniekształconą w dodatku różnymi dodatkami pochodzenia ludzkiego, przesyconą

mniej czy więcej ukrytym egoizmem. Autorzy są bardzo ostrożni, nie stawiają kropki nad i. Stawiając bardzo trudne i ciekawe zagadnienie, zostawiają je otwarte. Ich sympatie są jednak dość wyraźne. Uważają oni za wartościowsze życie w wierze, choć może niedoskonałe, życie bogate w myśl i walkę wewnętrzną, choć może nie pozbawione grzechów.

Wreszcie o s t a t n i i, zdaje się, najbardziej kardynalny punkt widzenia. Co tych różnych słabych i grzesznych ludzi wynosi niejako ponad owych sprawiedliwych, jaką jest wartość, która życie ich czyni cennym mimo wielu słabości i grzechów? Oprócz pierwiastków wiary i nadprzyrodzoności to przede wszystkim miłość. Miłość ta występuje często w zalążku, w formie nieraz bardzo ludzkiej, od doskonałości dalekiej, ale istnieje, podczas gdy trudno jej się doszukać w sercach „sprawiedliwych egoistów". Istnieje więc nadzieja, że łaska nawiązując do tkwiącego w duszy pierwiastka miłości, miłości często skromnej i pokornej, znajdzie punkt zaczepienia i możliwość owocnego działania, podczas gdy ześlizguje się ona po duszy bezmyślnych i często zadowolonych z siebie formalistów.

Tutaj, mam wrażenie, tkwi s e d n o r z e c z y. Jeślibyśmy chcieli znaleźć wspólną cechę łączącą pisarzy, o których mowa, będzie nią walka o prymat nadprzyrodzoności, o prymat miłości, w życiu człowieka. Występujących bohaterów można przez wzgląd na ich wartość wewnętrzną uszeregować w następujący sposób: ludzie pełni ducha ewangelii (ks. Smith, ks. Chisholm, w „Brideshead revisited" Cordelia, prosta, pogodna i wesoła z wyrozumieniem dla Sebastiana) — ludzie słabi, lecz o bogatej problematyce wewnętrznej, w których sercach tkwią zarodki miłości (ksiądz z „The power and the glory", Scobie, Pinkie, Sebastian Flyte i inni) — żyjący schematem wiary egoistyczni katolicy (różni księża Marshalla czy Cronina, Lady Marchmain, żona Scobiego) — ludzie stępiali we współczesnej pseudonaukowej kulturze, powierzchowni, agnostycy, nie dostrzegający głębszych problemów życiowych. Oczywiście, postawiłem tu kropkę nad i, której nie stawiają autorzy, całkiem rozmyślnie uprościłem zagadnienia stawiane przez nich i rozwiązywane w sposób daleko bardziej subtelny i skomplikowany.

Można sobie teraz zadać pytanie, czy takie postawienie i rozwiązanie przez powieściopisarzy angielskich zagadnienia

prymatu nadprzyrodzoności i miłości oraz przeprowadzona przez nich krytyka formalizmu i skostnienia w schemacie, są całkiem trafne i słuszne?

Trzeba przyznać, że wykazują oni głębokie zrozumienie istoty katolicyzmu. Tak często słyszy się zdanie, na pierwsze wejrzenie prawdziwe, że porządnie żyjący człowiek poza katolicyzmem stoi o wiele wyżej od złych katolików. Tymczasem sprawa nie jest tak prosta. Nawet dla złego katolika, jeśli tylko jest to człowiek myślący, zastanawiający się szczerze choćby minimalnie nad sprawami wiary, otwarty jest świat, stanowiący dla niewierzącego ziemię nieznaną. Niewierzący ogarnia swoim okiem tylko pewien wycinek rzeczywistości, w której żyje, podczas gdy dla katolika otwarta jest całość i to stanowi właśnie wielki skarb, który daje mu wiara. I w niewierzącym działa łaska boża, lecz nie zdaje on sobie z tego sprawy, podczas gdy katolik wchodzi świadomie i daleko łatwiej w świat nadprzyrodzoności, udostępniony mu przez wiarę i sakramenty. Dlatego to życie wewnętrzne katolika jest z istoty swej bogatsze od życia niewierzącego.

Sposób podejścia do złego katolika, do grzesznika, może jednak budzić pewne zastrzeżenia. J. M. Święcicki pisząc o „Chwale córy królewskiej" w styczniowym numerze „Homo Dei", wyjął z tej książki szereg zdań trącących laksyzmem moralnym, które można by uznać, mówiąc językiem teologa, za opinie „temerariae", zbyt śmiałe, może nawet „haeresi proximae", graniczące z herezją, a w każdym razie „piarum aurium offensivae", obrażające pobożne uszy. Oczywiście, gdyby zdania te umieszczone były w podręczniku teologii moralnej, Święcicki miałby zupełną rację. W dziele literackim jednak — jak i w życiu, sprawa jest bardziej skomplikowana. Dlaczego Marshall — jak się wydaje — traktuje tak lekko grzechy przeciwne czystości? Dlaczego Greene i Waugh tak pobłażliwie zdają się patrzeć na swoich bohaterów-grzeszników? Dlaczego O. Chisholm jest tak ogromnie wyrozumiały dla niewierzących? Być może dlatego, że chcą podkreślić bardzo silnie, że najcięższym grzechem jest brak miłości; i tutaj są całkowicie zgodni z całością katolickiej nauki. Zresztą pamiętać należy, że te rażące pobożnego katolika, zbyt może śmiałe zdania, które dla czytelnika biorącego powieści za ewangelię (co w Polsce nie jest niemożliwe), mogłyby być powodem zgorszenia, wypowiadane są pra-

wie zawsze z dającą się wyczuć rezerwą. To jeszcze nie kategoryczne rozwiązanie problemu, ile raczej jego narzucenie.

Swoisty humanizm pisarzy angielskich nie stara się rozgrzeszać wykraczającego, ale go zrozumieć, wejść w jego duszę. Biorąc rzecz obiektywnie postępowanie jego zasługuje na potępienie, potępiając jednak postępowanie, sądzę, nie chcą potepiać człowieka, bo serce ludzkie głęboką jest przepaścią i nie wiadomo nikomu, prócz Boga, co się w nim dzieje. Czy Magdalena, Mateusz, Dobry Łotr, na chwilę przed nawróceniem nie byli już właściwie bliżej Boga od „sprawiedliwych" zatwardziałych w schemacie zakonu faryzeuszy, którzy usłyszeli z ust wcielonej Prawdy: „Zaprawdę powiadam wam, iż celnicy i wszetecznice uprzedzą was do królestwa bożego" (Mt 21, 31). I rzeczywiście, podatniejszy materiał na działanie łaski stanowią serca grzeszników otwarte na głos miłości, niż zakamieniałe serca „sprawiedliwych" zamykające się wyniośle w rygorze prawa. „Litera zabija, duch ożywia" (2 Kor 3, 6).

Krótko przed wojną, czy w pierwszych jej latach K. J. Adam (nie mieszać go z autorem „Istoty katolicyzmu") wydał książkę zatytułowaną: „Primat der Liebe", Prymat miłości. Zwraca w niej uwagę na niejakie przesunięcie się punktu ciężkości w teologii moralnej 18 i 19 w. z zagadnienia miłości na sprawy związane z życiem płciowym i na tak zwaną chrześcijańską uczciwość, na skutek czego przykazanie miłości praktycznie zaczęło schodzić poniekąd na drugi plan. Przesunięcie to przypisują niektórzy wpływom purytanizmu i moralności protestanckiej na katolicyzm. Tak zdają się sądzić nasi trzej pisarze-konwertyci. Twierdzą, że katolicyzm to nie tylko moralność, nauka czystego i uczciwego życia, co nie zatarło się jeszcze całkowicie w otaczającym ich świecie protestanckim, lecz to przede wszystkim nadprzyrodzona łaska i ludzka miłość, czego w świecie tym trudno się już doszukać.

Chociaż co do pewnych szczególnych sformułowań, zagadnień i odpowiedzi na nie, spotykanych u tych pisarzy, można by mieć z punktu widzenia ścisłości teologicznej pewne zastrzeżenia, to jednak, gdy chodzi o istotę chrześcijaństwa, przyznać należy, że trafili oni w sedno sprawy. Świat zachodni, poza Kościołem, choruje na skostnienie nieprzemyślanych do końca teorii i płyciznę form życiowych i okazuje się prawie że niezdolnym do zrozumienia prawdziwej rzeczywistości wiary. Tak-

że umysłowość katolików cierpi nieraz na skostnienie, nie tyle jednak w odwiecznie prawdziwym dogmacie, ile raczej w przesiąkniętym często nieuchwytnym prawie egoizmem formalizmie — na który skuteczne lekarstwo jest tylko jedno: przepojona łaską chrześcijańska miłość!

Ks. Jan Popiel T. J.

Przegląd piśmiennictwa

Historiografia polskiego średniowiecza 1945 – 1949 [1])

Badania nad najdawniejszymi dziejami Słowian, mając tutaj na względzie w szczególności ziemie polskie, pozostawały w latach powojennych głównie w rękach prehistoryków, językoznawców, slawistów i antropologów [2]). Wkład historyków, opierających swe wnioski na źródłach pisemnych, od czasu ostatnich obszernych rozpraw W. Kętrzyńskiego (1901-2) wybitnie się zmniejszył [3]). Być może powstające obecnie „Roczniki Badań Wczesnodziejowych", pod redakcją prof. Aleksandra Gieysztora, będą również i ten dział badań szerzej uwzględniać [4]). W tej chwili mamy do zanotowania [5]) wybitne studium badawcze poznańskiego uczonego, doc. Gerarda Labudy, pt. „Pierwsze państwo słowiańskie. Państwo Samona" (Poznań 1949. Ks ęg. Akadem., str. 357), dotyczące wczesnego średniowiecza. Wyróżnia się to dzieło analizą krytyczno-literacką źródeł o Samonie, w której, pomimo obszernej literatury naukowej przedmiotu słowiańskiej i zachodniej, autor daje nowe i cenne stwierdzenia. Wynika z nich podstawowe znaczenie relacji zawartej w kronice Fredegara. W odniesieniu do samego Fredegara autor wnika głęboko w problemy dyskutowane w nauce francuskiej, niemieckiej i szwajcarskiej, a na jego dobro zapisać należy również to, że z rozległościa w edzy potrafił połączyć jasność sądu. Przybysz ów z państwa frankońskiego był Galo-Romaninem i nosił, jak się okazuje, imię celtyckie. „Użyteczność" Samona dla Słowian buntujących się przeciw Awarom — ośrodek państwa znajdował się na Morawach — polegała na zupełnie realnej w tym wypadku pomocy Franków, w czym odegrała swą rolę dyplomacja bizantyjska najbardziej interesowana w osłabieniu Awarów. Zważywszy jeszcze, że była to równocześnie rozgrywka chrześcijańskiego cesarza Herakliusza — w pierwszym okresie jego rządów — z państwem perskim Sassanidów, przekonamy się jak szerokie koła zakreśliła sprawa powstania „pierwszego państwa słowiańskiego". W dalszym dopiero toku wypadków Samon i jego Słowanie przeciwstawili się właśnie Frankom, a widocznie mieli do tego słusz-

---

1) W celu lepszego zorientowania się we wcześniejszym rozwoju por. nasz „Zarys historiografii polskiej". Kraków 1948. PAU. Historia nauki polskiej w monografiach XIX a.

2) Historia: Studia słowiańskie 1945 — 48. Przegląd Powszechny 226, 9 (1948), str. 177 — 184.

3) Mamy tu na myśli epokę starożytną.

4) Wydaw. przez Kierownictwo Badań nad początkami Państwa Polskiego przy Naczelnej Dyrekcji Muzeów i Ochrony Zabytków.

5) W dalszym ciągu nie zamierzamy tu dawać całkowitej „bibliografii rozumowanej" najnowszego dorobku naukowego, lecz będziemy czynić wybór (prace większe i charakterystyczne), który ma się złożyć na systematyczną całość. Pewnego subiektywizmu w tym wyborze nie podobna jest w danym razie uniknąć. Prace, które w znacznej części wychodzą poza ramy chronologiczne średniowiecza, również w zasadzie pomijamy.

ne powody. Z historią zachodnich Słowian połączył również autor dzieje Słowian południowych, a w szczególności Chorwatów i Serbów, których tenże Herakl usz osadzał po drugiej stronie Sawy i Dunaju. Wędrówka Chorwatów i Serbów na południe jest jednak bardziej prawdopodobna przed zerwaniem stosunków z Awarami, a z tego wynikało by, że bezpośredniego związku tej migracji z powstaniem państwa Samona nie da się ustalić. Związki państwa Samona z późniejszymi organizacjami państwowymi zachodnich Słowian, które autor wyraźnie zaznacza, musimy uważać jako postulat przyszłych dopiero badań.

Tym właśnie „Początkom Polski" (Książnica-Atlas, 1948, str. 162) poświęcił szereg szkiców zebranych w jedną całość krakowski profesor (przed wojną w Poznaniu), J ó z e f W i d a j e w i c z, w których nawiązuje do dawniejszych swych poszukiwań naukowych [6]). Dlatego też nie znajdujemy tu przeważnie poglądów zupełnie nowych. Wydana w formie bardziej popularnej niewielka ta książka nie pozbawiona jest pewnej ilości odsyłaczy do źródeł i literatury. Okazało się to konieczne ze względu chociażby na obronę swych dawniej wypowiedzianych poglądów. Szczupłość miejsca nie pozwalała jednak na znaczniejsze posunięcie naprzód całej sprawy. Tytuł pierwszego rozdziału „W zaraniu ery chrześcijańskiej" nie oznacza początków chrześcijaństwa w Polsce, jak w pierwszej chwili można by sądzić, lecz początki chrześcijańskiej ery kalendarzowej, a więc sięga czasów wczesnego cesarstwa. To tłumaczy nam również nazwę drugiego rozdziału o „Rozchodzeniu się Słowian z praojczyzny", w której to „praojczyźnie" mieściło się, według autora, późniejsze terytorium Polski piastowskiej. W obrazie rozchodzenia się występuje pewna schematyczność, jako konieczne następstwo nie wystarczającej ilości rozporządzalnych wzmianek źródłowych. Kompletność w przedstawieniu tych ruchów stoi, w naszym przekonaniu, w kolizji z ich zupełną ścisłością. W powoływaniu do pomocy nazw miejscowych zachodzi możliwość różnego tłumaczenia występujących wśród nich podobieństw [7]). W tytule czwartego rozdziału: „Pierwsze przebłyski polskiej historii" wyraża już autor odrębność dziejów polskich. Główną podstawą jest „Geograf bawarski". Interpretacja użytych przez niego nazw musi dość mozolnie posuwać się naprzód, o ile nie związemy ich silniej z geografią. Rozdział o „państwie Wiślan" nie wychodzi poza ramy Polski plemiennej. Zgodnie z określeniem H. Łowmiańskiego „oczekiwaliśmy przeprowadzenia dowodu, że książe w Wiśle(ch) był istotnie władcą rozległego państwa, a nie jednym z przywódców plemiennych, może potężniejszym niż inni... [8])". Dalsze rozdziały (prócz poświęconego „pogaństwu polskiemu") dotyczą już państwa Piastów. Sprawa „podbojów" byłaby jaśniejsza, gdybyśmy ją traktowali, jak to w istocie miało miejsce, z uwzględnieniem czasów historycznych. Tak samo instytucyjnie nie można ograniczać genezy państwa do samych tylko Piastów [9]).

Trudno jednak zaprzeczyć, że najbardziej „frapujące" problemy wciąż jeszcze tych właśnie „Piastów" dotyczą, jak tego dowodzi ostatnio rozprawa obecnie poznańskiego, a dawniej wileńskiego profesora H e n r y k a Ł o w m i a ń s k i e g o, pt. „Imię chrzestne Mieszka I" (Poznań 1948. Sl. Occ. XIX, str. 203 — 308). Dyskusję o „obu" imionach Mieszka rozpoczęto już dawno i prowadzili ją zarówno językoznawcy jak i historycy. Łowmiański pierwszy odkrył (podobną oczywistość jak przy

6) Z prac powojennych wymienimy tu w szczególności gruntowne „Studia nad relacją o Słowianach Ibrahima ibn Jakuba" (PAU Kraków 1946, str. 102).

7) Por. H. Łowmiański. Kilka uwag krytycznych o początkach Polski (Roczn. Hist. XVIII. Poznań 1949), str. 359.

8) L. c., str. 367.

9) W cytowanej wyżej rozprawie krytycznej H. Łowmiański wskazuje na to, że źródła znają tylko legendarnego Piasta, a nie mówią nigdy współcześnie o dynastii „Piastów", której to nazwy w powyższym znaczeniu użył dopiero Ad. Naruszewicz (l. c., str. 370-2). ...o czym my dzisiaj zupełnie zapomnieliśmy.

„Piastach, por. wyżej przyp. 9), że było to imię chrzestne. O ileż to jest bardziej prawdopodobne niż twierdzenia uczonych niemieckich (R. Holtzmann), że Mieszko wystąpił pod imieniem „germańskim", jako bardziej dostojnym (niepoprawny subiektywizm!). Książe polski nie potrzebował się wstydzić swego słowiańskiego imienia, które nadał również swemu starszemu synowi, urodzonemu z niemieckiej margrabianki (Ody). W stosunkach jedynie z Rzymem wystąpił pod oficjalnym imieniem chrzestnym. Popiera to nasz autor bardzo trafnie dobraną analogią ruskiego Iziasława-Dymitra w jego relacjach z Grzegorzem VII. Przykład Iziasława usuwa w istocie zagadkowość jednorazowej tylko wzmianki o Mieszku pod imieniem Dagome czy Dagone w znanym akcie z ostatnich lat jego rządów (za papieża Jana XV). Silne przywiązanie do tradycji rodowej decydowało o tym, że w kraju używano tylko powszechnie zrozumiałych imion słowiańskich. Nie było rzeczą przypadku, że aż do w. XIII ani jeden z suwerennych władców Polski nie używał potocznie imienia obcego. Dopiero młodsi synowie, począwszy od trzeciego, lub jeszcze dalsi, niekiedy zapewne przeznaczeni do kariery duchownej, otrzymywali wyłącznie imiona obce według świętych patronów. W ten sposób „imiona obce znamionowały niejako osobiste lub rodzinne inklinacje Piastów do kultury zachodniej i związki polityczne lub dynastyczne z zachodem". Po przeprowadzeniu starannej analizy przekazów tekstu regestru papieskiego („Dagome-index", według powszechnie używanej nomenklatury) autor opowiada się za formą Dagone, będącą zdrobnieniem — za prof. J. Otrębskim — Dagoberta. Byłby to jeden jeszcze więcej ślad przeważających wpływów Lotaryngii w szerzeniu kultury chrześcijańskiej w Polsce.

Gerarda Labudy, „Studia nad początkami państwa polskiego" (Poznań 1946. Księg. Akad., str. 351) dotyczą wyłącznie czasów Mieszka I i Bolesława Chrobrego. Są to „studia" dość luźno ze sobą związane. Pierwsze z nich, choć starannie i z akrybią wykonane, nie przynoszą bardziej doniosłych zdobyczy. W sprawie wzajemnego do siebie stosunku relacji Widukinda i Thietmara o wypadkach z r. 963 autor popiera dawniej przez nas wypowiedziany pogląd, a głównym „novum", jakie wnosi, jest zakwestionowanie samej daty r. 963 (wypadki mogły mieć miejsce w r. 964-6). „Przyjęcie chrztu przez Mieszka I w r. 966. Przyczyny i skutki" doczekało się osobnego studium (prześcignięte przez wyżej wymienione studium H. Łowmiańskiego), jak również „Podbój Pomorza zachodniego i wyprawa Hodona na Polskę w r. 972" (to ostatnie prześcignięte przez własną bardzo cenną rozprawę autora pt. „Ibrahim ibn Jakub — najstarsza relacja o Polsce w nowym wydaniu", Roczniki Historyczne XVI. Poznań 1947, str. 100-83, w której na podstawie relacji Ibrahima u Al Kazwiniego występuje nowy obraz stosunku państwa Mieszka I do Pomorza już z pierwszych jego lat historycznych), ale obydwa nie posiadają jeszcze tych zalet i trafności sądu, jak „Państwo Samona" i wymieniona dopiero rozprawa z RH. Więcej przywiązujemy wagi do dalszych studiów, jak po części „Stosunki prawno-polityczne między Polską a Rzeszą niemiecką do r. 1000" (w „Państwie Samona" zmienia pogląd na „Licikawików" u Widukinda, których obecnie uważa za Lechitów-Polan)[10]), a zwłaszcza „Zjazd gnieźnieński (r. 1000) i jego znaczenie polityczne". Pierwsze z tych dwóch jest raczej zbyt zależne od niektórych dawniejszych sformułowań, nie pozbawionych usterek metodycznych, gdy drugie jest, jak dotąd, najlepszym ujęciem tego ważnego historycznego momentu. Obok analizy relacji źródłowych zajmujący jest zwłaszcza wywód poświęcony sprawie udzielania koron w tym czasie. Autor popiera tezę, że akt w Gnieźnie był zgodą cesarza (Ottona III) na koronację Bolesława, a stworzenie warunków swobodnego rozwoju Kościoła polskiego (rola papieża Sylwestra II) było również przygotowaniem właściwej, tj. kościel-

10) Studium „Uwagi o początkach organizacji Kościoła w Polsce" jest raczej krytyką poglądów K. Buczka i w stylu stoi niżej od innych.

nej, koronacji. W dalszym ciągu wypadki poszły jednak innym torem. Do najlepszych metodyczn'e należy ekskurs pt. „Thietmara relacja o pobycie Mieszka I na zjazdach wielkanocnych w Quedl'nburgu w r. 973 i 986", przynoszący istotne zdobycze do krytyki tekstu tego kronikarza, którego słowa nie mogą być w żadnym razie brane na wagę stwierdzeń dokumentowych. Tej samej epoki dotyczy studium seniora naszych mediewistów, prof. S t . K ę t r z y ń s k i e g o , pt. „O zaginionej metropolii czasów Bolesława Chrobrego" — drug ej — TNW. Warszawa 1947, str. 48.

Z dawniejszych „Piastów" oddzielnej monografii doczekał się Bolesław Krzywousty, już przed wojną budzący żywsze zainteresowania (w pracach T. Tyca, L. Koczego i R. Grodeckiego) ze względu na dzieje Pomorza, pióra wrocławskiego profesora K a r o l a M a l e c z y ń s k i e g o („Bolesław Krzywousty. Zarys panowania". Ksieg. Stefana Kamińskiego w Krakowie b. d., str. 290. Tenże „Wojna polsko-niemiecka 1109 r." Wyd. Inst. Śląskiego 1946. str. 40), ze względów wydawniczych bez aparatu naukowego, jednakże z omówieniem literatury i źródeł. Praca odznacza się dużą drobiazgowością zachęcającą do dyskusji, do której w obecnym przeglądzie nie możemy powracać. W rozdz. 3-im, przedstawiającym walkę Bolesława o „niezawisłość państwa" (z Niemcami), najwyraźniej występuje, obok zasług militarnych, brak szczęścia w polityce zewnętrznej, a to wbrew podstawowej tezie autora. W przedstawieniu akcji militarnej autor nie czyni wyboru między relacją współczesną, a tradycją późniejszą („Psie Pole"), a pośredniczące jego wnioski nie mają dostatecznej siły przekonującej. Za tym, że Bolesław nie zapłacił ani grosza trybutu, przemawia nie tylko nasz Gall Anonim, ale również roczniki niemieckie, a z Ekkeharda z Aury niesłusznie zrobiono przedstawiciela przeciwnej tezy. Tym bardziej nieprawdopodobna jest hipoteza łącząca rzekomy trybut z Pomorzem (pod r. 1109). Późniejszy układ merseburski z r. 1135, będący w istocie kompromisem, wyniknął z późniejszych dopiero okoliczności.

Mówiąc o czasach Bolesława III, nie podobna pominąć monografii dra M a r i a n a P l e z i , pt. „Kronika Galla na tle historiografii XII w." (Rozpr. PAU hist.-fil. 71. Kraków 1947, str. 214). Młody uczony krakowski łączy w swym studium zalety filologa i historyka, a praca jego ma znaczenie dla wyprowadzenia genezy, wraz z dziełem Galla, naszego kronikarstwa. Można powiedzieć, że to co śp. O. Balzer uczynił w swym dwutomowym „Studium o Kadłubku" dla M. Wincentego, to uczynił autor w swym studium dla Galla, to znaczy związał go ściśle z prądami kulturalnymi na zachodzie Europy („gesta" świeckie, opisujące czyny rycerskie). Bardzo dobry jest również rozbiór literacki (i językowy) kroniki. W wyprowadzeniu środowiska, z którego wyszedł kronikarz, idzie na ogół za T. Tycem (mnich prowansalski, przez Węgry przybywający do Polski) — w ostatnim stadium tej dyskusji — a dołącza hipotezę o jego autorstwie „Gesta Ungarorum (co nie jest pewne). Wątpliwości budzi zbyt późna data przybycia do Polski. W całości jest to jedna z najlepszych monografii mediewistycznych.

Dla dziejów XII w., obok K . M a l e c z y ń s k i e g o . „W sprawie autentyczności bulli gnieźnieńskiej z r. 1136" (Wrocław 1947), w której to rozprawie na podstawie szczegółowego rozbioru formularza bulli autor... nie rozstrzygnął ostatecznie sprawy, należy wymienić dwie rozprawy dra K a z i m i e r z a M y ś l i ń s k i e g o poświęcone czasom po Krzywoustym, a dotyczące mało zbadanej ze strony nauki polskiej epoki dziejów Pomorza, tj. „Polska a Pomorze Zachodnie po śmierci Krzywoustego" (Roczniki Historyczne XVII. Poznań 1948, str. 1-68) oraz „Bogusław I, książe Pomorza Zachodniego" (Inst. Bałtycki 1948, str. 58). W pierwszej z tych rozpraw autor zajął się zagadnieniem Pomorza prawie zupełnie pomijanym przez historyków niemieckich (Niessen i in.), włączając w to zresztą kwestię stosunku Pomorza do księstwa saskiego, Danii i Brandenburgii. W stosunkach polsko-pomorskich uwzględnił czasy koń-

cowe Warcisława i Racibora, a następnie Bogusława I. Wyszedł więc znacznie wstecz poza uważany powszechnie jako ważny dla tych stosunków r. 1177. Brak pomocy polskiej po tym roku zaważył na przyszłości Pomorza Zachodniego. Późniejsze związki z Pomorzem Zachodnim i jego książętami miały już charakter bardziej osobisty i rodzinny, a za nimi nie stała realna siła polityczna i wojskowa Polski dzielnicowej. W drugiej z rozpraw w ogólnym obrazie dziejów Bogusława I (i jego brata Kazimierza) analizuje bliżej warunki niepowodzenia jego propolskiej polityki.

Do spraw wewnętrznych i gospodarczych całego Pomorza prowadzą nas dwie inne monografie, a mianowicie H. Matuszewskiej (Ziółkowskiej), Początki Gdańska (Roczniki Historyczne XVII. Poznań 1947, str. 70 — 125), oraz H. Chłopockiej, Początki Szczecina (tamże, str. 281 — 335). W obu powyższych rozprawach, na podstawie źródeł najdawniejszych aż do połowy prawie XIII w., zarysowuje się zupełnie wyraźnie życie handlowe słowiańskiego Gdańska i słowiańskiego Szczecina. Później przybywający tutaj Niemcy osiadali już w miastach rozwiniętych, których możliwości gospodarcze umieli dla siebie wyzyskać. Połączenie tych badań z topografią miasta, według metod propagowanych u nas w ostatnim czasie w szczególności przez H. Müncha, ułatwiły również następne poszukiwania naszych archeologów, jak tego dowodzi sprawozdanie z wykopalisk ekspedycji naukowej Uniwersytetu w Łodzi, zamieszczone przez prof. Konrada Jażdżewskiego pt. „Gdańsk wczesnodziejowy w świetle badań wykopaliskowych z r. 1948" w czasopiśmie naukowym „Z otchłani wieków". Poznań 1948, str. 166 — 174). Dla późniejszego średniowiecza interesujące uzupełnienia naszych dotychczasowych wiadomości przynosi rozprawa prof. Władysława Kowalenki pt. „Polska żegluga na Wiśle i Bałtyku w XIV i XV wieku" (Roczniki Historyczne XVII, Poznań 1948, str. 336 — 377).

W inną stronę naszych ziem zachodnich przenosi nas książka prof. Karola Maleczyńskiego pt. „Dzieje Wrocławia. Cz. I. Do r. 1526" (Inst. Śląski, 1948, str. 344). Książka ta nie jest wyłącznie historią ustroju i gospodarstwa miejskiego, gdyż uwzględnia również dzieje polityczne i kulturalne miasta, tamtym działom poświęca jednak najwięcej uwagi, a nie pomija również stosunków demograficznych. Wypełnia lukę nie tylko w historiografii polskiej, gdyż również w dziejopisarstwie niemieckim, obok wielkiej ilości studiów szczegółowych, brak jest opracowania ogólnego poza dziełami już bardzo przestarzałymi (np. Klosego z końca XVIII w.). Poza obszerną literaturą monograficzną autor czerpał ze źródeł łatwiej w obecnej chwili dostępnych. Zasługą jest autora, że problematykę miejską należycie opanował, a wskutek tego praca jego wypadła interesująco i dała wyniki naukowe, jakie w teraźniejszych okolicznościach można było osiągnąć. Z książki prof. K. Maleczyńskiego zdobywamy wierny, jak sądzimy, obraz dziejów Wrocławia do r. 1526. a nawet zyskujemy podstawy porównania go z historią innych miast polskich. Można więc powiedzieć, że z dotychczasowej problematyki miejskiej nauki polskiej autor nie tylko czerpał, ale był w stanie również się jej odpłacić. Praca pisana jest dobrze i nawet z pewnym rozmachem syntetycznym, a poszczególne jej części tworzą zwartą przemyślaną całość. Pierwszy rozdział poświęcony jest położeniu i pradziejom Wrocławia. Drugi obejmuje epokę do lokacji na prawie niemieckim (1000 — 1241) z uwzględnieniem topografii najstarszego miasta. Najdawniejsze kościoły znaczą ludzkie skupienia. W szczególności w. XII był okresem znacznego rozwoju podgrodzia wrocławskiego. W pierwszej części w. XIII, za czasów Henryka Brodatego, można już mówić o polityce miejskiej książęcej, którą charakteryzuje wyraźna wstrzemięźliwość w nadawaniu specjalnych praw w mieście. W szczegóły dalszego rozwoju miasta nie możemy tu wchodzić. Niewątpliwie można się z przedstawienia tego wiele nauczyć tak w zakresie dziejów gospodarczych jak i przyszłych losów ludności polskiej. Niemiecki Wrocław wyrastał na gruncie polskim geograficznie i gospodarczo, a nie bez silnego wpływu politycznych losów całego Śląska,

gdyż te decydowały o samym kierunku procesów asymilacyjnych ludnościowych. Początek w. XVI, który przyniósł nowinki z Wittenbergi, spowodował dalsze odseparowanie się od wpływów z Polski.

Źródła przeciwnych wpływów przedstawia poznański profesor, Zdzisław Kaczmarczyk w „Kolonizacji niemieckiej na wschód od Odry" (Inst. Zachodni. Poznań 1945, str. 267). Jest to pierwsza próba przedstawienia całkowitego przebiegu dziejów kolonizacji niemieckiej na ziemiach polskich i słowiańskich, a posiada analogię w pracy niemieckiej R. Kötzschkego i W. Eberta pt. „Geschichte der ostdeutschen Kolonisation" (Lipsk 1937, str. 251). W zestawieniu z tamtą pracą następuje tu zresztą pewne zacieśnienie tematu widoczne również w tytule. Problematyka kolonizacji w pracy polskiej jest nieco szerzej postawiona (w obu pracach pewne braki w bibliografii). W sporządzeniu map, tak ważnych w tego rodzaju wydawnictwach, musimy się wypowiedzieć za mapkami czysto syntetycznymi polskiego autora. W książce niemieckiej błędem jest nierozróżnianie kolonizacji niemieckiej od prawa niemieckiego, co w rezultacie daje pomieszanie procesów populacyjnych z społeczno-gospodarczymi i ustrojowymi. W większej mapce poświęconej miastom usiłuje się wprowadzić wszystkie miasta na prawie magdeburskim, co, w tej skali zwłaszcza, jest nieosiągalne, a jednocześnie prowadzi nas na manowce, gdyż — w ramach tym bardziej doby nowszej — zwiększa jeszcze błąd w zakresie faktów populacyjnych. Z. Kaczmarczyk uwzględnia również tzw. drugą kolonizację niemiecką w Polsce (w. XVI do XVIII), czyli wychodzi już poza ramy średniowiecza. W zakresie tzw. prawa niemieckiego już z końcem wieków średnich wpływ jego był prawie powszechny, którego to faktu tak autor polski, jak i niemieccy, nie potrafią docenić.

Wśród książek o szerszym zasięgu tematyki wybitne miejsce zajęła praca docenta Uniw. Jagiell. i dyrektora Archiwum M. Krakowa, dra Mariana Friedberga, pt. „Kultura polska a niemiecka" (Inst. Zachodni. Poznań 1946, I, str. 363 i II. str. 310). Tytuł jej początkowo miał brzmieć „Elementy rodzime a wpływy niemieckie w ustroju i kulturze Polski średniowiecznej". Tytuł to, ze względów wydawniczych zapewne zbyt długi, ale lepiej określający zamierzenia autora książki. Z zadania swego dr Friedberg wywiązał się świetnie i dał właściwie znacznie więcej aniżeli zamierzał. Wśród dotychczasowych historii kultury polskiej jest to obraz bodaj najpełniejszy, w ramach wprawdzie jednego tylko okresu dziejów kultury, ale długiego i ważnego. Pojęcie samej kultury zakreślił autor szeroko, a więc łącznie z zagadnieniami ustrojowymi i społecznymi. Odpowiednio do tego pracę podzielił na dwie części, z których pierwsza przedstawia w pięciu rozdziałach problemy kultury społecznej, zaś druga w czterech rozdziałach zagadnienia kultury duchowo-artystycznej. We wstępie autor usprawiedliwia się, że choć zadaniem jego było dać obraz ogólny, to jednak zmuszony był poświęcić więcej miejsca zagadnieniom spornym i nie wyrzekał się polemiki. Przez to wylegitymował się jako badacz i możemy mu być za to tylko wdzięczni. Dodajmy wreszcie, że doskonale opanowaną problematykę przedmiotu potrafił zilustrować i uzupełnić cennymi przyczynkami źródłowymi. Z wniosków szczegółowych zasługuje na uwagę podkreślenie we wczesnym okresie znaczenia wpływów Lotaryngii, z czym zeszedł się z nim ostatnio H. Łowmiański. W dziejach szlachty-rycerstwa, autor, który pisał na ten temat monografie badawcze, doskonale się orientuje. Jego przedstawienie ludności wiejskiej, a w szczególności miast — tu daje najcenniejsze przyczynki między innymi do strony demograficznej — należą do najlepszych w naszej literaturze. Dobrze wypadła również kultura duchowa.

Całość zagadnień ustrojowych okresu średniowiecznego, choć tylko w przybliżeniu, znajduje się w książce wytrawnego znawcy przedmiotu, poznańskiego, profesora Zygmunta Wojciechowskiego, pt. „Państwo polskie w wiekach średnich". Dzieje ustroju (Poznań 1945. Księg. Akademicka, str. 276, 2 wyd. 1948, str. 405). Jeżeli przed

chwilą podnieśliśmy, że w książce tej tylko w przybliżeniu ujęta została całość ustroju, to mieliśmy właśnie na myśli to wysunięcie naprzód zagadnień państwa a nie społeczeństwa stanowego, które w dalszych rozdziałach — we wcześniejszych w ogóle nie posiada odpowiednika — znajduje się na dalszym dopiero planie. (Wprowadzenie oddzielnego okresu „Polski plemiennej", tak jak tego domagaliśmy się, wprowadzone zostało dopiero w drugim wydaniu). W podziałach autor trzyma się na ogół rozkładu O. Balzera, którego niegdyś był uczniem, a od J. Siemieńskiego (zmarłego w Oświęcimiu) przyjmuje zasadę, że podstawą wyróżnienia okresów musi być „zmiana w podmiocie władzy państwowej, ile że historia tego czynnika stanowi najistotniejszą treść dziejów państwowych". W dalszych okresach pewne wątpliwości budzą „prądy odwrotne" za Kazimierza Wielkiego, gdyż procesu „feodalizacji" społeczeństwa władca ten z pewnością nie wstrzymał. We wczesnym okresie można dyskutować formę wpływów zewnętrznych, które choć są na ogół pochodzenia karolińskiego, to jednak później dopiero dochodzą do głosu. We władzy królewskiej silniej dochodzą do głosu „nowe", więc zachodniego pochodzenia (wpływ Kościoła) pierwiastki. W urządzeniach stanowych, a w szczególności w samorządzie ziemskim tkwią wyraźnie pierwiastki pochodzenia feodalnego, a dotyczy to również unii, jak to autor następnie sam uznał. W kwestie szczegółowe nie będziemy tutaj wchodzić, zwłaszcza że uczyniliśmy to już na innym miejscu (O państwie polskim w wiekach średnich. Roczniki Historyczne XVI. Poznań 1947, str. 36 — 99).

Wyłącznie z dziejami wsi polskiej łączy się wydawnictwo krakowskiego prof. R o m a n a G r o d e c k i e g o , „Księga Henrykowska" (przekład, tekst łaciński i wstęp), ten jedyny w swym rodzaju zabytek polskości Śląska z XIII w. (Instyt. Zachodni. Poznań 1949). Z końca średniowiecza wymienić należy (dokończenie) A n t o n i e g o L a u f e r s k i e g o , „Ludność wiejska powiatu pyzdrskiego w świetle zapisek sądowych XIV i XV wieku" (Roczniki Historyczne XV[2]. Poznań 1946, str. 207 — 249), w tej części traktującą o uwarstwowieniu ludności wiejskiej, jej uposażeniu i powinnościach. Praca ta oparta na bardzo drobiazgowym przestudiowaniu tego trudnego do opanowania materiału daje wyraźną sylwetkę kmiecia czynszowego tej epoki, siedzącego na pańskiej ziemi o rozmiarach przeciętnie gospodarstwa włókowego i zachowującego swą wolność osobistą.

Z wydawnictw miejskich źródeł ograniczymy się tylko do wymienienia „Aktów radzieckich poznańskich", t. III (1502-6, a więc kontynuacja dawniejszych średniowiecznych) w przygotowaniu dyrektora K a z i m i e r z a K a c z m a r c z y k a (Poznań 1948 TPN). Oddzielnie wspomnimy „Statuty Kazimierza W." ze spuścizny O. B a l z e r a , przygotowywane do wydania przed wojną przez śp. Helenę Polaczkównę, a obecnie wydane przez TPN w Poznaniu (1947). Główna wartość tego wydawnictwa polega, według słów prof. Ad. Vetulaniego, na uprzystępnieniu nauce polskiej bardzo starannie przygotowanego do druku przez B. tekstu statutu małopolskiego. — Po wojnie również ukazał się t. VIII Monumenta Poloniae Vaticana, zawierający akta papieża Bonifacego IX, fasc. I 1389-91 w wydaniu E d m . D ł u g o p o l s k i e g o (PAU 1939-46).

Wracając do monografii należy wspomnieć o bardzo starannym studium dra J ó z e f a M i t k o w s k i e g o , pt. „Początki klasztoru cystersów w Sulejowie" (TPN. Poznań 1949, str. 408). W pierwszej części swej pracy autor zajmuje się krytyką autentyczności dokumentów sulejowskich i zestawia obserwacje dotyczące duktu (pisma) oraz dyktatu (redakcji) tychże, a w drugiej części fundacją klasztoru oraz jego uposażeniem do końca XIII w. W pierwszej części praca należy więc do dyplomatyki średniowiecznej, a w drugiej do historii Kościoła i gospodarczej.

Do dziejów kościelnych, na pograniczu, politycznych, należą dwie dalsze monografie. Jest to najpierw praca ks. dra Władysława Karasiewicza. pt. „Jakub Świnka, arcybiskup gnieźnieński 1283 — 1314 (TPN Poznań 1948, str. 137). Autor bardzo trzeźwy i ostrożny we wnioskowaniu stara się raczej nie dosadzić niż przesadzić w traktowaniu tej tak sympatycznej postaci historycznej. Z trzech wielkich arcybiskupów XIII w. — Henryk Kietlicz z pocz. stulecia ma już monografię ks. prof. Wł. Umińskiego — jeszcze tylko arcb. Pełka, w pośrodku stulecia, mogący budzić nie mniejsze od tamtych zainteresowanie, czeka na pełne opracowanie swego życia. — Do późniejszej epoki należy druga monografia pióra ks. dra Stefana Haina pt. „Wincenty Kot, Prymas Polski 1436 — 1448 (TPN Poznań 1948, str. 181).

Związków Śląska z ziemiami królestwa polskiego dotyczy praca dra Olgi Łaszczyńskiej, pt. „Ród Herburtów w wiekach średnich" (TPN. Poznań 1948. str. 144) pisana z wielką akrybią.

W dziedzinę wielkich postaci historycznych przenosi nas znowu monografia prof. Zdzisława Kaczmarczyka, pt. „Kazimierz Wielki, 1333 — 1370 (Biblioteka wiedzy o Polsce IV. M. Arct. Warszawa 1948, str. 395). Dziejom Kazimierza W. już przed i po wojnie poświęcił autor dwa tomy nie zupełnej monografii (I. 1939, Organizacja Państwowa, II 1947. Org. Kościoła. Sztuka i Nauka). Obecnie całość postanowił zamknąć w jednym tomie. Autor obraca się więc na dobrze już znanym sobie terenie. W początkowych 14 rozdziałach zamknął życie i dzieła Kazimierza W. w porządku chronologicznym. Przeważają tutaj dzieje polityczne. W pewnych wypadkach widać w narracji bezpośredni wpływ kronik, z których autor korzystał. Widoczna jest też skłonność do zainteresowania czytelnika barwnością szczegółów. Zastanawia u badacza ustroju, że dopatruje się politycznej celowości tam, gdzie jej się trudno dopatrzeć (np. w przenoszeniu pewnych instytucji). Musimy to złożyć na karb tendencji popularyzacyjnej w książce pozbawionej jednocześnie i to celowo aparatu naukowego. W obronie jednak autora przeciw jego recenzentom musimy zaznaczyć, że w niektórych sprawach. jak np. składu ludności miejskiej, prawda jest raczej w pośrodku między autorem i recenzentem, który zdaje się pomijać wymowę faktów w nauce nowszej wydobytych. (W rozdziale od 15 do 20 obowiązuje systematyczny układ według zagadnień).

Do epoki jagiellońskiej wspomnijmy najpierw o niewielkiej pracy wrocławskiego profesora Stefana Kuczyńskiego pt. „Kto dowodził w bitwie pod Grunwaldem" (Odb. z „Nauki i sztuki." V 1947, str. 40), w której, nawiązując do dawno toczonego sporu, przypisuje główną rolę samemu Jagielle (przeciw Witoldowi i Zyndramowi z Maszkienic). Można w istocie przypisać królowi główną zasługę w przygotowaniu zwycięstwa politycznym i nawet strategicznym, ale w taktycznym przeprowadzeniu walk, techniczne przygotowanie naczelnych rycerzy polskich (wśród nich Zyndrama) miało doniosłe znaczenie i bez ich pomocy nawet Witold na Litwie nigdy się nie obywał.

Dziejów politycznych XV w. dotyczy obszerne studium dra. Ewy Maleczyńskiej, pt. „Społeczeństwo polskie pierwszej połowy XV wieku wobec zagadnień zachodnich. Studia nad dynastyczną polityką Jagiellonów" (WTN. Wrocław 1947, str. 163), które wywołało dość żywą dyskusję na łamach wszystkich trzech ogólnych czasopism historycznych (Kwartalnika, Przeglądu i Roczników Hist.). Praca w zasadniczym zrębie gotowa już przed wojną, obecnie została zrekonstruowana i uzupełniona nowymi zagadnieniami. W ujęciu autorki „idea jagiellońska" polegała na stanowczym przeciwstawianiu się ekspansji niemieckiej. Przeciwnikiem tej polityki stał się Zbigniew Oleśnicki, a Długosz, który pisał swą historię już po śmierci biskupa krakowskiego, pragnąc w nowych warunkach salwować postać swego dawnego protektora, zmienił silnie obraz dziejów. Stąd też wyprowadza się krytyka autorki dzieła Długosza. Szereg jednak jej interpretacji zostało zakwestionowanych przez recenzen-

tów. Realną zdobyczą pracy zdaje się być stwierdzony opór Jagiełły przeciw polityce ekspansywnej Luksemburgów, a także rozróżnienie trzech stronnictw w samej Polsce (królewskiego, możnowładzkiego i średniej szlachty), choć do tego stwierdzenia znajdujemy podstawy już w dawniejszej literaturze (por. zwłaszcza wnikliwe poglądy na stosunki polsko-czeskie i polsko-krzyżackie, oraz ich stosunek do siebie, Stan. Smolki).

Do spraw pomorskich i krzyżackich, do szeregu dawniejszych przybywają nowsze prace toruńskiego profesora K a r o l a G ó r s k i e g o, wśród których syntetyczny charakter ma zwłaszcza jego „Państwo krzyżackie w Prusach" (Inst. Bałt. 1946, str. 295) — autor należy niewątpliwie do najlepszych u nas znawców przedmiotu — a dochodzi jeszcze zbiór tekstów pt. „Związek Pruski i poddanie się Prus Polsce" (Inst. Zach., str. 283), oraz praca ucznia jego M. B a r t k o w i a k a o „Towarzystwie Jaszczurczym w l. 1397 — 1473" (RTN w Toruniu 1948, str. 60). Z tej samej szkoły pochodzi praca dra K. Ś l a s k i e g o, pt. „Dzieje ziemi kołobrzeskiej do czasów jej germanizacji" (RTN w Toruniu 1948, str. 116).

Północnych ziem dotyczy również praca krakowskiego badacza, dra B o g u s ł a w a L e ś n o d o r s k i e g o, pt. „Dominium Warmińskie 1243 — 1569" (Poznań Inst. Zach. 1949, str. 128), rozpatrująca ten mało znany a interesujący problem ze stanowiska prawa publicznego w obrębie całego wymienionego okresu, a z uwzględnieniem również urządzeń wewnętrznych biskupstwa. Poza granice historyczne i obecne Polski wykracza poznański prawnik, doc. J ó z e f M a t u s z e w s k i w studium swym pt. „Studia nad prawem rugijskim, cz. I" (TPN Poznań 1947 str. 160), a porusza się na tych granicach w uwagach krytyczno-polemicznych (przeciw H. Ludatowi) „O biskupstwie lubuskim" (Czasopismo prawno-histor. II. Poznań 1949, str. 139). — W tym samym czasopiśmie zamieszcza prof. Z d z i s ł a w K a c z m a r c z y k bardzo interesujące i ścisłe studium z historii urzędów polskich pt. „Kasztelanowie konarscy" (ib., str. 1 — 27), z dopiskiem językoznawczym prof. S t a n. U r b a ń c z y k a.

Znany i zasłużony badacz dziejów litewskich prof. W i t o l d K a m i e n i e c k i wydał po wojnie studium pt. „Społeczeństwo litewskie w XV w." (TNW. Warszawa 1947, str. 126). Końca średniowiecza w Polsce i na Litwie dotyczy praca pośmiertna prof. F r y d e r y k a P a p é e' g o pt. „Aleksander Jagiellończyk" (PAU Kraków 1949, str. 120), posiadająca wszystkie zalety metody i pióra tego znakomitego uczonego. Do tej samej schyłkowej epoki odnosi się źródłowe studium doc. J ó z e f a G a r b a c i k a, pt. „Kallimach jako dyplomata i polityk" (PAU Kraków 1948, str. 162).

Prac polskich dotyczących dziejów powszechnych tejże epoki zgodnie z naszym założeniem nie wymieniamy.

K. T.

Recenzje książek

Handelsman M. A d a m C z a r t o r y s k i, t. I i II. Rozprawy historyczne Tow. Nauk. Warszawskiego t. XXIII, str. XX + 334 +10 tablic. Warszawa 1948, t. II (Rozprawy t. XXIV str. 8 nlb + 382 + 10 tablic. Warszawa 1949.

Pośmiertelne dzieło wielkiego uczonego, który zginął w r. 1945 niemal u końca wojny, powstało w czasie tragicznych zmagań wojennych, niebezpieczeństw osobistych, ukrywań się, przenosin. Rękopis leżał zakopany w ziemi, jednak ocalał. Tragiczniejszy los spotkał autora, który nie dożył jego publikacji.

Praca zapoczątkowana jako monografia o charakterze syntetycznym, już w czasie wojny, rozrosła się do wielkiego dzieła syntetycznego o polityce polskiej w pierwszej połowie 19 w. Stała się dziełem pomni-

kowym, do którego sięgać będą nie tylko badacze epoki, w której żył i działał Adam Czartoryski. Dlatego trudno kusić się o recenzję pracy, gdyż do tego trzeba by pióra fachowca i recenzja stanowić musiałaby sporą książkę: w przygotowaniu są dalsze dwa tomy, obejmujące dzieje wojny krymskiej i ostatnie lata Adama Czartorysk.ego.

Dziwne były koleje losów człowieka, który urodzony i wychowany w czasach dawnej Rzeczpospol.tej walczył w obron.e konstytucji majowej, potem był przyjacielem i doradcą cesarza Aleksandra, jednym z współtwórców Królestwa Kongresowego, jednym z głównych przywódców legalnej opozycji przeciw absolutyzmowi, szefem rządu powstańczego w r. 1830-31, jednym z przywódców em.gracji. Człowiek, który wprowadził elementy słowiańskie do polityki carskiej Rosji, potem te same elementy obracał przeciw despotyzmowi Mikołaja. Mason, który pod koniec życ.a stał s.ę gorliwym katolikiem i na katolicyzmie budował swą politykę. Wreszcie arystokrata, który popierał ruchy rewolucyjne w Europie. Do tylu paradoksów zmusiło życie najdłuższe Adama Czartorysk.ego. A tłem jego polityki i działań są wielkie przemiany społeczne i polityczne Europy 19 w.

Niesposób określić w kilku słowach znaczenia tej książki przełomowej dla zrozumienia pierwszej połowy lat porozbiorowych. Dalsi badacze poprawią w niej usterki, powstałe w znacznej mierze na skutek warunków, w których praca powstawała. Zauważmy tylko, że niemożność nawiązania stosunków ze Zmartwychwstańcami na emigracji wyrastała z zasadniczej, pierwiastkowej n.ejako ich nieufności do ks.ęcia. Zmartwychstańcy wyszli przeważnie z kół demokratycznych, nieraz bardzo radykalnych: Jański był st. symonistą, st. symonistą był też Semenenko. Zalescy z ogromną nieufnością śledzili „nawrócenie" hotelu Lambert i przyp.sywali mu pobudki polityczne. Wreszcie Władysław Zamoyski był bardzo nielub.any, a nawrócenie jego budziło zrazu poważne zastrzeżenia. To wszystko składało się na nieufność, której żadne wysiłk. ze strony hotelu Lambert nie zdołały wykorzenić.

Książka, pisana żywo, stanowi wprost pasjonującą lekturę. Warto, by znalazła s.ę w każdej poważnej bibliotece jako pomnik prac wielkiego uczonego i wielk.ego patrioty.

K. G.

Sawicki Jakub, C o n c i l i a P o l o n i a e. Źródła i stud.a krytyczne. III. Synody diecezji łuckiej i ich statuty. Tow. Nauk. Warszawskie. Warszawa 1949 str. IX + 114 + 4 tablice.

Sawicki Jakub, C o n c i l i a P o l o n i a e. Źródła i stud.a krytyczne. IV. Najdawniejsze statuty synodalne diecezji chełmskiej z XV wieku. Tow. Naukowe K. U. L. Rozprawy wydz. teolog.-kanonicznego 5. Lublin 1948 str. XV + 231 + 8 tablic.

Znaczenie podjętej przez prof. Jakuba Sawickiego ser.i wydawnictw, wzbogaconej o obszerne i gruntowne rozprawy, wykraczające znacznie poza krytykę tekstu, jest bardzo wielkie dla historii polskiej.

Historia Kościoła w Polsce pisana jest niemal do ostatn.ch lat jako dzieje uposażenia i organizacji, bez uwzględn.enia życia, które nurtowało poza formami — taka np. historia duszpasterstwa n.e została dotąd zupełnie podjęta przez badaczy. Tę właśnie dziedzinę poruszają Concilia Poloniae, dostarczając do niej obfitego mater.ału.

Z prac prof. Sawickiego przekonać się można, jak mało wiemy o dziejach wieku XV, zaciemn.onego pozornym blaskiem Długoszowego dzieła. Przemilczenia i niedomówienia, stronnicze niechęci i patos wielkiego skądinąd zbieracza i historyka, który wystrzegał się kłamstwa, ale nie gardził pominięciem, przyczyn.ły się do ukrycia zagadnień i ludzi, którzy n.e podobali się dziejopisowi. Tym bardziej przyklasnąć należy słowom prof. Sawickiego o palącej potrzebie opracowania ruchu umysłowego XIV i XV w., bez którego n.e można we właściwy sposób naświetlić znaczenia poszczególnych postanowień statutów. Dorzućmy, że

dotąd spoczywa w zapomnieniu spuścizna wielkiego jak można sądzić kanonisty Macieja z Raciąża i wielu innych, że właściwie nikt nie opracował spuścizny ani Jana Szczekny, ani Palecza, ani Pawła Włodkowica, ani Stanisława ze Skarbimierza, choć się wie o nich i o nich mówi. Tym większe znaczenie posiada publikacja prof. Sawickiego, której tom IV naświetla postać pierwszego organizatora diecezji chełmskiej Jana Biskupca, a tom III sięga do postaci Pawła Algimunta, człowieka z przełomu XV i XVI wieku.

Strona edytorska tekstów średniowiecznych nie nasuwa zastrzeżeń. Natomiast teksty nowożytne nie są modernizowane a nawet zwyczajne przepisania się i błędy są uwzględniane w przypisach. Uważamy to za zbyteczną skrupulatność, która utrudnia wydanie i czytanie tekstu, a właściwie niczego nauce nie daje. Sądzimy, że nadmierne wyśrubowanie wymagań edytorskich prowadzi do zmniejszenia się liczby wydawnictw i wydawców. Z drugiej strony rozwój techniki pozwala dziś wydawać ważniejsze pomniki lub ich części w postaci tablic, które umożliwiają każdemu zapoznanie się z wyglądem oryginału o wiele bliżej, niż za pośrednictwem najlepszego wydawnictwa. Prof. Sawicki idzie po tej linii, dołączając do tekstu liczne tablice. Pod tym względem wydawnictwo jego przoduje w edytorskiej praktyce lat powojennych. Badacze przeszłości, nie tylko kanoniści, oczekują, że dalsze tomy rychło ukażą się w druku, ratując przed zagładą pomniki przeszłości, nad którymi wydawca pracował w najtrudniejszych warunkach okupacji i które ocalały, przynajmniej w odpisach i fotokopiach, dzięki ofiarności najbliższych mu osób. Z tego punktu widzenia Concilia Poloniae posiadają swoistą wymowę jako owoc prac i walk najcięższej epoki dziejowej.

Karol Górski

Lew Tołstoj. Sonata Kreutzerowska i inne opowiadania. Poznań. Księgarnia Zdzisława Gustowskiego. Str. 244.

Niedaleka jest droga od idealizmu do sceptycyzmu. Twórczość Tołstoja ocvluje między jednym i drugim. Imputowana najniesłuszniej katolicyzmowi zasada niesprzeciwiania się złu i sceptycyzm twierdzenia: „Jeśli dopuścimy, że życiem ludzkim kieruje rozum, niszczymy sama możliwość życia" — to dwa pozornie odległe od siebie nurty myśli Tołstoja. Obok trafnych obserwacji — chybione wnioski, głęboka analiza obok wręcz fałszywej syntezy, znajdują swój literacki odpowiednik w twórczości Tołstoja w publicystycznych skazach, zniekształcających prawdę wizji artystycznej.

Wysunięta w tytule zbioru opowiadań tego wielkiego pisarza na czoło Sonata Kreutzerowska przytłacza pozostałe opowiadanie ciężarem gatunkowym problematyki. Publicystyczna tendencja każe, niestety, artystyczny wyraz wizji; dzięki temu zdaje się trudno było autorowi przekonać czytelników o słuszności swej wysnutej — jak sądzi — z ducha Ewangelii tezy o wyższości bezżenności nad „grzechem" małżeństwa. Opis niekiełka małżeńskiego i bez publicystycznych partii, które wygłasza posłuszny porte-parole autora Pozdnyszew, ma w sobie potężny ładunek sugestywny. Od lat dziecinnych bohatera poprzez pierwszy upadek prowadzi autor czytelnika (nie pozwalając ochłonąć ani na chwilę z tchnącego dynamizmem uczuciowym materiału słownego, stylistycznego i fabularnego) aż do kończącego się zabójstwem dramatu zazdrości. Tak być mogło. Ale dopiero przy posłowiu czytelnik zapyta się: Czy to reguła bezwyjątkowa, a współcześniej: czy nie mamy tu do czynienia z typem jeśli nie patologicznym, to „społecznie uwarunkowanym"? Czy tak być musiało?

Według stanowiska autora — tak. Bo „celu godnego człowieka nie osiągniemy nigdy przez połączenie się z przedmiotem miłości w małżeństwie lub poza małżeństwem. Małżeństwo nie ułatwia osiągnięcia godnego człowieka celu, lecz zawsze je utrudnia".

Kategoryczne zdanie pierwsze wyklucza drugie. A jeśli drugie jest modyfikacją pierwszego, to z trudności osiągnięcia jakiegoś celu nie wynika bynajmniej niemożliwość osiągnięcia go. Tu bodajże jesteśmy u progu tajemnicy kapitulacji Tołstoja do poziomu minimalizmu społecznego w opowiadaniu np. „Fałszywy banknot".

Dydaktyczny nurt opowiadań omawianego zbioru, tak charakterystyczny dla twórczości „mędrca z Jasnej Polany", pragnącego poprzez nawrót do sposobu myślenia pierwszych chrześcijan odrodzić świat, przewija się w każdym z opowiadań. I jeśli nawet nie zgodzimy się z tezami autora, stwierdzając w jego rzekomo „czystym chrystianizmie" konglomerat achrześcijańskiego sceptycyzmu z duchem sekciarstwa najprzeróżniejszych odcieni, nie możemy przejść obojętnie obok niesłychanej pasji poznawczej, której wyrazem jest twórczość Tołstoja. Pasja ta urzeka i przykuwa uwagę czytelnika, zmuszając go do szukania na własnej już drodze rozwiązania wysuniętych przez autora problemów.

Dobry przekład (W. Jakubowskiego i G. Tomofiejewa) i staranne wydanie zalecają tę książkę. Jeszcze tylko „jedna uwaga" recenzenta: czy nie lepiej byłoby użyć słownego określenia stosunku liczbowego opisywanych wypadków w opowiadaniu „Sonata Kreutzerowska" w miejsce ułamków dziesiętnych? Coś innego mówi czytelnikowi, że 99 na 100 małżeństw żyje w piekiełku, jakie było udziałem Pozdnyszewa, niż, że żyje ich tak 0,99.

T. P.

Stanisław Witkiewicz. Sztuka i krytyka u nas. Pisma wybrane pod redakcją Jana Zygmunta Jakubowskiego. Tom I. Książka i Wiedza. Warszawa 1949. Str. XXIII + 224.

Pierwszy tom pism wybranych Stanisława Witkiewicza, jest już trzecim wydaniem tej książki (Warszawa 1891 i Lwów 1899). Na książkę złożyło się osiem artykułów z dziedziny plastyki oraz rozprawa literacka „Mickiewicz jako kolorysta", w której także autor patrzy oczyma malarza-artysty, oczyma wrażliwymi na barwę i kształt. Rozprawa ta jest, o ile mi wiadomo, jedyną obok książki „Na przełęczy" pozycją Witkiewicza wprowadzoną do programu szkolnego. Artykuły i rozprawy autora „Aleksandra Gierymskiego" drukowane były w latach 1891-1897 w „Wędrowcu".

J. Z. Jakubowski daje we wstępie ciekawie naszkicowaną sylwetkę Stanisława Witkiewicza na tle jego epoki, co doskonale przyczynia się do zrozumienia wielu tez i wystąpień impulsywnego krytyka minionej epoki.

Zawarte w tomie tym artykuły mają charakter par excellence polemiczny. Bo też miał Witkiewicz wielu przeciwników w swej kampanii estetycznej, degradującej rolę i stanowisko współczesnej mu krytyki artystycznej, usiłującej urobić „na własną modłę" opinię i smak estetyczny społeczeństwa. Witkiewicz operuje świetnym, dynamicznym językiem świadomego swych celów bojownika, wplata weń niejednokrotnie niezwykle sugestywne sformułowania, metaforykę zabarwioną humorem, czasem celną ironię lub satyrę.

Walczy Witkiewicz wespół z Sygietyńskim, dążąc do rozsadzenia pogrążonych w stagnacji form malarstwa i krytyki ówczesnej. Śmiało rozprawia się z tradycyjną myślą estetyczną: estetyka „przystępowała... do sztuki — pisze on — nie jak sumienny badacz do nieznanego sobie zjawiska, tylko jak sędzia z paragrafami ustaw o ideałach estetycznych, lub jak mędrzec, który z jakiejś zaświatowej skarbnicy zaczerpnął świadomości wszystkich prawd, a na zjawiska świata rzeczywistego; rzuca tylko światło swej wiedzy i w świetle tym widać, co w nich jest prawdą, co fałszem, co pięknem, co brzydotą..." Także w bardzo ostrych słowach określa głównego odbiorcę dzieł sztuki: arystokracja „potrzebowała protegować, dawać małe stypendia, klepać po ramieniu; pozwalała jeść przy swoim stole pod warunkiem, żeby być zabawnym..." Witkiewicz zdecydowanie przeciwstawia się tak pojętej przez odbiorcę sztuce, a swoje poglądy wypowiada w tym zbiorze świetnych prac polemicznych twierdząc, iż

książka ta jest „historią walki o niezależne stanowisko sztuki w dziedzinie ludzkiej myśli i o niezawisłość indywidualności w sztuce". W poszczególnych rozprawach bliżej jeszcze precyzuje, przedstawia konkretnie swe stanowisko i poglądy na sztukę, daje sformułowania teoretyczne, jak np. definicję sztuki: „Sztuka jest jednym z najsubtelniejszych wyrazów ludzkiego ducha zdradzającym jego najgłębsze tajniki". Sformułowań tych i definicji, nowatorskich jak na czasy Witkiewicza, a na pewno wnoszących do sztuki ożywczy nurt, ciekawych choćby ze strony rozwoju myśli estetycznej, jest dużo rozrzuconych po rozległym kontekście, gdyż „Sztuka i krytyka u nas" nie ma charakteru jakiejś teorii estetyki, ani zamkniętego układu rozpraw z dziedziny filozofii sztuki. Widać to zresztą, już na podstawie samych tytułów rozpraw („Henryk Siemiradzki", „Pomnik Mickiewicza", „Maniera", „Józef Chełmoński" itp.).

Zbiór artykułów i rozpraw polemicznych Stanisława Witkiewicza stanowi cenną pozycję wydawniczą. Należy się spodziewać równie bogatego i trafnego wyboru innych pism świetnego, impulsywnego krytyka.

Ryszard Wasita

Krystyna Wierzbicka: Życie teatralne w Warszawie za Stanisława Augusta. Warszawa 1949. Str. 137.

Teatr jest dotychczas bodaj najbardziej zaniedbaną dziedziną sztuki. O ile wydaje się sporo monografij wielkich pisarzy, malarzy czy muzyków, o tyle o wielkich aktorach głucho. Chociaż każda epoka — poczynając od 18 wieku — znalazła w teatrze swoich wybitnych przedstawicieli, odczuwa się brak powiązań między epokami, brak ciągłości. Nie ma dość opracowań historycznych, monografii, ani książek poświęconych zagadnieniom teoretycznym teatru. Niestety, prawdą jest, że Modrzejewska staje się dla nas mitem. Tak jest również z całą plejadą świetnych aktorów dziewiętnastowiecznych. Wiadomości o ich epoce są skąpe, i z upływem lat coraz bardziej się uszczuplają.

Toteż z radością należy powitać niedawno wydaną, a wzbogacającą ubogą literaturę teatralną, pracę Krystyny Wierzbickiej „Życie teatralne w Warszawie za Stanisława Augusta". Książka obejmuje ważny, przełomowy okres w dziejach teatru polskiego — epokę stanisławowską, w której teatr wykracza poza ramy artystycznej imprezy dworskiej, a staje się placówką kulturalną udostępnioną szerszym warstwom ówczesnego społeczeństwa. „Od tej chwili powstaje interesująca korelacja między teatrami a publicznością, bo z jednej strony losy przedsiębiorstw teatralnych stają się zależne od upodobań widzów, z drugiej na upodobania widzów wpływa teatr za pośrednictwem wystawianych w nim sztuk". W ważnych momentach naszej historii rodzi się pod kierunkiem Wojciecha Bogusławskiego nasza scena narodowa. Teatr znalazł się w nowej, trudnej i ważnej roli: oddziaływania na społeczeństwo, urabiania jego opinii, rozpowszechniania haseł demokratycznych. Równolegle z rozwojem samego teatru przekształca się stopniowo stan aktorski, z niesfornych, pozostających poza nawiasem prawdziwej sztuki „komedyantów" — w coraz bardziej światłych artystów, artystów z prawdziwego zdarzenia.

„Zbadanie z historycznego punktu widzenia trzech zasadniczych czynników warszawskiego życia teatralnego, jakimi były — organizacja teatru, stan aktorski i publiczność" — jest zadaniem pracy Krystyny Wierzbickiej.

Autorka zadała sobie wiele trudu, wertując trudno dostępne manuskrypty i starodruki, zgromadziła materiał sumiennie, zapełniając tym samym dotkliwą lukę w literaturze teatralnej. Rzecz jasna, iż książka jej nie zawiera całej wiedzy o teatrze epoki stanisławowskiej, nie pozwalały na to choćby skąpe ramy objętościowe, jednakże stanowi pracę poważną i ciekawą, dając obraz całokształtu zagadnień teatralnych stolicy za Stanisława Augusta.

Cenną rzeczą jest podana bibliografia (zarówno opracowania, jak i źródła drukowane oraz rękopiśmienne) a także indeks osobowy, znacznie ułatwiający korzystanie z samej książki.

Ryszard Wasita

Graham Greene: S e d n o s p r a w y . Przełożył Jacek Woźniakowski. Okładkę proj. Jerzy Wasilewski, arch. Wyd. „Pax", Warszawa 1950. Str. 290.

Jeśli zamierzamy poświęcić tu książce Grahama Greene'a znacznie więcej uwagi, niż to się zazwyczaj czyni przy omawianiu „książkowych nowości", jest to wynikiem jej niecodzienności i dużego kalibru artystycznego. O samym autorze napiszemy może szerzej innym razem, — na razie stwierdzimy tylko, że „Sedno sprawy" (tytuł oryginału. The Heart of the Matter) jest jedną z trzech powieści 45-cioletniego angielskiego konwertyty, które zyskały Greene'owi światowy rozgłos — dwie inne, to „Skała Brighton" (Brighton Rock) i „Potęga i chwała" (The Power and the Glory). Zwłaszcza „Sedno sprawy" jest gorąco dyskutowane przez krytykę i czytelników, jest książką, która została gorąco przyjęta przez opinię publiczną i sprowokowała ją do czynnej względem dzieła sztuki postawy. Jest to najtrudniejsze i najwyższe zadanie pisarza — stworzyć dzieło, które drąży, prowokuje, zostaje w umyśle czytelnika. Myślę, że temu właśnie zawdzięcza Greene swój artystyczny sukces.

Dla literatury angielskiej typowy jest szczególny rozrost „komentarza odautorskiego", zdecydowany prymat narracji nad wizją i rozbudowana metaforyka. Charakterystyczna jest także wybujałość pamiętnika jako gatunku literackiego. Greene natomiast jest zupełnie przeciwstawny tej metodzie pisarskiej (reprezentowanej głównie przez Chestertona): jest on pisarzem „drapieżnym", w książkach swoich napina problemy do najwyższego stopnia nasilenia dramatycznego, jeśli już nie tragicznego i to w sposób całkowicie zobiektywizowany, bez cienia odautorskiej ingerencji. Ciekawe, że zanika u niego również metafora (zwróciła na to uwagę Maria Morstin-Górska w „Tygodniku Powszechnym"). Większość użytych np. w „Sednie sprawy" metafor wypowiadają bohaterowie — Greene przytacza je jakby in extenso. Ta cecha odróżnia go od reszty pisarzy angielskich — może najbliższy mu jest Evelyn Waugh — a zbliża do wielkich powieściopisarzy francuskich: François Mauriac'a i Gabriela Marcel, tzw. katolickiego egzystencjalisty.

Powiedział kiedyś Bruce Marshall: „Nie lubię mówić o „posłannictwie" pisarzy i pewien jestem, że Greene też nie lubi, ale niesposób czytać książek Greene'a nie dostrzegając zarazem uporu, z jakim autor kładzie nacisk na konieczność litości i na nadzieję miłosierdzia. „Skała Brighton", „Potęga i chwała" oraz „Sedno sprawy" — to wszystko powieści przepojone miłosierdziem". Idea miłosierdzia, centralna w naszej religii, emanuje z kart „Sedna sprawy" poprzez mistrzowską analizę psychiki majora Scobie, który wikła się beznadziejnie w popełnione z miłosierdzia cudzołóstwo. Ten grzech powoduje z kolei świętokradztwo — książka jest niemal tragiczna aż do chwili modlitwy w kościele. Scobie, jak słusznie zauważa tłumacz w przedmowie *) — nie ufa Bogu, nie godzi się z Jego prawem, ponieważ cierpi na przerost pysznej odpowiedzialności przy nadmiernie rozwiniętym współczuciu, i postawiony wobec konieczności wyboru między żoną Luizą a tą drugą, Heleną, nie może zdecydować się na zadanie żadnej z nich cierpienia. Wybiera wyjście trzecie: samobójstwo! Ta ofiara leży na pewno na pograniczu potępienia i świętości. Kiedy żona Scobiego udaje się do ks. Ranka ze słowami: „Nie warto nawet modlić się" (za Scobiego), ksiądz powiedział z wściekłością: Na miłość boską, niech pani sobie nie wyobraża, że pani — albo ja wiemy cokolwiek

*) Nie wiem dlaczego Wydawnictwo nie uznało za stosowne zachować przy książce wstępu autora, w którym Greene wyjaśniał swoje stanowisko wobec książki. Jest to poważne uchybienie edytorskie.

o Boskim miłosierdziu". I ten akt nadziei, to pozostawienie decyzji Najwyższemu Sędziemu (bo zdaniem ks. Ranka nawet „Kościół wie, jak wyglądają reguły. Ale nie wie tego, co się dzieje bodaj w jednym ludzkim sercu") — jest właśnie s e d n e m sprawy.

Tragiczne, nieszablonowe życie Scobiego przedstawia Greene z rzadkim mistrzostwem artystycznym. Ksiązka jest wspaniale skonstruowana, nigdzie nie nuży, ustawa sceny w bezbłędnej perspektywie. Drugą niezwykle istotną częścią składową jej piękna jest sugestywny, „skrótowy" język — w tym eksperymentalizmie Greene okazał się Anglikiem. Język Greene'a nie jest jednak wynaturzony, o co w literaturze angielskiej łatwo, np. u James'a Joyce'a. Wynaturzenia te zwodzą czasem cudzoziemskich krytyków, jak zwiodły u nas młodziutkiego Zdzisława Najdera w „Dziś i Jutro".

Tłumaczowi powieści, Jackowi Woźniakowskiemu, należą się słowa najwyższego uznania. Natomiast zgłaszamy zastrzeżenia pod adresem korekty — szwankuje nieco interpunkcja i kolejność wyrazów, co „odbarwia" trochę pisarskie specificum Greene'a. Ale nie zmniejsza to pozytywnego sensu wydania pierwszej książki Greene'a po polsku.

Wacław Rola

Georges Bernanos: P a m i ę t n i k w i e j s k i e g o p r o b o s z c z a . „Pax", Warszawa 1950. Str. 239.

Prof. Stefan Świeżawski wyróżnia dwa zasadnicze nurty w katolicyzmie: pesymistyczny, wywodzący się od Platona i św. Augustyna i optymistyczny biorący swe początki od Arystotelesa i św. Tomasza, zmierzający do wszechstronnego rozwoju osoby ludzkiej. Pełnia jednak chrześcijaństwa, jakieś Newman'owskie „Mój Stwórca i ja", może się pomieścić i mieści się w obu nurtach. Osiągnął ją i św. Szymon Słupnik, posuwający ascezę osobistą do ostatecznych granic i św. Franciszek Salezy, „geniusz religijny, mąż święty a równocześnie wykształcony światowiec".

Niezwykle trudną problematykę świętości mieszczącą się w ramach nurtu augustiańskiego podjął Jerzy Bernanos w „Pamiętniku wiejskiego proboszcza". Może ktoś z czytelników oczekiwać będzie jakichś na wpółsielankowych opisów życia wiejskiego duszpasterza, ukazanego na tle zwykłych spraw gospodarskich i administracyjnych parafii. Tak nie jest, Bernanos zagadnienie duszpasterstwa wsi, sprawy związane z codziennym życiem wiejskim parafii ogranicza raczej do roli akscesoriów. Stawia sobie znaczne wyższe zadania: sięga w głąb duszy bohatera, analizuje jej stany. Dlatego wybrał bardzo trafnie formę literacką pamiętnika, zastosowana bowiem metoda introspekcji psychologicznej pozwala na poznanie postaci wiejskiego kapłana od najciekawszej strony — od wnętrza. Widzimy z zapisków pamiętnika tego proboszcza jak jego organizm psychiczny reaguje na sprawy zewnętrzne, jak je przyjmuje, wartościuje. Z jego doznań i przeżyć poznajemy pośrednio i inne wydarzenia oraz postacie książki. Opis bezpośredni byłby tu do pewnego stopnia prymitywizmem literackim, podczas gdy akcja odtworzona w świadomości bohatera pozwala patrzeć na wszystko z pewnej perspektywy czasu i oglądać ją jako formę wtórną realnej wizji.

Bohater powieści, proboszcz z Ambricourt jest niepozornym, życiowo słabym, pozbawionym majątku i zdrowia księdzem. „Obawiam się — wyznaje on sam w pamiętniku — że nigdy nie stanę się praktyczny, doświadczenie niczego mnie nie nauczy". W głębokiej pokorze dostrzega on swą małość, swą lichość, uważa się czasem nawet za radykalnie niegodnego pełnienia obowiązków kapłańskich, choć skromnie przyznaje równocześnie, że „Panu naszemu potrzebne było świadectwo i zostałem wybrany dla braku kogoś lepszego, tak jak przywołuje się przechodnia". Każde niemal przedsięwzięcie tego pozbawionego życiowej radości człowieka jest z góry przeznaczone na niepowodzenie. Nie ma on bowiem odrobiny zmysłu praktycznego. A jednak jakieś promieniowanie łaski

przepełnia to nędzne życie, prowadzone na modłę jakiejś surowej, średniowiecznej ascezy i mistyki. Proboszcz z Ambricourt osiąga świętość swoistymi drogami, zupełnie różnymi od tych, którymi również ku świętości kroczył taki np. ks. Smith z „Chwały córy królewskiej" Marshall'a. Życiu wiejskiego proboszcza brakuje zupełnie pogodnego, optymistycznego nastroju ks. Smith'a. Poraża on z wielu trudnościami w pożyciu ze środowiskiem, w jakim przebywa. Napotyka na brak zrozumienia ze strony parafian. Nie potrafi sobie nawet zjednać przywiązania dzieci. Między nim a parafią rodzi się konflikt, wynikający z głęboko skomplikowanej, prawie że chorobliwej jego psychofizycznej natury. Nie dopatruje się on w niektórych wynikach swej pracy apostolskiej żadnych śladów łaski, obecnej jednak i czynnej w jego wiejskim kościółku, owszem działa ona permanentnie i nieprzerwanie, w każdej chwili zdolna do odnawiania duszy grzesznika. Ale Bernanos obracający się w nurcie augustiańskiego pesymizmu, ukazuje nam, że łaskę osiągnął proboszcz z Ambricourt za bardzo wysoką cenę — za cenę dramatycznej ofiary ze swego życia, życia pełnego cierpień fizycznych, rozterek duchowych, pozbawionego odrobiny światła i radości ziemskiej. W duszy tego kapłana dokonała się pod koniec życia zasadnicza ewolucja poglądu na życie doczesne, które wyrażają końcowe słowa jego pamiętnika: „Nienawidzieć siebie jest łatwiej, jak się zdaje. Łaską jest zapomnieć o sobie. Ale gdyby wszelka pycha w nas zmarła, najwyższą łaską byłoby kochać nieśmiało samego siebie jak każdy z umęczonych członków Jezusa Chrystusa..." W słowach tych, a zwłaszcza w zdaniu: Wszystko jest łaską — widać już jakiś zwrot bohatera ku optymistycznej wizji świata.

Przeciwstawieniem proboszcza jest jego „mocny" i nieco rubaszny dziekan. Zadowolony z przyziemnych uciech i zdobytego dużego doświadczenia życiowego, prawi skromnemu proboszczowi z Ambricourt uczone maksymy, udziela mu fachowych wskazówek.

Dziekan jest typem starego kapłana, który w księdzu widzi przede wszystkim kierownika parafii, nauczyciela zdolnego do rządzenia i trzymania ludzi w ryzach „samym tylko ruchem podbródka". Ubolewa nad tym, że obecnie seminaria duchowne wypuszczają raczej ministrantów, łatków, którzy wyobrażają sobie, że pracują więcej od innych, a nie dochodzą w końcu do niczego. „Mazga się to, zamiast rozkazywać, czyta masę książek".

Bernanos jest — jak to wielu podkreśla — pisarzem głębin katolicyzmu. I „Pamiętnik wiejskiego proboszcza" nie należy do powieści łatwych. Zmusza on czytelnika do przemyślenia bogatych problemów, podanych w bardzo swoistej artystycznej formie.

Ryszard Wasita

Wiara

Przyświadczenie umysłu czy ufność serca?

Czy nie będzie to przesadą, jeśli dylemat: „Przeświadczenie umysłu czy ufność serca" zastąpimy tym innym: „Katolicyzm czy protestantyzm"? — Nie będzie przesadą. Bo istotnie chodzi tutaj nie tylko o dwa różne pojęcia, lecz raczej i przede wszystkim o dwie zgoła rozbieżne koncepcje chrześcijaństwa, lub nawet dwie odmienne umysłowości religijne. To prawda, że protestantyzm, o ile zachował jeszcze swą postać tradycyjną i treść pierwotną, uznaje to samo co i katolicyzm podstawowe Credo i te same przyjmuje starochrześcijańskie wyznania wiary: „Skład Apostolski", skład wiary „Nicejski" i „Atanazjański" [1]). Niemniej jednak zasadnicze dzielą nas różnice, z których nie najmniejszą, lecz chyba największą jest samo pojęcie wiary. I trzeba to jasno powiedzieć, zwłaszcza w okresie ożywionych tendencji zjednoczeniowych, których wykładnikiem jest „ruch ekumeniczny", aby poznać możliwie dokładnie zarówno własne stanowisko, jak i możliwości pojednania, a następnie uprzytomnić sobie wyraźnie, że ewentualne spotkanie nie może nastąpić „w połowie drogi", ponieważ prawda, tutaj, nie znajduje się „w połowie drogi".

To, co Möhler — jeden z najznakomitszych teologów katolickich 19 stulecia — pisał w r. 1832, jest aktualne i dzisiaj jeszcze: „Mniemanie, jakoby nie istniały różnice doniosłe, docierające aż do serca chrześcijaństwa, może tylko zrodzić wzajemną pogardę. Przeciwnicy bowiem, którzy są świadomi, że nie posiadają żadnej wystarczającej racji do tego, aby się sobie przeciwstawiać — a którzy jednak czynią to de facto — mogą

[1]) Por. *„Concordia, oder die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherschen Kirche", Basel, 1898, str. 1-4. **Uwaga: gwiazdka przed nazwiskiem lub tytułem oznacza dzieła i autorów protestanckich.**

sobą tylko wzajemnie pogardzać... Nierzadko się zdarza, że nieznajomość różnic prawdziwych, stwarza fałszywe, co bardziej zwykło podsycać wrogie i pozbawione miłości sprzeciwy, niż dokładne poznanie przeciwstawieństw. Nic bowiem więcej nie rani i nie drażni, jak nieuzasadnione zarzuty" [2]). Z drugiej zaś strony, jasne uprzytomnienie sobie doktryn odmiennych pozwoli nam głębiej wniknąć w naukę katolicką i właściwiej ocenić piękno jej prawdy. I to jest też bezpośrednim naszym celem dzisiaj, kiedy porównujemy protestancką koncepcję wiary z jej katolickim określeniem. Aby zaś możliwie najpełniej uniknąć zarzutu stronniczości lub zniekształcenia myśli nam przeciwnej, nieomal wyłącznie opierać się będziemy, w jej odtworzeniu, na wypowiedziach teologów protestanckich, pamiętając jednak ustawicznie o tym, co powiedział jeden z nich na początku obecnego stulecia, że mianowicie „protestantyzm znajduje się w nieustannej fluktuacji, tak iż polemika sprzed lat 20 jest już obecnie nieaktualna... (Że) jest rzeczą niemożliwą zrozumieć protestantyzm współczesny na podstawie pism minionych" [3]). Ale my nie mamy zamiaru polemizować. Chcemy raczej uchwycić ten czynnik zasadniczy, który naszym zdaniem jest główną sprężyną niestałości, działającą w protestantyzmie od początku i działającą niezmiennie: subiektywizm. Na ogół protestanci bronią się bardzo żywo przed tą etykietą i usiłują wyjaśnić odpowiadające jej pojęcie jako zdrowe poczucie odpowiedzialności za osobiste czyny i decyzje [4]). Niemniej jednak teologowie różnych ugrupowań przynajmniej w tym są zgodni, że uznają przerost subiektywizmu w pietyzmie [5]), oraz w całej nieomal teologii 19 i początku 20 wieku, stojącej pod znakiem sentymentalizmu Schleiermachera [6]). Nic

---

[2]) J. A. Möhler, „Symbolik, oder die Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten", Regensburg, 1873, str. IX.

[3]) *Philipp Huppert, „Der deutsche Protestantismus zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, Köln, 1902; Vorwort. Cyt. w/g Gustave Weigel S. J. „Contemporaneous Protestantism and Paul Till ch". Theological Studies, June, 1950, str. 177.

[4]) *Fr. H. R. von Frank, „Geschichte und Kritik der neueren Theologie", Leipzig, 1908, str. 10 i nn.

[5]) *K. Holl, „Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. III Der Westen". Tübingen, 1928, 541-543. — *R. Seeberg, „Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert", Leipzig, 1903, str. 58. — *Fr. H. R. von Frank, d. c., str. 25.

[6]) *E. Schaeder. „Das Wort Gottes", Gütersloh, 1930, str. 37, 42. — *R. Seeberg d. c., str. 58. — *F. Kattenbusch. „Die deutsche evangelische Theologie". Giessen. 1934. str. 42.

zatem dziwnego, że i katolicy wydają oceny podobne [7]), z tą wszakże różnicą, że widzą w indywidualistycznym subiektywizmie jedno z podstawowych znamion protestantyzmu w ogóle [8]). Czy się mylą? Niechaj na to pytanie odpowiedzą fakty historyczne.

A najpierw fakt nieomal współczesny. — Głośny teolog protestancki, Emil Brunner, określił pozakatolickie tendencje religijne naszego wieku jednym tylko mianem: „Przeżycie". „Przeżycie religijne — pisał — to jest to, czego szuka człowiek naszych czasów. Wiara chrześcijańska jest dla niego kłopotem i balastem przeszłości... Szuka się obecnie „głębin samego siebie", „twórczych i pierwotnych podstaw duszy", tego, co jest „bezpośrednie", „irracjonalne święte", szuka się „pierwiastka" życia. A teologia protestancka również czyni wszystko, co w jej mocy, aby temu rozwojowi dotrzymać kroku. Wypełnia stare dzbany tym nowym winem, lub też z tej nowej świadomości religijnej wydobywa nowe formy wyrazu: zmienne, elastyczne, żywe symbole. Symbole, nie pojęcia! Bo jeśli w czym panuje zgoda, to niewątpliwie w walce przeciwko „intelektualizmowi", przeciwko „dogmatom", „naukom", „skostniałym pojęciom kościelnej wiary". Człowiekowi nowocześnie pobożnemu jak i teologowi w ogóle wydaje się wiara, której treścią jest rzecz określona — owa sławna „fides quae creditur" [9]) — i wszelka określoność wiary, wszystko, co obiektywne i w słowo ujęte — ta wiara, w porównaniu z osobistym i pierwotnym przeżyciem, wydaje się mu jakimś skostnieniem, powstałym przez oziębienie prądu przeżycia, tryskającego żarem z samego centrum, i skamieliną życia minionego. To, co żywotne, to uczucie; to, co skamieniałe, to wiara. To, co pierwotne, to być jedno z Bóstwem; znakiem zaś tylko oziębienia

[7]) B. Bartmann, „Précis de théologie dogmat'que", Mulhouse, 1941, t. I. str. 106. — H. Saint-Denis, „Les valeurs spirituelles du protestant'sme", Revue de l'Université d'Ottava, Janvier-Mars, 1950, str. 12.

[8]) J. Lortz, „D'e Reformation in Deutschland", Freiburg am Breisgau, 1941, t. II, str. 307. — G. Weigel S. J., „Contemporaneous Protestantism and Paul T'llich", Theological Studies, June, 1950, str. 196. — G. Wunderle, „Das religiöse Erlebnis", Lexikon für Theologie und Kirche, t. III, kol. 757. — G. Brunhes, „Christian'sme et Catholicisme", Paris, 1924, str. 117. — A. Seitz, „Natürliche Religionsbegründung", Regensburg, 1914, str. 62 i n.

[9]) „Fides, quae creditur" oznacza „wiarę przedmiotową", czyli po prostu przedmiot wiary: prawdy do wierzenia podane. Jej odpowiednikiem jest „fides qua creditur" — podmiotowy akt wierzącego, który uznaje za prawdę przedmiot do wierzenia podany.

jest owo przeciwstawienie Boga i człowieka, które zezwala na stosunek „czysto myślowy", jedynie na wiarę w Boga zamiast przeżywania Boga. Wiara bywa pojęta jako „jeszcze-nie-mistyka" albo „już-nie-mistyka" — jako zaczyn, albo jako produkt rozkładu. Takie jest wyznanie nowoczesnej religijności, taką też — mniej lub więcej wyraźnie przyznaną — jest tęsknota nowoczesnego teologa. Nie ma on wprawdzie odwagi przyznać, że jest mistykiem, ale jeszcze mniej, że nim nie jest" [10]). „Wraz z przekonaniem — dodaje inny teolog protestancki — że wiedza historyczna ostatecznie zburzyła ogólne założenia dogmatu, dualistyczny obraz świata i dziejów oraz natchniony kanon (Pisma Świętego), mogło to wszystko doprowadzić do wniosku, że nauka o usprawiedliwieniu staje się nie do utrzymania. To nastawienie czuje się dzisiaj o tyle pewniejsze, że mniema, iż jest w posiadaniu pełnowartościowej namiastki. Pokoleniu, które przyszło po śmierci Ritschla, zdawało się, że inna droga leży bliżej religijnego pogłębienia, niż droga ustępującej nauki, mianowicie żywy kontakt z twórczymi osobistościami. Takie jest znaczenie znamiennego hasła: Od Pawła z powrotem do Jezusa; od uczoności w Piśmie do prostoty Ewangelii, od głowaczy i kowali pojęć do żywych ludzi. Droga właściwa, to szukanie religii u jej źródeł, to współprzeżywanie twórczości, zapasów, walk i zwycięstw jej bohaterów. Tak bowiem odczuwa się przepływ ich ducha do ducha własnego jako przemożną siłę, która jednak pozostawia przecież jakiś margines dla osobistej originalności. Ponieważ zaś żadna osobistość nie da się ująć w jedną ścisłą formułę, a jednostka, choćby i największa, nigdy nie wyczerpuje całości życia religijnego, przeto zawsze stoi otworem swoboda wzbogacenia się elementami innych form i innych religijnych stopni. Im wydatniej i usilniej się to uczyni, tym większy będzie zysk osobisty. — M i s t y k a zaś, której zamiarem jest usunąć lub pochłonąć kierunek religijno-historyczny, w podkreślaniu tego prawa osobowości posuwa się jeszcze o krok dalej. Element historyczny, o ile mógłby ją krępować, wyłącza jeszcze silniej na korzyść bezpośredniego „przeżycia". Formy, w których to przeżycie bywa przedstawiane, są wprawdzie różne:

---

[10]) *E. Brunner, „Die Mystik und das Wort", Tübingen, 1924, str. 3-4. — Czytelnik spostrzega z łatwością, że „mistyka" nowoczesnej religijności protestanckiej, o której mówi autor, nie ma nic wspólnego ze zdrową mistyką chrześcijańską, wyrastającą z prawdziwej wiary.

raz będzie to uchwycenie Bóstwa jako czegoś „całkowicie innego", innym razem uczuciowe przeniknięcie we własnym wnętrzu. Przyczyny świata lub udostępnione w jakiś sposób „przeżycie Chrystusa", dla którego jednak Jezus historii jest stosunkowo obojętny. Ale wszędzie wspólna jest świadomość, że osiągnęło się stopień pobożności, który naukę o usprawiedliwieniu pozostawia daleko poza sobą. Z Bóstwem nawiązuje się tutaj kontakt przy pomocy „intuicji", przy czym gwarancją rzeczywistości przeżycia ma być „boska straszliwość" [11]).

Obraz to przygnębiający. Opierając się na powyższych wypowiedziach mielibyśmy prawo, smutne prawo, pytać ze zdumieniem, co z prawdziwego chrześcijaństwa pozostało jeszcze w protestantyzmie. I w rzeczy samej możemy bez niebezpieczeństwa upraszczania sytuacji powiedzieć, że na początku 20 wieku „próżnia wytworzyła się w sercu protestantyzmu". Ale równocześnie uczciwość każe dodać, że dotyczy to raczej środowisk teologicznych i protestanckiej inteligencji w ogóle, nie zaś ludu, o ile pozostał on jeszcze wierny swemu wyznaniu. „Pobożni protestanci Anglii, Niemiec i Stanów Zjednoczonych, pozostając pod wpływem niechęci dla „intelektualizacji", na odległych krańcach myśli teologicznej, żyli tak, jak gdyby rozwój teologiczny dwóch wieków wcale nie istniał" [12]). Optymistyczne to i życzliwe zastrzeżenie czyni teolog katolicki. Ale znów protestant ogląda rzeczywistość w barwach mniej jasnych: Od wieku 18 „sposób religijnego myślenia oraz poglądy teologiczne ulegały w protestantyzmie ustawicznemu zróżnicowaniu. Nie znaczy to, jakoby słuchacze dawnych czasów, w wieku 16 i 17, we wszystkim dawali wiarę swym kaznodziejom... W ogóle jednak posiadał duszpasterz w oczach swych wiernych powagę swego świętego urzędu... Od czasów wszakże „oświecenia" sytuacja uległa zmianie. Biblii już nie uważa się za całkowicie nieomylną, za księgę dosłownie przez Ducha Świętego natchnioną i w sobie zupełnie jednolitą. A chociaż każdy poszczególny teolog ewangelicki w decydujących pojęciach religijnych myśli zgodnie z Biblią (w przeciwnym razie straciłby wszelki kontakt z historycznym chrześcijaństwem), to jednak zakres, w którym pojęcia teologów ewangelickich naszych dni, w szczególności także i niemieckich, harmonizują

[11]) *K. Holl, d. c. (nota 5), str. 553-554. — Por. *P. Wernle, „Einführung in das theologische Studium", Tübingen, 1908, str. 330 i n.
[12]) G. Weigel S. J. d. c. (nota 3), str. 183.

z biblijnym światem myśli oraz z pierwotną protestancką nauką kościelną, jest bardzo różny... Świadomość, że dzisiejszy protestantyzm przenikają ostre religijne i teologiczne przeciwieństwa, dotarła do szerokich kół naszych gmin... Głosy z prawicy wołają: „Gminy religijne żyłyby szczęśliwie w prostocie wiary swych ojców, gdyby niektórzy duszpasterze nie chcieli im narzucać swych krytyczno-teologicznych rzekomo wiadomości". Lewica odpowiada: „Tam, gdzie duszpasterze głoszą naukę prawowierną, najszersze koła gmin powstrzymują się od uczestnictwa w służbie Bożej, gdyż nie mogą już wierzyć w to, co im się głosi". Jakkolwiek rzecz się ma w poszczególnych wypadkach, wielu sumiennych kaznodziejów gorzko odczuwa tę trudność, że w naszych gminach już nie ma jedności wiary (w znaczeniu zgodności religijnych poglądów" [13]). „Kościół — dorzuca inny teolog protestancki — musi sobie jasno zdać sprawę z tego, że (modernistyczna, liberalna) teologia 19 w. jest dzisiaj teologią działającą u większości nie-teologów... Wynikiem jej był niestety historyzm i psychologizm, które przeinaczają autentyczną transcendencję objawienia w transcendencję niewłaściwą i wskutek tego ją usuwają" [14]).

Że protestantyzm rozpada się wewnętrznie na setki różnych sekt, które się wzajemnie zwalczają — fakt to powszechnie znany. Każdy tworzy sobie, lub przynajmniej może na podstawie zasad protestantyzmu stworzyć sobie wiarę, jaką sobie wyśnił w swych przeżyciach religijnych. Dodać tylko wypada, że istnieją poza tym dwa główne kierunki religijno-teologiczne — „prawica" i „lewica", wyżej wspomniane — wokół których grupują się wszyscy dysydenci: szkoła „liberalna" i szkoła „ortodoksyjna", czyli „konserwatywna". Konserwatyści wierzą jeszcze, że chrześcijaństwo jest wynikiem nadprzyrodzonej ingerencji Boga, że jest więc religią pochodzenia boskiego; przyjmują objawienie Boże, które, jak sądzą, zawiera się całkowicie tylko w Piśmie Św. [15]). Teologowie liberalni, do niedawna liczniejsi, wyznają po prostu „racjonalizm teologiczny": odrzucenie wszystkiego, co przekracza zakres bezpośredniej intuicji, osobistego doświadczenia, naturalnej myśli filozoficznej, tzn. zaprzeczenie porządku nadprzyrodzonego. W tym sy-

[13]) *H. Bär, „Weniger Predigt, mehr Tat!", Giessen, 1930, str. 20-21.
[14]) *W. v. Loewenich, „Was heisst Offenbarung?", Berlin, 1938, str. 13.
[15]) *„Formula Concordiae. Epitome", art. I. Por. *„Concordia"... cyt. w nocie 1. Str. 409, 447.

stemie nie ma miejsca na cuda i objawienie Boże, na boski charakter Pisma św., jego normatywną i najwyższą powagę. Stąd wiara nie jest przyświadczeniem umysłu na prawdy Boże i dla powagi Boga, lecz jakimś tylko wewnętrznym i osobistym doświadczeniem religijnym, które nie zna ani dogmatów niezmiennych ani w ogóle prawd nadprzyrodzonych. Jedynym dogmatem wiążącym wyznawców liberalizmu religijnego jest subiektywny indywidualizm, a jedyną powagą osobista samoświadomość religijna każdego człowieka. Cała religia buduje się tutaj „na zasadach optymistycznych naturalizmu" [16]).

Bardzo daleką drogę przebył protestantyzm w ciągu czterech wieków swego istnienia; drogę tak daleką, że w wielkiej mierze zatracił kontakt z nauką Chrystusa Pana, czyli po prostu z chrześcijaństwem, ale nawet z doktryną swego twórcy Lutra. Wprawdzie w ostatnich dziesiątkach lat coraz częściej odzywają się głosy za powrotem do Lutra [17]), za wyzwoleniem się z więzów wybujałego psychologizmu — czego niejakim wyrazem jest choćby kierunek dialektycznej teologii K. Bartha [18]) — wprawdzie zaznacza się już dość wyraźnie pewien zwrot do tradycji życia sakramentalnego i liturgicznego, a przeciwnie dość charakterystyczne „odcięcie się od ewolucyjnego historyzmu Ritschl-Harnacka [19]), „ale — jak zauważa najnowszy katolicki historyk reformacji — cóż to znaczy wobec całości? Tylko niezmiernie mały procent członków protestanckich kościołów utrzymuje się jeszcze na terenie nauki, którą Luter, w pełni dogmatycznej nietolerancji, uważał za nieodzowny warunek zbawienia. Skrajnie rzecz ujmując można powiedzieć: Luter chciał zabezpieczyć objawienie — tymczasem wielka część protestantów przyjęła racjonalizm. Chciał wiarę ochronić, słowo Boże nieskażone zachować, tymczasem przyszedł sam siebie unicestwiający krytycyzm. Luter chciał być tylko przedstawicielem tego, co starożytne, wyrazicielem pierwotnego chrześcijaństwa, tymczasem jego dzieło stało się na pewno ko-

---

[16]) G. Weigel S. J. d. c. (nota 3), str. 188. — O liberalnych poglądach na Pismo święte, por. *P. Wernle, d. c. (nota 11), str. 319-320. — *W. v. Loewenich, d. c. (nota 14), str. 13-15. *E. Schaeder, d. c. (nota 6), str. 112.

[17]) *F. Kattenbusch, „Die deutsche evangelische Theologie", 1934, str. VIII.

[18]) *W. v. Loewenich, d. c. str. 18. — *Schaeder, d. c., str. 38-39, 42.

[19]) G. Weigel S. J. d. c. (nota 3), str. 177-180, 183-184.

ścielną rewolucją również i w tym znaczeniu, że zrodziło się coś istotnie nowego" [20]).

Faktem jest, że rozdzierając chrześcijaństwo, dokonał dzieła zniszczenia. W odłam chrześcijaństwa, którego się stał symbolem, wszczepił zasady, z których burzącej doniosłości może nie zdawał sobie dokładnie sprawy [21]), ale które posiadają na pewno straszliwą logikę nieodwołalnej destrukcji. Odrzucenie nauczycielskiej i nieomylnej powagi Kościoła w sprawach religii, pozostawienie sumienia sam na sam wobec pisanego słowa Bożego, nieograniczona autonomia w ocenie Pisma św. i w jego rozumieniu, subiektywistyczne pojęcie wiary zbawczej — to wszystko, co nazwano „wolnością chrześcijanina" — nie tylko mogło, ale m u s i a ł o , według żelaznych praw czystej konsekwencji, spowodować nie — jak głoszono — „oczyszczenie" i „wzbogacenie" chrześcijaństwa, lecz przeciwnie, jego niezmierne zubożenie.

*

* *

„Chcę — mówił Luter — solam Scripturam regnare — aby panem było nam tylko Pismo święte" [22]), które nie może uznać nad sobą żadnego sędziego [23]), a już w żadnym wypadku nauczycielem słowa Bożego nie może być ani papież ani sobór [24]), ani żaden człowiek [25]). Równocześnie jednak stwierdzał nie mniej wyraźnie: „Moja wiara jest tutaj sędzią, tak że mogę wyrokować: Ta nauka jest dobra i prawdziwa, a ta zła i fałszywa, i temu wyrokowi podlegają i papież i jego zwolennicy" [26]). „Każdy poszczególny (wierzący) musi o d c z u ć , że to jest

---

[20]) J. Lortz, „Die Reformation in Deutschland", 1941, t. II. str. 305.

[21]) W „Rozmowach" Lutra znajdujemy jednak słowo, które brzmi bluźnierstwem. Mianowicie w. t. 6. *„Tischreden" (Weimar) pod num. 6737 („Nimmermehr wird Einheit in der Kirche der Lehre haben — W przedmiocie wiary nigdy nie będzie w Kościele jedności") czytamy następujące słowa: „Da scheide uns der Heilige Geist; wenn Menschen scheiden wollen, so wird es ärger — Niechaj nas d z i e l i D u c h Ś w i ę t y ; gdyby to ludzie zechcieli czynić, byłoby gorzej".

[22]) *„D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesammtausgabe. Weimar, t. 7. str. 98, w. 40. — Odtąd przy cytowaniu dzieł Lutra będziemy się posługiwać formą skróconą, np. W. 7, 98, 40, gdzie „W" oznacza miejsce wydania (Weimar), liczby pierwsze — tom, następne — stronę, końcowe — początkowy wiersz zdań cytowanych. — Poza zdaniem cyt. por. ponadto: W. 6. 460, 21; 7, 47, 29; 7, 97, 21; 7, 98, 40. — *„Tischreden", Weimar (znak skróceniowy: W. TR.), 6, 157, 15 — n. 6737.

[23]) W. TR. 6, 157, 15.

[24]) W. 10c, 359, 11; 2, 404, 26.

[25]) W. 1, 695, 16.

[26]) W. 10c, 359, 11. — Por. W. 11, 409, 26,

prawdą, choćby i anioł z nieba i cały świat nauczał przeciwnie“ [27]). Taka jest zasada i takie kryterium oceny i samego Pisma św. i jego treści [28]), zasada i kryterium, które się stały potężnym ładunkiem rozsadzającym protestantyzm od wewnątrz. Nie ma decydującego znaczenia, że Luter raz mówił tak, innym razem inaczej; jego myśl zmierza najoczywiściej w kierunku „wyzwolenia“ jednostki spod władztwa autorytetu religijnego. Tak też został zrozumiany.

I w innych również rzeczach wypowiedzi Reformatora często łamią się w sobie i podwójnym biegną torem, których żadna dialektyka w „wyższej syntezie“ nie jednoczy. Nie są to bowiem dialektyczne natężenia między „tak“ jednym a „tak“ drugim, lecz koleżeństwo między zdecydowanym „tak“ i ostrym „nie“. I łączy je nie jakaś ireniczna harmonia, lecz niezrozumiałe „zarazem“, „równocześnie“. Wierny „usprawiedliwiony“ przez samą tylko wiarę“ [29]), jest „usprawiedliwiony i nieusprawiedliwiony“, „usprawiedliwienia nie posiada jeszcze w rzeczy samej, lecz w nadziei“ [30]); „równocześnie jest sprawiedliwy i grzeszny, wrogiem jest i synem Boga“ [31]). Powinien mocno wierzyć, tzn. posiadać niezachwianą ufność i bezwzględną pewność [32]), że znalazł łaskę w oczach Bożych [33]), że należy do grona wybranych [34]), że osiągnie zbawienie [35]); z drugiej jednak strony takiej pewności posiadać nie może[36]). Raz ta pewność powinna mu się objawić w odczuwalnym przeżyciu, w religijnym doświadczeniu [37]), kiedy indziej jednak nie wolno mu szukać odczucia, lecz winien po prostu wierzyć [38]). Usprawiedliwienie bowiem przez łaskę nie jest rzeczą doświadczenia [39]) i odczuć się nie da [40]).

---

[27]) W. 10b, 90, 10.
[28]) W. 10b, 23, 5; 10b, 217, 14; 11, 409, 26; 10a, 130, 14.
[29]) W. 40a, 22, 16; 40a, 240, 20; 40a, 241, 23; 40a, 447, 21; 40a, 368, 20; 40a, 370, 19; 43, 259, 4; W. TR. n. 6727, 6728.
[30]) W. 40b, 24, 13.
[31]) W. 40a, 368, 26.
[32]) W. 2, 13, 23; 2, 407, 36; 7, 575, 21; e, 575, 32; 11, 198, 18; 42, 564, 5; 43, 259, 9; 43, 259, 22.
[33]) W. 2, 13, 7; 7, 575, 21; 7, 575, 32;40a, 586, 23.
[34]) W. 2, 690, 26.
[35]) W. 10a, I, 370, 22.
[36]) W. 5, 173, 7; 5, 623, 22. — Por. J. Lortz, „Die Reformation in Deutschland“ t. II, str. 189; 151-153.
[37]) W. 2, 458, 31; 10a I, 370, 22; 10a I, 186, 15; 33, 438, 14; 19, 500, 12; 2, 458, 20.
[38]) W. 10a I, 301, 15; 40b, 32, 17, ...27.
[39]) W. 5, 87, 36.
[40]) W. 10a I, 222, 20; 40a, 22, 1; 40b, 25, 20.

W ogóle częste przerzuty myślowe Lutra z dziedziny „doświadczenia", „odczucia", „przeżycia", religijnego do wiary „czystej" niemało sprawiają kłopotu jego protestanckim komentatorom. Jedni, powołując się na teksty, które przeczą „doświadczeniu" usiłują wykazać, że odczuwalne i uczuciowe przeżycie nie należy do istoty wiary mistrza [41]), inni, w oparciu o wypowiedzi przeciwne, kładą u podstaw wiary doświadczalne przeżycie" [42]). Nikt jednak chyba nie przeczy, że znajdujemy się tutaj wobec zjawiska, które protestanci zowią na ogół pewną tylko „niejasnością" [43]), a które katolicy będą zawsze skłonni nazwać po prostu sprzecznością [44]). Wprawdzie teologowie protestantcy usiłują pogodzić między sobą oba te szeregi tekstów przeciwnych i w tym celu rozróżniają np. między doświadczeniem i odczuciem „naturalnym" i „nadprzyrodzonym" [45]), między bezpośrednią pewnością, wywołaną działaniem Boga w duszy, i odczuciem „szczęśliwości lub poznaniem naturalnym" [46]). Ale jakiż może być cel wszystkich misternych rozróżnień, skoro ci sami teologowie przyznają, że „Luter zbyt mało troszczył się o terminologię, aby zazna-

---

[41]) *K. Holl, „Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte". I. Luther. Tübingen, 1923, str. 78. — *Horst Stephan, „Glaubenslehre", Giessen, 1921, str. 39-40. — *O. Wolff, „Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung", Stuttgart, 1938, str. 273-274; 296-298; 300. — *W. v. Loewenich, „Luthers Theologia Crucis", München, 1939, str. 96, 98, 108. — *Joh. Walter, „Die Theologie Luthers", Gütersloh, 1940, str. 251 i n.

[42]) *G. Wehrung, „Reformatorischer Glaube und der Idealismus", Tübingen, 1918, str. 196, 207. — *R. Seeberg, „Lehrbuch der Dogmengeschichte", t. IV, 1, „Die Lehre Luthers", Leipzig, 1917, str. 47, 103-105; 220, 223; 230-235. — *W. v. Loewenich, „Luthers Theologia Crucis", str. 119, 130, 140. — *D. L. Ihmels, „Die christliche Wahrheitsgewissheit", Leipzig, 1914, str. 14, 18-20; 36-37. — Wiara Lutra — czytamy w znanej encyklopedii protestanckiej — „nie jest w pierwszym rzędzie sprawą intelektu. Luter określił ją jako „certa fiducia cordis et firmus assensus, quo Christus apprehenditur"... Jest to wyłącznie osobista ufność (trust) w przebaczającą grzechy łaskę Boga, i dziełem jest nie umysłu, lecz wrażenia, które słowo Boże wywołuje w sercu i w sumieniu... Wiedział (Luter), że przyjmujemy Chrystusa tylko w osobistym doświadczeniu" (*James Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics, 1912, t. V, „Faith" by W. Morgan, str. 691).

[43]) *R. Seeberg, „Lehrbuch der Dogmengeschichte", IV, 1, str. 223, nota. — *O. Wolff, „Die Haupttypen... str. 298. — *H. Preuss, „Martin Luther, der Christenmensch", Gütersloh, 1942, str. 59, nota. — *L. Ihmels, „Die christliche Wahrheitsgewissheit", str. 19 („sprzeczność pozorna").

[44]) J. Lortz, „Die Reformation in Deutschland", t. I. str. 177, 189.

[45]) *R. Seeberg, „Lehrbuch der Dogmengeschichte", IV, 1, str. 221-222, 235. *W. v. Loewenich, „Luthers Theologia Crucis", str. 130, 140, 144, 146.

[46]) *L. Ihmels, d. c. str. 19,

czyć tę różnicę między czuciem i czuciem, doświadczeniem i doświadczeniem lub nawet trzymać się jej w rzeczywistości“ [47]).

Jedno jest pewne, że Luter chciał wprowadzić i wprowadził pod mianem „ufności“ nowe pojęcie wiary, całkowicie różne od tego, jakie od początku przyjmował Kościół katolicki. Poza tym daje określenia wiary tak do siebie niepodobne, że i cały późniejszy protestantyzm nigdy nie zdołał osiągnąć jednomyślności również i w tym przedmiocie. Wszystko jednak — zarówno przeciwstawienie nowej koncepcji „intellektualnej“ definicji katolickiej, jak powtarzające się bez końca określenie wiary jako „ufności serca“ [48]) oraz znamienna opozycja wiary i rozumu, owszem pogarda dla rozumu [49]), dostatecznie wskazuje na to, że nastąpiło radykalne przesunięcie wiary z dziedziny umysłu do dziedziny wolitywnej i uczuciowej, że zatem w pojęciu wiary Lutra dochodzi do głosu nieodłączny od afektywnego subiektywizmu, irracjonalizm.

Nie przeczymy, że przeciwko temu sformułowaniu można z pism Reformatora niejeden przytoczyć tekst, gdzie Luter najwyraźniej stwierdza „intelektualizm“ wiary: gdzie np. wiara jest mniej lub więcej równoznaczna z pewną „spekulacją“ [50]), z „myśleniem“ (cogitatio) [51]), „poznaniem“ (cognitio) [52]), „nauką“ (doctrina) [53]), z „prawnym rozumem teologicznym“ (recta ratio theologica) [54]), z „wiadomością“ (notitia) [55]), „prawdą“ (veritas) [56]), „przyświadczeniem“ (assensus) [57]), którego władzą i siedliskiem jest „duch“ ludzki (animus) [58]), „umysł“ (intellectus) [59]), przedmiotem zaś „prawda“ (veritas) [60]), i w ogóle wszy-

---

[47]) L. Ihmels, tamże.

[48]) *Luther. W. 11, 198, 18; 40b, 352, 27; 6, 206, 16; 37, 564, 7; 10c, 357, 17; 2, 407, 36; 1, 376, 23; 40a, 376, 22.

[49]) W. 40a, 376, 22; 5, 163, 28; 10a, I, 186, 20; 47, 33, 38; W. TR. 2, 164, 17; W. TR. 3, 104, 36. — Por. ponadto cały szereg wypowiedzi, w których Luter wyraża znane swe przekonanie, że po grzechu pierworodnym cała natura ludzka uległa dogłębnemu zepsuciu, wskutek czego umysł bez łaski i wiary nie jest zdolny do osiągnięcia prawdy, wola do czynienia dobra: W. 40b, 30, 20; 7, 145, 28; 18, 636, 24; 1, 360, 25; 1, 148, 2; 18, 719, 30; W. TR. 3, 104, 36; itd.

[50]) W. 40a, 447, 15 ... 18.

[51]) W. 1, 376, 23; 40a, 375, 12; 42, 564, 5; 40a, 376, 22.

[52]) W. 37, 45, 27.

[53]) W. 40b, 26, 11; 40b, 28, 9.

[54]) W. 40a, 457, 22.

[55]) W. 40b, 26, 11,; W. TR. 5, 437, 11.

[56]) W. 40a, 376, 22;

[57]) W. 40a, 228, 34. W. TR. 5, 437, 11.

[58]) W. TR. 4, 648, 12.

[59]) W. 40a, 447, 13; 40b, 26, 11.

[60]) W. 40b, 26, 11.

stko co jest podane do wierzenia (omnia credenda) [61]), co powiedziane i obiecane przez Boga (dicta et promissa) [62]), i sam Bóg [63]), i tajemnice życia Chrystusowego [64]) i przede wszystkim sam Zbawiciel [65]). I byłoby bardzo niedobrze, gdyby Luter, bez żadnych zastrzeżeń sądził inaczej. Czymże wówczas byłaby wiara, jeśli nie jakimś tylko ślepym odruchem nieokreślonych bliżej władz człowieka, głuchym instynktem i całkowicie irracjonalnym przeżyciem. Zdrowy rozsądek nakazywał przyjąć, że akt wiary, godzien choć w pewnej mierze tego miana, musi być w jakiś sposób aktem umysłu, lub przynajmniej musi się opierać na poznaniu intelektualnym.

„Musi się opierać na poznaniu intelektualnym". Zdaje się nam, że jest to najwłaściwsze ujęcie stosunku, jaki Luter ustanawiał między wiarą i intelektem.

Wiara jako proces psychologiczny, pewna struktura życiowa i przeżycie c z ł o w i e k a , całego człowieka, jest bardzo złożonym k o m p l e k s e m . To znaczy, że na jej strukturalną całość różne składają się czynniki: łaska, rozum, wola, uczucie, poznanie wstępne, poznanie właściwe wierze i poznanie następcze-teologiczne. Ale nam w tej chwili nie o to chodzi. Mówiąc o wierze, mamy stale na myśli wiarę nie jako „kompleks" psychologiczny, lecz jako jeden, „czysty", w sobie odosobniony, formalny akt. Akt tak pojęty nie może być jednocześnie aktem (nie „dziełem"!) kilku na raz władz człowieka: umysłu, woli, uczucia czy wyobraźni... Bo, chociaż wszystkie te władze, względnie siły ludzkie, biorą wraz z łaską czynny udział w jego genezie, to jednak f o r m a l n i e akt wiary nie jest — w myśl nauki katolickiej — ani aktem woli, ani uczucia, lecz wyłącznie umysłu, działającego pod wpływem łaski i woli jako czynników warunkujących jego możliwość i istnienie, a następnie również i oświeconego uczucia, elementu znakomicie ułatwiającego wiarę. Krótko, akt wiary jest przyświadczeniem (assensus) umysłu, uznającego, pod bezpośrednim wpływem woli i łaski, prawdy przez Boga objawione, i uznającego dlatego, że Bóg je objawił. Jego bezpośrednim podmiotem, władzą, macierzą i wewnętrznym siedliskiem jest tyl-

---

[61]) W. 37, 45, 27.
[62]) W. 2, 13, 18.
[63]) W. 40a, 376, 22.
[64]) W. 37, 45, 27.
[65]) W. TR. 2, 164, 17; W. 40a, 229, 19; 40a, 228, 34; 40a, 164, 22; W. TR. 4, 648, 18 itd.

ko intelekt. Wiara to „assensus intellectus imperatus a voluntate", jak zwykł mawiać św. Tomasz z Akwinu.

Otóż Luter, wbrew wszystkiemu, cośmy na temat jego „intelektualizmu" oglądali wyżej, z najwyższą odnosił się pogardą do katolickiego „przyświadczenia wiary". Czy oznacza to, że nie przyjmował „przyświadczenia" żadnego? Przyjmował. Na przykład kiedy uczył, że wiara jest n i e t y l k o u z n a n i e m p r a w d y , l e c z i niezachwianą żadnym powątpiewaniem ufnością w osobiste usprawiedliwienie [66]). Równocześnie jednak podkreślał z naciskiem, że katolickie „uznanie za prawdę" nie jest i żadną miarą być nie może wiarą zbawczą — ową rzeczą najwyższą" [67]), „głównym dziełem" chrześcijanina [68]) i punktem zgoła centralnym całego protestantyzmu. To jest tylko — jak mówił — „frigida opinio — zimna opinia" „głupców" [69]), „papistów lub fałszywych chrześcijan" [70]) i „sofistów", którzy „wiarą h i s t o r y c z n ą wierzą w Chrystusa jak Turek" [71]), lub szatan [72]). „Wiara prawdziwa, to — według Lutra — całkowita ufność serca do Chrystusa" [73]), lub „przez Chrystusa do Boga" [74]), ufność, której przedmiotem jest „odpuszczenie" grzechów [75]), zbawienie [76]), usprawiedliwienie [77]), ale usprawiedliwienie czysto tylko zewnętrzne, jurydyczne [78]) i bierne [79]), które grzechu z duszy nie usuwa [80]) i nie wymaga żadnego współdziałania ze strony człowieka. Wystarczy tylko wierzyć [81]). Atoli i ta wiara-ufność jest dwojakiego rodzaju: „ogólna", która pokrywa się zasadniczo z wiarą „historyczną" i „szczegółowa", która jest istotną wiarą zbawczą [82]). „Na nic

66) W. 2, 458, 20; ib. w. 31; 10a, 331, 15; 37, 45, 27; 47, 93, 4.
67) W. TR. 3, 98, 2.
68) W. 6, 206, 14.
69) W. TR. 3, 692, 5.
70) W. 37, 45, 27.
71) W. 40a, 285, 4.
72) W. 47, 93, 4.
73) W. 10c, 357, 17; 8, 368, 6.
74) W. 47, 93, 4.
75) W. 7, 575, 21; 10a, I, 370, 22.
76) W. 7, 575, 21.
77) W. 40b, 32, 17.
78) W. 40b, 407, 30; 40b, 408, 20; 40b, 352, 36; 40a, 370, 19; 40a, 240, 20.
79) W. 40a, 41, 18.
80) W. 40b, 364, 21.
81) W. 40a, 241, 23; 40a, 447, 21; 40a, 22, 16; 43, 259, 4; W. TR. n. 6727, 6728.
82) W. 2, 15, 1; 37, 45, 27; 44, 720; W. TR. 4, 648, 12. — Por. *R. Seeberg, „Lehrbuch der Dogmengeschichte", IV, 1, str. 233. — *O.Wolff, „Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung", str. 292. — *H. Preuss, „Martin Luther, der Christenmensch", str. 60.

by się nie zdało wierzyć — pisze Luter — że Chrystus został wydany za grzechy innych świętych (wiara „ogólna"), co do twoich własnych zaś żywić wątpliwości. W ten bowiem sposób wierzą również i bezbożni i szatani. Lecz masz z nieustępliwą ufnością trwać w przekonaniu, że i za twoje również (wiara „szczegółowa"), że jesteś jednym z tych, za których grzechy On jest wydan. Usprawiedliwia cię ta właśnie wiara" [83]). „Kto tylko tak wierzy, temu wolno powiedzieć, że jest święty, pobożny, sprawiedliwy i pewien zbawienia" [84]), i tak mu się (nieomal automatycznie) staje, jak wierzy [85]).

„Aby nie pozostawić miejsca na dwuznaczność — mówił reformator kiedy indziej — odłączam tę wiarę od tamtej, którą zowią historyczną i od innych również" [86]).

Niestety, na dwuznaczności pozostało miejsca jeszcze bardzo wiele. Nie wiemy np. co właściwie oznaczają wypowiedzi, w których Luter stwierdza, że wiara jest „nie tylko" uznaniem za prawdę rzeczy nam do wierzenia podanych, „lecz również" ufnością serca itd. Czyżby formalny akt wiary z dwóch składał się aktów: przyświadczenia intelektu i dążenia woli? Ale, czy akt jeden może się składać z dwóch aktów dwóch władz, choć zjednoczonych w tym samym podmiocie, to jednak rzeczywiście różnych? Akty przecież, podobnie jak liczby, posiadają sobie tylko właściwą, odrębną indywidualność! Jeśli zaś przyjmiemy — co skłonni jesteśmy uczynić — że „uznanie za prawdę" (assensus) jest tutaj wstępnym tylko warunkiem wiary właściwej czyli „ufności", pytać można dalej: W jaki sposób „warunek wstępny" wiary wszedł u Lutra w znaną definicję samej wiary:" si vera est fides, est quaedam certa fiducia cordis et firmus essensus, quo Christus apprehenditur — wiara, to niezchwiana ufność serca i s i l n e p r z y ś w i a d c z e n i e , którym bierzemy w posiadanie Chrystusa"? [87]).

Następnie, obok szeregu zdań, przemawiających za „intelektualizmem": wiara poznaniem, myśleniem, nauką, prawdą, przyświadczeniem umysłu, itd., biegną niekiedy równolegle zdania inne, w których wiara nie jest już „myśleniem" [88]),

---

[83]) W. 2, 458, 31. itd.
[84]) W. 10a, 331, 15.
[85]) W. 11, 198, 18; 2, 407, 36.
[86]) W. TR. 2, 355, 1.
[87]) W. 40a, 228, 30.
[88]) W. TR. 2, 164, 17.

względnie będzie to „myślenie" nie intelektu, lecz „serca" [89]) i nie intelekt jest podłożem i podmiotem wiary, lecz w o l a [90]). I to stanowisko jest logiczniejsze. Bo jeśli wiara ma być ufnością, jeśli z tak potężnym naciskiem przeciwstawia ją Luter „przyświadczeniu" katolickiemu, w jakiejż innej władzy duszy może się poczynać i rodzić, jeśli nie w woli? Tym się tłumaczy, że Luter z wielkim tylko trudem rozróżnia jeszcze swą „wiarę-ufność" od nadziei [91]), lub, najprawdopodobniej, nie rozróżnia wcale [92]). Po linii tej samej logiki idzie twierdzenie, że przedmiotem wiary „nie są rzeczy przeszłe, lecz przyszłe — fides numquam est praeteritorum, sed futurorum" [93]), że „o b i e t n i c ę i wiarę" łączy stosunek wzajemnej relacji [94]). Innymi słowy, przedmiotem wiary byłyby w tym wypadku te jedynie prawdy, których treść stanowią „promissiones divinae" — rzeczy przez Boga w objawieniu obiecane [95]). Ale — pytamy — w jakim wobec tego stosunku stoją do aktu wiary wszystkie inne prawdy, teoretyczne, praktyczne, fakty historyczne, które najoczywiściej zawierają się w objawionym słowie Bożym?

I wreszcie, z prymatem woli, jaki się tutaj bezsprzecznie zaznacza, łączy się jeszcze to, co Luter nazwał „Erfahrung des Glaubens — doświadczenie wiary" [96]) oraz tendencja do „odczucia" jako powszechnego probierza w życiu wiary. Wprawdzie Luter — jak to już zaznaczyliśmy — niejednokrotnie przypominał, że wiara nie jest rzeczą doświadczenia, czy odczucia; przeciwnie: „empfinden ist wider den glauben, glaub wider das empfinden" [97]). Ani Bóg, ani słowo Boże, ani nasze własne usprawiedliwienie ani w ogóle nic nie może być odczute lub doświadczone [98]). Jedynym dla człowieka oparciem jest tylko objawienie Boże [99]). Z drugiej jednak strony bardzo liczne

---

[89]) W. 40a, 376, 22.
[90]) W. TR. 4, 648, 12.
[91]) W. 40b, 26, 11. — Por. *W. v. Loewenich, „Luthers Theologia Crucis", str. 99.
[92]) W. 40b, 24, 27. *Por. Loewenich, tamże, str. 115. *R. Seeberg, „Lehrbuch der Dogmengeschichte", IV, 1, str. 105, 299.
[93]) W. 8, 323, 14.
[94]) W. 42, 564, 8.
[95]) W. TR. 437, 11.
[96]) W. 19, 489, 14.
[97]) W. 10a, I, 222, 20.
[98]) W. 5, 536, 30; 5, 623, 40; 10a, I, 301, 20; 10a, I, 223, 20; 18, 708, 3; 15, 536, 33; 40a, 228, 1; 40b, 24, 27; 40b, 25, 20.
[99]) W. 40b, 32, 17; 47, 33, 4.

spotykamy wypowiedzi, w których Luter nie pojmuje wiary bez doświadczenia, i gdzie „odczucie" (fulen — w jego języku) posiada rolę bardzo doniosłą. Właściwie odczuwalne i doświadczalne jest wszystko: życie nadprzyrodzone [100]), łaska [101]), prawda zmartwychwstania [102]), Bóg w swej dobroci, potędze i w swym miłosierdziu [103]), głos Ducha Świętego w sercu [104]) i sam Duch Święty [105]), i Chrystus Pan [106]) i wreszcie wiara [107]). Przede wszystkim jednak — obok „testimonium Spiritus Sancti" [108]) — doświadczenie i odczucie stają się pod piórem Lutra normą zrozumienia Pisma świętego, probierzem jego prawdy i sprawdzianem autentyczności [109]).

Konsekwencje odrzucenia nieomylnego autorytetu nauczającego Kościoła oraz tradycji jako źródła objawienia działały tutaj nieuchronnie. Do kogo bowiem miał się zwrócić osamotniony człowiek i gdzież miał szukać odpowiedzi na palące pytania w sprawach wiary i objawienia, jeśli nie do osobistego swego przeżycia i rozumienia? I na jakież kryterium religijnej prawdy mógł się jeszcze powołać, jeśli nie na swe indywidualne „odczucie" i „doświadczenie" oraz na rzekome „świadectwo Ducha Świętego" — to znaczy: w każdym wypadku na swój sąd osobisty. Tak stanęło otworem niezmierzone pole indywidualizmu religijnego, na którym z całą swobodą mógł się poruszać umysł ludzki we wszystkich dowolnych kierunkach: równie dobrze w kierunku racjonalizmu jak i antyintelektualizmu.

Na początku Luter mówił: „Nie chcę się wynosić jako od innych uczeńszy, lecz pragnę, aby panem było słowo Boże" [110]). Nieco później mówił: „Jestem przekonany, że posiadam słowo Boże i (szczególne) powołanie" [111]). Jeszcze później mówił: „Cuda mojej nauki (potwierdzające naukę) — to moje doświadcze-

---

[100]) W. 28, 16, 9.
[101]) W. 10a, I, 370, 22.
[102]) W. 21, 266, 20.
[103]) W. 44, 429, 24; 19, 197, 24.
[105]) W. 28, 16, 9.
[104]) W. 10a, I, 370, 22; 10a, I, 372, 10.
[106]) W. 19, 489, 14; 19, 500, 12.
[107]) W. 2, 458, 31.
[108]) W. 18, 605, 30; 40a, 323, 28; 40a, 577, 23; 40a, 589, 15; 6, 460, 30; 30b, 688, 2; W. TR. 2, 233, 25.
[109]) W. TR. 1, 472, 22; 30b, 687, 33; 10a, 113, 14; 5, 210, 25; 1, 695, 30; 10b, 90, 10; 18, 609, 4; 7, 546, 26.
[110]) W. 7, 98, 40.
[111]) W. 11, 210, 2.

nia, które przenoszę ponad wskrzeszenie umarłych — Miracula meae doctrinae sunt experientiae quas praefero mortuorum resurrectioni" [112]). A na koniec: „Nie słucham w ogóle niczego, co się sprzeciwia mej nauce; jestem bowiem pewny i przekonany przez Ducha Świętego, że moja nauka o chrześcijańskiej sprawiedliwości jest prawdziwa i pewna" [113]).

Luter ulegał złudzeniom. Ale przecież chciał trwać przy Chrystusie Panu i przy słowie Bożym. Subiektywizm jednak, położony przez niego u podstaw protestantyzmu, nie mógł nie wydać owocu, jaki oglądaliśmy na wstępie. „Nie mógł — że posłużymy się słowami Möhlera — uwolnić się od swej nicości bez unicestwienia samego siebie".

Nawet w tak bardzo doniosłym zagadnieniu pojęcia wiary myśl Lutra oscyluje w granicach dualizmu: akt intelektu — akt woli, z wyraźną przewagą na korzyść tego ostatniego, tak że element intelektualny (assensus) mogliśmy nazwać tylko „oparciem" wiary Lutrowi właściwej, czyli „ufności serca". Sami zresztą protestanci umieszczają „wiarę-ufność" we woli [114]).

*
* *

Luter, jak się zdaje, nigdy nie zdołał wydobyć się z kleszczy tej dwuznaczności i pozostawił w spuściźnie myślowy dualizm, który na próżno [115]) usiłowali pokonać jego następcy. Jeśli — jak mówią niektórzy z nich — „tylu jest Lutrów, ile dzieł o Lutrze" [116]), nie należy się spodziewać, że znajdziemy u nich jedność w wyjaśnieniu roli, jaką w akcie wiary ma do spełnienia intelekt.

---

[112]) W. 30b, 672, 37,
[113]) W. 40a, 323, 28.
[114]) *H. Stephan, „Glaubenslehre", str. 32 — *R. Seeberg, „Christliche Dogmatik", Erlagen-Leipzig, 1925, t. II, str. 503, — *Chr. E. Luthardt, „Kompendium der Dogmatik", Leipzig, 1933, str. 398-400. — Poza tym „wiara-ufność" (fiducia) Lutra nie jest jednoznaczna, lecz przeciwnie bardzo złożona i kompleksywna. Obok niezachwianego niczym przekonania o osobistym „odpuszczeniu" (niepoczytaniu) grzechów, zewnętrznym usprawiedliwieniu i pewności zbawienia, wchodzi w nią cały szereg innych jeszcze elementów, jak: bojaźń, pokora, rozpaczliwe zdanie się na Boga, przekonanie, że wszystko, co się czyni, jest grzechem; uczucie niemocy wobec prawa Bożego i trwożny wysiłek, aby posiadać łaskę, coraz więcej łaski (Christiani, „Luther au couvent". Revue des questions historiques, 1914, t. I, str. 370. — Cyt w/g Paquier, „Luther", Dictionnaire de théologie catholique" t. 9, koll. 1231).
[115]) *R. Seeberg, „Christliche Dogmatik", t. II, str. 504.
[116]) *O. Wolff, „Die Haupttypen der Lutherdeutung", str. 1.

Protestantyzm klasyczny (ortodoksyjny) podwójną rozróżnia wiarę: „ogólną", którą uznajemy za prawdę to wszystko, co Bóg objawił, i „szczególną" — zbawczą (fides salvifica, Heilsglaube), której przedmiotem jest Chrystus pośrednik. Wiara „szczegółowa" składa się z trzech części (partes, Bestandteilen): notitia, assensus, fiducia. a) „Notitia" — to uświadomienie sobie prawd objawienia. b) Assensus — przyświadczenie umysłu, uznającego za prawdę to, co o Chrystusie Pośredniku, o Jego łasce itd. podaje nam Pismo św. Przyświadczenie może znów ze swej strony być ogólne i szczegółowe. Ogólne (assensus generalis) — to uznanie za prawdę powszechnych o b i e t n i c , odnoszących się do łaski i zasług Chrystusa Pana. Jest to tzw. „fides promissionum generalis" — „ogólna wiara obietnic". Przyświadczenie szczególne (assensus specialis) jest aktem umysłu, którym każdy wierny obietnice powszechne stosuje do s a m e g o s i e b i e . c) I wreszcie „fiducia" (ufność) jest aktem woli, którym człowiek grzeszny usilnie pożąda i szuka miłosierdzia Bożego i silnie ufa, że przez zasługi Chrystusa Bóg jest mu miłościw. Ta „wiara ufność" jest najistotniejszym elementem wiary i z tego też względu, a zwłaszcza w przeciwieństwie do „wiary ogólnej", uważana jest w protestantyzmie za wiarę zbawczą tout court. Jej podstawową treścią jest indywidualne i osobiste „przywłaszczenie" s o b i e zbawienia w Chrystusie Jezusie (Aneignung des Heils in Christo) [117]).

Nie wszystko jest doskonale jasne w tym tak na pozór jasnym i szkolnym wykładzie. Można się mianowicie pytać, w jaki sposób i na podstawie jakich kryteriów następuje przejście z „ogólnej wiary obietnic" do niezachwianego żadną wątpliwością przeświadczenia o o s o b i s t y m usprawiedliwieniu i zbawieniu. Protestanci mniemają, że wierzący opiera swe przekonanie i swą ufność na objawieniu Bożym. Zobaczymy za chwilę, że jest to złudzenie. Nie pozostaje zatem nic innego, jak indywidualne doświadczenie i przeżycie, które dlatego muszą posiadać i posiadają w protestantyzmie decydujące znaczenie. Czyż zresztą i sam Luter nie nazwał „wiary fiducjalnej" „agnitio experimentalis — uznaniem doświadczalnym"? [118]).

---

[117]) *Chr. E. Luthardt, „Kompendium der Dogmatik", str. 399-400. — *H. Stephan, „Glaubenslehre", str. 31-34. — *R. Seeberg, „Christliche Dogmatik", t. II, str. 502-504.

[118]) *M. Luther, „Opera exegetica latina", Erlagen, t. 23, str. 522.

Wnioski stąd wysnuwają się samorzutnie. — a) Środkami, przy pomocy których wierzący zdobywa p e w n o ś ć swego usprawiedliwienia będzie przekonanie o bezpośrednim działaniu Bożym w duszy, wewnętrzne świadectwo Ducha Świętego, radość duchowa, pewien smak wewnętrzny — a zatem motywy czysto subiektywne, nie dające się przedmiotowo uzasadnić. — b) Przedmiotem tej „wiary" jest, w ostatecznej analizie treść stanów podmiotowych, zrodzonych w doświadczeniu religijnym: to, co się przeżywa, smakuje i odczuwa. — c) Motywem formalnym — racją wewnętrzną — „wiary fiducjalnej" nie może być — rzecz jasna — powaga objawiającego Boga, ponieważ chodzi tutaj o przeżycia czysto osobiste, szczegółowe, prywatne, których Bóg powagą swoją nie poręczył, nie objawił. W publicznym objawieniu Bożym tego rodzaju „przedmiot wiary" nie istnieje [119]).

Inna trudność, to pytanie, jakie miejsce w procesie wiary wyznaczyć „przyświadczeniu dogmatycznemu" (assensus), aby wiara nie była całkowicie pozbawiona elementu intelektualnego. Trudność w założeniach protestantyzmu tak wielka, że pokonać ją zdołali ci jedynie, którzy powrócili do katolickiego określenia wiary, i tylko w takiej mierze, w jakiej to uczynili. Inni — jak to już zaznaczyliśmy — daremne czynią wysiłki, aby przezwyciężyć dualizm: assensus-fiducia, przyświadczenie umysłu — ufność serca, Fürwahrhalten — Vertrauen. Teorie w tym celu wymyślono różne [120]).

I tak, sądzili początkowo niektórzy, że przekonanie o rzeczywistości Objawienia Bożego jest owocem szczególnego „przeżycia zbawienia" (Heilserlebnis). „Assensus" pojmowano zatem jako element wtórny, poprzedzony przez „ufność-fiducia". — Ale wówczas niemożliwą było rzeczą racjonalnie wyjaśnić,

---

[119]) Według nauki katolickiej przyjmujemy wiarą, że Chrystus Pan otworzył nam nadprzyrodzone źródła usprawiedliwienia, w szczególności naukę objawioną i sakramenty św. Nigdy jednak, za wyjątkiem osobliwego objawienia Bożego, nie posiadamy pewności w i a r y ani innej pewności b e z w z g l ę d n e j, że należycie skorzystaliśmy z tych źródeł i, co za tym idzie, posiadamy stan łaski, a tym mniej, że w łasce ostatecznie wytrwamy. Możemy jednak mieć pewność m o r a l n ą stanu łaski (opartą na szczerej miłości Boga, unikaniu grzechu, gorliwość o zbawienie dusz, prawdziwym nabożeństwie do Matki Najśw., na świadectwie prawego sumienia, że nie obarcza nas żaden grzech ciężki), pewność, która dostatecznie zapewni pokój duszy, nie stając w sprzeczności z objawionym słowem Bożym.

[120]) H. C. Wendlandt, „Glaube". Lexikon für Theologie und Kirche", t. IV, str. 525-526.

skąd i w jaki sposób powstaje „fiducia", na czym się właściwie opiera i wreszcie jaką przedmiotową wartość może posiadać „assensus", którego jedyną podstawą jest owa czysto subiektywna, na osobistym przeżyciu oparta „fiducia". Stąd niepewność stanowiska i chwiejność pojęć już u samych „ojców" reformacji.

Dogmatycy późniejsi, nauczeni doświadczeniem, akcentowali bardzo silnie i wysuwali na pierwsze miejsce obiektywny charakter i powagę objawienia. Stąd „assensus" wyprzedzał „ufność-fiduciam" [121]). Takie było stanowisko klasycznej teologii ortodoksyjnej. Pietyści zarzucali tej koncepcji, że w myśl jej założeń „usprawiedliwienie znajduje się w głowach, nie zaś w doświadczeniu uczucia" [122]). Podobne zarzuty spotykamy zresztą i w nowszej teologii protestanckiej, gdzie zwraca się ponadto uwagę na „niebezpieczne sąsiedztwo z katolickim pojęciem wiary" oraz — i tym razem słusznie — podkreśla się fakt, że w schemacie: notitia, assensus, fiducia, „wiara-ufność", która ma być przecież wiarą par excellence, wiarą jedynie zbawczą, schodzi do rzędu jakiegoś tylko jednego elementu wiary. „Jeśli wyprzedza ją, logicznie czy czasowo, assensus, staje się jedynie dodatkiem i tylko zastosowaniem dwóch pierwszych momentów" [123]). „Nie udało się starym — dodaje inny protestancki teolog — jasno określić wzajemnego stosunku strony poznawczej i wolitywnej w akcie wiary" [124]).

Ale nie udało się i „młodym". Nowsza teologia liberalna, wyrosła na gruncie filozofii religii Schleiermachera, zagadnienia nie rozwiązuje, lecz je przekreśla, kiedy religię i wiarę sprowadza po prostu do instynktu, uczucia, przeżycia, doświadczenia religijnego.

W reakcji przeciwko tej „Erlebnistheologie" powstała w Niemczech w okresie międzywojennym, pod silnym wpływem egzystencjalizmu Kierkegaarda tzw. „teologia dialektyczna", która formalnie odrzuca religijne przeżycie jako źródło wiary. Miarodajną dla wiary jest wyłącznie powaga objawiającego się Boga, mianowicie Boga, który przemawia w nauczaniu Kościoła. Kościół jednak sam w sobie nie posiada treści

---

[121]) *H. Stephan, „Glaubenslehre", str. 33.
[122]) K. Holl, „Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. III. Der Westen", str. 542.
[123]) *H. Stephan, tamże.
[124]) *R. Seeberg. „Christliche Dogmatik", t. II, str. 504.

objawienia, lecz zarówno on sam, jak i jego nauczanie są tylko terenem, „miejscem", udzielonym Bogu udzielającemu się bezpośrednio ludziom. Sam zaś Bóg pozostaje „Bogiem nieznanym". Stąd wiara jest tylko wyrazem czci i szacunku wobec tajemniczego „Incognito" Bożego, „wstrząśniętym zatrzymaniem się wobec Boga", „wolą ku próżni", „trwaniem w negacji".

W rzeczywistości więc „teologia dialektyczna" nie wznosi się ponad „teologię przeżycia". Jeśli bowiem Kościół nie jest autorytatywnym nauczycielem i pośrednikiem w przekazywaniu treści wiary, wiara z konieczności staje się z powrotem czysto subiektywnym przeżyciem owego „wstrząsu" religijnego i „zatrzymania się" w obliczu Boga przemawiającego bezpośrednio do duszy [125]).

I tak od czterech już wieków szuka protestantyzm odpowiedzi na pytanie, co to jest wiara i od początku coraz to inne daje odpowiedzi.

„Cóż to jest: wiara chrześcijańska?... Spójrzmy wokół nas — tak swych współczesnych zachęcał przed kilkudziesięciu laty protestancki teolog — spójrzmy w najbliższe nasze otoczenie. Jakie otrzymamy odpowiedzi? Przyświadczenie... ufność... ujęcie Boga u podstaw duszy, zstąpienie w głębiny naszego jestestwa poza czasem, przestrzenią i indywidualnością... uznanie rozumowo udowodnionego Boga, zaprzeczenie wszystkiego, co tajemnicze i cudowne w wierze... intuicja Bóstwa, ogląd i uczucie, zrodzone przez zetknięcie naszego najgłębszego wnętrza z Bóstwem... Która z tych licznych postaci jest wiarą chrześcijańską? Jest-że wiara czynem, ryzykiem, aktem najwyższej wolności? czy też jest darem i przyjęciem daru? czy może wewnętrznym zniewoleniem? Czy wyrasta w wywyższenia naszego ducha, czy może jest uczuciem ubóstwa i potrzeby?... Czy nosi w sobie pewność, czy też udziałem jego jest chwianie się między obawą i nadzieją? Te pytania są zasadnicze. I niechaj tylko nikt zbyt łatwo nie mniema, że wie, że rozumie, czym jest to, o co ludzie się waśnią... — wiara chrześcijańska"[126]).

*

* *

---

[125]) H. C. Wendlandt, d. c. (nota 120).

[126]) *P. Wernle, „Einführung in das theologische Studium", str. 328-329.

Kościół katolicki nie mniema. On wie. Nie potrzebował szukać daleko, aby się dowiedzieć, co to jest wiara w ogóle, wiara zwyczajnie l u d z k a . Wszystkie języki wszystkich czasów zgodnie już od dawna odpowiedziały, że wiara jest uznaniem za prawdę tego, co mówi dobrze poinformowany i uczciwy świadek. Wiara zaś chrześcijańska, teologiczna, b o s k a jest tamtej podobna. Tylko, że tutaj świadkiem jest sam Bóg (bezpośrednio lub przez swych posłańców). Wierzyć więc tą wiarą, która „jest początkiem zbawienia, korzeniem i podstawą wszelkiego usprawiedliwienia", znaczy u z n a ć za p r a w d ę t o , c o B ó g o b j a w i ł , i przez Kościół święty do wierzenia podał; to znaczy skłonić swój umysł wobec powagi mówiącego Boga: Jego mądrości nieskończonej i prawdomówności niezmiennej. „Uznać za prawdę". Tylko umysł może coś uznać za prawdę: nie wola, nie uczucie, nie instynkt... Prawda jako prawda umysłu jest pokarmem. O ileż więcej prawda Boża!

Ale Kościół nie tylko w i e , że taka jest definicja wiary. Kościół w i e r z y , że nie jest inna. Przyjmuje jako dogmat, że akt wiary jest „ p r z y ś w i a d c z e n i e m u m y s ł u — assensus intellectus" bo tak głosi całe objawienie Boże.

Można by przytoczyć wielkie mnóstwo wypowiedzi Pisma Świętego i przedstawicieli tradycji chrześcijańskiej, aby wykazać szczegółowo, że w źródłach objawienia katolickie znaczenie wiary jest znaczeniem podstawowym, dominującym, nieomal wyłącznym; że przeciwnie, objawienie nie zna „wiary" jako osobistego przeświadczenia serca o indywidualnym usprawiedliwieniu i bezwzględnej pewności osobistego zbawienia, jednym słowem protestanckiej wiary fiducjalnej. Wymagałoby to jednak osobnego studium, co — rzecz jasna — przekracza ramy obecnego artykułu. Z konieczności musimy się zatem ograniczyć do nielicznych przykładów.

Nie przeczymy, że ufność w Boga, w jego łaskę i miłosierdzie jest czynnikiem w życiu i w procesie wiary bezwzględnie koniecznym, lecz uznajemy zasadnicze różnice między wiarą a ufnością. Akt ufności p o p r z e d z a akt wiary w postaci „zaufania" do Boga, dla którego powagi przyjmujemy Jego słowo, lub też rodzi się z wiary i po niej n a s t ę p u j e (co najmniej logicznie) w postaci nadziei, która się spodziewa dóbr

przez Boga obiecanych i przez wiarę poznanych. Ale sama ufność jako taka nie jest i być nie może formalnym aktem wiary.

Słowo Boże ukazuje nam wiarę zbawczą jako akt p o z n a n i a intelektualnego, jako u z n a n i e p r a w d y lub pewnych f a k t ó w .

„Wiara — mówi św. Paweł — jest p o d s t a w ą tych rzeczy, których się spodziewamy, p r z e ś w i a d c z e n i e m o rzeczach niewidzialnych“ [127]).

Pierwszym krokiem na drodze zbawienia jest poznanie Boga przez wiarę: „...przystępującemu do Boga trzeba wierzyć, ż e j e s t , i że jest oddawcą tym, którzy Go szukają“ [128]).

„Wiarą p o z n a j e m y , że światy są sprawione słowem Bożym“ [129]).

Wiara jest przyjęciem n a u k i Chrystusowej: „Idąc na na cały świat, o p o w i a d a j c i e e w a n g e l i ę wszelkiemu stworzeniu. Kto u w i e r z y , ...zbawiony będzie, a kto n i e u w i e r z y będzie potępiony“ [130]).

„Uczynkom wierzcie — mówił Pan Jezus — abyście p o z n a l i i uwierzyli, że Ojciec jest we mnie“ [131]).

„Słowa, które mi dałeś (Ojcze), ja im dałem, a oni p r z y j ę l i i p o z n a l i prawdziwie, żem od Ciebie wyszedł i u w i e r z y l i , żeś Ty mnie posłał“ [132]).

Często w Ewangelii św. Jana czytamy te słowa: „Kto wierzy w S y n a , ma żywot wieczny“ [133]). Pod koniec swej księgi Ewangelista oświadcza: „Wielu też i innych znaków uczynił Jezus przed oczyma uczniów swoich, które nie są zapisane w tych księgach. A te są napisane, abyście wierzyli, ż e J e z u s j e s t Chrystus, Syn Boży: i żebyście wierząc żywot mieli w imię Jego“ [134]). Zaś wieczny żywot duszy polega przede wszystkim na doskonałym poznaniu Boga. Poucza nas o tym sam Zbawiciel: „A ten jest żywot wieczny, aby p o z n a l i Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, i tego, któregoś posłał, Jezusa Chrystusa“ [135]).,

---

[127]) Żyd 11, 1.
[128]) Żyd 11 6.
[129]) Żyd 11, 3.
[130]) Mk 16, 15-16.
[131]) J 10, 38.
[132]) J 17, 8.
[133]) J 3, 16; Por. 5, 24; 6, 40, 47.
[134]) J 20. 30-31.
[135]) J 17, 3.

Komentarze do przytoczonych tekstów są zbyteczne. Za wiele komentarzy niechaj wystarczą, jako wyraz tradycji Kościoła, piękne słowa św. Augustyna: „Myśli wszelki, który wierzy; i wierząc, myśli, i myśląc, wierzy“ [136]).

„Jam jest zmartwychwstanie i żywot — mówił jeszcze któregoś dnia Zbawiciel. — A wszelki, który żyje i wierzy we mnie, nie umrze na wieki. Wierzysz temu?“ Składając hołd z naszej myśli i z naszego umysłu majestatowi Bożej Prawdy, odpowiadamy za Martą: „Zaiste, Panie, jam uwierzył, żeś Ty jest Chrystus, Syn Boży, który na ten świat przyszedłeś“ [137]), i za św. Piotrem: „A my wierzymy i poznaliśmy, żeś Ty jest Chrystus, Syn Boży“ [138]).

Ks. Jan Rosiak T. J.

---

[136]) „De praedestinatione sanctorum“, n. 5. P. L. 44, 963.
[137]) J 11, 25-27.
[138]) J 6, 69.

Pośredniczka wszystkich łask

Kiedy od czwartego zwłaszcza wieku zaczęło budzić się w społeczności chrześcijańskiej coraz żywsze nabożeństwo do Matki Najświętszej, pod pióro Ojców i pisarzy kościelnych, jakby spontanicznie, nasuwało się zdanie, aż zadziwiające swą śmiałością i rozległością swego zasięgu. Zaczęli oni przypisywać Maryi pośrednictwo i rozdawnictwo wszystkich łask, jakie gdziekolwiek i kiedykolwiek spadają na ludzi.

Tak np. koło połowy czwartego wieku, tak modli się prześlicznie ten kwiat syryjskiego kościoła, jakim był św. Efrem, diakon: „O Pani moja, Przenajświętsza Boża Rodzicielko, łaski pełna, nieprzebrane morze tajemniczych darów Boskich, Rozdawczyni dóbr wszelkich, po Trójcy świętej, najwyższa wszystkich rzeczy Władczyni, po Paraklecie, osobliwa Pocieszycielko, po Pośredniku, Chrystusie, Pośredniczko całego świata!... W tobie mamy pewną rękojmię chwalebnego zmartwychwstania, przez Ciebie mamy mocną nadzieję zbawienia, z Ciebie jednej wszelka chwała i cześć i świętość od praojca Adama aż do końca wieków spłynęła na Apostołów, Proroków, sprawiedliwych i pokornych sercem i nie tylko spłynęła, ale spływa i spływać będzie, dlatego w Tobie, o Niepokalana i łaski pełna, weseli się wszelkie stworzenie“ [1]).

W cztery wieki później, znów w formie modlitwy, wyznaje tę samą wiarę św. German, konstantynopolitański patriarcha: „Skuteczna jest do zbawienia pomoc Twoja, o Boża Rodzicielko, i tak skuteczna, że nie potrzebujemy innego pośrednictwa do Boga. Nie ma bowiem granic twoja wielmożność, nienasycona jesteś w dawaniu pomocy. Nikt inaczej, tylko przez

[1]) Jest to wyjątek z tzw. „Madreszy“, tj. pół homilij pół rozpraw w wierszowanej formie, z których kilkadziesiąt poświęconych jest Matce Bożej. Tekst w Brew. Rzym. na uroczystość Pośredniczki wszystkich łask. 1 lekc. II. nokt.

Ciebie, do zbawienia nie dochodzi. Nikt inną drogą wyzwolenia od zła nie dostępuje. Nikt bez Ciebie nie otrzymuje żadnego daru. Nikomu, bez twej przyczyny, nie dostaje się łaska zmiłowania. Dlatego więc, że tak wielkie rzeczy zostały Ci darowane przez Boga, Syna Twojego, błogosławioną Cię zowią wszystkie pokolenia ziemi" [2]).

Te same, a nawet silniej jeszcze ujęte wypowiedzi spotykamy na Zachodzie u św.. Bernarda: „Mając napełnić ziemię rosą niebieską, najpierw zrosił Bóg samo runo Gedeona. Podobnie też, gdy chciał odkupić rodzaj ludzki, cały skarb odkupienia złożył w Maryi. Rozważajcie tedy głęboko, jakiego względem Niej uczucia pobożności Bóg od nas się domaga, gdy pełność wszelkiego dobra tak dalece w Niej zamknął, że jeśli jest dla nas nadzieja, jeśli jest łaska, jeśli jest zbawienie, wszystko z Niej pochodzi i wypływa. A więc całą głębią serca, całą potęgą uczuć i pragnień uwielbiajmy Maryję, bo taka jest wola Tego, który chce, żebyśmy wszystko otrzymywali przez Maryję" [3]).

Nie inaczej wyrażają się, ostatni zwłaszcza, Papieże. Słowa są np. Leona XIII: „Można w prawdzie i w sensie ścisłym powiedzieć, że z niezmiernego skarbu wszelkiej łaski, jaki przyniósł nam Chrystus, nic nam się, z woli Bożej nie dostaje inaczej, jak przez Maryję. Podobnie jak do Ojca nikt nie ma przystępu inaczej jak przez Syna, tak prawie do Syna nikt nie dochodzi inaczej jak przez Matkę" [4]). „Ona — tak mówi Pius X — stała się odnowicielką całego świata i dla tego rozdawczynią wszystkich darów, które nam Jezus śmiercią i krwią swoją wysłużył. Wysługuje nam Ona ze słuszności, co Chrystus wysłużył ścisłym prawem i dlatego jest pierwszym narzędziem w rozdawnictwie łask Bożych" [5]).

Te same poglądy przeszły i do ksiąg liturgicznych, po części już bardzo dawno, po części w nowych formularzach mszy i pacierzy kapłańskich na uroczystość Matki Bożej, pośredniczki wszystkich łask. Tak np. w lekcji tego święta nie waha się Kościół stosować do Maryi słów, jakie u Mędrca, mówi o sobie

---

[2]) Ze zbioru kazań, kazanie dziewiąte.
[3]) W kazaniu na Narodzenie Matki Bożej.
[4]) Enc. o Różańcu z dn. 22. IX. 1891. Denz. Enchir. symb. nr 3033.
[5]) Enc. Ad diem. z 2. II. 1904. Denz. n. 3034. Bardzo podobne słowa można znaleźć u Benedykta XV pod dniem 22. III. 1918., u Pius XI. pod dniem 2. II. 1923., u Piusa XII w zakończeniu Enc. Mystici Corporis z dn. 29. VI. 1943.

Mądrość Przedwieczna: „We mnie wszelka łaska drogi i prawdy, we mnie wszystka nadzieja żywota i cnoty“ [6]). Tak zwane invitatorium jutrzni opiewa: „Pójdźcie a pokłońmy się Chrystusowi Odkupicielowi, który chciał, byśmy wszystkie dobra posiedli przez Maryję“. Antyfony do Magnificat i Benedictus wymownie wyrażają tę samą prawdę, wkładając w usta Maryi albo w usta Boga, mówiącego do Maryi, dwojakie słowa księgi Rodzaju, wyjęte z historii Józefa egipskiego. Raz mówi sam Józef: „Oto pan mój oddał mi wszystko i nie ma żadnej rzeczy, która nie byłaby w mojej mocy albo nie była mi poruczona“ [7]). Gdzie indziej mówi Faraon do Józefa: „Bez twego rozkazu nie podniesie nikt ręki ani nogi we wszystkiej ziemi“ [8]).

Myśl więc Kościoła, która dałaby się zilustrować jeszcze dużo obszerniej, jest niewątpliwa: Wszystkie dobrodziejstwa wysłużone światu przez Chrystusa spływają na ludzkość przez ręce Maryi, Ona jest pośredniczką w rozdawnictwie i szafarką wszystkich darów niebieskich.

Tak brzmi zasadnicza w naszym przedmiocie, prawda, która w każdym tłumaczeniu zachowaną być musi. Ale czy ta prawda, jakkolwiek słodka i pocieszająca dla serca, w zupełności zadowalnia umysł, spragniony całkiem ścisłych określeń? Czy w zestawieniu z różnymi tekstami Pisma, czy pewnikami teologicznej wiedzy, nie wykazuje pewnych niejasności, żądających koniecznie precezyjnych wyjaśnień?

Nie tylko teolog ale nawet inteligentny laik bez wątpienia zda sobie sprawę, że dokładne określenia i rozróżnienia są tu równie pożądane, jak potrzebne. Bo — żeby kilka tylko najprostszych trudności wymienić — jeśli wszystko przez Maryję, na cóż jeszcze mamy się modlić do Boga i Chrystusa, do Aniołów i Świętych? I cóż będzie znaczyć kategoryczne zapewnienie Apostoła, że wszystkie łaski otrzymujemy „wedle miary daru Chrystusowego“ [9]) albo przez swobodne rozdawnictwo Przenajświętszego Ducha, „który udziela każdemu z osobna, jako chce“ [10]). Jak wreszcie zastosować powyższe wypowiedzi teologicznych źródeł do takich darów, które zdają się być

---

[6]) Ekli 24, 25. Por. graduał po lekcji w wymienionej mszy świętej.
[7]) Rodz 39, 8.
[8]) Rodz 41, 44.
[9]) Ef 4, 7.
[10]) Kor 12, 11.

wyłączną prerogatywą Bożą albo z natury swojej wymagają wkroczenia najwyższej wszechmocy?

Żeby te i inne im podobne trudności rozwikłać, będziemy kolejno roztrząsać rozmaite znaczenia, jakie twierdzeniu: „wszystkie łaski przez Maryję" abstrakcyjnie przypisać można, aby potem ustalić to znaczenie, które wszystkim teologicznym, tej kwestii dotyczącym, danym, najlepiej odpowiadać będzie.

Zacząć musimy od rozwiania pewnego nieporozumienia, które niemało umysłów naraziło na przykre wahania. Słysząc mianowicie o Matce Boskiej jako „pośredniczce" w sprawie otrzymania łask, wystawiły sobie pewne dusze, jakoby Kościół przez tę naukę zamykał naszym modlitwom bezpośredni dostęp do Boga, do Chrystusa, do Świętych, a nakazywał lub radził, zwracać się ze wszystkimi prośbami do samej tylko Maryi. Otóż taka interpretacja roli Matki Najświętszej w całej sprawie stosunków naszych z niebem jest zupełnie mylna. Kościół zaleca wprawdzie jak najgoręcej modlitwę do Matki Zbawiciela, ale nie chce przez nią zastąpić bezpośrednich zwrotów serc do osób Bożych, do Chrystusa jako człowieka, do Aniołów i Świętych. Maryja bowiem jest pośredniczką, nie w odbieraniu próśb, ale w udzielaniu ich owocu. Może więc i powinno wypełniać chrześcijańskie życie to obcowanie z całym niebem, które Apostoł charakteryzuje jako przestawanie nieomal towarzyskie [11]) a nabożeństwo do Maryi, nie tylko nie będzie w nim przeszkodą, ale, jak zobaczymy niżej, wybitną i najmilszą pomocą.

Przechodząc już do określenia rozmaitych znaczeń, w jakich dałoby się powiedzieć, że wszystko otrzymujemy przez Maryję, napotykamy na wstępie jeden sens, niewątpliwie prawdziwy, ale nie wyczerpujący wszystkiego, co, wedle źródeł teologicznych, w tym zdaniu się mieści. Można by mianowicie rzecz całą ująć w pewien rodzaj sylogizmu: wszystko otrzymujemy przez Chrystusa, Chrystusa zaś otrzymaliśmy przez Maryję, a zatem powinniśmy i możemy wszystkie dary Boże przypisać Maryi.

Rozumowanie jest nienaganne i wniosek na nim oparty, tym słuszniejszy, że Kościół nauczający silnie podkreśla świa-

---

[11]) Owa conversatio in coelis, jaką zaleca Apostoł Fil 3, 20, przedstawiona jest w oryginale jako politeuma, nie koinonia. Odnosi się zaś to „towarzyskie przestawanie", jak z innych miejsc widoczna, do Boga, do Aniołów i Świętych. Por. 1 J 1, 3. Ef 2, 19. Żyd. 12, 22.

dome i imieniem całej natury ludzkiej złożone, zezwolenie Maryi na macierzyństwo Boże [12]), ale, gdyby nic więcej ponad to nie dało się powiedzieć, nie stałoby się zadość tym wszystkim tekstom, które wpływ Panny Najświętszej na rozdawnictwo łask stale przedstawiają, nie jako akt jednorazowy w odległej przeszłości, ale jako coś co ma miejsce dziś i po wszystkie czasy.

Inne rozwiązanie naszego zagadnienia brzmiałoby tak: Jeśli tylko do Niej się uciekamy i w należyty sposób Ją prosimy, w s z y s t k o możemy uzyskać przez Maryję, bo Jej Bóg nigdy niczego nie odmawia. Stąd aksjomat, że Panienka Najświętsza jest „błagalną wszechmocą"; stąd, przyjęta w całym Kościele modlitwa, że „od wieków nie słyszano, aby kto, uciekając się do Ciebie, miał być od Ciebie opuszczony".

To z pewnością jest prawda, ale to nie dotyczyłoby wszystkich łask, tylko tych, o które do Maryi się zwracamy.

Inne jeszcze tłumaczenie sięga głębiej. Wychodzi ono z niezaprzeczonej prawdy, że Maryja jest, obok swego Syna i w zależności od Niego, rzeczywistą współodkupicielką całego rodzaju ludzkiego. Jakkolwiek bowiem i sama w najwyższy i najszczególniejszy sposób odkupioną została [13]), w chwili dokonywania się na krzyżu dzieła pojednania świata z Bogiem uczestniczyła w tym dziele jak najczynniej i jak najskuteczniej. Ona bowiem „zawsze najściślej z Synem swym zjednoczona, ofiarowała Go na Golgocie Ojcu Przedwiecznemu, wraz z całopalną ofiarą matczynych swych praw i matczynej miłości, jako nowa Ewa, za wszystkich synów Adama, zmazanych jego nieszczęsnym upadkiem" [14]). Owoc tej niezmiernej ofiary Matki Bolesnej, Królowej wszystkich męczenników, wpłynął niejako osobnym strumieniem do skarbu zadośćuczynień Chrystusowych i tak połączył się z nieprzebranym morzem „zdrojów Zbawicielowych", że cokolwiek dzieje się w nadprzyrodzonym porządku mocą zasług Syna, to dzieje się też w pewnej mierze dzięki zasłudze Matki, cierpiącej pod krzyżem. Jak ta miara

---

[12]) „Nie da się pomyśleć, aby ktokolwiek inny, poza Maryją do pojednania ludzi z Bogiem, tak się przyczynił albo mógł przyczynić się w przyszłości. Ona bowiem do ludzi, spadających w przepaść zguby wiecznej, już wtedy przyprowadziła Zbawiciela, gdy imieniem całej ludzkiej natury, wyraziła przedziwną zgodę, na zwiastowanie wielkiej tajemnicy pokoju, przez Anioła przyniesionej na ziemię". Leon XIII. Enc. Fidentem. 20. IX. 1896. Por. i Enc. Octobri z dn. 22. IX. 1891. i św. Tomasza. Summa. III. 30. a. 1. in c.

[13]) Pius IX. w Enc. Ineffabilis z 8. XII. 1854 naucza, że Matka Boska była „sublimiore modo redemta".

[14]) Pius XII w Enc. Mystici Corporis. n. 94.

się określa, to jest tajemnicą Bożą, ale faktem jest, że nieomylny Kościół z naciskiem podkreśla współudział Maryi w dziele odkupienia i że w ten sposób w każdej łasce, która jest jego owocem, jak z krwią Chrystusową, tak stykamy się niejako z boleściami Jego Matki [15]).

To więc byłby inny, bardzo rzeczywisty i doskonale uzasadniony sposób, w jaki wolno by nam było wszystkie, bez wyjątku, dary Boże odnosić także do Maryi.

Czy ten sposób już dostatecznie zabezpiecza pełny sens tych przekonań Kościoła, które streściliśmy na wstępie?

Nie ma wątpliwości, że dotknęliśmy tutaj takiej prawdy, która w całkowitym wytłumaczeniu wszechpośrednictwa Maryi dużą i zasadniczą odgrywa rolę. Ale sama ta prawda, bez dalszych uzupełnień, nie oświetlałaby dostatecznie dwóch ważnych stron tego wyjątkowego stanowiska i ogromnego wpływu, jaki Bóg złożył w ręku Matki swojego Syna. Charakter współodkupicielki, jako taki, nie wyjaśnia jeszcze całkowicie ciągłego i osobistego udziału Panienki Najświętszej w rozdawnictwie darów Bożych i nie uwydatnia jeszcze tego, co nam wszystkim i całemu Kościołowi tak jest drogie, tj. miłości i troski Królowej nieba, dosięgającej zawsze każdego człowieka z osobna. A ten czynnik koniecznie jest potrzebny, żeby wszystko dobre, co go kiedykolwiek spotyka, mógł każdy z wiernych w prawdzie i z nowym zawsze uczuciem wdzięczności, w myśl przekonań Kościoła, do Maryi odnosić.

Do charakteru więc współodkupicielki trzeba dodać coś, co zresztą dodać nie trudno, skoro Syn Boży sam zechciał w tej mierze wyraźnie nas oświecić.

Spoglądając z wyżyn krzyża na niesłychane cierpienie swej najdroższej Matki i na to zmaganie się jej wewnętrzne, którym i siebie samą, wraz ze swym bólem i życie oraz mękę Syna, ofiarowała Bogu za zbawienie ludzkości, konający już Zbawiciel chciał Jej dać przedziwną nagrodę. Oto w osobie umiłowanego ucznia powierzył całą ludzkość Jej macierzyńskiej opiece i ser-

---

[15]) Benedykt XV naucza, że Matka Boża „z cierpiącym i umierającym Synem tak cierpiała i nieomal umierała, tak macierzyńskich swych praw do Syna dla zbawienia ludzkiego się wyrzekła i tak, o ile to od Niej zależało, w ofierze Go złożyła, że słusznie można Jej przypisać dokonanie z Chrystusem odkupienia ludzkiego rodzaju". List Apost. Inter sodalicia z dn. 22. III. 1918. Podobnież mówi zwięźle Pius XI: „Matka Boleściwa dzieliła z Jezusem Chrystusem dzieło odkupienia". List Apost. Explorata res z dn. 2. II. 1923. Modlitwy, kierowane do Maryi, jako współodkupicielki obdarzone już zostały licznymi odpustami.

ce Jej, tak strasznie przeorane pługiem boleści, tak bardzo rozszerzył, żeby do każdego człowieka na świecie mogło odnosić się tak, owszem daleko serdeczniej, jak rodzona matka odnosi się do swego dziecięcia. „Będąc matką wedle ciała głowy naszej — tak naucza w Encyklice Mystici Pius XII — stała się Maryja przez swe boleści i chwałę matką co do ducha wszystkich Jego członków... i jako taka, objęła mistyczne ciało Chrystusa tą samą matczyną troską i ofiarną miłością, z jaką niegdyś Dzieciątko Jezus w stajence betlejemskiej tuliła i karmiła“ [16]).

I tutaj już dochodzimy do punktu, który trzeba tylko rozwinąć i od pewnych zarzutów obronić, aby znaleźć w nim wszystko, co może zagadnienie nasze oświetlić równie głęboko, jak wszechstronnie.

Przede wszystkim próbujmy jasno określić granice, w jakich rozdawnictwo darów nadprzyrodzonych ma spoczywać w macierzyńskim ręku Najświętszej Panny.

W dziele zbawienia są pewne sprawy, co do których decydujące słowo może należeć tylko do Boga we własnej Jego naturze lub do Syna Bożego, posłanego dla odkupienia ludzkości. Tu należy najosobliwiej sam dekret wcielenia, któremu zawdzięczamy nie tylko Chrystusa ale i przedziwną Jego Matkę; tutaj owa tajemnicza, dokonana „w Chrystusie przed założeniem świata“ [17]) predestynacja, czyli wybór tych, co przez swe współdziałanie z łaską, mają kiedyś niebo zapełnić; tutaj zbawcza wola względem wszystkich ludzi i ogólny dekret udzielenia im do tego celu wystarczających pomocy; tutaj zesłanie Ducha Świętego i zarysowanie głównych linii Kościoła, z jego nieomylnym ośrodkiem nauki i władzy oraz z jego hierarchią i sakramentalną mocą.

W tych i innych podobnych sprawach, o ile dokonywały się dzięki zasługom Chrystusowym, a więc po części i dzięki zasługom Maryi, mogła Matka Najświętsza mieć pewien udział, nie decydujący, ale jakby uboczny i dodatkowy [18].)

---

[16]) n. 94. Cytujemy encyklikę w przekładzie ks. prof. Żychlińskiego, wydanym przez Ojców Karmelitów.

[17]) Por. Ef. 1, 3 nn.

[18]) Tak np. uczy Pius XII w enc. Mystici, że chociaż zesłanie Ducha Świętego wysłużone było i postanowione mocą ofiary krzyżowej, „Maryja przemożnymi modlitwami swoimi wyjednała, by ten Duch z przedziwnymi swoimi darami zstąpił na nowo narodzony Kościół w dzień Zielonych Świątek n. 94. Podobnie, ogólniej jeszcze wyraża się Puis X we wspomnianej Enc. Ad diem: „Quoniam Maria universis sanctitate coniunctioneque cum Christo praestat, adscita in humanae salutis opus, de congruo, ut aiunt, promeret nobis, quae Christus de condigno promeruit“.

Jeżeli jednak chodzi o zorganizowane już Królestwo Boże, którego zbiorowe i indywidualne dzieje miały po wszystkie czasy wymagać przeróżnych łask i pomocy, nie unormowanych ogólnymi prawami, zakres działania Maryi przedziwnie się rozszerza. Występuje Ona tutaj w najgłębszej roli matki domu, której nic nie jest obojętne i bez której nic się nie dzieje, co dobra rodziny dotyczy.

Żeby zaś dokładniej zrozumieć, czym wyposażona jest Matka Najświętsza do należytego spełniania tej wspaniałej a olbrzymiej roli, musimy przypomnieć sobie główniejsze momenty Jej stosunku do Boga i Chrystusa.

I tak najpierw możemy tu zastosować słowa św. Pawła, który o nas wszystkich powiada, że, skoro nam dał Chrystusa, nie mógł Bóg z nim razem wszystkich darów nam nie udzielić [19]). Tego Chrystusa dał Bóg Maryi bez porównania pełniej niż całemu nawet światu, dlatego nie mógł nie zrobić tego, co tak ładnie wyznają słowa naszej pieśni: „Wszystkie skarby co są w niebie, wydał Bóg, Panno, dla Ciebie". Dał Jej umysł, który, na ziemi już pełen mądrości, w chwale niebieskiej, zdolny jest ogarniać równocześnie cały przestwór i nieba i ziemi, widząc zawsze jasno najlepszą drogę prawdziwie „dobrej rady". Dał Jej, jak prawdziwej królowej, którą „po prawicy swojej postawił" [20]), władzę i moc nad całym światem zarówno materialnych istot, jak aniołów i ludzi. Dał Jej we wszystkich kierunkach tak wielki zasób cnót, jaki nigdy się nie pojawił w całym stworzonym świecie, nawet razem wziętym. Dał Jej nade wszystko to przedziwne serce, urobione na Sercu Jezusowym, tak głębokie, tak ogromne, tak mądre a tak cudownie kochające, że jest ono całego nieba podziwem i rozkoszą.

Otóż tym sercem, pełnym macierzyńskich uczuć dla całego Chrystusa, żyjącego w Kościele i dla wszystkich, aktualnych lub przyszłych Jego członków, kocha Maryja, bardziej niż jakakolwiek matka, dzieci Boże, zwierzone Jej pod krzyżem. Kocha w nas i braci swoich, pochodzących, jak Ona, z jednej ludzkiej rodziny; kocha i piękność oraz bogactwo danej nam od Boga cielesno-duchowej natury; kocha synów niewymownego cierpienia, poniesionego za nich pod krzyżem, kocha nade wszystko te krople krwi Chrystusowej, które na każdej duszy ludz-

---

[19]) Por. Rz 8, 32.
[20]) Ps 44, 10.

kiej, jak długo dobrowolnie ich nie zmaże, świecą zadatkiem wiecznego zbawienia.

I nie co innego, tylko ta przedziwna miłość daje Maryi owe „miłosierne oczy", które spoglądają z góry na wszystkie nasze potrzeby i nędze i niedole. W całym mnóstwie wypadków, jako „ta, której berła ląd i morze słucha" rozdaje sama upragnione dary, aktem stałego, powierzonego sobie pośrednictwa. Gdzie potrzeba specjalnej interwencji Bożej pośredniczy tym aktualnym wstawiennictwem, które nie spotyka się nigdy i nie może spotkać się z odmową. A wszystko to robi, proszona czy nie proszona, sercem i dłonią matki, która bardziej kocha dzieci niż one same siebie. Rozdaje swe dary, jedne jawnie i szeroko, dla całego Kościoła; drugie w tajnikach serc i w zawikłanych nieraz wątkach, poszczególnych ludzkich żywotów.

Całe te dzieje miłosiernych wkraczań Maryi w sprawy ludzkie, z całą jasnością ujrzymy dopiero w niebie.

Co zaś dotyczy indywidualnych pomocy, któż potrafi wyliczyć czy to nawrócenia, czy wezwania do służby Bożej, czy uzdrowienia z przeróżnych chorób, czy wybawienia z niebezpieczeństw, czy doraźne zasiłki w materialnych potrzebach czy inne przeliczne dobrodziejstwa, w których z zupełną oczywistością czynna była dłoń Maryi? A przecież te szczególne łaski, które zapisały się w pamięci ludzkiej milionami darów wotywnych, zdobiących ołtarze i obrazy Najświętszej Panienki, to cząstka tylko rzeczywistych Jej pomocy. Bo ten Duch Święty, który powoli odsłania przed Kościołem wielkie prawdy i prawa Królestwem Bożym rządzące, jak przed wiekami mówił przez Ojców, tak dziś naucza przez Papieży i Świętych, że w zaznaczonym powyżej zakresie, nie to tylko przez Maryję spływa, o co wprost do Niej się zwracamy, ale w s z y s t k o, co w chrześcijańskim rzeczy porządku, dostaje się ludziom z Bożej dobroci, by bezpośrednio lub pośrednio służyło ich zbawieniu.

Pozostaje nam do wyjaśnienia, jak ta prawda może wejść harmonijnie w to, co skądinąd nam wiadomo o drogach przyrodzonej i nadprzyrodzonej Opatrzności Bożej. Ale o tym następnym razem.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Kardynał Wiseman

(1802 — 1865)

Mikołaj Wiseman, pierwszy arcybiskup Westminsteru i prymas Anglii, był w 19 wieku jedną z najpiękniejszych postaci Kościoła katolickiego w W. Brytanii. Odznaczał się prawością i szlachetnością charakteru, optymizmem dającym się unosić wielkim i szerokim ideom, oraz przedsiębiorczością wytrwałą w swych dążeniach. Był on Irlandczykiem z pochodzenia i krew celtycka nadawała mu pewne zabarwienie nieco odmienne od czystej krwi Anglików.

Urodził się 2 sierpnia 1802 roku w Sewilli, na ziemi hiszpańskiej. Już dziad jego, pochodzący w Waterford w Irlandii, był się tam osiedlił dla interesów, które syn dalej prowadził; matka zaś przyszłego kardynała, również Irlandka i katoliczka, straciwszy wcześnie męża, powróciła do ojczyzny z trojgiem dzieci [1]), aby je wychować w kulturze angielskiej. Pierwsze lata dzieciństwa spędzone w Hiszpanii wyryły swe piętno na umyśle i sercu chłopięcia. Jego następca na stolicy westminsterskiej, kardynał Manning, pisze o nim w swych wspomnieniach: „Wiseman do końca życia we wszystkim, co się tyczy dzieł miłosierdzia, przedsięwzięć religijnych, a zwłaszcza wspaniałości obrzędów, zachował wielki rozmach, który zaczerpnął bez wątpienia w katolickiej Hiszpanii".

Pierwsze nauki pobierał w miejscowej szkole w Waterford, kolebce swej rodziny; potem został umieszczony w katolickim konwikcie w Ushaw, dokąd po rewolucji francuskiej (1793 r.) przeniesiono słynne kolegium w Douai, na pograniczu Fran-

---

[1]) Najstarszym synem był Jakub (James); drugim Mikołaj; najmłodszą córką Frasquita (Franciszka), późniejsza hr. Gabrielli de Fano (Włochy).

cji i Belgii, założonego na dwa wieki przedtem dla młodzieży angielskiej, prześladowanej w ojczyźnie przez Henryka VIII i Elżbietę. W tym środowisku rozwinęło się w chłopcu szczere powołanie do stanu duchownego. Nie darmo pobożna matka niegdyś go złożyła jako nowonarodzone dziecię na ołtarzu katedry sewilskiej, poświęcając go służbie Bożej!

Zdolny i pilny uczeń interesował się szczególnie starożytnościami rzymskimi, czytając dużo książek z tej dziedziny i studiując plan dawnego Rzymu. W 14-tym roku życia napisał powieść historyczną pt. „Fabius", w której już znać zacięcie późniejszego autora słynnej „Fabioli".

W tym właśnie czasie przybył do Londynu kardynał Consalvi, znany dyplomata watykański, który służył za pośrednika w pertraktacjach między Piusem VII a Napoleonem. Przyjęcie, jakiego doznał w Anglii, tak go ujęło, iż postanowił wznowić stosunki Stolicy Świętej z państwem brytyjskim i w tym celu wskrzesić dawne narodowe kolegium angielskie w Rzymie. Z pięciu innymi celującymi uczniami z Ushaw, został tam wysłany młody Wiseman, aby utworzyć pierwszy zawiązek odnowionego seminarium angielskiego w Wiecznym Mieście.

Zakład ten, założony w początku 14 wieku, był pierwotnie hospicjum dla pielgrzymów z Wielkiej Brytanii. W XVII stuleciu, gdy w miarę rozwoju reformacji pielgrzymki stały się rzadsze, przekształcono je w seminarium dla Anglików; przez 200 lat z górą kształciło ono młodych kapłanów dla rodzinnej wyspy, gdzie czekała ich ciężka praca, a nieraz i korona męczeńska. Rewolucja i inwazja francuska zamknęły podwoje seminarium w 1798 roku. Kolegium opustoszało, pozostało jednak pod wierną strażą wieloletniego odźwiernego domu, starego Vincenzo, Włocha. Takie były pokrótce losy tego zakładu, zanim w roku 1818 zdecydowano jego restaurację i zainstalowano w nim jako rektora ks. Gradwella, który z niecierpliwością oczekiwał przybycia Wisemana i jego towarzyszy.

Mała ta drużyna odpłynęła z Liverpool 2-go października, a przybiła do portu w Livorno dopiero po dwóch i pół miesiącach uciążliwej żeglugi, urozmaiconej różnymi przygodami. Podróż lądowa „vetturinem" z Livorno do Rzymu była również trudna, a nawet niebezpieczna, ze względu na bandytów, których pełne były góry i leśne wąwozy Apeninów. Dopiero na święta Bożego Narodzenia strudzona gromadka stanęła u celu.

O przybyciu do Rzymu pisze Wiseman w wiele lat potem, pełen wzruszenia, w książce pt. „Wspomnienia o czterech ostatnich Papieżach":

„Poczułem się od razu u siebie przestępując próg starego kolegium angielskiego: to jest ziemia angielska, skrawek ojczyzny, dziedzictwo ojców odzyskane! ...Kaplica tutejsza, od posadzki aż do stropu, pokryta jest wizerunkami świętych Patronów Anglii. Iluż pielgrzymów z kraju, odbywszy pieszo długą wędrówkę, klękało tu opierając się na mocnych laskach podróżnych, wyciętych w ojczystych borach, w Needwood lub New-Forest! Ilu angielskich studentów uniwersytetu Bolonii lub Padwy goszczono tu i karmiono i n f o r m a p a u p e r i s, gdy przed powrotem do kraju przybywali do Rzymu, by się pokłonić na grobach Apostołów!"

Rzym wywarł na młodego Wisemana potężne wrażenie, naznaczył go piętnem „rzymskości" na całe życie. Wieczne Miasto w tych właśnie latach dźwigało się z ruin, które nagromadziły napoleońskie wojny i częste wewnętrzne zamieszki. Papież Pius VII powrócił niedawno z wygnania i gromadził w koło siebie wybitnych mężów różnych narodowości. Wiseman miał szczęście wejść w styczność z tym ogniskiem pracy artystycznej i naukowej, co w zupełności odpowiadało jego aspiracjom i uzdolnieniom.

W wyżej wymienionych „Wspomnieniach" opisuje on pierwszą wizytę w Watykanie. Pius VII stojąc przyjął w swoim gabinecie nowych uczniów kolegium angielskiego, a po przywitaniu według ceremoniału watykańskiego, podał każdemu z nich rękę angielskim „shake-hands". Ten uścisk dłoni sędziwego Papieża zawiązał między młodym Anglikiem a Stolicą Świętą nierozerwalny węzeł, który z latami miał się coraz bardziej zacieśniać.

Na pożegnanie powiedział im Pius VII: „Ufam, że przyniesiecie zaszczyt Rzymowi i waszej ojczyźnie!" — Wiseman powziął dla świątobliwego starca synowską miłość i głębokie przywiązanie, któremu dał wyraz w kilku pierwszych rozdziałach swej bardzo zajmującej książki.

Regulamin kolegium angielskiego rezerwował poranki na modlitwę i naukę — czas popołudniowy zaś przeznaczał na długie przechadzki oraz zwiedzanie kościołów i historycznych pamiątek, muzeów i bibliotek Wiecznego Miasta. W tych to wycieczkach po Rzymie zetknął się młody kleryk z różnymi znako-

mitościami europejskiej sławy, jak historycy niemieccy Niebuhr i Bunsen, malarz Overbeck ze swym zespołem „Nazarejczyków", rzeźbiarz Canova i wielu innych. Posiadając rzadką łatwość do języków, „Wiseman nauczył się władać doskonale mową Dantego, Goethego, Corneille'a i Calderona, a obok łaciny i greki znał język hebrajski, arabski i syryjski, co miało mu oddać znakomite usługi w późniejszych pracach naukowych.

W lipcu 1824 r. 22-letni młodzieniec doktoryzował się po świetnej obronie swej tezy, w obecności prezydującego kardynała, 35 prałatów, profesorów słynnego Collegium Romanum i zaproszonych gości, między którymi znajdował się uczony O. Capellari, z zakonu Kamedułów, późniejszy Grzegorz XVI, oraz sławny wówczas ks. Lamennais.

W niespełna rok później (10. III. 1825) Wiseman otrzymał święcenia kapłańskie (choć nie miał nawet 23 lat) i mógł się oddać całkowicie ulubionej swej nauce, filologii. Dwa lata pracy wystarczyły mu do napisania uczonego dzieła pt. „Horae Syriacae", które mu zapewniło od razu zaszczytne miejsce pomiędzy ówczesnymi orientalistami. Uczeni angielscy i niemieccy pośpieszyli powinszować młodemu autorowi. Papież Leon XII mianował go profesorem języków wschodnich na uniwersytecie rzymskim Sapienza, oraz wice-rektorem kolegium angielskiego.

Lecz niebawem wola Papieża miała odwołać młodego uczonego od pracy naukowej. Ponieważ kolonia brytyjska w Wiecznym Mieście stawała się coraz liczniejsza, Leon XII postanowił zorganizować nabożeństwa niedzielne dla Anglików w pięknym kościele Gesu e Maria na Corso i zwrócił się do kolegium angielskiego o wyznaczenie zdolnego kaznodziei. Rektor zaproponował Wisemana, który na życzenie Ojca św. musiał „porzucić książki dla ludzi, a studia dla głoszenia słowa Bożego". Ofiara wydawała mu się ciężka, lecz gdy zaczął się od niej wymawiać, życzenie przyjęło formę rozkazu. „Trudno wyrazić lęk i niepokój, jaki opanował niewprawnego kaznodzieję, ilekroć miał wchodzić na ambonę" — pisze o sobie. „Przez dłuższy czas musiałem uczyć się swych przemówień na pamięć". Wreszcie doszedł do wielkiej wprawy i niezwykłej łatwości słowa.

W 1828 roku dotychczasowy rektor kolegium angielskiego, dr Gradwell, został biskupem i wyjechał do Anglii; wicerektor, pomimo młodego wieku (26 lat) został mianowany jego następcą.

Wiseman był wybornie przygotowany do objęcia tak ważnego urzędu. Jego „Horae Syriacae" zyskały mu sławę w świecie naukowym i ściągały mu liczne odwiedziny znakomitych wiedzą cudzoziemców. Kazania jego były bardzo uczęszczane i uczyniły go niejako oficjalnym przedstawicielem kolonii angielskiej w Rzymie. Toteż kolegium, na czele którego stawał, miało się stać wkrótce ważnym centrum życia intelektualnego. Młodzi klerycy mieli żywy wzór pracowitości w nowym rektorze: co rano miewał prelekcję syriacką w Sapienzy, co niedziela przemawiał z ambony, a kazania jego były długie i starannie opracowane. W domu czuwał pilnie nad studiami teologicznymi i filozoficznymi swych alumnów; dbał o ich ogólne wykształcenie, zapoznawał ich na przechadzkach po Rzymie ze skarbami pamiątek i dziełami sztuki; zwiedzał z nimi starożytności chrześcijańskie i pogańskie, ruiny i kościoły; prowadził ich do pracowni artystów, z którymi łączyła go znajomość lub przyjaźń. W międzyczasie pisał książki apologetyczne, komponował muzykę organową, układał dla swych alumnów sztuki teatralne, malował do nich dekoracje, załatwiał obszerną korespondencję i przyjmował wizyty.

W roku 1832 Newman z przyjacielem swym Froudem przybyli do Rzymu i odwiedzili Wisemana. Obaj oksfordczycy, zniechęceni do anglikanizmu, szukali szczerze prawdy, lecz byli jeszcze dalecy od katolicyzmu. Dowodem tego zapytanie jednego z nich, czy Rzym nie mógłby zrobić ustępstw na punkcie niektórych kanonów Soboru Trydenckiego, które anglikanów odstręczają od Kościoła, ponieważ „naruszają święty depozyt pierwotnej wiary, zawartej w tradycji". Wiseman uśmiechnął się na taką propozycję; lecz nie chcąc płoszyć swych gości, przemówił do nich z wielką oględnością i dobrocią, gdyż dobrze wczuwał się w ich mentalność i nie chciał stawiać sprawy na ostrzu noża.

Obaj podróżni byli pod wrażeniem tej rozmowy. Froude pisze w swym dzienniku: „Chcieliśmy poznać Wisemana głównie aby się dowiedzieć, czy przyjętoby nas do Kościoła katolickiego na warunkach zgadzających się z naszym sumieniem — i usłyszeliśmy, że trzeba najpierw przełknąć cały sobór Trydencki. To okropne! Ku naszemu przerażeniu dowiedzieliśmy się również, że akta każdego soboru powszechnego są raz na zawsze obowiązujące... Żadna możność zmiany, żaden waru-

nek, nawet gdyby Anglia powróciła do tego, co było przed tym okropnym (horrid) Trydentem!... [2]).

Wiseman ze swej strony był uderzony rozmową z tymi dwoma rodakami: widział w nich dusze całkowicie szczere i nie wątpił, że kiedyś do Kościoła powrócą i że ich przykład może pociągnąć wielu innych szukających prawdy. „Po tej wizycie zrozumiałem — zapisuje w notatniku — że umysły elity angielskiej są dojrzałe do nawrócenia i że nowa era dla katolicyzmu zbliża się w naszym kraju. Opuściłem ojczyznę 12 lat temu. Jestem gotów poświęcić ulubione studia, które dotąd wypełniały me życie, aby się poświęcić tej wielkiej sprawie. Czyż dla kapłana nie jest ona ważniejsza niż badanie syriackich rękopisów?".

Od tej chwili myśli Wisemana przybrały nowy kierunek. Jednakże wyrzeczenie się Rzymu było dla rektora kolegium angielskiego nielada ofiarą, porzuceniem świetnie rozpoczętej kariery, prowadzącej prawdopodobnie do kapelusza kardynalskiego... Anglia przeciwnie była wielką niewiadomą. Wiseman jednak powiedział sobie jak Newman: „Mam ważne zadanie oczekujące mnie w Anglii!".

Wybrał się więc do kraju niejako na zwiady w 1835 roku, w podwójnym zamiarze: założenia tam uniwersytetu katolickiego, oraz katolickiego organu prasowego „Przeglądu". Przed opuszczeniem Rzymu chciał jeszcze zużytkować swe poszukiwania filologiczne, naukowe i artystyczne, zebrane przez 17 lat pobytu w Wiecznym Mieście. Tak powstały sławne swego czasu odczyty na temat: „Stosunek nauki do religii objawionej", wygłaszane w salonach pałacu Odescalchi, pod patronatem kardynała Weld, dla elity towarzystwa rzymskiego i kolonii cudzoziemskiej.

To był ostatni jego sukces w życiu naukowym; odtąd bowiem miał się całkowicie oddać sprawie wielkiego ruchu religijnego w Anglii.

Przybył do ojczystych wybrzeży pełen najlepszych nadziei. Ale ówcześni katolicy brytyjscy nie podzielali wcale jego optymizmu i usiłowali rozczarować rzymskiego przybysza. Lecz Wiseman nie dał się zasugestionować i zaczął swą pracę od wygłaszania konferencji filozoficzno-religijnych w kaplicy amba-

[2]) Froude umarł w rok potem na piersiową chorobę, nie zdążywszy wejść do Kościoła. Na nawrócenie Newmana trzeba jeszcze było czekać 12 długich lat.

sady włoskiej w Londynie. Powodzenie było nieoczekiwane: niewielka kaplica okazała się niebawem zbyt ciasna i kaznodzieja musiał się przenieść wraz z coraz liczniejszymi słuchaczami do wielkiego kościoła dzielnicy Moorfields. Zachęcony tym Wiseman zaprosił i protestantów na swe konferencje i przemawiał dwa razy tygodniowo do tego mieszanego audytorium. Po raz pierwszy od 200 lat kapłan katolicki podbijał sobie umysły i serca angielskich słuchaczy — podobnie jak to jednocześnie czynił w Paryżu przyjaciel jego Lacordaire, który czarował swą porywającą wymową zatwardziałych niedowiarków wolteriańskich w katedrze Notre-Dame.

Tematy Wisemana były trafnie dobrane: zasada autorytetu w przeciwieństwie do sądu prywatnego; nauka katolicka o pokucie, o czyśćcu, o odpustach, o czci obrazów i relikwii, o przeistoczeniu eucharystycznym itp. Słowem, same dogmaty i praktyki katolickiego Kościoła, zniekształcone i ośmieszane przez protestantów. Ton mówcy prosty, jasny, kurtuazyjny, daleki od zaczepnej kontrowersji, pozyskał dlań szeroką sympatię. Pierwszorzędne dzienniki podawały recenzje konferencyj Wisemana, a gdy ogłosił je potem w wydaniu książkowym, cała niemal myśląca Anglia czytała je z zainteresowaniem. Katolicy londyńscy zaś kazali wybić dla niego medal z napisem: „Nicholao Wiseman, avita religione forti suavique eloquio vindicata, Catholici Londinenses. MDCCCXXXVI“ [3]).

Jednocześnie założył on projektowany „Przegląd Dubliński“ (wydawany w Londynie pt.: „Dublin Review“), organ katolicki niezależny, na którego łamach pojawiły się pierwszorzędne artykuły najlepszych pisarzy angielskich. Jednym z nich był znakomity artykuł samego Wisemana o Donatystach, który wywarł tak głębokie wrażenie na Newmanie.

Po blisko rocznym pobycie w Anglii, rektor kolegium angielskiego musiał powrócić do Rzymu; lecz Kuria rzymska, rozumiejąc, że stała jego obecność w ojczyźnie jest konieczną dla dalszego prowadzenia rozpoczętego tak szczęśliwie dzieła, zamianowała go sufraganem mgra Walsh, wikariusza apostolskiego Anglii centralnej, z tytułem biskupa Melopotamus (in partibus) i z rezydencją w Oscott.

---

[3]) M. kołajowi Wisemanowi, po obronie religii pradziadów mocną a łagodną wymową, katolicy londyńscy 1836 r.

Z głębokim wzruszeniem żegnał Wiseman Wieczne Miasto i stare kolegium, do którego murów — jak sam pisał — przywarła jego dusza, jak zielony mech, który je pokrywa" [4]).

We wrześniu 1840 r. wylądował nominat na brytyjskim wybrzeżu, witając je słowy: „Witaj ziemio, którą ukochałem świętą miłością! Jesteś mi winnicą Pańską!".

Zamiarem jego było uczynić z Oscott centrum katolicyzmu w Anglii; plan ten udał mu się całkowicie. Z początku profesorowie zakładu nie pochwalali śmiałych posunięć Wisemana; on jednak, patrząc na czcigodne mury tej dawnej fundacji, mówił sobie: „Nie może być, aby one miały być wzniesione dla wychowania kilkudziesięciu chłopców. Powinny stać się sercem ruchu religijnego Anglii, zmierzającego do Rzymu!"

Stało się, jak przepowiedział.

Liczba uczniów szybko rośnie. Coraz liczniejsi konwertyci, zwłaszcza spomiędzy traktorianów, przybywają tu, aby się oświecić lub umocnić w wierze. Służą oni jako łącznicy między Oscott a Oksfordem.

Newman wydaje sławny trakt XC, który zbliża go coraz bardziej do Rzymu i wywołuje burzę wśród dawnych jego przyjaciół. W Oscott za to radość jest wielka. Wiseman pisze zachęcający list do autora i otrzymuje w zamian odpowiedź budzącą najpiękniejsze nadzieje.

A jednak trzeba będzie czekać jeszcze 4 lata, aż samotnik z Littlemore zdecyduje się na krok ostateczny. Jak kapitan tonącego statku czuje się on w obowiązku wytrwania na pokładzie do ostatniej chwili. — Podczas gdy cała Anglia drży na myśl co będzie, „jak p a d n i e Newman", Oscott liczy dni i godziny do jego nawrócenia.

Wreszcie 8 października 1845 roku Newman przechodzi na katolicyzm, a 31 tegoż miesiąca przybywa do Oscott z trzema towarzyszami, by otrzymać z rąk Wisemana sakrament Bierzmowania. Ceremonia ta odbyła się nazajutrz, w uroczystość WW. Świętych. Dwaj znakomici mężowie spędzili kilka dni na ważnych rozmowach o przeszłości i przyszłości Kościoła katolickiego w Anglii.

Jak to przewidział prezydent Oscottu, abjuracja Newmana pociągnęła za sobą liczne nawrócenia. Toteż Wiseman

[4]) „Wspomnienia" str. 431.

pisze do przyjaciela: „Czy nie mówiłem Ci nieraz, że w dzień nawrócenia Newmana zaśpiewam moje „Nunc dimittis"?

Nie wiedział, że Bóg przeznaczył mu jeszcze 20 lat życia i wiele różnorodnej pracy!

Pius IX, który od dawna śledził ojcowskim sercem i okiem ruch religijny w Anglii, sądził, że nadeszła chwila wznowienia w tym kraju dawnej hierarchii katolickiej, zniweczonej w 16 wieku przez Henryka VIII i córkę jego Elżbietę. Myśl tę poddał mu Wiseman już na kilka lat przedtem, jako walny środek przywrócenia katolicyzmu brytyjskiemu świetności i godności minionych wieków.

W Anglii i Szkocji razem wziętych było na początku panowania Jerzego II (1770 r.) tylko 60 tysięcy katolików. W r. 1820 liczono ich już 500 tysięcy. W 1840 cyfra ta wzrosła do 2½ miliona dusz. W samym Londynie było około 300 tysięcy katolików. — Dotąd Kościół w Anglii był od czasów tzw. „Reformacji" rządzony sposobem krajów misyjnych, tj. przez wikariuszów apostolskich. Podobny „régime" był stosowany w epoce ucisku, póki katolicy w Anglii zaliczeni byli do „minorum gentium"; kapłani ich kształcili się zagranicą, brak było organizacji parafialnej, za mało obszerniejszych kościołów; przeważnie były to kaplice prywatne po rezydencjach arystokracji wiernej dawnej wierze. Teraz stan rzeczy ulegał gruntownej zmianie.

Lecz zawsze znajdą się umysły lękliwe, bojące się wszelkiej innowacji; projekt Wisemana znalazł przeciwników między katolikami brytyjskimi, którzy zwrócili się do angielskiego kardynała Actona rezydującego w Rzymie. W dodatku przyszła jeszcze rewolucja 1848 r. w Rzymie i ucieczka papieża do Gaety. Upłynęło więc prawie 5 lat, zanim po dojrzałym rozpatrzeniu sprawy Pius IX, powróciwszy do Rzymu, postanowił ostatecznie dokonać dzieła. Bullą z 24 września 1850 roku wskrzesił dawną organizację kościelną. Dokument ten przypomina, że Grzegorz XV ustanowił w 1623 roku jednego tylko wikariusza apostolskiego na Anglię i Szkocję; że Inocenty XI dodał jeszcze trzech w 1685; że wreszcie w 1840 Grzegorz XVI podwoił tę liczbę do ośmiu. Dziś, „na prośby tych wikariuszów apostolskich, wielu duchownych i wybitnych ludzi świeckich oraz znacznej większości katolików angielskich Papież eryguje w kwitnącym królestwie brytyjskim prowincję kościelną zło-

żoną z arcybiskupa metropolity i z 12 biskupów“ [5]). Wiseman wezwany do Rzymu został mianowany arcybiskupem Westminsteru i kardynałem św. Kościoła rzymskiego.

Po ukończeniu uroczystości konsystorialnych, wydał on pierwszy swój list pasterski, datowany z Rzymu 30 września, oznajmujący wszem wobec to wielkie wydarzenie — i puścił się w drogę powrotną do Londynu.

Podróż ta była nieledwie triumfalna: We Florencji, w Siennie, w Bolonii przyjmowali uroczyście nowego kardynała arcyksiążęta, ambasadorowie i ministrowie. W Wenecji i w Wiedniu witali go biskupi w otoczeniu licznego kleru, a cesarz austriacki wydał obiad na jego cześć. Tu w stolicy Austrii wpada w ręce dostojnego podróżnika numer wpływowego dziennika angielskiego „Times“, zawierający gwałtowny protest przeciw nominacji katolickiego arcybiskupa Westminsteru. Wiseman, bardzo wrażliwy z natury, przyznaje, że „uczuł głęboki cios w samo serce“.

W ślad za „Times'em“ cała prasa angielska uderza w ten sam ton: sypią się inwektywy, obelgi i groźby pod adresem „dobrotliwego Pio Nono, który się nagle przedzierzgnął w okrutnego fanatyka“, na nowo-kreowanego kardynała i całe duchowieństwo katolickie. Rozpętały się dawne nienawiści i namiętności, jak w najburzliwszych czasach angielskiej historii religijnej. Organizują się meetingi, pochody protestacyjne, palą publicznie portrety Piusa IX i Wisemana; obrzucają księży katolickich błotem, wybijają kamieniami okna w kościołach i klasztorach. Parlament wydaje b i l l zabraniający księżom i zakonnikom katolickim publicznego noszenia ubioru duchownego, a biskupom używania tytułu jakiejbądź anglikańskiej stolicy biskupiej [6]).

Wiseman był wtedy w Belgii, skąd pomimo rad ludzi życzliwych i przyjaciół, którzy chcieli go zatrzymać na kontynencie, aż się burza uspokoi, przeprawił się do Anglii.

W tej krytycznej chwili stanął on na wysokości trudnego położenia. Przybywszy do Londynu wśród największego wrzenia, skomunikował się najpierw z ministrem spraw wewnę-

---

[5]) Southwark, Hexkam, Beverley, Liverpool, Salford, Shrewsbury, Menevia i Newport połączone, Clifton, Plymouth, Nottingham, Birmingham i Northampton.

[6]) To rozporządzenie nie weszło nigdy w życie, a w 20 lat potem zostało oficjalnie odwołane.

trznych, lordem Russel, przypominając mu, że gabinet brytyjski był od dawna poinformowany o intencjach Stolicy Świętej, że jedynie namiętność i zła wola mogły tak opacznie wytłumaczyć sobie akt administracyjny czysto kościelnej natury. Potem zasiadł przy biurku i napisał jednym tchem słynną „Odezwę do narodu angielskiego"; na trzeci dzień rzecz była gotowa do druku, bez jednego przekreślenia lub poprawki. Nazajutrz pięć najpoczytniejszych dzienników — z „Times'em" na czele — wydrukowało odezwę in extenso; wyrywano sobie te numery, a do drugiego dnia rozprzedano 30 tysięcy egzemplarzy 30-stronicowej broszury.

Kardynał wykazywał w niej niesłuszne i nieoględne postępowanie rządu, który w osobie swego ministra podburzył niebacznie namiętności tłumów, zamiast je uspokoić. Jeżeli wodzowie narodu stają się agitatorami, nie pozostaje katolikom nic innego, jak odwołać się do rozsądku i poczucia sprawiedliwości narodu, co też kardynał czyni, znając szlachetność i uczciwość Anglików.

Ton spokojny i umiarkowany tej odezwy przemówił do rozumu i serca roznamiętnionej chwilowo publiczności brytyjskiej. Prasa, znów z „Times'em" na czele, uznała słuszność wywodów kardynała. Gladstone i liberałowie zganili postępowanie rządu, a minister Disraeli, antagonista lorda Russel, był rad ze sposobności wykazania, że postępowanie tego ostatniego było niezgodne z zasadami roztropności. Najgorętsze głowy ochłonęły i w krótkim czasie zapanował pokój.

„Purpura kardynalska została wprawdzie trochę obryzgana błotem" — pisze dowcipnie francuski autor Dumolin — „kareta jego utraciła kilka szyb, ale Kościół katolicki w Anglii odniósł pełne zwycięstwo i dowiódł swej siły i żywotności".

Wiseman mógł sobie powinszować: hierarchia katolicka w Wielkiej Brytanii została przywrócona i uznana przez rząd.

Skoro tylko uspokoiły się podniecone umysły, kardynał zabrał się do dzieła reorganizacji całego aparatu administracyjnego. Zwołał w 1852 roku pierwszy od paru wieków Synod krajowy do Oscott. Czekały go tu trudności ze strony części duchowieństwa, przywykłego do większej niezależności i bojącego się tendencji „romanizatorskich" Wisemana. Ten zaś był raczej stworzony do walki o wielkie idee niż do porania się z nieuniknionymi zresztą kłopotami, związanymi z zarządem metropolii. Toteż po niejakim czasie malkontenci odwołali się

do Rzymu. Dowiedziawszy się o tym, kardynał podążył do Wiecznego Miasta, gdzie Stolica Święta przyznała mu całkowitą słuszność i zatwierdziła uchwały Synodu w Oscott.

Pobyt w rzymskiej atmosferze starego kolegium angielskiego, gdzie spędził 18 najszczęśliwszych lat życia, natchnął go myślą napisania religijnej powieści o Rzymie w pierwszych wiekach chrześcijaństwa; tak powstała słynna „Fabiola, czyli Kościół katakumb". Dziwiło to wielu, że dostojny książe Kościoła „pisze powieści". Ale trzeba wiedzieć, że Wiseman zakładał wtedy w Londynie popularną wypożyczalnię książek i bolał nad tym, że jest tak mało dzieł nadających się do tego celu. Wydał apel do autorów, a sam „chcąc utorować im drogę", chwycił za pióro i napisał w ciągu kilku miesięcy, w chwilach wolnych od poważniejszych zajęć, to arcydzieło, przełożone niebawem na wszystkie niemal języki świata.

W przedmowie opowiada, że „Fabiola" powstała w różnych chwilach i miejscach: „rano, wieczorem, w podróży, na postojach, dziś pisana przez godzinę, jutro przez pół godziny, gdy ciało było strudzone, a myśl znużona". A jednak dokumentacja historyczna, archeologiczna i liturgiczna nie pozostawia nic do życzenia, choć jest oparta jedynie na kilkunastoletnich wspomnieniach z umiłowanego Rzymu.

Pierwsze wydanie angielskie „Fabioli" zostało rozchwytane w kilka dni; niemniejszym powodzeniem cieszyły się przekłady. Nic lepiej nie odmalowuje Wisemana, jak jego radość z nadzwyczajnego powodzenia tej książki. Pisze o tym do przyjaciela:

„Zabawię Cię może, opowiadając choć połowę tego, co mnie dochodzi o „Fabioli". Król pruski przeczytał ją jednym tchem pewnej nocy, gdy go jak (Assuerusa) trapiła kiedyś bezsenność. Opowiedział mi o tym arcybiskup koloński, który to słyszał z ust samego króla. Pewien opat benedyktyński z Niemiec ofiarował mi w darze wspaniały pierścień. Na pierwszą wiadomość, że napisałem „romans", powstało wielkie poruszenie między mymi kolegami kardynałami. Wkrótce jednak, gdy sam Ojciec święty przysłał mi podziękowania i życzenia dalszego powodzenia, pogodzili się z tym faktem. Afisze o „Fabioli" głoszą dziś moje imię wielkimi literami po wszystkich murach Rzymu".

W 1859 roku wydał Wiseman swoje „Wspomnienia o czterech Papieżach". Dzieło to, liczące około 500 stron, odtwarza de visu zajmujące sylwetki Piusa VII, Leona XII, Piusa VIII i Grzegorza XVI, kreślone wprawnym piórem autora, który znał z bliska przez kilkanaście lat środowisko watykańskie, tak miejsca jak i osoby, o których pisze; dużo tam jest ciekawych szczegółów i anegdotek historycznych, których autentyczność jest niezaprzeczona. Lecz te „Wspomnienia" mają głębsze jeszcze znaczenie: wydane na kilka lat przed Soborem Watykańskim, wśród przygotowań do ogłoszenia dogmatu o nieomylności Papieża przyczyniły się nie mało do oświecenia czytającej publiczności.

*

* *

Zajęty obszerną korespondencją, zwłaszcza zagraniczną, czynną współpracą z „Przeglądem Dublińskim", częstymi konferencjami filozoficzno-religijnymi i sprawami swej metropolii, Wiseman poprosił Rzym o wyznaczenie mu do pomocy sufragana. Zaproponował sam mgra Erringtona, biskupa Plymouth, towarzysza z młodych lat w Ushaw i w kolegium rzymskim. Lecz wkrótce okazało się, że usposobienia ich tak się nie zgadzały, iż powstawały częstokroć różnice zdań, a nawet wprost konflikty. Errington był mężem surowej dyscypliny, kutym kanonistą, obowiązkowym aż do pedanterii, przy tym umysłem nieco ciasnym. Wiseman przeciwnie, zgodnie z rodowym atawizmem celtyckim, był impulsywny, wrażliwy, rządzący się raczej porywami swej szlachetnej natury niż systematycznym rozumowaniem i literą prawa. Ta odmienność charakteru sprawiła, że — jak mówi Wilfrid Ward, biograf kardynała — „ci dwaj mężowie, pod każdym względem wzorowi, mając najlepsze chęci, dochodzili do takich rozbieżności w zapatrywaniach, że współpraca ich stawała się wprost niemożliwą". Toteż po kilku latach Wiseman poprosił Rzym o zmianę sufragana. Sprawa ciągnęła się dość długo w Kongregacjach rzymskich, które w kwestiach prawnych przyznawały słuszność Erringtonowi; lecz Pius IX poprosił prywatnie tego ostatniego o zrzeczenie się urzędu. Zacny sufragan spełnił natychmiast życzenie Ojca św., które było dla niego rozkazem, i niemiła ta sprawa znalazła w ten sposób pokojowe załatwienie. Obaj dostojnicy dali

przykład uległości i pokory; nie zachowali żadnej urazy; pisywali do siebie do końca życia często listy, w których przepraszali się wzajemnie za wyrządzoną sobie przykrość.

Jednak to przejście odbiło się fatalnie na zdrowiu kardynała; jeszcze w Rzymie zachorował tak ciężko, że tylko niebezpieczna operacja zdołała mu życie przydłużyć — ale organizm był już na zawsze podcięty.

Potrzebował zastępcy dla spraw administracyjnych archidiecezji i znalazł tę pomoc w Manningu, w którym odgadywał wolę silną i lepiej uzbrojoną do walki niż jego własna. Manning właśnie wracał z Rzymu, gdzie spędził kilka lat na studiach teologicznych; Pius IX poznał się na wartości świeżego konwertyty i zamianował go dziekanem kapituły westminsterskiej. Przywoził on z Włoch projekt założenia w Anglii stowarzyszenia kapłańskiego na wzór mediolańskich Oblatów św. Karola Boromeusza. Tego właśnie potrzebował Wiseman, wobec niewystarczającej liczby kleru diecezjalnego; Oblaci bowiem byli milicją duchowną, gotową objąć na pierwsze skinienie metropolity każdą pracę, do której by ją chciał użyć.

Nie tyle sympatia jak wzajemny szacunek zbliżył głównie Manninga z Wisemanem: „Każdy z tych dwóch wybitnych mężów" — pisze ich wspólny biograf, Morris — „był prawdziwie wielkim i odczuwał dla drugiego szczery podziw. Choć bardzo różni usposobieniem, mieli do siebie bezgraniczne zaufanie, zrodzone ze wspólności zamierzeń i z wzajemnego uznania wyższości i odmienności talentu i uzdolnień".

Były zresztą między nimi liczne punkty styczne: entuzjastyczna miłość Rzymu, sympatia dla ruchu oksfordzkiego i zainteresowanie się Oblatami św. Karola, w których obaj widzieli główne narzędzie nawrócenia Anglii.

Powoli Wiseman, czując w Manningu dopełnienie darów, których sam nie posiadał, ulegał coraz bardziej jego wpływowi; nie podobało się to starszemu duchowieństwu, niechętnie usposobionemu względem nowonawróconych, do których żywiło niesłuszne zresztą podejrzenia.

Te kwasy i niechęci rzuciły wyraźne cienie smutku na ostatnie lata Wisemana. Było w nich jednak jeszcze kilka jasnych i pięknych chwil. Gdy przybył do Rzymu w 1861 roku na kanonizację męczenników japońskich, Pius IX przyjął go najserdeczniej; była to ostatnia jego bytność w Wiecznym Mie-

ście. Roku następnego brał udział w kongresie katolickim w Mechlinie (Malines), gdzie w dłuższym francuskim przemówieniu skreślił dzieje postępów katolicyzmu we współczesnej Anglii; mowa ta została przyjęta entuzjastycznymi oklaskami tłumu słuchaczy, tak duchownych jak świeckich.

Wpływ Wisemana na swój wiek, zwłaszcza w ojczyźnie, był ogromny; dzięki niemu katolicyzm, który zastał w wielkiej Brytanii w 1835 roku jako upośledzoną i nieznaczną cząstkę narodu, stał się kwitnącym Kościołem, zdobywającym swe prawa i pełnym żywotności. Popularność kardynała rosła z każdym rokiem: dalekie już były czasy nienawistnej kampanii przeciw „agresji papieskiej" z 1850 roku! Teraz nie było zjazdu towarzystw naukowych lub literackich, obchodów lub uroczystości, na które by nie zapraszano wielkiego mówcy. W październiku 1864 r. Anglia przygotowywała się do obchodu 300-lecia urodzin Shakespeare'a. Instytut królewski zaprosił kardynała na członka komitetu organizacyjnego i na inauguracyjną konferencję publiczną o wielkim poecie. Wiseman widział w tym zaszczytnym zleceniu obowiązek patriotyczny, od którego nie wypadało się uchylić, i chociaż czuł się chorym, przyjął wezwanie.

Miała to być ostatnia jego praca; zabrał się do niej, choć z wysiłkiem. Lecz w pierwszych dniach stycznia 1865 r. stan jego zdrowia nagle się pogorszył; zrozumiał więc, że koniec nadchodzi. Chorował kilka tygodni, budując otoczenie wiarą, pobożnością i cierpliwością. Zgromadziwszy u swego łoża kapitułę westminsterską, zalecał jej usilnie pokój i jedność, nawet kosztem wyrzeczenia się zapatrywań osobistych. Prosił, aby sprowadzono Manninga, który chwilowo bawił w Rzymie. Po pospiesznym jego przyjeździe, Wiseman zgasł na jego ręku 15 lutego 1865 roku.

Pogrzeb był prawdziwą manifestacją. Sam widok niezliczonej ilości księży, zakonników i zakonnic oraz olbrzymich tłumów wiernych stanowił wymowne świadectwo rozwoju katolicyzmu w Anglii pod rządami tego Prymasa-Odnowiciela. Sympatia całego społeczeństwa, wyrazy uznania dla zmarłego i żalu z powodu jego odejścia, jednomyślne hymny pochwalne prasy, liczny udział wybitnych osób w uroczystościach pogrzebowych, a zwłaszcza tłumy publiczności niekatolickiej towarzyszące pochodowi, świadczyły — jak pisał „Times" — że to „żałoba narodowa" i dowodziły najwyraźniej, jakie miejsce kar-

dynał Wiseman umiał zdobyć dla swej osoby, dla godności, którą piastował i dla Kościoła, którego był przedstawicielem w swym kraju.

*

* *

Kto pragnie bliżej poznać Wisemana, musi przeczytać jego „Essays"; jest to zbiór artykułów, rozproszonych po różnych czasopismach, oraz konferencji wygłoszonych w różnych miejscach i w różnych czasach na tematy religijno-filozoficzne lub historyczno-literackie. Książce tej zawdzięcza kardynał ogromną popularność wśród szerokich warstw czytelników. Filip de Lisle słusznie mu kiedyś powiedział: „Konferencje Waszej Eminencji więcej się przyczyniły do zdobycia Mu serc starej Anglii, niż wszelkie kontrowersje!"

Wiseman był człowiekiem bardzo obytym w towarzystwie i potrafił pozyskać sobie przyjaciół we wszystkich sferach i obozach. Ogromnego wzrostu — ponad 1,8 m — cery rumianej, okazałej tuszy, nie posiadał subtelnej dystynkcji Newmana lub Manninga. Lecz miły jego uśmiech, dar prowadzenia wykwintnej rozmowy, dobroć promieniująca z całej jego osoby i serdeczne obejście zdobywały mu wszystkie serca. Posłuchajmy, co mówi o nim konwertyta oksfordzki, późniejszy jezuita, O. Purbrick, który go poznał w 1850 roku: „Pierwszą rzeczą, która mnie uderzyła w kardynale, była przedziwna łatwość, z jaką władał kilkoma językami. Wyrażał się bowiem gładko i poprawnie po francusku, po włosku, po hiszpańsku, po niemiecku i po arabsku, nie mieszając nigdy jednego języka z drugim. Rozmawiał w sposób bardzo interesujący i ze znajomością rzeczy zarówno w sprawach religijnych i społecznych jak i o nauce, literaturze lub sztuce, a to bez wysiłku, bez afektacji, z niewygasłym nigdy zapałem". — Z długiego pobytu w Rzymie wyniósł zamiłowanie do okazałości w nabożeństwach. Z głęboką znajomością przepisów liturgicznych dostrzegał bystrym okiem najmniejsze zaniedbanie przepisów ceremoniału; toteż Manning, mniej z nimi obeznany, mawiał: „Eminencjo, nie lękam się nigdy Ciebie, chyba gdyś przyodziany w szaty liturgiczne."

Okazałość ta w obrzędach kościelnych przedostała się i do rezydencji prymasowskiej na York Place w Londynie i ona miała przemawiać do umysłu anglikanów. Wykwintem tchnęło

tu wszystko, poczynając od pojazdów i liberii, a kończąc na papierze listowym, ozdobionym z artyzmem iście włoskim.

Niedaleko stolicy posiadał piękną willę w Leyton, gdzie lubił wypoczywać po trudach pracowitego urzędu. Im bardziej czuł zbliżające się „cienie śmierci", tym chętniej i częściej przebywał w tym cichym wiejskim ustroniu. Życie jednak chciał zakończyć w arcybiskupim pałacu i wrócił doń na parę tygodni przed zgonem: I stąd „sługa dobry i wierny wszedł do wesela Pana swego" (Mat XXV, 23).

S. M. Renata, niepokalanka

Zagadnienie podziału nauk społecznych

Zacznijmy od stwierdzenia, że istnieje pewna grupa nauk, które potocznie nazywa się społecznymi, np. socjologia lub ekonomia. By wyodrębnić te nauki spośród innych, zajmijmy się najprzód ogólnym podziałem nauk, aby odnaleźć wśród nich miejsce dla nauk społecznych.

Zagadnienie podziału nauk nastręcza wiele trudności, zarówno jeśli chodzi o rozumienie samego słowa „nauka", jak też przy pojmowaniu na czym polega „odrębność" pewnej nauki. Ponadto istnieć może wiele zasad klasyfikacji nauk, i stąd możliwość szeregu poprawnych ich podziałów. Sposób, wzg. punkt widzenia, z którego dokonuje się pewnej klasyfikacji, zależy od celu, jaki przez swą klasyfikację chciał osiągnąć dany autor.

Rozpatrując miejsce nauk społecznych w rozmaitych podziałach nauk stwierdzić trzeba, że wiele z tych podziałów nie uwzględnia w ogóle nauk społecznych, lub też zwraca na nie stanowczo zbyt mało uwagi [1]). Dysproporcja ta jest tym bardziej rażąca, gdy uprzytomnimy sobie, że w porządku dydaktycznym zajmują one, obok umiejętności technicznych i może medycyny najpoważniejsze miejsce. W każdym razie ilość studiujących te nauki jest przytłaczająco większa, niż ilość adeptów wydziałów humanistycznych.

Ten brak wynikać może stąd, że „nauki społeczne" rozwinęły się zbyt samodzielnie, zanadto obok ogólnego nurtu myśli ludzkiej i nie miały dosyć powiązań z naukami filozoficznymi. Toteż nie są one doceniane przez filozofów i metodologów.

Nie pragnąc się zagłębiać w szczegóły podziału nauk u różnych myślicieli, naszkicujemy tu pokrótce podział nauk wg

[1]) T. Kotarbiński, Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk. Warszawa 1947. Akademicka Spółdzielnia Wydawnicza. T. II. str. 144-145.

Wundta i Petrażyckiego. Na tle tych dwóch wybitnych przedstawicieli współczesnej nauki, z których jeden jest filozofem, a drugi prawnikiem, a właściwie teoretykiem prawa, przedstawimy pełny i dojrzały pogląd św. Tomasza z Akwinu na te zagadnienia, który pozwala na rozwiązanie powstających trudności i na którym oprzemy się przy ostatecznym ujęciu problemu.

1. Podział Wilhelma Wundta. Wundt dzieli ogół nauk na nauki filozoficzne i szczegółowe. Wśród nauk szczegółowych rozróżnia formalne (matematyczne) i realne, które dzieli z kolei na nauki przyrodnicze i nauki „ducha" czyli humanistyczne (Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften).

Należy podkreślić, że Wundt dąży do stworzenia klasyfikacji „naturalnej", zgodnej z faktycznym stanem rzeczy, biorąc pod uwagę nauki rzeczywiście istniejące, unikając sztucznych [2]).

Przyjmując ten podział Wundta na „Naturwissenschaften i Geisteswissenschaften", który rzeczywiście odpowiada dwom wyodrębniającym się grupom nauk: przyrodniczym i humanistycznym, zajmijmy się bliżej tą drugą grupą.

Nauki humanistyczne, twierdzi Wundt, mają swój początek we filozofii, podobnie jak matematyka i nauki przyrodnicze. Rozwój ich jednak nie wywodzi się z psychologii, która, zdawać by się mogło, winna stanowić ich naturalne podłoże; rozpoczął się on oddzielnie na poszczególnych, konkretnych odcinkach pracy naukowej i dopiero znacznie później uznano, że stanowią one pewną całość analogiczną do nauk przyrodniczych (Bentham, Ampère, Hegel, J. St. Mill).

Wundt pięknie przedstawia na tle rozwoju historycznego myśli ludzkiej powstanie i rozwój poszczególnych nauk humanistycznych. Pełny ich rozkwit nastąpił dopiero w 19 w., tak że wiek ten można nazwać słusznie raczej wiekiem nauk humanistycznych, a nie wiekiem nauk przyrodniczych, jak chcą niektórzy. Podczas bowiem gdy nauki przyrodnicze szły dalej w tym samym kierunku, jaki obrały w 17 w., nauki humanistyczne przeszły na przełomie 19 i 20 wieku ogromne przemiany wewnętrzne, które zresztą trwają do dziś dnia [3]).

W związku z tym stwierdza Wundt, że pod względem logicznego porządku (logische Ordnung) nauki te pozostawiają

[2]) T. Kotarbiński. „Elementy", str. 148.
[3]) Logik. III Band. IV Aufl. Stuttgart 1921, str. 7-8.

jeszcze wiele do życzenia. Wysuwa on przede wszystkim dwie trudności: Pierwsza, to zachodzenie na siebie, pokrywanie się poszczególnych dziedzin badania, co występuje w naukach humanistycznych, w znacznie większej mierze, niż w naukach przyrodniczych. Dlatego też nie da się ściśle określić, gdzie się kończy jedna nauka, a zaczyna druga — uwaga o tyle niesłuszna, iż może się wydawać, że nie można w ogóle ustalić wyraźnych granic między poszczególnymi dyscyplinami humanistycznymi.

Po drugie nie ma wśród nauk humanistycznych nauki podstawowej, która by zawierała z a ł o ż e n i a umożliwiające rozwiązanie głównych problemów poszczególnych nauk i m e t o d ę dającą możność ścisłego ich traktowania. Taką nauką podstawową wśród nauk przyrodniczych jest wg Wundta mechanika. Dalszą wreszcie trudność stanowi dla Wundta problem stosunku nauk humanistycznych do filozofii.

Powyższe trudności natury ogólnej dają pewien wgląd w problematykę podziału nauk humanistycznych i w ogólną metodologię tych nauk. Jak wygląda ich podział wg Wundta?

Wundt wychodzi ze stanu faktycznego — od stwierdzenia niezaprzeczalnego f a k t u powstania i istnienia grupy nauk blisko ze sobą związanych, które ująć można pod wspólną nazwę „nauk humanistycznych“ [4]). Zaważy to na całym dalszym toku jego rozumowania, chodzi tu bowiem o podział „naturalny“ odzwierciedlający pewne rzeczywiste tendencje poszczególnych nauk czy ich grup.

Bliskie pokrewieństwo grupy nauk humanistycznych wynika, jego zdaniem, właśnie z faktu, że pomiędzy poszczególnymi, samodzielnymi dyscyplinami istnieją liczne dziedziny przejściowe, do których odnoszą się zarówno metody, jak i środki badania kilku nauk równocześnie. Po drugie, wynika to z ich rozwoju historycznego.

Przedmiotu nauk humanistycznych nie można pojmować analogicznie do przedmiotów nauk przyrodniczych, które stanowią różnorodne, określone zjawiska podległe obserwacji w otaczającej nas przestrzeni. Natomiast „zjawiska duchowe“ (Geistige Erscheinungen), a raczej zjawiska, z których wnioskujemy o istnieniu procesów duchowych [5]), są równocześnie

[4]) Dz. cyt. str. 9.
[5]) Dz. cyt. str. 11.

związane ze światem cielesnym, i jako takie stanowią przedmiot nauk przyrodniczych. „Przedmioty nauk humanistycznych są zawsze, równocześnie przedmiotami natury“ [6]). Jednakże abstrakcja, którą stosują nauki przyrodnicze, jest tutaj rzeczą niemożliwą.

Skoro więc istnieją bez wątpienia odrębne nauki humanistyczne, a niemożliwa jest ich klasyfikacja według poszczególnych przedmiotów, gdyż odnoszą się one do tego samego przedmiotu, wydaje się, że istotnym czynnikiem podziału tych nauk było rozróżnienie poszczególnych klas zjawisk doświadczenia, przez wzgląd na występujące cechy obiektywne jak i subiektywne (wartościujące). Stąd też ta sama rzecz stanowić może przedmiot różnych nauk.

Dalej wskazuje Wundt na trzy cechy, które świadczą o udziale pierwiastków „duchowych“ w treści doświadczenia. Są nimi wartościowanie, określenie celu, i czynność woli. Nasuwa się tylko kwestia, czy tego rodzaju podejście stanowić może punkt wyjścia także do rozważań teologicznych i moralnych w naukach humanistycznych.

Następnie Wundt stwierdza, że myślącym i chcącym podmiotem doświadczenia jest człowiek jednostkowy, który łączy w sobie „dane“ doświadczenia, buduje naukę. Przedmiotem zaś wszelkiej nauki humanistycznej jest człowiek jako gatunek, a więc pewne uogólnienie danych doświadczenia dotyczących człowieka.

Nauką, która zajmuje się człowiekiem z punktu widzenia ogólnych jego właściwości, jest psychologia. A ponieważ człowiek jest podłożem wszelkich dyscyplin humanistycznych, przeto wg Wundta psychologia stanowi naukę podstawową dla wszystkich innych nauk humanistycznych.

Wundt wymienia kilka dyscyplin, a mianowicie psychologię indywidualną, jak i psychologię ogólną, psychofizykę, psychologię ludów i pedagogikę (jako dyscyplinę praktyczną), które stanowić mają grupę humanistycznych nauk ogólnych, czyli psychologicznych, w odróżnieniu od h u m a n i s t y c z n y c h n a u k s z c z e g ó ł o w y c h , jak historia, filologia, prawo, ekonomia itd. Nas interesuje podział tej właśnie drugiej.

Na podział ten wskazują dwa punkty widzenia:

---

[6]) Dz. cyt. str. 11.

1) Można brać pod uwagę albo duchowe procesy rozwojowe (geistige Entwicklungsvorgänge), względnie duchowe wytwory gotowe (geistige Erzeugnisse) i stosownie do tego dzielić nauki humanistyczne na historyczne i systematyczne. 2) Albo też twierdzić można, że przedmioty nauk humanistycznych stanowią częściowo przemijające zjawiska, częściowo jednak mniej lub więcej trwałe stany, które stanowią części składowe jakiegoś ogólnego stanu społecznego. Stąd podział nauk humanistycznych na historyczne i społeczne.

Drugi podział odpowiada bardziej potrzebom praktycznym i dlatego Wundt przy nim pozostaje. Wprawdzie warunki społeczne są zawsze wynikiem pewnego rozwoju historycznego, lecz łatwo daje się ustalić, czy to sam rozwój historyczny, czy też istniejący stan rzeczy stanowi główny przedmiot zainteresowania danej dyscypliny.

Do nauk historycznych zalicza Wundt filologię i historię; do nauk społecznych zaś etnologię, ekonomikę, prawo, oraz socjologię, która jest według niego wytworem wzajemnych stosunków tych nauk między sobą [7]).

Trudno zgodzić się ze wszystkimi poglądami Wundta. W szczególności zastrzeżenia budzi zbyt daleko posunięty psychologizm (nie uwzględniający np. przyjętej powszechnie w ekonomice metody matematycznej, sprowadzonej do właściwego jej zakresu). Ponadto razi zbyt jednostronne, przesadnie historyczne podejście do zagadnień: bada on nauki jako zjawiska zewnętrznie historyczne, nie dosyć wnikając w ich wewnętrzną strukturę. Nie odróżnia zaś poszczególnych punktów widzenia, które stanowią o odrębności przedmiotów i metod, a tym samym i nauk. Od czasów Wundta nastąpił potężny rozwój nauk społecznych, więc jego poglądy znacznie się zdeaktualizowały, jednakże, w oparciu o analizę stanu faktycznego wprowadził on nas w problematykę podziału nauk humanistycznych, dając tym samym podstawę do głębszego wniknięcia w interesujący nas obecnie problem podziału nauk społecznych.

2. Podział Leona Petrażyckiego. Znacznie dalej w tym kierunku posunął się Leon Petrażycki. Zdawał on sobie sprawę z istotnej problematyki zagadnienia, która polega na tym, że nauki społeczne posiadają niejako trzy aspekty i trzy sposoby podejścia do zagadnień. Najprzód mogą one odtwarzać

[7]) Dz. cyt. str. 20.

pewien istniejący stan rzeczy. Następnie mogą badać, jakie środki należy stosować dla osiągnięcia pewnego celu. I wreszcie mogą oceniać rzeczywistość społeczną z punktu widzenia normy moralności.

Petrażycki, jako bardzo wybitny umysł, odczuwał braki współczesnych nauk społecznych. Toteż podjął samodzielnie ogromny wysiłek celem oparcia tych nauk na nowych logicznych i psychologicznych podstawach. Niestety, wysiłek ten robi czasami wrażenie wybijania otwartych drzwi, dosyć mocno rozwartych już przez tomizm. Petrażycki był niewątpliwie pod nieświadomym może wpływem pozytywizmu (dążenia za wszelką cenę do „naukowości"), a tomizmu bliżej nie znał. Wniósł on wielki wkład w teorię prawa, dzięki swemu prawniczemu podejściu i zrozumieniu potrzeb tej nauki [8]).

Petrażycki w swoim podziale nauk wysuwa myśl, że trzeba odróżnić rozmaite nauki o jednym przedmiocie, czego wg prof. Landego nie było w poprzednich podziałach. Prof. Lande słusznie też uważa, że w większości podziałów nauk nie znajdujemy wcale nauk prawnych.

Sądy mające wartość naukową dzieli Petrażycki na t e o r e t y c z n e , mówiące o tym co jest, oraz p r a k t y c z n e , orzekające o tym, co być powinno. Sądy teoretyczne dzielą się znowu na ogólne czyli klasowe, obejmujące wszystkie przedmioty, które posiadają pewną cechę wspólną (a więc dotyczące zawsze nieograniczonej ilości przedmiotów), oraz indywidualne, j e d n o s t k o w e , odnoszące się do pojęć pojedynczych przedmiotów, lub ich zbiorów ilościowo określonych.

Sądy teoretyczne jednostkowe mogą znów być o p i s o w e , lub h i s t o r y c z n e . Sądy opisowe dotyczą przedmiotu takiego, jakim jest w danej chwili, „opisują" go w sposób statyczny, sądy historyczne natomiast przedstawiają go w rozwoju, w czasie; uwzględniając zmiany jakie w nim zachodzą, opowiadają o nim.

Sądy praktyczne dzieli Petrażycki na n o r m a t y w n e , czyli zasadnicze i t e l e o l o g i c z n e czyli celowościowe. Sądy normatywne (wg Petrażyckiego) zalecają lub odrzucają pewne postępowanie jako t a k i e , sądy teleologiczne zaś

[8]) Teorię Petrażyckiego podajemy tu głównie wg prof. Landego: Teoria prawa, cz. I (Nakł. Tow. Bibl. Słuchaczów Prawa U. J. Kraków 1946), str. 16-18.

zalecają lub odrzucają pewne postępowanie jako ś r o d e k do osiągnięcia określonego celu [9]).

Stąd też otrzymujemy pięć możliwych typów sądów i wytworzonych na ich podstawie nauk, a mianowicie:

1) Teorie ogólne (np. fizyka, psychologia, socjologia).
2) Nauki opisowe (geografia, zoologia, botanika).
3) Nauki historyczne (geologia, historia).
4) Nauki normatywne (etyka normatywna, gramatyka).
5) Nauki teleologiczne [10]) (medycyna, technika).

Klasyfikacja ta rozróżnia więc typy nauk zależnie od rodzaju poznania, jakie dają, a nie od przedmiotu. Podziału wg przedmiotu natomiast dokonywać można w każdym z poszczególnych typów z osobna.

Podział Petrażyckiego wydaje się bardzo jasny i przejrzysty. Większość nauk społecznych zaliczać się tu będzie do kilku typów: do nauk teoretycznych (teoria ekonomiki), do nauk historycznych (historia doktryn) i do nauk teleologicznych (polityka ekonomiczna).

W dziedzinie nauk teoretycznych uderza pewien brak precyzji. Nie należałoby bowiem ograniczać się do sądów, lecz raczej oprzeć się na typach rozumowania, i podzielić nauki te na dedukcyjne i empiryczne, co odzwierciadlałoby dwa możliwe kierunki dochodzenia do wniosków naukowych. Rozróżnienie to byłoby podpodziałem „teorii ogólnych".

Wśród samych nauk społecznych trudno będzie, w tym ujęciu, wyodrębnić „nauki normatywne", wyjąwszy chyba dogmatyczne dyscypliny prawne. Zachodzi również pytanie, czy jest tu należyte miejsce na umieszczenie etyki społecznej. Podział nauk ze względu na sądy — aczkolwiek bardzo przejrzysty i jasny — nie wypukla należycie wzajemnych współzależności między poszczególnymi ich klasami: 5 wymienionych

---

[9]) Prof. Lande podaje następujący schemat podziału sądów, a tym samym i nauk („Teoria prawa" str. 16). Sądy nauki:

I teoretyczne { 1) o g ó l n e (klasowe); jednostkowe (indywidualne) { 2) o p i s o w e; 3) h i s t o r y c z n e

II praktyczne { 4) n o r m a t y w n e (zasadnicze); 5) t e l e o l o g i c z n e (celowościowe)

[10]) Lande, „Teoria prawa", str. 17.

klas nauk nie istnieje w rzeczywistości o b o k siebie, są one jednak wzajemnie związane z sobą; zachodzą też między nimi liczne stosunki podporządkowania i nadrzędności.

Błędem założeń nauki Petrażyckiego był wyraźny aprioryzm — jednostronne podejście od strony logicznej bez zwrócenia należytej uwagi na stan faktyczny rozwijających się nauk. Ciekawą jednak jest rzeczą, że poglądy jego są w bardzo wielu punktach zbliżone z koncepcją tomistyczną.

3. Podział św. Tomasza z Akwinu. Sięgając do św. Tomasza należy na wstępie poczynić następujące uwagi.

Św. Tomasz n i e z n a ł nauk społecznych w dzisiejszym ich ujęciu, gdyż za jego czasów jeszcze nie istniały. Naturalnie nauki przyrodnicze i medycyna, aczkolwiek w całkowicie innej postaci, istniały już w średniowieczu i były przy podziale nauk brane pod uwagę. Stąd też ówczesny podział nauk w tych dziedzinach można „mutatis mutandis" stosować i dzisiaj.

Postępowaniem ludzkim, za czasów św. Tomasza, zajmowała się etyka, „philosophia moralis", pojęta bardzo szeroko.

Nie było natomiast dziedziny wiedzy, która by zajmowała się działaniem ludzkim bez poddania go osądowi moralnemu: działaniem ludzkim skierowanym do jego bezpośrednich celów, a tym mniej jeszcze nauki, która by się zajmowała faktami życia zbiorowego jako takimi, i śledziła zachodzące w nich prawidłowości abstrahując od ich osądu moralnego. Dlatego też tylko z daleko posuniętą ostrożnością stosować możemy podział nauk św. Tomasza do obecnych nauk społecznych.

Doktór Anielski dzieli za Arystotelesem wiedzę ludzką na teoretyczną i praktyczną. Podstawą tego podziału jest cel poznania. Celem teoretycznego poznania jest sama prawda poznania; w poznaniu praktycznym natomiast umysł odnosi poznaną prawdę do działania jako do jej celu [11]). Poza tym św. Tomasz uważa, że przedmiotem nauk praktycznych są te rzeczy, „quae a nostro opere fieri possunt", a przedmiotem nauk teoretycznych te rzeczy, „quae a nostro opere non fiunt".

A więc nauki praktyczne dotyczą nie tylko bezpośrednio czynności ludzkich, lecz również wszystkiego tego co się z ludzkim działaniem łączy i to w n a j s z e r s z y m z n a c z e n i u .

---

[11]) In Librum Boetii de Trinitate, qu. V art. 1 corp. art.

Nas interesuje tu dalszy podział nauk praktycznych. Cytujemy więc poniżej w całości podstawowy tekst w tej dziedzinie, S. Th. I. qu. 14a. 16, in corp. art. (podkr. moje):.

Respondeo dicendum, quod aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua vero practica tantum, aliqua vero secundum aliquid speculativa, et s e c u n d u m a l i q u i d p r a c t i c a .

Ad cuius evidentiam, sciendum est quod aliqua scientia potest dici s p e c u l a t i v a t r i p l i c i t e r . Primo, ex parte rerum scitarum, quae non sunt operabiles a sciente: sicut scientia hominis de rebus naturalibus vel divinis. Secundo quantum ad m o d u m sciendi ut puta si aedificator consideret donum definiendo et dividendo et considerando universalia praedicta ipsius. Hoc enim est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt: operabile enim est aliquid per applicationem formae ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalia formalia. Tertio q u a n t u m a d f i n e m : nam intellectus practicus differt a s p e c u l a t i v o f i n e u t d i c i t u r in 3 de Anima (tex I. 15). I n t e l l e c t u s e n i m p r a c t i c u s o r d i n a t u r a d f i n e m o p e r a t i o n i s : finis autem intellectus speculativi est c o n s i d e r a t i o v e r i t a t i s . Si ergo aedificator consideret q u a l i t e r p o s s e t f i e r i a l i q u a d o m u s , non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit quantum a d f i n e m s p e c u l a t i v a c o n s i d e r a t i o t a m e n d e r e o p e r a b i l i . Scientia ergo, quae est s p e c u l a t i v a r a t i o n e i p s i u s r e i s c i t a e , e s t s p e c u l a t i v a t a n t u m . Quae vero est speculativa vel secundum m o d u m v e l f i n e m , est s e c u n d u m q u i d s p e c u l a t i v a e t s e c u n d u m q u i d p r a c t i c a . Cum vero ordinatur a d f i n e m o p e r a t i o n i s , est s i m p l i c i t e r p r a c t i c a “ .

Jak widać z powyższego tekstu, św. Tomasz dzieli nauki na teoretyczne i praktyczne z trzech różnych względów: Po pierwsze, ze względu na przedmiot, o ile tenże z istoty swej nie może podlegać działaniu, to mamy do czynienia z nauką teoretyczną; jeśli natomiast podlega działaniu poznającego (est operabilis a sciente) — to może być przedmiotem nauki praktycznej. Po drugie, ze względu na sposób poznawania, czyli me-

todę, można bowiem rzeczy, które podlegają działaniu ludzkiemu, rozpatrywać w dwojaki sposób: teoretyczny i praktyczny. Metoda teoretyczna polega na rozłożeniu złożonego przedmiotu na jego elementy formalne, czyli na analizie; praktyczna natomiast, na aplikacji formy do materii, czyli na syntezie. Po trzecie, ze względu na cel: celem poznania teoretycznego bowiem jest samo poznanie, natomiast celem poznania praktycznego jest działanie. Widzimy więc, że podziału nauk na spekulatywne (teoretyczne) i praktyczne dokonać można ze względu na: 1) p r z e d m i o t, 2) m e t o d ę i 3) c e l poznania. Konsekwentnie rozróżnić też należy trzy rodzaje nauk: 1) Nauka teoretyczna ze względu na sam przedmiot poznania jest czysto teoretyczna, gdyż dlatego że wszelki wpływ podmiotu poznającego na przedmiot jest wykluczony, odpada możność poznania praktycznego.

2) Jeśli natomiast nauka jest teoretyczna (spekulatywna) ze względu na metodę poznania, lub na cel, dotyczący zaś równocześnie przedmiotu, który może podlegać działaniu (operabilis), wówczas jest to nauka teoretyczno-praktyczna.

3) Wreszcie, jeśli wiedza o rzeczy „wykonalnej" podporządkowana jest działaniu, mamy do czynienia z nauką czysto praktyczną.

Tak więc otrzymujemy najogólniejszy podział nauk na nauki teoretyczne, teoretyczno-praktyczne i praktyczne.

Podział ten, jak wynika niewątpliwie z przytoczonego tekstu, należy rozumieć jak najbardziej ogólnie i szeroko, można więc go stosować do wszystkich nauk, o czym świadczą najlepiej przykłady podawane przez samego Akwinatę. Sądzimy, że przez swoją szerokość i wszechstronność metodologiczną podział ten wyjaśnia również trudności leżące u podłoża zagadnienia podziału nauk społecznych, dając do ręki wszystkie elementy potrzebne do ich rozwiązania.

Tekst ten jednakże odnosi się bezpośrednio do podziału filozofii praktycznej, tj. etyki. W tym też znaczeniu rozumieli go przede wszystkim tomiści i to zarówno dawniej, jak i współcześnie [12]).

---

[12]) Zob. Maritain, „Distinguer pour unir, ou des degrés du savoir". Paris 1946. Annexe VII. „Speculatif et pratique", str. 871-896; tudzież Yves Simon, „Critique de la connaissance morale". Paris 1934.

4. Ostateczny podział nauk społecznych. Obecnie chcielibyśmy rozwinąć problematykę podziału nauk społecznych, w oparciu o umówione powyżej zasady św. Tomasza.

Nauki społeczne są to nauki, które zajmują się zjawiskami życia zbiorowego ludzi. Przyjmijmy jako dane i nie zajmujmy się uzasadnianiem tego, że człowiek to „animal sociale" i że w związku z tym istnieje szeroka dziedzina zjawisk społecznych, które stanowią przedmiot badań naukowych.

Stwierdziliśmy fakt istnienia nauk społecznych i ich przedmiot w najogólniejszym znaczeniu, zajmijmy się uporządkowaniem i podziałem tej dziedziny wiedzy ludzkiej.

Wilhelm Wundt stając wobec trudności rodzących się przy podziale nauk humanistycznych stwierdza, że odnoszą się one do jednego i tego samego przedmiotu i wobec tego nie można ich klasyfikować wg przedmiotów, tak jak to się robi z naukami przyrodniczymi. Wobec tego podział swój przeprowadza on wg poszczególnych k l a s z j a w i s k danych nam w doświadczeniu i to ze względu na występujące w nich cechy obiektywne jak i subiektywne (wartościowanie). Stąd też jedna i ta sama rzecz stanowić może przedmiot różnych nauk. Trudność tę tomiści rozwiązują rozróżniając przedmiot materialny i formalny nauki.

Przedmiotem materialnym nauk społecznych jest „rzeczywistość społeczna" — a więc zjawiska współżycia ludzi między sobą w najszerszym tego słowa znaczeniu. Jednakże każda z nauk społecznych ma swój własny „punkt widzenia", swoje własne podejście do przedmiotu i na tej podstawie właśnie różnią się one między sobą. Tak np. ekonomika bada życie społeczne pod kątem widzenia zachodzących w nim zjawisk gospodarczych, prawo pod kątem widzenia norm obowiązujących itd. By uniknąć „wyobrażeniowego" ujęcia tych rzeczy podkreślić należy, że jeden i ten sam „fakt" istniejący w rzeczywistości może być przedmiotem różnych nauk społecznych — więc np. własność, względnie konkretnie ten sam stosunek własności człowieka do konia stanowić może przedmiot badania ekonomiki, prawa i socjologii — lecz z różnych punktów widzenia, w rozmaity sposób. Przedmiot formalny stanowi właśnie to, czym poszczególne nauki różnią się między sobą.

Podział ten jednak, aczkolwiek bardzo istotny, nie wyczerpuje całkowicie zagadnienia.

Istnieje jeszcze szereg innych aspektów, które należy uwzględnić. Leon Petrażycki, dzieląc nauki na teoretyczne i praktyczne za podstawę przyjmuje, jak widzieliśmy, wartość logiczną sądów, z których się one składają. Otrzymuje się tą drogą pięć typów nauk, a mianowicie:

t e o r e t y c z n e : ogólne, opisowe i historyczne

p r a k t y c z n e : normatywne i teleologiczne.

Podział ten jest z punktu widzenia logicznego całkowicie poprawny, adekwatny i wyczerpujący, nie daje jednak pełnego rozwiązania zagadnienia podziału nauk społecznych. Zbliżony jest do podziału nauk św. Tomasza, który jednak uzasadnia go w odmienny sposób. Za podstawę podziału bierze on przedmiot, metodę i cel nauki. Przedmiotem nauki mogą być rzeczy, które w żaden sposób nie podlegają działaniu poznającego podmiotu, lub też takie, które temu działaniu podlegać mogą. W tym już tkwi pierwsze, podstawowe rozróżnienie nauk teoretycznych i praktycznych. Nauki bowiem, których przedmiot stanowią rzeczy mogące podlegać działaniu ludzkiemu, są już z racji samego swego przedmiotu „secundum quid practicae", praktyczne, niezależnie od metody, jaką stosuje poznający, ani od celu, jaki sobie postawi. Dlatego i nauki społeczne z racji samego swego przedmiotu — którym jest zbiorowość ludzka, a więc zbiór jednostek wzajemnie na siebie d z i a ł a j ą c y c h , bo istotą życia społecznego jest właśnie to wzajemne oddziaływanie ludzi w społeczeństwie [13]) — są już w pewnej mierze praktyczne. I dlatego już „czysto-teoretyczne" działy tych nauk, nie mogą być traktowane na równi z teoriami nauk przyrodniczych, gdyż stanowią one „teorie" o ludzkim działaniu. Używając terminologii św. Tomasza, może to być rozważanie teoretyczne i mające na uwadze cel teoretyczny (samo poznanie) rzeczy, które stanowi przedmiot działania. Jest to więc wiedza spekulatywno-praktyczna, a nie czysto spekulatywna, jakimi są teorie nauk przyrodniczych [14]). Stąd cała dziedzina nauk społecznych należy, ze względu na przedmiot, do nauk praktycznych. Ze względu na cel i metodę poznania, w myśl terminologii tomistycznej, odróżniamy wśród nich nauki teoretyczno-

[13]) Por. Feliks Kaufmann. loc. cit.

[14]) To rozróżnienie ma głębokie znaczenie. „Teorie" bowiem nauk społecznych odnoszą się zawsze do przejawów ludzkiego działania, które pochodzi z wolnej woli. Stąd nie dadzą się one sprowadzić do praw w znaczeniu matematyczno-przyrodniczym i metody ich będą zasadniczo różne od metod nauk przyrodniczych.

praktyczne i czysto praktyczne. Poznanie spekulatywne bowiem ma na celu rozważanie prawdy, podczas gdy poznanie praktyczne podporządkowane jest działaniu. Do tego ujęcia zbliża się Petrażycki twierdząc, że sądy teoretyczne mówią o tym, co jest, a sądy praktyczne o tym, co być powinno. Drugie rozróżnienie nauk teoretycznych i praktycznych należy, według św. Tomasza, przeprowadzić ze względu na metodę badania. Nauki teoretyczne posługują się metodą analityczną, podczas gdy nauki praktyczne — metodą syntetyczną [15]). Rozróżnienie to jest bardzo istotne.

Trzecie rozróżnienie ze względu na cel jest jasne: celem nauki teoretycznej jest sama prawda poznania, praktycznej zaś — działanie.

Podzieliliśmy więc nauki społeczne na dwie wielkie klasy: teoretyczno-praktyczne i praktyczne. Mając to na uwadze, możemy obecnie dla uproszczenia przyjąć nowoczesną terminologię Petrażyckiego, mówiąc w dalszym ciągu o społecznych naukach teoretycznych i praktycznych.

W grupie nauk teoretycznych odróżnić możemy za Petrażyckim teorie ogólne (nauki czysto teoretyczne), tudzież nauki opisowe i historyczne [16]). W dziedzinie „teorii ogólnych" ważną jest rzeczą odróżnienie metody indukcyjnej i dedukcyjnej, stosowanej przy rozbudowaniu tych nauk.

Szczegółowa analiza tych dwóch metod zaprowadziłaby nas za daleko. Wystarczy stwierdzić, że istnieje w badaniach naukowych ten podwójny ruch umysłu: wychodzący z jednej strony od danych doświadczenia ku prawdom ogólniejszym, z drugiej zaś od prawd ogólnych do bardziej szczegółowych. Chociaż niewątpliwie we wszystkich niemal naukach stosuje się obie metody równocześnie, to jednak w niektórych z nich jedna a w innych druga ma wyraźną przewagę. Stąd odróżnić

---

[15]) O. Jacek Woroniecki. „Katolicka etyka wychowawcza", tom. I. Kraków 1948, str. 37-38: „Podczas gdy badając jakąś czynność metodą analityczną, rozkładało się ją na jej składniki na to, aby poznać ich istotne cechy i wzajemne oddziaływanie na siebie, teraz będzie szło o to, aby metodą syntetyczną odtworzyć sobie z tych elementów całokształt czynności, która ma być wykonana".

[16]) Nie stoi to, wydaje się nam, w sprzeczności z podziałem Wundta ogółu nauk humanistycznych na historyczne i społeczne, gdyż wobec wzajemnego przenikania się poszczególnych nauk humanistycznych stwierdzić można, że jest to dziedzina historii, która „przenika" do nauk społecznych, np. historia doktryn ekonomicznych. E. Taylor dzieli nauki na nomologiczne i idiograficzne (Wstęp do ekonomiki, Gdynia 1947, str. 45-46).

możemy nauki dedukcyjne i indukcyjne [17]). Wśród nauk teoretycznych rozróżniamy więc (ze względu na metodę) nauki czysto teoretyczne (indukcyjne i dedukcyjne), nauki opisowe i historyczne.

Nauki zaś praktyczne, wg św. Tomasza, podporządkowane są zasadniczo działaniu. Jest to więc znacznie szersze określenie, niż określenie Petrażyckiego, który uważa, że nauki praktyczne składają się z sądów, orzekających o tym, co być powinno. Petrażycki rozróżnia dwa rodzaje nauk praktycznych: normatywne czyli zasadnicze i teleologiczne czyli celowościowe. Pierwsze z nich składają się z sądów normatywnych, które zalecają lub odrzucają pewne postępowanie jako takie, drugie zaś, zalecają lub odrzucają pewne postępowanie jako środek do osiągnięcia pewnego celu.

Jasną jest rzeczą, że z naszego punktu widzenia takie uzasadnienie nie jest wystarczające.

Dlatego też sięgnijmy znowu do św. Tomasza, który wprowadza szereg dystynkcji.

Różne sposoby określenia nauk jako praktycznych ilustruje on na przykładzie filozofii, sztuk (artes, w znaczeniu średniowiecznym) i medycyny.

Jak wiemy, podziału wiedzy na teoretyczną i praktyczną dokonuje św. Tomasz ze względu na jej cel. Cel jednak wiedzy praktycznej może być różnie ujęty. Ujmując rzecz najszerzej, pięknie mówi św. Tomasz, że celem filozofii w najogólniejszym znaczeniu jest szczęście — beatitudo, cytując przy tym poglądy św. Augustyna. Lecz szczęście to może być dwojakiego rodzaju — kontemplacyjne i czynne. Stąd filozofia racjonalna jest teoretyczną, moralna zaś praktyczną. Filozofia moralna więc ma na względzie szczęście, ku któremu zmierza całe życie ludzkie. Jej „praktyczność" jest skierowana ku celowi ostatecznemu człowieka.

Inaczej natomiast rzecz się ma w dziedzinie tzw. „sztuk". Albowiem mają one na względzie pewne określone cele i to właśnie stanowi zasadę ich podziału.

Ich „praktyczność" polega na tym, że badają środki, które należy stosować dla osiągnięcia określonych i bliższych celów, a nie celu ostatecznego życia ludzkiego.

---

[17]) p. E. Taylor, dz. cyt. str. 132.

Wreszcie na przykładzie medycyny wskazuje św. Tomasz na to, że pewne nauki mogą się dzielić na teoretyczne i praktyczne bez względu na cel. Cała bowiem medycyna jest nauką praktyczną, ponieważ odnosi się do działania. Można ją jednak dzielić zależnie od tego, czy dane jej części są dalsze, czy bliższe działania. Części dalsze, a więc ogólne zasady, którymi człowiek kieruje się w działaniu, uważać można za teoretyczne, części zaś podające bezpośrednio sposób postępowania — za praktyczne. Używając dzisiejszej terminologii, można by powiedzieć, że chodzi tu o część ogólną i część szczegółową jakiejkolwiek praktycznej dyscypliny. To ostatnie rozróżnienie ma wielkie zastosowanie w dziedzinie nauk społecznych, bo z nich niektóre są niewątpliwie dyscyplinami wybitnie praktycznymi (np. skarbowość), a mimo to posiadają także swoją „teorię". Nie będziemy go jednak uwzględniać w naszym ogólnym podziale, gdyż wydaje nam się, że ma ono zastosowanie jedynie jako wewnętrzny podpodział pewnych dyscyplin praktycznych.

Reasumując rozważania o praktycznej dziedzinie nauk społecznych, na pierwszym miejscu postawimy nauki m o r a l n e , które działanie ludzkie odnoszą do celu ostatecznego człowieka. Będą to więc nauki społeczne o podłożu filozoficznym, takie jak etyka społeczna, etyka gospodarcza, etyka zawodowa.

Następnie wymienić trzeba nauki t e l e o l o g i c z n e , które odnoszą się do pewnych konkretnych celów ludzkiej działalności i zajmują się badaniem środków, które należy stosować dla osiągnięcia tych celów. Do tych zaliczyć należy politykę społeczną, politykę gospodarczą itp., w których znów rozróżnić można „część ogólną" i „część szczegółową", czyli „teoretyczną" i „praktyczną", jak to św. Tomasz wykazał wyraźnie na przykładzie medycyny.

I wreszcie wspomnieć trzeba o naukach „normatywnych", które wg podziału Petrażyckiego zalecają lub odrzucają pewne postępowanie, jako takie. Petrażycki stając tu na gruncie pozytywizmu zaliczał do nich przede wszystkim etykę, co wg poglądów katolickich jest całkowicie niesłuszne. Dlatego też nauki normatywne w pojęciu Petrażyckiego należałoby z naszego podziału całkowicie wyłączyć, gdyż każde działanie ludzkie jako takie odnosi się do pewnego celu. Wobec tego zasadniczo każdą naukę praktyczną, która nie wchodzi w zakres rozważań

moralnych, można by sprowadzić do nauki teleologicznej. Ponieważ jednak istnieją nauki prawne, które opierają się jedynie na prawie pozytywnym i nie zajmują się wcale uzasadnieniem ustanowionych norm, np. prawo cywilne, karne, procedura — przeto słusznym wydaje się zachowanie tej grupy także w naszym podziale, aczkolwiek w innym znaczeniu. Ściślejszą jednak będzie tu może nazwa „nauki dogmatyczne", a nie normatywne.

Tak więc wśród nauk społecznych praktycznych rozróżniamy nauki: moralne, teleologiczne i dogmatyczne.

Pierwszym kluczem i sprawdzianem ich podziału stanowi — jak widać — zawsze ich przedmiot formalny. Dalszy podział przeprowadzony pod kątem celu i metody, może się nieraz pomieścić w ramach jednej i tej samej nauki, np. teoria ekonomiki, polityka ekonomiczna, i historia doktryn ekonomicznych, które w szerszym znaczeniu stanowić mogą jedną dyscyplinę. Ponieważ jednak dziedziny poszczególnych nauk społecznych „zachodzą na siebie" i trudno jest wskutek tego przeprowadzić między nimi ścisłe granice, więc podział ten nie jest wystarczający i nie odpowiada stanowi faktycznemu. To bowiem „zachodzenie na siebie" stanowi charakterystyczną cechę nauk społecznych, które przecież wszystkie zajmują się tym samym przedmiotem materialnym, tylko oświetlają go z różnych punktów widzenia. Z punktu widzenia zaś logiki i metodologii możliwe jest jak najbardziej ścisłe i precyzyjne rozróżnienie tych rozmaitych „punktów widzenia" i to było właśnie istotnym celem naszych rozważań.

Paweł Czartoryski

Przegląd piśmiennictwa

Książki:

R. Poplewski: Neuroanatomia. Opracował i uzupełnił dr med. Zb. Wojciechowski. Wydawnictwo Eugeniusza Kuthana; Warszawa — Kraków. Część I — str. 124. 1949 r. Część II — str. 226. 1950 r.

Prace R. Poplewskiego, prof. anatomii porównawczej U. W., były znane już przed wojną i do dziś posiadają swą wyrobioną opinię. Wystarczy wspomnieć o gruntownej, czterotomowej „Anatomii ssaków". Na warsztacie leżała ostatnio „Anatomia w skrócie" (anatomia człowieka). Przedwczesna jednak śmierć autora nie pozwoliła na dokończenie opracowanego przezeń dzieła. Na szczęście rękopisy i notatki zostały zebrane przez jego współpracownika dra med. Zb. Wojciechowskiego i w ten sposób praca doczekała się już częściowej realizacji.

Pierwszy tom projektowanego przez autora dzieła obejmuje neuroanatomię czyli ten dział anatomii, który zajmuje się badaniem rozwoju, budowy, czynności oraz stosunków układu nerwowego. Na treść tego tomu składać się ma następujący materiał: Układ nerwowy ośrodkowy, układ nerwowy trzewny, układ nerwowy obwodowy i uzupełnienia. Ze względów technicznych podręcznik zostaje wydany częściami. Dotychczas wyszły dwie części „Neuroanatomii". Pierwsza, po omówieniu wiadomości ogólnych, zajmuje się rdzeniem kręgowym, druga — mózgowiem.

Jak widać z wydanych już dwóch części, książka prof. Poplewskiego jest typu podręcznikowego, przeznaczona zasadniczo dla przyszłych lekarzy, biologów i psychologów. Jest to nadto podręcznik skrócony. Ale to skrócenie jest tego rodzaju, że nie umniejsza w niczym wartości książki. Autor bowiem z umiejętnością znawcy pomija wprawdzie szczegóły mniej ważne lub sporne, lecz przez to zyskuje na ostrości obrazu i mocniejszym podkreśleniu zasadniczego zrębu pozornie zawiłego materiału. Odnosi się wrażenie, że autorowi chodziło o to, by właśnie ten istotny zrąb stał się trwałą własnością studiującego. Mimo to książka jest oryginalna. Scala bowiem neuroanatomię z psychologią i psychiatrią. Stąd jest książką cenną. Dlatego powinien zaznajomić się z nią nie tylko student — dla wygody którego omawiany materiał został uzgodniony z ostatnimi rozporządzeniami Min. Oświaty, dotyczącymi reformy studiów anatomii — lecz również i lekarz praktyk.

L. Mońko

Ks. Marcin Ziółkowski: Tajemnica przeznaczenia. Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu. Sandomierz 1950, str. 62.

Kto nie szuka jakiejś zbyt wykwintnej formy czy oryginalnego ujęcia problemu, tego rozprawa ks. Ziółkowskiego całkowicie zadowoli. Zagadkę ludzkiego przeznaczenia — i potępienia — to zagadnienie tak szczególnie ważne, wiecznie aktualne a zarazem nad wyraz trudne przedstawia Autor w sposób nie tyle naukowy ile raczej przystępny i popularny. Podaje za to jasno i wiernie co w tej sprawie mówi Pismo św., co tradycja, a co studium katolickich teologów.

S. W.

Oprócz tego nadesłano do redakcji:

Andrzej Bukowski: Regionalizm kaszubski. Ruch naukowy, literacki i kulturalny. Zarys monografii historycznej. Instytut Zachodni. Poznań 1950. Str. 399, tabl. 1.

Jan Dobraczyński: Największa miłość. Opowiadania. Pax. Warszawa 1950. Str. 237.

Janusz Deresiewicz: Okupacja niemiecka na ziemiach polskich włączonych do Rzeszy. (1939 — 1945). Studium historyczno-gospodarcze. Instytut Zachodni. Poznań 1950. Str. XXXVII, 600.

Rocznik Akademii Handlowej w Poznaniu. R. 1948-49. Akademia Handlowa. Poznań 1949. Str. 250.

Sprawozdanie z ruchu religijnego kulturalnego i społecznego

Na marginesie archeologicznych wykopalisk w St. Mieście koło Uh. Hradiszte.

Jakkolwiek dociekań archeologicznych na historycznym terenie St. Miasta-Velehradu (około Uh. Hradiszte na Morawach) dotychczas nie zakończono, odtworzył jednak niedawno czołowy znawca archeologii chrześcijańskiej dr Józef Cibulka, prof. uniw. Karola w Pradze, na podstawie znalezionych zabytków główne zarysy obu wielkomorawskich kościołów, odkopanych w roku ubiegłym na gruncie St. Miasta, jak o tym pisaliśmy w Przegl. Powsz. 1. 1950. Wiosną br. zaznajomił on ze swymi poglądami rzeczoznawców na uniwersytecie w Pradze, później zaś przedstawił swoje konkluzje na ołomunieckim uniwersytecie Palackiego. W historycznej retrospekcji pokazał zaranie chrystianizmu na Wielkich Morawach, po czym porównał wyniki badań archeologicznych tak pod względem technicznym jak budowlanym z całym szeregiem typowych zabytków architektury starochrześcijańskiej, zwłaszcza bułgarskiej (zob. V. Ivanov, S. Pokrovsky, N. Mavrodinov, Vera Ivanova) oraz jugosławskiej (Eynar Dyggve i Rud. Egger), nie tracąc z oczu i innych świadków kultury i sztuki.

Prof. Cibulka nie tylko stwierdza historycznie znaną działalność biskupów niemieckich, która ze strony południowo-zachodniej przenikała do Wielkich Moraw jeszcze przed przyjściem apostołów Słowian, lecz ponadto na podstawie analizy warunków gospodarczych, handlowych i politycznych przyjmuje możliwość działalności misyjnej księży włoskich i greckich. Powstaje w ten sposób przekonanie, że jeszcze przed zjednoczeniem Moraw przez Mojimira (830 r.) mogli tam wśród pojedynczych książąt rodowych działać rozmaici misjonarze: solnogrodzcy w okolicach słowiańskiej Nitry, pasawscy wśród szczepów zachodnich, a po uwolnieniu morawskiej drogi handlowej (put morawskij), co nastąpiło z chwilą śmierci bułgarskiego chana Kruma (814), również misjonarze bizantyjscy, a wreszcie włoscy. W zjednoczonych Wiel. Morawach byłaby taka różnorodność nie do pomyślenia. Rok więc 814 uważać należy wg dra Cibulki za termin, od którego datować się będą zbiorowe znaleziska archeologiczne bizantyjskich wytworów na Morawach. Ich sprowadzenie uniemożliwiły prawdopodobnie wojny bułgarskiego cara Symeona z Byzancjum (894) i osiedlenie się bojowych Węgrów w dorzeczu Cisy i Dunaju. Za różnorodną działalnością misyjną przemawiają również archeologiczne wykopaliska dra Józefa Poulika w Dolnich Vestonicach na południowych Morawach. Znaleziono tam w grobach, sięgających drugiej połowy IX w. krzyżyki oraz klejnoty ozdobione znakiem krzyża. Świadczy to o wczesnych wpływach chrześcijaństwa. Jego początków w tej okolicy można się doszukiwać w pierwszej połowie IX w. Pamiątki te jednak różnią się zupełnie

od zabytków późniejszej kultury chrześcijańskiej; ich źródłem musi być przeto odmienna działalność misyjna i kulturalna.

Z zagadnieniem wcześniejszej pracy misyjnej na W. Morawach przed przyjściem śś. Cyryla i Metodego wiążą się naturalnie również zaczątki tutejszej pierwszej kultury słowiańskiej. Cibulka opiera tu swe wywody na interesującym studium bratysławskiego profesora A. V. Isaczenki (Zaciatky vzdelanosti vo Velkomoravskej risi. Jazykovedny sbornik I. — II, 1947-48), który uzależnia powstanie pierwszej kościelnej terminologii słowiańskiej oraz początkowego zachodniosłowiańskiego języka kulturalnego od misji solnogrodzkiej do Słowian zachodnich koło roku 800. Wymagał tego przebieg chrystianizacji ludów słowiańskich, które jedynie we własnym języku mogły przyjmować nową wiarę i modlitwę chrześcijańską — Ojcze nasz. Teksty tłumaczone przechodziły do języka ludowego z łaciny. W trakcie dalszych prac misyjnych przygotowanie i modlitwy do spowiedzi św. przełożono na język zachodniosłowiański ze staroniemieckich modlitw bawarskiego pochodzenia, jak o tym świadczy rozbiór tzw. fragmentów fryzyjskich, w których mieści się brzmienie słowiańskie zapisane fonetycznie łacińskimi literami. Takie mniemanie odpowiada znanemu świadectwu mnicha Chrabra [1]), który wynalazek odrębnego pisma słowiańskiego przypisuje dopiero apostołom Słowian i zaznacza, iż przedtem Słowianie podobnie jak narody pogańskie używały tylko kresek i rycin, jeśli zaś pisali, to notowali jedynie literami rzymskimi i greckimi mowę słowiańską „bez ustrojenia" (bez uporządkowania).

Dr Cibulka sądzi więc, iż apostołowie słowiańscy zastali na W. Morawach dość znaczny zastęp duchowieństwa, który wyłonił się ze środowiska rodzimego i zdobył wykształcenie pod kierunkiem misjonarzy posługujących się językiem łacińskim (Gorazd). Pragnie tylko obalić nieuzasadnione twierdzenie, iż śś. Cyryl i Metody przyszli do warunków zupełnie barbarzyńskich i niekulturalnych. Wobec tego nie może dziwić fakt, iż mogli tak korzystnie i z takimi sukcesami budować swe dzieło misyjne i kulturalne.

Chodziło tu nie tylko o chrześcijańską kulturę językową, ale także o budowanie pierwszych świątyń chrześcijańskich, bez których głoszenie i szerzenie wiary chrześcijańskiej nawet przed przyjściem „braci apostolskich" było wprost niemożliwe.

Po fachowym zbadaniu wszystkich szczegółów odnalezionych kościołów staromiejskich, dyspozycji ich rzutów poziomych, resztek materiału budowlanego, zaprawy murarskiej na zasypanych fundamentach i pobliskim cmentarzysku dr Cibulka drogą porównawczej metody historycznej dochodzi do przekonania, że pierwszy odnaleziony kościół w St. Mieście „na wałach" jest niesłychanie czcigodnym zabytkiem działalności słowiańskich lub też słowiańskim językiem posługujących się misjonarzy, którzy jeszcze przed przyjściem śś. Cyryla i Metodego apostołowali na Morawach. Powstał on prawdopodobnie około r. 825. Dr Cibulka dopatruje się w danym wypadku reprodukcji na terenie Moraw starochrześcijańskiego typu kościoła cmentarnego, którego prototyp dochował się pod świątnicą św. Zofii w bułgarskim mieście Sofii w formie budowli z III. lub IV. w. Podobne typy zabytkowe można w późniejszym okresie spotkać jeszcze w innych miejscowościach w Bułgarii.

Również drugi kościół staromiejski „na Szpitalkach" wykazuje podobną jak pierwszy zależność od architektury bułgarskiej — i to nie tylko w nieograniczonej absydzie o szczególnie swoistym charakterze [2]), ale także w pręgami (pasami) sklepionej

---

1) „Skazanie o pismenech".

2) Przedłużoną absydą lub prezbiterium z nieograniczoną absydą nazywają taką formę zakończenia kościelnego, u którego półokrągła absyda posiada obie strony obłąku przedłużone, tak iż między właściwą absydą a nawą istnieje jakaś imaginacyjna przestrzeń prostokątna.

nawie. Także drugi kościół staromiejski „na Szpitalkach" nie odznacza się żadną specyficzną cechą architektury bizantyjskiej, za wyjątkiem wciągniętych do środka kolumn, które stanowią jej wyodrębniającą właściwość, chociaż w zarodku pojawiają się już w architekturze rzymskiej i rozwijają w bułgarskiej. Pod względem konstrukcji jednak kościół staromiejski różni się od bizantyjskich.

Na podstawie znalezionego w grobach tamtejszych narteksu i zgodnie z bardziej rozwiniętą konstrukcją nawy kościelnej można powstanie drugiej świątyni umieścić w okresie koło r. 870. Jak więc w liturgii śś. Cyryla i Metodego wiązały się pierwiastki zachodnie (obrządek) ze wschodnimi (słowiański język), charakter podobnie kompromisowy wykazuje także kościół staromiejski. Nie posiada on bizantyjskich pastoforiów i nie różni się dlatego co do kształtu od kościołów zachodnich; posiada jednak dołączony narteks, który każe go zaliczyć do rzędu kościołów wschodnich. Można więc z pełnym uzasadnieniem uważać wspomnianą budowlę za kościół „cyrylometodyjski", będący do pewnego stopnia wyraźnym kompromisem między kościelnym Wschodem i Zachodem. Typ ten nie wytworzył dalszych form podobnie, jak się nie dochowała liturgia słowiańska. Według fundamentu budowlanego, chodzi tu o kościół liturgii słowiańskiej, wewnętrzną przestrzenią odpowiadający późniejszej liturgii zachodniej, służący wreszcie przez posiadanie narteksu potrzebom dyscypliny i obrzędów wschodnich.

Własną ocenę wyraził dr Cibulka w takich końcowych słowach swego wykładu: Jak posiadała liturgia śś. Cyryla i Metodego swój szczególny język, tak też cechuje oba kościoły staromiejskie swoista i wspólna zarazem wymowa. Pierwszy z kościołów nie pozostał jedynym, ale całą swą istnością wiąże się ze świątynią drugą. Oba kościoły zdają się należeć do jednakowej grupy — tylko w różnym stadium rozwojowym, uwarunkowanym przez odstęp czasu i powstały postęp. Oba są kościołami salowymi, nie zaś trójnawowymi, co wówczas było typem na ogół przyjętym. Oba odznaczają się przedłużonymi i nieoddzielonymi absydami o wspólnym wymiarze 12 stóp. W obu wypadkach szerokość absyd równa się ich długości. Jeśli w wypadku kościoła pierwszego można wewnątrz prezbiterium wpisać obwód koła, sięgający do wewnętrznego zakończenia przecznicy, to na drugi z nich obwód koła, graniczący z jej zewnętrznym skrajem można opisać, co świadczy o wspólnych pierwowzorach obu świątyń. Jeśli prezbiterium kościoła pierwszego uznamy za sklepione, jakim z całą pewnością było prezbiterium kościoła drugiego, to nawa pierwszego kościoła była prostokątna — jeśli nie sklepiona, to w każdym razie miała strop płaski, podczas gdy prostokątną łódź kościoła drugiego budowano o wiele kunsztowniej w ten sposób, że do słabszych ścian dołączono wciągnięte słupy, które obłąkom sklepienia służyły za podstawę. Kształt nawy był zatem wałkowato sklepiony na pasach. Istnienie tego typu kościołów w dwu rozmaitych odmianach wskazuje na to, że zasadniczy rodzaj takich świątyń przyjął się na Morawach długo przedtem, najprawdopodobniej już koło r. 825. Stał się on rodzimym morawskim poprzednikiem chrześcijańskich budowli religijnych, który z biegiem czasu udoskonalono architektonicznie i technicznie, jak o tym świadczy przede wszystkim późniejszy, wtórny kościół w postaci sztucznego, konstrukcyjnego rozwiązania nawy. W tym samym czasie powstały i rozwinęły się na Morawach techniczne warunki prac budowniczych, między innymi z zastosowaniem wody wapiennej. Również i w tym kierunku zaznacza się na Morawach postęp, przejście od opadającego tynku pierwszego kościoła do doskonalszego tynku stiukowego w kościele drugim. Oba kościoły są więc ogniwami jednego rozwoju architektonicznego i technicznego, który pod wpływem typów zachowanych w prowincjonalnej architekturze bułgarskiej zapuścił korzenie i dojrzewał także na ziemi morawskiej. W wyniku tego rozwoju złączono podłużną i nieograniczoną absydę bułgarskich kościołów z nawą wałkowato sklepioną na pręgach, znaną już z innego rodzaju tamtejszych świątyń. Są więc oba wspomniane kościoły dziełem pierwszej zwartej i do-

tąd nieznanej, nawet nie przeczuwanej szkoły architektury na ziemiach czeskich. Nie są to kościoły bizantyjskie, z którymi oprócz dołączonego i na wschodzie ogólnie przyjętego narteksu nic ich rzeczowo nie wiąże; nie są to kościoły frankońskie, które posiadają zupełnie odmienny układ i są przez formę drugiego kościoła zupełnie prześcignięte; nie są to wreszcie kościoły bułgarskie, chociaż mają wspólny genetyczny związek i znakową zależność — ale są to kościoły własne, rodzime, staromorawskie. Trzeba więc dzisiaj kolebkę czeskiej architektury monumentalnej przesunąć o 100 lat wcześniej, na okres około r. 825, a historię czeskiej sztuki plastycznej poprzedzić nowym, pierwszym rozdziałem, zatytułowanym: Wielkomorawska architektura IX w.

Ks. Franciszek Jemelka

Bóg filozofii a Bóg religii

Pascal w słynnym swym „Memoriale", odtwarzającym wstrząsające jego przeżycie religijne z dnia 23 listopada 1654 roku, pisze, że dusza jego w tej chwili spotkała się wprost z Bogiem a był to — dodaje — „Bóg Abrahama, Izaaka, Jakuba, nie Bóg filozofów i uczonych, lecz Bóg Jezusa Chrystusa". I objaśnia: „W tym jest życie wieczne, że Ciebie poznają, jedynego prawdziwego Boga i tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa". W tych słowach przeciwstawia Pascal Bogu filozofów Boga religii objawionej, jako jedynej oddającej Bóstwo w całej swej prawdzie.

Nasuwa się tu zagadnienie zasadniczego stosunku filozoficznego i religijnego pojęcia istoty boskiej. Wiadomo skądinąd, że ani filozoficzne ani religijne pojęcia o tym najwyższym przedmiocie bynajmniej nie są jednolite. Stąd bez wątpienia zachodzą nieraz poważne różnice i wprost sprzeczności pomiędzy filozofią i wiarą religijną. Tak np. panteizm filozoficzny, który utożsamia absolut boski z wszechświatem, sprzeczny jest najoczywiściej z chrześcijańską koncepcją teistyczną, która uznaje Boga nadświatowego jako stwórcę wszechświata. Nam jednak chodzi obecnie o to, czy filozoficzne pojęcie Boga jako takie zasadniczo się różni od poglądu religijnego.

Nierzadkie są opinie, że tak jest rzeczywiście.

Filozofowie przy tym twierdzą, że dopiero filozofia tworzy prawdziwe pojęcie istoty boskiej, wyższe od pojęcia, jakie kształtuje się na gruncie religijnym. I tak filozofowie greccy, Ksenofanes, Heraklit, Platon, Arystoteles swój monoteistyczny pogląd na świat przeciwstawili politeistycznej religii mas ludowych. Stoicy starali się ściślej zharmonizować filozofię z religią tłumacząc wierzenia religijne symbolicznie w myśl swego systemu. Filozofia nowoczesna odnosi się niekiedy

w podobny sposób do religii chrześcijańskiej. Hegel np. dąży do pewnej w tej mierze syntezy. Twierdzi on, że jego filozofia i religia chrześcijańska zawierają te same prawdy, z tą tylko różnicą, że religia wyraża je obrazowo a filozofia pojęciowo w sposób czysto rozumowy; filozofia uczy np., że cały wszechświat a szczególnie cała ludzkość jest wcieleniem istoty boskiej, podczas gdy religia chrześcijańska przedstawia to wcielenie Boga w osobie Chrystusa jako jednorazowy fakt historyczny.

Umysłowość religijna znowu skłonna jest nieraz uważać filozoficzne pojęcia istoty boskiej za zasadniczo błędne lub co najmniej niedostateczne. Np. protestancki teolog Ritschl i jego szkoła pod wpływem Kanta utrzymują, że filozofia nie sięga poza granice świata i wskutek tego dochodzi tylko do pojęcia nieosobowego boskiego absolutu, który utożsamia z głębszą istotą samego świata, a nie do pojęcia osobowego Stwórcy świata, w którego wierzy religia chrześcijańska. Inni kładą nacisk na to, że filozofia tworzy tylko abstrakcyjne, metafizyczne pojęcie Boga, a nie daje nam wcale obrazu Boga żywego. Taka właśnie była myśl Pascala. Podobna jest myśl kard. Newmana, który wiarę religijną jako poznanie „realne" (poglądowe, konkretne i żywe) odróżnia zasadniczo od poznania filozoficznego, raczej czysto pojęciowego.

M. Scheler w dziele swym „Vom Ewigen im Menschen" (Lipsk 1921) powziął próbę stworzenia koncepcji pośredniej. Zdaniem jego, przedmiotem pojęcia tak filozoficznego jak i religijnego jest w rzeczywistości ten sam Bóg, pojęcia te jednak różnią się „intencjonalnie". Filozofia (metafizyka), szukając rozwiązania zagadnienia poznawczego bytu, pojmuje Boga jako byt absolutny i konieczny (ens a se et necessarium), religia zaś, której chodzi nade wszystko o zbawienie dusz, pojmuje Boga w pierwszym rzędzie jako wartość najwyższą (summum bonum). Przyznaje jednak i Scheler, że także dla religii Bóg jako praprzyczyna wszechrzeczy jest bytem absolutnym.

Problem stosunku filozoficznego i religijnego pojęcia istoty boskiej jest, jak widać, wciąż jeszcze aktualny a dziś może szczególnie. Warto więc podjąć próbę jego zasadniczego rozważenia.

1. Zgodność pojęcia filozoficznego i religijnego o Bogu.

Religia chrześcijańska jako religia n a d p r z y r o d z o n a zawiera pewne prawdy, które, znane nam tylko z objawienia, przechodzą moc i zasięg rozumu ludzkiego, tak iż samym tylko rozumem prawd tych ani ściśle udowodnić ani do głębi pojąć nie można. Są to tajemnice wiary. Do nich należy szczególnie nauka o Trójcy Przenajświętszej i o wcieleniu Syna Bożego. Prawdy natomiast r e l i g i i n a t u r a l n e j człowiek zasadniczo własnym rozumem poznać może, chociaż bez objawienia boskiego trudno jest dojść do jasnego i pewnego poznania wszystkich tych prawd. Tak uczy teologia katolicka. Jeżeli chodzi o poznanie Boga, to sobór watykański wyraźnie oświadczył, że „Boga jedynego i prawdziwego jako Stwórcę i Pana naszego, który wszystko stworzył, naturalnym światłem rozumu ludzkiego z pewnością poznać możemy". Pod tym względem więc pogląd prawdziwej filozofii powinien być zgodny z prawdziwą wiarą religijną.

Jeżeli zestawimy pojęcia metafizyczne takie, jak „byt absolutny i konieczny" albo „akt czysty" (ens a se, ens necessarium, actus purus) i religijne pojęcie Ojca niebieskiego, Stwórcy nieba i ziemi, nieskończonej Świętości, Sprawiedliwości i Miłości — to na pierwszy rzut oka wydać się może, że, chociaż nie ma między nimi sprzeczności, pojęcia religijne mają jednak charakter zupełnie odmienny. Ale religijne pojęcie Boga, jak słusznie zauważył Scheler, zawiera w sobie albo zakłada także wspomniane wyżej przymioty metafizyczne, ponieważ Bóg może być tylko wtedy najwyższym Panem i Sędzią, Opatrznością i Zbawieniem naszym, jeżeli jest bytem absolutnym, praprzyczyną i źródłem wszelkiego bytu. Poza tym filozofia nie jest tylko metafizyką, lecz także etyką i filozofią wartości. Stąd zdrowa filozofia zgodnie z prawdziwą religią stwierdzić może, że istnieje Bóg osobowy, który jest nie tylko Stwórcą wszechświata, ale także najwyższym Prawodawcą moralnym i sprawiedliwym Sędzią i Panem nieskończenie dobrym i uosobieniem wszystkich wartości. Filozofia może wykazywać dowodami wszystkie te przymioty boskie, które katechizm wylicza jako naukę wiary. A jeżeli filozofia w sprawach tych o własnych siłach nie zawsze doszła do prawdziwego i pewnego poznania, mogła jednak, skoro Boże objawienie

stan sprawy wyjaśnia i poręcza, naukę wiary przyjąć jako swoją, potwierdzając ją racją rozumową. Filozofia stwierdza np. zawsze, że Bóg jest dobry, nie śmiała jednak twierdzić, że Bóg jest uosobioną odwieczną Miłością. Ogłosiła to dopiero religia chrześcijańska. Później jednak i filozofia uznała to za najpiękniejsze określenie boskiej istoty. Pod wpływem religii chrześcijańskiej uznał to już neoplatonizm. Platon i Arystoteles, mając na oku tylko miłość pożądania, byli jeszcze zdania, że Bóg może być wprawdzie przedmiotem miłości, nie może jednak sam być miłością (erosem), ponieważ eros dąży dopiero do dobra i piękna a Bóg jako dobro najwyższe wszystko ze siebie już posiada. Natomiast neoplatończyk Proklus twierdzi już stanowczo, że miłość, naturalnie nie pożądania, lecz życzliwości (w myśl chrześcijańskiej agape) w pierwszym rzędzie przysługuje właśnie bogom: „Skąd by miała przyjść miłość do ludzi, gdyby nie była u bogów!" W filozofii zaś współczesnej wielu podkreśla a zwłaszcza Scheler, że Bóg jako osoba nieskończona musi być uosobioną miłością.

To prawdziwe i wzniosłe filozoficzne pojęcie istoty boskiej jest niewątpliwie wartościowe także dla życia religijnego. Każda bowiem filozofia, która przyjmuje istnienie Boga, wyprowadza stąd również pewne wnioski moralno-religijne. W starożytnej Grecji a później u Rzymian właśnie filozofowie, a nie kapłani, jak u Egipcjan, byli wychowawcami a nawet duszpasterzami narodu, początkowo pewnej tylko elity uczniów, później też szerokich mas. Za czasów cesarzy rzymskich cynicy głosili kazania ludowe, filozofów wzywano również do ciężko chorych, by pocieszali ich myślą o Bogu i o życiu wiecznym. Klasycznym wzorem wprowadzenia myśli filozoficznej w czyn był Sokrates. Normą jego życia był boski głos sumienia (daimonion). Powołując się na to, jako oskarżony oświadczył przed sądem, że należy Boga więcej słuchać niż Ateńczyków, a z myślą o Bogu i wieczności, o której rozmawiał z uczniami do ostatniej chwili, przyjął jako filozof z całym spokojem wyrok śmierci.

Ponieważ jednak poglądy filozofów pogańskich były niejednokrotnie sprzeczne z nauką objawioną, chrześcijaństwo z początku zajmowało wobec filozofii na ogół stanowisko nieprzychylne, widząc w niej niebezpiecznego wroga. Św. Paweł przeciwstawia ewangelię Chrystusa mądrości tego świata (1 Kor 1, 22) i przestrzega. „Patrzcie, by was kto nie oszukał

przez filozofię i próżne omamienie" (Kol 2, 8). A Tertulian pyta: „Co jest wspólnego między filozofem a chrześcijaninem, między uczniem Grecji a uczniem nieba? przyjacielem błędu a jego wrogiem? Co mają ze sobą wspólnego Ateny i Jerozolima, Akademia i Kościół?" Uczeni chrześcijańscy nie mogli jednak przeoczyć, że w filozofii greckiej mieściło się poważne bogactwo prawdy, do której można było nawiązywać traktując o sprawach wiary. Św. Paweł w Atenach powołuje się na poetów, którzy mówią, że w Bogu „żyjemy i ruszamy się i jesteśmy i z rodu jego jesteśmy" (Dz 17, 28). Również i Tertulian, zasadniczo tak wrogo usposobiony wobec filozofii, odwołuje się nierzadko do świadectwa filozofów i do głosu „duszy z natury chrześcijańskiej". Pozytywnie w zasadzie oceniają religijną wartość filozofii apologeci chrześcijańscy. Św. Justyn twierdzi, że niektórzy filozofowie greccy nieświadomie już byli chrześcijanami i że działał już w nich boski Logos. Klemens Aleksandryjski sądzi nawet, że Bóg dał Grekom filozofię jako „przygotowanie na Chrystusa" podobnie jak Żydom dał prawo Mojżeszowe. Św. Augustynowi zaś neoplatonizm torował wprost drogę do wiary chrześcijańskiej.

Najściślej jednak łączy wiedzę z wiarą filozofia scholastyczna. Pod wpływem tej filozofii „wieczystej" i spekulatywnej teologii kształtowała się także mistyka średniowieczna. Mistrz Eckhart jest żywym wzorem, jak bogatym źródłem mistycznego przeżycia może być spekulatywne wnikanie w głębię istoty boskiej. W filozofii nowożytnej nawet panteizm Spinozy ze swoim tak suchym i abstrakcyjnym pojęciem nieosobowej boskiej substancji kończy się myślą religijną, wychwalając jako cnotę i doskonałość najwyższą miłość Boga (amor Dei intellectualis). Spinoza twierdzi, że ta miłość także siłą i intensywnością przewyższa zasadniczo wszystkie inne afekty; pięknie dalej opisuje, jak to on sam osobiście na tej właśnie drodze powoli opanował swoje namiętności niższe i doszedł do wewnętrznego spokoju i zadowolenia.

2. Różnica pomiędzy filozofią i religią.

Pomimo to jednak nie bez przyczyny się głosi, że istnieje zasadnicza różnica pomiędzy Bogiem filozofii a Bogiem religii. Spytajmy teraz, na czym ta różnica polega.

Jeżeli chodzi o religię naturalną, to różnica istotna nie polega na tym, że p o j ę c i e istoty boskiej w religii jest inne niż w filozofii. Widzieliśmy wyżej, że filozofia własną mocą może dochodzić do tego samego co religia pojęcia, tj. do pojęcia Boga osobowego, Stwórcy wszechświata, nieskończonej Potęgi i niewymownej Dobroci.

Różnica polega raczej na o d m i e n n y m n a s t a w i e n i u d u s z y do Boga. A dzięki temu i Bóg staje się dla człowieka religijnego czymś innym niż dla filozofa.

Filozofii chodzi li tylko o p o z n a n i e p r a w d y, pragnie więc ona udowodnić, że Bóg istnieje, wykazać, jaka jest jego istota i jaki stosunek do człowieka. Prowadzi też do wniosku, że Bogu należy się od ludzi cześć najwyższa i Bóg jest ostatecznym celem życia ludzkiego. Poznanie tej prawdy może poruszać głębiej poznającego i pobudzać go do gorętszej religijności, ale nie zawsze i nie koniecznie to czyni. Można być przecież wielkim myślicielem, tęgim filozofem, nawet bardzo uczonym teologiem, a zostać jednak człowiekiem religijnie mało wyrobionym. Wiedza sama nie zbawia. Wyraża to tak dosadnie „Naśladowanie Chrystusa" (I. 1): „Na co ci się przyda wzniośle o Trójcy Św. rozprawiać, jeśli dla braku pokory Trójcy Św. podobać się nie możesz? Zaprawdę, wzniosłe słowa nie czynią człowieka świętym i sprawiedliwym, ale żywot cnotliwy czyni nas miłymi Bogu. Wolę czuć skruchę, aniżeli znać jej definicję". I taki Piotr Wust, filozof głęboko religijny, pisze: „W obliczu śmierci i w obliczu krzyża wszelka filozofia staje się zbytecznym luksusem" [1]).

Dla człowieka zaś religijnego Bóg nie jest tylko p o j ę c i e m, a istnienie Jego czysto r o z u m o w ą p r a w d ą, lecz r z e c z y w i s t o ś c i ą, od której człowiek czuje się całkowicie zależnym. Jest o s o b ą r e a l n ą, z którą pragnie obcować i łączyć się aktami wiary, nadziei, miłości; osobą, do której serdecznie się ucieka i z największą ufnością się modli. Na gruncie religii zadzierzga się s t o s u n e k o s o b i s t y pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Rodzi się niewymowne nieraz p r z e ż y c i e r e l i g i j n e, w którym dusza człowieka doznaje jakby dotknięcia istoty boskiej, w postaci pomocy, światła, zachęty i pociechy, albo też w formie napomnienia, groźby czy nawet kary.

[1]) P. W u s t, Der Mensch und die Philosophie. Münster 1947. Str. 97.

Wynikiem tego stosunku duszy do Boga jest n o w y s p o s ó b u c h w y c e n i a bóstwa, sposób, który Newman nazywa poznaniem r e a l n y m . Genialny ten myśliciel określa różnicę między filozoficznym i religijnym poznaniem tymi słowy: „Bóg osobowy może być rozpatrywany w dwojaki sposób: albo jako prawda teologiczna albo jako religijna rzeczywistość. Pojęcie i rzeczywistość, którą pojęcie oddaje, wyrażają się na zewnątrz jednym i tym samym zdaniem, ale zdanie to ma dwojaki sens. Jeżeli służy ono jako środek i element dowodu, analizy czy innych podobnych funkcji intelektualnych, jest wyrazem pojęcia; jeżeli zaś służy jako czynnik pobożności, jest obrazem rzeczywistości" [2]).

Ten nowy sposób poznania rodzi się pod wpływem miłości Boga i w atmosferze przeżycia religijnego.

M i ł o ś ć zakłada już wprawdzie poznanie przedmiotu (nihil volitum, nisi praecognitum), ale nie jest wyłącznie wnioskiem z przesłanek poznania rozumowego, jej stopień i natężenie może znacznie przewyższyć stopień tego poznania. Podkreślała to już wyraźnie scholastyka średniowieczna, pomimo że tak bardzo ceniła myśl i wiedzę teologiczną. Opowiadają, że razu pewnego skromny braciszek, zdjęty podziwem dla uczoności i wiedzy św. Bonawentury, spytał go: „Czy człowiek nieuczony może Boga tak kochać jak uczony?" Bonawentura dał odpowiedź godną myśliciela chrześcijańskiego: „Biedna stara kobiecina może Boga więcej kochać niż magister teologii". Św. Tomasz wyjaśnia i uzasadnia naukowo tę wyższość miłości w następujący sposób: „Rozum analizuje przedmiot, który chce pojąć, miłość zaś bierze przedmiot tak, jak się on przedstawia w nierozłożonej całości; stąd miłość może się przejąć żywo wartością, którą rozum niedoskonale tylko poznaje (S. Theol. I. II. qu. 27. a. 2, ad 2. De caritate a. 4, ad 4). Miłość ze swej strony jest znowu warunkiem i drogą do jaśniejszego i głębszego poznania. Wprawdzie miłość namiętności zaślepia, tak iż człowiek namiętnie miłujący nie widzi oczywistych nawet błędów i słabości ukochanej osoby. Ale miłość bardziej bezinteresowna i czysta otwiera kochającemu oczy i odkrywa przed nim głębie ukryte dla oczu obojętnych. Słusznie pisze św. Augustyn: „Nie można kochać, czego się w ogóle nie zna. Kiedy zaś kochamy to, co częściowo tylko poznajemy, miłość

[2]) „Grammar of Assent I. 5.

sprawia, że przedmiot miłości lepiej i pełniej poznajemy" (In Io. 96, 4).

W podobny sposób zbliża nas do Boga tzw. religijne przeżycie. Polega ono na tym, że pod wrażeniem religijnych rozważań lub jakichś innych aktów pobożności albo pod wpływem zdarzeń duchowo nas wstrząsających, przerażających lub pocieszających z silnym światłem i wzruszeniem odczuwamy niejako bezpośrednio działanie olśniewającej potęgi, niewymownego czaru Boga lub jego dobroci czy sprawiedliwości. W chwili takiego przeżycia dusza świadomie wprost spotyka się z Bogiem i przez to poznaje Go w sposób świeży, bezpośredni i doskonalszy, podobnie jak człowieka poznajemy w sposób nowy, jeżeli spotykamy się z nim osobiście i bezpośrednio z nim przestajemy. Przymioty boskie objawiające się w przeżyciu religijnym są w zasadzie te same, o których rozumuje i mówi filozofia, ale bezpośrednie ich doznanie staje się jakimś nowym objawieniem, podobnie jak miłość macierzyńską poznajemy prawdziwie dopiero wtedy, gdy osobiście jej doświadczamy albo gdy jesteśmy świadkami jej czarującej ofiarności.

Istotnie religia nadprzyrodzona rozszerza bezgranicznie i pogłębia nasze czysto ludzkie poznanie Boga.

Przez jej objawienie samo pojęcie istoty Boga i sposobu Jego działania wzbogaca się odkrywając nowe jego cechy nieznane filozofii. Filozofia bowiem poznaje Boga tylko o tyle o ile objawia się On na zewnątrz przez stworzenie świata, działanie w nim i ustalanie w nim porządku naturalnego. Nauka natomiast o Trójcy Św. czy o Wcieleniu Syna Bożego daje nam nadzwyczajny wgląd w życie wewnętrzne istoty boskiej i nadprzyrodzoną działalność łaski bożej w ludzkich duszach.

Dzięki temu i przymioty boskie, znane już zaczątkowo z filozofii, wzbogacają się nową treścią i przyjmują nowe zupełnie aspekty i zabarwienie.

W objawieniu nadprzyrodzonym Bóg ukazuje się nie tylko przez odblask rzeczy stworzonych, lecz objawia się sam bezpośrednio i osobiście przemawia do wybranych, którym zwierza swe tajemnice i poleca misje działania, głoszenia słowa Bożego. W Starym Testamencie działał Bóg przez pośrednictwo patriarchów i proroków, w Nowym zaś Zakonie dokonało się wszystko co oni zapowiadali i wieszczyli — a w pierw-

szym rzędzie wcielenie samego Syna Bożego. Dzieje się coś niepojętego: Bóg wieczności zstępuje do doczesności i staje się człowiekiem. Bóstwo objawia się w historycznej postaci Boga-Człowieka, tak iż życie boskie przedstawia się oczom naszym wprost w odbiciu ludzkim, a Chrystus może o sobie powiedzieć: „Kto widzi mnie, widzi i Ojca". To wcielenie Syna Bożego jest też największym objawieniem miłości Boga: miłości Ojca, który dał Syna dla zbawienia ludzi, i miłości Syna, który stał się człowiekiem, by żyć wśród nas i oddać życie swoje za nas. Ten niewymowny dowód dobroci bożej dopiero uzasadnił ostatecznie olśniewającą prawdę: „Bóg jest miłością".

W religii objawionej działa Bóg dalej przez łaskę wysłużoną nam przez Chrystusa. Łaska ta działa cicho i niewidzialnie, ale nierzadko całkiem wyraźnie odczuwamy błogie jej owoce i skutki. Takie przeżycia religijne zdarzają się w życiu każdego prawdziwego chrześcijanina, u osób zaś wybranych dochodzą one do stopnia niepomiernie wyższego, który daje nadzwyczajną pewność wiary i pozwala głębiej wejrzeć w tajemnice istoty boskiej. Św. Jan od Krzyża mówi o tych stanach mistycznych: „Dusza w tym stanie czuje i kształtuje Boga samego" [3]). I św. Teresa pisze: „W tych szczęśliwych chwilach dusza nie może już wątpić, że Bóg w niej jest obecny" [4]). „Bóg sam — pisze ona gdzie indziej — zamieszkuje w duszy w ten sposób, że gdy przychodzi ona do siebie, nie może wątpić o tym, że była w Bogu a Bóg był w niej" [5]).

Podobne być musiało przeżycie, które Pascal w swym „Memoriale" opisuje słowami impulsywnych okrzyków: „Ogień! Pewność! Radość! Pokój!". Pod wrażeniem tego właśnie przeżycia mógł też on pisać, że objawił się mu „Bóg nie filozofów i uczonych, lecz Bóg Jezusa Chrystusa".

Poznaliśmy obecnie bliżej, jak głębokie uzasadnienie ma to zdanie. Istotnie Bóg żywy objawiający się w religii, zwłaszcza w religii nadprzyrodzonej, różni się głęboko od pojęciowego odkrytego przez filozofię.

Ks. Franciszek Sawicki

---

[3]) „Wejście na Górę Karmel". II. 26.
[4]) „Życ e". Rozdz. 15.
[5]) „Twierdza duszy". V.

Pośredniczka wszystkich łask

To, co w poprzednim zeszycie powiedzieliśmy o roli, jaką w realizacji dzieła odkupienia odgrywa Matka Najświętsza, doprowadziło nas do stwierdzenia tej niezawodnej prawdy, że wszystkie łaski zbawienne, jakie Chrystus męką swoją światu wysłużył, nie inaczej do ludzi dochodzą, jak tylko przez pośrednictwo Błogosławionej Jego Matki. Wypada nam obecnie właściwy sens tego ogólnego przekonania Kościoła dokładniej określić i wskazać przez to drogę do rozwiązania trudności, które tej miłej sercom katolickim prawdzie bądź to już przeciwstawiane były, bądź przeciwstawić by można.

Zacznijmy od uwagi, że funkcja pośredniczenia między dwoma stronami, bezpośrednio nie stykającymi się ze sobą, może mieć dwojaki kierunek i charakter. Raz idzie pośrednictwo od dołu ku górze, kiedy np. ktoś nie mający dostępu do wyżej postawionej osobistości, stara się przez cudzą interwencję uzyskać od niej łaskę czy pomoc. Innym razem schodzi pośrednictwo od góry w dół, kiedy np. głowa państwa któremuś z ministrów poleci sprawę zaopatrywania potrzebujących lub premiowania zasłużonych.

U Maryi wybija się ten drugi rodzaj pośrednictwa na plan pierwszy. Jakkolwiek bowiem i w pierwszym sensie, i to po myśli Bożej, wstępują do Niej z całego świata nieustanne prośby o wstawiennictwo do Syna, chlubny tytuł Pośredniczki wszelkich łask nosi Ona zasadniczo i głównie dlatego, że w granicach poprzednio wskazanych, Jej powierzone zostało rozdawnictwo wszystkich owoców Chrystusowego odkupienia.

Żeby już wejść w samo jądro kwestii, postawmy sobie teraz pytanie, przez kogo to rozdawnictwo powierzone Jej zostało i dlaczego złożone właśnie w Jej ręku.

Prześliczna ta i wysoka funkcja w królestwie Bożym powierzona została Maryi, pośrednio przez Boga, bezpośrednio

przez Chrystusa. Bóg przeznaczył Ją do tej godności już wtedy, kiedy dał Jej to najgłębsze źródło wszystkich jej przywilejów, jakim było macierzyństwo Boże. Syn poszedł dalej. Kiedy mianowicie, jak Sam to stwierdza po ostatniej Wieczerzy, oddał Mu Ojciec „władzę nad wszelkim ciałem, aby wszystkim, którzy zostali Mu dani, dał żywot wieczny" (J 17, 2), On, ustanowiony w ten sposób „pośrednikiem Boga i ludzi" i obdarzony „wszelką władzą na niebie i na ziemi" (1 Tym 2, 5. Mt 28, 18), w pewnej mierze, którą niżej postaramy się określić, przekazuje to pośrednictwo Najświętszej swej Matce. Przekazuje zaś dlatego, że jak naucza Leon XIII, „dla pojednania Boga i ludzi nikt nigdy na świecie tyle, co Ona, nie zrobił i zrobić nigdy nie może" [1]). Ta najprzedziwniejsza Matka, imieniem własnym i całej ludzkiej natury, wyraziła zgodę na Jego wcielenie, choć rozumiała jasno, że, obok ogromnej chwały, przyjmuje na siebie przez to nieopisane cierpienie. Ona karmiła Go, jak ofiarnego baranka, i krwią własnego serca i mlekiem swych piersi i tysiącem dowodów niezrównanej miłości macierzyńskiej. Ona poświęcała Go Bogu na ofiarę za grzechy świata, już od początku, ale osobliwie odkąd usłyszała proroctwo Symeona. Ona przez całe życie, ale przede wszystkim u stóp krzyża, dla pojednania ziemi z niebem robiła całopalną ofiarę i ze wszystkich własnych umiłowań i z droższego Jej nad życie, Syna.

Czyż więc można się dziwić, że, jak mówi św. Bernard, całą sumę dóbr niebieskich, odkupieniem nabytych, złożył Zbawiciel w Jej sercu, jakby w przedziwnej skarbnicy łaski, z której czerpać mają wszyscy ludzie wszystkie dary do zbawienia wiodące? [2]).

---

[1]) Por. Enc. Fidentem z 20. IX. 1896. Denz. Enchir. Symb. 3033.

[2]) Z prześlicznego tekstu św. Bernarda, którego większy ustęp podaliśmy w polskim przekładzie w poprzednim zeszycie, przytaczamy tu w oryginale, tylko słów kilka: „Redempturus humanum genus, pretium universum contulit et totius boni plenitud nem posuit Christus in Maria". Obszerniej i głęboko wyjaśnia to samo ten „niezrównany" teolog, jakim był Scheeben: „Vermittelst ihrer Mitwirkung beim Erlösungsopfer Christi hat Maria das ganze Verdienst des Erlösungsopfers und in demselben alle Heilsgnaden für die ganze Menschheit in Empfang und in Besitz genommen. Folglich muss man auch sagen, dass die Menschheit nur durch Maria und in ihr das Opferverdienst Christi in Besitz genommen hat. Genau so, wie Gott der Menschheit den Erlöser selbst nur durch Maria und in ihr geschenkt hat, indem er seinen Sohn in ihren Schosse Mensch werden liess, hat daher auch der Erlöser sein Erlösungsverdienst der Menschheit nur durch Maria und in ihr geschenkt, indem er ihre Seele, als die Trägerin seines Opfers auch zur Trägerin der Opferfrucht für die ganze Menschheit machte". Handbuch der kath. Dogmatik. wyd. 1e. Buch V. § 282 c. n. 1810.

Aż dotąd byłaby rzecz mniej więcej łatwa, ale tutaj mnożą się pytania bardzo ważne dla zrozumienia naszej rzeczy, a z wielu względów skomplikowane.

Jeśli w Maryi złożony jest cały skarb odkupienia i jeśli rozdawnictwo łask z tego skarbu, do Niej należy [3]), przychodzi wątpliwość, jak Ona to szafarstwo przeprowadza. Czy działa tu wedle własnego uznania i własną wolą, a więc w charakterze Pani i Królowej, czy jako narzędzie poruszane wyższą wolą, bezpośrednio wolą Syna, pośrednio wolą Ojca? Jeśli opowiemy się za pierwszą alternatywą, czy nie wyda się to czymś niewłaściwym i nadmiernym, żeby Bóg tak niesłychanie wielkie pełnomocnictwa przelewał na kogoś, który, jak Maryja, jest wreszcie czystym stworzeniem? Jeżeli zaś obierzemy, jako zgodniejszy z rzeczywistością, drugi sposób rozdawania darów, czy da się jeszcze w pełni utrzymać, streszczona wyżej nauka Kościoła, że Maryja jest wszystkich łask rozdawczynią? Boć przecież ten, który nie imieniem własnym i własną wolą ale imieniem cudzym i wedle cudzej woli powierzone sobie dobra rozdaje, nie jest w sensie ścisłym szafarzem, tylko co najwięcej, pomocnikiem szafarza. A do tego, w naszej kwestii, jeśliby sam wybór łask i ludzi, którym one mają być dane, do Maryi nie należał, na cóż zeszłoby wreszcie Jej „pomocnictwo" w całym tym dziele, kiedy wykonanie, czyli realne udzielanie darów, i tak zawsze Bożą mocą do skutku dochodzi?

Rzecz jest niewątpliwie trudna, ale spróbujmy, dla jej rozwikłania, rozebrać najpierw pierwszą z powyższych alternatyw.

Czy prawdą jest, że pozostawienie Maryi swobodnego rozdawnictwa łask byłoby jakimś uszczupleniem nienaruszalnych praw Bożych?

Na pierwszy rzut oka, jest w tej supozycji coś, co zadziwia, przy głębszym jednak wejrzeniu w rzecz całą, trudności zdają się maleć, albo i rozwiewają się zupełnie. Bo, żeby zacząć od porównania, czyż Bóg już tutaj na ziemi nie zostawia wolnej woli ludzkiej szerokich, niekiedy najszerszych pól swobodnego działania, choć działanie to może być użyte i na złe, nie tylko na dobre? Czy byłoby więc w tym coś niewłaściwego, żeby Bóg w chwale niebieskiej, przedziwnej Matce swego Syna oddał do

[3]) Maria est „universorum munerum dispensatrix, quae nobis Iesus nece et sanguine comparavit". Pius X. Enc. Ad diem. 2. II. 1904. Denz. jak wyżej.

woli rozdawnictwo darów, które w wielkiej mierze Ona sama wysłużyła i które w żadnym razie na złe obrócić się nie mogą?

Wszak pospolitym nawet „sługom" obiecuje Pan Jezus, że, w nagrodę wierności, postanowi ich na tamtym świecie „nad wszystkimi dobrami swoimi" (Mt 24, 47). Czyż nad tymi dobrami nie miałby postawić przede wszystkim najwierniejszej swojej Matki, by dzieciom swoim, pracującym jeszcze na ziemi, swobodnie rozdzielać je mogła?

A nadto, przecież realizacja czyli wykonanie wyboru Maryi i tak zawsze należało do Boga, jak również do Boga jednego należy to współdziałanie z aktami wszystkich stworzeń, dzięki któremu, jak mówi św. Paweł, „sprawuje wszystko we wszystkich" (1 Kor. 12, 6) i ta najwyższa Opatrzność, która tak splata wątki dziejów, że w całości Bożego planu nawet krzywizny wolnej woli stworzonej, nie na złe się obracają ale tylko na dobre.

Nie przesądzajmy jednak faktów i zwróćmy się, nie już z pytaniem, co możliwe ale co rzeczywiste, do pozytywnych teologicznych źródeł.

Ojcowie Kościoła i teologowie — bo w naszej rzeczy, tylko te dwa źródła istotnie w grę wchodzą, rozchodzą się w dwóch kierunkach. Jedni przyznają Maryi, niekiedy i w słowach bardzo dobitnych, zupełną swobodę w rozdawaniu darów Bożych, inni wprowadzają w tę sprawę czynnik ograniczający, tj. konieczność ustawicznego wstawiennictwa czyli prośby. W myśl tego drugiego poglądu, Maryja wybiera wprawdzie co i komu ma być dane, ale wybiera nie inaczej tylko modlitwą, która co prawda nie spotyka się nigdy z odmową.

Zwolenników tego drugiego zdania nie mamy co przytaczać, bo są bardzo liczni, zwłaszcza wśród teologów [4]), przytoczymy natomiast takich, którzy mniej lub więcej zdecydowanie obstają za samodzielnością Najśw. Panny w rozdawaniu owoców wysług Chrystusowych.

---

[4]) Rzecz charakterystyczna, że w ogóle w naszym przedmiocie teologowie są wstrzemięźliwsi i ostrożniejsi od Ojców. Niektórzy posunęli się tak daleko, że wprost zaprzeczali — co dzisiaj nie mogłoby już mieć miejsca w Kościele — ogólnemu pośrednictwu Najśw. Panny. Tak np. wystąpił przeciw św. Alfonsowi Liguoremu głośny Muratori, a przeciw dziełku O. Christiana Pescha: „Die selige Jungfrau Maria, die Vermittlerin aller Gnaden" J. Ude z pismem: „Ist Maria Mittlerin aller Gnaden?" 1923 i 1928.

Tutaj należą najpierw ci Ojcowie, którzy z szczególnym naciskiem podnoszą w Maryi charakter „Pani" i „Królowej" władnącej wszystkim, co stworzone. Tak już, jak widzieliśmy w poprzednim zeszycie, nazywa ją św. Efrem „najwyższą, po Trójcy Świętej, wszystkich rzeczy Władczynią", tak powiada św. Jan Damascen, że Maryja, dzięki macierzyństwu Bożemu jest Panią „która całym stworzonym światem rządzi" [5]). Inni Ojcowie te rządy Matki Zbawiciela nad światem, wprost już odnoszą do rozdawnictwa łask. Tak św. Piotr Damian: „Przybliżasz się — woła on do Maryi — do złotego ołtarza przejednania, nie tylko prosząc, ale rozkazując, w roli, nie sługi, lecz Pani" [6]). Jeszcze dobitniej wyraża się św. Bernardyn Sieneński, idący tu w pewnej mierze i za św. Bonawenturą: „Skoro cała natura Boża, z całym bytem, potęgą, wiedzą i wolą, zamknięta była w dziewiczym Maryi łonie, nie waham się powiedzieć, że miała ona pewien rodzaj władzy nad wypływem wszystkich łask, które z Jej łona tryskały na podobieństwo rzek i strumieni. A ponieważ jest matką tego przedwiecznego Syna Bożego, który jako dziecię w Jej łonie zamknięte, wydawał tchnieniem swoim Przenajświętszego Ducha, wszystkie dary, moce i łaski tego Ducha Świętego, udzielają się przez Jej ręce, w taki sposób i w takiej mierze, w jakiej sama zapragnie" [7]).

Chociażby w tych i tym podobnych słowach — co rozważni teologowie w ogóle przyznają — była pewna doza retorycznej przesady, zasadnicza myśl wymienionych Świętych jest jasna: W dziele rozdawnictwa łask przysługuje Maryi nie tylko prośba, ale pewnego rodzaju władza.

Co o tych poglądach sądzić i czy między nimi a tymi, jakie wzmiankowaliśmy powyżej, zachodzi jakaś istotna sprzeczność?

---

[5]) „Omnis creaturae Domina facta est, cum Creatoris mater exstitit ... omnibusque creatis imperat". De f de orth. 4, 14.

[6]) „Accedis ad aureum illud reconciliationis humanae altare — aluzja do złotego ołtarza w widzeniu Apokalipsy — non solum rogans, sed etiam imperans, Domina, non ancilla". De nativ. B. V. sermo 1.

[7]) „Cum tota natura divina, totum esse, posse, scire et velle divinum intra Virginis uterum exstiterit clausum, non timeo dicere, quod in omnium gratiarum effluxus quandam iurisdictionem habuerit haec Virgo, de cuius utero, quasi de quodam divinitatis oceano, rivi et flumina emanabant omnium gratiarum. Et quia mater est Filii Dei, qui in aeternitate ipse puer, in ventre Matris Spiritum Sanctum Deum spirabat et producebat... ideo omnia dona, virtutes et gratiae ipsius Spiritus Sancti, qui-

Jest to zjawisko aż nazbyt znane, że, kiedy przez swoje ludzkie pojęcia i słowa różni myśliciele starają się oddać nadprzyrodzone tajemnice Boże, wchodzą nieraz wzajem ze sobą w kolizję, bo jednym ta, drugim inna strona tych tajemnic wydaje się osobliwie ważna i podniesienia godna. Powstają niekiedy na tym tle zawzięte spory, a spory w gruncie daremne, bo obie strony mogą mieć rację, byleby ich poglądy sprowadzić do wyższej, choć nie zawsze uchwytnej, jedności.

Coś podobnego zdaje się mieć miejsce i w naszej rzeczy. Jeżeli przedstawione wyżej role, tu błagania, tam władztwa umieścimy na tle naszych ziemskich stosunków, pogodzenie ich w postawie duchowej jednej i tej samej osoby może się wydać niepodobieństwem. Czy jednak zachodzi ta sama niemożliwość, jeśli przeniesiemy całe zagadnienie na plan niebieski i jeżeli będzie nam chodzić o scharakteryzowanie stosunku najmilszej, nad wszystko ukochanej Matki Bożej, do tego najwyższego Boga, którego główną, zwłaszcza w naszej sprawie, cechą jest nieskończona dobroć? Kiedy spojrzymy na rzeczy na tym poziomie i w tym — jeśli wolno tak powiedzieć — środowisku, znajdziemy prawie równą dozę antropomorfizmu w zastosowaniu do Maryi w naszej kwestii obydwu pojęć, i prośby i nakazu.

Bo, co się tyczy prośby, najoczywiściej nie ma w niej ani słów wargami wymawianych ani nawet słów wewnętrznych. Bóg przegląda do samej głębi, pełne pragnień skierowanych do dobra ludzkiego, serce Najświętszej Panienki i same te pragnienia oparte o niezmierzone Jej zasługi i poparte najprzedziwniejszą miłością stanowią błaganie, które tak długo trwać będzie, jak długo istnieć będzie na ziemi jakakolwiek bieda i potrzeba pomocy.

Co się zaś tyczy przynaglenia, jeżeli Bóg czuł się niejako skrępowanym modlitwą Mojżesza i dlatego, chcąc ukarać Izraelitów na puszczy, odzywa się doń: „Puść mnie, niech się rozgniewa zapalczywość moja na nich" (Wyjść 32, 10), czy mniejszą skuteczność mieć będzie wstawiennictwo Tej jedynej, z całego rodzaju ludzkiego wybranej, na matkę Zbawiciela i na wielką orędowniczkę wszystkich dzieci Bożych?

---

bus vult, quando vult, quomodo vult et quantum vult, per manus ipsius administrantur". Sermo 61. De superadmirabili grat a et gloria B. M. V. a. 1. c. 8.

Wobec Bożego Majestatu jest w prawdzie Maryja zawsze tą niską służebnicą, jaką mianuje siebie i w rozmowie z Aniołem i w swoim hymnie dziękczynnym, jakim odpowiada na pochwałę Elżbiety. Równocześnie jednak jest tą królową, którą Prorok widział stojącą obok tronu Pana wszechrzeczy (Ps 44, 10) i „niewiastą obleczoną w słońce" (Obj 12, 1), o której mówi św. Bernard. „Słusznie przedstawiają nam Maryję odzianą słońcem, bo głębiej niż pojąć to można zanurzona została w niezgłębionej przepaści Mądrości Bożej i pogrążyła się w tej niedostępnej światłości tak zupełnie jak tylko pozwalał na to charakter istoty stworzonej a nie powołanej do osobowego z Bogiem zjednoczenia" [8]).

Nic więc dziwnego, że Ojcom świętym, mówiącym o Matce Zbawiciela, po prostu słów brakuje na wyrażenie Jej wielkości i chwały. Żeby z bardzo wielu innych, jednego przytoczyć, św. Cyryl Aleksandryjski tak do Niej przemawia: „Witaj nam, Boża Rodzicielko, Maryjo, najczcigodniejszy skarbie całego świata, świątynio, której nigdy żadna ruina nie grozi! Przez Ciebie Przenajświętsza Trójca odbiera chwałę i pokłon, przez Ciebie chwalebny znak krzyża po całym świecie jest czczony, przez Ciebie weselą się Aniołowie i Archaniołowie, przez Ciebie złe duchy, pokonane, uchodzą, przez Ciebie zrzucony został z nieba szatan kusiciel a upadła ludzkość do nieba powraca, przez Ciebie całe rozumne stworzenie przychodzi do poznania prawdy, przez Ciebie po całym świecie dźwignęły się świątynie, bo przez Ciebie jednorodzony Syn Boży zabłysnął światłem tym, co siedzieli w ciemnościach i mroku śmierci" [9]).

Takie głosy, które od piętnastu z górą wieków, pod tchnieniem Ducha Świętego podnoszą się z całego Kościoła, osobliwie ze serc Świętych, pozwalają nam wmyśleć i wczuć się w tę atmosferę, w jakiej dokonywa się pośrednictwo Matki Chrystusowej.

---

[8]) „Iure Maria sole perhibetur amicta, quae profundissimam divinae Sapientiae, ultra quam credi valeat, penetravit abyssum, ut, quantum sine personali unione creaturae condicio patitur, luci illi inaccessibili videatur immersa". De 12. praerogativis Virg. M. n. 3.

[9]) „Salve a nobis Deipara Maria, venerandus totius orbis thesaurus, templum indissolubile, per quam SS. Trinitas glorificatur et adoratur, per quam gloriosa crux in universo orbe celebratur, per quam Angeli et Archangeli laetantur, per quam daemones fugantur, per quam tentator diabolus e caelo decidit, per quam universa creatura ad veritatis cognitionem pervenit, per quam toto orbe terrarum fundatae sunt ecclesiae, per quam unigenitus Dei Filius iis qui in tenebris et in umbra mortis sedebant, lux resplenduit. Op. omn. ed Aub. V. p. 2. 355.

Istotną cechą tej „atmosfery" jest to, co pięknie wyraża Apostoł, że Bóg będzie w niej „wszystkiem we wszystkich" (1 Kor 15, 28) [10]). Wypełni On społecznością swego nieskończonego bytu i swych doskonałości Bożych całą naturę tych rozumnych stworzeń, które w czasie próby umiały we wszystkim szukać, nie siebie, lecz swego Stwórcy i Ojca. Wypełni po brzegi całe ich umysły i serca, a w tych sercach odnajdzie i najhojniej ziści wszystkie ich szlachetne, z mądrością i dobrocią Bożą zgodne, pragnienia. Jeżeli zaś tym pragnieniom poszczególnych nawet Świętych ma się stać zadość — „Bóg mój spełni — tak mówi Apostoł — wszelkie pragnienie wasze, według bogactw swoich w chwale" (Fil 4, 19) [11]) — czy nie ma spełnić życzeń przedziwnej Matki swojego Syna, tego kwiatu całej ludzkości i niedosiężnego szczytu całego stworzonego świata? Przecież On sam dał Maryi to serce, po sercu Zbawiciela, największe i najpiękniejsze ze wszystkich. Kiedy więc widzi to serce, pełne macierzyńskich pragnień dla całej ludzkości, a pragnień identycznych co do treści z pragnieniami Syna, „aby żywot mieli i obficie mieli" (J 10, 10), czy może zamknąć skarby swej łaski i odrzucić prośby matki wstawiającej się za dziećmi, które On sam pozwolił Jej zrodzić pod krzyżem? Gdzież byłoby szczęście nieba, gdzież byłaby nagroda należna Matce Chrystusowej, gdyby najgłębsze Jej pragnienia — bo dla nich poświęciła w godzinie męki i Siebie i Syna — nie miały znaleźć wysłuchania? Choćby nie było w tej mierze wyraźnej zgody nauczającego Kościoła, sam instynkt chrześcijański upewniłby każdą wierzącą i kochającą duszę, że to jest niemożebne [12]).

---

[10]) To słowo odnosi wprawdzie Apostoł do tego ostatniego stadium dzieła zbawienia, kiedy, po sądzie ostatecznym, „odda Chrystus królestwo Bogu Ojcu", ale nie ma wątpliwości, że ma ono zastosowanie i do zbawionych w ogóle, nawet przed końcem świata.

[11]) Przyjmujemy tu tekst oryginału: plerosei, nie plerosai, jak czyta tłumacz Wulgaty.

[12]) Można by raczej postawić sobie pytanie, jak się to dzieje, że potęga macierzyńskiego wstawiennictwa Maryi nie otwiera wszystkim wrót zbawienia. Na to pytanie jednak jest jedna tylko i zupełnie jasna odpowiedź: Królowa nieba widzi w Bogu tych, co, mimo wszelkich wysiłków łaski, przez swój upór w złym, mają iść na zgubę i postępuje tak, jak to nawet nam, żyjącym na ziemi ludziom, mówi Uczeń miłości: „Jest grzech do śmierci, i nie powiadam, aby za takim (grzeszącym do śmierci) ktoś prosił" (1 J 5. 16). Takich, upartych w złym i „własnym sądem potępionych" (Tyt 3, 11) nie obejmuje modlitwa Maryi. O takich też ładnie mówi nasza pieśń pobożna: „Kto się za życia z Tobą nie połączy, tęskniąc nie szuka Twej świętej opieki, ten i bez Ciebie to życie zakończy, bez Ciebie będzie rozpaczać na wieki".

I dlatego przekonany jest niezłomnie cały Kościół nie tylko o tym, że, kto szczerze szuka pomocy Maryi, nie może od Niej być opuszczonym [13]), ale i o tym, że przez Jej ręce jako powszechnej Pośredniczki, przechodzą wszystkie łaski, udzielane jakimkolwiek ludziom [14]). Modlimy się wprost do Boga — oko osób Bożych spogląda na tę miłość, jaką serce Maryi obejmuje proszących i w cieple tej miłości daje nam wysłuchanie. Modlimy się do Chrystusa Pośrednika — serce Jego pamięta, że On sam powierzył nas Panience Najświętszej, cierpiącej pod krzyżem i dlatego nie może nie liczyć się „z jękami Matki swojej". Modlimy się do Aniołów — oni z najżywszą miłością wpatrzeni są w oczy swojej Królowej, gotowi służyć na każde Jej skinienie. Modlimy się do Świętych — i oni, jako dzieci Matki Najświętszej, z największą radością na to patrzą, że prośby im przedkładane, pełnej skuteczności nabierają dopiero w Jej sercu.

Jednym słowem, jak Bóg daje nam wszystko przez Ducha Świętego w Chrystusie Jezusie, tak daje nam te same dary i w Maryi. Ona bowiem, jak za Ojcami naucza św. Alfons Liguori, stanowi jakby „szyję" mistycznego ciała, która, nierozdzielnie złączona z Głową Chrystusem, po całym Jego żywym organizmie, wszystkie soki łaski rozsyła, w głowie mające swe źródło. Pośrednictwo Maryi niczego zgoła nie burzy ani nie mąci, tylko ze wszystkim w pełną harmonię się jednoczy. To, co od strony stworzeń wznosi się błagalnie ku Bogu, przez przyczynę Matki Chrystusowej potęguje się i uświęca; to, co od Boga spływa na stworzenia, w myśl samych zrządzeń Bożych, w jej łonie nabiera macierzyńskiej słodyczy [15]). Zupełnie słusz-

---

[13]) Ogólnie rozpowszechniona modlitwa: „Pamiętaj o najdobrotliwsza Panno Maryjo", która sama już dość wyraźnie świadczy o wspomnianym przekonaniu Kościoła, nie pochodzi wprawdzie od św. Bernarda, ale znana jest przynajmniej od XV wieku i szerokie rozszerzenie zawdzięcza świątobliwemu kapłanowi francuskiemu Claude Bernard, zmarłemu w r. 1641. Proces jego beatyfikacji rozpoczęty.

[14]) Niektórzy teologowie sądzą, że i łaski udzielane wybranym ludziom w starym zakonie, należy przypisać pośrednictwu Maryi. Jest ta rzecz zupełnie prawdopodobna, w sensie, rzecz prosta, czysto obiektywnym, tzn. że dawane były te łaski w przewidywaniu zasług Chrystusa, z którymi, jak mówiliśmy poprzednio spływały się w jeden skarb, zasługi Maryi. Skądinąd jednak Maryja, przed swym narodzeniem, historycznie nie istniała i dla tego subiektywnie pośredniczyć nie mogła, w przeciwieństwie do Chrystusa, o którym z racji osobowości Bożej powiedzieć można, że „wczoraj i dziś, ten sam jest na wieki" (Żyd 13, 8).

[15]) Harmonijny, choć nie współrzędny, udział Boga, Chrystusa i Maryi w dziele rozdawnictwa łask, bardzo pięknie zestawia, współczesny prawie św. Bernardowi, Arnold Carnotensis w trzecim kazaniu o sło-

nie mówi jeden z najwybitniejszych teologów współczesnych, że włączyć Maryję przez macierzyństwo Boże w same najgłębsze podstawy całego porządku odkupienia, a nie dać Jej głównego, po Chrystusie, udziału w rozdawnictwie skarbów, które są tego odkupienia owocem, byłoby anomalią i jakimś zwichnięciem wewnętrznej logiki dzieł Bożych. Tej anomalii ani mądrość ani dobroć Boża dopuścić nie mogła i dlatego woła cały Kościół i w Kościele każde wierzące serce, że cały porządek łaski i w tym porządku każdą łaskę z osobna, po Bogu i Chrystusie zawdzięczamy Panience Najświętszej.

Ta ogromna rola Maryi w królestwie Bożym miała jednak rozwijać się w zupełnej ciszy, nie na zewnętrznym planie działalności kościelnej, ale u ukrytych źródeł niewidzialnych łask. Jak po wniebowstąpieniu Pańskim i zesłaniu Ducha Świętego, Maryja niknie na kartach Dziejów Apostolskich, ustępując miejsca Piotrowi i innym wybrańcom Chrystusowym, tak i nadal w żadne oficjalne akty hierarchii nie wkracza ani przepo-

---

wach Chrystusa na krzyżu. Mówiąc o świątnicy nowego testamentu, do której Chrystus wszedł na zawsze przez krew własną, tak dalej powiada: „W przybytku tym można było widzieć dwa ołtarze: jeden w sercu Maryi, drugi w ciele Chrystusowym. Chrystus ciało, Maryja składała w ofierze duszę. Pragnęła i Ona do krwi swej duszy dodać także krew swego ciała i z wzniesionymi na krzyżu rękoma, móc odprawiać ze Synem ofiarę wieczorną, by z Jezusem Panem, cielesną śmiercią dokonać dzieła naszego odkupienia. To jednak było przywilejem samego najwyższego Kapłana, że mógł wnieść ofiarę krwi w miejsce święte świętych i niepodobna było, żeby w tej godności odkupiciela ludzi jakikolwiek anioł czy człowiek był Mu towarzyszem. Swoim sposobem jednak, bardzo a bardzo dopomagały do przebłagania Boga uczucia Matki, której prośby, wraz z własnymi pragnieniami miłość Chrystusowa przedstawiała Ojcu tak, że Ojciec to darowywał, o co za zleceniem Syna, prosiła Matka. Miłował Ojciec Syna a Syn Ojca, Matka zaś do obydwu płonęła miłością. I dzięki temu czymś jednym było, co różnym dokonywało się wpływem, co wedle życzeń dobrego Ojca, miłosiernego Syna i świętej Matki na wspólny owoc przemieniała miłość. W błaganiu Matki, we wstawiennictwie Syna, w przebaczeniu Ojca łaskawość i miłość i dobroć wzięły się niejako za ręce. Syn na łono i na piersi Matki, Ojciec na krzyż i na rany Syna spoglądał. Czy mogły nie wzruszyć te, tak wielkie, miłości dowody i nie doprowadzić do zmiłowania? Miłość i świętość i dobroć nie mogły w niczym sobie być przeciwne, ale musiały złączyć się w harmonii prawdy".

O tej macierzyńskiej słodyczy, którą wnosi w dzieło łaski Matka Boża, tak znów, za św. Bernardem, ładnie mówi św. Bernardyn Sieneński: Kiedy przytoczył słowa Izajasza: Oto przychodzi imię Pańskie z daleka, gorejąca jest zapalczywość Jego i ciężka ku znoszeniu, wargi Jego napełniły się gniewem — tak dalej powiada: „Patrz jak groźne jest imię Boże, pełne zapalczywości, gniewu i ciężkości, do tego oczywiście, żeby palić, żeby srożyć się i przygniatać! Ale to wszystko złagodniało w źródle miłosierdzia i łaskawości, tj. w łonie Najświętszej Dziewicy, za sprawą Jezusa Chrystusa, miłośnika naszego. Tam zapalczywość zamieniła się w umiarkowanie, gniew ustąpił miejsca słodyczy a ciężar przerobił się na lekkość jarzma Zbawiciela" (Z kazania o imieniu Jezus).

wiadaniem słowa, ani żadną funkcją rządu, ani dostojeństwem liturgicznych i sakramentalnych działań. Tym się tłumaczy, dlaczego w pierwszych zwłaszcza dwóch wiekach swego istnienia, tak mało umie chrześcijaństwo powiedzieć o Matce Chrystusowej, choć Jej, po Synu, całe swoje istnienie zawdzięcza.

Tak jednak długo trwać nie mogło. Do serc wierzących dopływała powoli i uświadamiała się w nich coraz bardziej ta wiara, u której źródeł, czy w Betlejem czy w Nazarecie, czy na Kalwarii stała zawsze Maryja. Do dusz wnikała coraz głębiej owa łaska, której pełność, przyznana z nieba Maryi stała się pierwszą zorzą chrześcijańskiego dnia, rozpoczętego dla świata Zwiastowaniem Anielskim.

I pod wpływem tych cichych, wewnętrznych czynników, rzekłbyś, wybuchła ze serca Kościoła, skierowana ku Matce Bożej cześć i miłość. Dźwignęły się pod Jej wezwaniem, najpierw setki, potem tysiące świątyń; powstały wprost niezliczone posągi i obrazy, dokoła których cudownym wieńcem wdzięczności rozłożyły się wota i przeróżne pamiątki; dni kościelnego roku zaludniły się Jej świętami; pod piórem Ojców i pisarzy kościelnych zaczęły rodzić się, najpierw homilie i kazania, potem całe dzieła, poświęcone wyjaśnieniu Jej wielkości i przywilejów; pobożność katolicka wypełniła się po brzegi tysiącami obchodów, modlitw i pieśni, którymi literalnie nasycić się dusze wierne nie mogą. Jak stała niegdyś przy Synu w stajence i pod krzyżem, tak stoi dziś obok Chrystusa w całym życiu chrześcijańskiego Kościoła.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

„Święty" Galsworthy'ego — apologia witalizmu

I.

„Święty" Galsworthy'ego nie należy zapewne do jego najmocniejszych pozycji literackich. Urok tego wybitnego pisarza polegał raczej na oddawaniu przebrzmiałej epoki wiktoriańskiej niż na portretowaniu — w reportażowym nieco wydaniu — czasów współczesnych. Dlatego też pierwsze tomy „Sagi Forsytów" górują niewątpliwie nad ostatnimi. Dla tej też przyczyny i uwydatniający prądy powojennego okresu „Święty" dziś już jest z wielu względów dla nas powieścią przebrzmiałą. Jeszcze ta era nie spatynowała się w naszym poczuciu tak jak wiek 19, który zwłaszcza dzięki finałowi wojny światowej wyodrębnił się w naszej świadomości tak bardzo, że stanowi wyraźnie już zamkniętą przeszłość, jakiś świat niemal że archaiczny! Natomiast tak wiele się zmieniło po drugiej wojnie światowej, że czasy sprzed jej wybuchu przestały już być dla nas czasami współczesnymi.

A jednak z innych względów zasługuje to dzieło na przypomnienie, jako utwór niewątpliwie bardzo symptomatyczny. Jest to bowiem powieść wyraźnie tendencyjna, w której propaganda pewnych światopoglądowych tez przeważa wydatnie nad nikłą w rzeczywistości akcją. Mało w której książce Galsworthy przedstawia nam się tak plastycznie jak w tej, jako reprezentatywny ideolog wolnomyślnego liberalizmu i zaciekły przeciwnik Kościoła.

„Święty" jest apologią życia nowoczesnego, zrywającego całkowicie z religią, a zarazem próbą wykazania słabości chrześcijaństwa, którego rzekome bankructwo autor z niemałym tupetem obwieszcza. Z tego właśnie punktu widzenia i dziś jeszcze warto omówić ten utwór. Ideologia jego bardzo charaktery-

styczna dla znacznej części angielskiej inteligencji i jeszcze wcale nie przebrzmiała. Pokrewne poglądy można by znaleźć u tak wpływowych reformatorów życia w duchu laickim jak H. G. Wells i B. Russell, jej pewne echa — w złagodzonym zresztą wydaniu — odszukać dałoby się i u katolizującego a tak poczytnego współcześnie Cronina. Znamienne styczne znajdą się również bez trudu między postawą Galsworthy'ego a Remarque'a, zwłaszcza jeśli idzie o jego ostatnią książkę „Łuk Triumfalny", że wymienię tylko te skojarzenia i filiacje, jakie mi się przygodnie nasunęły.

II.

Tytułowy bohater powieści, pastor anglikański Edward Pierson, jest w interpretacji autora niewątpliwie szlachetnym człowiekiem. Z postaci jego promienieje dobroć i miłosierdzie. Bezinteresowność jego jest uderzająca — ofiarność niezaprzeczona. A przy tym wszystkim jest to osobowość w stosunku do siebie twarda i bezkompromisowa, która bez względu na trudności dąży do nastrojenia życia na najwyższy ton. I ten to właśnie maksymalizm etyczny Piersona znajdzie się pod obstrzałem bogato odmalowanego w powieści wolnomyślnego obozu, z którym niedwuznacznie sympatyzuje sam powieściopisarz.

Chrześcijaństwo Piersona zostało potraktowane przezeń nie bez satyrycznego odcienia. Jak zobaczymy, w pewnej mierze zawiniły tutaj i słabości samego protestantyzmu, które nie uszły baczności Galsworthy'ego, ale przede wszystkim odegrała tu rolę charakterystyczną jego niechęć do chrześcijaństwa. Jest on jako radykalny liberał wrogiem wszelkiego religijnego autorytetu. Ta protestancka ongiś zasada wymierzona przeciw Kościołowi katolickiemu obróciła się później, zaprzęgnięta w służbę racjonalizmu, i przeciwko reformowanemu chrześcijaństwu. Właśnie w imię swobody tworzenia poglądu na świat zwalcza się tu w ogóle religię. „Według mnie — powie jedna z bohaterek modelowanych na modłę autora — nikt nie może być prawdziwie dobrym i wartościowym człowiekiem, o ile nie wyrabia sobie własnego sądu i nie umie ryzykować na własną rękę".

Galsworthy przedstawia nam ironicznie religijność bohatera, „świętego": „Niektórzy ludzie mają skłonność do pogrążania się w czymś nieokreślonym, w czymś dla czego każde wy-

znanie wiary jest jednakowo nieodpowiednie. A jednak Edwardowi Piersonowi bez wątpienia bardziej odpowiadały dogmaty kościoła anglikańskiego niż religia Zaratustry. Subtelne zmiany i ograniczenia, jakim te dogmaty uległy z biegiem czasu i wiedzy, nie wywoływały w jego duszy poczucia niestałości i zdrady. Wrażliwy i współczujący, wojowniczy tylko w najgłębszej głębi serca, unikał instynktownie dyskusji, poruszających tematy drażliwe dla niego, czy dla innych. A ponieważ od człowieka, który nie opierał swego światopoglądu na rozumie, najmniej można było żądać racjonalnego uzasadnienia czegokolwiek, więc nastręczała mu się tylko rzadka sposobność zgłębienia jakiejś rzeczy do dna". Ten irracjonalny charakter Piersonowego chrześcijaństwa jest nieraz jeszcze z predylekcją podkreślany. Sam Pierson przecież wyznaje o sobie: „Czy szukał prawdy? bezsprzecznie tak, ale nie doprowadził do niczego. Cała wiedza była jak dym. Intuicyjna, emocjonalna wiara jest jedyną prawdą — jedyną rzeczywistością".

Zapewne, że protestantyzm nowoczesny ponosi za to odpowiedzialność, iż tego rodzaju sentymentalna interpretacja chrystianizmu była możliwa, ale też Galsworthy uprościł sobie niesłychanie zadanie, upatrując w irracjonalnym emocjonalizmie istotę całego chrześcijaństwa, bez względu na wyznanie. Nic też dziwnego, że zajmując taką pozycję, wolnomyślni antagoniści Piersona mają znakomicie ułatwioną sytuację i są w stanie druzgotać go bardzo niewyszukanymi zresztą argumentami, wobec których ten reprezentant Kościoła okazuje się całkowicie bezbronny. „Jeżeli nie możemy zaufać naszemu rozumowi i naszym zmysłom tyle ile są warte — przypiera go nie bez racji do muru wojujący wolnomyśliciel jego zięć, Jerzy Laird — to może mi z łaski swojej powiesz, sir, czemu w ogóle możemy zaufać? Jakże możemy w pewnych sprawach posługiwać się wyłącznie umysłem i zmysłami a w innych eliminować je zupełnie?" I słusznie stwierdza. „Nie uważam ludzkiego rozumu za ostateczny probierz w jakimś absolutnym znaczeniu. Twierdzę tylko, że jest najwyższym probierzem, jakim my możemy się posługiwać; i że poza tym probierzem wszystko jest całkiem ciemne i nieznane". „A więc objawienie nie ma dla ciebie żadnego znaczenia?" — zapytuje Pierson, by otrzymać krótką a węzłowatą odpowiedź: „Żadnego, sir".

Otóż to przeciwstawienie Objawienia rozumowi, właściwe różnorodnym fideistycznym kierunkom religijnym, musi

oczywiście prowadzić do absurdu. Ale Galsworthy mylił się gruntownie, sądząc, że odnosi łatwe zwycięstwo. Dziwna rzecz, że nie zapoznał się z tą świetną apologią roli rozumu w chrześcijaństwie, jaką na angielskim terenie przeprowadził wielki katolicki konwertyta z protestantyzmu, G. K. Chesterton. Nie chrześcijaństwo padało pod tymi ciosami, ale emocjonalny protestantyzm. Jak dalece autor nie rozumie natury chrześcijaństwa, tego dowodzi charakterystyczny fragment. Oto Pierson w ostatnich rozdziałach przeżywa ciężką rozterkę duchową, kiedy widzi się zmuszonym wybrać między córką a parafią. Umyślnie kazał swej córce Noel — nieślubnej matce — pozostać przy sobie, aby w ten sposób, nie kryjąc się ze swą hańbą przed ludźmi, odbyła pokutę. Tymczasem obecność Noel wywołała zgorszenie wśród bardziej faryzejsko nastawionych parafian i Pierson musiał odejść ze swego wieloletniego posterunku. W związku z tym snuje tego rodzaju refleksje: „Na pewno nie postąpiłem źle — pomyślał; każda inna droga była łatwiejsza. Pominąłem własną dumę i dumę mojej córki; byłbym stokroć wolał, żeby uciekła przed tym wszystkim. Jeżeli za to mamy zostać ukamienowani i wypędzeni, to cóż za siłę żywotną ma w sobie religia, którą kochałem? Do czego w końcu zmierza? Czy służyłem zwodniczym złudom? Nie chcę i nie mogę w to uwierzyć. Coś jest ze mną w nieporządku. Ale gdzie i co?" Otóż osobliwy to chrześcijanin, który z faktu prześladowania go za wierność sumieniu wysuwa tego rodzaju obawy i wątpliwości. Są to wyraźne ślady starotestamentowego faryzeizmu, który powodzenie w życiu doczesnym czynił miernikiem błogosławieństwa Bożego, lecz z duchem ewangelicznym nie ma podobne stanowisko nic wspólnego.

III.

Ale istotna walka z chrześcijaństwem rozgrywa się w „Świętym" gdzie indziej, nie tyle na polu filozoficznym, ile na polu dogmatu i etyki. Niezależnie od wytyczonych tutaj przeciw chrześcijaństwu baterii, skierowuje autor swe pociski przeciwko religii w ogóle, przeciwko samemu faktowi istnienia Boga. Na kartach powieści jest przedstawiony proces odpadania nowoczesnego człowieka od wiary: obydwie córki Piersona, Noel i Gracja, przejdą na stronę wolnomyślicieli, staną się bezwyznaniowe. Punktem wyjścia dla tych przeobrażeń będą

— rzecz charakterystyczna — nie tyle motywy racjonalne ile raczej właśnie uczuciowe! Między argumentami, mającymi świadczyć za nieistnieniem Boga i życia pozagrobowego znajdujemy i niewybredne sugestie w takim stylu: — kiedy życie Jerzego Lairda wisiało na włosku, „wiedział — pisze autor — że gdy straci do reszty równowagę, ogarnie go od razu nicość, że przeraźliwe uczucie spadania w otchłań zostanie mu zaoszczędzone". A oto inna próbka: nawiązując do sprzeczki, jaką prowadził przed odjazdem z Gracją na temat pośmiertnego bytowania, podaje jej Jerzy taki „niezbity dowód": „Pamiętasz naszą ostatnią rozmowę, Graci? a więc nie ma niczego po drugiej stronie. Widziałem sam; otchłań czarna jak smoła" (sic!). Tego rodzaju emocjonalne sugestie podaje jako przekonywujące tezy Jerzy Laird, powołując się wciąż na „naukową" swoją postawę i uprawiając formalnie kult wiedzy.

Tymczasem przeważają przesłanki emocjonalne, oparte na rozmaitego rodzaju pretensjach w stosunku do Boga. Zostaje On tutaj nie tyle zakwestionowany co do swego istnienia, ile po prostu odrzucony. Bóg nie jest Miłością, nie jest Opatrznością, a więc obejdziemy się bez Niego — oto wybijająca się konkluzja.

Dowody na poparcie tego twierdzenia są zaiste bardzo niewyszukane. Stara to śpiewka, że Bóg mógł przecież inaczej urządzić świat, w którym by ludzie zgoła nie cierpieli i używali szczęścia, a tymczasem dozwala, że na świecie jest tyle zła, a nade wszystko dopuszcza do tych wszystkich tak ogromne potworności wojny. Jej wybuch zresztą dopiero powoduje wyładowanie się tych wszystkich, dotąd utajonych, prometejskich nastawień. Kiedy Gracja znalazła się przy boku swego nieprzytomnego, ciężko zranionego męża, wówczas, „jeżeli umrze — myślała — znienawidzę Boga za jego okrucieństwo". Zwierzając się ojcu z tego, że straciła wiarę, wyznaje: „nie ma Boga, który by mógł nam pomóc. Czuję to. Gdyby istniał Bóg, który by brał udział w naszym życiu, który by mógł zmienić cośkolwiek bez naszej woli, który by znał nasze uczynki i dbał o nie — nie pozwoliłby, żeby świat szedł takim torem. Jeżeli istnieje Bóg, który może przyjść z pomocą, to śmierć małych dzieci, śmierć milionów tych biednych chłopców jest podłością, wolę myśleć, że nie ma wcale Boga, niż że istnieje bezsilny albo zły Bóg". I rzuca bluźnierczo wyzwanie Bogu: „tylko sami mo-

żemy sobie pomóc: a ja mogę tylko w ten sposób znosić to wszystko, że się buntuję".

Tej przewagi motywów emocjonalnych w postawie antyreligijnej nie można tłumaczyć faktem, że idzie tu w powieści o kobiety, z natury rzeczy skłonne do kształtowania poglądu na świat bardziej na podstawie sentymentalnej. Wszak — jak wspomniano — poglądy te głosi również Jerzy Laird!

Zresztą analogiczne stanowisko znajdujemy również u fizyka filozofującego B. Russella. W „Poglądach nauki współczesnej" piętrzy on rozmaite „naukowe", a ściślej rzecz biorąc pozytywistyczne „dowody" przeciwko religii, by w pewnym momencie — zupełnie tak samo jak u Galsworthy'ego — zdradzić się z tym, że u podłoża jego wolnomyślnej obsesji tkwi uraz, związany z faktem, iż Bóg dopuszcza cierpienia dzieci, istot niewinnych. — Wracamy więc tutaj do dialektyki Iwana Karamazowa z Dostojewskiego „Braci Karamazow". Ale jeśli motyw ten został u rosyjskiego pisarza przeżyty niezmiernie tragicznie i przezwyciężony przez przyjęcie Chrystusa — cierpiącego niewinnie Boga-Człowieka, to u Galsworthy'ego trąci on raczej pustą retoryką.

IV

Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że mamy przed sobą konradyczny prometeizm: „Kłamca, kto Ciebie nazwał miłością, Ty jesteś tylko mądrością". Ale to tylko pozory! Powody, dla których budzi się u bohaterów Galsworthy'ego ten protest, są przecież w gruncie rzeczy ogromnie przyziemne. Idzie tutaj naprawdę nie o jakieś szczególne wartości, tylko po prostu o zagrożone osobiste, doczesne szczęście. Gdyby nie kataklizm wojenny, który w nich uderzył, nie powstałyby w tych głowach nigdy takie wątpliwości. Ale ta ponura przygoda wojennej rzeczywistości rozbija w puch sny o beztroskim, wygodnym życiu i stąd te dziecinne niemal dąsania się i wygrażania...

Postacie Galsworthy'ego są nazbyt egotyczne, aby naprawdę na serio miały się przejmować cierpieniami drugich, nazbyt witalne, by były zdolne do naprawdę głębokich osobistych (w sensie personalistycznym tego słowa) przeżyć. Noel jest tutaj doskonałym przykładem. W ustach jej przewija się wciąż wiele słów a raczej wykrzykników na temat nieszczęśliwego świata. Kiedy straciła Cyryla, woła w samolubnym za-

ślepieniu: „chcę, żeby mi go zwrócono; nienawidzę życia, nienawidzę świata. Nie zrobiliśmy niczego złego, kochaliśmy się tylko. Bóg lubi karać; po prostu dlatego żeśmy się kochali. Mieliśmy tylko jeden dzień własny". A niezadługo potem wyprawi się na poznawanie życia, i „w spaźmie wzruszenia, które ją przed chwilą ogarnęło, Cyryl i przeszłość odeszli od niej na zawsze". Podobny do niej typ to jej siostra Gracja; kiedy ją ojciec pociesza wobec możliwej perspektywy śmierci Jerzego tym, że umrze on za ojczyznę „tak samo jak nasi żołnierze", odpowiada: „wiem, ale to nie jest żadne pocieszenie". W innym znowu miejscu ta filantropka tak powiada: „jeżeli będę nieszczęśliwa, to dlatego że cały świat jest nieszczęśliwy. Nie przypuszczam jednak, żeby tak być musiało. Zdaje się, że całe zło pochodzi stąd, że ludzie nie chcą patrzeć sprawom prosto w oczy" (to jest nie chcą ujmować życia, tylko pod kątem doczesności — p. p.).

Tym ludziom na wskroś nowoczesnym niesłychanie smakuje życie. Jest ono dla nich „czymś zbyt wspaniałym, by się dać z niego wyrwać w pełni sił przez nieszczęsną pomyłkę natury, przez nieszczęsną podłość ludzką", i dlatego znieść nie mogą myśli, że mogłoby być ono „nadprogramowo" skrócone. Noel oświadcza ojcu: chciałabym wziąć Boga za rękę i pokazać Mu różne rzeczy. Jestem pewna, że wielu z nich nie widzi. Zakradlibyśmy się cichutko i zajrzelibyśmy wszędzie ukradkiem, i zobaczyłby raz wszystko, czego nie może widzieć w swych kościołach. Tatusiu! Ach tatusiu! Nie mogę tego dłużej znieść! Pomyśleć, że w taką noc zabija się ludzi; zabija się ich, zabija i nigdy już nie będą mogli patrzeć na ten świat, nigdy, nigdy, nigdy!" W tym tak znamiennym rozumowaniu czy raczej odruchu przyjmuje się jeszcze Boga, ale z góry eliminuje się niekonsekwentnie wszelkie życie pozagrobowe. Tylko to doczesne istnienie jest ważne i ono jedynie ma sens. Życie właśnie dlatego, że kończy się nicością, ma rzekomo jeszcze większą wartość niż przedłużenie jego w zaświatach.

Nie uznaje tego chrześcijaństwo, które jest — podejmuje tu Galsworthy stary zarzut pogański zwalczany przez Sienkiewicza w „Quo vadis" — nieprzyjacielem życia i radości. Kto więc dąży do ponaddoczesnego świata, ten jest marzycielem jak Pierson, człowiekiem, który „zabija czas". W ten sposób myśli Noel, egoistyczna witalistka, o swoim ojcu: „zabijał czas, ponieważ nie wierzył w swe życie; nie żył przecież wcale, przygotowy-

wał się tylko do przyszłego życia, w które wierzył. Odmawiał sobie wszystkiego, co podniecające i miłe, aby z chwilą śmierci przenieść czystą i świętą duszę w lepszy świat... Tatuś to święty, ale ja nie chcę być święta i nie chcę zabijać czasu. Tatuś nie robi sobie nic z tego, że ludzie są nieszczęśliwi, bo im bardziej cierpią, tym bardziej szlachetnieją. Ale ja nie umiem być nieszczęśliwa i nie umiem patrzeć na cierpienia innych". „Nie umiem być nieszczęśliwa" — kapitalne w swojej naiwności wyrażenie! I ten to nieuświadomiony a krańcowy egoizm wylewa swe krokodyle łzy nad cierpieniami innych i pomstuje przeciwko Bogu! Ani śladu tu nie widać jakiejś refleksji, że brutalny biologizm dążący za wszelką cenę do samozadowolenia nie jest chyba w stanie zmniejszyć cierpień innych ludzi. To, że zło jest wynikiem ludzkiego samolubstwa, że wojna, za którą się tyle obwinia Pana Boga, w namiętnościach ludzkich ma swe źródło, ta niewątpliwa prawda nigdzie tutaj nie zaświtała!

Bo i jakież są nauki tego witalizmu? — Należy nie stawiać żadnych przeszkód swemu dążeniu do szczęścia, ani swoim naturalnym instynktom, to jest czytaj: popędowi seksualnemu. „Według mnie — poucza mentorsko przedstawicielka tego typu Leila — najgorszą rzeczą w życiu... jest tłumienie naturalnych instynktów. Ludzie tłumią je w sobie i żądają od innych, by je też tłumili, jeżeli tylko potrafią; w tym właśnie leży przyczyna połowy nieszczęść tego świata". A przekonanie to zdaje się w zupełności podzielać i sam autor, z ironią spoglądający na celibatowy ascetyzm swojego bohatera, i strofujący go już całkiem bezpośrednio w następujący sposób: „Któż by mówił szczerze do służebnika Kościoła? Nikt mu nigdy nie powiedział w kilku słowach, że powinien się był powtórnie ożenić, że życie w celibacie było szkodliwe dla niego zarówno pod względem fizycznym jak i moralnym, że skrzywiało mu i mroczyło obraz życia; nie zapędziło go wprawdzie, jak to się często dzieje w nietolerancję i okrucieństwo, ale uczyniło go marzycielem, na wpół tylko świadomym otaczającego go świata i dręczyło go ustawicznie nieuchwytną tęsknotą".

Biologizm jest najwyższym przeznaczeniem i powołaniem człowieka. Noel, zakochawszy się w Cyrylu, który ma już już wyruszyć na wojnę, postanawia „przeżyć z nim wszystko co się da, jak długo mam tę możność", i dlatego staje się ku zgorszeniu otoczenia matką jego nieślubnego dziecka. A kiedy Cyryl zginie, pociechą dla niej znowu stanie się nie religia, rzuco-

na do kosza, ale właśnie witalizm. Znany nam już Jerzy prawi jej istne pokrzepiające kazanko witalistyczne. „Musisz pamiętać stale o jednej rzeczy, mianowicie o tym, że życie nastręcza nieskończoną ilość możliwości. Spójrz na wszystkich ludzi wokoło. Nie wiem, czy znajdzie się między nami jeden, który by nie przechodził w przeszłości lub teraz jeszcze jakichś ciężkich chwil, a niektórych czekają przejścia równe twoim lub nawet gorsze; a mimo to widzisz, że są pełni humoru i werwy. Największy urok życia leży w tej właśnie rozkosznej ironii, która wszystko przenika". I w dalszym ciągu podkreśla jej „złote myśli" tej doktryny. „Życie musi być w przyszłości najważniejszą rzeczą dla ciebie, Nolli. Nie wygoda, nie klasztorna cnota, nie bezpieczeństwo ale samo życie z wykorzystaniem każdej chwili. Rozumiesz? Wszystkie skostniałe tradycje, wszystkie hamulce poszły do kotła... Żale, rozpacze i tłumienia uczuć wychodzą z mody. W przyszłości nie będzie dla nich ani miejsca ani czasu". Trzeba umieć bez reszty zatopić się w teraźniejszości, oto największa zaleta, gwarantująca szczęście!

Oczywiście ten biologizm jest pozbawiony jakichś etycznych hamulców, pójście za własną naturą nie może przecież być złem. „Ja nie czuję nienawiści do mojego diabła. Czemubym miała go nienawidzieć — przecież on jest częścią mojej istoty", wyznaje z cyniczną otwartością Nolli Piersonowi. Ona ma przecież tylko jedno pragnienie: „chce żyć pełną piersią". To oddanie się życiu jest niezawodnym lekarstwem na wszystkie smutki i tęsknoty, przezwycięża wszelki tragizm doczesności. Dzięki niemu Noel z łatwością zapomni swego, tak ogromnie ongiś kochanego Cyryla, że pod wpływem jego utraty znienawidziła Boga, dzięki niemu zniesie niemniej bolesny cios: świadomość, że się sprzeniewierzyła swojej kaście. Zwłaszcza zanurzenie się w pięknie przyrody działa leczniczo. „Kiedy opuszczała małą zatokę, miała wrażenie, jakby jej ktoś powiedział: twoje troski są bardzo małe. Masz tu słońce, powietrze i morze; ciesz się nimi. Tego ci nikt nie odbierze".

Witalizm Galsworthy'ego w połączeniu z estetyzmem, tak jemu właściwym i skłonnością do pragmatyzmu był charakterystyczny dla epoki moderny, która z taką predylekcją odwoływała się — jak to wykazał Bourget — do nieokreślonego pojęcia życia. Jest ono mimo całej filozofii nieokreślone też i dla angielskiego autora, skoro Noel, entuzjastka życia i wyżycia

się, rzuca pytanie pozostające faktycznie bez odpowiedzi. „Co pan rozumie przez Życie, monsieur? Ciągle czytam o życiu, a ludzie mówią o poznaniu życia. Nigdy nie widzę niczego, co by można nazwać życiem". Związek Galsworthy'ego z okresem moderny jest zbyt znany, by go potrzeba było wykazywać, nie ulega więc wątpliwości, że wpłynął on na tworzenie się jego pojęć dotyczących witalizmu. Ale biologiczne cechy przybrał ten witalizm dopiero w związku z wojną. Zagrożenie niezmiernie brutalne, nie tylko normalnej egzystencji, ale i samego życia, jakie kataklizm wojenny niósł ze sobą, sprawiało, że sam nagi fakt istnienia przybrał na wartości, że życie nawet zwężone do najskromniejszych i najprymitywniejszych funkcji stawało się czymś bezcennym — oto tezy, które w rozmaitym ustopniowaniu możemy spotkać w powieściach Remarque'a. U Galsworthy'ego ten biologizm jest jednak jeszcze mocno ograniczony przez kulturę estetyczną i przez konwenans towarzyski, nie przybiera więc takich brutalnych form jak u niemieckiego autora.

V.

Postawa, kojarząca witalizm z liberalizmem moralnym, wydaje się Galsworthy'emu bardzo szczytna i na wskroś ludzka. O Leili, rozwódce mocno swobodnych obyczajów, wyraża się nader charakterystycznie, że „jeśli nawet jej życie w tym okresie było trochę rozwiązłe i mieściło w sobie co najmniej trzy epizody miłosne, było ono jednak bezsprzecznie bardzo ludzkie". I nie jest to tylko jakieś przypadkowe skojarzenie. Jednostki wolnomyślne, nieskrępowane węzłami norm etycznych wykazują — zdaniem autora — subtelniejsze odczucie humanitaryzmu, większą miłość bliźniego, większe miłosierdzie. Kiedy Pierson odzywa się do Gracji: ...„Smutna to rzecz stracić wiarę" — słyszy znamienną odpowiedź: „Stajemy się za to bardziej miłosierni". O jakież tu miłosierdzie chodzi? Oczywiście nie o miłosierdzie w zwykłym tego słowa znaczeniu, nie o udzielanie materialnej czy moralnej pomocy ubogim i nieszczęśliwym. O wspomaganiu nędzy nic tu nie słyszymy — jeden Pierson jest czynny w tej dziedzinie, a i on zresztą przy całej swej nieziemskości nie myśli wcale wyzbyć swego prywatnego majątku na rzecz potrzebujących. „Rozporządzał zawsze własnymi dochodami" — powie o nim lapidarnie au-

tor, chcąc w ten sposób jeszcze bardziej podkreślić bezinteresowność jego pasterskiej działalności. (Wróg „posiadania" w dziedzinie obyczajów Galsworthy, który Soamesa pretendującego do pożycia z własną żoną nazwie wulgarnym mianem „posiadacza", wykazuje nierównie mniejszy aktywizm, gdy idzie o rewizję własności materialnej. Rys to w ogóle dla pisarzy anglosaskich charakterystyczny. Przecież nawet entuzjasta, swoiście zresztą pojętego komunizmu, H. G. Wells w swoim „Strajku", chcąc podkreślić wielkoduszność swego bohatera zapalonego do doktryny pacyfistyczno-socjalistycznej zaznacza, że postanowił on użyć dochodów ze swego majątku na poparcie tej idei. Oto co nazywa się tutaj ofiarnym poświęceniem!). Ale mniejsza już o to, że ten cały, w gruncie rzeczy kryptoburżuazyjny świat potrafi wyładować swój radykalizm tylko w dziedzinie pojęć religijnych i obyczajowych. Ważniejsze jest, że jakąś skuteczniejszą akcją moralnej pomocy nie jest on oczywiście w stanie służyć, bo i jakież mogą być pociechy witalizmu? Jego język jest przecież tylko zrozumiały dla zdrowych i zadowolonych ludzi.

Tak więc słowa: ludzkość i miłosierdzie wyrażają tutaj coś zupełnie innego, niż to się potocznie przyjmuje. Tkwi w nich jakżeż znamienne dla indywidualistycznego liberalizmu żądanie, aby nie wkraczać w czyny i postępowanie drugiego człowieka, aby mu pozostawiać całkowitą swobodę działania według własnego uznania. Wszelkie próby zachowania jakiejś społecznej dyscypliny obyczajowej są tu uważane za gwałt zadany człowieczeństwu, za tamowanie niewątpliwej drogi do szczęścia, wreszcie za okrutne postępowanie.

Nic dziwnego, że w reakcji na postępowanie Noel, tak odbijającej od „porządnych" ludzi swoim nieślubnym dzieckiem, Galsworthy upatruje tylko pychę, „zawiść" i obmierzłe faryzejskie „szczucie", jakby każde wymaganie hamulców obyczajowych było postawą z gruntu nieludzką, wytworem najprzewrotniejszych tendencji człowieka. Widać tu jasno chwyt demagogiczny. Na podstawie faktu, że reformatorskie dążenia ludzi w zakresie moralności mogą płynąć z rozmaitych, nie zawsze bardzo czystych źródeł, insynuuje nam Galsworthy wniosek, że stale są one podyktowane brudnymi tendencjami.

Łagodniej możemy osądzić jego liberalizm w dziedzinie politycznej, niewątpliwie skrajny, ale nadający się jeszcze do dyskusji. Pisarz oburza się mocno na przymuszanie pacyfistów

uchylających się od służby wojskowej w czasie Wielkiej Wojny — rys, który odnajdziemy i u Cronina w jego powieści „Gwiazdy patrzą na nas". „Nie mogę uwierzyć — woła do ojca oburzona Noel — by ludzie mogli być chrześcijanami, jeśli postępują jak inni — to znaczy, jeżeli łączą się, aby osądzać i dogryzać innym... Jeden z żołnierzy w szpitalu Gracji opowiadał jej, jak się obchodzą z „pacyfistami", to okropne. Jak można się w ten sposób obchodzić z ludźmi, tylko dlatego, że nie zgadzają się na zapatrywania ogółu?... Widzisz, człowiek najwidoczniej jest jeszcze zwierzęciem, skoro świat jest tak strasznie brutalny. A nie ma już wielkiej różnicy, czy się dąży w sposób brutalny do dobra czy zła".

To ostatnie zdanie można uważać za kwintesencję poglądów Galsworthy'ego, a zarazem i wolnomyślnego liberalizmu. Pokazuje się tu dobitnie, jak zanikły w tym systemie wszelkie kryteria etyczne. Pozostaje tylko jedna rzecz naprawdę ważna: sposób postępowania, humanitaryzm, tolerancja — oto właściwości zasługujące wyłącznie na miano cnoty. A postawa ta jest współcześnie szczególnie zdaniem autora zagrożona. „Pęd do szczucia... leży w powietrzu". I dlatego — jak głosi w powieści kapitan Fort, typowy Anglik — „w dzisiejszych czasach trzeba działać. Filozofia nie zda się dziś na nic. Jedyne co czynić trzeba, to rozwinąć nienawiść do tyranii i okrucieństwa, a bronić wszystkiego co słabe i opuszczone". Ale ta obrona nie dotyczy jeszcze odporu danego totalizmowi, bo o nim jest w powieści z natury rzeczy całkiem głucho — akcja wszak rozgrywa się w okresie I Wojny Światowej — ale nosi przede wszystkim antyklerykalny, antynacjonalistyczny charakter. Jerzy jako największy zarzut postawi Piersonowi, że zachowuje tendencje autorytatywne. „Za każdym razem — wspomina o Piersonie swej żonie Gracji — kiedy się widzimy, walczymy ze sobą na słowa — wiesz przecie — a jednak lubię go. A jednak lubiłbym go dwa razy więcej i nie miałbym ani w połowie takiej chęci do sprzeczki, gdyby zarzucił swoje autorytatywne nawyknienia. Wierzę, że wtedy miałby jakiś istotny wpływ na mnie". A ten sam zarzut robi i Kościołowi. „Kościół powinien być straconą placówką Nolli; wtedy moglibyśmy weń wierzyć. Ale Kościół wyrzekł się swego dawnego władztwa dusz na rzecz korzyści materialnych i socjalnych".

Można by tu oczywiście zauważyć, że właśnie w dobie reformacji protestantyzm udał się pod opiekuńcze skrzydła pań-

stwa i uznał jego prymat, stając się kościołem narodowym, że więc od tego dopiero momentu można mówić o wyrzeczeniu się przezeń władztwa dusz. Ale są to w gruncie rzeczy sprawy uboczne. Atmosfera, jaka panuje w „Świętym" jest pod tym względem nad wyraz symptomatyczna! Nieszczęśliwy Pierson jest wciąż prowokowany i atakowany. Wolnomyślicielstwo jest tu najwyraźniej stroną zaczepną. A jedyną winą, która ściąga na niego te gromy, jest to, że zna on pewne określone pojęcia, pewne ustalone obyczaje i chciałby, żeby jego najbliższa rodzina i jego parafianie nimi się kierowali. Nie ma przecież mowy o tym, aby je komu przemocą narzucał. On tylko jest stanowczy w wyrażaniu swoich zapatrywań i wierzeń. Ale właśnie to jego stanowisko, ta jego dążność do wpływania (choćby nawet najniewinniejszymi sposobami) na otoczenie, jest tu już kamieniem obrazy dla wolnomyślnego klanu.

Galsworthy przez usta Noel podkreśla swoją ulubioną liberalną zasadę (której promieniowaniu na gruncie francuskim uległ nawet w niektórych utworach Fr. Mauriac), że wszelki interwencjonizm w dziedzinie wiary i moralnego postępowania jest czynnością zgoła bezsensowną, bo wydaje całkiem niezamierzone, a często nawet wręcz przeciwne do zamierzonych następstwa. Noel raz po raz podkreśla, że właśnie usiłowania ojca oddziałania na nią wywołały całkiem odwrotny skutek i były przyczyną nawet tych kroków, które sama uznała za nierozważne [1]). Autorowi nie idzie już o to, że ingerowanie w życie drugiego winno się odznaczać roztropnością i liczyć się w wymaganiach swoich z jego możliwościami, Nie, on jest wrogiem wszelkiej dyscypliny duchowej etycznej, żądając tutaj zupełnego laissez-faire'yzmu. Myśl autora najpełniej wyrażają nam te słowa Jerzego: „Nie ma na świecie miejsca dla świętych wyposażonych autorytetem. Potrzeba nam świętego symbolu, gdybyśmy nie wierzyli, ale żaden śmiertelnik nie czuje potrzeby człowieka, który chce być świętym i miewać wizje, a jednocześnie chodzić po naszym świecie i w praktycznym życiu kierować

[1]) Nawiasem mówiąc, przykłady, jakimi tutaj operuje Galsworthy wcale nie udawadniają tej tezy o szkodliwości interwencjonizmu w dziedzinie moralności, tak jaskrawo tendencyjnie są dobrane. Decyzje bowiem jakie Pierson podejmuje w stosunku do Noel, tchną duchem rygorystycznego już maksymalizmu. Otóż jest rzeczą jasną, że takie postępowanie istotnie może być niekiedy nierozsądne, gdy stawia zbyt wielkie wymagania nie licząc się z niedoskonałością ludzkiej natury. Ale nie na tym przecież polega rozumna ingerencja w dziedzinie obyczajów!

losami ludzi. Świątobliwy przykład — owszem; ale nie świątobliwe rządy". Oto modus vivendi zaproponowany przez wolnomyślicielstwo chrześcijaństwu. Tylko pod tym warunkiem może ono liczyć na tolerancję!

VI.

Jeśli jednak miłość prawdy nakazuje bez ogródek uwypuklić te złośliwe intencje wolnomyślicielstwa, to przecież w imię sprawiedliwości należy przytoczyć tutaj niektóre szczególne okoliczności, jakie, w pewnej przynajmniej mierze, tłumaczą nam angielskiego autora. Nie zapominajmy, że w Anglii jest do dziś dnia w szerokich kołach bardzo silna niechęć do tego wszystkiego, co trąci purytanizmem, to jest nadmiernym rygoryzmem, płynącym z ducha surowego kalwinizmu, który swą przesadną kontrolę obyczajową w życie jednostki posuwał tak daleko, że tłumił nawet niewinne zabawy i rozrywki jako niezgadzające się rzekomo z duchem chrystianizmu. Przeciw temu to antyhumanistycznemu typowi myślenia (którego najznamienitszym wyrazem była ustawa prohibicyjna zakazująca wyszynku napojów alkoholowych), powstawał protest nie tylko w kołach liberalnych, ale także i w katolickich: dość tu wspomnieć „Latającą Gospodę" Chestertona. Ale Galsworthy, jako typowy liberał, poszedł w swej niechęci do tych przesadnych tendencji tak daleko, że za jednym zamachem wylał z kąpielą i dziecko. Utrącił nie tylko purytanizm ale i wszelką najkonieczniejszą nawet dyscyplinę obyczajową.

A dalej, humanitaryzm Galsworthy'ego nie jest pozbawiony i pewnych sympatycznych rysów. Wprawdzie jego skrajne indywidualistyczne i liberalne podstawy są całkowicie absurdalne. Nie podobna przecież w żadnym społeczeństwie pozostawiać jednostce tak całkowitej wolności nie tylko pojęć ale nawet i czynów bez względu na to, jakie by z nich płynęły dla dobra ogólnego konsekwencje. Urzeczywistnienie np. pacyfizmu, tak skrajnie pojętego, że udział w prowadzonej przez naród kampanii uzależniałby całkowicie od dobrej woli jednostki — jak to proponuje Galsworthy i Cronin — byłoby przedsięwzięciem mocno ryzykownym. Ale z uznaniem trzeba się odnieść do tej tendencji, aby nawet w nieprzyjacielu uszanować człowieka, aby nie dozwolić na przyjęcie jego nieludzkich metod, na rozpanoszenie się ducha odwetu. „Nawet my, którzy-

śmy stanęli do walki z pruską hałastrą, nauczyliśmy się od nich szczucia, szczuliśmy ich po całym kraju na wszystkie możliwe sposoby. Takie rzeczy są niebezpieczne" — głosi w powieści kapitan Fort. A prosty policjant londyński wyraża spontanicznie swe współczucie dla internowanych cudzoziemców. „Angielskie żony obcokrajowców, Bogu ducha winni drobni piekarze, Niemcy i Austriacy i różni inni: dla tych to okrutne czasy. Ja sobie zawsze myślę, że to przecież ich nieszczęście a nie ich wina; a sposób w jaki się z nimi obchodzą — po prostu wstydzi się człowiek czasem, że jest Anglikiem". Doceniając w pełni ten szlachetny humanitaryzm, niemniej zauważyć musimy, że łączy się on jednak z idealizmem mocno nierealnym.

Uderzą nas przecież dzisiaj całkowite zapoznanie niebezpieczeństwa niemieckiego, które cechuje tak Galsworthy'ego jak Cronina. Propagowanie bierności wobec megalomańskiego imperializmu Rzeszy nie wydaje się nam osobliwie po doświadczeniach drugiej już wojny światowej właściwą metodą. Charakterystyczna jest obrona Niemców w „Świętym". Oto policjant londyński, uosobienie „szarego człowieka", w ten sposób ich tłumaczy: „Naturalnie... po sprawiedliwości człowiek musi potępiać tych Hunnów; niektóre ich postępki przekraczały wszelkie granice. A jednak myślę sobie zawsze... Weźcie tak każdego z osobna, a zobaczycie, że są tacy sami jak my. Zostali tylko źle wychowani, idą zawsze kupą i to wyrobiło w nich tyle okrucieństwa. Widziałem niejeden tłum w moim zawodzie i mam o nim jak najgorsze wyobrażenie. — Ci Niemcy zdaje się zawsze idą tłumem".

Próba wyrozumienia przeciwnika zasługuje niewątpliwie na uznanie. Jest jednak dużo uproszczeń w tym pojęciu. W wypadku niemieckim nie szło przecież o tłum, tylko o organizację, a więc rzecz zgoła różną! Prawdą jest, że złe wychowanie ponosiło główną odpowiedzialność za wszystkie okrucieństwa, ale nie tylko ono! Galsworthy jako typowy racjonalista wyobraża sobie, że człowieka można urobić w dowolnym kierunku, byleby mu się tylko zaszczepiło odpowiednie pojęcia. Ale nie liczy się ze skażeniem ludzkiej natury, z faktem, że człowiek zły to nie jest tylko człowiek źle wychowany, ale w pierwszym rzędzie człowiek, który sprzeniewierzył się dobremu wychowaniu. Ale tego oczywiście liberalizm przyjąć nie może, jeśli chce

pozostać przy swym, z doktryny J. J. Russa zaczerpniętym, założeniu o dobroci ludzkiej i o magicznym wpływie wychowania.

Zresztą to wychowanie w liberalnej koncepcji polega przede wszystkim na rozwijaniu naturalnych instynktów, na niesprzeciwianiu się swoim witalnym popędom (znowu zgodnie z Russem). Otóż pójście w tym kierunku musiało rozwinąć nie tyle humanitaryzm, ile własne, najniższe popędy ludzkie, jak tego ponad wszelką wątpliwość dowiodły eksperymenty hitleryzmu, który przecież uprawiał formalny kult biologizmu. I byłoby wielką naiwnością przypuszczać, że to dopiero masowy charakter tego ruchu tak bardzo przyczynił się do jego zwyrodnienia. Nie w masowości, ale w samej naturze ludzkiej tkwiła przyczyna tej dekadencji. Zrzucać na tłum odpowiedzialność w tym przekonaniu, że jednostka wzięta sama w sobie jest dobra, a wyrodnieje dopiero w społecznych ramach — to zaiste mentalność najskrajniejszego indywidualizmu! Dodajmy do tego, że atakując chrześcijaństwo Galsworthy nieświadomie torował drogę nie rozwojowi humanitarnego liberalizmu ale żerującemu na osłabieniu zmysłu moralnego i wierzeń religijnych nowożytnemu pogaństwu. Oto konsekwencje, których się nie domyślał jeszcze angielski autor, pisząc swoją książkę.

VII.

Wyznając tak entuzjastycznie swą wiarę w witalizm i głosząc nieskrępowane pójście jednostki za zwymi instynktami, Galsworthy musiał jednak widzieć na jak kruchych fundamentach opiera się to przekonanie. Boć przecież niezależnie od tych czy innych przygód, tej czy innej organizacji świata, niezależnie od tego czy panować będzie wojna, czy pokój, ten biologizm miał jednego upartego, niezawodnego a śmiertelnego wroga: czas! Doświadcza to na sobie wyraźnie w „Świętym" Leila, która romansując z Fortem na darmo usiłuje przedłużyć uciekającą szybkimi krokami młodość, by wreszcie ujrzeć się zdystansowaną przez Noel, której 19 lat odniosło zdecydowane zwycięstwo nad jej posuniętą czterdziestką, odbierając jej ostatniego kochanka. „Czas dał sobie z nią radę", tak, jak „daje rady" każdej kobiecie, jednej po drugiej". Zresztą abstrahując nawet od jego druzgocącej siły, koło życia potrafi się toczyć i w zgoła niepożądanym kierunku. Wówczas nawet tak

zacięta witualistka jak Noel musiała zadawać sobie rozpaczliwe pytania: „Cokolwiek przedsięwzięła, było zawsze fałszywe, wszystko zawsze obracało się na złe, po cóż więc to wszystko? Co to wszystko miało za sens?" I chociaż w powieści obydwie córki Piersona wygrywają na swym witaliźmie i są szczęśliwe, to jednak, taki happy end nie był wcale koniecznością...

Jakżeż więc sobie dać radę, kiedy życie zawiedzie człowieka? Ano, wtedy — zdaniem Galsworthy'ego — trzeba się zdobyć na podniosłą rezygnację, na przyjęcie w milczeniu uderzenia zawistnego losu. Na tym polega właśnie cała wzniosłość laickiej postawy, która pretenduje nawet do tego, by stać się bardziej heroiczną niż religijna. W ten sposób charakteryzuje to nastawienie kapitan Fort, który nowoczesne, wyzbyte z wszelkich autorytetów indywidua, określa tak uderzająco: „Mimo całej lekkomyślności i wulgarności... jednak to wspaniali ludzie; znoszą z równym spokojem uśmiechy jak przeciwności losu; wszyscy „spełniają swój obowiązek", wie pan, i borykają się z tym dziś szczególnie wstrętnym światem. Z estetycznego punktu widzenia są może pożałowania godni, ale czy można nie przyznać, że summa summarum ich filozofia przewyższa wszystko, cośmy dotychczas mieli? Nie ma dla nich niczego świętego, to prawda; ale trzymają się dzielnie".

Otóż darujmy autorowi te wewnętrzne sprzeczności, jak lekceważenie świętości i równoczesne wypełnianie obowiązku — cały ten osobliwy pojęciowy bigos. Ważne tutaj jest podkreślenie momentu odwagi, pewnej woluntarnej postawy, która ma zasadnicze znaczenie bez względu na treść ideologiczną. Można w stosunku do najważniejszych zagadnień życiowych, w stosunku do przeznaczenia człowieka i sensu istnienia zachować zupełną nieświadomość — to nie ma znaczenia. Rzecz cała w tym, czy się z należytym męstwem pójdzie naprzeciw tajemniczemu przeznaczeniu... Tę ideę raz jeszcze podjętą wybija mocno epilog utworu. Kiedy Pierson znajdzie się jako kapelan przy wojsku w Egipcie, zawołają go do umierającego chłopca. Pociechy wiary zdają się być zupełnie bezsilne, wobec jego ironicznego uśmiechu, który jak gdyby mówił: „Szkoda twoich słów — nie możesz mi pomóc. Kto wie — kto wie? Nie mam nadziei, nie mam wiary; ale idę dzielnie w nieznane. Żegnaj!" I w duszy Piersona powstają niepokojące refleksje: „Biedny chłopak! Sta-

wił dzielnie czoło wszystkiemu i wyruszył w daleką drogę niepewny, ale bez strachu! A może to właśnie było najwyższą prawdą, może wiara była mniej doniosłą rzeczą? Jednak w tej samej chwili odrzucił z przerażeniem tę niepojętą myśl. — W wierze wzrosłem i w wierze umrę! — pomyślał. — Z pomocą Bożą!"

A więc postawa laicka jest tu przedstawiona jako bohaterska, zdolna swoim urokiem oczarować wrażliwą duszę, ba, nawet zachwiać wiarę „Świętego". A ten punkt widzenia jeszcze na innych miejscach powieści znajduje swoje pogłębienie. Chrześcijaństwo jest tu bowiem przedstawione jako doktryna egoistyczna, która zmierza do doskonalenia się, a „czymże to jest, jeżeli nie zajęciem się sobą w głębszym tego słowa znaczeniu". Pobudki, w imię których chrześcijanin wykonuje dobre uczynki, są rzekomo zawsze interesowne, bo idzie mu przecież o zbawienie swej duszy, o własną szczęśliwość. Tymczasem w doktrynie laicystycznej, która niczego nie oczekuje, akty ofiary i poświęcenia się nabierają według Galsworthy'ego szczególnego blasku. Dobrze znany to zarzut przeciwko chrześcijaństwu, który spotkać możemy i u Żeromskiego w „Nawróceniu Judasza". Nienaski, choć wzruszony działalnością charytatywną Braci Albertynów, zaatakuje jednak ich program właśnie z tego punktu widzenia. Nie potrzeba się wiele wysilać, żeby zwalczyć sofisterię Galsworthy'ego. Dziwna rzecz, jak tu się zamyka oczy na tę pobudkę, która wszak stanowi istotę chrześcijaństwa: na miłość. Ona to przecież a nie egoistyczna troska o samego siebie rodziła „szaleńców krzyża". Ale dziwniejsze jeszcze, że tutaj pozwala sobie prawić nauki chrześcijaństwu pisarz, który nieskrępowany egoizm, pójście za własnymi instynktami czyni dewizą postępowania człowieka!

VIII.

Boć przecież biologizm, który tak reklamuje Galsworthy, jest w istocie systemem na wskroś anarchicznym! Każde społeczeństwo musiałaby rozsadzić konsekwentnie wykonywana ta doktryna. „Najgłębiej wpojony jest nam instynkt wiary w to, że musimy postępować tak, jak postępujemy, i że to cośmy zrobili było słuszne; jest to instynkt samozachowawczy. Jesteśmy wszyscy wojowniczymi zwierzętami i czujemy dokładnie,

że z chwilą kiedy uznamy się za pobitych — jesteśmy pobici" — głosi rzecznik poglądów autora Jerzy Laird. Otóż trudno o bardziej dobitne sformułowanie zoologicznego już biologizmu. W praktyce musiałby on naprawdę doprowadzić do wojny wszystkich przeciw wszystkim. A jednak Galsworthy nie lęka się wcale tych groźnych perspektyw, choć nie podobna, żeby sobie z nich nie zdawał sprawy. Czymże więc tłumaczyć ten optymizm i tę zdumiewająco zimną krew? Rzecz wyjaśnia się bardzo prosto! Zaufanie, jakie powieściopisarz żywi do ludzkiej natury, płynie nie tylko z wiary w jej rzekomą dobroć, która najpełniej zabłyśnie właśnie wtedy, kiedy pozbędzie się wszystkich hamulców i ograniczeń; wywodzi się ono również z przekonania o wykluwaniu się już cywilizacji ogólnoludzkiej, czego znamiennym wyrazem jest dlań kultura anglosaska. Stworzyła ona pewne formy, których najdoskonalszym reprezentantem stał się gentleman, realizujący ideał humanistyczny, oparty na całkowicie laickich założeniach [3]). Ale ten typ cywilizacyjny opierał się na pewnych konwenansowych przesłankach, które zastępowały jakiś określony pogląd na świat, i pretendowały w gruncie rzeczy do godności jakby jakiejś religii. Tak więc ostatecznie stanął Galsworthy wobec problematu nierozwiązalnego. Jako indywidualista-liberał występował przeciw pętom konwenansu. Jako Anglik posiadający szacunek dla tradycji musiał z nim sympatyzować i to tym więcej, że właśnie w zachowaniu tych towarzyskich form tkwiła tajemnica harmonii pomiędzy jednostką a społeczeństwem, tak znamienna dla brytyjskich stosunków.

Ta dwoistość ujęcia zarysowała się już na przestrzeni „Nowoczesnej Komedii" Galsworthy'ego. Ostatnie jej tomy mocno zmieniają początkowe anarchiczno-liberalne nastawienie na rzecz pewnego pogodzenia się z ustalonymi formami, których

---

[3]) W „Świętym" odpowiednikiem tej postawy jest kapitan Fort. Pozbawiony zupełnie zmysłu religijnego, zwolennik całkowitego liberalizmu moralnego, wykazuje mimo to jednak pewną, iście angielską (autor podkreśla ten rys) uczciwość w dziedzinie życia erotycznego. Nie sięgnie więc on po kobietę, która stanowi własność innego mężczyzny. „Nie miał też w sobie nic z usposobienia Francuza, który każdą nastręczającą się przyjemność w życiu uważa za czysty zysk i nie przejmuje się bynajmniej naturalnym i zwykle dość szybkim zakończeniem podobnych epizodów". Za zawiązany romans jest gotów zapłacić matrymonialnym zadośćuczynieniem, a kiedy ten stosunek sam się, bez jego przyczynienia rozwiązał, „będąc Anglikiem do szpiku kości nie mógł się wyzbyć poczucia winy".

znaczenie w kryzysowych zwłaszcza okresach jasno się pokazywało. Symbolem tego przesunięcia była zmiana stosunku autora do własnego bohatera Soamesa. Początkowo traktował go przecież pogardliwie jako wcielenie burżuazyjnego ducha posiadania, potem jednak nastąpiło pogodzenie się pisarza z kreowaną przez siebie postacią i Soames ostatecznie ginie nieomal że w glorii czcigodnego gentlemana, doskonałego przedstawiciela tych wartości, jakie reprezentowała stara Anglia! Wzmiankowana ewolucja jest dla angielskich pisarzy-reformatorów niezmiernie znamienna. Zaobserwować ją możemy bardzo wyraźnie u B. Russella, którego wolnomyślny umysł bawi się z upodobaniem wyciąganiem najśmielszych wniosków z wyznawanych przez niego teorii, a jednak ostatecznie następuje niespodziewane zatrzymanie się i autor zawraca w połowie drogi, uciekając od swego radykalizmu. Pod tym względem symptomatyczne są zarówno jego „Perspektywy przemysłowej cywilizacji" jak i „Poglądy nauki współczesnej"

W „Świętym" zarysowała się również ta dwoistość odniesienia się Galsworthy'ego do konwencjonalizmu. Z jednej więc strony Noel buntuje się przeciw opinii społecznej, przeciwko sądom siostry, która napiętnowała jej nieślubne macierzyństwo (oczywiście nie ze względów religijnych, ale ze względu na złamanie przyjętego w tych kołach kodeksu postępowania!). „Często myślę" — mówi z oburzeniem do ojca — że grzeszyć znaczy po prostu postępować inaczej niż ogół. Nie można nazwać grzechem czegoś, co przynosi szkodę jedynie grzeszącemu; ale ludzie będą go mimo to potępiali, prawda?" I kiedy odczuła, jak magiczne jest dla ludzi znaczenie ślubnej obrączki, zdjął ją wstręt. „Całe życie wydało jej się nagle widowiskiem pustych form i pozorów". A jednak w tym usposobieniu nie wytrwała Noel do końca. Pomału uświadamia sobie swą winę, ale nie przeciw Bogu, nie przeciw moralności chrześcijańskiej, o nie! — tylko przeciwko swojej klasie. „To w niej samej doszło do pełnego głosu, okropne zrozumienie, że sprzeniewierzyła się swej klasie, straciła owo prawo, mocą którego każdy musiał traktować ją jak damę, sprzeniewierzyła się dyskretnej a wyraźnej powściągliwości swego wychowania i odpłaciła się czarną niewdzięcznością za miłość, jaką ją zawsze otaczano; zachowała się po prostu jak zwykła dziewczyna, o którą się nikt nie troszczy". A patrząc się na postać starego żołnierza, wzo-

rowego gentlemana, Noel odczuła tak silne uczucie zawstydzenia, jakiego dotychczas jeszcze nie zaznała... „Dziwiło ją to niezmiernie. Był bezsprzecznie konwencjonalnym starym człowiekiem o ciasnych poglądach, a jednak miał możność wywołania w niej uczucia zawstydzenia, gdyż zdawała sobie sprawę, że on wierzył w swych bogów i był im wierny; gdyż wiedziała, że on wolałby śmierć, niż jakiekolwiek odchylenie od uświęconych zasad swego postępowania". — „Uświęconych" — ale przez kogo? Oczywiście nie przez religię, tylko przez socjetę!

Ucisk tego konwencjonalizmu jest tak silny, że wpływa nawet na postępowanie najbardziej anarchicznych indywidualności, jak to przedstawi Galsworthy w swym dziele: „Dziewczyna czeka". Pokazuje się, że łatwo wyzbyć się religii, ale nierównie trudniej wyswobodzić się... z pęt opinii społecznej. I to stwierdzenie najlepiej nam uprzytamnia całą duchową małość tego liberalizmu. — Jego prometeizm zuchwale wzywa imienia Bożego i przechwala się swym buntem, ale nie ma odwagi aby stanąć wręcz do bezwzględnej walki ze zwyczajami swego klanu!

Józef Marian Święcicki

„Pasja życia" dla sztuki

(przed 100 rocznicą urodzin Leona Wyczółkowskiego)

Druga połowa dziewiętnastego wieku przyniosła światu nowe, wciąż wzrastające idee plastyczne, nowe metody obrazowania rzeczywistości. Francja przyjęła wspaniałe tradycje malarstwa włoskiego i flamandzkiego, stając się kolebką nowoczesnej sztuki plastycznej. Pojawił się tam impresjonizm. O palmę pierwszeństwa rywalizowało z Paryżem Monachium, pretendujące wówczas poważnie do artystycznej stolicy świata. Nowy kierunek w sztuce, jej problematyka docierały do twórców malarstwa polskiego za pośrednictwem Monachium, skupiającego w swych murach także wiele młodych talentów polskich.

Pośród nich znajdował się Leon Wyczółkowski. Urodzony w 1852 roku w Warszawie, ukończył w niej Szkołę Rysunkową Gersona, po czym wyjechał do Monachium, studiując w tamtejszej Akademii Sztuk Pięknych u prof. A. Wagnera. Wyczółkowski od zarania swej twórczości malarskiej hołdował impresjonizmowi, jednakże, poza nielicznymi wyjątkami, nie ulegał ślepo obcym wpływom, pozostał impresjonistą samodzielnym.

W krótkim tylko okresie dostrzec można u Wyczółkowskiego obce wpływy. Po powrocie z Monachium młody artysta osiada w Krakowie (rok 1876) i kontynuuje studia pod kierunkiem Matejki w Krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych. Poczyna od obrazów historycznych, jak jego mistrz. Powstają więc w tym okresie „Św. Kazimierz i Długosz", „Maryna Mniszchówna". Niespokojna natura artysty nie pozwala mu jednak okrzepnąć w jednej tylko tematyce. Wkrótce pod jego pędzlem rodzą się naiwne, sentymentalne scenki buduarowo-salonowe: „Ujrzałem raz", „Zwierzenia',. Dość szybko jednak dochodzi do świadomości twórcy myśl, że życie przedstawione przez niego dalekie jest od prawdy. Wyczółkowski na krótki okres czasu

ulega także wpływom mistycyzmu malarskiego. Tak powstaje „Chrystus w grobie" obraz o prawdziwie mistycznym nastroju, pełnym niezwykłej powagi i smutku.

Szerokim echem w twórczości Wyczółkowskiego odbił się jego blisko dziesięcioletni pobyt na Ukrainie u Podhorskich. Z zapałem miłośnika i entuzjasty studiuje tam i obserwuje naturę. Wydobywa wspaniałe efekty świetlne, okazuje się niedoścignionym wirtuozem kolorystą. Swoje impresje z natury oddaje na płótno z wielkim realizmem. Obrazy jego wprost upajają światłem. Powstają „Rybacy", którymi zachwyca się tak Niewiadomski podnosząc, „iż w czerwonym blasku zachodu płoną po prostu na tle sinej, cichej wody, albo zielonkawego, nasyconego złotem nieba. Niebieskie, sine, liliowe refleksy od strony cienia cudownie dopełniają śmiałą czerwień świateł i zamieniają malowidło po prostu w życie samo, ociekające gorącą purpurą zachodu". To samo da się powiedzieć o obu „Kopaniach buraków" i o „Orce na Ukrainie". Wszędzie jest Wyczółkowski artystą łaknącym barw, rzucającym się wprost w plener, łowiącym światło, zdradzając niezwykłą łatwość faktury malarskiej.

Może anegdotki krążące na temat twórców nie zawsze są trafne, ale zdarzają się czasem żywe fakty, które rzucają olśniewające światło na całą postać artysty, tworząc doskonałą ilustrację jego osobowości. Podam taki właśnie fakt, który, wspominając dawne lata, opowiadał mi brat Leona.

Wyczółkowski przez pewien czas robił między innymi wiele szkiców scen batalistycznych. Otóż pewnego razu kilku dziarskich żołnierzy dosiadło ognistych rumaków. Mieli zaimprowizować bitwę. Reszta wojska ustawiła się za plecami malarza, który tymczasem rozłożył stalugi, rozpiął płótno. „Rycerze" poprawili ostatecznie lśniące zbroje. Wszystko gotowe. W obozie zachodzi słońce. W oddali ciemna smuga lasu, bliżej nieco pofałdowane piaski, kępki pożółkłej trawy... Czekający dłuższy czas za artystą żołnierze zerkają ciekawie na płótno. Pomruk niezadowolenia. Co widzą? Zamiast ognistych rumaków, zamiast wspaniałej sceny batalistycznej, na płótnie przykucnęła jakaś mizerna sosenka, stojąca samotnie z żylastymi korzeniami, wystającymi spod piasku. Patrzcie, jaka barwność natury w oświetleniu zachodzącego słońca — śmieje się Wyczółkowski — patrzcie, jak wspaniale wygląda ta samotna sosna na piaskach, zalana purpurą zachodu. Wrażliwe na barwy oko

artysty, i rzucone na płótno jego wrażenia nie znalazły poparcia wśród żołnierzy. Nie zrozumieli, że malarza pociąga świat barwy i że wybrał on motyw, gdzie światło osiadło najobficiej i zagrało najpiękniej. Że ze sceną batalistyczną można poczekać.

W początkowym etapie twórczości stojącym pod wpływem historycznych obrazów Matejki, szczególnie pociągała Wyczółkowskiego przeszłość narodowa. W późniejszym okresie nastąpił jakby nawrót tych zainteresowań. Świetny kolorysta okazuje się niemniej znakomitym rzeźbiarzem, oddającym nie tylko barwy, ale i kształty. Natchnieniem twórczym był mu Wawel — skarbnica dawnych pamiątek, zabytków narodowych. Maluje „Sarkofagi wawelskie" związane z królową Jadwigą, maluje rzeźbę wawelską z XV wieku — „Krucyfiks Jadwigi", w którym oddaje wspaniale majestat cierpienia i bólu Chrystusa. Wreszcie odtwarza całą kolekcję szat, insygniów władzy królewskiej, starych relikwiarzy i naczyń liturgicznych — „Skarbiec Wawelski".

Leon Wyczółkowski jest niedościgniony w pogoni za barwą, kształtem. Można by tu podnieść analogię do Wincentego Pola opiewającego urok ziemi ojczystej. Wyczółkowski ukochał Polskę sercem artysty. Toteż rzadko który zakątek kraju zdołał ujść jego uwadze, by nie odbił się echem w jego twórczości. Dociera on do folkloru tatrzańskiego, odkrywa jego „posmak egzotyki" i jego swoiste piękno. Powstają niezwykle trudne w swej ciągłej zmienności górskie krajobrazy: „Morskie Oko", „Czarny Staw", „Rycerz na tle krokusów", „Skamieniali Rycerze". Na przykładzie choćby „Morskiego Oka" widać, że artysta mimo upodobania w jaskrawych barwach wcale nie unika tonów ciemnych, ale również umiejętnie nimi operuje, dając żywe pastele, wydobywając z krajobrazów ukryte piękno i urocze nastroje.

Z kolei, po podróżach w Tatrach, odbywa Wyczółkowski wycieczki do starego tchnącego przeszłością Sandomierza, Gdańska, Krakowa, Lublina, Starej Warszawy — wydobywa z kurzu historii dawne zabytki, kościoły, pałacyki, klasztory, mieszczańskie kamieniczki, fragmenty rynków, staromiejskich zaułków, uwypukla ich zabytkowy charakter, wydobywając na światło dzienne omszałe dachy, przygarbione ściany, na których wyzierają zza tynkowych odprysków rude cegły.

Dociera również na Pomorze, nad Bałtyk, obejmując tym samym swą twórczością, wyrosłą na głębokim podłożu narodowym niemal całą ziemię Polską, od Bałtyku po Tatry.

Odbył on również podróż na półwysep Iberyjski. Malownicze krajobrazy hiszpańskie przemawiają do duszy polskiego artysty swą świeżością, pięknem, egzotyką. Powstaje kilka widoków z Sierra Nevada, rodzi się utrzymana w ciemnym tonie „Aleja cyprysów w Grenadzie".

Wyczółkowski jest znakomitym portrecistą. W jednej z pierwszych jego prac w tej mierze, w „Portrecie Matki" uwidacznia się jeszcze wpływ Monachium, matkę bowiem ukazuje artysta na ciemnym brązowym tle.

Później spod jego pędzla wychodzi jeszcze wiele autoportretów. Dba w nich głównie o efekty artystyczne, o barwę, oświetlenie, harmonię tonów, mniej natomiast zwraca uwagę na wydobycie wyrazu psychicznego portretowanej postaci, co zresztą w niczym nie zmniejsza artystycznej wartości samych portretów. Maluje również cudne kwiaty o dużym wachlarzu barw: storczyki, róże, maki, kaczeńce. Właśnie w obrazach przedstawiających kwiaty wyczuwa się niesłychanie lekką a pewną rękę Wyczółkowskiego. Odtwarza kwiaty zwykłe, takie jakie je w rzeczywistości spostrzegł: pożółkłe, zwiotczałe, opadłe, świeże, jędrne czy luźno rozrzucone w wazonie, a czyni to wszystko z jakimś wyczuwalnym ogromem artyzmu i z przedziwną „codziennością" i prostotą.

Wyczółkowski nie specjalizuje się w jednej dziedzinie, jak Kossak powiedzmy w malowaniu koni, a Cieślewski — Starej Warszawy. Maluje krajobrazy, kwiaty, portrety, z zupełnym powodzeniem konie. Znany jest obraz przedstawiający samego autora, siedzącego na ciemnym koniu, w rozwianym, pofałdowanym płaszczu.

Wyczółkowski wybrał się również do Białowieży. Puszcza ta czyni na nim duże wrażenie. Nic dziwnego, że rzuca tam na płótno wspaniałe lasy, wiekowe rozłożyste dęby, całe grupy drzew i leśne polany, i tak dzięki szczególnym efektom plastycznym wydobywa poetycki urok mało na ogół znanej Białowieży.

Pociągają również artystę typy charakterystyczne ludzkie. Dał temu nieraz wyraz w swej twórczości („Głowa dziewczyny", „Włóczęga ze skrzypcami"). Opowiadał mi brat artysty zaba-

wną historię, którą warto powtórzyć. Jedną z ruchliwszych ulic Warszawy szła młoda wiejska kobieta. Jej barwny strój ludowy jaskrawo kontrastował z szarym otoczeniem miasta, połyskując radośnie i mieniąc się w blaskach poranka. Wyczółkowski urzeczony strojem wieśniaczki i wiedziony jakąś tajemną mocą, minął dawno cel swej drogi, podążając i wodząc wzrokiem za chłopką. Wreszcie nie wytrzymał. Podszedł do niej i zaproponował dużą sumę za odstąpienie barwnej zapaski. Kobieta zdjęła ją nieporadnie, ścisnęła w garści pieniądze i ruszyła szybkim krokiem naprzód, oglądając się niepewnie za siebie, w obawie, czy nie zechcą jej odebrać pieniędzy. Ale na to się nie zanosiło. Wyczółkowski ucieszył się niewymownie z pięknej kolorowej zapaski.

Na szczególne podkreślenie zasługuje twórczość religijna Wyczółkowskiego, wypływająca z głębokiej, szczerej wiary artysty. Odtwarzał on w barwach przeżycia religijne i estetyczne. — Z obrazu np. św. Teresy czyni artystyczną, korną i ufną do niej modlitwę.

Jest to również wytrawny pedagog, znający głębiej psychologię młodzieży, rozumiejący jej polot, jej aspiracje. Opowiadała mi p. S., kuzynka artysty, pamiętająca dobrze jego epokę, jaką popularnością cieszyły się wykłady Wyczółkowskiego wśród młodego narybku malarzy. Wszyscy wiedzieli, że w ocenie i krytyce innych twórców był bezwzględnie obiektywny i szczery, podnosił zalety, wytykał błędy na konkretnych przykładach, wskazywał niedociągnięcia i usterki, nie przyoblekając się bynajmniej w togę profesorskiej surowości, nie przemawiając apodyktycznym tonem arbitra. Przede wszystkim jednak jako bardziej doświadczony, posiadający większą rutynę malarz, chętnie udzielał rad i wskazówek innym. Trud jego nie poszedł na marne. Pod jego kierunkiem z młodej generacji malarzy wyrobiło się wiele znanych talentów.

Krótko można by powiedzieć, że Leona Wyczółkowskiego cechowała jakaś van goghowska „pasja życia" dla sztuki i jej dzieł, których zresztą nie chował dla siebie. Znaną jest bowiem rzeczą, iż w sędziwym wieku przekazał on swą cenną prywatną kolekcję obrazów Muzeum Wielkopolskiemu. Nie zapomniano i o nim. Zasłużony artysta zostaje obdarzony malowniczo położonym Gościeradzem, mająteczkiem położonym na pograniczu Wielkopolski i Pomorza, w pobliżu Bydgoszczy. I tu jednak nie spoczywa. Dociera do Borów Tucholskich obfitujących w prze-

pyszne sosny, lipy, cisy, brzozy. Jest wciąż jak Chełmoński, którego uwielbia, wielkim miłośnikiem natury i bystrym obserwatorem życia.

Ulubioną techniką malarską Wyczółkowskiego jest pastel. Ale uprawia on często także inne jej rodzaje: od akwafort poczynając, na litografii kończąc, („Wawel", „Gdańsk"). Żadna zresztą technika malarska nie jest mu obca. Każda go na swój sposób pociąga i ma dla niego urok. Niewiadomski trafnie określił, „że i ta druga czy trzecia miłość, wyczerpała się jednak: Wyczółkowski dotarł do dna trudności, pokonał je zwycięsko i złożył narzędzia walki". A Władysław Lam w konkluzji szkicu pt. „Wyczółkowski jako grafik" tak go charakteryzuje: „Każda jego praca jest zarazem rozwiązaniem na nowo pewnego problemu graficznego; kreska i plama, którymi operuje, rzucone są z odwagą i z wiarą w ich trafność, a umiejętność oparta jest na długoletnim (stale wynalazczym) doświadczeniu".

Do ostatniej niemal chwili życia Wyczółkowski tworzy. I mimo nawet sędziwego wieku twórczość jego tchnie zawsze młodzieńczą świeżością. Umiera nagle w drodze do Warszawy, gdzie prowadził „szkołę" grafiki. I tak gaśnie ogromna, po prostu van goghowska „pasja życia" dla sztuki.

Parafrazując zdanie Kartezjusza: „Cogito, ergo sum" — mówił kiedyś Matejko: „Tworzę, dlatego jestem!" Słowa te można by słusznie odnieść i do Leona Wyczółkowskiego, z tą chyba poprawką, iż i dziś jest on wśród nas zawsze żywy, niewykreślony z księgi żyjących, wciąż jest — dlatego właśnie że tworzył. A tworzył dużo, z pasją, jaką posiadają tylko wielcy artyści. Tworzył w okresie impresjonizmu, choć jego impresjonizm był jakiś szczególny, rdzennie polski i swoisty, nie wyrastał z wzorów paryskich czy innych, lecz rodził się na polskich górach, polach i borach. Poczynał się w dogłębnej obserwacji natury i emocji świetlnych, przenosił się następnie na zespoły naszych budowli, na ich wnętrza i skarby, dalej na kwiaty, na ludzkie twarze, słowem na wszystko, co tym światem żyje (Ks. Szczęsny-Detloff, „Księga pamiętnikowa w 80 rocznicę urodzin Leona Wyczółkowskiego").

Trudno w pobieżnym szkicu nakreślić pełną syntezę bogatej, różnorodnej twórczości Wyczółkowskiego. Muszą o niej pomyśleć inni. Wiadomo, że przed ostatnią wojną rozpoczęto wydawanie wielkich monografii naszych malarzy. Opracowano

już, zdaje się, monografię o Jacku Malczewskim. Wojna przerwała to pożyteczne wydawnictwo. Sądzimy, że czas już, aby wybitni znawcy i uczniowie Wyczółkowskiego zainteresowali się jego przebogatą twórczością i opracowali jej gruntowną syntezę. Byłoby to najlepszym uczczeniem zbliżającej się setnej rocznicy urodzin wielkiego Artysty.

Andrzej Zieliński

Józef Bernard Bogedain

1810 — 1860.

Osoba i działalność Bogedaina stała się przedmiotem poważnych badań naukowych, zajadłych ataków publicystycznych i politycznych. Te sprzeczne sądy podzieliły po prostu społeczeństwo niemieckie na dwa zwalczające się obozy. Prawie każda praca niemiecka czy artykuł dotyczący odrodzenia narodowego społeczeństwa polskiego na Górnym Śląsku w drugiej połowie XIX w., omawia krytycznie działalność Bogedaina, rzadko kiedy zdobywając się na obiektywną ocenę reformatora szkolnictwa śląskiego [1]). Do nielicznych wyjątków należą publicyści i uczeni niemieccy, którzy zdobyli się na pełny

[1]) Humbert, Geistliche, Humoristische, Komische und andere Erinnerungen, Grudziądz 1892, St. 12. Kempf. F., Geschichte der Lehrerbildungswesen in der Prowinz Posen, Wrocław 1917. Str. 154. Laubert M., Studien zur Geschichte der Prowinz Posen, Poznań 1908, str. 293, Die preussische Polenpolitik 1772-1914, Berlin 1920, str. 164. Das polonisierende Wirken Bernhard Bogedains, Schlesisches Landeswacht 1924 nr 5, 6. Drei Schlesier als Anwärtern Posener Schuldienst, Oberschlesier 1933, Opole 1933, str. 135. Boehm. M. H. Die deutsche Grenzlande, Berlin 1925, str. 215. Klawitter W., Hundert Jahre preussische Volksschulpolitik in Oberschlesien, Gliwice 1922, str. 43. Die Zeitungen und Zeitschriften Schlesiens von den Anfängen bis zum Jahre 1870, Darstellungen und Quellen zurschlesischen Geschichte, Wrocław 1930, Geschichte einer Regierungszeitung in Oberschlesien, Zeitschrift des Verein f. Geschichte Schlesiens, t. 64, str. 204. Bernatt T., Polnische Zeitungen in Oberschlesien, Lipsk 1924, str. 28. Lattermann, A. Oberschlesien und die polnischen Aufstände in XIX Jahr, Zeitschrift f. Geschichte Schlesiens. Wrocław 1930, t. 64, str. 252. Krause W., Unsere Oberschlesier gehören zu den festesten Preussen, Oberschlesier, Opole 1933, str. 271. Kosler A. M., Die preussische Volksschulpolitik in Oberschlesien 1742 — 1848, Wrocław 1929, str. 337-342; Ein wichtiges Urteil über den politischen Charakter Oberschlesiens, Oberschlesier 1933, str. 142 E. Birke. Die Nationale Entwicklung Oberschlesiens, Wrocław 1938, str. 84. Praca ta o charakterze czysto propagandowym i oparta na tendencyjnym materiale została uznana w r. 1938 za habilitacyjną na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Wrocławskiego.

umiar i niezależność sądu w stosunku do Bogedaina [2]). Jednolity natomiast sąd o działaniu Bogedaina wydała opinia polska. Wszystkie przejawy jego działalności oraz reformy szkolne notowano skwapliwie w nielicznej wówczas polskiej prasie [3]). W ślad za publicystyką [4]) osobą Bogedaina zainteresowali się poważni polscy historycy [5]) jak prof. Bujak.

---

[2]) Schlesisches Kirchenblatt oraz Schlesisches Kath. Schulblatt, Kellner Lebrensblätter 1891, s. 262, 345, 441; Jungnitz J., Die Breslauer Weihbischöfe, Wrocław 1914, str. 381. Simon H., Bernard Bogedain, Peters Skarga Sonn-Festtags-Gelegenheits-Predigte. Wrocław 1855; Meer A. Charakterbilder aus dem Klerus Oberschlesiens, Wrocław 1884, str. 328. Jedynię dwaj duchowni katolicy: Rassek (Warum erteilt ein Teil des oberschlesischen Klerus den Beicht und Communion-Unterricht in deutscher Sprache? Gliwice 1902, str. 27), i Nieborowski (Oberschlesien, Polen und der Katholizismus. Berlin 1919, str. 123), ujemnie ocenili działalność Bogedaina. Na wywody pierwszego odpowiedział w pięknej rozprawie ks. Skowroński (In welcher Sprache muss der Religionsunterricht erteilt werden, Bytom 1902, str. 20-23), dobitnie podkreślając żywotność idei Bogedaina w społeczeństwie polskim oraz odstąpienie od jego doktryny Kurii Wrocławskiej w okresie rządów kardynała Koppa. Ks. Kastner K. Von Geiste Bernhard Bogedains, Aus oberschlesischen Vergangenheit und Gegenwart, z. 2, Gliwice 1922, str. 21. W tym samym duchu ocenił działalność Bogedaina Hoffmann, Glogauer Bischöfe, Głogów 1926, str. 34. Warto zaznaczyć, że na pozytywną działalność Bogedaina w Wielkopolsce, jeden z pierwszych zwrócił uwagę Jordan, który zamieścił o tym wzmiankę w „Leipziger Jahrbücher f. slawische Literatur, Kunst und Wissenschaft Lipsk 1845, T. 3, str. 151. Taką opinię wydano również o Bogedainie w warszawskich sferach kościelnych. Encyklopedia Kościelna, Warszawa 1873 T. II str. 440, T. V, str. 19 Warszawa 1905.

[3]) „Katolik" 1870 nr. 39, 40. Wiadomości do niego czerpał Miarka z artykułu biograficznego Simona. Jedynie Lompa podawał pewne szczegóły z działalności na terenie szkolnym Bogedaina. Szkoła Polska, Poznań 1850, II. str. 528-9, III. 240-254, V. 177-180.

[4]) Na wspomnieniach Miarki i Lompy oparł swój artykuł o Bogedainie Ligon, Kalendarz Katolicki 1900. Tygodnik Katolicki. Grodzisk 1861 T. II, str. 57. Gwiazdka Cieszyńska, Cieszyn 1863 nr 45, str. 353. Pamiętnik religijno-moralny, Warszawa 1859, str. 87, T. III. S. II. I. VI. S. II. str. 443 i 644, Warszawa 1860. Na niej oparł swój piękny artykuł o Bogedainie Pająk w Gościu Niedzielnym, Katowice 1932 nr 38-42.

[5]) Limanowski B. Losy narodowości polskiej na Śląsku, Lwów 1874, str. 25, Odrodzenie i rozwój narodowości polskiej na Śląsku, Warszawa 1921, wyd. III. str. 25. Bełza St., Karol Miarka, Warszawa 1880, str. 23. Grim E., Skryba J. (Prus K.), P. Stalmach, K. Miarka, Katowice-Cieszyn 1924, str. 64. Buzek J., Historia polityki narodowościowej urzędu pruskiego wobec Polaków. Lwów 1909, str. 106. Kudera J., Polska pieśń nabożna na Górnym Śląsku, Bytom 1912, str. 17. Obrazy Ślązaków wspomnienia godnych, Mikołów 1920, str. 2, 4, i 50. Ludomir (Szramek). W obronie polskości Górnego-Śląska, Opole 1918, str. 68. W tym samym duchu utrzymywany jest artykuł ks. Londzina, Ziemia, Warszawa 1924, str. 19. Podobną rolę wyznaczyła Bogedainowi i redakcja wydawnictwa „Polen Entwicklung und Gegenwärtiger Zustand", Berno 1918, str. 278. — Dobrowolski K. Listy J. Lompy do I. Kraszewskiego, Katowice 1931, str. XL. Feldmann J., Sprawa polska w r. 1848, Kraków 1933, str. 43. Ogrodziński W. Polski Słownik Biograficzny, T. II. str. 192. Kraków 1936. Stan i potrzeby nauki polskiej w zakresie piśmiennictwa śląskiego, Katowice 1936, str. 250, 252. Dzieje piśmiennictwa Śląskiego, Katowice 1946,

Dzieciństwo. Urodził się on 11 sierpnia 1810 r. we wsi Wróblinie, pow. głogowski, jako szóste z rzędu dziecko a jedyny syn średnio-zamożnego chłopa śląskiego [6]). W domu jego żyły tradycje głębokiego przywiązania do katolicyzmu, podtrzymywane niewątpliwie przez kontakt z polską ludnością, która przeważała tak w mieście Głogowie, jak i w powiecie. Jak w każdym środowisku mieszanym, tak i we Wróblinie znajomość obu języków była zjawiskiem normalnym, wynikającym z codziennego współżycia.

Już sam fakt, że wuj Bernarda nosił imię Zbigniew, i że przed r. 1800 po odbyciu służby wojskowej wstąpił do klasztoru cystersów w Obrze, świadczy dobitnie o silnych wpływach polskich. To przypuszczenie potwierdzają jeszcze inne dane. W zamierającym środowisku polskich cystersów znalazł Zbigniew niesłychanie życzliwe przyjęcie, które umożliwiło mu nie tylko ukończenie nowicjatu, złożenie ślubów zakonnych, sprowadzenie do klasztoru siostrzeńca, ale i głębsze poznanie środowiska polskiego [7]), skoro po rozwiązaniu cystersów został proboszczem w czysto polskiej parafii Kopanicy.

Na skutek działań wojennych (okres napoleoński) i częstych przemarszów wojsk obcych, wyniszczających doszczętnie wieś śląską, zubożała również silnie i rodzina Bernarda. W trzecim roku życia stracił on ojca [8]), który pozostawił liczną rodzinę (sześcioro dzieci) w fatalnym położeniu materialnym, gdyż wojna zniszczyła poważnie gospodarstwo. Odtąd mógł Bo-

---

str. 101-102, 110, 112, 114, 118, 120. Tobiasz M., Ks. poseł Wajda, Katowice 1937, str. 7. Pionierzy odrodzenia narodowego, Katowice 1937, str. 59. Bar. A., Karol Miarka, Studium z dziejów Górnego Śląska, Katowice, 1938, str. 14, 25-28, 30, 42, 44-46, 54-55, 58, 227, 232-234. Wybór pism Karola Miarki, Katowice 1939, str. XX. Na szczegółach podanych przez Miarkę i Ogrodzińskiego oparł swoją wzmiankę o Bogedainie Szewczyk w kompilacyjnej broszurze „Śląski trud literacki", Katowice 1946, str. 24. Mgr Suszka napisał nawet rozprawę „Ks. Biskup Bernhard Bogedain i jego zasługi dla sprawy polskiej", Poznań 1935, str. VI + 80. Archiwum Komisji dla egzaminów magisterskich na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Poznańskiego. Jednak główną podstawą tej pracy były materiały archiwalne, zachowane w archiwum Archidiecezji Poznańskiej oraz w Poznańskim Archiwum Państwowym. Piwarski K., Historia Śląska, Katowice-Wrocław 1946, str. 323.

[6]) Świadkami byli: Jan Józef Greger (chłop z Wróblina), Antoni Schulz (kowal z Brzegów) i Anna Barbara Graltz (wieśniaczka). Akta parafii rzym-kat. w Brzegach.

[7]) W r. 1828 ofiarował 5 talarów na budowę pomnika Mieczysława I i Bolesława Chrobrego, zob. Raczyński, Sprawozdanie z fabryki kaplicy Mieczysława I i Bolesława Chrobrego, str. 85.

[8]) Jana Józefa Bogedaina. Matka Anna Róża z Gottliebów. Akta parafii rzym.-kat. w Brzegach.

gedain liczyć jedynie na pomoc stryja i zamężnych sióstr, które istotnie udzielały mu skromnych zasiłków materialnych.

W klasztorze cystersów. W tym ciężkim położeniu przyszedł z pomocą stryj, wówczas już proboszcz, który bez wahania skierował Bernarda do klasztoru obrzańskiego, gdzie przebywali sami cystersi-Polacy.

Wśród nich najsilniej wpłynął na małego chłopca, cysters Gabriel Pałucki, przez udzielanie mu nie tylko lekcji języka łacińskiego, ale i przez wprowadzenie do innych dziedzin życia naukowego. Chłopcu czyniącemu szybkie postępy w języku polskim pożyczał chętnie Pałucki książek z zasobnej biblioteki klasztornej, przyznawał nagrody, używając przy tym wzorowej metody wychowawczej, co silnie zaważyło na charakterze młodzieńca [9]), i skierowało jego zainteresowania na pole metodyki nauczania, w czym w latach 60-ch był najwybitniejszą siłą w Prusach.

W gimnazjum i seminarium duchownym. W r. 1823 opuścił Bogedain Obrę, aby — zachęcony niewątpliwie przez Pałuckiego — udać się do gimnazjum w Głogowie. Tu naturalnie zetknął się bliżej, zwłaszcza w klasach wyższych, z młodzieżą polską.

Nie bez znaczenia było również przebywanie podczas ferii świątecznych na probostwie stryja, co wpływało silnie na pogłębienie znajomości życia wsi polskiej, którą obecnie mógł obserwować oczyma człowieka dojrzalszego. Nie bez wpływu na niego musiało pozostać także powstanie listopadowe, które spotęgowało w Niemczech liberalnych silne sympatie do Polski. Na probostwie prawdopodobnie rozczytywał się w polskiej literaturze teologicznej, zwłaszcza w homiletyce.

Po ukończeniu z dobrym wynikiem gimnazjum [10]) zamierzał początkowo studiować medycynę na uniwersytecie wrocławskim. Był to jednak zamiar niezgodny z jego naturą, naturą o silnych tendencjach pedagogicznych. W latach w których

---

[9]) Sam Bogedain podkreślał wybitny wpływ Pałuckiego na rozwój swej umysłowości, przez łatwe i przejrzyste ujmowanie zagadnień. „Keiner meinem späterem Lehrer verstand wie er unzuwegen, und die Sache leicht zu machen und seinen Unterricht für die Dauer zu befestigen". Świentek, Peter Skarga. str. IV.

[10]) Aufführung gegen Mittelschüler gut, gegen Vorgesetzte nicht ganz lobenswert. Fleiss bis auf die letzte Zeit nicht ganz angestrengt. Kentnisse: Bogedain liest die lateinischen und griechischen Schriftsteller nicht mehr als mittelmässiger Fertigkeit, seinen deutschen Vortrage fehlt Gewandheit, der lateinische Ausdruck ist ziemlich correct". Hoffman, Glogauer Bischöfe, str. 24.

przyszło mu działać i rozwijać idee wychowawcze zgodnie ze swą duchową pogodą i jasnym, rzeczowym poglądem na życie, jedynym oparciem na Śląsku mógł być tylko Kościół.

W r. 1831, spełniając życzenia swych opiekunów i wychowawców, wstąpił na wydział teologiczny uniwersytetu wrocławskiego [11]), skąd ulegając wspomnieniom młodości i stałej tęsknocie za stronami, gdzie spędził dzieciństwo i wczesną młodość, przeniósł się do arcybiskupiego seminarium w Poznaniu, które ukończył w r. 1834. Także i w czasie tych studiów był stałym gościem w polskich rodzinach, które poznawał dzięki stryjowi. Kiedy w r. 1834 został wyświęcony na kapłana przez arcybiskupa Dunina, pierwszą swoją mszę prymicyjną odprawił na życzenie polskiej rodziny w mieście Śmigle.

Działalność duszpasterska i nauczycielska. W r. 1834 otrzymał jako wikary pierwszą posadę w Grodzisku, gdzie rozwinął już w pierwszych miesiącach szerszą akcję, dając się poznać jako bardzo obowiązkowy i taktowny kapłan. Po upływie kilku miesięcy, kiedy zdołał nawiązać kontakt nie tylko z okolicznym duchowieństwem (polskim) ale i parafianami, został przeniesiony do Bydgoszczy celem pełnienia obowiązków wikarego i katechety [12]), w tamtejszym gimnazjum. Dopiero ten okres pozwolił Bogedainowi działać na właściwym polu, tworzyć na podstawie codziennych szczegółów obserwacji nowe metody w nauce pedagogii. Młody wikary, który zetknął się po raz pierwszy jako wychowawca w gimnazjum z gronem pedagogicznym, napotkał u wstępu swej pracy poważne trudności tak towarzyskie (niski poziom kultury ówczesnych nauczycieli gimnazjalnych) jak i metodyczne (brak odpowiednich podręczników) oraz środowisko uczniów o przewadze wyznania protestanckiego. Tego rodzaju stan mógł jedynie wpłynąć przygnębiająco [13]) i ujemnie na rozwój poglądów naukowych Bogedaina, zmuszając go raczej do zaniechania wszelkich ekspery-

---

[11]) Arch. Archid. Poznańskiej. Akta personalne Bogedaina 22. XI. 1833.

[12]) Posadę w Grodzisku opuścił w lutym 1835 r., obejmując na razie funkcję wikarego. Dopiero od 29 września objął posadę katechety w gimnazjum. Państwowe Archiwum w Poznaniu, Act. betr. Conduiten der Lehrer zu Bromberg 1825 — 1848.

[13]) W podaniu do arcybiskupa pisał:... „niepewność mego pobytu w miejscu przeszkadza mi w pracach naukowych..., ta niepewność ujmuje spokojności umysłu potrzebnej do zatrudnień..., gdyby translokacja przewlec się miała, samo położenie zniewoliłoby mnie musiało, by starać się o inną posadę". Arch. Archidiecezji Poznańskiej, Akta Sem. nauczycielskiego w Poznaniu, Vol. I. P. 14, 20. VII. 1837.

mentów, tym bardziej że, jak się później okazało, właściwym terenem pracy Bogedaina była raczej szkoła ludowa i to przede wszystkim polska.

Ale i w gimnazjum zaznaczył swoją indywidualność pozyskując sobie uczniów, którym lekcji religii dotąd udzielali nauczyciele nie orientujący się należycie zarówno w metodzie jak i w przedmiocie.

Bogedain, już u wstępu swej pracy zastosował następującą metodę: zaznajamiał się z nowym środowiskiem, próbując poznać życie swych wychowanków nie tylko w szkole, ale i w domu (rodzinie) uważając harmonijne współdziałanie obu tych czynników za najsilniejszą podstawę życia moralnego. Pierwsze egzaminy abiturienckie wykazały gronu nauczycielskiemu, które z lekceważeniem osądzało poziom nauczania religii, jak poważną siłę [14]) uzyskał zakład w osobie mało znanego wikarego, który taktem i spokojem, a nade wszystko jasnym wykładem, stałym posługiwaniem się przykładami z życia bieżącego nie tylko przykuwał uwagę młodzieży, ale górował wyraźnie nad swymi kolegami zastosowaną metodą.

Dowodem uznania jego wybitnej działalności nauczycielskiej było powołanie go już w r. 1837 do Poznania w charakterze nauczyciela religii seminarium nauczycielskiego. Była to właściwa dziedzina jego zainteresowań pedagogicznych i obszerne pole do obserwacji, w czym był według zdania fachowców — prawdziwym specjalistą, który zgłębił każdy odcinek nauczania w szkole ludowej, nie pogardzając nawet szczegółami przy stałej wymianie myślowej ze swymi kolegami [15]).

Te prace przygotowawcze, pełne zaparcia się i trudu [16]) stale uzupełniane przez dyskusję i wczytywanie się w skromną wówczas literaturę pedagogiczną, zostały przerwane w r. 1840. Wskutek życzenia kanonika kapituły poznańskiej ks. dra Bisława, który był równocześnie radcą szkolnym, został Boge-

---

[14]) „Er ist ein Mann, der in jeder Hinsicht Achtung verdient. Dem Religions-Unterricht hoffentlich mit der Zeit sorgsamweise Früchte bringen wird. Seine Streben nach diesem Ziele ist überall sichtbar. Seine Grundsätze und sein Wandel sind unsträfflich. Państw. Arch. w Poznaniu. Acta betr. Con. d. Lehrer.

[15]) O tym świadczy chociażby tak obfita korespondencja Bogedaina ze swymi kolegami zawodowymi. Kellner, Lebensblätter, str. 262-345.

[16]) Nabawił się wówczas choroby piersiowej. Oprócz zajęć związanych z jego pracą parafialną miał 20 godzin w szkole jako nauczyciel religii. Jako wynagrodzenie otrzymywał 200 talarów.

dain zamianowany dyrektorem seminarium nauczycielskiego, zorganizowanego w murach dawnego klasztoru cystersów w Paradyżu [17]). Na tym samodzielnym już do pewnego stopnia stanowisku, zdołał on nie tylko odrestaurować kościół, ale i zreorganizować wzorowo internat. I tu zainteresował się polskimi dziećmi, zwłaszcza pozostawionymi bez opieki. Otworzył więc z własnych funduszów „Dom Sierot", dla którego opracował program naukowo-wychowawczy. Dom ten, dla którego przeznaczył pierwszą swoją pensję, miał przypominać i zastępować ognisko rodzinne. Zanim jednak zdołał przeprowadzić pierwsze swoje lekcje, z przybyłymi już sierotami, został w r. 1844 odwołany do Poznania na radcę szkolnego. Z tą chwilą zaczął się nowy okres, pełen pracy, w którym w pełni zajaśniała jego inteligencja, objawiająca się w tworzeniu nowego programu dla szkół ludowych, oraz metod, które tak silnie zaważyły na wychowaniu młodzieży szkolnej na Śląsku.

W administracji szkolnej w Poznaniu. Nowe i tak poważne stanowisko w administracji szkolnej osiągnięte w młodym stosunkowo wieku [18]) zawdzięczał Bogedain nie tylko swoim zdolnościom ale i poparciu kurii poznańskiej, z którą pozostawał w bliskich stosunkach. Szczególną sympatią darzył go arcybiskup Dunin [19]), śledzący z wielką życzliwością występy Bogedaina na polu szkolnictwa ludowego.

W czasie licznych swoich wizytacji, na nowym stanowisku [20]), stwierdził Bogedain brak odpowiednich podręczników, w szczególności elementarzy, modlitewników i śpiewników. Raziła go również forma wydań modlitewników i śpiewników, które były pełne anachronizmów językowych i posiadały słaby tekst pełny skażeń i naleciałości obcych. Ułożył więc w r. 1844 bardzo przejrzysty i dostosowany do potrzeb współczesnych śpiewnik. „Pieśni nabożne dla użytku katolików w ar-

---

[17]) O działalności w Paradyżu, zob. Warmiński T., Das königliche Schulseminar in Paradies, Międzyrzec 1886, str. 60.

[18]) Miał wówczas zaledwie 34 lata.

[19]) Sam arcybiskup Dunin spowodował wydanie bardzo dobrego śpiewnika-modlitewnika dla użytku szkolnego. Archiwum kapitulne we Wrocławiu, VII, B 6/a.

[20]) W r. 1845 został zamianowany również cenzorem lokalnym i okręgowym czasopism wydawanych w języku polskim i francuskim. Przedstawiając go na to stanowisko ministerstwu oświaty, podkreślał prezydent prow. Beuerman: „...schlage ich den Rei. u. Schulrat Bogedain vor. Derselbe ist der poln. Sprache vollkommen mächtig und seine wissenschaftliche Qualification wie seine polit. Gesinnungen lassen kein Zweifel über". Państ. Arch. w Poznaniu, Naczelne Prezydium, X 7; 10. III. 1845.

chidiecezji gnieźnieńskiej“ [21]), przyjęty życzliwie przez duchowieństwo jak i ludność polską. W stosunkowo krótkim czasie wyszło kilka wydań tego śpiewnika, stawianego na równi z „Duninowskim“ i polecanego przez władze szkolne młodzieży.

Prace wydawnicze przygotowane na szerszą skalę, bo obejmować miały i podręczniki szkolne w języku polskim, przerwały wypadki roku 1848 przynoszące również zaognienie konfliktu polsko-niemieckiego. Bogedain wychowany w środowisku polskim, odczuwający szczerze fatalne położenie polskiego społeczeństwa, jako Niemiec i urzędnik państwowy nie chciał występować przeciw ruchowi, który jego zdaniem miał doprowadzić do odbudowania państwa polskiego [22]).

Na Śląsku Górnym. Sytuacja Niemca usiłującego iść drogą kompromisu była istotnie bardzo trudna i niewdzięczna, zwłaszcza kiedy zajmował on w stosunku do rządu raczej negatywne stanowisko [23]). Bogedain czuł się zmuszony wnieść podanie do ministerstwa oświaty o przeniesienie go w tym samym charakterze do Opola, gdzie właśnie wakowała posada radcy szkolnego, lub o nadanie mu probostwa rządowego na Górnym Śląsku. Podanie to zostało przychylnie załatwione przez ministerstwo, które poleciło mu 15. V. 1848 natychmiastowe objęcie funkcji radcy szkolnego w rejencji opolskiej. Dla rozwoju polskiego szkolnictwa na Śląsku otwarły się przez to nowe karty. Z osobą Bogedaina przybywała polskiemu społeczeństwu jednostka obdarzona silnym zmysłem organizacyjnym, energiczna, a w swoim zawodzie niezmordowany pracownik, który za główny cel swojego życia postawił sobie bronić uciskaną mniejszość, wychować czynnych działaczy polskich oraz uaktywnić grupę niemiecką o tendencjach polonofilskich.

Główny nacisk położył młody radca szkolny na wizytowanie szkół, czemu poświęcił się całą duszą. Zamiłowany peda-

---

[21]) Śpiewnik Bogedaina (podobnie jak i Dunina) był polecany w urzędowych okólnikach prowincji poznańskiej jak i rejencji opolskiej. Arch. Kapitulne we Wrocławiu, VII. B 6/a Nr. 2077/52.

[22]) Uważając siebie za człowieka obcego w Poznańskim pisał do ministerstwa 3. IV. 1848: „...wreszcie jestem przekonany o przyszłej odbudowie Polski, podobnie jak przekonany jestem, że kraj ten oczekują niepokoje w związku z ustrojem republikańskim, ja natomiast wolę zostać obywatelem państwa niemieckiego i nie czuję wewnętrznej potrzeby przechodzenia bólów porodowych regenerującego się narodu.“ Kosler, Die preussische Volksschulpolitik, str. 336.

[23]) Pozn. Archiw. Państw. Prov. Kol. Szk. III. D. 31 z dn. 10. X. 1839; 22. X. 1839; 23 X. 1839; Monatsblätter 1914, str. 135 i 137.

gog, wyborny znawca literatury fachowej z dziedziny wychowania, zasłynął również jako organizator życia umysłowego w swej prowincji szkolnej. Już w pierwszych miesiącach swego pobytu w Opolu, pomimo nieznajomości terenu i ludzi, zdołał nawiązać nie tylko łączność z nauczycielstwem ale zorganizował i przewodniczył na szeregu konferencji nauczycielskich zawsze przysłuchując się spokojnie i uważnie dyskusji, którą umiejętnie sprowadzał na właściwe tory. Podczas wizytacj stale podkreślał konieczność uczenia się języka polskiego i żądał tego nie tylko od młodzieży, ale i od nauczycielstwa.

W r. 1853 w czasie wizytacji szkoły w Pielgrzymowicach przyszło do pierwszego spotkania się ubogiego nauczyciela wiejskiego K. Miarki z ks. radcą, który zdumionemu „wiernemu poddanemu pruskiemu" pierwszy „otworzył oczy na piękno języka polskiego" i konieczność uczenia się i pielęgnowania ojczystej mowy. Posiadając stały kontakt z Miarką polecił go wybitnemu publicyście na Śląsku Cieszyńskim, Stalmachowi. Pod jego kierunkiem stawiał Miarka pierwsze kroki w publicystyce, jako współpracownik „Gwiazdki Cieszyńskiej".

W literaturze jak i publicystyce podkreśla się często współpracę Bogedaina z Lompą, Kosickim i ks. Szafrankiem. Nie ma jednak na to żadnych dowodów. Lompa został w r. 1850 usunięty z posady rzekomo za pijaństwo. Gdyby był współpracownikiem Bogedaina, sprawa przybrałaby na pewno inny obrót. Nie ma też żadnych konkretnych dowodów świadczących o jego ścisłej współpracy z Kosickim i Szafrankiem. Wszelkie wersje, jakie podaje się na ten temat w publicystyce są całkowicie bezpodstawne.

Nie był również Bogedain zwolennikiem działalności ks. Szafranka, skoro zajął miejsce na prawicy w sejmie pruskim i głosował przeciw konstytucji uchwalonej we Frankfurcie.

Obowiązki redakcyjne. Ten nawał pracy organizacyjnej nie przeszkodził mu w objęciu redakcji czasopisma, popieranego przez rząd pt. „Gazeta wiejska dla Górnego Śląska". Gazetka ta, o silnych tendencjach prorządowych, krzewiła niemiecką ideę państwową, ostro występując przeciw polskim ruchom wolnościowym [24]). Większą wartość miały artykuły gospodarcze, niekiedy trafnie charakteryzujące ówczesny poziom

[24]) Por. „Gazeta wiejska" 1849 nr 3,5, 16, 17; r. 1850 nr 2, 13, 44.

śląskich gospodarstw wiejskich. Całość była jednak utrzymana w tonie moralizatorskim, pouczającym, jakby ktoś starszy przemawiał do małoletnich. Sam redaktor był z góry przekonany o niższości kulturalnej elementu polskiego, dla którego kultura niemiecka powinna stanowić podstawę do rozwoju społeczno-gospodarczego. Ze szpalt „Gazety" nie przebijała wcale chęć uświadomienia narodowego lub wskazywanie na pokrewieństwo językowe ze społeczeństwem żyjącym w innych zaborach. Pismo mimo wysiłków redaktora nie zdobyło sobie czytelników, na co często uskarżał się Bogedain [25]), usiłujący wytłumaczyć sobie ten brak zainteresowania się polskich chłopów prasą — niskim poziomem szkolnictwa ludowego.

Już w początkach swej działalności redakcyjnej nawiązał on kontakt z Pawłem Stalmachem, prosząc go o subskrybentów wydanych w Poznaniu „Śpiewów". W odpowiedzi na propozycje (przyjęte zresztą przychylnie), zwrócił się Stalmach z życzeniem rozpowszechniania na Śląsku Pruskim „Gwiazdki Cieszyńskiej". Sprawa ta była dla Bogedaina ze względów politycznych bardzo skomplikowana i dlatego dał wymijającą odpowiedź, pisząc że duchowieństwo i nauczyciele czytają prasę niemiecką a chłopi polscy nie czytają wcale [26]).

W Sejmie pruskim. Obdarzony zaufaniem rządu został 5. II. 49 wybrany w okręgu opolskim posłem do sejmu pruskiego, gdzie zajął stanowisko pełne lojalności wobec króla i rządu głosując przeciw przyjęciu tzw. konstytucji frankfurckiej. Ale w mowie wygłoszonej 18. IV. 1849 r. stanął zgodnie ze swoim światopoglądem w obronie praw językowych polskiej ludności, uważając to „za najpiękniejsze zadanie swego życia". Był to punkt widzenia ogólno-ludzki, tak jasno sprecyzowany w listach do Kellnera, który w polityce szkolnej, prowadzonej przez Bogedaina na Śląsku, miał olbrzymie znaczenie. Rozgorzała walka stronnictw, prowadzona częstokroć przez typowych dyletantów politycznych, odstręczyła go na zawsze od polityki. Rozwiązanie sejmu umożliwiło mu całkowite oddanie się umiłowanej pracy pedagogicznej.

Współpraca z H. Kellnerem. Pobyt w sejmie wykorzystał jedynie na poważną obserwację działaczy politycznych, usiłując nawiązać kontakt z osobami działającymi na polu szkol-

---

[25]) Przy końcu r. 1849 nakład wynosił około 500 egz.

[26]) L. Brożek, Kilka listów górnośląskich do Pawła Stalmacha, Katowice, 1936, Zaranie śląskie, nr 2, str. 112.

nictwa. I tak udało mu się nawiązać węzły przyjacielskie ze słynnym pedagogiem niemieckim drem Heinrichem Kellnerem, autorem szeregu gruntownych dzieł pedagogicznych. Już wówczas Kellner, jako radca szkolny, był niesłychanie ceniony. Ze względu zaś na swoje demokratyczne przekonania, został wybrany posłem — głosami polskimi.

Bogedain cenił go wysoko. Znał jego wszystkie prace pedagogiczne i przysłuchiwał się bacznie przemówieniom, jakie wygłaszał Kellner na wspólnych posiedzeniach sejmowych. Kellner reprezentował w pedagogii ten sam kierunek, polegający na obserwacji i doświadczeniu, wiążący badania z otaczającą rzeczywistością i postulatami społeczeństwa, łatwo więc przyszło między obydwoma pedagogami do porozumienia i nawiązania serdecznych stosunków.

Dla działalności Bogedaina, rok 1848 był istotnie przełomowy, gdyż przez długie dyskusje z Kellnerem [27]), uzupełniał swoje poglądy i obserwacje oraz kontrolował wyniki z materiałem dostarczonym mu przez przyjaciela. Z pedagoga praktycznego, który musiał eksperymentować na materiale dość jednolitym i nieskomplikowanym, powstawał poważny uczony, tworzący własne teorie wychowania [28]) i umiejący ich bronić tak we własnym środowisku jak i wobec władz.

W obronie polskiego języka na Śląsku. Już w pierwszym okresie wizytacyjnym [29]) stwierdził Bogedain niski poziom szkolnictwa, zaniedbanie zawodowe nauczycielstwa [30]), brak należytego nadzoru szkoły ze strony duchowieństwa oraz znikomą ilość polskich podręczników szkolnych.

Jednym więc z pierwszych jego wystąpień było stanowcze przeciwstawienie się usuwaniu języka polskiego [31]) i uznaniu polskiego społeczeństwa za grupę niekulturalną. Już w roku 1850 oświadczył, że „jest rzeczą niepedagogiczną, niepolityczną, i niewykonalną, dążyć do zabrania narodowi jego macierzyste-

---

[27]) Kellner, Lebensblätter, str. 345, 441.

[28]) Tamże, str. 262.

[29]) Do jego obowiązków należało wizytowanie przeszło 800 szkół ludowych, znajdujących się w podległym mu okręgu szkolnym.

[30]) Sam wydawał taką opinię: „Jak mi wiadomo, niewielu śląskich nauczycieli rozumie po polsku... z wymienionych mających kształcić lud (duchownych, nauczycieli, urzędników administracyjnych i sędziów) zaledwie ponad 10-ciu zna język polski". Birke, Die nationale Entwicklung, str. 86.

[31]) W memoriale przedstawionym ministerstwu oświaty podkreślał, że każda lekcja w języku niemieckim jest „bezowocnym i niepraktycznym zamiłowaniem" albo „pedagogiczną kwadraturą koła", tamże, str. 81.

go języka — bo a) jest on prawną własnością narodu, od której zależą: religia, zwyczaje i obyczaje. Czyż nie nazywa się rabunkiem języka przecięcie wszystkich nici, dzięki którym naród związany jest z obyczajowymi zasadami. Ze zniszczeniem języka ginie jedność religijna, jedność zwyczajów i obyczajów, b) szkoła jest religijno-obyczajowym zakładem wychowawczym a nie zakładem tresury; macierzysty język jest w nim życiową atmosferą" [32]). Jakby dla usprawiedliwienia swoich wystąpień, w przededniu barbarzyńskich wystąpień Bismarcka, dowodził, że chociaż „ jest gorącym przyjacielem Niemiec", nie przestanie głosić, że nie wolno niszczyć języka polskiego, bo „nie powinno się poświęcać wychowania językowym interesom". Polska szkoła ludowa nie powinna stać się nigdy terenem dla eksperymentów politycznych, miejscem przymusu germanizacyjnego, tym bardziej, że element nauczycielski jest jak najmniej do akcji kulturalno-społecznej przygotowany. Wszelkie zatem nawoływanie do akcji politycznej na terenie szkoły ludowej uważał Bogedain za bezcelowe, tym bardziej, że sam stwierdzić musiał autorytatywnie brak inicjatywy państwa w dziedzinie reformy szkolnictwa.

Najlepszym tego dowodem są niesłychanie słabe postępy niemczyzny, która utrzymuje się lub dociera do polskich środowisk jedynie przy pomocy aparatu państwowego. Publicznie podnosił jako fakt historycznie znany upadek pruskiej myśli pedagogicznej: „My mamy literacki proletariat, który w prasie dominuje", i dlatego „z naszymi szkołami zrobiliśmy fiasko" [33]).

Unikając starannie zadrażnień narodowych w swoich licznych memoriałach do ministerstwa [34]), popartych zawsze rzeczowymi argumentami, które czerpał w czasie licznych i sumiennie prowadzonych wizytacji [35]) — zdołał przeprowadzić to, że język polski oficjalnie wprowadzono w śląskiej szkole ludowej. Na skutek reform Bogedaina, język niemiecki miał być raczej środkiem umożliwiającym poznanie kultury niemieckiej [36]), ale właściwe wychowanie dziecka miało się odbywać

---

[32]) Kellner, Lebensblätter, str. 262.
[33]) Kellner, Lebensblätter str. 262
[34]) Archiwum Kapitulne we Wrocławiu, VI. B. 6a — e. 26. V. 1852.
[35]) Tamże.
[36]) Naukę czytania i pisania w języku niemieckim zalecał przeprowadzać dopiero w 9 czy 10 roku życia, przy czym głównym celem miało być opanowanie elementarza i ćwiczeń połączonych z czytaniem. Kellner, Lebensblätter, str. 266.

w języku polskim. I pod tym względem był Bogedain nieustępliwy i konsekwentny [37]).

Akcja wydawnicza. Mimo ożywionej działalności pedagogicznej i przeprowadzania doniosłych reform szkolnych, nie zaniedbał Bogedain akcji wydawniczej, szczególnie w dziedzinie śpiewu ludowego. Celem zainteresowania tym zagadnieniem szerszych kół społeczeństwa niemieckiego, napisał obszerny artykuł w roku 1853 w „Schlesisches Kirchenblatt" [38]), który, jak wszystko co wychodziło spod jego pióra, wzbudził poważne oddźwięki. Po raz pierwszy w publicystyce niemieckiej podkreślano z siłą, że i na polu kultury śpiewaczej śląska wieś dorównuje całkowicie niemieckiej. Po dokładnym zanalizowaniu tekstów pieśni ludowej, przytoczył Bogedain wiele faktów na udowodnienie, że polskie pieśni kościelne zarówno co do tekstu jak i melodii powstały w dalekiej przeszłości, opierają się na wzorach gregoriańskich, przeniknięte są głębokimi pierwiastkami religijnymi, zachowały cechy prawdziwej poezji, a dopiero z biegiem czasu uległy pewnemu skażeniu.

Również i w polskiej szkole ludowej dawały się odczuwać poważne w tej dziedzinie braki, przeto zwrócił się Bogedain w specjalnej odezwie do duchowieństwa, nauczycielstwa i organistów, aby przysłano mu „Was schönes im Munde des christlichen Volkes lebt". Nawiązywał więc do dawnej pracy z roku 1844, z tym jednak, że obecnie ze swym uczniem Nachbarem wydał zbiór polskich melodii kościelnych pod tytułem „Chorał". Było to opracowanie bardzo wzorowe i z pietyzmem wydane.

Po wydaniu dzieła zdołał uzyskać przychylną ocenę od wybitnego polskiego muzyka Lipińskiego, przebywającego wówczas w Dreźnie, jakoteż od biskupa Förstera, i arcybiskupa Przyłuskiego [39]).

---

[37]) Ponieważ brak było na Śląsku nauczycieli władających biegle literackim językiem polskim, sprowadzał nauczycieli z Wielkopolski. Równocześnie wprowadził język polski do seminariów nauczycielskich, dzięki czemu wychował całe generacje nauczycieli Polaków. Birke, Die nationale Entwicklung, str. 86.

[38]) Schlesisches Kirchenblatt, 1853, str. 237.

[39]) Schlesiches Kirchenblatt, 1854, str. 585; Pełny tytuł wydanego dzieła był następujący: „Chorał czyli dostateczny zbiór melodyj do przeszło 700 pieśni katolickich w języku polskim wydany przez ks. Bernarda Bogedain. Drukiem W. Mosser w Berlinie 1856, Przedmowa III-VIII, Register i indeks IX-XVIII, Tekst 1-128.

Kiedy Chorał został polecony do użytku szkolnego, postawił Bogedain sobie za główny cel nie tylko zreformować polski śpiew, ale także wprowadzić go jako przedmiot obowiązkowy w szkole ludowej. Tym zaś aktem urzędowym silnie utwierdzał żywioł polski i uświadamiał go narodowo, nie tylko na terenie szkolnym ale i na odcinku kościelnym, co na Śląsku miało bardzo doniosłe znaczenie.

Celem przekonania opinii niemieckiej o słuszności swoich idei zamierzał dokonać przekładów celniejszych utworów polskiej literatury religijnej. Praca ta miała wykazać, jak błędne i nieuzasadnione były twierdzenia wysuwane przez uczonych niemieckich o niższości i zaniedbaniach kulturalnych polskiego społeczeństwa. W tym celu przełożył na język niemiecki w r. 1859 przedmowę do dziewiątego wydania „Żywotów Świętych" Skargi, który był według tłumacza „Ein tiefer Geist von Gelehrsamkeit und Genialität und ein Heiliger [40]). Niestety postępująca wskutek wytężonej pracy [41]), choroba serca [42]) uniemożliwiła mu dokonanie całości przekładu. Jedynie tłumaczenie przedmowy zdołał oddać do druku w „Schlesisches Kirchenblatt" [43]). Przed śmiercią zdołał jednak zachęcić do tej pracy swych przyjaciół, którzy też w r. 1862 wydali w całości przetłumaczone na język niemiecki „Kazania" zaznaczając w przedmowie, że rzucają bukiety kwiatów na mogiłę przedwcześnie zmarłego biskupa.

Nominacja na sufragana wrocławskiego. Poglądy Bogedaina zwyciężyły również i w przemożnej kurii wrocławskiej, gdzie przestrzegano tradycji, by przyznawać Polakom godność sufragana, a przynajmniej mieć na tym stanowisku prałata władającego biegle językiem polskim [44]). Jako radca szkolny w Opolu, doznał Bogedain poparcia ze strony sufragana Latuszka [45]), który jako przewodniczący komisji szkolnej na terenie diecezji wrocławskiej, umiał zawsze odpierać wszelkie ataki na niego ze strony władz pruskich. Sufragan Latuszek zdołał

---

[40]) Kellner, Lebensblätter, str. 267.

[41]) Pamiętnik rel. moral. s. II. t. IV. str. 644.

[42]) Od 9. V. 1858 — 1860 udzielił sakramentu bierzmowania przeszło 21.000 osobom.

[43]) Schlesisches Kirchenblatt, 1860, nr 4, str. 45, nr 6, str. 67-71.

[44]) Wystarczy wymienić, że w długim rzędzie wrocławskim biskupów-sufraganów, spotyka się bardzo często nazwiska polskie.

[45]) Latuszek Daniel, syn chłopa polskiego, występował również przeciw germanizacji wsi śląskiej.

też usposobić życzliwie dla Bogedaina i samego biskupa ordynariusza, Henryka Foerstera [46]), pamiętającego dobrze jakie zajął stanowisko młody duchowny w sporze Dunina z Flottwellem, jaką popularnością cieszy się w społeczeństwie polskim na Górnym Śląsku i w Poznańskim, pomimo to że nie wyrzekł się swoich przekonań.

Kiedy więc w r. 1857 umarł Latuszek, bez żadnych trudności wyjednał Foerster w Rzymie zamianowanie Bogedaina sufraganem wrocławskim. Kuria wrocławska proponując „zaciekłego polonizatora" na biskupa-sufragana, dała wyraz poniekąd oficjalnie, jak poważny był procent ludności polskiej, z której opinią należało się liczyć.

Konsekracja odbyła się 9 maja 1858 r. a dokonał jej zaproszony specjalnie przez Bogedaina arcybiskup gnieźnieńsko-poznański, Przyłuski, w asystencji sufragana poznańskiego Stefanowicza. Już sam fakt konsekracji, dokonany przez prymasa Polski, był nie tylko dowodem żywych sympatii nominata dla społeczeństwa polskiego, ale jakby symbolicznym nawiązaniem do dawnych tradycyjnych związków kościoła wrocławskiego z polską stolicą kościelną.

Wizytacje nowego sufragana wywoływały olbrzymie poruszenie w parafiach górnośląskich, gdzie witany zawsze radośnie przez tłumy polskiej ludności, której umysły zawsze pozyskiwał swoją bezpośredniością i prostotą, połączoną z głęboką inteligencją — odbywał on istne triumfalne pochody.

Olbrzymiej postawy, brunet, pokryty wczesną siwizną, o twarzy nacechowanej skupieniem i powagą, ubrany w szaty pontyfikalne wywierał niezatarte wrażenie na tłumach, do których przemawiał zawsze spokojnie i płynnie, bez uniesień i patetycznych zwrotów.

Mimo postępów choroby, postanowił nie przerywać pracy wizytacyjnej, do której przykładał wielką wagę. W czasie podróży powozem do archidiakonatu pszczyńskiego, osłabł do tego stopnia, że był zmuszony uciec się do pomocy lekarskiej, nie przerywając zresztą ani na chwilę swych funkcji pasterskich. Życie zakończył na skutek apopleksji [47]) w Pszczynie, opłaki-

---

[46]) Niezwykle utalentowany o wysokiej kulturze artystycznej, był bardzo przychylnie ustosunkowany do społeczeństwa polskiego. Po śmierci Bogedaina został zamianowany sufraganem, Polak, Adrian Włodarski.

[47]) 17 września 1860 o godz. 9 wieczorem na probostwie pszczyńskim.

wany powszechnie przez ludność polską, która całą noc spędziła w kościele przy jego trumnie [48]).

Bogedain, śląski Konarski, był postacią nieprzeciętną w historii stosunków polsko-niemieckich, na które patrzył i które oceniał ze spokojem i rozwagą wychowawcy-organizatora. Obdarzony niezwykłą energią i siłą charakteru, która imponowała nawet przeciwnikom a zyskiwała przyjaciół, spełniał przez lat kilkadziesiąt na trudnym stanowisku funkcję urzędnika w administracji państwowej, nie sprzeniewierzając się nigdy swym zasadom i głosowi sumienia. Wróg wszelkiej połowiczności, zakłamania i niejasności, przodował w pracy duchem koleżeństwa i jasnym, logicznym sformułowaniem swych zasad. W metodzie nauczania był zwolennikiem obserwacji i doświadczenia, domagając się zawsze wykładów opartych na faktach prostych, zaczerpniętych ze zjawisk zewnętrznych życia domowego, występując stale przeciwko używaniu wyrażeń zbyt oderwanych [49]).

Dokonał on również poważnych zmian w programach szkolnych, wprowadzając do nich nauczanie śpiewu i nakazując nauczycielom i organistom pielęgnowanie melodii ludowych [50]).

Jemu to głównie zawdzięczają całe szeregi polskich pokoleń uczenie się w języku macierzystym. Jemu bowiem przypada zasługa stworzenia szczegółowych programów i wydania niezbędnych książek, przyczyniających się poważnie do uświadomienia narodowego Ślązaków. Te właśnie szkolne programy, polecanie książek wybitnych polskich autorów i wskazówki dla nauczycielstwa jak powinno wychowywać młodzież — uniemożliwiły na długi okres germanizację szkoły ludowej na Śląsku.

Franciszek Kącki

---

[48]) Na pogrzebie wygłosił przemówienie w języku polskim ks. Stanowski, proboszcz z Miedziny. Ostatnią przysługę oddawało mu również i duchowieństwo polskie z diecezji tarnowskiej i krakowskiej. Schles. Kirchenblatt, 1861, str. 471.

[49]) Jungnitz, Breslauer Weihbischöfe, str. 384.

[50]) Bar, Karol Miarka, str. 28; Kudera, Polska pieśń nabożna, str. 12.

Przegląd piśmiennictwa

Powojenne publikacje o Norwidzie

„Prawdziwa wielkość poezji, a w pewnej mierze także innych działów sztuki, nie często objawia się współczesnemu jej twórcom pokoleniu — zwykle przysłaniają ją sympatie lub antagonizmy, zgodność lub niezgodność z panującą modą, wywołując albo zbytnie przecenianie, albo niedocenianie istotnych wartości". Te słowa umieszcza w przedmowie do dzieł zebranych Cypriana Norwida ich redaktor Tadeusz Pini.

Typowym przykładem może tu być Juliusz Słowacki, niedoceniony, nieraz nawet wyraźnie lekceważony przez współczesne mu pokolenie, z drugiej zaś strony zbytnio przeceniany przez społeczeństwo Wincenty Pol, autor w optymistycznych tonach utrzymanej „Pieśni o ziemi naszej", twórca miernych, jeśli chodzi o walory artystyczne wierszy, posiadających jednak głęboki wydźwięk patriotyczny.

Alegorie, skomplikowana metaforyka, głęboka symbolika wierszy Cypriana Kamila Norwida, nie istniejąca troska o uplastycznienie pointy, która powinna z pomocą sugestii przekonać czytelnika o słuszności myśli zawartej w utworze, oczekiwana przez społeczeństwo optymistyczna wizja przyszłości, skomplikowana technika poetycka (choćby metody obrazowania), nieproporcjonalny wprost do percepcji uczuciowej ładunek intelektualny jego utworów — oto główne przeszkody napotykane przez czytelnika na drodze do zrozumienia Norwida.

Z lekceważenia powieść, schodzącej poniekąd na margines „właściwej" literatury, płynie myśl Norwida, że poeta dużej klasy i z prawdziwego zdarzenia przykuwa uwagę czytelnika bez takich akcesoriów jak akcja, węzeł dramatyczny.

Toteż mimo że dramaty „Wanda" czy „Krakus" zawierają w subtelnym kształcie piękno i prawdziwie poetycki urok, jakąś wyczuwalną swojskość atmosfery, mimo że twórczość dramatyczna Norwida najlepiej się przedstawia w ogólnym dorobku poety — dramatom jego brak tego „magnesu" spajającego, przyciągającego poszczególne sceny i postacie, brak węzła dramatycznego i intrygi komediowej.

A także ironia. Sposób wyrażania myśli, polegający na przeciwstawieniu tego, co się powiedzieć pragnie. Z tego sposobu Norwid często korzysta. Ale niestety również ironia autora jest często przez odbiorcę niewłaściwie zrozumiana.

Ku Norwidowi zwrócił się dopiero wiek dwudziesty. Wiek, który odkrył wielkość jego poezji. Spełniły się przewidujące słowa poety, w których wyrażał on nadzieję, że zostanie zrozumiany dopiero przez wnuka.

O powojennym zainteresowaniu Norwidem świadczy wymownie fakt dość pokaźnej ilości pozycji wydawniczych skupionych wokół tematyki Norwidowskiej, a reprezentujących rzetelne studia naukowe, krytycznie opracowane i wydane niektóre dzieła i beletrystykę biograficzną. Słusznie zauważono, że „stosunek społeczeństwa do Norwida wyszedł z okresu bezpłodnych zachwytów jednostek, a wszedł w fazę rozumnej pracy naukowej".

Powojenne Norwidiana omawiać będę w porządku chronologicznym, tak jak się ukazywały.

Rok 1946 przyniósł cenny tom zbiorowy prac o Norwidzie, i to — z uznaniem podkreślić należy — zarówno o Norwidzie-pisarzu jak też o Norwidzie-plastyku, a ta strona talentu i twórczości Norwida jest nam jeszcze mniej znana. Na całość tomu składają się prace: W. Borowego „Norwid poeta", J. W. Gomulickiego „Życie Norwida", Makowieckiego „Norwid myśliciel" oraz J. Sienkiewicza „Norwid malarz".

W 1947 ukazała się powieść biograficzna o Norwidzie pióra Hanny Malewskiej „Żniwo na sierpie". Autorka „Żelaznej korony" potrafiła wydobyć elementy składowe psychiki poety, nakreśliła obraz nie opuszczających go niemal przez całe życie tragicznych zmagań, kształtujących jego osobowość, krystalizujących jego spojrzenie na świat i życie przez pryzmat wiary. Tą książką złożyła Malewska hołd twórcy katolickiemu — Cyprianowi Norwidowi, ukazawszy z dużą wyrazistością wewnętrzną sylwetkę poety, zdołała wzbudzić wiele zainteresowania jego „żniwem".

„Vade mecum" — zbiór liryków Norwida dokonany przez Wacława Borowego — jest następną pozycją wydawniczą tego samego roku. Wybór dokonany został trafnie, należące bowiem do tomu wiersze, zawierają wiele elementów charakteryzujących poezję Norwida: głęboki intelektualizm, swoiste metody obrazowania, lapidarność języka, wreszcie sformułowanie dotyczące sztuki, życia i człowieka, którego celem było „dać świadectwo prawdzie".

Rok 1948 przyniósł zbiór prac przedstawicieli środowiska polonistycznego, skupionego wokół U. M. K. w Toruniu pt. „O Norwidzie pięć studiów". Głęboka myśl i oryginalny artyzm utworów Norwida pociągnęły wybitnych znawców do ich ideowej i artystycznej analizy. Tom zawiera rozprawy K. Górskiego, Ireny Sławińskiej oraz T. Makowieckiego. Ten ostatni daje nam dogłębny rozbiór „Prometidiona" — dialogu zawierającego teoretyczne sformułowania Norwida, dotyczące sztuki. Sławińska i Makowiecki analizują niezwykle trudną i subtelną kwestię wzajemnego stosunku dwu Norwidowskich dramatów: „Za kulisami" i „Tyrtej". K. Górski zaś daje analizę formalną noweli „Ad leones"; zaopatrując przy tym swą pracę w wyjaśnienie myśli przewodniej i kompozycji utworu. Rozprawa T. Makowieckiego, zamykająca tom, tematycznie jest związana z „Fortepianem Chopina". Trafnie podkreśla autor doniosłą rolę muzyki Fryderyka Chopina w kształtowaniu psychiki wrażliwej na piękno i bodźce zewnętrzne poety. Wreszcie wydobywa głęboki tragizm utworu, jaki zawiera wspomniany „Fortepian Chopina".

W tym samym roku ukazała się doskonała rozprawa Kazimierza Wyki pt. „Cyprian Norwid — poeta i sztukmistrz". Rozprawa posiada charakter syntetyczny. Szczególnie dokładnie analizuje Wyka fakt wszechstronności artystycznej Norwida-poety, malarza, rzeźbiarza. W środowisku warszawskim na skutek panującej tam atmosfery stawia Norwid sztuki plastyczne przed poezją. W okresie późniejszym potęgują się jego zainteresowania w dziedzinie rzeźbiarstwa, zwłaszcza podczas pobytu poety we Włoszech i studiów u Pampaloniego. Wykazuje następnie Wyka wpływ uzdolnień plastycznych Norwida na jego poetycką twórczość.

Niewypełniona jeszcze luka w wydaniu dzieł poety jest trochę niepokojąca, bo dokonany przez Mieczysława Jastruna wybór poezji, poprzedzony przedmową, to stanowczo za mało.

W roku 1950 ukazała się Książka Cypriana K. Norwida „Dwie aureole". Wydał ją i opracował J. W. Gomulicki. Zaopatrzył książkę w obszerne posłowie i przepisy. Zawiera ona nieznany essay Norwida z 1877 roku, który jest niezwykle interesującą paralelą literacką między twórczością i losem Victora Hugo oraz współczesnego poety polskiego Tomasza Augusta Olizarowskiego (1811 — 1879), autora „Bruna". Ponadto tom ten zawiera dwie inne wypowiedzi Norwida o Olizarowskim. Na uwagę zasługuje estetyczna szata graficzna książki, oraz ciekawy materiał ilustracyjny (m. in. nieznany portret Norwida).

Pobieżny ten przegląd uzupełnić należy jeszcze pokaźną książką T. Filipa „Fortepian Chopina", omawianą dość szeroko w prasie literackiej oraz broszurką J. Garbaczewskiej o Norwidzie, wydaną w ramach cyklu literackiego „Wiedzy Powszechnej"; ma ona spełnić rolę popularyzacji twórczości poety, której ograniczony zakres odbiorców winien wykroczyć z kręgu nielicznej, wybranej garstki miłośników i stać się własnością szerokich rzesz społeczeństwa.

Marek Krupiński

Recenzje książek

Kazimiera Iłłakowiczówna: W i e r s z e w y b r a n e (1912 — 1947). Posłowie Wilhelma Szewczyka. Wyd. Wł. Bąka. Łódź 1949. Str. 286.

Wydarzeniem dużej miary na naszym rynku wydawniczym jest ukazanie się tomu poezji Kazimiery Iłłakowiczówny, na który złożyły się wybrane wiersze, powstałe w okresie 1912 — 1947. Ktoś nazwał tę wybitną poetkę religijną „poetką serca". I słusznie. Przeglądając bowiem ostatnio wydany tom odczuwa się jakiś subtelny, liryczny urok poezji Iłłakowiczówny, która sama mówi w jednym z wierszy: „Wiem tylko z serca, co się w męce kruszy, że nigdy, nigdy nie zdobędę duszy, że nigdy nie będę człowiekiem". („Połów", 1926). Poczucie samotności, irracjonalne, wizje, ulubiony, czarowny świat baśniowej fantastyki wypływają z wewnętrznych potrzeb poetki, z bogatego skarbca jej twórczej wyobraźni.

Głęboko humanistyczna nuta, jaka przebija z kart książki, znalazła swój mocny wyraz w wierszu zamykającym tom, noszącym tytuł: "Brat mój... człowiek". Tchnie on jakimś pogodnym optymizmem, rzekłbyś franciszkańską pokorą i miłością. „Najstalszy na swym miejscu z zamiany nie korzysta, do obtaczania łopat potrzebny specjalista. Ja tu mówię za niego. On nie umie. Nie powie. Nad łopatą schylony szlifierz, brat brat mój — człowiek".

Przy zetknięciu się z poezją Kazimiery Iłłakowiczówny uderza czytelnika niezwykłe artystyczne bogactwo formalne: dynamika, bujność, to znowu jakaś sentymentalna rozlewność stylu, obrazów i wizji, baśniowość ale i realność zarazem jej poetyckich światów, głębia metaforyki, zapytania skierowane do czytelnika, a nadające wierszom charakter większej bezpośredniości, zmuszające do reagowania i refleksji, wreszcie tak często spotykane w jej poezji powtórzenia, bogata, niemal barokowa, choć nie przesadna ornamentacja.

Kazimiera Iłłakowiczówna jest do pewnego stopnia fenomenem w naszej literaturze. Nie związana z żadną „szkołą" literacką, czy z awangardą, nie wyrasta, jak wielu poetów dwudziestolecia, z kręgu Skamandrytów — jest na wskroś samodzielna, oryginalna, dysponuje dostatecznym potencjałem talentu i doświadczenia poetyckiego, aby stworzyć własny świat wizji, obfitujący w niesłychane bogactwo emocjonalne. A ten świat wizji wyrastał często z realnego świata dzieciństwa poetki.

Wydanie poezji w jednym tomie ma, oprócz wielu innych zalet, również i tę że pozwala prześledzić drogę rozwojową twórczości pisarza. Tak jest również w wypadku Iłłakowiczówny. Wiersze zawarte w obecnym tomie pochodzą z różnych okresów — powstały bowiem na przestrzeni lat 1912 — 1947. Znajdują się w nim i poezje przedwojenne, jak powstałe na motywach religijnych wiersze z przesyconego poetyckim urokiem tomu „Złoty wianek", który niedawno zmarły K. W. Zawodziński uważa za szczególnie oryginalną książkę naszej poezji, za wspaniałe osiągnięcie twórcze. Znalazły się tam również echa pobytu poetki na Węgrzech, podczas koszmarnych lat wojny. Są więc utwory z tomu wydanego w Budapeszcie w 1941, zatytułowanego „Wiersze bezlistne".

Poetkę interesuje także nowa problematyka społeczna, dostarcza jej motywów do przeżycia lirycznego narastające wciąż życie (choćby huta „Katarzyna" z Sosnowca). Jak więc widać z dołączonych do tomu

wierszy wybranych nowych utworów, twórczość Kazimiery Iłłakowiczówny nie znajduje się w biernym okresie stagnacji, ale jest w stałym rozwoju, który włącza do bogatej skarbnicy jej poezji nowe wartości, sięga po nowe wątki przeżyć i mówi najlepiej o utrzymywanym przez poetkę kontakcie z rzeczywistością, z człowiekiem i jego pracą.

Marek Krupiński

Beatrice King. Oświata i wychowanie w ZSRR. Z angielskiego przetł. Walery Siedlecki. Państwowy Instytut Wydawniczy. Warszawa 1950. str. 254.

Beatrice King pisała swoją pracę, przeznaczoną dla angielskiego czytelnika, ze świadomością jego daleko idącej ignorancji nawet w podstawowych zagadnieniach oświaty i wychowania w ZSRR. Stąd opisowy, propedeutyczny, a nie problemowy charakter książki, której zadaniem jest ogólne spojrzenie na oświatę i wychowanie w ZSRR.

Wachlarz zagadnień wysunięty w pracy Beatrice King jest niewątpliwie wszechstronny. Po krótkim, choć zbyt może powierzchownym i nieodcierającym do sedna rzeczy, omówieniu zasad i celów oświaty radzieckiej autorka omawia organizację i administrację szkolnictwa oraz metody nauczania i wychowania. Następnie przechodzi do omówienia poszczególnych dziedzin szkolnictwa a więc: przedszkoli, wykształcenia ogólnego, szkół specjalnych i wykształcenia wyższego. Specjalny rozdział poświęcony jest omówieniu kształcenia w zawodzie nauczycielskim, ukazując organizację kształcenia, jego zasięg i program. Mało konkretnie niestety omówiona jest praca badawczo-naukowa w dziedzinie oświaty i wychowania. Trudno właściwie zdać sobie sprawę, w jaki sposób realizują się ambitne badania pedagogicznych ośrodków naukowych. O wiele bardziej jasny obraz rysuje następny rozdział poświęcony oświacie dorosłych, wskazując na istotnie ogromne osiągnięcia radzieckiej polityki oświatowej w dziedzinie kształcenia podstawowego. Wiele miejsca poświęca autorka sprawie zajęć dzieci w czasie wolnym od nauki, które są przedmiotem szczególnych starań radzieckich władz i organizacji społecznych. Zagadnienie wychowania pozaszkolnego staje się, jak sądzi autorka, coraz bardziej istotnym zagadnieniem polityki oświatowej w ZSRR. W wychowaniu tym rola rodziców jest znaczna.

Staraniom o trwałość rodziny towarzyszą dziś wysiłki mające na celu ścisłe związanie szkoły i domu. Informacje zamieszczone w książce Beatrice King mówią również o wspierającej te wysiłki akcji pedagogicznego kształcenia rodziców. Władze obarczają w coraz większej mierze rodziców odpowiedzialnością za wychowanie dzieci oraz, jak to stwierdza autorka omawiając zagadnienia przestępczości wśród nieletnich, za poprawność ich sprawowania.

Autorka cytuje opinię profesora Arkina wykładającego na tzw. „uniwersytetach rodzicielskich" będących kursami wychowania rodzinnego: „Nigdy nie miałem tak uważnego, zdyscyplinowanego, żądnego wiedzy i tak wdzięcznego zespołu słuchaczy" (str. 211).

Omówienie prób i metod likwidacji przestępczości wśród młodzieży, która obecnie, jak podaje Beatrice King, przestała być w ogóle w ZSRR problemem społecznym, oraz rzut oka na oświatę radziecką w okresie ostatniej wojny i w czasach powojennych kończą ogólny opis oświaty i wychowania w ZSRR.

Beatrice King, która urodziła się w Rosji, zna doskonale język rosyjski i sama od wielu lat tkwi w pracy pedagogicznej (obecnie jest przewodniczącą Sekcji Pedagogicznej Towarzystwa Współpracy Kulturalnej Wielkiej Brytanii z ZSRR) w dużej mierze postawione przed sobą na kartach omawianej książki zadanie wykonała.

C. C.

Janusz Deresiewicz, Okupacja niemiecka na ziemica polskich włączonych do Rzeszy (1939 — 1945) Studium historyczno-gospodarcze. Poznań 1950. Str. XXXVII i 600.

Zasłużony i ruchliwy Instytut Zachodni wzbogacił świeżo społeczeństwo nasze w dzieło pierwszorzędnej wagi. Wspaniała praca P. Deres ewicza, jaką mamy w tej chwili przed sobą, będzie po wszystkie czasy dla badaczy tego okresu naszych dziejów niewyczerpanym źródłem pewnych a dokładnych informacji w dz edzinie przede wszystkim gospodarczej. Autór ma na oku jedynie ziemie „włączone" do Rzeszy, tj. całość albo przeważną część czterech okręgów adm nistracyjnych: Okręgu Warty, Gdańska i Prus Zachodnich, Górnego Śląska i Prowincji Prus Wschodn ch. Praca rozpada się na 6 rozdziałów z bardzo wielu poddziałami: 1. Akcja wywłaszczeniowa i formy organizacyjne. 2. Rolnictwo z włączeniem ogrodown ctwa i lasów. 3. Przemysł, górnictwo i rzemiosło. 4. Handel, ceny, komunikacja. 5. Pieniądz i kredyt. 6. Skarbowość. N emożliwą jest rzeczą w krótkim sprawozdan u dać pojęcie o całej sumie pracy w to dzieło włożonej i o ogromnym bogactwie zawartych w nim w adomości, obchodzących z bliska, n e tylko fachowców ale każdego myślącego Polaka. Nawet i ci, co zmuszen byli patrzeć na gwałtowne a systematyczne niszczenie polskiego stanu posiadan a i samej polskości na wymienionych ziemiach, dowiedzą się z tej książk bardzo wiele i o tym, co u nas destrukcyjny zalew hitlerowski zastał i o tym, co w niespełna sześciu latach najbrutalniej zniszczył. A wiadomośc te są o tyle cenniejsze, że Autor nigdz e nie wpada w liryczne czy elegijne tony, tylko referuje z zupełnym obiektywizmem fakty i cyfry, bez żadnych mśc wych czy nienawistnych wyc eczek. Czerpie zaś swoje relacje z pierwszorzędnych, wzorowo wyzyskanych źródeł, tj. z niemieckich urzędowych instrukcji, przemówień, programów, statystyk, sprawozdań itd. oraz z polskich opracowań poszczególnych tematów i z nieocenionych (do 2000) wspomnień z tego czasu, spisanych przez ludzi, osobliw e młodych, którzy widzieli oczyma swoimi niszczycielskie dzieło a przeważnie doznali na sobie samych jego ostrza. Nie spodziewali s ę pewnie zaborcy, że rany zadane ziemi polskiej przez krótkotrwałą ich okupację zagoją się tak prędko, a jeszcze mniej, że zostaną po niej wiecznotrwałe ślady w postaci szeregu tomów wydanych przez Instytut Zachodni na temat ich gospodarki w naszym kraju. Praca P. Deresiewicza, zasługująca na szczerą wdzięczność społeczeństwa polskiego zajmuje w tych tomach miejsce jedno z pierwszych.

X. Jan Rostworowski T. J.

Rocznik Akademii Handlowej w Poznaniu 1948/49. Poznań 1949. str. 250.

Kończąca już niebawem ćw ierćwiecze swego istnienia poznańska A. H., pomimo wielorak ch trudności, może się poszczycić niemałym rozwojem. Ogólna liczba uczniów wyn osła w r. sprawozdawczym 2457, prócz 179 słuchaczy wyższych kursów specjalnych. Liczba katedr ustawiczn e wzrasta. Seminariów, prosem nariów i instytucji pomocniczych wykazuje Rocznik cały szereg. Oprócz przemowy nauguracyjnej Rektora Józefa Górskiego zawiera nin ejszy zeszyt trzy większe prace: dra Zbigniewa Zakrzewskiego, Rola banków w gospodarce socjal stycznej; zespołową pracę trzech mgrów (Daćkow, Hermansdorfówna, Stepaniak) Rozwój ubezpieczeń rzeczowych w ZSRR.; mgr Władysława Mikus ńskiego, Reklamowanie szkód kolejowych w komunikacji towarowej. Nadto krótki artykuł rekt. J. Górskiego: Prawo handlowe w nowym programie stud ów i 50 streszczeń prac magisterskich, przyjętych do dn. 30. VI. 49. Całość Rocznika świadczy o panującej w A. H. poważnej pracy i naukowej i organizacyjnej.

X. J. R.

Andrzej Bukowski. Regionalizm kaszubski. Poznań Instytut Zachodni. 1950. str. 400. Mapa i 4 strony podobizn na kredowym papierze.

Bardzo gruntowne i dokładne studium, jak najsłuszniej przyjęte jako praca doktorska na wydziale humanistycznym Uniwersytetu Poznańskiego. Powszechne dzisiaj zjawisko ożywienia i nasilenia regionalistycznych dążeń przypisuje Autor trojakim przyczynom, tj. ogólnej tendencji powrotu do natury, wzrastającemu znaczeniu warstwy ludowej, niechęci wreszcie do politycznego, gospodarczego i kulturalnego centralizmu. Ludność kaszubska, liczącą dziś jeszcze niespełna 200,000 głów, gnieciona tak długo niemieckim jarzmem, nie znająca przez wieki całe pisanego we własnym języku słowa, a nawet pozbawiona możności oddania pewnych dźwięków swojej mowy znakami któregoś ze słowiańskich lub germańskich alfabetów, była w położeniu wyjątkowo niesposobnym do wczesnego rozwinięcia i ukrzepienia regionalnej swojej samowiedzy. Toteż po słabych próbach w XVI wieku (Mostnik) i w pierwszej połowie XIX (Mrongovius), dopiero pod koniec ubiegłego i w początkach bieżącego stulecia, zaczęło wzrastać zainteresowanie tym ludem, który, tak długo odcięty od macierzy i żyjący w ciszy swoich wzgórz i lasów i jezior, zachował przywiązanie nie tylko do swojej rodzimej gwary, ale i do Polski, której był zawsze i chce pozostać żywą cząstką. Wszystkie fazy tego przebudzenia się Kaszubów, związane z nazwiskami głównie Cenowy, Derdowskiego, Majkowskiego, małżonków Gulgowskich, Heykego; Karnowskiego i wielu innych opowiada Autor z wielką znajomością rzeczy, opartą na wzorowym wyzyskaniu źródeł i z widoczną sympatią dla przedmiotu, któremu już przedtem cały szereg studiów poświęcił. Nie można wątpić, że piękna jego i wysoce interesująca monografia nie tylko przyczyni się u nas do poznania, tak nam życzliwego narodowościowego odłamu, ale dla badaczy kaszubszczyzny i pracowników, szukających jej podniesienia będzie na długie lata niezastąpionym źródłem wiadomości, równie dokładnych, jak pewnych. Ozdobą książki, obok pięknej barwnej okładki, są liczne wyjątki z poezji, pisanych przeważnie we własnej gwarze omawianego plemienia.

X. Jan Rostworowski T. J.

Roczniki Uniw. M. Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Dział F. Nauki filoz. i humanist. T. III. 1950.

Zeszyt niniejszy, poświęcony wyłącznie prehistorii zawiera dwie rozprawy, bardzo nierównych rozmiarów. Andrzej Żaki (str. 1 — 214) omawia początki rozwoju kultury łużyckiej w dorzeczu górnej Wisły. Stefan Nosek opisuje kilka zabytków kultury wenedzkiej odnalezionych w Lubelszczyźnie. Pierwszą pracę ilustruje 124, drugą 10 rycin. Staranną analizą 64 znalezisk (osad i cmentarzysk, skarbów i luźnych przedmiotów), odkrytych na górnym Powiślu, a sięgających III i IV epoki brązu (mniej więcej 1300 — 900 przed Chr.) dochodzi p. Żaki do wniosku, że wbrew teorii dotychczas powszechniejszej, upatrującej początki kultury łużyckiej w Małopolsce, w najeździe czy napływie ludności tego kulturalnego typu z Moraw czy ze Śląska, można przyjąć za pewne lub wysoce prawdopodobne, że kultura łużycka rozwinęła się na wspomnianym obszarze samorzutnie, jako owoc poprzedniej warstwy kultury trzcinieckiej a może i dawniejszych pokładów. Cała praca przynosi zaszczyt Autorowi pod względem dokładności, a przy tym trzeźwość rozumowań. Praca prof. Noska ma charakter raczej opisowy. W streszczeniach francuskich obu rozpraw nie brak ortograficznych lub zecerskich błędów.

X. J. R.

Św. Jan od Krzyża. Pieśń duchowa. Przełożył z hiszp. i opracował O. Bernard od Matki Bożej K. B. Wydawnictwo OO. Karm. Bos. 1949. str. 322.

Lat temu 8 dał nam ten sam tłumacz i wydawca cenny tomik wszystkich pieśni mistycznych św. Doktora; dziś daje nam w osobnym tomie najobszerniejszą z tych pieśn, tzw. „Cantico Espiritual", które św. Jan musiał uważać za osobliwe ważne, skoro na kilka zawodów uzupełniał je i przerabiał, a wreszcie dodał do niego wyczerpujący komentarz. Treścią tej pieśni jest miłosna rozmowa oblubienicy duszy z Bogiem oblubieńcem, wzorowana na biblijnej Pieśni nad pieśniami. W życiu wewnętrznym i twórczości Świętego stanowi ten utwór etap leżący pomiędzy dwoma pierwszymi dziełkami, „Noc ciemna" i „Wstępowanie na górę Karmel", a ostatnim i najwyższym wzlotem „Żywy płomień miłości". O samym wierszu, który O. Bernard podaje nam w przekładzie polskim dość różnym od poprzedniego sprzed lat 8, nie mamy co wiele mówić, bo wiadomo powszechnie, że jest on perłą literatury mistycznej i poezji lirycznej całego świata. Natomiast komentarz św. Doktora, jakkolwiek cenny dla poznania systemu jego pojęć i poglądów w zakresie teologii życia wewnętrznego, przynosi pewien zawód czytelnikowi, obeznanemu z innymi płodami jego płomiennej duszy i jego pióra. Z wyżyn prześlicznej poezji ściąga nas ten komentarz w niziny beznadziejnej prozy, w której giną bez reszty niezrównany urok wyczarowanych poprzednio alegorycznych obrazów. Weźmy np. strofy 20 i 21: „Przez ptaki, w swym locie swobodne. Lwy, jelenie, rogacze skaczące, Góry, doliny, rozłogi; Wody; przestworza jaśniejące, Upiory nocne, sen niepokojące, Przez lir słodkie dźwięki I przez śpiew syren was zaklinam, Byście nie sprawiały swym gniewem udręki, Ni się zbliżały w murów otoczenia, By Miła, pełna ukojena". Komentarz do tego opiewa: „Nazywa ptakami chyżymi wybiegi wyobraźni, które są lekkie i chyże do przebiegania z jednego miejsca na drugie... Przez lwy rozumie tu gwałtowność i ataki władzy gniewliwej, gdyż ona w swych porywach, tak jest odważna i zuchwała, jak one. Przez jelenie i rogacze rozumie tu drugą władzę duszy, tj. pożądliwość. Jest ona władzą wszelkiego pożądania i ma dwie cechy wyróżniające: tchórzostwo i zuchwałość. Jest tchórzliwa, ponieważ (gdy?) nie znajduje rzeczy łatwych dla siebie, wtedy ucieka, kryje się, traci odwagę i w tym jest podobna do jeleni, które mają tę władzę pożądliwą w większym stopniu niż inne zwierzęta i dla tego są tchórzliwe i ukryte. Jest zaś zuchwała ta władza, gdy znajduje rzeczy podatne dla siebie. Wtedy się nie ukrywa, nie ucieka, lecz usilnie ich pożąda, rzuca się na nie z całą siłą i gwałtownością i w tym jest podobna do rogaczów, które mają tak wielką pożądliwość pragnienia, że nie tylko biegną do niej, lecz skaczą chyżo i dla tego nazwane są tu skaczącymi" itd. itd. Przytoczony tu ustęp pozwala żałować, że Święty nie oparł się naleganiom Karmelitanek z Béas, proszącym o komentarz do Pieśni i daje nam nadto próbkę wartości przekładu. Sama poezja, do tłumaczenia bardzo a bardzo trudna, wypadła w polskim języku jeszcze znośnie; komentarz byłby wymagał dużo lepszego języka i stylu. Być może jednak, że znajdą się dusze, które i ten tom „Biblioteki" powitają z radością.

Ks. Jan Rostworowski

O. Gabriel od św. M. Magd. K. B. Św. Jan od Krzyża, kierownik duchowny. Z włoskiego przełożył O. Leonard od Męki Pańskiej K. B. Wstępem opatrzył O. J. Woroniecki Z. K. Wydawnictwo OO. Karmelitów. 1950. str. 134.

Dwudziesty ósmy tom „Biblioteki Karmelitańskiej" wydawanej przez krakowskich OO. Karmelitów Bosych przyniósł nam gruntowną i wybornie przetłumaczoną rozprawę o św. Janie od Krzyża, jako kierowniku duchownym, niedawno opublikowaną przez wybitnego profesora

teologii życia wewnętrznego na fakultecie teologicznym OO. Karmelitów Bosych w Rzymie. Rzecz przeznaczona jest w pierwszym rzędzie dla przewodników na duchownych drogach, z pożytkiem jednak może być studiowana i przez inteligentnych miłośników głębszego życia modlitwy. Mówimy o „głębszym" życiu modlitwy, bo sam św. Doktor i jego komentatór nie zatrzymują się wcale na nizinach, tylko od razu wskazują ścieżki wodące wysoko w górę. Wśród wielu, bardzo cennych pouczeń i wskazówek osobliwie zasługuje na uwagę subtelny rozbiór trudnej a ważnej kwestii, czy i o ile, na najwyższych stopniach kontemplacji, człowieczeństwo Chrystusowe schodzi niejako na plan drugi. Być może natomiast, że zbyt wiele miejsca poświęca Autor zagadnieniu, czy teologia mistyczna może się obejść bez danych zaczerpniętych z psychologicznej obserwacji mistycznych stanów. Nie może bowiem być dwóch zdań co do tego, że zadaniem teologii jako takiej jest objaśnić niezwykłe stany wewnętrznego życia i wskazywać ich związek z dogmatem katolickim, osobliwie z nauką o łasce, ale że samo poznanie faktów mistycznych musi pochodzić z konkretnych doświadczeń czy to samych dusz, takimi łaskami obdarzonych, czy ich kierowników. Miłe jest u Autora ogromne przywiązanie do świętego ojca reformowanej reguły karmelitańskiej, ale może trochę za często powracają mu pd pióro najwyższe i najgorętsze dla niego pochwały. Nie można zapominać, że przed nim już osiągnęli w dziedzinie mistyki ogromne wyżyny i św. Bernard i św. Bonawentura i Tauler i Suso i Ruysbroek, żeby wielu innych nie wspomnieć. Sam tekst korygowany jest starannie, ale w przypiskach, zwłaszcza gdzie wchodzą w grę obce języki, spotyka się dużo przykrych błędów.

Ks. Jan Rostworowski

Oprócz tego nadesłano do redakcji:

Towarzystwo Naukowe Warszawskie:

Jakub Sawicki: Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne. 5. Synody archidiecezji gnieźnieńskiej i ich statuty. 1950. Str. XV, 281.

Maria Rzeuska: „Chłopi" Reymonta. 1950. Str. 6 nlb., 264.

Światowit. Rocznik Tow. Nauk. Warsz. poświęcony archeologii przedziejowej i badaniom pierwotnej kultury polskiej i słowiańskiej. T. 20. 1948/49. 1949.

Witold Jabłoński: Geneza chińskiej biblioteki a rodzaje literackie. 1950. Str. 36.

Nakładcy różni:

Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio C. Biologia. Vol. V, 1 — 5. Lublin 1950.

O. Achilles Desurmont: Tydzień sługi Maryi. z francuskiego przełożył O. Józef Madanowski. Wyd. OO. Redemptorystów. Wrocław 1950. Str. 48.

Pierre Debray: Powrót katolika z Z. S. R. R. Tłum. Halina Laskowska. Pax, Warszawa 1950. Str. 84.

Dzieje dogmatu Wniebowzięcia w świadomości Kościoła

Nowy akt wiary, który po ogłoszeniu dogmatu zrodził się w duszach wierzących wychodzi ze serc zupełnie spontanicznie i bez żadnego wysiłku. Nie tylko bowiem w przedmiocie definicji nie widziano żadnych trudności, ale raczej zadawano sobie pytanie, dlaczego na dogmatyczne określenie tak jasnej prawdy trzeba było czekać aż dziewiętnaście wieków. Bo i gdzież kiedy było czujące po chrześcijańsku serce, które mogłoby choć na chwilę przypuścić, że przedziwne ciało Matki Bożej czeka jeszcze gdzieś w ziemi na ostateczne zmartwychwstanie? Czy mogło ulec skażeniu to, co dało życie Nieśmiertelności? Czy Niepokalana, „świętsza niżli Aniołowie" miała doznać losu, zgotowanego przez grzech dla grzeszników? Czy wyrzeczone do Adama słowo Boże: „W proch się obrócisz", mogło dotknąć Tej, która miała naprawić winę praojca i skruszyć głowę tego kusiciela, przez którego śmierć pojawiła się na świecie?

Te i inne tym podobne pytania można było stawiać na bardzo dobrej podstawie. Wszystkie myśli w nich poruszone wchodzą w tę argumentację teologiczną, za pomocą której od dawna już dowodzono, że cielesne wniebowzięcie Maryi należy do depozytu objawionej wiary. Ci jednak, którzy stąd wnosili, że ta prawda mogła czy też powinna była być już dawniej do wierzenia podaną, nie zdawali sobie sprawy, jakie koleje przechodzić może w Kościele pączek objawionego słowa, zanim rozwinie się w koronę pełnego kwiatu. Zanim przejdzie z obowiązującą wiernych powagą przez nieomylne usta, musi dogmat dojrzeć, nie tylko w pewnych umysłach katolickich myślicieli, ale w całym, moralnie rzecz biorąc, powszechnym Kościele. Nadto, prócz samej wewnętrznej ewolucji kościelnego rozumienia, mo-

że tu w grę wchodzić pytanie, na które daje cichą swą odpowiedź jedynie ten Duch, co wprowadza Kościół w pełną prawdę: kiedy nadchodzi dla zamierzonej definicji właściwa pora.

Z różnymi dogmatami miały się te rzeczy różnie. Linię rozwojową dogmatu, który zajmuje nas w tej chwili, postaramy się naszkicować krótko w niniejszej pracy.

Ponieważ po śmierci ostatniego Apostoła nic istotnie nowego do depozytu wiary przybyć nie może, zagadnienie dotyczące stadiów rozwoju jakiejkolwiek dogmatycznej prawdy, z konieczności rozpoczynać się musi od kwestii, jaki wyraz znalazła sobie ta prawda w świadomości Apostołów. Gdzie jednak chodzi o wniebowzięcie Matki Bożej, które mogło mieć miejsce już po odejściu z tego świata niektórych z członków apostolskiego grona [1]), kwestia powyższa o tyle się zwęża, że wystarcza nam mówić o świadomości tych tylko Apostołów, którzy Matkę Najświętszą na pewno przeżyli, a do tych należy przede wszystkim i bez żadnej wątpliwości ten Uczeń, któremu Maryja przez umierającego na krzyżu Syna oddana została w szczególną opiekę [2]).

---

[1]) Nasuwa się tu od razu kilka pytań: Czy Maryja istotnie umarła i dopiero po wskrzeszeniu, wzięta została z ciałem do nieba, jaki przeciąg czasu upłynął pomiędzy Jej zgonem a wskrzeszeniem i wniebowzięciem, w jakim roku naszej ery te zdarzenia mogły mieć miejsce. Na pierwsze z tych pytań trzeba odpowiedzieć, że rzeczywista, choć bardzo różna od zgonu zwykłych ludzi, śmierć Matki Zbawiciela jest wprawdzie rzeczą teologicznie pewną, ale określeniem dogmatycznym nie objętą. Nie byłby więc błędnowiercą człowiek, który by sądził, że Maryja przeniesioną została do nieba za życia. W każdym razie fakt tej śmierci i następującego po niej wskrzeszenia, albo też fakt — co się jednak z przekonaniem Kościoła nie zgadza — przeniesienia Jej za życia do niebieskiej chwały, były czymś, co dokonało się w czasie. Stare, legendy raczej niż tradycje, lokalizują te zdarzenia w roku 48 naszej ery. W tym czasie na pewno nie było już przy życiu św. Jakuba Większego Apostoła, a może i kogo innego z liczby dwunastu. Ponieważ jednak Matka Boża mogła bardzo dobrze żyć i po za rok 48, trzeba liczyć się z możliwością, że w chwili Jej zgonu większe jeszcze luki zrobiła śmierć w apostolskim gronie.

[2]) Dla autentycznego stwierdzenia, że jakaś prawda należy do depozytu objawionej wiary wystarcza normalnie świadectwo jednego Apostoła. Skądinąd wszakże, o ile nie zachodzą tak wyjątkowe okoliczności, jakie musiały z konieczności towarzyszyć objawieniu naszego dogmatu, przyjmuje się za pewne, że każdy z Apostołów, czy to przez Chrystusa czy przez Ducha Świętego, otrzymał w jakiejś formie świadomość wszystkich prawd, które kiedykolwiek miały być objęte aktem katolickiej wiary. Tutaj poprzestajemy na samym św. Janie, który, jak z zupełną pewnością nam wiadomo, dożył samego końca pierwszego wieku naszej ery.

Cóż tedy da się powiedzieć o świadomości wniebowzięcia w umyśle świętego opiekuna Matki Zbawiciela i Autora czwartej ewangelii?

Skoro wzięcie Maryi z ciałem do nieba dzisiaj wchodzi w obręb ścisłego dogmatu, wiadomo nam z góry i z całkowitą pewnością, że ono św. Janowi nie było nieznane. Być może jednak, że drogą dedukcji czy uzasadnionej interpretacji, dałoby się w pismach Apostoła odkryć jakiś ślad tej świadomości lub pojęć związanych. I tak wiadomo nam, że Umiłowany Uczeń ma o Chrystusie pojęcie wprost olbrzymie. Ten widzialny i dotykalny, chodzący po ziemi Zbawiciel jest mu po prostu „żywotem wiecznym, który był u Ojca i zjawił się nam", jest najrzeczywistszym Bogiem, „przez którego wszystko się stało" (I. 1, 2. 1, 1 nn). Z drugiej strony, choć nie opowiada on narodzenia i dzieciństwa Jezusowego, nie wymienia nigdy imienia Maryi, tylko z pewną predylekcją, nie mniej niż dziewięć razy mówi o „Matce" tego przedziwnego Zbawiciela, i to przy opisie scen tak wymownych jak pierwszy cud w Kanie Galilejskiej i konanie Chrystusa na krzyżu. Czy da się przypuścić, że w myśli Apostoła, matka tego żywota wiecznego, jakim był Jezus, stała się, jak inni ludzie, pastwą śmierci?

Lecz nie dość na tym. W Objawieniu występuje (12, i nn) „znak wielki na niebie, niewiasta obleczona w słońce a księżyc pod jej nogami a na jej głowie korona z gwiazd dwunastu". Wiadomo, że to jest symbol Kościoła i Maryi, a można raczej odwrotnie powiedzieć Maryi i Kościoła, bo syn owej niewiasty ma „rządzić wszystkimi narodami laską żelazną", co z analogii wielu innych miejsc Pisma i z całej tradycji, tylko do Chrystusa przystaje. Czy to widzenie Maryi na niebie, i to Maryi z ciałem, bo Ona występuje jako rodząca, da się pogodzić z przekonaniem, że jej ciało leży w jakimś, nieznanym zresztą, grobie i że dzieli tam ten los, jaki wróży dla siebie cierpiący Prorok: „Rzekłem zgniliźnie: ojcem moim jesteś, matko moja i siostro moja, robakom?" (17, 14). Zupełnie słusznie zaznacza tu Scheeben, że św. Jan w przytoczonym miejscu, w mistyczny wprawdzie ale bardzo głęboki i wymowny sposób o wniebowzięciu Maryi nas poucza [3]).

[3]) „Auf diese Weise findet sich gerade beim hl. Johannes, bei welchem man den Bericht über die Vollendung Mariens am ehesten erwartet... in der Tat ein Bericht über diesen Hingang, der allerdings nur my-

Dodać by tu można, że ten ogromny kult Maryi, który, najwcześniej i najsilniej rozwinięty na Wschodzie, zawierał już w zarodku przyszłą wiarę w Jej wniebowzięcie, najprawdopodobniej przypisać trzeba wpływom św. Jana, który po męczeńskiej śmierci świętych Piotra i Pawła, sam jeden, jak świadczy Tertulian, przez lat blisko trzydzieści, kierował wszystkimi kościołami prowincji Azji.

Kiedy schodziła z tego świata pierwsza generacja uczniów Chrystusowych, łan serc i myśli chrześcijańskiej był już hojnie obsiany ziarnem wszystkich bez wyjątku prawd objawionych, ale przeważnie ziarnem tylko. Z tego posiewu, jak mówi Chrystusowa przypowieść, miały po trochu się rozwijać „najpierw trawa, potem kłos a nakoniec pełne ziarno w kłosie". Pod tchnieniem Ducha Świętego miało postępować, tak w pojedynczych sercach, jak w całym Kościele, najpierw poznanie, potem coraz lepsze rozumienie prawd objawionych, a wreszcie ujmowanie ich w pewne sprecyzowane formuły, na których ewentualnie mogłaby spocząć pieczęć nieomylnych określeń.

Co się tyczy tej cząstki depozytu, której przedmiotem była Matka Najświętsza, spotykamy się od samego początku w tradycji katolickiej z najsilniejszą afirmacją dwóch prawd, które w świadomości młodego chrześcijaństwa wybiły się od razu na plan pierwszy: Maryja jest rzeczywistą matką Chrystusa Zbawiciela i to matką dziewiczą. Prawdy te głoszą z naciskiem a w miarę potrzeby i energicznie ich bronią św. Ignacy męczennik, św. Justyn, św. Ireneusz, Klemens Aleksandryjski i Origenes, żeby o wielu pomniejszych nie wspomnieć. Ostatni z wymienionych używa po raz pierwszy formuły, która niebawem miała się stać ukochaniem wiernych i znamieniem prawowierności, tj. daje Maryi miano, nie tylko matki Chrystusowej ale theotokos, matki B o ż e j .

To pojęcie i to słowo, którego głębiny miały odsłaniać się przed świadomością chrześcijańską coraz pełniej, stało się jakby kopalnią skarbów, nie tworzonych przez ludzi, ale nadanych Maryi przez Boga i odkrywanych powoli przez umysły, tak nauczycieli Kościoła, jak wiernych.

---

stisch gehalten ist, aber eben dadurch die tiefe dogmatische Bedeutung der Tatsache in höchst sinnvoller Weise andeutet oder vielmehr die Tatsache ganz und gar unter ihrem dogmatischen Gesichtspunkte darstellt". Kath. Dogmatik. t. 3. Księga 5. § 281. n. 1753.

Bo ten Chrystus, którego Panna Najświętsza była dziewiczą, lecz najrzeczywistszą matką, coraz to wzrastał w rozumieniu dojrzewającego chrześcijaństwa. Gwałtowny spór ariański doprowadził do najjaśniejszego stwierdzenia na soborze Nicejskim, że Słowo wcielone czyli Syn Boży jest współistotny z Ojcem i zupełnie równy nieskończonemu Stwórcy całego świata. Błędy Nestoriusza a potem Eutychesa wywołując wspaniałą reakcję katolicką na soborach Efeskim i Chalcedońskim, postawiły w jasnym świetle prawdę, że człowiek Chrystus nie jest tylko jakimś mieszkaniem czy osłoną Bóstwa, ale rzeczywistym Bogiem przedwiecznym, przez identyczność, nie natury, lecz osoby.

Czy te wszystkie postępy myśli chrześcijańskiej, podnosząc przedziwnie osobę Zbawiciela, nie musiały tym samym dodawać blasku Najświętszej Jego Matce?

Da się wyraźnie stwierdzić w nauce katolickiej owo stopniowe przejaśnianie się osoby Maryi promieniami bijącymi z tego, co nazywa św. Paweł „tajemnicą Chrystusową". Wchodził tu jednak w grę ponad to i inny czynnik. Oto najpierw ewangelia była już we wszystkich rękach. A na jej kartach, osobliwie u św. Łukasza i św. Jana, tę samą Maryję, o której myśl teologiczna głosiła coraz większe rzeczy, oglądano oczyma duszy tak pełną nadziemskiego wdzięku, tak słodką, tak dobrą, tak pokorną, tak cichą, tak cudownie złączoną z Boskim Jej Synem. Obok wiary, zaczął ten widok rodzić w sercach coraz żywszą miłość. Przebija ta miłość z coraz liczniejszych wizerunków Maryi w rozmaitych ewangelicznych scenach, na ścianach katakumb, świta już w pismach Aleksandrynów i św. Grzegorza Cudotwórcy, aż wybuchnie żarem u św. Efrema Syryjskiego i u tego ludu, co wśród nie milknących okrzyków radości, z pochodniami odprowadzał do domów, obrońców macierzyństwa Bożego Maryi, biskupów zebranych na soborze Efeskim.

Że zaś miłość ma bystre oko, zaczęto doszukiwać się i w starym testamencie rozmaitych przepowiedni i figur, które pozwalały dzieje Maryi w myśli Bożej rozsnuć na przestrzeni całych lat tysięcy. W interpretacji tych przepowiedni posługiwali się Ojcowie i pisarze katoliccy niekiedy i tzw. akomodacją właściwego słów znaczenia, ale przeważnie sensem literalnym czy dobrze uzasadnionym sensem typicznym, który dostarczał

pewnych podstaw do pojęcia godności i roli Matki Bożej w sposób daleko pełniejszy i głębszy. Wchodzą tu w grę przede wszystkim znane proroctwa Iz 7, 14, Jer 31, 22, a osobliwie tzw. protoewangelia zawarta w słowach Bożych Rodz 3, 15., z figur zaś czyli przepowiedni realnych śliczne symbole arki Noego, runa Gedeona, Ezechielowych „drzwi zamknionych", arki przymierza i wielu, wielu innych, nie mówiąc o figurach personalnych Debory, Judyty, Estery itd. Gdy przeglądamy dzieła Ojców czwartego i piątego wieku: Atanazego, obu wschodnich Grzegorzy, Epifaniusza, obu Cyrylów, Ambrożego, Hieronima, Augustyna i całego szeregu im podobnych pisarzy, konstatujemy ogromny wpływ proroctw starego testamentu na wspaniałe rozszerzenie właściwego obrazu Maryi i przyozdobienie Jej postaci tysiącem obiektywnych rysów, przez objawienie Boże dostarczonych. Z dzieł i homilij Ojców gromadnie przechodziły te obrazy i symbole do tworzącej się właśnie liturgii, wzbogacając ją zarazem teologiczną prawdą, zarazem i niezrównaną poezją.

I oto na polu tej właśnie liturgii, w atmosferze nasyconej rozważaniami teologicznymi o wielkości Matki Bożej i blaskiem biblijnych proroctw oraz figur, pojawia się gdzieś pod koniec V wieku, ale w każdym razie po soborze Efeskim coś, co zdaje się albo mieścić w sobie albo zapowiadać ideę wniebowzięcia. Jest to święto, które w drugiej połowie VI wieku osadzone przez cesarza Maurycego w dniu 15 sierpnia, nosi na Wschodzie nazwę Anapausis, Koimesis a na Zachodzie Dormitio, Pausatio albo i Natale B. Virginis.

Jaka to myśl wprowadzeniu tej uroczystości przyświecała?

Była to myśl w ogólnym zarysie z pewnością ta sama, która łączyła uczczenie innych Świętych z dniem opuszczenia przez nich tej ziemi i wejścia do nieba. W tym znaczeniu nosi ta uroczystość na Zachodzie zwyczajną w martyrologiach nazwę: Festum B. Mariae Virginis. W pierwszym rzędzie więc przedmiotem tego święta jest bezsprzecznie wejście do nieba duszy Matki Najświętszej.

Czy tylko duszy?

Już same wyrazy tutaj użyte: zaśnięcie, odpocznienie, nasuwają myśl, że autorom tego święta nie chodziło tylko o podanie do czci publicznej uwielbienia duszy Panienki Najświętszej,

ale że chcieli w ten sposób wyrazić coś, co odróżniało owo zaśnięcie Maryi od zgonu wszystkich innych sług Bożych. A przemawia za tym i ta okoliczność, że przy obchodzie dni poświęconych czci innych Świętych, zawsze wymieniano w liturgii jakieś konkretne szczegóły ich życia i śmierci. Gdzie chodzi o Maryję, w pierwotnej formie tego Jej święta, nie spotykamy niczego zgoła, co określałoby czas, miejsce, okoliczności zejścia Jej z tego świata. Anapausis, odejście i na tym koniec.

Czy zrozumiała jest ta wstrzemięźliwość, gdzie chodzi o Matkę Bożą, która w tym czasie, po soborze Efeskim, żyła już w świadomości Kościoła, jako najwyższa po Bogu, najwybrańsza, najpiękniejsza, najświętsza istota?

Nie mogło być inaczej: właściwa myśl w tym święcie zawarta zaczęła się wyłaniać. W tak zwanym Sacramentarium Gelasianum a potem i Gregorianum nazwa Dormitio ustępuje miejsca innej, tj. Assumptio; u Świętych Grzegorza z Tours na Zachodzie a u św. Modesta z Jeruzalem na Wschodzie — obaj pisali w w. VII. — występuje już jasno idea święta jako pamiątki wzięcia Maryi z ciałem do nieba i ta idea zyskuje sobie niebawem ogólne i, rzec można, entuzjastyczne przyjęcie w Kościele. Papież Leon IV już w r. 847 opatruje to święto oktawą a zapewne i wigilią.

Tu jednak musimy cofnąć się nieco wstecz, bo ten, na pozór tak pomyślny rozwój naszego dogmatu, miał natrafić na poważną przeszkodę, której źródła sięgają epoki o wiek lub dwa wieki wcześniejszej.

Zwróciliśmy już uwagę, że w ewolucji, która doprowadziła do święta Dormitionis, jak w ogóle w rozwiniętym tak potężnie kulcie Królowej nieba element historyczny ograniczał się do danych zamieszczonych w ewangelii i w ostatniej wzmiance Dziejów Apostolskich. Jak sama Maryja, po zesłaniu Ducha Świętego usunęła się w ciszę i okryła się zupełnym cieniem, tak trwa nadal w tym cieniu przez pięć blisko wieków. Żaden z wielkich Ojców o wielkości Maryi rozprawiających, żaden z najgorętszych Jej miłośników nic przez te wieki nie opowiada o szczegółach Jej życia i śmierci. Św. Epifaniusz jasno mówi, że o tych rzeczach nic konkretnego nie wiadomo. Toteż, jak widzieliśmy — a jest to w naszym dogmacie rzecz pierwszorzędnej wagi — w całym rozwoju teologii mariańskiej i przy wprowadzeniu oraz interpretacji święta Dormitionis, opierano

się jedynie na dogmatycznych dedukcjach z objawionych przywilejów Maryi i na proroctwach biblijnych, a nie troszczono się bynajmniej ani o Jej grób, o którym zresztą nigdy nic pewnego nie wiedziano ani o czas czy miejsce Jej śmierci.

Takie postawienie kwestii było jedynie uzasadnione, jeżeli bowiem z jednej strony Bóg rozmnożył w źródłach objawienia rozmaite dane, z których można było wywnioskować, że Matka Zbawiciela nie tylko duszą ale ciałem dostąpiła chwały niebieskiej, a z drugiej strony na okolicznościach Jej przejścia do nieba położył nieprzeniknioną zasłonę, rzecz prosta, że wypadało myśli kościelnej iść drogą przez objawienie oświeconą, a nie błąkać się w mroku legend i fikcji.

Niestety jednak pod powierzchnią czy na krajach oficjalnego i zdrowego rozwoju katolickiego rozumienia czaiła się nieraz, także i w naszym wypadku, myśl chorobliwa, usiłująca „apokryficznym" opowiadaniem zaspokoić, nie pobożność, lecz chciwą sensacji, ciekawość, szukającą zaokrąglenia i ubarwienia prostych dogmatycznych treści.

Wiadomo, jak „uzupełniały" ewangelię, także co do dziejów Maryi, takie apokryfy, jak Testament dwunastu Patriarchów, Protoewangelia Jakuba, Wniebowzięcie Izajasza itp. Otóż w chwili, kiedy wykluwała się już idea wniebowzięcia Maryi, po części w związku z dziwacznymi legendami o śmierci św. Jana Ewangelisty, spróbowali nieznani autorzy z faktu objawionego wyłącznie na dogmatycznej drodze zrobić fakt historycznemu doświadczeniu podległy i przystroić ten fakt w całą barwną do wyobraźni przemawiającą scenerię. Powstała gdzieś pod koniec V wieku jakaś Historia Euthimiaca i znowu inna: Liber de transitu Mariae, a w nich opowieść o dwunastu Apostołach, którzy, powietrzną drogą zeszli się do Jeruzalem na ostatnie godziny Maryi i po zaśnięciu złożyli Ją w grobie w Getsemani, kiedy zaś po trzech dniach, w czasie których słychać było ciągle śpiewy anielskie, dla spóźnionego i tym razem św. Tomasza, grób otwarli, ciała Matki Bożej już nie znaleźli tylko Jej szaty, skąd wywnioskowali, że z ciałem wzięta została do nieba.

Całe opowiadanie nosiło charakter wyraźnie apokryficzny, pewne jego szczegóły w różnych wersjach przedstawiały się odmiennie, ale mimo to znalazło ono szerokie rozpowszechnienie tak we wschodnim jak w zachodnim Kościele. Na darmo pa-

pież Gelasius już w r. 495 zaliczył księgę De transitu Mariae do pism odrzuconych i obłożonych surową klątwą — legenda raz puszczona w kurs, zaczyna się pojawiać, niekiedy dzięki interpelacji, niekiedy skutkiem łatwowierności autorów; i w tak poważnych dziełach, jak w homiliach św. Jana Damasceńskiego.

Zdawać by się mogło, że samej, jako takiej, wierze we wniebowzięcie legenda ta posłuży, mimo że przystrajała objawioną prawdę w niepożądane, fikcyjne dodatki. Stało się jednak inaczej. Na Wschodzie, gdzie światło prawdziwej wiedzy katolickiej zaczynało już przygasać, legenda zżyła się z dogmatem bez większych trudności. Na Zachodzie jednak obudziła się przeciw apokryficznym wymysłom tak silna reakcja, że na czas dłuższy powstrzymała zdrową ewolucję i samego dogmatu wniebowzięcia.

Rzecz jest ciekawa i nieomal zabawna, bo do walki z apokryfami występuje apokryf i znowu inny apokryf podejmuje się obrony zagrożonej przez pierwszy, prawdy.

Z początkiem wieku ósmego, zapewne z koła tych wybitnych teologów, jakich skupiał około siebie dwór Karola Wielkiego, wychodzi słynne pismo: Cogitis me, podszywające się pod imię i autorytet św. Hieronima. Nieznany, ale wykształcony teologicznie autor tego pisma zarzuca legendzie o wniebowzięciu brak historycznych podstaw i dochodzi na koniec do takiej konkluzji: Nie przeczymy, że Matka Najświętsza mogła zmartwychwstać, jak owi święci, co wskrzeszeni zostali podczas męki Pańskiej, sądzimy jednak przez ostrożność, żeby rzeczy wątpliwe nie były podawane za pewne, że w tej sprawie, w której niewiadomość żadnej nie przynosi szkody, lepiej jest na pobożnym mniemaniu poprzestać niż do twierdzenia się posuwać. I inny jeszcze autor współczesny oświadcza, że nie ma żadnej „catholica historia" o tym, w jaki sposób Panna Najświętsza przeszła z tej ziemi do niebieskiego królestwa [4]).

Oba powyższe sądy zrobiły na współczesnych wielkie wrażenie. Dostały się one i do homiliarza Karola Wielkiego i do

---

[4]) Circa resurrectionem Beatae Mariae Virginis nec nos factum abnuimus, quamquam propter cautelam, ne dubia pro certis recipiantur, pio magis desiderio opinari oporteat, quam inconsulte definire quod sine periculo nescitur.

Nulla habetur catholica historia de ordine, quo Beata Virgo Maria hinc ad superna transierit regna.

wielu brewiarzy, a przede wszystkim do dwóch słynnych martyrologiów św. Adona i Uzuarda [5]).

Nie da się zaprzeczyć, że pod wpływem powyższych enuncjacji sama wiara w wniebowzięcie w zachodnim Kościele, nie zachwiała się może, ale powlekła się niejako lekką mgłą. Na zanik jednak dawnych w tym względzie wierzeń prócz niewidzialnej opieki Ducha prawdy, nie pozwoliła przede wszystkim, przyjęta już ogólnie i coraz wyraźniej precyzująca się, liturgia.

Uroczystość wniebowzięcia, najczęściej już pod techniczną nazwą Assumptio, stała się ulubionym świętem wiernych i owszem wybiła się na czoło świąt Matki Bożej. A w formularzach mszalnych tego święta i w tekstach pacierzy kapłańskich coraz bardziej wyzwalała się dogmatyczna wiara z obsłon legendy, powracając do właściwych swoich, teologicznych podstaw [6]). Równocześnie zaś pisarze i kaznodzieje, tak łacińscy, jak greccy występowali w obronie tradycyjnej wiary, przeciwstawiając zarzutom, dotyczącym braku uzasadnień historycznych, całkiem obiektywne teologiczne racje, jedynie w tej kwestii miarodajne. Tak przede wszystkim inny anonimowy autor, piszący również w dziewiątym wieku, ale pod imieniem św. Augustyna i paraliżujący tą powagą wpływ listu Cogitis me, uchodzącego za hieronimiańskie dzieło [7]), a obok niego rozmaici inni przedstawiciele zdrowej kościelnej myśli.

---

[5]) Quo illud venerabile Spiritus Sancti templum, nutu et consilio divino occultatum sit, plus elegit sobrietas ecclesiae cum pietate nescire, quam aliquid frivolum vel apocryphum inde tenendo docere. — Tak brzmi notatka pod dniem 15 sierpnia w tym martyrologium, które przez długie wieki ogólnie przyjęte, odczytywane było przy zbiorowych pacierzach kapłańskich.

[6]) Tak np. w tzw. Sacramentarium Gregorianum czytamy na uroczystość wniebowzięcia następującą kolektę: Veneranda nobis Domine huius diei festivitas opem conferat sempiternam, in qua Sancta Dei Genitrix mortem subiit temporalem, nec tamen nexibus mortis deprimi potuit, quae Filium tuum Dominum nostrum genuit incarnatum". Podobnież w tzw. Missale gothicum, używanym w IX wieku w całej Galii, znajdujemy w osobnej prefacji tego święta ustęp do Matki Bożej skierowany: „Recte ab ipso suscepta es in assumptione feliciter, quem pie suscepisti conceptura per fidem, ut, quae terrae non eras conscia, non teneret rupes inclusam" itd.

[7]) Ów traktat De assumptione Beatae Virginis figurował długo wśród dzieł św. Augustyna. Posługuje się nim jeszcze św. Tomasz w Sumie teol. 3, 27. a. 1. in c. Z Ojców można przytoczyć dla ósmego wieku Jana z Eubei, który ładnie mówi o vivifica mors (zoticos thanatos) Matki Bożej, dla dziewiątego wieku Hinkmara z Reims, dla XII wieku Piotra zwanego Cellarius i wielu innych.

W wieku X, rzec można, skończył się konflikt legendy z wyjaśniającą się dogmatyczną prawdą. Skończył się zaś albo ustaleniem cichej symbiozy obu kierunków — tak np. w brewiarzu rzymskim wśród oktawy wniebowzięcia, czytamy zawsze jeszcze ustęp z kazania św. Jana Damasceńskiego, w którym na temat zaśnięcia Matki Bożej miesza się legenda z mętnymi podaniami Pseudo-Areopagity — albo też, jedynie słusznym przeniesieniem całej rzeczy na dogmatyczny teren. W każdym razie powiedzieć trzeba, że od końca X wieku, cała już, z bardzo małymi wyjątkami katolicka teologia uważa sam fakt wniebowzięcia za rzecz bezwzględnie pewną.

Pomimo to jednak nie da się zaprzeczyć, że wielka scholastyka XIII wieku odnosi się do tego przywileju Maryi jakby z pewnym chłodem. Albert Wielki mówi o nim jeszcze trochę obszerniej, ale św. Tomasz poświęca mu w Sumie teologicznej tylko dwie maleńkie wzmianki. U innych, nawet bardzo gorących czcicieli Matki Najświętszej, ma się rzecz podobnie. Odnosi się wrażenie, że ci ściśli, do rozumowych argumentacji przywykli myśliciele nie bardzo wiedzą co począć z tą prawdą, której ani na legendzie oprzeć nie można, ani z zupełną jasnością wydedukować z jakichś objawionych przesłanek. Główny zaś argument za dogmatycznym charakterem tej prawdy, tj. bezwzględna wiara całego Kościoła, nie był jeszcze wówczas tak oczywisty, jak w sześć wieków później.

I byłby może ten stan rzeczy potrwał i nadal, gdyby nie dwie okoliczności, które bardzo silnie wpłynęły na przyspieszenie tej ewolucji, która przez czas jakiś przybrała była wolniejsze tempo.

Pierwszą z tych okoliczności było rosnące wprost żywiołowo nabożeństwo do Maryi. Od piątego już wieku i w centrum chrześcijaństwa i na wszystkich drogach jego rozprzestrzenienia zaczęły mnożyć się kościoły czci Matki Bożej poświęcone. W tych kościołach powstawały coraz to nowe Jej obrazy i rzeźby, pisały się hymny i śliczne antyfony Mariańskie; budziły się nabożeństwa, jak Anioł Pański, litania, różaniec; wchodziły w życie pierwsze do miejsc cudownych Najśw. Panny prywatne i zbiorowe pielgrzymki. A cały ten wylew wiary i miłości do Królowej nieba przyjmował takie natężenie i osiągał takie wyżyny, że nie było już w świadomości chrześcijańskiej miejsca na żadne inne pojęcie o końcu Maryi, oprócz

tego jednego, które w święcie wniebowzięcia znajdowało swój wyraz.

Drugą zaś okolicznością rozwojowi dogmatu sprzyjającą była opozycja do czci Maryi, jaką rozwinął w XVI wieku protestantyzm a później w pewnej mierze i jansenizm. Jakby na hasło dane posypały się mariologiczne prace świętych: Kanizego, Bellarmina, Franciszka Salezego, Alfonsa Liguorego, Grigniona de Monfort i innych, a obok tego dzieła takich teologów jak Suarez i Lessius, żeby o innych nie wspomnieć. Równocześnie zaś odrodzone po upadku kaznodziejstwo katolickie z Bossuetem na czele, prześcigało się w pochwałach Maryi, specjalnie zaś w sławieniu Jej wniebowzięcia.

Wspaniały ten rozwój został w XVII wieku na chwilę zmącony, kiedy z łona kapituły katedralnej Paryskiej podniosło się żądanie, by skreślić wreszcie z używanego dotąd martyrologium Uzuarda, przytoczoną wyżej notatkę, uwłaczającą prawdzie wniebowzięcia i kiedy kilku teologów: Launoy, Joly, Tillemont, Natalis Aleksander, przeciw temu skreśleniu głos podniosło. Niebawem jednak przyszły do głosu poglądy, na katolickiej tradycji urobione i, poza kołami jansenistycznymi, spór ucichł.

Tak miały się rzeczy do połowy XIX wieku. Cały, rzec można, Kościół wierzył we wniebowzięcie i odnośne święto jak najuroczyściej obchodził, ale ta wiara, lubo w najpełniejszej mierze zgodna z przekonaniami urobionymi na nauce Pisma świętego i z całą sumą pojęć katolickich o Maryi w całej duszy Kościoła żyjącej, dotąd nie była przedmiotem żadnego autorytatywnego orzeczenia nauczycielskiego urzędu. Sytuacja więc była w pewnej mierze niejasna i nie można się dziwić, że wiele umysłów życzyło sobie jej odmiany.

Potężny motyw w tym kierunku przyniosła definicja dogmatu Niepokalanego Poczęcia. Z jednej strony bowiem przez orzeczenie nieomylne, że Maryja nigdy nie zaciągnęła najmniejszej dziedzicznej skazy, przybywał nowy argument za Jej wniebowzięciem, gdyż śmierć nie połączona bezpośrednio ze zmartwychwstaniem, może być tylko grzechu owocem, z drugiej strony miano w tej definicji przykład, że może jakaś prawda stać się dogmatem wiary, nie tyle dzięki ścisłym argumentom, ile na skutek powszechnej w Kościele i o źródła teologiczne dobrze opartej wiary. Zdawało się wielu umysłom, że to samo mogłoby mieć zastosowanie i w sprawie wniebowzięcia.

Kiedy więc w 16 lat po ogłoszeniu dogmatu Niepokalanego Poczęcia rozpoczął się sobór Watykański, 204 biskupów i teologów wniosło do Piusa IX petycję o zaliczenie do rzędu dogmatów i tej prawdy, że Maryja z ciałem wziętą została do nieba. Jako motyw dodana została do petycji ta uwaga, w aktach soboru zamieszczona, że „jeśli niezłomna wiara Kościoła we wniebowzięcie Najświętszej Panny nie ma uchodzić za lekkomyślną łatwowierność, co bez bezbożności nie da się pomyśleć, to trzeba stanowczo przyjąć, że ta wiara wypływa z Boskiej i Apostolskiej tradycji, a więc i z Bożego objawienia" [8]).

Akt ten był bardzo poważny, ale mimo to nie dał Papież przychylnej odpowiedzi. Być może, że do dwóch dogmatów świeżo ogłoszonych nie chciał dodawać trzeciego, być także może, że liczba 204 głosów, nie przewyższająca jednej trzeciej uczestników soboru wydała mu się zbyt małą, żeby sprawie tej nadać pożądany obrót.

Minęły więc lata i lat dziesiątki; do Stolicy Świętej płynęły ustawicznie prośby z całego Kościoła, które złożyły się z czasem na grube tomy petycji i podpisów. Pius XII wziął wreszcie rzecz pod głęboką rozwagę. Żeby się upewnić, czy za autorami próśb stoi istotnie cały Kościół, skierował do wszystkich biskupów świata zapytanie, co sądzą o możliwości proponowanej definicji i czy uważają, że można do niej przystąpić. Pytania te zaś stawiane były w tonie tak poważnym i nieomal uroczystym, że całkiem oczywiście chodziło w nich Papieżowi o zdanie biskupów nie jako prywatnych ludzi, ale jako urzędowych w Kościele nauczycieli wiary.

Tak też pojęli tę rzecz zwierzchnicy kościołów. Nadeszły odpowiedzi z całego świata, prawie jednogłośnie twierdzące. Negatywne lub niezdecydowane zdania były tak bardzo nieliczne, że nie mogły zupełnie wchodzić w rachubę.

Rzecz więc była całkiem jasna: Nie tylko wierni, co z dawna było już wiadome, ale i pasterze, uważali stanowczo wniebowzięcie Maryi za prawdę zawartą w objawieniu Bożym i dlatego nadającą się do zaliczenia pomiędzy ściśle wzięte dogmaty wiary.

Wobec tej zgody całego Kościoła, której nie można czemu innemu przypisać, jak działaniu Ducha Świętego, wprowadza-

---

[8]) Tekst łaciński wspmnianej uwagi biskupów i teologów por. u Denzing. Enchiridion symb. nr 1641, wyd. z 1928 roku.

jącego społeczność chrześcijańską w pełną prawdę, Ojciec święty, dając ze swej strony owej zgodzie najwyższą sankcję, postanowił nie zwlekać. W połowie sierpnia bieżącego roku wyszła z Watykanu uroczysta zapowiedź wielkiego faktu, a pierwszego listopada stało się to, czego widownią był plac św. Piotra w Rzymie, a co odbiło się potężnym echem po całym katolickim świecie. Od tej chwili, po wszystkie wieki, kto sprzeciwiałby się świadomie tej prawdzie, że Matka Chrystusowa ze swoim rzeczywistym ciałem jest w niebie, wykluczałby sam siebie z grona wierzących i odpadłby nieuchronnie od tego końca, do którego wiara prowadzi.

Jeżeli zaś chodzi o pozytywne owoce tej nowej, tak uroczystej definicji wielkiego przywileju Najświętszej Panny, możemy wymienić przede wszystkim kilka rzeczy:

Najpierw z samego aktu nieomylnego orzeczenia wniebowzięcia padło jasne światło na bardzo ważny punkt kryteriologii teologicznej i na zasady rządzące dogmatycznym rozwojem objawienia. Stało się mianowicie niewątpliwym, że chociażby jakaś prawda zawierała się w źródłach objawienia, tj. w Piśmie św. i Tradycji, nie całkiem oczywiście, tylko prawdopodobnie, jeżeli z tym prawdopodobieństwem złączy się w jakimkolwiek okresie dziejów Kościoła, ogólne przekonanie pasterzy i wiernych, że ta prawda jest objawiona przez Boga, można i trzeba widzieć w tym dowód rzeczywistego jej objawienia [9]). I chociażby, jak w naszym wypadku, treścią tej prawdy był f a k t, nie zasada czy prawo, jeśli ten fakt z natury rzeczy lub z woli Bożej usuwa się spod obserwacji historycznej, może być uznany za objawiony, nie na mocy i nie z pomocą historycznych dowodów, ale na podstawie tego, co oświecony przez Ducha prawdy Kościół, w źródłach objawienia o tym fakcie wyrozumiał. Jak już mówiliśmy wyżej, tak z Protoewangelii, jak z całego szeregu innych tekstów Pisma

---

[9]) Duch Święty bowiem rządzący rozumieniem powszechnego Kościoła może, jak wyraża się Pismo święte, „otwierać zmysł" nauczycieli i wiernych dla pojęcia głębszych i pełniejszych znaczeń słów Pisma lub Ojców, niż to, które nasuwałoby się wedle czysto intelektualnej interpretacji. Por. w tym przedmiocie „Gregorianum" 1950 zesz. I. str. 1 i nn. tj. artykuł O. Filograssi T. J. pt. Theologia catholica et Assumptio B. M. V. wraz z literaturą tam cytowaną. Żal się robi, że kilku teologów współczesnych (Coppens, Altaner, Poschmann i może kilku innych) nie rozumiało, co zgoda całego Kościoła może dodać do czysto naukowej a niekiedy pseudonaukowej interpretacji poszczególnych uczonych.

i tradycji mówiących o Matce Bożej, doszedł Kościół do przekonania, i to przekonania wiary, że ciało tej najwyższej na świecie i najprzedziwniejszej istoty, jaką była Maryja, nie mogło ulec w ziemi ziemskiemu skażeniu, sama więc ta ogólna zgoda, jedynie działaniu Ducha Świętego przypisać się mogąca, była zupełnie dostateczną racją, żeby do tej prawdy można było przyłożyć pieczęć nieomylnego orzeczenia.

Drugim owocem świeżej definicji było nowe stwierdzenie, czym Maryja jest dla Kościoła i jakie miejsce zajmuje w jego wierze i miłości. Jak wmurowana była od początku w apostolskie wyznanie wiary, tak w ciągu wieków była już trzy razy przedmiotem uroczystych orzeczeń. Boże Jej macierzyństwo, wiekuiste dziewictwo, niepokalane Poczęcie, to były główne etapy tego wznoszenia się Jej w górę w wierze chrześcijaństwa. Wzięcie Jej z ciałem do nieba, stwierdzone dzisiaj z bezwzględną pewnością, jest jakby uwieńczeniem poprzedniej ewolucji. Blask tego dogmatu jakby nowego światła dodaje wszystkim Jej niezrównanym przywilejom.

Po trzecie, dokonało się coś, co łatwiej odczuć niż abstrakcyjnie wypowiedzieć. To tajemnicze niebo, do którego dążymy i dokąd ustawicznie modlitwami naszymi sięgamy, stało się nam niejako bliższe, odkąd okiem niezachwianej wiary oglądamy tam, nie tylko duszę Najświętszej Panny ale całą Jej żywą fizyczno-duchową osobę. Bo choć wiedzieliśmy z wszelką pewnością, że jest w niebie i uwielbione ciało naszego Zbawiciela, ponieważ to ciało, złączone osobowo z Bóstwem, jest czymś nieskończenie wyższym niż nasza ziemia, nie czuliśmy w nim węzła tak blisko nas wiążącego z ojczyzną wybranych. Ale ciało Matki Najświętszej jest czystym człowieczeństwem, w którym, prócz przeogromnego bogactwa łaski, nie ma nic, co przewyższałoby ludzką naturę jako taką. Maryja, choć niepokalanie poczęta, jest z ziemi, jest naszą siostrą z jednej ludzkiej rodziny, dlatego jest nam słodko myśleć, że ta cząstka nas samych, nie tylko uczestniczy dziś w chwale Bożej, ale stanęła w tej chwale na takiej wyżynie, do jakiej żadne stworzenie nigdy nie dojdzie. Te same oczy, co patrzały na całe nasze ziemskie życie i jego biedy, te same ręce, co mozoliły się w pracy tej ziemi, to samo serce, które tutaj tak kochało i tak

niezmiernie wiele wycierpiało, cała, jednym słowem, cielesna postać naszej Pani i Królowej i Matki jest w niebieskich przybytkach jakby żywa rękojmia, że i dzieci kiedyś tam się dostaną, by także cielesnymi oczyma oglądać Jej chwałę i cielesnym sercem brać udział w tej chwale.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Gunnar Gunnarsson i franciszkanizm

I

Niewielu jest w literaturze zachodnio-europejskiej pisarzy, których twórczość zasługiwałaby na tak baczną uwagę, jak twórczość Gunnara Gunnarssona. I to nie tylko ze względów czysto artystycznych ale także, i to bodajże w pierwszym rzędzie, z powodu zajętej przez niego postawy duchowej. Bo Gunnarsson szczególnie wydatnie reprezentuje najwyższe walory literatury.

Spotykamy u niego głęboką troskę o człowieka, o ideały jego ducha, o sens jego istnienia. Powieści jego są przepojone metafizycznym niepokojem i tęsknotą, przekonaniem, że ludzkość musi zdobyć się na wyższe zadania, niż całkowite pogrążenie się w ciasnym kręgu doczesności. A równocześnie są one przesiąknięte tą zdrową, pełną męskiej tężyzny atmosferą życia wiejskiego, surowego i prymitywnego, nieskażonego rozkładowymi tendencjami miejskiej cywilizacji i mechanicznym technokratyzmem. Że to są własności, których skosmopolityzowany świat nie jest w stanie ani dać, ani zastąpić, tego Gunnarsson jest doskonale świadom. I właśnie przez to tak serdeczne związanie z rodzinną glebą, przez swój bardzo gorący, a jednak nie pozbawiony aspektów ogólno-ludzkich regionalizm, jest nam skandynawski pisarz szczególnie bliski. Przepojony współczesną cywilizacją w najlepszym tego słowa znaczeniu, zna jednak dobrze jej niedomagania i braki, zwłaszcza te które wyniknęły z utraty religijnego gruntu przez nowoczesny humanitaryzm. Tragizm stąd płynący odczuwa — jak o tym świadczy jego „7 dni ciemności" — bardzo silnie. Bo Gunnarsson jest organizacją na wskroś etyczną. Zagadnienie grzechu i związanej z nim krzywdy i winy pasjonuje go, można powiedzieć, do ostatnich granic. Nic też dziwnego, że na tej drodze

dochodzi już do postawy religijnej. Nie jest to oczywiście jeszcze stanowisko katolickie. Gunnarsson jest wyznawcą protestantyzmu i ulega silnie wpływowi tej doktryny. Ponadto laickie prądy, tak rozkrzewione w Skandynawii, wycisnęły i na jego twórczości swe piętno. Do katolicyzmu wszakże w niejednym się zbliża.

Książką w której najbardziej znamiennie i najbardziej przejmująco przejawiły się wspomniane rysy, jest jego dwutomowa powieść, której pierwszy tom nosi tytuł: „Saga Islandzka", drugi „Ludzie z Borg". Przebywamy tu w surowym klimacie tej przedziwnej wyspy, która przy wyjątkowo rzadkim zaludnieniu potrafiła zdobyć się na tak odrębną i przejmującą cywilizację, jak ta, którą do dziś podziwiamy zaklętą w monumentalny kształt sag. Zdawać by się mogło, kiedy czytamy wzmiankowane powieści, że ten średniowieczny świat jest jeszcze na tej zimnej, północnej wyspie ciągle żywy, tak niewiele tutaj zmieniło się w trybie życia zapadłych i odległych od siebie islandzkich wiosek. Jakżeż na przykład jest to uderzające, że ustrój rodowy, oparty o patriarchalne założenia utrzymuje się nietknięty zębem czasu w dalszym ciągu, i to utrzymuje się bez żadnego przymusu, samą tylko siłą panującego obyczaju. Charakter mieszkańców żłobią tutaj od wieków w te same kształty, potężna przyroda i odwieczna tradycja, stąd zdumiewająca wyrazistość duchowych fizjognomii, tak ekspresyjnych w swym mocnym indywidualizmie, jednak równocześnie tak bardzo typowych, tak bardzo narodowych.

Ten ubogi, skalisty kraj w tajemny sposób oddziaływa na swoje dzieci, przyciąga je nawet z oddali z magnetyczną siłą, zawiązuje między sobą a swymi synami węzły nierozerwalne.

Miłość do ojczyzny u Gunnarssona to nie jest miłość jakiegoś oderwanego, ogólnikowego pojęcia.

Nie dziw też, że do umiłowanej wyspy powracają nawet po latach ci, którzy się nie oparli wołaniu wielkiego świata, powracają do swego ciasnego, ale jakżeż własnego świata! Ormarr, syn Örlygura, wpływowego naczelnika jednej z gmin islandzkich uda się w powieści do Danii, by poświęcić się umiłowanej muzyce i jest już nawet na drodze do zrobienia, dzięki swoim niezwykłym zdolnościom, wielkoświatowej kariery. A jednak porzuci tę świetną przyszłość, porzuci nie tylko muzykę, ale i wspaniałe perspektywy finansowe, jakie przed nim

otwiera przedsiębiorstwo okrętowe, na którego czele stanął, i zdecyduje się przepędzić całe życie wśród swojej gromady, w skromnych warunkach surowego rolniczo-pasterskiego bytowania. Powrócić pragnie do ukochanej Islandii, bo bez niej, bez swojej rodzinnej wioski nie wyobraża sobie pełnego życia. „Śnię znowu jak w dzieciństwie. Ale teraz sny zmieniły się, gdyż dawniej ty, Islandio, byłaś punktem wyjścia mych snów. I odczuwałem ciebie, jako pęto dookoła mych stóp, gdyż zdawało mi się, że trzymasz mnie w niewoli, z dala od wszelkich tych rzeczy, które warte są życia. Ale teraz wszystkie sny moje skupiają się dokoła ciebie z zewnątrz. I zdaje mi się teraz, jak gdybym miał dom gdzieś indziej, nie jakbym nie miał go nigdzie. A ty ciągniesz mnie i tęsknię do ciebie."

Ten powrót wielkiego muzyka i szczęśliwego przedsiębiorcy na skromne stanowisko przyszłego naczelnika wiejskiego klanu jest bardzo symptomatyczny. Nie wolno zrywać węzłów z otoczeniem, z którego się wyrosło, gdyż to znaczyłoby sprzeniewierzyć się samemu sobie, swoim — najlepszym instynktom — oto teza, którą głosi nam Gunnarsson! Nie pojmuje on bynajmniej rustykalizmu jako bezwzględnego przykucia do roli, od której nie wolno się pod żadnym warunkiem oderwać, ale żąda, aby jego najlepsze wartości nie zostały rozwłóczone po szerokim świecie, aby związek z nimi nawet przy zmianie warunków życiowych został zachowany.

Patriarchalizm islandzki przedstawiony przez Gunnarssona nosi jeszcze rysy średniowieczne. Różnice majątkowe pomiędzy poszczególnymi członkami gminy istnieją, rzadko kiedy jednak są bardzo znaczne — większe majątki stanowią w pewnym sensie jeszcze bonum commune. Örlygur, naczelnik gminy w Borg jest nie tylko największym właścicielem ziemskim w parafii, ale i faktycznym przewodnikiem gromady, jej niekoronowanym królem. Jego potężny autorytet, jakim się cieszy w okolicy, zawdzięcza nie tyle temu, że skupił w swoich rękach wszystkie godności, jakie można było piastować na terenie parafii, ile nade wszystko temu, że cały jest, tak swoją osobą, jak i swoim majątkiem na usługi potrzebujących współrodaków. Ta władza powstała na najbardziej naturalnej organicznej drodze, jest więcej ojcowaniem niż rozkazywaniem, opiera się nie na suchej literze prawa, ale na powszechnie przy-

jętym zwyczaju. Do utrzymania powagi Örlygura „przyczyniał się wzgląd najważniejszy, że był sumiennym doradcą, nieznużonym, bezinteresownym wspomożycielem biednych i rozumnym, szczęśliwej ręki, choć nieuczonym weterynarzem". Ale cały ten autorytet opierał się na dwóch podwalinach: na szacunku i na zaufaniu społeczeństwa, był w najściślejszym tego słowa znaczeniu autorytetem moralnym. Kiedy na skutek złośliwych plotek podkopaną zostanie opinia Örlygura, ujrzy on się jednego dnia opuszczonym przez wszystkich, nawet najbliższa służba gromadnie go odbieży.

Dziwnego doznajemy wrażenia czytając opis tego na zachodzie Europy niemal już zupełnie zaginionego świata, dziwnego i wzruszającego zarazem. Bo jest to przecież atmosfera nam osobliwie bliska. Raz po raz odsłaniają nam się tu dobrze pamiętne kontury polskiego zaścianka. Tylko u Gunnarssona jest rustykalizm bardziej czysty, bardziej stylowy, pozbawiony nalotów szlachetczyzny. Zdrowe i krzepiące jest promieniowanie tego pełnego tężyzny moralnej i zdyscyplinowanego wsiowego bytowania, między jednostką a otoczeniem istnieje nierozerwalne wiązadło wspólnego stylu życia, wspólnych obyczajów.

Antagonizmy szarpiące dzisiejsze rozproszkowane przez urbanizację i industrializację społeczeństwa, tutaj dzięki pewnemu wyrównaniu nie tylko warunków materialnych, ale i — co stokroć ważniejsze — poziomu życia moralnego, są wybitnie złagodzone. I bardzo to uderzające, że kwestia socjalna nie wysuwa się u pisarza islandzkiego na plan pierwszy. Wzniosły humanizm, który przepaja utwór Gunnarssona, świadczy, że sama własność jeszcze nie musi się stać zarzewiem walki pomiędzy ludźmi, jeśli utrzymaną zostanie wspólna, podniosła postawa cywilizacyjna, że to co naprawdę jest rozstrzygające, to nie ta czy inna forma gospodarczego życia, lecz przenikający je duch. Ale podkreślając te ogromne wartości pierwotnego, patriarchalnego ustroju Gunnarsson nie zamyka wcale oczu na te bezdroża, które mogą zaistnieć jako rezultat jego wynaturzenia. Szczególnie groźnym jest tu rodzinny separatyzm, żeby użyć naszego historycznego terminu, „duch familii", który potęgę swojej rodziny pragnie ufundować kosztem społeczeństwa. I w powieści zobaczymy wyraźne ślady tego procesu. W „Sadze Islandzkiej" istnieje moment, gdy wydaje się, że pa-

nowanie rodu na Borg zamieni się na pasożytnicze nadużywanie osiągniętej przewagi.

II

Młodszy syn Örlygura Ketill opanowany został przez demona chciwości. Z oburzeniem patrzy na wspaniałomyślną hojność swego ojca, który korzystając ze wzmożenia fortuny, rozdarowywał chłopom bydło, pieniądze i środki żywności, a nawet umorzył im wszystkie długi, jakie mieli u niego. Uważa, że ojciec tym postępowaniem, uszczupla potęgę rodu na Borg i postanawia wypowiedzieć mu bezwzględną walkę, skoro tylko zobaczył, że stary Örlygur po powrocie swego pierworodnego Ormarra myśli starszemu synowi przekazać swoją spuściznę. Obraz tego starcia wypełni większą część „Sagi Islandzkiej". Ketill jest brutalnym i obłudnym człowiekiem, który dla zrealizowania swoich planów nie zawaha się, acz niewierzący, przywdziać duchowną sutannę i z całym cynizmem nie przebierając w środkach postanawia obniżyć autorytet ojca w gminie i doprowadzić go do pełnego załamania. W tym celu nie cofnie się nawet przed najohydniejszym szantażem i wykorzysta ponurą tajemnicę domową. Oto niedawno uwiódł wychowanicę Örlygura Runę i miał z nią dziecko. Chcąc ratować ród przed płynącą stąd hańbą Ormarr sam poślubił Runę i podał dziecko za swoje. Wówczas Ketill sprytnie tak zaaranżował sytuację, że wzbudził naprzód w gromadzie podejrzenie co do ojcostwa Ormarra, insynuując, że faktycznym rodzicem jest stary Örlygur. A kiedy cała gmina wrzała już od tych pogłosek, kiedy służba oburzona porzuciła Örlygura zostawiając go na łasce losu, wówczas Ketill zdobył się na ostatni krok: wyrzucił z kościoła jako obwinionych Örlygura i Ormarra i wykluczył ich ze społeczności kościelnej. Ale wtedy spotkał go niespodzianie druzgocący cios. Örlygur wobec całego zebrania odkrył właściwego winowajcę, unicestwiając go ostatecznie w oczach całej społeczności i rzucił na niego ojcowską klątwę: „Bądź przeklęty, póki Bóg wieczny nie użyczy ci promienia swojej wspaniałości, aby ciemność zła twojej duszy ustąpiła światłu dobrego. Niech dusza twa nie znajdzie spokoju i nie będzie mogła opuścić swojej ziemskiej powłoki, póki Bóg wszechmogący nie ześle ci znaku przebaczenia".

Solidarność moralna gromady zwróci się jednogłośnie przeciw winowajcy. Nadwątlone więzy patriarchalizmu zawiązują

się równie mocno jak przedtem. Szlachetny Ormarr zostaje po ojcu głową rodu, przywódcą gminy, równie bezinteresownym i równie oddanym swej gminie, jak stary Örlygur.

Na tym kończy się „Saga islandzka", osnuta, jak widzieliśmy, dookoła motywu patriarchalizmu. Dalszym jej ciągiem będą „Ludzie z Borg", powieść poświęcona zagadnieniom odrodzenia upadłej osobowości ludzkiej. Bohaterem jej głównym jest niegodny Sera Ketill. Jak Kreon w „Antygonie" zostaje zdruzgotany na scenie, zmiażdżony surową karą bogów, których prawa tak lekkomyślnie zlekceważył, tak Ketill w jednym momencie przeżywa wszystko. I przekleństwo ojca i nagłą śmierć jego, bo bolesnego konfliktu z synem nie wytrzymało rodzicielskie serce, i wreszcie straszliwą tragedię swej zaniedbywanej żony Almy, która nie może wytrzymać odkrycia okropnej prawdy i popada w obłąkanie.

Jak Kreon, ugina się teraz Ketill pod uderzeniem losu. I rzeczywiście podejmie teraz straszną pokutę. Jako najnędzniejszy z ludzi, jako wędrowny żebrak będzie przebiegać całą Islandię aż postać jego stanie się przysłowiowa a imię jego „Gość Jednooki" otoczy legenda. Po kraju „krążyło dużo gadek o jego rycerskości i bezinteresowności, których dowiódł w swych długoletnich wędrówkach". Ratując bliźnich utracił jedno oko i złamał nogę, na którą dotąd już stale chromał i wlókł się kaleka do najodleglejszych wiosek, stając się wszędzie apostołem pokoju, który „znajdował sposoby wyjścia, gdzie inni widzieli tylko przeszkody" i „niejednokrotnie doprowadzał do zgody dwóch śmiertelnych wrogów. Gość jednooki, wędrowna żywa postać z bajki, człowiek najmędrszy z wszystkich, a jednak nie chcący używać mądrości swej na korzyść własną, człowiek najszlachetniejszy, a jednak wędrujący w łachmanach o kiju, człowiek mogący być ozdobą zamku królewskiego, a jednak szukający noclegu w stodołach i stajniach, jako najuboższy z wszystkich"...

Musiał znosić nie tylko niedostatek, głód i chłód, ale także i ciężar stokroć straszniejszy, powszechną ludzką wzgardę, którą było otoczone wspomnienie niegodnego proboszcza Ketilla. Ludzie nie mogli mu przebaczyć jego ohydnego czynu. Nie pomogło nic, że zapisał cały swój majątek ubogim, że nadał swemu zniknięciu pozory śmierci samobójczej, ludzie nie dali się tym przebłagać i przekleństwo ścigało jego imię. Brzemię dawnego zła przytłaczało go nieustannie i jako dług niespłaco-

ny było mu ciągłym wyrzutem. „Ileż uczyniłem złego — o którym nie wiedziałem zgoła — pomyślał Gość Jednooki, wlokąc się dalej samotnie — ileż nienawiści posiałem w sercach? Ileż złych myśli winien jestem, poza mymi własnymi? Ileż kwiatów ciemności wyrosło z mego złego ziarna? Ileż wybujało chwastów ciemności? Panie, któż dostąpi łaski wyrwania ich z korzeniem i zniszczenia jej nasienia i kiełków? Panie, czyż istotnie skutki złego są nieograniczone? Nieograniczone i niezniszczalne? Wszak skutki dobrego zdają się tak krótkie i ograniczone".

Ale najbardziej dręczyła Ketilla myśl, czy Bóg mu odpuści wyrządzone zło, szukał przeto jakiejś oznaki widomej miłosierdzia Bożego, szukał jej nade wszystko w ludzkim współczuciu. Chciałby znaleźć choćby jednego człowieka, który wiedząc o nim wszystko, przebaczyłby jego nieprawość. A tymczasem nie może znaleźć nikogo. „Skoro nikt z ludzi nie chce mi przebaczyć, skoro żadne serce nie chce mi rzec, że wina ma odpokutowana została, czy Bóg może mi przebaczyć? Czy mogą udzielone mi błogosławieństwa zrównoważyć przekleństwa? O Panie, byłbym tak spokojny, gdybyś raczył zesłać mi choć jednego człowieka, który by mnie znał a jednak przebaczył. Który by mnie znał i jednak podał mi rękę... ujął jednak mą rękę i dał mi znak swej miłości, o Panie, Panie! Ale niech się dzieje wola Twoja".

Czuć tutaj tęsknotę człowieka, pozbawionego przez protestantyzm Sakramentu Pokuty, za kapłanem, któremu można by się było zwierzyć nawet z najcięższych win, i który w imieniu Boga mógłby mu powiedzieć „odpuszczają ci się grzechy twoje". Ale takiego upoważnionego z Góry spowiednika nie zna protestantyzm, i dlatego Ketill opiera swoją nadzieję przebaczenia na dobroci ludzkiej, jakżeż zawodnej! Na darmo oczekuje on na wyzwalające słowo, nawet najlepsi ludzie wyrażają się o nim z klątwą i potępieniem. Jedna tylko jeszcze stoi przed nim droga: może zwrócić się z błagalnym wołaniem do Boga. „Boże, Panie mój! teraz stoję na skraju grobu i siły moje są wyczerpane. Pozostaje mi tylko łaska twoja, w którą ufam — łaska ludzi została mi odmówiona". I wtedy dopiero otrzymuje widomy znak miłosierdzia Bożego — odpuszczenie ze strony tych wszystkich, których najbardziej pokrzywdził.

Jakoż Bóg zlitował się nad nieszczęśliwym, skruszonym grzesznikiem. Kiedy już zupełnie wyczerpany z sił powraca niemal że na czworakach do swego rodzinnego, od lat niewidzianego domu, wtedy jak za dotknięciem różdżki czarodziejskiej topnieją wszystkie nawet najbardziej zawzięte przeciw niemu serca. Wyciąga do niego ramiona tak okropnie pokrzywdzony przezeń brat Ormarr, który do ostatniej jeszcze chwili żywił przeciwko niemu nienawistne uczucia i zaprzysiągł się, że nie może mu przebaczyć. „Tuż przed nim stał brat jego Sera Ketill. Żywy we własnej osobie. Ten starzec, ten chromy żebrak był jego bratem, dawnym kapłanem, klechą diabelskim. Ormarr zaczął przypominać sobie wszystko, co słyszał o tym żebraku i włóczędze. O jego mądrości i jego bezinteresownych bohaterskich czynach, i widział jego nędzę. Widział jego pokorę i skruchę. Widział jak pani Alma pieściła i włączyła go pomiędzy „dobrych". I pod nagłym wpływem zemsty i przebaczenia, bezlitości życia i skruszenia winowajcy przez życie, zaczęła znikać jego nienawiść. Ponieważ nienawiść ta przed chwilą przewzbrała ponad wszelkie granice, mogła zniknąć teraz od razu bez śladu. Ormarr szukał jej przez chwilę w sercu swoim, badał serce swe, aby ją znaleźć, ale nie znalazł jej. Nie znalazł nienawiści, ani nawet śladu niechęci. Tylko litość, tylko miłość... I nagle chwycił starego żebraka w objęcia i płakali z sercem przy sercu".

Przebacza mu tak bardzo ongiś skrzywdzona Runa, przebacza wreszcie jego własna żona Alma. Wprawdzie w obliczu obłąkanej Almy załamuje się chwilowo Gość Jednooki: „Boże, mój Boże... Boże wszechmogący. Oto dzieło moje. Zgasiłem światło tej duszy. Te tępe oczy o zgrozo! O, Panie! Za to nie ma przebaczenia. Chciałeś mi znów ją pokazać, abym zrozumiał, że prosząc o przebaczenie, żądałem niemożliwości". Ale dobra Kata zapewnia go: „Bóg może przebaczyć wszystkie błędy ludzkie. Bóg jest Bogiem. Cierpliwie zniosłeś karę jego". I jakby na świadectwo tej prawdzie obłąkana Alma odniesie się do niego z wyjątkową całkiem pieszczotliwością.

Teraz może już Sera Ketill spokojnie odejść do Pana. Oto już zostało wyrównane wszystko. On wie, że pozostaje mu już jedynie umrzeć, gdyż świadom jest, że „tylko śmierć przynosi całkowite pojednanie, śmierć błogosławiona. Wybaczcie mi te

słowa, nie mówię tego aby zranić, lub poniżyć wartość waszego szlachetnego przebaczenia. Ale zaprawdę tylko śmierć przynosi przebaczenie i pełny pokój". Niewystarczalność wyłącznie przyrodzonej postawy wobec spraw złego i dobrego przebija się w tych słowach Jednookiego Gościa: „Żadna krzywda nie da się naprawić. I łaską jest tylko, jeśli może być pozornie odpokutowana. Tylko łaską. Powiadam: pozornie. Gdyż nie wiem, czy odpokutowałem mą winę, czy też będę musiał jeszcze pokutować".

Cała ta pokutna droga gunnarssonowego bohatera, naprzód grzesznika, a potem otoczonego aureolą świętości pokornego i uczynnego pielgrzyma, zakończona pełnym Bożej harmonii pojednaniem, przypomina nam innego bohatera, mickiewiczowego Jacka Soplicę, co za swe dawne grzechy pokutuje jako skromny zakonnik Robak i równocześnie oddaje dzięki swemu poświęceniu nieocenione usługi ojczyźnie.

Ale chociaż serce Ketilla tak namiętnie pragnie Boga, to jednak dusza jego nie wyzbyła się ze szczętem wątpliwości. Trapią go myśli co do sensu życia, co do pośmiertnego bytowania duszy, nawet co do samego istnienia Boga. Żyją w nim jakby trzej ludzie. „Najpierw był Gościem Jednookim, maską żebraka i był tego świadom. Potem był skazaną na śmierć, napiętnowaną i sponiewieraną przez życie duszą, która zwątpiła o wszystkim, nawet o własnym zwątpieniu, rozdwojona aż do korzeni serca, krwawy krzyk ku niebu. Wreszcie był skruszonym grzesznikiem, który wierzy w Boga, który ufa Bogu i modli się doń z najskrytszej głębi serca, nie mogąc jednocześnie przeszkodzić myślom wątpić o nim, ba, szydzić zeń i urągać mu". A umierając jeszcze wyznaje: „Nie wiem, czy istnieje Bóg — wybaczcie, że to mówię — nie wiem, czy istnieje Bóg, ale wierzę w to i mam nadzieję. Ale nie mogę rzec, że o tym wiem, gdyż skłamałbym. Ale pomijając to — wiem, że więcej jest szczęścia w spokoju, niż w rozdwojeniu umysłu. Wiem że nieprzyjaźń czyni serca złymi, gdy przyjaźń dobrymi je czyni. I wiem, że życie ludzkie bogaci się miłością i dobrocią, staje się znośniejsze i naturalniejsze. Gdyż tam, gdzie istnieje tylko walka i nieprzyjaźń, życie wydaje się niedorzecznością. Jedyna rzecz, która nadaje sens życiu, to próba uczynienia go dobrym".

Oto stanowisko najszlachetniejszego humanitaryzmu, który nie zdobył się jeszcze na pewność, ale który wysiłkiem woli zmierza ku prawdzie. Można powiedzieć, że spotykamy się tu-

taj z paskalowskim argumentem za wiarą zaczerpniętym z prawdopodobieństwa. O słuszności stanowiska nie decydują tutaj, te czy inne, rozumowe argumenty, ale sprawdzian zaczerpnięty z wewnętrznego doświadczenia, z samego przeżycia rzeczywistości, oparcia się o poczucie wartości. Jesteśmy tutaj najbliżej tego przedziwnego zdania Kasprowicza z „Księgi Ubogich": „Ci co kochali, uwierzą"... [1]).

IV

Jeśli zło może stać się narzędziem dobra, to ileż bardziej jeszcze da to się powiedzieć i o cierpieniu! Ono to najskuteczniej potrafi odmienić serce ludzkie. „Ormarrze — zwraca się Ketill do brata — czy dziwisz się jeszcze temu, że nienawiść, która płonęła w oczach twoich, gdym spojrzał w nie na dworze przed chwilą, mogła tak nagle i bez śladu zniknąć z twego serca? Wiesz czemu zginęła? Gdyż spostrzegłeś i zrozumiałeś, że cierpiałem, cierpiałem męki piekielne, cierpiałem nadludzko. I dlatego również, że i ty cierpiałeś. W cierpieniu tym spotykają się wszystkie serca".

Widok wielkodusznie zniesionego cierpienia staje się najwymowniejszym apostolstwem, i dlatego też przykład bohaterskiej postawy starej Katy stał się dla Ketilla najsilniejszym bodźcem do odrodzenia duchowego, do podjęcia nowego życia. „I choć teraz możesz wyczytać to w myślach moich — powiada do niej Gość Jednooki — powiem ci jednak: tobie zawdzięczam najwięcej... W chwili, gdy chciałem skoczyć do morza, gdyż chciałem się wtedy z rozpaczy utopić, przypomniałem sobie nagle ciebie. Myślałem o tobie często i o boleści, którą przeczułem w twym sercu, lecz której nigdy nie okazywałaś. Znałem twoją historię. Wiem, że ktoś oszukał ciebie. Wiedziałem, że

[1]) Jest rzeczą charakterystyczną, że stanowisko zajęte przez Gunnarssona dziwnie przypomina nam postawę niezmordowanego polskiego poszukiwacza Boga K. L. Konińskiego. We fragmentach pośmiertnych jego pamiętnika, drukowanych we „Znaku" (nr 15) czytamy te znamienne słowa: „Tak więc opierając się na doświadczeniu osób wiarygodnych ze względu na swoją świętość, której składnikiem musi być prawdomówność; uprawdopodobniając istnienie Boga ze względu na owe skłonności wrodzone ducha ludzkiego, możemy mieć wielki stopień nadziei, że jest Dobra Istota Niewidzialna, do której możemy się modlić. Pewności absolutnie nie ma; jest dziedzina wiary, czyli zaufania. Nadchodzi czasem straszna myśl, że to wszystko tylko świat majaków; i że może być tak, iż nigdy nie dowiemy się prawdy". Oto etap wędrówki duchowej człowieka, który zmierza ku pewności, ale jeszcze w pełni jej nie uzyskał.

nie mogłaś zapomnieć. Wiedziałem, że byłaś dla wszystkich błogosławieństwem, a sama cierpiałaś bardziej niż wszyscy inni. Wtedy pomyślałem, że może życie Twoje jest mimo wszystko najwspanialsze. Że może najwspanialszą rzeczą jest pokonanie siebie i panowanie nad sobą. Wtedy zapragnąłem odpokutować swą winę, czynić dobrze dokoła, zamiast z rozpaczy szukać śmierci".

Prześliczna postać „Jednookiego Gościa" jest nam jakoś dziwnie bliska, dziwnie dobrze znana. Ależ tak! przypominamy sobie — przecież ten bohater skandynawskiego pisarza miał w rzeczywistości dziejowej swego świetnego poprzednika, który nie tylko, że nie ustępował w niczym powieściowej kreacji, ale nawet ją w niejednym przewyższał. Bo i wsłuchajmy się tylko w słowa Ketilla umierającego, czy w nich nie dosłyszymy wzruszającego, jakże nam znajomego echa?! „Tak nazywałem się „Gościem" i stałem się najlichszym z wszystkich — żebrakiem, włóczęgą, który żyje z łaski Boga i ludzi, któremu daje się jeść razem z psami i każe się nocować w stodołach lub stajniach. I już po krótkim czasie wędrowania miałem dość do roboty. Gdziekolwiek przyszedłem, ludzie cierpieli z powodu kłótni i nienawiści, zazdrości i nieporozumień. Wtedy postanowiłem sobie godzić ludzi ze sobą i z życiem a także ze śmiercią, o której zbyt mało myśleli. Albowiem większość ludzi zapomina, że życie jest tylko niby pyłek w bezgranicznej przestrzeni, że przed nimi i za nimi leży wieczność. Teraz kiedy umieram, najbardziej boleję nad tym, że nikt nie podejmie mego skromnego dzieła. Czegóż bowiem dokona jeden człowiek? Oby było jak najwięcej takich, którzy rozumieją, że największy czyn polega na zaparciu się samego siebie i niesieniu pokoju ziemi, że największe szczęście polega na tym, by wędrować i pokazywać na przykładzie własnym, że serce nasze nie lgnie do tej ziemi." Czyż te wzruszające zdania nie wywołują w oczach naszych niezapomnianej postaci tego, który też wędrował od wioski do wioski, jak ostatni nędzarz: w worku przepasanym powrósłem, a który gdziekolwiek tylko się zjawił, przynosił ze sobą uciszenie niespokojnych serc i tyle radości, że obdarzono go tym, pełnym naiwnego wdzięku, mianem „Bożego wesołka"? I czyż on nie czuł się najszczęśliwszym w ostatniej nędzy i poniżeniu — on Franciszek, zwany drugim Chrystusem?

A franciszkańska iście miłość natury przejawia się w powieści, choćby w tej scenie gdy „Gość Jednooki" szuka w pu-

stkowiu noclegu. „Ułomny starzec szedł od kamienia do kamienia, kulejąc. Szukał schronienia przed chłodem nocy. Szukał miejsca, które mogłoby mu służyć za dom. Gdyż tu w górze zaciszny i suchy kąt był skarbem. A w jego nędznym życiu osłonione legowisko było wielkim przepychem. Wreszcie znalazł dwa bloki oparte o siebie. Oto braterstwo i miłość, pomyślał i rzekł głośno: — Dobry wieczór, bracia. Wtedy wielka radość wytrysnęła w duszy jego i opuściło go uczucie samotności. Słowa jego wypowiedziane bezmyślnie, wyzwoliły go z dziwnego oczarowania, budząc rzeczywiste i żywe powinowactwo między nim i martwymi dokoła rzeczami. Ujął znowu kij, który był odłożył, przycisnął go rękoma i rzekł: Dziękuję ci za dzień dzisiejszy, stary przyjacielu. I dziękuję ci za wszystkie dni — dodał z poczuciem winy — gdyż nie dziękował mu dotychczas nigdy jeszcze i położył go znowu ostrożnie na kamieniu... Tak miło było widzieć mały szmat trawy, po tak długiej wędrówce przez skaliste góry. Radował się każdym źdźbłem, choć było zwiędłe i suche. I mimo woli przyjrzał się im wszystkim dokładnie, by niejako wryć sobie w pamięć ich kształty"...

Tęsknota współczesnego człowieka za franciszkanizmem objawiła się w utworze Gunnarssona we wstrząsającym kształcie. Jest to obok „Księgi ubogich" może najpiękniejszy hołd złożony przez literaturę XX stulecia biedaczynie z Asyżu... Jakież to charakterystyczne, że kiedy humanitarysta, tak wielkiej, jak skandynawski pisarz miary, chciał stworzyć ideał miłości bliźniego, to z konieczności musiał mu nadać franciszkowe rysy. A przecież powieść Gunnarssona daleka jest od jakiejś określonej wyznaniowości i wykazuje co najwyżej tylko tu i ówdzie wpływy atmosfery protestanckiej, która dominuje w Islandii. Imię Franciszka nie jest nigdzie w „Ludziach z Borg" wspomniane i nie pomylimy się chyba przypuszczając, że nie literacki wpływ „Fioretti" oddziałał na to tak uderzające podobieństwo. Ale po prostu już tak jest, że Franciszek pozostał ideałem nieprześcignionym ofiarnej miłości, i najpiękniejsza nawet artystyczna wizja może jedynie stać się przypomnieniem tego niewiarogodnie cudnego kwiatu człowieczeństwa.

Józef Marian Święcicki

Z psychologii częstej spowiedzi

Psychologię spowiedzi można by napisać w sposób różnorodny. Pierwszy z nich, konsekwentnie przeprowadzony — w imię niezawisłości „nauki o duszy" od teologii — uważałby powyższe zagadnienie za problem krytycznej autobiografii. Wówczas jednak — mówiąc językiem Chestertona — sprawa wygląda podobnie, jak gdyby komuś zaproponowano napisanie życia Nansena, zabraniając jednocześnie wspominać o Biegunie Północnym. Drugi zaś sposób polegałby na ustawicznym podkreślaniu w spowiedzi znaczenia czynników teologicznych. Zajmowalibyśmy się wtedy w sakramencie pokuty raczej tematem łaski — opracowanym już tak wspaniale — a nie procesem psychicznym, który długo jeszcze, mimo świetnych szkiców Wunderlego [1]) i Allersa [2]) czekać będzie na wyjaśnienia ostateczne. Wybieramy drogę pośrednią. Piszemy o spowiedzi, jako o przeżyciu religijnym.

Temat nasz ograniczamy do rozważań nad procesami zachodzącymi w psychice normalnej, gdyż uwzględnianie stanów mniej czy więcej patologicznych zaprowadziłoby nas od sedna sprawy zbyt daleko. Oprócz tego jesteśmy i my zmuszeni — co jest rzeczą samą przez się zrozumiałą — brać w rachubę tylko t y p o w e przeżycia sakramentu pokuty. Ma to ten wielki minus, że w analizie typu zachodzić nieraz musi uproszczenie niezwykle złożonych zjawisk. Ale takie jedynie podejście do zagadnienia umożliwia stworzenie pewnej syntezy wyników o przedmiocie badanym, wychodzącej poza ciasny krąg czysto opisowych relacji.

---

[1]) Z u r P s y c h o l o g i e d e r R e u e , Archiv. für Religionspsychologie II. 1921.

[2]) A u t o u r d' u n e p s y c h o l o g i e d e l a c o n f e s s i o n , Cinquième Congrès International de Psychologie religieuse, 1948. Études Carmélitaines, Trouble et lumière s. 65 nn.

Z punktu widzenia psychologicznego możemy proces spowiedzi podzielić na: „poszukiwania autobiograficzne", samoocenę — połączoną ze sprawozdaniem — oraz uznanie swej winy, sprowadzające na penitenta Boże przebaczenie. Ale spowiedź katolicka we wszystkich powyższych trzech czynnikach, tak misternie z sobą połączonych, że niekiedy trudno o przeprowadzenie między nimi jakiejś linii odgraniczenią czasowego, niesie w sobie wymiar, którego nie podobna nie zauważyć: jest ona przeżyciem religijnym. Tę cechę sakramentu pokuty będziemy podkreślali ustawicznie.

I. Poszukiwania autobiograficzne. Poszukiwania autobiograficzne są w największej mierze realizowane przed spowiedzią w tzw. rachunku sumienia.

Historia rachunku sumienia — przed kilkudziesięciu laty zestawiona przez O. Watrigant [3]) — jest niezbitym dokumentem ujmowania w ascezie chrześcijańskiej tej pobożnej praktyki jako pewnego rodzaju modlitwy, „świętego studium", „negotiatio s p i r i t u a l i s " . Jest to akt religijny. Występuje więc w nim ścisłe związanie przeżycia z przedmiotem — i to z przedmiotem transcendentnym. Rodzi się wtedy w duszy głębokie przekonanie, że z Bogiem łączą nas tajemnicze nici wzajemnego, osobistego stosunku. Przeżyciom bowiem religijnym towarzyszy pewność, iż Bóg o nas myśli i na swój przemożny sposób nam odpowiada.

„Święte studium", poprzedzające spowiedź, zaczyna się od momentu przypominania sobie czynów moralnie złych, popełnionych w wycinku czasu, jaki upłynął od ostatniej spowiedzi.

a) P r z y p o m n i e n i e s o b i e g r z e c h ó w przy częstym korzystaniu z sakramentu pokuty nie natrafia na większe trudności. Pole aktów p o s z u k i w a n y c h jest wówczas znacznie węższe aniżeli całkowity ich zakres. Po tygodniu prawie 25%, a po miesiącu 20% przeżyć nie uległo jeszcze zapomnieniu.

Sama psychologia przypominania sobie faktów z przeszłości — w spowiedzi częstej — jest również uproszczona, szczególnie wtedy, gdy ją poprzedzał codzienny rachunek sumienia. Przy niewielkim nawet wysiłku gromadzenia i zestawiania treści pamięciowych ostatnich dni, grzechy i niedoskonałości wystę-

---

[3]) D e E x a m i n e C o n s c i e t i a e , Eughien, Bibliothèque des Exercices, Nr 23.

pują wyraźnie. Działanie woli posiada bowiem tutaj jasno zdeterminowany zakres i kierunek, co nie pozostaje bez wpływu na odtworzenie minionych zdarzeń. U osób dążących do doskonałości chrześcijańskiej — a takich jest znaczna większość wśród przystępujących często do św. sakramentów — poprzedza przedspowiednią analizę sumienia chęć zapamiętania popełnionych upadków moralnych, która wpływa utrwalająco na przeżycia. Każde moralne uchybienie wywiera na delikatne sumienia silne wrażenie, co również zaznacza się w oddziaływaniu na pamięć. Nic więc dziwnego, że fakt popełnienia zła moralnego staje się często treścią psychiczną odnawiającą się niejako samorzutnie.

Niekiedy nawet to odnawianie się przyjmuje formę wyrzutów sumienia. Człowiek bowiem, dążący do pełni chrześcijaństwa, odczuwa je również w niemniejszej mierze, niż każdy inny penitent. U niego jednak wyrastają one na innym podłożu. Z natury rzeczy znajdujemy zwykle ich podkład psychologiczny w ogólnie znanym fakcie, że pole psychiczne wspomnień niemiłych, które się chce wykluczyć siłą z aktualnej pamięci, jest dość ograniczone. Nadmierne zatem nasycenie go prowadzi raczej do skutków wręcz przeciwnych. Nie możemy już wówczas o niczym myśleć, jak tylko o usuniętych pozornie przeżyciach. Przy częstej zaś spowiedzi u osób dążących do doskonałości nie wyłącza się z nurtu przeżyć smutnego wspomnienia o popełnionych grzechach. Nie lękamy się przechowywać go w pamięci, bo wiemy, że po naszym szczerym żalu może się ono stać siłą pełniejszej służby Bożej (motyw wynagrodzenia, zadośćuczynienia itp.).

W wyjątkowych tylko razach nie będziemy w stanie przypomnieć sobie jakiegoś szczegółu naszego życia, o którym wiemy, iż oceniliśmy go przedtem jako zło moralne. Pomijamy jednak ten właśnie wypadek, gdyż w duszy uświadomionego religijnie człowieka nie odgrywa on większej roli. Przekonanie bowiem o odpuszczeniu w spowiedzi nawet grzechów bezwinnie zapomnianych ucisza w psychice wszelki niepokój.

b) Poznanie naszego habitualnego ustosunkowania się do grzechów i niedoskonałości jest drugą częścią „poszukiwań autobiograficznych" w rachunku sumienia. Z pewnością — mówi Allers — czyny człowieka zależą od sytuacji, w jakich się znajduje, lecz jeszcze

więcej od stałego usposobienia jego psychiki [4]). Aby spowiedź nie była pozbawiona psychologicznego oddziaływania, nie może być — jak nam się zdaje — pominięta radykalna rewizja naszych nawyków, dyspozycji, pragnień itp., do których tak trudno się zwykle przyznać, aby przez poznanie samego siebie dojść do odkrycia właściwej przyczyny grzechów. W przeciwnym bowiem razie szukamy jej wszędzie, niekiedy zbyt często w bezpośrednim kuszeniu szatańskim, zamiast odnaleźć ją bez najmniejszego wahania w habitualnym ustosunkowaniu się naszej psychiki do zła moralnego.

Przy częstej analizie stanu sumienia, nawet w krótkim stosunkowo czasie, nie trudno nam przyjdzie powiązać popełniony grzech z jego istotną przyczyną. Będzie nią niekiedy po prostu zaniedbanie pewnych ostrożności, zagubienie się w sprawach, które nie były warte, by się nimi zajmować choćby przez chwilę. I skutek stąd taki, że nasze siły okazały się za słabe, albo — w drugim wypadku — nie starczyło już psychicznej energii na poważny wysiłek w innej dziedzinie. Przeważna jednak część niedomagań moralnych pochodzi z niedokładnego poznania i przemyślenia motywu dążeń, a czasami — rzecz ogólnie znana — z psychicznego przemęczenia. W związku z tym ostatnim zjawiskiem warto się powołać na autorytet katolickiej ascezy, która dawno wypowiedziała swój niezbity pewnik, że przemęczenie to jest największym wrogiem osiągnięcia chrześcijańskiej doskonałości.

Odnalezienie prawdziwych przyczyn niedociągnięć moralnych, popełnionych od ostatniej spowiedzi, odcyfrowanie — choćby częściowe — tajemnic swej psychiki, stwarza realną podstawę pod religijną samoocenę i szczere, wszechstronne z niej sprawozdanie przy konfesjonale.

II. Ocena własnych czynów i sprawozdanie. Samoocena w spowiedzi pełni funkcję przygotowawczą do najwyższego psychologicznie czynnika sakramentu pokuty, mianowicie do skruchy za grzechy. Już w „poszukiwaniach autobiograficznych" rachunku sumienia stykamy się z elementami samooceny. Wyłączamy ją jednak — dla jasności naszych rozważań — w pozycję odrębną.

a) S a m o o c e n a . Ujmuje ona pod kątem moralności wszystkie akty osoby. Najdłużej zatrzymuje się przy badaniu

[4]) D z . c . , s. 74.

tych przeżyć, które zostały sklasyfikowane przez sumienie jako sprzeczne z prawem Chrystusowym. Następuje dalsze ich różnicowanie: Jeżeli były one w całej pełni świadome i dobrowolne, ważność złamanego prawa decyduje o ciężarze gatunkowym winy. Samoocena wnika nie tylko w dziedzinę popełnionego zła, ale również nie pomija w swej analizie tych aktów, w których zostało przez nas pominięte dobro. Wiedząc o tym, że prawo solidarności zła jest podobną rzeczywistością, jak prawo solidarności dobra, nie ukrywamy przed sobą odpowiedzialności społecznej za każdy uczynek niezgodny z zasadami chrześcijańskimi, chociaż byłby on dokonany jedynie w myśli.

Im kto jest bliżej Boga i Jego świętości, tym wyraźniej widzi najdrobniejsze cienie w swej duszy. Nic więc dziwnego, że święci oceniali swe życie niezwykle ostro, a częstym imieniem, które nadawali sobie w pokorze, było słowo „grzesznik".

Tak szczegółowa analiza swych przeżyć może być przeprowadzana najpełniej przy tygodniowej spowiedzi, a jeszcze lepiej w czasie codziennego wieczornego rachunku sumienia. Wymaga ona jednak solidnej pracy i niemałej inteligencji penitenta.

b) S p r a w o z d a n i e w s p o w i e d z i. Spowiedź z punktu patrzenia psychologii jest sprawozdaniem krytycznym z pewnego odcinka przeszłości [5]). Ale nie tylko sprawozdaniem. Nosi ona na sobie charakter rozmowy z Bogiem, wypowiedzenia przed Nim win popełnionych od ostatniego przystąpienia do sakramentu pokuty.

Wypowiedzenie się to jeden z najbardziej dostępnych środków, jakimi uwalnia człowiek swą pamięć aktualną od niemiłych treści psychicznych. Można przypuszczać, że wielu przecenia ważność podzielenia się ze spowiednikiem wiadomością o popełnionych grzechach, aby w ten sposób odczuć moralną ulgę. To prawda, że człowiek — jako istota społeczna — pragnie powierzyć niekiedy innym to, co sam przeżył. Uspokaja się wówczas i ucisza. Nie powinniśmy wszelako zapominać, że w zdrowej psychice odchylenie przed kimś zasłony na swe błędy może być przeprowadzone jedynie pod wpływem motywów, które zapewniają osiągnięcie wyższego dobra indywidualnego czy zbiorowego. Często bowiem odczuwamy spowiedź jako ciężar. Ostatecznych przyczyn psycho-

[5]) T a m ż e , s. 65.

logicznych tego faktu należało by szukać w działaniu popędu do znaczenia. W rzadszych tylko — jak się zdaje — wypadkach wyznanie win przychodzi nam z łatwością. Czy jednak to drugie przeżycie nie jest wynikiem specjalnie żywej wiary?

U osób spowiadających się często sprawozdanie winno być ujęte pod kątem postępu duchownego. Nie jest więc ono tylko oskarżeniem się z grzechów i niedoskonałości, ale zarazem wtajemniczeniem spowiednika w swą pracę wewnętrzną. Konkretnie moglibyśmy to ująć w odpowiedzi na następujące pytania: Jakie powody naszym zdaniem decydowały o upadkach i zwycięstwach? Do jakich doszliśmy wyników? Na co zamierzamy zwrócić w przyszłości szczególną uwagę? itp. Tak szczegółowe jednak zestawienie nie jest bynajmniej konieczne przy każdej spowiedzi, a niekiedy byłoby ono nawet szkodliwe, gdyby penitent wciąż na nowo analizował to, co już dawniej ze spowiednikiem omawiał.

Oddziaływanie psychiczne sprawozdania w spowiedzi zanika zupełnie w stereotypowych formułach samooskarżenia, jakie niestety czasami są używane przez przystępujących częściej, niż ogół wiernych, do kratek konfesjonału. Stałe formuły wypowiadania swych grzechów przez dłuższy okres czasu wskazują wyraźnie, że w życiu duchowym nastąpiła rutyna i skostnienie.

Uspokojenie wewnętrzne, jakie jest zazwyczaj udziałem penitentów po przystąpieniu do sakramentu pokuty, nie pochodzi zasadniczo z podzielenia się ze spowiednikiem wiadomością o popełnionych grzechach. Cisza, która wówczas nań spływa — jako moc dobra, niczym niezastąpiona — rodzi się z przekonania, że to, z czego się oskarżymy, nie będzie nam odtąd liczone za winę.

Źródła więc tego pokoju wewnętrznego należy szukać na terenie p s y c h i c z n o - r e l i g i j n y m. Ten skutek bowiem jest udziałem katolika nawet wówczas, gdy z powodu nadzwyczajnych okoliczności czy też niemożności fizycznej spowiedź ustna staje się niepodobieństwem.

III. Żal za grzechy. Trzecim istotnym elementem psychologicznym spowiedzi jest żal. Bez niego sakrament pokuty byłby absolutnie nie do pomyślenia. Zanim jednak przejdziemy do rozważań nad tym stanem duszy, winniśmy pierwej krótko omówić psychiczny proces, który go zwykle poprzedza.

a) P r z e j ś c i e o d s a m o o c e n y d o ż a l u. W rachunku sumienia i w samym akcie spowiedzi wartościujemy pod kątem etyczno-religijnym nasze przeżycia na odcinku czasu od ostatniego przystąpienia do sakramentu pokuty. Zanim jednak człowiek przejdzie do wzbudzenia żalu za popełnione zło, następuje w jego psychice niezmiernie trudny do odcyfrowania proces. Spróbujmy naszkicować go w najlżejszych choćby zarysach. Żal jest poprzedzony zwykle przez przeżycie wartości. Taką wartością jest tu Bóg, łaska, niebo, cnota itp. Bezwartością zaś etyczną grzech i wszystko, co on za sobą w dziedzinie nadprzyrodzonej sprowadza. To są wartości — względnie bezwartości — same w sobie. Ta właśnie ich cecha jest w akcie psychicznym penitenta bezsprzecznie uwzględniona, ujmujemy ją pod kątem spostrzeżenia, jakie walory ma ona dla nas. Jeszcze i w tym drugim wypadku zachodzi zwykle dalsze zróżnicowanie aktu. Coś bowiem może być dla mnie wartością niezbędną, większą niż dla innych ludzi itp.

Tak w coraz jaśniejszych barwach występuje odpowiedź na pytanie, co przyniosły człowiekowi jego niedomagania moralne, a co przez nie utracił. Jeżeli proces ten jest doprowadzony do końca, akty powyższe stają się głębokim motywem dla wzbudzenia żalu za grzechy.

Z przeprowadzonych myśli jasno wynika, że działanie to odbywa się w sferze rozumu, a nie uczucia. Akty te bowiem nie są przeżyciem biernego — czy nawet aktywnego — stanu psychiki, lecz przeżyciem przedmiotu [6]). Mimo to jednak nie mamy zamiaru twierdzić, iż w genetycznym ich przebiegu uczucie nie odgrywa żadnej roli. Raczej przeciwnie. Genezy tych przeżyć można i trzeba szukać czasami w nawarstwieniu psychicznych uczuć, ale w samej strukturze aktów posiada ono tylko drugorzędne znaczenie.

b) Ż a l . Jeżeli kto, to właśnie przystępujący często do spowiedzi, dobrze wiedzą, że odpuszczenie grzechów nie odbywa się w niej mechanicznie. Suponuje ono przygotowanie sumienia przez szczery, głęboki żal. Łaska tylko wówczas wywo-

[6]) Honecker M., D i e P r o b l e m e d e r W e r t u n g s p s y c h o l o g i e, s. 921. w dziele zbiorowym Abhandlungen zur systematischen Philosophie (Rintelen v. J.), Regensburg, Hammel, t. II.

łuje — lub silniej uwydatnia — obraz Chrystusa w duszy, jeżeli w niej odnajdzie skruchę.

Zasadniczym czynnikiem katolickiego żalu za grzechy jest uznanie swej winy. I znowu z góry możemy stwierdzić, że przeżycie to nie jest aktem uczuć, ale władz umysłowych. Jest to bowiem skonstatowanie zewnętrznego stanom psychicznym faktu, wyrażającego się w pełni jednym słowem: „zgrzeszyłem". Drugim elementem żalu jest boleść duszy. Gdy spowiadający się rozważa, kogo obraził, jak wielkie rzeczy utracił, nawet przez pozornie małe zaniedbania, wtedy cała jego psychika nasyca się skruchą, która znowu główne swe siedlisko posiada w nawarstwieniu władz wyższych, a nie w uczuciu. To ostatnie bowiem niekiedy absolutnie nie odczuwa motywów, jakimi człowiek jest do samej głębi duszy intelektualnie i wolitywnie przejęty.

Stany emocjonalne towarzyszą czasami aktom żalu. Zależy to od dwu czynników: 1) wszechstronności poznania, czym jest Bóg i wartości moralne, 2) psychologicznego typu jednostki.

Wszystko, co oceniliśmy w nas od ostatniej spowiedzi jako moralnie złe, stanowi przedmiot żalu. Zachodzi jednak pytanie, jak przeżycie tego aktu wygląda konkretnie u osób często przystępujących do świętych sakramentów. Przypuszczamy, że osobom tym dobrowolne i świadome przestąpienie prawa Chrystusowego nie przychodzi w sposób jakby konnaturalny ich psychice. Odpada tym samym pozorna pewność twierdzenia Schelera [7]), jakoby przedmiotem formalnym żalu była konnaturalność grzechu dla jednostki, która akt żalu wzbudza. Zresztą niemało moglibyśmy spotkać takich ludzi, którzy nigdy w skrusze nie ujmowali zła pod tym właśnie kątem, a przecież trudno wątpić, że mieli oni żal naprawdę szczery i głęboki, a co najważniejsze wystarczający do odpuszczenia grzechów, z jakich się oskarżali [8]).

---

[7]) Vom Ewigen im Menschen[3], Berlin, Der Neue Geist Verlag, 1933, s. 25.

[8]) „Psychologiczną podstawę żalu ujmuje trafnie znany psycholog religii, Gruehn: „...das ethische Erlebnis der Schuld und das religiöse der Sünde gegen Gott entspringen augenscheinlich derselben Tendenz zu innersten Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit, zu tiefstem Ernst, die wir im religiösen Grunderlebnis vorfanden: sie ist massgebend für die Selbstbeurteilung der Umwelt des Individuums und bestimmt dieses dazu, den Dingen mit rücksichslosester Nüchternheit ins Auge zu schauen. Hier ist es nun nicht anders möglich, als dass das Individuum... seines unendlichen Abstandes von Gott gewahr ist." Religionspsychologie, Wrocław, Hirt, 1926, s. 91.

Żal w sakramencie pokuty obejmuje w pierwszym rzędzie zło moralne, ocenione w świetle zasad n o r m y e t y c z n e j , danej nam bezpośrednio czy też pośrednio od Boga, którą grzeszący lekceważy, narusza albo odrzuca.

W chrześcijańskiej skrusze kryją się potencjalnie elementy mocy, płynącej z przekonania, że usłyszeliśmy w niej głos miłosierdzia, płynący jako odpowiedź na naszę błagalne wołania.

Postanowienie poprawy po szczerym żalu jest procesem psychicznym, stosunkowo łatwym do odcyfrowania, chociaż niekiedy występują w nim czynniki, których analiza zaprowadziłaby nas zbyt daleko od zagadnienia, które nas tutaj interesuje. Wśród tych elementów na pierwszym miejscu należałoby postawić uczucie lęku o swą wolę ze względu na tylokrotnie powtarzane upadki. Sprawa jest jeszcze bardziej skomplikowana, gdy z aktem tym równocześnie rodzi się w duszy penitenta pewność, że znowu upadnie w te same grzechy, z których się dopiero oskarżał i za które żałuje. Nie stanowi to sprawdzianu nieszczerości żalu i braku postanowienia poprawy, lecz jedynie okazuje człowiekowi, jak głęboko zło moralne wtargnęło w jego psyche, znieprawiając ją w najprostszych nawet jej funkcjach [9]).

*

Kilku słowami o skutkach psychologicznych spowiedzi kończymy nasz artykuł. „Dzięki zwyczajowi częstej spowiedzi" — mówi encyklika Mystici Corporis — „wzmaga się w wiernych coraz większe zdrowe poznanie samego siebie, wzrasta w nich chrześcijańska pokora, zanikają złe nawyki w postępowaniu, mija niebezpieczeństwo popadnięcia w duchowe niedbalstwo... [10]). W znacznej części te zbawienne skutki

[9]) W rozważaniach naszych pominęliśmy zupełnie zagadnienie psychologii spowiednika. Niewiele dzisiaj jeszcze można o niej powiedzieć. Spowiednik pomaga penitentowi odtwarzać w pamięci popełnione winy. Przy częstym czyimś przystępowaniu do kratek konfesjonału, rola jego w tym względzie jest znikoma. Ważniejszą rzeczą jest pomoc spowiednika przy wykrywaniu związków przyczynowych grzechu. Mimo to nie należy zapominać, że jego wnioski opierają się częściowo na słowach penitenta, co jest z natury rzeczy zbyt szczupłą podstawą do budowania na niej niezaprzeczalnych twierdzeń. Przy tym — jak zaznacza Allers — musi on być zdany na bezbarwny szept oskarżenia.

Pomoc spowiednika najmocniej się przejawia w udzielaniu rad na stawiane mu pytania, w pouczaniu, w dobieraniu poddawanych penitentowi motywów, zdolnych wprowadzać człowieka w pełne życie chrześcijańskie.

[10]) Nr. 87.

możemy przypisać naturalnemu działaniu spowiedzi, które czynnik nadprzyrodzony uszlachetnia i utwierdza. Nie od dzisiaj zresztą zauważono, że sakramenty Kościoła psychice człowieka niezwykle odpowiadają. Doświadczamy tego najbardziej wyraziście przy zbliżaniu się do świętej spowiedzi.

Ks. Józef Majkowski T. J.

Kardynał Manning

(1807 – 1892)

Trzecim z wielkich kardynałów angielskich XIX wieku, następcą Wisemana na arcypiskupstwie Westminsteru i w godności prymasa Anglii, jest Henryk Edward Manning. Konwertyta jak Newman, lecz zupełnie odmiennego typu: „Raczej mąż czynu niż myśliciel, raczej pasterz i administrator niż doktor i teolog, raczej działacz społeczny niż intelektualista, interesujący się bardziej żywymi ludźmi niż ideami abstrakcyjnymi" [1].

Urodzony w 1807 roku, w 6 lat prawie po Newmanie, był jak on, synem bankiera z londyńskiej City. Ojciec jego, bardziej zajęty obrotami finansowymi niż zagadnieniami religijnymi, przeznaczał jednak syna do stanu duchownego. W Anglii bowiem każda szanująca się rodzina poświęca choć jedno ze swych dzieci na służbę Kościoła oficjalnego (anglikańskiego). Młody c l e r g y m a n nic na tym nie traci: może wejść w związki małżeńskie i założyć ognisko domowe, może prowadzić życie wygodne i dostatnie, nie wyrzekając się uczciwych przyjemności — a jeśli jest zdolny i obrotny — może zrobić „karierę duchowną".

Henryk Edward nie czuł wprawdzie pociągu do tego rodzaju życia; raczej uśmiechała mu się polityka niż teologia. W piętnastym roku widzimy go w Harrow, słynnym internacie dla synów najpierwszych rodzin Anglii, gdyż odznacza się bardziej mistrzostwem w narodowej grze c r i c q u e t [2]), ulubionej rozrywce synów Albionu, niż w naukach ścisłych. Wyniósł jednak z tego arystokratycznego c o l l e g e tradycje pa-

---

[1]) Thureau-Dangin: „La Renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle".

[2]) Gra w piłkę, podobna do palanta.

triotyczne, poszanowanie religii, autorytetu, prawdy i cnoty, które są podwaliną wychowania angielskiego, oraz tę umiejętność zachowania się w wielkim świecie cechującą „a perfect gentleman".

W chwili gdy 19 letni Manning opuszczał Harrow, krach finansowy Banku Angielskiego, na czele którego stał jego ojciec, uniemożliwił temu ostatniemu wysoką opłatę za utrzymanie syna w Oksfordzie. Wstrząs ten tak dodatnio wpłynął na młodzieńca, że postanowił powetować stratę poniesioną brakiem pilności w Harrow, przygotował się prywatnie przez rok jeden, zdał świetnie egzamin wstępny i otrzymał stypendium na słynnym uniwersytecie. Lata tam spędzone zaliczał później do najpiękniejszych w życiu. Koleguje z Samuelem Wilberforce, przyszłym biskupem Oksfordu, z Gladstonem, przyszłym ministrem królowej Wiktorii, marzy sam o świetnej karierze, o wysokich urzędach, odznaczeniach, o triumfach na mównicy parlamentu, kierując się hasłem „aut Caesar, aut nihil" — i kończy studia uniwersyteckie z dyplomem honorowym „first class".

Na razie jednak świetny absolwent wszechnicy oksfordzkiej musi się zadowolić skromną posadą w ministerstwie kolonii. W tym czasie następuje wielki przewrot w jego myślach i zamiarach: choroba powaliła go na łoże boleści; młodzieniec zwrócił się do Boga, zastanawiał się nad swoją przyszłością, stał się zdecydowanie wierzącym, zapragnął poświęcić się służbie Bożej, być clergymanem wedle życzenia ojca, ale już z przekonania, nie dla kariery. Wyzdrowiawszy, zaczął uczęszczać do kościoła, modlił się gorąco i usłyszał wyraźny głos Boży, powołujący go — jak sam później wyraził — „ad veritatem et ad seipsum".

Ambicja i ludzkie wyrachowania nie miały żadnego udziału w tym postanowieniu młodego Manninga. Wkrótce potem, po pobieżnym przygotowaniu, którym się zadawala kościół anglikański, przyjął święcenia z rąk biskupa Oksfordu i został mianowany wikarym rektora (czyli proboszcza) w Lavington. Proboszczem tym był John Sargent, właściciel pięknej rezydencji w tej miejscowości, z rodziną Manninga spowinowacony; najstarsza z jego córek poślubiła świeżo Samuela Wilberforce, oksfordzkiego kolegę nowego wikarego. Upłynęło zaledwie kilka miesięcy, a Manning ożenił się z najmłodszą jej siostrą Karoliną. Następnego roku teść jego umarł, naznaczając zięcia

na swego następcę. Tak więc w wieku 25 lat Manning został proboszczem jednej z najbogatszych parafii środkowej Anglii i małżonkiem uroczej i kochanej żony.

Szczęście ziemskie ma swe niebezpieczeństwa, zwłaszcza dla tych, którzy mają z obowiązku głosić prawdy ewangeliczne. Gdyby ten stan rzeczy był się przeciągnął — co by się było stało z przyszłym kardynałem? — Byłby najwyżej powiększył liczbę zacnych i pobożnych clergymanów, w których obfitowała epoka wiktoriańska, lecz byłby stracony dla wielkiej sprawy Bożej.

Ale Bóg czuwał nad nim i usunął największą przeszkodę: zostawił mu na razie wybitne stanowisko, świetne uposażenie, piękne konie, które tak lubił i na których się znał jak prawdziwy Anglik — całą tę ozdobę wykwintnego życia, którą Manning miał niebawem odtrącić silną ręką, skoro tylko wszedł zdecydowanie na drogę wyrzeczenia. Zadał mu Pan bolesny cios w samo serce: po czterech latach idealnego pożycia małżeńskiego umiera mu umiłowana żona.

Ten piorun z jasnego nieba, który strzaskał jego młode i czyste szczęście, miał się stać błogosławieństwem dla Kościoła katolickiego w Anglii [3]).

*

* *

Jaki był stosunek Manninga do ruchu oksfordzkiego?

Jeszcze za życia żony, jako duszpasterz swej parafii w Lavington, śledził on z zainteresowaniem, ale też z niepokojem, tę walkę, która zajmowała umysły ówczesne. Czytając pilnie „traktaty" przejął się ich treścią. Uwielbiał Newmana i Pusey'a i mówił sobie: „Mają słuszność: Kościół angielski jest czymś więcej niż tworem Państwa. Trzeba mu zatem przywrócić dawną władzę duchowną, cofnąć się do jego początków i uwypuklić te znamiona, bez których nie ma Kościoła Chrystusowego".

Ułożywszy programowe kazanie na temat „Reguły wiary", przed wygłoszeniem dał je do przeczytania Newmanowi. To było pierwsze zetknięcie się dwóch wybitnych mężów, którzy

---

[3]) W kilkadziesiąt lat później, w pewnym salonie londyńskim, odezwał się ktoś z uwagą: „Nawrócenie Newmana było największą klęską, jaką poniósł kościół anglikański naszych czasów". Na to wstał kanonik Mac Mullen i dodał: „Drugą, równą pierwszej, była przedwczesna śmierć pani Manning!"

mieli tak ważną odegrać rolę w dziejach religijnych Anglii i wywrzeć tak wielki wpływ na brytyjskie społeczeństwo. Obdarzeni jeden geniuszem myśli, drugi geniuszem czynu, mieli dążyć równym krokiem ku Prawdzie; lecz wskutek różnic ich natury, nie miało nigdy dojść między nimi do poufniejszej przyjaźni. Na razie Manning uważa starszego od siebie Newmana za „mistrza, któremu winien jest więcej wdzięczności niż jakiemukolwiek człowiekowi na świecie": W Oksfordzie liczy wielu przyjaciół: kolegę szkolnego Roberta Wilberforce, Henryka Wilberforce szwagra swego, a zwłaszcza Gladstona, w towarzystwie którego udaje się do Rzymu po raz pierwszy (w 1838 roku). Razem składają wizytę rektorowi tamtejszego Kolegium angielskiego, ks. Wisemanowi, który nie domyśla się, że w tym 30 letnim wytwornym clergymanie ma przed sobą następcę swego na stolicy prymasowskiej Anglii i przyszłego kardynała rzymskiego Kościoła.

Po powrocie z podróży włoskiej Manning zostaje mianowany archidiakonem biskupa w Chichester i staje się wkrótce jego prawą ręką; pisuje często za niego listy pasterskie, omawiające w sposób głęboki i poważny kwestie aktualne religijno-społeczne. Jeden z nich „O jedności Kościoła Bożego" zwraca na autora ogólną uwagę. Czytając go, biskup Exeteru zawołał: „Trzech mężów mamy, na których anglikanizm liczyć może: Gladstona, Hope'a [4]) i Manninga"! Organ Kościelny „The Christian Remembrencer" pisze: „Ten młody archidiakon jest jednym z tych ludzi, których Kościół potrzebuje na najwyższych stanowiskach".

Tymczasem Newman, po pięciu latach wahania, niepewności i moralnego zmagania zdobywa się na krok decydujący: przechodzi na katolicyzm. Chociaż wypadek ten nie był nieoczekiwany, wstrząsnął mocno opinią brytyjską: fakt konwersji z szybkością błyskawicy obiegł całą Anglię, z wszechnicy do wszechnicy, z plebanii do plebanii. Rozmaicie był on komentowany, lecz został jednomyślnie potępiony jako „wielka zdrada". — Jeżeli tak sądzili wyznawcy oficjalnego Kościoła, to zwolennicy Newmana, traktorianie, stanęli na rozdrożu, do którego przywiódł ich uwielbiany wódz... Wszystkie oczy były na nich zwrócone. Zapytywano się: Co oni teraz uczynią?

[4]) Zięć Walter Scotta, który miał niebawem przejść na katolicyzm.

I podczas gdy jedni poszli odważnie w jego ślady, inni — jak Keble, Pusey, Manning — cofnęli się przerażeni.

Jak przedtem Newman, tak teraz Manning walczył ze swoim sumieniem. Walka trwała pięć lat i toczyła się wokół pytania: Czy iść dalej drogą, która się przed nim otwierała, czy też pozostać na miejscu wyznaczonym (zdawałoby się) przez Opatrzność — gdyż urodził się w anglikanizmie?... Wszystkie węzły krwi, tradycji, przywiązania, przyjaźni, wspomnień — łączyły go z tą wiarą. Zerwanie ich wydawało mu się rodzajem śmierci!

Jednocześnie z tym zmaganiem się, z tą walką z uczuciem, przetaczała się w duszy Manninga doniosła praca wewnętrzna, wśród żarliwej modlitwy i surowych umartwień. Ułożył sobie dokładny regulamin dnia: wczesne wstawanie we wszystkich porach roku, długie modlitwy, rozmyślania, czytania duchowne, rachunek sumienia, ścisłe posty w środy i piątki. Pismo św. czytywał zawsze na klęczkach, odmawiał codziennie 7 Psalmów pokutnych, wyrzekł się pięknych koni i pojazdów oraz przyjemności powożenia i jeżdżenia konno. Oddawał się za to z tym większą pilnością i zapałem obowiązkom duszpasterskim. Pisał później o tej epoce swego życia: „Byłem jak człowiek, którego oczy olśniła światłość wielka... Trudności intelektualne malały z każdym dniem — lecz powstawały coraz to nowe innego rodzaju — trudności moralne".

Reputacja Manninga rosła tymczasem z każdym rokiem, nie tylko w sferach duchownych; obowiązki jego zbliżały go często z mężami stanu, którzy rychło poznali się na jego wybitnych zdolnościach. Zimą przebywał częściowo w Londynie, gdzie musiał się obracać w najwyższym towarzystwie i brać udział w różnych zebraniach, których był wielce pożądaną ozdobą. Wyrzucał sobie później to życie światowe, o którym notuje w dzienniku: „Trzy lata światowości, strata czasu dla wieczności, ambitne marzenia o przyszłości"...

Chociaż odczuwa tego rodzaju pokusy, nie ulega im jednak, jak dowodzi następujące zdarzenie: Szwagier jego, Samuel Wilberforce, został mianowany biskupem Oksfordu, a opróżnione przez niego miejsce kapelana królowej Wiktorii ofiarowano właśnie Manningowi. Był to wstęp do najwyższych godności w Kościele anglikańskim. Ku ogólnemu zdumieniu Manning odmówił. W dzienniku swym pisze: „Lękam się zeświecczenia. Jakże często w kazaniach swoich występowałem przeciwko py-

sze, próżności, ambicji itp. — ale nigdy nic nie uczyniłem, aby sam zdobyć praktycznie cnotę pokory... Boję się stanowiska prałata na królewskim dworze; widziałem bowiem nieraz, że cnotliwsi ode mnie ponosili tam niemałą szkodę na duszy".

Wkrótce potem ciężka choroba ułatwiła mu głębsze wejście w siebie: w obliczu grożącej śmierci odprawia rachunek sumienia, który znajduje mocne wyrazy w jego ówczesnych zapiskach. Wyznaje w nich swoje pokusy i upadki z pokorą i szczerością dusz świętych: „Próżność i nieużyteczność mego dotychczasowego życia; grzeszne zadowolenie z siebie. Rozprawiałem jak święty; miałem się nieledwie za świętego, bo żyłem (po ludzku mówiąc) uczciwie. A teraz widzę, żem tylko marnym grzesznikiem!"

Choroba ta stała mu się rodzajem rekolekcji, z których wyszedł odnowiony na duchu. „Błogosławiony był to czas — pisze. — Nigdy nie czułem się tak sam na sam z Bogiem, nigdy tak blisko Niego!" Rekonwalescenta wysłali lekarze do Włoch. Gdy po kilku miesiącach powrócił do Angli wzmocniony na zdrowiu, zaszedł wypadek, który położył koniec jego wahaniu.

Dr Gorham, duchowny anglikański, nauczał, że chrzest nie gładzi skutecznie grzechu pierworodnego, za co jego biskup odmówił mu instytucji na proboszcza w swej diecezji, chociaż był on protegowany przez rząd. Gorham odwołał się do trybunału prymasowskiego w Canterbury, a gdy ten przyznał słuszność biskupowi, odniósł się do świeckiego sądu koronnego w Londynie, który rozstrzygnął na korzyść Gorhama. Wyrok ten zaniepokoił opinię w całym kraju i wysunął nowy problem: czy sądy świeckie mają rozstrzygać sprawy czysto dogmatyczne i to na przekór wyrokowi trybunałów duchownych? — Fakt ten wykazywał dobitnie, że Kościół anglikański jest instytucją czysto administracyjną, bez moralnego autorytetu i duchowej niezależności.

Pod wrażeniem tego wypadku Gladstone napisał do Manninga: „Kościół anglikański jest stracony, jeżeli się nie zdobędzie na jakiś odważny czyn!"

Ze wszystkich stron ludzie wierzący podnoszą protesty, organizują zebrania, zbierają podpisy, redagują rezolucje. Manning zwołuje 1800 duchownych na walną naradę do katedry w Chichester. Wszyscy (z nim na czele) układają i podpisują adres do królowej, protestujący przeciw supremacji Państwa w kwestiach religijnych. Przywódcy traktorianów stają oczy-

wiście po stronie ruchu i opozycji — sekty zaś opowiadają się za rządem; mnożą się broszury za i przeciw. Biskupi anglikańscy nie są zgodni. Zamieszanie rośnie z dnia na dzień.

Manning zamyka się w milczeniu i przez 8 miesięcy walczy „z agonią swego anglikanizmu" — jak pisze rozdarty między Prawdą, która coraz jaśniej przed nim staje, a przywiązaniem do swego narodowego Kościoła.

W tym czasie wychodzi (24 września 1850 r.) bulla Piusa IX, przywracająca hierarchię katolicką w Anglii. Opowiedzieliśmy w artykule o kardynale Wisemanie [5]), jakie wzburzenie ogarnęło społeczeństwo angielskie, zwykle tak zrównoważone i rozsądne, na ten czysto administracyjny akt papieski, który nazwano t h e p o p i s h a g r e s s i o n. Dziś, w stuletniej perspektywie, trudno sobie ten szał wytłumaczyć. Manning zmuszony był z obowiązku archidiakona zwołać ponownie duchowieństwo diecezji Chichester i przewodniczyć jego zebraniu. Położenie jego było bez wyjścia. Postanowił przeto, korzystając z tej sposobności, oświadczyć otwarcie zgromadzonym konfratrom, że przechodzi na katolicyzm.

Łatwo sobie wyobrazić ich konsternację!

Przekroczył ostatecznie Rubikon. Długo walczył ze sobą, przywarłszy z jednej strony synowską miłością do Kościoła, w którym się urodził — a z drugiej przynaglany coraz silniejszym głosem sumienia. Wreszcie łaska zwyciężyła. Definitywne zerwanie będzie go jednak bardzo dużo kosztowało. Oto jak opowiada w liście do przyjaciela zerwanie ostatniej nici łączącej go z anglikanizmem.

„Było to w kaplicy Buckingham Palace road, podczas nabożeństwa. Klęczałem obok Gladstona; gdy nadeszła chwila komunii, szepnąłem mu: Nie mogę już komunikować po anglikańsku! — Wstałem i kładąc rękę na ramieniu przyjaciela rzekłem: Chodź! — Lecz tu rozchodziły się drogi nasze: Gladstone został, a ja odszedłem".

Na drugi dzień, wychodząc od notariusza, gdzie podpisał formalne zrzeczenie się swego beneficjum, zaszedł do katolickiego kościoła św. Jerzego i odmówił swe pierwsze „Zdrowaś Maryja".

Został akt najważniejszy: abiuracja. Tu czekała go ostatnia, najcięższa próba: żył bowiem dotąd w przekonaniu o ważności

---

[5]) „Przegląd Powszechny", wrzesień 1950, str. 171 nn.

święceń anglikańskich, które sam otrzymał. Teraz dowiedział się z bólem, iż nie jest kapłanem i że jako taki nie będzie przyjęty do Chrystusowego Kościoła! Nie może się pogodzić z tą myślą; przez pięć godzin dyskutuje gorąco ze światłym katolickim teologiem, lecz w końcu składa broń.

Przyznał się później, że ta ofiara, złożona na ołtarzu nowej wiary, najbardziej go kosztowała.

W niedzielę Pasyjną, 6 kwietnia 1851 roku, Manning wraz z nieodłącznym przyjacielem Hope Scott, złożyli razem wyznanie wiary, otrzymali chrzest warunkowy i absolucję z rąk jezuity O. Brownbill, a w Niedzielę Palmową kardynał Wiseman bierzmował ich i dał im pierwszą Komunię św.

Był to koniec jednego życia, a zarazem początek drugiego. Manning miał lat 44 i sądził, że wszelka działalność publiczna jest dla niego skończona. Mylił się. Teraz dopiero miała się rozpocząć jego najbardziej żywotna działalność i to na wielką skalę.

*

* *

Zaraz po nawróceniu Manning uczuł się zalany szczęściem, światłem i pokojem, jakiego nie zaznał od pięciu z górą lat. Pisał w tych czasach do przyjaciela: „Mogę z Dantem powiedzieć: „E venni dal martirio a questa pace“ [6]).

Oderwany tak od wszelkich ziemskich przywiązań i nie mając wątpliwości co do swego powołania kapłańskiego, przyjął święcenia w 10 tygodni po abiuracji, w kaplicy prywatnej kardynała Wisemana. Z uniesieniem radości wstąpił do ołtarza Bożego w kościele księży Jezuitów, aby złożyć po raz pierwszy prawdziwą Najśw. Ofiarę. Asystowali mu niedawno nawrócony O. Faber, oratorianin i słynny jezuita francuski, O. de Ravignan.

W kilka dni później ks. Manning wyjeżdża do Rzymu, aby zaczerpnąć u źródła ducha katolickiego bijącego ze skały Piotrowej.

Dla Piusa IX niedawny archidiakon z Chichester nie był człowiekiem nieznajomym. Trzy lata temu Papież, przechadzając się poza Watykanem, spotkał Manninga na ulicy i uderzony jego szlachetną postawą, dystynkcją układu i pięknym obliczem, zapytał towarzyszącego mu monsignora Talbot (Angli-

---

[6]) „Przeszedłem z męczeństwa do tego pokoju“.

ka): „Kto to jest?" — W kilka dni potem Manning został przyjęty na prywatnej audiencji w Watykanie i usłyszał z ust Papieża te nieledwie prorocze słowa: „Kto szuka, znajduje!"

Jaką radością dla ojcowskiego serca Piusa IX było teraz widzieć u swych stóp tę zbłąkaną owieczkę, która wreszcie trafiła do prawdziwej owczarni Chrystusowej! Umieścił go w duchownej Akademii, gdzie Manning pogrążył się na trzy lata w nauce teologii i w modlitwie. Raz na miesiąc Papież przyjmował go na prywatnym posłuchaniu i poufnie z nim rozmawiał. Na miesiące letnie, bardzo w Rzymie uciążliwe, wracał do Anglii, gdzie miewał serie konferencji przed gronem słuchaczy po wielkiej części protestanckich. Jako mówca nie posiadał on subtelności, oryginalności i niezrównanego czaru Newmana; lecz słowa jego były nacechowane powagą, godnością, a nadewszystko doniosłością praktyczną, wskazującą na męża czynu, zmierzającego pewnym i energicznym krokiem do wytkniętego celu.

Pius IX byłby go chętnie zatrzymał na stałe w Rzymie, ale ustąpił na usilne naleganie Wisemana, który potrzebował pomocy tak wybitnych ludzi jak Manning w rządach archidiecezji. Powrócił więc do Londynu, gdzie czekała go godność dziekana kapituły Westminsterskiej; na tym stanowisku stał się wkrótce prawą ręką kardynała i rektorem kolegium św. Edmunda (seminarium diecezji Westminster.).

Dziesięciolecie, które miało upłynąć między powrotem Manninga do kraju a jego wstąpieniem na stolicę prymasowską, było pełne walk i wewnętrznych trudności. Katolicyzm angielski bowiem nie był się jeszcze całkowicie otrząsnął z pozostałości dwuwiekowego nienormalnego położenia. Niezbyt liczne duchowieństwo nie było przygotowane do zadań otwierających się w nowonastałej erze wolności. „Dzieliło się ono — jak pisze Pressensé, historyk tych czasów — na dwie kategorie: na lękliwych i odważnych, niemych i wymownych, biernych i czynnych, starszych i młodych". Episkopat liczył zbyt wielu przedstawicieli pierwszej grupy, aby można było liczyć na rychłe osiągnięcie jedności działania. Zadaniem Manninga było więc mitygować zarówno jednych jak i drugich, oraz odwracać od Prymasa różne ukłucia szpilek a nawet wymierzone w niego ciosy. Miał on z natury wielkie dary potrzebne dla pośrednika i rzecznika pokoju. Toteż dzięki jego taktowi i czujnej w sto-

sownej chwili interwencji nie doszło ani razu do poważniejszych zatargów.

Starzejący się Wiseman widział wielką potrzebę misjonarzy diecezjalnych, gotowych na każde skinienie arcybiskupa pełnić duszpasterstwo w ubogich dzielnicach Londynu, zamieszkanych przez ludność robotniczą, przeważnie irlandzką, a żyjącą w skrajnej nędzy i opuszczeniu. Manning udał się do Mediolanu, aby zapoznać się z bliska z Oblatami św. Karola Boromeusza oraz ich organizacją. Było to stowarzyszenie księży świeckich, założone w XVI wieku przez tego świętego kardynała. Manning ułożył dla odgałęzienia angielskiego osobne statuty, które otrzymały aprobatę w Rzymie — i w dzień Zielonych Świątek 1857 roku otworzył w Londynie pierwszy w Anglii Dom Oblatów, złożony na razie z pięciu kapłanów i dwóch braci. Instytucja ta, bardzo w kraju popularna, oddała potem katolicyzmowi angielskiemu ogromne usługi.

Jednocześnie Manning roztaczał głęboki wpływ jako poszukiwany spowiednik i wytrawny kierownik dusz, kaznodzieja i konferencjonista. Kardynał Wiseman używał go chętnie nie tylko do apostolskich prac, lecz i do spraw administracyjnych oraz do rokowań z władzami. Wszystko to bardzo odpowiadało uzdolnieniom Manninga; podczas gdy dla takiego Newmana, który tak niechętnie opuszczał swą zakonną celę, aby się udzielać na zewnątrz, katolicyzm był raczej mistycznym związkiem duszy z Bogiem, w myśl hasła „I and my Creator".

W rzadkich chwilach wolnych od obowiązkowych zajęć Manning pracował nad większym dziełem pt. „Stolica Święta a czasy dzisiejsze"; udał się chwilowo do Rzymu w sprawie wydania tej książki, gdy smutna wiadomość zmusiła go do niezwłocznego powrotu do Londynu: kardynał Wiseman umierał. Manning zdążył na ostatnią chwilę: pierwszy katolicki arcybiskup Westminsteru i prymas Anglii skonał na jego ręku.

Nie łatwo było zamianować jego następcę. Kapituła Westminsterska wyraziła zastrzeżenia co do niektórych niemiłych jej kandydatów; rząd ze swej strony uczynił to samo. Pius IX postanowił pominąć wszystkie tego rodzaju względy; zarządził specjalne modlitwy, aby uprosić światło Ducha Świętego — i zamianował Manninga.

Gdy 8 maja 1865 roku wiadomość ta doszła do Anglii, wszyscy oponenci skłonili głowę przed wyraźną wolą Ojca chrześcijaństwa i musieli przyznać, że wybór był trafny. Rzeczywiście: kapłan, który miał zasiąść na stolicy metropolitalnej, był mężem silnego charakteru i niewzruszonych przekonań, oraz wrogiem wszelkich kompromisów. Chrystianizm jego był chrystianizmem Apostołów i Ojców Kościoła; katolicyzm zaś jego — katolicyzmem wielkich Papieży i wielkich Świętych, religią jedności, nieomylności i autorytetu.

Z metropolitą Manningem otwierała się zatem nowa era dla katolicyzmu Wielkiej Brytanii. „Przed nim — napisze po jego śmierci jeden z naczelnych dzienników angielskich — Kościół katolicki był u nas w katakumbach; z nim wychodzi z ukrycia, ukazuje się w świetle dziennym i zaczyna swój wiek Konstantyna".

Nowy arcybiskup używał trzech sposobów działania: słowa, pióra, czynu.

Był on głęboko przekonany o potędze żywego słowa: jeszcze jako anglikański clergyman i rektor w Lavington był cenionym kaznodzieją. Jako kapłan katolicki miewał kolejno kazania we wszystkich prawie parafiach Londynu; jako metropolita nie przestał głosić słowa Bożego, gromadząc u stóp swej ambony licznych słuchaczy, tak katolików jak protestantów. Posiadał bowiem dar wymowy jasnej, prostej, praktycznej — wymowy, która odpowiadała trzeźwym i logicznym umysłom angielskich jego słuchaczy.

Tam, gdzie nie mógł dotrzeć żywym słowem — docierał piórem [7]). Korzystał z każdej sposobności, aby odpowiedzieć na zarzuty lub odeprzeć napaści wielkich czasopism protestanckich, umieszczając na ich łamach, w formie sprostowań, artykuły doktrynalne, które są prawdziwymi apologiami katolicyzmu.

Lecz nie dość słowa i pióra dla niezmordowanego szermierza Prawdy: uderza on także „w czynu stal".

---

[7]) Oto tytuły głównych jego dzieł: „Nieograniczona władza Boga" — „Dobry Pasterz" — „Miłość Jezusa dla pokutujących" — „Grzech i jego skutki" — „Anglia a chrześcijaństwo" — „Kościół a duch świata" — „Niezależność Papiestwa" — „Władza doczesna Papieża" — „Historia prawdziwa Soboru Watykańskiego" „Podwaliny wiary" — „Wieczyste Kapłaństwo" — „Misja wewnętrzna Ducha Świętego" — „Misja doczesna Ducha Świętego" — „Chwała Serca Jezusowego".

Mimo nawału zajęć, potrafi połączyć mnogie obowiązki odpowiedzialnego stanowiska z wytężoną pracą społeczną i obywatelską. Przeciwnicy katolicyzmu liczą się z nim, a niebawem ten przedstawiciel religii dotąd nierównouprawnionej w państwie brytyjskim, zajmuje czołowe stanowisko w tym kraju. Gdy Rzym wynosi go za jego zasługi do godności kardynała (1875 r.), cała Anglia cieszy się tym jego odznaczeniem. Gdy Manning przybywa do Rzymu, by przywdziać purpurę, kolonia protestantów angielskich łączy się z katolikami w uczczeniu nowego księcia Kościoła.

Dwór królewski w Londynie okazuje mu najwyższe względy. Na pewnym, oficjalnym obiedzie posadzono Manninga na pierwszym miejscu, tj. po prawej ręce królowej Wiktorii — anglikańskiego zaś arcybiskupa Canterbury, tytułującego się prymasem Anglii, po lewej. Gdy mocno niezadowolony dygnitarz twierdził, że jemu się ten zaszczyt należy, książe Walii (późniejszy Edward VII) odpowiedział mu: „Ekscelencja zechce zauważyć, że, według ogólnie przyjętej etykiety, kardynałowie rzymscy mają rangę książąt krwi!"

Pewnego razu jakiś wysoki dygnitarz kościoła narodowego odezwał się przed Manningiem: „To my jesteśmy kościołem Anglii!" — Na to kardynał: „A my jesteśmy Kościołem w Anglii!" — Ta trafna odpowiedź stała się tradycyjnym hasłem wśród katolików Wielkiej Brytanii.

Dzięki swej niestrudzonej gorliwości apostolskiej oraz wydatnej działalności społecznej, kardynał Manning stał się niezmiernie popularny. Za główną misję swoją uważał troskę o dobro dusz, tak katolików jak innowierców. Jeszcze zanim został mianowany arcybiskupem, założył w Londynie ligę wstrzemięźliwości i sam się pierwszy do niej zapisał. Pijaństwo bowiem było nałogiem bardzo rozpowszechnionym wśród tamtejszych Irlandczyków. Kardynał lubił opowiadać następujące zdarzenie:

Pewnego wieczora, wracając z jakiegoś meetingu, spotkałem na ulicy pijanego. „Jesteś Irlandczykiem?" — zapytałem go. — „Tak" — odrzekł. — „I katolikiem?" — „Czy mógłbym nim nie być?" — „Więc czemu nie bierzesz p l e d g e ? " [8]). „Zbezczeszczasz swoją religię". „Zbezczeszczam moją religię? — oburzył się pijak. — Piję tylko kieliszek jeden

[8]) Pledge — medal stanowiący oznakę członków Ligi Abstynentów.

i drugi, lecz nigdy nie zbezcześciłem swojej świętej wiary!" — Wtedy przyszły kardynał, sądząc, że dobrze zrobi, dając siebie i drugi, lecz nigdy nie zbezcześciłem swojej świętej wiary!" — Wtedy przyszły kardynał, sądząc, że dobrze zrobi, dając siebie za przykład, mówi, że chociaż jest księdzem katolickim, zapisał się do Ligi Abstynentów. Na to Irlandczyk oburzony: „Jakto? kapłan katolicki upadł tak nisko, że aż musiał wziąć pledge?... Nie przypuszczałem, że dożyję podobnych czasów! Żegnam waszą Wielebność!" — A Manning dodaje: „Byłem tak zawstydzony tym rozumowaniem poczciwego robotnika, że bez szczególnej łaski Bożej byłbym się wykreślił ze związku abstynentów".

Ślubowania swego w Lidze wstrzemięźliwości dotrzymał wiernie do końca życia. Jako arcybiskup nie tknął nigdy wina; na przyjęciach oficjalnych, w których musiał nieraz brać udział, kładł zwykle swe fioletowe rękawiczki do kieliszka, aby mu nie nalewano napoju wyskokowego. Podczas ciężkiej choroby nie chciał pić koniaku zaleconego mu przez lekarza na wzmocnienie organizmu. Przewodniczył osobiście ważniejszym zebraniom Ligi, np. na uroczystość św. Patryka, patrona Irlandii. Urządzał dnia tego wielki „meeting" w tzw. Pałacu Kryształowym, kończący się zwykle pochodem stu tysięcy uczestników ze sztandarami, z orkiestrami, z chórem złożonym z trzech tysięcy szkolnych dzieci, śpiewających pobożne pieśni.

Manning zrozumiał myśl papieża-społecznika, Leona XIII, bo sam był zwolennikiem katolicyzmu socjalnego. Interesował się zawsze żywo dolą pracującego ludu, od wieśniaków swej dawnej parafii w Lavington, wśród których pracował przez kilkanaście lat, aż do robotników londyńskich doków, którym był prawie przez ćwierć wieku przyjacielem. „Widziałem z bliska — pisze — słyszałem i znałem ich potrzeby, ich nędzę, ich cierpienia, ich słuszne żądania i gorzkie zawody — i jestem z nimi całą duszą... Nigdzie kontrast między bogactwem jednych a biedą drugich nie jest tak rażący, jak w naszej Anglii. Nędza tych biednych ludzi woła o pomstę do nieba!"

Ta najpiękniejsza karta z życia kardynała Manninga jest też jedną z ostatnich. Gdy Newman umierał w 1890 roku, Manning miał 80 lat; przeżył go tylko o 18 miesięcy. Wieczorne cienie padały coraz dłuższe i na jego drogę. Dostojny stąrzec chętnie wspominał o swoim bliskim końcu: „To pomaga do

przygotowania się na śmierć — mawiał — odejmuje smutek i lęk przed nią. Dobrze jest napełniać swe myśli światłością i pięknem świata pozagrobowego, przed którym doczesność tak maleje i blednie!"

Śmierć go zatem nie przerażała. Wszystko w jego życiu przygotowywało go do niej: od umiłowania Prawdy, dla której tyle poświęcił, aż do życia surowego i prawie zakonnego, jakie od 50 lat prowadził. W początkach stycznia 1892 roku zachorował poważnie. Przyjął ostatnie Sakramenty i złożył uroczyste wyznanie wiary w obecności całej kapituły westminsterskiej. Dnia 14 stycznia rano, podczas Mszy św. odprawianej w jego ubogiej izdebce przez monsignora Vaughan (jego następcę na stolicy prymasowskiej i w kardynalacie) oddał piękną swą duszę Bogu, po sześciodniowej zaledwie chorobie. Ostatnie zrozumiałe słowa jego były: „Iugum deposui, opus consummavi" [9]).

Na tę wieść, która natychmiast rozeszła się po mieście, cały Londyn okrył się żałobą. Tłumy ludzi przesuwały się przez kilka dni przed katafalkiem, na którym spoczywały zwłoki prymasa, przybrane w purpurę kardynalską, wszyscy chcieli po raz ostatni widzieć i pożegnać ojca swego, rzecznika i dobrodzieja. W pochodzie pogrzebowym brały udział krocie ludzi wierzących i niewierzących, katolików i protestantów, oddając zgodnie hołd jego świetlanej pamięci.

S. M. Renata, niepokalanka

[9]) „Złożyłem brzemię, dzieła dokonałem".

Elementy wartości pracy

Głównym, obok natury, czynnikiem w produkcji dóbr jest praca. Jest to czynnik tak decydujący, że ilość pracy włożonej w jakieś dobro stanowi o porównawczej jego wartości. W niniejszym rozważaniu nie chodzi jednak o tę wartość porównawczą, wymienną; wartość pochodną, nadaną, a przeto będącą raczej oceną wkładu. Chodzi natomiast o wartość samej pracy, tzn. o jej przedmiotową jakość taką, która np. dla pracy fizycznej jest iloczyn siły przez drogę.

Stanowisko to, w przeciwieństwie do punktu widzenia czysto gospodarczego, musi uwzględniać źródła pracy. Gospodarczo bowiem zbędnym jest doszukiwanie się wszystkich elementów, składających się na p e ł n ą wartość wysiłku; wystarcza produktywność, ponieważ ona sama jest tą wewnętrzną jakością, która decyduje i jest miarą ekonomicznej sprawności pracy. Pod tym względem obojętne jest czy źródłem siły jest maszyna, zwierzę czy człowiek. Słusznie jednak ekonomiści zwrócili uwagę na fakt, że człowiek zawierający umowę pracy nie oddaje ani siebie (jak to jest w przypadku kontraktowania maszyny czy zwierzęcia), ani nawet swej pracy dokonanej, ale swoją aktualnie posiadaną zdolność do podjęcia roboczego wysiłku. W ręku człowieka pozostają pewne p r z e d m i o t o w e jakości pracy, których on się nie wyzbywa, przyjmując zobowiązanie spełnienia jakiegokolwiek dzieła. Toteż p e ł n a wartość pracy ludzkiej różni się od jej wartości czysto gospodarczej właśnie ze względu na źródło, z którego pochodzi. Aby nie utonąć w ogólnikach, usiłujemy — ze względu na niezmiernie rozległe i różnorodne pola działalności człowieka — ograniczyć się do pracy ludzkiej fizycznej. Pytamy: jakie to jakości przedmiotowe wykazuje konkretnie fizyczna praca człowieka poza jej walorem ekonomicznym? Co to za szczególne dodatkowe zdolności zachowuje w swoim

władaniu człowiek, odstępujący swoją siłę wykonawczą? I co za niezwykłą rolę chce się przypisać źródłu pracy w stosunku do wartości pracy fizycznej?

Zanim odpowiemy na te pytania, wypada zaznaczyć, że wybór zakresu rozważań padł na pracę fizyczną również i dla tej przyczyny, żeby móc trzymać się terenu przede wszystkim konkretnego, fizyki i biologii, ponieważ charakter pracy fizycznej im więcej odpowiada. Nieuchwytne, acz bardzo realne i wielkie walory moralne pracy, przynajmniej na razie, niech pozostaną na boku.

Jest oczywiste dla każdego, że owocem pracy fizycznej człowieka jest jej produkt: dokonane dzieło, a więc wyprodukowane dobro materialne, względnie usługi związane z produkcją bądź bezpośrednio, np. roznoszenie zleceń wykonawczych do poszczególnych działów produkcji, bądź też pośrednio, np. obsługa stołówki fabrycznej, lub organizowanie imprez wypoczynkowych dla pracujących lub tp.

Otóż tym, co decyduje w jaką przedmiotowo pracę zamieni się zdolność wykonawcza danego człowieka, jest tzw. funkcja czyli przeznaczone do spełnienia zadania. Funkcja jest właściwie tym czynnikiem, który w fizycznym wzorze na pracę figuruje jako „droga". Zapytujemy teraz, czy funkcja, czynnik w stosunku do pracy zewnętrzny, może nadawać wartości pracy jakie szczególne walory wewnętrzne, sprawiające, że wartość ta podnosi się lub zmniejsza?

Odpowiadamy: tak.

Aby się o tym bardzo namacalnie przekonać, zwróćmy uwagę na tak pospolite zjawisko, jak ludzki pot. Pot, oczywiście, żadnej wartości gospodarczej nie posiada, ale praca, wyciskająca go z ludzkiego ciała, musi mieć pewne wewnętrzne właściwości, przedmiotowo wpływające na jej wartość — właściwości, których praca gospodarczo równoważna, lecz potu nie wyciskająca nie posiada. Są nimi właśnie owe dodatkowe, pozostające w mocy człowieka, jakości takie, jak napięcie i natężenie, oraz trwałość wysiłku. Otóż wpływ funkcji na wartość pracy polega na tym, że może ona powodować ich wahania w granicach od zera do maximum.

Prawdopodobnie stąd pochodzi, że funkcja „niedopasowana" do człowieka, do jego zdolności, do jego sił wykonawczych, wywołuje albo zbyt pospieszne wyczerpanie jego sił i możliwości, albo — przeciwnie — prowadzić może do ich coraz większej

atrofii. Od stosowności funkcji zależy stopień wydajności produkcyjnej pracy, a więc jej jakość bardzo konkretna.

A jednak, nie byłoby uzasadnionym twierdzenie, że funkcja t o s p r a w i a , to znaczy, jest przyczyną sprawczą owych dodatkowych, szczególnych jakości pracy. Jest ona tylko w a r u n k i e m ich powstawania. Odkrycie praw dotyczących zależności między funkcją a sprawczym źródłem intesywności wysiłku przyczyniłoby się z całą pewnością, ogromnie do postępu ekonomicznego i społecznego. Ciągłym dążeniem myślącej ludzkości jest bowiem urzeczywistnienie takich w a r u n k ó w materialnych pracy, które nie wymagałyby od wykonawców anormalnego zmęczenia fizycznego czy umysłowego, czyli innymi słowy: pragnienie zrealizowania optimum p e ł n e j wartości pracy, uwarunkowanej tylko funkcją.

Trudność tego przedsięwzięcia leży jeszcze w innej bardzo szczególnej i niezwykle doniosłej właściwości pracy ludzkiej, mianowicie w jej charakterze społecznym. Nie ma pracy niespołecznej. Każda praca, jako taka, jest wartością społeczną i to tak dalece, że nie jest wcale przesadą powiedzenie, iż pod względem społecznym praca jest tym, czym w polityce — władza. Dzięki niej powstaje obiektywny fundament związków międzyludzkich, którego konkretnym kształtem w współczesnej strukturze socjalnej są omawiane powyżej funkcje. Nowy ten czynnik wprowadza w wartość pracy nowy element, oddziaływujący wprost na źródło siły wytwórczej człowieka. Działanie to polega na tym, że człowiek s z u k a największej wydajności dla swych zdolności roboczych. Znaczy to, że p e ł n i ę wartości przedmiotowej otrzymać może praca ludzka nawet fizyczna tylko dzięki tej nieuchwytnej jakości, jaką jest jej socjalność. Realnym środkiem „przetwarzającym" socjalną potencjalność pracy, w dający się oszacować nowy wewnętrzny element jej wartości jest organizacja pracy, która, obok racjonalnego podziału stara się nadać wysiłkowi ludzkiemu tempo wykorzystując — zresztą instynktownie raczej niż z pełną świadomością rzeczy — właśnie naturę socjalną pracy. Ale i ten element jest we władaniu człowieka tak, że nie wyzbywa się go, przyjmując zobowiązanie dokonania jakiegoś dzieła. Co więcej, on się go wyzbyć nie jest w stanie, ponieważ najgłębszym korzeniem społecznego elementu wartości pracy jest to, co zwykle nazywamy jej godnością. Istotnie, w wartości każdej fizycznej pracy człowieka, szukającego pełnej wydajności

swoich możliwości roboczych, na drodze szlachetnego współzawodnictwa w spełnianiu odpowiadającej mu społecznej funkcji — zawiera się element godności. „Tytani pracy" zawsze budzą i będą budzić szacunek, ponieważ wielkodusznym wysiłkiem umieją wydać z s i e b i e maksymalne optimum.

Z siebie.

Tak. Albowiem praca takich ludzi jest emanacją ich osobowości. Wiąże się ona przy tym tak dogłębnie z ich własnym człowieczeństwem, że oni sami przez tego rodzaju pracę rozwijają się i rosną, fizycznie i wewnętrznie. Przez nich praca nabiera godności i vice-versa praca — ich uszlachetnia.

Z naciskiem trzeba tutaj zwrócić uwagę, że używając terminologii przypominającej raczej porządek moralny, wskazujemy ontologiczne przymioty pracy, składające się na jej wartość, jako pracy. Jest oczywiste, że praca w życiu osobistym człowieka odgrywa pierwszorzędną rolę umoralniającą. To ona przecież jest środkiem obyczajowego wyrobienia człowieka; to ona budzi poczucie obowiązku społecznego; ona również jest krynicą duchowego i cielesnego zdrowia człowieka; i ona, praca uświęcona przykładem Boga-Człowieka, jest tą nieustanną sposobnością do ćwiczenia się w cnotach, będących treścią życia chrześcijańskiego: cierpliwości i miłości bliźniego, i dobroczynności, i opanowania siebie, i poczucia odpowiedzialności, i solidarności społecznej. Ale w tej chwili, usiłujemy całą tę niesłychanie bogatą, przepyszną rolę i wartość moralną pracy usunąć z pola widzenia, ograniczając się do szukania ontologicznych składników jej wewnętrznej wartości. Zadanie to jest dziś już bardzo ułatwione. Istnieją przecież definicje pracy, zwięzłe i jasne. „Praca — mówi np. Kodeks społeczny — jest to udział człowieka w dziele wytwarzania. Jest to jego wysiłek umysłowy lub fizyczny, wykonywany celem przystosowania zasobów otrzymanych od Boga do potrzeb swojej natury i rozwoju swego życia". Albo według innych: „Praca jest to aktywowanie zdolności działania człowieka w celu rozwoju jego osobowości i wszystkich jego możliwości". Słusznie się przeto mówi, że „praca czyni człowieka — człowiekiem". Jakąkolwiek wreszcie weźmie się definicję, zawsze znajdziemy w niej stwierdzenie ścisłej zależności, zachodzącej pomiędzy pracą, jej przedmiotową wartością i źródłem pracy, jakim jest człowiek. Dając z siebie optimum wysiłku nadaje pracujący swej pracy „godność", stanowiącą jakość ontologiczną.

Twierdzenie to może wydawać się, na pierwszy rzut oka, co najmniej przesadą. A jednak, jeśli istnieje jakaś przedmiotowa różnica między „szybkościowcem" a innymi w normalnym tempie budowanymi gmachami, to różnica ta może pochodzić jedynie od pewnej szczególnej „jakości wysiłku, jakości, z której wykonawcy byli szczególnie dumni. Tę właśnie jakość w braku terminologii, nazywamy tutaj w znaczeniu analogicznym „godnością ontologiczną" pracy. Filozofia scholastyczna, dla określenia tego typu właściwości, używa terminu „ a n a l o g a t a " .

Zauważmy jeszcze, że aby jakość „godności" zaistniała w wartości pracy, musi człowiek rozporządzać między wielu innymi „właściwościami fizycznymi i psychicznymi, sprawiającymi, że może on pracować" — ofiarnością. Współzawodnictwo nie oparte o ofiarność nie może w ogóle istnieć, względnie wyradza się w niezdrową i wyczerpującą zdolności robocze rekordowość, będącą z natury rzeczy, zaprzeczeniem maksymalnego optimum produkcyjnego wysiłku człowieka. Ofiarność bowiem, poświęcenie siebie, sprawia, że pracujący osiąga i wydaje optimum swoich możliwości, to znaczy, że praca jego nabiera wartości pełnej. I taka dopiero praca pełnowartościowa, wyzwalając cały swój socjalny potencjał, staje się prawdziwie cementem społecznym, nadającym zwartość ludzkiej wspólnocie. „Nie widziano jeszcze społeczeństwa, które by u podstaw i szczytu nie miało poświęcenia. Poświęca się rolnik, który od świtu wyrusza użyźniać swoim potem ziemię; inaczej nie byłoby chleba ani wina; poświęca się górnik, zstępując do wnętrzności ziemi dla wydarcia im jej skarbów; inaczej nie byłoby węgla, żelaza, kruszców — nie byłoby życia przemysłowego. Poświęcają się pracownicy poczty, telegrafu, kolei żelaznych, którzy czuwają, podróżują, podczas gdy my spoczywamy; bez nich nie byłoby ż y c i a s t o s u n k ó w międzyludzkich. Prawnicy i pracownicy administracyjni poświęcają się, badają nasze zatargi i spory, wyjaśniając je i rozstrzygając; dając nam prawdę, pomoc i opiekę. Żołnierz — walczy za nas i umiera. Kapłan wyrzeka się wszystkiego, ażeby wpośród tylu trudów, przeciwności, trosk i walk z naturą nie zapominali o niebie i o Bogu, celu naszym prawdziwym. Oto jest społeczeństwo... Sokiem, ożywiającym to olbrzymie drzewo, jest poświęcenie; krwią, poruszającą to szlachetne serce, jest krew ofiary". Takim oto obrazowym stylem z drugiej połowy ubiegłego wieku odmalowywał bp. Bougaud

doniosłość i rolę ofiarnej pracy ludzkiej. Czyż można, naprawdę, pomyśleć, że pełna ontologiczna, przedmiotowa wartość fizycznego wysiłku człowieka wyczerpuje się w iloczynie siły przez drogę?

A teraz zwróćmy jeszcze uwagę na tę nierozerwalną c a ł o ś ć , jaką stanowi ich ludzka praca i jej źródło, człowiek pracy. Powiedzmy od razu, że praca ludzka ma godność dlatego, że jest ludzką. Nie chodzi, powtarzamy, o kwalifikację moralną, ale o szczególną jakość wewnętrzną samej pracy, jakość tak dalece obiektywną, że od niej zależy trwałość samego d z i e ł a pracy. Rzecz dziwna, ale historycznie pewna, że najtrwalszymi w czasie, oraz najpłodniejszymi na daleką metę wielkimi pracami były prace przedsiębrane przez Ramzesów, Pizystratów, Peryklesów, czy innych prawdziwie wielkich twórców cywilizacji, prace, których wspólną cechą była ich bezinteresowność, przynajmniej w tym sensie, że nie były obliczane na dochód. Bezinteresowność, pełna, to jedyne kryterium wzniosłości ofiary, zapewnia pracom długotrwałość i — co ciekawsze — nie natychmiastową, co prawda, ale za to długofalową produktywność, dzięki dochodom, które pośrednio „per accidens" stwarzają. Kapitalizm stał się nieszczęściem, ponieważ w nim interes zabił bezinteresowność. Dlatego w oczach naszych wraz z nim ginie i jego dzieło; brak mu było godności ofiary, wzniosłości społecznej emulacji; zysk i żądza natychmiastowego pożytku mu wystarczały: après nous le déluge!. Pozbawiona najistotniejszych obiektywnie jakości praca daje produkt o trwałości, zbliżonej do trwałości mirażów.

Praca posiada również godność moralną, będącą wyrazem wzniosłości osoby ludzkiej. Godności tej nie nadają jej ani najbardziej wydoskonalona organizacja, ani najpotężniejsze wyposażenie techniczne. Moralna godność pracy pochodzi z godności człowieka, który jest obrazem Boga jedynego w trzech Osobach; człowieka, który jest bratem Boga-Człowieka Jezusa Chrystusa, a przez Chrystusa i z Nim, jest dziedzicem życia wiecznego. To są tytuły godności człowieka i dlatego każda praca ludzka, będąc jego wkładem osobistym, niezależnie od rodzaju i wartości, posiada zawsze pewną godność moralną. Dzięki niej ma praca — na polu produkcji — pierwszeństwo przed czynnikami czysto instrumentalnymi, a na polu społecznym — z tej samej racji, obrona

praw pracy łączy się nierozdzielnie z obroną godności naturalnej i nadprzyrodzonej samego człowieka. To właśnie jest przyczyną, że obiektywnie słuszna ocena zagadnień pracy, oraz związana z tym realizacja sprawiedliwości społecznej jest tak trudna i niesłychanie powolna, wymaga bowiem odnowienia sumień i odmiany obyczajów stosownie do wymagań ogólnego porządku moralnego.

Technika współczesna oraz dzisiejsze struktury ekonomiczno-społeczne nadają życiu nowe oblicze. Tak ścisłe i liczne są wiązania międzyludzkie, że nikt nie może wypełnić swego zadania, swej funkcji w całej rozciągłości, jeśli wszyscy inni nie współpracują dla dobra całości. Dobro to z konieczności wymaga i wytwarza życie wspólne z jego bogato zróżniczkowanymi stopniami w zajęciach, dyspozycjach i dążeniach, jakościach fizycznych i umysłowych, w odpowiedzialnościach. Ale jednocześnie zapewnia ono wszystkim bez wyjątku równość w godności ludzkiej i pełną równoważność co do moralnej godności ich pracy, o ile, oczywiście, dana społeczność usiłuje przygotować warunki, sprzyjające i chroniące optimum wkładu osobistego wszystkich swoich członków w ten cel specyficzny, jakim jest jego dobro społeczne.

Na tym zatrzymujemy rozważanie nad elementami wartości pracy. Z umysłu nie dotknęliśmy nawet elementów, z punktu widzenia chrześcijańskiego, w pracy najistotniejszych, mianowicie jej składników religijnych, nadających pracy wartość transcendentalną i prowadzących do odkrycia najwyższej jakości pracy ludzkiej: jej twórczości.

Chrześcijanin, poprzez nieodłączne od pracy, zwłaszcza fizycznej, trudy i zmęczenie, poprzez ciężką acz dobroczynną pokutę, za jaką w świetle wiary uważa swoją pracę, dostrzega wyższą jeszcze jej godność. Rozumie on bowiem, że w opatrznościowych planach Stwórcy dzięki pracy — on, człowiek — staje się współpracownikiem Boga; rozumie, że jego praca staje się przez to twórczą i dlatego jest wartością niezniszczalną, a więc bezcenną. W świetle nadprzyrodzonym odkrywa on również ten fakt, że wszystkie jego zdolności i jakości robocze nie są jego, ale pochodzą z Chrystusowej mocy. Dzięki temu praca jego staje się uniwersalną; uniwersalną pod względem przestrzeni i pod względem czasu. „Nie ma dla niego żadnego przedmiotu pracy, żadnej dziedziny pracy, która by była zbyt niezwykłą, czy zbyt nieznaczną i nieopłacającą się... Mocą

Chrystusa w nim żyjącego i działającego jest chrześcijanin zdolnym robotnikiem czy rzemieślnikiem, postępującym wciąż żwawo naprzód w doskonaleniu swej roboty... jest śmiałym i niestrudzonym badaczem, nie uchylającym się przed żadnym niebezpieczeństwem na drodze dociekania prawdy... jest mistrzem, który z każdej materii, nawet najbardziej odrażającej, potrafi wydobyć promyk światła wiecznego" [1]).

I wreszcie chrześcijanin, ciężko i w obficie zraszającym jego czoło pocie, pracujący na zapytanie: dlaczego pracuje? po głębokim zastanowieniu się odkrywa, pod wieloma mniej lub więcej ważnymi motywami i racjami swej prawdziwie ludzkiej, a więc bezinteresownej, ofiarnej, pełnowartościowej pracy, tę jedyną, najgłębszą, a przepełniającą jego całą istotę radością, rację: „pracuję — ponieważ Bóg we mnie pracuje".

Ks. Stanisław Jędrusik T. J.

[1]) E. Przywara. „Eucharystia a praca". Passim.

Przegląd piśmiennictwa

Słowacki w nowym wydaniu

Jubileusze wielkich naszych twórców literackich — to okazje istotnie niezwykłe do trwałego uczczenia ich pamięci. Pojawiają się wówczas zarówno głębsze studia nad utworami, jak i edycje zbiorowe ich dzieł. Otóż i rok jubileuszowy Słowackiego przyniósł nam całkowite, poważne wydanie zbiorowe pism w 12 okazałych tomach [1]).

Na pomnikowe wydanie dzieł Słowackiego czekało społeczeństwo naprawdę długo. Wypadnie tu bowiem przypomnieć, że pierwsze krytyczne wydanie jego pism, opracowane przez B. Gubrynowicza i W. Hahna w 10 tomach (choć bez korespondencji) pojawiło się w roku 1909, tj. przed czterdziestu laty. Na nim też oraz na wynikach dalszych prac tekstologicznych oparło się, aczkolwiek popularne, jednak bardzo sumienne wydanie dzieł poety w 24 tomach, opracowane przez M. Kridla i L. Piwińskiego a ukończone w r. 1932 (Biblioteka Arcydzieł Literatury. Warszawa). Najbardziej zaś klasyczną, rzec można, kanoniczną edycję „Dzieł Wszystkich" poety zamierzał wydać jeszcze w r. 1920 Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Lwowie w 16 tomach (bez korespondencji) pod redakcją prof. J. Kleinera przy współpracy wielu innych uczonych. Spośród tych tomów ukazało się od czasu wydania I tomu, tj. od roku 1924 do wybuchu wojny tomów 10. Brak jeszcze utworów z ostatniej epoki życia poety, a więc przede wszystkim „Króla-Ducha" oraz pism filozoficzno-mistycznych. Nie wspominamy tu oczywiście o edycjach popularnych.

---

1) **Juliusz Słowacki: Dzieła.** Wydanie przygotowane przez Towarzystwo Literackie im. A. Mickiewicza pod redakcją Juliana Krzyżanowskiego. Wrocław 1949. Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich wydano z zasiłku Prezydium Rady Ministrów. Format 8°. **Tom I.** Liriki i inne wiersze wydał Julian Krzyżanowski, str. XII + 342. **Tom II.** Poematy opracował Eugeniusz Sawrymowicz, str. 420. **Tom III.** Poematy opracował Jerzy Pelc, str. 680. **Tom IV.** Król-Duch opracował Julian Krzyżanowski, str. 570. **Tom V.** Dramaty opr. Wanda Leopoldowa, str. 420. **Tom VI.** Dramaty opr. Wanda Leopoldowa, str. 414. **Tom VII.** Dramaty opr. Wiktor Hahn, str. 455. **Tom VIII.** Dramaty opr. Eugeniusz Sawrymowicz, str. 411. **Tom IX.** Dramaty opr. Zdzisław Libera, str. 359. **Tom. X.** Pisma Prozą opr. Władysław Floryan, str. 768. **Tom. XI.** Listy do Matki opr. Zofia Krzyżanowska, str. 560. **Tom XII.** Listy do krewnych, przyjaciół i znajomych opr. Jerzy Pelc, str. 392. Ponadto w każdym tomie odbitka jednej karty z autografów poety z wyjątkiem tomu V, gdzie umieszczono odbitkę karty tytułowej pierwodruku „Kordiana", oraz tomu XII z podobizną poety według medalionu Oleszczyńskiego.

Ze zrozumiałym więc zainteresowaniem czekało społeczeństwo na pojawienie się tak niezbędnego wydawnictwa. I rzeczywiście stwierdzić należy, iż stało się ono zjawiskiem ogólnokulturalnym na miarę niezwykłą.

Czytelnik przerzucając karty dwunastu tomów pragnie sobie przede wszystkim zdać sprawę z tego, jaki zachodzi stosunek tej nowej edycji do naukowych wydań dotychczasowych. Czy jest to tylko przedruk utworów znanych do tej pory czy też wydawcy obdarowali społeczeństwo nowymi odkryciami ze spuścizny wielkiego poety. A nadto, czy wszystkie utwory zachowały w edycji tej tradycyjną formę dotychczasową, czy też uległy zmianie według ścisłych badań rękopiśmiennych. Przedmowa prof. Juliana Krzyżanowskiego w tomie I niniejszej edycji wyjaśnia wyczerpująco poruszone kwestie. Wydanie to mianowicie postawiło sobie wyraźne cele popularno-naukowe, a więc bez ambicji nowatorskich. Zamierzało ono zatem podać publiczności wzorowe teksty poety bez usiłowań rekonstrukcyjnych i innowacyjnych. Okazało się jednak w praktyce, że osiągnięcia wydawców objęły zakres znacznie szerszy od przewidywanego. By jednak sprawę tę bliżej wyjaśnić, wypadnie tu zająć się nieco samą historią prac edytorskich nad olbrzymią spuścizną poety.

Badaczem, który ogromną większość manuskryptów Słowackiego uporządkował i uprzystępnił ogółowi, jest Antoni Małecki, wydawca nieznanych utworów, objętych trzema tomami „Pism Pośmiertnych" Słowackiego z r. 1866. Dzięki temu wydanie Małeckiego w historii wydawniczej dzieł Słowackiego jest przełomowe. W edycji tej jednak wziął górę miłośnik poety — oczarowany pięknem jego poezji — nad naukowcem. Pojawiły się bowiem u niego dowolne kombinacje z rękopisów, dobrane z ogromnym smakiem, ale nie zaspakające postulatów edytorskich naukowo-filologicznych.

Zmiana zupełnie radykalna w badaniach tekstów Słowackiego nastąpiła z chwilą pojawienia się pierwszego krytycznego wydania dzieł poety w opracowaniu B. Gubrynowicza i W. Hahna w r. 1909. Wydanie to oparte na dokładnym przestudiowaniu rękopisów podało a niejednokrotnie przywróciło autentyczne teksty znanych dzieł poety, ale przede wszystkim opublikowało wielką ilość utworów i fragmentów prawie zupełnie do tej pory nieznanych lub przedrukowywanych niedokładnie. Wydanie zaopatrzone jest ponadto w odmiany tekstu objętościowo imponujące a opracowane z wielką skrupulatnością filologiczną. Dopiero więc ta edycja daje badaczom naprawdę podstawy ściśle naukowe. Słusznie też najwybitniejszy znawca Słowackiego, prof. J. Kleiner, edycję tę nazwał epokową. Tenże uczony zaraz po pojawieniu się tego wydania wystąpił z pracą krytyczną, omawiającą to wydawnictwo pt.: „Układ i tekst dzieł J. Słowackiego (Pam. Lit. 1909 oraz osobna odbitka 1910 r.), w której to pracy poddawszy wiele kwestii badawczej ocenie dużo rzeczy sprostował i uzupełnił. Dopiero zatem wspomniane wydanie jubileuszowe poety wraz z recenzją-krytyką prof. Kleinera stało się podstawą dla wszystkich dalszych wydań dzieł Słowackiego.

W tym pierwszym etapie studiów nad Słowackim należy wspomnieć jeszcze o kilku badaczach, mających zasługi już to w samym wydaniu pewnych jego pism, już to w dziedzinie krytyczno literackiej. Należy

tu przede wszystkim wymienić nazwisko Leopolda Méyeta, niestrudzonego zbieracza pamiątek po Słowackim, autora licznych artykułów i rozpraw o nim, oraz pierwszego wydawcę listów poety do matki. Spośród innych uczonych zasługują na uwagę: Henryk Biegeleisen, J. H. Rychter, Ferdynand Hoesick, dwóch dalszych (po Małeckim) monografów poety, Józef Tretiak i Tadeusz Grabowski, Artur Górski, Wiktór Hahn i wielu innych.

Wydanie Gubrynowicza i Hahna z r. 1909 nie objęło jednakże całej spuścizny poety zarówno wskutek przeoczeń, jak też wobec tego, że odkrycie pewnych autografów nastąpiło dopiero w okresie późniejszym. Zbiór nieznanych dotąd fragmentów wydrukował B. Gubrynowicz w lwowskim „Lamusie", w tomie I i III, 1909 — 1911 r. Przeoczone i nieuwzględnione w wydaniu jubileuszowym utwory zestawił G. Korbut w III tomie Literatury polskiej (wyd. II, str. 142).

Oprócz skompletowania pism Słowackiego nasuwa się ważna kwestia dotycząca sposobu wydania większej części jego utworów. Za życia autora bowiem pojawiła się zaledwie część całej jego twórczości i dopiero z pozostałych rękopisów wynurzać się powoli zaczęły gigantyczne zręby jego wspaniałej spuścizny. Uporządkówanie i odczytanie tych autografów stanowi dla edytora trudność największą. W manuskryptach tych bowiem panuje istny chaos. Nerwowy, gwałtowny, nieomal gorączkowy charakter twórczości poety w ostatniej epoce życia utrudniał mu znacznie systematyczną pracę wskutek pomysłów, zjawiających się spontanicznie i domagających się natychmiastowej realizacji. Dlatego badacz pragnący z kalejdoskopu tych różnych fragmentów skonstruować całość w myśl intencyj poety — natrafia na niezliczone trudności. I dopiero długoletnie zżycie się z autografami i intuicja badawcza może wyprowadzić uczonego z tego labiryntu.

Największe zasługi w tej dziedzinie położyli dwaj najwybitniejsi znawcy i miłośnicy poety: prof. Jan Gwalbert Pawlikowski, a przede wszystkim prof. Juliusz Kleiner.

Prof. Pawlikowski wykazał gruntowne znawstwo myśli poety oraz oczytanie filozoficzne w podstawowej pracy: Studiów nad „Królem Duchem" część pierwsza: „Mistyka Słowackiego" (Lwów 1909). Wspomniane kwalifikacje pozwoliły mu również na wydanie „Króla-Ducha" (Lwów 1924), różniące się od wydań poprzedników a po raz pierwszy uprzystępniające jasno całokształt tego potężnego dzieła. Zajął się on również uporządkowaniem pism filozoficznych poety z ostatniej epoki, podając rezultaty swych badań przede wszystkim w dwóch rozprawach w Pamiętniku Literackim: „O układzie dialogów genezyjskich Słowackiego" (1921) oraz „Chronologia pism genezyjskich i rozwój genezyjskich pomysłów Słowackiego" (1927) Na zasadach tam podanych opracował on nowatorskie wydanie „Pism Mistycznych". Rękopis ten niestety zaginął wskutek działań wojennych, prawdopodobnie bezpowrotnie [2]). W każdym razie

2) Manuskrypt miał być wydany przez Towarzystwo Przyjaciół Nauk w Poznaniu, a podczas okupacji przechowany był w archiwum Zarządu miasta Poznania. Stamtąd starał się go wydobyć syn autora, Michał Pawlikowski, niestety bezskutecznie. O dalszych losach rękopisu nic nie wiadomo.

dwie wspomniane rozprawy pozwalają ustalić wytyczne, na których oprzeć się miała rekonstrukcja pism filozoficznych Słowackiego.

Ze wszystkich badaczy najbardziej jednak nierozdzielnie z twórczością wielkiego poety złączone zostało nazwisko profesora Juliusza Kleinera, który jeszcze w roku 1909 wystąpił ze wspomnianą już recenzją jubileuszowego wydania dzieł Słowackiego. Rozprawa ta zdecydowanie wytyczyła drogę wszystkim dalszym edytorom dzieł wielkiego twórcy. Dołączyła się do niej rozprawa pt. „Dzieło filozoficzne Słowackiego" (w Książce zbiorowej „Cieniom Juliusza Słowackiego", Lwów 1909). Zawiera ona pierwsze uporządkowanie pism filozoficznych poety i dowody, że są one przeważnie fragmentami i redakcjami różnymi jednego obszernego dzieła. Dalsza to „Fragmenty Beniowskiego" (Pamiętnik Liter. 1911), zbadanie związku i wzajemnego stosunku pozostałych w rękopisie pieśni i urywków tego poematu. Następna podstawowa praca J. Kleinera w tym dziele ukazała się jako wstęp do „Dzieł Wszystkich" Słowackiego w 16-tomowej edycji nakładem Ossolineum. Wstęp ten porusza obszernie sprawę metod wydawniczych dotyczących pism poety i tłumaczy zasady tego wydania. Wytyczne układu znajdujemy również w czterotomowej (a właściwie pięciotomowej) monografii prof. Kleinera o Słowackim. Z prac edytorskich należy wspomnieć o pomnikowym wydaniu „Beniowskiego" w Bibliotece Narodowej (3 wydanie), tudzież o wydaniu innych utworów Słowackiego w „Dziełach Wszystkich", które albo przybrały tam zupełnie nową postać albo znacznie zmodyfikowaną. Jego wysiłek badawczy, jego wnikliwość krytyczna i wczucie się w ducha poety sprawiły, iż rola jego w poznaniu i przyswojeniu przez społeczeństwo twórczości tego wielkiego romantyka jest najzupełniej wyjątkowa.

Oprócz wydań wzorowych pewnych dzieł, dokonanych przez obu uczonych wymienić tu trzeba i kilka innych edycji krytycznych, a więc: „Genezis z Ducha" w klasycznym opracowaniu W. Lutosławskiego, jeszcze z roku 1903, „Samuela Zborowskiego" w opracowaniu S. Cywińskiego (Wilno 1928) oraz „Le Roi de Ladawa" i „Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu" w opracowaniu M. Kridla (Warszawa 1924).

Niniejsze uwagi dotyczące historii badań Słowackiego łączą się ściśle ze sprawą najnowszego wydania jego dzieł. Dopiero bowiem na tle uświadomienia sobie wysiłków i zdobyczy całych pokoleń badaczy staje się jasne znaczenie i wartość nowego wydawnictwa. W sposób jak najbardziej sumienny zebrało ono bowiem i wyzyskało wszystkie do tej pory osiągnięte wyniki studiów, by przedstawić społeczeństwu Słowackiego według wyników ostatniej fazy badań. Pomimo oparcia się na całym dorobku dotychczasowym ostatnie wydanie wprowadza jednak wiele innowacji. Autografy poety, jak wspomniano poprzednio, nastręczają różne możliwości, tak że wysnute z nich wnioski przez rozmaitych badaczy nie zawsze się ze sobą zgadzają, to też i w nowym wydaniu oparto się niejednokrotnie na ponownym samodzielnym odczytaniu rękopisów, co doprowadziło do skorygowania w różnych miejscach tekstów utworów i fragmentów. Poza tym wydawcy sięgnęli do utworów i urywków rozsianych po różnych czasopismach a nie włączanych dotychczas do wydań zbiorowych i skompletowali w ten sposób po raz pierwszy prawie wszystko to, co różnymi czasy udostępnione zostało społeczeństwu ze spuścizny

poety. Wydanie to zatem posiada dwie zasługi: zbiera osiągnięte do tej pory wyniki badań oraz posuwa samodzielnie naprzód wiedzę o Słowackim. To drugie osiągnięcie jest tym cenniejsze, iż nie było przez wydawców zamierzone — i dopiero w toku pracy wyłoniło się samorzutnie. Popularno-naukowa edycja bowiem nie stawia sobie celów odkrywczych.

Zbiorowa spuścizna literacka może być wydana w dwojaki sposób: albo według kolejności powstawania utworów bez względu na ich rodzaj i charakter, albo też według gatunków literackich. Pierwszą zasadę zastosował J. Kleiner wraz ze współpracownikiem, w „Dziełach Wszystkich Słowackiego", a nadto przeprowadził jeszcze podział na pisma wydane za życia poety oraz na utwory wydobyte dopiero po śmierci autora ze spuścizny rękopiśmiennej. Według podziału drugiego ułożone zostało wydanie jubileuszowe poety z roku 1909 w opracowaniu Gubrynowicza i Hahna.

Otóż edycja najnowsza postępuje śladami wydania jubileuszowego, przeprowadzając podział pism według rodzajów literackich. I tak w tomie I zgromadzono wiersze, w II i III zebrano poematy, tom IV zawarł „Króla-Ducha", w tomach od V do IX umieszczono dramaty, tom zaś X wypełniły utwory prozą. W przeciwieństwie do wydania jubileuszowego, które nie uwzględniło korespondencji poety, nowe wydanie obejmuje wszystkie znane nam listy, a więc w tomie XI listy do matki, a w XII do krewnych, przyjaciół i znajomych. Mamy więc nareszcie w jednym wydawnictwie całość twórczości Słowackiego. Redaktor naczelny prof. J. Krzyżanowski powierzył współpracę siedmiu osobom, których nazwiska jako wydawców widnieją na kartach tytułowych poszczególnych tomów. Ponadto z przedmowy dowiadujemy się, że nad całością korekt pracowali E. Sawrymowicz, Z. Treuguttowa i Cz. Zgorzelski, który na podstawie rękopisów Ossolineum przeprowadził wiele poprawek tekstu. Pomimo charakteru popularnego, zdecydowano się w wydaniu tym wprowadzić wybór wariantów, aby zapoznać czytelników z ewolucją pomysłów poety oraz by ocalić piękne fragmenty, usunięte przez autora z ostatniej redakcji. Pominięto natomiast kreślenia poszczególnych słów czy nawet wierszy, które mają wartość tylko dla fachowców. Oprócz tekstów wprowadzono więc na końcu każdego tomu dział krytyczny, w którym umieszczono najważniejsze odmiany tekstu oraz podano źródła tekstów i wprowadzone poprawki. Dział ten dowodzi iż mimo popularności edycji zastosowano tu obficie aparat krytyczno-naukowy.

Czytelnika interesuje przede wszystkim zagadnienie, jakie nowości daje to wydanie. Otóż od razu w tomie I, który obejmuje Liryki i inne wiersze spotykamy się z prawdziwą niespodzianką. Tom ten wprowadza po raz pierwszy nieznane dotąd pierwiosnki twórczości Słowackiego w postaci siedmiu najwcześniejszych utworów. Pochodzą one z tak zwanego rękopisu nicejskiego [3]). Inną sensację stanowi po raz pierwszy tu publikowany, nieznany do roku 1950, a wydobyty z Biblioteki Kórnickiej wiersz, będący parodią poezji Bohdana Zaleskiego, zaczynający się od

3) Rękopis ten, o którym od roku 1832 słuch zaginął, podarował prawdopodobnie Słowacki Zienkiewiczowi. Po śmierci Zienkiewicza rodzina jego złożyła go w Towarzystwie polskim w Nicei. Dopiero po stu latach od jego zaginięcia odkrył go Maksymilian Baruch. Sporządzona przez niego kopia tego zeszytu służyła za podstawę tekstu wierszy tam zawar-

słów: „Polska, Polska! O! Królowa...". Tom I nowego wydania obejmuje zbiór wierszy najkompletniejszy ze wszystkich edycji dotychczasowych.

Wśród powieści poetyckich tomu II znajdujemy również „Szanfarego" w podwójnej redakcji. Redakcja pierwsza wprowadzona jest jako nowość ze wspomnianego już rękopisu nicejskiego.

Centralną pozycję tomu III stanowi „Beniowski". W układzie tekstu opiera się on na wydaniach prof. Kleinera, jakkolwiek wydawca (J. Pelc) niejednokrotnie w sposób samodzielny próbuje rozwiązać wątpliwości tekstu. Spośród innych utworów tego tomu największe trudności nastręcza tzw. „Teogonia". Przedstawia się ona w autografie jako luźny zbiór fragmentów i dlatego co do jej ostatecznego układu wysuwano różne hipotezy. Wydawca starał się zestawić z odmian tekst zbliżony do intencyj autora.

„Król-Duch", wydrukowany w tomie IV, opiera się pod względem układu na pomnikowej edycji Pawlikowskiego. Nie jest to jednak przedruk dosłowny, gdyż wydanie obecne opuszcza grupę wariantów, należących tematycznie czy formalnie do kręgu innych pomysłów. Doszła też do wariantów nowa oktawa z autografów, opublikowana przez prof. Kleinera w monografii o Słowackim (w obecnym wyd. nr 164).

Utwory dramatyczne objęły pięć tomów, od V do IX. Spośród tych utworów zadanie edytorsko trudniejsze przedstawiają tomy VII i IX. Odnosi się to zwłaszcza do układu wariantów „Beatryks Cenci" i „Fantazego" oraz „Zawiszy Czarnego", który pojawia się obecnie w dwóch redakcjach wzorem wydania Artura Górskiego.

Tom X zawierający Pisma prozą objął znaczną ilość utworów, fragmentów i innych pism tego typu i stanowi ich najkompletniejszy zbiór z wydań dotychczasowych. Pojawiło się przy tym i kilka pozycji drukowanych po raz pierwszy z rękopisów oraz sięgnięto do pism publikowanych po czasopismach. Tom ten obejmuje utwory literackie, artykuły krytyczne i polemiczne, pisma filozoficzne, pisma polityczne, pamiętniki, dzienniki, raptularz i notatki. Zaczyna go powieść w języku francuskim „Le Roi de Ladawa". Jej przekład polski, pióra Jana Amborskiego został przez wydawcę prof. Floryana wspólnie z Wandą Roszkowską zrewidowany, uzupełniony i poprawiony (Dodatek krytyczny, str. 661 in.). Najwięcej uwagi poświęcono w tym tomie pismom filozoficznym. Tekst „Genezis z Ducha" wydrukowano tu według redakcji czwartej, podając jednak w pełni i redakcję pierwszą, dotychczas znaną niedokładnie z wydania Gubrynowicza. Wydawca odnalazł ostatnią kartę tej redakcji i opublikował ją po raz pierwszy (str. 717 — 718). Po „Genezis z Ducha" umieszczono dwie dedykacje tego utworu [4]) oraz cztery przedmowy, po czym na-

tych prof. J. Ujejskiemu, wydawcy VIII tomu „Dzieł Wszystkich". Tom ten jednak nie wyszedł wskutek wybuchu wojny, a odbitkę korektorską jego arkuszy początkowych, które właśnie zawierały owe iuvenilia, ocalił prof. Hahn i oddał do użytku redakcji obecnego wydania.

4) Wydawca w przypisach podaje, iż pierwodruk tej pierwszej dedykacji zawdzięczamy Pawlikowskiemu, który ogłosił ją w Pamiętniku Liter. 1927. str. 268. Sprostować to jednak należy, gdyż była ona już przedtem drukowana dwukrotnie, najpierw przez Małeckiego (III. 69), a później przez Tretiaka (I. 392), który twierdzi, że dedykacja ta odnosi się do wiersza: „Góry się ozłociły".

stępują dalsze pisma filozoficzne. Wśród fragmentów zwraca uwagę jeden z nich, zatytułowany: „O Idei Polskiej". Znalazł go prof. Pigoń w archiwum Krzeszowickim w roku 1943 i ogłosił w Tygodniku Powszechnym, w numerze 51/52 z r. 1946. Po raz pierwszy z pierwodruku ukazuje się tu również „Życiorys ojca i własny". Opublikował go ze zbiorów raperswylskich Józef Kallenbach w Kurierze Warszawskim 1909 nr 1. W dziale Notatek spotykamy również nowości, tj. z rękopisów ogłoszone pozycje pod nr III — VI.

Tom XI objął „Listy do Matki". Drukowane one były dotychczas dwukrotnie: najpierw przez Méyeta (Lwów 1899), a powtórnie przez Piwińskiego (Warszawa 1931). Edytorka (Z. Krzyżanowska) musiała się tu z konieczności oprzeć na dwóch wspomnianych wydaniach, gdyż autografy tych listów przechowywane w Bibliotece Krasińskich w Warszawie spłonęły w r. 1944.

Tom XII zawiera „Listy do krewnych, przyjaciół i znajomych", przy czym opiera się na wydaniu Méyeta i M. Kridla (Warszawa 1915), i L. Piwińskiego (Warszawa 1932). Wydawca J. Pelc zdołał zgromadzić wszystkie do tej pory znane Listy Słowackiego, przez co zbiór ten jest najkompletniejszy z wydań dotychczasowych. Wiemy jednakże, że Słowacki pisał i do wielu innych osób, lecz korespondencji tej nie odszukano [5]).

Z niniejszego zestawienia wynika, jak wielką pracę wydawniczą musiało przedsięwziąć grono osób publikujących na nowo tak olbrzymi materiał.

Przy przeglądaniu tych tomów nasuwa się myśl, czy jednak w skład zbiorowej edycji weszły dosłownie wszystkie znane nam pisma poety. W wydawnictwach tego typu mogą zachodzić braki dwojakiego rodzaju, takie, które łatwiej dadzą się spostrzec bez specjalnych wysiłków oraz inne, wymagające dokładniejszych badań. Otóż spośród tej drugiej kategorii w tomie prozy zauważono brak jednej ważnej pozycji, a mian. „Dziennika z podróży na Wschód". Ogłoszony był on dwukrotnie. Najpierw wydrukował go H. Biegeleisen w Bibliotece Warszawskiej w r. 1891 (IV str. 336-353) pt. „Wrażenia z podróży J. Słowackiego na Wschód" (na podstawie nieogłoszonego pamiętnika poety). Powtórnie publikował go L. Méyet również w Bibliotece Warszawskiej w r. 1893 (tom II str. 182-189). Ostatnio Dziennik ten dokładnie opisał M. Kridl w tomie IX „Dzieł Wszystkich" (Lwów 1929, str. 20 i n.). Widocznie nie ma on szczęścia do wydawców, gdyż przede wszystkim opuścił go Gubrynowicz w wydaniu jubileuszowym. Jest to jednak ważny dokument z tak przełomowej epoki życia, podający bezpośrednie wrażenia z podróży po Grecji, Egipcie, Ziemi Świętej oraz z pobytu w libańskim klasztorze [6]).

---

5) I tak np. J. G. Pawlikowski w art. Pamiątki po Słowackim (Słowo Polskie 1904, nr 400, str. 5) zwraca uwagę na listy poety, które miały być w posiadaniu córki Joanny Bobrowej, Zofii Dzieduszyckiej. Niestety liczne apele do społeczeństwa o uprzystępnienie wydawcom choćby najmniejszych autografów Słowackiego celem ich publikacji pozostają przeważnie bez rezultatu.

6) W notatce umieszczonej w Przekroju w nrze 212 z 1 maja 1949 pt. „Słowacki i Gąsior" (oczywiście wina) podaje Alina Trajan z Lublina, że powszechnie przyjęta nazwa wspomnianego klasztoru „Bet-Cheszban" jest mylna, gdyż nosi on nazwę Bejt-Chasz-Ban, co znaczy „Dom wśród drzew". Budynek jest obecnie opuszczony, można jednak zwiedzić

Celem skompletowania wszystkiego, co wyszło spod pióra Słowackiego a jest nam dostępne, należałoby również umieścić w tomie prozy i słowa poety, zapisane w pamiętniku Julii Michalskiej. Tę młodzieńczą miłość Słowackiego, prawie nieznaną, odkrył prof. Witold Klinger i opublikował w podstawowej rozprawie: „Z nieznanych pamiątek po Juliuszu Słowackim". I. Sztambuch P. Julii z Michalskich Jamiszewskiej (Zapomniana karta z życia Jul. Słowackiego. Nowy Przegląd Literatury i Sztuki r. 1921. N. 1-3, str. 69 i n.). Autor wykazał wpływ jej w „Beniowskim". W sztambuchu tej to właśnie Podolanki, pięknej Julki z Wierzchówki wpisał poeta następujące słowa: „Imię moje zapisane na tej karcie wkrótce może obojętnem i zapomnianem będzie, — chwila ta jednak, w której mi się tu wpisać dozwolono jest jedną z chwil najprzyjemniejszych w moim życiu. Julek". W dole dodatek innej ręki „Słowacki" (l. c. str. 79). Prof. Klinger określa hipotetycznie czas zapisania tych słów na okres wakacyjny 1828 r.

Nie umieszczono również w tym tomie uwag Słowackiego o „Konradzie Wallenrodzie" Mickiewicza, ogł. przez Chmielowskiego w Tygodniku Ilustrowanym 1894, nr. 27, oraz uwag na marginesach broszury Wł. Gołembiowskiego „Mickiewicz odsłoniony i Towiańszczyzna" 1844 (Pamiętnik Lit. 1904). Do tej grupy dołącza się jeszcze trzecia pozycja, tj. uwagi poety na marginesie Pisma Świętego (zob. cyt. rozprawę prof. Klingera cz. II. „Biblia Juliusza Słowackiego" (Drobne strzępy przędzy myślowej poety — l. c. str. 103 i n.). Ponieważ uwagi poety są luźnymi zdaniami a nawet słowami, należy je wraz z dokładnym opisem miejsc, których stanowią komentarz, przenieść do Dodatku. Wszystko jednak to, co poeta napisał należy z pietyzmem włączyć w wydanie zbiorowe.

Prócz sprawy braków nasuwają się jeszcze pewne kwestie do dyskusji, z których przede wszystkim jedna domaga się omówienia. Poetą w okresie pisania „Genezis z Ducha" wszedł w krąg rozważań i medytacji filozoficzno-mistycznych, w którym przebywał cztery lata. Toteż po napisaniu tej modlitwy genezyjskiej powstały różne utwory i fragmenty, pozostające w orbicie tych pomysłów. Jakkolwiek niektóre z tych pism posiadają charakter samodzielny, jednakże mamy wyraźne wskazówki, iż poeta wszystkie te pisma i urywki pragnął złączyć w jedną całość, dlatego też należałoby zebrać je w wydaniu razem i nadać im wspólny tytuł, jak to już proponował J. Kleiner w r. 1909 w pracy pt: „Dzieło filozoficzne Słowackiego". Do tej grupy należałoby włączyć i wszystkie filozoficzne urywki z „Raptularza". Jakkolwiek obecny jego wydawca trzyma się zasady integralności postaci rękopisu, jednakże zasada ta nie zostanie naruszona wówczas, jeśli w miejscu wydzielenia poda się notatkę, dokąd dany utwór czy urywek został przeniesiony.

Z przyjęcia za fakt intencji poety objęcia jedną koncepcją pism filozoficznych prozą — wynikają dalsze konsekwencje. Wiemy bowiem, że Słowacki różne części tego dzieła przetwarzał na utwory wierszowane. A zatem należałoby wszystkie poetyckie utwory i fragmenty z tego

celę, w której Słowacki tworzył „Anhellego". W klasztorne ściany staraniem wychodźców polskich wmurowana została ku czci poety tablica pamiątkowa w trzech językach, w polskim, francuskim i arabskim. Autorka notatki podała fotografię tego klasztoru.

zakresu drukować razem w dziale poematów również pod wspólnym tytułem. Będą one oczywiście zgrupowane około tak zwanej Teogonii. Włączyć tam również należałoby pewne wiersze z tomu I. Wszystkie je wydrukował wydawca tomu III powtórnie w Przypisach krytycznych (str. 664 i n.). Powinny one jednak wejść w tekst główny, a nie w przypisy, przy czym z tomu I należałoby je usunąć. Prof. Krzyżanowski w tomie IV na str. 546 uzasadnia, iż znalazły się one w tomie I wskutek wątpliwej przynależności. Mogą bowiem należeć już to do kręgu „Samuela Zborowskiego", już to do „Genezis z Ducha" lub „Teogonii". Zapewne posiadamy sporą ilość fragmentów, co do których trudno cośkolwiek orzec. Fragmenty jednak, o których mówimy, łączą się wyraźnie z Teogonią, np. najklasyczniejszy z nich wiersz pt.: „A to są rzeczy, które mi na nowo..." (I str. 202). Ponadto istnieją również urywki wierszowane odpowiadające w prozie „Genezis z Ducha". Najobszerniejszy z nich wydrukował Gubrynowicz z Pam. Lit. z r. 1909 pod tytułem „Genezis" w rymach. Zaczyna się on od słów: ...„Oto już widzę karbunkuł widzenia...". (Wiersza tego również w obecnym wydaniu nie zauważono).

Odnośnie do sposobu wydania pism Słowackiego nasuwają się jeszcze pewne uwagi formalno-edytorskie. Do poszczególnych działów rodzajowych należałoby włączyć nie tylko pełne utwory i fragmenty danego typu, ale również i plany poety, np. plany dramatów wejść powinny do działu dramatycznego, a poematów do odpowiednich tomów, zawierających powieści poetyckie. Również np. wskazane byłoby do grupy dramatycznej przenieść wszystkie utwory, posiadające formę dialogowaną. Kwestie te oraz inne uwagi tyczące się analizy tekstu oraz sposobu wydania dzieł — to rzeczy wymagające dłuższego omówienia oraz nadające się raczej do czasopisma fachowo-literackiego.

W wydaniu odczuwać się daje dotkliwy brak komentarza. Celem edycji popularnej jest uprzystępnienie pism wielkiego twórcy jak najszerszym warstwom społeczeństwa, a przecież bez objaśnień Słowacki jest istotnie trudny. Komentarz tylko dodano do tomu XII, odnosi się on do adresatów korespondencji.

Pomimo pewnych usterek, czy punktów do dyskusji, od których przecież żadne dzieło ludzkie nie może być wolne, zwłaszcza jeżeli chodzi o pracę zbiorową — stwierdzić należy, iż zasługa wspomnianego grona badaczy w wydaniu tak monumentalnego dzieła jest wielka. Nareszcie mamy Słowackiego dla szerokiego ogółu w całokształcie spuścizny literackiej, w opracowaniu naukowym.

Słowacki nazywał siebie Juliuszem Słowa, Sługą Słowa, a nawet pod przejrzystą zasłoną on to w dialogach filozoficznych jest Tłumaczem Słowa. W każdym słowie wyczuwał rewelacyjną potęgę wewnętrzną.

Dzisiaj więc dzięki zebraniu całej jego spuścizny i wyposażeniu jej w tak piękną szatę wydawniczą stworzono pomnik jako wyraz hołdu w stulecie zgonu tego wielkiego twórcy, który „wstał z mocą słowa", by w pamięci potomnych pozostać nieśmiertelnym.

Kazimierz Krobicki

Recenzje książek

Jakub Sawicki. Concilia Poloniae. Tom V. Synody archidiecezji Gnieźnieńskiej i ich statuty. Warszawa 1950. Nakł. Tow. Nauk. Warszawskiego. str. XV i 281.

Synody diecezjalne mogą rzucać tak jasne światło i na stan Kościoła w różnych miejscach i czasach i na poziom kulturalny narodu i, niekiedy przynajmniej, na polityczne lub socjalne zagadnienia, że olbrzymia praca, jaką prof. Sawicki wkłada w swoje monumentalne dzieło o synodach polskich, zasługuje na najwyższe uznanie. W niniejszym tomie piątym swego wydawnictwa opracował Autor 59 — recte 55 — synodów archidiecezji Gnieźnieńskiej, odbytych na przestrzeni lat 313 od r. 1407 do r. 1720. Żaden z poprzednich badaczy tego przedmiotu do stwierdzenia tej liczby synodów nie doszedł; żaden też nie może równać się z Autorem co do zdumiewającej pilności w poszukiwaniu i krytycznej ocenie źródeł, jako też co do drobiazgowej dokładności przy ustalaniu właściwego tekstu dokumentów. Niezmordowany jest prof. Sawicki w najsumienniejszym kolacjonowaniu dekretów, które albo powtarzają się w kilku synodach, albo doszły do nas w kilku odpisach czy wydaniach. Nawet językoznawcze studia mogą na wydaniu tych aktów wiele zyskać, bo zachowana jest ad vivum dawna, tak polska, jak łacińska a po trochu i włoska pisownia, oraz styl referentów i sekretarzy, czasem nieprawdopodobnie niedołężny. Choć Autor, w myśl ogólnego planu, ma na oku jedynie przedstawienie i krytyczną ocenę źródeł, a nie jeszcze sądy i wnioski historyczno-kościelne z zebranego materiału, już i z tej rejestracji synodów i z treści ich uchwał — choć uchwał tych nieraz nie wydawano wcale — można zdać sobie pewną sprawę z nasilenia, pod dzielnymi biskupami, religijnego życia archidiecezji i z słabnięcia tego życia, gdy chwilami tych dobrych pasterzy zabrakło. Najsmutniej przedstawia się moment, gdy szedł przez Polskę zgubny powiew reformacji, a na prymasowskiej stolicy zasiadał taki Jakub Uchański! Niekiedy znowu, z okazji jakiegoś zwołanego a może nie doszłego synodu przesuwa się przed oczyma ciekawy rodzajowy obrazek, albo znowu otwiera się rzut oka na poziom moralny, na zwyczaje i obyczaje, na stan wykształcenia a nawet na sposób ubierania się kleru. Należy sobie życzyć, żeby na podstawie dokumentów przez prof. Sawickiego tak mozolnie zebranych, różne specjalne studia naświetliły w rozmaitych kierunkach dawne życie religijne w Polsce. Podnieść trzeba z wielkim uznaniem, że Wydział Nauki Ministerstwa Oświaty przyczynił się osobnym zasiłkiem finansowym do wydania niniejszego tomu tego nadzwyczaj cennego dzieła.

Ks Jan Rostworowski T. J.

Światowit. Rocznik Tow. Nauk. Warsz. poświęcony archeologii przeddziejowej i badaniom pierw. kult. polskiej i słowiańskiej. Tom XX. 1948/49. Warszawa 1949. Str. 520, z mnóstwem ilustracji.

Monumentalny ten rocznik przynosi nauce polskiej prawdziwą chlubę. Dwa pierwsze artykuły poświęcone są uczczeniu pamięci niezmordowanego i nad wyraz zasłużonego badacza starożytności słowiańskich,

zmarłego w r. 1944 Lubora Niederlego. Prof. Wł. Antoniewicz kreśli ogólny obraz jego naukowej działalności, a prof. Lehr-Spławiński przedstawia znaczenie jego jako slawisty. Dalsze prace omawianego tomu można podzielić na dwie grupy. Jedne, bardziej zasadnicze, dotyczą wprost lub ubocznie pasjonującego i w ostatnich czasach nieustannie omawianego problemu początku Słowian, czy to w ogóle, czy w pewnych ich odłamach. Drugie obracają się koło zagadnień całkiem szczegółowych, czy to metodycznych czy rzeczowych w zakresie prehistorii lub wczesnych dziejów ziem słowiańskich. Zaczynając od tych szczegółowych tematów, musimy najpierw wspomnieć z uznaniem o dwóch wzorowo opracowanych rozprawach Krystyny Musianowicz i Wandy Sarnowskiej. Pierwsza z tych prac omawia i mnóstwem ilustracji objaśnia typy i wiekowy rozwój głównej, jak się zdaje, ozdoby kobiet słowiańskich, tj. kabłączków skroniowych. Podziw wzbudzać musi zarówno rozległość i dokładność podanego materiału, jak ostrożność w wyciąganiu wniosków. Druga rozprawa ślicznie analizuje zawartość grobu nieznanego rycerza z X wieku, odkrytego w Korolewinie pod Tahańczą w powiecie Kaniowskim. Te niezmiernie cenne zabytki, które do r. 1939 znajdowały się w muzeum wojsk. w Warszawie, zdają się wskazywać na osobistość bardzo znaną, której grobu kroniki ruskie nie wymieniają, tj. na wielkiego księcia Jaropełka, zamordowanego w r. 980 przez brata, Włodzimierza. Prof. Antoniewicz z kilku współpracowniczkami a potem obszerniej Tadeusz Żurowski opatrują krytycznymi uwagami cenne Studia Włodz. Hołubowicza nad metodami badań warstw kulturowych w prehistorii polskiej. P. Żurowski dodaje jeszcze rozprawkę o elektrokonserwacji zabytków, wedle wynalazku prof. Cebertowicza, zastosowanego już przy ratowaniu zagrożonych fundamentów warszawskiego kościoła św. Anny. Inne pomniejsze prace noszą tytuły: Społeczna funkcja odzieży, Rosen-Przeworska; Osadnictwo kultury łużyckiej epoki halsztackiej na Śląsku w świetle metody izarytmicznej, Rudolf Jamka; Średniowieczna warownia w Pszczynie, Zofia Wartołowska. Ślady kultury trzcinieckiej w powiecie miechowskim, Andrzej Żaki; Znalezisko z okresu wędrówki ludów z Podlasia, Stefan Nosek. Z zasadniczych rozpraw dotyczących początku Słowian, musimy wymienić na pierwszym miejscu gruntowną pracę prof. Lehr-Spławińskiego „Zagadnienie pochodzenia Słowian w świetle nauki polskiej i rosyjskiej". Zaczyna Autor od krótkiego, lecz dokładnego zestawienia wszystkich, przeważnie bardzo rozbieżnych, poglądów, jakie pojawiły się o tej sprawie w nauce polskiej ostatnich lat dziesiątków. Potem streszcza zwięźle własne na tę rzecz zapatrywania, złożone głównie w dziele wydanym w r. 1946 „O pochodzeniu i praojczyźnie Słowian" a oparte na badaniach zarówno językowych, jak prehistorycznych, z uwzględnieniem antropologicznych i etnograficznych danych. Krótko mówiąc, lokalizuje Autor pierwotnych Słowian w dorzeczu Odry, Wisły i górnego Dniestru, przyjmując jednak nasielenie tego terenu, przy końcu neolitu, przez plemiona ugrofińskie a potem nawarstwienie go przez indoeuropejskie ludy, najpierw tzw. ceramiki sznurowej, potem kultury łużyckiej, co pociągnęło za sobą rozbicie pierwotnego, protobałtyckiego zespołu, na dwie różne gałęzie, prabałtycką (Litwini, Łotysze, Prusacy etc.) i prasłowiańską, która potem rozdzieliła się na grupy: zachodnią, południową i wschodnią. Omawiając dalej

stan całego tego zagadnienia we współczesnej nauce rosyjskiej, konstatuje Autor wiele punktów stycznych z wyrażonym przez siebie poglądem u takich uczonych jak Mawrodin, Artamonow i inni, którzy, mimo pewnych rozbieżności w szczegółach, zgadzają się z teorią wyżej naszkicowaną, tak co do geograficznej kolebki Słowiańszczyzny, jak co do rasowych jej składników. Analizie i krytyce odmiennych poglądów prof. Tretiakowa, złożonych w książce „Plemiona wschodnio-Słowiańskie", poświęcone są w niniejszym tomie dwa, z rosyjskiego przełożone artykuły, tj. jeden M. I. Artamanowa, drugi A. Mongajta, referujący dyskusję nad wspomnianą książką, odbytą w r. 1948 na posiedzeniu Rady naukowej Instytutu historii w Moskwie. W bardzo interesującej rozprawie „Skąd przyszli na Ruś Radymicze i Wjatycze?" stara się prof. Fr. Bujak przeprowadzić dowód, ilustrowany podwójną mapą, że te dwie, przez latopisy ruskie wymieniane grupy przybyszów, które rozsiedliły się, zapewne w VIII wieku naszej ery, pierwsza pomiędzy górnym Dnieprem a Desną, druga po obu stronach Oki, obejmując Moskwę, Tułę, Riazań, wyszły z pierwotnych siedzib na Mazowszu i w ziemi Chełmińskiej. Uzasadnienie swych poglądów podaje prof. Bujak w drobiazgowej toponomastyce wymienionych terytoriów jako też w lingwistycznych powinowactwach Mazowszan i późniejszych Wielko-Rusów. Nareszcie piękna praca prof. Antoniewicza „O religii dawnych Słowian", oddając zasłużone pochwały podobnej w r. 1947 wydanej, książce p. Stan. Urbańczyka, tu i ówdzie prostuje jego poglądy, rzucając, o ile na to pozwala ubóstwo źródeł, jasne światło na wierzenia i praktyki religijne naszych pogańskich przodków. Cały ważny dla nauki i bardzo interesujący tom XX Światowita jest tym cenniejszy, że w niejednym miejscu nosi ślady zwycięskiej walki autorów z trudnościami wojennego okresu, w postaci zniszczenia księgozbiorów, albo spalenia przygotowanych już do druku, rękopisów.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Gertrud von Le Fort. D i e e w i g e F r a u . Trzynaste wydanie 67-y tysiąc. Kösel-Verlag. 1949. Str. 157.

Napisana temu lat szesnaście, książka pani Le Fort nie przestaje cieszyć się najżywszym uznaniem umysłów, zdolnych do spojrzenia na kobietę z punktów widzenia bardzo a bardzo wysokich. To bowiem, co nam Autorka daje, to jest, jak sama często mówi, metafizyka kobiecości, zaprawiona nieraz mistycznym pierwiastkiem, a posługująca się, nie tyle abstrakcyjnymi pojęciami, ile głęboką wymową symboli, które przez całą jej pracę się snują. Ogólny, zasadniczy tytuł książki, przystający głównie do pierwszej jej części, ma dodane sobie dwa podtytuły, odpowiadające części drugiej i trzeciej. D i e e w i g e F r a u — kobieta wieczysta, to jest założenie samej istoty kobiecości w zdolności i potrzebie cichego oddania się, stanowiącego całą jej piękność i ogromną siłę. D i e F r a u i n d e r Z e i t — kobieta wpleciona w zmienność czasu, to ślicznie opisana rola kobiety, najpierw niezamężnej, virgo, potem zamężnej, sponsa, jako wiernej towarzyszki i pomocnicy mężczyzny. D i e z e i t l o s e F r a u — kobieta ponad czasem, to matka. Przez wszystkie te trzy części ciągną się jakby wizje najwyższego ideału kobiecości, jakim jest Matka Najświętsza. Rzecz cała przeplatana jest cyta-

tami z pierwszorzędnych dzieł literackich i wspomnieniami czy to wielkich postaci kobiecych czy związanych z nimi kreacji wybitnych artystów. Całość świadczy o niezmiernie wysokiej atmosferze duchowej, w jakiej Autorka się obraca i o przeczystym ideale życia kobiecego, jaki w duszy nosi. Nie wiem, czy gdziekolwiek piękniej nakreślono rolę kobiety, a zarazem głębię jej upadku, gdy tej roli się sprzeniewierza. Fałszywe w tej mierze tendencje różnych czasów scharakteryzowane są równie trafnie jak silnie. Jedyną chyba wadą tej książki jest to, że nie jest łatwa. Trzeba niepospolitego wykształcenia i wyrobienia umysłu, żeby towarzyszyć Autorce na wyżynach, po których czytelnika prowadzi. Ale raz zrozumiana, nie może ta książka nie wywrzeć głębokiego i błogosławionego wpływu. Jest wprost przesiąknięta chrześcijaństwem i najpiękniejszą kulturą duchową, którą ono rodzi.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Jan Dobraczyński: N a j w i ę k s z a m i ł o ś ć, opowiadania. Instytut Wydawniczy Pax; Warszawa 1950; str. 236.

Dotychczas poznaliśmy Jana Dobraczyńskiego jako powieściopisarza, essayistę, a nawet dramaturga („Przędziwo Jolanty"). Ostatnia książka tego pisarza, tkwiącego pozornie bez reszty w tematyce historycznej (wiemy, że autor ma na warsztacie powieść z XIII wieku o pasjonującej fabule), wskazuje na jego ciągłe poszukiwania nowych form wyrazu artystycznego. Tom opowiadań — pewne novum u tego pisarza — sprawia trochę kłopotu przy ocenie. Trudno o ustalenie wypadkowej zalet i wad. Ważny jest niewątpliwie zwrot ku współczesności. Autor rzutuje akcję w bliską, aktualną rzeczywistość powojenną (częściowo wojenną), obfitującą w rozliczne kłopoty i trudności.

Bohaterami opowiadań są ludzie wykrzywieni psychicznie, napotykający na przeszkody w życiu zbiorowym, w społeczeństwie. Postawienie tych zagadnień przez pisarza o personalistycznym światopoglądzie, jest niewątpliwą zasługą. Czołowym postaciom wszystkich trzech opowiadań: ks. Franciszkowi, kpt. Lickiemu, ks. Józefowi „problematyka osobista przesłaniała naturalny związek z ludźmi i choć gotowi są do indywidualnych aktów dobroci, motorem ich działania stała się suma własnych, osobistych kompleksów" (M. Kurzyna w przedmowie, która jest zarazem recenzją). Opowiadania tomu „Największa miłość" są nierówne i to zarówno pod względem formy jak i treści. Zajmijmy się nimi bliżej.

„Strzały za horyzontem" umiejscowione w okresie okupacyjnym, choć o interesującym wątku, jako opowiadanie nie jest dostatecznie poddane wymogom tego gatunku literackiego. Brak mu pełności. Nowela, ukazująca przecież tylko wycinek z życia, epizod z toku wydarzeń, musi nabrać skondensowanego wyrazu, klarowności stylu i śmiało, na jednym pionie skonstruowanej akcji. Gdy akcja się rozszerza, obejmując nie tyle uboczne wątki, co wprost wymagające wiele miejsca zagadnienia, nie pozwala to na wyraźne skoncentrowanie uwagi czytelnika. Taką „dwupła-

szczyznowość" problematyki zauważyć można w „Jeep'ie", gdzie Dobraczyński wskazuje na rozdźwięk, na wewnętrzny konflikt między więźniami z września 1939 i powstańcami 1944. Drugim, równolegle rozwijanym zagadnieniem, jest oddane z realizmem życie powojenne, obfitujące w troski natury materialnej i komplikacje rodzinne uwarunkowane skutkami wojny. Jednak „samotnikostwo" bohaterów ma swój kres. Ks. Franciszek i kpt. Licki przełamują bariery dzielące ich od społeczności ludzkiej, utrzymujące w izolacji. Narrator w „Strzałach za horyzontem", który jest z całą pewnością porte-parole autora, mówi: „Potem przyszła wojna i Franciszek pojął, że nikomu nie wolno żyć poza światem..." Odnalezione drogi do miłości człowieka prowadzą również bohatera „Jeep'a". Zatraca powoli swój kompleks niższości, wyzbywa się uprzedzeń nabytych w oflagu. Napewno kpt. Licki powróci do kraju z przekonaniem, że wojnę przeżywali wszyscy in gremio, zarówno ci w kraju, jak i ci w obozach. W duszy jego odrodzi się prawdziwa przyjaźń do ludzi, o której powie kpt. Ordon: „A świat zna tylko jedną przyjaźń prawdziwą, przyjaźń krzyża". Opowiadanie „Jeep" ma wszelkie cechy autentyczności, jest tak realistycznie ujęte, wydaje mi się jednak, że przeciążenie drobnymi sprawami, których można by uniknąć, zaciera nieco pointę. W imię zwartości konstrukcji, dokoła której pisarz komponuje, należałoby z niektórych opisów raczej zrezygnować.

W „Największej miłości" — najlepszym opowiadaniu z całego tomu autor dociera do głębokich pokładów katolicyzmu. Ks. Józef, proboszcz parafii na Ziemiach Zachodnich, po koszmarnych przeżyciach w obozie, czuje pustkę dokoła siebie, jakąś paratymię, chorobliwy upadek ducha optymizmu. Brak mu przyjaciela. Staje się nim kobieta. Potrzeba jej obecności nie wyrastała u ks. Józefa z pobudek zmysłowych. Człowiek czuje się zgubiony, kiedy zatraci związek ze społecznością, i nie potrafi objąć całokształtu zagadnień przez pryzmat miłości Boga i człowieka. Takim zagubionym człowiekiem jest ks. Józef, postać najbardziej przez Dobraczyńskiego pogłębiona psychologicznie. Jego błędnym ścieżkom kładzie kres śmierć małej, ubogiej dziewczynki. Poświęcenie swego życia za sprawę księdza daje mu dużo do myślenia, staje się zwrotnym punktem w jego życiu. Autor posłużył się więc ewangelicznym rozwiązaniem problemu. Oto ks. Józef kroczy w zamyśleniu po żółtym piasku wybrzeża. Do niego zwraca się ojciec Marcin: „Nie myślcie tyle o tej samotności, a nie będziecie się czuli samotni. Myślcie więcej o drugich. Człowiek nie jest samotny, gdy chce dawać..." I wraca spokój. Odradza się duchowo ks. Józef pod działaniem łaski. „Myślę, jak powrócić na swoją drogę, ale i drugiego człowieka nie zranić". „No to niech się ksiądz o to modli" — otrzymał stanowczą odpowiedź, która jest pointą, zamykającą zwarte, pisane dobrym stylem ostatnie opowiadanie zbioru.

Debiut Dobraczyńskiego w nowelistyce wypadł więc interesująco i — sądząc zwłaszcza po opowiadaniu tytułowym — obiecująco na przyszłość.

Marek Krupiński

Stanisław Zieliński: D n o m i s k i. Wyd. Sp. Wyd. „Książka i Wiedza", Warszawa 1949. Str. 142.

— P r z e d ś w i t e m. Wyd. „Czytelnik" (K. D. K. VI), Kraków 1949. Str. 190.

Oba tomiki Stanisława Zielińskiego łączy w pewną całość nie tylko data wydania. Powiązane są one również tematycznie, reprezentują jeden gatunek literacki — opowiadanie, pisane są wspólną twórczą metodą, w jednym czasie i w jednym twórczym „klimacie". A że stanowią dość wysoką klasę artystyczną, wzbudziły duże zainteresowanie krytyki (zwłaszcza, że są to tomiki debiutanckie) i zainteresowanie — przyznajmy to — zupełnie zasłużone.

Tematycznie obejmują opowiadania Zielińskiego cztery okresy: „przedwrześniowy", wrzesień 1939, lata 1940 — 1945 i czas powojenny. Są więc zbiorem pisarskich przeżyć i doznań z okresu ostatnich kilkunastu lat. Autor obserwował życie oczyma przedwojennego oficera, biorącego udział w kampanii wrześniowej, wywiezionego potem do oflagu na pięć długich lat i wywalczającego sobie z trudem drogę do Polski po wojnie, drogę poprzez „Koniec cywilizowanego świata" i „Kwatery włoskie".

I tu kryje się niebezpieczne „specificum" opowiadań Zielińskiego. Cechuje je niezwykła świeżość spojrzenia, wyziera z nich prawdziwa pasja obserwatora, bynajmniej nie powierzchownego, ale starającego się pojąć ową straszną wojenną rzeczywistość. Wyczuwamy jednak zarazem obecność jakiejś tematycznej obsesji obozowej: temat „zaszokował" autora, wypełnił wszystkie niemal jego możliwości twórcze. (Charakterystyczne jest pod tym względem opowiadanie „Podróż w nocy", zawierające cały ekstrakt przeżyć obozowych). Wystarczy pobieżnie choćby zanalizować opowiadania objęte inną grupą tematyczną, np. opowiadania „powojenne", aby zorientować się, jak zawodzą środki artystyczne autora wobec innego przedmiotu, jak wekslują na pisarski banał i łatwiznę („Więcej niż łuk triumfalny"). Pasja obserwatora staje się w nich umiejętnością dokonywania „filmowych migawek", trafiających obok problemu. Często, np. w opowiadaniach włoskich, jej miejsce zajmuje „budująca historyjka", znacznie spłycająca świat doznań bohaterów („Castel di Tana").

Dlatego z dużym zainteresowaniem oczekujemy następnej pozycji beletrystycznej Zielińskiego. Zależeć od niej będzie dalsza jego twórcza droga. Przed autorem „Dna miski" stoi nader trudne zadanie rozszerzenia tematyki, objęcia pasją bacznego, wnikliwego obserwatora nowych rewirów tematycznych i dostosowania do nich swych pisarskich umiejętności. Zadanie jest trudne — Zieliński musi zerwać z „obsesją obozu" (a przecież „Jak trudno wyzwolić się z kręgu własnych przeżyć!) i podjąć niemały trud „wymierzenia sprawiedliwości" światu już nie ogrodzonemu obozowym drutem. Możliwości jednak artystyczne Zielińskiego napawają nadzieją, że otrzymamy od niego prawdziwe dzieło sztuki.

W. R.

Ks. Dr Eug. Dąbrowski. Problemat Chrystusa we współczesnej literaturze katolickiej. Pallottinum 1950, str. 80.

Po krótkim streszczeniu poglądów tych autorów akatolickich, dla których Chrystus jest istotnie „problemem" i to problemem nierozwiązalnym, omawia Autor dzieła tych pisarzy katolickich ostatniej doby, którzy bądź to przez fachowe studia egzegetyczno-teologiczne, bądź przez prace pół naukowe, pół literackie opowiadali rzeczywistego Chrystusa, tego, w którym już nie było, jak mówi Apostoł: „tak" i „nie", ale tylko „tak" żywej wiary, opartej na gruntownej wiedzy. I przeciwnikom i obrońcom tej świadomej wiary oddaje Autor zupełną sprawiedliwość. Zarówno znakomite prace Lagrange'a, Fillion'a, de Grandmaison'a, Prat'a jak głośne żywoty Chrystusa Papiniego, Mauriac'a, Daniel-Rops'a, Ricciottiego, spotkały się z obiektywną oceną. Co dotyczy uwag, które Autor dodaje od siebie o roli krytyki historycznej przy tworzeniu żywotu Chrystusa i o oświetleniu danych historycznych przez teologię, zastanowić może, dlaczego pominięta jest prawie zupełnie, jako źródło dowodów na bóstwo Chrystusowe ewangelia św. Jana, a cały nacisk położony jest na Synoptyków i na jeden tekst św. Pawła. Byłoby to zrozumiałe, gdyby chodziło o polemikę z ludźmi, nie uznającymi czwartej ewangelii, ale praca niniejsza ma widocznie w pierwszym rzędzie ludzi wierzących na oku. W związku z tym, pomimo dodanej doń retorycznej amplifikacji, brzmi trochę groteskowo zdanie Autora, że, wypowiedziane przez Chrystusa wobec Synedrium słowo „Amareka", tj. „Tyś powiedział", stworzyło chrześcijaństwo.

X. J. R.

Jan Dobrzański. Szkoły lubelskie na tle austriackiej polityki szkolnej w zach. Galic. 1795. 1809. Tow. Nauk. KUL. Rozpr. wydz. histor. filol. 1949, str. 128.

Choć Autor zasadniczo przedstawia dzieje szkół lubelskich tylko podczas krótkotrwałej okupacji przez Austrię ziem, nazwanych Galicją zachodnią, podaje niemało ciekawych wiadomości i o stanie szkół, kierowanych tamże przez Komisję Edukacji Narodowej w okresie bezpośrednio poprzednim i retrospektywnie o skasowanych w r. 1773 szkołach jezuickich. Opanowanie i wyzyskanie źródeł bardzo sumienne. Dużo ciekawych szczegółów, nie tylko dotyczących historii nauczania ale ilustrujących obyczaje, stan kultury, a nawet religijną stronę wychowania pod kierunkiem następujących po sobie trzech zarządów. Cenne też są pracowite zestawienia przebiegu studiów i praktyki nauczycielskiej wybitniejszych profesorów oraz porównanie, na zdecydowaną niekorzyść Austriaków, ich sądów o programach wychowawczych Kom. Ed. Nar. z sądami pedagogów pruskich. Szkoda, że to gruntowne i pożyteczne studium nie miało lepszego korektora. Prócz błędów wymienionych na początku są i inne dość przykre, np. moździeży, begleitet zamiast bekleidet, collet zamiast callet itp.

X. I. R.

Dr Bronisław Kocowski. Wyprawa Tatarów na Węgry przez Polskę w r. 1594. Tow. Naukowe KUL. Z rozpraw wydz. histor. filolog. 1948, str. 70.

Bardzo interesujący i doskonale opracowany fragment z militarnych dziejów Polski u schyłku XVI wieku. Na tle, wywołanej przez Turcję, wyprawy chana Gasi Giraia, który dla wzmocnienia na Węgrzech sił antyaustriackich, miał przeprowadzić przez ziemie polskie około 15000 Tatarów przedstawia nam autor bardzo fachowo, i ogólne i szczegółowe, w danym wypadku, wojenne przysposobienie Polski. Pięknie wychodzi postać hetmana wielkiego, Jana Zamoyskiego, bardzo energicznego organizatora niedoszłej w tej sprawie, kampanii. Z czynów wojskowych zasługuje na chlubną wzmiankę tylko obrona zamku halickiego przez wojewodę Stanisława Włodka. Choć rzecz pisana jest bardzo zwięźle, otwiera ciekawe perspektywy na stosunek ówczesnej Polski do Tatarów i Kozaków oraz na wichrzenia proaustriackie wśród pewnej części magnatów, Zamoyskiemu nieprzychylnych. Rozprawkę tę przeczyta każdy z przyjemnością i pożytkiem.

X. J R.

Jan Kott: Szkoła klasyków. Okładkę proj. Zbigniew Rychlicki. Wyd. „Czytelnik" 1949. Str. 183.

Nowa praca głośnego krytyka Jana Kotta jest próbą marksistowskiej oceny wielkiego dorobku klasyków literatury światowej. Autor zebrał w niej essaye o Danielu Defoe, Jonathanie Swift'cie, Marivaux, Diderocie, Sainte-Beuve'ie, Dickensie i Flaubercie. Już szeroki wachlarz nazwisk wskazuje na obszerny materiał porównawczy, wybrany przez autora. Wszystkie te bowiem postacie usiłował Kott sprowadzić do jednego, wspólnego „historycznego" mianownika, podjąwszy się zadania ukazania klasowej genezy i użyteczności ich literackiego dorobku.

Niesposób tu, w ramach krótkiej, informacyjnej recenzji, rozważyć szczegółowo wnioski Kotta. Są one ciekawe jako próba wykazania wielu zapoznanych dotąd elementów i uwarunkowań społecznych i politycznych rozważanych dzieł. Natomiast nie rozwiązał Autor wcale zagadnienia ich historycznej „długowieczności" — nie zanikły one przecież wraz ze swą bazą społeczną! Pominął kwestię ogólnoludzkich, humanistycznych pierwiastków, tkwiących w tych dziełach, pominął kwestię ich artystycznej doskonałości (nie przekonywują nas przecież rozważania o powieści jako o „worku", zawierającym liczne formy i style). Wydaje się koniecznością zasygnalizowanie tych zastrzeżeń — wskazała już na nie zresztą krytyka przy omawianiu słynnej „Rozprawy o Lalce Prusa".

W. R.

Maria Rzeuska: „Chłopi" Reymonta. Nakł. Towarzystwa Nauk. Warszawskiego, Wydz. I Językoznawstwa i Historii Literatury, Warszawa 1950, Str. 264.

W swej ciekawej i cennej rozprawie poddała autorka estetycznemu rozbiorowi powieść Reymonta. Rozbiór jest obszerny, wnikliwy i — z bardzo nielicznymi wyjątkami — przekonywujący. Natomiast nie znajdziemy w rozprawie Rzeuskiej oceny ideowej czy nawet ogólno-estetycznej

Wprawdzie w Przedmowie autorka wytycza sobie plan następujący: przez szczegółową analizę „poszczególnych elementów utworu" chce otrzymać „przybliżony choćby, poznawczy obraz całości", lecz rozprawa pozostaje analizą formalną, której rozdziały ogólne nie wykraczają poza zsumowanie szczegółowych wniosków analitycznych (np. „Wymowa całości", ustalająca artystyczne proporcje powieści Reymonta). Także jedyny rozdział, w którym książkę Reymonta można było „ustawić" na tle historii literatury i przyporządkować jej odpowiednią lokatę „Parantele", potraktowany został zbyt powierzchownie i chaotycznie. W swej części jednak „szczegółowej", rozprawa Rzeuskiej wnosi ogromne bogactwo materiału analitycznego i stanowi cenny przyczynek do naszej wiedzy o „Chłopach".

W. R.

Stanisław Słoński: O języku Jana Kochanowskiego. Nakł. Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Wydz. I Językoznawstwa i Historii Literatury, Warszawa 1949. Str. 98.

W rozprawie swej prof. Słoński poddał naukowej analizie język Jana Kochanowskiego, który — jak sam stwierdza — odegrał ogromną rolę w rozwoju polskiego języka literackiego. Autor rozpatrzył właściwości fonetyczne, morfologiczne, oraz niektóre właściwości syntaktyczne i w dziedzinie słowotwórstwa, podkreślając niezwykłe bogactwo języka Jana z Czarnolasu. Nieco skąpiej potraktowane są wpływy obce w języku Kochanowskiego, których — chociażby czechizmów — można by wyszukać więcej, oraz „Niektóre uwagi o rymach Kochanowskiego", kreślone jakby na marginesie książki, aby wykazać, że wypływają one konsekwentnie z właściwości języka. Rozprawę uzupełnia starannie opracowany indeks. Praca Słońskiego jest cenna i nowa, szkoda tylko, że autor dysponował w trakcie jej tworzenia jedynym tylko wydaniem dzieł Kochanowskiego (Wydanie pomnikowe z r. 1884), co zubożyło materiał porównawczy.

W. R.

Ks. Aleksy Petrani. Kolegium Duchowne w Petersburgu. Wydział teol.-kanon. Tow. Naukowego. KULu. Lublin 1950, str. 152.

O kolegium Duchownym w Petersburgu pisano już wiele w obszerniejszych dziełach, opowiadających losy Kościoła Katolickiego w imperium rosyjskim, w rozmaitych monografiach, biografiach, pamiętnikach itp. Wyczerpującego opracowania doczekał się ten temat w niniejszej, bardzo cennej rozprawie. Opierając się na bardzo rozległej literaturze i na pierwszorzędnych źródłach, przedstawia Autor całą, od pierwszych zawiązków aż do niesławnego końca, smutną historię tej instytucji, która pod pozorem troski o dobro katolickich poddanych caratu, do tego tylko zmierzała, żeby Kościół gnębić i, jeśliby to było możebne, od Rzymu oderwać. Wiadomo, jak ten ostatni cel, przez zdradę Siemaszki, osiągnięto w Kościele unickim; że nie zdołano do tego rezultatu doprowadzić Kościoła łacińskiego, to przypisać należy tylko wysiłkom papieży, głównie Piusa IX i kilku, wśród wielu złych lub chwiejnych, dzielniejszym biskupom. Całe te zmienne dzieje, już to rządowego nacisku przez rozmaite

regulaminy, prikazy i jawne gwałty, już też nikczemnych ustępstw całego Kolegium lub pojedynczych jego członków, już wreszcie, rzec można, rozpaczliwych starań Rzymu, by przynajmniej najgorszemu złemu zapobiec, opowiada ks. Petrani bardzo dokładnie i bezstronnie, prostując w bardzo wielu wypadkach pomyłki lub tendencyjne fałsze innych autorów. Na tle tych dziejów występują bardzo wyraziście ciemne postacie biskupów Siestrzeńcewicza, Lisowskiego, Piwnickiego, Pawłowskiego, Staniewskiego i innych. Gdyby faktura literacka tej bardzo cennej pracy stała na nieco wyższym poziomie, czytało by się ją z większą jeszcze przyjemnością. Taka jaka jest, przyniesie ona wielki pożytek wszystkim, którzy pragną gruntownie się zaznajomić z losami Kościoła pod rządem carów.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

M. Morozow: S z e k s p i r . „Czytelnik", Warszawa 1950. str. 220.

Twórczość Williama Szekspira (1564 — 1616) przeżywało i przeżywa wiele pokoleń, przy czym każde odkrywa w niej nowe wartości, niedostrzeżone przez poprzedników, każde stara się na nowo skonfrontować ją ze współczesnym obrazem rzeczywistości. Toteż książkę M. Morozowa należy przyjąć jako ciekawą, ciekawą ze względu na nowe ujęcie i oświetlenie sylwetki wielkiego dramaturga oraz jego twórczości. Autor wyczerpująco omawia wszystkie dramaty, oraz zagadnienia związane z ich autorstwem i genezą, omawia język, styl, okresy twórczości Szekspira z uwzględnieniem szerszego tła historycznego.

Nie ustrzegł się jednak Morozow wielu błędów, czasem poważnych. I tak np. raz autor przypisuje protestantom angielskim wielką misję kulturalną i polityczną, gdzie indziej zaś mówi, że „teatralne przedstawienia podobnie jak i poświęcone pamięci Robin Hood'a świętowanie 1 maja oraz inne ludowe zabawy i igrzyska, były przedmiotem wściekłych ataków kierowanych przeciw nim przez purytanów". Skądinąd wiemy, że właśnie Kościół położył fundamenty pod rozwój ludowego (a więc przeznaczonego dla szerokich rzesz) teatru średniowiecza. W Anglii pierwsze teatry zorganizowali zakonnicy — black friars. Początkowo były to poważne misteria, do których później przeniknęły również elementy humorystyczne.

Dalej, Morozow omawiając dzieciństwo i młodość dramaturga pisze, że „Stratford silnie zaważył na twórczości Szekspira. Wielki dramaturg był znawcą ludowego języka swojej epoki, ludowych ballad i pieśni, historycznych legend i czarodziejskich bajek. Mówią o tym jego utwory". A owe ballady, czarodziejskie baśnie, i misteria religijne stanowiły plebejski teatr średniowiecza, ludową twórczość. To olbrzymie bogactwo motywów ludowych niejednokrotnie zapładniało wyobraźnię Szekspira. A tymczasem Morozow pisze (str. 55): „Liczni spośród twórców nowej realistycznej sztuki szukali sobie nauczycieli w przeszłości. Sztuka średniowieczna była im obca, zwrócili się więc do sztuki starożytnej Grecji i starożytnego Rzymu... „w Anglii te realistyczne tendencje w sztuce najjaskrawiej ujawniły się w dramatopisarstwie końca XVI i początku XVII wieku, której koroną była twórczość Szekspira". Trudno się z tym sądem

całkiem zgodzić. Forma bowiem dramatów Szekspirowskich jest genetycznie powiązana ze średniowieczem, którego wybujała fantazja nie pozwalała krępować dzieła kanonami sztuki antycznej.

Zgadzam się z Morozowem, że doszukać się można i u Szekspira motywów pogańskich. Należy do nich, powiedzmy, antyczny fatalizm, gdyż konflikty sztuki ukazane są jako beznadziejna walka bohaterów z przeznaczeniem. Ale — podkreślić to należy wyraźnie — charakteryzuje to tylko wczesną fazę rozwojową twórczości Szekspira. Do głosu dochodzi z czasem i coraz bardziej się rozrasta czynnik wybitnie chrześcijański — wolna wola. Bohaterowie sami stają się odpowiedzialni za własne błędy. I zataić się nie da, że olbrzymia większość dramatów Szekspira jest z ducha chrześcijańska.

Mamy w jego dorobku sztuki tematycznie zaczerpnięte ze świata starożytnego (Juliusz Cezar, Koriolan, Perykles), ale przede wszystkim sięga Szekspir po tematy do przeszłości narodowej, studiuje kroniki Rafaela Holinsked'a, owszem sam daje wspaniałą, udramatyzowaną kronikę średniowiecznej historii angielskiej. Nie było więc średniowiecze obce Szekspirowi, znał je dobrze, tak zresztą jak i współczesny mu dramaturg Christopher Marlowe.

Morozow zaopatrzył książkę w podstawowe daty z życia i działalności tego największego dramaturga nowożytności oraz chronologiczną tablicą jego utworów. O ile jednak podane tu daty są zgodne z ustalonymi i powszechnie przyjętymi, to w tekście zaszło wiele pomyłek, zapewne korektorskich. I tak komedia „Wiele hałasu o nic" powstała w 1598 — 1599, a nie, jak mylnie podano, w 1593, „Ryszard II" został napisany w 1595, a nie w 1599.

Wydawcy tłumaczenia polskiego dodali notę, zaznajamiającą czytelnika z dziejami Szekspira w naszym kraju. Znajomość jego datuje się od 1782 r., kiedy to Zabłocki dokonał przeróbki „Wesołych kumoszek z Windsoru". A propos tej komedii: nie wiem dlaczego tłumacz uparcie spolszczył jej tytuł (w oryginale brzmi on „The merry wives of Windsor") na „Wesołe kobiety z Windsoru", kiedy u nas od dawna przyjęły się „kumoszki", słowo pełne ekspresji, określające również kobiety, ale kobiety o charakterystycznej mentalności. Polskich znawców i tłumaczów Szekspira (wśród których brak nazwiska prof. Andrzeja Tretiaka), należałoby uzupełnić jeszcze listą wspaniałych odtwórców ról Szekspirowskich.

Książkę M. Morozowa czyta się z dużym zainteresowaniem (choć nie jest rodzajem vie romancée, zaliczanym do beletrystyki biograficznej). Ma ona charakter ciekawie pomyślanej i dobrze — mimo wytkniętych błędów — napisanej introdukcji w zagadnienia Szekspirowskie, monografii spełniającej pozytywną rolę w popularyzowaniu twórczości i sylwetki największego dramaturga czasów nowożytnych, o którym wyraził się już Ben Johnson w wierszu zamieszczonym w I wyd. zbioru sztuk Szekspira (1623) „Należy on nie do jakiejś jednej epoki, ale do wszystkich czasów".

Marek Krupiński

Religia uczucia

O wzajemnym stosunku religii i uczucia mówić nie podobna bez wkroczenia na teren, na którym to zagadnienie występuje ze szczególną siłą i wyrazistością.

Domyślić się nie trudno, że chodzi tutaj przede wszystkim o protestantyzm: dzieje jego pobożności, teologii i filozofii religii. Przewodnikami, nie budzącymi, jak sądzimy, żadnych podejrzeń, będą nam na tym terenie różnorodnym, ideologicznie poszarpanym i niestałym [1]) — przedstawiciele religijnej myśli protestanckiej oraz jej protestanccy dziejopisarze. Nasz wkład osobisty ograniczy się obecnie nieomal wyłącznie do wiernego, w miarę szczerej możności, streszczenia ich wypowiedzi oraz odtworzenia ich sądów, a następnie, w najbliższym artykule, do wysnucia niektórych wniosków i rzeczowej, z punktu widzenia katolickiej myśli, oceny. — Zadanie tym łatwiejsze, że zarówno wnioski, jak i ocena wynikają zazwyczaj niejako samorzutnie z właściwego zrozumienia stanu rzeczy i z jasnego określenia stanowisk. Prawda, ukazana bez zaciemnień mirażu i bez obsłon, mówi dość głośno sama za siebie przepiękną pełnią swej rzeczywistości. Cały wysiłek poznającego umysłu winien zmierzać jedynie w tym kierunku, aby odróżnić prawdę od jej pozorów i cieniów tak nieraz powabnych, oraz od jej obsłon tak niejednokrotnie uroczych. Ze względów zatem metodycznych wypada nam — w ślad za naszymi przewodnikami — zapoznać się na wstępie z mirażem „powabnych cieniów" i „uroczych obsłon".

*

* *

[1]) *P. Wernle, „Einführung in das theologische Studium", 1908-str.. 318, 322. — *W. Loewenich, „Luthers Theologia crucis", 1939, str.1. — *H. Bär, „Weniger Predigt, mehr Tat", 1930, str. 19 — 21.
Uwaga! Gwiazdka przed nazwiskiem oznacza autorów protestanckich, niekiedy również i innych, ideologicznie katolicyzmowi obcych.

„Po naszych czasach snuje się tęsknota za „religią obecności", za bezpośrednim przeżyciem Boga w odczuciu natury, w łaskawości losu i w wewnętrznej potrzebie serca. I czyż nie jest to wiara właściwie rzetelna, głębsza, prawdziwsza i bardziej boska, aniżeli katolicka i protestancka wiara autorytatywna?" — Tymi słowy, na początku obecnego wieku, przekonanie swoje własne i dążenia wielu innych wyrażał znany teolog protestancki Wernle [2]). W kilka lat później czytamy gdzie indziej: „Nasze czasy przenika silny prąd antyintelektualistyczny. W wielu dziedzinach „nauka", którą — według schematu pozytywistycznego — pojmuje się jako zimną i suchą wiedzę zawodową, zdaje się nie zadawalać umysłów. Zrodziło się pragnienie czegoś wyższego, większego; a etykietą pojęciową, którą wypowiada się rzeczy niewyraźne upragnione i niejasno pomyślane — to „intuicja", „uczucie", „wola"... Słowo uczucie staje tutaj (w religii) w świadomym przeciwieństwie do dogmatu, ustalonego probierza wiary i wszelkiego pozytywnego wyznania wiary... Niestałość i niepewność uczucia osiąga tutaj swą krystalizację: nieokreślone dążenia występują przeciwko pojęciom, intuicja zamiast logiki, uczucie zamiast myślenia. Wraz z religią uczucia występuje proklamacja subiektywizmu [3]).

Po latach dwudziestu Kattenbusch odmiany nie widział. „Już przed wojną (1914 — 1918) — pisał — słyszało się często, że nowa „religijna fala" przenika do dusz, zaznaczając swą obecność w literaturze i sztuce. Jeśli chodzi o (jej) wyraz religijny, sądzono, że w mistyce należy szukać tego ukojenia, które daje więcej, niż świat dać może. I w rzeczy samej, fala, która się poczęła około r. 1900, była wyrazem nowej, w najwyższym stopniu niejasnej, zawsze jednak tętniącej żarem uczucia mistyki. Inaczej kształtował się kierunek, zmierzający do „germanizacji chrześcijaństwa"... Obydwie jednak dążności spotykały się w panteizmie. „Germanie" żądali siły, dumy, podniesienia ludzkości, zaś „mistycy" sycenia się Bogiem, „odczucia" Nieskończonego, wiekuistego Bytu we wszechświecie, ostatecznego rozpłynięcia się duszy w muzykalnym doznaniu świata... Dusze tych „mistyków" — podobne w tym do „germanów" — były i pozostały „pańskie", bynajmniej nie skłonne do tego, by z poddaniem się oczekiwać, aż im się Bóg („jakiś bóg") objawi

[2]) *P. Wernle, d. c. str. 330.
[3]) *O. von der Pfordten, „Das Gefühl und die Paedagogik", 1914, str. 3, 98.

i je ogarnie. O Bogu osobowym, Bogu, który „chce", nie było tam mowy. Ta myśl była im wewnętrznie obca. Najczęściej hołdowano estetyczno-religijnemu monizmowi. Chrześcijaństwo jako takie małe posiadało znaczenie, raczej niekiedy buddyzm... I stale jeszcze, właśnie od r. 1918, nasze życie duchowe wypełniają niepokonane sprzeczności i ostre przeciwieństwa... „Wszędzie rozlega się hasło „Einfühlung" (bezpośrednie odczucie), wołanie za pewnego rodzaju laicką, naturalną „mistyką" w nadziei, że otworzą się nowe, nieoczekiwane źródła życia. Jest to nowy „romantyzm",[4]).

Nie chcemy twierdzić, że nakreślony tutaj obraz stanu umysłów całkowicie i dokładnie odpowiada nastrojom „religijnym", o których wspomniał Wernle. Zdaje się jednak nie ulegać wątpliwości, że w pierwszych dwóch lub trzech dziesiątkach lat naszego wieku owa swoista „mistyka" nie jest zjawiskiem ani małoznacznym ani zupełnie nowym na gruncie, niemieckiego zwłaszcza, protestantyzmu.

Że nie jest zjawiskiem małoznacznym, o tym świadczą wypowiedzi innych wybitnych przedstawicieli protestanckiej myśli teologicznej Holla i Brunnera, których zdania cytowaliśmy już kiedy indziej[5]).

Że nie jest zjawiskiem nowym, o tym mówią dzieje tzw. „pietyzmu", w szczególności zaś historia teologii protestanckiej 19 stulecia. Naturalistyczny mistycyzm 20 w. jest właśnie duchową spuścizną wieku 19, podobnie jak jego to owocem jest owa szczególna „religijność" tak charakterystyczna dla pogranicza obu stuleci: tęsknota za „odczuciem", „przeżyciem" świata i zaświatów, pogoń za „doznaniem" wszechbytu, za osobistym „doświadczeniem" nieskończoności. „Religia naszych dni — pisał Grützmacher (w uzupełniającej części dzieła Fr. H. R. Franka) — posiada zasadniczo charakter mistyczno-panteistyczny o zabarwieniu przede wszystkim estetycznym. Trzyma się natomiast z dala od etyki, dogmatu, historii i Kościoła. Objawia się jako sprawa wyłącznie uczucia i nastrojów. Tęsknota w swych różnorodnych postaciach, oraz wrażenie pewnego ożywienia przez łączność z Jednym, z Bóstwem wypełniają chwile religijnego przeżycia; z czym łączy się jeszcze

[4]) *F. Kattenbusch, „Die deutsche evangelische Theologie", 1934, str. 101, 102, 104.
[5]) „Przegląd Powszechny", wrzesień, 1950, str. 139 — 141.

pewność zależności i opatrznościowego kierownictwa ze strony Bóstwa. — Religia występuje jako czynnik podwyższenia życia, rozproszenia dysonansów, wzmożenia harmonii zarówno we wszechświecie jak i w bytowaniu jednostkowym. Znaczy to, że religia zstępuje w bardzo bliskie sąsiedztwo ze sztuką... Nie przywiązuje się natomiast żadnej nieomal wagi do precyzji i prawdziwości religijnych pojęć. Religię oddziela się najstaranniej od dogmatu, przy czym pierwsza jest w tym samym stopniu przedmiotem miłości, co drugi przedmiotem nienawiści. Uważa się religię za wyłączną sprawę każdej poszczególnej jednostki, ...za „rzecz prywatną".... Subiektywizm, który w innych dziedzinach doznał już pewnych ograniczeń, panuje w religii wszechwładnie" [6]).

Dla ścisłości dodać należy, że autor kreśli tutaj obraz „ o g ó l n e g o ruchu religijnego" swego pokolenia i ma na myśli „religijność" poza-wyznaniową, owszem poza-chrześcijańską [7]). Trudno jednak obronić się przed samorzutnym pytaniem, jak się to stało, że w społeczeństwie chrześcijańskim można mówić, jako o znaku czasu, o „ogólnym ruchu religijnym" w wyodrębnieniu, lub zgoła w przeciwieństwie do „religii chrześcijańskiej". Jedno zdaje się być pewne. Subiektywizm mianowicie, o którym mowa, nie da się żadną miarą wyłączyć poza nawias już nie tylko owej „społeczności" chrześcijańskiej, ale i samej „religii chrześcijańskiej", reprezentowanej przez protestantyzm. Autor sam wyraża słuszne przekonanie, że „subiektywizm oraz idący z nim w parze relatywizm, ...nie są właściwościami dopiero początków wieku 20, lecz przenikają całą nowożytność" [8]). Zdaniem Troeltsch'a „życie nowoczesne od czasów Oświecenia jest w samym rdzeniu swej duchowości subiektywizmem"[9]).

Jeśli teraz za Brunnerem porównamy teologię protestancką 19 stulecia do „sejsmografu, który dokładnie notował duchowe wstrząsy" i przyjmiemy, że teologia ta „z wielką uwagą śledziła najniklejsze nawet odruchy czasu, dostosowując się do nich z zadziwiającą giętkością" [10]), nie trudno nam będzie domyślić

---

[6]) *Fr. H. R. Frank, „Geschichte und Kritik der neueren Theologie", 1908, 404, 405.

[7]) *Frank, d. c. str. 406 — 407.

[8]) *Frank, d. c. str. 388.

[9]) *E. Troeltsch, „Hilfe", 4. 12. 1919 — Cyt. wg. P. Lippert S. J. „Vom religiösen Subjektivismus", — Stimmen der Zeit", 1921, t. 100, str. 1.

[10]) *E. Brunner, „Die Mystik und das Wort", 1924, str. 29.

się, że subiektywizm, tak przemożny prąd czasu, nie mógł nie unieść na swej fali protestanckiej wiedzy religijnej.

Ale posiadamy coś więcej, niż tylko, uzasadnione zresztą, domysły. Są fakty.

Przede wszystkim zjawisko natury ogólnej, że protestantyzm, pod wpływem nowoczesnych światopoglądów (racjonalizmu z jednej strony, zaś irracjonalistycznych dążności mistyczno-intuicyjnych z drugiej) przeobraził się — poczynając od końca w. 17 — w tzw. „neo-protestantyzm", zasadniczo różny od protestantyzmu pierwotnego [11]), jak również od istniejących jeszcze obecnie kierunków ortodoksyjnych, które w mniejszym lub większym stopniu dochowują wierności staro-protestanckiej wierze. Następnie — pomijając w tej chwili dążności czysto racjonalistyczne — można stwierdzić, że nie tylko religijność „ogólna", ale i „nowoczesna teologia (protestancka) jest tajemną tęsknotą, nie wypowiedzianym głośno nastawieniem na mistykę, kompromisem między mistyką i wiarą, przeobrażeniem i przeróbką treści wiary w sensie mistycznego przeżycia... Irracjonalność uczucia stawia się na miejscu paradoksu(?) wiary" [12]). Od początku 19 stulecia „doniosłe dla protestantyzmu, dla jego pobożności, ale w wielkiej mierze również i dla jego nauki stało się uczucie" [13]). „Wszyscy przywódcy teologii wieku 19 — liberalni, czy wyznaniowi, czy „teologowie łączności" — domagają się zasadniczo czegoś w rodzaju p r z e ż y c i a Boga, ożywczej o d r ę b n o ś c i osobistego nastawienia do Boga". I z tego tytułu na naganę — rzecz zrozumiała — zasługiwać nie mogą... Gdyby nie inny tytuł: „W gruncie rzeczy wszyscy oni sądzą, że religia, rzetelna religia polega na wrażeniu(!) otrzymanego objawienia" [14]).

Zamiast opierać swe życie wewnętrzne i swe przeżycia religijne na przekonaniach rozumnie uzasadnionej wiary, wprost

---

[11]) *K. Sapper, „Der Werdegang des Protestantismus in vier Jahrhunderten", 1917, str. 107 i n., 180 i n., 234 i n., 323 i n.

[12]) *E. Brunner, d. c. str. 4-5. — Czym jest owa „mistyka", która do niedawna tak znamienną rolę odrywała w protestantyzmie, wynika z innych słów wymienionego autora: „Największym spustoszeniem, jakie wywołuje mistyka, jest to, że burzy właściwe znozumienie „słowa", że na miejscu jasnego i promiennego objawienia Bożego przez słowo, stawia, zrodzone w upojeniu uczucia, objawienia „muzykalne" (str. 6). Mamy zatem do czynienia nie ze zdrową mistyką chrześcijańską, czerpiącą swe natchnienie i swą treść z wiary przedmiotowej, lecz z czysto subiektywnymi, bliżej nie określonymi, irracjonalnymi dozhaniami, które nie wiadomo dlaczego, nazywa się zbyt często „przeżyciem religijnym".

[13]) *F. Kattenbusch, „Zeitwende auch in der Theologie", 1938, str. 8.

[14]) *F. Kattenbusch, „Die deutsche evangelische Theologie", str. 42.

przeciwnie, wiarę uzależnia się dość powszechnie od doznań i wrażeń osobistych. I to jest, co nazwaliśmy „subiektywizmem" nowoczesnego zwłaszcza protestantyzmu.

Cytowane wypowiedzi nie budzą wątpliwości, ani ze względu na swe pochodzenie ani z powodu braku przejrzystości. Równocześnie dość jasno — jak się nam zdaje — określają, do jakiej kategorii zaliczyć należy subiektywizm, którego istnienie stwierdzamy. „Subiektywizm" nie jest sam przez się pojęciem jednoznacznym; stąd i formy, w których się pojawia są różne. Dzieje myśli ludzkiej znają subiektywizm racjonalistyczny, sceptyczny, agnostyczny, sentymentalny... W dziedzinie teologii i filozofii religii, czy nawet i w samej religii wszystkie znajdowały w mniejszym lub większym stopniu swój wyraz, występując bądź w pewnej kolejności, bądź równocześnie, zależnie od charakteru dominujących światopoglądów. Największe „bogactwo" form wykazały w tym względzie wiek 19 i pierwsze dziesięciolecia wieku 20, z wyraźną atoli przewagą — na terenie religijnej myśli protestanckiej — agnostycznego sentymentalizmu. W filozofii „subiektywizm" oznacza przekonanie, że nie przedmiot jest miarodajnym i normatywnym czynnikiem poznania, lecz właściwości i stany podmiotu. Wartość sądu nie zależy od zgodności czy niezgodności z przedmiotem, lecz przeciwnie polega na zgodności z orzekającym podmiotem. Uważa się za prawdziwy taki sąd, który jest „wynikiem duchowej właściwości poznającego człowieka". Zależnie teraz od tego, czy zasadą decydującą jest indywidualna właściwość jednostki, jej stan doraźny itd., czy normę wartości sądu stanowią właściwości powszechne natury ludzkiej i wspólne wielu lub nawet wszystkim ludziom, rozróżniamy subiektywizm skrajny (jaki chyba daje się zauważyć u Protagorasa) i subiektywizm zacieśniony do pewnych tylko (wymienionych) granic [15]). Ten ostatni, przy całej mnogości postaci i zabarwień, jest — jawnie czy skrycie, w zalążku czy w rozkwicie — cechą wspólną i dominującą wszystkich nieomal nowszych kierunków filozoficznych.

Również i w subiektywizmie religijnym punkt ciężkości przenosi się z przedmiotu na podmiot. Tylko że protestantyzm nowoczesny nadał temu kierunkowi silne zabarwienie

---

[15]) W. Brugger S. J., „Der Subjektivismus als Zeitkrankheit", Stimmen der Zeit, 1947, t. 139, str. 364 — 365.

uczuciowe, irracjonalne. W tzw. „chrześcijaństwie uczucia" rozstrzyga o uznaniu religii chrześcijańskiej i przyjęciu jej treści nie rozumowe poznanie historyczności objawienia i boskiego jej pochodzenia, lecz religijny nastrój, zaspokojenie religijnych potrzeb, uczucie. Religię pojmuje się tutaj nie jako więź, serdeczną wprawdzie, lecz zadzierzgniętą poznaniem intelektualnym, ale jako poza-racjonalne „przeżycie", „odczucie" Boga. Czynnik poznawczy uważa się za pochodny, w każdym razie za drugorzędny. Ujmując rzecz krańcowo, można powiedzieć: Ważną dla tej koncepcji jest „religijność", nie „religia", religijne „życie", nie religijna „rzeczywistość", nie „treść", lecz „proces psychiczny", nie „CO", lecz „JAK". Nie wszyscy wprawdzie zwolennicy sentymentalizmu świadomie dążą i docierają aż do tych krańców, choćby tylko dlatego, że praktycznie nie jest to możliwe. Bo nawet kiedy „protestant liberalny wyobraża sobie, że wystarczy mu do życia tak niewiele, błąd jego stąd pochodzi, że karmi go przecież i utrzymuje cała nieuświadomiona treść jego religii... Uczucie, mimo wszystko, opiera się na ukrytej podwalinie nauki, ...a owa wiara sentymentalna zakłada istnienie wiary rozumnej; zawiera w sobie pewien przedmiot oraz sąd o jego wartości"[16]). Nie mniej jednak, droga, którą bieżą „sentymentalni", innego kierunku, poza wymienionym, nie posiada.

Można tylko i trzeba dodać, że w łonie samego „systemu" zarysowują się ostro dwa szlaki, całkowicie rozbieżne. Jedni przyjmują, że uczucie — stanowiące istotę religii — pozostaje pod bezpośrednim działaniem Ducha Bożego; inni pozostawiają je samemu sobie. „Supranaturalizm", uznający istnienie porządku nadprzyrodzonego, jest mianem przekonania pierwszych, „naturalizm" — hasłem drugich. Do pierwszych zaliczyć wypada przede wszystkim „reformatorów" 16 stulecia, głoszących „testimonium Spiritus Sancti — wewnętrzny głos Ducha Świętego" oraz ich uczniów w protestantyzmie, którzy swym ojcom dochowali wierności. Szeregi drugich tworzą zwolennicy „teologii liberalnej", teologicznej szkoły Ritschla, filozofii religii Jacobi'ego, Schleiermachera, Natorpa i ponadto — jeśli chodzi o teren katolicki — „modernizm" z przełomu 19 i 20 w.[17]).

---

[16]) *H. Delacroix, „La Religion et la Foi", 1922, str. 224 — 225.

[17]) W. Koch, „Gefühlschristentum" — Lexikon für Theologie und Kirche, t. 4, str. 332.

Fala pseudo-mistycyzmu, jaka się rozbiła na progu obecnego stulecia, nie jest więc nowością w protestantyzmie. Wolno raczej mówić o sentymentalnym nurcie, który w różnych czasach, z różnym nasileniem raz po raz wydobywał się na powierzchnię. Nie trudno również, w poszukiwaniu jego początków, dotrzeć aż do Lutra, aby się przekonać, że jedno z głównych źródeł nurtu kryje się w reformistycznej koncepcji wiary - „agnitio experimentalis, wiary - „ufności serca"; w oddzieleniu wiary od rozumu, w pesymistycznej ocenie możliwości rozumu [18]); że stanowi logiczny rozwój tragicznego wysiłku do zdobycia bezwzględnej pewności o osobistym usprawiedliwieniu i zbawieniu — pewności nie jakiejkolwiek, lecz d o ś w i ą d c z a l n e j i o d c z u t e j, tzn. logiczny rozwój „metodycznej autosugestii". „W ten sposób teoria „religii-uczucia" została niejako złożona do kolebki protestantyzmu" [19]). Stojący na uboczu Delacroix nie waha się powiedzieć, że „wraz z Lutrem życie religijne przeniosło się do woli i uczucia" [20]).

Luter — rzecz jasna — nie wysnuł wszystkich wniosków ze swego stanowiska doktrynalnego. Obok „wiary-ufności" przyjmował wiarę dogmatyczną w objawione przez Boga prawdy[21]). Ale zasada została wygłoszona. Krępujący dualizm jego nauki nie mógł trwać długo bez wywołania reakcji. Stale zresztą groziło niebezpieczeństwo, że logika upomni się o swe prawa i wypowie się z nieugiętą konsekwencją. „Jeśli do zbawienia wystarczy jeden dogmat nowy: „sola fide": wierzyć silnie, że się jest usprawiedliwiony — po cóż jeszcze inne dogmaty? I jakąż jeszcze mogą one odgrywać rolę?" I wreszcie: „Jeśli umysł ludzki jest niezdolny do poznania prawdy religijnej, cóż pozostaje jako źródło religii i wiary, jeśli nie subiektywne doświadczenie, przeżycie, uczucie?". W rzeczy samej, niebezpieczeństwo przeobrażało się powoli w stan faktyczny.

Rozwojowy proces protestantyzmu odbywał się wahadłowo wprawdzie i niejednostajnie, a nawet z niejakimi nawrotami do tradycyjnej wiary dogmatycznej (ortodoksja 16 i 17 w.), ale odbywał się stale po linii wewnętrznego dynamizmu pierwotnych założeń. Prawda, że nie same te założenia i nie one

---

[18]) *D. Martin Luthers Werke, Weimar. t. 10, I, a, str. 186; t. 40 a, str. 376; „Tischreden", Weimar, t. 3, str. 104.
[19]) A. Seitz, „Natürliche Religionsbegründung", 1914, str. 63.
[20]) *H. Delacroix, d, c, str. 212.
[21]) *K. Sapper, „Der Werdegang des Protestantismus..." str. 26, 28, 29. — *D. Martin Luthers Werke, np. W. 2, 13; 40a, 589.

wyłącznie zasilały ewolucję w kierunku sentymentalnej, w znacznej mierze naturalistycznej i wyzwolonej od dogmatów nowoczesnej religijności, ale zaprzeczyć nie podobna, że w szerokim zasięgu działały skutecznie i przemożnie. Jakżeż inaczej wytłumaczyć fakt, że teoretycy wszystkich kierunków i odcieni w protestantyzmie (nawet „liberalni") powołują się w swych wypowiedziach na Lutra?

Wyrazem raczej praktycznym niż teoretycznym religijnego subiektywizmu stał się już pietyzm niemiecki z końca 17 oraz z 18 stulecia (J. Spener, A. H. Francke). Przez jednostronne podkreślenie pobożności „praktycznej", osobistego przeżycia, doświadczenia, przy równoczesnym lekceważeniu nauk teologicznych, owszem niedocenianiu dogmatu oraz przez „tolerancję" dogmatyczną (właściwie indyferentyzm) rozluźniał pietyzm powoli i raczej jeszcze nieświadomie węzły łączące życie religijne z religijną prawdą [22]).

Ale nad protestantyzmem nowoczesnym zaważył nie supranaturalistyczny, choć subiektywny pietyzm. Nie kierunek, lecz człowiek. Tym razem nawet nie Luter, przynajmniej nie bezpośrednio.

Na przełomie 18 i 19 stulecia pojawił się mistrz, którego zgodnym nieomal chórem ogłoszono w protestantyzmie za ojca nowoczesnej myśli filozoficzno-teologicznej. Wielbiciele i przeciwnicy chylą tam przed nim swe czoła i darzą tytułami, które w samym Lutrze mogłyby wzbudzić uczucie zawiści...

Fryderyk Ernest Daniel Schleiermacher (1768 — 1834) — boć o nim tylko może być mowa — głoszą, to „więcej niż twórca szkoły teologicznej. To reformator teologii naszego wieku" [23]); „reformator teologii" po prostu [24]); „jedyny rzeczywiście wielki teolog wieku"; „ojciec Kościoła 19 stulecia"; „tytan"; „ozdoba naszego rodzaju" [25]); „prorok" [26]; „wódz duchowy", „dar Bo-

[22]) *Frank, „Geschichte und Kritik der neueren Theologie, str. 25. *— K. Sapper, d. c. str. 150 — 180.

[23]) *R. Seeberg, „Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert", 1903, str. 90.

[24]) *S. Lommatzch, „Schleiermachers Reden über die Religion", „Einleitung", str. 37.

[25]) *E. Brunner, „Die Mystik und das Wort", str. 6 — 8, 390. — Wypada zaznaczyć, że nie wszystkie wymienione tutaj tytuły pochodzą od Brunnera. Autor referuje wypowiedzi innych. Podziwiając „geniusz" Schleiermachera, sam zwalcza go nieprzejednanie.

[26]) *R. Seeberg, d. c. str. 51.

ży i największy geniusz po Lutrze i (Calvinie)" [27]); „mesjasz nowej ery" (A. Sabatier). Zaś dzieła, które w protestantyzmie utorowały Schleiermacherowi drogę do chwały i wpływów, są dwa przede wszystkim. „Der christliche Glaube" [28]) — „dzieło dla nowej teologii epokowe" [29]), i które „nauczyło wiek 19 teologii" [30]) oraz — prawdziwa „błyskawica" [31]) na protestanckim horyzoncie — „Reden über die Religion" [32]), które również ogłoszono jako „epokowe" [33]), i uznano za wydarzenie, otwierające „nową erę w teologii" [34]).

Nie wchodząc w merytoryczną ocenę tych peanów na cześć Schleiermachera, ograniczamy się jedynie do wyjaśnienia, na czym polega jego tak zawrotne znaczenie. I znów, wierni swemu założeniu, pozwalamy mówić raczej autorom ideologicznie nam obcym, przede wszystkim zaś samemu Schleiermacherowi.

Więc „na progu stulecia ogłosił prorok, że religia jest odczuciem i przeżyciem obecności Boga w sercu i stąd życiem wiekuiście szczęśliwym" [35]). Ale to nie dość: Religia w istocie swej „nie jest wiedzą lub poznaniem: ani świata ani Boga, lecz tylko ich uznaniem" [36]). Nie należą do niej ani akty poznawcze, ani przedmioty tych aktów [37]), ani jakiekolwiek przekonania czy opinie [38]). Żadna też wiedza nie jest warunkiem, czy podstawą religii [39]). Podobnie nie jest religia działaniem, czynnością (etyczną) [40]). Nie, ona posiada własną i sobie tylko właści-

---

[27]) *F. Kattenbusch, „Zeitwende auch in der Theologie", str. 3, 4.

[28]) W całości tytuł brzmi: *„Der christliche Glaube nach den Grundsetzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt". „Tytuł ciężki, i dzieło również". W pierwszym wydaniu ukazało się w r. 1821/1822. Autorzy cytują zazwyczaj to dzieło pod tytułem: „Glaubenslehre", i my pójdziemy za ich przykładem.

[29]) *O. Pfleiderer, „Die Entwicklung der protestantischen Theologie seit Kant", 1891, str. 102.

[30]) *R. Seeberg, d. c. str. 84.

[31]) *F Kattenbusch, „Die deutsche evangelische Theologie", str. 1.

[32]) *„Przemówienia o religii", wydanie pierwsze, r. 1799.

[33]) *Fr. H. R. v. Frank, „Geschichte und Kritik der neueren Theologie", str. 56.

[34]) *E. Brunner, d. c. str. 15.

[35]) *R. Seeberg, d. c. str. 51.

[36]) *Fr. Schleiermacher, „Reden über die Religion", Gotha, 1888, str. 104; str. 99, 101.

[37]) Reden, str. 116.

[38]) Reden, str. 81.

[39]) *Fr. Schleiermacher, „Der christliche Glaube...", Gotha, 1889, t. 1, str. 93. — W pierwszym wydaniu „Reden" włączył Schleiermacher do religii „Anschauung — intuicję" a więc pewien rodzaj poznania; w wydaniu jednak drugim pojęcie to pominął.

[40]) Reden, str. 101, 116; — „Glaubenslehre", t. 1. str. 77.

wą sferę rzeczywistości: uczucie — „eigene Provinz im Gemüte“ [41]). Z natury swej i w swym rdzeniu jest uczuciem: „bezpośrednim odczuciem Bytu nieskończonego i wiekuistego oraz wspólnotą z nim“ [42]); „życiem jest w nieskończonej naturze wszechbytu, w tym, który jest Jednym i Wszystkim — w Bogu; życiem, które posiada Wszystko w Bogu i Boga we Wszystkim“ [43]); jest „zmysłem i smakiem Nieskończoności“ [44]); „jednią z Nieskończonym“ [45]); „kontaktem ze Wszechświatem [46]), z którym człowiek łączy się w mistyczną jedność [47]), z Wszechbytem, który w uczuciu religijnym staje się przeżyciem własnego „ja“ [48]). Ostatecznie, jest uczuciem i niczym więcej [49]). Uczuciem! Ale jakim? W myśl „Reden“ wszelkie uczucie bezwzględne, które tryska z organicznej całości ludzkiego wnętrza i odnosi się do całości rzeczy, wszechbytu, wchodzi w zakres religii: pokora, miłość, wdzięczność, litość, żal, część podziw, radość [50]). I w ogóle „nie ma takich uczuć, które by nie były pobożne“ [51]). W „Glaubenslehre“ wypowiedział się Schleiermacher nieco dokładniej. Treść „uczucia religijnego“ umieszcza w „bezpośredniej samoświadomości“ [52]), zaś istotę pobożności (religii w „uczuciu bezwzględnej zależności“, tzn. w świadomości naszego stosunku do Boga [53]). Równocześnie Schleiermacher nie zapomina również i tutaj z naciskiem podkreślić, że „uczucie zależności“ pozostaje niezmiennie tylko uczuciem i że ono jedno jest zjawiskiem pierwotnym: nie poprzedza go „jakakolwiek wiedza o Bogu“. Dwie rzeczy dane są nam równocześnie i nierozdzielnie: „uświadomienie sobie Boga i nasza samoświadomość“ [54]). Religia — według Schleiermachera — tak daleçe utożsamia się z uczuciem, że Bóg o tyle tylko do niej należy, o ile objawia się bezpośrednio w odczuciu. Natomiast jako przedmiot intelektu-

---

41) Reden, str. 89.
42) Reden, str. 81.
43) Reden, str. 104.
44) Reden, str. 107.
45) Reden, str. 192.
46) Reden, str. 133 — 134.
47) *R. Seeberg, d. c. str. 42.
48) *E. Brunner, d. c. str. 59.
49) Reden, str. 116.
50) *Fr. Paulsen, „Einleitung in die Philosophie“, 1909, str. 332. — *O. Pfleiderer, „Die Entwicklung der protestantichen Theologie seit Kant“, str. 44, 46.
51) Reden, str. 116.
52) Der christliche Glaube, t. 1, str. 77.
53) Der christliche Glaube, t. 1, str. 87, 93.
54) Der christliche Glaube, t. 1, str. 93, 94.

alnych orzeczeń (nauk) i pojęć „nie może posiadać w religii większego znaczenia“ [55]). Idee, pojęcia, nauki, dogmaty, działalność ponadto moralna — „to wszystko jest całkowicie obce religii“, „należy do innej, nie religijnej dziedziny życia“. Jeśli w rzeczywistości towarzyszą religii nieodłącznie, to w tym tylko znaczeniu, że uczucie krystalizuje się w myśleniu i przelewa się w działanie. Są to więc elementy pod względem religijnym wtórne i pochodne jako owoc refleksji i obserwacji pierwotnego zjawiska religijnego, jako wyraz opisu uczucia religijnego, jako „naukowe opracowanie religii“, „wiedza o religii, nie zaś religia sama w sobie“ [56]). Religia sama w sobie nie potrzebuje tego „wyrazu“ intelektualnego, refleksja natomiast na temat religii obejść się bez niego nie może i dlatego go stwarza [57]).

Ponieważ w religii jako takiej czynnik intelektualny, poznawczy nie odgrywa żadnej roli, nie ma w niej również znaczenia zagadnienie prawdy lub fałszu. Uczucie nie zna tych pojęć. W twierdzeniu zatem Schleiermachera, że „bezpośrednio (tzn. uczuciowo) wszystko w religii jest prawdziwe... i podobnie wszystko dobre, co się religijnie kształtuje“ [58]) — w twierdzeniu tym „dobrę“ i „prawdziwe“ może jedno tylko oznaczać: „przeżycie autentyczne“, w przeciwieństwie np. do chorobowego. Prawdy religijne i prawdziwość religii konkretnej pozostaną w dalszym ciągu bez wewnętrznego związku z religią istotną. Stąd łatwy wniosek, że wszystkie religie, równe w uczuciu, są sobie równe. Jeśli się różnią, winę za to ponoszą rozbieżne idee, pojęcia, nauki, a więc elementy — według Schleiermachera — poza-religijne. Stąd również wniosek dalszy, że, jeśli prawda — w znaczeniu intencjonalnego objęcia rzeczywistości — nie odgrywa w religii decydującej roli, również i chrześcijaństwo nie posiada żadnych szczególnych uprawnień. Można co najwyżej powiedzieć, że „uczucie zależności“ jest w nim czystsze i głębsze [59]).

Poza tym chrześcijańskie pojęcia: artykuły wiary, dogmaty, nauki uległy pod piórem Schleiermachera całkowitemu przeobrażeniu. Mówiąc dokładniej, „reformator teologii chrze-

---

[55]) Reden, str. 180.
[56]) Reden, str. 116 — 118.
[57]) Reden, str. 173.
[58]) Reden, str. 128.
[59]) Reden, str. 273. 278, 321, 325. — *Fr. Frank, d. c. str. 79 — 80, 117.

ścijańskiej" odchrześcijanił najbardziej nawet podstawowe prawdy i prawa chrystianizmu. Zgodnie ze swą definicją religii znaturalizował je, tzn. odrzucił [60]). Pozostało „chrześcijaństwo " bez chrześcijańskiej prawdy, bez dogmatu, objawienia, odkupienia i prawie bez Chrystusa Pana. Bo nawet kiedy się przyjmie, że Schleiermacher „umieścił osobę Chrystusa z powrotem w ośrodku wiary" [61]), zawsze jeszcze pozostanie otwarte zagadnienie samej osoby Chrystusa. Otóż na pytanie, czy Zbawiciel jest Bogiem, nie daje „reformator" prostej i otwartej odpowiedzi wierzącego chrześcijanina. Przyjmuje wprawdzie w Chrystusie „istnienie prawdziwego bytu Bożego, jako podstawowej energii i źródła wszelkiej Jego działalności", ale w odwieczne istnienie Jego Osoby nie wierzy, Bóstwa we właściwym znaczeniu nie uznaje [62]). Cała „różnica między Zbawicielem a nami polega na tym, że u Niego świadomość Boga nie była — jak u nas — przyćmiona i słaba, lecz bezwzględnie jasna i bez przerwy czynna" [63]). Oczywiście, w Chrystusie Jezusie posiadamy Zbawiciela i twórcę pojednania... Jako „Zbawiciel przyjmuje wiernych w obręb swej własnej świadomości (odczucia) Bóstwa, i na tym polega Jego zbawcze działanie [64]), zaś „dzieło pojednania na tym, że dopuszcza wiernych do współdziału we własnej, niezamąconej szczęśliwości" [65]). I to wszystko. Dla odkupienia przez mękę i śmierć Boga-Człowieka za grzechy świata nie ma miejsca w doktrynie Schleiermachera. I być nie może. W gruncie rzeczy bowiem nie ze źródeł objawienia Bożego czerpie swą naukę i nie na tej podstawie rozwija swą teologię, lecz opiera się na „religijnym doświadczeniu", na samoświadomości indywidualnej lub społecznej. W jego „teologii" podstawą zasad wiary — teoretycznie i zasadniczo — są „pobożne stany

---

[60]) Edgar Hocedez S. J., „Histoire de la théologie au XIXe siècle", 1948, t. 1, str. 19. M. Gierens, „Die dialektische Theologie" in katholischer Sicht", Stimmen der Zeit, 1930, t. 118, str. 197 — 198. — H. Pinard, „Expérience religieuse", Dictionnaire de théologie catholique", t. 5, kol. 1798 — 1799. — *E. Brunner, d. c. 79 — 82, 144, 193. — *O. Pfleiderer, d. c. str. 108, 111.

[61]) *Frank, d. c. str. 67.

[62]) *Schleiermacher, „Reden", str. 319; „Der christliche Glaube" t. 3, str. 55 — 64, 69 — 73. — *R. Seeberg, d. c. str. 87. — *Frank, str. 119. — *Fr. Kattenbusch, „Die deutsche evangelische Theologie", str. 85.

[63]) Der christliche Glaube, t. 3, str. 64.

[64]) Tamże, str. 107.

[65]) Tamże, str. 117.

uczucia" wiernych, „fakty religijnej samoświadomości" [65]). — Jednakowoż, aby nie zerwać wszelkiej łączności z pozytywnym i historycznym chrześcijaństwem, aby nie stanąć w zbyt otwartej sprzeczności z nauką kościelną, praktycznie wychodzi Schleiermacher z założeń i zasad nauki tradycyjnej [67]). Wewnętrzną sprzeczność, jaka wynika z połączenia osobistego stanowiska teoretycznego z potrzebą tymczasowej akomodacji, usiłuje pogodzić, daremnie zresztą, przez odpowiednie „przestawienie" i „obciosywanie" tradycyjnych pojęć chrześcijańskich, aż przybiorą postać chrześcijaństwu wprawdzie obcą, ale zgodną z założeniami autora.

Już samo „pojęcie wiary — wbrew temu , co głosi tytuł jego dogmatyki („Der christliche Glaube...") — nie odgrywa w oznaczeniu istoty religii żadnej roli" [68]).

W „Przemówieniach" (Reden) zadaje sobie Schleiermacher pytanie: „Co to jest objawienie, cud, proroctwo, natchnienie, łaska". I daje odpowiedzi przedziwne. O b j a w i e n i e — poucza — to „każde pierwotne i nowe udzielenie się wszechświata (Weltall) człowiekowi". N a t c h n i e n i e , to „uczucie prawdziwej moralności i pobożności", tzn. działania wewnętrznie spontanicznego i wolnego od wszelkich podniet zewnętrznych. P r o r o c t w o — „wszelkie religijne przewidywanie drugiej części religijnego zjawiska, kiedy dana jest część pierwsza". C u d — znak Nieskończonego, Wszechbytu w bycie skończonym. Wszelkie zdarzenie, nawet najzwyklej naturalne, staje się cudem, z chwilą kiedy jest zdolne spowodować religijne na siebie zapatrywanie. „W tym znaczeniu każdy byt skończony jest znakiem Nieskończonego". Działanie łaski (łaska) — to „powszechny wyraz na oznaczenie objawienia i natchnienia: akcji między przenikaniem świata w człowieka przez intuicję i uczucie, a wkraczaniem człowieka w świat przez działanie i twórczość, jedno i drugie w swej pierwotnej i boskiej postaci — tak, że całe życie człowieka stanowi nieprzerwany ciąg działań łaski" [69]). „Wszystkie te pojęcia... są wyrazem świadomości człowieka o swej religii". „Można wprawdzie być

---

[66]) *Schleiermacher, Der christliche Glaube" t. 1, str. 252 i n., 255 i n., 257, 258. — Pfleiderer, d. c, 103. — Frank, d. c. str. 93, 105.
[67]) *Schleiermacher, „Der christliche Glaube", t. 1, 257.
[68]) *Fr. Kattenbusch, „Die deutsche evangelische Theologie", str. 62.
[69]) Reden, str. 174 — 176.

bardzo pobożnym bez konieczności ich posiadania, kto jednak zastanawia się nad swoją religią, nieodwołalnie spotka je na swej drodze i pominąć ich nie zdoła. W tym znaczeniu do religii rzeczywiście należą." „Tak, kto wpatrzony w świat, nie widzi w nim swych cudów; w czyjej duszy nie rodzą się objawienia, kiedy dusza tęskni za wchłonięciem piękności świata i za przepojeniem się jego duchem; kto w chwilach najdonioślejszych nie odczuwa z najżywszym przekonaniem, że boski duch nim włada, że (on sam) mówi i działa ze świętego natchnienia, lub kto przynajmniej... nie jest sobie świadom swych uczuć jako bezpośrednich działań Wszechświata... ten nie posiada religii". I wreszcie określenie wiary. „Ale wiedzieć, że się jest w tym posiadaniu — oto prawdziwa wiara. To natomiast, co się pospolicie wiarą zowie: przyjąć to, co ktoś inny powiedział lub uczynił, ...jest twardą i niegodną służbą" [70]).

Okrom wspólnych nazw i imion, najżyczliwsze nawet oko nie dostrzeże w wymienionych, a przecież tak podstawowych pojęciach wiary, nawet cienia chrześcijaństwa, za wyjątkiem tylko tego prostego stwierdzenia, że objawienie i natchnienie należą do porządku łaski.

Wprawdzie z biegiem czasu Schleiermacher coraz bardziej doceniał bezwzględną wartość chrześcijaństwa i zbliżał się do jego wiary, sam jednak nie chciał uznać, że w międzyczasie uległ przeobrażeniu. I w pewnej mierze miał słuszność, ponieważ istotna treść jego zapatrywań zawsze pozostała niezmieniona.

On, „reformator teologii c h r z e ś c i j a ń s k i e j" musiał również bronić się przed zarzutem panteizmu. Ale jego protest nie przekreślił faktu, że już od dawna toczy się spór o to, czy pojmował Boga panteistycznie, czy personalistycznie [71]). Powodów do podejrzeń o panteistyczne, co najmniej, skłonności dostarczył Schleiermacher aż nadto w swych „Przemówieniach", gdzie pojęcia „Bóg", „Byt nieskończony",

---

[70]) Reden, str. 174, 176 — 177.

[71]) „Panteizmem" nazywamy filozoficzne teorie, które niedostatecznie odróżniają Boga od wszechświata. Boga uważa się w nich albo za część świata, względnie świat za część Boga (panteizm względny), albo za byt identyczny ze światem, świat zaś za emanację lub ewolucję Boga (panteizm bezwzględny). Rozwój ten pojmuje się z kolei bądź jako realny i fizyczny, bądź jako idealistyczny. Panteizm nie uznaje więc Boga jako Bytu osobowego, nieskończenie wyższego i różnego od wszystkich rzeczy stworzonych, nie posiadających w sobie racji swego istnienia.

„Wszechbyt", „Wszystko", „Całość" ukazują się stale jako jednoznaczne. Mogliśmy to z łatwością zauważyć w cytowanych już wyżej zdaniach. Ale i w „Glaubenslehre" panteizm, jak sądzą niektórzy, nie został całkowicie przezwyciężony [72]). Zresztą, panteizm, czy personalizm — to w oczach Schleiermachera koncepcje metafizyczne, idee, „pojęcia", które jako takie nie posiadają znaczenia dla religii-uczucia [73]). „Religijność musi być wyższa od pojęć" [74]). Po cóż więc waśnić się i toczyć boje o światopoglądy, koncepcje i dogmaty, skoro to wszystko obce jest religii?

Utożsamiając religię z uczuciem, był Schleiermacher przekonany, że wyświadcza jej znakomite usługi. Wychowany w pośrodku walk, toczących się od dawna między naturalistycznie usposobionym racjonalizmem Oświecenia z jednej, a supra-naturalistami z drugiej strony; przepojony ponadto atmosferą sentymentalnego romantyzmu, osądził, że religię można ochronić jedynie przez całkowite oddzielenie właściwej jej sfery od dziedziny filozofii, metafizyki, pojęć — krótko: od dziedziny intelektu (i woli). Wiara, powracająca do swych — jak mniemał — źródeł, sprowadzona do uczucia jako do swej „własnej prowincji", miała się stać nie tylko głębszą, barwniejszą, gorętszą, bardziej wewnętrzną, osobistą, indywidualną; nie tylko miała potężniejszym pulsować życiem, ale ponadto zdobyć miała pozycje bezpieczne i nieosiągalne dla wrogich zapędów racjonalistycznych.

„Wszyscy, którzy mówili o tym teologu, składali hołd jego intencjom" [75]). Co do nas, nie mamy powodów, by wyłączać się z chóru tak zgodnego. Dobre intencje zasługują na uznanie i szacunek. Istnieją natomiast poważne racje, aby postawić wielki znak zapytania nad zapewnieniami Schleiermachera o wolności religii od koncepcji filozoficznych w jego systemie. Wystarczy jeden rzut oka na teorię Schleiermachera, aby się przekonać, że cała jego tak mozolna konstrukcja teolo-

---

[72]) Reden, str. np. 104, 109, 133 — 134, 174, 175, 177, 181, 183, 185, 186. — *O. Pfleiderer, „Die Entwicklung der protestantischen Theologie", str. 82. — *S. Lommatzsch, „Scheiermachers Reden über die Religion" „Einleitung", str. 11. — *Frank, d. c. str. 57, 75, 99, 132, 135. — *K. Sapper, „Der Werdegang des Protestantismus...", str. 259 — 260.

[73]) Reden, str. 183, 188, 191, 192.

[74]) Reden, str. 183.

[75]) L. Christiani, „Schleiermacher", Dictionnaire de théologie catholique, t. 14, kol. 1506.

gii uczucia, opiera się na z góry już powziętych założeniach filozoficznych a g n o s t y c y z m u [76]). Wraz z Kantem (i Lutrem) przyjmuje Schleiermacher jako udowodniony aksjomat, że rozum teoretyczny jest niezdolny do poznania rzeczywistości ponadświatowych i w ogóle prawd religijnych (istnienia Boga, duszy, nieśmiertelności itd.). Tylko, podczas kiedy Kant na miejscu czynnika intelektualnego i w przeciwieństwie do niego umieszczał w religii „wiarę" bardzo swoiście pojętą [77]), Schleiermacher sprowadzał istotę religii i wiary do uczucia, rolę zaś intelektu ograniczał wyłącznie do refleksji nad stanem uczucia oraz do ujmowania w symbole uczuciowych treści.

Dziełu Schleiermachera można by więc z powodzeniem taki np. nadać tytuł: „Religia w granicach czystego uczucia". Tak otrzymalibyśmy odpowiednik do jednej z książek Kanta: „Religia w granicach czystego rozumu (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft)". Równocześnie wskazalibyśmy dość jasno, choć bardzo ogólnie, na dwa główne i bezpośrednie źródła nowoczesnej myśli protestanckiej — źródła zresztą, których nurty mieszają się często w swym dalszym biegu, aby tym silniej jeszcze uwydatnić wspólny i tutaj i tam subiektywizm i naturalizm (zamierzone lub nie zamierzone zapoznanie świata nadprzyrodzonego). Nie oddalimy się też zbytnio od rzeczywistości, stwierdzając po prostu, że połączenie agnostycyzmu kantowskiego z sentymentalizmem, jakiego dokonał Schleiermacher, stanowi jedno z głównych znamion protestanckiej wiedzy religijnej 19 i początków 20 stulecia. Jakież inne zasadnicze znaczenie może posiadać olbrzymi wpływ, tak powszechnie przypisywany „teologowi uczucia"? I cóż się przez to rozumie, kiedy się mówi w kołach protestanckich, że w „Glaubenslehre" Schleiermachera „cała dogmatyczna praca

[76]) „Agnostycyzm (częściowy sceptycyzm) jest kierunkiem filozoficznym, który w sposób przesadny (i dodajmy: nieuzasadniony i w sobie sprzeczny) ogranicza zdolność poznawczą umysłu ludzkiego. Nie przecząc istnieniu rzeczy, jakimi są w sobie, utrzymuje ich (bądź wszystkich, bądź tylko niektórych) niepoznawalność. Agnostycyzm tak pojęty nie jest jeszcze sceptycyzmem powszechnym lub niewiarą, ale logicznie z nimi się łączy i do nich prowadzi. Stąd to pochodzi zjawisko, że agnostycyzm i niewiara często występują razem. Od czasów Kanta agnostycyzm, zwłaszcza w dziedzinie prawd religijnych, stał się w znacznej mierze jednym z głównych założeń nowoczesnych filozofii, przede wszystkim fenomenalizmu, pozytywizmu, empiryzmu...

[77]) Por. „Przegląd Powszechny", czerwiec, 1950, art. „Intelektualizm wiary", str. 390.

19 wieku otrzymała... swe cele i swe szlaki" [78]); że „w cieniu tego tytana żyła cała teologia stulecia 19 i pierwszych dziesiątków w. 20" [79]); że „nosi na sobie jego piętno" [80]); że „spod jego wpływu żaden, ani współczesny ani późniejszy, kierunek uchylić się całkowicie nie mógł" [81]); że w jego „spuściźnie — wprawdzie w pojedynczych tylko cząstkach — ale wszystkie kierunki brały udział" [82]); że „w gruncie rzeczy wszyscy filozofowie religii i teologowie (protestanccy) czerpią swe natchnienie od Schleiermachera" [83])? Cóż można zrozumieć przez wpływ, o którym mowa, jeśli nie to, co tworzy istotę doktryny Schleiermachera: pseudomistyczny sentymentalizm, lub inaczej: irracjonalistyczny subiektywizm — prymat uczucia jako protest przeciwko bezwzględnej w racjonalizmie hegemonii rozumu.

Prawda, że Schleiermacher stanowi tylko etap w rozwoju protestantyzmu, ale etap ważny. Prawda, że subiektywizm, również i sentymentalny, nie jest osobliwością w logice reformacyjnych zasad... „Kiedy jednak dzisiaj (słowa pisane przed rokiem 1924) mówi się o religii, rozumiejąc przez to wewnętrzny proces w duszy ludzkiej, funkcję psychiczną, subiektywne zdarzenie [84]), każdy, kto zna dzieje tej przemiany, łączy ją zazwyczaj z nazwiskiem Schleiermachera. I najzupełniej słusznie. Bo choć wyprzedzili go inni, to przecież nikt tak zdecydowanie ani tak dogłębnie nie ujawnił konsekwencji tego subiektywizmu, jak człowiek, który okazał się gotów całą prawdę chrześcijańską wysnuć z uczuciowego stanu religijnej duszy. Z chwilą, kiedy uznało się za pewnik, że w religii decy-

---

[78]) *R. Seeberg, d. c. str. 84.
[79]) *E. Brunner, d. c. str. 8, 390.
[80]) *W. v. Loewenich, „Luthers Theologia crucis", str. 1.
[81]) *Frank, d. c. str. 137, 92.
[82]) *Fr. Traub, „Schleiermachersche Schule", Religion in Geschichte und Gegenwart, t. 5, str. 179.
[83]) *Fr. Kattenbusch, „Die deutsche evangelische Theologie", str. 132 — 133.
[84]) Wymieniona dążność znajduje swój najbardziej znamienny wyraz w dziełach (bardzo skądinąd metodycznie i ideologicznie różnych), które poczęły się ukazywać mniej więcej w sto lat po pierwszym wydaniu „Reden" Schleiermachera (w r. 1799): *A. Sabatier, „Esquisse d'une philosophie de la religion", Paris, 1897. — *Diller Starbuck, „Psyhologie of Religion", London, 1899. — *W. James, „Varieties of religious experience", London, 1902. — *Th. Flournoy, „Les principes de la psychologie religieuse", Arch.— Psych. 2, 1903. — *R. Otto, „Das Heilige", München, 1917. — Nową odmianę irracjonalizmu religijnego stanowi teoria „strukturalnej całaści" szkoły Krügera. — Por. „Scholastik", r. 1938, str. 5 — 7.

duje nie przedmiot, nie treść, lecz funkcja, logika rzeczy nakazuje tam umieścić religię, gdzie człowiek najbardziej jest „u siebie"... — w uczuciu" [85]). I „nie jest to wyłącznie religijna nauka Schleiermachera, lecz, w rysach zasadniczych, jest to również koncepcja neoromantyki współczesnej, podstawowy schemat wszystkich nowoczesnych filozofii religii, którym się zdaje, że mogą istotę religii, wraz z objawieniem, umieścić w mistycznym przeżyciu (Troeltsch, Otto, Scholz, Görland i inni)... Wiara Chrystusowa wobec tej (Chrystusowej) mistyki uchodzi za „statutowe chrześcijaństwo dogmatyczne" [86]).

Jakie wobec tej sentymentalnej koncepcji religii zajmuje stanowisko autentyczna wiara Chrystusowa i jak ją ocenia; jak rozwiązuje katolicyzm zagadnienie „wiary i uczucia", postaramy się wyjaśnić w najbliższym czasie.

Ks. Jan Rosiak T. J.

[85]) *E. Brunner, „Die Mystik und das Wort", str. 169.
[86]) *E. Brunner, „Religionsphilosophie der evangelischen Theologie", 1927, str. 19.

Teoria otwartych układów w biologii

W naukach przyrodniczych u k ł a d e m nazywamy pewną całość strukturalno-czynnościową, której części są ze sobą odpowiednio powiązane i tak rozmieszczone, że warunkują charakterystyczne działanie tej całości. Biorąc za podstawę podziału stosunek układu do otoczenia, możemy podzielić wszystkie układy na dwie zasadnicze grupy, na układy zamknięte i otwarte.

Układ jest z a m k n i ę t y, kiedy materia w nim zawarta nie podlega żadnej wymianie z otoczeniem. Próbówka np., w której zachodzą reakcje między związkami rozpuszczonymi w wodzie, jest układem zamkniętym, ponieważ do przebiegu tych rekcji nie jest potrzebna dostawa materiałów z zewnątrz ani też odprowadzanie na zewnątrz produktów tych reakcji.

Układ jest o t w a r t y, kiedy materia w nim zawarta podlega ustawicznej wymianie z materią otoczenia. Istnieje tu zatem pobieranie materiałów z zewnątrz oraz odprowadzanie na zewnątrz własnych składników systemu, czyli ciągła ich wymiana.

Żywy organizm z punktu widzenia fizycznego można uważać za układ otwarty. Tak sądzono od dawna. Naukowe jednak badania nad organizmami pod tym właśnie kątem widzenia rozpoczęto dopiero w 1932 roku. Pionierem w tej dziedzinie był Ludwik von Bertalanffy, profesor uniwersytetu wiedeńskiego. Zarówno dzięki jego pracom jak i pracom wielu innych wybitnych biologów — Bavinka, Dehlingera, Skrabela, Wertza — rozbudowano teorię otwartych układów i to nie tylko w dziedzinie teoretycznej lecz i doświadczalnej. Tak rozbudowaną teorię jak i jej biologiczne aplikacje szkicuje nam sam Bertalanffy w jednym z tegorocznych numerów naukowego

czasopisma „Science“ [1]). Szkic ten posiada wiele momentów naprawdę interesujących. Okazuje się bowiem, że teoria otwartych układów rzuca nowe światło na niektóre zagadnienia z dziedziny fizyki i biologii, wskazuje konkretną drogę do rozwiązania wielu trudności, z którymi nauka dotychczas nie mogła sobie poradzić a nadto dorzuca dużo materiału faktycznego do problemów filozofii przyrody. Dla tych to racji chcemy przedstawić główne zagadnienia teorii otwartych układów — tak jak je nam referuje Bertalanffy — wraz z krótką oceną samej teorii.

Organizm jako układ otwarty. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że organizm jest czymś ustalonym. W rzeczywistości jednak żywy organizm nie tyle istnieje ile raczej się s t a j e. Już przeszło sto lat temu wielki fizjolog J. Müller mówił, że jak długo organizm żyje, tak długo znajduje się w ustawicznym rozkładzie, przy czym zużyta materia jest ciągle uzupełniana przez nową. — W tych słowach ujął on zjawisko metabolizmu czyli przemiany materii [2]). Analizie tego niezmiernie złożonego zjawiska nauka poświęca od dawna swą uwagę. W ostatnich jednak latach oddaje się jej szczególnie. Zdobyła bowiem precyzyjne narzędzie do badania przemian chemicznych, zachodzących w żywym ustroju, a mianowicie wodę ciężką oraz izotopy, zwłaszcza radioaktywne [3]). Na wszelkich szczeblach biologicznej organizacji stwierdzamy przemianę materii. Przez organizm w ciągu całego życia płynie nieustanny strumień materii i energii. Przez całe życie zmieniają się budujące go składniki, a mimo to sam organizm jako całość trwa. Dalekiej analogii tego zjawiska biologicznego możemy się dopatrywać w płomieniu palącej się świecy, w tryskającej fontannie czy też w posuwającej się fali, gdzie ta sama forma zewnętrzna utrzymuje się mimo zmieniających się ustawicznie części składowych. W żywej komórce zachodzi ciągłe burzenie i ciągła odnowa związków chemicznych, budujących protoplazmę — to fizyczne podścielisko życia — a jednak komórka jako całość dalej istnieje. W organizmach wielokomórkowych zmieniają się nadto całe ko-

[1]) Ludwig von Bertalanffy, The Theory of Open Systems in Physics and Biology. Science 1950, 111. p. 23.

[2]) M e t a b o l i z m jest to całość procesów chemicznych, przebiegających w żywym ustroju.

[3]) I z o t o p y są to atomy tego samego pierwiastka, różniące się ciężarem atomowym. Ponieważ wodór posiada dwa izotopy, dlatego, gdy „wodór ciężki“ połączy się z tlenem, otrzymamy w o d ę c i ę ż k ą.

mórki. Weźmy np. naszego wiernego psa. Wszystkie prawie komórki, które wchodziły przed pięcioma laty w skład jego ciała, są dziś zastąpione przez inne, a mimo to nasz wierny, zwierzęcy towarzysz istnieje.

Żywy organizm jest u k ł a d e m d y n a m i c z n y m, gdyż bez przerwy toczą się w nim procesy przemiany materii. Cechuje go nadto r ó w n o w a g a d y n a m i c z n a, przejawiająca się w tym, iż mimo ciągłej płynności składników dąży on do zachowania stałego składu chemicznego i charakterystycznej dla każdego gatunku formy budowy. To utrzymanie równowagi dynamicznej w nurcie ustawicznych przemian jest, zdaniem Bertalanffyego, centralną zagadką bytów organicznych [4]).

Otóż zagadki tej nie mogły dotychczas rozwiązać ani fizyka ani chemia fizjologiczna. Zajmowały się one bowiem prawie wyłącznie procesami, zachodzącymi w układach reakcyjnych zamkniętych. Procesy zaś tego rodzaju prowadzą nie do równowagi dynamicznej lecz do chemicznej, która sama ze siebie oznacza kres procesów, ich zanik. Może wprawdzie istnieć równowaga chemiczna w częściowych układach żywego organizmu, np. równowaga między hemoglobiną, oksyhemoglobiną i tlenem, jednakowoż organizm jako całość cechuje równowaga dynamiczna. Wobec tego nie można stosować zasad fizyki i chemii fizjologicznej, wyprowadzonych z badania układów zamkniętych, do organizmu, który układem zamkniętym nie jest. Trzeba więc przeprowadzić najpierw analizę naukową otwartych układów, poznać prawa nimi rządzące, aby, zdobytymi w ten sposób wynikami, uzupełnić dotychczasowe prawa fizyczne i dać poprawną interpretację otaczającej nas rzeczywistości.

Ujęcie matematyczne. Układ otwarty daje się określić matematycznie. Zasadnicze bowiem jego cechy można wyrazić liczbowo. Można mianowicie powiązać relacją zależności czas, elementy układu, stan ich wytwarzania lub destrukcji w pewnym punkcie przestrzeni, oraz szybkość transportu, którą wyrażamy równaniem dyfuzyjnym Ficka. W ten sposób powstaje „matematyczna definicja" układu otwartego. Z różnych przekształceń tej definicji, w które tu nie wchodzimy, można wyprowadzić na drodze teoretycznej bardzo charakterystyczne cechy

[4]) L. von Bertalanffy, Vom Molekül zur Organismenwelt. Potsdam. 1944, str. 38.

układu, nawet takie jak np. zdolność przystosowawczą układu do zmienionych warunków otoczenia.

Termodynamika. Można się czasem spotkać ze zdaniem, że drugiego prawa termodynamiki nie da się stosować do natury ożywionej. Świadczy o tym między innymi pogląd Maxwella i Auerbacha o istnieniu ektropii. Według tego poglądu żywe ustroje są stworzone na to, by odwrócić od świata grożące mu widmo śmierci termodynamicznej. Otóż zjawiska ektropii w rzeczywistości nie ma. Zostaje termodynamika klasyczna, ale jest ona doktryną częściową. Jej charakter fragmentaryczny pochodzi stąd, iż można ją stosować jedynie do równowag stałych układów zamkniętych. Jest więc rzeczą konieczną stworzyć szerszą teorię, obejmującą stany równowagi jak również i nierównowagi. Ta poszerzona termodynamika procesów nieodwracalnych i układów otwartych prowadzi do rozwiązania wielu zagadnień z dziedziny elektrochemii, ze zjawisk ciśnienia osmotycznego, termodyfuzji, efektów Thomsona i Peltiera oraz całego szeregu innych, w których wykazano niewystarczalność teorii klasycznej.

Jest rzeczą znaną, że we wszystkich procesach nieodwracalnych entropia musi wzrastać. Zmiana zatem entropii w układzie zamkniętym musi iść zawsze w kierunku dodatnim. W układzie natomiast otwartym a zwłaszcza w żywym układzie, wytwarzanie entropii zachodzi nie tylko dzięki procesom nieodwracalnym, lecz także — według wyrażenia Schrödingera — organizm żyje z entropii n e g a t y w n e j ; pobierając złożone drobiny organiczne, używając zawartej w nich energii oraz oddając otoczeniu prostsze produkty końcowe. Żywe zatem układy utrzymując się w równowadze dynamicznej przez import materiałów bogatych w wolną energię, m o g ą uniknąć wzrostu entropii. Tej zalety układy zamknięte nie posiadają.

Całkowitą zmianę entropii w układzie otwartym — według J. Prigogine'a oddającego się specjalnie poszerzeniu i uogólnieniu klasycznej teorii termodynamicznej — można by przedstawić przy pomocy następującego równania:

$$dS = deS + diS$$

gdzie deS oznacza zmianę entropii przez dowóz materiałów, diS entropię otrzymaną z procesów nieodwracalnych, zachodzących w układzie. Wyraz diS, zgodnie z drugim prawem termodynamicznym, jest zawsze pozytywny, natomiast deS może być za-

równo pozytywny jak i negatywny. W zależności od wielkości tego wyrazu całkowita zmiana entropii w układzie otwartym może być pozytywna względnie negatywna. Drugie zatem prawo termodynamiczne nie jest w tym wypadku naruszone, lecz tylko poszerzone, ponieważ jest ważne i dla układu otwartego i dla jego otoczenia.

Stosownie do badań Prigogine'a w entropii układów otwartych trzeba zwrócić uwagę na cztery rzeczy: 1) Równowagę dynamiczną w układzie otwartym należy określać nie przez maksimum lecz przez minimum wytwarzanej entropii. 2) W układzie otwartym entropia może się również zmniejszać. 3) Dla danej równowagi dynamicznej poziom wytwarzanego minimum entropii jest na ogół stały. Dlatego, jeżeli jedna ze zmiennych układu się zmienia, wówczas układ dąży do zmiany w przeciwnym kierunku. Stąd zasada Le Chateliera [5]) pozostaje w mocy nie tylko dla układów zamkniętych ale i otwartych. 4) Rozważanie nieodwracalnych zjawisk prowadzi nas do potrójnego ujęcia termodynamiki: arytmetycznego, ponieważ opiera się ona na entropii reakcji chemicznych a więc ostatecznie na ilości cząsteczek wciągniętych w reakcje; statystycznego, gdyż opiera się na drugim prawie termodynamicznym; i lokalnego, ponieważ wynika ona z procesów, odbywających się w określonym punkcie przestrzeni.

Znaczenie drugiego prawa termodynamicznego możemy wyrazić jeszcze w inny sposób. Ogólny kierunek zjawisk, odbywających się w świecie zmierza do wyrównania różnic wyższych form energii — mechanicznej, chemicznej, promienistej i innych — na ciepło, które dzięki przewodzeniu i promieniowaniu ustawicznie wyrównuje wszelkie różnice temperatury. Ponieważ nie ma sposobu, by tego rodzaju ciepło zamienić z powrotem na wyższe formy energii, dlatego wszelkie zjawiska we wszechświecie powoli ustaną. Może być wprawdzie wyjątek co do drugiego prawa termodynamicznego w wymiarach mikroskopowych. We wnętrzu bowiem gwiazd, przy bardzo wysokiej temperaturze tworzą się cięższe atomy z prostszych, np. hel z wodoru, przy czym zachodzi zjawisko promieniowania. Lecz na poziomie makrofizycznym śmierć termodynamiczna, do któ-

[5]) Zasada Le Chateliera brzmi: Jeżeli w układzie równoważnym jakiś czynnik dąży do naruszenia równowagi, powstaje wówczas reakcja przeciwstawiająca się temu czynnikowi.

rej dąży wszechświat wydaje się być koniecznym następstwem drugiego prawa.

Otóż istnieje uderzające przeciwieństwo między nieożywioną a ożywioną naturą. Zarówno w rozwoju organicznym osobniczym jak i w procesach ewolucyjnych stwierdzamy przejście ze stanu niższej organizacji do wyższej. Ta tendencja w kierunku zwiększonej komplikacji organicznej i funkcjonalnej, jest specyficzną cechą bytów ożywionych. Zjawisko to nazwał Woltereck anamorfozą, którą uważa się często za jeden z dowodów prowitalistycznych.

Tymczasem anamorfoza — według Bertalanffyego — znajduje swe wytłumaczenie w teorii układów otwartych. Entropia bowiem układów otwartych może się zmniejszać. Znaczy to, że układy te mogą się rozwijać w kierunku stanów bardziej heterogenicznych i złożonych. Prawdopodobnie ten właśnie charakter termodynamiczny otwartych układów leży u podstaw różnicy anamorfozy w naturze ożywionej i jej przeciwieństwa, katamorfozy w naturze nieożywionej. To przejście w kierunku wyższej złożoności rozwoju jest możliwe tylko przy nakładzie energii, którą układ ożywiony może sobie zdobyć przez procesy utleniania lub z innych źródeł. Z tego również widać, że procesy ewolucyjne nie zachodzą wbrew prawom fizycznym lecz zgodnie z nimi, gdyż poszerzone teorie fizyczne tłumaczą zadowalająco tego rodzaju procesy.

Zgodnie z drugim prawem termodynamiki dla układu zamkniętego musi nadejść ewentualnie czas, kiedy przebiegające w nim procesy dojdą do stanu równowagi niezależnej, którą cechuje maksimum entropii i minimum wolnej energii, przy czym stosunek między fazami tego stanu pozostaje stały. Układ otwarty natomiast może osiągnąć czas, w którym układ i jako całość i w swoich fazach pozostaje stały, chociaż zachodzi ustawiczny przepływ materiałów składowych. To właśnie nazywamy równowagą dynamiczną. I podczas gdy równowaga chemiczna opiera się na reakcjach odwracalnych, to równowaga dynamiczna jest nieodwracalna jako całość, natomiast poszczególne jej części mogą być odwracalne. Układ zamknięty w stanie równowagi nie potrzebuje energii do swego utrzymania się. Nie można też z niego energii uzyskać. Aby wykonać pracę układ nie może być w równowadze lecz w drodze do niej. Układ zaś otwarty, by móc pracować, musi być również w drodze do niej, lecz równocześnie, by być organizmem, musi utrzy-

mać równowagę dynamiczną. Pierwsze jest warunkiem jego zdolności roboczej, drugie — istnienia.

Termodynamika zjawisk nieodwracalnych jest zatem koniecznym dopełnieniem wielkich teorii makrofizyki. Dopełnienie to przyszło głównie ze strony nauk biologicznych. Nie zawsze więc teorie biologiczne opierają się na fizyce. Rozwój nauki pokazuje, że i biologiczny punkt widzenia otwiera nowe perspektywy również dla teorii fizycznych.

Zjawisko ekwifinalności. Głęboka różnica, jaka istnieje między bytem ożywionym i nieożywionym, może być również wyrażona pojęciem ekwifinalności. Przez pojęcie ekwifinalności rozumiemy takie zjawisko, w którym dochodzi się do jednakowego rezultatu końcowego przy dowolnych warunkach początkowych lub na różnych drogach. We wszystkich prawie systemach fizycznych rezultat końcowy jest określony warunkami początkowymi. Weźmy np. ruch systemu planetarnego, którego położenie w czasie t jest ściśle określone położeniem w czasie t_0. Końcowa koncentracja równowagi chemicznej jest określona koncentracją początkową. Jeżeli w warunkach wyjściowych, względnie w samym przebiegu procesu, zajdzie zmiana, to i rezultat końcowy również ulegnie zmianie.

W zjawiskach życiowych jest inaczej. Jednakowy stan końcowy można osiągnąć, startując w różnych warunkach lub na odmiennych drogach. Typowy np. organizm jeżowca można otrzymać równie dobrze z całego zarodka, z jego połowy, jak i z dwóch zarodków ze sobą zlanych. To samo zjawisko ekwifinalności zachodzi także u człowieka w wypadku bliźniąt jednozarodkowych. Jeżeli młodego szczura pozbawimy na pewien czas diety witaminowej, tak aby utrzymał się na poziomie dotychczasowej wagi, to, gdy następnie dieta pełnowartościowa powróci, dopędzi on wkrótce i w wadze i we wzroście osobnika, który rozwijał się normalnie.

Według Driescha zjawiska ekwifinalności nie można wytłumaczyć na poziomie fizykochemicznym. Musi istnieć specjalny czynnik witalistyczny, różny istotnie od sił fizykochemicznych, kierujący procesami życiowymi w ten sposób, że zasadnicze cele organizmu zostają osiągnięte. Bertalanffy stawia pytanie, czy rzeczywiście zjawisko ekwifinalizmu świadczy na korzyść poglądu wyznawanego przez Driescha? Odpowiedź jego wypada negatywnie a uzasadnienie jej przeprowadza w następujący sposób. Analiza naukowa stwierdza, iż układ zamknięty

nie może się zachowywać ekwifinalnie. A ponieważ w naturze istnieją zasadniczo układy zamknięte, dlatego nie stwierdzamy tu ekwifinalności. Tymczasem w naturze ożywionej układy otwarte ustawicznie wymieniają budujący je materiał z otoczeniem, przy czym ich równowaga dynamiczna dlatego nie zależy od warunków początkowych, iż stawanie się organizmu jest realizowane w każdej chwili. Stan zaś końcowy organizmu zależy od s t o s u n k u, jaki istnieje między procesami syntezy i analizy, burzenia i odbudowy, importu i eksportu materiałów. Innymi słowy, stan końcowy organizmu nie zależy od warunków początkowych lecz od warunków, tkwiących w samym układzie. Warunki te panują nad wyżej wspomnianymi stosunkami i są dla danego układu stałe i charakterystyczne. Dlatego to ustrój, rzucony w różne warunki zewnętrzne mimo zakłócenia jego normalnych procesów, osiąga jednak typową dla danego gatunku formę końcową, ponieważ te stale istniejące w nim warunki naprowadzają go na właściwą drogę [6]).

Wiele zjawisk typowo ekwifinalnych, które dawniej tłumaczono obecnością czynnika witalistycznego, dzisiejsza biologia potrafi już ująć ilościowo. Tak np. wzrost, który jest na pewno zjawiskiem ekwifinalnym, można uważać za wynik działania anabolizmu i katabolizmu [7]). W najczęściej spotykanym typie wzrostu anabolizm jest funkcją powierzchni, katabolizm zaś — masy ciała. Ze wzrostem wielkości stosunek powierzchniowo-objętościowy zostaje przesunięty na niekorzyść powierzchni. Ewentualna równowaga między anabolizmem i katabolizmem zależy jedynie od gatunkowo specyficznej stałej metabolicznej.

Według relacji Bertalanffyego zjawisko ekwifinalności istnieje również w pewnych układach nieożywionych, które muszą być oczywiście układami otwartymi. Tego rodzaju właściwości posiada model komórkowy Rashevsky'ego, niektóre układy dyfuzyjne, stwierdzamy je również w procesach krystalizacyjnych, podczas których wydzielane są obce substancje. Tego rodzaju układy — mówi on — wykazują paradoksalne za-

---

[6]) L. von Bertalanffy, Vom Molekül zur Organismenwelt. Potsdam 1944, str. 41 — 43.

[7]) A n a b o l i z m jest to ta część przemiany materii, dzięki której organizm z pobranych materiałów buduje własne ciało.

K a t o b o l i z m jest to tą część metabolizmu, dzięki której organizm rozkładając związki bardziej złożone na połączenia prostsze, zdobywa wolną energię dla wykonania pracy.

chowanie się. Zjawiska przebiegają w nich tak, jak gdyby układ „wiedział" o stanie końcowym, który musi osiągnąć w przyszłości.

Przy wszystkich zjawiskach ekwifinalnych istotną rzeczą jest to, że regulacja organizmu zachodzi nie dzięki istnieniu w nim jakiejś „maszyny", choćby w najszerszym tego słowa znaczeniu, lecz dzięki wewnętrznej dynamice układu otwartego.

Biologiczne zastosowania, jakie znajduje teoria otwartych układów w tłumaczeniu poszczególnych zjawisk fizjologicznych, są już tylko jej konsekwencją. Bertalanffy przedstawia na końcu najważniejsze zjawiska biologiczne, jak podział wirusów, genów, chromosomów, permeację (przenikanie) materiałów do wnętrza komórki, wzrost organizmu, jego rozwój, starzenie się, pobudliwość itd. i wyjaśnia je na podstawie teorii otwartych układów, których konkretnym przykładem jest każdy żywy organizm.

Tak mniej więcej przedstawia się zasadniczy zrąb teorii na podstawie wypowiedzi samego Bertalanffyego.

*

Teoria otwartych układów, którą próbowaliśmy tu zreferować, stanowi bezsprzecznie pozytywny i twórczy wkład do skarbca nauki. Jest ona nowym fermentem, który przetwarza wiele utartych pojęć i żłobi nowe tory. W fizyce poszerza dotychczasowe prawa kinetyki i termodynamiki. W biologii wyjaśnia głębiej wiele zjawisk, które pozornie stały w sprzeczności z prawami fizyki, oraz dozwala je ująć w ścisłe prawa ilościowe. Niektórzy nawet sądzą, że teoria otwartych układów odgrywa w pojęciach dzisiejszej nauki podobną rolę, jaką odegrała logika Arystotelesa w nauce starożytnej [8]). Może w takim ujęciu jest lekka przesada. W każdym razie tego rodzaju ocena wskazuje na istotną wartość powyższej teorii. A wartość ta leży przede wszystkim w tym, że teoria otwartych układów, kieruje wysiłki wielu biologów na opracowanie naukowe dynamiki żywego ustroju. I rzeczywiście, trzeba przyznać, że na tym polu nauka osiągnęła już poważne rezultaty.

Można jednak zapytać, czy w interpretacji dynamicznej organizmu mieści się już całkowite i zadawalające wyjaśnienie

[8]) Omówienia pracy L. Bertalanffyego. Zu einer allgemeinen Systemlehre — 1949. przez M. Onno'a w Biological Abstracts, Section A. — April 1950.

ekwifinalności zjawisk życiowych? Innymi słowy, czy jakiś czynnik witalistyczny jest naprawdę zbyteczny?

Nie mamy możności przyjrzeć się bliżej modelowi komórki Roshevsky'ego, ani wydzielaniu obcych substancji w procesach krystalizacyjnych. Stąd trudno określić, jak daleko sięga to podobieństwo „przewidywania" stanu końcowego, tak charakterystyczne dla żywych organizmów. Ujęcie zaś matematyczne pewnych procesów życiowych, to jeszcze nie wszystko. Jest ono bowiem jedynie uchwyceniem regularności, jaka w zjawiskach życiowych istnieje, ale to jeszcze nie całkowite wyjaśnienie zjawisk a zwłaszcza całego ich łańcucha.

Bertalanffy nie chce tłumaczyć procesów życiowych mechanicznie. „Maszyna" mu nie wystarcza. Broni się też przed pierwiastkiem witalistycznym. Chce natomiast tłumaczyć życie wewnętrzną dynamiką organizmu. Jest to jednak nie rozwiązanie problemu, tylko przesunięcie go w inną dziedzinę. Dla umysłu indukcyjnie myślącego, przeskok z maszynizmu, który do niedawna panował w biologii, do witalizmu jest może zbyt nagły. Po drodze trzeba koniecznie rozgryźć dynamikę procesów życiowych. Na końcu jednak tej drogi, którą rozpoczęto, nauka na pewno dostrzeże, że i w dynamicznej interpretacji zjawisk życiowych czegoś jeszcze brak. Podobny brak dostrzegła już nauka w maszynowym tłumaczeniu organizmu. W każdym razie sytuacja dzisiejszego uczonego, badającego dynamikę żywego ustroju, jest bez porównania bliższa poprawnego rozwiązania, niż biologa z przebrzmiałej już epoki maszynizmu.

Pytanie, co właściwie skierowuje stale równowagę dynamiczną organizmu do osiągania ściśle określonych celów, czeka wciąż jeszcze na naukową odpowiedź. W organizmie bowiem jest jedna rzecz zdumiewająca, mianowicie że to, co jest, zależy od tego, co ma być; to, co się staje, od tego, co ma się stać. W tym leży zagadka życia, którą należy rozwiązać. Tymczasem siły wewnętrzne organizmu, składające się na jego dynamikę, ani w sobie, ani też we wzajemnym wypadkowym działaniu, nie tłumaczą wystarczająco utrzymania jednokierunkowości finalistycznej wśród ustawicznych przemian wewnętrznych ustroju oraz w tak różnorodnym oddziaływaniu środowiska zewnętrznego. Przy głębszym zastanowieniu się, ta niewystarczalność dynamiki wewnętrznej jest do tego stopnia uderzająca, że nawet taki profesor J. S. Haldane nie waha się postawić

nas wobec ustawicznego cudu w przyrodzie ożywionej. Na jednym bowiem ze swych wykładów, wygłoszonych w r. 1930 na uniwersytecie w Dublinie tak się wyraził: „Ze stanowiska nauk fizycznych trwanie żywego organizmu i jego rozród jest niczym mniej jak stałym cudem a to z tej racji, że owo skoordynowane trwanie struktury i działalności nie zgadza się z fizycznym pojęciem materii i energii“ [9]).

W myśl znanej zasady oszczędnego myślenia, obowiązującej stale w badaniach naukowych, według której nie wolno tłumaczyć jakiegokolwiek zjawiska wyższymi siłami, gdy można je wyjaśnić niższymi, nie możemy się zgodzić w interpretacji zjawisk życiowych na uciekanie się do cudu. Nie ma bowiem do tego żadnych podstaw. W myśl tej samej zasady nie można się również zgodzić na pogląd tych biologów, którzy, stwierdziwszy podobną niewystarczalność sił fizykochemicznych, uciekają się do czynników witalistycznych istotnie różnych od sfery zjawisk materialnych. Nic nas bowiem nie uprawnia do tego, by uważać te czynniki za coś zbliżonego do duchowości człowieka. Najbardziej logiczne jest takie stanowisko, jakie zajął i uzasadnił niedawno King Thomson, wykazując konieczność przyjęcia oprócz dwóch zasadniczych składowych świata, materii i energii, jeszcze jednej realnej składowej dla świata materialnego, organicznego, nieprowadzalnej do tamtych, mianowicie — życia [10]). Powiedzmy dokładniej, zasady życiowej.

Dlatego teoria otwartych układów choć niewątpliwie przyczyni się do wyjaśnienia wielu zagadnień życia, to jednak, ograniczając się w interpretacji zjawisk do dynamiki wewnętrznej, jako wypadkowej ścierających się sił fizykochemicznych, nie potrafi dać jeszcze w pełni zadowalającego wyjaśnienia zagadki życia.

Ks. Leon Mońko T. J.

[9]) Cytuję z M. Joada, Guide to Modern Thought. London 1948 p. 140.
[10]) King Thomson, On Life as Separate Entity. Scientific Monthly. 1947, 64(2): 161 — 173.

Co mówi przyroda o Bogu

Co mówi przyroda o Bogu? — Trzy są zasadniczo różne odpowiedzi na to pytanie. Pierwsza głosi, że przyroda świadczy wymownie o istnieniu i wielkości Boga, druga — przeciwnie, że przyroda oskarża Boga i czyni odpowiedzialnym za istnienie zła, a trzecia — że nic ona o Bogu nie wie, ponieważ uważa, iż wszystkie zjawiska na świecie dadzą się tłumaczyć wystarczająco i bez przyjmowania czynnika pozaświatowego.

Rozważmy, która z tych odpowiedzi jest prawdziwa, albo raczej, ile prawdy mieści się w poszczególnych twierdzeniach.

1. Co przyroda świadczy o Bogu?

Świadectwa są bardzo stare i znane. „Niebiosa opowiadają chwałę Boga, a dzieła rąk Jego oznajmia firmament" (Ps 18, 2). Umysłowość religijna ludzi widzi wszędzie w przyrodzie Stwórcę i podziwia objawienie Bożej wielkości. Wspaniałość i piękno wszechświata, przedziwny porządek w widzialnym świecie, staranne i celowe wyposażenie najmniejszych stworzeń świadczą wymownie o mądrości, wszechmocy i dobroci Stwórcy. Takie myśli, choć w prostej postaci, spotykamy już u ludów pierwotnych. Wyraźniej uwydatniają się one w społeczeństwach kulturalnych a szczególnie żywo i dobitnie w religii objawionej. Psalmy głoszą chwałę Bożą, a Chrystus chętnie wskazuje na Opatrzność Boską, która nawet kwiaty polne przystraja w piękne szaty i tak troskliwie żywi ptaki niebieskie.

Pewną rolę odgrywa przy tym i ta okoliczność, że umysł pierwotny, niedostatecznie tylko znając przyczynowość naturalną, skłonny jest trudniejsze i zagadkowe zjawiska przyrody wyprowadzać wprost z działalności tajemniczych sił wyższych, duchowych. Tymczasem nauki przyrodnicze, tłumacząc te zjawiska coraz lepiej w sposób naturalny, wyłączają tym samym coraz więcej konieczność bezpośredniej interwencji Boskiej, nie

przekreślają przez to jednak boskiej praprzyczyny wszechrzeczy i praw rozwojem świata kierujących. Nic tedy dziwnego, że większość przyrodników, im lepiej poznaje istotę i prawa przyrody, tym więcej się utwierdza w przekonaniu, że dokładniej odczytana struktura przyrody wskazuje wyraźnie na boskiego jej Stwórcę. Tak wypowiadają się, między innymi, wielcy przyrodnicy nowocześni, Kepler, Newton, Linneusz, Ampere czy Planck.

I dlatego też człowiek głęboko religijny, zwykle chętnie i przyjaźnie obcuje z przyrodą, która toruje mu drogę do Boga. Naturalnie zdarzać się może również takie usposobienie religijne, które nawet w bliskim obcowaniu z przyrodą widzi przeszkodę pobożności i stara się uniknąć rzeczy stworzonych, aby bezpośrednio skupić swój umysł i serce na rzeczywistości Boga. Św. Augustyn, powiedzmy, zastanawia się nad tym, czy to nie marnowanie czasu, przypatrywać się kunsztownej pracy pająka (Wyznania X. 35). A od dzieciństwa niewidoma osoba, której św. Brygida modlitwą cudownie przywróciła wzrok, zwraca się do niej z prośbą: „Zamknij znów moje oczy, albowiem im mniej człowiek widzi z tego świata, tym wyraźniej dostrzega Boga". Trzeba jednak powiedzieć, iż na ogół święci raczej chętnie przestają z przyrodą, ponieważ ona również kieruje myśli ich ku Bogu. Wspaniały przykład dał nam sam Chrystus, który szuka samotności puszczy, gór i ogrodu oliwnego, aby tam się modlić i swobodnie z Bogiem, Ojcem przestawać. Co więcej, przypowieści swoje tak chętnie bierze z przyrody. Tak samo św. Franciszek, ten wierny uczeń i miłośnik Chrystusa, widzi Boga wszędzie, tak w duszy jak w przyrodzie i kocha wszystkie stworzenia jako dzieła i dzieci boże.

Spytamy teraz, j a k i e t o p o j ę c i e o i s t o c i e B o s k i e j tworzy sobie człowiek, badając i obserwując przyrodę?

Pod silnym wrażeniem, że siły duchowe działające w przyrodzie, tkwią w przedmiotach, przez które działają, człowiek pierwotny odnosi się ze czcią religijną nie tylko do tych potęg wyższych, ale i do samej przyrody. Czci w ten sposób wszystko, co tajemniczą swą działalnością zwraca na siebie uwagę, więc słońce, księżyc, ziemię, morze, rzeki i źródła oraz niektóre rośliny i zwierzęta. Coś podobnego dzieje się w politeizmie pogańskim u ludów kulturalnych. Powoli i u nich przyroda w swej całości staje się przedmiotem kultu jako naj-

wyższe bóstwo. Takie znaczenie ma np. kult wielkiej Bogini-Matki, którą starożytna mitologia przedstawia jako matkę bogów i wszechrzeczy. Jako uosobienie przyrody to najwyższe bóstwo ma postać żeńską, ponieważ ta przyroda ma jakby w łonie macierzyńskim zawierać zarodki wszechrzeczy. Koncepcję taką nazywamy p a n t e i z m e m r e l i g i j n y m.

Także p a n t e i z m z w a n y f i l o z o f i c z n y m ubóstwia przyrodę. Klasycznym tego wyrazem jest słynna formułka Spinozy: Deus sive natura, która, jak widać, wprost utożsamia Boga z naturą. Tylko panteizm spirytualistyczny (np. Hegla) tłumaczy stan rzeczy trochę inaczej. Ceniąc nade wszystko prymat ducha, widzi on w przyrodzie tylko niższą i przejściową postać wcielenia Ducha Bożego, który doskonale objawia się dopiero w duchu ludzkim. Panteizm naturalistyczny natomiast ubóstwia właśnie przyrodę jako praprzyczynę, z której stopniowo wyłania się i życie duchowe. Zachwyceni wielkością i pięknem wszechświata zwolennicy tego światopoglądu uważają przyrodę za jedynie prawdziwe bóstwo. Z największym zachwytem mówi Giordano Bruno o nieskończonym boskim kosmosie, podobnie jak to czyni Haeckel, który, nie uznając Boga osobowego, wprowadza religię monistyczną będącą wyraźnym kultem przyrody: „Bogini prawdy, dobra i piękna — pisze on — mieszka w świątyni przyrody, w lesie, na morzu i na wyżynach górskich, nie zaś w ciasnych murach klasztornych czy w kościołach chrześcijańskich. Drogą, którą zbliżamy się do tej bogini, jest staranne badanie praw przyrody a nie bezsensowna modlitwa... Człowiek nowoczesny wszędzie w przyrodzie widzi prawdę, dobro i piękno, a wspaniała przyroda jest dla niego prawdziwą świątynią" (Haeckel, Zagadki świata).

Przyznać jednak trzeba, że u ludów pierwotnych, gdzie na pierwszy rzut oka cała religia zdaje się ograniczać do kultu duchów (animizm) i do wiary w czary (magia), podług ściślejszych badań, poza ubóstwieniem sił przyrody istniała od początku i zachowała się trwale wiara w istnienie jednego wielkiego Boga, Stwórcy wszechrzeczy. Jest to rodzaj prymitywnego m o n o t e i z m u.

Do subtelniejszego teizmu dochodzi badawcza myśl filozofów, którzy uzasadniają rozumowo istnienie Boga tym, że przyroda sama z siebie nie tłumaczy ani swego istnienia ani swej celowej struktury i przez to wskazuje poza sobą na istnienie po-

nadświatowej Istoty Bożej, stanowiącej praprzyczynę wszechświata.

Przeprowadzenie naukowych dowodów na istnienie Boga wymaga, rzecz jasna, rozważania głębokich i trudnych zagadnień metafizycznych. Ale prosta myśl o Bogu Stwórcy narzuca się rozumowi ludzkiemu niejako samorzutnie. Z tego powodu Księga Mądrości karci tych, „którzy nie mają znajomości Boga i z tych dóbr, które widzą, nie potrafili poznać tego, który jest, ani też z rozważania dzieł nie rozpoznali Twórcy, lecz za siły kierujące okręgiem ziemi uważali ogień lub wiatr albo prędkie powietrze, okrąg gwiazd, gwałtowną wodę albo słońce i księżyc. Jeżeli pięknością ich pociągnięci za bogów te rzeczy uznali, niech wiedzą — uczy mędrzec — o ile piękniejszy jest ich władca; sprawca bowiem piękna to wszystko stworzył. Albo jeśli moc i działalność ich podziwiali, niech z nich zrozumieją, iż mocniejszy jest ten, który je uczynił" (Mądr 13. 1 — 4).

Spytajmy teraz z kolei, na j a k i e t o p r z y m i o t y b o s k i e przyroda wskazuje?

Jest rzeczą jasną, że wielkość, piękno i celowa struktura przyrody wskazują na niepojętą p o t ę g ę i m ą d r o ś ć jej Stwórcy, a bogate i troskliwe wyposażenie stworzeń świadczy o h o j n o ś c i i d o b r o c i Mistrza.

Jest to prawdziwe i wzniosłe pojęcie istoty boskiej ale jednostronne i zasadniczo n i e d o s t a t e c z n e. Brak w nim zupełnie przymiotów uzasadniających p o r z ą d e k m o r a l n y. Niższa przyroda o tym nic nie mówi, że Bóg jest najwyższym prawodawcą moralnym i sędzią ludzkiego sumienia i życia, że wobec niego jesteśmy grzesznikami i że u niego należy szukać przebaczenia grzechów. Te myśli nie rodzą się z poznania nierozumnej przyrody, lecz z ś w i a d o m o ś c i m o r a l n e j istot myślących i wolnych. Myśl tę podkreśla szczególnie dobitnie Newman, twierdząc, że na Boga porządku moralnego nie wskazuje przyroda lecz ludzkie s u m i e n i e. Właśnie Newman z głębin ludzkiego sumienia wyprowadza główny dowód na istnienie Boga. Warto też wspomnieć o tym, że także Kant obok przyrody stawia prawo moralne jako rzecz najbardziej podziwu godną i wskazującą na boskiego prawodawcę. Znane są jego słowa: „Dwie rzeczy napełniają umysł nasz zawsze nowym zachwytem i ciągle wzrastającą czcią, im więcej się nimi przejmujemy: zasiane gwiazdami niebo nade mną i prawo moralne we mnie" (Krytyka praktycznego rozu-

mu). Kant nawet podkreśla wprawdzie, że prawo moralne jest wytworem naszego ducha, uznaje jednak, że w postępowaniu nie przysługuje człowiekowi wcale jakaś autonomia bezwzględna, gdyż prawo moralne jest ostatecznie prawem Boskim.

2. Czy przyroda oskarża Boga?

Świat przyrodzony jest prawie nieskończenie wielki i piękny. W czasie słonecznej pogody zdaje się być krainą błogiego spokoju kojącego niespokojne serce ludzkie. W takim świetle przedstawia przyrodę Rousseau, a Leibniz w swym optymizmie posuwa się tak daleko, iż sądzi, że nasz świat jest najlepszy ze wszystkich możliwych.

Można jednak na przyrodę patrzeć z innego stanowiska. Zamiast światła widzi się wtenczas wydłużające się cienie.

Siły przyrody są bez wątpienia potężne i w swym rodzaju celowe, ale tym niemniej są ślepe i nieubłagane. Dla całokształtu przyrody działają dobrze i skutecznie, nawet gdy są rozpętane do gwałtownej wściekłości, ale niszczą przy tym nieubłaganie mozolne owoce pracy ludzkiej, czy nawet drogocenne, niewinne życie człowieka, gdy wchodzi im w drogę. „Przypływ morza nie zatrzyma się ani na chwilę dla ocalenia małej dzieciny na wybrzeżu. Wiatr zimowy nie okaże się mniej lodowaty dla kaszlącej sieroty lub staruszki drżącej z zimna. Gleba nie wyda obfitszych plonów, by uratować od głodu pracowite rzesze uczciwej ludności. Burze nie cofną się w swoim biegu przez wzgląd na marynarzy, a lawiny i wulkany nie troszczą się o to, że zagrzebują całe wioski“ [1]).

Tam, gdzie Rousseau widzi błogi spokój, Darwin stwierdza ustawiczną walkę o byt. A Schopenhauer wyraża się drastycznie, że w przyrodzie zwierzę jedno żyje przez to, że pożera drugie. Łączą się z tym bóle, często okrutne, i ogólne nieubłagane prawo śmierci.

Co więcej, tym warunkom i nieubłaganym prawom podlega także życie człowieka, który przez ciało swoje należy do przyrody. I z tego względu ośmielają się niektórzy twierdzić, że przyroda, zamiast głosić chwałę Bożą, raczej samego Boga oskarża.

---

[1]) P. Charles, „Modlitwa wszystkich rzeczy“. Z francuskiego przełożyła F. Zielińska. Warszawa 1950. Str. 10.

Schopenhauer w swym pesymizmie właśnie tym uzasadnia swój a t e i z m . Jego zdaniem, tylko jakaś ślepa wola może być istotą i początkiem wszechświata. Tak bowiem pisze: „Siła, która nas powołała do bytu, musiała być ślepa, gdyby bowiem działała świadomie, musiałaby być uznana za złośliwego demona". „Gdyby Bóg miał być stwórcą świata — wyraża autor swój pesymizm równie drastycznie jak boleśnie — nie chciałbym być tym Bogiem, albowiem cierpienia stworzeń rozerwałyby mi serce" (Dzieła. Reclam. IV. Str. 246 i 242).

Nie zawsze posuwają się ludzie do tak skrajnych konsekwencji, ale często niedola życia ludzkiego jest źródłem gorzkich żalów i wątpliwości co do Jego sprawiedliwości i dobroci. W takich wątpliwościach szamoce się nieraz bezradna myśl człowieka.

Innego znowu rozwiązania problemu zła szukają od najdawniejszych czasów rzecznicy tzw. d u a l i z m u . Dualista nie oskarża Boga, chciałby go raczej odciążyć i uniewinnić i dlatego rozmyślnie ogranicza jego władzę. Zasadniczą myśl swą przedstawia w ten sposób: Bóg jest dobry i dobre jest wszystko, co od niego pochodzi. Zło zaś rodzi się stąd, że obok Boga i niezależnie od niego istnieją jakieś i r r a c j o n a l n e , tj. pozbawione rozumu lub z rozsądkiem skłócone i Bogu przeciwne pierwiastki. I tak, Platon obok Boga stawia pramaterię. Religia perska umieszcza obok Ormuzda ducha złego, Arymana. Dualizm ten odżył pod rozmaitymi postaciami w filozofii nowoczesnej. Przy tym Jakub Boehme a za nim Schelling przyjmują, że w samym Bogu mieści się obok światłości pierwiastek ciemny i że ta walka wewnętrznych przeciwieństw jest nawet dla rozwoju życia boskiego konieczna.

Wreszcie wyznawcy t e i z m u , więc wiary w Boga osobowego, który jako byt absolutny jest nieskończoną potęgą, mądrością i dobrocią, stają w obronie Boga odrzucając zarówno jego oskarżenia jak ograniczenia jego władzy. To usprawiedliwienie Boga — należące do zadań tzw. teodycei — jest zadaniem trudnym, nad którym łozolili się myśliciele wszystkich wieków. Podtrzymując bowiem zasadę, że Bóg jest jedyną wszechwładną przyczyną wszechrzeczy, teizm zmuszony jest uznać konsekwencję, że nic w świecie się nie dzieje bez woli Boga, czy Jego dopuszczenia, i o tyle Bóg ostatecznie odpowiada poniekąd za wszelkie zło, nawet okrucieństwa, których dopuszcza się ludzka zbrodnia. Staje więc i teista wobec pytania, jak to

pogodzić z wszechmocą, mądrością i dobrocią Boga, który mógł wszelkiemu złu na świecie zaradzić a jednak tego nie uczynił. Rozum ludzki tego zagadnienia nigdy chyba całkowicie nie rozwiąże. W poszczególnych bowiem wypadkach jest nieraz trudno poznać i orzec, dlaczego Bóg tak straszne rzeczy i zbrodnie dopuszcza. Można jednak przytoczyć i pewne zasadnicze racje, które i na tę tajemnicę rzucają obfite światło.

Po pierwsze należy zwrócić uwagę na to, że ani ateizm ani dualizm zawikłanego zagadnienia bytu a zwłaszcza zagadnienia zła bynajmniej nie rozwiązują. Ateizm obserwując panowanie zła na ziemi wnioskuje stąd, że urządzenie świata jest dziełem ślepej siły. Tłumacząc tak zło, staje znowu bezradny wobec innej zagadki, wobec podziwu godnego porządku w przyrodzie. Ślepa siła nie może przecież wyjaśnić porządku. Dualizm zaś wydaje się na pierwszy rzut oka tłumaczyć jedno i drugie, wyprowadzając wszystko co dobre od Boga a co złe od ciemnej potęgi. Nie uwzględnia jednak, że nie ma w świecie ścisłego podziału pomiędzy dobrem i złem. Zło w samej przyrodzie, jak cierpienia i śmierć, nie jest złem bezwzględnym, lecz posiada, jak wiadomo, obok strony przykrej także poważną wartość życiową. Ból wskazując na zagrożenie zdrowia wzywa do ochrony życia. Zwierzę, które nie czułoby bólu, narażałoby się na wszystkie klęski i niebezpieczeństwa. Wyniszczałoby się samobójczo. Śmierć zaś umożliwia ciągłe odrodzenie życia. Najgłębsze znaczenie i przedziwny sens mają cierpienia w życiu ludzkim. One je żłobią i uszlachetniają. Ta teologia nie pozwala na to, by to zło, jako zjawisko zgoła bezsensowne, wywodzić ostatecznie z pierwiastka nieboskiego i bezrozumnego.

Teizm wreszcie wyjaśnia zasadniczo stosunek Boga do zła przez następujące uwagi.

Zastanowić się należy najprzód, czy można zasadniczo pomimo miłości a nawet z miłości osobie drugiej sprawić ból lub przynajmniej go dopuszczać. Rozsądek ludzki odpowiada, że wolno a czasem nawet trzeba tak postąpić, jeżeli czyn taki uzasadniony jest odpowiednio poważnym celem. Tak postępuje rozsądna miłość ludzka, zadaje bóle i rany celem ratowania życia lub w celu wychowania człowieka.

Sam fakt więc, że w świecie istnieje mnóstwo cierpień, nie jest zasadniczo sprzeczny z miłością wszechmocnego Boga. Chodzi tylko o to, czy dopuszczenie tych cierpień ma odpowiedni sens i uzasadnienie. Nie trudno stwierdzić, że w prawach przy-

rody i pod tym względem objawia się bardzo poważna a nawet podziwu godna celowość, która nawet doraźne zło wyrównuje.

Niektóre zła fizyczne, np. możliwość choroby i konieczność śmierci, należą do porządku przyrodzonego, ustalonego przez samego Stwórcę, są więc wynikiem pozytywnej woli boskiej. Te prawa przyrody uzasadnione są tym, że bóle i śmierć, jak już wspomniano, mają wielkie znaczenie biologiczne, a dla człowieka jeszcze głębsze znaczenie moralno-religijne.

Inne zaś zła fizyczne, szczególnie w życiu ludzkim, nie są wprost spowodowane i nałożone, lecz tylko dopuszczone przez Boga. Takie zło ma swą bezpośrednią przyczynę w czynnikach i r r a c j o n a l n y c h . Dualizm słusznie twierdzi, że takie czynniki działają w świecie i bez nich zjawiska zła nie można dostatecznie wytłumaczyć. Teizm je uznaje, twierdzi jednak, że i te czynniki jako stworzone przez Boga także Jemu podlegają i działać nie mogą bez Jego dopuszczenia. Takimi czynnikami są siły przyrody i wolna wola ludzka. S i ł y p r z y r o d y działają jako twory mądrości boskiej zasadniczo celowo, ale działając ze ślepą koniecznością mogą w danym wypadku działać niekorzystnie. Bóg dopuszcza te wyjątkowe skutki ujemne ze względu na zasadniczą celowość praw przyrody i na ogół bezpośrednio nie interweniuje, ponieważ stały porządek przyrody, na którym można polegać, ma sam w sobie i dla człowieka wielkie dodatnie znaczenie, podobnie jak władze ludzkie z ważnych racji dopuszczają prace i wynalazki wartościowe, choć niebezpieczne.

W o l a z a ś l u d z k a nie jest wprawdzie siłą ślepą, lecz rozumną, ale, ponieważ wolna jest, może działać także nierozsądnie i niemoralnie wbrew przykazaniom boskim, zdolna jest do uczynków nawet najokrutniejszych. Pomimo tych groźnych możliwości nadużyć Bóg dał człowiekowi wolną wolę, ponieważ jest to dar drogocenny jako zdolność do uczynków dobrych, wspaniałych, heroicznych i jedyna droga do wielkich zasług osobistych i osiągnięcia szczęśliwości wiecznej. Dopuszcza Bóg jej nadużycia tylko dlatego, że mądrością i wszechmocą swoją może leczyć rany, nie tylko ciała ale i duszy, może wskrzeszać umarłych nie tylko fizycznie ale i moralnie — co czyni zawsze ilekroć człowiek temu nie przeszkadza — leczy bowiem zło największe: grzechy i zbrodnie ludzkie, i w dobro je zamienia lub dobru podporządkowuje.

W tym świetle zło w swych skutkach ostatecznych — przy dobrej woli człowieka — traci charakter zła, przestaje być oskarżeniem Boga, stając się na swój sposób objawem celowych rządów boskich. Mówi o tym św. Augustyn: „Przez Boga wszechświat także z lewej strony jest doskonały" (Sol. I. 21).

Prawda, że porządek przyrody jest, choć celowy, jednak t w a r d y i poniekąd przerażająco n i e u b ł a g a n y. Św. Paweł mówi, że stworzenie jęczy pod ciężarem ogólnego prawa śmierci oczekując wybawienia: „Stworzenie bowiem z upragnieniem wyczekuje objawienia synów Bożych. Poddane bowiem zostało znikomości nie z swej woli, lecz dla tego, który je znikomości poddał w nadziei, że i samo stworzenie będzie wyzwolone z niewoli skażenia, na wolność chwały synów Bożych. Bo wiemy, że całe stworzenie wzdycha i aż dotychczas rodzi wśród boleści" (Rzym 8, 19 — 22). Z poznania samej przyrody nie byłby oczywiście doszedł człowiek do przekonania, że B ó g j e s t m i ł o ś c i ą, jak to głosi religia chrześcijańska. To przekonanie mogło być dopiero uzasadnione moralno-religijnym i objawionym sensem cierpienia i śmierci oraz rodzić się mogło tylko z przeżycia religijnego, które w bolesnych doświadczeniach dostarcza nadzwyczajnej pociechy i radości. Słowo św. Jana o miłości Bożej też nie powołuje się na porządek przyrody, lecz na wielki cud miłosierdzia Bożego w porządku nadprzyrodzonym. „Bóg jest miłością. W tym się okazała miłość Boża ku nam, że Bóg zesłał na świat Syna swego jednorodzonego, abyśmy przezeń żyli. Na tym polega miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale On pierwszy umiłował nas i zesłał Syna swojego jako przebłaganie za grzechy nasze" (1 Jan 4, 8 — 10).

3. Czy przyroda o Bogu milczy?

Dosyć często spotykamy się z twierdzeniem, że przyroda właściwie nic o Bogu nie mówi i nie wskazuje ponad sobą ani na winowajcę, którego oskarża, ani na dobroczyńcę, którego wielbi.

Głównym uzasadnieniem tego poglądu jest fakt, że zwykle w porządku naturalnym Bóg nigdy bezpośrednio w przyrodzie nie działa. W świetle nowoczesnych nauk wszystko w przyrodzie tłumaczy się w sposób naturalny przez siły i prawa samej przyrody. Wszystko w tej przyrodzie widocznie dzieje się tak,

jakby Boga nie było. Słowem — wyciągają wniosek sceptycy — Bóg milczy w przyrodzie a przyroda milczy o Bogu.

Szczególne nastawienie ducha łatwo nasuwa takie właśnie wrażenie przy spotkaniu się z przyrodą. Może ono pochodzić z dwojakiego źródła.

Najczęściej powodem jego jest powierzchowność umysłu, który głębiej się nie zastanawia nad zagadnieniem bytu. Człowiek przeciętny nie zastanawia się nad zjawiskami codziennymi, do których się przyzwyczaił. Nie dziwi się, że sam istnieje, że istnieją ziemia, słońce i gwiazdy, że wszystko w przyrodzie rozwija się tak regularnie, że ciągle rodzą się rośliny, zwierzęta, ludzie i że każdy organizm tak celowo jest urządzony — jak gdyby to wszystko rozumiało się samo przez się. Dziwi się tylko, gdy ukazuje się jakieś zjawisko nadzwyczajne. Dopiero umysł głębszy zauważa, że w całym wszechświecie tkwią dziwne tajemnice i wielkie, oszałamiające nieraz problemy.

Inne znowu nastawienie ducha starannie wszystko bada, by zagadki napotykane zrozumieć i wyjaśnić. Ale czyni to w sposób jednostronny i wyłącznie p r z y r o d n i c z y , który siły i prawa przyrody odrywa od ich źródła, a skutkami przesłania przyczynę. Jest to zwężenie horyzontu patrzenia, daltonizm przyrodniczy, lubo uważa się je za jedyny sposób badań naukowych zjawisk przyrody. Gdyby się udało wszystko w ten sposób, przy pomocy praw naturalnych wyprowadzić z pierwotnego stanu materii, może by to wystarczyło. Ale wnet rodzą się nowe, jeszcze większe zagadki. Skąd sama materia i skąd prawa przyrody? Czy może być prawo bez prawodawcy? Umysł dotknięty daltonizmem przyrodniczym łatwo te zagadnienia przeocza.

Pouczający jest pod tym względem rozwój myśli Darwina. W dziele „O pochodzeniu gatunków" wyrażał jeszcze przekonanie, że celowy rozwój gatunków świadczy o mądrości Stwórcy. Kończy to dzieło tymi słowy: „Jest coś wspaniałego w tym, że cały świat życia organicznego został stworzony przez Stwórcę z małej ilości form, może z jednej tylko, i że z tak skromnego początku powstała niezliczona liczba najpiękniejszych i najcudowniejszych form". Później jednak zapatrzony w swą teorię, głoszącą, że celowy rozwój organizmów tłumaczy się przez prosty dobór naturalny, który niszczy niecelowe i zachowuje tylko celowe formy — nie dostrzega już w tym dzieła bożego, lecz czysty wynik ślepych sił przyrody. Przyznał sam, że — nie za-

przeczając istnienia Boga — nie widział już w przyrodzie śladów Jego działalności i stał się niejako ślepym na tego rodzaju zjawiska.

Naturalnie przyrodnik swym sposobem czysto doświadczalnego badania nie odkryje Boga w przyrodzie, tak samo jak chirurg nie odkrywa duszy w organizmie ludzkim, który kraje. Filozofia natomiast — i zwykła myśl ludzka — nie zadowala się samym wynikiem badań przyrodniczych, lecz stawia sobie dalsze pytania: Skąd ta dziwna struktura pramaterii, z której wyłonił się ten wspaniały kosmos? Skąd tyle sił, które się w niej utaiły? I skąd sama pramateria? Co więcej, skąd prawa, które kierują rozwojem materii i rządzą jej siłami? I niespokojna, żądna wiedzy myśl ludzka nie zatrzyma się, dopóki nie dojdzie do źródła materii, jej sił i rządzących nią praw.

Przyroda więc istotnie zdaje się milczeć o Bogu, którego bezpośredniej interwencji nie potrzebuje, będąc zaopatrzona w bogate siły i prawa rozwoju, ale ta właśnie samowystarczalność doskonałego dzieła, warunkująca owo milczenie, świadczy najwymowniej o istnieniu i wielkości Stwórcy, który ją do bytu powołał, wyposażył w siły wewnętrzne i prawa rozwoju.

Na pytanie więc: Co mówi przyroda o Bogu? — odpowiadamy krótko:

Świat przyrody, choć zdaje się o Bogu milczeć lub o sprawianie zła Go oskarżać, w rzeczywistości swym bogactwem, pięknem i porządkiem wymownie o Nim świadczy, a nawet istniejące w nim zło i milczenie samowystarczalności dowodzą niezbicie mądrości i potęgi Stwórcy.

Ks. Franciszek Sawicki

Moralne kryterium uspołecznienia

Sprawdzianem i doświadczalnym probierzem uspołecznienia jakiejkolwiek wspólnoty ludzkiej jest społeczny awans jej członków, tzn. ich mniejszy lub większy udział w dobru wspólnym. Granicą (limes), ku której uspołecznienie konkretnie zmierza, lecz praktycznie nigdy osiągnąć nie jest w stanie, będzie pełny udział każdego w ogólnym dobru wszystkich.

Toteż wszelkiego rodzaju faktom powstałym i zachodzącym na skutek współżycia, wzajemnego obcowania z sobą ludzi, odpowiada o tyle pewna wartość społeczna, o ile fakty te wiążą się z zagadnieniem podstawowym, jakim jest dążenie do osiągnięcia granicznej wartości funkcji uspołecznienia.

Już samo omówienie użytych powyżej terminów i ich dokładne sprecyzowanie byłoby interesującą i pożyteczną pracą. Nie podejmujemy jej jednak w tej chwili dla dwóch powodów: naprzód dlatego, że badaniem stosunków międzyludzkich, warunków współżycia oraz ustaleniem społecznej wartości odnośnych zjawisk zajmuje się socjologia, a tę pragniemy pozostawić specjalistom; po wtóre zaś dlatego, że zrozumienie tzw. faktów społecznych oraz porozumienie się co do ich znaczenia i pojęciowej zawartości zależy, zdaje się, od zagadnienia innego, głębszego, mianowicie: jaki jest, względnie w jaki sposób jest ujmowany stosunek między celem ludzkiej osoby a celem społeczności. I ten właśnie temat zamierzamy poruszyć. Innymi słowy, stajemy na punkcie widzenia etycznym i staramy się dojrzeć wartość moralną społecznych przejawów życia, zbadać ich moralne kryterium.

Faktem, na którym z całym spokojem można osadzić dalsze rozważania, jest oczywiste i przez wszystkich uznane zjawisko: społeczne życie ludzi. Z dziecięcą naiwnością zapytajmy: dlaczego? Dlaczego ludzie muszą żyć społecznie? Jest to pytanie tylko retoryczne; zostawimy je co prawda bez odpowiedzi, ale

nadaje ono od razu naszej myśli impuls w pożądanym kierunku, i dlatego nie jest bez pożytku.

Ludzi średniowiecza, a nawet poważnych uczonych ubiegłego wieku zachwycała odkrywana przez nich harmonia kosmiczna tak dalece, że swoje własne życie wiązali i drogę jego wyznaczali z instynktowną niemal potrzebą przystosowania się i zachowania tego przedziwnie pięknego ładu świata. „Uczony nie bada przyrody dlatego, że jest to użyteczne; bada ją, bo sprawia mu to przyjemność, a sprawia mu przyjemność, bo przyroda jest piękna. Gdyby nie była piękna — zwierza się dalej H. Poincaré — nie warto by jej było poznawać; życie nie byłoby warte, aby je przeżywać". Dziś, już nie tylko uczony, ale przeciętny człowiek współczesny takich poglądów nie może uznać, ponieważ rolę swoją w świecie ujmuje się odmiennie, określa się ją raczej w funkcji czegoś do spełnienia. Intelektualne zachwyty Poincarégo nie znajdują tak żywego echa, jak przed ok. 40 laty, gdy z zachwytem niemal czytało się, jako dalszy ciąg poprzedniego cytatu: „Nie mówię oczywiście, o pięknie, które dostrzegają nasze zmysły, o pięknie materialnych własności i pozorów; nie żebym nim pogardzał, broń mnie Boże, ale nie ma ono nic wspólnego z nauką; mówię tutaj o owym wewnętrzniejszym pięknie, płynącym z harmonijnego ładu części, uchwytnym dla czystego umysłu. Ono to daje ciało, daje, że tak powiem, szkielet owym mieniącym się pozorom, schlebiającym naszym zmysłom i bez tej podpory piękno tamtych ulotnych marzeń byłoby niedoskonałe, bo byłoby niezdecydowane i rozpływające się. Natomiast piękno intelektualne wystarcza samo sobie, i dla niego to więcej, być może niż dla przyszłego dobra ludzkości, uczony skazuje się na długą i uciążliwą pracę". Czy w takiej postawie uczonego w stosunku do nauki, do przyrody, do piękna występuje element uspołecznienia? Bez wahania i dzisiaj każdy odpowie twierdząco; uwidocznia się on bowiem w specyficznym ujęciu stosunku między celem dążeń osobistych a dobrem większym, powszechniejszym. Co więcej, w przytoczonej wypowiedzi uczony nie ogranicza się do stwierdzenia zależności, ale ją ocenia: „gdyby przyroda nie była piękna, życie n i e b y ł o b y w a r t e , aby je przeżywać", znaczy to, że staje on na punkcie widzenia moralnym i do pracy uczonego przykłada swoistą ocenę, kryterium moralne, przyjmowane podówczas zgodnie przez ogół naukowców, a więc społeczne: to,

którego staramy się właśnie doszukać w przejawach społecznego życia.

Można by do tej ilustracji dorzucić konfrontacje z innych dziedzin życia, przede wszystkim z historii: bądź to przykłady ludzi pojedynczych, np. Kościuszki, czy Pułaskiego, którzy umiejąc „cierpieć i kochać za miliony" i walcząc o najświętsze dla nich dobro wspólne, Wolność, potrafili tak związać cel osobisty z celami społeczności, że spowodowanym przez siebie faktom społecznym nadali trwałą wartość właśnie moralną; bądź też z dziejów narodów, np. naszego własnego, który w historii cywizacji — o takiej bowiem tylko historii może być mowa, gdy bohaterami jej są narody — zajął miejsce poczesne dlatego, że dążenia jego starały się harmonizować z dążeniami innych narodów, ponieważ naczelnym tych dążeń prawem nigdy nie było, wyłącznie, samolubne wyrachowanie lub pycha. Wskażmy choćby tylko na pomoc okazaną Żydom przez wielkiego Budowniczego Polski w w. 14, albo na wzorową tolerancję religijną Złotego Wieku Jagiellonów, lub na bezinteresowną w imię ówczesnych ideałów ogólnoludzkich, przedsięwziętą obronę Wiednia, czy też na udział w walkach o wolność innych narodów.

I w tego typu faktach odkrywamy ścisłą zależność celu jednostkowego i celu powszechnego, oraz to kryterium moralne, społeczne, dzięki któremu zachowały one w perspektywie wieków swą historyczną wartość, w przeciwieństwie do skarlałych dzieł tych narodów, których jedynym celem była własna ich wielkość, a bodźcem, pobudką — niepomierna buta i nienawiść do innych. Bo gdziekolwiek i kiedykolwiek zjawiała się czy zjawia dążność do nadania życiu większej wartości, do prowadzenia życia bardziej ludzkiego, źródłem jej jest zawsze ten sam fakt: społeczne życie ludzi i ten sam motyw: większe dobro wspólne.

Praktyczna wartość umiejętności kierowania życiem zgodnie z moralnym kryterium uspołecznienia wychodzi w całej pełni na jaw z faktów, zachodzących w gromadach, ignorujących lub nie doceniających zasięgu społecznego tego kryterium i dlatego o małym awansie społecznym. Mamy na myśli wszelkiego typu niesprawiedliwości społeczne, których ofiarami są członkowie takich wspólnot. Niesprawiedliwości te są bowiem skutkami działalności pozbawionej moralnego pionu. Oprócz norm i kryteriów gospodarczych, oprócz krytycznych ocen war-

tości społecznej, może istnieć i istnieje kryterium uspołecznienia — moralne.

A przecież stale ma się z nim, choć może nieświadomie, do czynienia, ponieważ — jak dobrze wiadomo — działalność wszystkich obywateli w stosunku do dobra wspólnego jest normowana i sterowana przez prawo. Tylko że prawo nie jest w stanie objąć przepisami legalnymi życia zbiorowego z całym bogactwem i różnorodnością jego przejawów. Musi ono szukać uzupełnienia w powszechnym, gdyż przez całą ludzkość przyjętym, kryterium moralnym, znanym potocznie uczciwością. A ponieważ w każdym sprawiedliwym prawie tkwi nieznośny dla nieuspołecznionego człowieka element, nakazujący poszanowanie praw drugich, przeto poszanowanie oraz zgodne z duchem prawa uczciwe uzupełnianie jego litery jest świadectwem dobrego wyrobienia gromadzkiego, a sama uczciwość — pierwszym i niezastąpionym moralnym kryterium uspołecznienia. Jeśliby bowiem jedyną pobudką do przezwyciężania oporów na drodze społecznego awansu, oporów, jakimi są wrodzone i nabyte przez tzw. „doświadczenie życiowe" egoizmy, miała być tylko sankcja prawa, to nie ulega wątpliwości, że awans społeczny takiej gromady będzie oscylował w okolicy zera. „Wspólnota" taka byłaby raczej zbiorowiskiem, a może należałoby powiedzieć zbiegowiskiem, ludzi aspołecznych, w oczach których dobrem wspólnym największym jest ich własne, egoistyczne tylko, dobro. A choćby skądinąd aktywność ich była nadzwyczajna, to przecież — społecznie — byłyby te istnienia bez większej wartości i pożytku.

Nasuwa się tu pewne porównanie, które — dzięki ogromnie rozpowszechnionej już dzisiaj wiedzy technicznej — pozwolimy sobie przytoczyć. Chodzi o znane zjawisko prądnicy w biegu jałowym: nawet przy najwyższych obrotach — jeśli jej cos fi równa się zeru — użyteczna jej moc jest również zero.

Otóż w działaniu członków każdej społeczności istnieje jak gdyby taki cos fi, będący współczynnikiem charakteryzującym stopień ich uspołecznienia, czyli wyrażający stosunek celu jednostkowego człowieka do dobra wspólnego, będącego celem społeczności. Porównanie powyższe, jak zresztą każde inne, „kuleje". Bo podczas gdy w technice najniższą granicę dla cos fi jest zero, to w stosunkach ludzkich, niestety, może on zmienić znak i stać się ujemnym, szkodliwym.

Awans społeczny — to wektor skierowany ku górze. Nie da się go zlokalizować w poziomej płaszczyźnie stosunków międzyludzkich czyli zamknąć w dziedzinie ekonomiki i socjologii.

Pomyślmy tylko skąd się biorą rozczarowania i zawody, należące do najpospolitszych chyba faktów w życiu człowieka. Rzecz dziwna, że nawet najciężej pod tym względem poszkodowani, nawet gdy chodzi o zawody tzw. „miłosne", potrafią jedynie narzekać, nie starając się dociec prawdziwych przyczyn nieszczęścia. Z wyjątkami, zapewne. Ale przecież każdy, przy nieznacznym wysiłku dobrej woli i zastanowienia, może dojść do przekonania, że tą przyczyną — to sam człowiek. Człowiek skryty, szczelnie i zazdrośnie otaczający swoją osobowość jakąś nieprzenikliwą zasłoną, pomimo że już z natury każda osoba ludzka — to tajemnica. I w ten sposób stajemy się niezdolni stanąć szczerze w świetle prawdy, co jest jedynym środkiem uniknięcia gorzkich „doświadczeń życiowych". Dlaczego niezdolni? — Dlatego, że stanąć w prawdzie znaczy pozwolić czytać w swej duszy, a więc — zdjąć z siebie tę zasłonę i siebie „objawić". Któż jednak tego pragnie? Kto pragnąć może, by inni mogli czytać swobodnie w jego wnętrzu? Jedynie i tylko ten, kto kocha.

Nie o romantycznej, broń Boże, stronie miłości mówimy. Z naszego punktu widzenia moralnie-społecznego kochać — to znaczy chcieć dobra dla innych. Jakiego dobra? Takiego, którego dla siebie samego każdy pragnie: pełnego, najwyższego i wszystkim wspólnego, a więc dobra, które wszystkich przewyższa. Dobra transcendentalnego. Nie uniwersalnego tylko, ponieważ dobro uniwersalne takie, jak je przedstawiają różne „ideały" społeczne, jest względne i dlatego nie może być pełnym, nie może zaspokoić człowieka. W gromadzie złożonej z ludzi o takim nastawieniu społecznym, rozczarowania i niesprawiedliwości, jako fakty społeczne, znikłyby w 99,9 procentach, ponieważ wysiłki poszczególnych członków wspólnoty zharmonizowane więzią odgórną, jaką byłoby ich dobro wspólne najwyższe i pełne, układałyby się równolegle w pionowej płaszczyźnie awansu, a nie w horyzontalnej płaszczyźnie zainteresowań ekonomicznych i socjalnych.

Dzięki jednak Bogu, można żyć i de facto „żyje się" bez tych wyjaśnień i bez uświadamiania sobie znaczenia omawianych pojęć. To prawda. Ale, dzięki również Bogu, rozpoczęty proces uspołecznienia wciąga w swoją orbitę i najzagorzalszych

egoistów. Doszła do głosu — i to jest fakt współczesny najbardziej pozytywny i płodny na daleką przyszłość — społeczna natura człowieka, długo tłumiona przez fałszywe prądy umysłowe ubiegłych trzech stuleci. Jesteśmy świadkami i przeżywamy szczególny okres duchowego wyzwolenia się człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga, który będąc Jedynym jest zarazem społecznością Najwyższych Trzech Osób Przenajświętszej Trójcy.

Jest faktem również i to, że w świadomości religijnej dzisiejszego człowieka istnienie i obecność Boga występuje przede wszystkim w przeżyciach i w rozmyślaniu o „braterstwie" wszechludzkim i o wszechświecie. I jeśli pojęcie grzechu jest dostępne dla duszy nawet niewierzącego, to chyba właśnie od strony omawianego moralnego kryterium uspołecznienia, mianowicie: w oczach tych ludzi grzechem jest przede wszystkim brak poczucia solidarności i opór stawiany dynamizmowi miłości braterskiej, która jest jednym z wyrazów dążenia do osiągnięcia pełniejszego wyzwolenia społecznego ludzkości.

Co innego jednak są dobre intencje i pragnienia, a co innego skuteczne ich realizowanie. Realny awans społeczny zależy w pierwszej linii od wspomnianego cos fi, współczynnika wyrażającego zgodność i równoważność relacji zachodzącej między dążeniami poszczególnych ludzi a ich społecznym dobrem najwyższym.

Od moralnego kryterium uspołecznienia zależy i skuteczność i realność każdej akcji społecznej. Jeśli od wszystkich powyższych ogólników przejdziemy do konkretnego wyrażenia, czym par excellence jest to kryterium moralne, to schodzimy na teren zaciętych, w chwili obecnej, walk światopoglądowych. Nie jest to naszym zamiarem. Jednak niech nam będzie wolno podać, jako katolikom kryterium nasze. Mówimy tak: Jeśli dobrem ludzkości wspólnym, najwyższym i pełnym w naszym rozumieniu katolickim jest — Bóg, to aby cos fi był maksymalnie najkorzystniejszy, celem osobistym najdonioślejszym i pierwszym każdego człowieka musi być jego ś w i ę t o ś ć. I dlatego dążenie do świętości jest idealnym rozwiązaniem katolickim całego problemu społecznego, ponieważ w świętości wyrażony zostaje w sposób jedynie prawdziwy stosunek między najwyższym i pełnym dobrem jednostkowym a transcedentalnym dobrem wspólnym, który to stosunek jest — jak widzieli-

śmy — istotą wszelkich zagadnień społecznych, rozpatrywanych z punktu widzenia moralnego.

Jest możliwe, że wprowadzenie terminologii religijnej do spraw społecznych zdawać się będzie pewnego rodzaju ryzykownym naginaniem myśli. Pozornie. Wystarczy sobie przypomnieć, że świętość jest pełnym wyzwoleniem duchowym człowieka. „Prawda was wyswobodzi" — mówi Chrystus Pan. A wyzwolenie — to treść wszystkich w ogóle spraw ludzkich na świecie. Dość wskazać, że współczesne przemiany ekonomiczno-socjalne i przebudowa struktur dokonują się pod hasłem radykalnego usunięcia alienacyj, które więziły i niedopuszczały do głosu człowieka pracy. A przy tym, w omówieniu niniejszym, nie mieliśmy na oku badania samych faktów, jak to na początku wyraźnie zaznaczono. Chodziło przecież o kryterium pozwalające o c e n i a ć fakty społeczne nie tyle w sposób ilościowy, ile stwierdzać jakościowo czy i o ile zachodzi istotnie zjawisko społecznego awansu.

Punktem zaś wyjścia i warunkiem każdego wyzwalającego prawdziwie procesu uspołecznienia pozostaje na zawsze stanowisko zajęte przez Pana Naszego Jezusa Chrystusa, mianowicie najściślejsze zjednoczenie się przez miłość z człowiekiem ubogim, najuboższym. Przyjęcie na siebie c a ł e j jego nędzy — prócz grzechu — jego cierpień, jego walk i jego śmierci. A następnie prowadzenie go drogą pokoju, prawdy, sprawiedliwości i miłości — do pełnego wyzwolenia, do świętości, do Boga.

Ks. Stanisław Jędrusik T. J.

Od literatury patriarchalnej do katolickiej

I.

Nie jest łatwo określić naturę literatury współczesnej, która się znajduje dopiero, żeby tak powiedzieć in statu nascendi i wykazuje niejednokrotnie nazbyt mgławicowe lub związane z przemijającą tylko chwilą formy. Myślę, że scharakteryzować ją dogodniej metodą negatywną, przez skonfrontowanie jej z tym obrazem, jaki przedstawiała literatura wieku 19 [1]). Ta ostatnia wykazuje bowiem niezwykle wyraźnie zarysowane znamiona, przedstawia nam się jako wykrystalizowany styl kulturalny, na którego ogląd możemy się już zdobyć z pewnej dziejowej perspektywy. Najbardziej dla niej charakterystyczne kierunki dałyby się w moim przekonaniu z grubsza zamknąć w dwóch wielkich prądach. Jeden z nich to prąd burżuazyjnej literatury, przeważnie liberalnej lub liberalno-radykalnej, ukształtowany w klimacie cywilizacji laickiej, prąd, który dobitnie zarysował się na zachodzie Europy, znajdując swój najbardziej reprezentatywny wyraz we Francji, drugi — to kierunek patriarchalno-naturystyczny, który zasadniczo urabiał się pod skrzydłami chrześcijańskiej cywilizacji a korzeniami swoimi tkwił jeszcze w średniowieczu.

Sądzę, że nie będzie to przejawem megalomanii narodowej, jeśli powiem, że właśnie na gruncie polskim najznamienniej się przedstawił ten ostatni prąd. Nie trudno podać bliżej jego dominujące cechy. Zmierza on do przedstawienia życia z naturą silnie związanego, bytującego w warunkach jeszcze nieskomplikowanych, niemal że pierwotnych, w ramach autarkicznej gospodarki, a więc chwyta typ charakterystyczny dla czystego,

[1]) Przez wiek XIX pojmuję tutaj okres nie tyle stuletni, ile raczej okres od Wielkiej Rewolucji do Wielkiej Wojny, stanowiący pewną cywilizacyjną całość.

nienaruszonego jeszcze wpływami techniki rustykalizmu. Spotykamy w nim religijność szczerą ale nie głęboką, bliższą raczej Staremu niż Nowemu Testamentowi, religijność o tonacji w przeważającej mierze gwarancjonistycznej (to jest zmierzającą do traktowania Boga w pierwszym rzędzie jako ręczyciela ziemskiego szczęścia), moralność zaś zdyscyplinowanej obyczajności, pozbawioną jednak w swej surowości mocniejszej wrażliwości na perspektywy humanitaryzmu. Z tego źródła płynęła pewna krótkowzroczność i zacieśnienie, jeżeli szło o tzw. kwestię socjalną, na skutek właściwego patriarchalizmowi partykularyzmu i skłonności do uproszczonego załatwiania konfliktów socjalnych na drodze organicznej, poprzez włączenie służby i domowników w ramy szeroko bardzo pojętej rodziny — rozwiązanie, które w wielu wypadkach musiało zawodzić.

Tę predylekcję do patriarchalnego typu życia spotykamy już u zarania naszej literatury. Cóż znamienniejszego nad to, że renesans i humanizm, które gdzie indziej na rzecz skrajnego indywidualizmu i kosmopolityzmu rugowały patriarchalizm, u nas faktycznie tendencji jego wcale nie przytłumiły, a nawet potrafiły wejść z nim w tak charakterystyczną symbiozę, jak ta która się zarysowała w postaci Jana z Czarnolasu?! I oświecenie przyjęliśmy nie w jego racjonalistycznej, ale, w ogromnej większości, w jego naturystycznej edycji, jak o tym choćby twórczość Staszica wymownie świadczy! Indywidualizm romantyzmu bardzo rychło wszedł u nas w przymierze z patriarchalizmem i uznał jego prymat. Wspaniałym tego dowodem „Pan Tadeusz" i szlacheckie dramaty Słowackiego z epoki mistycznej. A to samo zjawisko obserwujemy w naszej percepcji tak pozytywizmu jak i modernizmu.

I dlatego czy to będziemy rozpatrywać „Żywot człowieka poczciwego" Reja, czy różne pamiątki przedrozbiorowej Rzplitej, czy „Pana Podstolego" Krasickiego, czy szereg powieści Rzewuskiego, Kraszewskiego, Kaczkowskiego, Korzeniowskiego, Orzeszkowej, Sienkiewicza i Reymonta, wszędzie tam natrafiamy na tę samą postawę. Oczywiście, im bardziej cofamy się chronologicznie wstecz, tym ona czyściej, wyraźniej występuje. U Prusa, końcowego już przedstawiciela tego okresu, spotykamy tendencje związane raczej z laicystycznym liberalizmem i humanitaryzmem Zachodu, a jednak i u niego znajdziemy wśród różnorodnych utworów tak doskonałe studium patriarchalnej postawy jak „Placówka".

Dlaczego powieść patriarchalno-naturystycznego typu właśnie na naszym terenie odgrywała szczególnie doniosłą, śmiało rzec można, że wyjątkową już rolę? Jest to zrozumiałe ze względu na charakter rolniczy naszego społeczeństwa, i ze względu na tę funkcję, jaką w nim spełniała górująca przez długi czas warstwa ziemiańska. Funkcja owa z biegiem czasu stawała się coraz bardziej anachronistyczną; ziemiaństwo w pewnej swej części, pozbawione pierwotnych dziejowych zadań wyrodniało — klasycznym świadectwem tutaj są choćby „Żywot i myśli Pana Podfilipskiego" Weissenhoffa — ale w literaturze patriarchalizm nie ograniczył się tylko do szlacheckiej edycji, lecz z biegiem czasu sięgnął i do polskiego drobnoszlacheckiego zaścianka i do życia polskiego kmiecia, wysuwającego się jako najliczniejsza i najrdzenniejsza narodowa warstwa coraz bardziej na czoło.

II.

Ponieważ kontakty nasze z kulturą zachodnią były w 19 wieku nierównie silniejsze niż w poprzednim stuleciu, więc i u nas w drugiej połowie tego stulecia prądy liberalno-pozytywistyczne, liberalno-radykalne, czy modernistyczne, znamionujące zachodnią literaturę były wcale żywotne i wpływ ich przebijał się często w twórczości nawet bardzo patriarchalnych pisarzy, którą z tego punktu widzenia charakteryzuje nieraz uderzająca dwoistość. Znamiennie możemy ją obserwować u takiego np. J. I. Kraszewskiego, który raz liberalnym, to znowu patriarchalnym ulegać będzie podmuchom, zwłaszcza w zależności od tego, czy szedł w kierunku powieści historycznej czy obyczajowej. W twórczości Reymonta — jak to ongiś wskazywałem — oglądamy przełamywanie dekadentyzmu moderny przez chłopski patriarchalizm, ale do organicznego zlania się tak sprzecznych pierwiastków u niego nie dojdzie, i dlatego w „Chłopach" spotykamy wyraźne złogi różnych zgoła warstw. U Orkana w „Roztokach" patriarchalizm ulegnie osłabieniu na skutek górowania społecznego radykalizmu (w utopijnym zresztą jeszcze wydaniu). Młodemu Sienkiewiczowi pozytywizm będzie jeszcze przez znaczny czas przesłaniał perspektywy patriarchalizmu, które do pełnego wyrazu dojdą dopiero w jego późniejszej twórczości, zwłaszcza w „Krzyżakach" i w bardzo charakterystycznej właśnie w tej dziedzinie powieści: „Na polu chwały". To przeplatanie się tendencji patriarchalnych z ten-

dencjami bardziej nowoczesnymi, wyrosłymi na urbanistyczno-industrialistycznym gruncie, było oczywiście nieuniknione, choć wprowadzało zatarcie jedności stylowej, gdyż zachodnio europejskie prądy — od oświecenia do moderny — operowały w gruncie rzeczy mocno odmiennym systemem wartości; niemniej jednak nie udało im się w decydujący sposób osłabić wyjątkowego, przodującego znaczenia patriarchalnego stylu życia.

Naturalnie mówiąc o tym nastawieniu, od razu musimy się zastrzec, że trzeba bardzo wyraźnie określić, o jaki to naturystyczny typ życia idzie nam w konkretnym wypadku? Jasne jest przecież, że w obrębie patriarchalnej postawy możemy spotkać różnorodne formacje, w zależności od tego, pod skrzydłami jakiej cywilizacji dana jej odmiana się kształtowała. Przecież całkiem inne znamiona nosi patriarchalizm typu wschodniego, z dominowaniem wielkiej rodziny i zupełnym zapoznaniem ludzkiej osobowości, inne zaś patriarchalizm typu zachodniego. Cechy patriarchalizmu pogańskiego będą się jaskrawo różniły od cech patriarchalizmu rozwijającego się w orbicie wpływów chrześcijaństwa. Patriarchalizm sielankowy, rolniczy nie bardzo będzie podobny do tego jego gatunku, który spotkać możemy u rozbójniczych Wikingów, a który tak świetnie odmalował Gunnar Gunnarsson w swoich „Zaprzysiężonych braciach" („Die Eidbruder"). Wprawdzie układ życia społecznego w tych wszystkich odnogach „patriarchalizmu" wykazuje uderzające analogie, ale duch będzie w każdej poszczególnej jego formacji odmienny: nieraz taki jaskrawo odmienny, jak np. różny jest biologizm od chrześcijańskiego prawa natury!

Może nie od rzeczy będzie jeszcze dorzucić, że patriarchalizm nie musi się koniecznie wiązać z rustykalnym typem życia, choć jemu jest niewątpliwie najbliższy. Można przecież sobie wyobrazić stan rolniczy, który wcale nie będzie przedstawiał patriarchalnych właściwości — tak przecież wygląda współczesne rolnictwo w krajach wysoko uprzemysłowionych, a zwłaszcza w krajach skolektywizowanych, i odwrotnie można spotkać tendencje patriarchalne nawet w państwach o strukturze wyraźnie mieszczańskiej. Typowym przykładem tutaj — Anglia, która w 19-wiecznej swej literaturze wykazuje uderzająco dużo patriarchalnych skłonności — dość wspomnieć na tym miejscu Dickensa. Świadomy zwrot do patriarchalizmu na odcinku katolickiej literatury uwydatnił się tam jeszcze w 20 stuleciu, jak tego twórczość G. K. Chestertona wyraźnie dowo-

dzi. Patriarchalizm zresztą w literaturze może się ujawnić nawet wówczas jeszcze, kiedy w życiu ulega wyraźnej już likwidacji, jak o tym literatura skandynawska wymownie świadczy.

III.

I dlatego mówiąc o patriarchalizmie jako o najbardziej reprezentatywnym rysie polskiej 19-wiecznej literatury, trzeba od razu rozważyć, jakie to są te jego signa specifica, które go od innych gatunków patriarchalizmu wyróżniają, jak on przełamywał się przez pryzmat naszego charakteru narodowego, który przecież na nim specjalne musiał wycisnąć piętno. To, co od razu uderza nas w jego polskiej edycji, to przede wszystkim związek patriarchalizmu z narodowym życiem w stopniu nieporównanie wyższym niż w innych krajach. Nie zapominajmy, że czasy porozbiorowe sprawiły, że stał się on w interpretacji literatury synonimem polskości, odbiciem tego, co w niej jest najistotniejsze, najwartościowsze, odzwierciadleniem narodowego obyczaju, że w miarę jak się industrializował i urbanizował zachód, upatrywano w patriarchalizmie w dobie romantyzmu naszą jedność i naszą zarazem wyższość.

Mówi się często i nie bez pewnej racji o „bogoojczyźnianej" mentalności, która nader znamiennie się uwydatniła w naszym kulturalnym nastawieniu. Stanowisko to jednak nasuwające pole do wieloznacznej interpretacji musi być właściwie zrozumiane. Nie szło tutaj o jakąś idealną syntezę narodowości z religią pod hasłem: „Bóg i ojczyzna", jakby to można, powierzchownie sprawę traktując, przypuszczać. Nie! Istota rzeczy tkwiła raczej w tym, że patriotyzm na skutek szczególnych perypetii dziejowych zidentyfikował się w wielu wypadkach nieznacznie z religijnością lub stał się jak gdyby równoważną z nią wartością — rys, który słusznie krytycznie zaakcentował w swym „Niebie w płomieniach" J. Parandowski. Katolicyzm był ujmowany przede wszystkim jako tradycyjny, składowy czynnik polskości. Pod wpływem tragedii rozbiorów kształtowała się i rozpowszechniała teoria o szczególnej jakoby wartości polskiego nacjonalizmu, teoria, która w dobie ucisku, gwoli „pokrzepienia serc" została przez poezję mesjanistyczną tak przesadnie zaakcentowana; w ujęciu romantyzmu Polska miała być jakby drugim Chrystusem, głosicielką nowego objawienia — tendencja trącąca już wyraźnie pewną megalomanią narodo-

wą, zagrażającą — powiedzmy to na nasze wytłumaczenie — każdemu nacjonalizmowi. Epoka rozbiorów tworzy przecież koncepcję „polskich świętych", zainicjowaną już przez Mickiewicza a ciągnącą się aż do takich popularnych utworów jak „Po mlecznej drodze" Kornela Makuszyńskiego i przyczyniła się do powstania „filateryzmu", prądu historiozoficznego, który wielkość doczesną narodu i jego powodzenia kojarzył jak najściślej z jego wielkością moralną.

Stąd też można zaobserwować charakterystyczne w naszym patriarchalizmie zjawisko. W wyższym niż inne stopniu jest on związany z chrześcijaństwem, szermuje pojęciami religijnymi, faktycznie jednak przebywa w sferze wartości zdrowych wprawdzie i bezspornych, ale czysto naturalnych, religii zaś nadaje odcień deminutywny, fideistyczny, tradycjonalistyczno-sentymentalny a nade wszystko zaś gwarancjonistyczny. Postacie księży, jakie tu spotykamy, to albo męczennicy za sprawę narodową albo zacni „ludzie poczciwi", brak natomiast u nas było aż do „Konfesjonału" Grabskiego, plastycznie zobrazowanego kapłana katolickiego w ścisłym tego słowa znaczeniu. Ta przewaga dążności patriarchalno-narodowych sprawiła, że literaturę tego okresu, choć formalnie operuje ona pojęciami chrześcijańskimi i gęsto posługuje się nomenklaturą katolicką, nie podobna jeszcze nazwać katolicką; należy ją jednak uważać za filoreligijną, a pod względem moralnym, ogólnie rzecz biorąc, zdrową, o dodatnim wychowawczym wpływie.

O moralności tej postawy wypadnie nam tu jeszcze powiedzieć słów kilka. Nie sięga ona z pewnością wyżyn ideału chrześcijańskiego. Ci — mówiąc stylem Słowackiego — „ludzie gospodarni co od serc naszych mieli serca czystsze", to jeszcze nie kandydaci na katolickich błogosławionych! Życie ich, to życie spokojne, „nie wadzące nikomu", ciche, prawe i rzetelne; nie wykazuje ono wszakże gotowości do wielkich ofiar, świadomego dążenia do heroicznej wielkości, do świętości (wyjąwszy oczywiście sferę narodową, gdzie spotykamy martyrologiczne nawet nastawienia). Zacność jest tu wynikiem, w dużej mierze, nie tyle charakteru, ile warunków życiowych; wypływa głównie — jak to już spostrzegło bystre oko Józefa Szujskiego w głośnej rozprawie o „Młodszości cywilizacyjnej" — ze zmniejszonej płaszczyzny społecznego tarcia, co naturalnie zagrażało kwietyzmem i wiemy, że na tę właśnie wadę naszego naro-

dowego charakteru historiografia polska kładła niejednokrotnie nacisk (np. Wł. Konopczyński).

Świat ten posiada naturalnie swoje wady i słabostki, ale są one jeszcze przeważnie niegroźne. Psychika jest tu, na skutek słabej jeszcze uprawy intelektualnej, wcale nieskomplikowana, stąd dominują w niej tendencje statyczne nad dynamicznymi. Tak odtworzył przecież te postacie najczujniejszy świadek i najświetniejszy obserwator — Mickiewicz w „Panu Tadeuszu". Jest to rzeczą znaną — uwydatnił tę cechę zwłaszcza I. Chrzanowski w swojej „Historii Literatury Niepodległej Polski" — że ideał ziemiańsko-rycerski stanowił najwybitniejsze znamię polskiej przedrozbiorowej literatury. Walka z niewiernymi nadawała mu w owym czasie odcień już na poły krucjastyczny — co wybiła tak mocno w swych powieściach Zofia Kossak; w literaturze zaś porozbiorowej przybrał ten ideał zabarwienie bardziej mesjanistyczno-niepodległościowe. To były jego szczyty.

IV.

Wspomniałem już, że ta patriarchalna koncepcja literatury zaczęła z biegiem czasu słabnąć mimo, że jeszcze w drugiej połowie 19 stulecia miała ona tak świetnych w literaturze przedstawicieli, jak Elizę Orzeszkową, która potrafiła w swej dojrzałej twórczości patriarchalizm ogromnie wysublimować, przepoić głęboko duchem chrześcijańskiego humanitaryzmu i personalizmu — chrześcijańskiego powtarzam, gdyż stanowisko pisarki było wyraźnie akonfesyjne. To przygasanie patriarchalizmu stanowiło proces nieunikniony, zarówno ze względu na przeobrażenia, jakie wówczas dokonywały się w Europie, jak też i w związku z dokonującymi się w Polsce przemianami społeczno-gospodarczymi. Oddziaływanie laickiego humanitaryzmu i radykalizmu przy równoczesnym uderzającym załamaniu postawy patriarchalnej zarysowało się przecież na przełomie 19 i 20 stulecia zarówno w twórczości największego krytyka polskiego Stanisława Brzozowskiego, jak też i tak niepospolitego pisarza, jak Stefan Żeromski.

Najsilniejsze jednak formy przyjął ów proces podmywania i kruszenia patriarchalizmu w okresie międzywojennym. Przywrócenie niepodległości pozbawiło w dużej mierze patriarchalizm tego poparcia, jakiego doznawał ze strony niepodległościowych tendencji narodowych, równocześnie zaś przełamanie

tego pewnego izolacjonizmu, jaki charakteryzował Polskę rozbiorową, silniejsze wplatanie się w rytm życia obcych cywilizacji, przygasanie instynktu rdzenności i samoobrony tak żywego ongiś w niewoli — wszystko to przyczyniało się niepomiernie do osłabienia jego dotychczasowej, do niedawna jeszcze tak mocno ugruntowanej pozycji.

Jeśli w poprzednim okresie tendencje patriarchalne przełamywały obce wpływy, zwyciężając ostatecznie prawie zawsze w twórczości przeważającej części wybitniejszych pisarzy, to teraz możemy zaobserwować zjawisko przeciwne, które ukazuje się już pod koniec przedwojennego 19-wiecznego okresu, ale z całą siłą występuje właśnie w okresie międzywojennym. Liczba obrońców i sympatyków patriarchalizmu ulegnie teraz postępującemu zmniejszeniu, natomiast potęgować się zacznie zgoła przeciwny typ życia. A co najznamienniejsze, i w pewnym sensie niebywałe, spotykamy się już ze świadomymi atakami na patriarchalizm, i to nie tylko na jego wypaczenia, ale i na jego bezsprzeczne wartości. Te gwałtowne uderzenia, które skierowano na tak zwaną połanieccyznę, z początkiem 20 stulecia, godziły już w gruncie rzeczy — jak to starałem się wykazać w artykule „Burżujstwo i patriarchalizm“ [2]) — w samą istotę patriarchalnego życia, w okresie zaś dwudziestolecia ofensywa nie zadawalając się już „Rodziną Połanieckich“ znalazła swój nowy przedmiot nagonki w „Panu Tadeuszu“; kampania została podjęta nie tylko ze strony kolektywizmu (J. N. Miller) ale i liberalizmu radykalnego (Boy-Żeleński).

Nie jest to przypadkiem, że największe epos tego okresu: „Dni i noce“ M. Dąbrowskiej plastycznie zobrazowały — i to w sposób raczej aprobujący — postępujący rozkład patriarchalizmu. Można tam jasno zaobserwować, jak zanika tradycyjna religijność i rozluźnia się dyscyplina obyczajowa. Życie społeczne warstw wierzchnich ulega doniosłemu przeobrażeniu. Na miejscu prostoty ukazuje się przerafinowanie, psychopatologia zastępuje dawną krzepkość duchową — znamienne objawy zaczynającej się degeneracji; widać jak postępuje infiltracja pierwiastków liberalno-radykalnych w ośrodki ziemiańsko-patriarchalne, komponenta cywilizacyjna, która swe szczególne nasilenia uzyska w atmosferze sanacji, stanowiąc wybijającą się cechę okresu dwudziestolecia. Równocześnie na miejsce do-

[2]) Por. „Przegląd Powszechny“, maj 1950.

tychczasowej jedności cywilizacyjnej występuje znamienna próżnia i chaos ideowych poglądów, eklektycyzm, rodzący różne formy dekadentyzmu; występuje w nowej formie renesans moderny przedłużającej na dobre spóźniony swój rozwój hamowany ongiś atmosferą rozbiorów. Przerafinowane w swym psychologizmie powieści Nałkowskiej, Iwaszkiewicza, Choromańskiego są znamienną tego stanu rzeczy ilustracją. Spotykamy teraz przejście w konstrukcji psychologicznej postaci od dawnej statyki do dynamiki, nieraz do nieobliczalnego już zgoła irracjonalnego wariacjonizmu, w dziedzinie zaś poglądu na świat zwrot do sceptycyzmu i relatywizmu, zajmujących miejsce dawnej tradycjonalistycznej religijności.

V.

Zmierzch patriarchalizmu w literaturze nie był jednak równoznaczny z zapanowaniem wszechwładnym jednego tylko kierunku: powieści laickiej burżuazyjnej typu głównie liberalno-radykalnego.

Z końcem 19 wieku występuje na zachodzie Europy, obok tych dwóch wspomnianych już prądów kierunek całkiem nowy, początkowo skromnie jeszcze kiełkujący, który w 20 stuleciu miał się wspaniale rozwinąć i dzisiaj coraz piękniejsze rokuje pespektywy: powieść katolicka. Takie nazwiska jak Papiniego we Włoszech, Chestertona i Belloca w Anglii, ostatnio zaś Greena i Waugha, we Francji Mauriaca i Bernanosa, w Niemczech Gertrudy von Le Fort, w Norwegii Sygrydy Undset, to przecież już nazwiska o światowym rozgłosie.

Nie chcę bynajmniej twierdzić, że wszystkie utwory tych pisarzy zasługują w ścisłym tego słowa znaczeniu na miano katolickich, wiele z nich raczej należałoby nazwać katolicyzującymi [3]). Istotne jest jednak tutaj to, że ich twórcy nie tylko do katolicyzmu się przyznają, nie tylko podejmują katolicką tematykę, ale także starają się stworzyć klimat powieści katolicki, i akcentują konieczność dopełnienia porządku przyrodzonego nadprzyrodzonym. W znacznej większości wypadków — zjawisko to niezmiernie charakterystyczne — twórcy katolickiej powieści to konwertyci na katolicyzm, bądź z innych wy-

[3]) Pamiętać przy tym trzeba, że u znacznej części tych pisarzy problematyka katolicka występuje dopiero w pewnym stadium ich twórczości, że i u nich można i trzeba mówić o dojrzewaniu w katolicyzmie.

znań chrześcijańskich, bądź nawet z zupełnego niedowiarstwa — jak w przypadku Papiniego, ongiś twórcy osławionych „Pamiętników Pana Boga".

Nie jest to wcale dziwne, że powieść katolicka — jeśli idzie o wybitniejsze utwory — wystąpiła u nas z pewnym opóźnieniem, że zainaugurowała ją dopiero na większą skalę w międzywojennym okresie Z. Kossak a silniejszy rozwój, choć w sposób jeszcze często nie ze wszystkim wykrystalizowany, znajduje dopiero współcześnie, w powojennym okresie. Tłumaczy to się w pierwszym rzędzie tą okolicznością, że wobec braku silniejszych antagonizmów na tle religijnym, problem konwertytów był na polskim terenie mniej aktualny, i brakło nam tej podniety do zarysowania wyraźnie katolickiego stanowiska, jaką zawsze daje silniejsze starcie przeciwstawnych ideologii.

Nad katolickim stylem życia górował styl patriarchalny, który przecież był z nim wspólnotą moralności przyrodzonej spowinowacony, i który na niższym wprawdzie poziomie, głosił jednak — w wielu dziedzinach — podobne jak katolicyzm wartości i właśnie dlatego miał większe możliwości rozpowszechniania a nawet oddziaływania na rodzaj naszych przeżyć religijnych. Dobitnie stwierdza to taki charakterystyczny fakt, że jedna w większym stylu nasza powieść z 19 stulecia, która ze względu na tematykę zasługiwałaby na nazwę powieści katolickiej: „Quo vadis", jest w rzeczywistości powieścią raczej patriarchalno-naturystycznego typu, jak to starałem się wykazać w artykule o „Miłośnikach głowy najdroższej" [4]). Tak więc dominowanie patriarchalizmu jak z jednej strony stwarzało w społeczeństwie płaszczyznę podatną do rozchodzenia się wszerz katolicyzmu, ułatwiając mu jego zasięg, tak z drugiej utrudniało mu pójście w głąb, przeszkadzało jego ukształtowaniu; brak też było naszemu katolicyzmowi negatywnej pobudki: konkurencyjnych bodźców, starcia wręcz z jawnym przeciwnikiem.

VI.

Powieść katolicka jest w rozwoju różnych ideologicznych gatunków powieści tworem bardzo świeżej jeszcze daty [5]). Jej

[4]) „Przegląd Powszechny" — grudzień 1948.

[5]) Jeszcze młodszą od niej jest powieść typu marksistowskiego. Jeśli powieść katolicka w pewnym sensie nawiązuje do powieści patriarchalnej, gdyż posiada z nią styczne, ale wychodzi poza nią i przezwycięża jej naturalizm, to powieść marksistowska genetycznie wiąże się z powie-

oblicze ulega w miarę rozwoju wydarzeń dziejowych znamiennej przemianie. Jest rzeczą całkiem zrozumiałą, że pozostawała ona w mniej lub więcej silnym związku z postawą patriarchalną, bliską przecież chrześcijaństwu, która dla katolicyzmu stwarzała zdrowe, naturalne podłoże. Początkowo przybierała ona formy bardziej konserwatywne, zgodnie z układem 19-wiecznych stosunków, które katolicyzm, atakowany przez wolnościowy radykalizm i liberalizm wiązały z tzw. sferami posiadającymi. Stąd można zaobserwować u najwybitniejszego reprezentanta tego kierunku inicjującego katolicką powieść Bourgeta, charakterystyczną tendencję do łączenia konserwatyzmu z katolicyzmem jako rzekomo równorzędnych wartości. Obrona zdrowego patriarchalizmu, a więc założenie bardzo słuszne, przekształciła się w interpretacji Bourgeta w apologię przebrzmiałego układu stosunków, który prymat warstwy ziemiańskiej czynił rzekomo koniecznym składnikiem patriarchalizmu. Nawet u znakomitego katolickiego apologety i powieściopisarza R. H. Bensona słychać jeszcze dalekie pogłosy tej tendencji. Nic dziwnego, że w powieści katolickiej wnet doszło do głosu skrzydło lewe, które nawiązywało raczej do ideologii Wielkiej Rewolucji (usiłując stworzyć ryzykowną zresztą jej syntezę z katolicyzmem), a za punkt wyjścia przy omawianiu społecznego tła brało ono warstwę mieszczańską, postawa, która najbardziej znamiennie zarysowała się u Franciszka Mauriaca. Tendencje społecznie bardziej radykalne zaczęły dochodzić ostatnio do głosu — w budzących zresztą z punktu widzenia obyczajowego pewne zastrzeżenia — powieściach Van der Meerscha, i jest to do przewidzenia — jak o tym już świadczy „Chwała Córy Królewskiej" B. Marschalla — że ten kierunek przez pewien czas, zgodnie z logiką rzeczywistości, będzie miał swój okres passy.

Zależność od prądów współczesnej epoki jest jedną ze słabości powieści katolickiej, nazbyt łatwo przesiąkającej koniunkturami aktualnymi. Na gruncie naszym przejawia się ta słabość inaczej niż na Zachodzie; wyraziła się nie bez widocznego wpływu patriarchalizmu znamiennie gwarancjonistycznym zafarbieniem naszego katolicyzmu, które można zaobserwować w „Quo vadis", w krytyczniejszym zaś wydaniu, w naj-

ścią laicką radykalną, ale przełamuje jej burżuazyjny charakter, idąc w kierunku proletariackiego marksizmu-leninizmu.

cenniejszej bodaj katolickiej powieści okresu dwudziestolecia: „Beatum scelus" Z. Kossak.

Ale obok tych niedomagań istnieją jeszcze inne, niemniej przykre: źle zrozumiany postulat realizmu pociągający za sobą nazbyt lekkie szermowanie erotyzmem — padły u nas nawet z tego powodu pod adresem niektórych pisarzy zbyt chyba daleko posunięte zarzuty uprawiania erotyzmu komercjalnego [6]) — tendencje naturalistyczne (stwierdzano je nawiasem mówiąc w wypadku Mauriaca i to nawet wcale nie z katolickiej strony) czy uleganie (w zachodniej osobliwie literaturze) podźwiękom obyczajowego liberalizmu, zarysowujące się już u Bourgeta, które uwypukliło się głównie w literaturze francuskiej u wszystkich prawie pisarzy, szczególnie zaś jaskrawo u Ropsa i Van der Meerscha. Dalszą słabością literatury katolickiej, łatwo zresztą zrozumiałą, jest uleganie specyficznym tendencjom miejscowego charakteru narodowego, co oczywiście musi działać zacieśniająco i zniekształcająco na jej uniwersalistyczną naturę. Wreszcie — co najosobliwsze — nawet wprowadzenie motywów nadprzyrodzonych, w szczególności elementu łaski, nieraz dzięki niefortunnemu i niewłaściwemu ich zastosowaniu dało w rezultacie następstwa zgoła niepożądane. Doszło bowiem do tego — zwłaszcza Mauriacowi zarzucano ten schemat — że zamiast przedstawić proces przeobrażenia moralnego, powieść raczej koncentrowała się na negatywie, na realistycznym przedstawieniu procesu upadku, natomiast zagadnienie odrodzenia człowieka zostawało zbyte, zastąpione wprowadzeniem błyskawicowego, szawłowego uderzenia łaski. Chwyt ten, nawiasem mówiąc, powędrował do polskiej historiozoficznej powieści katolickiej — myślę tu konkretnie o „Krzyżowcach" Z. Kossak — która morzu grzechów ze strony rycerstwa chrześcijańskiego przeciwstawiała jako rzekomo dostateczną rekompensatę wyjątkowe chwile „olśnień" łaski.

Osobno należałoby wspomnieć o powieściach tego typu co croninowskie „Klucze Królestwa", w których problematyka podniosłego humanitaryzmu zapanowała nad religijną, pozbawioną troskliwie (w duchu protestanckiego liberalizmu) konfesyjnych znamion. Rzecz uderzająca, że nawet wyjątkowej piękności i szlachetności powieści Gertrudy von Le Fort nie są czę-

[6]) Zbyt śmiały realizm w traktowaniu scen erotycznych można zaobserwować w niektórych partiach historycznych opisów nawet u tak pogłębionej wewnętrznie pisarki, jak genialna konwertytka Sygryda Undset.

sto z punktu widzenia ideologicznego bez zarzutu, że zagraża im nieraz (np. w wypadku „Papieża z Ghetta", czy „Godów Magdeburskich") niebezpieczeństwo nie liczącego się z naturą ludzką romantycznego angelizmu. Niełatwe to bowiem zadanie uchwycić należycie właściwości ludzkiej natury: skażonej ale przecież do gruntu nie zepsutej. Będą więc w praktyce zawsze tutaj możliwe pewne nazbyt dalekie w powieści katolickiej odchylenia od zbyt optymistycznego jej szacowania — pewne echa tego nastawienia można nawet odnaleźć w głośnej książce Kuhnelt-Leddihna — aż do nadmiernie pesymistycznego jej oszacowania, co tak wyraźnie zaznaczyło się w twórczości Mauriaca. Nawet ostatnia głośna powieść G. Greena „Sedno sprawy" wywołała u czytelników — jak to referował „Tygodnik Powszechny" — nader różnorodne, nieraz wręcz przeciwstawne sądy. Umyślnie akcentuję cienie powieści katolickiej, by podkreślić, jak trudną jest rzeczą stworzenie powieści doskonałej, bez zarzutu. Przecież sympatyczna skądinąd najświeższa powieść B. Marschalla nie jest pod względem doktrynalnym wolna od obyczajowego liberalizmu, a nawet — jak to wykazał ks. Nowakowski — i pod względem doktrynalnym wykazuje poważne wady.

VII.

Tak więc pokazuje się, że lektura tzw. powieści katolickiej nie jest wcale — jakby to się na pierwszy rzut oka wydawało — sprawą prostą. Kiedy niedługo przed wojną Otto Forst Battaglia opracowywał polską literaturę katolicką, zadziwił czytelników niezwykłą wręcz rozrzutnością w cytowaniu nieprzebranej liczby rzekomo katolickich pisarzy. Dzisiaj na szczęście jest już powszechna zgoda na to, że od twórcy katolickiego trzeba wymagać czegoś więcej, aniżeli braku niechętnego odniesienia się do katolicyzmu, czy choćby nawet z nim sympatyzowania. Postulaty nasze bardzo słusznie ogromnie się na tym terenie zwiększyły. Ale właśnie dlatego zdajemy sobie również sprawę z tego, że powieść katolicka ze względu na trudności z którymi się zmaga, ze względu na przytoczone słabości i ograniczenie zwyczajnie wymaga koniecznie dla czytelnika pewnego krytycznego komentarza, że byłoby rzeczą bardzo niepożądaną, gdyby on ją przyjmował jak jakąś nową ewangelię, jako doskonałe urzeczywistnienie katolickiego poglądu na świat.

Prawda, istnieją powieści katolickie, co do których jest powszechna zgoda, że osiągnęły nieprzeciętny stopień doskonałości, żeby tylko wymienić: „Kłębowisko żmij" Mauriaca, „Pamiętnik wiejskiego proboszcza" Bernanosa, czy ostatnie tomy „Olafa syna Auduna" Undset, ale są to bądź co bądź zjawiska wyjątkowe. W zestawieniu z powieścią patriarchalną stanowi to kontrast uderzający, gdyż ta ostatnia przeciwnie obfituje w utwory wysokiej pod względem ideologicznym klasy. Ale nie gorszmy się tym stanem rzeczy; powieść katolicka jest przecież w zestawieniu ze starą powieścią patriarchalną beniaminkiem. A potem, zadanie katolickiej powieści jest stokroć trudniejsze; o tyle trudniejsze o ile bardziej skomplikowaną rzeczą jest odtworzyć skomplikowaną psychikę nowoczesnego człowieka na dwóch równocześnie płaszczyznach: przyrodzonej i nadprzyrodzonej, niż prostą, naturalną strukturę patriarchalizmu.

Z tych rozważań wypływa wniosek, który chciałbym przedłożyć do dyskusji. Może niejednemu będzie się wydawać on nazbyt śmiałym, w moim wszakże przekonaniu jest dobrze uzasadniony. Oto sądzę, że powieści typu patriarchalnego tak charakterystyczne dla polskiej literatury 19 stulecia są jeszcze dla szerokich rzesz, zwłaszcza zaś dla młodzieży, z punktu widzenia moralno-religijnego bezpieczniejszą lekturą niż — ogólnie rzecz biorąc — powieść katolicka. To prawda, że wykazują one jeden zasadniczy brak: niedostateczne zrozumienie i wyczucie nadprzyrodzoności. Ale to nie zmienia tego zasadniczego faktu, że przedstawiają one z punktu widzenia moralnego zdrowy klimat, a jeśli religijność wychodzi w nich w bardzo jeszcze nieśmiałym i głównie tradycjonalistycznym kształcie, to jednak wzmianki o niej są tak pierwiastkowe, tak skromne, że zwykle nie zagrażają zniekształceniem właściwego poglądu. Przy tego rodzaju ujęciu zawsze łatwo ten naturalny stan odpowiednim podmurowaniem, nadbudową religijną uszlachetnić, nie jest on bowiem z nią sprzeczny, a „gratia — pamiętajmy — supponit naturam". Jest to bezsprzecznie lepsza sytuacja niż ta, jaką nierzadko reprezentują te katolickie czy — lepiej powiedzieć — katolicyzujące raczej utwory, w których wartości czysto naturalne są wadliwie założone, a katolicyzm staje się w stosunku do nich jakąś, wyraźnie już nie organiczną przybudówką — wadą, którą możemy zaobserwować np. w niejednej powieści Mauriaca.

Zilustrujmy tę tezę kilkoma charakterystycznymi przykładami. Taka powieść angielska, z pierwszej połowy 19 stulecia, choć wyrosła w klimacie religijnym katolicyzmowi obcym, reprezentuje te naturalne zalety w bardzo wysokim stopniu, żeby tutaj wspomnieć tylko Dickensa i Karolinę Bröente. To samo zjawisko można spostrzec również i na polu literatury młodzieżowej. „Serce" Amicisa, choć powstało wyraźnie w atmosferze całkowicie laicystycznej, dzięki szlachetnemu ideałowi naturalnemu nie przestaje być budującą i krzepiącą lekturą szkolną.

Odwrotnie znowu można powiedzieć, że samo podjęcie tematyki religijnej jeszcze nie dowodzi, iż klimat duchowy danego utworu będzie zadowalający; wszak żyjemy w epoce pogłębienia świadomości religijnej ale z tym wcale nie łączy się koniecznie i spotęgowanie zmysłu moralnego. Wygląda to na paradoks, jeśli zaryzykuję twierdzenie, iż nieuzasadnionym optymizmem byłoby przypuszczać, jakoby rozkwit kultury religijnej z odrodzeniem moralnym szedł zawsze w parze. Tak być powinno i tak bywa, gdy jej rozwój nie jest tylko kwestią intelektualnej uprawy, ale wyrasta na tle pogłębionej postawy duchowej. Tymczasem wiemy, że w praktyce życiowej rzecz bywa zwykle o wiele bardziej skomplikowana, że intelekt bywa często przekonany tam, gdzie jeszcze nie została poruszona i przeobrażona wola, zwłaszcza, gdy idzie o kraje — jak we Francji — o uderzająco intelektualistycznym nastawieniu. Jeśli więc dzisiaj literatura katolicka rzuca nam przed oczy przede wszystkim historię grzesznika wylądowującego na łonie miłosierdzia Bożego — czyni to zresztą z różnym powodzeniem od zdumiewającego „Olafa syna Auduna" Undset do nieudanych niejednokrotnie utworów Ropsa czy Mauriaca — to wolno sobie zadać pytanie, czy dla młodzieży zwłaszcza nie lepszą usługę od niektórych złożonych, czy też nawet poronionych prób oddają nierównie prostsze powieści tego naturystycznego typu, który przedstawia wprawdzie przeciętnego, ale bogatego w naturalne cnoty „wiekuistego człowieka" poczciwego?

VIII.

Jest to niewątpliwie tragedią, że powieść patriarchalna jest już aktualnie w literaturze polskiej na wykończeniu, i że ten gatunek będzie w przyszłości coraz bardziej zanikał. Przeobrażenia społeczno-gospodarcze ostatnich czasów bardzo wydatnie

w tym kierunku pracowały. Należy jednak świadomie dążyć do renesansu tej literatury, zmierzać do tego, aby nie była ona, jak to się na oczach naszych dzieje, wypierana przez pozbawioną cywilizacyjnego profilu bezwartościową powieść sensacyjną i sentymentalną. Jeśli młodzież miejska nie posiadając dostatecznego zbliżenia do patriarchalno-naturystycznego stylu życia znajduje go może nieciekawym, a nawet nieraz nudnym, to wiejska będzie go jeszcze pochłaniać z przyjemnością, zwłaszcza kiedy idzie o utwory obdarzone jakąś żywszą akcją.

Dzisiaj jeszcze naturystyczno-patriarchalny typ życia najsilniej się uwydatnia w powieściach historycznych. Wzmiankowałem już o roli, jaką odegrała w tej dziedzinie Zofia Kossak, choć i u niej widać, że jest raczej epigonką tego kierunku; istniały przecież w jej artystycznym rozwoju momenty, w których ten styl cywilizacyjny był zagrożony przez współczesną, kosmopolityczną, eklektyczną pseudocywilizację, jak tego dowodzi wspomnianej autorki „Dzień dzisiejszy", a i w „Krzyżowcach" widać już pewne załamanie się jej patriarchalnych tendencji. Wprawdzie W. Grabski w swej „Sadze o Jarlu Broniszu", idąc po linii dawnej tradycji, poświęcił jeszcze cały trzon drugiego jej tomu odzwierciedleniu właśnie tego stylu życia, ale mimo to wydaje się, że i w dziedzinie historycznej, najtrwalszej jego domenie zaczyna się już patriarchalizm obecnie wydatnie kurczyć. Dość tutaj wszak wskazać na tak pozbawiony tego elementu utwór, jak z historiozofii przecież średniowiecza zaczerpnięte „Srebrne orły" Parnickiego — aż zadziwia, jak zgubił autor ten górujący rys średniowiecza — a i w „Bolesławie Chrobrym" Gołubiewa patriarchalizm nie zdaje się odgrywać wybitniejszej roli.

Tak więc postawa patriarchalna uwydatniona niezwykle znamiennie w powieściach historycznych Kraszewskiego i Sienkiewicza zaczyna należeć coraz bardziej do przeszłości. Jest to — moim zdaniem — w niemałym stopniu związane z tą okolicznością, że przeżywają się już dawne formy patriarchalizmu wobec rozkładu form naturystycznych przez tendencję technokratyzmu. Życzyć by sobie należało zmartwychwstania powieści patriarchalnej w nowej szacie, przystosowanej do zmienionych warunków życiowych, wykazującej zarazem pogłębienie, przez zaszczepienie na tej dziczce szlachetnego szczepu katolicyzmu. Na gruncie polskim ten ostatni postulat jest szczególnie ważny. Idzie przecież o to, aby ów rodzaj powieści, który do-

tąd służył w pierwszym rzędzie patriotyzmowi jako żywy świadek jego moralno-obyczajowych wartości, zmienił teraz swą rolę służebną i w pierwszym rzędzie oddał się na usługi katolicyzmu, aby spełnił tutaj swą najistotniejszą funkcję: aby przyrodzone stanowiło pożądany a nawet niezbędny wstęp do tego co najistotniejsze i najrzeczywistsze — do nadprzyrodzonego.

A jeśli uszlachetnienie patriarchalizmu, jego — żeby tak powiedzieć — „ukatoliczenie" należy do naszych najpilniejszych zadań, to odwrotnie, nie mniej ważnym jest, aby powieść katolicka, zwłaszcza na naszym gruncie, nie zerwała tej nici, jaka ją łączy ze starą i wypróbowaną literaturą patriarchalną. Walcząc z przerostami patriarchalnego stylu życia, przezwyciężając związaną z nim gwarancjonistyczną, tradycjonalno-sentymentalną formę religijności, z konieczności rezygnując często nawet z jej rustykalnego kształtu, który dziś już nie da się w tym co dawniej utrzymać stopniu, winna powieść katolicka zmierzać zasadniczo do przejęcia i wysublimowania patriarchalnych treści, nie zaś do ich zarzucenia i zlekceważenia. Najwybitniejsza chyba pisarka katolicka ostatnich czasów Sygryda Undset rozumiała to doskonale, i, nie na ostatnim miejscu, temu właśnie zrozumieniu zawdzięczała swój niepospolity wpływ i dostojność swej postawy duchowej. Na naszym terenie można było zaobserwować pewne w tym kierunku próby wspomnianej już Z. Kossak, która będąc jedną z reprezentantek patriarchalnego typu powieści w naszej literaturze, a zarazem i pisarką katolicką zmierzała do zharmonizowania tych dwóch postaw. Jeśli usiłowania te nie zawsze były fortunne, jeśli z istoty patriarchalizmu autorka czasem nie dosyć sobie zdawała sprawę, to jednak zasługą jej niezaprzeczalną pozostanie, że na tę drogę właśnie starała się wejść. Godną uwagi jest przecież ta próba, jaką tuż przed samą wojną podjęła autorka, aby przeprowadzić doniosłą korekturę patriarchalizmu na tym właśnie polu, gdzie jego zmysł moralny był nie dosyć uwrażliwiony, na polu kwestii społecznej. Wszyscy chyba zgadną, że myślę tutaj o „Sukni Dejaniry". A przypomnę tu jeszcze ostatnie, podobne próby W. Grabskiego, którego „Konfesjonał" wykazał znamienną cywilizacyjną ciągłość z tradycjami naszej literatury najbardziej reprezentatywnymi i rdzennymi. Są to już w każdym razie obiecujące zapowiedzi na przyszłość...

Józef Marian Święcicki

Przegląd piśmiennictwa

Recenzje książek:

Paul Siwek S. J: Spinoza et le Panthéisme religieux. Édition nouvelle. Bibl. Franç. de Philos. Desclée de Brouwer. Paris. 1950. str. XXXIV i 309.

Praca niniejsza, wydana po raz pierwszy trzynaście lat temu, z listem pochwalnym Ojca św. Piusa XII i z przedmową J. Maritain'a, zasługiwała jak najbardziej na nowe wydanie. Jest to bowiem rzecz ze wszech miar wybitna, a pod dodanym jej świeżym retuszem, godniejsza jeszcze pełnego uznania. Do należytego opracowania obranego tematu był już Autor doskonale przygotowany, nie tylko drobiazgowym studium dzieł Spinozy, ale całym szeregiem rozpraw, którymi od kilkunastu lat oświetlał różne strony jego systemu. Nic więc dziwnego że praca, jaką mamy przed sobą, przy całej pożądanej zwięzłości, wypadła równie głęboko jak wyczerpująco. Zaczynając od przedstawienia życia Spinozy maluje O. Siwek bardzo żywo i barwnie całą ewolucję tej szczególnej umysłowości, która od tradycyjnych, w rodzinnym środowisku przyjętych, poglądów, nie wyzuwając się jednak z cech narodowego charakteru, zdołała się przerzucić w świat myśli najradykalniej odmienny, by w tym świecie, nie rozglądać się tylko, ale tworzyć. Co stworzył on pod względem religijnym — Autor bowiem doskonale wykazuje, że Spinoza w swym własnym pojęciu, daleki był od bezreligijności i ateizmu — to nam odsłania część druga, której każdy szczegół poparty jest ścisłą a bardzo pracowitą dokumentacją, wydobytą z labiryntu, tak pism jak korespondencji Myśliciela. W trzeciej części wreszcie, poddaje O. Siwek wnikliwej krytyce, punkt po punkcie cały „religijny" system Spinozy, zarówno w jego myślowych podstawach, jak i w praktycznych jego postulatach czy nakazach. List ówczesnego Sekretarza Stanu, Kardynała Pacelli, dziękujący Autorowi, imieniem Ojca św. i własnym za przesłane egzemplarze książki, podnosi przede wszystkim jej obiektywność. Istotnie, wśród całej powodzi dzieł i rozpraw, traktujących o Twórcy nowożytnego panteizmu, odznacza się praca O. Siwka zupełną równowagą myśli i uczucia. Wychodzi z niej Spinoza, nie jako zacietrzewiony burzyciel wszystkiego, co religijne a zwłaszcza chrześcijańskie, ani jako ten, o którym w tytule, znanej książki pisano: „War Spinoza mehr Schelm als Narr?", ale jako człowiek dążący do prawdy z niemałym nakładem intelektualnych i życiowych wysiłków, lecz zwichnięty w swych rozumowaniach fałszywym punktem wyjścia, a pozbawiony niestety kontaktu ze źródłami prawdziwej wiedzy. Dopiero z biegiem czasu, kiedy, zabłąkany w swoją błędną teorię poznania i miraż „geometrycznej" w filozofii metody, usiłował zbudować swój system a potem bronić go, kiedy się kruszył pod ciężarem zarzutów i pytań, popadł w objawy fanatyzmu i skrajności. W każdym razie jest to w dziejach myśli ludzkiej bardzo interesująca postać i można tylko powinszować O. Siwkowi, że ją tak żywo a głęboko przedstawił, starając

się zawsze w interpretacji tekstów Myśliciela, wśród różnych sprzecznych poglądów, odnaleźć najpewniejszą drogę. Nie potrzeba dodawać, że krytyka religijnych poglądów Spinozy, jak jest w rezultacie zupełnie miażdżąca; tak jest w swym wątku myśli doskonale umotywowana. Dodać wreszcie można, że praca, jaką omawiamy, choć oparta na bardzo rozległej literaturze, jest całkowicie oryginalna. Najwięcej może zawdzięcza O. Siwek wybitnemu znawcy Spinozy, współbratu swemu zakonnemu O. St. Dunin Borkowskiemu.

Ks Jan Rostworowski T. J.

Praca Komisji teologicznej Pozn. Tow. Przyjaciół Nauk. t. III. zeszyt 2 i 3: Ks. Stefan Hain. Wincenty Kot, Prymas Polski. str. 181. Ks. Władysław Karasiewicz. Jakób II. Świnka, Arcyb. Gnieźnieński. str. 139. 1948.

Bardzo sumienne, na pierwszorzędnych źródłach oparte, a doniosłe dla dziejów naszych, prace, omawiające dwie wybitne postacie polskiego Kościoła w wiekach średnich. Pierwsza z tych rozpraw przedstawia nam życie i dziwnie rozległą działalność człowieka, któremu wypadło sterować nawą katolicyzmu w Polsce w bardzo trudnym czasie wielkiej schizmy papieskiej i rozpanoszenia się husytyzmu w sąsiednich Czechach. Pochodzący z możnego rodu Doliwów, kanonik, potem wikariusz generalny gnieźnieński, wychowawca synów Władysława Jagiełły i podkanclerzy koronny, Wincenty Kot nie dorównywał potęgą indywidualności współczesnemu sobie, Oleśnickiemu, ale górował nad nim większym umiarem i równowagą w działaniu oraz niestrudzoną pracowitością, w której, mimo słabego zdrowia, nie oszczędzał samego siebie. Rozmaite kierunki tej działalności: pasterskiej, synodalnej, metropolitalnej, politycznej omawia Ks. Hain z całą dokładnością i nieomal drobiazgowością, na jaką tylko pozwalały zachowane dokumenty. Staje przed nami na podstawie tego opracowania, piękna postać światłego, gorliwego, bogobojnego biskupa, który zostawił za sobą piękny ślad w religijnych dziejach swego kraju a osobliwie Wielkopolski. Że zaś, jak tylu innych w owych smutnych czasach, trzymając się oficjalnie neutralności, przechylił się na stronę Bazylejskiego soboru i Feliksa V, to bez wątpienia zrobił w dobrej wierze, pod wpływem Akademii Krakowskiej, z którą wiązały go dawne stosunki, jako jej ucznia i, przez pewien czas, profesora. Gdy wyjaśniła się prawowitość sukcesji rzymskiej, oddał Mikołajowi V szczerą i pokorną obediencję. W osiągnięciu purpury kardynalskiej, tylko przedwczesna śmierć mu przeszkodziła.

Druga rozprawa przenosi nas o blisko półtora wieku wstecz, w gorące czasy dzielnicowych sporów, kiedy, najpierw Przemysław II, potem skuteczniej Łokietek, usiłowali pod królewską koroną, zjednoczyć Polskę, rozpadającą się w dynastycznych niesnaskach. Człowiekiem, który oddał tu Ojczyźnie niespożyte usługi, był najtęższy, po Kietliczu, biskup owych czasów, Jakób II Świnka, zasiadający na Gnieźnieńskiej stolicy w latach 1283 — 1314. Przymioty oraz prace tego niepospolitego męża kreśli Ks. Karasiewicz z wzorowym wyzyskaniem źródeł, dla tej odległej epoki, niestety, nie tak obfitych, jakby tego pragnąć można. Wysiłki Arcybiskupa szły głównie w trzech kierunkach. Chodziło najpierw o uporządkowanie i lepsze rozgałęzienie organizacji kościelnej, głównie w Wielkopolsce i na Pomorzu, potem trzeba było leczyć rany, jakie poniósł Kościół przez rozmaite zatargi wewnętrzne, osobliwie przez dwunastoletni wakans arcybiskupiego tronu, wreszcie było sprawą pierwszorzędnej wagi zatamowanie niemieckich wpływów, które w tym czasie przez zakony i przez niemczących się książąt śląskich, poważnie zagrażały rodzimemu charakterowi polskiego Kościoła. Prócz stworzenia nowych archidiakonatów i sufraganii biskupiej w odległym Słupsku, zrobił Jakób II wiele dla reformy i pouczenia kleru oraz dla podźwignięcia religijnego życia kraju na synodzie łęczyckim w r. 1285, na który zjechał cały owczesny episkopat polski. Na tym samym synodzie powzięto rozmaite postanowienia dla ochrony w kościelnym życiu, polskiego języka. W tym samym kierunku

szła pomoc, jaką Arcybiskup okazywał Tomaszowi II Zarembie, biskupowi wrocławskiemu w jego przewlekłej walce ze zniemczałym księciem Henrykiem IV Probusem, a potem długotrwała opozycja do biskupa krakowskiego Muskaty, który wbrew tendencjom do zjednoczenia kraju, wysługiwał się niemiecko-śląskim lub czeskim uzurpatorom. Wszystkie te rzeczy, o których możemy tylko najpobieżniej wspomnieć, omawia i roztrząsa Ks. Karasiewicz z dużym talentem, prostując mimochodem, różne twierdzenia i poglądy innych historyków. Nie waha się nawet poddawać dyskusji pewnych zapatrywań uczonych tej miary, co Balzer i Semkowicz. W każdym razie niniejsza rozprawa, zarówno jak omówiona powyżej, jest bardzo cennym przyczynkiem do polskiej kościelnej, a w pewnej mierze i politycznej historii.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Zygmunt Świechowski. Architektura granitowa Pomorza zachodniego w XIII wieku. Pozn. Tow. Przyj. Nauk. Komisja Hist. Sztuki. Tom. II. Zeszyt. 2. str. 112 i XXII. 1950.

Północne strony naszego kraju, osobliwie pas nadmorski, odznaczają się obfitością narzutowego granitu, przyniesionego niegdyś na grzbiecie lodowców z gór Skandynawskiego półwyspu. Mimo wielkich trudności, jakie przedstawiała obróbka tego materiału, od XII do końca XIII wieku, zanim zawitał w te strony gotyk ceglany, zaczęto posługiwać się granitem przy budowie warowni a przede wszystkim kościołów. Interesująca i bardzo sumienna rozprawa P. Świechowskiego, opatrzona mnóstwem ilustracji, zdjęć fotograficznych i trzema kartami geograficznymi, przedstawia nam typy i różne odmiany tych budowli, technikę ich tworzenia oraz skromne ich osiągnięcia w dziedzinie dekoracyjnej. Bardzo dokładny katalog zabytków z opisem, próbą datowania a nieraz i z podaniem wymiarów albo i z historią zmian później dokonanych, ułatwia orientację w całokształcie przedmiotu. Osobliwie ciekawa jest mapa, wykazująca ścisły związek, jaki zachodzi między gęstością budowli granitowych a ukształtowaniem moren lodowcowych, które przyniosły niegdyś na Pomorze cenny architektoniczny materiał.

X. J. R.

Antoni Gołubiew: Złe dni (Bolesław Chrobry, III cz.). Wyd. „Czytelnik", 1950. T. I, str. 450. T. II, str. 502.

Wielki powieściowy cykl historyczny Antoniego Gołubiewa „Bolesław Chrobry" wybija się zdecydowanie na czoło bieżącej produkcji literackiej. Po dwóch pierwszych jego częściach, „Puszczy" i „Szło nowe", wyróżnionych w 1948 r. nagrodą „Odry", otrzymaliśmy ostatnio dwutomową część trzecią, „Złe dni", upewniającą nas w wyrażonym przed chwilą przekonaniu. Spróbujmy je rozwinąć i uzasadnić.

Jednym z częstszych zarzutów, jakie krytyka marksistowska kieruje pod adresem literatury katolickiej, jest zarzut „nierozumienia" świata rzeczywistości ludzkiej, „ucieczka od niego w niesprawdzalną empirycznie sferę metafizyki". Zarzut — przyznajmy — jest zupełnie zrozumiały w swym zasadniczym sensie, gdy się zważy ogromną, krańcową różnicę światopoglądów: materialistycznego i spiritualnego. Jej to właśnie następstwem jest, że to, co dla katolika jest istniejącą realnie rzeczywistością, świat nadprzyrodzony, dla marksisty pozostanie „idealistyczną złudą". Nigdy też marksista nie przyjmie takiego rozumienia świata, jakie stworzy sobie katolik, i takiej roli świata nadprzyrodzonego w ludzkiej rzeczywistości, jaką mu katolik przypisze. Jest to wprost truizmem, ale wydaje się wskazane przypomnieć go w związku z kampanią o „powieść współczesną", którą od pewnego czasu prowadzi pewna grupa młodych i radykalnych pisarzy katolickich. — Zarzut owej „désintéressement" literatury katolickiej w sprawach tego świata wydaje się jednak w pewnym stopniu umotywo-

wany w jednym swoim aspekcie: polska literatura katolicka istotnie nie potrafiła zdobyć się dotąd na artystyczną „summę" wiedzy o społeczeństwie. Wystarczy przypomnieć uwiąd — jeżeli już nie zanik całkowity! — katolickiej powieści współczesnej w okresie drugiej niepodległości. Próby zapełnienia tej luki podjęła się w tym okresie powieść historyczna (Hanna Malewska, Zofia Kossak), nie doprowadziła jednak dzieła do końca z powodu wojny i sześciu lat milczenia. Podjęła ją również i po wojnie.

Tę lukę właśnie zapełnia m. i. cykl Gołubiewa. Jest on ogromnym pisarskim zamierzeniem, obliczonym na siedem tomów. Pierwsze z nich, które już otrzymaliśmy, nakazują sądzić, że cykl spełni swe zadanie, że będzie ową syntezą epoki narodzin państwa polskiego, której zasadniczy trzon już się wyłonił. I trzeba, abyśmy pod tym kątem właśnie na dzieło Gołubiewa patrzyli, abyśmy widzieli w nim ów wielki akt „sprawiedliwości, wymierzonej widzialnemu światu", ujęty w kształt historycznej metafory.

Takie określenie powieściowego cyklu Gołubiewa wyklucza w obecnym stadium jego realizacji wszelkie próby ostatecznej oceny tej syntezy. Możemy narazie tylko podkreślić pewne jej zasadnicze cechy.

Uderza w „Bolesławie Chrobrym" mistrzowska, pełna i „żywa" panorama świata. Tytuł cyklu sugeruje czytelnikowi pierwszoplanowość postaci Bolesława, co jednak nie pokrywa się z treścią utworu, nie jest jej ekspozycją. Bo Gołubiew umie wprząc do swej powieści te wszystkie siły i momenty składowe, które epokę króla Bolesława tworzyły. Spotkamy w jego dziele także czynnik indywidualny księcia i czynnik rodowych tarć i rywalizacji wielką pracę „smardów" i wojenne rzemiosło książęcej drużyny, spotkamy „świątków" i Bugaja, dwór książęcy i piwowara Dzierbołka. I jako pierwszy wielki triumf Gołubiewa zanotować wypadnie słuszne, realistyczne proporcje między tymi wszystkimi momentami, przyporządkowanie im odpowiedniej lokaty w konstrukcji rzeczywistego świata i właściwe odniesienie do rzeczywistości pozaziemskiej. Bo trzeba ze szczególnym naciskiem podkreślić, wobec wielu nieumotywowanych niepokojów, jakie kiedyś cykl Gołubiewa wywołał, że ta nadprzyrodzoność zajmuje w odkrytej w nim rzeczywistości miejsce należne. Gołubiew trafnie oddaje atmosferę chrztu rodzącego się państwa, umie czytelnikowi narzucić obiektywny i nieszablonowy na nią pogląd, umie go do niej przekonać. W „Bolesławie Chrobrym" zwłaszcza przekonywają sceny pierwszych mistycznych wzlotów nowoochrzczonych poddanych chrześcijańskiego księcia (postać Żurawia).

Drugim wielkim triumfem Gołubiewa jest przekonywające konstruowanie postaci ludzkich. Bo owa „wielka panorama społeczna", jak nie oznaczała przesłonięcia czynnika nadprzyrodzonego, tak też nie oznacza rezygnacji z bogatego zróżnicowania bohaterów utworu, nadania im indywidualnego charakteru. I warto podkreślić niemałą zasługę przezwyciężenia trudności, nasuwanych „historycznymi różnicami" między człowiekiem współczesnym a człowiekiem wieku XI. Autor potrafił człowieka z epoki Bolesława Chrobrego nie tylko zrozumieć ale i skonstruować. Podkreślano już, że świat przeżyć bohaterów tego cyklu odpowiada ich historycznemu odniesieniu. Jednak — wedle słów samego Gołubiewa — zadanie powieści historycznej polega na ukazaniu w człowieku wszystkich epok i okresów tego, co w nim jest stałe, niezmienne, co decyduje o jego człowieczeństwie. I potrafił autor tego dopiąć. Jego bohaterka, Latorostka, która „w gwałtownym porywie serca pojęła wtedy, jak mało potrzeba dobra, by rozwalić nawet tak nieprzeniknioną skorupę, jaka okrywała jej męża, Zefrida", jest tego dowodem.

W „Złych dniach" książe Bolko ponosi klęski, traci Czechy, zmaga się z przemocą cesarza Henryka. Ale te wydarzenia nie zamknęły jego epoki. Dlatego kontynuacji cyklu Gołubiewa, w którym dokona się już jej zamknięcie, oczekujemy z prawdziwym i głębokim zainteresowaniem. Bo istotnie rzadko zdarza się książka, która dawałaby taką pełnię estetycznego wzruszenia, jaką daje „Bolesław Chrobry".

Wacław Rola

Ponadto nadesłano do redakcji:

Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk:

Bolesława Duszyńska: Zasada somatologii stoickiej. 1948. Str. 2 nlb., 66.

Józef Reutt: Badania psychologiczne nad wahaniem. 1949. Str. 2 nlb., 167.

Ks. dr Mieczysław Dybowski: Wpływ woli i typu antropologicznego na otamowanie strachu. 1947. Str. 37.

Roman Suszko: O analitycznych aksjomatach i logicznych regułach wnioskowania. 1949. Str. 3 nlb., 59.

Władysława Mielczarska: Przeżycie oporu i jego stosunki do woli. 1948. Str. 4 nlb., 101, tabl. 4.

Zenon Sobierajski: Elementy gwarowe w utworach Kasprowicza. 1950. Str. 2 nlb., 26.

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1950.

Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska:

Aniela Namysłowska: Wstępne badania nad ekologią kleszczy z rodziny **Ixodidae** Białowieskiego Parku Narodowego. Str. 89 — 134, tabl. 1.

August Dehnel: Badania nad rodzajem **Neomys** Kaup. Str. 63, tabl. 3.

Konstanty Strawiński: Powiązanie biologiczne pluskwiaków **(Hem.-Heter.)** z roślinnością drzewiastą. Str. 65 — 87.

Stanisław Adamczewski: Motyle minujące na tle naturalnych środowisk Białowieskiego Parku Narodowego. Str. 135 — 195.

Zdzisław Raabe: Recherches sur les ciliés Thigmotriches (**Thigmotricha Ch. Lw.**) Str. 197 — 215.

Pontificium Institutum Biblicum:

Franciscus Zorell. S. J.: Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti. (Fasc. 1 — 7). Roma 1950. Str. 744.

Inne wydawnictwa:

Jezus Malusieńki. Książka do nabożeństwa dla dzieci. Pax. Warszawa 1950. Str. 267.

Ks. Zygmunt Przyjemski: Eucharystia (Rozważania o Przenajświętszym Sakramencie). Niepokalanów 1950. Str. 126.

Spis rzeczy tomu 230

Artykuły:

Ks. Kazimierz Kłósak: Substancjalność duszy ludzkiej ze stanowiska doświadczenia bezpośredniego . . . 3
Ks. Jan Rostworowski T. J.: Wierzę w grzechów odpuszczenie 21
Czesław Strzeszewski: Człowiek ekonomiczny . 34
Władysław Konopczyński: Wśród błędów . . 44
S. M. Renata, niepokalanka: Kardynał Newman . . 50
Józef Marian Święcicki: Despotyczne wyrodnienie patriarchalizmu 63
Ks. Józef Majkowski T. J.: Psychologia ascezy i mistyki św. Stanisława Kostki 81
Ks. Franciszek Tokarz: Poznawalność bytu absolutnego w systemie Wedanty 100
Ks. Jan Popiel T. J.: Walka ze skostnieniem i prymat miłości we współczesnej powieści katolickich pisarzy angielskich 107
Ks. Jan Rosiak T. J.: Wiara 137
Ks. Jan Rostworowski T. J.: Pośredniczka wszystkich łask 161
S. M. Renata, niepokalanka: Kardynał Wiseman . . . 170
Paweł Czartoryski: Zagadnienie podziału nauk społecznych 187
Ks. Franciszek Sawicki: Bóg filozofii a Bóg religii 209
Ks. Jan Rostworowski T. J.: Pośredniczka wszystkich łask 218
Józef Marian Święcicki: „Święty" Galsworthy'ego — apologia witalizmu 227
Andrzej Zieliński: „Pasja życia" dla sztuki . . 250
Franciszek Kącki: Józef Bernard Bogedain 1810 — 1860 257
Ks. Jan Rostworowski T. J.: Dzieje dogmatu Wniebowzięcia w świadomości Kościoła 281
Józef Marian Święcicki: Gunnar Gunnarsson i franciszkanizm 297
Ks. Józef Majkowski T. J.: Z psychologii częstej spowiedzi 307
S. M. Renata, niepokalanka: Kardynał Manning . . . 319
Ks. Stanisław Jędrusik T. J.: Elementy wartości pracy 333
Ks. Jan Rosiak T. J.: Religia uczucia 361
Ks. Leon Mońko T. J.: Teoria otwartych układów w biologii 380
Ks. Franciszek Sawicki: Co mówi przyroda o Bogu? 391
Ks. Stanisław Jędrusik T. J.: Moralne kryterium uspołecznienia 402
Józef Marian Święcicki: Od literatury patriarchalnej do katolickiej 409

Przegląd piśmiennictwa:

Historiografia polskiego średniowiecza 1945 — 1949 (K. T.) . 121
Powojenne publikacje o Norwidzie (Marek Krupiński) 273
Słowacki w nowym wydaniu (Kazimierz Krobicki) . 349

Recenzje książek:

Handelsman Marc.: Adam Czartoryski (K. G.) — Sawicki Jakub: Concilia Poloniae, III; Concilia Poloniae, IV (Karol Górski) — Lew Tołstoj: Sonata Kreutzerowska i inne opowiadania (T. P.) — Stanisław Witkiewicz: Sztuka i krytyka u nas (Ryszard Wasita) — Krystyna Wierzbicka: Życie teatralne w Warszawie za Stanisława Augusta (Ryszard Wasita) — Graham Greene: Sedno sprawy (Wacław Rola) — Georges Bernanos: Pamiętnik wiejskiego proboszcza (Ryszard Wasita) . . 129
R. Poplewski: Neuroanatomia (L. Mońko) — Ks. Marcin Ziółkowski: Tajemnica przeznaczenia (S. W.) . . . 203
Kazimiera Iłłakowiczówna: Wiersze wybrane (Marek Krupiński) — Beatrice King: Oświata i wychowanie w ZSRR (C. C.) — Janusz Deresiewicz: Okupacja niemiecka na ziemiach polskich włączonych do Rzeszy (X. Jan Rostworowski T. J.) — Rocznik Akademii Handlowej w Poznaniu (X. J. R.) — Andrzej Bukowski: Regionalizm kaszubski (X. Jan Rostworowski T. J.) — Roczniki Uniw. M. Curie-Składowskiej w Lublinie (X. J. R.) — Św. Jan od Krzyża: Pieśń duchowa (Ks. Jan Rostworowski) — O. Gabriel od św. M. Magd. K. B.: Św. Jan od Krzyża, kierownik duchowny (Ks. Jan Rostworowski) 275
Jakub Sawicki: Concilia Poloniae. Tom. V. (Ks. Jan Rostworowski) — Światowit. Rocznik Tow. Nauk. Warsz. (Ks. Jan Rostworowski T. J.) — Gertrud von Le Fort: Die ewige Frau (Ks. Jan Rostworowski T. J.) — Jan Dobraczyński: Największa miłość (Marek Krupiński) — Stanisław Zieliński: Dno miski; Przed świtem (W. R.) — Ks. Dr Eug. Dąbrowski: Problemat Chrystusa we współczesnej literaturze katolickiej (X. J. R.) — Jan Dobrzański: Szkoły lubelskie na tle austriackiej polityki szkolnej w zach. Galic. 1795 (X. J. R.) — Dr Bronisław Kocowski: Wyprawa Tatarów na Węgry przez Polskę w r. 1594 (X. J. R.) — Jan Kott: Szkoła klasyków (W. R.) — Maria Rzeuska „Chłopi" Reymonta (W. R.) — Stanisław Słoński: O języku Jana Kochanowskiego (W. R.) — Ks. Aleksy Petrani: Kolegium Duchowne w Petersburgu (Ks. Jan Rostworowski T. J.) — M. Morozow: Szekspir (Marek Krupiński) 350
Paul Siwek S. J.: Spinoza et le panthéisme religieux (Ks. Jan Rostworowski) — Ks. Stefan Hain: Wincenty Kot, Prymas Polski. Ks. Władysław Karasiewicz: Jakób II. Świnka, Arcyb. Gnieźnieński (Ks. Jan Rostworowski) — Zygmunt Świechowski: Architektura granitowa Pomorza Zachodniego w XIII wieku (X. J. R.) — Antoni Gołubiew: Złe dni (Wacław Rola) 427

Sprawozdanie z ruchu religijnego, kulturalnego i społecznego:

Na marginesie archeologicznych wykopalisk w St. Mieście koło Uh. Hradiszte (Ks. Franciszek Jemelka) 205