

PRZEGLĄD POWSZECHNY

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

Rok LXVIII

Tom 231

STYCZEŃ — CZERWIEC

1951

WARSZAWA
WYDAWNICTWO KSIĘŻY JEZUITÓW

SPIS RZECZY
NA KOŃCU TOMU

Wiara i uczucie w katolicyzmie

W oparciu o dane bezpośredniego doświadczenia, świadoma swych stanów myśli ludzka widziała zawsze w religii najwyższą postać życia duchowego: skupienie myśli, woli, uczucia i działania wokół ponadświatowej, najlepszej i najświętszej Potęgi. I jakkolwiek przeciętny człowiek sam nie umie zazwyczaj ująć w ścisłą definicję najbardziej podstawowych i najpowszechniejszych zjawisk życia, słusznie sądząc, że zadanie to jest zbyt trudne, jako że zjawiska te są zbyt złożone, to jednak, jeśli jest człowiekiem religijnym, bez trudności i nieomal bez wyjątku przyjmie za wyraz swych własnych przekonań tradycyjne określenie religii: Religia w swej istocie, to intelektualne poznanie Boga, serdeczne uznanie Jego nieskończonej wyższości, dobroci i mocy, zupełne poddanie całego swego jestestwa pod Boże władztwo, oddawanie Bogu czci i chwały oraz wierne wypełnianie Jego najświętszej woli¹⁾. — Podstawą wszelkiej religii jest uznanie Boga. Człowiek o tyle tylko może posiadać religię, o ile jest przekonany, że istnieje Bóg i o ile uznaje swą bezwzględną od Boga zależność. Taka też jest i była zawsze normalna postawa człowieka religijnego.

Dopiero w nowszych czasach, pod wpływem agnostycyzmu kantowskiego, linia zapatrywań na religię, zaczyna się łamać i rwać na poszczególne i odosobnione strzępy. „Kant szukał istoty religii we woli, Schleiermacher w uczuciu, Hegel

¹⁾ „Religia“ posiada podwójne znaczenie: a) o g ó l n e : Zespół wszystkich stosunków człowieka do Boga. Tak pojęta, obejmuje religia prawdy, które te stosunki wyrażają i w ogóle prawdy religijne oraz obowiązki, jakie stąd płyną; b) s z c z e g ó l n e : enota moralna, skłaniająca człowieka (jego wolę) do oddawania czci Bogu jako najwyższemu Panu wszechrzeczy. W obecnym artykule mówimy o religii w znaczeniu pierwszym. Często również posługujemy się wyrazem „wiara katolicka“ już nie tylko w znaczeniu podmiotowego aktu, przyświadczenia, lecz ogólnie w znaczeniu „religii katolickiej“. Tylko kontekst może wyjaśnić, co w danym wypadku mówiący ma na myśli.

w rozumie, L. Feuerbach, W. Wundt, H. Maier w wyobraźni; Starbuck, James, szkoła Freuda oraz liczni współcześni w podświadomości. Inni rezygnują z jednolitego określenia, lub też obierają jedno jakieś określenie, złożone z wymienionych²⁾.

Zamieszanie w tym przedmiocie panuje wielkie. „Pewien amerykański psycholog zebrał takich „definicji“ (aż) czterdzieści osiem“³⁾.

W wieku 19 i w pierwszych dziesiątkach wieku obecnego zdobyła znaczny wpływ „czysto emocjonalna teoria religii, umieszczająca jej istotę w jakimś uczuciowym przeżyciu“⁴⁾. „Za źródło wiary w Boga uważano na ogół uczucie lub wyobraźnię“⁵⁾.

Stan umysłów z tego okresu oraz główne drogi rozwoju nowoczesnej myśli religijnej usiłowaliśmy odtworzyć w osobnym artykule zamieszczonym w ostatnim numerze naszego pisma⁶⁾. Obecnie, nawiązując do uwag tam podanych, ograniczamy się na wstępie do wywołania ogólnego nastroju, jaki charakteryzuje „religię, w granicach czystego uczucia“.

W różnych obozach poza-katolickich lub nawet w ogóle poza-wyznaniowych, religię we wspomnianym okresie pojmowano dość powszechnie raczej jako religijne „przeżycie“. Mówiono o „życiu“, „odczuciu“, „użyciu (frui)“, „uczuciu“, „wrażeniu“, „emocji“, „doznaniu“, „doświadczeniu“...; o „intuicji“, o „sercu“, „podświadomości“, „nieświadomości“, o „religijnym zmyśle“, „instynkcie“ — o wszystkich możliwych źródłach, drogach i środkach „mistycznego kontaktu“, „wewnętrznej jedni“, „zjednoczenia“ z Bogiem, ze „Świątym“, z „Numinosum“, z „Prabytem“, z „Prażródłem“, z „Wszechbytem“, z „Wszechświatem“. Przeszukano wszystkie znane i nieznane, istniejące i nieistniejące władze, siły i głębie człowiecze, aby w człowieku znaleźć i z człowieka: z psychologii, fizjologii, biologii i patologii nawet określić istotę religii, wyjaśnić

²⁾ *W. Gruhn, „Religionspsychologie“, 1926, str. 42.

UWAGA! Gwiazdka przed nazwiskiem oznacza autorów protestanckich lub innych, nie stojących na gruncie nauki katolickiej.

³⁾ *S. H. Mellone, „The Bearings of Psychology on Religion“, Oxford, str. 6.

⁴⁾ J. Fröbes S. J., „Lehrbuch der experimentellen Psychologie“, t. II r. 1922. str. 479 — 480.

⁵⁾ J. Lindworsky T. J., „Psychologia eksperymentalna“, Kraków, 1933, str. 279.

⁶⁾ „Przegląd Powszechny“, grudzień, 1950, „Religia uczucia“, str. 361 — 379.

jej pochodzenie, wytłumaczyć początek, naturę i treść objawienia, wiary i religijnego życia. Uczyniono to wszystko, aby jedno pominąć: intelekt, jako czynnik dla podstaw religii decydujący, w religii i wierze logicznie i psychologicznie pierwotny, a wraz z nim, aby przekreślić w religii zagadnienie prawdy: prawdy nie tylko symbolicznej, obrazowej, będącej jedynie „tłumaczem“ uczucia (tę przyjmowano), lecz rzeczywiście istniejącej, przedmiotowej, wiecznej, niezmiennej, bezwzględnej, tej zwłaszcza prawdy, którą w czasie i w przestrzeni Bóg ludzkości objawił; aby usunąć z drogi rzeczywistość przedmiotową, od przeżywającego podmiotu niezależną, nie w fermentach człowieczej jaźni wyklutą, nie z potrzeb jego i tęsknot fantazyjnie wytworzoną, nie z tajni podświadomości do umysłu przerzuconą, lecz rzeczywistość po prostu rzeczywistą; aby wprowadzić „wiarę“ bez obowiązującego prawa, bez doktrynalnego przedmiotu, wiarę bez zwierzeń i bez dogmatu; gdzie dogmat (jeśli się o nim jeszcze mówiło) nie był wyrazem objawionych treści i rzeczywistości Bożych, lecz intelektualną wprowadzie, ale zmienną, względną i tymczasową formułą i symbolem najgłębszych prężności życia, obrazem, w którym „wiera“ wypowiada się samej sobie i który w tym celu stwarza; gdzie, jak nieraz zapewniano, wzruszenia religijne lepiej pouczają o Bogu, niż wszystkie dogmatyki; gdzie nawet idea Boga ukazuje się jako korelat i owoc naturalnych uczuć, pragnień i dążeń. — A jeśli gdzieś, jak w protestantyzmie liberalnym, zachodziła konieczność posługiwania się sposobem mówienia kościelnym i formularzami tradycyjnych obrzędów, tam ucieczką przed dogmatem stawało się „przekładanie“ pojęć i przystosowywanie nauki tradycyjnej do wymagań „nowej teologii“ — metoda, którą słusznie nazywano „organizacją dwuznaczności“⁷⁾.

Dynamika najgłębsza, która wyzwoliła przede wszystkim na gruncie protestanckim tę osobliwą i irracjonalną koncepcję „religii uczucia“, zawiera się bez wątpienia już w podstawowych założeniach reformacji. Zazwyczaj jednak wskazuje się na źródło o wiele bliższe, na człowieka mianowicie, którego uznano w protestantyzmie za „ojca nowoczesnej teologii“⁸⁾.

⁷⁾ J. Riviére, „Modernisme“, Dictionnaire de théologie catholique t. 10, kol. 2015.

⁸⁾ *D. C. Macintosh, „The Problem of Religious Knowledge“, New-York-London, str. 241.

„Wszystkie linie rozwoju („przeżycia religijnego“): reformacja, mistyka, oświecenie i pietyzm biegna w kierunku Schleiermachera, zaś wszystko późniejsze w teologii i w wiedzy religijnej od niego bierze swój początek, bądź przeciwstawiając się jego poglądom, bądź usiłując rozwinąć je dalej“⁹⁾).

Poglądy te poznaliśmy już szerzej nieco we wspomnianym wyżej artykule. Istotna treść religii nie jest — według Schleiermachera — ani poznaniem, ani działaniem; nie należy ani do umysłu ani do woli, lecz jest, jedynie i wyłącznie, odczuwaniem identyczności duszy z wszechświatem, uczuciem bezwzględnej zależności od Boga, z tym, że idea Boga posiada u Schleiermachera dość wyraźne zabarwienie panteistyczne. Religia jako taka jest najzupełniej autonomiczna i posiada „własną swą prowincję w uczuciu“. Zredukowana do uczucia, nie zna — rzecz jasna — co to prawda lub fałsz. Idee, pojęcia, prawdy, dogmaty, to czynniki nieistotne, wtórne, drugorzędne: owoc intelektualnej obserwacji uczucia. W konsekwencji wszystkie podstawowe pojęcia i prawdy chrześcijaństwa ulegają w tej koncepcji odwartościowaniu, tracą swe pierwotne znaczenie i swój nadprzyrodzony charakter¹⁰⁾.

Bezwzględny prymat uczucia w religii był — powiedzieliśmy już poprzednio — protestem Schleiermachera przeciwko wszechwładnej i równie bezwzględnej hegomonii rozumu w wieku Oświecenia. Protest — dodajemy obecnie — o tyle uzasadniony, i tylko o tyle, o ile był psychologicznie, historycznie a nawet logicznie konieczną reakcją (nie pierwszą zresztą) przeciwko naturalistycznie pojętej, wyłącznie z rozumu wysnutej, poza rozumem żadnej wyższej normy nie uznającej, zimnej, skostniałej i martwej, do jednej lub drugiej prawdy czystego rozumu ograniczonej¹¹⁾, racjonalistycznej i w gruncie rzeczy areligijnej religii Oświecenia. Ale protest jednostronny, reakcja skrajna, tzn. okaleczenie rzeczywistości nie mniejsze, niż w racjonalizmie, naturalizmie podobny, zaprzeczenia chrześcijaństwa jed-

⁹⁾ *Van der Leeuw, „Religiöses Erlebnis“, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, t. II, str. 254 — 255. — Por. M. Gierens, „Die dialektische Theologie“ in katholischer Sicht“, Stimmen der Zeit, w 1930, t. 118, str. 196; — G. Wunderle, „Über das Irrationale im religiösen Erleben“, 1930, str. 17; — H. Pinard, „Dogme“, Dictionnaire apologetique de la foi catholique, t. I, kol. 1127.

¹⁰⁾ *F. Schleiermacher, „Reden über die Religion“, Gotha, 1888, str. 81, 89, 99, 101, 103, 104, 116, 117, 118, 127, 132, 173. — Tenze: „Der christliche Glaube“ Gotha, 1889, t. I, str. 77, 87, 93.

¹¹⁾ *S. Schleiermacher, „Reden“, str. 274, 299, 301 i n.

nakowe, poniżenie religii większe, a więc błąd zgubniejszy. Katolicyzm, jego wiara, innego sądu wydać tutaj nie może. Nie może też wyrokować inaczej zdrowy rozsądek. I do tego nie potrzeba wiele. Dość przedstawić i zrozumieć doktrynę „reformatora“, aby w świetle wiary i nieunikłego w filozoficzne przesady rozumu, właściwie ją ocenić i tak surowe ogłosić wyroki. I na tym moglibyśmy poprzestać, gdyby nie fakt, że Schleiermacher, w istotnych punktach swego programu nie pozostał — jak widzieliśmy — odosobniony. Wiek cały zdążył częściowo w kierunku wytyczonym jego myślą.

Tak nad nowoczesną nauką religijną zawisła gorąca i bynajmniej nie przejrzysta atmosfera nieokreślonego bliżej uczucia. Jest rzeczą zrozumiałą, że w tej atmosferze, przesyconej agnostycyzmem religijnym, pozytywizmem, antyintelektualizmem, psychologizmem i nie wiadomo czym jeszcze — szczególnie katolicka wiara autorytatywna i dogmatyczna — uznanie za prawdę tego, co Bóg objawił, intelektualne przyjęcie prawdy objawionej dla powagi objawiającego Boga, wiara uwarunkowana uprzednim poznaniem Boga i objawienia przez rozum, ta wiara intelektualna nie mogła się cieszyć uznaniem. Mniemano, że jest zbyt sucha, myślowa, abstrakcyjna, pojęciowa, zbyt przeniknięta chłodem rozumu, nie dość spontaniczna, nie dość tętniąca życiem, pozbawiona dynamizmu i tego wewnętrznego żaru, jaki tryska z tajemniczych a przecież tak bardzo człowieczych i tak niewypowiedzianych intymnych głębin uczucia. Wiarę — przyświadczenie umysłu i w ogóle katolicką koncepcję religii obciążano zarzutem wybujałego intelektualizmu, a nawet posądzono o racjonalistyczne zapoznanie lub pomijanie w religii bogatej dziedziny poza-racjonalnych sił i czynników życia.

Czy słusznie?

Kto z własnego przeżycia, lub choćby tylko z bliższej obserwacji poznał nieco mniej powierzchownie katolicką naukę religijną, teologię wiary, katolickie życie z wiary, wiarę pełną, czynną i żywą katolickich świętych i innych dusz, wiarą Kościoła prawdziwie żyjących, nie może nie wiedzieć, jak olbrzymie nieporozumienie, ściślej: niezrozumienie, tkwi u podstaw wymienionych oskarżeń; jak wielkiemu zniekształceniu ulega w nich autentyczna myśl i praktyka katolicka. Jak gdyby katolicyzm zasadzał całą treść swej religii wyłącznie na „myśle-

niu o Bogu"! jak gdyby ze swej wiary czynił jakąś grecką „gnozę“, lub inną czysto spekulatywną „wiedzę“! Jak gdyby rozumowi oddawał pierwszeństwo niczym nieograniczone i w każdym przekroju religijnej rzeczywistości bezwzględne! Jak gdyby, od dwudziestu już wieków obserwując w świetle objawienia Bożego naturę ludzką, nie dojrzał w człowieku nic więcej okrom władzy tworzenia idei, myślenia, rozumowania i poznawania!

Dziwne zjawisko. Podczas kiedy jedni oskarżają katolicyzm i jego wiarę o irracjonalistyczne poniżanie rozumu ludzkiego, inni, przeciwnie, dopatrują się w jego nauce dążności racjonalistycznych. Zjawisko dziwne, ale i pouczające zarazem. Trudno bowiem samej sprzeczności stawianych zarzutów nie uznać za dowód dostatecznie chyba oczywisty, że stanowisko katolickie nie posiada nic wspólnego z żadnym z przypisywanych mu skrajnych odchyłeń. Kościół, zresztą, na przestrzeni swych dziejów niejednokrotnie miał sposobność pozytywnie wykazać, jak bardzo mu jest obce zarówno wszelkie niedocenywanie intelektu oraz doniosłości jego roli w dziedzinie religii i wiary, jak i przecenianie jego sił i rozszerzanie jego kompetencji poza właściwe granice. Wiadomo np., że nie znalazły łaski w jego oczach ani fideizm czy tradycjonalizm (de Lamennais, de Bonald, Bautain, Bonnetty), ani semiracjonalizm (zwłaszcza Günthera). Pierwsze dlatego, że, odmawiając rozumowi należnych mu praw i mocy, poniżały go niezasłużenie; drugi dlatego, że wywyższał go ponad miarę, czyniąc z wiary naturalną wiedzę, aby ją następnie poddać filozofii ¹²⁾).

Tak walcząc na dwie strony Kościół strzeże nie tylko czystości swej wiary, w której za św. Pawłem uznaje „rationabile obsequium — rozumną służbę“ Bożą, ale — zgodnie ze swą wiarą — staje ponadto w obronie integralnej całości natury ludzkiej i godności człowieka.

Nic nie stoi na przeszkodzie, aby tę duchową postawę katolicyzmu nazwać „intelektualizmem“, i katolicy nie mają żadnych powodów, aby bronić się przed tym mianem, które przeciwnikom podobало się uznać za poważny zarzut. Należycie zrozumiany i właściwie określony „intelektualizm“ stanowi je-

¹²⁾ H. Denzinger — I. B. Umberg S. J., „Enchiridion symbolorum“, n. 1622 — 1627; 1649 — 1652; 1619; 1655 — 1658.

dną z istotnych części katolickiej myśli i nauki — tytuł chwały, nie zaś powód zawstydy¹³⁾.

Katolicyzm mianowicie umieszcza u podstaw całej swej religijnej rzeczywistości nadprzyrodzoną wiarę jako „początek zbawienia, fundament i korzeń wszelkiego usprawiedliwienia“¹⁴⁾. I (stałe w oparciu o słowo Boże, a zgodnie ze zdrowym rozsądkiem) uznaje w niej wyższą i nadprzyrodzoną zasadę p o z n a w - c z ą¹⁵⁾, pojmując akt wiary jako przyświadczenie intelektualne, jako sąd umysłu, który objawioną prawdę Bożą czyni dla powagi Boga swoją własną prawdą¹⁶⁾. W tym więc znaczeniu, w jakim p r a w d a dzierży prymat w duchowym życiu człowieka, w jakim p o z n a n i e stoi u źródeł wszelkiej rozumnej działalności ludzkiej — w tym samym znaczeniu katolicyzm oddaje pierwszeństwo intelektowi w ogóle, zaś swej wierze supremację w dziedzinie religii. Nie chodzi tutaj — rzecz jasna — o prymat, supremację w sferze godności, doskonałości, dostojenstwa, czy wzniosłości. Powtarzamy otwarcie i jasno za św. Pawłem, że w tym przekroju „maior autem caritas — większa jest miłość“¹⁷⁾. Nie musi to być również pierwszeństwo c z a s o w e. Chronologicznie (czasowo) p o z n a n i e i uwarunkowane nim inne akty działalności ludzkiej (akty woli, uczucia...) mogą pojawiać się i pojawiają się zazwyczaj równocześnie. Mówimy zatem o pierwszeństwie l o g i c z n y m i p s y c h o - l o g i c z n y m, ponieważ psychologicznie i logicznie jakakolwiek działalność człowieka jest niemożliwa bez uprzedniego poznania. Nikt np. nie może kochać, pragnąć dobra, którego nigdy nie poznał, które w żaden sposób nie dotarło do jego świadomości. Stąd wielowieczny aksjomat filozofii chrześcijańskiej: „Nihil volitum, nisi praecognitum — nie ma chcenia bez poznania“.

Atoli w katolickiej koncepcji religii rola intelektu nie ogranicza się wyłącznie do formalnego aktu wiary. Umysł ludzki ma jeszcze bardzo doniosłe zadanie do wykonania a) i przedtem b) i potem.

¹³⁾ Por. „Przegląd Powszechny“, czerwiec. W artykule pt. „Intelektualizm wiary“ wyjaśniliśmy obszerniej, na czym polega „należycie zrozumiany“ intelektualizm katolicki oraz jaki jest jego stosunek do racjonalizmu i irracjonalizmu.

¹⁴⁾ Trident. s. 6. c. 8. — Denz. n. 801. — Por. Denz. n: 178, 200b, 1789, 1793.

¹⁵⁾ Vatic. s. 3. c. 4. — Denz. n. 1795. Por. n. 1789, 1814.

¹⁶⁾ Denz. 420, 798, 1789, 1814, 2145.

¹⁷⁾ 1 Kor. 13, 13.

a) Z a n i m mianowicie człowiek skłoni swój rozum przed majestatem Bożej prawdy, zanim uwierzy, musi w jakiś dostępny sobie sposób zdobyć racjonalną pewność: najpierw że istnieje Bóg, który dla swej nieskończonej mądrości i prawdomówności zasługuje na bezwzględną wiarę, a następnie, że Bóg, prawdy do wierzenia podane, rzeczywiście objawił. Rozumiemy więc, dlaczego od początku chrześcijaństwa, od pierwszych już Ojców Kościoła apologetyka katolicka nie ustaje w wysiłku, aby rozumowi uprzystępnąć poznanie i udowodnić te dwa fakty dla wiary zgoła fundamentalne i drogę do niej torujące: istnienie Boga i istnienie objawienia. Tylko pod tym warunkiem możliwa jest wiara.

b) P o p r z y j ę c i u wiary rozum, tąż wiarą oświecony, wnika głębiej, w miarę swych możliwości, w treść nadprzyrodzonego objawienia. I na tym polega zadanie teologii, choć nie wyłącznie tylko teologów.

Jest zatem wiara prawdziwie „rationabile obsequium“ — sprawą godną i człowieka, który wierzy, i Boga, który dla swej chwały a dla dobra człowieka żąda od niego hołdu wiary.

Nie widać doprawdy najmniejszych nawet powodów, dla których katolicyzm miałby się wstydzić swej wiary i nieodłącznego od niej „intelektualizmu“. Tym bardziej, że wiara, nie tylko godności ludzkiej w niczym nie poniża, lecz przeciwnie nowymi ją wieńczy blaskami, wprowadza człowieka w nowy i nadprzyrodzony świat prawdy, jednoczy z poznaniem Boga i czyni go uczestnikiem Bożej mądrości. Tym bardziej, że „intelektualizm wiary“ nie tylko natury ludzkiej nie kaleczy, niczemu co szlachetnie ludzkie nie zaprzecza, niczego nie usuwa, lecz ogarnia całą jej bogatą i różnorodną rzeczywistość i wszystkie człowiecze władze, moce i przymioty w należytej hierarchii harmonijnie jednoczy.

Jeśli katolicyzm wypręża się całą energią swego wysiłku ku rzeczywistości p r z e d m i o t o w e j, nie znaczy to bynajmniej, że zamyka oczy na p o d m i o t, tak nieprzepracie ciężący ku przedmiotowi: ku prawdzie, dobru i pięknu. Nie są katolicyzmowi obce jego indywidualne i osobiste właściwości, przymioty, czy nawet słabości i skazy. W jego to przecież filozoficznych szkołach od bardzo już dawna uznaje się zasadę, że „quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur — cokolwiek intencjonalnie przenika do podmiotu, przenika tam na sposób właściwy podmiotowi“.

Rzeczywistość nie jest złudzeniem, poznanie nie jest snuciem urojonych wątków z własnej jaźni; nie co innego, lecz realny przedmiot wkracza w pole psychicznej świadomości człowieka, i staje się duchowo, intencjonalnie jego własnością. Ale przedmiot odpowiednio „dostosowany“ intencjonalnie „urobiony“, uduchowiony, przyodziany w człowiecze wyobrażenia i pojęcia, ujęty w ludzkie środki wyrazów, w znaki i obrazy słów, przetłumaczony na człowieczy język, a nawet zabarwiony tonacją psychiki i nie zupełnie pozbawiony kolorytu odcuciowego człowieka.

Nie inną drogą docierają do duszy przedmioty wiary, rzeczywistości religijne. Wszystkie owe środki nieodzownego pośrednictwa wskazują na różnorodną działalność podmiotową, którą wolno by było określić mianem „subiektywizmu“, gdyby subiektywizm, wskutek wielkich nadużyć, nie stracił był już od dawna (jeśli nie od początku) swej dobrej sławy.

Jeśli katolicyzm podkreśla przodujące i zasadnicze dla religii (i nie tylko dla religii) znaczenie intelektu — cóż czyni? W imię prawdy oddaje pierwszeństwo prawdzie. Nie należy się obawiać, że zachwieje przez to równowagę istnienia i życia. Nie zapomina przecież o tym fakcie tak prostym, że prawda nie może zagrażać istnieniu i życiu. Prawda nie kaleczy ani nie ścieśnia, lecz rozszerza, leczy i wyswobadza. Katolicyzm jasno widzi, że człowiek nie jest samym tylko rozumem. Nigdy nie twierdził, że wiara — jako zasada poznawcza — jest ostatnim słowem religii, lub stanowi jej integralną całość. Kościół naucza wyraźnie i uroczyście, że „wiara jest początkiem zbawienia, podstawą i korzeniem wszelkiego usprawiedliwienia“¹⁸⁾, ale sama przez się, „bez nadziei i miłości nie jednoczy jeszcze całkowicie z Chrystusem, ani nikogo nie czyni żywym członkiem Jego ciała“ mistycznego. „Wiara bez uczynków martwa jest“¹⁹⁾. Pełne znaczenie w Chrystusie Jezusie posiada dopiero „wiara, która działa przez miłość“²⁰⁾, tzn. wiara żywa i czynna, ożywiona przez łaskę poświęcającą, przepromieniona i ukształtowana miłością Bożą — fides caritate formata²¹⁾. Najwyższym i ostatnim słowem religii jest więc miłość.

¹⁸⁾ Trid. s. 6, cap. 8. Denz. 801.

¹⁹⁾ Jak 2, 17 i n.

²⁰⁾ Gal. 5, 6. — Trid. s. 6, cap. 7. Denz. 800.

²¹⁾ S. Thomas, „Summa theologia“, III, q. 44, a. 1; ib. q. 113, a. 4.

Od początku też nosi w sobie katolicyzm to przekonanie, że podobnie jak człowiekiem porusza wola i wypełniają go uczucia, tak w religii, obok wiary, w znaczeniu ścisłym, lub raczej na jej podłożu, z „korzenia” wiary wyrasta za sprawą łaski Bożej nadzieja dóbr wiekuistych, płonie miłość, wznosi się uwielbienie, cześć dla Boga, Boża chwalba, święta bojaźń, pokuta, poddanie się Bożemu Majestatowi, pełnienie Bożej woli — cały, jednym słowem, religijny kult wewnętrzny i zewnętrzny, jednostkowy i społeczny.

Również i samej wiary nie uważa katolicyzm za jakąś tylko „mądrość” w znaczeniu greckim, za abstrakcyjną spekulację, zimną opinię lub za wiedzę narzuconą rozumowi przez oczywistość przedmiotu — jakiś mus logiczny, wiążący tylko intelekt, lecz uznaje w niej przyświadczenie wolne, swobodne i dobrowolne, żywe i praktyczne, „egzystencjalne” (jeśli mamy się posłużyć modnym w filozofii wyrazem) „tak jest” — „wierzę”, wypowiedziane wprowadzie przez intelekt (jakaż bowiem inna władza posiada zdolność wypowiedzenia „tak” w obliczu prawdy i orzekania o rzeczach: „to jest a to nie jest?”), lecz powołane tam (w intelekcie) do istnienia przez wolę spragnioną poznania dobra wiary i wprowadzone przez łaskę, działającą przeżmożnie ale słodko — owoc zatem dwójakiej miłości: niewypowiedzianej miłości Boga i wzajemnej miłości człowieczej, miłości początkowej i bardzo jeszcze niedoskonałej, w człowieku, który ma tylko wiarę, miłości pełnej, teologicznej w sercu przebóstwionym ponadto łaską poświęcającą²²⁾: akt zrodzony przez miłość dwóch serc, które łączą się w wierze po raz pierwszy; „tak” — „wierzę” — akt w sobie prosty, lecz jakżeż wielkim otoczony przepychem, jak wielkie wyzwalający energie, jak z istoty swej i ze względu na swój przedmiot oraz stosunek do Boga zamożny w religijne treści! „Tak” — „wierzę” — hołd rozumu stworzonego złożony Prawdzie Najwyższej, lecz i gorąca odpowiedź serca na wezwanie Boga, wyraz serdecznej ufności, dowód bezwzględного zaufania, którym człowiek здаje się całkowicie na słowo Boże, uznanie supremacji Stwórcy

²²⁾ „Wynika stąd, że choć wiara, jako dyspozycja, przygotowanie, jest pierwsza w stosunku do miłości, to jednak miłość, jako czynnik rodzący wiarę, jest pierwsza w stosunku do wiary... Choć światło wiary płonie w umyśle, to jednak nie przenika do człowieka poprzez umysł, lecz przez serce. Drzwiami wiary jest serce.” P. de la Taille S. J., „L'oraison contemplative”, Paris, 1921, str. 16 — 19. Cyt. wg L. Hocedez S. J. „La valeur religieuse de l'acte de foi”, Gregorianum, r. 1934, t. 15, str. 389.

nad stworzeniem, i poddanie się pod Boże władztwo; „tak“ — drgające wszystkimi fibrami psychiki człowieczej, tętniące pełnią jej życia; „tak“ — nowa orientacja światopoglądowa, nowe spojrzenie na Boga i rzeczy; „tak“ — brzemienne we wszystkie (i jakże wielkie) religijne i etyczne następstwa nowego życia, które się poczyną — nadprzyrodzonego życia z wiary i łaski czyli katolickiej religii.

Wiara — przyświadczenie umysłu, uczuciem nie jest, jak to za chwilę wykazemy szczegółowiej, i na uczuciach nie polega. Z drugiej jednak strony uczuć żadną miarą nie pomija. Jest przecież wiara aktem i przeżyciem człowieka. To człowiek wierzy, kiedy intelekt mówi „wierzę“. Człowiek kocha, człowiek ufa, czci, uwielbia, modli się, cierpi itd. Otóż człowiek nie jest tylko przypadkowym aglomeratem odosobnionych części. To organizm żywy i całościowy, choć złożony z części, władz i sił, różniących się między sobą zasadniczo. Jego stany psychiczne tworzą nierozdzieloną całość i skupioną w sobie psychologiczną jedność — całość i jedność, z której uczucia wyłączyć się, rzecz jasna, nie dadzą. Pewna bowiem mniejsza lub większa skala uczuć należy do normalnej struktury psychiki ludzkiej, tak że człowiek pozbawiony uczuć, byłby na terenie życia zjawiskiem wprost niesamowitym. Fakt zrozumiały już choćby dlatego, że „idee nie docierają do nas inaczej jak tylko za pośrednictwem zmysłów; rzeczy zmysłowo doświadczalne poruszają nas zazwyczaj silniej niż czyste koncepty, dobro bytu pociąga nas bardziej niż jego prawda“²³⁾. Ponadto „duch ludzki nie jest jakąś maszyną do myślenia zdolną działać w odosobnieniu od życia organicznego i uczuciowego“²⁴⁾. Kiedy myśli, myśl zazwyczaj wiąże się z uczuciem, wywołuje uczucia, i w znacznej mierze od uczuć zależy. Tak obok czynnika racjonalnego i w zależności od niego biegnie nurt irracjonalny. Do kultury uczucia należy napięcia emocjonalne zestroić z właściwą tonacją racjonalną w harmonijną melodię całego psychicznego życia.

Ponieważ religia, bardziej niż jakakolwiek inna dziedzina rzeczywistości, obejmuje swym wpływem całe życie i całego żąda człowieka, rozumiemy, dlaczego uczucia — a więc pier-

²³⁾ H. Pinard, „Expérience religieuse“, Dictionnaire apologetique de la foi catholique“, t. 1, kol. 1857

²⁴⁾ J. Leclercq, „Le problème de la foi dans les milieux intellectuels du XX^e siècle“, 1949, str. 40.

wiaстки irracjonalne — posiadają w religii szczególną i bardzo doniosłą do spełnienia rolę²⁵⁾.

Wiara napełnia uczucia treścią, wzbogaca je, uszlachetnia, przepromienia i podnosi, uczucia (normalne i zdrowe) wiarę ożywiają; rozbudzone przez wiarę i zapłodnione, same z kolei niejako ujmują wiarę w swe nurty, wprowadzają ją wraz ze sobą w najbardziej ukryte głębie psychiki i „rozprawdają“ niejako po wszystkich zakątkach człowieczych. Życiu religijnemu nadają sobie właściwe zabarwienie, wzmacniają jego natężenie, pomnażają rozmach i siłę, potęgują dynamikę, przenikają je swym ciepłem, podtrzymują w trudnościach, osładzają ciężar obowiązku, ułatwiają ofiarę, zachęcają wolę do wytrwania, a nawet umacniają umysł w zachowaniu posiadanej prawdy i skłaniają go do coraz głębszego jej poznania.

Kiedy uczucia spełnią to zadanie, należy podziękować im za usługi (mówimy bez ironii), oświadczając, że dostatecznie wykazały rację swego istnienia i swej religijnej, a tak wielkiej wartości. Więcej od nich żądać nie można, ponieważ więcej dać nie mogą. Dlatego mylił się bardzo Schleiermacher i podobnie mylili się inni, którzy w uczuciu umieszczali całą istotę religii, uważając je za czynnik w religii jedyny, zgoła podstawowy i najściślej pierwotny. Zarówno wiara jak i psychologia, wspomagane przez zdrowy rozsądek, sprzeciwiają się stanowczo takiemu postawieniu i rozwiązaniu zagadnienia.

Jakkolwiek uczucie należy do powszechnych zjawisk życia i jakkolwiek ściśle wiąże się z przeżyciami religijnymi, nie ma najmniejszych przedmiotowych danych do tego, aby je uznać za istotną treść religii, jak ich nie uznajemy za ostatnie i najważniejsze słowo psychologii ludzkiej w ogóle. Istnieją natomiast racje bardzo poważne, które wskazują na intelekt jako na czynnik psychologicznie podstawowy, kierowniczy i źródłowy przeżycia religijnego. W porównaniu z czystym uczuciem — pierwiastkiem irracjonalnym — prymat w życiu religijnym dzieli psychologicznie i logicznie i d e a — pierwiastek racjonalny. Ten stan rzeczy, jedynie właściwy, ujął dowcipnie jeden z filozofów katolickich, kiedy pisał: „Kto chce jechać wygodnie

²⁵⁾ „Irracjonalny“, „irracjonalność“ niekoniecznie oznaczają coś „sprzecznego z rozumem“, coś „nierozumnego“, choć bardzo często bywają używane i w tym również znaczeniu. Stwierdzają tylko po prostu, że chodzi tutaj o składniki czy siły, które same z siebie leżą poza sferą intelektu.

i bezpiecznie, niechaj do wozu zaprzęga uczucie, ale na koźle niechaj umieści intelekt“²⁶⁾).

Psychologizm²⁷⁾, jaki przez lat kilkadziesiąt panował w wieku 19 i 20 nie stosował się, na nieszczęście, do tej rady, ale psychologizm, na szczęście, już się przeżył.

Trudno doprawdy nie zauważyć, że wszystkie formy religijne, jakie zna historia porównawcza religii, ukazują się nam nie jako kompleksy tylko uczuć, mniej lub więcej nieokreślonych, lecz jako mniej lub więcej rozwinięte zespoły: a) doktryn i wierzeń tradycyjnych o początku i celu świata, zwłaszcza człowieka, b) reguł życia obowiązujących w imię nadludzkiej Potęgi, c) praktyk i obrzędów, wyrażających indywidualny i społeczny stosunek człowieka do Bytu lub bytów ponadświatowych — transcendentnych²⁸⁾. Wszędzie religia objawia się jako wyższa i najwyższa forma życia duchowego, życia, które w całości: wraz ze swą doktryną, etyką, obrzędem i uczuciem, zawisło od pojęcia, poznania i religijnego uznania Bóstwa. Bez idei Boga, bez poznania — choćby tylko bardzo prymitywnego i może nie dość jeszcze wyraźnie uświadomionego — istnienia jakiejś najwyższej Istoty, Potęgi, Świętości, godnej czci, miłości, świętej bojaźni i ofiary, zdolnej przyjąć hołdy i wysłuchać modłów — bez idei Boga nie ma religii: ani doktryn, ani etyki religijnej, ani obrzędu, ani tym bardziej uczucia.

Sentymentalizm i psychologizm — jak wiemy — odwraca ten porządek ontycznej, logicznej i psychologicznej zależności. Idee, pojęcia, wierzenia i kultu uważa za zjawisko wtórne, podrzędne i względne, za wykwit, wyraz i owoc uczucia religijnego — rzeczywistości (jak mniema) pierwotnej i zgoła fundamentalnej. Z psychologicznych stanów podmiotów usiłuje wysnuć i wyprowadzić jego przedmiot religijny. „Wewnętrzna emocja (ma być) pierwszym węzłem witalnym i organicznym, zasadą, z której wyjść należy, aby śledzić rozwój całej religii“²⁹⁾.

²⁶⁾ J. Geysier „Erkenntnistheorie“, 1922, str. 92. Por. również str. 284.

²⁷⁾ Psychologizmem nazywamy kierunek, który wszystkie duchowe treści uważa za produkt jedynie ludzkiej świadomości. Zjawiska religijne sprowadza do naturalnych stanów lub reakcji psychicznych, do czysto subiektywnych i bezprzedmiotowych modyfikacji świadomości.

²⁸⁾ L. de Grandmaison, „L'Étude des religions“, — „Christus“ — Manuel d'histoire des religions, par J. Huby, Paris, 1947, str. 6 — 7. — A. Le Roy, „La religion des primitifs“, 1925, str. 464. — P. Ortega, „Philosophie de la religion“, 1948, t. 2, str. 451.

²⁹⁾ *A. Sabatier, „Esquisse d'une philosophie de la religion“, 1898, str. 268.

Stanowisko zrozumiałe w założeniu agnostycznym, ale podobnie jak agnostycyzm nieusprawiedliwione żadną przedmiotową racją, ani nawet dobrą intencją „obrony religii“.

Bardzo to osobliwa „obrona“: detronizować intelekt, aby jego kierownicze funkcje powierzyć uczuciu! Osobliwa, bo zawodna i w najwyższym stopniu szkodliwa. Któż bowiem nie wie, że uczucie to środek najbardziej ze wszystkich środków poznawczych zwodniczy, że uczuciu, pozbawionemu światła rozumu i pozostawionemu samemu sobie, nie zależy na prawdzie czy fałszu, rzeczywistości czy złudzeniu; że nie prowadzi więc do Boga; że zatem, wznoszenie religii na uczuciu, to budowanie na lotnym piasku, a w dalszych konsekwencjach całkowite jej zniszczenie. Oparta wyłącznie na pierwiastkach irracjonalnych i „uwolniona“ od wiary intelektualnej, wiary w prawdy niezmiennie i powszechnie obowiązujące — religia zamienia się w nieokreślone przeżycia i w rutynę, aby powoli zaniknąć zupełnie. Nie uratują jej żadne uczucia. Te bowiem — jak wykazuje doświadczenie — gasną nieodwołalnie w ślad za gasnącą ideą. Oznacza to, że pokarmem uczuć religijnych są religijne idee, a następnie i w konsekwencji, że nie uczucie jest zjawiskiem w religii pierwotnym i czynnikiem podstawowym, lecz myśl.

„Pierwszy węzeł vitalny“ stanowią w niej nie wrażenia, lecz treść, nie czysto subiektywne przeżycia, lecz obiektywna prawda, względnie to, co w danej religii za prawdę się uważa. Dowodem — doświadczenia wieków i codziennego życia.

We wszystkich doniosłych zagadnieniach życia, lecz przede wszystkim w religii, gdzie waga się losy doczesne i wieczne, człowiek chce posiąść prawdę i tylko prawdę. Chce również mieć pewność, że jest w prawdzie. Uczucia nie dadzą mu ani jednej ani drugiej. Bardzo często bywa wprost przeciwnie: odwodzą od prawdy. Im gwałtowniejsze są uczucia, im wierniej obsługują osobiste skłonności czy upodobania, tym większą stają się przeszkodą w odkryciu prawdy. Mówimy o prawdzie przedmiotowej. Tak zwana „prawda subiektywna“, na uczuciu tylko oparta, lub z uczucia wysnuta, nie oddaje człowiekowi żadnych realnych usług. Pewności nie rodzi nawet wówczas, kiedy jakimś przypadkiem znajdzie się w posiadaniu rzeczywistości. To też zdrowy rozsądek ludzkości nigdy nie ufał uczuciom i nie do nich się zwracał, już nie mówię po odpowiedź na palące zagadnienia bytu i sensu istnienia, ale w ogóle po jakąkolwiek

przedmiotową ocenę rzeczy. I nie trzeba być uczonym psychologiem, ani rozporządzać rozległym aparatem doświadczalnym, aby zauważyć, że uczuciu nie przysługuje rola kierownicza, że emocji nie można uznać ani za wystarczające źródło poznania ani za kryterium prawdy. Uczucie jest zbyt zmienne, zbyt chwiejne i zbyt podmiotowe. Uczucia pojawiają się i nikną, są takie lub inne, podczas kiedy prawda pozostaje wiecznie jednaka. Żadnej nie posiadają samodzielności, żadnego o sobie stanowienia, lecz są „dane” i niejako „narzucone” przez inne zjawiska psychiczne, od których w zupełności zależą. Same przez się niczego nie posiadają, niczego nie twierdzą, niczemu nie przeczą. Przedmiot jest im wewnątrznie obojętny. Z istoty swej uczucia są niewolnym odruchem, spontaniczną reakcją na zjawiska zachodzące w psychice ludzkiej; są swoistą odpowiedzią na przemiany świadomości, rezultatem nowych stosunków świadomości do samej siebie i do innych bytów. Są więc wyrazem stanów i przeżyć psychicznych, z których czerpią swój początek i od których otrzymują swą wartość, bez względu na to, czy owe stany i przeżycia wynikają ze zdrowych doznań i stosunków ontycznych, przedmiotowych i rzeczywistych, czy też pochodzą z wyobraźni, ze złudzeń lub nawet zaburzeń chorobowych. Uczucia reagują na ślepo i koniecznie.

Nie mamy tutaj ani możliwości ani zamiaru wchodzić w zawiłe i trudne szczegóły psychologii uczuć. Nie jest to zresztą dla naszego celu nieodzowne. Nie podobna jednak pominąć podstawowych rozróżnień, których znajomość może łatwo zapobiec przykrym nieporozumieniom.

Psychologia, o ile nie hołduje sensyzmowi³⁰⁾, dzieli uczucia „na dwie wielkie grupy: na uczucia powstające wskutek poznania jakiegoś stosunku rzeczowego, np. miłość z powodu pochwały — oraz na uczucia łączące się z wrażeniami, np. przyjemność jakiegoś wrażenia dotykowego. Pierwsze nazywamy uczuciami wyższymi, drugie zmysłowymi³¹⁾. Uczucia wyższe, jako duchowe, właściwe są tylko człowiekowi, uczucia niższe, jako zmysłowe, są wspólne i człowiekowi i zwierzęciu. Obserwacja bowiem wykazuje, że również i „zwierzę przeżywa podobne uczucia złożone jak człowiek.

³⁰⁾ Kierunek w psychologii nie uznający istotnej różnicy między życiem duchowym i zmysłowym.

³¹⁾ J. Lindworsky T. J., „Psychologia eksperymentalna“, str. 132.

Jednak uczucia złożone³²⁾, to jeszcze nie to samo, co uczucia wyższe³³⁾. O tym, czy jakieś uczucie złożone (gniew, strach, miłość, nienawiść itp) należy do rzędu uczuć niższych czy wyższych, decyduje rodzaj warunkującego je poznania. Poznanie zmysłowe (wrażenie) wzbudza uczucia zmysłowe, poznanie intelektualne, wyzwała uczucia duchowe, wyższe. W praktyce „dokładniejszy opis uczuć zmysłowych i wyższych jest tym trudniejszy, że pojawienie się uczuć jednych łatwo pociąga za sobą obecność drugich“³⁴⁾. Wiadomo, że uczucia wyższe, zwłaszcza przy pewnym natężeniu znajdują swoisty rezonans w sferze uczuć niższych i w odpowiednich zmianach organicznych. I przeciwnie, uczucia niższe niejednokrotnie znaczny wpływ wywierają w powstawaniu uczuć wyższych, podobnie zresztą, jak i poznanie intelektualne zaczyna swe działanie, wychodząc z danych poznania zmysłowego. Nie ulega jednak wątpliwości, że człowiek posiada cały szereg wyraźnych uczuć sobie tylko właściwych, jak uczucia patriotyczne, społeczne, logiczne, estetyczne, etyczne, religijne. Tylko istota rozumna może kochać Boga, cieszyć się szczęściem bliźniego, współczuć jego cierpieniom, przeżywać dobre lub złe koleje swej ojczyzny, zachwycać się pięknem natury lub sztuki, odczuwać wzniosłość lub tragizm, radować się z uznania, upajać się dobrem i pięknem odkrytej prawdy, smucić się z powodu nieporozumień, nosić w sobie poczucie winy, żałować za wykroczenia itd. itd.

Ze związku uczucia z poznaniem oraz z innymi aktami psychiki powstaje pewien kompleks psychologiczny, który mowa potoczna, dzięki „rzucającemu się w oczy“ czynnikowi afektywnemu, zowie w całości „uczuciem“³⁵⁾. Mówimy nawet wówczas o stosunku „rzeczowym“ uczucia tak pojętego, o jego „przedmiotowości“; wszak normalnie cieszymy się zawsze czymś, lękamy się czegoś itd. Słusznie. Kompleks przeżyciowy, rozważany w swej integralnej całości, jest w rzeczy samej intencjonalny, tzn. skierowany ku przedmiotowi, związany z przedmiotem. Ale

³²⁾ O „uczuciach złożonych“ mówi się w psychologii w odróżnieniu od tzw. „uczuć elementarnych“: przyjemności i przykrości.

³³⁾ J. Lindworsky, d. c. str. 220.

³⁴⁾ J. Fröbes, „Gibt es eigenartige höhere, geistige Gefühle?“, Scholastik, 1930, str. 173.

³⁵⁾ J. Fröbes, art. c. str. 175.

tylko kompleks. Zgoła inaczej należy sądzić o czynniku uczuciowym właściwym, stanowiącym tylko jeden z elementów kompleksu. Uczucie samo w sobie, uczucie jako takie, myślowo wyodrębnione z całości, izolowane od reszty i pozbawione związku z poznaniem pozostaje wewnątrznie bezprzedmiotowe. Jeśli w całości przeżycia uczuciowego mogliśmy mówić o stosunku przedmiotowym, to jedynie i wyłącznie z tytułu poznania, które z natury swej odnosi się zawsze do jakiegoś przedmiotu. I tylko z tego tytułu całe zjawisko uczuciowe otrzymuje cechy intencjonalne. Podobnie w tym samym założeniu wolno nam mówić o uczuciach racjonalnych. Samo w sobie uczucie objawia się zawsze „jako pewna właściwość przeżywanego JA”. „Jego cechą istotną jest więc podmiotowość”. „To zaś, co się nieraz zowie przedmiotem uczucia, jest w rzeczywistości jego poznawczym uwarunkowaniem, przyczyną”³⁶⁾.

Uczucia duchowe, tak pojęte, jak je wyżej określiliśmy, są uwarunkowane poznaniem zawsze, uczucia zmysłowe — z reguły. Ale od reguły są wyjątki. W niektórych stanach psychicznych, wywołanych sztucznie, np. przy pomocy narkotyków, lub pewnych chorobach, zwłaszcza nerwowych, procesy przeżyć uczuciowych ulegają niejednokrotnie znacznym zaburzeniom, reakcje uczuciowe odchylają się od toru normalnego. Znane są np. nieuzasadnione lęki neurasteników, bezpodstawne nastroje wesołości wywołane alkoholem, ukojenia spowodowane bromem itd. Te i tym podobne zjawiska, jeśli mają jakieś znaczenie ogólne, mogą tylko potwierdzić tezę, że uczucia same w sobie są bezprzedmiotowe. Uczucia sztuczne lub chorobowe mają wprawdzie swą bezpośrednią przyczynę w zmianach organicznych, ale nie posiadają uzasadnienia poznawczego. Choć i to nie jest zawsze najzupełniej pewne, bowiem bezpodstawne uczucia strachu czy radości „nie wykluczają z całkowitą pewnością niejasnych wrażeń ustrojowych, na które mało zwracamy uwagi. To wykluczenie wrażeń staje się jeszcze trudniejsze, jeśli i tutaj uwzględnimy, że możliwą jest rzeczą, iż uczucia rychlej sobie uświadamiamy niż wrażenia”³⁷⁾.

³⁶⁾ J. Fröbes, tamże, str. 178.

³⁷⁾ J. Lindworsky, d. c. str. 141.

Jakiegokolwiek zresztą będzie wyjaśnienie stanów nienormalnych i sztucznych, ich obecność w najmniejszej mierze nie wpływa na tok naszych rozważań, ponieważ mówiąc o uczuciach, mamy stale na myśli zjawiska naturalne, normalne i zdrowe, przede wszystkim jednak uczucia wyższe, duchowe. Te zaś, z samej definicji, są zawsze intelektualnie uzasadnione.

Wolno zatem nie wiedzieć, czy istnieją uczucia specyficznie religijne, czy też religia — przez nadanie religijnej treści — czyni „religijnymi“ uczucia możliwe i poza jej sferą³⁸⁾, ale nie podobna nie widzieć, że wszędzie, gdzie występuje uczucie religijne, wiąże się najściślej z religijną ideą, jest, i nie może nie być, odgłosem i rezultatem religijnych przekonań, wierzeń, prawd, dogmatów oraz związanych z nimi religijnych przeżyć.

Prawda, że uczucia występują niekiedy z taką siłą i zdają się w tak wielkim stopniu zajmować naczelne miejsce, iż na pierwszy rzut oka psycholog może nie dostrzec myśli. Niemniej uczucia religijne są „naładowane“ ideą; myśl, choć ukryta i „zamaskowana“, nie dość wyraźna, nie dość nawet jeszcze uświadomiona, jeszcze nie ujęta w precyzyjne formy abstrakcyjnego pojęcia — istnieje i działa. Tylko jej obecność tłumaczy aktualne istnienie uczuć oraz ich charakter specyficznie religijny.

„U podstaw religii — pisał swego czasu Delacroix — podobnie jak u podstaw mowy czy sztuki, znajduje się akt intelektualny... Wzruszenie staje się religijnym wyłącznie przez akt ducha, który mu nadaje właściwą wartość, wytycza mu kierunek i umieszcza je w świecie rzeczy rozumnych, choćby sam ten akt był zamknięty w tym wzruszeniu i nie występował bez niego“³⁹⁾. „Wrażenia i uczucia nie posiadają istnienia oderwanego, nie stanowią jednostek funkcjonalnych. Stąd niedorzecznością jest w nich umieszczać istotę religii, lub wyodrębniać jeden z nich jako wyraz istotnej treści religii“⁴⁰⁾.

Kiedy więc Wundt istotę religii umieszczał w wyobraźni lub uczuciu przynależności do świata ponadzmysłowego, na pewno przeoczał fakt, że uczucie, o którym mówił, opiera się

³⁸⁾ P. Lippert S. J., „Was ist Religiosität?“ — Stimmen der Zeit, 1921, t. 100, str. 357 — 358.

³⁹⁾ *A. Delacroix, „La Religion et la Foi“, Paris, 1922, str. 412 — 413.

⁴⁰⁾ *J. Leuba, „La psychologie des phénomènes religieux“, Paris, 1914, str. 47.

na uprzednich przekonaniach intelektualnych: że istnieje ów świat ponadzmysłowy, a następnie, że człowiek do tego świata przynależy. Podobny błąd tkwi również w koncepcji James'a, według której religia ma polegać na pełnym czci odczuciu rzeczywistości bytu Niewidzialnego⁴¹⁾. Podobnie wreszcie błędne jest określenie religii podane przez „reformatora nowoczesnej teologii“ protestanckiej.

Kiedy Schleiermacher mówił o „uczuciu bezwzględnej zależności“ jako o zjawisku pierwotnym, już Hegel odpowiadał, że uczucie może nam dać czystą tylko i naturalną podmiotowość bez treści. I wysnuwał stąd wniosek, że „uczucie zależności“ może towarzyszyć również i treści areligijnej lub nawet ateistycznej. Wobbermin, stając w obronie „obiektywizmu“ Schleiermachera, tłumaczy, że w „uczuciu zależności“ „uświadamiamy sobie, iż zależność wszystkich rzeczy i bytów... zakłada (voraussetzt — sam Schleiermacher mówi o „mitgesetzte w o h e r“⁴²⁾ istnienie bytu wyższego... Bóstwa“⁴³⁾. Innymi słowy, wskazujemy po prostu na p r z y c z y n ę „odczucia zależności“.

Że jakaś przyczyna istnieć musi oraz że uczucie własnym swym faktem na nią wskazuje, w to nikt nie wątpi. Zachodzi tylko pytanie, skąd wiemy o jej istnieniu, a przede wszystkim o jej rodzaju. Odpowiedź logiczna może być tylko jedna: „Przez intelektualną refleksję następczą nad stanem uczucia“. Odpowiedź o tyle słuszna, o ile nic nie stoi na przeszkodzie, aby umysł przez refleksję badał swe przeżycia i wyrażał pojęciowo ich treść. Zasadniczo jednak cała argumentacja sentymentalna opiera się na złudzeniu. Jeśli bowiem — w myśl agnostycznych jej założeń — umysł ludzki, nawet obierając za podstawę tak przedmiotową rzeczywistość, jaką jest świat i człowiek, nie może poznać Bytu ponadświatowego, transcendentnego, tym bardziej nie będzie mógł odkryć i rozpoznać jego istnienia i natury w przeżyciach tak subiektywnych, jakimi są uczucia. Uczucie jako takie, uczucie — w myśl sentymentalnych założeń — „nie naładowane myślą“, samo przez się i właśnie dlatego, nie mówi jakiego

⁴¹⁾ J. Fröbes, „Lehrbuch der experimentellen Psychologie“, t. II, str. 480.

⁴²⁾ *Schleiermacher, „Der christliche Glaube“, t. 1, str. 93.

⁴³⁾ *G. Wobbermin, „Schleiermacher“ — Religion in Geschichte und Gegenwart, t. 5, str. 172.

rodzaju jest ów Byt wyższy, który je pociąga: czy jest immanentny, czy transcendentny, panteistyczny czy osobowy, konieczny czy względny, czy jest częścią świata, czy całością, czy jest wszechświatem czy Stwórcą wszechświata⁴⁴). Schleiermacher utrzymywał, że „czuć się bezwzględnie zależnym“, znaczy to samo, co posiadać świadomość stosunku do Boga. Jeśli wiedział, że chodzi tutaj o Boga, na pewno nie pouczyło go o tym uczucie, lecz tę naukę otrzymał od zdrowego rozsądku. Krótko: umysł przez swą refleksję wtórną to „odkrywa“ w uczuciu, co sam pierwotnie w nie złożył, z tą jedynie różnicą, że przez refleksję wtórną uświadamia sobie dokładniej myśl (błędną czy prawdziwą) tkwiącą w uczuciu, i nadaje jej wyraziste kontury jasnych pojęć. Na pytanie zatem: Skąd pochodzi to uczucie? — odpowiedź właściwa może być tylko jedna: Najoczywieściej z poznania, przynajmniej ogólnego i niewyraźnego najwyższej Istoty, Absolutu, od którego wszystko zależy. I w rzeczy samej nikt nie „o d c z u w a“ zależności, jeśli w jakiś sposób n i e w i e uprzednio, że jest ktoś, kto nad nim ma władzę. Podobnie nikt nie może niczego miłować, kto nie zna przedmiotu swych uczuć i nie wie, że jest on miłości godzien. Podobnie, jeśli lękamy się, to dlatego jedynie, że w jakiś sposób poznajemy zagrażające nam niebezpieczeństwo. O d c z u w a m y cześć dla kogoś, ponieważ z n a m y jego wyższość lub inne zalety, na szacunek zasługujące. C z u j e m y się bezpieczni, ponieważ w i e m y, że nam nic nie grozi. Radość wypełnia nam serca, ponieważ jakieś dobro stało się lub się ma stać naszym udziałem i m y w i e m y o tym. P o c z u w a m y się do obowiązku wdzięczności, ponieważ wyświadczone nam jakieś dobro. Poznane piękno zachwycia nas; oglądana wielkość wzbudza w nas uczucie własnej znikomości; wielkie słowa wielkich ludzi wypełniają nas uczuciem wzniosłości; wielkie a bolesne sytuacje dają nam odczuć swój tragizm. Przygnębienie nas uczucie winy, ponieważ postępowanie nasze nie było bez zarzutu.

Można w ten sposób przejść po kolei wszystkie uczucia wyższe i wykazać, że w każdym wypadku objawia się psychologiczna mądrość owej starodawnej, cytowanej już zasady: „Nihil volitum, nisi praecognitum“ — zasady, która w porządku logiki i psychologii oddaje pierwszeństwo czynnikowi poznawczemu

⁴⁴) H. Pinard, „Expérience religieuse“ — Dictionnaire apologetique de la foi catholique, t. 1, kol. 1854.

przed czynnikiem wolitywnym i emocjonalnym. W sferze psychicznego życia wyższego, duchowego będzie to prymat intelektu, w dziedzinie religii supremacja wiary — przyświadczenia umysłu.

Jedynie intelekt może nam dać odpowiedź na te tak bardzo doniosłe pytania: Czy, niezależnie od wszystkich subiektywnych przeżyć, istnieje Bóg, jeden, osobowy, nieskończony, miłujący, miłosierny i sprawiedliwy; i czego Bóg żąda od człowieka; czy mu się może kiedykolwiek objawił w nadmiarze swej dobroci; i w jaki sposób człowiek jednoczy się ze swoim Bogiem, jak spełni Jego wolę, i w jakiej się to stanie religii, skoro wśród wielu, skłóconych między sobą, jedna tylko może być prawdziwa?

Zbudowana na fundamencie odpowiedzi pewnych i umożliwiona przez łaskę, tylko wiara — nadprzyrodzone przyświadczenie umysłu — może wprowadzić nas w świat objawionych tajemnic Bożych i w ich świetle pouczyć nas więcej, głębiej, pewniej i łatwiej o tym, kim jest Bóg, jakie są Jego względem człowieka zamiary, czego od nas żąda, co nam przeznacza, jaki jest cel, jaka droga i jakie środki do celu. Z wiary też jako z podstawy i nadprzyrodzonego źródła życia w Bogu i współżycia z Nim, czerpie za łaską Bożą swe siły żywotne miłość i nadzieja, czerpią wszystkie inne cnoty i wszystkie religijne uczucia.

W postawie religijnej i w życiu z wiary duch racjonalny „wypromienia się“ niejako w sfery życia irracjonalne, nie aby się tam rozpląnąć, lecz aby je uszlachetnić, przepromienić, nowym je wypełnić znaczeniem, i tak sublimowane połączyć ze sobą silniejszymi jeszcze węzłami, aby z kolei nowe od nich otrzymać siły i nowe oparcie⁴⁵⁾.

Tak cały człowiek odbywa w miłości rozumną służbę Bożą — „rationabile obsequium“.

Ks. Jan Rosiak T. J.

⁴⁵⁾ A. Willwoll, „Über die Struktur des religiösen Erlebens“, Scholastik, 1939, t. 14, str. 7, 8, 12.

Legenda religijna

Psychologiczne jej źródła i twórcze siły

Kiedy w trzynasty dzień po Bożym narodzeniu, koło złóbka Zbawiciela jawią się po świątyniach naszych postacie trzech królów, przeważna część pobożnych ani na chwilę nie wątpi, że wszystko, co im ten obraz przedstawia, jest równie pewnym, jak sam fakt przybycia do Betleem Mędrców ze Wschodu. Jednym i tym samym pobożnym uczuciem obejmują całe to mnóstwo szczegółów, które w ideologii katolickiej z tym zdarzeniem zazwyczaj się wiążą. Uważają więc za rzecz niewątpliwą, że przybyszów ze Wschodu było trzech, że przysługiwała im królewska godność, że nosili imiona Kaspra, Melchiora i Baltażara, że oddali pokłon małemu Jezusowi nie gdzie indziej, tylko w stajence, że cudowna gwiazda była im przewodniczką podczas całej długiej podróży, itd. itd. Te same pobożne mniemania sięgają i dalej jeszcze w wątek dziejów. Opowiada się bez wahania, że w czasie swej misyjnej do Persji wyprawy, odszukał i ochrzcił owych Mędrców św. Tomasz Apostoł, że cesarzowa Helena odnalazła i przyniosła do Konstantynopola ich zwłoki, że te relikwie w V wieku dostały się do Mediolanu, skąd w r. 1163, za zgodą zdobywcy miasta, Fryderyka Barbarossy, wywiózł je do swej stolicy, arcybiskup Koloński Reginald von Dassel, by złożyć je tam, gdzie po dziś dzień cześć odbierają, tj. w słynnej tego miasta katedrze.

A cóż wie o tym wszystkim rzeczywista historia?

Za wyjątkiem stwierdzonego źródłowo przeniesienia w XII wieku, jakichś relikwii z Mediolanu do Kolonii, wie tyle tylko, ile w swej zwięzłej i bardzo trzeźwej opowieści wierze Kościół podał św. Mateusz. Kilku tzw. „magów“, niewiadomego na-

zwiska i narodowości, ale pochodzących ze Wschodu ¹⁾), zaobserwowało w porze narodzenia Chrystusa osobliwą gwiazdę, czy jakieś świetlne na niebie zjawisko. Pod wpływem ogólnego wówczas na Wschodzie przekonania, że w żydowskiej ziemi ma się pojawić jakiś wielki król, okryty blaskiem ogromnych przeznaczeń ²⁾), uznali w gwieździe — niewątpliwie i pod światłem łaski Bożej — zwiastunkę tego króla i puścili się w drogę do Judei, by na ślad jego natrafić. Za podstępna, ale opatrznoscio-wą, bo na starych prorocत्वach opartą, namową Heroda, skierowali się do Betlejem i tu, pod znakiem tej samej gwiazdy, którą widzieli byli na Wschodzie, znaleźli dom, gdzie mieszkała święta Rodzina ³⁾). Złożywszy małemu Zbawicielowi pokłon i trojakie dary, upomnieni we śnie, by nie wracali się do Heroda, na innej drodze, puścili się z powrotem do swej dalekiej ojczyzny.

Tyle historia, stwierdzona w naszym wypadku najwyższą powagą Bożego słowa. A skądże cała reszta, znanych powszechnie dekoratywnych szczegółów? Skąd królewskie korony, skąd

1) „Magowie“, co wiadomo nam z wielu starożytnych świadectw, tworzyli niegdyś wśród ludów irańskich, Medów i Persów, ściśle zamkniętą kastę religijną, o względnie wysokiej, choć w ramach nauki Zoroastra, kulturze i o szlachetnych zasadach religijno-moralnych. Obok tej kasty, otoczonej poszanowaniem i cieszącej się, nawet na dworach panujących, dużym wpływem, zaczęli mnożyć się pod koniec dziejów przedchrystusowych, obejmowani zwykle tą samą nazwą „magów“ rozmaici wędrowni szalbierze i wróże, z jakimi spotykamy się np. w Dziejach Apostolskich 8, 9 nn i 13, 9 nn. Samo godne zachowanie „Magów“ betlejemskich wskazuje, że wypadła ich zaliczyć, nie do drugiej, ale do pierwszej kategorii hierofantów. W związku z tym przypuszczeniem, trzeba by przyjąć, że przybyli oni z Medo-Persji, bo tam tylko utrzymała się kasta tych ludzi na pierwotnej wyżynie duchowej. Liczba tych przybyszów ze Wschodu, przez Ewangelistę nie określona, waha się w pisanych i malowanych zabawkach stanochrześcijańskich od dwóch do dwunastu. Z biegiem czasu ustaliła się liczba trzech. Nazwiska ich, przyjęte od dawna w zachodnim Kościele, jako Kasper, Melchior i Baltazar, brzmiały gdzie indziej bardzo rozmaicie. U Syryjczyków: Zarvandad, Hormisdas, Gushnasaph; u Ormian: Kaghba, Badadilma, Badadakharida; u Greków: Appellius, Amerius, Damascus; u Żydów: Magalath, Galgalath, Sarakin itd. itd.

2) Rozpowszechnione na Wschodzie przekonanie o mającym się pojawić królu żydowskim, jest faktem, który, wśród wielu innych, poświadczają wyraźnie Tacyt oraz Swetoniusz. Przekonanie to mogło się zrodzić już to na podstawie, znanego już w greckim przekładzie, proroctwa Daniela 2, 44; 7, 15, już też z ksiąg sybillińskich, od połowy II w. przed Chr. obiegających szerokie koła, już wreszcie z dość licznych, rozmaitego rodzaju, apokryfów.

3) Ewangelia mówi wyraźnie o „domu“, w którym Mędrcy odnaleźli świętą Rodzinę. Zważywszy zresztą, że pokłon Mędrców miał miejsce zapewne w rok albo i w dwa lata po narodzeniu Zbawiciela, nie da się przypuścić, by rodzice Jezusowi cały ten czas przebyli w stajence.

imiona przybyszów, skąd dokładna ich liczba, skąd blask gwiazdy tak jasny, że blade przy niej światło słoneczne ⁴⁾), skąd wiadomości o chrzcie pobożnych Mędrców, o znalezieniu ich relikwii i o szeregu innych akcesoriów, dodanych do ewangelicznej opowieści? Czy dadzą się te rzeczy powiązać z jakimkolwiek wiarogodnym źródłem?

Mamy tu do czynienia ze źródłem, ale takim, które, choć jest nad miarę obfite, nie ma innego związku z rzeczywistością historyczną, poza pewnym rodzajem symbolizmu i poza pewną wspólnotą nastroju. Tak w naszym wypadku bowiem, jak w niezliczonych innych podaniach z lat dawnych widzimy u dzieła tę najszczególniejszą czarodziejkę, jaką jest wyobraźnia pobożna, zdolna wytworzyć koło jakiegoś jądra czy jąderka prawdy, nie tylko pojedyncze obrazy, ale całe wątki opowiadań, mniej lub więcej modelowanych na przebiegu rzeczywistych dziejów.

Ze takim wytworom wyobraźni zawdzięczamy całe mnóstwo tych legend, zwłaszcza hagiograficznych, których jeden przykład naszkicowaliśmy w tej chwili, to powszechnie wiadomo. Nie będzie jednak może bez pewnego pożytku wyróżnić wśród tych legend, pewne odrębne typy, dla których spróbujemy wskazać i przykładami wyjaśnić, obok wspólnych wszystkim, różne, całkiem specjalne, psychologiczne źródła.

Jeżeli chodzi o źródła, wszystkim legendarnym opowieściom wspólne, trzeba ich wymienić przede wszystkim dwa. Najpierw w naturze ludzkiej, zwłaszcza nieco prymitywnej, bardzo głęboko tkwi pragnienie i nieomal potrzeba w i d z e n i a . Goły fakt, osobiście jeżeli jest doniosły, abstrakcyjne ujęta prawda, czysto duchowa i na zewnątrz nie ujawniona wielkość, nie przemawiają dostatecznie do świadomości. Dla istotnego objęcia podanej sobie rzeczywistości, potrzebuje ona koniecznie konkretnego, pragnie nieodparcie barw i życia. Jeżeli więc w jakiejś prawdzie, tych czynników w dostatecznej mierze nie znajduje, skłonna jest myśl ludzka, żeby pracą wyobraźni je dorabiać ⁵⁾.

⁴⁾ Już św. Ignacy Męczennik Eph. 19. opowiada, że gwiazda, niewymownym swym blaskiem, tak dalece górowała nad wszystkimi ciałami niebieskimi, że i słońce i księżyc i inne gwiazdy, zdawały się stanowić jej orszak. Oprócz wielu innych pisarzy kościelnych, w podobny sposób wyraża się hymn brewiarza na uroczystość trzech Króli: „*Quem stella, quae solis rotam vincit decore ac lumine, venisse terris nuntiat cum carne terrestri Deum*“.

⁵⁾ Tu musimy zwrócić uwagę na ważną rzecz, która dopomoże do sprecyzowania naszej myśli. Ascetyka katolicka, tak dawna jak i nowsza,

Po wtóre — choć brzmi to może trochę nieprawdopodobnie — w wielu prostych duszach to, co piękne, co miłe, co pobożne, nie odcina się silnie i wyraziście od tego, co p r a w d z i - w e . Jeśli z tych lub innych względów, coś przypada do smaku i do serca, nieznacznie przesuwają się jakiś epizod czy pewien jego szczegół poza tę granicę, która powinna radykalnie oddzielać od rzeczywistości, najmilszą nawet fikcję. Zobaczymy poniżej, jak wielką rolę, w pewnych zwłaszcza typach legendy, odgrywa to pomieszanie prawdy i piękna.

Schodząc już w sprawie formacji legend, do szczegółowych przyczyn, napotykamy najpierw jedną, bardzo zrozumiałą według logiki serca. Jeżeli jakaś postać historyczna wzbudzi w duszach gorące umiłowanie czy podziw, tworzy się koło niej, nie raz w czasie stosunkowo krótkim, jakiś nimb, jakby aureola na obrazach Świętych, pełen nadzwyczajnych a z rzeczywistością historyczną, albo luźno tylko, albo wcale nie związanych, faktów. Jeżeli zaś którejś z tych postaci można istotnie przypisać sięgające w sferę cudowności czyny, sprawdza się przysłowie francuskie „on prête aux riches” i „złota legenda” zaczyna dorastać nieprawdopodobnych rozmiarów.

Czy potrzeba się tu powoływać na, prześliczne zresztą, Fioretti św. Franciszka z Asyżu, na historie, poza niewątpliwie autentycznym, Liber miraculorum sancti Bernardi, krążące o wielkim reformatorze Cystersów, na przeróżne opowieści o świętym Antonim Padewskim? Przecież, nie sięgając do czasów tak odległych, wiadomo nam, że do procesu kanonizacyjnego św. Franciszka Ksawerego podano nie mniej niż 27 wskrzeszeń, podczas gdy krytyczne jego żywoty, przy największym

zwłaszcza przy rozważaniu scen ewangelicznych, przeznacza wyobraźni bardzo wielką rolę. Nawet tak trzeźwy i rozważny umysł, jakim był św. Ignacy Loyola wyraźnie zaleca posługiwanie się wyobraźnią, już to w tzw. preludiach do rozmyślań, już też w specjalnych kontemplacjach i imaginacyjnych, przez zmysły wewnętrzne, oglądach. Zdają sobie bowiem sprawę ci wielcy organizatorowie ćwiczeń duchownych, że wyobraźnia może pomóc i do ustalenia uwagi i do głębszego przejęcia się przedmiotem rozważanym. Ale ci wielcy mistrzowie modlitwy każą używać wyobraźni jedynie do wytworzenia t ł a , na którym dany fakt może żywiej wystąpić, a nigdy nie przyznają imaginacji prawa, żeby jej kreacje mogły dołączyć się do treści rozważanej prawdy. Legenda przeciwnie, nie tylko maluje tło, ale wytworami swoimi usiłuje samą prawdę uzupełnić i wzbogacić. Dodać jednak musimy, że, chociaż wymieniona różnica między prawidłowym a wadliwym działaniem wyobraźni zasadniczo istnieje, nie raz się trafia, że mniej wykształcone umysły przekraczają granicę i pomocnicze obrazy imaginacyjne świadomie lub półświadomie włączają w historię.

nawet umiłowaniu Świętego, mogą zanotować jedno tylko wskreszenie, dziecka wyciągniętego ze studni. Ale i o tym dziecku mawiał sam Święty: „Dajcież mi pokój! Co wy ode mnie chcecie? Dziecko przecież było żywe!”

Można by przytoczyć inne i liczne przykłady z jeszcze świeższych czasów, ale w rzeczy skądinąd dobrze znanej i tych kilka może wystarczyć.

Inna kategoria legend nie rodzi się z umiłowania osoby ale z dziwnego upodobania w samym motywie, koło którego legenda się osnuwa. Ciekawy w tym względzie okaz podaje Bernheim w swym znanym dziele o historycznej metodzie. Miało się trafić gdzieś w wiekach średnich, że jakiś wódz, przed zdobyciem obleganego miasta, miał pozwolić, aby opuściły twierdzę kobiety, z prawem wyniesienia na plecach tego, co jest im najdroższe. Kobiety miały w ten sposób zastosować ów przywilej, że każda wyniosła na ramionach własnego męża. Motyw się spodobał i w rezultacie nie mniej niż trzydziestu trzech kronikarzy zapisuje ten fakt na rachunek własnego miasta!

I w hagiografii nie brak podobnych przykładów, świadczących o łatwym zacieraniu się granicy między tym, co piękne a tym, co prawdziwe.

Wiadomo np. o ilu Świętych powtarza się to samo, że przy ich narodzeniu, jakiś dziwny blask rozjaśnił izbę, w której mieli ujrzeć światło dzienne. Sugestywny był też motyw wywołania z grobu zmarłego wierzyiciela, dla wydania świadectwa o wypłaceniu przez dłużnika, należącej się sumy. Toteż — mamy tu do czynienia, tak samo, jak poprzednio, z tzw. Wandersage — jeszcze przed naszym św. Stanisławem Biskupem, powtarza się ta rzecz o zupełnie różnych osobach, 7 razy!

Inna odmiana legendy rodzi się jako rzekome wyjaśnienie pewnego faktu, który swoją zagadkowością czy rodzajem nie-domówienia intrygował umysły. Bardzo szczególny, zanalizowany już przez Bollandystów, przykład spotykamy w głębokim średniowieczu.

Po pierwszej wyprawie krzyżowej, pojawiły się w Europie, przywożone ze Wschodu, obrazy Zbawiciela, wiszącego na krzyżu w całkowitej tunice kapłańskiej. Ponieważ na Zachodzie przedstawiano Ukrzyżowanego jedynie z przepaską na biodrach, wyrobiło się wobec tych wschodnich wizerunków, podejrzenie najpierw, potem przekonanie, że osoba wisząca na krzyżu nie jest Zbawicielem, lecz kobietą. Ale w takim razie,

skąd broda? Legenda się nie waha i tworzy dalej: Musiała to być chrześcijanka, córka jakiegoś poganina, który chciał ją też za poganina wydać. Gdy zagrożona tym małżeństwem dziewczica uprosiła sobie u Boga, żeby jej broda wyrosła, zagniewany ojciec kazał ją przybić do krzyża.

Tak stworzona „Święta” wymagała oczywiście jakiegoś imienia. Legenda i tu nie była w kłopotcie: znaleziono dwa imiona, jedno ogólne „*Virgo fortis*” zmienione w gwarze ludowej na „*Vilgefertis*”, drugie bardziej znane w niemieckich krajach, „*die heilige Kimmerniss*”, które to słowo, niegdyś używane na oznaczenie Męki Pańskiej, w tym znaczeniu wychodziło już z użytku i dla tego mogło być zastosowane do nowej Świętej.

Przez parę wieków, z różnymi wariantami kult się rozszerzył; malowano obrazy z widoczną tendencją przedstawienia kobiety, a dodawano do nich często, coś, co stało się tematem pokrewnej, wierszowanej legendy pt. *Der Geiger von Gmünd*: przed krzyżem klęczy grajek grający na skrzypcach a Święta rzuca mu z krzyża sandał, zmieniający się w złoto. W XVI wieku zaczęła legenda zamierać; obrazy owej kobiety wiszącej na krzyżu — mamy tego przykład nawet w Polsce — zaczęto na powrót uważać za obrazy Zbawiciela, a dla historyków zachowała cała ta rzecz jeden interes: istnienie takiego obrazu w jakimś mieście było dowodem stosunków handlowych z włoską Lukką, stamtąd bowiem rozchodziły się po Europie owe wizerunki.

Inny jeszcze przykład intrygującego i domagającego się wytłumaczenia faktu stanowili owi Magowie betlejemscy, o jakich mówiliśmy na początku. W braku innych danych, trzeba było koniecznie na legendarnej drodze domalować i poprzednie i następne ich dzieje. Podobnie, jak o tym wspominaliśmy gdzie indziej, trzeba było zniknięcie w pamięci ludzkiej ciała Matki Najświętszej uzasadnić widomie ową legendą, która tak długo przeszkadzała zdrowemu rozwojowi dogmatu wniebowzięcia.

Dalszy typ legend wprowadza nas na zgoła odmienny teren. Zaczyna wchodzić w grę wygórowana ambicja, bądź narodowa, bądź zakonna, bądź — jeśli wolno tak powiedzieć — ogólnie chrześcijańska.

Wiadomo, że uchodziło to za wielki zaszczyt, jeżeli jakiś naród mógł się wykazać bardzo wczesnym, o ile możliwości, do samych Apostołów sięgającym, początkiem chrześcijaństwa

w swoim kraju. Jeśli więc, jak najczęściej bywało, do zdobycia tego zaszczytu nie mogła dopomóc historia, brała się do dzieła, najfantastyczniejsza niekiedy, legenda. Legenda zrobiła św. Jakuba starszego apostołem Hiszpanii, legenda skierowała do środkowej Francji Dionizego Areopagitę i zrobiła z niego pierwszego biskupa Paryża. Ale i tego jeszcze było mało dla zabezpieczenia owej, tak bardzo upragnionej, l'apostolicité de l'église de Gaule. Trafiło się tedy, że około miasta Tarascon znaleziono kamień grobowy z jednym tylko napisem: Martha. Legenda pochwyciła w lot tę dobrą sposobność. Skomponowano całą, zupełnie nieprawdopodobną historię, która miała ową zmarłą, całkiem nieznaną niewiastę zidentyfikować z Martą z Betanii, siostrą Łazarza i Marii. Bez najmniejszych danych po temu źródłowych stworzono powieść, która figuruje po dziś dzień w brewiarzu rzymskim, że cała owa rodzina wiernych Chrystusowi przyjaciół, wraz z kilku jeszcze uczniami, wsadzona przez Żydów na statek bez steru i żagli, dopłynęła za zrządzeniem Bożym aż do Marsylii, gdzie Łazarz został biskupem, Marta założyła klasztor zakonnice, a Maria prowadziła pustelnicze i pokutne życie, tym wzbogacone, że codziennie unoszona była przez aniołów do nieba, dla posłuchania pieśni Błogosławionych.

Ambicje Zgromadzeń zakonnych przejawiały się najczęściej w tym, że mnożono legendarne ozdoby około osób i dzieła zakonodawców albo koło jakichś siedzib, słynących zazwyczaj cudownymi wizerunkami. Wiadomo powszechnie jak niezmiernie daleko posunęła się wyobraźnia twórcza w opisie początków zakonu Karmelitów. Nikomu też nie tajno, jak szeroko rozpowszechniła się legenda o objawieniu św. Dominikowi różańcowego nabożeństwa przez samą Matkę Najświętszą. Cały szereg siedzib zakonnych przypisywał swym obrazom cudownym niezmierną starożytność, związaną zazwyczaj z osobami jakichś głośnych Świętych. To samo miewało miejsce, gdzie chodziło o słynne relikwie. Wśród mnóstwa innych w tej mierze falsyfikatów, wystarczy wspomnieć, że w naszej Stopnicy kieleckiej, przez kilka wieków czczono, w relikwiarzu darowanym przez Władysława Jagiełłę, głowę św. Marii Magdaleny!

Ale i ogólnochrześcijańska ambicja nie małą w dziejach odegrała rolę. Pod jej wpływem np. mnożono do fantastycznych rozmiarów liczbę męczenników pierwszych wieków albo przecigano się w wyjaskrawieniu zadawanych im katuszy, przy równoczesnym egzaltowaniu niezłomnego ich męstwa oraz mno-

gości najwspanialszych cudów, jakimi Bóg miał opromieniać bohaterstwo swych wyznawców. Nie mniej często, gdy chodziło o jakichś narodowych Świętych, zapisywano na ich konto najrozmaitsze dziwy. Tak św. Dionizy, święty w Paryżu miał przez około 1000 kroków nieść w rękę własną, odrąbaną głowę; ciało naszego św. Stanisława Biskupa, pocięte na sztuki, miało zrósć się na powrót, bez śladu blizn. Dawne i dzisiejsze jeszcze martyrologia pełne są podobnych podań.

Jeszcze jednym, bardzo szczególnym źródłem legend religijnych była w Kościele sztuka.

Rzecz zupełnie prosta, że artyście czy poecie przysługuje w stosunku do rzeczywistości daleko większa niż historykowi, swoboda. Malarz musi koniecznie jakieś tło skomponować i nadać osobom przez siebie przedstawianym pewien charakter, pewne życiowe barwy. I poeta nie może poprzestać na suchym opisie, ale musi koniecznie swój przedmiot po swojemu ułożyć, zaokrąglić, ubarwić. Tak postępowała sztuka kościelna od początku i stworzyła niekiedy prawdziwe arcydzieła, niekiedy utwory mniej doskonałe artystycznie, ale pełne naiwnego wdzięku.

Czy potrzeba powoływać się w tej mierze na różne religijne poezje, na hymny brewiarza ⁶⁾, albo choćby na nasze koledy? Czy sztuka, już od katakumb poczynawszy, nie malowała i nie maluje scen, które daleko wychodzą poza zakres rzeczywistości, albo obracają się w sferze, do której rzeczywistość wcale nie sięga? ⁷⁾.

Byłoby to wszystko zupełnie zrozumiałe i nieszkodliwe, gdyby nie jedna okoliczność. Oto na terenie religijnym proste umysły i serca tak bardzo są wzwyczajone do przyjmowania z wiarą wszystkiego, co widzą i słyszą w kościele, że przez obrazy i pieśni powoli wnikają w dusze i przyjmują się ogólnie pewne legendarne pierwiastki albo i całe, rzeczywistości obce,

⁶⁾ Hymny brewiarza, przez zrozumiałą licentia poetica, albo odnosząc do ogółu świętych to, co miało miejsce w życiu i śmierci niektórych (tak hymn ad matut. plurim. mart. lub ad vesp. confess.) albo przyjmując za rzeczywiste, zdarzenia fikcyjne (tak np. ogólnokość. hymn ad Laud. na dzień św. Jana Kantego, lub hymn ad Vesp. św. Stan. Bpa e propr. Pol.).

⁷⁾ Wśród mnóstwa innych znanych obrazów, wystarczy wspomnieć, czy to przedstawianą na każdej drodze krzyżowej „chustę św. Weroniki“, czy kruka, żywiącego św. Pawła pustelnika i lwy grób jego kopiące, czy niesiony powietrzem przez aniołów domek nazaretański itd. itd.

wydarzenia⁸⁾. Ten wpływ utworów pędzła na samą treść wie-
rzeń jest niekiedy wprost uderzający. Tak np. w tzw. *Collectanea Patrum*, przyłączonych niesłusznie do dzieł św. Bedy, daw-
ny, nieznaną zresztą autor, oczywiście na podstawie jakiegoś
wizerunku, tak opisuje Mędrców, przynoszących dary małemu
Jezusowi: „Pierwszym był Melchior, stary i łysy a z długą bro-
dą, w tunice i sandałach fioletowej barwy i w krótkim płaszczu
mileńskim; ten ofiarował złoto. Drugim był Kasper, młody, ru-
miany i bez zarostu, w mileńskiej tunice i czerwonym płaszczu;
ten ofiarował kadzidło. Trzeci, śniadej barwy twarzy, zupełnie
obrosły, nazywał się Baltazar; ten ofiarował myrrę“⁹⁾. Wiado-
mo, jak odwrotną drogą, ten i podobne mu opisy wpływały
znowu na natchnienie artystów.

Ten ostatni szczegół pozwala nam rzucić okiem na sposób
powstawania legendy religijnej i na tajemny warsztat, w któ-
rym ona się wytwarza.

W zasadzie jest ona tworem anonimowym, nad którym pra-
cuje, przynajmniej do pewnego punktu jej rozwoju, cały szereg
serc, wyobraźni i ust, które podając legendę dalej i dalej, doda-
je do niej jakieś nowe rysy albo jakieś świetniejsze barwy. Nie
kiedy, poza tym faktem historycznym, który jest jej jądrem,
szuka legenda punktów oparcia w innej jakiejś rzeczywistości.
Tak np. królewską godność magów ze Wschodu próbowano nie-
raz uzasadnić tekstami Psalmów 71, 10, oraz Izajasza 60, 3 i 6,
a obecność zwierząt w stajence tekstem Izajasza 1, 3. Naj-
częściej jednak gra tu rolę czysty domysł a raczej śmiały po-
ryw wyobraźni, która kształtuje sobie swój wytwór wedle tego,
co rzekomo być by powinno.

Uderzająca jest przy tym naiwna wiara, nie we wszech-
moc Bożą jako taką, ale we wszechmoc tak bliską i tak łatwo
wkraczającą w ludzkie sprawy, że na każdym kroku gotowa
jest robić najdziwniejsze cuda. W atmosferze legendy nie tyl-
ko wstają z grobu umarli albo znów żywi zapadają się w zie-
mię, ale, jak w opowieści o św. Klemensie Papieżu, morze się
cofa, by odsłonić na dnie świątynię, anielskimi rękami dla Mę-

⁸⁾ Z takich szczegółów, które głównie przez pieśni lub obrazy osa-
dziły się mocno w świadomości wiernych, można wymienić, jak o tym
wspominaliśmy wyżej, liczbę i królewską godność magów ze Wschodu,
obecność wołu i osła w stajence betlejemskiej, wzięcie przez Matkę Bożą
na łono zdjętego z krzyża ciała Zbawiciela itd. itd.

⁹⁾ Por. Migne. Patr. Lat. t. 91 col. 541.

czennika zbudowaną, góry zmieniają miejsce i położenie, domy przenoszą się kilkakrotnie z kraju do kraju, zwierzęta pojmują ludzką mowę i zaczynają żywić ludzkie uczucia. Ma się wrażenie, że legenda czerpie pełnymi garściami ze skarbów wszechmocy Bożej, nieomal tak, jakby prawa natury były czymś zupełnie gibkim a cudy należały do zwyczajnych sposobów działania Opatrzności ¹⁰⁾.

I oto tutaj nasuwa się cały szereg zagadnień, po części bardzo skomplikowanych i delikatnych.

Przede wszystkim nie da się zaprzeczyć, że legenda religijna chrześcijańska czerpie natchnienie i, rzec by można, uprawienie swoje, tak z cudów wyraźnie opisanych w Piśmie świętym, jak kilkakrotnych obietnic Zbawiciela, że wiernym Jego towarzyszyć będą wspaniałe i bardzo liczne znaki ¹¹⁾. Jeżeli bowiem w dziejach biblijnych starego i nowego zakonu i morze się rozstępuje albo znów służy za pewną podstawę chodzącym po falach, i ziemia zatrzymuje się w obrocie, przedłużając dzień o kilkanaście godzin i ogień z nieba pożera, bądź całe gromady ludzi, bądź przygotowane ofiary i zwierzęta mówią i głos trąb mury obala itd. itd. — czy można z a s a d n i c z o mieć za złe legendzie, że zupełnie podobnymi motywami operuje? Można oczywiście żądać, by nie mnożono cudów z jakąś naiwną profuzją i z dziecinną beztroską o ich stwierdzenie, ale wydałoby się, że do atmosfery cudowności panującej w Piśmie świętym lepiej przystaje świat legendy religijnej niż chłodna rozważa ludzi, uważających cudy za bardzo rzadki i osobliwy wyjątek.

Jeżeli by zaś ta kwestia dała się zadowalniająco rozwiązać, nasuwałyby się może inne pytania: Czy legenda od rzeczywi-

¹⁰⁾ Nie dotykamy tu już legend, które mnożą nie tyle fizyczne cudy, ile najosobliwsze osobliwości w wątku wydarzeń, będących przedmiotem opowieści. Należy tu np. cała, w kilkorakim ujęciu, „historia“ św. Tekli, należą też powiastki o świętych Barlaamie i Joazafie, o św. Eustachym itp.

¹¹⁾ Słowa Chrystusa brzmią: „Jeśli będziecie mieć wiarę jako ziarno gorczyczne, rzeciecie tej górze: Przejdź stąd a przejdzie.. i temu drzewu morwowemu: wykorzeń się a przesadź się w morze, a usłucha was i nie niepodobnego wam nie będzie“ (Mt 17, 19. Łk 17, 6). „Kto wierzy we Mnie, uczynki, które Ja czynię i on czynić będzie i większe nad nie czynić będzie“ (Jn 14, 12). „Za tymi, którzy uwierzą, te cuda w ślad pójdą: W imię moje czarty będą wyrzucać, nowymi językami będą mówić, węże będą brać i choćby co śmiertelnego pili, szkodzić im nie będzie, na niemocnych ręce będą kłaść i dobrze mieć się będą“ (Mr 16, 17 n.). Mamy więc do czynienia w tej sprawie ze świadectwem wszystkich czterech ewangelistów.

stości historycznej różni się t y l k o brakiem dostatecznego zaświadczenia, czy też istnieją wewnętrzne kryteria, na mocy których o jakimś opowiadanym fakcie można by z góry orzec: to jest legenda? Jeżeli zaś istnieją takie kryteria, to jak je ująć, by nie wejść w kolizję z katolickim w ogóle, a zwłaszcza z biblijnym na świat poglądem?

A wreszcie przychodzi pytanie, co sądzić o właściwym meritum legendy religijnej jako takiej? Czy ona, na ogół rzecz biorąc odegrała w dziejach myśli i pobożności katolickiej dodatnią czy ujemną rolę? Konsekwentnie zaś, czy trzeba do tego dążyć, żeby legendę, nie jako wspomnienie, ale jako przekonanie, z literatury i sztuki kościelnej oraz ze świadomości wiernych usuwać, czy też można tolerować ją nadal?

Pytania te doniosłe a nie łatwe, wymagają osobnego omówienia.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Spór o psychologię religii

„Zastanawianie się nad postawą religijną duszy i swoistymi cechami religijnych przeżyć“ należy do tych rozważań, do których człowiek wierzący winien często powracać. Jest to bowiem jedno z najdawniejszych zagadnień, a jednak zawsze nowych, dzisiejszych i jutrzejszych. Wyłaniało się ono zwykle najwyraźniej wówczas, gdy prądy myśli czy życia zmuszały człowieka do głębszych refleksji nad wartościami światopoglądu religijnego. Za Willwollem¹⁾ — znanym katolickim psychologiem — widzimy w tym fakcie cichy odzew owego „Cor inquietum“ św. Augustyna, które zawsze zaczyna lekko drgać, ilekroć usłyszy choćby najcichszy szelest słów mówiących o szukaniu i znalezieniu Boga.

Nawrót tego zagadnienia jest uwarunkowany i samym charakterem religijnych przeżyć, ich głębią i doniosłością życiową. Wiadomo przecież, że akty te przenikają całą strukturę psychiczną człowieka, od podświadomości²⁾ aż do najwyższych szczytów świadomego życia umysłowego³⁾; ogarniają swym prądem wszystkie władze i siły człowieka: intelektualne, wolitywne i uczuciowe; szerokim łózyskiem przepływają bowiem przez wszystkie „nawarstwienia“ jaźni od tendencji po intuicję, od instynktów po najdelikatniejsze odcienie pełnej osobowości.

Ponieważ przeżycie religijne jest tak głęboko uwarunkowanym i o tak znacznym zasięgu aktem człowieka, nic więc

¹⁾ Ueber die Struktur des religiösen Erlebens, Scholastik, 1939, Heft 1, s. 1.

²⁾ Por. Wunderle G., Ueber das Irrationale im religiösen Erleben (Kritische Gedanken zu Rudolf Ottos Buch „Das Heilige“). Philosophisches Jahrbuch, 1919, s. 129 nn., oraz pod tym samym głównym tytułem „Religijno-psychologiczne uwagi“, Paderborn, Schöningh, 1930.

³⁾ Por. Wunderle G., Grundzüge der Religionsphilosophie, Paderborn, Schöningh. 1924, s. 67.

dziwnego, że z problemem religijnym możemy się spotkać w każdym czasie i pod każdą szerokością geograficzną.

Od 50 mniej więcej lat zagadnieniem tym zajmuje się również wiedza psychologiczna, a właściwie osobna jej gałąź tzw. psychologia religii. Ale chodzi tu raczej tylko o datę przyswojenia sobie przez nią metod pracy nauk doświadczalnych⁴⁾, niż o sam fakt psychologicznych opisów przeżycia religijnego. Te bowiem istnieją już od dawna. Geniusz ludzi o bogatym życiu religijnym — św. Augustyna, Bernarda czy Teresy — przekazał czasom późniejszym bezcenne analizy swych przeżyć, których studium jeszcze i dzisiaj jest niezastąpione i więcej niż pouczające.

Nie mamy zamiaru podawać na tym miejscu historii psychologii religii. Niektóre nazwiska jej twórców i kontynuatorów są powszechnie znane. „Potężnie zainaugurowana przez James'a i Wobbermina... rozbudowana przez Girgensohna, Gruehna i Kruegera“⁵⁾, nowa ta nauka może się poszczycić nie lada jakim dorobkiem. Będzie to więc z pewnością niespodzianką dla wielu, że Penido — jeden z najwnikliwszych badaczy przeżyć religijnych — zaczyna swe dzieło⁶⁾ od pytania, czy psychologia religii jest w ogóle możliwa. Sam autor jakby się temu nieco dziwił, gdyż podobne postawienie zagadnienia wydaje się prawie absurdalne, bo przecież z górami 50 lat „tacy mistrze psychologii, jak James i Wundt, tak bystrzy obserwatorzy, jak Leuba i Coe, Flournoy i Delacroix, Girgensohn i De Sanctis poświęcili wiele sił i czasu tej gałęzi wiedzy“. Metodycznie jednak wolno postawić pytanie, czy nie mamy w naszym wypadku do czynienia z jakąś duchową astrologią czy alchemią, które uprawiano przez wiele wieków na pośmiewisko prawdziwej nauce? Bo nie kto inny, lecz sam Max Scheler odrzucił możliwość istnienia doświadczalnej psychologii religii, jako środka bezwzględnie nieprzydatnego do rozświetlenia problemu zjawisk religijnych⁷⁾. A opinia ta jeszcze dzisiaj zdaje się posiadać znaczny

⁴⁾ Por. Morgan W. J., *La psychologie de la religion dans l'Amérique d'aujourd'hui*, Paris, Jouve, 1928, s. 9.

⁵⁾ Fries H., *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg, Kerle, 1949, s. 323.

⁶⁾ *La conscience religieuse*², Paris, Téqui, 1935.

⁷⁾ *Vom Ewigen im Menschen*, Berlin, Der Neue Geist Verlag, 1933, s. 365.

ciężar gatunkowy, skoro się na nią powołuje tej miary filozof co Paweł Ortega⁸⁾).

Ale powróćmy do Schelera. Wielki ten fenomenolog religii zebrał na kilku kartkach swego zasadniczego dzieła — *Das Ewige im Menschen* — wszystko, cokolwiek z punktu filozoficznego można było, słusznie czy niesłusznie, zarzucić badaniom psychologicznym przeżyć religijnych.

Rozpatrzenie tych zarzutów wprowadza nas w sedno sporu o psychologię religii.

I

Według Schelera cała psychologia religii — poza ciasnym kręgiem czysto opisowej psychologii wyznaniowej — to produkt dociekań pozytywizmu. „Uważa ona akty religijne za jedną z grup subiektywnych, psychicznych zjawisk, które stara się opisać, przyczynowo wyjaśnić i w najlepszym wypadku ująć teleologicznie (w biologicznym sensie) jako określony stopień dostosowania się człowieka do środowiska“⁹⁾, odrzuca zaś z religii to, co jest w niej bez wątpienia najważniejsze. „Wahrheitsanspruch“¹⁰⁾ — prawdę obiektywną przeżyć.

Ile w tym zarzucie jest słuszności? Dla każdego, kto zetknął się z historią psychologii religii, jest jasne, że spora ilość dzieł pierwszego okresu w rozwoju tej nauki, to rzeczywiście nieodrodne dzieci pozytywistycznej modły myślenia¹¹⁾.

W istocie pozytywizm nie jest ojcem psychologii religii; narodziny swe zawdzięcza ona po prostu rozwojowi nauk doświadczalnych. Z tą chwilą bowiem, gdy psychologia eksperymentalna wyszła poza obręb wrażeń zmysłowych, w jakim się pierwotnie obracała, było to już tylko kwestią czasu, że przeżycia religijne staną się jednym z głównych elementów jej doświadczeń. Ale kiedy się to stało, w myśl przyjętych założeń psychologia religii winna się trzymać w swym typie doświad-

⁸⁾ *Philosophie de la religion*, Louvain-Paris, 1948, t. 1, s. 5 — 6.

⁹⁾ *D z . c . .*, s. 367.

¹⁰⁾ *T a m ż e*.

¹¹⁾ Por. chociażby: Starbuck D. *The psychology of religion*, London, 1899.

czalnym¹²⁾, w miarę możliwości, metody eksperymentalnej (w szerszym znaczeniu), chociaż dla niej ideałem, jaki pragnie osiągnąć w badaniu zjawisk psychicznych, nie są wyłącznie — i nie zawsze — doświadczenia nauk fizycznych. Często zresztą jest to na terenie życia psychicznego bezwzględnie niemożliwe. Nie jest również i pożądane. Dlaczego? Bo jakkolwiek schemat doświadczenia w obu wypadkach jest p o d o b n y (planowa obserwacja faktów lub też eksperyment, postawienie hipotezy tłumaczącej fakty, weryfikacja hipotezy), w pierwszym jednak składniku schematu mamy na uwadze oprócz badanego subiektywnego przebiegu zachodzących wówczas procesów również — i to przede wszystkim — treść przeżycia. I jedno i drugie chcemy w psychologii religii ustalić, opisać, znaleźć prawa, które nimi rządzą, usystematyzować, sprawdzić i wyjaśnić. Może i to jeszcze należy zaznaczyć, że wyjaśnienie psychologiczne nie jest niczym innym, jak tylko znalezieniem empirycznego uwarunkowania przeżyć, różni się więc od tłumaczenia przyczynowego zjawisk w sensie filozoficznym. Gdy psychologia doświadczalna religii zajmowała się np. ostateczną przyczyną celową przeżycia — co niekiedy rzeczywiście miało miejsce i czym słusznie gorszy się Scheler — wówczas wychodziła ona poza obręb swych uprawnień. Nawet w badaniu religijnego doświadczenia pod kątem przeżywanego obiektywnej prawdy (Wahrheitsanspruch) psycholog pozostawia decyzję o słuszności i wartości tych aktów albo filozofii, albo teologii. Aprioryczne hipotezy stawiane tu i tam przez psychologów, że przeżycia te są jedynie wytworem psychiki — zwykle uczuć — będą z punktu widzenia psychologicznego niedopuszczalne, pomijając już punkt widzenia filozoficzny. Z kwestią tą łączy się bezpośrednio inna: „Na jakiej podstawie — pyta mianowicie Max Scheler — można poznać w psychologii wartość moralną aktu, że np. przeżycie religijne magii jest występkiem, a akt adoracji Najsw. Sakramentu uczynkiem godnym pochwały?“¹³⁾ Ale tutaj musimy odpowiedzieć, że jeśli powyższe sformułowanie ma być zarzutem przeciw psychologii religii, to trafia ono zu-

¹²⁾ Rozróżniamy prócz tego typ filozoficzny psychologii religii, polegający na analizie ontologicznej przeżycia oraz typ teologiczny, w którym akty — ujęte pod kątem eksperymentalnym lub ontologicznym — badamy w świetle prawd objawionych. Penido M. T.-L., D z . c . , s. 4 nn.

¹³⁾ D z . c . , s. 369; Ortegat P., S. J., D z . c . , 5 — 6.

pełnie w próżnię. Zagadnienie wspomniane przynależy bowiem do innych nauk. Psychologia daje tylko materiał, który umożliwia osąd filozoficzny. Nie jest więc bezużyteczna, dostarczając w wymienionym np. wypadku bezstronnego opisu przeżyć, związanych bądź z magią, bądź z Najśw. Sakramentem, ustala sprawdzone hipotezy, z których jasno wynika, że akt religijny magii różni się co do treści i to diametralnie od adoracji Eucharystii, skoro pierwszy z nich mianowicie zawiera w sobie czynniki niezgodne z naturą ludzką, wypacza ją więc i upadla, podczas kiedy drugi uszlachetnia i udoskonala.

Obecnie przechodzimy do centralnego zagadnienia psychologii — czym jest przeżycie religijne? I tutaj również panują pewne nieporozumienia. Nie da się ten problem ująć w pytanie, czy akt religijny jest aktem uczuć, myślenia czy podświadomości, chociaż często — począwszy od Schleiermachera ¹⁴⁾ — tak właśnie je ujmowano ¹⁵⁾. Zagadnienie to stawiamy znacznie szerzej: Czym jest przeżycie religijne subiektywnie i treściowo na podstawie doświadczenia? Problem bowiem zasadniczy psychologii religii polega na znalezieniu różnicy zachodzącej między życiem religijnym a życiem leżącym poza tą sferą, na „wymierzeniu” stopnia tej różnicy, na zbadaniu, jak akt religijny włącza się w całokształt psychiki i jak się w duszy rozwija ¹⁶⁾. W takim ujęciu zagadnienia nie grozi nam niebezpieczeństwo — przed czym słusznie Scheler przestrzega ¹⁷⁾ — wyjścia poza zasięg promienia, którym chcieliśmy opisać koło centralnego pytania omawianej nauki i tym samym rozminięcia się ze słusznym rozwiązaniem zagadnienia.

Psychologia religii ma być rzekomo nieprzydatna w odślanianiu tajemnic głębi religijnych również i z tego względu, że przeprowadzamy w niej prawie wyłącznie badania przeżyć nie swoich lecz cudzych, wyprutych z czynnika osobowego i duchowego (*Psychologie des person — und geist-entleerten Anderen*) ¹⁸⁾. Zarzut Schelera jest najzupełniej słuszny, gdy rozważamy stan faktyczny metodologii

¹⁴⁾ Ueber die Religion⁴, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, (wyd. Rudolfa Otto) Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1920, nr. 38 nn, s. 24 nn.

¹⁵⁾ Scheler, D z . c . , s. 365.

¹⁶⁾ Willwoll A., S. J., Seele und Geist, Freiburg im Br., Herder, 1938, s. 232.

¹⁷⁾ M . c .

¹⁸⁾ D z . c . , s. 369.

psychologicznej w pierwszym okresie jej rozwoju. W wielu bowiem wypadkach można by dosłownie do niej odnieść powyższe określenie. Ale czy metodologia ta stanowi zło konieczne nowej wiedzy? Raczej przeciwnie. Terenem badań w psychologii religii jest przede wszystkim własna jaźń, własne przeżycia religijne, metodą zaś najbardziej używaną — samoobserwacja¹⁹⁾. Zresztą nawet w zakresie obserwacji drugich trudno przyznać rację powyższemu zarzutowi, ponieważ i wówczas korzystamy z introspekcji i wyjaśnień badanych osób. Jak dalece i w jakich warunkach jesteśmy w stanie śledzić życie religijne drugiego człowieka? Na to pytanie odpowiemy kiedy indziej. W każdym razie możliwości poznania cudzych aktów religijnych wydają się dość duże, skoro — mimo zastrzeżeń Wunderlego — Raitz von Frentz potwierdza zdanie Girgensohna i Gruehna, że badania tego rodzaju przy specjalnych uzdolnieniach obserwatora i obserwowanych osób z zachowaniem przy tym niektórych ostrożności dadzą się przeprowadzić nawet w psychologicznym laboratorium²⁰⁾. Nie chodzi tu, broń Boże, o wywoływanie w pracowniach stanów mistycznych, bo prawdziwy mistyk, jak to ktoś zauważył, nigdy nie przyjdzie do laboratorium w tym celu, aby być przedmiotem badań. Mamy na względzie najprostsze akty religijne.

Bezpośrednio z powyższym zastrzeżeniem połączył Scheler jeszcze jeden sprzeciw względem psychologii religii. Ma być ona rzekomo obiektywnie niemożliwa, gdyż z konieczności wypacza poznawane przeżycia, ponieważ uważa je a priori za bezsens, fałsz lub chorobę.

Nie będziemy na ten zarzut odpowiadać wprost. Jest on, jak się nam wydaje, słuszny w odniesieniu do tego czy innego psychologa religii (Leuba, Delacroix). Zresztą Scheler przenosi tutaj omawiany problem poza ramy psychologii na teren filozofii, której psychologizm nigdy nie umiał od nowej nauki praktycznie rozgraniczyć.

Nas w większej mierze zajmuje przy tej okazji zagadnienie inne: czy i w jakim sensie człowiek tylko religijny jest w stanie dotrzeć do jądra przeżyć w ich formie i treści?

¹⁹⁾ Wunderle G., *Einführung in die moderne Religionspsychologie*, Kempten, Kössel-Pustet, 1922, s. 110.

²⁰⁾ *Das religiöse Erlebnis im psychologischen Laboratorium*, Stimmen der Zeit, 1925, 109 Band, s. 200 nn.

Na wstępie należy podkreślić słuszność ogólnie wśród katolików przyjętego poglądu, że przynajmniej minimalne życie religijne jest niezbędne do zrozumienia tego rodzaju aktów. W przeciwnym bowiem razie będzie to opowieść niewidomego o pięknie czy brzydocie kolorów. A chociażby nawet ktoś — w wypadku wyjątkowym — posiadał wybitne zdolności wczuwania się w psychikę innych, to jednak i wówczas nigdy chyba nie uzupełni zasadniczego braku, jakim jest własne, osobiste przeżycie i „doświadczenie“ religijne. Oprócz tego, wydaje się nam, że katolickie akty religijne potrafi zrozumieć t r e ś c i o w o tylko katolik, protestanckie — tylko protestant, chociaż — jak wspomnieliśmy — mogą tutaj zachodzić wyjątki. Międzywyznaniowe porównywanie przeżyć jest jednak pouczające.

Ostatnie zastrzeżenie przeciw psychologii religii — z jakim się niekiedy spotykamy — wyrosło z pewnika, że nie jest ona nauką normatywną²¹⁾. Czy nie byłoby więc lepiej poświęcić swe siły filozofii religii? O ile się nie mylimy, podobny zarzut można by skierować przeciwko fizyce (ze strony filozofii przyrody. Czy byłby on jednak słuszny? Bynajmniej. Musimy jednak podkreślić to, że każdy stwierdzony fakt jest w analogicznym znaczeniu „n o r m a t y w n y“, a psychologia religii żyje faktami. Ale musi to być fakt ujęty w całość o b i e k t y w n e j s w e j p r a w d z i e. Przypadkowo zaś zaobserwowany akt religijny niesłychanie rzadko tę cechę posiada. Zresztą i w p l a n o w e j obserwacji musimy się liczyć z trudnościami, jakie należy pokonać, by dojść do obiektywnej prawdy. Już w nastawieniu psychicznym przeprowadzającego obserwację, w doborze badanych osób, w metodzie pracy może się ukrywać błąd, którego konsekwencje idą tak daleko, że nieraz, gdy wiemy k t o b a d a i k o g o, z góry przypuszczamy, jakie będą wyniki tych pozornie naukowych doświadczeń. Błędy wciskają się również w drugim etapie badań, mianowicie w szukaniu racji logicznej dla twierdzeń dotyczących jednostkowych wypadków. Hipoteza psychologiczna, jaką następnie budujemy, wymaga również skrupulatnej weryfikacji.

Otóż — chociaż sam fakt jest „normatywny“ — ani obserwacja religijnych faktów sama z siebie, ani hipoteza o jakiej wyżej była mowa, ani weryfikacja jej nie są dla religii normą.

²¹⁾ Ortega P., S. J., D z . c . , s. 6.

Jak bowiem wiemy, psychologowie, wykluczający z góry przyczyny nadprzyrodzone przeżycia religijnego, dochodzą niekiedy w tłumaczeniu tych samych faktów do wręcz odmiennych wniosków niż ich wierzący koledzy, mimo że trudno tym ostatnim odmówić obiektywności i naukowej uczciwości. Sprawdzanie hipotez jeszcze większą wykopało przepaść pomiędzy ich twierdzeniami.

Ale to nie znaczy, by psychologia religii nie miała w sobie wielkich wartości, które zmuszają do zajęcia się jej problemami. Może ona oddać wielkie usługi filozofii człowieka, jeżeli ograniczy się do właściwego sobie zakresu i ściśle przestrzegać będzie swej metody. Dotychczas rzadko tylko te słuszne postulaty uwzględniano.

Zbierając nasze uwagi, zgadzamy się najzupełniej z Friesem²²⁾, że zarzuty Schelera są zrozumiałe i uzasadnione, jeśli mamy na względzie niektóre formy, metody, roszczenia pewnych odłamów psychologii religii, jakkolwiek rzeczowo jest w jego zastrzeżeniach dużo przesady. Scheler bowiem zbyt jednostronnie oznaczył przedmiot, zadania i cel tej nowej nauki, a wnioski, jakie następnie wyprowadził, były tylko konsekwencją wadliwych założeń. Bezsporną jego zasługą, jest jasne postawienie zagadnienia, które odsłoniło wszystkie słabe strony kierunków, znanych pod ogólną nazwą psychologizmu i przyczyniło się tym samym do rozwoju właściwej psychologii religii, przeciw której zarzuty te wskutek nieporozumienia były najogólniej skierowane.

II

Z podobnym niezrozumieniem, jak na gruncie filozoficznym, chociaż z innych przyczyn, spotkała się psychologia religii niekiedy ze strony przedstawicieli myśli teologicznej.

Sama atmosfera, w jakiej nowa nauka wzrastała, już tę nieufność tłumaczy. Przecież większość dzieł z zakresu psychologii była nasycona albo agnostycyzmem filozoficznym, albo areligijnym dogmatyzmem. Katolicy zaś światopoglądowo nigdzie nie są tak delikatnie uczuleni, jak na punkcie swej wiary. Będąc dogłębnie przekonani o jedności prawdy religijnej, krytycznie odnieśli się do hipotez, z których najbardziej szcze-

²²⁾ M . c .

re głosiły otwarcie, że religia jest schorzeniem psychicznym (Charcot, Janet, Freud i inni)²³⁾.

Spór jest jeszcze bardziej zrozumiały, gdy zwrócimy uwagę na wypowiedzi samych psychologów. Część z nich wypowiadała swe zdanie jasno, że nie uwzględnia w swych badaniach innych założeń, jak pozytywistycznych²⁴⁾. Twierdzono, że z chwilą odkrycia mechanizmu psychologicznego przeżyć religijnych, łaska stała się czymś nie tylko zbędnym, ale i nie-naukowym. I jak do tłumaczenia zjawiska wyładowań elektrycznych w czasie burzy — uzasadniano — nie należy uciekać się aż do imienia Jowisza, bo wystarczy elementarna znajomość fizyki, podobnie w zrozumieniu aktów religijnych poznanie praw psychologicznych, na jakich się one zasadzają, zastąpi zawsze i wszędzie i to całkowicie uciekanie się o pomoc do teologii. Sprawę całą rozognił pogląd protestantyzmu, podług którego człowiek jest zawsze świadomy działania Bożego w sobie. To więc, co dawniej wydawało się niekiedy w swych przyczynach i istocie działaniem Bożym w duszy ludzkiej (np. cudowne nawrócenie), miało odtąd być grą znanych czy nieznanых „nawarstwień“ psychiki.

Zdaje się, że już ostatecznie wyjaśniono ze strony katolickiej wątpliwości, czy psychologia doświadczalna ma prawo i w jakim zakresie — zajmować się religią, szczególnie w jej najwyższej formie, jaką jest mistyka. I to jest również pewne, że znikły na zawsze z zakresu problematyki katolickiej takie kwestie, jak np. czy mistyka należy do dziedziny teologii czy też psychologii²⁵⁾. Stwierdzono bowiem, że czymkolwiek jest religia, jest ona również przeżyciem, doświadczeniem religijnym, a jako taka może być i powinna w pewnym zakresie przedmiotem również i psychologii. W p e w n y m z a k r e s i e , bo akt religijny wychodzi jednak częściowo poza zakres tej wiedzy z podwójnego względu: a) jedną z jego przy-

²³⁾ Por. tak charakterystyczne w tym względzie dzieło Freuda: *Die Zukunft einer Illusion*², Wien 1928.

²⁴⁾ Nikt chyba z taką precyzją, jak Penido, nie odsłonił zakulisów istoty rozważanego przez nas sporu. Wiele myśli drugiej części naszego artykułu czerpiemy z rozdziału *De la psychologie religieuse* cytowanego wyżej dzieła: *La conscience religieuse*.

²⁵⁾ Por. Krebs E., *Mystik als theologische Wissenschaft*, *Theologische Revue*, 1928, nr. 6, s. 202 nn; Richstaetter K., *S. J. Erlebnistheologie und Mystik*, Scho-lastik, 1934, s. 566.

czyn jest działanie Boże w człowieku, b) jego przedmiotem jest Bóg. Obydwa te czynniki same w sobie nie dadzą się objąć promieniem badań laboratorium psychologicznego²⁶⁾, c) do lepszego zrozumienia tego działania Bożego w duszy ludzkiej jak również do poznania samego Boga przyczyni się psychologiczne rozświetlenie tajemnic przeżycia religijnego²⁷⁾.

Jakim więc sposobem zabrano się do usunięcia teologicznych kamieni obrazy z psychologii religii?

Teologia i psychologia badaczy protestanckich uchwyciła się kurczowo zdania James'a, według którego terenem działania bożego w człowieku jest podświadomość. W ten sposób rzekomo ocalono wartość praw psychologii religii, których polem jest „nawarstwienie” świadomości, a nie pominięto również okaleczonej rzeczywistości łaski uczynkowej, rezygnując z twierdzenia, że człowiek jest zawsze świadomy jej obecności w sobie.

A droga katolicka?

Bóg, współdziałając z psychiką człowieka nie odbiera jej aktom cech naturalnych, te zaś ostatnie mogą być przez nas psychologicznie poznane²⁸⁾. Łaska nie zastępuje władz naszej duszy, lecz ułatwia prawidłowe ich funkcjonowanie. Nie należy więc nigdy zapominać, że Bóg działa wówczas na podobieństwo natury. Psychologia religii winna w takim wypadku odszukać wszystkie elementy materialne, jakimi się łaska posługuje. Będzie jednym z nich np. zależność życia religijnego od czynników doktrynalnych, środowiskowych, charakterologicznych itp. Co więcej, możemy nawet stwierdzić, w jakich okolicznościach, w jakich warunkach występuje najczęściej działanie łaski, możemy również opisać prawa, według których psychika religijna rozwija się najnormalniej. W każdym razie jedno zostaje zawsze dostępne dla badań psychologii doświadczalnej, mianowicie przebieg faktu i podpadająca pod doświadczenie struktura przeżycia religijnego, a to przecież już jest niezwykle pouczające.

²⁶⁾ Por. Penido, D. Anselm Stolz, O. S. B. — *Theologie der Mystik*, Revue Thomiste, 1937, s. 497.

²⁷⁾ Jest to przecież wstęp do drogi, którą św. Tomasz tak jasno wykreślił: „Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo” S. c. G., I, II, c. 4.

²⁸⁾ „(Deus) movendo eas (causas naturales) non aufert quin actus earum sint naturales”. S. t h., I, q. 83, a. 1 ad 3.

Czy z odkryciem praw tłumaczących doświadczalnie prawami psychologicznymi jakiś akt religijny, tym samym unięściwia się łaskę i Boga? Kto by tak sądził, temu wystarczy wskazać drogę do 70 rozdziału księgi III. *S u m y p r z e c i w p o g a n o m*²⁹⁾, aby nie rozwiązywać trudności, które już dawno rozwiązane zostały. Tam to naucza św. Tomasz, że gdy rzecz naturalna sprawia właściwy sobie skutek, nie można wówczas zapominać, że wynik jej działania pochodzi również od Boga (cały od stworzenia, cały od Stwórcy!), ponieważ rzecz naturalna wywołuje ten skutek mocą Bożą. Trudno było by np. powiedzieć, że samo dłuto wyrzeźbiło „Mojżesza“, mimo że jest w tym narzędziu właściwość, która pozwala nim odrywać z bloku kawałki marmuru. Genialna ręka Michała Anioła wlała wówczas w dłuto inną siłę, — wykuwania z zimnego kamienia zastygłych rysów Proroka. Podobnie i w czynnościach człowieka, Bóg, jako przyczyna pierwsza działa z nim razem nie odbierając mu jednak godności: prawdziwej przyczyny aktów. A gdy działanie Boże przechodzi siły natury? Tak jak medycyna potrafi stwierdzić w którymś z cudownych uzdrowień w Lourdes symptomy zdrowia, mimo że nie jest zdolna dać wytłumaczenia ich przyczyn, podobnie psychologia religii w cudach porządku psychologicznego może je opisać na podstawie relacyj tego, który doznał tego rodzaju przeżyć np. w czasie ekstazy. Może je też sklasyfikować, a nawet — idąc dalej — zapoczątkować ich wytłumaczenie psychologiczne. Dopiero wówczas wchodziłaby ona na błędne drogi, gdyby, opierając się na uprzedzeniach, za żadną cenę, nawet za cenę prawdy, nie chciała słuchać o innym tłumaczeniu, jak tylko empirycznym, czy też z drugiej strony bez powodów przyjmowała wszędzie bezpośrednią ingerencję Boga.

W katolickim więc sposobie usunięcia teologicznych nieporozumień w sporze o psychologię religii nie spychamy działania Bożego w aktach religijnych ze świadomości w podświadomość, chociaż bynajmniej nie zaprzeczamy, że i tam sięgają również wpływy Bożej łaski. Niekiedy są one w swych skutkach przez nas uświadomione, niekiedy zaś nic o nich nie wiemy.

²⁹⁾ „Patet etiam quod, etsi res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum quod Deus illum producat: quia res naturalis non producit ipsum nisi virtute divina“.

Po drugie: łaska, Bóg, to byty w swej istocie ponadempiryczne, nadprzyrodzone i samé w sobie za pomocą jakiegokolwiek nauki doświadczalnej poznane być nie mogą.

Po trzecie: są w niej poznawalne w skutkach działania Bożego i to zarówno wówczas, gdy działanie Boże jest zgodne z naturalnym biegiem sił natury, jak i wtedy, gdy jest ono nadprzyrodzone co do sposobu (*supernaturale quoad modum*)³⁰⁾.

I końcowa uwaga. Psychologia katolicka zdaje sobie dobrze z tego sprawę, że k a ż d y badacz tajemnic przeżycia religijnego, kieruje się świadomie czy nieświadomie dyrektywami, które bierze z nauk normatywnych. Wierzący psycholog nie lęka się szukać ich źródła — mimo, że jest to czasami niemożliwe — w wyznawanej przez siebie religii. Psychologia jednak i wówczas, a może właśnie tylko wówczas, zdolna jest zachować swą autonomię i przyczynić się do rozwiązania „wielkiego zagadnienia“, jakim według św. Augustyna staje się sam dla siebie „człowiek — istota nieznana“.

Ks. Józef Majkowski T. J.

³⁰⁾ Penido, *La conscience religieuse*, s. 29.

„Rozdroże miłości” — dokumentem epoki

I

Na utwór literacki można się patrzeć z podwójnego punktu widzenia: jako na dzieło sztuki i jako na dokument swoich czasów. Bo twórczość człowieka, choćby najbardziej ponadczasowe, wiekuiste wyrażała tendencje, kształtuje się przecież w określonych ramach czasu i przestrzeni. Stygmatem znaczącą i epoka, w której powstaje, i charakter narodowy, który na właściwościach psychicznych artysty wyciska swoje, mniej lub więcej wyraźne piętno. A jeśli sztuka, w pewnym przynajmniej tego słowa znaczeniu, daje nam klucz do poznania życia, to nie błahym dla krytyka literackiego zadaniem będzie rozpatrzenie jej twórców właśnie pod tym kątem widzenia, jako pewnego świadectwa dziejowego, które tak dla psychologii jak i socjologii społecznej nie jest z pewnością bez interesu.

Sądzę, że utworem, który szczególnie nadaje się do tego rodzaju studium jest „Rozdroże miłości” Jerzego Zawieyskiego. Rozgłośna ta sztuka pozornie oderwana jest od określonego miejsca i czasu — nie posiadamy żadnych danych dla ustalenia chronologii jej akcji i jej lokalizacji — a jednak utwór to ponad wszelką wątpliwość współczesny, i mimo braku tzw. kolorytu lokalnego niewątpliwie mocno osadzony w realnych polskich stosunkach. Wspominałem już przedtem z okazji Zawieyskiego „Meża doskonałego”, że pisarz ten nawet wtedy, gdy podejmował tematykę biblijną, związał ją w niejednym silnie z aktualną problematyką polskiego społeczeństwa, i to, mimo wiednie zapewne, sięgając nawet do tradycyjnej polskiej gwarancjonistycznej postawy¹⁾. „Rozdroże miłości” jest w rozwo-

¹⁾ Nawiasem mówiąc echa dawniejszego polskiego dramatu rozlegają się niekiedy oryginalnie zresztą strawestowane w „Rozdrożu”. Tak np. scena w której ksiądz Jan przemawia do Marty: „Elżbieta to człowiek

ju problematyki ideologicznej dramaturga bezspornie ogromnym krokiem naprzód, zwłaszcza jeśli idzie o pogłębienie jego moralnej świadomości w duchu katolicyzmu. Stąd też zobaczymy, że właśnie ten starotestamentowy i zarazem starszlachecki gwarancjonizm zostanie teraz poddany w dramacie surowej krytyce, w innej społecznej formacji, tam gdzie dziś się on najsilniej uwydatnia, na terenie życia wiejskiego.

Ale to jeszcze nie wszystko. Można śmiało pójść dalej i postawić tezę, że „Rozdroże“ uchwyciło — czy ze wszystkim słusznie to rzecz do dyskusji — te dwie najbardziej reprezentatywne postawy, jakie znamionują nasze społeczeństwo i próbowało je konfrontować z idealnie pojętym chrześcijańskim ujęciem rzeczywistości. Tego rodzaju analiza zasługuje z pewnością na najbaczniejszą uwagę. Intuicja artysty ma przecież zwykle niejedno nawet naukowemu badaczowi do powiedzenia.

II

Nie trudno w życiu naszym wyróżnić dwie wypaczone, a z wielu względów przeciwstawne formacje moralne, z których jedna charakteryzuje przeważną część naszej inteligencji, druga zaś uwydatnia się mocno u naszego ludu, w szczególności u mieszkańców wsi. Zobaczymy, że w dramacie Zawieyskiego obydwie te nastawienia znalazły swoje odbicie, z tym jednak, iż autor głównie koncentrował się na opisie ostatniej, pierwszą raczej szkicując tylko epizodycznie. Mieszkańcy wsi z wójtem na czele, nieboszczyk ksiądz Anastazy, Marta — oto wszystko kreacje jednego typu cywilizacyjnego, wsiowego, opartego na prastarym ustroju rodowym, stanowiącym podbudowę pod gromadzką solidarność. Jedynym natomiast — nie dość zresztą pogłębionym przedstawicielem inteligenckiej religijności jest brat księdza Jana, budowniczy Piotr. Natomiast sam ksiądz Jan reprezentuje stanowisko środkowe, będąc w intencji autora upostaciowaniem podniosłej, prawdziwie ewangelicznej re-

tak samo nieszczęśliwy“, Marta zaś replikuje: „potwór nie człowiek“ jest odwróceniem epilogu „Caliguli“, w którym na rzucony pod adresem tyra-
 nana epitet: „potwór“, odpowiada filozof: „tylko człowiek“... W ogóle można powiedzieć, że motyw prawdziwego humanizmu, stanowiący oś sztuki, ma w naszej dramaturgii dawną i to dobrą tradycję. Dość tu wymienić choćby „Fantazego“ Słowackiego.

ligijności. Konflikt dramatyczny w dużej mierze obraca się właśnie dookoła starcia się tych trzech postaw duchowych²⁾.

Przypatrzmy się tym sprawom nieco bliżej. Akcja dramatu odbywa się na wsi. Na ten punkt położył autor szczególniejszy nacisk. Ks. Jan świadomie bierze posterunek właśnie na tym terenie. „Nie dla mnie jest — stwierdza — miasto. Muszę być bliżej ludzi, ich codziennych trudów, ich doli — aby dobrze spełniać swoje tutaj zadania. Tutaj człowiek jest prawdziwszy, zarówno w dobrem jak w złym. Jest tu wielka powaga życia w ludziach, wielka odpowiedzialność. Czasami wypadki, jak w tej wsi, powodują głębokie wstrząsy — Bóg tutaj objawia się potężniej, w większej grozie, czy w większym miłosierdziu niż gdzie indziej. Tutaj odsłania się żywa nieskończoność na każdym kroku“.

Ale ta religijność wiejskiego życia wykazuje często jeszcze bardzo starotestamentowe znamiona, jeszcze nie dojrzała do ewangelicznej nauki o miłości. Zapewne, spotykamy tutaj i niemałe, przez autora bodajże niedocenione społeczne wartości. Solidarność gromady, która stoi na straży swoich tradycji, swego obyczaju, dyscyplina moralna, zwłaszcza poszanowanie świętości ogniska rodzinnego, bezkompromisowość, odważne wystąpienie w obronie swego poglądu na świat — to są wszystko niezaprzeczalne zalety. A jednak religijność ta objawia jakieś dziwne zacieśnienie, partykularyzm, który faktycznie obraz Chrystusowy nakaz miłości bliźniego. Jest to nie tyle zresztą wina charakteru, ile ciasnota pojęć. Ksiądz Jan tak osądza pod koniec sztuki to nastawienie: „Gdyby mieli rozleglejsze

²⁾ Dotychczasowe recenzje akcentowały przeważnie jako główne dramatyczne przeciwieństwo, konflikt między postawą rygorystyczną ks. Anastazego a postawą ks. Jana, postawą ewangelicznej miłości. W moim przekonaniu sprawa księdza Anastazego jest raczej drugorzędna. Ks. Anastazy jest tylko przygodnym wykładnikiem tego przesadnie surowego ekskluzywizmu, tej starotestamentowej formy religijności, jaką reprezentuje wieś. To nie tyle on urabiał jej psychikę, ile właśnie jej nastawienie kształtowało poglądy ks. Anastazego, który pod koniec życia — dowiadujemy się przecież o tym od księdza Jana — uznał swój błąd. Sądzę, że zaprojektowane przeze mnie ujęcie, przechodzące od zagadnienia psychologicznego do już psychosocjologicznego problemu nadaje sztuce bardziej szerokie i aktualne perspektywy, wiążąc ją ściślej z doniosłą problematyką współczesnej polskiej rzeczywistości. Myślę również, że nieocenioną została nola reprezentatywnego, jeżeli idzie o inteligentcki styl życia, Piotra, wyrażającego drugą nowoczesną formę pseudochrześcijańskiej postawy, antytetyczną do dawnej tradycyjnej, jaką kultywuje wieś. Dopiero uwzględnienie wspomnianych wszystkich trzech postaw zobrazuje nam bliżej w dramatycznym skrócie węzłową sytuację polskiego katolicyzmu, którą starał się ze współczesności wydobyć Zawieyski.

widoki na siebie i na innych — byłoby inaczej. Nieraz o tym myślałem, gdy słuchałem co mówią — jak widzą swoje życie. To dlatego... że żyją wąsko i ciasno“.

Charakterystyczne jest dla tej mentalności ujęcie zła etycznego. Zło jest dla wiejskiej gromady czymś zewnętrznym, siłą diabelską, czymś od czego można i trzeba się odгородzić systemem zakazów i eliminacji niebezpiecznych elementów. Poprzednik księdza Jana, nieboszczyk ksiądz Anastazy, który trzymał ludność w ostrym rygorze i usiłował zlikwidować grzech przez rzucanie klątwy i banicję winowajców, był popularnym wyrazicielem tej postawy. Tak więc główny wysiłek został tu skierowany na utrzymanie karność zewnętrznej, natomiast zapoznana została sprawa wewnętrznej przemiany duchowej; straconą też została możliwość oddziaływania na zdechrystianizowane elementy. W dramacie odzwierciedla tę sytuację fakt, że wieś podzielona jest jakby na dwie, murem chińskim oddzielone części, z których jedna, centralna, reprezentuje typ życia poprawny, typ zewnętrznego ładu, druga zaś, Zarzecze, była dopóty postrachem całej okolicy, dopóki nie roztoczył nad nią swej pieczy duchowej ksiądz Jan. W przeciwieństwie do surowego księdza Anastazego zerwał on z dotychczasowym izolacjonizmem i potrafił w ciągu niespełna dwóch lat zmienić całkiem profil wewnętrzny Zarzecza, i przyzwyczaić jego mieszkańców do pożytecznej pracy, ucząc ich osobiście pszczelarstwa i sadownictwa. Ale nie ten tylko bezwzględny separatyzm decyduje o słabości wsiowego chrześcijaństwa. Potraktowanie zła jako siły czysto zewnętrznej grozi tutaj już pewnym faryzajzmem, przekonaniem, że samo już zlikwidowanie zewnętrznych, antyspołecznych objawów niemoralności pozwala ludziom, aby uważali się za bogobojnych i sprawiedliwych. Jakże charakterystyczna jest tu scena, gdy gromada niezadowolona z tego, że ksiądz Jan na fundowanej przez nią kapliczce ku czci ks. Anastazego umieścił jako napis: „Odpuść nam nasze winy“ i „zbaw nas od złego“, projektuje: „Może byłoby lepiej dać napis o miłosierdziu Bożym lub Boskim błogosławieństwie?“. A kiedy ksiądz Jan odpowiada przecząco, pada znowu natrętne pytanie: „Dlaczego? Czy ksiądz ma nam coś do zarzucenia? Czy nie żyjemy po Bożemu?.. Nie podług nauk, jakie od księdza słyszymy?“ Ludzie tego typu nie są w stanie zrozumieć odpowiedzi ks. Jana: „Nie żyje się nigdy dostatecz-

nie po Bożemu. Tyle spraw nas od Boga odwodzi. "W ścisłym związku z tym nastawieniem pozostaje właściwe starotestamentowemu judaizmowi przekonanie, że Bóg już w doczesności wymierza swoje sądy; za dobro płaci błogosławieństwem już tu na ziemi, i już tu na ziemi za zło karze. „Bóg najwyższy“ — stwierdza wójt przechwalając się tym, że wieś wyrzuciła winowajców — „okazał nam swoje miłosierdzie. Dawniej były tu susze, powodzie, pożary, zarazy. Widome znaki kary boskiej". W umysłach króluje pojęcie Jahwy, Boga, który tylko karze, który jest przede wszystkim sędzią.

III

Nic dziwnego, że następstwem takich uproszczeń jest niezrozumienie tego, jak skomplikowane procesy odbywają się w sercu ludzkim, jak ustawicznym ono ulega przemianom. Jak w baśni spotykamy tu schematyczny podział ludzi: na czarne i białe charaktery, na opętanych przez szatana i sprawiedliwych. Ta ciasnota pojęć, problem — nawiasem mówiąc genialnie wykorzystany przez Orzeszkową w „Dziurdziach" — staje się i w „Rozdrożu" motorem tragicznej akcji. Wieś występuje solidarnie przeciwko Elźbięcie, która podległa swego zalotnika Andrzeja do morderstwa i stała się przyczyną jego samobójstwa. Buntuje się przeciwko temu, żeby swobodnie na jej gruncie poruszała się faktyczna współuczestniczka zbrodni i dlatego ostracyzm gromady skazuje ją wyraźnie na banicję. Marta, wdowa po samobójcy uważa wręcz, że postępek jej męża był po prostu szatańskim opętaniem, że „było tu we wsi królestwo czarta", że winowajczyni Elźbieta była w zмовie z diabłem. A ta czarcia moc została przez wieś tak przesadnie podkreślona, że wykładnik tego nastawienia ksiądz Anastazy, jakby przyjmując pewne rysy nieszczęśliwego proboszcza z Lumbres z „Pod słońcem szatana" — Bernanosa — pisze w swoim pamiętniku: „Niszczyłem zło całą mocą mojej duszy, a ono, zamiast przy Twojej, Boże, pomocy znikać z dusz ludzkich, zapuszczało korzenie jeszcze głębiej. Obraz Twój, Panie, obraz Boga karzącego nie złamał twardości serc tych ludzi! Czyż nie takie jest Twoje prawdziwe oblicze, o Boże! Gniew Twój nie powalił szatana!"

Tymczasem stan duszy Elźbiety przedstawiał się całkiem odmiennie od tych wyobrażeń. Elźbieta była wprawdzie rze-

czywiście inicjatorką zbrodni Andrzeja, ale do końca nie wiemy, co ją skłoniło do tego, dla niej samej niespodziewanego postępu³⁾.

Niezależnie od tego czym była przedtem Elżbieta, istotne jest, że w chwili rozpoczęcia akcji jest już zgoła czym innym, niż to przypuszczała gromada. Jest skruszonym grzesznikiem, pokutnicą wstępującą na nowe ścieżki życia, osobą dla której problem moralny oczyszczenia, uzyskania przebaczenia, posiada najważniejsze znaczenie, tak wielkie, że gaśnie nawet wobec niego sprawa stosunku Elżbiety do Piotra, jedynej miłości jej życia. I oto na tym tle wywiązuje się tragiczny konflikt między wsią, nie zdającą sobie sprawy z dokonanej przemiany, a Elżbietą. Wieś myśli o upadłym człowieku statycznie. Identyfikuje go ze złem, żąda w imię gorejącego w duszach poczucia sprawiedliwości widomej pokuty i kary. A tę karę własną chciałaby wymierzyć ręką.

Przebywamy tutaj w atmosferze starotestamentowego prawa: „oko za oko, ząb za ząb“.

Zawieyski bardzo trafnie podchwycił jedną ze słabości chłopskiej religijności, która wierna surowym, prymitywnym, prastarym tradycjom plemiennej moralności, zapomina zbyt często o duchu ewangelicznej miłości i przebaczenia. Poszkodowana wdowa po Andrzeju, Marta, oświadcza księdzu Janowi, usiłującemu ją pogodzić z nieszczęśliwą Elżbietą: „Wiem swo-

³⁾ Jest to, nawiasem mówiąc, słaby psychologiczny punkt sztuki. Elżbieta to przecież osoba wyjątkowo silnie związana z naturą — jak to podkreśla ksiądz Jan — odznaczająca się pokojem i ładem duchowym. Ta jej właśnie harmonia duchowa czarowała mężczyzn. Wydawałoby się więc, że jej postępowanie winno być możliwie naturalne. Tymczasem okazuje się, że jest ona dla siebie samej tajemnicą, że nosi w sobie jak gdyby fatalizm zbrodni. Michał, prosty chłopak, charakteryzuje ją w ten sposób: „Zawsze w niej było coś takiego, coś... jakby już przedtem nosiła w sobie to, co się później stało...“ Co więcej, dowiadujemy się, że była przyczyną „rozbita wielu ognisk rodzinnych“, choć z drugiej strony należałoby przyjąć, że działało to się zupełnie od niej niezależnie, było niezamierzonym wynikiem jej osobliwego uroku, fascynującego mężczyzn, co znowu wygląda co najmniej zagadkowo, a w stosunkach wiejskiego życia jest zupełnie nieprawdopodobne. Słowem jest czymś w rodzaju tajemniczej dziwożony. Została wskutek tego zamazana tak ważna dla problematyki ideologicznej sprawa, jak ta, czy oburzenie wsi na Elżbietę posiadało dostateczne podstawy, czy też było tylko bezmyślną, na pierwszych lepszych poszlakach opartą nagonką. Punkt to bardzo istotny, bo rzeczą dla oceny moralnej wsi decydującą jest to, czy zgrzeszyła ona więcej ciasnotą pojęć, czy niehumannością? Pewne teksty dają podstawę do pierwszej, inne zaś znowu do drugiej interpretacji.

je: — moja tu się stała krzywda, moja ino — niczyja!“ A Elżbiecie oznajmi bezlitośnie: „nie ma na cię kary“...

Tego rodzaju nastawienie ma swoje głębsze podłoże, jest wyrazem zbytńego przywiązania do wartości doczesnych, które zdają się przesłaniać jednostce cały Boży świat. Choć ludzie występujący w tragedii są religijni, ba, nawet pobożni, to jednak niekiedy w przelotnym błysku zdradzają się z podświadomym kultem innej religii, religii doczesności. Marta nie może przyjść do siebie po stracie Andrzeja. „Nie ma go i nie będzie“ — woła do Elżbiety, która na próżno błaga ją o przebaczenie. — „Choćby nie wiem jak się myślało — to cóż?“ I dlatego tym ludziom twardego serca ciśnie książdż Jan w przystępie oburzenia te, ogólnie rzecz biorąc, chyba nazbyt surowe słowa: „Jesteście bez wiary, bez Boga!“

IV

Jest rzeczą znamionną, że dominującym problematem moralnym przy tego rodzaju nastawieniu jest oczywiście problem zemsty. Znajdziemy go już na naczelnym miejscu i w mitach greckich i w sagach islandzkich, w średniowieczu przyjmie charakter plemiennej i rodowej msty, pokutować będzie do dzisiejszego dnia w korsykańskiej vendettie. Na naszym gruncie w dobie rozbiorów ujawni w okresie romantyzmu jeszcze nową specyficzną formę: zemsty narodowej. Nie jest to przypadek. Podobne nastawienie może istnieć tylko tam, gdzie poczucie wartości ziemskich jest bardzo silnie rozwinięte, gdzie brak natomiast dostatecznie rozwiniętego religijnego zmysłu, który by pozwolił wzniesć się ponad te przywiązania, przeboleć ich stratę, przebaczyć doznana krzywdę w imię innych, nieskończenie wyższych wartości.

Nie lekceważmy jednak tej postawy, ani jej nie deprecjujemy zbytńio. Jest ona zapewne z punktu widzenia chrześcijańskiego naganna, ale posiada przecież jeszcze pewne dodatnie, i to nie najmniejsze walory — płynie z błędnie skierowanej i ciasnej, ale niemniej niezaprzeczalnej miłości do swego najbliższego otoczenia. Na tle współczesnych dążeń do obywateliowania życia, do kosmopolitycznej obojętności, takie ukochanie swojszczyzny jest postawą zasadniczo pozytywną. I dlatego przełamać to nastawienie niepozabawione przecież dodatnich stron, jest niezwykle trudno. Trzeba dogłębne go zro-

zumienia chrześcijaństwa, żeby móc je skutecznie przewalczyć. Szczególnie jeden motyw tutaj oddziałuje skutecznie: fakt, że dusza ludzka ulega ciągłym zmianom, że krzywdziciel może być już zgoła innym niż się przypuszczało, zupełnie odrodzonym człowiekiem. W ten sposób rozwiązywał problemat Irydionowej zemsty Krasinśki, kiedy pokazywał, że formacje państwowe ulegają ciągłym ewolucjom, że Rzym cesarów nie ma już w rzeczywistości nic wspólnego z poniżonym Rzymem papieskim, krom nazwy i miejsca, tak ujęła sprawę zemsty we „Wigaliot i Vigdis“ Sygryda Undset, kiedy kazała się wpatrywać Vigdis w martwą, uspokojoną już na zawsze głowę swego krzywdziciela, by odczuła, że właściwie ta cała, tak długo żywiona chęć zemsty, była bezsensowna wobec tej nieszczęśliwej twarzy, w której się już nie mogła doszukać przedmiotu swej nienawiści.

Nie inne jest rozwiązanie akcji zemsty i w „Rozdrożu miłości“. Tylko nie od razu do niej dochodzi. Początkowo natrafia, zda się, na nieprzezwyćzione trudności. Próżno ksiądz Jan zapewniał gromadę, że „Elżbieta już inna — obudzona! Zrozumcie! to obudzony człowiek — taki, który był jakby martwy i naraz zrywa się do nowego życia. Człowiek naradza się także przez błąd! A któż wie, czy Elżbieta nie jest szczególnie przez Boga umiłowana“ — nie chcieli nie tylko wierzyć ale nawet słyszeć o tym! Ale z miłosierdzia Bożego Elżbieta otrzymała sposobność do ujawnienia swej moralnej odmiany i do całkowitej rehabilitacji. Kiedy Marta goniąc za nią w ślepych porywie zemsty, śnać chcąc podjudzić przeciwko niej wieś, poślizgnęła się i wpadła do rzeki, Elżbieta popłynęła na ratunek, wydobyła Martę i sama zginęła — „zginęła — jak opowiada naoczny świadek — za nią“. Niedawno na darmo prosiła Martę o przebaczenie i zapewniała ją, że jest jej jak siostra, której nie miała. Za to teraz po śmierci Elżbiety wyratowana Marta mówi tylko te dwa słowa: „Siostró Elżbieto“.

To samo słowo „siostró“ mieści w sobie wszystko — stanowi wspaniałe catharsis tragedii dramatu. A to, że wójt reprezentant starotestamentowej umysłowości chłopskiej stoi jak porażony „przerażony, zmartwiał“, pytając się bezradnie: „co to się stało?“ świadczy, że w duszy gromadzkiej nastąpi niezadługo zasadniczy przełom, że dotychczasowemu jej ciasnemu, faryzajskiemu stanowisku zadał ten tragiczny wypadek zdecydowany cios.

Zakończenie jest więc zarazem i pewną krzepiącą zapowiedzią. Skrytykowana postawa nazbyt ciasna, zbyt mało ludzka pod wpływem konfrontacji z ideałem ewangelicznym, naocznie uprzytomnionym, zostanie najprawdopodobniej podciągnięta do góry. Zapowiedź ta wyrażona została co prawda jedynie w błyskawicznym skrócie,* co technika dramatu w pewnej mierze tłumaczy, niemniej jednak wynika ona logicznie z przebiegu samej akcji. Walka, jaką prowadzi z gromadą ksiądz Jan o „Boga miłującego“, tak długo bezskuteczna, iż zdawała się całkiem beznadziejna, teraz zdaje się już rokować dobrą na przyszłość prognozę. I to nawet wcale nie dzięki aktywizmowi księdza Jana — jego słowa były bezsilne — ile dzięki głosowi łaski, której niewidzialna reżyseria przyszła z nagłą a niespodziewaną pomocą w najbardziej decydującym momencie, właśnie wtedy, kiedy omal że nie nastąpiło uderzenie wsi na niesłusznie potępioną Elżbietę.

V

Kreśląc jedną formację nieco już karykaturalnie zniekształconej polskiej wsiowej religijności, w tym jej dewaluującym wydaniu, jakie spotyka z reguły wielki ideał w codziennym wcielaniu go w życie, dał Zawieyski słabiej co prawda narysowany, ledwo że zarysowany portret, drugiej, zgoła odmiennej moralnej postawy, właściwej nie ludowi ale polskiej inteligencji. Przedstawicielem tego typu jest przyrodni brat księdza Jana, Piotr. Na pozór, na pierwszy rzut oka Piotr jest uosobieniem wzniosłego humanitaryzmu. Jak się wydaje, nie jest przy tym nie religijny; interesuje się przecież pamiętnikiem księdza Anastazego. Oburza się na wyznawców twardej religii Jehowy; nie waha się nawet twierdzić, że to wszczepiany we wiejskie dusze obraz karzącego Boga jest przyczyną krwawych wypadków, jakie miały miejsce we wsi, zakończonych śmiercią poprzedniego wójty i Andrzeja. Umie, a jakże efektownie, deklamować o miłości, która stanowi „nurt najgłębszy, niezależny od woli, od myśli, od Boga nawet! Tym bardziej od ludzi! To jest siła, która porusza rzeczy martwe, obala skały — niweczy lub rodzi, dodaje mocy lub skazuje na śmierć“. Ale ksiądz Jan wie doskonale, że „to jest tylko nadmiar słów, nieodpasowanych do tej zwięzłej treści. To, Piotrze — mówi do

niego — co jest teraz w twoich oczach — to jest niecierpliwość zmysłów, ich głód, opętanie. Chemia twojej krwi“.

A co najznamienniejsze — wielka szkoda, że ten punkt nie został lepiej uwydatniony w dramacie, i tylko potencjalnie w nim tkwi, stąd na własną jedynie odpowiedzialność mogę go wydobyć — to to, że właśnie Piotr jest najgłówniejszym sprawcą istniejącego zła i aż żal, że mu nikt tego nie rzucił w oczy, że mu tego nie powiedział tak skądinąd odważnie rąbiący prawdę w oczy gromadzie, ksiądz Jan. Boć przecież Piotr był Elżbietą jedynym uwodzicielem. Jeśli mężczyźni zlatywali się do niej, jeżeli otaczała ją opinia zalotnicy, niecąc niepokój w okolicznych rodzinach, to decydującą rolę odegrał tutaj właśnie on, ten przybysz z miasta, który ową prostą dziewczynę naprzód w sobie rozkochał, a potem ją spokojnie porzucił. Ba, nie tylko porzucił, ale nawet w międzyczasie zdążył, aby tylko łatwiej zapomnieć, zaręczyć się z inną. Jego powrót do Elżbiety jest czysto przypadkowy, a dominującą w nim rolę odgrywają ponownie rozbudzone na jej widok zmysły. „Cóżes to zrobił — wyrzuca mu ks. Jan — gdyś ją zobaczył? Czyś odczuł w niej budzącego się człowieka? Rzuciłeś się na nią, żądny jej pocałunków, niecierpliwy jej pieśczęt, głodny jej ciała! Chcesz ją teraz mieć, jak rzecz jakąś — byle zaraz, natychmiast! Piotrze!“

Na rozterkę duchową Elżbiety, płynącą ze świadomości jej winy, ma ten hedonista jedno, arcyproste lekarstwo. „Potrafię wszystko zrobić — oświadcza swemu bratu — nawet to, aby o tamtej zbrodni zapomniała“... I to samo oznajmi niezadługo Elżbiecie mimo, że ks. Jan z naciskiem mu podkreśla, że „nie o to chodzi, by zapomnieć“, ale samą Elżbieta ciągle mu powtarza: „Nie zapomnę nigdy Andrzeja. Zrozum — nie zapomnę. Przecież zginął przeze mnie i tego już nic nie wyrówna... od tego nie można odejść ani zapomnieć“. Temu zadowolonemu ze siebie zarozumiałcowi wydaje się, że jego, jakże ciasna, mała i zmysłowa miłość rozgrzesza wszystko i pozwala wznieść się ponad najcięższe nawet cierpienia duszy. „Nic nie jest większe od miłości — powtarza swój ulubiony komunał — nawet te skutki twojej winy, jeśli uznać, że ta winą jest prawdziwie twoja“. Głębsza problematyka duchowa jest dlań całkowicie niedostępna. Wrażliwy jest tylko na to, co znajduje się w zasięgu jego zmysłów. Nie raczył przecież wytłumaczyć Elżbiecie, dlaczego ją porzucił, zadowolił się wykrętem, żeby tego i tak nie zrozumiała... To też Elżbieta jemu jednemu najdo-

bitniej oświadczy wręcz, czego nie powie nawet prześladowanej ją gromadzie: „Nie pójde już za tobą. Czymże ty byłeś dla mnie? Zniszczyłeś mnie“. Ona co uzna nawet pretensje zacietrzewionej fanatycznej wsi za sprawiedliwe, jego postępowania nie zaaprobuje.

VI

W zestawieniu tych dwóch postaw: miejskiej i wsiowej musimy stanowczo przyznać wyższość skądinąd tak nawet w „Rozdrożu“ niedoskonałej postawie patriarchalnej. Na dnie bowiem tego, bezsprzecznie mylnego, i, raz jeszcze, ciasnego stanowiska tkwi jednak pragnienie sprawiedliwości, pewne zrozumienie dla konieczności moralnego ładu. Nie to w nim było złe, że dążyło ono do pokarania winnej jednostki; porządek społeczny rzeczywiście domagał się tego, aby tam, gdzie sprawiedliwość ziemską nie dosięgała, samo społeczeństwo podjęło się jego uzupełnienia. Wszak wsi nie było tajne, że Elżbieta stała się główną przyczyną zbrodni i śmierci Andrzeja, czego ziemskie sądy nie dociekle, jest więc zrozumiałe, że nieuniknionym aktem samosądu skazała ona Elżbietę, na tę jedyną karę, jaka dostępna była jej społecznej egzekutywie: na banicję. Tragiczna komplikacja tej sprawy tkwiła jednak w tym, że właśnie w konkretnym wypadku kara ta nie była już potrzebna, gdyż winowajczyni osądziła się najsurowiej sama, i do kary wyciągała z własnej woli ręce. Ta bliska całkowitego załamania, nieszcześliwa istota teraz tak bardzo potrzebowała współczucia i wyrozumienia. Ale ową wyjątkowość sytuacji nie powinna nam jednak przesłaniać faktu, nazbyt przez autora, wskutek rozłożenia krytycznych akcentów zatartego, że ta tendencja gromady zasadniczo była zdrowa, że jeśli w pewnych wypadkach mogła ona doprowadzić do tragicznych nieporozumień, to była ona nieporównanie więcej warta od tego obojętnego, indyferentnego nastawienia, często spotykanego u pozbawionej wyrazistego profilu duchowego inteligencji, która z lubością powtarza sławne zdanie poety: „niech inni za łby się wodzą a ja się dziwuję“, od mentalności różnych Piotrów, rozwiązujących najtrudniejsze zagadnienia moralne przez... zapomnienie. Skarbonka modlitw umieszczona w jednym z krakowskich kościołów bardzo słusznie przewiduje konieczność modlenia się za tych, co „złe czyniących mogąc upomnieć, nie upominali“. Oczywiście,

że to, samo w sobie słuszne zadanie, można wykonywać na dwa całkiem różne sposoby: po chrześcijańsku i po faryzajsku.

Przeciwko interwencjonizmowi, płynącemu z nieczystych źródeł, skierował już niejeden strzał w swoich powieściach Mauriac, nierzadko niestety wyrzucając przy tym wraz z kąpielą i dziecko. Jest to bowiem fatalnym błędem, gdy krytykując nadużycia istniejące przy tego rodzaju działaniu, zapomina się o tym, że idzie tu o czynność w zasadzie nie tylko słuszną, ale i ze względów moralno-społecznych już wprost konieczną, która jednak, jak każda rzecz na świecie, może być, i bywa niejednokrotnie nadużywana. Wyraźniejsze podkreślenie tej tezy, wprowadzenie tego istotnego rozróżnienia byłoby się bardzo przydało w „Rozdrożu miłości“. Gromada mogła przecież zawinić pewnym schematyzmem w ujmowaniu złożonego psychomoralnego problemu, zapoznaniem, że należy indywidualizować każdą nową sytuację, zbyt łatwym pójściem w kierunku wyżłobionym już z dawna zbiorowych nawyków i reakcji, ale to jeszcze nie jest faryzajizm.

Jest tu pewna rozbieżność pomiędzy cytowaną już opinią autora, dotyczącą cieplej oceny wsi jako środowiska moralnego, a tym osądem, jaki przez usta księdza Jana wypowiada autor o wieśniakach tej wioski, która staje się w utworze główną dramatis persona. Rozbieżność, z której autor nie zdał sobie może dostatecznie sprawy i dlatego nie dołożył starań, żeby ją zlikwidować. Prawda, można by ją tłumaczyć na różne sposoby: że to nie jest przeciętna wieś, że przedstawione tu wady zostały jak gdyby szczególnie skondensowane, że przecież Zarzeczce — niestety potraktowane dosyć mitycznie, coś na kształt szklanych domów starego Baryki — reprezentuje zgoła odmiennie moralne widowisko. Ale na tych wszystkich, na nieszczęście, domyślnych tylko komentarzach, traci utwór jako dokument chwytający pewne znamienne rysy epoki. Nie ulega bowiem wątpliwości, że mamy tu do czynienia ze zjawiskiem typowym, choć bezsprzecznie w konkretnym wypadku umyślnie przejawskrawionym. Podobne ujęcie mniej by raziło, gdyby autor — tak jak to robiła Orzeszkowa — wyraźniej oddzielił grzechy płynące ze złości ludzkiej, z twardości serca, od tych raczej już błędów niż win, które są wynikiem ludzkiej słabości i ograniczoności, lub przynajmniej, gdyby silniej podkreślił wyjątkowy charakter — jeśli idzie o stopień spoganienia — tego wypaczonego patriarchalizmu. Co najważniejsze, nie prze-

prowadził autor dość wyraźnie linii podziału pomiędzy stanowiskiem Marty i wójta a stanowiskiem gromady, choć są to w gruncie rzeczy postawy bardzo istotnie różne. Tak Marta jak i wójt są w tej całej sprawie bardzo zainteresowani. To nie bezosobiste dążenie do sprawiedliwości, ale chęć zemsty na znie-nawidzonej osobie sprawia, że tak nieprzejednane zajmują w stosunku do Elżbiety stanowisko. Wójt przecież jest ojcem, nieszczęśliwego mordercy i samobójcy zarazem, Andrzeja, ma więc dostateczny powód, by czuć do sprawczyni tej tragedii głęboką niechęć, Marta zaś, wdowa po Andrzeju, widzi w Elżbiecie przyczynę strasliwej katastrofy swego rodzinnego ogniska. Nic też dziwnego, że pod płaszczykiem dbałości o moralność społeczną przemycają oni swoje własne urazy i nienawisści, i że oskarżenie ich o faryzajzm nie jest całkiem nieuzasadnione. Ale ta sprawa jest sprawą wyjątkową. Natomiast sprawa całej gromady posiada zgoła inne etyczne oblicze. Gromada nie ma żadnego powodu, aby rzucać kamieniem potępienia na Elżbietę, wyjąwszy jedno, że uważa ją wciąż za rozsądnik społecznego zła, że nie może się pogodzić z nieprawdopodobną dla niej wieścią o odrodzeniu moralnym winowajczyni. Brak zmysłu psychologicznego, brak wyobraźni moralnej — oto jej słabość raczej niż grzech. I właśnie dlatego narzucała się konieczność podjęcia przy osądzaniu dwóch różnych miar: innej w stosunku do wójta i Marty, innej w stosunku do samej wsi. Dziwna rzecz, że tak prawy i subtelny duszpasterz jak ksiądz Jan, tego koniecznego rozróżnienia nie przeprowadził...

To ujęcie może razić tym bardziej, że — jak wspomniałem — inteligencką postawę potraktował Zawieyski, jeśli szło o to-nację wyroku, nierównie od wsiowej cieplej, że jej błędów i braków w odróżnieniu od poprzedniej, nie dośpiewał tak wy-raźnie do końca. Można by przecież nierównie więcej powie-dzieć na temat jej religijnego zakłamania, jej sentymen-talizmu, jej płytkości i powierzchowności, jej skłonności do bra-nia wszystkiego w myśl pirandelowskiego sloganu: „ależ to nie na serio!“. Oczywiście autor nie był obowiązany ująć tak roz-ległego problemu wyczerpująco w ciasnych dramatycznych ra-mach, niemniej socjologiczny zmysł czytelnika, szukającego słusznie w „Rozdrożu“ wielkich perspektyw współczesności te-go ujęcia się domaga. Jest to wymaganie tym bardziej na cza-sie, że obecnie coraz częściej można się spotkać z atakami na

relikty patriarchalizmu — typu życia, nie tylko związanego najściślej z naszą tradycją, ale też przy wszystkich swych brakach nierównie cenniejszego od stanowiska, jakie reprezentuje skomopolityzowana, przesiąknięta miejską pseudocywilizacją inteligencja. Zresztą typ życia patriarchalny pod wpływem postępujących procesów urbanizacji i industrializacji, oraz radykalnej zmiany stosunków gospodarczo-społecznych zaczyna coraz bardziej u nas ustępować z pola, podczas gdy scharakteryzowany typ inteligenta nie tylko zostaje na poboju, ale się coraz bardziej umacnia, na Zachodzie zaś zdecydowaną już zyskał przewagę.

VII

Niestety, tego punktu widzenia, tak doniosłego, nie uwzględnił Zawieyski. Nie kto inny tylko właśnie gromada została u niego na cenzurowanym i to ostrym, podczas, gdy Piotr, w gruncie rzeczy nie osądzony, schodzi ze sceny, pozostając do końca mimo utarczek we wcale dobrej komitywie z ks. Janem. I trzeba dopiero bardzo skrupulatnie prześledzić tekst, aby z niego wyczytać, że Piotr jest w istocie również postacią negatywną. Wydaje mi się wszakże, że choć pośrednio tylko, dał jednak autor w epilogu do poznania jak się zapatruje na wartość moralną tych dwóch światów: gromadzkiego i inteligentckiego; uczynił to jednak w sposób trudno widoczny, przy czym ekspresja epilogu zdaje się odbiegać od rozkładu światła i cienia w całości dramatu. Musi to przecież zastanowić czytelnika, że wymowę ostatniej sceny, przynoszącej catharsis, rozumie nie Piotr, ale właśnie przedstawiciel gromady wójt. Bohaterska śmierć Elżbiety jest przecież przełamaniem twardego prawa zemsty przez prawo ofiary i miłości, i to właśnie, ten głęboki sens katastrofy, owego, pozornie tylko przypadkowego, a w gruncie rzeczy jakżeż opatrnościowego wydarzenia, zrozumie prawdopodobnie wieś, skoro tylko wyjdzie z osłupienia i otrząśnie się ze wstrząsu, zrozumie tak, jak zrozumiała go tej wsi nieodrodna córka — Marta. Natomiast nie widzimy, aby wylatujący z okrzykiem rozpaczony Piotr pojął coś z dokonujących się tu spraw. Może umyślnie rzucił na to autor zasłonę...

Ale, chociaż można sprzeczać się z autorem co do tego, czy nie pokrzywdził obyczajowej postawy naszej wsi, to jednak z drugiej strony uniknął on słusznie tego apoteozującego, często

już bezkrytycznego spojrzenia, które przesadnie idealizowało religijność naszej wsi.

Jeśli ten obraz, jaki nam przedstawia „Rozdroże“ skonfrontujemy z „Chłopałmi“ Reymonta, to dopiero wówczas przekonamy się jak bardzo świadomość moralna nasza uległa w ciągu tych kilkudziesięciu lat, dzielących obydwie utwory, uczuleniu. Reymont nie przeocza co prawda na ogół słabych stron religii wsiowej, ale patrzy się na nie, jeżeli nie z humorem, to pobłażliwie. Jego właśnie gromadzka, obrzędowa strona religii najbardziej pociąga, i widzi w niej niespożyta, godną szczególnego uznania wartość. A jednak tego rodzaju religijnej percepcji nie można zbyt łatwo identyfikować z w pełni przeżytym katolicyzmem. I dlatego podjęcie właściwego rewizjonizmu w duchu prawdziwie ewangelicznym było zadaniem, które się aż prosiło o przeprowadzenie.

VIII

Nie zapominajmy zresztą, że założeniom dramatycznym Zawieyskiego przyświecały zasadniczo odmienne cele. Nie tyle charakterystyka współczesnego społeczeństwa, choć motyw ten doszedł w sztuce poważnie do głosu, ile problematyka wewnętrzna — kwestia przemiany duszy ludzkiej — stanowiła oś koncentryczną jej tematyki ideologicznej. U podstaw „Rozdroża“ w moim przekonaniu stoi przecież nigdzie nie wspomniana, a jednak na drodze mimowolnych skojarzeń narzucająca się wciąż uparcie scena ewangeliczna, w której Chrystus bierze w obronę cudzołożnicę przed potępieniem faryzeuszów. Jak w Ewangelii główny nacisk pada tutaj na tę prawdę, że chcąc przewyciężyć skutecznie zło, trzeba je zwyciężyć nie tylko i nie tyle na zewnątrz, ile w pierwszym rzędzie w sercu swoim. Kiedy wójt woła do księdza Jana w obronie rzuconej na Elżbietę banicji, że „z korzeniami, ode dna zło trzeba wyrwać“, wówczas mu odpowiada ksiądz Jan: „Chciałbym z waszego serca także zło wyrwać, ale jeszcze widać nie pora. Nie na Zarzeczu, ale tam wśród was — najcięższe zło się rozsiało. Jakim prawem chcecie osądzać grzechy innych?“

Ale walka ze złem wewnętrznym nie oznacza wcale bagatelizowania istniejącego zewnętrznego zła. Ta jednostronność została również w utworze napiętnowana, co może najwymowniej wyrażają słowa księdza Jana, który tak mówi do Piotra o męce Elżbiety, szarpanej poczuciem winy nie do odrobie-

nia: „...Zrozum, że nie chodzi o zapomnienie, lecz o wydobyć się z tego dna, — o to, aby żyć na nowo, przez ten błąd — inaczej... a to jest tylko w mocy Boga“. Nie wystarczy więc ani zło od wewnątrz tylko wypędzać, ani odwrotnie spychać jedynie jego natrętne wspomnienie w głąb podświadomości, ale trzeba z nim walczyć wytrwale z tym przekonaniem, że ostatecznie słowo ma tu nie słaby człowiek, ale łaska. Bo nie tylko surowy ksiądz Anastazy, ale i wybaczący ksiądz Jan stoją bezsilni wobec namiętności i błędów ludzkich, tak że ksiądz Jan powtarza pod koniec sztuki słowa księdza Anastazego: „Boże mój!... niszczyłem zło z całej mocy, a ono, zamiast przy Twojej, Boże, pomocy znikać z dusz ludzkich — zapuszcza korzenie jeszcze głębiej“. Ale właśnie wtedy, gdy człowiek jest zupełnie bezradny przemawia zwycięsko Bóg.

Oto postawa religijna prawdziwie katolicka, którą autor przeciwstawia wynaturzonym formom chrześcijaństwa, tak tradycyjnej wiejskiej jak i nowoczesnej inteligenckiej postawie. To stanowisko odrodzonego katolicyzmu reprezentują w utworze z jednej strony wzorowy kapłan, ksiądz Jan, z drugiej zaś nawrócona grzesznica Elżbieta. Zostawmy na boku niezbyt prawdopodobne i słabo umotywowane sukcesy pracy duszpasterskiej księdza Jana, który tajemniczym sposobem potrafił w tak krótkim czasie nawrócić Zarzecze, a nawet w duchu już jakiejś organicznej pracy — umiał własnym bezpośrednim przykładem zapalić je do gromadzkiego pszczelarstwa i sadownictwa — zajęcia niezbyt łatwe do pogodzenia z bezpośrednią pracą duszpasterską, o której w utworze zbyt mało słyszymy. Ale już samo jego odniesienie się do Marty wymownie świadczy, czym jest dla niego choćby jedna dusza ludzka. W intencji autora ksiądz Jan jest uosobieniem złotej środkowej drogi. Ujmie się za Elżbietą, ale nie rzuci kamieniem na swego surowego poprzednika, księdza Anastazego; przeciwnie, i jego będzie się starał wyrozumieć. On wie, że ta przesadna gorliwość ks. Anastazego była mylna, szkodliwa nawet, ale wie też, że nie była ona obojętnością. I dlatego bierze go w obronę przed surową krytyką Piotra: „nie wiemy o nim wszystkiego“ — mówi. „Nikt nie wie, ile bólu zostawił tutaj, czepiając się ramion krzyża? Był może bliżej Boga, niż myślimy“.

Można — jak wspomniałem — jeśli idzie o psychologiczne prawdopodobieństwo postaci zrobić Zawieyskiemu zarzut, że

Elżbieta, ta córka gajowego, jest nazbyt subtelną postacią, odcinającą się zbyt od wiejskiego tła, ale jest to rzecz nieistotna. Ważne naprawdę jest tutaj co innego: to, że Elżbieta poprzez swój upadek dochodzi do zdumiewającego, wewnętrznego przeobrażenia. Pozostając w ciągłej walce duchowej i szamotaniu ze sobą odbyła ku Bogu tak daleką i żmudną drogę, iż nie bez racji przypuszcza ks. Jan, że może jest szczególnie przez Boga umiłowana. Ona nie tylko raz po raz wyznaje, że godna jest najsurowszej kary, że się od niej nie chce uchylać, ale, co więcej, dochodzi do jakiejś ogromnie już wzruszającej pokory, do przekonania, że nie jest warta współczucia i litości. Jej żądza zadośćuczynienia jest tak gorąca, świadomość winy tak wciąż żywa, że nie tylko jest w stanie wznieść się nad swą jedyną miłość do Piotra, ale żywi nieustannie poczucie, że jeszcze mało tej jej całej poniewierki, tej, po ludzku rzecz biorąc, beznadziejnej doli. Zapewne, że zbyt mało może w niej zaufania do Boga, lecz czuje się ona jeszcze nazbyt przywalona ciężarem winy, i pozornie na darmo zebrze u najbardziej pokrzywdzonej Marty o odpuszczenie. Ale jej wytrwały wysiłek staje się głosem, który przebija niebiosą.

Zakończenie, które w niebywale lapidarnym skrócie pozwala nam oglądać jej oczyszczenie, nie jest wcale przysłowio-
wym *deus ex machina*, wprowadzeniem jakiejś sztucznej, nieprzekonywującej, cudownej interwencji. Nie, przeciwnie, idzie tu przecież o wydarzenie całkiem pospolite i naturalne, jak przypadkowe tonięcie i śmierć ratującej osoby, wydarzenie, w którym tylko oko człowieka wierzącego dostrzeże coś więcej niż przypadkowy zbieg okoliczności, ślad działania Wszechmocnej i Najmiłościwszej Ręki. Można tutaj podziwiać, jak polski dramaturg potrafił uniknąć tych niebezpieczeństw, jakie na tym polu tak często zagrażały powieściom Mauriaca. Bo ta łaska, która nagle wkracza rozstrzygająco i wykańcza proces duchowego przeobrażenia, rozcinając zarazem wszystkie węzły gordyjskie, ona już przecież dawno w duszy bohaterki działała. Cała owa, tak wzruszająca przemiana Elżbiety, rozgrywająca się przed nami w dramacie, była tego dowodem. Błyskawicowe światło łaski widne w epilogu nie zastaje widza nieprzygotowanym, ale odwrotnie staje się oczekiwaną logiczną konkluzją z całości.

Józef Marian Świąciecki

Przegląd piśmiennictwa

Recenzje książek:

Dictionnaire de la Bible. Supplément. Fascicule XXIV

Kalt — Langdon. Paris Letouzey. 1950. str. 255.

Ogromny rozwój nauk biblijnych w ostatnich czasach musiał pociągnąć za sobą i tę konsekwencję, że ukończony lat temu kilkanaście, wielki dykjonarz do Pisma św. wymaga coraz więcej uzupełnień. Niniejszy zeszyt, zamykający się między literami Kal. i Lan., przynosi liczne życiorysy wybitnych biblistów, tak katolickich, jak protestanckich — że wymienimy tylko takie nazwiska, jak Kaulen, Kautzsch, Kittel, Koenig, Knabenbauer, Lagrange itd. — a nadto szereg ciekawych artykułów rzeczowych, wśród których wybijają się na pierwszy plan formalne studia o Kerub i Kerubim tak w mitologiach starożytnego Wschodu jak w Biblii (Ks. Prof. Trinquet) o słowie i pojęciu Kyrios w starym i nowym testamencie (Ks. Prof. Cerfaux) a przede wszystkim o tzw. Kenozie, tj. o pojęciu tego „wyniszczenia“, jakie w Fil. 2, 7 przypisuje św. Paweł Słowu Bożemu, przyjmującemu naturę ludzką. Ostatni ten artykuł O. Prof. Henry T. J., zajmujący prawie połowę całego zeszytu, stanowi właściwie całą rozprawę, która wymieniony temat pod każdym względem — może nawet zbyt drobiazgowo — oświetla. Poziom ogółu prac wysoki lub bardzo wysoki. Profesorowie Pisma św. powitają te uzupełniające zeszyty z wielką wdzięcznością..

X. J. R.

Ks. Zygmunt Przyjemski. Eucharystia. Rozważania o Przen. Sakramencie. Niepokalanów. 1950. Str. 128

Osiemnaście rozważań w niniejszym tomiku zawartych dopomoże z pewnością i prostym i średnio wykształconym duszom do większego umiłowania przedziwnego cudu miłości Bożej, który dokonywa się i żyje na ołtarzach naszych. Rzecz bowiem napisana jest z bardzo żywą wiarą i wielkim ukochaniem tej Tajemnicy tajemnic. Gdyby jednak, czego życzyć sobie można, dziełko to doczekało się dalszych wydań, należałoby pewne ustępy usunąć lub uzupełnić. Tak np. Matka Boża z wszelką pewnością nie brała w Wieczerniku udziału w ostatniej Wieczerzy. Słowa Ps. 39, 7 n. nie zawierają żadnej przepowiedni Eucharystii, a Zach. 9, 17. mogą być do tej tajemnicy stosowane tylko przez akomodację. Podane w rozdz. 3 dowody na to, że „Eucharystia jest punktem środkowym stworzenia“ nie mogą przemówić do zastanawiającego się umysłu. Rzeknawista obecność jednego i tego samego ciała Zbawiciela w niebie i w tysiącnych miejscach na ziemi, można co najwięcej ilustrować dalekim podobieństwem czy głosu czy światła dochodzącego całkowicie do wielu uszu i oczu, czy fotografią, która w milionowych egzemplarzach reprodukowana, może istnieć w mnóstwie miejsc po całym świecie, ale żadną miarą nie można powiedzieć, że „te porównania najzupełniej wystarczają dla wyjaśnienia cudu eucharystycznego i dla wykazania, że

nie ma w nim żadnej sprzeczności z rozumem" (str. 111). Nie podobna bowiem, żeby rzecz, w której nie ma żadnego cudu wyjaśniała i harmonizowała z rozumem cud nad wszystkie cudy. Przypisek na str. 123 powinienby być umieszczony gdzie indziej, tj. na str. poprzedniej i powinienby obejmować nie 4 tylko, ale wszystkie 5 przytoczonych hymnów św. Tomasza. Różne drobniejsze usterki możemy pominąć, życząc tylko Autorowi, by jego praca przyniosła душom wiele pożytku, a Eucharystii wiele chwały.

X. J. R.

Ks. Dr Romuald Gustaw, Bernardyn. *Klasztor i kościół św. Józefa SS. Bernardynek w Krakowie*. Kraków 1947. Str. 207 z wielu ilustracjami i planami. Nakł. Stef. Kamiński.

Znany i drogi wszystkim mieszkańcom Krakowa, kościół św. Józefa, ze stałą adoracją Najśw. Sakramentu i cichym, lecz bardzo popularnym Zgromadzeniem zakonnym, doczekał się monografii nie tylko bardzo gruntownej i wszechstronnej ale dziwnie pięknie wydanej. Siegnąwszy pracownicie i umiejętnie do wszystkich możliwych źródeł, zdołał Autor i rozwikłać różne niedokładne lub błędne wersje o powstaniu Zgromadzenia i klasztoru oraz kościoła i dać nam pouczający a barwny obraz trzechsetletnich dziejów tej fundacji, związanej niegdyś ściśle ze starym Krakowem, bo rozłożonej, tuż obok murów miasta, przy załamaniu ul. Poselskiej, na miejscu dworów Tęczyńskich, Lanckorońskich, Koniecpolskich i innych. Historia, tak Bernardynek w ogóle, jak Zgromadzenia przy św. Józefie, z którym per iniriuriam temporum musiały się złączyć i Koletki ze Stradomia i Siostry z klasztoru i kościoła św. Agnieszki, skreślona zupełnie obiektywnie i z dużą znajomością rzeczy, rzuca jasne światło na całą falistą linię rozwoju zakonnego życia w Krakowie, a po części i w Polsce. Wybornie reproduktowane portrety fundatorów i byłych przełożonych oraz wzorowe starannością wykresy i plany korzystnie ilustrują opowiadanie. Bardzo dokładne skorowidze nazwisk są cennym przyczynkiem do historii miasta i rodzin. Jeden tylko drobnutki błąd wpadł nam w oko: żaden Potocki nie był nigdy, jak podano na str. 203, „księciem“, a X. na str. 125 oznacza nie księcia lecz księdza. Sądzimy, że tej pięknej pracy nikt, zwłaszcza z mieszkańców Krakowa, nie przeczyta bez dużego zainteresowania i prawdziwego pożytku.

X. J. R.

Tadeusz Borowski: *Opowiadania z książek i gazet*. Państwowy Instytut Wydawniczy. Warszawa. Str. 151.

Młody pisarz, któremu sławę przyniosły opowiadania tomu „Pożegnanie z Marią“, porzucił całkowicie tematykę okupacyjną i reminiscencje obozowe, dając czytelnikowi w ostatniej swej książce pod znamienitym tytułem „Opowiadania z książek i gazet“ okrągło dwadzieścia essay'ów, opowiadań, szkiców i felietonów publicystycznych, będących wynikiem zapisków na marginesie lektury. Takie literackie dzienniki u nas stanowią pewne novum, podczas gdy w innych krajach, w Anglii zwłaszcza nie należą do rzadkości.

Rodzajem literackim stoją „Opowiadania“ na pograniczu literatury pięknej i publicystyki. Zbiór szkiców Borowskiego jest — jak na to wskazuje notatka bibliograficzna dotycząca książek cytowanych bądź wykorzystanych przy pisaniu — owocem ogromnej erudycji i czytania autora, niebanalnej i żywej inteligencji. Ona właśnie pozwoliła Borowskiemu na błyskotliwe, dowcipne niekiedy zestawienie wydarzeń z różnych dziedzin życia współczesnego (nota bene wydarzeń znanych właśnie z gazet) i skonfrontowanie ich oraz zaopatrzenie ideowym komentarzem, czerpiąc

obficie z materiałów dostarczonych przez literaturę naukową, bądź publicystyczną. W pointach, zamykających szkice formułuje autor na ogół ciekawe uwagi, wyciąga oryginalne wnioski ukazujące mechanizm ustrojowy systemu kapitalistycznego. Czasem jednak (hej, ty na szybkim koniu! — jak o Borowskim gdzieś powiedziano) staje się zbyt pochopny w swych sądach, zdradza wyraźnie tendencje do symplikowania zagadnień wcale nie tak prostych. Dotyczy to w szczególności jego oceny i rozumienia roli Kościoła. I trzeba przyznać, że nie jest tu już Borowski rasowym publicystą, posługuje się bowiem argumentami dawno odpartymi, nie uchwyconymi „na gorąco“, lecz zaczerpniętymi z innych źródeł, które znalazły swój refleks także w „Opowiadaniach z książek i gazet“, stwarzając jakąś niepublicystyczną reprodukcję reprodukcji.

M. K.

Les PP. Bénédictins de Paris. *Vies des Saints*. Tome IX. Septembre. Letouzey. Paris. 1950. Str. 680.

Tak, jak w poprzednich tomach podają autorowie na każdy dzień miesiąca, najpierw tych świętych, których wymienia Martirologium rzymskie, ewentualnie z krótkimi notatkami, potem innych świętych, przeważnie zakonnych, wreszcie krótsze lub dłuższe życiorysy pewnych, wybitniejszych lub bardziej znanych Sług Bożych. Na niniejszy tom wypadło wyjątkowo dużo Świętych z nowszych czasów. Styl, w jakim owe życiorysy są utrzymywane oscyluje między studium naukowym, dość niemiłosiernie burzącym legendy, a opowiadaniem, mającym służyć pobożności. Wiadomości są w ogóle bardzo dokładne, ale na terenach językowo, geograficznie i historycznie trudniejszych, trafiają się pomyłki. Tak w życiorysie głośnych trzech kapłanów, poległych w 17 wieku w Koszycach znajdujemy Cieszyn na „Morawach“, rodziców O. Grodzieckiego (piszą go z węgierska: Grodecz) pochodzących z „Galicji“, Hamonnę zamiast Homonny, Ragoczego zamiast Rakoczego, a przede wszystkim stale O. Pongracza, figurującego jako Poncgraz. I z nazwiskiem kanonika Kriża są pewne bałamuctwa. Przy żywocie św. Piotra Klawera należało wspomnieć o ogłoszeniu go patronem misji wśród murzynów. Całość dzieła dostarcza całego mnóstwa szczegółów wysoce interesujących i pouczających o drogach, na jakich powstawały hagiograficzne legendy.

X. J. R.

Ponadto nadesłano do redakcji:

Daniel Rops: *Dzieje Chrystusa*. Tłum. Zofia Starowieyska-Morstinowa. Słowo wstępne nap. ks. dr Eugeniusz Dąbrowski. Pax. Warszawa 1950. 1. Str. 331.

Ks. dr Władysław Padacz: *Zawarcie małżeństwa między nieobecnymi w rozwoju prawnohistorycznym*. Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktinek. Warszawa 1950. Str. 151.

Ks. prof. Eugeniusz Dąbrowski: *Święty Paweł. Życie i pisma*. Pallotinum. Poznań 1950. Str. 331.

W. M. Thackeray: *Pierścień i róża*. Państwowy Instytut Wydawniczy. 1950, str. 186. Ilustracje Marka Rudnickiego.

Witold Taszycki: *Dawność i zwi. mazurzenia w języku polskim*. Nakład Tow. Naukowego Warszawskiego. Warszawa 1948. str. 33.

Paul Siwek S. J.: *Une Stigmatisée de nos jours* P. Lethielleux. Paris. 1950. Str. 174.

Sprawy Kościoła

Pokój i wojna wobec chrześcijańskiego sumienia

Wojna, czyli zbrojna rozprawa między państwami i pokój, jej przeciwieństwo i zaprzeczenie, stają się obecnie nie tylko głównym tematem omawianym na łamach prasy i falach eteru, lecz wracają także coraz częściej na usta wielu, najspokojniejszych nawet obywateli. To szczególne zainteresowanie wojną zdają się budzić rodzaje broni, którymi strony walczące zwykły się obecnie posługiwać, i to nie tyle broń znana od dawna, jak karabin, armata, tank czy bombowiec, lecz przede wszystkim broń, jaką wkładają im w ręce wynalazki nowoczesnej wiedzy: bomba atomowa czy może wodorowa, radioaktywne gazy i chorobotwórcze bakterie. Nic tedy dziwnego, że i człowiek wierzący stawia sobie dziś częściej niż dawniej pytanie, jak na te kapitalne zagadnienia pokoju i wojny należy się zapatrywać z punktu widzenia chrześcijańskiej etyki. Chcąc na to pytanie odpowiedzieć, nie będziemy się zbyt zapuszczać w rozważania czysto teoretyczne — nie tu zresztą miejsce na teorię — lecz postaramy się najpierw w krótkich rysach odmalować wielorakie skutki wojny i podjąć się próby jej moralnej oceny, a następnie przedstawić zasadniczy stosunek Kościoła do pokoju i właściwy jego wkład w pokojową akcję.

Posiew i żniwo wojny

Skutki gospodarczo-społeczne. Wojna to bardzo kosztowna impreza. Wydatki na zbrojenia stanowią stałe obciążenia budżetów państwowych. Na długo jeszcze przed wybuchem wojennej pożogi, a nieraz po prostu chronicznie, wzrastają bez miary, nawet wielokrotnie te ciężary, które później sruba po-

datkowa przerzuci bez reszty na barki obywateli. Z chwilą zaś rozpoczęcia działań wojennych rosną one jeszcze bardziej i w szybszym tempie. Obliczają np., że Wielka Wojna z 1914 — 1918 r. kosztowała Anglię 10 miliardów funtów szterlingów, Stany Zjednoczone $7\frac{1}{2}$, Francję 6, Włochy 3, Rosję ponad 3 — wszystkie państwa sprzymierzone razem z górą 30 miliardów, a centralne prawie 13, w tym same Niemcy blisko 10.

A przecież koszt finansowe wojny to jeszcze nie wszystko, dochodzą do nich inne potworne szkody, których nikt nie obliczy. Z chwilą bowiem, kiedy padną na froncie pierwsze kule i bomby, rozpoczyna swoje dzieło demon zniszczenia, który raz tu, raz tam, ale prawie że nieustannie pali domy i całe wioski, burzy kamienice i w gruzy zamienia całe dzielnice miast, trątuje zasiewy, marnuje zbiory, rujnuje drogi, wysadza mosty i dewastuje lotniska, dworce i tabor kolejowy, dezorganizuje warsztaty pracy. Ludzi ograbia i z domostw wyrzuca, trwoni ich mienie i dobro publiczne. A czyni to nieraz bynajmniej nie ze strategicznej konieczności, lecz z nienawiści, z rozmyślnej zemsty i chęci szkodenia. Wiadomo przecież, że zniszczenie Warszawy kosztowało Niemców kilka miesięcy systematycznej „pracy“, kiedy w mieście żadnych już walk nie było. A w przyszłości dzieła takiego w ciągu paru minut dokonana jedna czy druga atomówka. Wojenny huragan niszczy bez wyboru wszystko, czego się dotknie. Ale nawet kiedy on ucichnie, proces nieszczęść jeszcze się nie kończy: rodzą się kryzysy gospodarcze i finansowe, nastaje powszechna drożyzna, nieraz głód i bezrobocie, gdyż ludność wiejska łatwiej porzuca odłogiem leżące pola, zrujnowane zaś warsztaty pracy w miastach, przy braku kredytu, tylko powoli dźwigać się muszą. A w razie poniesionej klęski na wyniszczony kraj spadną jeszcze wojenne odszkodowania. Nic dziwnego, że ogólne zubożenie i spadek stopy życiowej odczuwać będzie pokolenie wojnie współczesne i przekaże je, jako smutne dziedzictwo, pokoleniom następnym.

Skutki kulturalne. Demon zniszczenia rozpętany przez wojnę nie zadawała się li tylko ruiną dóbr materialnych. Z tą samą, jeśli nie większą, pasją pochłania skarby ludzkiej kultury. Niweczy nie tylko poszczególne obrazy, rzeźby, pomniki, książki czy dokumenty, których może już nigdy odtworzyć się nie da, lecz także w ruinę popiołów i gruzów zamienia całe muzea, archiwa, księgozbiory, kościoły i naukowe instytuty,

nie mówiąc o tym, że bardzo utrudnia, jeśli wprost nie udaremnia, samą twórczość naukową, artystyczną, oświatową, kulturalną czy religijną. Za przykład niech nam posłuży znowu Warszawa, w której ta sama ręka nie cofnęła się przed spalaniem 300.000 rzadkich, najstarszych druków, 40.000 rękopisów i szeregu ogólno-krajowych archiwów! Czasem wydawać się może, że twórczy geniusz narodu wysila się tylko po to, aby później w rozpętanej wojnie miała się nad czym pastwić niepohamowana furia ludzkiego barbarzyństwa.

Skutki zdrowotne. Wojna mobilizuje, jak wiadomo, olbrzymie siły i zbroi je do walki, ale ludziłby się, kto by może sądził, iż chodzi tu o walkę z jakimś wrogiem człowiekowi żywiołem czy może z jego pasożytami i szkodnikami ze świata roślin i zwierząt. Niestety, wszystko to, jak dobrze wiemy, gotuje do walki nie z kim innym, jeno z człowiekiem, którego uznała za wroga. Człowiek jest właściwym przedmiotem jej niszczycielskiej akcji. Człowiekowi niesie ona śmierć, kalectwo, chorobę i psychiczne zaburzenia. Boć przecież kula, granat, gazy czy bakterie „nastawione” są na człowieka i w niego wprost godzą, a tylko ubocznie mogą rozbijać rzeczy, razić rośliny, zwierzęta. Tak zwana zaś wojna zimna nie ma również innego celu na oku jak targać i rozprzegać psychikę wroga. Wszystkie zresztą te piękne epitety, w które tak skrętnie przyodziewa się marsowego upiora, stanowią w gruncie rzeczy tylko wstydlive eufemizmy na oznaczenie wcale nie uroczej rzeczywistości. Co tu dużo mówić! Czy owa wojna zimna nie oznacza faktycznie kampanii psychicznej, obliczonej na szarpanie ludzkich nerwów po stronie wroga, kampanii jakże często zakłamaney, oszczerczej? A wojna gorąca czy nie oznacza samego ognia krwawych zapasów? Wojna nowoczesna, udoskonalona — zmechanizowanego systemu masowej rzezi ludzi? Wojna totalna — rozprawy najbardziej obłędnej i morderczej, wiodącej wprost do samobójczej zatury i ludobójstwa? A wojna biologiczna — masowego trucicielstwa?

Co więcej, broń wojenna, zwłaszcza nowoczesna, zmechanizowana, wśród ludzi, których atakuje, nikogo nie wybiera, nie odróżnia wcale właściwego kombatanta od tego, który w walce żadnego nie bierze udziału. Cywil od razów wojny cierpi niekiedy więcej niż żołnierz, a bezbronne kobiety, nasze siostry, matki czy żony, wystawia ona jeszcze dodatkowo na najdziksze gwałty i krzywdy. Bomba, inaczej niż miecz,

działa bardziej na ślepo i nie oszczędza nikogo, kto znajdzie się w zasięgu jej morderczego działania. Raz rzucona pada równie dobrze na oddziały wojska jak i na chorych w szpitalu, na modlących się w kościele czy niemowlęta w kołysce, nie bacząc wcale na to, że leży w niej może jutrzejczy Newton, Chopin czy Kopernik!

Dla ilustracji sięgnijmy po cyfry, jakże wymowne i przerażające: w ostatniej wojnie (1939 - 45) Jugosławia straciła 2 miliony mieszkańców (w poprzedniej 320 tysięcy), Rosja 7,5 (w poprzedniej 1,7), Niemcy 8 (w poprzedniej 2), Polska 6, a Chiny w swojej ostatniej wojnie, ponad 40 milionów. Jeśli zaś chodzi o kalectwa, choroby, zaburzenia psychiczne i umysłowe, spowodowane przez wojenne kataklizmy — milczą o nich bezradnie, jak zakłète, wszystkie statystyki. Ofiar tych nawet w przybliżeniu nikt obliczyć nie próbuje.

Skutki polityczne. Losy pokoju i wojny ważą się nie gdzie indziej, lecz najpierw w gabinetach rządów, a następnie, w wojskowych sztabach. Tam zapadają i kształtują się brzemienne w następstwa decyzje, na które szary obywatel nie ma wprost żadnego wpływu. Mężowi stanu zaś, który waży się na wojenną imprezę i swój kraj w nią wikła — jakież przyświecają gwiazdy? Rozmaite: raz ciasny egoizm i niepohamowana pycha, innym razem nienawiść i żądza zemsty, lub awanturnicza chęć wymierzenia sobie sprawiedliwości i postawienia na swoim, kiedy indziej próba ratowania honoru lub obrony zagrożonego kraju, czy może jeszcze coś innego, bo któż przeniknie przepaści ludzkiego serca? W każdym razie przystępując po cichu do wielkich zbrojeń, pocieszać się będzie myślą, że ostatecznie on zostanie zwycięzcą, a wtenczas będzie sobie mógł wszystkie ryzyka i zawody wynagrodzić! Pochłonięty tą złudną rachubą, nie dostrzega wcale, że podobne rozumowanie snuć może równie dobrze jego przeciwnik. Zapomina o tym, że odnieść może tylko pirrusowe zwycięstwo i że nawet w wypadku wygranej, tak bardzo zresztą wątpliwej, tzw. zwycięzca z krwawej imprezy wyjdzie sam skrwawiony i osłabiony, i że stać się może tylko najsilniejszym wśród nędzarzy i inwalidów, mając nad nimi tę jedynie przewagę, że ewentualnie będzie ich mógł jeszcze ograbić. Nie będzie może zdawał sobie z tego sprawy, iż takie zwycięstwo obudzi niechybnie tylko nienawiść i zemstę pokrzywdzonych, które jutro od-

wrócić mogą tę pomyślną dlań kartę dziejów. Knując agresję, nowoczesny agresor traktatów z innymi państwami otwarcie nie zrywa, owszem, aby uspić czujność sąsiadów, może nowe jeszcze zawrze, ale o dochowaniu zobowiązań na serio myśleć nie będzie. Czeką tylko stosownej chwili, kiedy je będzie można bezkarnie zerwać i podeptać.

Wystarczy sobie wyobrazić jednego tylko tego pokroju polityka, aby się móc domyśleć, jak fatalne następstwa i nieobliczalne procesy wniesie on w życie międzynarodowe! Niestety, rzeczywistość przechodzi i dystansuje bardzo nawet bujną wyobraźnię. Marsowi nie braknie zwolenników, którzy czynią to w sposób jeszcze bardziej doskonały. Znaczący spraw politycznych podają, że w okresie dziejów, w którym żyjemy, państwa zawarły między sobą ponad 200 traktatów, a z tych tylko sześć (dosłownie: sześć, czyli 3%) zostało dochowanych. A co z resztą? Potraktowane zostały przez partnerów jak świstki papieru. Wchodzimy więc, jak widać, w obyczaje najbardziej dzikich i zacofanych ludyszczy. Trudno tu po prostu mówić o najprymitywniejszym zaufaniu w życiu międzynarodowym, bez którego wszystko się przecież w strzępy rwie i rozprzega. A skoro nie można się oprzeć na ludzkim słowie, każde z państw szukać musi jakichś innych gwarancji i ubezpieczeń. Ma zwykle jedno tylko wyjście — w myśl zasady: *si vis pacem, para bellum* — stawać do rujnującego wszystkich wyścigu zbrojeń i gotować się na chwilę, kiedy, jak mówią stratedzy, armaty same grać poczną...

Skutki moralne. Taka już jest logika przemocy, którą wojna rozwija, i prawo pięści, które sankcjonuje. Procesu tego przerwać ani powstrzymać nie podobna. Jeden gwałt, prawem reakcji, pociąga za sobą drugi, ten trzeci, dziesiąty, setny, tysięczny... Spiętrzone fale gwałtów nie opadną, póki nie dojdą do szczytu czy dna absurdu. A największym absurdem jest bez wątpienia to, że po drodze tratuja one i wewnętrznie rozkładają — człowieka. Najpierw bowiem wojna nowoczesna coraz mniej daje warunków, w których jej adept i wykonawca mógłby praktykować cnoty rycerskie. Naturalnie, młodzieniec dzielny, prawy, i w wojsku nim być chyba nie przestanie, ale mówić dziś o rycerstwie to rzecz dosyć ryzykowna. Operując mieczem czy nawet karabinem i patrząc w oczy śmierci, na którą się narażał, miał dawny żołnierz szerokie pole do okaza-

nia męstwa i cnót rycerskich. Ale czy ma te warunki jego dzisiejszy spadkobierca, który na spotkanie ryzyka śmierci z bliska sam osobiście tak rzadko wychodzi? O jego „rycerstwo“ zresztą nie chodzi i w ogóle mało ono waży na dzisiejszych szalach walki. Dziś wymagają od niego umiejętnego posługiwania się mechanizmem i wejścia li tylko jako kółko do maszyny, która niesie milionom ludzi śmierć, rany, cierpienia i krzywdy, a w dalszej perspektywie — i to rzecz najważniejsza — duchowo ich łamie i znieprawia. Czyni gorszymi. Rzecz jasna, że i w wielkim doświadczeniu można wyrabiać w sobie hart ducha, cierpliwość i poświęcenie dla innych, ale poczucie rzeczywistości każe stwierdzić, że normalną reakcją na akcję wojny są przekleństwa i złorzeczenia, są odruchy buntu i gniewu, akty nienawiści i zemsty, odruchy rozpacz, czy nawet cynizmu i okrucieństwa. Nic dziwnego, że w tej atmosferze zanika poczucie praworządności, poszanowania praw bliźniego i jego mienia — że rozprzegają się coraz widoczniej zdrowe ludzkie obyczaje.

Niszczący i demoralizujący żywioł wojny idzie tak daleko, że wielu ludzi traci po prostu moralne poczucie, przestaje już jasno odróżniać, co to miłość a co nienawiść, co zemsta a co przebaczenie, co kara a co krzywda, co zdrada a co wierność, co zbrodnia a co bohaterstwo. Jednym słowem, łamie się w nich samo poczucie etyczne dobra i zła, na które sumienie ludzkie przestaje reagować. Są to ostatnie i chyba najgorsze owoce strasznego posiewu technicznie udoskonalonej wojny. Przewidując z góry to fatalne żniwo wojen, uczciwi badacze przyrody, także niewierzący, przeżywali bolesne rozterki wewnętrzne, kiedy znaleźli się wobec decyzji, czy wydać ludzkości swoje wynalazki, których inni będą mogli nadużywać. P. Curie przemawiając w 1905 r. w Sztokholmie z racji przyznania sobie i swej żonie nagrody Nobla powiedział w imieniu obojga: „Można się obawiać, iż rad w rękach zbrodniczych stać się może narzędziem wysoce niebezpiecznym, i trzeba zdać sobie sprawę, czy poznanie tajników przyrody przynosi ludzkości pożytek i czy dojrzała ona do niego, żeby zeń korzystać, czy też wiedza ta stanie się dla niej szkodliwa. Przykład wynalazków Nobla jest w tym względzie wymowny: potężne środki wybuchowe pozwoliły ludziom dokonać wspaniałych dzieł. Są one jednak strasznym narzędziem zniszczenia w rękach wielkich zbrodniarzy, którzy wciągają narody w wir wojen“.

Moralna ocena wojny

Wojenny bilans. Już to pobieżne zestawienie skutków wojny wystarcza, aby oczom człowieka, który myśli i z ołówkiem w rękę liczyć potrafi, ukazał się jej swoisty, jakże wymowny, bilans. Rzecz można, że puszczając w ruch wpierw nagromadzone złoża kul, bomb, rakiet czy bakcyli, staje się wojna jakimś miejscem geometrycznym czynników negacji i zniszczenia, a w dalszej perspektywie kuźnią i wylegarnią wszelkiego zła ludzkiego, które produkuje trwale, masowo i systematycznie. Wyjaśniamy. **Z ł a l u d z k i e g o** — bo, jak widzieliśmy, ogołaca ona i ograbia człowieka materialnie, osłabia go i rujnuje biologicznie, zuboża i umniejsza kulturalnie, naraża i wyczerpuje politycznie, znieprawia i rozprzega moralnie, słowem pozbawia człowieka dóbr i sprawia w nim braki tego, co mieć powinien, a taką jest właśnie definicja zła. **T r w a l e** — zło powyższe nie jest przemijające, trwa często latami, przechodzi nieraz w pokolenia i jak ciężkie przekleństwo spada z ojca na syna. **M a s o w o** — spada nie tylko na jednostki, ale również na całe narody, państwa i kontynenty. **S y s t e m a t y c z n i e** — skutki te nie są przypadkiem, pomyłką czy produktem ubocznym wojny, przeciwnie rozmyślnie i z góry wyznaczonym jej obiektem, celem, jej racją bytu.

Tak, wojna „płaczoroda“, jak ją nazwał S. Twardowski, wylewa na biedną ludzkość tak potworne masy plag, krzywd i nieszczęść, iż w jej bilansie ostatecznym nie mogą ich żadną miarą przeważać te znikome dobra, jakie ona osiąga, a które tak bardzo łudzą i zaślepiają krótkowzrocznych polityków. Tylko ludzie, którzy nie umieją kłaść odważnie na szale wagi racji za i przeciw i spokojnie ich liczyć, mogą twierdzić, iż impreza wojenna naprawdę, po ludzku, się opłaca.

Naturalnie, można się czasem spotkać z opinią, że wojna jest zjawiskiem zgoła nieuniknionym, jakąś biologiczną koniecznością natury człowieka, bo decydować ma tu raczej ślepy los, jakieś fatum, które popycha ludzi do krwawych rozgrywek. My w to nie wierzymy. Wbrew temu, co mówią niecierpliwi stratedzy, armaty nigdy same grać nie zaczną. I nie trzeba wcale powstrzymywać startujących bombowców, uciszać „grających“ karabinów. One same nie drgną, póki ich jakaś ręka nie poruszy. To człowiek zapala kule armat, człowiek zapuszcza motory bombowców, człowiek pcha do wojny, człowiek

o niej decyduje, człowiek rani i uśmierca. Ponieważ zaś wojna sprawia taki ogrom zła ludzkiego — którego żadna poważna, jak to już widzimy, racja nie uzasadnia, nie przeciwważy i nie usprawiedliwia — wszyscy więc za agresję odpowiedzialni dopuszczają się zbrodni i winy moralnej. Wola ich, jak się wyraża filozof, pada na zło: chcą go i sprawiają je bliżnim.

Zbrodnicza agresja. Wojna posiada nie tylko swych zawziętych fatalistów. Ma ona również namiętnych entuzjastów i bezwzględnych wrogów. Przyznać trzeba, że także poglądy myślicieli katolickich na moralny charakter zjawiska wojny wyglądają na pierwszy rzut oka bardzo niejednolicie. Jedni wyrażają się, że wojna jest moralnie dobra, drudzy — że moralnie zła, a większość twierdzi — że etycznie obojętna. Po prostu tyle ocen, ile ich teoretycznych możliwości. Na tak wielką rozbieżność opinii złożyło się wiele przyczyn, wśród których na pierwszym miejscu należy wymienić tę, że jedni z tych uczonych mają na myśli wojnę w pełnym znaczeniu, inni — raczej udział jednej czy drugiej strony w tej wojnie.

Dla rozwikłania więc tej delikatnej i trudnej sprawy, w wojnie, która jest walką orężną *d w u s t r o n n ą*, trzeba najpierw jasno wyróżnić te właśnie *d w i e s t r o n y* i zbadać osobno, jaki *k a ż d a z n i c h* bierze udział w walce. Otóż zwykle dzieje się tak, że jedno państwo wypowiada wojnę drugiemu lub bez wypowiedzi ją wszczynają. Niszczy jego dobra lub zabiera, innym zagraża. Państwo zaatakowane siłą rzeczy ciosy odpiera, dóbr swych broni a zabrane odebrać usiłuje. W *j ę z y k u s t r a t e g i c z n y m* nazywa się to wojną, dokładniej stroną, *a g r e s y w n ą* (zaczepną) i *o b r o n n ą* (odporną). Nie trzeba jednak zapominać, że pojęcia te nie pokrywają się zupełnie z agresją i obroną w *z n a c z e n i u m o r a l n y m*. Wnet jednak wyłania się z nich problem wyraźnie etyczny. Jeśli państwo, które wszczęło działanie wojenne, nie doznało wpierw ze strony państwa zaatakowanego równie ciężkich krzywd i zagrożeń, aby jego obecna akcja mogła być słusznie uznana za czynnik samoobrony — to wola tego państwa i jego przywódców nie może już paść wprost na dobro, którego by trzeba było bronić, paść za to musi na zło, które wojna niesie, i aprobować ją formalnie jako narzędzie tego zła i destrukcji. Akcja jego godzi nie tylko w dobra innego państwa, lecz także narusza wyraźnie jego podstawowe

prawa. To właśnie naruszenie praw nazywamy **agresją moralną**, a ich ochronę — **moralną obroną**. Agresja moralna stanowi zawsze czyn moralnie zły i zbrodnie, gdyż prawo natury zakazuje dążenia do zła swych bliźnich. Zbrodni tej nie uchyli wcale akt, że dopuszcza się jej może dla celu dobrego. Środka bowiem złego żaden cel nie może uświęcić. Nie wolno czynić zła, aby osiągnąć dobro. Obrona zaś moralna, jak to jeszcze zobaczymy, stanowi czyn w zasadzie etycznie dobry.

W rozważanym tu wypadku agresja militarna pokrywa się, jak widać, z agresją moralną. Ma to zresztą miejsce zawsze, kiedy jedno państwo wszczyna z innym wojnę, mogąc się uciec do nadrzędnej instancji międzynarodowej, mającej kompetencję i moc do rozsądzania konfliktów między państwami. Gdyby jednak takiej instancji nie było, mogłoby się zdarzyć, że strategiczny agresor byłby moralnym obrońcą, a strategiczny obrońca — moralnym agresorem. I ten ostatni nie miałby prawa przed tego rodzaju agresją się bronić.

Tak wypada ocena moralna wojny agresywnej i wojny obronnej, rozważanej każda osobno, a jak się przedstawia, pytajmy z kolei, ocena wojny pełnej, więc **dwustronnej**, wojny bez przymiotnika? Czy trzeba ją uważać pod względem moralnym za dobrą, za złą czy za obojętną? — Nie można jej, rzecz jasna, uznać za moralnie dobrą, ponieważ **dobro nie istnieje jak tylko zupełne**, bonum ex integra causa. Nie jest też moralnie obojętną, bo obojętne jest to, co nie jest samo w sobie ani dobre ani złe. Wojna zaś z istoty swojej jest z jednej strony moralnie zła, a z drugiej zasadniczo dobra. Nie pozostaje więc nic innego, jak uznać ją po prostu za moralnie złą. Dlaczego? Najpierw dlatego, że do kwalifikacji ujemnej wystarczy **jakikolwiek brak**, malum ex quolibet defectu. A po wtóre dlatego, że wojna pełna, dwustronna, jako mechanizm zła, destrukcji i naruszania praw, jest w pierwszym rzędzie agresją, która nadaje jej główny ton, metody i kierunek, podczas gdy obrona jest zjawiskiem raczej pochodnym i wtórnym. Idzie za agresją jak echo za głosem i do niej się stosuje, przejmując jej taktykę. Stanowi reakcję na agresję, jej czynną antytezę i proces jej likwidacji. Wytrąca jej z rąk oręż. Jest więc nie tyle wojną, ile raczej jej zaprzeczeniem, wojną wydaną wojnie. Wojnę nazwał Staszic „państw ciężką chorobą“. Określenie bardzo trafne, bo i cho-

roba jest również swoistą walką czynników agresji z siłami organicznej obrony. I wcale nie przestaje być chorobą, dlatego, że z jej mikrobami walczą w organizmie siły życia i zdrowia. Przeciwnie, gdyby tej zdrowej obrony zabrakło, choroba przestałaby być sobą. Skończyłaby się śmiercią organizmu.

Konsekwentnie uważa chrześcijaństwo wszystkie wojny na świecie za zjawiska zgoła niepotrzebne, za społeczne choroby, których w przeciwieństwie do fizycznych można było — przy dobrej woli obu stron — w każdym wypadku uniknąć. Jeśli tedy wojna gdzieś wybucha, to znak nieomylny, iż tam tej dobrej woli zabrakło. Co więcej, potępia je jako straszliwe zło i zbrodnię społeczną. I nie może to nikogo dziwić. Religia, której istotą, obok miłości Boga, jest miłość człowieka, nawet wroga, nie może nie potępić każdego godzenia w jego dobra i prawa. Wymowny symbol tego szacunku dla dobra bliźnich stanowią chrześcijanie głośnej legii tebańskiej, którzy dali się raczej w pień wyciąć, niż użyć za narzędzie do mordowania niewinnych.

Takiego wyroku potępienia wydanego na wojnę nie poddyktowała Kościołowi, rzecz jasna, żadna gra taktyczna, ani wzgląd na własny interes, pożytek czy wygodę. Katolik piętnuje i potępia zbrodnię agresji w imię suwerennych zasad miłości i sprawiedliwości, bez względu na to, skąd ona pochodzi, kto ją wszczyna i kogo dotyka. I choćby ich werdykt miał się — nie daj Boże! — obrócić przeciwko niemu, jeszcze chrześcijańskie sumienie powtórzy o wyroku tym niezmiennie: Niech zostanie. Nic odjąć, nic dodać!

Kto tak kategorycznie potępia każdą wojenną agresję, uważając ją za bezwzględna zbrodnię, ten, jasna rzecz, uznać także musi za zbrodnicze narzędzie każdy rodzaj broni, którym się ta agresja posługuje. A jak bardzo musi się wzdrygać chrześcijańskie sumienie, gdy tym narzędziem staje się broń zbiorowego trucicielstwa, jaką są chorobotwórcze bakterie i radioaktywne gazy, czy broń tak masowej masakry i dewastacji, jaką jest bomba atomowa! Z wynalazków bowiem ludzkiej wiedzy zrobiono tak absurdalny użytek, iż energia, która mogła być prawdziwym błogosławieństwem ludzkości, staje się jej przekleństwem i środkiem zaturaty. Sam fakt, że użyto jej jako wojennej broni, myśl ludzką przeraża. Kiedy w 1945 roku padły atomówki na miasta japońskie Hiroszima i Nagasaki, Ojciec św. Pius XII pospieszył pierwszy z wyrazami głębo-

kiego współczucia dla ofiar straszliwej akcji. Katolik zaś, który jako lotnik rzucił jedną z tych bomb, kiedy się dowiedział, jaką bronią się posłużył i czego stał się sprawcą — choć mu zewsząd winszowano, iż aktem tym przyczynił się do ostatecznego zwycięstwa — nie mógł sobie „dać rady“ z wyrzutami sumienia za czyn tak straszny w skutkach, chociaż nie całkiem świadomie dokonany. Ostatecznie, wiedziony pragnieniem religijnej ekspiacji za ten czyn, wstąpił do klasztoru.

Nic tedy dziwnego, że papież Pius XII, którego pontyfikat przypadł na okres najcięższych konfliktów i najbardziej krwawych wojen, występuje stale jako zdecydowany przeciwnik teorii, utrzymującej, że wojna jest jednym z właściwych środków rozstrzygania konfliktów międzynarodowych. „Pierwszym i najbardziej pilnym obowiązkiem — głosił w swym przemówieniu wigilijnym w 1944 r. — jest czynić wszystko, aby wyjąć spod prawą i odrzucić raz na zawsze wojnę jako sposób rozstrzygania sporów między narodami“. Ten sam Ojciec chrześcijaństwa nie przestaje przestrzegać odpowiedzialnych mężów stanu przed czynami, które mogą się stać dla ludzkości po prostu odruchem samobójczym. Już w przeddzień niedawnej katastrofy, w sierpniu 1939 r., zaklinał w imię Boże wszystkie rządy i narody świata, aby się opamiętały i nie dopuściły do wojennej pożogi. „Zachowując pokój — uzasadniał swą myśl — można zachować wszystko, rzucając się w wir wojny, można stracić wszystko“. I dziś, kiedy piętrzy się największy, jaki zna ludzka historia, konflikt, który zdaje się łamać całą ludzkość ziemi na dwa śmiertelnie skłócone obozy, podnosi on ten sam głos zaklęcia i przestrogi. „Konflikt wojenny dzisiaj — głosił przed kilku tygodniami przy okazji zamknięcia Roku Świętego — byłby strasznym obłędem a nowe rodzaje broni sprowadziłyby taką eksterminację, że ziemia zamieniłaby się w jedną bezkształtną pustynię“.

Słuszna obrona. Wojna jest zbrodnią, złem i to zawsze. Może się zdarzyć, że będzie ona z obu stron niegodziwa, ale nigdy się nie zdarzy, aby z obu stron była moralnie czysta i godziwa. Przynajmniej po jednej stronie walczących musi się kryć jakaś krzywda i zbrodnia. Przypuśćmy na chwilę, że nie ma uprzedniej zbrodni po żadnej stronie — sam fakt chwycenia za broń w tych warunkach, tj. bez uzasadnionej przyczyny, byłby już zbrodnią. Działalność wojenna, która nie jest

odповідzią na zbrodnię, sama zbrodnią się staje. Tylko bowiem grożące zło może usprawiedliwić ujęcie za tak straszną broń. Bronić się wolno tylko przed złem, bo przed dobrem chyba zbytnio bronić się nie trzeba. Słowem, tylko moralna agresja warunkuje moralną obronę. I dlatego każda osoba, która wojnę wszczyna lub podejmuje, powołuje się zwykle, choćby niesłusznie, na nadużycia i niesprawiedliwość strony przeciwnej, bo wie, że tylko takie racje mogą akcję wojenną usprawiedliwić. Inna rzecz, iż niekiedy jest po prostu niepodobieństwem dociec, i jasno rozsądzić, która to naprawdę strona dopuszcza się zbrodni agresji, tym więcej, że często obie strony prowadzą wojnę w sposób zły i niemoralny, a mogą nawet obie niejako równorzędnie na siebie napadać.

A skoro po jednej stronie jest zbrodnicza agresja, to stronie drugiej musi przysługiwać prawo do obrony. Gdyby napadniętemu nie było wolno chwycić za broń, mielibyśmy do czynienia z moralnym uprzywilejowaniem agresji i z wystawieniem głętu bezpieczeństwa pozbawionym skrupułów napastnikom. W szczególności chrześcijaństwo, które jest religią miłości każdego człowieka, nie może patrzeć obojętnie na to, co tego człowieka gnębi, umniejsza, kaleczy i krzywdzi. I nie dość jest powiedzieć, że tylko potępia zbrodniczną napaść — i nic więcej. Jeśli bowiem wojenna agresja, jak to widzieliśmy, stanowi jakieś miejsce geometryczne czynników wszelkiego zła, to właśnie chrześcijaństwo jest tego zła najbardziej zdecydowanym wrogiem i nigdy niewygasającą przeciw niemu rewolucją. Wprawdzie to nie etyka Chrystusowa uczy ludzi używania środków krwawych i brutalnych metod, ale nie jest ona wcale jakąś dyscypliną utopii czy tołstojowskiego sentymentalizmu, który każe „nie sprzeciwiać się złu“, poddawać się jego rzecznikom, cofać się na sam widok „mochych środków“, czy po prostu tracić głowę w obliczu uzbrojonej zbrodni. Nic podobnego. Napadniętemu przez zbrodniarza nie wiąże ona wcale rąk ni sumienia, ani nie wytrąca mu z ręki skutecznej broni. Żołnierzowi nie każe „rzucać karabinu o bruk“ ani zasłaniać się przed spełnieniem swego obowiązku tak głośną dziś na zachodzie „objection de conscience“. Gwałt wolno odeprzeć siłą i tą samą bronią, jakiej on używa.

I państwu napadniętemu wolno się oręźnie bronić. Ale tylko oczywiście w granicach słuszności. Aby zaś obrona była słuszna, musi się spełnić na raz 5 warunków:

1° Musi być ciężkie naruszenie praw ze strony przeciwnika — o bagatele nikt rozumny nie wszczyna ani nie toczy wojny, powinna być jakaś sensowna proporcja między agresją i obroną.

2° Naruszenie praw pewne — w tak poważnej sprawie nie można się opierać na jakichś domysłach, poszlakach czy supozycjach, przyczyna bowiem wątpliwa do prowadzenia wojny nie może upoważniać.

3° Muszą być realne widoki powodzenia — gdyby bowiem obrona miała sytuację napadniętego tylko pogorszyć, nie byłoby sensu do niej się uciekać, aby do krzywd doznanych dodawać jeszcze nowe klęski i nieszczęścia.

4° Trzeba wyczerpać wpierw wszelkie środki pokojowego załatwienia sprawy, jeśli takie istnieją — dopiero gdy one zawiodą lub zostaną brutalnie przez stronę przeciwną udaremnione, można chwycić za broń.

5° Zachować należy miarę słusznej obrony — nie zadawać wrogowi szkód więcej, ani dłużej, ani brutalniej, niż tego wymaga rzeczywistość i słuszna obrona.

Rzecz jasna, że i strona słusznie się broniąca zadaje ciosy, niesie zniszczenie, rani ludzi i zabija, podobnie jak to czyni strona napastująca, ale moralny sens tego samego na pozór działania gruntownie się zmienia, jak to okazuje wyraźnie zasada podwójnego skutku. Mianowicie, napastnik, powiedzmy dokładnie: strona wszczynająca wojnę bez słusznej przyczyny, przez swą akcję osiąga bezpośrednio jeden tylko skutek: niszczy, rani, uśmierca. A wszystko to są skutki złe, przynajmniej materialnie lub biologicznie. (Z rozmysłu nie mówimy: moralnie — bo tego dopiero trzeba dowieść, a nie przesądzać z góry). Na to właśnie zło paść musi wola napastnika, musi on zła chcieć, mniejsza o to dla jakiego celu, bo „cel środków nie uświęca”. Pragnąć zaś wprost dla bliźniego jakiegokolwiek zła, jest rzeczą moralnie złą, a w naszym wypadku potworną zbrodnią. Natomiast akcja obrońcy przed taką napacją przynosi wprost i bezpośrednio dwa różne skutki. Pierwszy jest ten sam co i u napastnika, zło materialne i biologiczne. Drugi — to skutek w tym samym sensie dobry, obrona kraju i odpieranie napacji. Oba zaś skutki dzieją się, jak widać, równocześnie: tą samą czynnością zadaje obrońca wrogowi ciosy i jednocześnie osłabia,

Komunikat Episkopatu do wiernych w sprawie zniesionych świąt.

W dniu 18 stycznia rb. Sejm Ustawodawczy R. P. ze względów gospodarczych uchwalił nową ustawę o dniach wolnych od pracy.

Wobec powyższego musimy zdać sobie sprawę, że dni świąteczne: Matki Boskiej Gromnicznej (2 lutego), Wniebowstąpienie Pańskie, II dzień Zielonych Świątek, św. Piotra i Pawła (29 czerwca) i Niepokalanego Poczęcia N. M. P. (8 grudnia) — obecnie nie będą mogły być obchodzone w dawnym zakresie.

Dni te jednak nie przestają być uroczystościami kościelnymi i dlatego duszpasterze dadzą Wam możliwość obchodzenia tych świąt w kościołach naszych i ułatwią wzięcie udziału w nabożeństwach w godzinach rannych czy wieczorowych, zależnie od miejscowych warunków.

utrąca rękę, która go niesprawiedliwie krzywdzi. Zresztą tę rękę może agresor w każdej chwili wycofać. Nikt go przecież do krzywdzenia bliźnich nie zmusza. Z tego widać, że obrońca, mając przed sobą dwa skutki, może pragnąć tylko dobrego, a skutek zły, który z nim połączyła zła wola napastnika — może tylko dopuszczać i tolerować. W ten sposób wola obrońcy ani na moment nie pada (przynajmniej nie musi padać) na zło bliźniego, co czyni wola napastnika. Wobec tego czynność obrońcy przed taką niegodziwą napaścią jest *m o r a l n i e* czysta i godziwa.

Tyle w sprawie wojny. Pozostaje jeszcze do omówienia stosunek Kościoła do pokoju i jego właściwy udział w pokojowej akcji. Do tego zagadnienia, jeśli Bóg pozwoli, wrócimy innym razem.

Ks. Stanisław Wawryn T. J.

Legenda religijna

Psychologiczne jej źródła i twórcze siły (II)

Ścisłe religijnej legendy, przesiąkniętej wiarą i miłością jednego opatrzego Boga, przed chrześcijaństwem i poza chrześcijaństwem nigdzie nie było. Była gruba, niezgrabna mitologia, przenosząca na bogów czy półbogów niskie ludzkie popędy i występki, były absolutnie nierealne poezje bohaterskie i fantastyczne wyczyny fikcyjnych istot, ale nie było tego czegoś po dziecinnyemu uroczego i pobożnego, co charakteryzuje większość legend religijnych chrześcijańskich¹⁾. Można by bez wielkiej przesady powiedzieć, że dopiero w psychice chrześcijańskiej i w światopoglądzie chrześcijańskim legenda religijna, w procesie swego powstawania czuje się niejako w domu, a kiedy już w całą opowieść wyrosła, zazwyczaj niczym zasadniczo nie razi i bez trudności, jak na to są liczne dowody, daje się wplatać w historyczne wątki chrześcijańskich dziejów.

Z tego faktu jednak rodzą się, jak wspomnieliśmy poprzednio, liczne trudności. Chrześcijaństwo bowiem jest, i pod karą śmierci być musi, religią prawdy. Legenda zaś jest uroczym i miłym w swej naiwności, ale niezaprzeczoną fałszem. Jakże się więc dzieje, że ten fałsz może się w prawdzie tak zadomowić, że sobie jakby rodzaj tolerancji wywalcza i mniej lub więcej spokojnie obok prawdy wegetuje? Jakże wytłumaczyć, tym bardziej, że właśnie religia absolutnej prawdy jest dla legendy tak podatnym gruntem, że ona potrafi na nim rodzić się tak obficie?

¹⁾ Nie da się zaprzeczyć, że w pewne legendy chrześcijańskie weszły jakieś reminiscencje czy dalekie naśladownictwa legend czy to germańskich czy wschodnich. Ale te naloży obce nie są ani tak liczne, jak się niekiedy twierdzi, ani nie pojawiają się in crudo, tylko zawsze przełamane na chrześcijańską modłę. W każdym razie, nad elementami obcego pochodzenia niestychanie górnje w legendach pewien, jeśli wolno tak się wyrazić „styl” chrześcijański, przesiąkły atmosferą wiary i miłości.

Na pierwsze z tych pytań nie chcemy odpowiadać tak, jak odpowiadają niekiedy radykalni apologeteci: Legenda nie jest fałszem, tylko rodzajem literackim, podobnym do przypowieści lub bajki i gawędy, ma więc prawo przedstawiać jakąś prawdę, pod symboliczną szatą rzekomych faktów, którym nikt rozumny obiektywności przypisywać nie będzie.

Ze legenda religijna kryje w sobie pod fikcyjnymi faktami pewną prawdę, temu przeczyć nie myślimy. Jest to zazwyczaj jakaś ogólna prawda czy dogmatyczna czy moralna, która jest, jakby symbolicznie wyrażoną, głęboką treścią całego opowiadania. Tak np. owej ślicznej, w średniowieczu i w nowszych jeszcze czasach, nieprawdopodobnie popularnej „Legenda aurea” dominikanina, Jakuba a Voragine zasadniczą treścią jest to, że Bóg jest dobry i nad miarę łaskawy dla tych, co Go kochają i Jemu służą. A to jest niewątpliwą i bardzo budującą prawdą.

Z drugiej strony wszakże, nie sądzimy, żeby wszystkie fikcje legendy religijnej można położyć na karb rodzaju literackiego i właściwych mu swobód artystycznych. Nie trudno się przekonać, że legenda, choć nie ma pretensji do ścisłej historii, chce powiedzieć coś obiektywnego i za obiektywne opowiadanie chce uchodzić. Jest to widoczne, zwłaszcza wtedy, kiedy, przy badaniu dziejów legendy, natrafi się na właściwe, nie anonimowe, jej źródło²⁾.

Powraca więc pytanie, jak się to dzieje, że ta, bądź co bądź, fikcja godzi się z tak właściwą i konieczną chrześcijaństwu prawdą.

Musimy tu zrobić kilka rozróżnień.

Przedewszystkim żaden rodzaj legendarnej fikcji nie godzi się z tą prawdą, na którą bezpośrednio padają promienie Bożego objawienia. Nie może więc być legend jako takich w Piśmie świętym³⁾ ani w określonych i dogmatycznie przez Kościół przyjętych, historycznych faktach.

Inaczej ma się rzecz z opowiadaniem, które ani do sfery dogmatu, ani do objawionych zasad moralnych nie należą, lecz

²⁾ Tych pierwszych źródeł legend w dawnym Kościele można wskazać wiele. Osobliwą a w naszej materii pouczającą rzeczą jest, że nie mało legend zawdzięcza swój początek tak ogromnemu człowiekowi, jakim był Grzegorz Wielki, papież. Kopalnią tych opowieści są jego słynne: *Dialogi de vita et miraculis Patrum italicorum*.

³⁾ Mówimy: „legend jako takich”, bo nie jest całkiem wykluczone, że pisarz święty w pewnych, rzadkich zresztą wypadkach, wplata coś

obracają się w dziedzinie różnorodnych, zazwyczaj mało ważnych wydarzeń z historii Kościoła, z żywotów ludzi świętych, z dziejów pewnych miejsc, kościołów czy obrazów. W te opowiadania, zwłaszcza gdy one powstają i rozszerzane bywają w środowiskach, może i względnie oświeconych, ale krytycyzmowi zupełnie obcych, łatwo wchodzi legenda. Wchodzi zaś z tą odrobiną czy z tym pozorem uprawnienia, że we wspomnianych środowiskach, nie szuka się w takich opowiadaniach ścisłej historycznej prawdy, ale religijno-moralnego zbudowania albo nawet pewnego ukołysania czy pogodnego rozveselenia serc. Opowiada się rzeczy moralnie piękne a dziwne, świadczące o dobroci i potędze Bożej, odnosi się z tych opowieści, prócz zainteresowania, pewne podniesienie ducha, czy zaś to wszystko istotnie tak się miało, jak to legenda maluje, to jest i dla jej autorów i dla czytelników, nie obojętne może, ale z pewnością drugorzędne.

Czy jednak wolno osiągać zbudowanie i podniesienie ducha przez podawanie rzeczy nieprawdziwych? I czy ponadto za ten, wątpliwej wartości, dobry owoc nie płaci się zbyt wielkiej ceny przyzwyczajając chrześcijańskie społeczeństwa do szkodliwej przecież, bezkrytycznej łatwowierności?

Co do pytania: Czy wolno? — trzeba bez wahania odpowiedzieć, że nie wolno byłoby legend tworzyć i propagować, gdyby ich autorzy zdawali sobie jasno sprawę, że piszą nieprawdę. Ale oni w to, co pisali lub mówili, nie całkowicie może lecz rodzajem pobożnego mniemania, wierzyli i sądzili, że w każdym razie bez szkody, a pewnie i z pożytkiem, tej jakiegokolwiek wiary swojej mogą udzielać i innym. To samo zresztą ma miejsce u bardzo wielu żywotopisów, nie tylko tak dawnych, jak np. nasz Skarga, ale tworzących już w pełnym świetle krytyki historycznej.

Co się zaś tyczy rzekomej szkody, wypływającej z szerzenia łatwowierności, trzeba odpowiedzieć na kilka rzeczy.

Najpierw trzeba zdać sobie sprawę, że, choć oczywiście mogą tu zachodzić niepożądane przesady, pewna łatwość przyjmowania za prawdę rzeczy nadprzyrodzonych, jest od chrze-

legendarnego, nie jako rzecz objętą własnym jego twierdzeniem, ale jako coś zapożyczonego z ludowych opowieści. Do takich epizodów, zdaniem poważnych autorów, dałoby się może zaliczyć zamianę żony Lota w słup soli lub połknięcie żywego Jonasza przez rybę i trzydniowe przebywanie jego we wnętrzu tej ryby, nie tylko nieszkodliwe ale tak swo-
bodne, że przez ten czas uклада psalm prośby i nadziei.

ścijaństwa zupełnie nieodłączna. I przygotowanie bowiem chrześcijaństwa w starym zakonie dokonywało się od początku do końca w atmosferze cudu i wprowadzenie go w świat przez Chrystusa, począwszy od samego wcielenia, było jednym cudem i dalsze dzieje Kościoła są po dziś dzień szeregiem cudów i moralnych i w niemalej liczbie, fizycznych. Cud, czyli wkroczenie w nasz świat zjawiskowy, działającej poza prawami przyrody i historii, nieskończonej mocy Bożej, należy do kryteriów rzeczywistości objawienia i dlatego zajmuje w podwalinach wiary konieczne i niczym nie zastąpione miejsce.

Nic więc dziwnego, że psychika prawdziwego chrześcijanina nastawiona jest raczej ku przyjęciu cudu niż ku jego odrzuceniu. Niechęć do cudów a tym bardziej zasadnicze odrzucanie cudów, jakie praktykowano np. w epoce „oświecenia“ albo w liberalnych kierunkach protestantyzmu, zawsze było znakiem słabnącego albo zupełnie ginącego chrześcijańskiego ducha.

Ta uwaga wystarczyłaby już do zrozumienia, z jednej strony tego, że legenda czuje się jakby swojsko na chrześcijańskim gruncie, z drugiej strony tego, że twórcy legend nie szczyli łatwowierności jako takiej, tylko co najwięcej nadawali jej niewłaściwy kierunek i podsuwali nierealne przedmioty.

Czy przez to wyrządzili społeczeństwu chrześcijańskiemu jakąś poważniejszą szkodę?

Nie myślimy przeczyć, że w mało oświeconych kołach wierzących, urobiły się pod wpływem legend pewne naiwne wyobrażenia o łatwości i częstości cudownych, ponad przyrodzony porządek rzeczy, sięgających wydarzeń. Ale chcąc tę pewną „szkodę“ zredukować do właściwych rozmiarów, nie można tracić z oczu kilku rzeczy. Najpierw tego, że legenda religijna jeszcze w zaraniu dziejów prawdziwej wiary, wybitnie dopomogła do wykorzenienia, panującej w wielu narodach fałszywej formy supernaturalizmu, tj. zabobonu i związanych z nim przeróżnych przesądów. Świątobliwość życia i łaskawa pomoc Boża weszły w miejsce ciemnych praktyk i wierzeń. Po wtóre owa naiwna łatwowierność, pod wpływem postępującej kultury, bez trudności wracała do właściwej miary, zachowując to, co w niej było dodatnim i zbawiennym czynnikiem. Po trzecie wreszcie właściwy wpływ legendy religijnej w daleko większej mierze trzeba przypisać ogólnemu jej nastawieniu, tj. uwypatnianiu dobroci i mocy Bożej, niż samej treści poszczegól-

nych fantastycznych opowiadań. Toteż specjalista w tej kwestii, Ks. Prof. Zimmermann O. S. B. nie waha się, za wielu innymi, stawiać kategorycznego twierdzenia, że „u schyłku wieków średnich legenda religijna była potężnym środkiem chrześcijańskiego wychowania ludu i wielką pomocą do krzewienia kultury kościelnego życia“⁴⁾. A jakie skarby pozostawiła po sobie legenda w poezji i w sztuce, to wszystkim wiadomo i nie byłoby trudno wykazać to na bardzo a bardzo licznych przykładach.

Czyż więc, wszystko razem biorąc, wypada zaliczyć legendę religijną do czynników dodatnio wpływających na duchowy rozwój chrześcijańskich społeczeństw?

Cokolwiek by się odpowiedziało na tak postawione pytanie, trzeba w każdym razie stwierdzić, że legenda była czymś psychologicznie nieuniknionym. Nie da się pomyśleć, żeby, przy ogromnej skłonności umysłów ludzkich do ulegania wpływom wyobraźni, całe olbrzymie i tak przedziwne bogate misterium chrześcijaństwa weszło w świadomość ludzkości bez jakiejś „oprawy“ legendy. Ścisłe wziętej wiary, jak powiedzieliśmy poprzednio, strzeże Bóg przez nieomylny Kościół. Ale całe mnóstwo rzeczy pod dogmat nie podpadających, a ze światłem wiary związanych, zaczyna w prostych zwłaszcza umysłach, wzbogacać się jakby tym barwnym kółkiem tęczyowych kolorów, które w chromatyzujących szklach formują się około właściwych obrazów. I owszem, jest rzeczą bardzo wątpliwą, czy bez tej pomocy ze strony wyobraźni, naga prawda przyjęłaby się należycie w świadomości maluczkich.

To jedna uwaga, ale jest i druga!

Świat myśli chrześcijańskiej i dzieł chrześcijańskich, nie tylko musi być poznany, ale pokochany. Otóż bez tego wdzięku, który w te sprawy i w te dzieje wplata legenda, nie byłoby łatwo miłość tę wywołać w sercach nie nawykłych do abstrakcyjnych prawd i do nagich faktów. Pod tym względem graniczy legenda z przypowieścią. Choćby najkategoryczniej wyrazić prawdę, że dla pokutujących grzeszników Bóg dobry jest jak ojciec, krótkie to zdanie nigdy tak do serca nie wejdzie jak cudowna przypowieść o ojcu, który marnotrawnego lecz pokutującego syna, z tak niezmierną miłością przyjmuje i natychmiast do łaski przywraca.

⁴⁾ Lexikon f. Theologie und Kirche. tom VI, str. 451.

Jeśli więc sąd o zasługach i winach legendy religijnej miało się wyrazić w jednym zdaniu, trzeba by powiedzieć, że w tej konkretnej ludzkości, jaką znamy, postępującej od naiwnej wiary do pełniejszego uświadomienia, na prymitywnych jej stopniach odegrała legenda religijna rolę, na ogół, dodatnią. Możliwość nadużyć oczywiście istniała i na tych nadużyciach tzn. wybrykach chorobliwej niemal wyobraźni nie zbywało; ale ogromna większość legend trzymała się w mierze, przynosząc sercom niedużo szkody, a wiele zbudowania i pociechy.

Tym się tłumaczy, że Kościół, który dla apokryfów, usiłujących wtargnąć w dziedzinę dogmatyczną, był zawsze bardzo surowy⁵⁾, dla legend miał dziwną wyrozumiałość i daleko idącą tolerancję. Nie tylko udzielał aprobaty na tysiączne żywoty Świętych, w ogromnej mierze na legendzie osnute, ale pozwalał, żeby te legendy wchodziły i w owe króciutkie życiorysy, które zawiera zazwyczaj tzw. drugi nokturn jutrzni pacyerzy kapłańskich na uroczystości Świętych. Zaledwie ktoś jest w oświeconej części Kościoła, kto by nie wiedział, że wiele tych wiadomości nie opiera się na historycznej prawdzie, ale ponieważ nie grozi z tych pięknych i pobożnych opowieści żadna istotna szkoda dla wiary i moralności, czeka Kościół spokojnie, aż przyjdzie pora usunięcia grubszych przynajmniej legend, ze zbiorowej świadomości wiernych.

Czy do takiej reformy idziemy i, czy zanosì się na to, by legenda religijna znikła zupełnie jako realny czynnik w życiu chrześcijańskim a zamieniła się jakby w miłe wspomnienie z lat dziecińczych?

Że jest w Kościele, i to nie od dzisiaj, wyraźna tendencja do możliwej eliminacji legendarnego pierwiastka z dziejów chrześcijaństwa i z hagiografii, to nie ulega wątpliwości. Bada się coraz krytyczniej i dzieje Kościoła jako takiego i historię kultu oraz różnych praktyk i wierzeń, co się zaś tyczy hagiografii, wystarczy wspomnieć ogromne i wspaniałe dzieło Bollandystów, w którego ślady wchodzi całkiem świeża, do IX tomu doprowadzona praca pt. *Vies des Saints et des Bienheureux*, wydawana przez Benedyktynów paryskich. Nie brak też jest, także i w Polsce, obszernych żywotów poszczególnych

⁵⁾ Dowodem tej surowości Kościoła, gdzie chodziło o materię wiary jest, między innymi, wydane już w r. 495 „*Decretale*“ Gelazego I, papieża, potępiającego cały szereg apokryficznych pism z pierwszych wieków. Por. Denz. *Enchiridion symbolorum*, n. 166.

Świętych, odpowiadających zupełnie wymaganiom ścisłej krytyki historycznej.

Dążność więc do pozbycia się legend jest i wzmacnia się. Czy jednak spotęguje się do tego stopnia, żeby kiedyś i oficjalny Kościół usunął z pacierzy kapłańskich, z martyrologiów, ze spisów świąt kościelnego roku, z ustnego wreszcie i piśmiennego przepowiadania to wszystko, co legendzie zawdzięcza swój początek, to nie jest całkiem pewne, a może nawet wątpliwe. Wchodzą tu bowiem w grę bardzo rozmaite a skomplikowane i delikatnego traktowania wymagające, czynniki.

Najpierw, gdyby z hagiografii dawnych wieków usunąć zupełnie legendarny pierwiastek, zrobiłaby się duża pustka. Po niektórych Świętych zostałoby prawie tylko ich imię i nazwisko, a nieraz i samo imię musiałoby zginąć. W tym wszystkim zaś liczyć się trzeba nie tylko z małą garstką prawdziwie uczonych, ale z ogromnym mnóstwem ludzi skądinąd inteligentnych, a po dziecinnemu przywiązanych do pewnych wierzeń. Wystarczy np. wiernym, nawet prawdziwie rozumnym powiedzieć, że nie jest całkiem pewne, czy rodzice Matki Najświętszej nosili imiona Joachima i Anny, czy Mędrców, przybyłych do Betlejem po narodzeniu Dzieciątka było trzech, czy dwóch czy więcej, czy św. Wawrzyniec istotnie przeniósł swą straszliwą mękę na kracie⁶⁾ itd. itd. — żeby wywołać u nich wrażenie, że wszystko chwieje się w chrześcijaństwie, bo jakiś powiew poruszył świat pojęć czy nazw, do których od dziecka przywykli. Musi więc Kościół w każdym razie liczyć się z tą wiarą „maluczkich“ i jeśli wprowadzi kiedyś w tej sprawie reformę, to tylko bardzo powoli i ostrożnie. Większość legend bowiem ani z dogmatycznej ani z moralnej strony szkody wierze nie przynosi a prostym душom do pobożności dopomaga.

A wreszcie, gdyby chodziło o usunięcie wszystkich legend, wyłoniłaby się niezmiernie trudna kwestia właściwych w tej sprawie kryteriów. Co można i trzeba uważać za legendę? Wie-

⁶⁾ Co do imion rodziców Matki Najświętszej, na których zresztą mało zależy, bo, jakkolwiek się nazywali, możemy im oddawać cześć serdeczną, posiadamy tradycję dość późną i nie zupełnie pewną; o liczbie trzech „królów“ mówiliśmy już poprzednio; co do św. Wawrzyńca, piszący te słowa trzyma się sam tradycyjnego poglądu, ale właśnie w wymienionym co dopiero dziele Vies des Saints, pogląd ten spotkał się z zasadniczą krytyką. Przykłady takiego przywiązania wiernych do pewnych szczegółów hagiograficznych dałyby się mnożyć bardzo wydatnie.

my, że niekiedy pewne opowieści w samej treści swojej noszą tego rodzaju charakter, że z góry i śmiało mówimy: to jest legenda. Ale bywają i takie opowiadania, że w całym wątku albo przynajmniej w pewnych szczegółach mogłyby być prawdziwe. Cóż wtedy? Niekiedy napotykamy na pewne ślady kształtowania się legendy, niekiedy znów wnioskujemy na podstawie jakichś analogii i powinowactwa wprowadzanych w grę motywów, ale jeśli tego wszystkiego braknie, co robić? Czy nie grozi niebezpieczeństwo, że z legendą odrzuci się i prawdę, lub pewne jej części?

Z tych powodów, które w zastosowaniu do konkretnych przypadków rozrastają się nieraz w cały splot trudności, u samych krytyków katolickich, nie mówiąc już o niewierzących, spotykamy się z bardzo rozmaitą oceną tych samych zagadnień z dziejów przeszłości chrześcijańskiej. Jedni sądzą bardzo surowo, zaliczając do legend lub tendencyjnych fikcji prawie wszystko, co nie da się zupełnie ściśle udowodnić, inni są dużo względniejsi i skłonni do tego, by doszukiwać się w legendzie jakiegoś jądra obiektywnej prawdy.

Wobec tej różnicy, nie tylko zdań, ale zasad badaniem rządzących, oraz wobec całego lasu wchodzących tu w grę problemów, coż ma robić oficjalny Kościół, który poza kwestiami należącymi do wiary, nie ma gwarancji, że się mylić nie może? Najbardziej wskazanym zdaje się być wyczekiwanie i traktowanie tych rzeczy, nie według jakiegoś ogólnego schematu, ale całkiem indywidualnie. Jeżeli w jakiejś sprawie — dajmy na to co do otwarcia przez Apostołów pustego już grobu Najświętszej Panny — z jednej strony pokaże się jasno, że mamy do czynienia z legendą, z drugiej strony da się stwierdzić, że umysły wiernych dojrzały już do przyjęcia istotnej prawdy, Kościół z pewnością nie będzie podtrzymywał podań z obiektywnym stanem rzeczy niezgodnych. Czy jednak i kiedy to oczyszczenie z legend dziejów chrześcijaństwa przybierze większe rozmiary — trudno przewidzieć. Być może, jakiś gwałtowniejszy konflikt między tzw. nauką a światopoglądem chrześcijańskim przynagli katolicką stronę do przeprowadzenia ostrzejszej demarkacji między tym, co z objawienia Bożego zaczerpnęła wiara, a tym, co domalowała do tego obrazu pobożna wyobraźnia.

Praktycznie rzecz biorąc, wydaje nam się, że w całej tej sprawie są na razie do zrobienia dwie rzeczy.

Uczni powinni po trochu, drobne i najdrobniejsze nawet szczegóły dziejów chrześcijaństwa poddawać ścisłym i sumiennym badaniom, by zbierać w ten sposób materiał do najdokładniejszego możliwie przedstawienia całości. Nie potrzeba dodawać, że w tych dociekaniach, obok zdrowych zasad krytyki naukowej, pożądanym jest pewien pietyzm, którego domaga się sam przedmiot, blisko związany z wiarą i życiem Kościoła oraz chętne liczenie się ze zdaniem kościelnego nauczycielstwa.

Druga rzecz jest może jeszcze ważniejsza. Przez rozumne uświadomienie, trzeba wyjaśniać wiernym różnicę, jaka zachodzi między istotną treścią objawionej wiary, a tą pewną scenerią, w jakiej chrześcijaństwo występuje, nie tylko w poezji, w sztuce i w zwyczajach, ale poniekąd i w liturgicznym odtworzeniu, czy tajemnic z nieba podanych, czy różnych faktów z kościelnego życia. Ta sceneria, która narastała przez długie wieki, jest bardzo cenną i ciekawą ozdobą chrześcijańskiej pobożności, ale nawet wtedy, gdyby jej szczegóły były zupełnie prawdziwe, nie powinna być obejmowana tym samym, czy równie silnym aktem wiary, jak ten, który należy się samej objawionej treści. Póki to uświadomienie szerszych kół wierzących nie ogarnie, zawsze trudno będzie, ze względu na możliwe zgorzsenie maluczkich pozbywać się z katolickiego życia legend religijnych. Przeciwnie zaś, gdy to uświadomienie prawdziwie nastąpi, sama nawet legenda przestanie być czymś szkodliwym i będzie mogła przetrwać w sztuce i w poezji, bo będzie się na nią patrzeć tylko jako na miłe wspomnienie z dzieciennych czasów chrześcijańskiej pobożności. Będziemy więc patrzeć pogodnie i na niesiony przez aniołów nazaretański domek Maryi i na kruka, donoszącego codziennie przez lat 70 połówkę chleba dla św. Pawła pustelnika i na Piotrowina, który po trzyletnim leżeniu w grobie, towarzyszy św. Stanisławowi do królewskiego trybunału i na mnóstwo innych opowieści, wypełniających, pisane na dawną modłę, życiorysy Świętych. Dając zaś temu wszystkiemu właściwe miejsce, nie w wierze, ale w legendarnej ozdobie wiary, będziemy wielbić dobroć Bożą, która i w tym dostosowuje się do słabości ludzkiej, że, jak mówi Apostoł, „dzieciom podaje mleko“, „wyróbnym zaś, którzy przez ćwiczenie mają zmysł wprawiony do rozeznania, daje stały“, tj. silny pokarm ścisłej prawdy.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Typy życia religijnego

Religia uważana jest nie bez podstaw za zjawisko ogólnoludzkie, za powszechną formę życiową człowieka, a tymczasem obserwacja jej przejawów nasuwa może niejedno pytanie i budzi różne w tej mierze wątpliwości. Wydaje się bowiem, że tylko wtedy można by uznać religię za wyraz istotnych dążeń natury ludzkiej, jeśliby każdy człowiek, w którym przecież nurtują te same popędy, te same władze psychiczne i odbywają się te same funkcje biologiczne, posiadał również własne życie religijne, które by pod względem swego przedmiotu i swej dynamiki nie odbiegało bardzo od podobnych przejawów u innych ludzi.

Sytuacja faktyczna pod tym względem jest całkiem inna. Przecież ateizm, jawny czy ukryty, stanowi credo życiowe pewnego odsetka ludzi wszystkich czasów i krajów. Formy życia religijnego wykazywały zawsze wielką różnorodność. Mówimy o wielkich religiach ludzkości, jakimi są chrześcijaństwo, islam i buddyzm. Ale nawet w ich obrębie, i w obrębie chrześcijaństwa w szczególności, występuje ogromna różnorodność wyznań i form religijnych. I w katolicyzmie, choć jego doktryna ideologiczna posiada ściśle sformułowanie dogmatyczne a organizacyjne formy życia wykazują zwartą jednolitość — występuje jednak wielość form i różnorodne nasilenie życia religijnego. Wyrazem tego są zakony i zgromadzenia religijne, z których każde realizuje określony typ pobożności chrześcijańskiej. Porównajmy choćby zakony kontemplacyjne i aktywne, kultywowanie liturgii przez Benedyktynów a szkolną działalność duszpasterską Salezjanów, ukryte życie klauzurowe Karmelitanek, a zewnętrzną działalność Sióstr Szarytek, których „klauzura“ jest sala szpitalna.

I osobiste życie religijne poszczególnych ludzi jakież jest różnorodne, jak bardzo dalekie od jednolitości! Prawie każdy

człowiek posiada swą własną pobożność, osobiste praktyki religijne, swoje obyczaje i tak bardzo swoistą postawę religijną.

To zróżnicowanie życia religijnego nawet w obrębie tego samego wyznania może się na pierwszy rzut oka wydać obniżeniem najwyższych wartości ludzkich i relatywizacją Absolutu. Jedność, bezwzględność prawd religijnych zdają się ulegać jakimś załamaniom i zniekształceniom w krzywym zwierciadle ludzkiej psychiki. Zatraca się niezmiennosc religijnych nakazów, a pierwiastki ludzkie zdają się przesłaniać autorytet Boży.

Jest to jeden z wielu paradoksów życia religijnego. Znajduje on jednak swe wyjaśnienie w świetle prawa zróżnicowania bytu i prawa wolności woli.

I

Wielosc i różnorodność form jest powszechnym prawem bytów przygodnych. Różnią się one od siebie nie tylko ilościowo, ale i jakościowo. Nie ma dwóch identycznych liści drzewa, dwóch kropli wody, ani nawet dwóch atomów tej samej materii. Im wyższy jest byt w hierarchii ontycznej, tym bardziej jest zindywidualizowany i od innych, podobnych sobie bytów, wyodrębniony.

Najbardziej zindywidualizowaną istotą jest bez wątpienia człowiek. Jego budowa cielesna jest w swoim rodzaju jedyna, tak pod względem zewnętrznego wyglądu, jak i układu poszczególnych części organizmu, serum krwi, i poszczególnych funkcji organicznych. Jeszcze bardziej zindywidualizowany jest jego świat psychiczny. Każdy z ludzi ma swoje odrębne dzieje, bo na każdego człowieka działały inne podniety, urabiały go inne kontakty ludzkie i odmienne przeżycia w nim powstawały, nawet jeżeli odnosiły się do tych samych przedmiotów. A przecież te przeżycia nie zagięły bezpowrotnie, lecz nadal trwają w podświadomości i na człowieka oddziałują, wprowadzając w jego psychikę zmiany i formują jego osobowość.

Chociaż te same władze psychiczne działają w każdym z ludzi i spełniane są te same funkcje, ich nasilenie jest jednak niejednakowe a działalność każdego układu się na wskroś indywidualnie. Dotyczy to zarówno pojedynczych aktów życiowych człowieka, jak i głównych kierunków jego życiowej działalności, jego stosunków społecznych, jego moralności i religii.

Życie religijne w większym jeszcze stopniu niż inne przejawy życiowe poddane jest prawu indywidualizacji. Gdyby ono-

było funkcją tylko jakiegoś szczególnego „zmysłu religijnego“, odrębnego od innych władz psychicznych, to zróżnicowanie religijne ludzi dotyczyłoby jedynie stopnia nasilenia, czyli byłoby ilościowe. Jak człowiek jest więcej lub mniej zdolny, inteligentny lub posiada uzdolnienia artystyczne, analogicznie do tego byłby więcej lub mniej religijny, ponieważ w określonym stopniu miałby w sobie rozwinięty odnośny zmysł.

Ale życie religijne nie jest funkcją tylko jednego zmysłu czy instynktu, czy jednej władzy. Jest ono dziełem wszystkich władz psychicznych człowieka, nie tylko myślenia, jak u matematyka, nie tylko wyobraźni, jak u artysty, nie tylko woli, jak u człowieka czynu, ale jednocześnie owocem i myśli, i woli, i uczuć. Cały człowiek, wszystkie jego siły duchowe biorą udział w aktach religijnych, i dlatego wszelkie zmiany w układzie władz psychicznych posiadają również swój rezonans w sferze religijnej.

Zróżnicowanie psychiczne ludzi pochodzi głównie z odmiennego ukształtowania uzdolnień. Te same popędy i te same dążenia przeżywa normalnie każdy człowiek, ale ich niejednakowy wkład w czyny ludzkie, ich różnoraki wzajemny stosunek, szczególna kierunkowość dążeń ludzkich — to wszystko sprawia, że struktura psychiczna człowieka jest zindywidualizowana i że nie ma dwóch ludzi, którzy mieliby te same uzdolnienia i w taki sam sposób przyjmowali podniety. Zachodzą pomiędzy ludźmi jedynie podobieństwa ale nigdy tożsamość psychiczna.

Mimo tej jedyności i niepowtarzalności życia duchowego poszczególnych jednostek ludzkich, można mówić o pewnych typach religijności, czyli o pewnych grupach jednostek, których życie religijne wykazuje wspólne cechy, a tym samym większe podobieństwa niż życie religijne innych grup. Podział taki nie jest ani geograficzny, ani narodowy, czy rasowy, lecz psychologiczny. Granice należy przeciągnąć poprzez psychikę ludzką wszystkich czasów i krajów; taki podział oparty jest na typologii struktury psychicznej człowieka.

Za podstawę podziału bierzemy układ najważniejszych uzdolnień w strukturze psychicznej człowieka — poznania, dążeń i uczuć.

Jest oczywiste, że elementy poznawcze wchodzą w skład aktu religijnego, który przecież zakłada jakieś poznanie Boga i człowieka oraz zachodzących pomiędzy nimi relacji.

Ale te momenty niejednokrotnie odgrywają rolę. Mogą być jedynie punktem wyjścia do przeżyć uczuciowo wolitywnych i nie stanowią prawie żadnego problemu, a mogą zajmować centralne miejsce w życiu religijnym. Są ludzie, dla których logiczno-pojęciowe momenty są zasadnicze, a samo myślenie nad problematyką religijną jest jakby kardynalną funkcją życia religijnego. Pragną wszystko przemyśleć, uzasadnić, wyjaśnić, chcą usunąć wszelkie luki i wątpliwości, aby wytworzyć sobie jasne, dokładne pojęcia, które by zestrajały się w jedną harmonijną całość z ich poglądami naukowymi czy filozoficznymi.

Dla ludzi tego typu treści pojęciowe stanowią istotną treść religii. Ich credo a nawet praktyka religijna — to przede wszystkim funkcja poznawania, to pogłębianie pojęć religijnych, to wnikanie w ich treść logiczną i sens życiowy, to ich harmonizowanie ze światopoglądem naukowym.

Miedzy 13 a 18 rokiem życia każdy człowiek przechodzi zwykle tego rodzaju okres racjonalizacji. Dojrzewająca myśl rozbudza wtedy chęć sprawdzania i kontroli dotychczasowych naiwnie może i biernie przyjętych wierzeń, które teraz bada samodzielnie i krytycznie ocenia. Powstaje tak nieraz wewnętrzny konflikt, dawny świat dziecięcy, świat pojęć symboliczno-fantastycznych wali się niejako w gruzy i młodzież wypracowuje sobie nowy, a przynajmniej bardziej samodzielny światopogląd. Proces ten stanowi niekiedy tylko drobny epizod, który przechodzi bez większych wstrząsów, czasem jednak, zwłaszcza u jednostek typu intelektualistycznego stanowi wielkie przeżycie i decyduje zasadniczo o ich późniejszym stosunku do religii. Stosunek do niej pozytywny przejawiać się będzie w różnych formach — w studiach nad zagadnieniami religijnymi, w budzących się zainteresowaniach naukowych wobec spraw religijnych, w zamiłowaniu dyskusji na te poważne tematy, w poświadomym ciążeniu do lektury z tej dziedziny, a przede wszystkim w tym dziwnym niepokoju myślowym, jaki się rodzi wobec zagadnień życia i świata, i w tym szczególnym spojrzeniu na otaczającą nas rzeczywistość sub specie aeterni-

tatis, spojrzeniu wyrosłym z tęsknoty za oglądaniem jakichś innych wartości w znanych zjawiskach i w docieraniu do innych głębszych nurtów w tej codziennej fali życiowej.

Ten typ życia religijnego występuje na swój sposób wśród wszystkich warstw społecznych i na wszystkich stopniach życia kulturalnego. Jego przedstawicielem jest taki św. Tomasz z Akwinu, który tworzył swoje genialne Summy, i który poznanie Boga uważał za najważniejszy cel życiowy. Do tego typu należy też inteligent z uniwersyteckim wykształceniem, który do zagadnień religijnych podchodzi badawczo, myślowo i samodzielnie je przeżywa, jeśli nawet nie uprawia ściśle religijnej lektury. Do tej grupy należy również zaliczyć nierzadko spotykane typy prostych ludzi, chłopów czy robotników, których wykształcenie religijne nie wykracza poza katechizm szkolny, ale którzy często o sprawach religijnych chętnie myślą, lubią o nich dyskutować i szukają rozwiązań napotkanych trudności. Są to również intelektualiści religijni, chociaż w pracy badawczej nie rozporządzają aparatem naukowym a ich zasób konkretnych wiadomości jest dość ubogi.

Nie zapomnę osoby emerytowanego profesora chemii uniwersytetu w Lozannie, z którym przez trzy tygodnie przebywałem w r. 1937 w jednej miejscowości we Francji. Uważał się za niewierzącego, a jednak pasjonowały go zagadnienia religijne, poszukiwał więc mego towarzystwa i był niezmordowany w dyskusji. Nie spełniał praktyk religijnych, ale w niedzielę nawiedzał stale trzy świątynie — kościół katolicki, kirchę protestancką i żydowską synagogę. Żegnając się później ze mną polecał się gorąco moim modlitwom. Był profesorem chemii, w starości jednak napisał obszerną książkę o wiele mówiącym tytule „Le sentiment religieux et la religion“.

Ludzie tego typu albo oddają się nieraz na szczególną służbę idei religijnych, jako uczeni teologowie, pisarze, publicyści, albo trzymając się z dala od czynnego udziału w życiu religijnym, zachowują dla niego głęboki szacunek i żywe zainteresowanie intelektualne.

Czasami jednak ludzie tego pokroju zajmują wobec religii stosunek negatywny. Nurtująca ich pasja logiczowania religii natrafiając na różne opory znajduje ostatecznie swe ujście w negacji, albo w wątpieniu religijnym. Na tym gruncie powstaje racjonalista, który nawet tajemnice religijne chciałby zamknąć w zwykłe ciasne formułki rozumowe, a gdy dostrzega

niewspółmierność zamierzeń z wynikiem i stwierdza niewystarczalność poznania rozumowego w odniesieniu do świata religii, staje się sceptykiem lub wprost odrzuca religię. Na tym samym gruncie powstaje wolnomysliciel, który zrywa z religią, uznając ją za instrument skrępowania myśli, którą uważa za bezwzględnie wolną. Czasem znów taka racjonalistyczna postawa prowadzi do herezji — do innego sformułowania i rozwiązywania zagadnień religijnych, co w konsekwencji prowadzi do zerwania z dotychczasową przynależnością do Kościoła. Jeżeli zaś nowe wierzenia religijne rozbudzają nienawiść do innych form religijnych, i nakłaniają do narzucania innym swoich przekonań, wtedy rodzi się religijny fanatyzm. W obu wypadkach mamy do czynienia z potrzebą życia religijnego, która znajduje wszakże ujście w fałszywym kierunku.

III

Alé religia jest nie samym tylko poznaniem, ani samą nauką, lecz życiem. Gdzie zaś jest życie, tam czyn, tam musi wkraczać wola. Jest ona ważnym elementem składowym aktów religijnych. Człowiek religijny ciąży ku Bogu, usiłuje nawiązać z nim bliższy stosunek i od niego się uzależnić. Pojęcia religijne nie stanowią dla niego abstrakcji, lecz raczej hasła, niosące z sobą nakaz działania. Religia kryje w sobie siłę potencjonalną, która dopiero w czynie ulega rozładowaniu. O ile dla intelektualisty samo poznawanie przedmiotów religijnych, występujące w formie zwykłej refleksji, czy głębszych badań, dyskusji, argumentacji, czy religijnej polemiki, stanowi już swego rodzaju przeżycie, które zaspokaja niepokój religijny, o tyle woluntarysta nie w poznawaniu ale w czynie, w działaniu znajduje dopiero ujście dla swej tęsknoty religijnej.

Jest rzeczą uderzającą, jak wielka niewspółmierność zachodzi u ludzi tego typu pomiędzy szczupłością a nieraz ubóstwem ich poznania, a szerokim zasięgiem i bogactwem ich działalności religijnej. Trudności poznawcze nie odgrywają u nich prawie żadnej roli — istnienie Boga, prawdziwość dogmatów i płynące stąd konsekwencje teoretyczne przyjmowane są jako same przez się zrozumiałe. Niepokój religijny pcha woluntarystę nie w kierunku poznania, lecz do czynu, i ten jest dla niego najważniejszym zadaniem, problemem, który w różny sposób jest rozwiązywany. Najczęściej — w codziennym wykonywaniu

praktyk religijno-kościelnych, w uczęszczaniu na Mszę św., w odmawianiu przepisanych czy zalecanych modlitw, w zachowaniu postów, w czynnym udziale w życiu Kościoła, słowem, w codziennym vivere cum Ecclesia. Intensyfikacja tych czynów dochodzić może do tego, że stają się one formą życiową. Rodzić się wtedy może powołanie kapłańskie; człowiek staje na czele wspólnoty religijnej i w jej imieniu spełnia służbę Bożą.

Słabsze nasilenie tej aktywności znajduje ujście w czynnym współdziałaniu z Kościołem, w przynależności do związków czy bractw religijnych, w apostołstwie życia i w przestrzeganiu nakazów życia codziennego.

W tych wypadkach aktywność życiowa przejawia się więc w dziedzinie praktyk religijnych. Ale może też przybrać oblicze etyczne, nawet w formie radykalnej, gdy miejsce praktyk religijnych zajmują czyny moralne i religia staje się przede wszystkim moralnością. Swe naukowe sformułowanie znalazła ona u Kanta, który z poczucia obowiązku wywodzi nie tylko całą moralność, ale i religię, sprowadzając ją do postępowania zgodnego z imperatywem kategorycznym: „Czyń tak, aby twój czyn mógł się stać normą prawodawstwa ogólnego“. Czyn moralny urasta do wyżyn aktu religijnego, staje się jego głównym, jeśli nie wyłącznym składnikiem.

Taka religijność etycyzująca nie jest zjawiskiem rzadkim wśród inteligencji hołdującej indyferentyzmowi religijnemu i niepraktykującej. Strona ideowa jest wtedy mętna, płynna lub martwa, jedyną jej siłą jest postępowanie etyczne w myśl zasady, że człowiek postępujący moralnie jest tym samym człowiekiem religijnym. A przecież, jak wiadomo, obie te dziedziny — moralność i religia — choć są odrębne, organicznie wiążą się z sobą.

Wybitny udział woli może się zaznaczyć w sposób pozytywny w sensie usilnej pracy nad takim wyrobieniem woli, by była oddana Bogu i nie cofała się przed ofiarą na rzecz wyższych ideałów. Taki typ religijny reprezentuje św. Ignacy Loyola, którego „Ćwiczenia Duchowne“ stawiają woli ludzkiej wielkie wymagania i który założone przez siebie Towarzystwo Jesusowe tak bardzo zdynamizował w kierunku działalności religijnej. Jeżeli do silnej woli dołącza się jeszcze uczucie ofiarnej miłości, wtedy powstaje typ apostoła misjonarza, albo w formacie zwykłym, jakiego wymaga duszpasterstwo kapłańskie, albo o wyjątkowym nasileniu, jak to występuje u św. Pa-

wła Apostoła, który o miłości ofiarnej wypowiedział najpiękniejsze słowa, jakie zna literatura powszechna, a które tak wielkodusznie realizował we własnym życiu.

Takim przykładem ofiarnej, przepełnionej religijną miłością woli jest św. Franciszek Ksawery, który pomny słów Pawłowych: „miłość Chrystusowa przynagla nas” — wyruszył na podbój dusz ludzkich do dalekich Indii i Japonii, który podejmował coraz to nowe niebezpieczne wyprawy misyjne aż do całkowitego przedwczesnego wyniszczenia się i śmierci. Dzieje chrześcijaństwa dostarczają takich przykładów najwyższego poświęcenia religijnego, przypieczętowanego śmiercią. Ale właśnie takie czyny, nawet kiedy zostały gwałtownie przerwane i nie pozostawiły po sobie konkretnych, dostrzegalnych wyników, okazać się mogą wysoce wartościowe. Bergson wypowiedział trafną myśl, że najbardziej twórczymi siłami w historii kultury były czyny bohaterskie, wyrosłe z miłości religijnej.

Najwyższe szczyty życia religijnego osiągalne są tylko dla nielicznych jednostek, ale udział woli jest postulatem przeciętnego poziomu religijnego. Każdy bowiem system pojęć i sądów religijnych, mimo swego abstrakcyjnego charakteru, mimo tak oderwanego i pozornie nawet fantastycznego sformułowania, kryje w sobie nakazy życiowe, jest apelem skierowanym pod adresem woli ludzkiej i dopiero za jej pośrednictwem może się wcielać w życie. Wszystkie własności woli ludzkiej — jej energia czy opieszałość, jej wytrwałość czy załamanie się, jej siła czy słabość — odbijają się żywym echem w życiu religijnym jednostki.

IV

Nie tylko jednak poznanie i wola, ale również **u c z u c i e** — jego siła, kierunkowość i tonacja wyciskają swe znamię na życiu religijnym jednostki i stanowią o jej typie religijnym.

Ze różnorodne uczucia — jak radość i smutek, nadzieja i tęsknota, żal i wstyd — występują w przeżyciach religijnych, o tym mówi doświadczenie osobiste. Odgrywają one ważną rolę i tak często wypełniają sobą akty religijne, że przesłaniają inne składniki i zdają się stanowić jedyną ich treść i formę. Zwłaszcza w Polsce rozpowszechniony jest pogląd, że przeżycia religijne są jedynie uczuciem, a życie religijne, to specyficzna forma uczuciowego reagowania wobec rzeczywistości.

Rodzi się on z częstej obserwacji, że przeżycia religijne przejawiają się najżywiej w zewnętrznej mimice uczuciowej, podczas gdy inne elementy aktów religijnych pozostają ukryte albo nawet zdają się należeć do innej kategorii przeżyć.

Skoro uczucia wyrażają tak żywo stan podmiotowy człowieka wobec rzeczywistości, to nie może ich brakować i w życiu religijnym. Człowiek religijny, odczuwając swą metafizyczną niewystarczalność, pragnie i szuka wyższej pomocy i dlatego nawiązuje stosunek z Bogiem. Ten proces uzależniania, poznawczo uświadamiany i realizowany wysiłkiem woli, budzi różnorodne uczucia — tęsknotę za wyższą pomocą i niepokój płynący z poczucia własnej niewystarczalności, i żal w następstwie popełnianych błędów i upadków, i smutek z powodu piętrzących się trudności i radość z pomyślnych wyników pracy nad zbliżaniem się do Boga.

Siła i częstotliwość tych uczuć zależy nie tylko od treści tych przeżyć, lecz także od struktury psychofizycznej człowieka, a więc od jego wrażliwości, pobudliwości i reaktywności uczuciowej. Te same podniety wywołują u różnych typów psychicznych odmienne reakcje uczuciowe.

Zresztą same przedmioty religijne zdolne są wywołać swoisty, niezwykle rezonans uczuciowy. Chodzi tu przecież o samo istnienie ja ludzkiego, o wartości wieczne, o ogromną odpowiedzialność za własne czyny, o nasz stosunek do rzeczywistości nieskończonej i tajemniczej.

Uczuciowcy doszukują się często w religii momentów wrażeń estetycznych. Nie poznawcze dociekanie, nie czynne realizowanie wskazań praktycznych, płynących z norm etycznych i dogmatów, ale swoiste nastawienie uczuciowe, jakieś rozkoszowanie się powstałe wskutek podniet religijnych stanowi istotę ich przeżyć. Religia wydaje się konkretnym, jakby dotykającym stanem, jakąś koniecznością psychologiczną, która sprawia przyjemność.

Człowiek religijny tego typu poszukuje nie tyle prawdy religijnej, bo ta jest dla niego oczywista, nie jest jej apostołem wśród innych, nie pracuje nad urobieniem swej woli stosownie do wskazań religijnych, lecz zamyka się niejako w sobie, przeżywa wartości religijne, zatapia się w nich i z tego doświadczalnego poniekąd zetknięcia się z nimi odczuwa szczerą swoistą radość.

Ten typ religijny występuje w różnych postaciach. Jego odmianą jest mistyk, przeświadczony, że bezpośrednio na drodze ścisłego zespolenia przeżywa Boga, albo w formie jakiegoś oświecenia, jak św. Teresa z Avili, albo w postaci jakiegoś religijnego natchnienia, jak św. Franciszek z Asyżu, który uważał się za trubadura Bożego, śpiewającego hymn do słońca i widzącego w wilku swego brata, a w wodzie i ziemi swoje siostry.

Odmianą typu uczuciowego jest esteta religijny, dla którego barwy i dźwięki, kształty i ruch są transparentem świata duchowego. Doznania estetyczne wprowadzają go w stan podniecenia uczuciowego o charakterze religijnym. Niejedno nawrócenie dokonało się pod urokiem piękna. Śpiew psalmów w Mediolanie torował młodemu Augustynowi drogę do nawrócenia. W katedrze Chartres nawrócił się sławny Huysmans. Dziś dla wielu ludzi prawdziwym przeżyciem estetyczno-religijnym jest liturgia, piękna muzyka i śpiew kościelny.

Rola uczuć w życiu religijnym tłumaczy również silniejsze ciążenie ku religii kobiet niż mężczyzn. One bardziej odczuwają potrzebę pomocy i żywiej reagują uczuciowo na podniety religijne.

Tonacja doznań człowieka nadaje jego życiu uczuciowemu charakter radosny lub depresyjny. Przewaga w psychice uczuć przykrych sprawia, że i w życiu religijnym dominują momenty smutne lub groźne. Więc Bóg — to sędzia, który toleruje wprowadzić zło, ale surowo je osądza i karze, a człowiek — to istota obciążona winą, skazana na pokutę i cierpienie. Odwrotnie zaś, natury pogodne, usposobienia optymistyczne wrażliwe są raczej na radosne „Alleluja“ religijne. Do ich serca przemawia dobroć i miłosierdzie Boże. Religia jest dla nich czynnikiem wyzwalającym, wnoszącym ulgę i radość, a nie przytłaczającym i groźnym. Człowiek czuje się raczej dzieckiem kochającego Boga, a nie winowajcą postawionym przed groźnym Sędzią.

V

O zróżnicowaniu typów religijnych decyduje także rozwój w człowieku popędów indywidualnych lub społecznych.

Jednostki o usposobieniu indywidualistycznym wiodą własne życie religijne. Ich modlitwy odbiegają od utartego schematu, ich praktyki religijne są na wskroś osobiste. W samotności poszukują Boga, w odosobieniu od ludzi przy użyciu spo-

sobów im tylko właściwych. Ludzie tego typu poszukują takich form życia religijnego, które odpowiadałyby ich skłonnościom. Albo całkiem usuwają się od świata, stając się kartuzami czy kamedułami, albo jeśli pozostają w świecie, wiodą samotny, na wskroś indywidualny tryb życia religijnego. Czasami znów całkowicie zrywają więzy łączące ich z dotychczasową organizacją religijną i tworzą własną „religię“.

Inny jest człowiek o religijności społecznej, który swój stosunek do Boga reguluje łącznie z innymi, przy pomocy środków popartych autorytetem społecznym. Wspólne modlitwy, recytowane Msze św., nabożeństwa liturgiczne, praktyki religijne o charakterze społecznym odpowiadają doskonale ich dążeniom. Dopiero przeżycie społeczne znajduje silny rezonans w ich świadomości jednostkowej — wzmacnia jej akty psychiczne, legitymuje ich istnienie i usuwa wątpliwości. Grupa społeczna wzmacnia i bogaci osobiste życie religijne.

O typie religijnym człowieka stanowi także jego stosunek do świata.

Świat jest transparentem Boga, a zarazem przegrodą, która oddziela Boga od człowieka. Dla jednych ludzi jest on raczej transparentem, zwierciadłem i ilustracją doskonałości Bożych. Piękno świata — to piękno Boże, wartości zjawiskowe w świecie — to odbicie nieskończonej doskonałości Boga, a wszelka siła w świecie — to przejaw niezmierzonej potęgi Boga. Tacy ludzie dochodzą do Boga niejako przez świat, przez pracę nad jego udoskonaleniem, przez oddanie się działalności kulturalnej, przez naukę, sztukę, czy przez akcję społeczną. Twórczość kulturalna odczuwana jest jako czyn religijny, a nauki i sztuki jako środki podniesienia religijnego. To zespolenie świata z Bogiem jest czasami tak dalece posunięte, że wytwarza się, rzecz by można, jakiś kosmocentryczny panteizm lub monizm. „Bogiem jest świat i każda praca dla niego jest kultem religijnym“ — mawiał Haeckel, a za nim nowocześni moniści. Coś z takiej postawy światowej zdaje się występować także w chrześcijaństwie, gdzie dążności kulturalne, nauka, sztuka znajdowały wszechstronne poparcie. Wystarczy wspomnieć o humanizmie, który w Kościele katolickim miał swego wpływowego obrońcę.

Świat jednak jest nie tylko transparentem, lecz również zasłoną, granicą. Przesłania sobą Boga, odwraca od niego człowieka i pociąga ku innym wartościom. Wydaje się obciążony;

złem, niedoskonałością, grzechem, zaporą w życiu religijnym. Praca kulturalna zdaje się również odsuwać od Boga, bo stawiając wzniosłe, doczesne cele, tak pochłania człowieka, że przesłania jego wzrok na wartości wyższe, religijne. Wpływowy współczesny kierunek protestancki, teologia kryzysu, głosi, że pomiędzy Bogiem a światem leży przepaść, że zwrot ku życiu kulturalnemu rodzi w życiu religijnym kryzys, którego przezwyciężenie może dokonać się tylko na drodze wiary.

W Kościele katolickim zaznaczają się nieraz podobne prądy, choć nie wysnuwa się tam wniosków o usprawiedliwieniu przez samą wiarę. Już w III wieku przestrzegał Tertulian przed zajmowaniem się klasyczną nauką i sztuką w obawie, że stąd rodzi się niebezpieczeństwo dla życia chrześcijańskiego. Benedykt z Nursji schronił się na szczyt Monte Cassino przed pokusami świeckiego życia. A przecież krok ten, ucieczki przed światem, oddał kulturze europejskiej największe usługi: tam powstał zakon Benedyktynów!

Podobną postawę zajmowali w ciągu wieków ci wszyscy, którzy zrywali z życiem światowym i szukali odosobnienia bądź w ustroniu klasztornym, bądź też w jakiejś pustelni, ułatwiającej im prowadzenie intensywnego życia wewnętrznego.

Czasami nawet tego rodzaju ucieczka od świata rodzi się z dążenia do ascezy akosmicznej, z chęci oderwania się od wszystkiego, co ma związek z tym światem, lub też z tendencji apokaliptycznych czy chilialistycznych, jakie co pewien czas wybuchają w Kościele, a które wychodzą z założenia, że świat obecny jest tak zły, iż musi ulec zniszczeniu i na jego miejsce przyjść powinien świat inny, piękniejszy, czystszy, niosący z sobą królestwo Boże. I tak manicheizm starożytny, prądy gnostyckie, średniowieczne ruchy Albigenów czy Katarów, a w czasach nowożytnych różne sekty występują zdecydowanie wrogo przeciw światu i czynią to w imię religii.

I jeszcze jeden moment różniczkujący typy religijne — trwanie przeżyć religijnych. U wielu ludzi mają one charakter przejściowy, epizodyczny. Życie codzienne tak ich pochłania, że nie dostrzegają głębszych powiązań rzeczywistości, ani nie odczuwają wcale konfliktów metafizycznych. Obraz świata i człowieka wydaje im się tak bardzo wykończony i w sobie zamknięty, iż nie widzą potrzeby wybiegania myślą w zaświaty, aby tam szukać wytłumaczenia jego zagadek. Tylko czasami, z okazji nadzwyczajnych wydarzeń, wielkiej radości

lub tragicznych przejść i ci ludzie „docześni“ doznają większego wstrząsu duchowego. Wtedy otwierają się im oczy na głębie bytu, odczuwają działanie Boże w świecie i doznają przeżyć wyraźnie już religijnych. Przeżywają wówczas żywiej dziwną tajemnicę bytu, odczuwają wielkość własnego przeznaczenia — ale po to tylko, aby rychło potem wrócić do dawnych codziennych form życia i myśleć znowu o tym jedynie, co przynosi doraźną korzyść lub przyjemność.

Obok nich jednak występują, ludzie, choć nie tak liczni, którzy odznaczają się wyjątkową wrażliwością na podniety religijne i jakby stale znajdują się pod presją wyższego, Bożego świata. Świat zjawiskowy nie przesłania im wzroku na tę inną rzeczywistość — staje się on tylko symbolem i transparentem. Mogą powiedzieć za poetą, że „wszystko przemijające jest tylko podobieństwem i obrazem, a prawdziwym wydarzeniem jest tylko to, co nieprzemijające, co wiecznie trwa“ (Goethe). Z każdej rzeczy, z każdej sytuacji życiowej wylania się w ich oczach jakiś inny, tajemniczy, a przecież realny świat.

VI

Powyższe uwagi wcale nie wyczerpują ilości typów zasadniczych, ani tym bardziej nie uwzględniają różnych ich odmian i odcieni. Nasuwają jednak pytanie, jak należy osądzać i wartościować te odmienne, tak różnorodne formy religijności? Czy są one poddane prawu stopniowania i hierarchii, czy też należy je rozpatrywać na jednej płaszczyźnie, jako równorzędne objawy religijnego życia. A wreszcie, czy nie ciąży na nich piętno względności ludzkiej, która odziera je z tych przymiotów, jakie winno im nadawać zetknięcie się z majestatem Boga.

Odpowiedź nie jest łatwa. Zapewne, że sprowadzanie przeżyć religijnych tylko do przejawów poznania czy woli, że ich usamodzielnianie i izolowanie od innych — wynaturza religię, bo pomniejsza i zniekształca ideę Boga, a czysto podmiotowymi czyni akty religijne. Taka koncepcja nie da się pogodzić z zasadami dogmatyki katolickiej a psychologicznie jest fałszywa. Z drugiej zaś strony sam fakt zróżnicowania życia religijnego jest zrozumiały a nawet konieczny. Absolut bowiem jako przedmiot przeżyć religijnych nigdy nie da się ująć w całość pełni przez człowieka, który rozporządza tylko ograniczonymi środkami i uzdolnieniami. Wyraźniej uchwyci on raz ten, raz

inny aspekt Bożej rzeczywistości, nigdy całej istoty Boga ani pełni naszego do Niego stosunku. Nic tedy dziwnego, że bardziej rozwinięte uzdolnienia duszy jednostkowej ujmować będą i wyrażać raczej jedno, a pomijać inne wartości religijne, których dopiero zestawienie i uzupełnienie dać może obraz bliższy nadziemskiej rzeczywistości. Jedni z ludzi docierają więc do Boga raczej na drodze poznawczej, inni na drodze czynu, a jeszcze inni usiłują to czynić na drodze uczuciowej. A ponieważ każdy przejaw życiowy człowieka jest wypadkową całej jego osobowości i wszystkie własności jednostkowe w nim się odbijają, przeto akt religijny jest wyrazem całego człowieka, łącznie z jego zaletami i wadami, z jego zdolnościami i otamowaniami.

Dlatego należy aprobeować zasadniczo każdy typ życia religijnego, o ile zamyka się on w ogólnym doktrynalnym i etycznym schemacie katolicyzmu. Nie oznacza to bynajmniej subiektywizacji religii. Przedmiotowo religia katolicka głosi jedno i te same prawdy, jednakowe, bezwzględne nakazy życiowe, chociaż ich przeżywanie i realizowanie wykazuje podmiotowe zróżnicowanie. Dlatego o treści przeżyć religijnych u poszczególnych ludzi nie można sądzić ani według ich ekspresji uczuciowej, ani głębi czy bystrości poznania lub wydajności zewnętrznych czynów. Inna będzie religijność osobista człowieka wykształconego, opanowanego, a inna prostej, uczuciowej kobiety wiejskiej, inna sangwinika, a inna jeszcze flegmatyka, choć wszyscy zachowują doktrynalny i moralny pion życia katolickiego. Wszystkie te formy religijności doskonale zmieścić się mogą w ortodoksyjnych ramach religii objawionej, aczkolwiek będą miały względny charakter, jak względnym i przygodnym jest sam człowiek.

Życie religijne jest dla człowieka ciągłym dramatem. Bóg jest pewnikiem a zarazem problemem, który trzeba rozwiązywać. Myśl ludzka sięga w nieskończoność, a na drodze życia natrafia na świat zjawiskowy, tak iż tylko poprzez podobieństwa i obrazy, poprzez symbole i analogie przedzierać się może ku swemu celowi. Jego czyny życiowe zmierzają ku Bogu, napotykać na swej drodze opory i otamowania ze strony zmysłowości. Także w uczuciach przejawia się stosunek podmiotowy człowieka do życia, jego głód przyjemności i rozkoszy, a zarazem przemawia przez nie reakcja duchowa wobec majestatu i potęgi, wobec miłości i dobroci Boga. Dramatem jest więc ży-

cie religijne w swych tysiącnych odmianach, z których każda oddaje tylko cząstkę właściwej rzeczywistości religijnej, a dopiero wzięte razem składają się na barwny i bogaty, ale jakżeż wielce obciążony niedoskonałościami obraz wysiłków życiowych człowieka.

Znany jest dowód platoński na istnienie najwyższego piękna i dobra. W świecie zjawiskowym napotyka tylko na cząstkowe przejawy dobra i piękna, które są ułamkami i przeblaskami najwyższego dobra i piękna. Człowiek, oglądając je, czuje się porwany ku najwyższemu Erosowi, pragnie go oglądać, przeżywać. Te myśli platońskie stały się później wzorem do sformułowania znanego dowodu istnienia Boga ze stopni doskonałości. Ich ilościowa podzielność i jakościowa gradacja są przejawem względności i przygodności rzeczy ziemskich a zarazem wskaźnikiem, że istnieje Byt najwyższy, w którym zespałyby się wszystkie doskonałości i osiągałyby swe maksymalne napięcie, czyli całkowicie wyczerpywałyby pojęcie doskonałości. Otóż taka właśnie podzielność i fragmentaryczność — ten przejaw przygodności świata i człowieka — występuje również w życiu religijnym.

Różnorodność typów religijnych jest nie tylko uznawana ale i praktycznie szanowana przez Kościół, który tworzy różne, odpowiadające potrzebom psychiki poszczególnych jednostek i grup, zgromadzenia zakonne, oraz ustala ramowe, dostosowane dla ludzi różnych typów przepisy religijne. Praktyka ta, oparta na wiekowej tradycji Kościoła, stanowi życiowy wyraz znamiennych słów św. Pawła (1 Kor 12, 1 — 11), które oprócz dogmatycznego znaczenia posiadają swą szczególną wymowę psychologiczną. „Są różne dary łaski, lecz tenże Duch. I różne rodzaje posług, lecz tenże Pan. I różne rodzaje działania, lecz tenże Bóg, który sprawia wszystko we wszystkich. A każdemu dostaje się objaw Ducha dla ogólnego pożytku. I tak jednemu dostaje się przez Ducha mowa mądrości, a innemu mowa umiejętności według tegoż Ducha. Jednemu wiara w tymże Duchu, a innemu łaska uzdrawiania w tymże Duchu. Jednemu dar czynienia cudów, innemu proroctwo, innemu rozpoznawanie duchów, innemu rozmaitość języków, a innemu umiejętność ich tłumaczenia. A wszystko to sprawia jeden i tenże Duch, udzielając każdemu i z osobna jako chce“.

Ks. Józef Pastuszka

Monomania „głowy najdroższej“

I

„Wichrowe wzgórza“, arcydzieło i zarazem jedyna powieść Emilii Brontë, to dziwna książka. Nie łatwo znaleźć drugą, która by potrafiła sugestywniej wyrazić przygnębiającą, niesamowitą atmosferę, która by tak zatarła granice między tym co realne a tym co jest, że posłużymy się współczesnym terminem, surrealistyczne. Wydawca „Czytelnika“ twierdzi na wstępie, że „powieść ta nie zapisuje prawdy o świecie“, że „pokazuje tylko jedynie, w jaki sposób świat był przez pisarzy owej epoki przedstawiany“. Widzi w niej wyłącznie „dokumentację pewnych dążeń artystycznych... ściśle związanych z programami literackimi niektórych kierunków romantycznych, domagających się ukazania w dziele sztuki nieprzeciętnych bohaterów, niezwykłych sytuacji, dramatycznych, burzliwych spieć i możliwie jak najbardziej niecodziennych wydarzeń“.

Sąd ten jest z pewnością dla wielkiej autorki krzywdzący. Można się oczywiście zgodzić na to, że utwór ten nie wyraża pełnej prawdy o świecie, że ją nawet miejscami deformuje, ale nie podobna by go zaliczyć do szczytowych osiągnięć 19-wiecznej literatury angielskiej i poczytywać za wielkie dzieło sztuki, jeśli by nie dawał nam, w pewnej przynajmniej dziedzinie, jakiegoś większego, głębszego zrozumienia rzeczywistości. Gdyby rzucony przez niego obraz nie przedstawiał nic więcej krom złudzeń wieku, gdyby był tylko udałym artystycznym eksperymentem, powieść ta chyba nie zasługiwałaby na to, aby historia literatury angielskiej ryła ją w swoim panteonie złotymi zgłoskami. Wbrew pozorom, jest to dzieło zawierające dużo czysto realistycznych pierwiastków, w tra-

dycji literatury angielskiej dobrze osadzone, które w niejednym nosi bardzo narodowe rysy.

Jakoż od razu powiedzmy, że z tą fantastycznością, nie-realnością powieści to jest tylko nieporozumienie. Rzeczy niezwykłe, niesamowite, dramatyczne nie należą wprawdzie do codziennej rzeczywistości, niemniej są rzeczywiste. Tragizm nie wchodzi w normalny układ codziennych spraw, niemniej faktem są rozliczne sytuacje tragiczne. A co najbardziej w całej tej sprawie znamienne, to to że owa niesamowitość, demoniczność powieści taką się nam wydaje jedynie na tle stosunków angielskich.

Od razu powołam się tutaj na „Zwycięstwo“ Conrada. Ta okoliczność, tak wstrząsająco przedstawiona przez Conrada, że człowiek spokojny, wytworny, kulturalny może być niespodziewanie zagrożony przez inwazję dzikiego barbarzyństwa i nikczemnej zbrodni, nie jest przecież sytuacją absolutnie nie do pomyślenia. Obecnie, po okropnościach ostatniej wojny światowej i hitlerowskiej okupacji stała się ona rzeczą niemal że zwykłą, ba nawet już niemal powszechną — tylu ludzi przecież znalazło się w podobnym położeniu. Ale w wieku ładu i spokoju, w wieku zabezpieczenia, za jaki uchodził wiek 19, ściślej okres przed pierwszą wojną światową, wydawać się słusznie mogło podobne położenie osobliwą anomalią. Otóż taką anomalią w 19-wiecznej, cudownie izolowanej, wyspiarskiej Anglii była bez wątpienia atmosfera ponura i pełna grozy, jaka promienieje z kart „Wichrowych wzgórz“. Tam, gdzie swoboda jednostki była tak silnie zagwarantowana, gdzie dom był azylem niedostępnym władzy, rozgrywanie się orgii sadystycznego despotyzmu, rujnującego życie całych rodzin, musiało się wydawać czymś tak nieprawdopodobnym, że już graniczącym z wyszukaną fantazją.

Niemniej z tematem tym będzie się odważnie borykać powieść anglosaska. Jest to bardzo znamienne dla niej stanowisko, że nie ucieka przed tematami pełnymi grozy, przed motywami niemal że już makabrycznymi, że nawet u pogodnych, optymistycznych pisarzy spotykamy nieraz skłonność do tego rodzaju wątków, do wprowadzania sensacyjnej akcji. A nie jest to na ogół bierne tylko podejmowanie atmosfery ucisku, ale przeciwnie, zajęcie w stosunku do niego zdecydowanie aktywnej postawy, postawy walki. Tam gdzie chrześcijaństwo dochodzi silnie do głosu, jak w twórczości Chestertona walka ta

w ostatecznym rezultacie musi się kończyć zwycięstwem, bo gwarantuje ją Ten, który jest głównym reżyserem ludzkiej tragedii zamieniając ją na Boską Komedję — sam Stwórca. Najbardziej pod tym względem znamienne dzieło Chestertona: „Człowiek, który był czwartkiem“ szczególnie silnie i sugestywnie wybiło tę myśl. W tym ujęciu życie ma już w sobie coś z baśni, w której oglądamy różne potwory, w której straszą czarownice i lęk wzbudzają srogie olbrzymy, ale która, mimo tego, musi się zakończyć dobrze, jeśli tylko bohaterowi nie zabraknie odwagi. Gorzej jednak jest, gdy brak tutaj tego metafizycznego oparcia, jakie daje religia — wtedy ten pogodny nastrój, nastrój tragizmu przezwyciężonego jest już niepodobny do utrzymania. A tak właśnie przedstawia się sprawa z „Wichrowymi wzgórzami“.

Klimat powieści przypomina nam z wielu względów nie tylko ostatnie partie wspomnianego już Conradowskiego „Zwycięstwa“ ale i Londonowską „Bestię morską“ — książki zresztą znacznie późniejsze od utworu Emilii Brontë. W „Bestii morskiej“, intelektualista, typ hamletyczny, niezdolny do jakiegokolwiek akcji, dostaje się przypadkiem pod władzę demonicznej jednostki, która tyranizowanie ludzi poczytuje sobie za igraszkę, dzięki zaś kolosalnej sile i niepospolitemu umysłowi jest w stanie terroryzować skutecznie swoje otoczenie. Otóż w zasięgu takiej właśnie osobowości rozgrywa się dramatyczna akcja powieści. Niesamowity dramat rodziny rozwija się ze wzrastającą szybkością i dynamiką przed naszymi oczyma, stwarzając atmosferę przytłaczającego swą mocą zła, wobec którego szlachetne jednostki czują się zupełnie bezbronne, zła, które nie poprzestaje na zadawaniu fizycznej krzywdy, ale stara się również swego przeciwnika, a raczej swoją ofiarę wypaczyć, skorumpować duchowo.

W pewnym momencie główny bohater powieści Heathcliff, „piekielny“ znalazł, co stał się przekleństwem rodziny swego przybranego ojca, jej nieubłagany, mściwym wrogiem, w oczach narratorki przybiera wymiary już zgoła diabelskie. „Czy to upiór czy wilkołak? — dumałam, bo czytałam nieraz o tych ohydnych wcielonych demonach. Zaczęłam sobie przypominać, jak go doglądałam w dzieciństwie, jak w mrocznych oczach wyrastał na młodzieńca, i przeszłam myślą prawie całe jego dalsze życie. Nie było więc absurdem i głupotą poddawać się takiemu uczuciu trwogi? — Ale skąd on się wziął, to małe-

czarne stworzenie, przygarnięte przez dobrego człowieka, na jego zgubę, na nieszczęście jego rodu? — szeptał przesąd, gdy ogarnięta drzemką zapadałam w mrok nieświadomości. Na pół we śnie męczyłam się nad wynalezieniem dla niego stosownego pochodzenia...”

II

A jednak ten wcielony demon, którego serce przepelnione jest nienawiścią i szatańską pychą, który nie cofa się przed żadną nikczemnością, nie jest pozbawiony jednego, ogromnie ludzkiego uczucia: namiętnej, nie znającej granic miłości do swojej „głowy najdroższej”, Katarzyny Earnshaw. I dzięki temu właśnie rysowi cała powieść się uziemia, nabiera cech prawdziwie ludzkich. Bo jakkolwiek potworem jest Heathcliff, to przecież wzrusza nas głęboko jego szalona, nie poczytalna miłość do towarzyszk lat dziecińczych Katarzyny, która lekceważąc jego uczucie wyszła za mąż za Edgara Lintona. „Nie mogły nas rozdzielić — woła do niej — ani nędza, ani poniżenie, ani śmierć, ani żadna siła boska czy szatańska”. I jeśli co pozornie nadaje nadludzkie wymiary tej całej powieści, to właśnie ta olbrzymia rola, jaka w życiu ludzkim przypada uczuciu. Przebywamy tu w świecie prawie że odosobnionym, w jakichś dworach na pustkowiu, gdzie namiętności, mając ograniczony zasięg wyboru, skoro raz już wybrały swój przedmiot miłości, oplatają się koło niego z niepojętą siłą, przechodzą już wyraźnie w monomanię. Związanie ze swym ukochaniem nadaje życiu dopiero sens i wartość — bez niego nie posiada ono całkiem znaczenia.

Wobec tego problemu gasną wszystkie inne. Kwestia społeczna nie odgrywa w utworze prawie że żadnej roli — zacieśniona do form życia wyłącznie quasi-patriarchalnych. Służba uczestniczy w tragedii i dziejach swoich państwa, nierozdzielnie związana z ich losami; można nawet powiedzieć, że żyje bardziej ich życiem niż swoim własnym. A jednak ramy tego patriarchalizmu są tu rozbite przez siłę namiętności, które najczcigodniejsze formy ustrojowe są w stanie toczyć niby rak. Toteż w utworze całkiem drugoplanowe, jakby bez znaczenia są społeczne stosunki, natomiast na plan pierwszy wysuwa się wzburzony żywioł ludzkich popędów i uczuć. Kwestie materialne, kwestie majątkowe same przez się nie mają w powie-

ści znaczenia, są tylko straszliwymi środkami w tej walce miłości i nienawiści.

To odbiegnięcie od przyjętej powszechnie perspektywy, to przejawienie, to przesadne uwypuklenie roli osobistego, emocjonalnego pierwiastka jako wyłącznej, jest może najbardziej romantyczną cechą utworu, szczególnym znamieniem swoistego humanizmu Emilii Brontë, chwytem, który w niemałym stopniu decyduje o wrażeniu niezwykłości jej opowiadania. A jednak, mimo tego powtarzam, nie ma tu nic — ściśle rzecz biorąc — niemożliwego, ani nawet nieprawdopodobnego. Zapewne, że takie sceny są niecodzienne, ale one z pewnością bywają. Zapewne, że bohaterowie demoniczni nie stanowią jeszcze tłumy, ale oni istnieli i istnieją.

III

Co więcej, bacznie przemyślawszy tę stronę „Wichrowych wzgórz” musimy dojść do wniosku, że noszą one bardzo narodowe, bardzo angielskie znamiona. Co tu bowiem dużo mówić — ta atmosfera jest przecież na wskroś szekspirowska! Heathcliff, wcielony szatan, to przecież szekspirowski Ryszard III ze swą genialną przebiegłością, zręcznością a zarazem cynizmem i brutalną siłą, ale Ryszard, który jest w stanie kochać szaleńczo, niepoczytalnie. A jak Hamletowi świat wyszedł z orbit, gdy się rozczarował do swoich najukochańszych, najbliższych, tak i jego życie po zawodzie, jaki go spotkał ze strony najdroższej głowy, nie przedstawia już żadnej wartości. Ta wyłączność uczucia, przechodzącego już do ubóstwienia ukochanej osoby, do podkreślenia nierozzerwalności i wiekuistości serdecznych związków jest pozornie atrybutem miłości romantycznej; podobnie romantycznymi wydają się takie akcesoria, jak wywoływanie ducha ukochanej, czy dobieranie się nocą do jej grobowca i odkopywanie trupa.

W rzeczywistości jednak sądzimy, że romantyczny koloryt stanowi w tym utworze tylko cienki wierzchni pokład. To prawda, że znajdujemy się tu w epoce początkowej angielskiego romantyzmu, i że jego dekoracje zostały roztawione szczerą ręką. Jeśli jednak sięgnąć głębiej i nie zadowolić się zewnętrznymi i efektownymi rysami i gestami, to dojść musimy do wniosku, że charakterystyka Brontëowskich postaci posiada przede wszystkim wyraźną łączność ze światem zgoła in-

nym, ze światem sag. To cierpliwe snucie zemsty przez całe dziesiątki lat, to piastowanie nienawiści w sercu jako najsilniejszego uczucia, ta miłość wytrwała i niczym się nie zrażająca, te ambiwalencje sympatii i nienawiści, ta zacięta mrukliwość, ta duma i ta pogarda, to są wszystko znamiona, które przecież z tak ogromną wyrazistością zarysowały się na kartach sag.

Nowoczesne jest tu jednak okazanie niewystarczalności tych motywów, przedstawienie ich wewnętrznej nicości, przerzucenie perspektyw w stronę tajemniczego świata duchów, nieziemskich zjawisk, w czym lubująca się w takich objawach epoka romantyczna niewątpliwie miała znaczny udział. Szatański Heathcliff pod koniec swego życia rezygnuje z długo i wytrwale planowanej zemsty. Ten nielitościwy prześladowca córki swego rywala Kate i syna swego znienawidzonego przyrodniego brata, musi się patrzeć, jak wbrew jego woli kojarzy się z tych młodych stadło, a jemu brak już w sercu zawziętości, aby podjęte dzieło kontynuować dalej. „Głupie zakończenie tylu moich gwałtownych usiłowań! Gromadzę wszelkie możliwe środki, aby zburzyć te dwa domy, dokonuję herkulesowych trudów, i gdy wszystko jest już gotowe i w mojej mocy, okazuje się, że odeszła mi ochota strącić bodaj jedną dachówkę z dachu. Starzy moi wrogowie bynajmniej mnie nie pokonali; właśnie teraz byłaby odpowiednia pora, by pomścić się na ich dzieciach. Mógłbym to zrobić i nikt by mi w tym nie przeszkodził. Ale po co mi to? Nie zależy mi już na tym, nie chce mi się nawet podnieść ręki! Wygląda to tak, jakbym pracował przez cały ten czas tylko w tym celu, żeby się w końcu popisać pięknym rysem wielkoduszności! Ale daleko mi do tego! Straciłem po prostu zdolność radowania się z ich klęsk, a zbyt jestem leniwy, żeby burzyć bez potrzeby“.

Dziwnie to podobna scena do tej, którą spotykamy później i u Sygrydy Undset w jej powieści, stylizowanej na modłę dawnych sag „Wiga-Liot i Wigdis“. Kiedy Wigdis trzyma w ręku głowę swego ukochanego a zarazem i krzywdziciela Wiga-Liota, który zginął z rąk ich wspólnego dziecka, wtedy nagle odczuwa całą nicość przez długie lata żywionej zemsty. Jest to ujęcie całkiem już nowoczesne, psychologicznie pogłębione, mocno odbijające od percepcji pierwotnego człowieka średnio-wiecznego, który zemstą sycił swe serce.

Jak dalece bliski jest ten klimat duchowy, którym tu oddychamy, sagom islandzkim i kształtowanej na nich literaturze skandynawskiej, tego dowodzi uderzające podobieństwo, jakie zachodzi pomiędzy powieściami znanej w okresie międzywojennym skandynawskiej z pochodzenia pisarki Marty Ostenso a „Wichrowymi wzgórzami“. I tu i tam spotykamy postacie trawiące całe swe życie w zapamiętałej pasji, duszące się w uczuciach gniewu i nienawiści, kryjące starannie jakiś zadawniony uraz, jakąś niewyznaną tajemnicę. Tylko umiejętnością zawiązania misternej intrygi góruje Brontë niepomniernie nad Ostenso, podobnie jak bije ją przedziwną zdolnością wyczarowania jakiegoś niesamowitego, a pełnego poezji nastroju, który z mistrzostwem wydobywa nie tylko z psychiki ludzkiej, ale także z natury i martwych przedmiotów. Ale postacie Brontë nie wykazują tej małomówności, tego uderzającego lakonizmu co w powieści skandynawskiej, wręcz przeciwnie obdarzone są w większości iście szekspirowską wymową. Język niezmiernie plastyczny, dosadny, zindywidualizowany, to też jedno z wielkich osiągnięć znakomitej pisarki.

IV

Emilia Brontë jest bezsprzecznie jednym z największych romansopisarzy. Historia miłości między Katarzyną a Heathcliffem, miłości sięgającej poza grób, obfituje nie tylko w niezwykle dramatyczne, pełne wielkiej poetyczności sceny, ale i wykazuje osobiwe perypetie i zawikłania. Bo Katarzyna za nic by się nie wyrzekła przyjaźni z Heathcliffem i ceni ją stokroć bardziej od swojej miłości, a jednak wychodzi za mąż za Edgara, by w rezultacie znaleźć się w sytuacji beznadziejnej między dwoma mężczyznami, których uczuć nie podobna jej uzgodnić. I ten też konflikt stanie się przyczyną przedwczesnej śmierci Katarzyny. Trudno nie uznać oryginalności tego ujęcia, tak wyrafinowanego już w swoim psychologicznym skomplikowaniu.

Miłości stoi wciąż na zawadzie — częsty to motyw sag skandynawskich — szatańska duma. Katarzyna przecież głównie dlatego odrzuca możliwość połączenia się z Heathcliffem że nie pozwala jej na to pycha. „Gdyby mój podły brat — wyznaje — nie zmarnował Heathcliffa i nie zrobił z niego parobka, nawet na myśl by mi nie przyszło to małżeństwo (z Edga-

rem — p. p.). Ale teraz poniżyłabym się wychodząc za Heathcliffa. Dlatego on się nigdy nie dowie, jak bardzo go kocham. Wcale nie dlatego, Nelly, że jest przystojny, ale dlatego, że jest bardziej mną niż ja sama. Nasze dusze są jednakowe, niezależnie od tego co w nich tkwi“. A Heathcliff maltretowany przez brata Katarzyny Hindleya w charakterystyczny sposób demonstruje swój kompleks niższości. „Jego powściągliwe usposobienie przerodziło się w maniacką prawie gburowatość i mrukliwość. Sprawiało mu dziką przyjemność budzić w tych nie-licznych, którzy go znali odrazę, zamiast starać się o ich szacunek“. Otóż ta psychopatologia dumy, tak zrozumiała dziś w świetle badań psychologii indywidualnej Adlera, w utworze Brontë znalazła zdumiewająco wnikliwą obserwatorkę. Zarazem widać tutaj, jak wzniosła się autorka ponad postawę sag, traktujących dumę jako uczucie naturalne i szlachetne.

Miłość w interpretacji pisarki to siła już ponadludzka, która piętno swe kładzie na całe życie. Heathcliff nie jest nawet o Katarzynę zazdrosny, gotów oszczędzać jej męża dopóty, dopóki jest przekonany, że ona go kocha, a podobnie ponad zazdrość wznosi się i Katarzyna, która z życzliwością dla Heathcliffa nie przeszkadza jego małżeństwu z Izabellą, choć wie, że stanowią oni najniedobrańszą parę. Jest to więc uczucie w wysokim stopniu bezinteresowne, ale przechodzące w jakąś już chorobliwą psychozę. Niedługo przed śmiercią Heathcliff tak mówi do Nell o Katarzynie: „Bo cóż mi jej nie przypomina, cóż nie ma związku z jej postacią? Gdy spojrzę na tę posadzkę — widzę jej rysy odbijające się w płytach. Widzę ją w każdym obłoku, w każdym drzewie, napętnia sobą mroki nocy, objawia się dniem wszędzie, gdzie spojrzę. Obraz jej otacza mnie bezustannie! W każdej najpospolitszej twarzy męskiej czy kobiecej — nawet w mojej własnej — widzę rysy jej twarzy. Cały świat jest straszliwie przepełniony wspomnieniami o tym, że istniała, zem ją stracił“.

I żeby się zobaczyć z ukochaną po latach rozkopuje jej grób i zobaczy jej twarz nie zniszczoną, taką jak dawniej, a koniec życia poświęci magicznym zabiegom mającym na celu uzyskanie z nią łączności. „Nie obawiam się śmierci i nie mam ani przeczucia, ani nadziei, żeby się po mnie zgłosiła... A jednak nie mogę tak żyć dłużej. Muszę przypominać sobie, że trzeba oddychać, prawie przypominać sercu, aby biło! To coś jak zgię-
nianie twardej sprężyny: spełniam pod przymusem każdą naj-

drobniejszą czynność nie nakazaną przez tamtą jedyną myśl, podobnie pod przymusem widzę przedmioty martwe lub istoty żywe, o ile nie pozostają w związku z jedną przemożną myślą. Mam tylko jedno życzenie, cała moja istota i wszystkie moje siły dążą jedynie do spełnienia go“.

Jest więc Emilia Brontë jednym z największych w literaturze odtwórców kompleksu „głowy najdroższej“. Czy to znaczy, że jest tym samym i jego apologetką? Niekoniecznie. Sądzimy, że wymowa samego dzieła raczej idzie w przeciwnym kierunku, ujawniając do jakich bezdroży wieść może tak niepohamowane uczucie. Ale tworząc tego rodzaju postawę niezmiernie ekspresyjnie i sugestywnie stała się prekursorką typu, którego krewniaków odnajdziemy w różnych literaturach świata ¹⁾.

A nie tylko sam Heathcliff jest miłośnikiem głowy najdroższej. W tym dramacie operującym przecież tylko niewielu bohaterami, spotykamy ich kilku naraz. Należą do tego typu i mąż jego umiłowanej Edgar i jej brat Hindley, który wyzywa Boga po śmierci swej ukochanej żony. Różnią się wprawdzie oni sposobem, w jaki znoszą swą stratę: Edgar z chrześcijańską jakoby rezygnacją, Hindley i Heathcliff z potępieniem, rozpaczą, ale wspólne jest im jedno uczucie: przeświadczenie, że umiłowane stworzenie jest w życiu wszystkim. Tak więc i dla najszlachetniejszych dusz — takich jak Edgar — miłość ujęta w czysto naturalistycznym duchu pokazuje się w gruncie rzeczy pewnym życiowym zacieśnieniem, pewnym wewnętrznym skrępowaniem. Cóż z tego, że jego miłość nie posuwa się tak jak u tamtych aż do żądy niszczenia i zemsty, że przechodzi już w ciche, pełne smutku poddanie? Niemniej i jemu zasłania ona cały świat, a nawet w swoisty sposób zafarbia i przerabia przeżycia religijne. Jednostronność i wyłącność tego

¹⁾ Nie na ostatnim miejscu trzeba tutaj przecież wspomnieć Płoszowskiego z „Bez dogmatu“, u którego spotykamy podobną monomanię uczucia. Wprawdzie w przeciwieństwie do pierwotnego, brutalnego, dziekiego Heathcliffa polski bohater ma być wyrafinowanym arcykulturalnym dekadentem, ale przecież to tylko poza, za którą kryje się faktycznie utajony miłośnik „głowy najdroższej“. Niezadługo nad poprzednią formą weźmie on zdecydowanie górę. Dla niego, jak dla postaci Brontë, życie bez ukochanej nie ma absolutnie żadnego sensu, tak że pójdzie jeszcze dalej niż Heathcliff — rzuci się dobrowolnie w objęcia śmierci. Myślę, że lektura „Wichrowych wzgórz“ dopomaga nam do ocalenia tej krytyki, która z dekadentyzmu Płoszowskiego wysnuła jego miłosną psychozę. W rzeczywistości sędzę, że dekadentyzm bohatera jest tylko cienką warstwą przesłaniającą jego właściwą naturę miłośnika.

uczucia sprawią, że utrata ukochanego stworzenia staje się ciosem nie do powetowania, cierpieniem nie do darowania. Stąd, na chrześcijańską, wszystko przebaczącą miłość bliźniego, która potrafi odpuścić najstraszliwszą nawet krzywdę i modlić się za nieprzyjaciela, ten humanitaryzm jeszcze się nie zdobył. I chociaż świat, w którym przebywają postacie „Wichrowych wzgórz“, nie jest światem ateistycznym, chociaż nieraz wymienia się tu imię Boga, to jednak ten Bóg jest faktycznie tutaj bezsilny i jakby nieobecny. Dla nieszczęśliwego Edgara niebo jest przede wszystkim a bodaj że nawet wyłącznie miejscem spotkania ze zmarłą Katarzyną. A Heathcliff, choć zwraca się niekiedy z apostrofami do Boga, to jednak są one tylko buntowniczą pod jego adresem pretensją, gorzką wymówką, że dopuścił do utraty jego umiłowania i płynącej stąd straszliwej rozpacz.

W ogóle pierwiastek religijny w akcji tylko bardzo nikłą odgrywa rolę i jest czymś bardzo nieokreślonym, pojęciowo niesprecyzowanym. Religia służy tutaj co najwyżej do tego, aby nauczyć ludzi elementarnej uczciwości, pewnego humanitaryzmu, nosi charakter wyraźnie gwarancjonistyczny, tj. zmierza w pierwszym rzędzie do zapewnienia doczesnego powodzenia człowiekowi. Ale ten gwarancjonizm jest tu tylko bardzo słabo zaznaczony, bo Bóg zdaje się nie mieć na wydarzenia wydatniejszego wpływu. Toteż nie widzimy, aby religia w tych ciężkich, prawdziwie dramatycznych chwilach przynosiła nieszczęśliwym jakieś ukojenie, żeby dopomagała znosić ciężką dolę z lepszym sercem, żeby dozwalała na pogodzenie się z ponurą rzeczywistością. Ten brak religijnego zmysłu, owej zdolności religijnego widzenia świata, przyczynia się niemało do tego, że atmosfera utworu jest tak beznadziejna, tak pełna grozy, iż optymistyczne rozwiązanie w zakończeniu zaskakuje nas nieprzygotowanych, iż odczuwamy je raczej jako coś sztucznego, niezgodnego z wydźwiękiem całości. Czuć u autorki pewien uraz w stosunku do surowej purytańskiej religijności, zwłaszcza do tej jej wypaczonej a nierzadkiej w Anglii pseudodewocyjnej formy, która ze skrupulatnym czytaniem Biblii łączy rażącą już nieludzkość, i z całym spokojem ducha, interpretując kalwińską koncepcję predestynacji na własną korzyść, umieszcza niemiłe sobie osoby jako potępieńców w piekle. Jej sympatie są całkowicie po stronie jakiejś zgoła nieokreślonej akonfesjonalnej religii, która by po prostu identyfikowała się

z nauczaniem fundamentów przyrodzonej moralności. Wymownie o tym świadczy poniższa scena: Oto Nell, najzdrowsza może i najsympatyczniejsza osoba wśród występujących postaci, typowy odpowiednik wiernego sługi, napomina Heathcliffa, widząc jego niebezpieczny, dziwny stan, aby się postarał o jaką pociechę duchową i załatwił swe rachunki z Bogiem. „Czy nie byłoby wskazane — zapytuje się go — postać po kogoś — po duchownego jakiegobądź wyznania, żeby panu wszystko wytłumaczył i wykazał, jak daleko odbiegł pan od boskich przykazań i jak niegodny pan jesteś nieba, chyba że nastąpi w panu przed śmiercią wielka przemiana“. Jakże charakterystyczny jest tutaj ten zwrot: „po duchownego jakiegobądź wyznania“...

V

Szkoda jednak, że zakończenie powieści, nie stoi na wysokości całości, że nie dało czytelnikowi pożądanej, przez cały czas oczekiwanej „catharsis“. Bo ta brutalna siła, która jak ciemna noc ciąży nieustannie nad życiem bohaterów, ani od zewnątrz ani od wewnątrz nie zostaje zdruzgotana. Niestety, porzucenie zemsty przez Heathcliffa jeszcze nie jest równoznaczne z jego duchowym przeobrażeniem. Tylko Heathcliffa tak ogarnęła monomaniaczna idea skontaktowania się ze zmarłą ukochaną, że wobec tych perspektyw wszystko staje się nieważne, obojętne. I tutaj zrobiła świetna artystka niefortunne ustępstwo duchowi wieku, przyjmując, że maniak naprawdę urzeczywistnił swoją ideę. Heathcliff umiera jakby w ekstazie, uszczęśliwiony nawiązaniem łączności z Katarzyną.

Autorka wprawdzie pozostawiła czytelnika w zawieszeniu co do oceny tego fenomenu: czy mamy tu do czynienia z obłędem, czy też rzeczywiście z jakimś nadnaturalnym zjawiskiem? Domniemanie idzie jednak w tym kierunku, że stoimy tu na pograniczu tych dwóch stanów, a takie ujęcie stanowczo nas nie zadawala.

Rzecz ciekawa, że obydwie siostry Brontë w epilogu swych najświetniejszych utworów, posłużyły się podobnym chwytem. W „Jane Eire“ Karolina — jak na to zwraca uwagę w swej ślicznej przedmowie największy chyba anglista polski Andrzej Tretiak — potrafiła jednak osiągnąć wrażenie przekonywujące, choć podjęła tak ryzykowny motyw, jak wołanie ukochanego, znajdującego się o setki mil od bohaterki, skierowane do

niej w rozstrzygającym o losach tej pary momencie. Nie można niestety tego powiedzieć o „Wichrowych wzgórzach” i to stanowi chyba największy brak owego, skądinąd niepospolitego, utworu. Ale w tym wszystkim nie podobna nie widzieć wielkiego triumfu pisarki, że poruszając tak sensacyjną akcję, potrafiła ustrzec się wszelkich tanich efektów i odtworzyć poprzez nią, w przejmujący sposób, dramatyczne oblicze życia. Jeśli jakiś wątek aż prosił się o to, aby z niego uczynić lichy melodramat, to właśnie ten, który tak odważnie podjęła Emilia. Że potrafiła osadzić go na najwyższym poziomie, że poprzez nagromadzone niesamowite motywy, potrafiła wzbudzić nie powierzchowną tylko ciekawość czytelnika, ale poważniejsze zainteresowanie dla tych głębin, jakie kryje w sobie misterium życia, to najlepszy dowód jej wyjątkowych już uzdolnień artystycznych.

A chociaż rozwiązaniu, jak wspomnieliśmy, można mieć niemało do zarzucenia, to jednak pozostaje nieprzemijającą wartością utworu sugestywna psychologia bohaterów. W jej przedstawieniu odkryć można najłatwiej charakterystyczne cechy humanizmu autorki. Jest to w gruncie rzeczy ten sam humanizm, który ożywia największych pisarzy angielskich z 19 stulecia, humanizm najbardziej może spokrewniony z postawą Dickensa. Największym nieszczęściem dla człowieka jest brak miłości — oto jego podstawowa teza. „Panie Heathcliff — odzywa się w powieści Kate do swego nieludzkiego prześladowcy — pana nikt nie kocha i jest pan bardziej nieszczęśliwy niż my. Myśl o tym wystarczy nam za zemstę, gdy będziesz dla nas okrutny. Bo pan jest nieszczęśliwy. Samotny jak szatan i zawistny jak szatan. Nikt pana nie kocha — nikt nie będzie płakał po pańskiej śmierci! Nie chciałabym być na pańskim miejscu”. Szkoda jednak że ta piękna myśl została zatarta w ostatniej partii powieści, w której — jak wspomniałem — Heathcliff umiera w radosnym upojeniu, mimo okazanego potwornego samolubstwa.

VI

Jest to znowu bardzo angielskim rysem „Wichrowych wzgórz”, że chociaż akcja sensacyjna zdaje się pozornie wybijać w utworze na czoło, to jednak nie jest to powieść pozbawiona szerszych perspektyw ideologicznych. Humanizm Brontë jest niewątpliwie bardzo jednostronny, ale nie pozbawiony trzeźwej

niej w rozstrzygającym o losach tej pary momencie. Nie można niestety tego powiedzieć o „Wichrowych wzgórzach“ i to stanowi chyba największy brak owego, skądinąd niepospolitego, utworu. Ale w tym wszystkim nie podobna nie widzieć wielkiego triumfu pisarki, że poruszając tak sensacyjną akcję, potrafiła ustrzec się wszelkich tanich efektów i odtworzyć poprzez nią, w przejmujący sposób, dramatyczne oblicze życia. Jeśli jakiś wątek aż prosił się o to, aby z niego uczynić lichy melodramat, to właśnie ten, który tak odważnie podjęła Emilia. Że potrafiła osadzić go na najwyższym poziomie, że poprzez nagromadzone niesamowite motywy, potrafiła wzbudzić nie powierzchowną tylko ciekawość czytelnika, ale poważniejsze zainteresowanie dla tych głębin, jakie kryje w sobie misterium życia, to najlepszy dowód jej wyjątkowych już uzdolnień artystycznych.

A chociaż rozwiązaniu, jak wspomnieliśmy, można mieć niemało do zarzucenia, to jednak pozostaje nieprzemijającą wartością utworu sugestywna psychologia bohaterów. W jej przedstawieniu odkryć można najłatwiej charakterystyczne cechy humanizmu autorki. Jest to w gruncie rzeczy ten sam humanizm, który ożywia największych pisarzy angielskich z 19 stulecia, humanizm najbardziej może spokrewniony z postawą Dickensa. Największym nieszczęściem dla człowieka jest brak miłości — oto jego podstawowa teza. „Panie Heathcliff — odzywa się w powieści Kate do swego nieludzkiego prześladowcy — pana nikt nie kocha i jest pan bardziej nieszczęśliwy niż my. Myśl o tym wystarczy nam za zemstę, gdy będziesz dla nas okrutny. Bo pan jest nieszczęśliwy. Samotny jak szatan i zawistny jak szatan. Nikt pana nie kocha — nikt nie będzie, płakał po pańskiej śmierci! Nie chciałabym być na pańskim miejscu“. Szkoda jednak że ta piękna myśl została zatarta w ostatniej partii powieści, w której — jak wspomniałem — Heathcliff umiera w radosnym upojeniu, mimo okazanego potwornego samolubstwa.

VI

Jest to znowu bardzo angielskim rysem „Wichrowych wzgórz“, że chociaż akcja sensacyjna zdaje się pozornie wybijać w utworze na czoło, to jednak nie jest to powieść pozbawiona szerszych perspektyw ideologicznych. Humanizm Brontë jest niewątpliwie bardzo jednostronny, ale nie pozbawiony trzeźwej

indziej powie: „Dziwna rzecz, jaka wściekłość mnie ogarnia na każde stworzenie, które się mnie boi“.

To jedna prawda, głęboko zaobserwowana, jaką wydobyła z życia Emilia Brontë. A druga, niemniej ważna i jak na owe czasy sformułowana w sposób zdumiewająco odkrywczy, to sprawdzenie tego często zapoznanego — zwłaszcza w dobie romantyzmu — pewnika, że miłość izolowana, miłość do głowy najdroższej, choćby była najsilniejsza, jeszcze sama przez się nie czyni człowieka lepszym, szlachetniejszym. Zarówno pod względem ujęcia miłości romantycznej, jak i pod względem interpretacji jej następstw, różni się pisarka nader znamienne od schematu przyjętego przez romantyzm. Miłość posiada wprawdzie swój nieodparty fatalizm, jak w micie o Tristanie i Izoldzie. Ale nie ma tu tego fatalizmu idealizującej stylizacji. Miłość jest u Brontë siłą ślepą, żywiołową, może bardziej biologiczną niż psychologiczną, pozbawioną zupełnie wszelkich aspektów wartościujących²⁾.

Dla Katarzyny Heathcliff stanowi jedno z jej duszą, jest bardziej nią niż ona sama, a jednak Katarzyna posiada pełną świadomość tego, że jest to „nieokrzesany gbur, bez żadnej ogłady, bez kultury, dzięki ugór porośnięty jałowcem i usiany kamieniami... To nie jest surowy diament ani ostrzyga z perłą w środku, to dziki, srogi człowiek o wilczym sercu“. „Katarzyna — powie później o niej jej szwagierka — miała chyba straszliwie spaczony gust, żeby cenić go tak wysoko, znając go tak dobrze. Potwór“. Również i Heathcliff, choć widzi w Katarzynie sprawczynię swej niedoli, choć dręczony jest przez jej kaprysy, choć ją wyklina, jednak żadną miarą nie jest w stanie oderwać od niej serca. Śladu nie ma w powieści z romantycznej idealizacji ubóstwianej istoty, przyprowadzania jej anielskich skrzydeł. Najbrutalniejszy realizm posiada tu pełne prawo obywatelstwa, a jednak jego naga, bolesna prawda w niczym nie przeszkadza apoteozie umiłowanego stworzenia, dochodzącej już wyrażnie do jego obłędnego ubóstwienia.

Skrajny skądinąd egoista Heathcliff w stosunku do Katarzyny zdobywa się na zdumiewający akt samozaparcia i bez-

²⁾ Warto podkreślić, że to, takie dzikie, namiętne uczucie dalekie jest jednak od erotomanii. Mówiąc tyle o strasznych konfliktach ogromnych namiętności „Wichrowe wzgórza“ są jednak książką niezbrukaną seksualizmem, choć przy tym temacie było o to tak łatwo! I pod tym względem reprezentują najlepsze tradycje angielskich powieści.

interesowności. Mówiąc do Nell o mężu swojej ukochanej, Edgarze, stwierdza: „Widzisz, jaka jest różnica między naszymi uczuciami: gdyby on był na moim miejscu, a ja na jego, to choćbym go nienawidził piekielną nienawiścią, nigdy bym na niego nie podniósł ręki. Możesz mi nie wierzyć, jeżeli nie chcesz. Nie pozbawiłbym jej jego towarzystwa, dopóki by jej na nim zależało. Z chwilą, kiedy przestałaby o niego dbać, wydarłbym mu serce i wypił krew! Ale do tego czasu — jeżeli mi nie wierzysz, to mnie nie znasz — do tego czasu wolałbym konać powoli przez całe lata, niż dotknąć jednego włosa na jego głowie!” Gdyby się przekonał, że Katarzyna już go nie kocha, to wówczas przyszłość jego — oświadcza — „zawarłaby się w dwóch słowach: śmierć i piekło. Życie po jej stracie stało się piekłem”. Zagrożony utratą Katarzyny woła do niej: „Czy pragnę żyć? Cóż to będzie za życie, gdy ty — o Boże! Czy ty chciałabyś żyć, mając własną duszę w grobie?” A po jej śmierci wzywa umarłą: „Pozostań przy mnie na zawsze — przybierz, jaką chcesz, postać — doprowadź mnie do obłędu, tylko nie zostawiaj mnie samego w tej otchłani, gdzie nie mogę cię znaleźć! O, Boże! To się nie da wypowiedzieć! Nie mogę żyć bez mego życia. Nie mogę żyć bez mojej duszy”.

To opętanie miłością idzie u niego tak daleko, że patrząc na Nell odnosi wrażenie, „jakby patrzyła na istotę jakiego innego gatunku”. Jedyne ludzkie uczucia wydobywa z niego ta właśnie namietność, ona tylko jest w stanie wycisnąć z oczu jego łzy. Gdy Katarzyna umarła — opowiada Nell — „mimo mocnych nerwów drżał cały, tak dużo kosztowała go ta straszna walka. Ty biedaku — pomyślałam — masz serce i nerwy, tak samo jak twoi bliźni. Dlaczego starasz się to ukryć? Twoja duma nie oszuka Boga. Kusisz go, żeby cię doświadczał, dopóki się nie ukorzyysz”.

VII.

Tak więc miłość jest wprowadzić niekiedy w stanie wydobyć ze zdziczałego nawet serca uczucia bardziej ludzkie, ale zacieśniona do poszczególniej jednostki, pozbawiona wartościujących perspektyw nie może naprawdę odmienić ludzkiej duszy. Po zgonie Katarzyny zostanie już tylko Heathcliffowi ubóstwienie trupa. „Modlił się tam przez te dni jak metodysta, ale nie do Boga, tylko do bezdusznego prochu i popiołu. A Bóg,

jeśli zwracał się do niego, był dziwnie podobny do szatana". Bo też przy tego rodzaju nastawieniu nie pozostaje takiej oświeconej patologicznym uczuciem, niemal ze obłąkanej jednostce nic innego, krom szukania ratunku w magii. Wie o tym dobrze legenda. Dość przypomnieć Zygmunta Augusta, przywołującego z pomocą czarów, cień Barbary. Gdzież bowiem szukać po śmierci duszy ludzkiej, jeśli się zerwało z moralnym wartościowaniem? Toteż słusznie zadaje sobie Heathcliff pytanie: „Gdzie ona jest? Nie tam — nie w niebie — nie przepadła, więc gdzie?” Na to pytanie nie ma tutaj faktycznie odpowiedzi i nieszczęśnik musi się zadowolić wiarą w nawiedzające ludzi upiory, które w tym utworze są czymś więcej niż romantycznym rekwizytem, wiara w nie bowiem wynika tutaj jako pewna konieczna konsekwencja metafizycznych założeń — wspaniały przykład na to jak twórczo i oryginalnie potrafiła stosować Emilia Brontë wytarte romantyczne motywy.

Dominujący problem „Wichrowych wzgórz”: umiłowane nad wszystko stworzenie i związany z nim tragizm utraty, to problem, którym nowoczesna literatura angielska parą się ze szczególnym wysiłkiem. Wszak już u Szekspira, żeby tylko najpobieżniej poruszyć ten temat, narzuca się raz po raz jako najbardziej dręczącą kwestia myśl, co zrobić wobec zdrady naszych najdroższych, naszych jedynych, wobec zawodu, jaki nam sprawili ci, którym myśmy najbardziej zaufali? Świat zdaje się wobec tych perspektyw wylatywać z orbit Hamletowi, bo ta zdrada podkopuje jego poczucie wartości, tak nierozzerwalnie u niego splecione z głową umiłowaną. Dla Otella śmierć w tych warunkach staje się już najwyższym dobrodziejstwem. Nierozwiązalny, tragiczny problemat właśnie dlatego, że stworzenie tutaj nabrało takiej siły uczuciowej, takiej wartości, że przesłoniło sobą Boga, który w tych warunkach staje się faktycznie coraz bardziej już tylko pojęciem bez znaczenia. Otóż ta postawa jest dobrze znana angielskiej, romantycznej pisarce. Tylko — jak wspominaliśmy — posunie się ona po tej drodze jeszcze o krok dalej. Miłość staje się w „Wichrowych wzgórzach” siłą fatalną, która wznosi się ponad wszelkie poczucie wartości, urasta do wymiarów już absolutnych. Ale tego rodzaju absolutyzacja i eternizacja miłości stworzenia przekracza już możliwości słabej, ograniczonej i śmiertelnej natury ludzkiej, i dlatego musi się zakończyć, jako koniecznym następstwem, szaleńcem i obłąkiem. I w tym właśnie w rozbudowa-

niu dialektyki „głowy najdroższej“ do ostatnich możliwych, jakże tragicznych, konsekwencji, tkwi wielka prawda wiedzy o człowieku. Przynosi to zaszczyt angielskiej pisarce, że podejmując ten wątek, nie ulękła się prześledzić jego biegu aż po ostatnie krańce.

Ta rzekomo oderwana od konkretnego życia powieść przenosi nas, w gruncie rzeczy, w czasy dające się przecież dość dokładnie określić. Jest to z punktu widzenia cywilizacyjnego bardzo charakterystyczny moment. Obserwować tutaj możemy zmienną dla czasów nowożytnych fazę, kiedy to do postawy religijnej średniowiecza, jeszcze nie ze wszystkim zlikwidowanej, ale już bardzo skruszałej; coraz silniej wdzierają się laickie pierwiastki; nadając postawie duchowej koloryt zgoła odmienny; kiedy wartości ziemskie uzyskały już nie tylko autonomię, ale zmierzają wręcz do zajęcia w skali hierarchii wartości szczytowego stanowiska. W tym nastawieniu problem Boga i problem stworzenia zaczęły się pokazywać jako sprawy niezgodnione, niekiedy już wręcz ze sobą rywalizujące, jeżeli już nawet nie antynomijne — jak to w skrajnych wypadkach będzie zachodzić. To właśnie duchowe środowisko odbija twórczość Brontë, która z prawdziwie chrześcijańską konstrukcją świata ma niewiele wspólnego. Ale ważne jest, że budując faktycznie na naturalistycznej podstawie, pisarka przyjęła pełną odpowiedzialność za to stanowisko, że płynącego stąd niepojednanego tragizmu nie próbowała zataić. I ta wewnętrzna szczerość stanowi jedną z nienajmniejszych zalet autorki.

Józef Marian Świącicki

Psychologia nawrócenia

W miarę wznoszenia się w hierarchii natury wzrasta zdolność dostosowania. Woda może przyjąć trzy postaci: lodu, cieczy i pary; rośliny dostosowują się do pór roku i warunków lokalnych; zwierzęta mają dodatkową zdolność ruchu, lecz każde z nich zatrzymuje mniej więcej ustalony typ. Największą zdolność zmiany posiada człowiek, bo urodzony z ciała może także narodzić się z ducha; będąc tylko człowiekiem, może stać się dzieckiem Boga. Tylko człowiek może się nawrócić. Tylko on może stać się tym, czym nie jest. Nawrócenie nie oznacza dalszego rozwoju w porządku naturalnym, ale wejście w porządek nadnaturalny. Ciało żyje dzięki duszy, lecz i dusza nie żyje w pełni, jeżeli nie ma tego wyższego życia, które daje Bóg. „Jeżeli się człowiek nie odrodzi, nie może wejść do Królestwa Bożego“ (Jan 3, 3).

Jak rośliny i zwierzęta zamierają poza własnym i właściwym sobie środowiskiem, tak marnieją dusze, nie żyjąc w zjednoczeniu z Bogiem, który może urzeczywistnić pełnię ich osobowości. Jest dużą szkoda, że wielu ludzi nie potrafi poznać pełni swego środowiska. Niektórzy zadowalają się saksofonem i nie doceniają uwertury Beethovena. Inni odsłaniają świat nauki, lecz nie wykazują żadnego zrozumienia dla świata poezji. Jedni zadowalają się pomyślnością w interesach, a nie zajmują ich filozofia. Jeszcze inni interesują się finansami, ale nie interesuje ich świat wiary. Ludzie zadowalają się znajomością części swego środowiska. Są jak głusi, którzy nie reagują na dźwięki. Niewidomi są martwi wobec wielkiego królestwa piękna: wobec gestu przyjaciela, piękna i powagi twarzy ludzkiej, spójżenia oczu, mrugnięcia gwiazdy lub spadania meteoru. Piękno wzrokowe jest jednym ze źródeł przyjemności życiowych, lecz i wobec niego przechodzą niektórzy jak niewidomi.

Ponad światem dźwięków i rzeczy widzialnych, ponad światem nauki i filozofii, wznosi się jeszcze wyższe życie: Prawda, Miłość i Piękno Boga. Smutnym rysem współczesności jest to, że istnieje w niej klasa ludzi niewidomych Boga. Mówią poprawnie, mają ozdobne domy, są swobodni, szanowani; mają oczy, lecz nie wszystko widzą — ślepi są na piękno Boga i życie wcielone Chrystusa. A przecież bez należytej więzi z Bogiem człowiek nie zazna pokoju. Zadzierzgnięcie tej więzi nazywa się nawróceniem.

Nawrócenie religijne oznacza postawienie świadomości Chrystusa w miejsce świadomości siebie, przekształcenie osobowości przez miłość Boga w Chrystusie; poddanie woli takiej, aby słuchać Chrystusa ponad wszystko i za wszelką cenę. Prawdziwe nawrócenie nie utożsamia się z jakimś uniesieniem uczuciowym, lub zapalem do działania społecznego; stanowi ono trudną grę, gorącą walkę, pracę duszy, z której wynurza się nowe poświęcenie siebie. Umysł Chrystusa staje się modłą myślenia, Jego wzrok okiem patrzenia. Jego prawda wchodzi na usta, a miłość w serce nawróconego.

Na ogół podwójne są znaki poprzedzające nawrócenie: poczucie konfliktu lub kryzysu i pragnienie zjednoczenia się z Bogiem.

Każde nawrócenie poprzedza wewnętrzny kryzys; zaczyna się ono od momentu czy sytuacji, zawierającej cierpienie fizyczne, moralne lub duchowe. Zaczyna się szermierką myśli, napięciem, wstrząsem, rozdwojeniem lub konfliktem. Kryzysowi temu towarzyszy z jednej strony głębokie odczucie własnej bezradności, a z drugiej strony przekonanie, że tylko Bóg może wyrównać odczuwany brak; samo uczucie bezradności byłoby rozpaczliwe. Taka jest sytuacja pogan pochrystusowych. Poganin obecny ma poczucie kryzysu, lecz nie potrafi złączyć swej bezsilności z potęgą Bożą. W czasie procesu nawracania dusza staje się polem wojny domowej. Zachodzi w niej nie tylko konflikt świadomości z nieświadomością lub jaźni z otoczeniem, bo napięcie takie może być zjawiskiem czysto psychologicznym. Dopóki konflikt ma tylko charakter psychologiczny, może podlegać zabiegom umysłu lub wpływu kogoś innego, może podlegać scaleniu, sublimacji, może wieść do pokoju umysłu, ale nie do nawrócenia lub pokoju duszy. Napięcie lub konflikt wewnętrzny nie jest jeszcze zbyt ostry, gdy ścierające się siły mieszczą się w samym umyśle. Nawró-

enie bywa nieraz błyskawicą światła spadającego z zewnątrz. Do szczytu dochodzi duchowe napięcie, gdy ludzkie ja spotyka się z nie-ja, gdy bezradność naszego ja spotyka się z wystarczalnością Bóstwa.

Kiedy zaczyna się to mocowanie duszy z Bogiem, zjawia się prawdziwy dualizm jako warunek nawrócenia. Kryzys ten jest miniaturą innego kryzysu, który opisał św. Augustyn w swym nieśmiertelnym dziele „Civitas Dei”. Nieważne jest to, czy kryzys, powstający z tego dualizmu, jest nagły czy stopniowy. Ważna jest walka duszy z Wszechmocnym, nie znośącym nigdy wolności ludzkiej, ważna jest świadomość oświadczenia przez wyższą obecność i wyższą kontrolę. Dotykamy tu największego może dramatu istnienia. Widoczny on jest w nawróceniu Apostoła Narodów, gdy Chrystus powala Szawła, słowami: „Czemu mnie prześladujesz?” (Dz 22, 7). W duszach nowoczesnych napięcie to zjawia się jako niepokój metafizyczny, w którym, według wyrażenia Rousselota, dusza żyje na „nici niepokoju”. Dawniej umysł konwertyty miał różne problemy; dziś on sam jest problemem. Tajemnica przeniosła się od świata do duszy, od przedmiotu ogólnego do szczegółowego, owszem do samego podmiotu. Może dlatego umysł dzisiejszy przyjmuje często jako przewodnika pisarza lub poetę raczej, niż filozofa. Nie brak jednak filozofów, usiłujących zanalizować to napięcie. Niektórzy opisują duszę udręczoną w swej względności, wzdrygającą się na widok swej nicości, to znów wyglądającą nieskończoności. Inni wietrzą tu jakiś patos etyczny, szukający absolutu, przyjaciela sprawiedliwości, od której pochodzi wszelka ziemska sprawiedliwość. Inni, jak Kierkegaard, analizując rozpacz, oświadczają, że to wszystko byłoby niemożliwe, gdyby człowiek nie miał intuicji wieczności. „To ja, którym człowiek chce być rozpaczliwie, jest tym ja, którym nie jest; chce on w rozpaczach oderwać się od potęgi, która go urządziła”. Inni badają to napięcie w terminach skończonego nasycenia i nieskończonego pragnienia; nie pragnęlibyśmy nieskończonego, gdybyśmy nie byli dla niego stworzeni lub z niego nie wyszli. Niepokój powstaje, gdy pragnienie Boga jest ujęte w ramy ograniczone, a ten niepokój pcha człowieka do nowego szukania transcendencji światła i siły. Pascal opisuje powyższy stan w tych słowach: „Zależność, pragnienie niezależności, potrzeba, niestałość, znużenie, niepokój”.

Mówiąc językiem Thompsona, człowiek czuje, że ktoś go ściga. Tragedią jego jest to, że odczuwając ten niepokój, szuka gdzieś daleko, zamiast idąc po jego nici, znaleźć Boga i jego łaskę. Od człowieka zależy przyjęcie lub nieprzyjęcie przyzywającego głosu. Św. Augustyn tak opowiada o tym momencie swego nawrócenia:

„Opowiadał to Pontycjan. Ty zaś, Panie, podczas jego opowiadania odwracałeś mnie ku mnie samemu, podnosząc mnie z grzbietu mego, na którym się położyłem (Ps 20, 13) nie chcąc patrzeć na siebie, i stawiałeś mnie przed obliczem moim, bym widział, jak jestem szpetny, ułomny, brudny, poplamiony i owrządzony. To widziałem i wzdrygałem się, a nie było miejsca, gdziebym przed sobą mógł uciec. Gdy usiłowałem odwrócić wzrok od siebie, Pontycjan dalej opowiadał dzieje nawrócenia, a Ty znów stawiałeś mnie i wypychałeś mnie w oczy moje, abym widział nieprawość moją i bym ją znienawidził. Znałem ją, lecz udawałem co innego, zamykałem oczy i zapomniałem“¹⁾).

W kryzysie tym człowiek uświadamia sobie, że dwie potęgi prowadzą w nim walkę. Ktoś wzywa na szczyty, ktoś inny — w doliny. Duch żąda zrywania starych nałogów, ciało zwleka ze skruszeniem łańcuchów. Te dwa głosy czasem się spotykają i wtedy kryzys dochodzi do punktu, w którym trzeba podjąć decyzję wyboru. Kryzys różnicuje się w zależności od człowieka. Lecz każdy z nich dochodzi do przekonania, że konflikt nie może być pokonany własną energią.

Kryzys może mieć charakter moralny, duchowy i fizyczny.

Kryzys jest moralny, gdy człowiek ma świadomość winy jako czegoś przeżytego wewnątrz, jako zerwanej więzi. Jak długo widzi się źródło niepokoju w pogwałceniu jakiegoś nieokreślonego prawa kosmicznego, nie można mówić o kryzysie, gdyż kryzys ten wymaga osoby człowieka i osoby Boga. Szczególnym paradoksem zło wywołuje osamotnienie i pustkę. Pustka ta nie jest jednak przepaścią; jest to pustka gniazda, które wypełnić może tylko orzeł, zstępujący z wysoka. Po serii niesmaków człowiek jak syn marnotrawny odwraca się od

¹⁾ Wyznania św. Augustyna, w tłum. ks. dra J. Czuja, wyd. II, str. 218, Księgarnia Krakowska, 1949.

plew do Chleba Życia. Przeżywa smutek, bo wypadł z ideału, lecz zarazem i nadzieję, gdyż wzór pierwotny odzyskać może.

Dotąd człowiek zakrywał swe winy, teraz je przeświecła i odsłania, aby nimi gardzić. Kryzys się pogłębia, gdy człowiek mniej zajmuje się zewnętrznymi przemianami, a więcej rewolucją własnego ducha; gdy mniej skarży się na kłamstwa świata, a stara się raczej samemu odrodzić się w prawdzie. Sfera moralna ma dwa bieguny: jeden poczucie zła lub niepowodzenie, drugi, poczucie transcendentnej potęgi miłosierdzia bożego. Przepaść bezsilności przywołuje zbawienie, „copiosa apud eum redemptio“. Krzyż ukazuje się teraz w nowym świetle. Raz mówi o przepaści nieprawości ludzkiej, która zabiła Boga, to znowu odsłania klęskę zła w chwili największej jego siły, zła pokonanego nie tylko modlitwą o przebaczenie, lecz triumfem zmartwychwstania. Lecz ta moc boża nie może działać na człowieka, dopóki żyje on w iluzji, że jest aniołem, lub, że grzech nie jest jego winą. Wpierw trzeba przyjąć fakt winy osobistej; i potem świadomość, że się było w grzechu, całkiem nie znika, może być tylko złagodzona. Prawdopodobnie o tym właśnie przeżyciu powiedział Péguy: „Jestem grzesznikiem, dobrym grzesznikiem“.

Człowiek naturalny urobiony na modłę Rousseau'a, Smitha czy Milla nie odczuwa tych napięć, zwłaszcza gdy życie upływa mu w wygodzie. Sto lat upłynęło zanim zwolennicy fałszywych optymizmów zrozumieli, że próżnia ich pochodzi z tęsknoty za Nieskończonym. Żaden mglisty humanizm nie może wykorzenić poczucia winy, bo winą zawiera osobistą więź z Bogiem. Wiąż osobista zawiera miłość. Aby stać się prawdziwie moralnym, człowiek musi poddać się miłującemu Chrystusowi, który może zrobić to, czego człowiek nie może. I wtedy ból mija: akcent przechodzi z grzechu na miłosierdzie, z osoby grzesznika na krzyż Chrystusa. Porzucając grzech, człowiek czuje, że przyjmuje go Chrystus, bo On jest dobry. W innych religiach trzeba się oczyścić przed zapukaniem w drzwi; w chrześcijaństwie puka się w grzechu, a ten, który odpowiada, uzdrawia. Kryzys moralny się kończy, gdy Chrystus staje przed duszą nie jako prawo, lecz jako miłosierdzie, i gdy człowiek przyjmuje zaproszenie: „Pójdźcie do mnie wszyscy, którzy pracujecie i obciążeni jesteście, a ja was ochłodzę“ (Mat 11, 28).

Kryzys duchowy zachodzi u tych, którzy szukają doskonałości, lecz nie mają jeszcze pełni wiary i Sakramentów, żyją dobrocią naturalną. Albo u tych, którzy prowadzą życie chrześcijańskie, o ile je rozumieją. Kryzys zaczyna się od chwili, gdy poznają olbrzymie możliwości, których nie urzeczywistniają, lub zaczynają tęsknić za życiem, które więcej od nich będzie żądać. Żyli dotąd powierzchwnią duszy. Teraz szukają większych głębin duchowych. Rosnącemu niezadowoleniu z własnej przeciętności towarzyszy pragnienie ofiary i poddania się woli Boga. Takie przejście z miernoty do miłości może być wywołane przykładem jakiegoś świętego, podniecią z lektury, pragnieniem wyjścia z symbolów i złud do rzeczywistości.

Nawrócenie z miernoty do pełni życia duchowego nie jest łatwiejsze od nawrócenia z grzechu do miłości; w obu wypadkach zachodzić może ewangeliczne wylupienie oka i odcięcie ręki. Wydaje się nawróconemu, że porzucić ma nie tylko to, co posiada, lecz nawet kontrolę nad umysłem. Pochodzi to jednak stąd, że nie rozumie jeszcze radośnej wolności unii z Bogiem. Radości ciała są większe w przewidywaniu, niż w realizacji, a radości ducha są większe w realizacji, niż w przewidywaniu.

Nie każdy realizuje żądanie wysunięte podczas kryzysu duchowego. Bogaty młodzieniec nie rozdał mienia ubogim i kryzys jego przeminął z chwilą, gdy wybrał życie zwyczajne. Inaczej zakończył się kryzys u Mateusza. Do chwili prawdziwego nawrócenia człowiek ma tylko własną, jakże nieraz ciasną miarę doskonałości. Zetknąwszy się z łaską otwiera oczy na nieogarnione horyzonty miary Bożej. Czaruje go piękno, piękno woli Bożej.

Kryzys duchowy przebiega rozmaicie, bo w każdym człowieku odbija się cząstka powszechnej tęsknoty ku doskonałości. Po nawróceniu rodzi się nadprzyrodzona miłość Boga, lecz i przed nim istnieje miłość Boga naturalna. Św. Tomasz tak ją określa: „Natura kocha Boga, bo „jest on początkiem i końcem dobra naturalnego, a miłość kocha Go jako przedmiot szczęśliwości i w miarę jak człowiek w Bogu uczestniczy“²⁾.

Kto kocha, siłą rzeczy kocha Boga więcej, niż siebie. Miłość ta jest często nieświadoma, w innych wypadkach prak-

²⁾ Summa Theologica, 1 — 2; q. 109, art. 3.

tyczne jej skutki ogranicza pożądlivość; lecz tkwi ona we wszelkim szukaniu szczęścia, w każdym szukaniu ideału dość wielkiego, aby zaspokoić wszystkie pragnienia. Można to Nieskończone, którego się szuka, utożsamiać po drodze z bogactwem, powabem ciała lub rozkoszą władzy, lecz i wtedy siłą popychającą jest poszukiwanie szczęśliwości nieskończonej. Nawet gdy się ktoś zatrzymuje i zasklepia przy jakimś dobru mniejszym, uważając je za swoje dobro nieskończone, to Najwyższe Dobro nie przestaje być dlań upragnione: tak, świadomie lub nieświadomie, każda istota zdolna do miłości musi kochać Boga. Lecz pragnienie posiadania Boga przez miłość byłoby nieskuteczne bez dźwignięcia natury ludzkiej, bez zaszczerpienia w niej łaski. Gdy się to stanie, gdy człowiek przechodzi od miłości naturalnej do nadprzyrodzonej, następuje jego mniej lub więcej trwale nawrócenie.

Pragnienie Nieskończonego może także dotyczyć Boga jako źródła Prawdy. Umysł świadomy swej ograniczonej wiedzy, może stać się powolnym wobec Bóstwa i otwierać się jak roślina na światło, które Bóg tylko dać może. Niektórzy szukają zapamiętałe prawdy bezkompromisowej i na tej drodze dochodzą do Boga. Taki Ch. Hollis w ten sposób opisuje swe nawrócenie:

„Nie znalazłem w Nowym Testamencie Chrystusa mówiącego jak przyjaciel; nie stwierdziłem, żeby mówił: Oto szereg obserwacji, jakie mi się nasuwają. Byłbym rad, gdybyście je przemyśleli i zobaczyli, czy nie ma w nich czegoś dla was. Chrystus nauczał z autorytetem, ciskając dogmatami w mózgi swych słuchaczy, nakazując im przyjąć je pod sankcją potępienia. W latach szkolnych miałem dwóch kolegów: prezbiterianina i metodystę. Prezbiterianin powiedział mi raz, że podczas wakacji rodzice jego przeczytawszy Nowy Testament, stali się katolikami. Metodysta sądził, że to żart. Nie wiedziałem wówczas, co w tym było wesołego. Kilka lat później zabrałem się do czytania Nowego Testamentu i stwierdziłem, że było to mniej wesołe, niż sobie wyobrażałem³⁾).

Chesterton szedł także ku nawróceniu przez pragnienie wiedzy nieskończonej. Sam to wyjaśnił w słowach: „Z najwyższą odwagą odkryłem to, co było przedtem odkryte“. Być może, że kryzys umysłowy dzisiejszego świata pchnie wielu

³⁾ Conversions, wyd. przez M. Leahy, str. 60, 69, Benzinger, 1933.

ludzi do badania bezmiaru różnic zachodzących między tym, co wiedzą, a tym co jest poznawalne. Tylko w poszukiwaniu tego, co jest ponad nim, może umysł człowieka zachować swą godność. Kiedy cielesność i zbytek stają się celem życia nowoczesnego, ludzie mądrzy usilniej niż kiedykolwiek walczyć będą o wyzwolenie swego rozumu i nie złożą broni, dopóki nie stwierdzą, że bez boskiego Logosu, poza kosmosem, nie byłoby nigdy sensu ni rozumu we wszechświecie. Prawdą jest opinia Pascala: „Są tylko dwa rodzaje ludzi światłych: ci, którzy kochają Boga z całego serca, bo Go znaleźli, i ci, k t ó r z y s z u k a j ą B o g a z c a ł e g o s e r c a, b o G o j e s z c z e n i e, z n a l e ź l i”.

Jest dziś w świecie legion ludzi dobrych, którzy nie weszli jeszcze w pełnię kryzysu. Zimno im, lecz boją się zbliżyć do ognia, który oświecając oczyszcza serca. Nie są oni daleko od królestwa Bożego. Potrzeba im tylko odwagi do przejścia przez ryzyko wiary, w którym przez pozorne poddanie, ujrzą się zwycięzcami.

Jest jeszcze trzeci typ nawrócenia, które wywołują wielkie zjawiska i wstrząsy fizyczne. Tu kryzys wewnętrzny rodzi jakas nieoczekiwana katastrofa: śmierć kogoś bliskiego, klęska niepowodzenia, ciężka choroba lub inne cierpienia, które stawiają w ostrej formie pytanie: Jaki jest cel życia? Po co ja tu istnieję? Dokąd idę? — W zdrowiu i pomyślności pytania te zdają się schodzić z oczu, ukrywać się. Dopiero klęska i zagrożenie bytu wstrząsa korzeniami istnienia i przeświecła otchłan własnego przeznaczenia i woła o sens życia. Przypada ta nie jest przyjemną, lecz jest ona tragicznym badaniem możliwości i zadań, które się zaniębało. Wszystkie kryzysy, nawet światowe i materialne, zmuszają do wejścia w głąb. Czynią to, co czyni krew wracając do serca zagrożonego organizmu, lub załoga twierdzy, która cofa się przed atakiem do obrony wewnętrznej.

Kto wie, czy nie pora dziś na takie cofnięcie się całego świata wobec perspektywy grożącej katastrofy. Czy przyjdzie ona w wyniku wojny, czy rewolucji światowej, to nieistotne. Ważne jest nie tylko to, że bomba atomowa mogłaby rozpętać moce zagłady i przynieść katastrofę kosmiczną, lecz i to, że tragedia o takich wymiarach ujawniłaby sceptycznemu światu, że ludzkość stała moralnością i że nie można łamać praw boskich bezkarnie. Wielkie wstrząsy i kryzysy history-

czne są próbą i osądzeniem ludzkiego myślenia, chcenia i działania. Czasy tragedii są dla ludzkości odwracającej się od etyki i Boga tym, czym choroba dla jednostki występną.

Właśnie choroba bywa nieraz czynnikiem czy katalizatorem indywidualnego nawrócenia. Nie tylko uniemożliwia ona urzeczywistnienie wielu doraźnych pragnień; redukuje też zdolność do zła i okazję do niego. W tym przymusowym odsunięciu od zła, człowiek ma czas wejść w siebie i ocenić swe życie w świetle wielkiej rzeczywistości. Przychodzi wówczas porównanie faktów życia z ideałem, z którego się wypadło. Zaczyna się refleksja nad sensem istnienia, a z nią wewnętrzny kryzys. Nawrócenie staje się realne w momencie, gdy człowiek przestaje za swe klęski i kłopoty obwiniać Boga lub innych, a bierze za nie sam odpowiedzialność. Opanowuje wtedy katastrofę, która groziła popadnięciem w rozpacz.

Zjawisko to widać wyraźnie w historii myśli ludzkiej w XX wieku; kiedy porzucono filozofię ewolucji i postępu automatycznego, przyszła egzystencjonalna filozofia rozpaczy, klęski i lęku. O jedno pokolenie wcześniej człowiek miał się stać bogiem, dzisiaj — w „lękach bytu“ poddaje się psychoanalizie, aby sobie wytłumaczyć, dlaczego to „czuje się jak diabeł“.

Léon Bloy, który przyszedł do Chrystusa poprzez świadomość katastrofy i kryzysu, zapytuje za wzorem wielu historyków: „Czy nie jesteśmy u końca wszystkiego i czy to dotykające pomieszanie czasów nowożytnych nie jest znakiem jakiegoś bezmiernego, nadnaturalnego zamieszania, które nas wreszcie uwolni?“⁴⁾. Najgorszym więc, co Bóg mógłby uczynić, to zostawić świat w jego obecnym chaosie.

„Ze skruchy, jak z kwiatu, ulata zapach: mądrość pokuty“; lecz gdy człowiek odmawia skruchy, Bóg zsyła karę. Przychodzi ona jako nieuchronny skutek łamania prawa moralnego. Ludzie nie zawsze wyjaśniają nieszczęścia jako zjawiska moralne. W dawnych wiekach człowiek znajdował z upadku drogę powrotną, bo żył w świecie obiektywnym, natchnionym przez Boski porządek łaski. Człowiek dzisiejszy, straciwszy wiarę w Boga, żyje w świecie chaosu i nie znajduje już przewodniej latarni. W klęskach szuka ratunku raczej u siebie

⁴⁾ Léon Bloy, *Pilgrim of Absolute*, London, Eyre a. Spottiswoode, 1947, str. 274.

samego. Mamy więc ludzi czczących fałszywą tróję: własną pychę, nieuznającą żadnego prawa; własną zmysłowość, czyniącą przyjemność celem; własną swawolę, stawianą na miejsce wolności. Toczy ich rak nieuleczalny, który likwidować może tylko operacja tak nieomylna, jak działanie Boga w historii.

Gdy zarodek chorobowy dostaje się do krwi, nie izoluje się i zamyka w pewnym punkcie, lecz atakuje cały organizm. Tak samo dzieje się z innym organizmem, który zwie się ludzkością. Każdy więc członek rodzaju ludzkiego jest do pewnego stopnia zaatakowany i każdy potrzebuje odkupienia. Im ktoś głębiej przeniknięty jest chrześcijaństwem, tym więcej czuje się odpowiedzialnym za zło i nieszczęścia bliźnich. Brzemień odrodzenia świata spada szczególnie na każdego, kto widzi Chrystusa w Kościele i łączy się z Nim w Eucharystii. Poczucie solidarności w złem może w ten sposób przerodzić się w nadprzyrodzoną solidarność w dobrem.

Nie ma jednak żadnej równości matematycznej, żadnego wet za wet, w dziele odkupienia. Dziesięciu sprawiedliwych mogło ocalić Sodomę i Gomorę. W boskiej rachubie karmelitan-ki i trapiści mogą więcej czynić dla ocalenia świata, niż politycy i generałowie. Zły duch trawiący cywilizację może być wypędzony nie inaczej, tylko modlitwą i postem.

Są trzy postawy ludzi wobec zła: jedni robią źle ale przeczą istnieniu zła lub nazywają je dobrem. Nadchodzi godzina, kiedy czyniąc zło będzie człowiek sądził, że oddaje usługę Bogu (Jan 16, 2). Inni widzą zło w innych i pochlebiają własnej „cnocie“. „Obłudniku, wyrzuć wprzód belkę z oka twego, a wtedy będziesz mógł wyrzucić pył z oka brata twego“ (Mat 7, 5). Są wreszcie tacy, którzy dźwigają ciężary i grzechy innych, jak swoje.

Granice i bariery, dzielące ludzi i narody, stają się w naszym stuleciu poniekąd bez znaczenia. Nowożytna wojna nie rozróżnia żołnierzy i ludności cywilnej. Skutki jej wskazują, że niebezpieczeństwo nie jest „moje“ ani „twoje“, lecz nasze. Gdy dostateczna liczba ludzi przeniesie świadomość tej jedności z porządku fizycznego na moralny i duchowy, świat odzyska równowagę.

De Goncourt powiedział Bertholetowi, chełpiącemu się ze zniszczeń wojennych w przyszłej wojnie: Zdaje się, że

w dniu tym Bóg, jak stróż nocny, zejdzie z nieba i uderzając kluczami powie: „Panowie, czas się skończył“.

Sama myśl o wojennej grozie może przyspieszyć u wielu nawet niewierzących kryzys wewnętrzny. Możliwość katastrofy zmusza do odnajdywania zaginionych horyzontów. Kryzys przeżywać mogą wszyscy, lecz nie będzie on świadomy ani owocny, dopóki nie towarzyszy mu pragnienie odrodzenia i Boga. Pragnienie to nie jest tylko dziełem człowieka, bo rodzi się ono do pewnego stopnia pod impulsem Boga, który „napiera“ na człowieka, budzącego się pod znakiem odrodzenia. Później przychodzi taka świadomość, że pragnienie to przyszło od Boga, i że ognie, które w człowieku zapłonęły, są z ognia Bózego. Nawrócenie nie idzie jednak nieodłącznie i automatycznie za tym pragnieniem. Nostalgia za Bogiem musi być silniejsza od starych nawyków, w przeciwnym razie łaska nawrócenia, jako gość niezaproszony, może przejść mimo. Ale, rzecz jasna, nie ma nawrócenia bez pragnienia Boga. Gdy Ernest Psichari opuścił Francję, aby na pustyni szukać Boga, powiedział: Nie mam większego pragnienia i celu nad to, aby zwyciężyć siebie. Bóg wejdzie pod nasz dach, gdy zechce. Wejście to jest Jego rolą. Zakotwiczenie pragnienia łaski jest naszą rolą od Boga daną: „Proście, a będzie wam dane; szukajcie, a znajdziecie; pukajcie, a otworzą wam“ (Mat 7, 7). Potrzeba człowiekowi podwójnie skutecznej modlitwy, aby widział prawdę, i aby za nią postępował. Na prośby te zawsze jest odpowiedź — bez względu na to czy głos człowieka wychodzi z niesmaku, przesytu i rozpacz, czy zrodził się z miłości piękna i doskonałości. Bóg chce przyjąć zarówno nasze stare kości, jak i młode sny, bo kocha nas nie za to kim jesteśmy, ale za to kim być możemy.

Wielu obawia się zmian, jakie łaska może w nich wywołać. Chcą, aby Bóg wziął ich takimi, jakimi są i takimi ich pozostawił. Sądzą, że Bóg ma tak szerokie serce, iż jest tolerancyjny wobec zła. Są jak widzowie spod krzyża, którzy dyktują Bogu własne warunki: „Zejdź z krzyża, a uwierzymy“. Są to cechy religii fałszywej. Bóg jest ogniem trawiącym. Pragnienie Boga musi zawierać gotowość do wypalania plew z umysłu, złud z serca i chwastów z woli. Ponieważ Bóg jest ogniem, nie można go uniknąć. Jeśli przyjmujemy Jego miłość,

ogie jej świecą i grzeją, jeśli Go odrzucamy, płoną goryczą w naszych zawodach i wyrzutach sumienia. Wszyscy są dotknięci boskim płomieniem miłości i wszyscy pragną zażyłości z bóstwem; wszyscy jesteśmy pielgrzymami na wygnaniu. Nawet negacja Boga płynie u niejednego z ludzi z tajonego może życzenia, aby nie było sprawiedliwości zaświatowej, aby nie było prawa, według którego człowiek będzie sądzony, aby nie było dobroci absolutnej, która krępuje wolność ludzkiego postępowania. Nie gniewałby się, słysząc o Bogu i religii, gdyby Bóg tylko mitem lub mitem było Jego suwerenne prawo. Jego uczucia wobec Boga przypominają uczucia człowieka wobec kogoś skrzywdzonego: chciałby jego śmierci, aby nie można było już nic uczynić dla wyrównania krzywdy. Zdrajca przyjaźni wie, że przyjaciel żyje, lecz cieszyłby się raczej, gdyby leżał w grobie.

A przecież Bóg istnieje. Nie można uniknąć sprawiedliwości Boga, przecząc Jego istnieniu, można tylko uniknąć Jego przyjaźni. Bóg nie wymusza miłości. Nie chce nawet dawać dowodów swego czaru i dobroci tak przemożnych, żeby znieść lub praktycznie udaremnić wybór. Stąd koniecznym preludium nawrócenia jest duch powolności i pokory. Jeśli się komu zdaje, że wszystko wie, tego i sam Pan Bóg pouczyć nie może. Dopiero odzyskując wzrok jasnowidzącej pokory, rozpoznaje swą długą złudę i liczne sztuczki grane wobec siebie z wyrachowaniem, aby nie dopuścić do głosu tęsknoty za Bogiem. Pokora jest prawdą, jest poznaniem siebie. Gdy kogoś posadzają o złodziejstwo, może się spokojnie uśmiechać, od kradzieży może być całkiem wolny. Lecz gdy go pomawiają o kłamstwo, będzie się raczej gniewał, bo coś z tego jest zawsze prawdą. Karą pychy jest niezdolność do rzeczywistego nawrócenia: „Bo serce tego ludu utyli, uszami ciężko słyszeli i zmrużyli oczy“ (Mat 13, 15). Pokora szczerza, dziecięca jest warunkiem tak istotnym, że Chrystus uzależnił nawrócenie od dziecięctwa w uczuciu i pragnieniu: „Jeśli się nie nawrócicie i nie staniecie jako dzieci, nie wnijdziecie do Królestwa Niebieskiego. Kto się uniży jako to dziecko, ten jest większy w Królestwie Niebieskim“ (Mat 18, 3, 4).

Napięcie między ciałem i duchem, między czasem i wiecznością, oscylacja między doraźną przyjemnością i szansą pełnego pokoju duchowego jest w każdym człowieku, w którym nie zagasła iskra Bożej miłości. Powodem, dla którego wielu nie

„nawraca się“ do Boga jest to, że iskrze tej nie pozwalają wzniecić pożaru: że nie dość Boga kochają. Położyli przeciw Niemu pragnienie intensywniejsze, które świat wyższy przesłania i od Boga „odwraca“. Lecz i oni Boga nigdy całkiem wyminąć ani uniknąć nie potrafią.

Ks. Marian Rzeszewski

Przegląd piśmiennictwa

Recenzje książek:

X. Stanisław Librowski. *Kapituła Katedralna Włocławska*. Warszawa 1949. str. XXV i 175.

Niniejszy, piąty tom Wydawnictwa: *Studia historico-ecclesiastica*, należy do prac, których nie można nie powitać z wielkim zadowoleniem i pełnym uznaniem. Z jednej strony bowiem samo studium, oparte na bardzo pracowitym wyzyskaniu archiwów a oświetlające swój przedmiot prawdziwie wszechstronnie, przynosi duchownej nauce polskiej niemały zaszczyt, z drugiej strony miło jest móc przypatrzeć się dziejom instytucji kościelnej, która z takim ładem, z taką wiernością dla swych ustaw i sumiennością w utrzymywaniu archiwów, przeżyła około siedmiu wieków, tak trudnego i zmiennego czasu. Nb. zauważyć trzeba, że podany powyżej rozmiar pracy Ks. Librowskiego nie daje dostatecznego pojęcia o jej rozciągłości, bo przy normalnym, nie tak drobnym i ścisłym druku, liczba stron wypadłaby pewnie dwa razy tak wielka. Samych odnośników liczy to studium z górą tysięcy. W bardzo skondensowanej treści książki znajduje się całe mnóstwo szczegółów, równie interesujących, jak pouczających. Żeby ich choć kilka wymienić, a można by wymienić kilkanaście, jeśli nie kilkadziesiąt, ciekawe jest i dobrze oświetlone przeniesienie Stolicy Biskupiej z Kruszwicy do Włocławka, postępująca stopniowo organizacja Kapituły i jej stosunek do Biskupów oraz panujących, jej zacięty konserwaryzm, tak w obronie własnych praw, jak w podtrzymywaniu pewnych obrządków, od rzymskiego rytu odrębnych, jej działalność i wpływ tak w diecezji jak poza jej granicami itd. itd. Wprost zadziwiająca jest intensywność życia religijnego, którym tętniła katedra. Niezmierna obfitość mszy świętych, oficjów, śpiewów i różnych nabożeństw, składała się doprawdy na jakąś dzienną i nocną laus perennis. Nie mniej interesująca jest wzmianka o śladach dawnych pokut publicznych i o ogromnym, po dziś dzień istniejącym głazie, na którym te pokuty odprawiano. Chlubnie dla diecezji i Kapituły włocławskiej wypadł spis ważniejszych osobistości, które przez tę kapitułę przeszli, zaznaczyły się potem wybitnie w życiu całego kraju. Za wielki trud w tę pracę włożony, trud, o którego rozmiarach niniejsza notatka słabe tylko daje pojęcie, należy się Autorowi szczerza wdzięczność.

Ks. Jan Rostworowski F. J.

W. M. Thackeray: *Pierścień i róża*. Państwowy Instytut Wydawniczy. 1950. str. 186. Ilustracja Marka Rudnickiego.

Początek angielskiej powieści sięga XVIII wieku i związany jest z postacią Henry Fielding'a. Wraz z nastaniem epoki wiktoriańskiej, rozpoczyna się wielki rozkwit tego gatunku literackiego. Na plan pierwszy wysuwają się nazwiska: Charles Dickens i William Thackeray. Ten ostatni znany z „*Vanity Fair*” (Targowisko próżności) w książkach swych, prze-

de wszystkim o charakterze obyczajowym i społecznym, zdradza dużo oryginalności, mimo iż wiele wzorów czerpał z dzieł Fieldinga. W takiej zaś powieści jak „Henry Esmond”, czytelnik spotyka obok nagromadzonych realiów, będących wynikiem skrupulatnych obserwacji autora, niedbałość stylu, pełną wdzięku romantyczną rzewność i lekki cynizm. Oto aglomerat, pobieżnie zresztą dojrzanych i zestawionych cech.

Uwidoczniły się one również we wznowionej niedawno książce „Pierścień i róża”. Jest to naprawdę urocza książka pisarza-realisty (1811 — 1863), który zawarł w niej pogodną, fantastyczną opowieść o dwu wymyślonych królestwach — Paflagonii i Krymtarii. Pod błahą treść dał autor głębszy podkład ideowy. Jest nim krytyka „wyżyn” społecznych, krytyka ludzkiej dumy, przesłaniającej im świat, na który patrzą przez pryzmat egoizmu. Thackeray, ukazując w „Pierścieniu i róży” zabawne, komplikujące się i wyjaśniające sytuacje, dając nakreślone z wielką swadą i szczerym humorem groteskowe opisy, potrafi niemal wszędzie dostrzec nutę optymizmu i wydobyć ją z niezwykłą maestrią. Ten optymizm, pogodny uśmiech bijący z kart książki, udziela się czytelnikowi, którego żywo absorbują na pozór fantastyczne dzieje książąt Lulejki i Bulby, królowy Róży, ochmistrzyni czy odźwiernego. Ci bohaterowie, to prawdziwi ludzie, pełni wzkotów i upadków, o zróżnicowanej psychice i charakterze. I tu uwypukla się satyryczne zacięcie Thackeray’a, które prześledzić możemy w całym toku akcji. Autor wprowadza na karty książki intensywne życie, mieniające się blaskami odrębności ludzkich, groteskowych opisów, fantastycznych i zabawnych sytuacji, nadaje tempu życiu pociągający charakter. W tym tkwi urok i wartość książki.

Marek Krupiński

Witold Taszycki: Dawność t. zw. mazurzenia w języku polskim. Nakład Tow. Naukowego Warszawskiego. Warszawa 1948, str. 33.

Od pół wieku już toczy się spór o to, czy genezę literackiego języka polskiego należy wiązać z podłożem dialektycznym wielkopolskim, czy małopolskim. Argumentem przemawiającym za powstaniem literackiej polszczyzny na podłożu wielkopolskim, był charakterystyczny dlań brak mazurzenia, podczas gdy gwary małopolskie właśnie mazurzą. Ale w dyskusji wyłoniła się nowa kwestia — czy dialekty małopolskie mazurzyły już w epoce kształtowania się języka literackiego, czy też proces ten nastąpił może w późniejszym okresie.

Właśnie to zagadnienie omawia prof. Taszycki w swej rozprawie „Dawność tzw. mazurzenia w języku polskim”. Ze skrupulatną dokładnością i ostrożnością zgromadził naukowy materiał, oświecił dotychczasowe wyniki dyskusji, wziął pod uwagę wypowiedzi naszych ojców ortografii Parkoszowica (XV w.), Zaborowskiego (XVI w.) oraz gramatyka Statoriusza-Stojęńskiego (XVI w.), podał dane dotyczące rozmieszczenia i łączność obecnych terenów mazurzących.

Wysuwa twierdzenie, iż „mazurzenie niemal pod koniec średniowiecza powstało: w wieku XV Mazowsze, następnie w wieku XVI Małopolskę objęło”. I dochodzi do wniosku, że „nie może się wobec tego utrzymać teza o wielkopolskim początku naszego języka” (str. 33), który „w Małopolsce się zrodził i na gruncie małopolskim rozwinął” (str. 32). Zapowiada wreszcie Autor, że zajmie się zagadnieniem powstania i pochodzenia literackiej polszczyzny w osobnej pracy.

Rozprawa powyższa wywołała ożywioną dyskusję wśród wybitnych uczonych językoznawców, których wypowiedzi zajęły dużą część pierwszego zeszytu „Języka Polskiego” z 1949 r. (Zenon Klemensiewicz: „Czy sprawa dawności mazurzenia w języku polskim rozstrzygnięta?”, Stanisław Rospond: „Czy mazurzyli Małopolanie na przełomie XV/XVI wieku?” oraz głos Kazimierza Nitsch’a).

M. K.

Hans Fallada: *Każdy umiera w samotności*. Przełożył Jerzy Rawicz. Wyd. „Książka i Wiedza”, Warszawa 1950. Str. 533.

Powieść Hansa Fallady jest jednym z najgłębszych bodaj w literaturze niemieckiej oskarżeń hitleryzmu, samej koncepcji totalistycznego państwa hitlerowskiego. Autor, znany sprzed wojny jako pisarz grawitujący ku idei narodowo-socjalistycznej, zwłaszcza niepokojący pewnymi tendencjami rasistowskimi, dał w tej powieści wyraz swemu szczeremu odwrotowi z tych błędnych pozycji — powieść została odnaleziona wśród osobistych rzeczy Fallady, zmarłego w czasie wojny.

Waga oskarżenia, jakie skierował pisarz niemiecki pod adresem hitlerowskiego totalizmu, polega na zaatakowaniu go na wewnętrznej niejako płaszczyźnie, na ukazaniu okropnej, odrażającej przemocy „regime'u” nad całym narodem niemieckim. Jest więc powieść Fallady żarliwym oskarżeniem brunatnego reżimu, dokonanym z pozycji uciemiężonego obywatela. Ta „inność”, niemal egzotyczność spojrzenia autora pociąga szczególnie czytelnika polskiego. Dzieje rodziny Klugów czy Quangelów, szczydzone przez nieludzkie tryby hitlerowskiej maszyny państwowej, a jednocześnie starających się za wszelką cenę i w możliwie efektywny, choć często naiwnie wybierany, sposób przeciwstawić się dokonanej zbrodni, są dla nas cennym dopełnieniem obrazu społeczeństwa niemieckiego z okresu minionej wojny. Widzimy w książce Fallady te elementy rozkładowe w społeczeństwie niemieckim (Persiekowic), z których wywodzili się kandydaci na „panów świata”.

Walory artystyczne powieści — które trudno tu pominąć — są również znaczne; najlepszym zresztą tego sprawdzianem będzie to, że umożliwiły one prawidłowe funkcjonowanie treści utworu, które przedstawione jest bardzo konsekwentnie i przekonująco, dzięki umiejętności artystycznemu kształtowi. Powieść niemieckiego pisarza jest świetnie skonstruowana i choć jest obciążona sporą spuścizną naturalistycznych chwytów pisarskich, nie rzucają się one jaskrawo w oczy przy na pół detektywistycznej akcji polegającej na przedstawieniu łowów na człowieka, urządzonych przez dyktatorski aparat państwowy. Ta właśnie akcja pozwoliła autorowi ukazać tragedię jednostki w ustroju totalistycznym i dokonać przekroju społeczeństwa niemieckiego. Panorama ta nie jest niewątpliwie kompletna, ale pierwsze z postawionych zadań Fallada wykonał zwycięsko, a przecież był to poważny problem pisarski.

Przekład Rawicza oddaje na ogół wiernie cechy oryginału, zwłaszcza jego specyficzny „nastój”. Drobniejszą już usterką są niekonsekwencje w tłumaczeniu nazw niemieckich.

W. R.

Ilja Erenburg: *Burza*. 2 tomy. Przełożył Stanisław Strumph-Wojtkiewicz. Okładkę wykonał prof. Piotr Baro. Wyd. „Książka i Wiedza”, Warszawa 1950. Str. 373 + 505.

Słynna powieść Erenburga przykuwa uwagę czytelnika polskiego śledzącego narodziny i rozwój socjalistycznego realizmu w naszej literaturze, zarówno przez swą reprezentatywność dla tej metody pisarskiej, jak i dużą wartość artystyczną. Śmiała ta i na wielką skalę zakrojona książka o drugiej wojnie światowej wybija się spośród wszystkich niemal wydanych u nas ostatnio przekładów zdecydowanie na czoło.

Akcja powieści toczy się na terenach całej prawie Europy, wszędzie tam, gdzie dotarła armia hitlerowska, od Francji po Stalingrad. Ta rozległość „terytorialna”, przeprowadzona w powieści konsekwentnie i zwycięsko, przy zachowaniu właściwych proporcji z całym olbrzymim teatrem wydarzeń wojennych, świadczy o wielkim potencjale możliwości twórczych autora.

Czynnikiem wiążącym w powieści odległe od siebie obszary i narody oraz ich specyficzne wojenne problemy w pewną kompozycyjną całość są na sposób klasycznie-powieściowy ludzie. Człowiek jako problem

psychologiczny, człowiek jako problem pisarski, wyraźnie pociąga autora — Erenburg wielokrotnie podkreśla w powieści jego twórczą, konstruktywną, decydującą rolę w dokonywających się wydarzeniach. Ale stwierdzenia te nie są dokładnym wykładnikiem konstrukcji postaci ludzkich w utworze. Bo Erenburga zachodzące przed pięciu laty wydarzenia urzekły przede wszystkim jako wielka historyczna burza, wciągająca w swe wiry wszystkie środowiska społeczne różnych narodów. A rola jednostki ludzkiej w zachodzącym procesie społeczno-historycznym, jego udział w aktualnych wydarzeniach, określony jest — zdaniem Erenburga — stopniem jego świadomości, uwarunkowanym z kolei klasowo. A więc punkt ciężkości przesunięty został w stronę socjologicznego usystematyzowania, socjologicznej schematyzacji postaw ludzi wobec dziejowej burzy. I na tym właśnie syntetyzującym stanowisku autora ucierpiała psychologiczna cyzelacja postaci powieściowych, ucierpiała analiza ich moralnej postawy wobec straszliwej, przerażającej rzeczywistości wojennej. Stąd zaskakująca metamorfoza tkliwej i przeczulonej Raissy w bezwzględnego, opanowanego strzelca wyborowego, stąd nie potrafimy przeniknąć indywidualnych, osobistych, psychicznych i moralnych pobudek działalności bohaterów „Burzy”, nie możemy przeżyć razem z nimi ich duchownych zmagani, ich wielkich rozpacz i wielkich wzlotów. (Zbliżałoby to „Burzę” ku klasycznemu eposowi, w którym postaci ludzkie nie są psychologicznie pogłębione, a są jedynie przesuwanymi chora-giewkami na mapie historycznych, lub mitologicznych, wydarzeń). Przecież przedstawiony przez autora świat doznał i przeżył Sergiusza nie wyjaśnia wcale kierujących jego życiem moralnych motywów. Autor ogranicza się do ich konstatacji, ale ich nie ukazuje w życiu bohatera.

Toteż „Burzę” uznać wypada za świetną książkę o wielkim procesie historycznym, potraktowaną od strony historycznego tła. Ale „problem człowieka”, którego przecież nie da się sprowadzić z płaszczyzny moralnej, problem zresztą wyraźnie autora absorbujący, nie znalazł w „Burzy” rozwiązania.

Na podkreślenie zasługują staranny przekład Strumpha-Wojtkiewicza i estetyczna szata zewnętrzna tej ciekawej powieści.

W. R.

Zenon Sobierajski: *Elémenty gwarowe w utworach Kasprowicza*. Nakł. Poznańskiego Tow. Przyjaciół Nauk. Poznań 1950. str. 28.

Wychodząc z założenia, że jednym z głównych zadań polskiego językoznawstwa jest ustalenie elementów gwarowych w utworach naszych pisarzy, zajął się Sobierajski w swej rozprawie szczegółowej gwarą Jana Kasprowicza, zwłaszcza kujawską, w dużym stopniu kształtującą język poetycki autora „Księgi Ubogich”. Wielką przeszkodą był w tym brak krytycznego wydania tekstów. Wydanie zbiorowe St. Kołaczковского z roku 1930 nie może się poszczycić specjalną starannością edytorską pod względem formalnym. Dokonano niekiedy „korekty”, modernizując ortografię, zmieniając formy gwarowe na literackie. Tym większa zasługa Zenona Sobierajskiego, który potrafił te trudności pokonać. A oto jego wnioski. Autor rozprawy wyróżnia w utworach Kasprowicza najpierw złoża kujawsko-wielkopolskie. Do drugiej grupy kształtującej jego język poetycki zalicza elementy podhalańskie, archaizmy oraz zapożyczenia z języków obcych. Złoże kujawsko-wielkopolskie ~~dzieli~~ Sobierajski ze względu na różnice w ilości nagromadzonego materiału gwarowego na trzy etapy: tłumaczenie sztuki holenderskiego dramaturga Heijermannsa Hermana „Nadzieja” (fonetyka, koniugacja, składnia), dramat „Świat się kończy” (koniugacja, słownik) i wreszcie „Obrazy i opowiadania” (słownik, słowotwórstwo, fleksja, fonetyka).

Gwara Kasprowicza jest naturalną, wyrasta samorzutnie, w odróżnieniu od gwar „wyuczonych” (Sienkiewicz, Żeromski), które mają poniekąd charakter. sztuczny, choć nieraz doskonale naśladowczy.

Zasługą Kasprowicza jest wprowadzenie języka swego środowiska do twórczości literackiej. Pamiętać jednak należy, że poeta „przeszczepiając elementy gwarowe do języka ogólnopolskiego, nie robił tego zupełnie bezkrytycznie, ale potrafił się zdobyć również na pewien umiar artystyczny”.

Marek Krupiński

Julian Przyboś: Czytając Mickiewicza. Czytelnik 1950.
Str. 183.

Co może powiedzieć przeciętny czytelnik o dziełach nawet najbardziej wybitnych pisarzy? Przecież zna je

... ledwie po wierzchu, ich postać, ich lice,
Lecz obce mu są wewnętrzne serca tajemnice.“

Przeniknięcie i odczucie całości nieuchwytnie jest także dla badaczy literatury. Dzieł wielkich poetów nie można ogarnąć na raz. Odstaniają one wciąż nowe warstwy, wzbudzają nowe wrażenia. Tym ciekawiej wypadają te konfrontacje ze współczesnością, z jej upodobaniami estetycznymi. Zwłaszcza jeśli czyni to, jak w naszym wypadku również poeta, ukazujący wyniki swych przemyśleń, odczuć i analiz przez pryzmat własnych doświadczeń i przeżyć. Przyboś odczytuje dzieło Mickiewicza „wyobcowane z czasu i przestrzeni“, w których powstało. Nie wolno tego robić, jak sam zauważa, ani historykowi literatury, ani krytykowi. On pisze „jakby po pierwszym przeczytaniu“. Dzieli się z czytelnikiem tą świeżością wzruszeń, wynikłych z kontaktu żyjącego poety z dziełami swego wielkiego poprzednika.

A wiadomo, że każdy opisany pejzaż wypełnia czytelnik swoim własnym wspomnieniem; podkłada pod czytany tekst muzykę własnych wrażeń. Stąd obraz ukazuje się bardziej wyraźny. I Przyboś ukazuje się ekspresjonistą, zwolennikiem zwartości wiersza, wiernym własnym słowom: „Nie ufam w poezji nadmiarowi słów uchodzących za mocne, „intensywne“: błyskawica nie jest wyrażeniem silniejszym niż słowo mucha“. Podejmuje się prób przewartościowania różnych utworów Mickiewicza. Za pozycje martwe, pisane „invita Minerva“, uważa „Konrada Wallenroda“ i czwartą część „Dziadów“. Natomiast w ustalonej przez siebie hierarchii wartości najwyżej stawia „Pana Tadeusza“, III część „Dziadów“ oraz późne liryki. Obok ciekawych impresji i ogólnych uwag spotkać można w tym dziele również dokonane ze skrupulatnością badacza, drobiazgowo- nierzaz analizy wierszy lub ich fragmentów.

Zbiór essay'ów Juliana Przybosia pisany jest pięknym, lapidarnym, po Flaubert'owsku wypracowanym stylem, stylem, który szczególnie zalecają precyzyjne, jasne sformułowania.

Marek Krupiński

Sprawy Kościoła

Encyklika „Humani Generis”

**O pewnych fałszywych poglądach, zagrażających samym
podstawom nauki katolickiej ¹⁾**

W S T Ę P

**Błędy doktrynalne poza Kościołem oraz ich wpływ
na pewne koła katolickich myślicieli**

I. Zamieszanie pojęć poza Kościołem

Niezgoda panująca wśród rodzaju ludzkiego w religijnej i moralnej dziedzinie oraz poważne w tej mierze odchylenia od prawdy, były zawsze wszystkim znacym umysłom, osobiście zaś wiernym i szczerym synom Kościoła, źródłem i powodem wielkiego bólu. Ból ten daje się odczuć zwłaszcza dzisiaj, gdy przychodzi patrzeć na napaści, kierowane zewsząd na same podstawy kultury chrześcijańskiej.

1. **Rozum wobec religii w ogóle wziętej.** Nie ma w tym nic dziwnego, że taka niezgoda i taki rozbrat z prawdą zawsze miały miejsce poza owczarnią Chrystusową. Jakkolwiek bowiem umysł ludzki o własnych siłach i światłach, zasadniczo może osiągnąć prawdziwe i pewne poznanie, tak jedyne osobowe- go Boga, który opatrnością swoją nad światem czuwa i nim rządzi, jak i przyrodzonego prawa, które Stwórca na sercach naszych wyraził, skuteczne i owocne wyzyskanie rozumem wrodzonych tych zdolności natrafia w praktyce na liczne przeszkody. Prawdy bowiem dotyczące Boga i stosunku, w jakim człowiek do Boga pozostaje, wznoszą się wysoko ponad porządek rzeczy podpadających pod zmysły i wymagają od człowieka,

¹⁾ Oryginalny, łaciński tekst encykliki znajduje się w „Acta Apostolicae Sedis“ vol. XXXXII, 1950, str. 561 — 578.

który chce je w życie wprowadzić i wedle nich życie swoje urządzić, pewnego poświęcenia oraz zaparcia samego siebie: Umysł ludzki bowiem, gdy takie prawdy ma sobie przyswoić, doznaje przeszkód tak ze strony sprzeciwu zmysłów i wyobraźni, jak ze strony złych popędów, z pierwotnego grzechu pochodzących. I skutkiem tego dzieje się, że ludzie w tym zakresie poznania łatwo wmawiają w siebie, że jest fałszem albo przynajmniej rzeczą nie udowodnioną to, czego nie mają ochoty uznać za prawdę.

Z tych-oto względów należy uznać, że objawienie Boże jest moralnie konieczne, aby nawet te prawdy religijne i moralne, które same przez się nie są rozumowi niedostępne, w obecnym położeniu rodzaju ludzkiego, mogły być poznane przez wszystkich łatwo, z zupełną pewnością i bez błędu²⁾.

2. Rozum wobec religii objawionej. Co więcej, umysł ludzki może niekiedy doznawać trudności nawet w uznaniu wiarygodności katolickiej prawdy, mimo że tak liczne i tak dziwne znaki zewnętrzne koło niej rozmnożył Bóg, iż sam przyrodzony rozum może z nich na pewno udowodnić boski początek religii chrześcijańskiej. Człowiek bowiem pod wpływem, już to uprzedzeń, już to popędów i złej woli może się oprzeć i odmówić uznania, nie tylko jawnej oczywistości zewnętrznych znaków, ale i natchnieniom, którymi Bóg do dusz naszych przemawia.

II. Fałszywe teorie współczesnej wiedzy

3. Źródła błędów: Fałszywe uogólnianie ewolucji. Ktokolwiek przypatrzy się uważnie ludziom żyjącym poza owczarnią Chrystusową, łatwo zda sobie sprawę z głównych rozdroży myśli, na które weszło niemało uczonych. Są mianowicie najpierw tacy, którzy system tzw. ewolucji, nawet w dziedzinie nauk przyrodniczych dotąd niezbiecie nie udowodniony, nieroztropnie i bez zastrzeżeń stosują do wytłumaczenia początku wszechrzeczy, przyjmując śmiało monistyczne i panteistyczne wymysły o świecie całym, nieustannej ewolucji podległym. Tą właśnie hipotezą posługują się chętnie zwolennicy komunizmu, aby skuteczniej rozszerzać i naprzód wysuwać swój dialektyczny materializm, który wszelką ideę Boga z umysłów całkowicie wyplenia.

²⁾ Sob. Wat. Const. De Fide cath. rozdz. 2. De revelatione.

4. Egzystencjalizm. Fałszywe poglądy takiego ewolucjonizmu, odrzucającego wszelką absolutną, bezwzględnie stałą i nieodmienną prawdę, utorowały drogę nowej odmianie błędnej filozofii, która, idąc w zawody z idealizmem, immanentyzmem i pragmatyzmem, przybrała miano „egzystencjalizmu“, zaznaczając tym wyrazem, że wcale nie dba o niezmienną rzeczy istotę, a troszczy się tylko o samo poszczególnych rzeczy istnienie.

5. Historycyzm. Kojarzy się ze wspomnianymi błędami rodzaju fałszywego „historycyzmu“, który, zwracając się wyłącznie do badania faktycznych kolei życia ludzkiego, i w dziedzinie filozofii i w dziedzinie dogmatycznych zasad chrześcijańskich podważa same podstawy, tak absolutnej prawdy, jak wszelkiego bezwzględnego prawa.

6. Pewne rodzaje niezupełnych nawróceń. Wśród tak wielkiego zamętu poglądów i mniemań, nie bez pewnej pociechy widzimy, że znajdują się nierzadko umysły, które od zasad „racjonalizmu“, jakim dotąd hołdowały, pragną powrócić do źródeł objawionej przez Boga prawdy, uznając i wyznając, że podstawą świętej wiedzy jest słowo Boże w Piśmie świętym przechowane. Z przykrością jednak spostrzegamy, że wielu z tych ludzi, których tu mamy na myśli, aby zupełnie przyłgnąć do słowa Bożego, należnych uprawnień rozumowi odmawia i tym zuchwalej lekceważy nauczycielski Urząd Kościoła, któremu Bóg powierzył przechowywanie i wykład prawd objawionych, im bardziej usiłuje uwydatnić powagę objawiającego Boga. A tego rodzaju przekonania nie tylko sprzeciwiają się wyraźnej nauce Ksiąg świętych, ale okazują się błędem w świetle samego codziennego doświadczenia. Jakże często bowiem się zdarza, że ludzie żyjący w odszczepieństwie od prawdziwego Kościoła, głośno narzekać muszą na niezgodę, która w przedmiocie dogmatów wiary ich rozdziela, przez co, chociaż wbrew swojej woli, świadczą o potrzebie żywego nauczycielskiego Urzędu.

III. Zgubny wpływ tych błędów na pewne katolickie koła

7. Uczonym katolickim nie wolno błędów tych ignorować. Wymienionych zapatrywań, w mniejszym lub większym stopniu zbaczających z prostej drogi, nie wolno filozofom i teologom katolickim ani zapoznawać ani lekceważyć, na nich bo-

wiem cięży doniosły obowiązek strzeżenia i podawania ludziom i Boskiej i ludzkiej prawdy. Owszem, powinni oni starać się poznać do głębi te błędne mniemania, raz dlatego że nie można skutecznie leczyć chorób, póki ich się nie pozna, po wtóre dlatego że i w fałszywych naukach może tkwić jakieś ziarno prawdy, a wreszcie dlatego że poznanie błędów pobudza zazwyczaj umysły do pilniejszego roztrząśnienia i zbadania prawd już to filozoficznych, już to teologicznych.

8. Odchylenia od właściwej drogi. Gdyby uczeni katolicy z ostrożnego badania wspomnianych błędnych nauk ten tylko, dopiero co wspomniany, owoc starali się odnieść, nie byłoby żadnego powodu, żeby Urząd nauczycielski miał w tej sprawie głos zabierać. Ale, choć dobrze Nam wiadomo, że ogół katolickich uczonych od owych błędów z dala się trzyma, wiemy też, że nie brak takich, co dzisiaj tak, jak za apostolskich czasów, albo ze zbytniego zamiłowania nowości, albo z obawy, żeby nie uchodzić za ignorantów w przedmiocie zdobyczy współczesnej wiedzy, usiłują wyzwolić się spod kierownictwa nauczycielskiego Urzędu i przez to popadają w niebezpieczeństwo, że mogą nieznacznie i sami od objawionej prawdy odstąpić i innych jeszcze za sobą do błędu pociągnąć.

9. Tendencje fałszywego irenizmu. Co gorsza, inne jeszcze wychodzi na jaw niebezpieczeństwo, tym groźniejsze, że pod pozorem cnoty szuka ukrycia. Jest bowiem wielu takich, co oplakując rozterkę i zamęt umysłów, jakie w łonie rodzaju ludzkiego spostrzegają, pod wpływem nierozważnej gorliwości o dusz zbawienie, uniesieni zapalem, najgoręcej pragną obalić przegrody, rozdzielające wzajem od siebie zacnych i uczciwych ludzi. A oddawszy się raz na usługi takiego „irenizmu“, pomijając zagadnienia, które ludzi dzielą, starają się nie tylko łączyć siły wszystkich do walki z naporem ateizmu, ale i jednoczyć sprzeczności powstałe w dziedzinie dogmatów. I tak, jak byli niegdyś ludzie, co stawiali sobie pytania, czy tradycyjna apologetyka nie stanowi raczej przeszkody niż pomocy do pozyskania Chrystusowi umysłów, dochodzą dzisiaj niektórzy do tego zuchwalstwa, że na serio stawiają zagadnienie, czy teologia i taka jej metoda, jakiej się trzymają, z aprobatą Władz kościelnych katolickie szkoły, nie wymagają, nie już udoskonalenia, ale całkowitej reformy, by mogły skuteczniej szerzyć Królestwo Chrystusowe wśród mieszkańców całej ziemi, bez względu na ich kulturę czy religijne przekonania.

Gdyby ci ludzie do niczego innego nie dążyli, tylko do tego, by naukę kościelną i jej metodę, przez pewne dydaktyczne ulepszenia, lepiej dostosować do dzisiejszych warunków i potrzeb, nie byłoby prawie żadnego powodu do obaw. Niektórzy jednak z nich zapaleni nierozważnym „irenizmem“, zdają się upatrywać przeszkodę do wznowienia braterskiej jedności w tym, co wspiera się na prawach i zasadach przez Chrystusa ustanowionych i na założonych przez Niego instytucjach, albo w tym, co jest podporą i ochroną całokształtu wiary i bez czego, można wprawdzie doprowadzić przeciwieństwa do zgody, ale takiej, którą jednoczyć będzie wspólna ruina.

10. Drogi szerzenia się błędów. Nowe te mniemania, czy pochodzą z niezdrowego zamięłowania nowości, czy z jakiejś chwalebnej intencji, nie zawsze bywają wyrażane w sposób równie skrajny, nie zawsze bywają podawane z jednakową jasnością i tymi samymi słowy i nie zawsze mają za sobą pełną jednomysłność swoich zwolenników. Co bowiem dzisiaj głoszą niektórzy, z dodatkiem rozmaitych zastrzeżeń i rozróżnień, w sposób bardziej ukryty, to jutro śmielsi przedstawiać będą jawnie i bez umiaru, na szkodę duchowną wielu, osobiście młodszego duchowieństwa i nie bez uszczerbku kościelnej powagi. Jeżeli zaś w książkach zwykło się jeszcze zachowywać pewną ostrożność, występuje się śmielej w pismach komunikowanych prywatną drogą, oraz na wykładach i zebraniach. A poglądy te szerzą się nie tylko wśród świeckiego i zakonnego duchowieństwa oraz po seminariach i naukowych instytucjach kościelnych, ale przenikają i do świeckich, szczególnie tych, co poświęcają się nauczaniu młodzieży.

CZĘŚĆ PIERWSZA

I. Nowe tendencje w teologii

11. Zacieranie konturów sformułowań dogmatycznych. Co dotyczy teologii, niektórzy jej przedstawiciele do tego dążą, by jak najbardziej rozluźniając ścisłe znaczenie dogmatów, wyzwolić je spod więzów wyrażań, od wieków w Kościele przyjętych i spod oprawy filozoficznych pojęć, nadanej im przez doktorów katolickich, a powrócić natomiast przy wykładzie nauki objawionej do sposobu mówienia Pisma świętego i Ojców Kościoła. Spodziewają się oni, że po dokonaniu tej

odmiany, dogmat oczyszczony od pierwiastków, obcych, jak mówią, Bożemu objawieniu, z pożytkiem da się zestroić z dogmatycznymi poglądami ludzi, od jedności kościelnej odłączonych, by na tej drodze osiągnąć po trochu asymilację wzajemną katolickich dogmatów i innowierczych zapatrywań.

Ufają oni nadto, że po takim obrobie nauki katolickiej, otworzy się droga, na której, przy uwzględnieniu dzisiejszych potrzeb, będzie można wyrazić dogmat także za pomocą dzisiejszych filozoficznych pojęć, zapożyczonych, z „immanentymu“, z „idealizmu“, czy z „egzystencjalizmu“, lub z innego jakiegos systemu. Niektórzy, śmielsi nowatorzy twierdzą, że tego rodzaju innowację dlatego także przeprowadzić i można i trzeba, że tajemnice wiary nigdy nie dadzą się wyrazić pojęciami całkowicie prawdziwymi, tylko w jakimś, jak powiadają, „przybliżeniu“, którego właściwością jest, że pojęcia, jakimi ono się posługuje, pozostają zawsze zmienne, bo, choć w pewien sposób wyrażają prawdę, z innej strony są nieuniknionym jej zniekształceniem. Stąd też nie mają tego za niedorzeczność ale za rzeczywistą potrzebę, żeby teologia według tych różnych systemów filozoficznych, jakie w ciągu wieków za narzędzia swoje obiera, dawne pojęcia zastępowała nowymi, tak żeby w te różne, niekiedy wprost przeciwne sobie, ale równie skuteczne sposoby, te same Boże prawdy przyoblekała w ludzkie formy i kształty. Dodają wreszcie, że historia dogmatów właśnie na tym polega, żeby wykazywać, jakie kolejne formy przybierały objawione prawdy wedle tych przeróżnych nauk i mniemań, z którymi w ciągu wieków przychodziło im się zetknąć.

12. Relatywizm dogmatyczny. Z tego cośmy powiedzieli, jest rzeczą zupełnie jasną, że wymienione tu dążności nie tylko do tzw. „relatywizmu“ dogmatycznego prowadzą, ale go już rzeczywiście zawierają, jak na to wyraźnie wskazuje wzgarda dla tradycyjnej nauki i dla sposobów mówienia, jakimi ona myśli swoje wyraża. Nikomu nie tajno, że te wyrażenia, tak w szkołach kościelnych, jak i przez Urząd Nauczycielski używane, mogą podlegać udoskonaleniu i usprawnieniu, oraz że Kościół nie zawsze używał tych samych i od razu sprezygowanych słów. Z drugiej strony wszakże jest rzeczą oczywistą, że Kościół nie może się wiązać z pierwszym lepszym, efemeryczne istnienie mającym, filozoficznym systemem i że istotnie to, co przez szereg wieków zgodnym wysiłkiem,

dla pewnego uprzystępnienia dogmatu, zbudowali doktorowie katoliccy, nie opiera się na tak kruchych podstawach. Dźwiga się bowiem ten gmach katolickiej wiedzy na zasadach i pojęciach zdobytych przez prawdziwe poznanie rzeczy stworzonych, a nadto przy całej tej pracy tworzenia jednolitego systemu myśli, jak gwiazda przyświecała przez Kościół umysłem ludzkim prawda objawiona przez Boga. Nic więc dziwnego, że niektóre z tych pojęć filozoficznych, nie tylko użyte, ale sankcjonowane zostały przez powszechne sobory, tak że odstępować od nich żadną miarą się nie godzi.

13. Ryzyko zniweczenia dogmatu i teologii. Jest to więc największa nierozwaga lekceważyć, odrzucać czy też od właściwej wartości odsądzać to, co pracą kilku wieków, przez ludzi niepospolicie zdolnych i świętych, pod czujnym okiem Nauczycielskiego Urzędu i nie bez światła i kierownictwa Ducha Świętego, przemyślane, wyrażone i starannie obrobione zostało dla coraz dokładniejszego oddania treści prawd wiary — aby w miejsce tego wstawiać dorywczo chwyczone pojęcia, jakieś zmienne, nieokreślone wypowiedzi nowej filozofii, które jak kwiat polny dziś żyją a jutro opadną. Takim sposobem nie tylko teologia, ale sam dogmat staje się trzcina, którą wiatr porusza. Pogarda zaś dla słów i pojęć, jakimi posługiwać się zwykli teologowie Szkoły, z natury rzeczy prowadzi do ruiny teologii tzw. spekulatywnej, której, ponieważ opiera się na teologicznych rozumowaniach, odmawiają charakteru istotnej pewności.

II. Zapoznanie właściwej roli nauczycielskiego Urzędu Kościoła

14. Fałszywe pojęcia o zależności w rzeczach wiary. Zwolennicy nowości łatwo niestety od wzgardy teologii scholastycznej posuwają się do lekceważenia albo i do uczuć pogardy dla tego kościelnego Nauczycielstwa, które ową teologię powagą swoją tak stanowczo podtrzymuje. Ten Urząd nauczycielski lubią oni przedstawiać jako hamulec postępu i zaporę na drodze wiedzy, zbliżając się w tej mierze do tych akatolików, którzy na doktrynalną zależność patrzą już jako na krzywdzące wędzidło, powściągające wybitniejszych teologów od dzieła

odnowy nauki religijnej. A chociaż święty ten Urząd nauczycielski w dziedzinie wiary i obyczajów, dla wszystkich teologów powinien być najbliższą i powszechną regułą prawdy — jemu bowiem powierzył Chrystus cały depozyt wiary, tj. Pismo święte i Bożą tradycję, by tego depozytu strzegł, by go bronił i w miarę potrzeby wykladał — to jednak niekiedy tak zapoznany bywa, jak gdyby w ogóle nie istniał ciążący na wszystkich wiernych obowiązek unikania i tych także błędów, które mniej lub więcej pod herezję podchodzą, i konsekwentnie zachowywania konstytucji i dekretów, którymi Stolica święta mniemania te piętnuje i trzymać się ich zabrania³⁾. To co encykliki papieskie wykładają o naturze i ustroju Kościoła, przez niektórych ludzi bywa z umysłu pomijane, a to w tym celu, żeby mogła się utrwalić pewna mglista i nieokreślona idea Kościoła, zaczerpnięta, jak mówią, z dawnych Ojców, przede wszystkim greckich. Trzymają się oni bowiem takiego zdania, że Papieże nie zwykli rozstrzygać zagadnień, które wśród teologów są przedmiotem dyskusji, i że dlatego zwracać się trzeba do najstarszych źródeł, by po ich myśli wykladać świeże konstytucje i dekrety nauczycielskiego Urzędu. Być może, że takie zasady wyglądają uczenie, kryją jednak w sobie coś podstępnego. Jakkolwiek bowiem jest prawdą, że Papieże na ogół pozostawiają teologom swobodę co do kwestii dysputowanych wśród wybitniejszych doktorów, sama historia wskazuje, że wiele rzeczy, o których wolno było niegdyś swobodnie rozprawiać, z biegiem czasu przeszło do tej kategorii prawd, która żadnej już różnicy zdań nie dopuszcza.

15. Powaga doktrynalna encyklik papieskich. Nie trzeba też sądzić, że pouczenia w encyklikach zawarte nie wymagają same przez się wewnętrznego poddania dlatego tylko, że Papieże nie występują co do nich z najwyższą nauczycielską powagą. Albowiem i te rzeczy są przedmiotem tego zwyczajnego Nauczycielstwa, do którego także odnoszą się słowa: „Kto was słucha, mnie słucha“⁴⁾, a nadto, co w encyklikach wyklada się i z naciskiem podkreśla, to zazwyczaj już skądinąd do nauki katolickiej należy. Jeżeli zaś najwyżsi Pasterze w dokumentach swoich o jakiejś kwestii, dotychczas dysputowanej, dają

³⁾ Kod. Pr. Kan. kan. 1324, por. Sobór Wat. D. B. 1820, Const. „De Fide catholica“, rozdz. 4. De fide et ratione, po kanonach.

⁴⁾ Łuk 10, 16.

rozstrzygające wyjaśnienie, dla wszystkich staje się jasnym, że w myśl i wedle woli Papieży, nie wolno już uważać tej kwestii za rzecz podlegającą swobodnej dyskusji teologów.

16. Właściwy sposób badania źródeł. Jest i to prawdą, że teologowie powinni zawsze sięgać do źródeł Bożego objawienia, do nich bowiem należy wykazywać, w jaki sposób, czy to formalnie i jasno, czy pod osłoną innych wypowiedzi lub faktów, znajduje się w Piśmie świętym lub w Boskiej tradycji to, co żywy Urząd nauczycielski do wierzenia podaje⁵⁾. A nadto, w obu tych źródłach nauki objawionej kryją się tak przebogate skarby prawdy, że wyczerpać ich do dna nikt nie zdoła. Dzięki temu, zwrot do źródeł, nauki święte zawsze odmładza, podczas gdy przeciwnie czysta spekulacja, jeśli przestaje wgłębiać się w depozyt wiary, popada, jak doświadczenie poucza, w starczą bezpłodność. Stąd wynika, że i tzw. pozytywna teologia nie może być zaliczana do rzędu nauk czysto historycznych. Dając bowiem Kościołowi swojemu święte źródła wiary, dał mu Bóg zarazem żywy Urząd nauczycielski, który to, co w depozycie zawiera się mniej jasno i jakby w zawiązku, ma dokładniej wyjaśniać i rozwijać. Prawa więc autentycznej i miarodajnej interpretacji depozytu wiary nie udzielił Boski Zbawiciel ani poszczególnym wiernym ani samym nawet teologom, tylko Urzędowi kościelnego Nauczycielstwa. Skoro zaś Kościół, jak to przez wieki nieraz miewało miejsce, ową funkcję wyjaśniania depozytu, już to drogą zwyczajnego nauczania, już to z osobliwą uroczystością sprawuje, najoczywistszą fałszywą jest metoda, która rzeczy jasne usiłuje przez rzeczy niejasne tłumaczyć. Wszyscy więc powinni trzymać się w tej sprawie odwrotnego porządku, tzn. to, co ciemne, przez to, co jasne oświecać. Dlatego to Poprzednik nasz, błóg. pamięci Pius IX, gdy stwierdził, że na tym polega najszczytniejsze zadanie teologii, by wskazywała, jak zawiera się w źródłach nauka, którą Kościół do wierzenia podaje, nie bez ważnego powodu dodał, że należy w depozycie wiary odszukać tę naukę „w tym samym sensie, w jakim Kościół ją określił“.

⁵⁾ Pius IX, enc. „Inter gravissimas“ z d. 28 października 1870 r., Acta, vol. I. str. 260.

III. Błędy w wykładzie Pisma świętego

17. Niewłaściwe pojmowanie bezbłędności Ksiąg świętych. Wracając do tych nowych mniemań, o jakich mówiliśmy poprzednio, zauważyć musimy, że u pewnych autorów z wielu poglądami spotkać się można, które niestety udzielają się i innym umysłom, a Boskiej powadze Pisma świętego przynoszą uszczerbek. Są bowiem tacy, co przekręcając zuchwale definicję Watykańskiego soboru o Bogu, jako właściwym autorze Ksiąg świętych, wznawiają zdanie, kilkakrotnie już potępione, jakoby Pismo święte w tym tylko nie mogło zawierać błędu, co wypowiada o Bogu albo o rzeczach, moralności i religii dotyczących. Co więcej, całkiem opacznie mówią o jakimś ludzkim sensie Ksiąg świętych, pod którym miałby być ukryty, jako wyłączny podmiot bezbłędności, inny sens, Boży. W wykładzie Pisma świętego nie widzą żadnej potrzeby liczenia się z analogią wiary i tradycją kościelną. Uważają więc, że nie Pismo święte powinno być wykładane w myśl Kościoła, ustanowionego przez Chrystusa stróżem i tłumaczem całego depozytu objawionej przez Boga prawdy, ale że odwrotnie, tak naukę Ojców, jak nauczycielskiego Urzędu, roztrząsać i oceniać należy wedle tego znaczenia Pisma, jakie egzegeci samym światłem przyrodzonego rozumu w nim odkrywają.

18. Fałszywe metody egzegetyczne. Nie poprzestając na tym, uważają ci twórcy nowych a bezpodstawnych teorii, że literalny sens i wykład Pisma świętego tak starannie, pod czujnym okiem Kościoła, opracowany przez bardzo wielu wybitnych egzegetów, powinien ustąpić miejsca nowej egzegezie, której dają miano symbolicznego i duchownego tłumaczenia. Przez taką egzegezę mają nadzieję to osiągnąć, że Pismo święte starego testamentu, które rzekomo po dziś dzień jest w Kościele źródłem zamkniętym i skarbem ukrytym, nareszcie dla wszystkich się otworzy. Zaręczają oni przy tym, że pod takim tłumaczeniem rozwiążą się wszystkie te trudności, które zwolennikom literalnego sensu Pisma tyle sprawiają kłopotu.

Nikomu chyba nie tajno, jak dalece to wszystko sprzeciwia się zasadom i normom hermeneutyki, dokładnie określonym przez Poprzedników naszych, śp. Leona XIII w encyklice „Providentissimus“, przez Benedykta XV w encyklice „Spiritus Paraclitus“, a wreszcie przez Nas samych w encyklice „Divino afflante Spiritu“.

IV. Poszczególne błędy teologiczne

19. Odnośnie do poznania Boga i stworzenia świata. Nie można dziwić się temu, że takie, jakie powyżej wskazaliśmy, nowości we wszystkich prawie działach teologii wydały już swoje zatrute owoce. Podaje się w wątpliwość czy rozum ludzki, bez pomocy Bożego objawienia i łaski, przez dowody z rzeczy stworzonych zaczerpnięte, może ściśle wykazać istnienie osobowego Boga. Nie uznaje się faktu, że świat miał początek, twierdzi się, że stworzenie świata, będąc wpływem najhojniejszej miłości Bożej, tak samo było konieczne, jak koniecznością była ta miłość, od natury Bożej nieodłączna. Odmawia się również Bogu odwiecznego i nieomylnego przewidzenia czynów ludzkich, od wyboru wolnej ich woli zależnych. A to wszystko sprzeciwia się orzeczeniom Soboru Watykańskiego ⁶⁾.

20. Odnośnie do innych rzeczywistości nadprzyrodzonego świata. Są tacy, co stawiają sobie pytania, czy Aniołowie są stworzeniami posiadającymi własną osobowość, oraz czy materia jest czymś, z istoty swojej różnym od ducha. Inni podważają prawdę głoszącą, że porządek nadprzyrodzony, nie z konieczności, lecz z łaski dany nam został. Sądzą bowiem, że Bóg nie może stworzyć rozumnych istot, których by nie przeznaczył i nie powołał do uszczęśliwiającego widzenia w niebie. I nie dość na tym. Nie licząc się bowiem z orzeczeniami Soboru Trydenckiego, burzą właściwe pojęcie pierwotnego a zarazem i w ogóle wziętego grzechu, jako obrazy Bożej, zniekształcając przy tym ideę Chrystusowego za nas zadośćuczynienia. Nie brak wreszcie takich, co dowodzą, że nauka o przeistoczeniu, jako oparta na przestarzałym filozoficznym pojęciu substancji, powinna ulec takiemu sprostowaniu, żeby rzeczywista obecność Chrystusa w Eucharystii zeszła na pewien rodzaj symbolizmu, to znaczy, żeby konsekrowane hostie uważane były tylko za skuteczne znaki duchowej obecności Chrystusa i Jego ścisłego połączenia z wiernymi członkami w Mistycznym Ciele.

21. Odnośnie do Kościoła. Niektórzy sądzą, że nie obowiązuje ich nauka, jaką kilka lat temu, w oparciu o źródła objawienia, wyłożyliśmy w encyklice naszej, że mianowicie Mistycz-

⁶⁾ Sobór Watykański, Const. „De Fide catholica“ p. rozdz. 1. De Deo rerum omnium Creatore.

ne Ciało Chrystusowe i Rzymsko Katolicki Kościół są jednym i tym samym ⁷⁾). Inni sprowadzają do częściej formuły konieczność przynależenia do prawdziwego Kościoła, aby można zbawienie osiągnąć. Inni jeszcze krzywdę wyrządzają chrześcijańskiej wierze, nie chcąc uznać rozumnej wiarogodności prawd objawionych.

Wiadomo Nam, że te i inne im podobne błędy, krążą wśród niektórych z naszych synów, zwiedzionych już to nierozważną gorliwością o dusz zbawienie, już to fałszywymi pozorami wiedzy. Ze smutkiem w duszy zmuszeni jesteśmy tym wszystkim przypomnieć elementarne prawdy i wykazać im nie bez żywej troski, czy to jawne błędy czy poważne błędów niebezpieczeństwa.

CZEŚĆ DRUGA

Błędy w dziedzinie filozofii

I. Przyrodzony rozum i podstawowe zasady filozofii

22. Stanowisko Kościoła wobec filozofii tradycyjnej. Powszechnie wiadomo, jak bardzo ceni sobie Kościół rozum ludzki i jakie przyznaje mu zdolności poznawcze. Rozum z zupełną pewnością udowadnia istnienie jedynego, osobowego Boga; oparty o Boskie znaki, stwierdza niezbitą siłę podstaw chrześcijańskiej wiary; wiernie i we właściwy sposób wyraża treść tego prawa, które Bóg wyrzył na sercu człowieczym; po przyjęciu wreszcie objawienia, zdobywa sobie niejako, ale bardzo owocne zrozumienie podanych sobie z nieba tajemnic ⁸⁾). Te zadania swoje wszakże tylko wtedy potrafi rozum należycie i bezpiecznie wypełnić, gdy otrzyma odpowiednie wyrobienie, to znaczy gdy wdrożony zostanie w tę zdrową filozofię, która będąc niejako dziedzictwem, przekazany przez dawne chrześcijańskie wieki, całkiem osobiwą i wyższą nad zwykłe miary cieszy się powagą. Główne bowiem zasady i twierdzenia tej filozofii, przez genialnych ludzi z biegiem czasu odkryte i określone, nauczycielski Urząd Kościoła w świetle Boskiego obja-

⁷⁾ Por. enc. *Mystici Corporis Christi*. A. A. S. vol. XXXV, str. 198 i n.

⁸⁾ Por. Sobór Wat. D. B. 1796.

wienia wypróbował, przyjął i za swoje uznał. Otóż cechą tej filozofii jest, że szczerze i prawdziwie trzyma się i broni obiektywnej siły poznania rozumu ludzkiego, że przyjmuje niezachwianie metafizyczne zasady — racji dostatecznej, przyczynowości i celowości — wreszcie że uznaje możliwość osiągnięcia pewnej i nieodmiennej prawdy.

23. Nienaruszalne pewniki filozofii tradycyjnej. W tę filozofię wchodzi wiele zagadnień i twierdzeń, które ani wprost ani ubocznie nie są związane z nauką wiary i obyczajów, i dlatego pozostawia je Kościół swobodnej dyskusji ludzi kompetentnych. Ale co do wielu innych rzeczy, zwłaszcza co do podstawowych zasad i głównych pewników, o jakich wspomnieliśmy powyżej, nie przysługuje już ta sama swoboda. Bo chociaż i w takich zasadniczych rzeczach wolno jest przystrajać tę filozofię w piękniejszą i odpowiedniejszą szatę, wzmacniać ją trafniejszym i skuteczniejszym sposobem wykładu; wolno też pewne, mniej stosowne pomoce szkolne z niej usuwać a wzbogacać ją natomiast niektórymi, starannie dobranymi zdobyczami nowożytnej wiedzy — nigdy jednak nie wolno jej podważać ani fałszywymi zasadami kazić, ani, tym mniej, uważać jej za wielki wprowadzie, ale przestarzały już pomnik dawnych czasów. Gdyż ani sama prawda ani jej filozoficzne ujęcie, nie mogą z dnia na dzień ulegać zmianie, zwłaszcza kiedy chodzi o pierwsze, same przez się oczywiste rozumowe zasady, albo o pewniki, które bądź to w mądrości wieków, bądź, nawet w harmonijnym przystawianiu do objawienia, mają poważne oparcie. Żadna częśćka prawdy, którą umysł ludzki szczerem badaniem odkryć zdoła, nie może, rzecz jasna, zdobytej poprzednio prawdzie się sprzeciwiać, albowiem najwyższa Prawda, Bóg, nie na to stworzył rozum ludzki i nim kieruje, żeby wiadomościom należycie zdobytym coraz to nowe i odmienne przeciwstawiał, ale na to, żeby usuwając, jeśli przypadkiem się wkradły, pomyłki i błędy, do prawdy prawdę dodawał, w tym samym porządku i w tej harmonijnej zwartości, jaka przejawia się w naturze rzeczy, która jest dla nas prawdy źródłem. Niechaj więc i filozof i teolog chrześcijański nie przyjmuje pośpiesznie i lekkomyślnie każdego, z dnia na dzień, nowego wymysłu, ale niech najstaranniej wszystko to waży i bezstronnemu sądowi rozumu poddaje, aby przypadkiem, już zdobytej

prawdy nie utracił ani nie skaził, z dużym zaiste niebezpieczeństwem albo i szkodą samej nawet wiary.

II. Poszanowanie filozofii scholastycznej

24. Powaga św. Tomasza z Akwinu. Kto to wszystko dobrze rozważy, łatwo zrozumie, dlaczego Kościół wymaga, aby przyszli kapłani otrzymywali wykształcenie filozoficzne „wedle metody, nauki i zasad Anielskiego Doktora“⁹⁾. Jest bowiem rzeczą doświadczeniem kilku wieków stwierdzoną, że metoda i sposób rozumowania św. Tomasza osobiwą posiada skuteczność, tak dla kształcenia początkujących, jak dla wprowadzenia umysłów w najgłębsze prawdy. Nauka zaś jego z objawieniem Bożym w najpełniejszej jest harmonii i równie dobrze dopomaga do zabezpieczenia podstaw wiary, jak i dla zebrania pożytecznie i bezpiecznie owoców ze zdrowego postępu¹⁰⁾.

25. Zarzuty stawiane filozofii tradycyjnej. Jest to więc rzecz bardzo opłakania godna, że filozofia w Kościele przyjęta i uznana jest dziś dla niektórych przedmiotem pogardy i że zuchwale oskarża się ją, że jest przestarzała co do formy a racjonalistyczna w swoim procesie myśli. Powiadają oni, że ta filozofia nasza myli się twierdząc, iż może istnieć metafizyka bezwzględnie prawdziwa, gdyż przeciwnie, wedle ich zdania, przedmioty, zwłaszcza nadzmysłowe, nie dają się lepiej wyrazić, jak przez teorie rozbieżne, które, choć pod pewnym względem są sobie przeciwne, pod innym względem dopełniają się wzajemnie. Przyznają więc, że filozofia, wykładana w naszych szkołach, z dokładnym określeniem istoty zagadnień i z zupełną jasnością rozwiązań, z ścisłym ustaleniem pojęć i wprowadzeniem precyzyjnych rozróżnień, jest może pożyteczną jako wdrożenie do teologii scholastycznej, jak była zresztą doskonale dostosowana do umysłów średniowiecznych — nie uczy nas jednak, tak twierdzą, tego sposobu filozoficznych dociekań, jakiego dzisiejsza kultura i obecna potrzeba wymaga. Podnoszą dalej ten zarzut, że filozofia wieczysta obraca się tylko w sferze abstrakcyjnych, niezmiennych istot czyli idei rzeczy, podczas gdy umysły współczesne zwracają się z koniecz-

⁹⁾ Kod. Prawa Kan. kan. 1366, 2.

¹⁰⁾ A. A. S. vol. XXXVIII, 1946, str. 387.

ności przede wszystkim do istnienia rzeczy poszczególnych i do płynącego ustawicznie strumienia życia. W tej samej mierze zaś, w jakiej do filozofii katolickiej odnoszą się z wyraźną pogardą, wielkie oddają pochwały innym, starożytnym czy nowoczesnym, wschodnim czy zachodnim systemom myśli, zdając się przez to insynuować, że każda filozofia i każde mniemanie z pewnymi, w miarę potrzeby, poprawkami lub dodatkami, może wejść w harmonię z katolicką wiarą. A że to jest zupełnym fałszem, osobliwie gdy chodzi o takie wymysły, jak „immanentyzm“, „idealizm“, „materializm“ czy to dialektyczny czy historyczny, jak wreszcie „egzystencjalizm“ bądź to ateistyczny, bądź odmawiający siły metafizycznym rozumowaniom — co do tego nie może być dla katolika żadnych wątpliwości.

26. Zarzut przesadnego intelektualizmu. Na koniec to mają za złe filozofii podawanej w naszych szkołach, że w procesie poznania wyłącznie rozum ma na oku, z pominięciem zadań woli i uczuć. Zarzut ten bynajmniej nie jest prawdziwy. Nigdy bowiem filozofia chrześcijańska nie przeczyła, że dobre nastawienie wszystkich władz duszy jest bardzo pożyteczne i skuteczne, tak dla pełniejszego poznania, jak dla wprowadzenia w życie prawd religijnych i moralnych. I owszem nauczająca zawsze, że brak tych dobrych usposobień może być przyczyną, dlaczego złe skłonności i spaczenie woli tak zaślepiają rozum, iż przestaje on widzieć rzeczy w obiektywnym świetle. A nawet, zdaniem Powszechnego Doktora, wyższe dobra moralne przyrodzonego czy nadprzyrodzonego porządku, o tyle może umysł w pewien sposób pojąć, o ile doświadcza w duszy uczuciowego z tymi dobrami powinowactwa, albo już z samej natury, albo pod wpływem łaski ¹¹⁾. Już zaś jest oczywiste, jak dalece takie, chociaż przyćmione poznanie, może wspomagać pracę rozumowych dociekań. Ale jest to co innego, przyznawać uczuciowym skłonnościom możność wspomagania rozumu w zdobyciu pewniejszych i silniejszych moralnych pojęć, a co innego, co uśmiecha się nowatorom, przypisywać woli i uczuciu rodzaj takiej intuicji, żeby, kiedy umysł za pomocą rozumowania nie może na pewno rozeznaczyć co jest prawdą, uciekać się należało do woli, aby przez swobodny wybór, wśród przeciwnych poglądów znalazła właściwą drogę. Ale nie jest to

¹¹⁾ Por. Summa Theol. II — II, q. 1. art. 4 ad 3 et q. 45. art. 2, in corp.

nic innego jak bezładne pomieszanie funkcji poznania z aktem woli.

27. Niebezpieczeństwo dla teologii naturalnej i etyki. Nie można się dziwić, że nowe te mniemania poważnie zagrażają dwóm gałęziom filozofii, które z natury swojej blisko stykają się z nauką wiary, mianowicie teologii naturalnej i etyce. Uważają bowiem, że zadanie tych nauk nie na tym polega, żeby rozumowaniem dochodzić do jakichś pewnych poznań dotyczących Boga lub innych nadzmysłowych rzeczywistości, ale na tym tylko, żeby wykazywać jak doskonale nauka wiary o osobowym Bogu i Jego przykazaniach odpowiada potrzebom życia i stąd wyprowadzać wnioski, że należy ją przyjąć tak dla zagrozenia drogi rozpacz, jak dla osiągnięcia wiecznego zbawienia. Wszystko to sprzeciwia się wyraźnie orzeczeniom Poprzedników naszych Leona XIII i Piusa X i nie da się pogodzić z dekretami Watykańskiego Soboru.

Nie byłoby potrzeby opłakiwać tych odstępstw od prawdy, gdyby wszyscy, także na polu filozofii, odnosili się z należytyym uszanowaniem do wskazań nauczycielskiego Urzędu. On bowiem, na mocy ustanowienia Bożego, nie tylko ma władzę i obowiązek strzeżenia i wyjaśniania depozytu objawionej prawdy, ale ma czuwać i nad filozoficznymi naukami, by fałszywe w ich dziedzinie mniemania nie przyniosły szkody katolickim dogmatom.

CZĘŚĆ TRZECIA

Wiara a nauki pozytywne

I. Biologia, antropologia, ewolucjonizm i poligenizm

28. Właściwe w tym przedmiocie stanowisko. Trzeba nam wreszcie coś powiedzieć o zagadnieniach, które jakkolwiek należą do zakresu tzw. pozytywnych nauk, mają jednak pewne, mniej lub więcej ścisłe związki z prawdami chrześcijańskiej wiary. Z różnych stron dają się słyszeć natarczywe żądania, by religia katolicka brała te nauki w poważną rachubę. Żądanie to jest oczywiście godne pochwały, gdy chodzi jedynie o fakty rzeczywiście udowodnione. Gdzie jednak w grę wchodzi hipotezy, choćby były w pewnej mierze naukowo uzasad-

nione, jeśli jednak dotyczą one nauki w Piśmie świętym albo w tradycji zawartej, wskazana jest wielka ostrożność. A gdyby takie przypuszczenia czy domniemania istotnie sprzeciwiały się, wprost czy ubocznie, nauce przez Boga objawionej, byłyby absolutnie nie do przyjęcia.

29. Ewolucjonizm antropologiczny. Nie zakazuje więc kościelny nauczycielski Urząd, by teoria ewolucjonizmu, o ile bada, czy ciało pierwszego człowieka powstało z istniejącej poprzednio, żywej materii — że bowiem dusze stwarzane są bezpośrednio przez Boga, tego niewątpliwie uczy nas katolicka wiara — stała się przedmiotem dociekań i dyskusji uczonych obydwu obózów, zgodnie z obecnym stanem nauk ludzkich i świętej teologicznej wiedzy. Te dyskusje jednak powinny być tak prowadzone, żeby racje obydwu stron, tak zwolenników jak przeciwników ewolucjonizmu roztrząsane były i oceniane poważnie, z miarą i umiarkowaniem, a nadto, żeby obie strony gotowe były poddać się sądowi Kościoła, któremu Chrystus zlecił obowiązek, zarówno autentycznego wykładania Pisma, jak strzeżenia dogmatów wiary¹²⁾. Są jednak tacy, co niestety tej swobody dyskusji nierozważnie i zbyt śmiało nadużywają, przemawiając takim tonem, jakby dotychczasowe odkrycia i oparte na nich rozumowania dawały już zupełną pewność, że ciało ludzkie w swym pierwszym początku wyszło z istniejącej uprzednio i żywej materii, i jakby źródła Bożego objawienia niczego nie zawierały, co w tej zwłaszcza kwestii jak największej domaga się ostrożności i umiarkowania.

30. Poligenizm. Co się zaś tyczy natomiast hipotezy, tzw. poligenizmu, synom Kościoła wspomniana wyżej swoboda bynajmniej już nie przysługuje. Nie wolno bowiem wiernym Chrystusowym trzymać się takiej teorii, w myśl której przyjąć by trzeba albo to, że po Adamie żyli na ziemi prawdziwi ludzie nie pochodzący od niego, drogą naturalnego rodzenia, jako od wspólnego wszystkim przodka, albo to, że nazwa „Adam“ nie oznacza jednostkowego człowieka ale jakąś nieokreśloną wielość praojców. Już zaś zupełnie nie widać jakby można było podobne zdanie pogodzić z tym, co źródła objawionej prawdy i orzeczenia kościelnego Nauczycielstwa stwierdzają o grzechu pierworodnym,

¹²⁾ Por. przemówienie Papieża do członków Akademii Nauk z dn. 30. XI. 1941 r. A. A. S. vol. XXXIII, str. 506.

jako pochodzącym z rzeczywistego upadku jednego Adama i udzielającym się przez rodzenie wszystkim ludziom, tak iż staje się on grzechem własnym każdego z nich ¹³⁾).

II. Nauki historyczne: jedenaście pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju

Jak w biologii i antropologii, tak też i w historii śmiało przekraczają niektórzy granice i przepisy ostrożności, przez Kościół ustanowione. Osobliwie jednak opłakiwać trzeba zbyt wielką swobodę praktykowaną w wykładzie ksiąg historycznych starego testamentu, przy czym zwolennicy tej swobody powołują się niesłusznie w swej obronie na list, skierowany niedawno przez Papieską Komisję Biblijną do Arcybiskupa Paryża ¹⁴⁾. List ten bowiem wyraźnie stwierdza, że jedenaście pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, choć styl i sposób ich historycznego ujęcia nie odpowiada ściśle metodzie, jaką posługiwali się wielcy pisarze greccy lub łacińscy i jaką dziś jeszcze posługują się uczeni naszych czasów, mimo to w pewnym prawdziwym sensie są historią. W jakim zaś sensie charakter historii im przysługuje, to, na podstawie głębszych studiów, egzegeci powinni starać się określić. Te bowiem rozdziały, w prostej i obrazowej mowie, dostosowanej do pojęć niewykształconego ludu, podają i zasadnicze prawdy, na których opierają się wysiłki nasze podejmowane dla zdobycia wiekuistego zbawienia, i popularny opis początków rodzaju ludzkiego oraz wybranego ludu. Jeżeli zaś natchnieni pisarze to i owo zaczerpnęli z ludowych opowieści (co przyjąć wolno), nie można nigdy zapomnieć, że przy tego rodzaju postępowaniu wspomagało ich natchnienie Boże, zabezpieczające ich w wyborze i ocenie dokumentów od wszelkiego błędu.

Co zaś przeszło do ksiąg świętych z ludowych opowieści, tego żadną miarą nie można zestawiać z mitologicznymi albo innymi podobnymi opowieściami. O ile bowiem w tych ostatnich gra rolę raczej wybujała wyobraźnia, o tyle w Księgach świętych, także starego testamentu, tak jasno występuje dąż-

¹³⁾ Por. List do Rzym 5, 12 — 19; Sobór Tryd. sesja V, kan. 1 — 4.

¹⁴⁾ Z dn. 16 stycznia 1948 r. A. A. S. vol. XL, str. 45 — 48.

ność do prostoty i prawdy, że naszym autorom natchnionym nie podobna nie przyznać jawnej wyższości nad świeckimi piasarzami starożytności.

Zakończenie

Wiadomo nam wprawdzie, że większość katolickich uczonych, którzy owocami swych studiów zasilają czy to wyższe zakłady naukowe czy seminaria i kolegia zakonne, daleka jest od tych błędów, jakie bądź to z zamięłowania nowości, bądź z nieumiarkowanej apostołskiej gorliwości, jawnie lub po kryjomu dziś się rozchodzą. Ale i to wiemy, że tego rodzaju nowe mniemania mogą nęcić do siebie nieostrożnych. Dlatego wolimy raczej przeciwstawić się początkom, niż szukać potem lekarstwa na zastarzałą już chorobę.

W tej myśli, po dojrzałej przed Bogiem rozwadze, nie chcąc się sprzeniewierzyć świętym zobowiązaniom Naszego Urzędu, tak Biskupom jak Zwierzchnikom zgromadzeń zakonnych, pod najcięższym obowiązkiem sumienia, nakazujemy, żeby jak najpilniej czuwać nad tym, by tego rodzaju poglądy nie były głoszone w szkołach, na zebraniach, ani publikowane w jakichkolwiek pismach ani też żadnym sposobem podawane duchowieństwu i wiernym Chrystusowym.

Ci, co nauczają w kościelnych naukowych zakładach, niech będą świadomi, że powierzonych sobie obowiązków z czystym sumieniem spełniać nie mogą, jeżeli podanych przez nas zasad z religijną uległością nie przyjmą i przy nauczaniu młodzieży, z całą ścisłością przestrzegać nie będą. To samo zaś należne uszanowanie i posłuszeństwo, którego sami w twardej swojej pracy dawać winni dowody, niech starają się wszczepiać w umysły i serca uczniów.

Niech przykładają się do tego z całym zapalem, żeby nauki, jakie podają do najpełniejszego rozwoju doprowadzić, ale niech przy tym uważają, by nie przekraczali granic, jakie zakreślił dla obrony wiary i nauki katolickiej.

Nowe zagadnienia, które dzisiaj kultura i nowożytny postęp na jaw wydobyły, niech starają się jak najlepiej badać i roztrząsać, ale zawsze z należną rozwagą i ostrożnością. Niech wreszcie nie sądzą, że hołdując fałszywemu „irenizmowi“, odszczepionych i błędzących do łona Kościoła doprowadzić zdo-

łają, jeśli im szczerze nie podadzą całej prawdy, którą Kościół żyje, bez żadnych zniekształceń i uszczerbków.

Na tej nadziei się opierając, którą potęguje wasza gorliwość, jako zadatek darów niebieskich i dowód Naszej Ojcowskiej przychylności, udzielamy z całego serca, Wam wszystkim, Czcigodni Bracia, jak również waszemu klerowi i ludowi Błogosławieństwa Apostolskiego.

Dan w Rzymie u św. Piotra dnia 12 sierpnia 1950 r.

PIUS XII PAPIEŻ

KOMUNIKAT W SPRAWIE ZIEM ZACHODNICH

Episkopat podaje do wiadomości Przewielebnego Duchowieństwa i Wiernych, że w wyniku przeprowadzonych zmian w zarządzie kościelnym na Ziemiach Zachodnich — Ksiądz Prymas udzielił jurysdykcji kanonicznej wybranym przez Rady Diecezjalne Kapłanom, którzy sprawują odtąd władzę kościelną na tych ziemiach, zgodnie z prawem kanonicznym. Duchowieństwo i Wierni winni odnosić się do tych Rządców diecezji z zaufaniem i udzielać im koniecznego poparcia.

EPISKOPAT POLSKI

Katolickiego na świat poglądu istotny fundament

Jest w filozofii scholastycznej ogólnie przyjęta zasada, że wszystko, co wchodzi do jakiegokolwiek bądź podmiotu, taką przybiera formę, czy typ, czy charakter, jaki naturze tego podmiotu odpowiada ¹⁾. A zasada ta ma zastosowanie nie tylko przy materialnym przechodzeniu jednej rzeczy w drugą. Może wyraźniej jeszcze zaznacza się to prawo przy tym wnikanii przedmiotu w podmiot, jakie ma miejsce w każdym akcie poznania. Nawet ten bowiem, co obiektywnie, tj. prawdziwie poznaje, przyobleka zazwyczaj przedmiot poznany w pewne subiektywne formy. A czyni to nie zawsze i nie koniecznie przez coś, co zmieniałoby obraz poznanej rzeczy, a więc, co niesłoby ze sobą przymieszkę błędu. Wystarczy inne oświecenie czy zabarwienie rzeczy, wystarczy umieszczenie jej na innym planie albo w innej perspektywie wśród towarzyszących temu poznaniu innych poznań, a okaże się, że rzecz sama w sobie identyczna, w rozmaitych oczach i umysłach, inaczej i inaczej przedstawiać się będzie.

To jest właśnie, co mamy na myśli, gdy mówimy o specjalnym światopoglądzie katolickim. Katolik jako taki, choć oczywiście, poza ściśle wziętą wiarą, podlega, jak inni ludzie, możliwości błędu, w żadnym zgoła kierunku nie jest z góry skazany na nieobiektywność poznania. Czy w filozofii, czy w naukach przyrodniczych, czy w historii, czy w jakiegokolwiek innej gałęzi wiedzy, ma on nie tylko niczym nie ograniczone prawo, ale w pewnej mierze i obowiązek poznawania wszystkich rzeczy tak, jak one istotnie są tj. w bezwzględnej i, w miarę możliwości, całkowitej prawdzie. Czy jednak obraz

¹⁾ Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur.

świata, który w ten sposób wytworzy sobie myślący katolik, będzie zupełnie identyczny z takimże, choćby równie obiektywnym obrazem, jaki urobi sobie umysł człowieka pozbawionego wiary?

Na pozór różnic nie będzie, bo szczegóły poznania w jednym i drugim wypadku będą te same i takie same. A jednak całość obrazu wykaże ogromne różnice. Bo w umyśle katolika, poza tym światem, w którym doświadczalnie zamknięci jesteśmy, tkwią niezachwianie inne rzeczywistości, zakresem doświadczenia nie objęte. A te rzeczywistości takie rzucają światło na inne przedmioty naszego poznania, że cały niniejszy świat nabiera w tym oświeceniu innej barwy i odmiennej wagi oraz zaczyna wymagać zastosowania takich miar, jakich umysł w tym świecie zamknięty zastosować nigdy nie potrafi.

Rzecz stanie się jaśniejsza, kiedy spróbujemy scharakteryzować ten obraz świata, jaki zwykliśmy spotykać w umyśle wiernych synów Kościoła.

Chrześcijański sposób patrzenia na świat i odnoszenia się do świata jest, rzec można, na całej linii dodatni ²⁾. Począwszy od samego Chrystusa, wszystkie wielkie umysły i serca sług Bożych żywiły dla świata głęboką sympatię. Piękność jego — żeby tylko wspomnieć św. Bernarda, św. Franciszka z Asyżu, św. Teresę od Dzieciątka Jezus — budziła w nich prawdziwy zachwyt; przebijająca w nim na każdym kroku myśl, stosująca środki do celów, wywoływała głęboki podziw; najwięksi geniusze, czy to na filozoficznej czy na przyrodniczej drodze, wdzierali się w tajnie tego świata z największym zapalem ale i z najpełniejszym zaufaniem do przemawiającej z niego pra-

²⁾ Wyraz „świat“, mundus, saeculum ma w ustach Chrystusa i w nowym testamencie oraz w terminologii kościelnej kilka znaczeń głęboko różnych. Niekiedy oznacza to słowo całą ludzkość, jako taką. Tak np. mówi Zbawiciel: „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał“ (J 2, 16 nn). Gdzie indziej oznacza całość, bądź to samej ziemi, bądź w ogóle materialnej przyrody, Tak np. „Idąc na cały świat, opowiadajcie ewangelię wszemu stworzeniu“ (Mr 16, 15). „Oto jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata“ (Mt 28, 20). Często jednak używa Chrystus i Kościół tego wyrazu w sensie pejoratywnym, dla oznaczenia ludzi, którzy niczego poza widzialnym światem znać i miłować nie chcą. W tym znaczeniu mówi Pan Jezus, że za świat się nie modli, bo świat niezdolny jest do przyjęcia Ducha Bożego i ustanawia nieprzejdane przeciwieństwo między światem a królestwem Bożym (J 17, 9. 14. 17. 15, 18 nn.); w tym też znaczeniu mówi św. Jan Ewangelista, że „świat cały w złym leży“, bo „wszystko, co jest na świecie jest pożądliwość ciała i pożądliwość oczu i pycha żywota“ (I. 5, 19. 2, 16).

wdy; wydobywanie z materii, złożonych w niej sił, zdolnych wspomóc kulturalny rozwój ludzkości, spotykało się zawsze z całkowitym uznaniem i chętnym w Kościele przyjęciem. Jednym słowem, nie patrzyło nigdy chrześcijaństwo na świat materialny, jako na jakiś element wrogi, który należałoby zwalczać albo zasadniczo się go wyrzekać, ale jako na piękną, zdrową i przedziwnie bogatą podstawę obecnego istnienia, do życia i działania idei Chrystusowej bardzo a bardzo odpowiednią. Wszelkie tendencje do ustanowienia sprzeczności między życiem chrześcijańskim a jakimiś czynnikami i stronami materialnego świata, spotykały się już od apostoelskich czasów z surową naganą władz kościelnych³⁾.

Zdawać by się mogło, że to dodatnie ustosunkowanie się do materialnego świata powinni podzielać z wierzącymi, przede wszystkim ci, którzy poza tym światem niczego nie widzą. Tymczasem w rzeczy samej jest inaczej. Przy bliższej obserwacji, nie trudno odkryć u nich pewien rodzaj skłócenia ze światem, wypływającego z rozmaitych źródeł.

Najpierw odczuwa się u niewierzących pewien żal do świata, że, w ich sensie, nie dość wyraźnie mówi o swoim początku. Skoro poza nim niczego nie ma, jest on w każdym razie rodzajem absolutu. A jako absolut, powinienby zdobyć się na jakieś wymowniejsze słowo o swej genezie i dziejach. Podsuwa mu się to słowo za pomocą rozmaitych systemów i teorii, ale mimo wszystko, świat milczy dalej, podczas gdy owe, tak sztucznie i pracowicie skonstruowane teorie, jedna po drugiej, schodzą z widowni, zostawiając tylko na kartach dziejów myśli ludzkiej wstydlive ślady rażących pomyłek i błędów.

³⁾ Apostoł piętnuje jako czartowskie i obłudne nauki poglądy tych, co albo „zakazują wstępować w małżeństwo albo nakazują powstrzymać się od (pewnych) pokarmów, które Bóg stworzył”. I przeciw tym błędnowiercom stwierdza, że „wszelkie stworzenie Boże dobre jest i że niczego nie należy odrzucać, co się przyjmuje z dziękczynieniem” (1 Tym 4, 1 nn.). Por. wydany na soborze Florenckim dekret dla Jakobitów (Denz. Ench. Symb. 713). Usuwanie się od świata, czy dawnych pustelników, czy w pewnej mierze, wszystkich zakonów, bynajmniej nie tłumaczy się, zasadniczo wrogim nastawieniem do materialnego świata, tylko chwalebna tendencją, żeby przez ograniczenie stosunków ze światem stworzyć sobie warunki życia, bardziej sprzyjające skupieniu modlitwy i duchowi umartwienia. Ze swej strony Kościół nigdy nie głosił, że to odcięcie od świata jest nieodzownym warunkiem do nabycia świętości, i owszem nieraz stawiał na oltarze ludzi, którzy tego zewnętrznego zerwania ze światem bynajmniej nie praktykowali.

Po wtóre, choć po myśli niewierzących, za mało mów: o swoim początku, świat pod innym względem za wiele zdradza, nie subiektywnej, lecz obiektywnej myśli. Twierdzenie starego Anaxagorasa, że „*nous panta diekosmesen*“, ani nie da się bez reszty wyważyć z porządku rzeczy ani nie da się zastąpić inną, rzeczywistości odpowiadającą, zasadą. A dalej, jak na samoistne i wystarczające sobie jestestwo jest ten świat i za mało i zanadto zmienny i nie dość zharmonizowany w swych składnikach. Nie mówiąc już o innych, w każdym razie ten składnik świata, jakim jest człowiek, z myślą, zdolną stawić czoło najwyższym, wiekuistym problemom i z sercem otwartym dla najpiękniejszych, nieśmiertelnych ideałów, zawsze będzie się klócić z rolą przelotnej tylko fali na morzu świata, skazanej na rozplynięcie się bez celu i bez reszty.

Wierzącemu człowiekowi świat bynajmniej nie milczy o swoim początku. Co w formie poetycznej wyraża Psalmista, że „*niebiosa opowiadają chwałę Boga, a dzieła rąk Jego oznajmia firmament*“ (18, 2), to Apostoł z całą ścisłością powtarza, twierdząc, że widzialny świat tak donośnie przemawia za istnieniem i wiekuistą mocą niewidzialnego Boga, że nie mogą mieć wymówki ci, co Go nie uznają (Rz 1, 18 nn. Dz 17, 24 nn.).

Podobnież ani nie razi ani nie intryguje wierzącego obiektywna myśl, przejawiająca się tak wspaniale, w celowości, rządzącej całym światem i spajającej tak przedziwnie poszczególne ogniwa rozmaitych łańcuchów przyczyn sprawczych. On jasno rozumie, że ta obiektywna myśl, nie mająca w materialnym świecie psychologicznej siedziby, włożona została w rzeczy tak, jak poczęta została w umyśle wielkiego Twórcy wszechświata. Spotykając się w naturze z tą myślą, wierzący człowiek i uczy się wiele, bo ta myśl dostarcza treści oraz wątku jego rozumowaniom, i odczuwa pewien rodzaj powinowactwa ze światem, tak bardzo przesiąkniętą tą myślą, której on sam całe swoje świadome życie zawdzięcza.

Nie inaczej ma się rzecz z pięknością świata. Wierzący, widząc w niej tylko odbłask niestworzonego piękna, wznosi się po niej w górę „*do źródła, do słońca*“, przekonany jest bowiem z autorem księgi Mądrości, że od tych wszystkich widzialnych rzeczy „*o wiele piękniejszy jest Ten, który wszystko stworzył*“ (13, 3).

Ale na razie chodzi nam o co innego jeszcze. Chcemy zdać sobie sprawę, jak pojętym musi być Bóg, żeby On w pojęcia nasze o świecie i o nas samych istotnie wprowadzał pogodę i harmonię, bezpieczeństwo i pewną swojskość, która pozwala nam czuć się w świecie jak we własnym domu.

Wszystko to jest możliwe dopiero wtedy, kiedy w Bogu uznaje się jedynego absolutnego *S t w ó r c ę*, który wszystko bez wyjątku, z istotami rozumnymi włącznie, ze swojej wolnej woli i przez nieskończoną swoją potęgę, wywołał z zupełnej nicości.

Że tak jest i być musi, to przede wszystkim rozum z pełną oczywistością stwierdza. Bóg albo ma w sobie całą pełność bytu, albo nie istnieje wcale. Tylko spoganiata i mitologią zaprawiona myśl ludzka mogła stawiać Bogu czy bogom jakieś granice doskonałości i pewne sfery działania. Każda filozofia, wchodząca istotnie w obiektywną głębię rzeczy, pojmując jasno, że Bóg nie byłby Bogiem, bo nie byłby nieskończonym, gdyby choć jeden atom w istnieniu swoim był od Niego niezależny. On ze samej istoty swojej musi być oceanem i źródłem wszelkiego bytu, musi być filarem, na którym wspiera się najwyłącznie cała struktura myślowej, tj. metafizycznej prawdy i całej rzeczywistości istniejącego gdziekolwiek bytu.

To rozumowanie jest zupełnie prawdziwe, ale jest zbyt abstrakcyjne, by mogło wchodzić bezpośrednio w serce i życie ludzkie. Są inne rozumowania, które bardziej trafiają i w głąb świadomości i w sam środek najtajniejszych a najbardziej uzasadnionych uczuć człowieka.

Otóż, żeby człowiek mógł czuć się na prawdę bezpiecznym, musi koniecznie nie czuć się samotnym. Musi czuć koło siebie nie tylko istoty, albo nierozumne, w których może znaleźć posługę a nie towarzystwo i pomoc, albo i rozumne, ale podobnie, jak on sam, słabe i zmienne. Człowiek musi czuć, że koło niego jest ktoś bezwzględnie mądry i potężny, a ktoś taki, który prawdziwie go kocha i życzy mu tylko dobrze.

A kiedy to może mieć miejsce?

Tylko wtedy, kiedy człowiek rozumie i czuje, że całkowicie do Boga należy, jako jego zupełna własność, aktem twórczym nabyta. Tylko wtedy, kiedy wiem, że ja zupełnie do Boga należę, mogę być całkowicie pewny, że On nigdy krzywdy mi nie zrobi, że będzie mnie bronił, jako czegoś swojego, że będzie

mnie opatrnością swoją otaczał, że nie pozwoli mi nigdy oderwać się od Siebie, chyba że moja wolna wola zuchwale zbuntuje się przeciw Niemu i, mimo wysiłków Jego łaski, powrócić do Niego nie zechce.

Już zaś cała ta ufność i bezpieczeństwo może mieć miejsce jedynie przy zupełnej pewności, że Bóg jest pod każdym względem i do samej głębi, moim Stwórcą. Na tym stosunku stworzenia do Stwórcy gruntuje się ta wysoce pocieszająca wiara, że Bóg i w przyrodzonym porządku i daleko doskonalej w nadprzyrodzonym, jest moim Ojcem a ja Jego dzieckiem.

Każdy chyba pojmuję, jak zgoła inaczej wygląda życie ludzkie, kiedy z zupełną pewnością, że nas słyszy i że nas wysłuchuje, możemy powtarzać przedziwne słowa: Ojciec nasz, któryś jest w niebie.

Ale to dopiero jedna strona tego niezrównanego szczęścia, żeby rozumem i sercem czuć koło siebie tego Stwórcę, o którym mówi św. Paweł, że „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy“ (Dz 17, 28). To samo przekonanie, że siebie i wszystko, co mamy i czym jesteśmy zawdzięczamy twórczej dobroci Boga, jest najgłębszą podstawą całego naszego moralnego działania.

Oczywiście bowiem, jak nadaje prawa całemu światu nierozumnych istot, tak Bóg nie może nie postawić pewnych zasad i postanowień prawnych przed rozumem i wolną wolą istot duchowych. Te prawa są nie tylko najmądrze, najściślej obiektywne, najdokładniej dostosowane do dobra tak pojedynczego człowieka, jak ludzkości, ale są wpływem ojcowskiej miłości Bożej, która przez nie wytycza nam drogę do wiekuistego szczęścia.

Ponieważ jednak te prawa w niejednym punkcie sprzeciwiają się nierozumnym, lecz nieraz, bardzo silnym zachciankom, trafia się aż nazbyt często, że człowiek wobec tych praw, odczuwa skłonność, nie do poddania się, ale do buntu. Wywiązuje się w duszy walka wewnętrzna, której pomyślny wynik koniecznie wymaga tego, by na szalę ludzkiej decyzji padł ciężar bezwzględnie skuteczny.

Czy może być ciężar skuteczniejszy nad to słowo, które z takim naciskiem przypomina kilkakrotnie wiernym Chrystusowym Apostoł: „Nie jesteście swoi! Bo, czy żyjemy, czy umieramy, Pańscy jesteście“ (1 Kor 6, 19. Rz 14, 8).

Jak norma dobra moralnego musi być czymś absolutnym, tak Ten, co stanowi tę normę, musi być istotą absolutną, a taką nie jest żaden Bóg, który nie jest absolutnym, tj. nieskończonym bytem a przeto Stwórcą wszystkich rzeczy.

Nie będziemy już rozwodzić się nad tym, że wiara w podane z nieba objawienie, a więc wszystko to, co zawiera w sobie chrześcijaństwo, stoi albo upada z uznaniem lub nie uznaniem najwyższego Stwórcy wszech rzeczy. Tylko wtedy bowiem na słowie Jego mogą polegać bezwzględnie, gdy On całą dziedzinę bytu ogarnia swoim poznaniem i mocą, czyli, kiedy wiem bez najmniejszej wątpliwości, że „z Niego i Przezeń i w Nim jest wszystko“ (Rz 11, 26). Stąd też w całą psychologię rzeczywistych chrześcijan tak głęboko wniknęło przekonanie, że świat i człowiek zawdzięczają swój byt twórczemu aktowi Boga, że całe życie chrześcijańskie, oraz cały duch liturgicznej czy prywatnej modlitwy, cały wreszcie moralny i ascetyczny wysiłek, tym przekonaniem są przesiąknięte. Wspomniany wyżej optymizm i pogoda katolickiego na świat poglądu tym samym przekonaniem uzasadniają się i tłumaczą

To przeświadczenie o twórczej nocy Bożej i o fakcie stworzenia jako o jedynej racji bytu całego świata jest nad to tak silnie ugruntowane w systemie pojęć chrześcijańskich, że wśród prawdziwych katolików, ani proste ani wykształcone umysły nie widzą w tym dogmacie wiary i rozumu żadnej z tych trudności, w których wikłają się myśli niewierzących. Bo i na czymże ma polegać ta rzekoma sprzeczność, jakiej dopatrują się przeciwnicy w akcie twórczym jako takim?

Jeśli twierdzą, że jest niepodobieństwem, aby z nicości coś powstało, zdradzają przez to niezrozumienie samego pojęcia stworzenia. Ani wiara ani rozum nie żądają przyjęcia tego, co istotnie jest niedorzecznością, jakoby nicość przemieniała się niejako w rzecz rzeczywistą. Kiedy mówimy o nicości mamy przekonanie, że temu, wyłącznie myślowemu wytworowi — scholastyka daje tym wytworom miano: *ens rationis* — w porządku rzeczywistości nic zgoła nie odpowiada i że dlatego to, czego absolutnie nie ma, nie może żadną miarą w coś się przekształcić albo w ogóle być punktem wyjścia czy zaczepienia dla jakiegokolwiek, choćby najpotężniejszej, działalności. Ale, gdy mówimy, że Bóg stwarza z nicości, zamykając w tym słowie „nicość“ samą negację, wszystko, co w akcie twórczym jest

pozytywne, stawiamy po stronie Boga. W umyśle Bożym jest od wieków idea każdej rzeczy, jako możliwego naśladownictwa tej lub owej doskonałości niestworzonej; w woli Bożej jest ta nieskończona moc, że na jej rozkaz, owa idea przyobleka się niejako w rzeczywistość i zaczyna istnieć w porządku, nie już myśli, lecz rzeczy. „On rzekł i uczynione są — mówi o całym świecie Psalmista — On rozkazał i stworzone są“ (32, 9). „Światy — czytamy w liście do Żydów — utworzone zostały słowem Bożym, tak, iż z niewidzialnych (tj. nie istniejących) stały się widzialnymi (tj. rzeczywistymi)“ (11, 3).

Tutaj jednak zarzucają nam dalej: Nie da się pomyśleć, aby powstało coś, czego nie było. Byt musi koniecznie być czymś stałym, tj. wiecznym, inaczej chwieje się w niepewności cały porządek istnienia. Byt stworzony byłby z samego pojęcia swego czymś tak wiotkim i wątplym, że ani na miano bytu by nie zasługiwał.

Może dzieje się to wbrew intencji tych, co tę trudność podnoszą, ale nie można nie przyznać, że, pomimo błędnej konkluzji, tkwi w powyższym zarzucie niemało prawdy.

Nauka katolicka przyznaje zupełną rację twierdzeniu, że niemożliwością jest stworzenie rzeczy, która miałaby być pełny, tj. zupełnie samoistny. Toteż takiego bytu pełnego nie przypisuje ona żadnej zgoła istocie stworzonej. Stworzenie jako takie ma wprawdzie być rzeczywisty, ale bynajmniej nie pełny. Ono, choć postawione aktem twórczym w sferze rzeczywistości, nie zdolne jest do tego, by się własną mocą nicości przeciwstawiać. Potrzebuje ono dla tego ustawicznego wpływu Stwórcy, który, jak mówi Apostoł, „utrzymuje wszystko słowem mocy swojej“ (Żyd 1, 3). Każde więc stworzenie, choćby najwyższe, ściśle rzecz biorąc, nie bytuje w sobie, ale w Bogu — „w Nim jesteśmy“ — mówi Apostoł; „On jest przed wszystkimi i wszystko w Nim stoi“ (Dz. j. w. Kol 1, 17). Można więc istotnie w pewnym sensie powiedzieć, że byt stworzenia jest wiotki i wątpli; w języku mistyków katolickich spotykamy się ustawicznie z wypowiedziami, że człowiek, a tym bardziej świat, porównany do Boga, jest właściwie niczym. Ale to wszystko ani w najmniejszej mierze nie przemawia za tym, żeby stworzenie było niemożliwością, tylko za tym, co jest jednym z kamieni węgielnych chrześcijańskiej filozofii, że rzecz stworzona jako taka nie może mieć innego bytu, tylko analogiczny, tj. podobny do dosko-

nałego bytu, ale bynajmniej mu nie równy. Bóg jest „tym, który jest” (Wyjś 3, 14); On żadną miarą nie może nie istnieć, bo rzeczywiste istnienie należy do Jego natury; On skupia w sobie w sposób najdoskonalszy, całą głębię i wysokość i rozległość wszelkiego możliwego bytu; stworzenie zaś, przeciwnie, choć prawdziwie jest, a nawet w duchowych istotach dosięga nieśmiertelności, może zawsze przemawiać do Boga słowami Psalmisty: „Cała istota moja jest jakby nicością przez Tobą” (38, 6).

Czy mieści się w tym wyznaniu jakieś upokorzenie człowieka i świata?

Najpierw zauważmy, że, choćby tak było, innej możliwości istnienia świata nie ma. Bóg na żaden sposób nie może stworzyć drugiego Boga, a rzecz, która miałaby być zupełnie samoistny i pełny, musiałaby być drugim Bogiem.

Ale po wtóre, w tej całkowitej zależności od Stwórcy mogą dopatrywać się upokorzenia tylko tak spaczone umysły, jak Alfred Rosenberg, który po prostu miota się na myśl, żeby miał być stworzonym i oświadcza, że on musi być równorzędnym z Bogiem, albo jak mistrz jego Nietzsche, który nie waha się powiedzieć: Gdyby Bóg istniał, nie mógłbym znieść tej myśli, że nie ja jestem Bogiem.

Ale poza tymi i im podobnymi aberracjami, świadomość, że się jest stworzeniem Bożym, może wywołać radość i świętą jakąś dumę, podobną do tych uczuć, jakie ma dziecko na łonie matki, albo żeglarz wśród wzburzonego morza, na potężnym i niezmożonym okręcie. Czyż bowiem nie jest niezrównanym zaszczytem i szczęściem, że wyszło się z ręki Arcymistrza, który urobił swe dzieło, albo na obraz tylko, albo na obraz i podobieństwo samego Siebie? (Rodz 1, 27). Czy nie jest to rekojmią zupełnego bezpieczeństwa, że jest się pod opieką i kierunkiem i obroną nieskończonej Dobroci, Mądrości i Potęgi? Czy można uważać za upokorzenie nastawienie moralne, wynikające z najobiektywniejszego, z najistotniejszego stosunku człowieka do Stwórcy? Czy nie byłoby szaleństwem, gdyby dziecko czuło się upokorzonym dla tego, że jest dzieckiem, a nie ojcem ani matką? A przecież stosunek stworzenia do Stwórcy niesłychanie góruje i rozpięciem i głębokością swoją nad stosunkiem dziecka do własnych rodziców!

Ale — dato et non concesso — że konsekwentne, w teorii a zwłaszcza w praktyce życia, uznanie się stworzeniem Bożym wymaga od człowieka, ponad elementarną rzeczywistość faktów, pewnego naddatku pokory, czy potrzeba, owszem konieczność tej pokory nie jest dla człowieka ze wszech miar pożądana i nad wyraz pożyteczna? Wszakże ten złowrogi podszept złego ducha: „Będziecie jako Bogowie“, nie chce wyjść rodzajowi ludzkiemu z pamięci! Ciągłe się wydaje biednej, nie pamiętnej swego początku, istocie człowieczej, że im wyżej się wzniesie, nie w ofiarnym czynie, ale w złudnej ocenie myślowej swej własnej wielkości, tym większe przybierze rozmiary i tym szersze zdobędzie sobie uznanie. Co najmniej dziewięć dziesiątych spaczeń moralnych i idących za nimi nieszczęść ludzkich, tej niepohamowanej skłonności do wynoszenia się, zawdzięcza swój początek. „Pycha jest początkiem każdego grzechu“ — mówi Mędrzec. „Kto się jej trzymać będzie, pełen będzie przekleństwa“ (Ekli 10, 15).

Czyż więc całkowita zależność od Boga, jako od Stwórcy nie jest zbawiennym hamulcem na ten tak niezmiernie zgubny a tak trudny do opanowania popęd? Czy proste a tak ściśle obiektywne pytanie Apostoła: „Co masz, czegoś nie otrzymał? A jeśliś otrzymał, czemu się chęłpisz jakobyś nie otrzymał?“, nie jest zdolne zreflektować każdego, kogo pycha nie oślepiła zupełnie na najelementarniejsze prawdy? (1. Kor 4, 7).

I na tym jednak nie koniec. Przedziwna Miłość, która stworzyła człowieka, żąda wprowadzić od niego, w tym życiu próby, zgodnej z jego stanowiskiem i opartej na prawdzie, pokory. Od charakteru stworzenia jest ta pokora absolutnie nieodłączna. Ale Dobroć Boża, żeby jednak dać człowiekowi możliwość wzniesienia się w górę, nie potępieńczą pychą, lecz szlachetną zasługą, nie pozostawiła go całkowicie w rzędzie czystych stworzeń. Ponad wszystkie dary, jakie otrzymuje lub otrzymać może przez akt twórczy jako taki, dała rodzajowi ludzkiemu nadprzyrodzone przymioty i siły niosące ze sobą tajemnicze lecz bardzo rzeczywiste uczestnictwo w Bożym życiu i Bożej naturze⁴⁾. Te przymioty i siły zamykają się w tym

⁴⁾ Różnicę zachodzącą między przyrodzonym a nadprzyrodzonym porządkiem, określa teologia tak, że przyrodzonym jest wszystko, co pochodzi od Boga, działającego jedynie mocą twórczą, a porządek nadprzyrodzony zaczyna się tam, gdzie, ponad akt twórczy, Bóg jednoczy

życiu głównie w łasce poświęcającej i towarzyszącemu jej orszakowi cnót wlnych.

Żyjący wedle tych darów człowiek, ma wprowadzić w siebie zaród życia Bożego i zdobywa się na akty cnoty, do jakich natura sobie zostawiona nie byłaby nigdy zdolna, ale nie ma pełnej świadomości swojego niesłychanego wyniesienia. W tym życiu bowiem, jak mówi Apostoł, konieczna jest dla możliwości zasługi, pewna „częstkowość“, tj. niezupełność i w poznaniu i w sprawności działania. Tutaj, w porze wyrobienia się i zarobku, którego dużą część stanowi pokora, nie może jeszcze być człowiekowi odsłonięta ta chwała, jaką we wnętrzu swoim już nosi.

Nastąpi jednak czas, że „przyjdzie to, co doskonałe a ustanie to, co jest częstkowe“. Wtedy to, co dane było człowiekowi w tajemnicy i w oczekiwaniu, zamieni się w jawne i nad wszelką miarę przedziwne „uczestnictwo w Bożej naturze“. Jeżeli teraz, mówi Apostoł, „poznajemy przez zwierciadło, w zagadce, w on czas poznamy (Boga) twarzą w twarz; teraz poznajemy częstkowo, lecz wówczas poznawać będę, jako i poznany jestem“ (1. Kor 13, 9 nn. 2. Piotra 1, 4). A ta doskonałość bezpośredniego poznania pociągnie za sobą rodzaj takiej przemiany w Boga, że cała nauka katolicka nie waha się mówić o ubóstwieniu zbawionych. Nie przestaną wprowadzić wybrańcy Boży być stworzeniami, ale cała wspomniana wyżej wiotkość i niepewność bytu stworzonego w nich ustanie. „Teraz dziećmi Bożymi jesteście — mówi Uczeń miłości — ale nie okazało się jeszcze, czym będziemy. Wiemy, że, kiedy się okaże, podobni Mu będziemy, bo Go ujrzymy jako jest“ (I. 3, 2). Podobni, to znaczy, nie tylko pełni chwały i szczęścia i bogactwa, bo „postawieni będziemy ponad wszystkimi dobrami Bożymi“ (Łk 12, 44), ale wciągnięci niejako w życie Boże i w tym życiu umocnieni na zawsze. Mędrzec ładnie mówi o utwierdzeniu, czyli „ustabilizowaniu“ w Bogu całego bytu zbawionych ludzi (Ekl 31, 11).

To są wyżyny, na szczycie których podstępne i zwodnicze słowo kusiciela: „Będziecie jako Bogowie“, zmieni się w ustach Bożych na słowo najprzedziwniejszej prawdy: „Ja rzekłem: Bogami jesteście i dziećmi Najwyższego wszyscy“ (Ps. 81, 6).

ze sobą swoje stworzenie. Tak określa się te dwa porządki: *ordo Dei mere creantis et ordo Dei unientis sibi creaturam rationalem*.

Tych wyżyn jednak ten tylko dosięga, kto umysłem i sercem uznając, że sam z siebie jest nicością, wszystko, czym jest, przypisuje Bogu i od Boga tylko spodziewa się wywyższenia. Człowiek, który w tym najsłuszniejszym uniżeniu „straci“, jak mówi Zbawiciel, „duszę swoją, odnajdzie ją“, już nie w sobie samym ale w Bogu, a odnajdzie z pełnością życia tak przedziwną, że cały świat, który zostawił za sobą, wyda mu się podobny do mgły, która w nicość się rozplywa lub do „dnia wczorajszego, który przeminął“ (Mt 10, 39. Mądr 2, 3. 5, 9).

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Staszic a Kołłątaj

Littera docet, littera nocet. Uważny czytelnik, spojrzawszy na nasz tytuł, już przewiduje, że będzie tu mowa nie o tym, co łączy dwa wielkie imiona, ale o tym, co je wyróżnia. Bo o wspólnym ich zabarwieniu wiemy już z podręczników, i pewno inni dużo o tym napiszą. Obaj księża Prometeusze szli z ogniem w przyszłość. Obaj uważani za ojców polskiej demokracji. Obaj na szczytach myśli politycznej czasów stanisławowskich. Otrzymali wykształcenie przyrodniczo-humanistyczne. Czytali wielu tych samych mistrzów zachodnio-europejskich. Zapłodnił ich Wiek oświecenia, ale nie wyziębł w nich uczuć religijnych. Siłą rozpędową dały pulsujące w narodzie prądy społeczne. Celem dla obydwu — ratowanie państwa i narodu; środkiem — przebudowa społeczeństwa i władz państwowych. Przeżyli Konfederację Barską i nastroili się wobec „barszczyzny“ krytycznie. Doceniali dobre chęci i zasługi kulturalne Stanisława Augusta.

Wierzyli, że zasadniczo wszelka władza pochodzi od ludu, ale uznawali, że w ówczesnym położeniu międzynarodowym Polsce konieczny jest tron dziedziczny. Mówiąc dzisiejszym językiem, starali się przeciwstawić feudalizmowi kapitalizm, aby z ich walki i kompromisu wyszedł wolny człowiek i wolny naród. Żądali praw politycznych dla mieszczan, praw ludzkich, a więc nade wszystko wolności dla chłopów. Za najgorszą anomalie uważali możnowładztwo; pozostawiali jednak na tradycyjnej pozycji stan szlachecki. Dążyli do upowszechnienia, tj. rozdrobnienia, ale nie do upaństwowienia własności ziemskiej. Jak przystało na księży postępówców, dużo mieli do zarzucenia hierarchii kościelnej, żądali od niej ofiar na rzecz państwa, nie atakując jednak nigdy religii. W sejmie gotowym lub nawet nieustającym chcieli widzieć posłów posłusznych instrukcjom, które im dali wyborcy.

Surowym wzrokiem ogarniali przeszłość Polski, z niepokojem i miłością wpatrywali się w jej przyszłość. Mają wielkie karty w dziejach pedagogiki. Jako myśliciele zagłębiali się w tę dziedzinę, która wówczas nazywała się historiozofią, a która poniekąd przekształcić się miała w socjologię. Przyświecali z wysokości Sejmowi Czteroletniemu, później zostali ogarnięci powiewem Rewolucji Francuskiej, której praktyk jednak nie aprobowali.

Dwadzieścia p o d o b i e ń s t w i niemal tożsamości — to chyba dość dla amatorów prędkich uogólnień? Znać tę historię — więc jej tu po raz dziesiąty nie usłyszycie. Szanując niezwykłą i n d y w i d u a l n o ś ć obu mistrzów, spróbujemy tu uzupełnić, zestawić to, czego nie zestawili Pilat i Kalinka, Janik i Leśniewski, zwrócimy uwagę na cechy odrębne i na wzajemny stosunek wielkich pisarzy, których rocznice — dwuchsetną rocznicę urodzin Kołłątaja i stodwudziestą piątą śmierci Staszica — obchodzi wdzięczna Polska.

Gdyby dać wiarę podręcznikowej chronologii, to Staszic, choć młodszy wiekiem (ur. 1755), okazałby się prekursorem i budzicielem Kołłątaja (ur. 1750), Kołłątaj — jednym z wielu pisarzy i działaczy, przez niego zbudzonych, bo wystąpił w trzy lata później (1788). Rzeczywistość była odwrotna. Kołłątaj, czego dziwnym trafem nie zauważył nikt z jego biografów — razem z dwoma braćmi już we wrześniu 1764 głosował na błoniu pod Wołą za Stanisławem Augustem, co miało sens aktualny i znaczenie w przyszłości. „Potomek eksulantów smoleńskich“, którzy jednak dobrze się już zasiedzieli na Wołyniu i w Sandomierskim, wyłamał się z szablonu średnioszlacheckiej psychiki, bo... dorobił się własnym trudem magnackiej fortuny — w sferze myśli. Staszic, „niewolnik“ króla pruskiego, okazuje niejedno znamię swego mieszczańskiego pochodzenia, m. in. nienawiść do magnatów. Dajmy jednak spokój ich społecznej genealogii, aby tu nie wchodzić w kwestię, dlaczego Kołłątaje mieli drugie nazwisko Sztumberg, i dlaczego Staszica niektórzy uważali za naturalnego syna And. Zamoyskiego.

Studiował ks. Hugo w Rzymie teologię i prawo, przedmioty ważne w karierze duchownej; Stanisław w Paryżu zgłębiał przyrodoznawstwo i filozofię — bo tego łaknął jego duch. Kanonik krakowski Kołłątaj — czego nie wiedzieli jego życiopi-sarze — już w roku 1776, zanim się zabrał do reformowania

Akademii Krakowskiej, próbował przy boku Andrzeja Zamoyskiego przebudowywać polskie prawa i polski naród: już wtedy kształtowały się w jego głowie wytyczne późniejszych planów reformatorskich, ale nie wzbudziły w Zamoyskim zaufania¹⁾. Nauczyciel młodych Zamoyskich poczuł w sobie reformatora w r. 1784, w tym samym czasie, kiedy Kołłątaj obmyślał sposoby wydobycia siły obronnej z polskich mas ludowych. Obaj mieli przed sobą trudne zadania wychowawcze: ks. Stanisław kusił się o to, jak wychować magnackie dzieci na obywateli patriotów, Kołłątaj — jak podnieść oświatę w Polsce na poziom europejski. Ale moment dziejowy wołał ich gdzie indziej: pękała nareszcie ciężka obręcz rosyjsko-pruskiego nad Rzplitą protektoratu, nadchodził dzień, który nas „przywróci samym sobie“.

I oto Staszic za cichą aprobatą, ale bynajmniej nie pod dyktandem, wychowawcy i chlebobdawcy ekskanclerza ogłasza w marcu 1787 r. „Uwagi nad życiem Jana Zamoyskiego“ z pochwałą tego trybuna ludu szlacheckiego. Kołłątaj dopiero po zjeździe puławskim na wiosnę 1788, na którym uprojektowano konfederację celem opanowania sejmu zwołanego przez króla, rzuca na lady księgarskie trzy serie „Listów Anonima“ do Stanisława Małachowskiego. Staszic w zmienionej nagle przez zwycięstwo patriotów sytuacji ogłasza „Poprawy i przydatki“ do Uwag (grudz. 1788). Kołłątaj pisze jako dalszy ciąg Listów „Prawo polityczne narodu Polskiego“, którego jednak nie kończy i jeszcze nie drukuje. Staszic w kwietniu 1790 daje „Przestrogi dla Polski“, Kołłątaj mniej więcej równocześnie drukuje „Ostatnią przestrogę“ i owo niedokończzone Prawo polityczne. Obaj wywołali olbrzymią dyskusję. Na głos Staszica odzywa się dwudziestu kilku autorów, ale prawie nikt z nim nie polemizuje. Kołłątaj czynny wśród posłów jako referendarz, wśród powikłanych tarć politycznych i osobistych ściaga na siebie pochwały i potępienia jeszcze liczniejszych publicystów.

Lecz cóż oni mieli do powiedzenia sobie nawzajem? Co o sobie myśleli? Rzecz szczególna: mimo znacznych różnic w poglądach, mimo że każdy znał poprzednie wypowiedzi partnera, nie było między nimi jawnej wymiany myśli. Bo i po cóż by mieli sprawiać uciechę pachołkom złej sprawy, jeżeli obaj słu-

¹⁾ Ob. Pierwsze pismo polityczne Kołłątaja, ogł. w Tygodniku Powszechnym.

żyli sprawie dobrej? A nie ulega wątpliwości, że gdyby doszło do rozgrywki polemicznej między nimi dwoma, to konsekwencja i jasność myśli wzięłaby górę nad pasją i marzycielską zadumą, innymi słowy wzięłaby górę Kołłątaj nad Staszicem.

Staszic próbował wysnuwać prawidła polityki z przyrody: siła zwycięża słabość, większa liczba bije lub przegłosowuje mniejszą, a jeżeli słabszy nadrabia sztuką, to nie jest w porządku. Grecy nie powinni byli zwyciężać Persów, bo tamci byli liczniejsi. Kołłątaj z takim paradoksem nawet nie dysputuje: jego polityka wspiera się na porządku moralnym, choć uwzględnia także porządek fizyczny. Aksjomatami są dlań szczęśliwość i sprawiedliwość, chodzi tylko o to, jak je wprowadzać w życie. Czy każda chwilowa większość może łamać wszystkie prawa? Nie, to by była tyrania, więc dla różnych rodzajów praw obmyśla Kołłątaj przepisy o większościach kwalifikacyjnych — i Staszic daje się tym przekonać.

Władza pochodzi od l u d u — ale co to jest lud? Dla Staszica jest to suma stanów użytecznych i nieużytecznych, ale w gruncie rzeczy użyteczni są tylko producenci rolni. Zamiast likwidować „nieużytecznych“, Staszic pozostawia władzę w ręku szlachty, ale dopuszcza do niej także mieszczan. Przyjmuje cenzus podatkowy dla wyborców i wybrańców. Kołłątaj szczęśliwie uniknął niekonsekwencji: rozróżnia on w Polsce stany naturalne i usługowe; do pierwszych zalicza ziemian, mieszczan i rolników, do drugich duchowieństwo, nauczycielstwo i wojsko, poza których obrębem są jeszcze „ludzie“ osiadli w dobrach dziedzicznych i funduszowych, tj. przychodnie, włóczęgi. Tylko dwa pierwsze stany naturalnie są źródłem władzy, o ile posiadają cenzus majątkowy (7 1/2 włóki na wsi, kamienicę lub dochód z kapitału w mieście). Konkluzja dość zgodna — ale z odrębnych przesłanek.

Czy potrzebny jest w Polsce k r ó ł ? Staszic w „Uwagach“ z bólem serca, patrząc na potęgę sąsiednich mocarstw, przyznaje, że tak, i to dziedziczny, ba nawet gotów jest przyznać królowi władzę prawodawczą z jednym zastrzeżeniem, że sejm może dwukrotnie odrzucać jego dekrety, za trzecim razem król postawi na swoim. Później, przyjrawszy się rządowi suwerennego sejmu, uwierzył w zdolność stugłowej izby do rządzenia państwem i w „Przestrożkach“ poobcinał, jak tylko mógł, władzę dziedzicznego monarchy. Kołłątaj bez bólu ser-

ca obdarza Polskę królem-dynastą na modłę angielską, ale ma to być ojciec dzieci pełnoletnich, który sam wbrew ich woli niczego nie przeprowadzi. Wiadomo, że główną kampanię o skasowanie elekcji i bezkrólewí stoczyli ze zwolennikami starego i nowego republikanizmu Kołłątaj i jego Kuźnica²⁾. Ale nie oni i nie Staszic wydzwignęli władzę królewską z tego poniżenia, w jakim ją pogrążyli przodkowie.

Jeżeli więc nie król ma być źródłem władzy i prawa, to kogo mają słuchać Polacy i w jakim zakresie? Nasuwał się problem p o d z i a ł u w ł a d z i trudno było w rozwiązywaniu go ominąć teorię Monteskiusza. Jednak, rzecz godna uwagi, nie dali się zasuggestionować tą teorią ani Staszic ani Kołłątaj. Czuli oni, jak wielu Polaków od czasu Leszczyńskiego, że w Polsce władze aż nadto są rozłączone i że czas pomyśleć o ich skupieniu. Staszic tedy wprost odrzuca separację władzy wykonawczej od prawodawczej i wyobraża sobie, że sejm, nawiązywszy nowych praw będzie się przeobrażał w komisję rządzącą, która je poprowadza w życie. Kołłątaj Monteskiusza, rzec można, zlekceważył. Ostatecznie zgodzili się z tym, że najlepszy rząd kolegialny w każdym resorcie, niech więc zostaną

²⁾ Przy sposobności pozwolimy sobie na drobne sprostowanie. Prof. Wł. Konopczyński w artykule: „Wśród błędów“ (Przegl. Powszechny, lipiec-sierpień 1950, str. 48), wykrył w Antonim Trębickim współpracowniku Kołłątaja, autora antymonarchicznych „Uwag pod rokiem 1890“. Rzecz wydała się nam nieprawdopodobną, więc przewertowaliśmy „Uwagi“ dokładnie. Cóż tam jest?

Dwieście stron urągania na królów, na przekór tendencji Kołłątaja. Na końcu autor wyrzuca zdradę królowi pruskiemu, którego na początku chwalił: widocznie więc książka wyszła w roku 1792. A w środku odsyłać tej treści, że autor widział w Wenecji, w poczekalni u posła pruskiego posła Rzplitej Polskiej i słyszał jego charakterystyczne słowa. Ponieważ owym posłem Rzplitej, jadącym przez Wenecję do Stambułu, był Piotr Potocki, a jego adjunktem Antoni Trębicki, który z Korfu zawrócił do Polski i tam współpracował w „Kuźnicy Kołłątajowskiej“, nasuwały się stąd wnioski: 1^o że autorem „Uwag“ był Trębicki, 2^o że nie był on człowiekiem mocnych przekonań. Tylko jeszcze pozostała wątpliwość psychologiczna: czyżby ten wytrawny prawnik, rozważny wnet obrońca Konstytucji 3 Maja, był aż taką chorągiewką na dachu: w r. 1790 zażarty republikanin, w 1791 monarchista umiarkowany, w 1792 znów ogłasza antymonarchistyczne „Uwagi pod rokiem 1790“? — Otóż nie. Podpatrując uważnie owego podstuchiawca (historyk musi czasem p o d p a t r y w a ć i p o d s ł u c h i w a ć), stwierdziliśmy, że oprócz Trębickiego znajdował się przy Potockim wśród „kawalerów“ poselstwa, szambelan Taszycki, najwidoczniej ów Gabriel Taszycki, wielki radykał, który w r. 1790 zamiast niedojrzałych „Uwag“ ogłosił też niezbyt trzeźwy „Projekt wiecznego bezkrólewia przez Pewnego“; później żał mu się zrobiło „Uwag“ i puścił je w obieg „pod rokiem 1790“. Tu znów poprzedni badacze trochę niedopisali: Smoleński nie zainteresował się „Uwagami“, Korbut całkiem zignorował Taszyckiego.

dawne komisje czy departamenty bez żadnej koordynacji w radzie ministrów, jedynie pod d o z o r e m Straży czyli Komisji Głównej, która odpowiadać będzie przed gotowym sejmem.

Za to rozeszli się dość daleko w poglądach na budowę r e p r e z e n t a c j i n a r o d o w e j. Staszic wygłosił taką lapidarną przestrożę: „jeden prawodawca, jedna izba“. Kołłątaj, niewątpliwie przeczytawszy to, rozpiął się we wstępie do Prawa Politycznego bardzo wymownie o zaletach systemu dwuizbowego: że tylko z takich parlamentów wychodzą ustawy dojrzałe, mocne, trwałe, konsekwentne, i takich ustaw naród słucha. Chodzi o sam tryb postępowania dwustopniowy, a nie o osobiste przedstawicielstwo wyższych czy niższych sfer społecznych: w jedynej izbie staszicowskiej siedzą w równej liczbie (po stu) posłowie szlacheccy i miejscy (pytanie, kto kogo na swoją stronę przeciągnie i przeważy). Kołłątaj w izbie pierwszej, ziemiańskiej sadza tylko szlachtę, w drugiej mieszczan; przewiduje także reprezentację duchowieństwa. Obaj w ten sposób wykreślili dożywotnich prawodawców, wojewodów i kasztelanów, pozostawiając im czynności w administracji wojewódzkiej, ale nie czyniąc z senatu centralnego organu rządu.

A s ą d o w n i c t w o ? Dawni Polacy tak lubili się prawować, a tak nie lubili rozkazu, że poprzetykali różne agendy rządowe funkcjami sądowniczymi: była więc jurysdykcja kancelarska, marszałkowska, hetmańska, podskarbińska itd. Poza jurysdykcją urzędnik wykonuje prawa (jakże chaotyczne), nad urzędami jest dozór, tylko nie ma kierownictwa i rozkazodawstwa. Staszic i Kołłątaj myśleli, że temu zaradzą, wzmagając aktywność sejmu. Z właściwym zaś wymiarem sprawiedliwości obeszlą się rozmaicie: Staszic kładzie nacisk na ciągłość, nieustanny bieg, prostotę i powszechność dla wszystkich sądownictwa; do trybunału wpuści tylko tych sędziów, co już nabrali doświadczenia w niższej instancji. Kołłątaj przystosowuje judykaturę do budowy społeczeństwa, to jest liczy się z odrębnością stanów naturalnych i usługowych, tworząc oprócz sądów ogólnych specjalne i oglądając się w niektórych sprawach na opinię uniwersyteckich wydziałów prawa.

Na punkcie s p r a w k o ś c i e l n y c h i władzy duchownej uderzająca rozbieżność. Staszic szorstko uspokoił swych pierwszych czytelników, że wprowadzie o biskupstwa du-

żo bywało kłótni, ale ich znosić nie należy, tylko zrównać. Potem zabrał głos Kołłątaj. Układnie, łagodnie perswadował szlachcie, żeby nie zwałała na duchowieństwo nowych stałych podatków, bo to przecież bracia nasi, od niedawna podwójnym obciążeniu ciężarem. Jeżeli zdarzają się marni biskupi, to odpowiedzialna jest za to władza świecka, która przed wiekami tak jakby skasowała wolny wybór kanoniczny; jeżeli rażą nas tłuste dochody z prelatur, kanonij, opactw, to trzeba je pociągnąć do ofiar na rzecz niższego duchowieństwa. Również zakony będą pożyteczne, gdy ich Komisja Edukacyjna użyje do celów oświatowych. — Tu wpada w dyskusję Staszic (Przestrogi): „Niech karabin i harmata ciągnie wszystkich do siebie: w tych jednych zbawienie kraju“. Kołłątaj, nie zbity z tropu, może nawet zadowolony z dywersji, w „Prawie politycznym“ głosi nietykalność własności kościelnej, ale ją bierze pod taką kontrolę rządu, że uzależnia hierarchię duchowną od władzy świeckiej, uniezależnia ją w rzeczach świeckich od Rzymu, wprowadza bowiem synod narodowy i exequatur, dziesięcinę chciałby przeznaczyć na skarb. Co wszystko jednak powinno nastąpić w drodze konkordatu ze Stolicą Apostolską.

Pytajmy o sprawę włoską, a znów otrzymamy odpowiedzi w jednym duchu, ale różnej treści i w różnym tonie. Kołłątaj wspaniale oręduje za ubogim ludem jakby z ambony: „Oddajmy to, cośmy mu świętokradzko wydarli, w czemeśmy prawo boskie i ludzkie zgwałcili, to jest oddajmy mu wolność i jego osoby i jego ręk.“ Staszic grzmi bez porównania gwałtowniej: „Kiedy sobie pomyślę, żem Polakiem, wstyd mi dalej mówić. Kiedy sobie przypomnę, żem człowiekiem, porywa mnie rozpacz i zgroza. W pośrodku chrześcijan takie okrucieństwo. Wy, którzy powiadacie, iż wierzycie, że jest Bóg, których przekonywa dzień każdy, że przyjdzie śmierć, których religia najuroczyściej zapewnia, iż staniecie na sądzie Boga... Tyrani, bluźniercy, nie lękaciez się, iż spełni się na koniec miara nieprawości waszych?... Macież wy miłość ojczyzny? Nie obywatelami, ale nieprzyjaciółmi Polski jesteście...“ Morał praktyczny niejednak: Staszic wszędzie chce pańszczyznę zastąpić czynszem i wszystkim oraczom zapewnić dziedziczną używalność gruntu, Kołłątaj obmyśla subtelne rozróżnienie między chłopami osiadłymi za kontraktem, którzy mogą się ugodzić o czynsz, o wymiar roboty lub nawet o pańszczyznę,

mogą się z dziedzicami prawować samodzielnie i rozporządzać swym dobytkiem, oraz „mieszkańcami“ bez kontraktów, którzy tylko korzystają z ogólnej opieki prawa. Może ta rada była do przyjęcia, może stopniowo wszyscy chłopci przeszliby na kontrakty — ale skoro sejm okazał twarde serce, to może więcej było warte Staszicowe przekleństwo, niż koncepcje Kołłątaja.

I dalej, o cokolwiek spytamy, otrzymamy odpowiedzi niezgodnione. M a g n a t ó w Staszic potępił w czambuł, aby jednak od czasu do czasu znajdować z reguły jasny wyjątek: jeden Ogiński bił się w konfederacji Barskiej (naprawdę takich panów było więcej), jeden Zamoyski nie gubił, nie sprzedawał ojczyzny, jeden starosta nie zaniedbał urzędu grodzkiego, czterech panów okazało ludzkie serca chłopom. Zresztą jest to klasa na wieki potępiona, i trzeba jej przeciwstawić „przeznaczny stan rycerski“, który jednak, gdy szło o podatek dziesiątego grosza, „krzywoprzysięgi“. Kołłątaj takich skrajności nie lubi, potępia tych, co knują za granicą przeciw reformom, a tych jest mniejszość. W kwestii e d u k a c j i nie było głębszej różnicy zdań, bo Staszic więcej się interesował duchem, a Kołłątaj więcej organizacją wychowania państwowego. Obaj pragnęli przez wychowanie wskrzesić w Polakach cnoty rycerskie; Staszic kładł nacisk na wychowanie fizyczne, Kołłątaj, jak to widać z jego działalności w Komisji Edukacyjnej — na naukę prawa.

E k o n o m i k a ich zbliżała, obaj bowiem składali hołdy doktrynie fizjokratycznej; jednak i tu zachodziły różnice: Kołłątaj z księdzem M. Ossowskim walczyli o spieniężenie w ręce prywatne starostw i królewszczyzn, gdyż nigdy dzierżawca nie będzie tak chętny do melioracji, jak właściciel majątku; Staszic to najstanowczej odradzał. Rozchodzili się też stopniowo w orientacji z e w n ę t r z n o - p o l i t y c z n e j. Staszic wyniósł z ojczystej Pily nieprzeparty wstręt do Prus, z Zamościa lekką skłonność ku oświeconej józefińskiej Austrii. Króla radził szukać w dynastii angielskiej, brunświckiej lub saskiej. Zostawił potomności wskazówkę wówczas nieaktualną: „Starajmy się o sprzymierzeńców, ale nie kupujemy sprzymierzeńca. Płaćmy cło podług taryfy najwyższej... a trzymajmy się morza“. Kołłątaj zaczynał od przezornej rezerwy: zamiast się łączyć

z którymkolwiek sąsiadem, korzystajmy z ich rozbratu, zbrojmy wojsko i umacniajmy rząd. Kończył na platformie aliansu pruskiego czyli kupował sprzymierzeńca; wśród katastrofy przyjąłby dla ocalenia państwa i reform nawet wielkiego księcia Konstantego.

Skąd tyle różnic na podłożu identycznej kultury, w atmosferze tego samego „ducha czasu“, w tym samym środowisku i tej samej sytuacji politycznej? Gdy nie tłumaczą różnic warunki ogólne, gdy niczego nie tłumaczy mieszczańskie pochodzenie jednego i szlacheckie drugiego, gdy nic nie mówi ogólnikowe zdanie, że to były różne indywidualności — to nie pozostaje nic innego jak sięgnąć do przyczyn przelotnych, poniekąd przypadkowych. Tych dwóch pisarzy dzieliła nie tylko duchowa, ale i fizyczną odległość. Gdy Staszic ex re grzechów magnackich mówi do „zaczynającego Listów do Małachowskiego: „Nie znam cię, ale z pism twoich znam, że myślisz i życzysz dobrze Polsce. To mnie z tobą wiąże“ — to słowa te należy pojmować dosłownie. Bywali na zamku warszawskim, a nie znali się.

Cóż ich tak rozłączyło? To, co się stało w roku 1776: Kołłątaj zakarbował sobie w pamięci odrzucone współpracownictwo z Andrzejem Zamoyskim. Eks-kanclerz nie zaufał mu, nie docenił, wolał Wybickiego. Odtąd nie widać między nim i Kołłątajem żadnej współpracy, żadnego zbliżenia, nawet na terenie Komisji Edukacyjnej. Protektora znalazł ks. Hugo w prymasie Poniatowskim, później się związał z tą grupą magnaterii, której jądro stanowili Potoccy, ale która przyjęła program Czartoryskich i w Puławach pod dachem ks. Adama uplanowała kampanię antyrosyjską. Jej szefem sztabu i głównym budowniczym reform miał zostać ksiądz referendarz. Aż tu wyrывa się z „Uwagami“ jakiś pedagog ordynacki, i gromi wszystkich jaśnie wielmożnych i jaśnie oświeconych, a wychwala tylko Andrzeja i Jana Zamoyskich, rzucając obok rad znakomitych wskazówki źle przemyślane. Kołłątaj z młodszym kolegą po piórze nie polemizował, ale dał odczuć, co myśli o jego wyidealizowanych wzorach. W III części Listów wśród zasłużonych działaczy Komisji Edukacyjnej chwalił Chreptowicza, Ign. Potockiego, Michała Poniatowskiego i Adama Czartoryskiego, a pominął eks-kanclerza, którego główną zasługę, znaną nam

z protokółów Komisji, mianowicie uratowanie funduszków pojezuickich, przypisał Czartoryskiemu. Zaś nieco przedtem, w tomie II, bez żadnej zrozumiałej potrzeby zaatakował gwałtownie „w szczęśliwszych latach żyjącego“ hetmana Jana, jako założyciela ordynacji i twórcę oligarchii w Polsce. Zamoyskiemu można było niejedno zarzucić; gdyby Kołłątaj napisał, że kanclerskie zaniedbania Jana musiał dopiero po wiekach naprawiać nieszczęśliwy prawodawca Andrzej (mówimy o elekcji viritim, rokoszach, osłabieniu władzy królewskiej, paraliżu sejmów, wzmożeniu Prus), to wielu przyznałoby mu rację. Ale takie świadectwo nie przeszło mu przez pióro.

Odwet Staszica był też dwojaki. W dłuższym ekskursie „Przestróg“ zmonitował „zaczynającego pisarza“, co nie dostrzegł w Janie Zamoyskim wyjątkowego doboru cnoty, rozumu i dzielności: pisarz ten powinien teraz paść na twarz przed nieboszczykiem i całować próchno cnoty. W rzeczy samej ten akt oskarżenia Kołłątajowi się nie udał, i znowuż Staszic wygrałby sprawę, gdyby tylko przypomniał, że latyfundia na miarę księstw feudalnych istniały w Rzplitej przed Zamoyskim. Ale teraz Staszica poniosło. Dopiero co głosił o sobie, że nie jest z tych pisarzy, co „zamiast wiązania, łączenia wszystkich Polaków w dzisiejszej okoliczności, rzucają między familie nienawiść i niezaufanie,... wymyślają w dziejach naszych nieznanne i nigdy niesłychane złočynyłwa“, a o kilkadziesiąt stronic dalej wsiadł na familie Czartoryskich z taką furją, jakby jedynym jej celem było zniszczenie państwa i narodowości polskiej. Ludzie, znający wówczas świeżą historię, musieli pytać: po co ta napaść, przypominająca niepoczytalne manifesty konfederacji Barskiej? czy po to, aby na sejmie czteroletnim rozbić współpracę Pilawy z Pogonią? Czy miałoby to sens: „ty bijesz mojego magnata, to ja biję twojego“?

Zamoyski nie ujął się za swoim przodkiem, książę Adam też nie obraził się na Staszica. Chwila była zbyt poważna, zbliżał się wielki bój o konstytucję, do którego żywioły reakcyjne przygotowywały się w oparciu o złych sąsiadów. Kołłątaj w Deputacji do naprawy formy rządu, jak i w tajnym Komitecie grał pierwsze skrzypce. Staszic, nie czekając na efekt „Przestróg“, już w pierwszych dniach kwietnia 1790 wyjechał z Zamoyskimi do Włoch, zostawiwszy rodakom na czele książki osobliwe motto, wypisane z Seneki: „Tak oto postąpisz: gdy cię los od

pierwszego w Rzplitej miejsca strąci — stój jednak, nawoływan-
niem poprawiaj, a jeśli głos co zdławi — stój dalej i milcze-
niem poprawisz; nigdy bowiem wysiłek dobrego obywatela nie
idzie na marne“.

I w dalszym ciągu wymijali się z daleka. Gdy podkancel-
rzy przeżywał Maj i Targowicę, Staszic podziwiał Florencję,
Rzym i Neapol, potem był zapewne obecny w Zamościu przy
śmierci ordynata. Gdy Kołłątaj w Dreźnie i Lipsku przygo-
tował powstanie kościuszkowskie, Staszic asystował wdowie
pani Andrzejowej. Gdy Kołłątaj spieszył do wyzwolonej War-
szawy, Staszic znów wyjeżdżał z rodziną Zamoyskich do Wie-
dnia. Później filozofowali po upadku państwa: jeden nad Po-
rządkiem moralnym i fizycznym świata, drugi nad „Rodem
ludzkim“ — każdy z osobna.

Ale nie to jest przecież najistotniejsze. Ważniejszą rzeczą
byłoby sprawdzić po pierwsze, kto i więcej dał narodowi, kto
był dla niego lepszym nauczycielem. Kołłątaj miał zapewnio-
ną przewagę jako podkancelrzy przynajmniej od wyjazdu Sta-
szica do zwycięstwa Targowicy: przez jego ręce szło całe dzieło
ustawodawcze wielkiego sejmu. Miał przewagę i osobistą, jako
świetny stylista, twórca klasycznej prozy polskiej, największy
publicysta swego czasu, uosobienie wielkiego umysłu i żelaznej
energii. Staszic zdolny do genialnych wzlotów i do nieobliczal-
nych błędów, serdeczny, namiętny, wstrząsał sumieniami, tra-
fiał do dusz prostych i bezinteresownych, jak również do po-
krzywdzonych, i trudno orzec, czy te wstrząsy i wybuchy nie
dokonały w psychice polskiej głębszych przemian, niż reflek-
syjne, przerozumowane, majestatyczne wykłady i deklamacje
Kołłątaja. Działali na różnych ludzi, i z czasem różne gatunki
demokracji świadczyły się ich testamentem. Inteligencja wię-
cej się uczyła od Kołłątaja, chłopci powtarzali hasła Staszica.

Bez kwestii na Ustawę Rządową 1791 roku miał Kołłątaj
jako współredaktor wpływ bezpośredni, Staszic tylko bardzo
pośredni. Nawet to, co pierwotnie przeczytano na kartach
„Uwag“, żyło dalej w redakcji „Listów“. Niestety, na ujęcie
pewnych spraw w konstytucji obaj oddziałali zbyt słabo. Dla
mieszczan zdobyli prawie wszystko, dla chłopów — prawie nic.
Dla ugruntowania rządu, dla wzmocnienia władzy królewskiej,
co w oczach targowiczian i ich protektorów stanowiło najcięż-
szy kamień obrazy, zrobiliby obaj nie dosyć, bo nie mieli o tym

dość jasnego wyobrażenia, gdyby ich, przynajmniej Kołłątaja nie oświecił w tej sprawie ktoś t r z e c i .

Więc może zamknijmy te zestawienia — dalekie od wyczerpania przedmiotu ³⁾ i bardzo zwięzłe — ubolewaniem nad polską niezgodą, że nawet najmędrsi nie podawali sobie rąk? Bynajmniej. Chwała Bogu, że nas stać było w przełomowych chwilach nie na jeden szablon, lecz na dwie wielkie głowy, i na całe zastępy innych, mniejszych, że między nimi był jakby wyścig twórczości owocnej dla szeregu przyszłych pokoleń.

Jan Korzonek

³⁾ Świadomie wstrzymujemy się od porównywania charakteru i oceny moralnej wartości obu działaczy. Sprawa ta nie redukuje się do stwierdzenia, że ktoś był interesowny lub bezinteresowny.

Katolicyzm budzącej się świadomości dziecka

Prawie na progu życia sakrament chrztu włącza katolickie dziecko w społeczność Kościoła. Ten proces łaski odbywa się ze strony Boga świadomie (bo i jakże mogło by być inaczej?), ze strony człowieka nieświadomie. Sama natura rzeczy wymaga nieodwołalnie, by z rozwojem psychiki dziecka jego akt religijny posiadał jak najwcześniej również cechę świadomości. Sponuje to — z racji teologicznych — oprócz tzw. „powołania zewnętrznego“, które w naszym wypadku zostaje urzeczywistniane przez sam fakt przebywania w katolickim środowisku, także i „powołanie wewnętrzne“, gdzie Bóg wpływa swą łaską na myśli człowieka, mające przyświadczyć prawdom wiary i chrześcijańskiego życia¹⁾.

Przyświadczenie to następuje w pierwszym świadomym akcie religijnym człowieka.

Poruszane zagadnienie zacieśniliśmy do pierwszych z a - p a m i ę t a n y c h przeżyć religijnych. Złożyło się na to kilka przyczyn: Przeżycia takie były zwykle bardziej wyraziste, a więc dostępne dla badań. Można sięgnąć wówczas do szerszego materiału doświadczalnego, jakiego nam dostarczają wypowiedzi ankietowe osób starszych²⁾. Omawiany problem konkretyzuje się w ściśle określone ramy.

Może ktoś uważałby za słuszne, że w jakimkolwiek — choćby najkrótszym studium o religijności dzieci, należało by opra-

¹⁾ S. Thomas, 4 Sent., d. 17, q. 1, a. 1, q. 2.

²⁾ W artykule naszym opieraliśmy się częściowo na materiale doświadczalnym ankiety 67 osób dorosłych — (21 z nich posiadało wykształcenie średnie i częściowo wyższe, reszta uczęszczała do ostatnich klas gimnazjum) — oraz badań 28 dzieci. W ankiecie staraliśmy się trzymać ściśle najnowszych wskazówek metodologicznych psychologii religii.

cować na wstępie samo pojęcie „religii dziecka“. Wydaje się nam jednak, iż byłoby to niepotrzebne, „ponieważ religia dzieci nie różni się prawie wcale od religii człowieka dorosłego“³⁾.

Nie sądzimy również, by przed psychiką dziecka stały nieprzewyciężalne zapory, dla których nie mogłoby ono wyznawać autentycznego katolicyzmu. Zdanie, że każde dziecko jest pod względem religijnym w pierwszym okresie swego życia bałwochwalcą, nie jest w tym stopniu brutalne, ile nieprawdziwe⁴⁾. Prawdy naszej świętej wiary są przyswajane przez psychikę dziecka, „naturalnie chrześcijańską“, bez większych trudności. Dzieci katolickie bezbłędnie pojmują typowe prawdy chrześcijaństwa. Dla przykładu weźmiemy kilka wypowiedzi:

„Boga muszę czcić dobrocią“ (Marynia, lat 6).

Czyż w tym wyznaniu nie stykamy się „z duchem i prawdą“, o czym mówi Ewangelia, jako o postawowej zasadzie moralnej chrześcijaństwa?

A dogmat? Weźmy przymiot Bożej wszechmocy i wszechwiedzy:

„Bóg może wszystko, może się więc ukryć w małym opłatku, w tabernakulum“ (Tadeusz, lat 6).

„On i tak widzi — (Basia, lat 4, wyjmując w kaplicy schowaną pod fartuszkciem piłkę) — przecież to Bóg“.

Nie mniej charakterystyczne jest to, że najczystszy spirytualizm katolicki Boga i aniołów jest przyjmowany przez dziecko bez zastrzeżeń. Najczęstszą i najbardziej używaną modlitwą od najwcześniejszych lat dziecięcych jest znana prośba: Aniele Boży... Oprócz znaku krzyża modlitwę tę uważają dzieci za pierwszy wyraz swej religijności.

I. Wpływ środowiska na pierwsze przeżycia religijne dziecka

Wydawać by się mogło, że geneza religii w psychice katolickiego dziecka jest niesłychanie prosta. Jest ono — rzekomo — katolickie dlatego, iż miało szczęście narodzić się w katolickim środowisku. Należy jednak zwrócić uwagę, że słowo „dlatego“ niekoniecznie oznacza przyczynowy związek dwu

³⁾ Bovet P., *Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant*, Neuchâtel-Paris, Delachau et Niestlé, s. 6.

⁴⁾ „Tout enfant qui croit en Dieu est nécessairement idolâtre, ou de moins anthropomorphe...“ Rousseau, *Emile*, livre IV.

zjawisk. Z całą pewnością możemy nieraz stwierdzić doświadczalnie słuszną hipotezę: W chwili świadomego włączania się w nurt swej religii katolickie dziecko jest zależne od klimatu duchowego otoczenia tylko jako od w a r u n k u lub też nawet jedynie o k a z j i. Podobnie, jak fakt narodzenia się w katolickiej rodzinie bynajmniej nie był przyczyną, dla której Bóg udzielił komukolwiek łaski odrodzenia we chrzcie św., lecz okazją, przy której okazała się ponadmierna dobroć Boga.

Kościół oddziaływa na psychikę dziecka zarówno w sferze nadprzyrodzonej, jak i naturalnej. Wprowadza bowiem wszystkich, którzy przyszli na świat w katolickich rodzinach, w zakres światła łaski uświęcającej, w uczestnictwo Bożej natury. On również mówi swym najmłodszym dzieciom o Bogu, Odkupieniu tak wcześnie, że — jak to niżej zaznaczymy — za ledwie budząca się świadomość religijna człowieka jest już ubogacona pojęciami, których pełni nie zdolna jest jeszcze zrozumieć, stoi w obliczu tajemnic, o których ktoś powiedział, że nie dadzą się nigdy zamienić na problemy. Z tych bogactw dziecko przyswaja sobie religijną prawdę, włącza się powoli w środowisko, uznające istnienie Stwórcy, Bożej ekonomii zbawienia i wyprowadza z tego faktu praktyczne wnioski.

Włączanie się dzieci katolickich w nurt swej religii następuje zwykle bardzo wcześnie. Niekiedy trudno jest stwierdzić, czy w wyrażeniach dziecięcych, w których występuje słowo „Bóg“, „religia“ itp., znajdujemy się już na terenie religijności. Kiedy indziej znowu potrafimy oznaczyć, że to czy inne zagadnienie, związane pozornie z religią, leży całkowicie poza jej obrębem. Do takich „zagadnień“ należą np. pytania: „czy Jezus bawi się w chowanego“, „czy Bóg nosi kapelusz“, chociaż skądinąd mogą być one przydatne do określenia stopnia rozwoju dziecka, czy też jego podatności na wpływy środowiska.

W wyrazie życia religijnego dzieci należy więc zwrócić szczególną, a może i wyłączną uwagę na te przejawy, które stanowią bezspornie akt religii. Takim elementem będzie przede wszystkim osobista modlitwa, „actus secundus religionis — religijny akt wtórny“.

Nie chcielibyśmy, by powyższy wtręt metodologiczny sprowadził nas z głównej linii tematu. Nawiazujemy do niej pytaniem: Jaką rolę spełnia otoczenie katolickie w budzącej się świa-

domości dziecka w zakresie religijności? Odpowiedź nasza wyda się może komu na pierwszy rzut oka dość dziwna: Środowisko jest głównym czynnikiem, aktualizującym naturalny pęd człowieka do przyczynowego ujmowania rzeczy. Atmosfera, „klimat“ katolickiej rodziny czy też otoczenia aktualizuje je ostatecznie w t r a n s c e n d e n c j i. Sprawa wyda się prosta, gdy zwrócimy się do samych ontologicznych podstaw religijności dziecka.

II. Instynkt czy naturalny pęd do przyczynowego poznania?

W środowisku wierzącym religijność jest tak konnaturalna psychice dziecka, że i dzisiaj jeszcze mówi się chętnie, chociaż niesłusznie, o instynkcie religijności. I tak najwybitniejszy chyba typolog ostatnich czasów — Jung — w celu wytłumaczenia tego dziwnego zjawiska stworzył teorię „religijnego instynktu“⁵⁾. Jung dzieli popędy człowieka na dwie zasadnicze grupy: popędy biologiczne i popędy duchowe. Do tych drugich przynależć ma rzekomo „instynkt religijny“, siła dana człowiekowi przez sam fakt posiadania ludzkiej natury, tworząca część całościową (pars integrans!) struktury psychicznej. Religijność, jako popęd, wpływa na życie dziecka i kieruje nim w orbicie tych samych zasad działania, jakimi rządzą się instynkty biologiczne. Dlatego też w swej głębi każda psychika jest „naturalnie religijna“. Jedna od drugiej różni się tylko przejawami religijności, odmianami charakterologicznymi, nasileniem i zabarwieniem owego najważniejszego „duchowego instynktu“.

Katolicka psychologia podkreśla wprawdzie, że religia ma swe źródło nawet w „nawarstwieniu“ instynktów, „bo poszukiwanie przyczyn otaczających nas zjawisk jest instynktowe“, ale tym samym już zaznacza, iż religijny proces psychologiczny zaczyna się u człowieka w funkcji myśli. Jako istoty rozumne szukamy o s t a t e c z n e g o rozwiązania zagadnień, z którymi się w życiu spotykamy. Chrześcijaństwo odpowiada nam na nie, wyjawiając najgłębszą przyczynę istnienia. Jest to niezmiernie charakterystyczne, że już dziecko ma jasne poczucie „fiat“ Bożego: „Dlaczego drzewo rośnie a dom jest

⁵⁾ Por. Jacobi J., *Aspects psychologiques de l'homme religieux*, Etudes Carmelitaines, Trouble et lumière, s. 116 nn.

zawsze taki sam?" „Bo drzewo stworzył Pan Bóg, a domy stworzył człowiek" (Janek, lat 4).

Bierzemy więc za punkt wyjścia konkretną naturę ludzką dziecka i w niej właśnie widzimy przyczynę religijności. Nie wykluczamy przez to bynajmniej wpływów zewnętrznych w genezie religii budzącej się świadomości, ale podkreślamy niezwykle silnie, że naturalny pęd człowieka do przyczynowego poznania stanowi punkt wyjścia do dalszych badań.

Zdaje się, że po dwudziestu latach niewiele można by dodać istotnych uwag do schematycznego ujęcia tego problemu przez O. Wilhelma Schmidta: Uczuciowe potrzeby człowieka — zawierzenia komuś, miłości i wdzięczności — zostają uciszone przez przyjęcie Najwyższej Istoty, która jest ojcem, od której samo dobro pochodzi i wszystko dobro. Potrzeba opieki i oddania się znajduje swe wypełnienie w wierze w Boga, którego moc i wielkość sięga ponad wszelkie byty. Wymagania etyczne mają w nim swój punkt oparcia, bo jest on dawcą praw oraz ich stróżem; tym, co odplaca za dobre i karze za złe, a sam jest wolny od wszelkiej zmały moralnej. Naturalny pęd człowieka do przyczynowego poznania otaczających go zjawisk dochodzi do swego celu, gdy przyjmuje istnienie Boga, jako Stwórcy świata i człowieka ⁶⁾).

Na pierwszym jednak zawsze miejscu stawiamy w psychologicznej genezie religii to, co filozofia chrześcijańska nazwie świadomością kontyngencji (względności) własnego ja i innych bytów stworzonych, z której rodzi się myśl o niewystarczalności człowieka i wszystkiego, co go otacza.

Wynikiem tego przekonania jest „odczuwana" jaźniowo-potrzeba Bóstwa. Człowiek wówczas jest świadomy swej zależności od Boga i przyjmuje konsekwencje, jakie z niej wypływają, co na pierwszym miejscu uwydatnia się w religijnych aktach.

W pewnym zakresie, wyznaczonym rozwojem swej psychiki katolickie dziecko przechodzi przy pomocy oddziałującego nań środowiska ⁷⁾ tę samą drogę, prowadzącą je do Boga,

⁶⁾ Schmit W., *Ursprung und Werden der Religion*, Muenster in Westf., 1930, s. 274

⁷⁾ Wpływ środowiska na psychikę dziecka jest w tym okresie decydujący. „Z nauki religii przejmując dziecko pewien gotowy pogląd na świat, a w tym wieku autorytet wychowawców i nauczycieli jest dla dzieci jeszcze tak wielki i bezsporny, że przeważnie nawet nie próbują zastanawiać się na własną rękę nad dogmatami wiary. Zresztą umysł ich

by Go znaleźć na śladach katolickiego Objawienia.

Przyświadczenie prawdom wiary i chrześcijańskiego życia następuje — jak wspomnieliśmy — w pierwszym świadomym akcie religijnym człowieka, o czym będziemy mówić w następnych częściach artykułu.

III. Osobiste włączenie się dziecka w życie religijne środowiska

Osobiste włączenie się w życie religijne środowiska odbywa się u dzieci katolickich bardzo wcześnie. Pamięć rzadko tylko potrafi odtworzyć pierwszy akt religijny. Na sto prawie osób wychowanych w wierzącej atmosferze rodzinnej jedynie dwie utrzymywały, że przypominają go sobie dokładnie, może dlatego, iż aktom tym towarzyszyło w danych wypadkach silne uczucie lęku i niezwykłości. Dla przykładu podamy kilka typowych wypowiedzi na ten temat:

„Odkąd sięgam pamięcią, odmawiałam „Aniele Boży“.
(Dorota, lat 16).

„Są to moje w ogóle pierwsze wspomnienia, że z mamą wieczorem zawsze się modliłam. Miałam wówczas około pięciu lat“. (Ryba, lat 17).

„Mojej pierwszej modlitwy nie pamiętam. Jedną z pierwszych jest modlitwa odmawiana z ojcem przed udaniem się na spoczynek“. (M. — 2, lat 18).

Nawet małe dzieci, wzrastające w rodzinach „praktykujących“, nie przypominają sobie tej chwili, gdy po raz pierwszy ukłękły do modlitwy. Co więcej, na ośmioro badanych (czterech chłopców, cztery dziewczęta w wieku od sześciu do dziewięciu lat) zaledwie jedno opisało wspomnienie nauki pacierza. W drugiej grupie siedemnaścioro dzieci nie było w tym względzie żadnych wyjątków...

Należy chyba się liczyć z faktem, że modlitwa trzy — a nawet czteroletniego dziecka jest często jakby czymś mecha-

nie dojrzał jeszcze do samodzielnych poszukiwań. Dzieci są albo naiwnie i powierzchownie wierzące i pobożne, albo szczerze i ufnie religijne...“ Szuman St., *Psychologia wychowawcza wieku szkolnego*, Kraków 1947, s. 262. Powyższej, podręcznikowej uwadze nie podobna nie przyznać wielkiej dozy słuszności. Każda religia aktualizuje naturalny pęd dziecka do przyczynowego ujmowania zjawisk. Nic więc dziwnego, że nawet jej formy wynaturzone zostawiają trwałe „odbicie“ w psychice dziecka i tylko z trudem udaje się to odrobić w późniejszym życiu człowieka, chociaż bezsprzecznie daleko łatwiej niż zaktualizowany niewłaściwym przedmiotem popęd ptaków czy zwierząt. Całozyciową podatność na wpływy środowiska warunkuje rozumna natura człowieka.

nicznym. Wcześniej czy później następuje ś w i a d o m e włączenie się psychiki w religię otoczenia. Granica przeżyć tego rodzaju ulega w poszczególnych jednostkach znacznym wahaniom:

„Pierwszej modlitwy zupełnie nie pamiętam. Utrwalił mi się jednak z dziecięcych lat pewien okres w moim życiu. Miałam wtedy pięć czy sześć, czy nawet siedem lat. Obecnie nie umiem tego uczucia wytłumaczyć i nie pamiętam, jak się modliłam, jednakże ta modlitwa musiała być coś warta i ładna, gdyż odnosiłam wrażenie, że jestem prawdziwym dzieckiem Bożym i byłam bardzo, ale to bardzo szczęśliwa. Oczywiście, gdy miałam te lata, tak może poważnie nie myślałam, coś jednak w tym właśnie rodzaju sobie wyobrażałam“. (X, lat 17).

„Miałem wówczas pięć lat. Matka czytała mi znany powszechnie wierszyk: Zaszło już słońce wśród złotych zórz,

Klękniź dziecino i rączki złoż... kończący się — jak wiemy — napomnieniem:

I za Ojczyznę zmów Ojcie nasz.

Te ostatnie słowa tak się narzuciły mym myślom, że przejąłem się potrzebą modlitwy za Polskę i pomodliłem się za nią“. (Sław, lat 44).

Jeszcze trzy krótkie opisy pierwszego przeżycia religijnego:

„Pierwszym moim przeżyciem religijnym było przystąpienie do pierwszej Komunii św.“ (Za, lat 16).

„Potrafiłbym podać dokładnie nawet datę dnia mojej pierwszej zapamiętanej modlitwy. Z siostrą i bratem odmaliliśmy wspólnie pacierz. Miałem wówczas sześć lat i niecały miesiąc. W pewnym momencie, ale była to tylko jedna chwila, uświadomiłem sobie niezwykle jasno, że klękę przed Bogiem, który widzi i słyszy n a s z ą modlitwę“. (Zygmunt, lat 25).

„Wiem, że na modlitwie byłam bardzo blisko i serdecznie z Matką Najśw. od bardzo dawna“. (Dorota, lat 16).

Granica wieku pierwszego refleksyjnego przeżycia religijnego przesuwana się jednak u niektórych jednostek poza lata dziecięce:

„Mojej pierwszej modlitwy nie pamiętam. Moim jednak pierwszym przeżyciem religijnym, a także pierwszą prawdzi-

wą, była modlitwa na Jasnej Górze przed cudownym obrazem Matki Najświętszej półtora roku temu". (Ela, lat 16).

„Pierwsze przeżycie religijne miałem późno, bo dopiero w wieku szesnastu lat". (M. — 2, lat 18).

Ten pierwszy akt powstaje zwykle pod b e z p o s r e d n i m wpływem środowiska. Wypowiedzi są w tej mierze prawie jednobrzmiące i różnią się tylko słownictwem:

„Wpływał czynnik otoczenia". (Sam, lat 30).

„Chyba środowisko". (Es, lat 20).

„Tak, czynnik zewnętrzny." (Ryba, lat 17).

Stykamy się jednak i z takimi wypadkami, że otoczenie nie wywołało pierwszego zapamiętanego aktu religijnego. (Jan, lat 23).

Podnieta przeżycia jest niezwykle zróżnicowana. I tak, może nią się stać „widok obrazu umęczonego Chrystusa" (Tom, lat 24), „kościelne sztandary" (Burza, lat 25), „śpiew Gorzkich Żalów" (Amos, lat 38), „wykład katechetki" (Wi, lat 18), „uwagi spowiednika" (Ela, lat 16), niekiedy zaś sama atmosfera sprzyjająca wywołaniu nastroju religijnego, jak np. „majowe nabożeństwo w leśnej kaplicy" czy „procesja rezurekcyjna na Wawelu" (Stefan, lat 17), myśli o trudnych warunkach życiowych, niebezpieczeństwo osobiste itp.

Wpływ czynników zewnętrznych jest w wielu wypadkach chyba raczej okazją a nie przyczyną aktu religijnego dzieci. Świadczyłaby o tym choćby następująca wypowiedź:

„Jako dziecko — miałem wtedy lat dziesięć — klęczałem przy balaskach do Komunii św. obok mego ojca. Jedna tylko myśl pochłonięła mnie całkowicie: Chrystus ma przyjść do tatusia i do mnie. Modliłem się. Serce zaczęło mi bić szybko. Zrozumiałem, że między mną a ojcem zawiązuje się nić jakiegoś nowego p o k r e w i e ń s t w a . Zdaje mi się, że słowem „pokrewieństwo" oddaję najlepiej treść przeżycia, chociaż to pojęcie również nie posiada wszystkich cech treści mojego doznania". (KN, lat 22).

Nastawienie dziecka na wpływ środowiska jest szczere i „otwarte", nic więc dziwnego, że oddziaływanie otoczenia na jego duszę nie napotyka na większe przeszkody. Włączanie się dziecka w życie religijne katolicyzmu odbywa się na ogół bez żadnych wstrząsów, chociaż czasami występują już w tych latach wątpliwości, a nawet trudności z zakresu wiary:

„Ksiądz zaprowadził nas potem do zakrystii i pokazał mi iadny, i świecący krzyż... opowiadał mi i tłumaczył o Panu Jezusie, który umarł na tym krzyżu i powiedział, że on jest służącym tego Jezusa. W końcu powiedział mi, żebym pocałowała krzyż, ale ja nie mogłam go przecież pocałować, bo blachy całować nie będę. Nie wiem tylko, czy ksiądz dobrze robi, że służy takiemu małemu i umarłemu panu, bo ja dotąd nigdy nie słyszałam, że można służyć u człowieka, który umarł.“ (Z pamiętnika Hanki, pisanego w wieku lat sześciu. Poprawiono rażące błędy gramatyczne i ortograficzne).

„Patrzyłam na monstrancję, bo powiedziano mi, że tam jest Jezus i, że mam się modlić. Szukałam, nie widziałam i nie wiedziałam, jak się modlić, bo przecież Hostia taka mała. Miałam wówczas cztery i pół roku.“ (X, lat 35).

Trudności dziecięce giną jednak szybko, niekiedy na skutek pełniejszego zrozumienia wyznawanej religii, czasami zaś przez usunięcie ich w „nawarstwienie“, podświadomości w procesie zapominania czy też przyswajania sobie innych treści psychicznych.

IV. Struktura pierwszego przeżycia religijnego katolickich dzieci.

Dziecko z wielką tylko trudnością potrafi różnicować swe przeżycia według funkcji psychiki, dlatego też zmuszeni jesteśmy w analizie struktury przeżycia opierać się wyłącznie na wypowiedziach osób starszych.

W katolickiej psychologii religii zwraca się zasadniczą uwagę na element racjonalny religijnego aktu⁸⁾. Prawie każda wypowiedź przeprowadzonej przez nas ankiety podkreśla udział czynnika myśli, idei, wartościowania w pierwszym przeżyciu religijnym. Chcielibyśmy zwrócić uwagę na następujące wyznanie:

„W pierwszym przeżyciu widzę przejaw wnioskowania. Oto jasno spostrzegałem przez lekcje w szkole i jakieś dzie-

⁸⁾ Nie jesteśmy w tym zresztą odosobnieni. „Wie wir schon gesehen haben — pisze Girgensohn — sind die religioesen Ideen nicht gleichsam eine Uebersetzung von Gefuehlen und Strebungen, sondern es ist umgekehrt, religioese Ideen werden in Gefuehle und Strebungen uebersetzt und werden dadurch zu wirklichen Religionen. „Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee“, Leipzig-Erlangen 1925, s. 103.

cięce obserwacje życia, że wszystko jest niczym w porównaniu ze służeniem Bogu. To był główny element przeżycia." (Ga, lat 35).

Nie jest wcale obca pierwszym aktom religijnym taka czy inna problematyka, ujęta pod kątem osobistym zainteresowań dziecka:

„Moje pierwsze zapamiętane przeżycie religijne miało miejsce w kaplicy, gdy pani katechetka prowadziła wykład religii. W czasie wykładu postanowiłem sobie, że się poprawię. Byłem przekonany, że to, co postanowiłem, zrobię. Dużo myślałem nad tym, ale po wykładzie wszystko wywietrzało mi z głowy. Postanowienia nie udało mi się zrealizować i jakoś się nie poprawiłem.“ (Wi, lat 18).

Czy pierwszej z tych wypowiedzi nie moglibyśmy nazwać syntetycznym aktem oglądowym, w czym upatruje się dzisiaj jeden z zasadniczych czynników przeżycia religijnego?

Po głębszym zastanowieniu się nad treścią pierwszych zapamiętanych religijnych przeżyć zauważamy, że gama uczuć jest w nich szeroko rozpięta. Psychologia katolicka nie tworzy wprawdzie gotowych podziałów, które klasyfikowałyby, w jakim porządku występują uczucia w akcie religijnym, zdaje sobie ona bowiem sprawę, że podmiot tych aktów czynnie reaguje na wpływy podniety zgodnie z nastawieniem i strukturą psychiczną, ale wykazuje ona wielkie zainteresowanie wobec zagadnienia, jaki rodzaj uczuć towarzyszy najczęściej religijnym przeżyciom.

Wypowiedzi są w tej mierze dość charakterystyczne:

„Uczucie niezwykłości, poczucie czyjejs godności, ważności, atmosfera czegoś dziwnego, budzącego szacunek.“ (Es, lat 20).

Ktoś inny zaznacza:

„Pierwszemu memu przeżyciu religijnemu towarzyszyło ogromne uczucie lęku.“ (E — Jot, lat 21).

„Lęk, obawa przed j a k i m ś obcym.“ (Sam, lat 30).

Wypowiedzi podobnych jest najwięcej. Częstym również zjawiskiem jest udział pokrewnych uczuć astenicznych:

„Niepewność, jakby zawód, przymus.“ (X, lat 35).

„Mając około pięciu lat poszłam z mamusią do kościoła... Ponieważ jednak Msza św. była niezmiernie długa i w dodatku

z kazaniem, zaczęłam się nudzić i ciągle pytałam mamy, kiedy to się skończy." (Z. W. S., lat 14).

W kilku z powyższych wypowiedzi zauważamy więc uczucia związane z czymś tajemniczym i groźnym. („Tremendum“ Rudolfa Otto⁹⁾).

Ale nie mniej często występuje w pierwszym przeżyciu religijnym „uczucie głębokiego uniżenia wobec Majestatu Bożego“. (Jan, lat 23) „Majestat“? Chyba tak.

Lecz i to, co pociągające w Bóstwie (Fascinosum), przejawia się niekiedy w akcie religijnym katolickiego dziecka. Jedną z odpowiedzi ankiety określiła to uczucie słowami:

„Coś ze współczucia i kochania.“ (Tom, lat 24).

W strukturze religijnego przeżycia podkreśla się mocno udział tzw. „funkcji jaźniowej“¹⁰⁾ — bezpośredniego jakby przyłgnięcia całego ludzkiego ja do przedmiotu (w naszym wypadku do Boga) — postawy osobistej człowieka względem rzeczywistości wywołującej akt religijny. Funkcja jaźni wraz z pierwiastkiem myślowym przeżycia ma stanowić istotę religijnego aktu.

Otóż nie chcemy zaprzeczać, że istotą aktu religijnego jest o s o b i s t a racjonalna postawa człowieka względem uznanej transcendencji, pragnęlibyśmy wprowadzić tylko małe poprawki w schemat czynników biorących udział w religijnym przeżyciu. I tak, czynniki racjonalne (wolitywne?), uczuciowe, instynktowe, podświadomościowe, środowiskowe leżą w zakresie treści aktu, podczas gdy funkcja jaźniowa jest czynnikiem f o r m a l n y m, obejmującym całość przeżycia. Wskazywałyby na to również zebrane przez nas wypowiedzi ankiety, gdzie w każdym akcie o jakiegokolwiek supremacji treściowej podkreślano swoją postawę osobistą w religijnym akcie:

„Bezwzględnie przeżycie własne.“ (Sam, lat 30).

„Moje, swoiste.“ (Tom, lat 24).

I prawie znowu tyle „tak“, ile było arkuszków ankiety, a ani jednego „nie“.

⁹⁾ Das Heilige^s, Wrocław 1922, s. 14 nn.

¹⁰⁾ „Ich und der religiöse Gegenstand treten in innigste Beziehung zueinander... Das religiöse Grunderlebnis besteht in einem eigentümlichen synthetischen Akt, in welchem Gedanke und Ichfunktion zu unloesbaren Einheit verschmolzen sind“. Gruehn W., Religionspsychologie Wrocław, Hirt, 1926, s. 57 i 43.

Przy pisaniu tej kartki przyszło mi pytanie, które jest może nawet częściową odpowiedzią na trudności wynikłe z twierdzenia starszych psychologów ¹¹⁾, jakoby jedną z cech istotnych religii, jako przeżycia, były uczucia utylitarystyczne, a mianowicie, chcielibyśmy się zapytać, czy podkreślany przez nich charakter utylitarny, egoistyczny przeżyć nie jest przypadkiem karykaturalnym ujęciem funkcji jaźniowej w zakresie uczuć religijnych. I czy również psychoanaliza nie pomieszała postawy osobistej religijnego aktu, płynącego — jak wspomnieliśmy — nawet nurtem instynktów człowieka, z wszechwładną „libido”? Uważamy, że przypuszczenia nasze nie są bezpodstawne. I jeszcze jedno, może najważniejsze: Ponieważ uczucia nasze są wyrazem stosunku psychiki do przedmiotu, funkcja zaś jaźniowa „przyłgnięciem” do niego, osobistą postawą, nie więc dziwnego, że z pomieszaniem tych dwu, jakże odrębnych rzeczywistości, nie gdzie indziej, lecz w uczuciach doszukiwano się istotnego czynnika przeżyć religijnych. Z chwilą wprowadzenia tej minimalnej precyzji pojęć trudno byłoby utrzymywać, że pierwiastek emocjonalny tworzy sam rdzeń religijnego aktu. Zdaje się, że rozróżnienie funkcji jaźniowej od uczuć jest szczególnie konieczne w analizie religijności dziecka. Jeżeli czasami przesadnie podkreślano dominantę uczuciową dziecięcego aktu religijnego, to chyba w wielkiej mierze dlatego, że pomieszano w nim dwa czynniki, całkowicie odrębne.

W zakresie badań psychologicznych problem genezy i struktury przeżycia religijnego dzieci leży w duszy człowieka. Można by go sformułować w pytania: Jakie wpływy otoczenia, jakie stany psychiki pozwalają nam wyjaśnić zjawisko religijne? Z jakich elementów czerpie akt religijny swą siłę rozwojową i jakie czynniki go tworzą? Artykuł powyższy starał się dać na nie odpowiedź w odniesieniu do religijności katolickich dzieci.

Ks. Józef Majkowski T. J.

¹¹⁾ Per. Ribot Th., *Psychologia uczuć*, tłum. Okuszek K., Warszawa 1901, s. 359.

Encyklika „*Humani Generis*” o kwestii początku człowieka

Wydany dnia 12 sierpnia ubiegłego roku doniosły dokument papieski ¹⁾, omawia, pod wymienionym powyżej nagłówkiem, cały szereg zagadnień, które w pismach i dziełach katolickich ostatniego lat dziesiątka, bywały przedmiotem licznych dyskusji. Przytaczając rozwiązania, z jakimi te zagadnienia tu i ówdzie się spotykały, Ojciec święty niektóre z proponowanych w tej mierze odpowiedzi, stanowczo odrzuca, przed innymi poważnie ostrzega, zalecając autorom, których po nazwisku nie wymienia, większe poszanowanie dla Słowa Bożego, zawartego w Piśmie świętym i dla orzeczeń Stolicy Apostolskiej oraz ściślejszą wierność, tak metodzie, jak systemowi pojęć filozofii i teologii scholastycznej.

Do analizy całego tego aktu najwyższej nauczycielskiej Władzy, mamy zamiar powrócić inny raz. W niniejszym artykule ograniczamy się do kwestii, ostatnimi czasy aż nazbyt często poruszanej, tj. do zagadnienia początku ludzkiego życia na ziemi.

W ważnej tej rzeczy, co do której i pewna liczba katolików przychyliła się do mniemań od tradycyjnej nauki kościelnej odrębnych, rozróżnia Namiestnik Chrystusowy dwa pytania. Jedno z tych pytań dotyczy poligenizmu, tj. teorii, która nie uznając pochodzenia całego rodzaju ludzkiego od jednej pary ludzi, przypuszcza, że ludzkość rozrodziła się w różnych miejscach i czasach z większej liczby, nie spokrewnionych ze sobą przedstawicieli człowieczeństwa. Drugie pytanie odnosi się do sposobu, w jaki pierwsza para ludzi pojawiła się na ziemi.

¹⁾ Przekład polski encykliki został umieszczony w „Przeglądzie Powszechnym” z lutego 1951 roku.

Otóż co do poligenizmu oświadcza Papież całkiem stanowczo, że tej teorii trzymać się katolikom nie wolno, bo stoi ona w wyraźnej sprzeczności z dogmatem grzechu pierworodnego, który przez upadek pierwszego wspólnego praojca, przeszedł dziedzictwem na całą ludzką rodzinę. O drugim z wyżej wymienionych pytań wyraża się najwyższy Nauczyciel wiernych, jak następuje:

„Ze strony wielu (katolików) spotykamy się z usilnym żądaniem, by wiara katolicka liczyła się poważnie z wynikami tzw. pozytywnych nauk. O ile chodzi o fakty istotnie udowodnione, żądanie to godne jest uznania. Jeżeli jednak chodzi o „hipotezy“, choćby nie pozbawione pewnych naukowych podstaw, ale dotyczące nauki zawartej w Piśmie świętym lub Tradycji, do owego żądania należy odnosić się ostrożnie. Jeżeli bowiem takie przypuszczenia wprost lub ubocznie sprzeciwiają się nauce przez Boga objawionej, żadną miarą nie można przyjąć tego postulatu, aby z nimi liczyła się wiara. W tej tedy myśli Urząd nauczycielski Kościoła nie broni ludziom u c z o - n y m , tak przyrodnikom jak teologom, dociekań i dyskusji na temat „ewolucjonizmu“ przyjmującego powstanie ludzkiego ciała z istniejącej poprzednio żywej materii, byleby trzymali się tego, co wiara nam podaje, że dusze ludzkie stwarzane są bezpośrednio przez Boga. Wymaga wszakże Kościół, by racje przemawiające za tym ewolucjonizmem lub przeciw niemu wazono i roztrząsano z należną powagą, umiarkowaniem i wstrzeźmiewościami, tj. z gotowością poddania się wyrokom tego Kościoła, któremu Chrystus powierzył zadanie autentycznego wykładu Pisma świętego i strzeżenia dogmatów wiary. Są jednak tacy, co ową swobodę dyskusji pozwalają sobie nierozważnie (temerario ausu) przekraczać, zachowując się tak, jak gdyby początek ciała ludzkiego z istniejącej poprzednio żywej materii, przez dotychczasowe odkrycia i rozumowania na tych odkryciach osnute był już zupełnie ustalony i na dowodach oparty i jakby w źródłach objawienia nic się nie zawierało, co żąda w tej sprawie jak największego umiarkowania i ostrożności“.

Przytoczony ustęp papieskiego orędzia, pozostawiając uczonym katolickim, w określonych powyżej granicach swobodę dyskusji, stwierdza jednak dwie rzeczy: Najpierw to, co Ojciec święty kilkakrotnie już wypowiadał, że dotychczasowe odkrycia, jakimikolwiek rozumowaniami wsparte, nie przyniosły p e w n y c h dowodów na pochodzenie ciała ludzkiego z ja-

kichś żywych, przedczłowieczych istot i że katolikom, bez dużej (ściśle mówiąc: „zuchwałej”) nierozwagi, nie wolno tej teorii uważać za zdobycz naukową udowodnioną i pewną, po wtóre przypomina z naciskiem Nauczyciel chrześcijaństwa, że nie wolno katolikom zachowywać się tak, jakby cały ten problem miał się rozstrzygać jedynie na polu pozytywnych nauk, bo mają w tym względzie do powiedzenia ważkie słowo źródła objawienia Bożego.

Poświęćmy tym dwom stronom, stwierdzonej przez Papieża, prawdy, kilka chwil rozwagi.

Pochodzenie ciała ludzkiego od zwierząt, jak to przyznają niekiedy i wybitni ewolucjoniści, nie ma bynajmniej pewnych naukowych podstaw. Bo, pytam się — jeżeli wykluczmy, jak wedle zasad wiary, *m u s i m y* wykluczyć, poligenizm — cóż mają za związek z początkiem pierwszej pary ludzi te rozsypane po Azji, Afryce, Europie i indziej szkielety istot, ustrojem, kostnym do człowieka zbliżonych? Czy fakt istnienia takich szkieletów, czy się je zaliczy do typu *homo primigenius* czy do *antropopithecus* itp., nie może mieć różnych innych, zupełnie zadowalniających, tłumaczeń? Jaka to logika pozwala z podobieństwa wnosić na pochodzenie? Czy Stwórca Bóg nie mógł z bardzo zrozumiałych powodów wprowadzić planowo pewnych podobieństw między ciałem człowieka a organizmami wyższych zwierząt?

Bo pomyślmy tylko! Jeśli ten człowiek miał prowadzić na ziemi, obok duchowego, i materialne życie, a życie wyższe od mięczaków i płazów, potrzebował wszystkiego tego, co spotykamy u wyższych zwierząt: i czaszki, jako siedliska mózgu, i kośćca z dwoma rodzajami organów ruchu i zmysłów i narządów do oddychania, trawienia oraz rozplodu, i serca, jako wewnętrznej pompy krwionośnej itd. itd. Dlaczego to wszystko u człowieka i zwierząt miałyby być modelowane na odrębnym, a nie na podobnym zasadniczym wzorcu i jakby ten wzorzec wyglądał, gdyby przy obustronnym przeznaczeniu do materialnego życia na ziemi, ustrój ciała ludzkiego nie miał być w niczym podobny do ustroju ciał zwierzęcych? Nie ma więc żadnego przekonującego dowodu, że duże nawet analogie ludzkiego i zwierzęcego ciała tylko wspólnym pochodzeniem tłumaczyć się mogą, chyba że z góry wyklucza się twórczą myśl Bożą, któ-

ra w katolickim na rzeczy poglądzie, na zupełnie innej drodze istnienie owych analogii wyjaśnia²⁾.

Ale przypatrzmy się tej rzeczy jeszcze z innej strony.

Mając zawsze przed oczyma tę prawdę, że pochodzimy wszyscy, i to najniezawodniej, z jednej pary ludzi, zapytajmy się, czego potrzeba by na to, żeby z pewnością móc twierdzić, że ta para przodków naszych należała pierwotnie do świata zwierzęcego, a dopiero przez wlanie dusz nieśmiertelnych znalazła się nagle w świecie człowieczym. Potrzeba by najpierw dowieść, gdzie i kiedy mniej więcej ta para żyła, aby potem, przez drobiazgowy studia stwierdzić, że do pewnego punktu swego istnienia była ona dwojgiem zwierząt a od tego punktu stała się dwojgiem ludzi. Trzeba by dalej w sposób zgodny z zasadami filozofii wytłumaczyć, jak dokonała się — oczywiście nie bez udziału Stwórcy — ówa niesłychana metamorfoza zwierzęcia na człowieka, która rzekomo ma być prostszym i naturalniejszym, niż biblijne, wytłumaczeniem początku ludzkiego rodu. Trzeba by wyjaśnić dalej, jak się to dzieje, że rodzaj ludzki, w pierwszych swych przedstawicielach oczywiście uświadomiony o swym zwierzęcym początku, nie zachował i nie przekazał najmniejszych nawet tego faktu wspomnień i nigdy nie patrzył na najwyższe nawet zwierzęta jako na pobratymców w jednej żywych istot rodzinie³⁾. Zbytecznym jest chyba nad tym się rozwodzić, że znalezienie konkretnych odpowiedzi na te i inne podobne pytania jest rzeczą zupełnie beznadziejną i że dla tego zwierzęce pochodzenie ciała ludzkiego na zawsze pozostanie hipotezą z innych, i to psychologicznych założeń wysnutą, ale właściwego kontaktu z rzeczywistością pozbawioną.

Jakież to czynniki mogą wpływać na to, by mimo zupełnego braku rzeczywistych dowodów, tak uparcie trzymać się przekonania o zwierzęcym ciele naszego początku?

U katolików ewolucjonistów ten czynnik zdaje się przeżać na który sam Ojciec święty wskazuje, że „boją się ucho-

²⁾ Jako piękne curiosum warto tu przytoczyć myśl Tertuliana, który drogą odwrotnej ewolucji za wzorec w umyśle Bożym wszystkich ciał żywych uważa ciało Chrystusowe. Wedle tego wzoru miały być utworzone wszystkie ciała ludzkie, a wedle ciał ludzkich i zwierzęce aż do najniższych rodzajów.

³⁾ Jasną jest rzeczą że, pomieszanie człowieka w schematach wskazujących rozgałęzienia bytu, czy to w sposób filozoficzny, jak w tzw. „drzewie Porfyriusza“, czy w sposób przyrodniczy, ogólnie dziś praktykowany, nie ma nic wspólnego z uznawaniem jakiegos pobratymstwa z niższymi istotami.

dzic za zacofanych i za ignorantów w dziedzinie nowych naukowych zdobyczy“⁴⁾). Po wtóre, pewne umysły ulegają łatwo jakiemuś olśnieniu czy fascynacji na widok, wychodzącej spod ziemi historii dawnego, po części ewolutywnego życia. Zwraca i na to uwagę Ojciec święty, mówiąc, że ci ludzie „nad miarę zamięłowani w nowościach usiłują wyzwolić się spod kierownictwa nauczycielskiego Urzędu, przez co popadają w to niebezpieczeństwo, że nieznacznie i sami od objawionej przez Boga prawdy odstąpić mogą i innych jeszcze za sobą w błąd wprowadzą“⁵⁾).

Kiedy zaś raz staną na tym fałszywym stanowisku wikłają się mimo woli w coraz to większe trudności, bo system chcieliby przyjąć, a różnych rzeczy do jakiej takiej całości systemu potrzebnych, trzymać im się nie wolno. Tak np. w sprawie zwierzęcego pochodzenia ludzkiego ciała, ludzie nie uznający duszy i przyjmujący poligenizm, mają jeszcze pewne szanse przedstawienia tej ewolucji — bezpodstawnie wprowadzie — ale choć jakkolwiek jednolicie. Jakże jednak w tej sprawie więc się i plątać musi katolik, któremu w imię wiary ani poligenizmu przyjąć ani tego prognozy zeskałować nie wolno, na którym w każdym razie stoi Bóg, stwarzający nieśmiertelną duszę! Pyta się wobec tego człowiek, co jeszcze z ewolucji zostaje i czy warto w tym razie trzymać się takiego poglądu, który ani żadnych pewnych podstaw nie ma ani nic zgola nie tłumaczy i niczego nie ułatwia⁶⁾.

Przechodząc z kolei do drugiej z tych prawd, na jakie Ojciec święty szczególny nacisk kładzie, spróbujmy, choć najkró-

⁴⁾ „metuunt, ne earum rerum quas progredientis aetatis scientia invexerit ignari habeantur“.

⁵⁾ „rebus novis plus aequo studentes, sacri Magisterfi moderationi se subducere contendunt ideoque in eo versantur periculo, ne sensim sine sensu ab ipsa veritate divinitus revelata discedant aliosque secum in errorem inducant“.

⁶⁾ Żeby wywikłać się z tych trudności, uciekają się niektórzy ewolucjoniści katolicy do argumentów, które byłyby wprost dziecinne, gdyby nie były w konsekwencjach swoich niebezpieczne. Tak czytaliśmy gdzieś zapewnienie, że ciała ludzkiego specjalnym swoim wkroczeniem Bóg nie utworzył, bo Bóg w swoich dziełach „nie występuje teatralnie“! Jeśli taka zasada wystarczy do przejścia ponad naukę ksiąg świętych i całej tradycji chrześcijańskiej, to idźmy śmiało do dzieła dalszej destrukcji! Odrzućmy z tego samego tytułu, jeśli już nie pierwsze stworzenie, to stworzenie pierwotnego życia, a potem wszystkie wizje udzielone różnymi czasy Noemu, Abrahamowi, Jakubowi, Mojżeszowi i wszystkie widzialne wkroczenia Boże w dzieje wybranego ludu. Owszem, jeże-

cej zdać sobie sprawę, co o początku ciała ludzkiego źródła objawienia, albo wyraźnie mówią, albo wydedukować pozwalają.

Otóż najpierw cała nauka, owszem cała koncepcja katolicka z tym stoi i z tym upada, że człowiek, pomimo materialnego ciała, w którym na ziemi bytuje, nie jest bynajmniej istotą, która w szeregu istot ziemskich, choćby najwyższych, pomieścić by się dała. On jest tych wszystkich istot królem i celem, bo dla niego wszystko jest stworzone, od gwiazd i słońc na niebie aż do najmniejszej cząsteczki żyjącej czy nie żyjącej materii. On jest sam jeden większy niż cały przestrzenny świat, który całą swą wielkością i wagą nie dorównywa cenie jednej zdrowej myśli człowieka i jednemu dobremu aktowi wolnej jego woli. A jeżeli to już ma miejsce nawet w przyrodzonym rzeczy porządku, co dopiero mówić o tym porządku nadprzyrodzonym, w którym nieskończony Bóg w Chrystusie zstąpił na naszą planetę i ofiarą swej męki wyjednał ludzkości, w tym życiu ubóstwienie przez łaskę, głównie przez Eucharystię, w przyszłym, najrzeczywistszy udział w samej najwyższej naturze Boga.

W świetle tych pojęć o człowieku, które na niezliczonych miejscach występują na jaw w całym Piśmie świętym i Tradycji, przystępują Ojcowie i teologowie Kościoła, a nawet sam najwyższy Urząd nauczycielski, do interpretacji tych ustępów Księgi Rodzaju, które opowiadają początek tej istoty, dla której stworzony był cały świat i bez której nie miałby żadnego sensu. Nie ma u nich ani cienia wątpliwości, co i orędzie papieskie na nowo potwierdza, że biblijny opis początku człowieka, choć ujęty w pewną obrazową formę, co do istoty rzeczy jest rzeczywistą historią⁷⁾. I w tej historii widzą wyraźnie zagna-

li Bóg ma taki wstąpienie do „teatralności“, to zapewne i to trzeba inaczej tłumaczyć, że „Anioł Pański zwiastował Pannie Maryi“ itd. Przypomina się doprawdy pytanie, jakie stawiał Grzegorz IX doktorom paryskim: „Dicant nunc huiusmodi naturalium sectatores, ante quorum oculis gratia videtur proscripta: quod Verbum factum est caro et habitavit in nobis, est ne gratiae an naturae? (Denz, Ench. symb n. 442). Podobnie rzecz się ma z innym „argumentem“, który także był w naszej kwestii użyty, że nie można hołdować zbyt niemu supernaturalizmowi! Można na to powiedzieć krótko, że, jeśli ocena tego, co jest zbytnim, a co nie zbytnim supernaturalizmem ma zależeć, nie od obiektywnych kryteriów, ale od upodobań czy subiektywnych poglądów każdego autora, to wnet możemy się uporać z całym chrześcijaństwem, jak uporał się z nim modernizm lub bergsonizm.

⁷⁾ „Deploranda est quaedam nimio liberior libros historicos veteris Testamenti interpretandi ratio... priora enim capita Geneseos, quamvis cum iis historicis compositionis rationibus proprie non conveniant, quibus eximii rerum gestarum scriptores graeci et latini vel etiam nostrae

czone odrębne stanowisko, jakie dzięki swej nieporównanej godności otrzymuje człowiek w całym wszechświecie. Bóg nie tworzy człowieka, jak stwarzał inne, żyjące nawet istoty, samym rozkazem, ale najpierw, jakby naradza się i zastanawia nad tą bardzo doniosłą koroną całego swego dzieła. Potem mówi wyraźnie, że ten człowiek, w odróżnieniu od wszystkich innych tworów, ma być obrazem i podobieństwem swego Stwórcy, a przez to ma nad wszystkimi rzeczami tej ziemi sprawować władzę. Wreszcie sam Bóg, z nieżyjącej materii, żeby wyrazić całą nowość tego dzieła, kształtuje ciało ludzkie i sam w nie wprowadza ożywiającego ducha, a potem nie skądinąd tylko z pierwszego człowieka, wyprowadza dodaną mu towarzyszkę życia.

Czy wolno jest katolikowi ten opis tak poważny, tak uroczysty, tak głęboko tajemniczy i tak potężnie obwarowany wszechstronną, dziewiętnastowiekową tradycją, bez wszystkiego zaliczyć do bajek i zamiast niego wprowadzić groteskowy obraz kosmatej, po drzewach skaczącej, a po ziemi, na czworakach chodzącej istoty, która pod wpływem otrzymanej nagle nieśmiertelnej duszy, si *superis* placet, ma przedzierzgnąć się w człowieka?

I jakże wprowadzić w ten obraz, czy to wspaniałe tło raju, czy podniesienie człowieka do nadprzyrodzonej godności i ustanowienie go, odpowiedzialną na zawsze, moralną głową ludzkiego rodzaju? Jak wytłumaczyć dane mu skarby pierwotnego objawienia i obiecaną mu, bez zgonu, nieśmiertelność, jak wreszcie, opisaną tak tajemniczo, pokusę i następujący po niej tragiczny upadek?

A przecież z tym wszystkim wchodzimy już, w dzieje; które na każdym kroku przeplata najformalniejszy dogmat, wchodzimy w coś, co od dziewiętnastu wieków jest podawane jako zasadnicza duchowa strawa i dzieciom w katechizmie i słuchaczom teologii w uczonych wykładach i ogółowi wiernych w liturgii i miłośnikom piękna w chrześcijańskiej sztuce.

I dla czegoż to wszystko ma być przekreślone a zastąpione teorią, której nikt nigdy nie udowodnił i która zwłaszcza w u-

aetatis periti usi fuerint... nihilominus quodam vero sensu ad genus historiae pertinent et oratione simplici ac figurata tum praecipuas veritates referunt quibus aeterna nostra salus innititur, tum popularem descriptionem originis generis humani continent“.

stach katolika, nie chcącego zerwać z jasnymi dogmatami wiary, nie może nie wyglądać zupełnie niezgrabnie?

Nie można się dziwić, że ten ogromny umysł, jakim był Scheeben, obdarzony od Piusa XI epitetem „niezrównanego teologa“, bardzo surowy sąd wydaje o teorii ewolucjonizmu, stosowanej choćby tylko do ludzkiego ciała. Po ślicznej, na nauce Ojców opartej, analizie wspomnianego opisu Księgi Rodzaju, powiada dosłownie, co następuje: „Jest to więc już *h e r e z j a* (podkreślenia bierzemy z oryginału), jeżeli ktoś przyjmuje, że człowiek co do ciała, na drodze powolnej ewolucji form, faktycznie wywodzi się z małpy, chociaż by równocześnie przypuszczał dodatkowe, po ukończeniu przeobrażeń, stworzenie duszy przez Boga. A nawet, choćby nie brać w rachubę objawienia, byłoby już *f i l o z o f i c z n y m a b s u r d e m* twierdzenie, że taka przemiana typów organicznych, jaka byłaby potrzebna dla osiągnięcia ludzkiego ciała, jest wedle praw natury *m o ż l i w a* i z mądrością Bożą zgodna. Nie da się bowiem pomyśleć, żeby Bóg to ciało, które przeznaczył na świątynię swego obrazu, z niższych i obcych organizmów wyprowadzał“⁸⁾.

Nie mamy trudności zgodzić się na to, że zarzut „herezji“ przez wielkiego teologa postawiony, jest zbyt surowy, choć sąd jego w tej mierze nie jest całkiem odosobniony. W każdym razie jednak jest to dowód, jak patrzyły na tę sprawę umysły ludzi bardzo a bardzo światłych i głęboko tkwiących w odwiecznej, a przez Ducha Świętego kształtowanej, katolickiej tradycji.

Zwracamy tylko uwagę, że Scheeben, jakby przewidział i uwzględnił w powyższym tekście zarzut, z jakim niekiedy spotkać się można. Mówią mianowicie niektórzy, że lepiej odpowiada godności człowieka utworzenie jego ciała z żywej, organicznej materii, niż „z mułu z ziemi“. Otóż rzecz ma się wprost przeciwnie. Materia nieorganiczna, która jest sama przez się tylko substratem do budowy życia, nadaje się bardzo dobrze do tego, co przez nią Bóg chciał wyrazić, mianowicie że ciało ludzkie pochodzi „z ziemi“, ale nie nosi na sobie tej cechy poniżającej człowieka, jaką miałaby z konieczności, gdyby była już ożywiona zwierzęcą duszą. Toteż, kiedy Bóg mówi człowiekowi po upadku: „Wrócisz się do ziemi, z którejś wzięty, boś jest prochem i w proch się obrócisz“ (3 19), widzimy w tym zu-

⁸⁾ Katholische Dogmatik. tom. 2. księga 3. § 149. n. 384.

pełnie słuszne i na prawdzie oparte upokorzenie ludzkiej pychy, nie widzimy upodlenia, jakie ciągnąłby za sobą zwierzęcy początek. „Zwierzę“ bowiem i „zwierzęcość“ ma zarówno w powszechnej myśli i mowie ludzkiej, jak w terminologii Pisma świętego, w porównaniu do człowieka, coś tchnącego wzgardą⁹⁾. Już zaś do człowieka jako takiego, nigdy Bóg ze wzgardą się nie odnosił, bo nie mógł chcieć ubliżyć najpiękniejszemu z widzialnych dzieł swoich. Jak traktuje nas zawsze „z wielkim uszanowaniem“ (Mądr 12, 18), tak od początku uczynił człowieka „we czci, in honore“ i dlatego nie dał mu rodziciele zwierzęcych. Nie kto inny tylko Bóg wkłada Prorokowi te słowa na usta: „Cóż jest człowiek, że nań pamiętasz, albo syn człowieczy, że go nawiedzasz? Uczyniłeś go mało co mniejszym od aniołów, chwałą i czcią ukoronowałeś go i postawiłeś go nad dziełami rąk twoich. Poddąłeś wszystko pod nogi jego: owce i woły wszystkie, nadto i zwierzęta polne, ptactwo niebieskie i ryby morskie, które się przechodzą po ścieżkach morza“ (Ps. 8, 8 n.). Nie potrzeba nad tym się rozwodzić, jak te objawione słowa przystają do ewolucjonistycznych pojęć. Kto by zaś szukał wyjścia z tej i wielu innych podobnych kolizji w tanim wykręcie, że Pismo święte to tylko symbole i symbole rzeczy niewidzialnych, bez żadnego o rzeczywistościach ziemskich pouczenia, niech dobrze się zastanowi czy jest jeszcze w obrębie tej wiary, którą Kościół Chrystusowy po wszystkie czasy wyznawał i w której obronie najwyższy jego Pasterz świeżo wystąpił.

Nie chcemy dłużej roztrząsać kwestii, która wydaje nam się zupełnie jasną. Choćby jeszcze setki starych szkieletów po całym świecie znaleziono i pomieszczono je pod różnymi uczonymi nazwami i w muzeach i w schematach ewolucjonistycznej genealogii gatunku homo sapiens, jesteśmy zupełnie pewni, że pomost nad przepaścią dzielącą zwierzę od człowieka nie bę-

⁹⁾ Z bardzo wielu tekstów Pisma świętego, które zwierzęcości w zestawieniu z człowieczeństwem nadają sens wyraźnie pejoratywny, przytaczamy kilka: „Człowiek, gdy był we czci, nie rozumiał, przyrównany jest bydłom bezrozumnym i stał się im podobnym“ (Ps 48, 13. 21). „Nie bądźcież jako koń i muł, które nie mają rozumu“ (Ps. 31, 9). „Zwierzęcy człowiek nie pojmuje co jest ducha Bożego“ (1 Kor-2, 14). „Grzesznicy... wszystko, czego nie pojmują to bluźnią, a cokolwiek z przyrodzenia, jak nierozumne bydło, poznają, w tym się psują“ (Jud 10) itd.

dzie nigdy odkryty, bo nie ma go i być nie może. Człowiek, nawet co do ciała, nigdy nie był w pełni dzieckiem tego świata, tylko umiłowanym dzieckiem Bożym i dla tego od Boga musi się uczyć, co ma o sobie rozumieć i jak się w myśl tego rozumienia zachować, by do Ojca w niebie kiedyś się dostać.

Ks. Jan Górka

Żeromski — prometeista

I

Że duszę Żeromskiego dręczył bardzo problem zła, tego dowodzi nie tylko już formalna jego obsesja, wyrażająca się w naturalistycznie brutalnym oddawaniu przejawów cierpienia, gwałtu, przemocy i okrucieństwa, ale także i znamienne refleksje, które przewijają się niekiedy w jego utworach, obracając się dookoła tego tematu. Książę Gintułt w „Popiołach” zagłębia się przecież w dyskusję między św. Augustynem a Fortunatusem manichejczykiem na temat: „Unde sit malum?”, „skąd się bierze zło?” — przy czym wyraźne sympatie Gintułta a z nim i autora są po stronie ujęcia Fortunatusa, głoszącego, że natura zła współwieczna jest Bogu.

Świat w tej interpretacji przedstawia się niezwykle pesymistycznie. Pustelnik Fortunatus za plecami swymi ma plemię ludzkie. Widzi całe jego dzieje i wszystek żywot. Wiekui sty tryumf liktora i wiekuiście zdeptany duch. Widzi, że wszystko, co jest, jest materią swaru, przyczyną bitwy, że zaiste wojna bez końca, Polemos propater, jest losem człowieka, a ginie w niej słabszy i lepszy. W samym sobie ma żywioły nieznanne, gdzie rozkosz splata się z boleścią, gdzie mądra myśl wyrasta wolno i wśród większego mozołu niż palma w szczerej puszcy, a jeden wybuch namiętności do cna łamie i niweczy przez setkę nocy i dni trudu wypielegnowaną... Gdzież wzrok obróci? W dziecinne lata... Tam dokąd chodzi najchętniej ludzka niedola, żeby się wśród łez uciszyć? Ale przenikające i badawcze wejrzenie mądrości ujrzy tam jeno bytowanie cielesne, pełne dziedzictwa złości, wyniesionej z żył ojca i z łona matki. Spojrzy w idącą bezsilnie starość i z przerażeniem zobaczy złe najstraszniejsze: choroby ciała, jak z bezrozumną

głupotą-młotem z żelaza rozbijają przemądrze zbudowane kości i doskonale tkanki. Ujrzy ruinę ducha równego Bogu, który wśród nędzy i rozpaczyny upada, drży i skamle... Któż uczynił to wszystko złe? Któż je wysnuł ze swego łona? Skąd się poczęło trzęsienie ziemi i burza na szlakach morskich? Azaliż człowiek stworzył jadowitą żmiję i podłą hienę? Azaliż on wymyślił śmierć?"

Ale nie te pytania sięgają w samo sedno rzeczy. O wiele istotniejsze wydają się owe zarzuty, które tutaj prometeizm Żeromskiego piętrzy, jakby idąc w ślady Dostojewskiego (zwłaszcza przypominają się tutaj trudności wysunięte przez Iwana Karamazowa). „Puścić samotne chłopiátko — mówi tu autor o cierniach ojcowskich — w świat owładnięty przez krokodyle i skorpiony, na ląd, w który uderza niespodziewanie trzęsienie ziemi, na morze, które gonitwa wszechwichrów zamienia na bezrozumnego kata... Myśleć konając, że pójdzie samo jedno pomiędzy zbiry ludzkie, że je bezbronne otoczą przemądrze, chytrze ukryte, niezbadane choroby — trąd i syfilis, ospa i tyfus, że stokroć gorsze od chorób otoczą je zbrodnie ludzkie, nieprzeliczone wymysły łajdactwa, co się już formą żywota stały, rozuzdane chuci i brudy... Myśleć, że czystymi oczyma, w których zamknięty jest firmament niewinności, będzie widziało ową walkę zbrojczyków ze zbrojczkami, że z czasem stanie się samo jedną więcej sztuką jakiejś gromady“.

Problematykę Dostojewskiego uczynił Żeromski jeszcze bardziej wstrząsającą, gdyż kazał ją przeżywać miłośnikowi „głowy najdroższej“, wyobrażającemu sobie sponiewieranymi swoje ukochania. Zwłaszcza motyw znieprawienia czystych serc dziecięcych występuje u niego ze szczególną siłą, tworząc już jakby pewien natrętny kompleks. Romantyzm znał ten wyjątkowo bolesny gatunek cierpienia, tę tragedię janczarstwa, ale nie położył na nią nacisku. Tylko w „Anhellim“ spotykamy przejmujący obraz, jak pop wypacza dziecięce dusze, przekupując głodne pacholeta kosztami z chlebem; „przebiera miarę zasiewając złe ziarno i każąc czystość dusz tych maleńkich“. U Żeromskiego spotykamy przejmującą scenę w „Róży“, kiedy to Ost błaga swoich oprawców, dawnych towarzyszy, aby się zajęli jego dzieckiem: „Syna mam — mówi — chłopaka małego, Michałka. Jedynaście mu lat. W Kielcach. We fabryce się spytać. Michał imię, jedynaście mu lat. Przez polską mowę

proszę i przez dawną pamięć... Żeby zaś na szpicla nie wyszedł. Zbawicielu! Zbawicielu! Święte słowo mu zanieść“.

A w „Godzinie“ opowiada bohater o widoku, który wstrząsnął nim do głębi, którego wspomnienie uzbroi go potem męstwem przed niebezpieczną operacją. „Stróż domu trzymał coś ciekawego. Kiedy rozsunąwszy koło widzów stanąłem u rdzenia sprawy, ujrzałem siedmioletnią dziewczynkę, która niosła na rękę dziesięciomiesięcznego chłopczyka. Włosy jej były czesane przed wieloma laty, bo coś w rodzaju warkoczów pozlepiało się w tłuste kołtuny; łachman, którym była okręcona wzorem piastunek, rozlaził się na plecach, ukazując łopatki wyteżone od ciężaru. Spódnica była w strzępach, nogi bose. Pierwsze, prędko skuteczzone badania i zeznania świadków okazały, że to jakaś wyrodna matka przysłała dwoje swych dzieci, aby budziły obrzydzenie oraz litość widokiem nędzy i żebrały. Ale szczwana już w swym rzemiośle dziewczucha nie chciała wymienić adresu matki tak występnej... Ciężar małego chłopaka, który siedział na lewej ręce siostry przywiązany szmaciskiem na cały dzień, wykrzywił korpus jej ciała. Czerwona ręka niemowlęcia, kurczowym ruchem trzymała się za szyję dziewczyny. Była to prawica uzbrojona w palce, które już umiały trzymać się mocno życia całymi godzinami, bez ruchu, szemrania i wytchnienia. Była to ręka dziesięciomiesięcznego człowieka, który już wdział ludzkie jarzmo. Głowa jego zwracała się w naszą stronę, w stronę czułych widzów. Gołe łopatki, wzdrygające się co chwila wskutek podrzucania ciężaru, nogi odsłonięte aż do bioder, chłostał wiatr i smagał bat śniegu. Szliśmy coraz prędzej. Na pytania, czemu wzbrania się opisać ulicę i lokal swej matki, badana w urzędzie świadczyła, że tego nie powie, bo ją za takie rzeczy biją w domu „po mordzie“. — Wprawdzie na zrozpaczone refleksje bohatera siostra zakonna odpowiada tu aktem najpełniejszego do Boga zaufania: „Kruk opuszcza dzieci swe i odlatuje. Bóg im wtedy strawę gotuje, tułających się po gnieździe tam i sam, gdy matka ich, w dalekich polach zabita, nie wraca. Z gnoju ich gniazda rodzą się motyle, przylatują na skrzydłach aż do ich dziobków otwartych i za pokarm im służą“, ale nie widać, aby wiarę tę dzielił bohater, wyrażający tutaj przecież nastroje samego pisarza.

Rzecz znamienna, że mimo tego nastawienia na prometeizm, w ścisłym tego słowa znaczeniu, na prometeizm buntujący się przeciw Bogu i zwalający na niego odpowiedzialność za cierpienia i zło pisarz zdobywa się tylko wyjątkowo. Tak np. w „Poganinie“ (jak na to zwrócił uwagę prof. Konrad Górski w swym szkicu: „Żeromski a katolicyzm“, *Verbum* 1934. II) odzywa się przemocą nawrócony na prawosławie chłop, skarżąc się na doznane męki: „Jakby Pan Bóg na niebie był, jakby był sprawiedliwy, to by na świecie nie było tego katostwa“. O połowicznym prometeizmie Rafała Olbromskiego później jeszcze wspomnimy.

Przejęściowa skłonność Żeromskiego do mazdeizmu może być uważana jako dążność do przewycięzania prometeizmu na swoistej drodze. W koncepcji tej przerzuca się przecież odpowiedzialność za istnienie zła z Boga-dobra na odwieczne niezależnie odeń istniejące zło, będące nie, jak w filozofii chrześcijańskiej, brakiem dobra, ale stanowiące drugi osobny obok dobra pierwiastek.

Jest to bardzo charakterystyczne, że mimo silnych węzłów łączących pisarza z romantyzmem, nie poszedł on, jak to uczynił Mickiewicz, na tradycyjne rozwiązanie gwarancjonistyczne, które w Bogu upatrywało porękę istnienia i zachowania najważniejszych ziemskich wartości. Można nawet powiedzieć, że postawa Żeromskiego jest charakterystycznym wyrazem załamania tak znamiennej dla staropolskiej religijności nadziei, wysuwającej słowa Psalmu: „Kto się w opiekę poda Panu swemu... śmieie rzec może mam obrońcę Boga, nie przyjdzie na mnie żadna straszna trwoga“, jako zawołanie przewodnie. Będziemy spotykać się w twórczości pisarza z pretensją skierowaną do Boga, że nie wypełnia żarliwych prośb człowieka. Tak np. na darmo stary Berto w „Charitas“ zanosí do Stwórcy, wzruszająco gorącą modlitwę. Autor pokazuje w dalszym ciągu, że próżne będą te wołania: Syn Berta zostanie złodziejem, córka naprzód uwiedzioną dziewczyną, potem zaś kurtyzaną. Czuć w tym ujęciu wyraźnie żal pisarza, że nie może się oprzeć na tej postawie, która ongiś była mu tak bliska. Bo młody Żeromski, jeśli wolno autobiograficznie potraktować cytowany poniżej fragment „Syzyfowych prac“, wychowany zo-

stał przez głęboko pobożną matkę, właśnie w takiej duchowej aurze. „Jak na wiosnę z nagiego gruntu wyrasta niespodziewanie, na oko z niczego pęd kwiatu, idzie za słońcem i otwiera ku niemu swój kielich, tak w duszy Marcinka z niczego wyrosło uczucie nieznane, cudowny kwiat wieku dziecięcego. ufność. Roztoczyła ona dokoła chłopca jak gdyby nadziemski zapach. Wszystko było zrozumiałe i wytłumaczone w tej zaczarowanej krainie, wszelkie zjawiska i rzeczy objęte były prawdziwym systematem filozoficznym, którego punktem wyjścia był pacierz.... Jezus Chrystus, którego skroń okrwawiona zwieszała się w stronę krypty w najbliższym od niej ołtarzu — zdawał się nakłaniać ucha i słuchać nieskończonych modłów... Wśród trwóg, w jakie obfituje szkoła rosyjska, w głębi nocy sierocych wiedział dobrze, że mu włos z głowy nie spadnie. Był to cudowny sen na łonie Boga.“

Czytając te słowa przypominają nam się przeżycia młodego Teofila, z Parandowskiego „Nieba w płomieniach“, który też zaczynał od analogicznej, religijnej postawy, zanim stał się przekonany wolnomyślicielem. Nic to dziwnego. Klimat kończącej się moderny, w której jednak mocno jeszcze rozbrzmiewały niektóre idee pozytywizmu, przedstawiony przez Parandowskiego, w dużej mierze odtwarzał to środowisko duchowe, w którym przyszło żyć — nieco tylko wcześniej — Żeromskiemu.

Otóż to ufnę odniesienie się do Boga już u młodego Żeromskiego zostaje zakwestionowane, i to nie tylko z powodu zetknięcia się z niedolą kwestii socjalnej i z tragedią narodowej niewoli, choć oczywiście te czynniki odegrały tutaj doniosłą rolę. Wspomniałem już, że jest to przecież zastanawiające, jak autor od początku swej twórczości gromadzi pełne zgrozy obrazy ludzkiego cierpienia, obrazy ohydneho gwałtu i przemocy, jak im jego wyobrażenia nadaje jaskrawo naturalistyczny wyraz; w sposób nieraz już patologiczny wybiera Żeromski sytuacje szczególnie drastyczne, sceny, w których pada ofiarą sama osobowość ludzka, jarzmiona, spadająca już niemal do rzędu rzeczy, sponiewierana, zbezczeszczona. Można wyszukiwać rozmaite przyczyny tej uderzającej skłonności, ale nie na ostatnim chyba miejscu trzeba w niej widzieć uraz metafizycznej już natury, dążenie obrażonego humanitaryzmu do dokumentacji jak najbogatszej zarzutów,

występujących przeciwko porządkowi tego stworzonego świata, a więc przejaw prometejskiego już niemal nastawienia. Porządek natury, w której panuje walka o byt, i rytm dziejów człowieka opartych w odczuciu pisarza przede wszystkim o zdradę, okrucieństwo i niewolę, zaprawionych niejednokrotnie perwersją, rodzą protest w jego duszy.

Mazdeistyczna koncepcja odwołująca się do Arimana i Ormuzda stanowiła wprawdzie ponętne wyjaśnienie kwestii zła, ale, pomijając już ten fakt, że wprowadzała ona na miejsce monoteizmu już dualizm, stała ona w jaskrawej sprzeczności z racjonalistyczną tezą Oświecenia podjętą przez Wielką Rewolucję, która istotę zła upatrywała w niedoskonałości tych czy innych instytucji ludzkich, traktowała je jako czynnik przemijający.

Wymagałoby to zresztą osobnych badań, aby wyjaśnić, jakie motywy wpłynęły na zarzucenie przez Żeromskiego koncepcji mazdeistycznej. Ograniczamy tu się tylko do stwierdzenia, że na tej drodze autor się ostatecznie nie utrzymał, że z biegiem lat wzrastał u niego pociąg do rozważania chrześcijańskiego i chrześcijański Bóg, z którym się tak często wadził, coraz bardziej — o czym później jeszcze powiemy — zaczął zajmować miejsce w jego twórczości.

III

Jeden wszakże czynnik z chrześcijaństwem wcale nie związany, owszem całkiem mu przeciwny zaważył z pewnością w tym kierunku, że mazdeistyczna próba interpretacji powstania zła w końcu u pisarza zanikła. Nie mogła ona trwać długo, skoro samo zło nie zawsze jawiło się pisarzowi jako coś bezwzględnie negatywnego, skoro istniały w jego twórczości chwile, w których zaznaczył, że pozostawało ono w ścisłym związku z czarem i wspaniałością życia. Pojęcie życia stawalo się u niego czymś nadrzędnym, wznoszącym się ponad dobro i zło, cierpienie i szczęście. Niezmiernie silne biologiczne jego odczucie urastało tu już do wyżyn metafizycznych. Smutek przecież, który wyraża całe okrucieństwo natury człowieka, jest zarazem — trafnie to podniósł Adamczewski — i patronem miłości. Św. Wojciech we „Wietrze od morza” patrząc się na to, jak szczerpak pożera płotkę, nie wie komu ma błogosławić, tak się wtapia we wszystkie przejawy bujnego życia. Kiedy owionie go

pod wpływem muzyki Smętka gorące tchnienie życia, pod jego wrażeniem poczuje, że „wszystko dawne, rozpieczętowane, wietrzne, czego słowo nie wyrazi — zawrzało w głębi duszy, niby ukrop na ogniu. Stało się nowe, godne żalu. I to nawet — o dziwna siła! — co było niegdyś boleścią ponad miarę. Przemoc tyranów ociekających krwią ofiar i zawziętych w ślepym uporze, przemoc tłumu bardziej zacieklego w swym zwierzęcym obyczaju niż sama władców tyrania — krew braci i rodziny pod mieczami i ostrzem toporów, uragowiska, wypędzenie z ojczyzny, przymus do wiekuistej po świecie „wędrowności“. Niesłuchanie intensywny o biologicznym już podkładzie witalizm bywał dla pisarza silną (choć wielokrotnie z olbrzymim napięciem woli przewycięzaną) pokusą, aby pograć się w jego tonie i w ten sposób uciec od wszystkich dręczących zagadnień.

Jakże znamienne jest witalistyczne przewyciężenie tragicznych przeżyć przez Rafała Olbromskiego. Spotyka go cios godzący w jego najosobistsze, najgłębsze umiłowanie — tragedia podobna do tej, jaką przeżywa w „Panu Wołodyjowskim“ nieszczęśliwy Nowowiejski, który od śmierci już tylko oczekuje wyzwolenia. Ogląda zbezczeszczenie swego ukochania, „to najstraszniejsze co mógł zobaczyć na ziemi“. A jednak jego rozpacz przejawia się naprzód w bardzo wyraźnie zarysowanym prometeizmie, a potem przechodzi w duchowe odrętwienie, by ostatecznie odpaść od niego jak zeschnięty liść z drzewa. Początkowo rzuca Rafał pod adresem przyrody wyzwania, kiedy woła do gór i do nieba: „Cóżem wam uczynił? cóżem uczynił?.. Precz odejdźcie, widziadła! Któż was uczynił współnikami mojej męczarni w ciągu jednego dnia? Któż was przemienił w części prześladowania, w narzędzia rozpasanej tyranii?“ Ale nieprzekonywujące i niezgodne z tym tonem są jego błagania, aby się góry i drzewa nad nim zlitowały, aby się stały tym, czym są: „O góry, góry — stańcie się na nowo zimnymi górami, budzącymi młode siły i radość... Ty lesie, bądź znowu szumiącym lasem...“ itd. W jakiś czas potem zwycięża jednak jego krzepka natura i w drodze do Olszyny Rafał już czuje, że „pierwszy to raz przestała go bić dola od tamtej chwili“. A w Stokłosach pozostając pod urokiem natury „Rafał zatrzymał się w miejscu jak wryty i pierwszy raz od tyłu czasów roześmiał się w głębi, z gruntu duszy, do myśli nowej dla niego,

nieznanej jakoby obcy świat. Zadumał się nad tym, jak to dobrze jest żyć... Począł wolno sam z siebie przemyślać, jak piękny jest i niewysłowny świat, jak wielkim a błogosławnym cudem jest życie, jak dziwnymi sposobami godzina cierpień przeistacza się w stokrotne bogactwo radości, płynące z widoku ziemi“...

IV

Nie ulega wątpliwości, że problemu zła i cierpienia nie przemyślał pisarz do końca, że spotykamy u niego charakterystyczne w tej dziedzinie połowiczności i niekonsekwencje. Jest to przecież zastanawiające, że od czasu do czasu, w późniejszej zwłaszcza twórczości, bohaterowie zwracają się do Boga z prośbą o ratunek swoich ukochań lub o utwierdzenie się we wierze w ich pośmiertne bytowanie, najczęściej jednak i najszybciej wówczas, gdy serca ich przepełnione są uczuciem szczęścia. Ale ten Bóg jest jedynie wyjątkowo Opatrznością i to tylko dla spraw indywidualnych. Zbiorowe sprawy, narodowe czy społeczne, jakby się wymykają u Żeromskiego spod Jego kompetencji — są to tereny pozostawione wyłącznie wysiłkowi człowieka. Próby objęcia tych zagadnień dialektyką religijną traktuje Żeromski, zwłaszcza jeśli idzie o sprawy społeczne, jako naciąganie, jako już nadużywanie argumentów religijnych, przez wciąganie ich w jakoby niepowołaną dziedzinę — dość przypomnieć tu jego znamienne ataki na naukę Kościoła, pocieszającą biednych perspektywami szczęśliwej wieczności — typowe nieporozumienie płynące ze znanych źródeł: z mylnego przeświadczenia, jakoby religia katolicka wykluczała sprawiedliwość jako niepotrzebną i usiłowała rozwiązać kwestię społeczną tylko za pomocą miłosierdzia!

Ale o wiele większa niekonsekwencja rysowała się u pisarza jeszcze na innym tle. Oto istniało w psychice jego utajone przeciwieństwo między postawą tragika, a postawą reformatora. Tragik odczuwał zło jako coś związanego z samą naturą rzeczywistości, reformator natomiast upatrywał w nim tylko przejaw wadliwych stosunków społecznych. Stąd z pesymizmem pierwszego walczył optymizm drugiego, pocieszającego się myślą, że kiedyś nastąpi wielka Sanatio in radice, z ideologii Wielkiej Rewolucji, wywodzącą się, a tak znamienne dla 19 stulecia wiarę w postęp człowieka, w ciągłe do-

skonalenie się jego moralne. Niekiedy zwyciężał optymistą, kiedy indziej znowu chwiać się poczynano w duszy pisarza zaufanie do ludzkiej natury. Zwłaszcza w ostatnim okresie jego twórczości charakterystycznie uwydatniło się to falowanie.

Zresztą pasja Żeromskiego dla zagadnień społeczno-narodowych była tak wielka, że przesłaniały mu nieraz one istotę samego problemu zła i cierpienia. Niekiedy odnosi się z jego utworów wręcz wrażenie, że pisarz wyobraża sobie, iż gdyby powyższe sprawy zostały pomyślnie rozwiązane, to tym samym dręczący go kompleks prometeizmu zostałby przezwyciężony i skończyłoby się panowanie Smętka. Jest to, nawiasem mówiąc, ogromnie polski rys Żeromskiego, dowodzący jak kwestia polska górowała wówczas nad innymi, choćby najbardziej ważnymi problemami. Bo czy nie ten sam tok myślenia spotykamy również we Wielkiej Improwizacji Mickiewicza? Przecież i tutaj punktem wyjścia było cierpienie człowieka i problem jego uszczęśliwienia! A jednak skoro poeta dopracował się w utworze perspektyw szczęśliwego rozwiązania tragedii zbiorowej i wielkie jakoby w przyszłości wspaniałości zmarłych wstającej ojczyzny, od razu zanikły jego bunt i szamotania się wewnętrzne, choć przecież faktycznie najistotniejszy problem zła i cierpienia w skali ogólnoludzkiej nie został przez to wcale jeszcze rozwiązany! A przecież słusznie powiada St. Brzozowski w „Kataraktach”: „Rzeczą pozbawioną wagi jest umiejscowienie zdarzeń w przestrzeni i czasie; i nie to jest ważne w nieszczęściu, że nam się przytrafiło”. I zwraca uwagę na „to zło, którego żadnymi siłami usunąć nie można, które z natury swojej już jest wieczne i niezmiennie”. I w tym punkcie może najbardziej charakterystycznie zarysowuje się różnica między stanowiskiem Conrada a Żeromskiego, który przecież — jak autor „Lorda Jima” — też głosił hasła dumnej wierności samemu sobie, też był entuzjastą straconej placówki, też odczuwał nieustanne zagrożenie człowieka, ale nie tyle przez żywioły i przez los tragiczny, ile przez szczególne warunki dziejowej egzystencji. Rzecz szczególna i znamienita zarazem, że mimo tego niewątpliwego powinowactwa stanowisk, Żeromski w swych szkicach o Conradzie nie na tę jego postawę kładł silny nacisk, ale na jego stosunek do polskości.

Ale wiara w misję i zwycięstwo narodu miała pokrycie u Mickiewicza po części w jego gwarancjonistycznej postawie,

Żeromski natomiast ją zarzucił, stąd przebieg dziejowych wydarzeń nastrojał go raz pesymistycznie, raz optymistycznie. Wprawdzie rzeczywistość przyniosła pisarzowi w ostatnich jego latach nadspodziewane spełnienie jego jednego gorącego pragnienia: uzyskanie niepodległości przez Polskę, i to wydarzenie pozwoliło na miejscowe przejaśnienie się jego horyzontów myślowych, tak zwykle pesymizmem przyćmionych, ale drugi z naczelnych jego problematów — kwestia socjalna — nie znalazł zadawalającego Żeromskiego rozwiązania, i sam autor wahał się tutaj między utopijnymi koncepcjami a postulatami radykalizmu, nie dochodząc jednak do aprobaty metod rewolucyjnych w pełni urzeczywistnionych na wschodzie. Wyrazem tych niezgodnionych rozbieżności było ostatnie jego dzieło: „Przedwiośnie“.

Że pisarzowi na czysto naturalnej drodze, tzn. na płaszczyźnie wyłącznie doczesnych wartości nie udało się zdobyć na przekonywujące przewycięzanie kompleksu zła i cierpienia, tego najwymowniejszym bodaj dowodem „Powieść o Udałym Walgierzu“. Walgierz powracający samowolnie do swego zamczyska w Tyńcu przeżywa przecież tragedię straszną. Zdradza go ukochana żona; wraz z jego wrogiem Wiślimierzem, swoim kochankiem, przykuwa go do słupa i każe mu spoglądać na ohydę roztaczającego się bezwstydnie przed jego oczyma wiarołomstwa. Zawodzi go częściowo sterroryzowany, a częściowo przekupiony przez ciemieńców przyjacieli. Więc w cierpieniu łamie się serce Walgierza. Dramat to z tych, o których Żeromski pisać będzie w „Godzinie“. „Gdzież się podziały uśmiechy i westchnienia wznioślejsze niż słońce, księżyc i gwiazdy? Jakimże sposobem przestało istnieć to, co było bardziej rzeczywiste niż trwałość gleby, morza i gór, bardziej ważne niż byt wszystkiego, co jest do końca świata?“ A jednak uwolniony przez zdradę Walgierz wznosi się ponad ten swój ból, i to wznosi się zupełnie jak mickiewiczowscy bohaterowie, nie z pobudek religijnych, nie z metafizycznych ale z narodowych. Nie wartości absolutne ale wartości względne, wartości czysto ludzkie (podkreślmy zbiorowe a nie indywidualne), koją jego wzburzoną duszę. Jak romantycznych bohaterów wyzwala go wizja szczęśliwego ludu. „Nowe zamki, jakoby gniazda orłowe, wydzwignę na szczyty gór, nowe sioła rozsądę po puszczy jak ule pszczoł, pszeniczne i żytnie ziarno rozsieję po stokach, gdzie

rośnie jałowiec, po nizinach, kędy kwitną kaliny". Pociąga go wyczarowany przez Wydrzyoko obraz: „Uderzymy w ziemię nieżywą, w ziemię jałową, w ziemię płonną, ostrzem narzędzi z żelaza i dobędziemy z jej łona śpiew rozkochanych niewiast, gwar dzieci i wielki hymn mężów, schylonych nad zagonami złotej pszenicy i żyta, co się srebrzy pod niebem". I pójdzie szukać porzuconego wielkiego króla, aby pełnić służbę narodowi. Tak więc tradycyjnym szlakiem polskiej literatury, służba ojczyźnie stawała się problematem dominującym, który miał rozwiązywać jakoby wszystkie inne, spychając problem prometeizmu na plan dalszy...

V

Ale nie tylko motywy narodowo-społeczne oddziaływały na przygłuszenie prometeistycznych tendencji. Wpływała na to i koncepcja heroizmu Żeromskiego. Właśnie walka ze złem, z jego okropnością, jego przewagą była w stanie wydobyć z duszy ludzkie maksimum bohaterskiego napięcia, ofiarnej do ostatnich krańców woli. A ta postawa szczególnie wspaniale uwydatniała się u tych, którzy wielkości ludzkiej byli najpiękniejszymi kwiatami — u Świętych. I chociaż nie brak w twórczości pisarza wzmianek, które świadczą o mylnej jego identyfikacji świętości z odwróceniem się od świata i przesadną, wyniszczającą życie ascezą, to jednak były momenty, w których trafnie odczuwał, że jest ona jedyną drogą, na której można znaleźć odpowiedź na te bolesne trudności, jakie piętrzy przed człowiekiem tajemnica zła i cierpienia. Świętość była tą wartością, która zapewniała go o istnieniu Ładu Wyższego, budziła w nim zaufanie do siły rządzącej światem.

W „Nawróceniu Judasza“ brat Tytus zapewnia Nienaskiego, doszukującego się w każdej ascezie zakapturzonego egoizmu, że „Bóg, który wszystko waży i pamięta, dał mi w niezgłębionym miłosierdziu swoim łaskę ujrzenia męża, co duszę swoją położył w dzieło prawości, co się mocą wewnętrzną wydzwignął ponad moc szatańską“. A następne karty powieści przekonują nas, że brat Tytus się nie mylił. Człowiek, który dojrzał ten najwspanialszy twór Boga, jakim jest święty, może innymi oczyma spoglądać na skłębione wirowisko ludzkich złości i namietności, i dlatego brat Tytus słysząc wzmiankę o szatanie „głosem cichym a pewnym i mocniejszym niż najdonioślejszy krzyk ode-

zwał się: Bóg czuwa nad światem“, choć świadom jest niestychanej deprawacji, jaką wywołuje pieniądz we współczesnym świecie. Bolesław Chrobry w „Opowieści o Udałym Walgierzu“ ugnie swe dumne zamysły wobec wymowy wynędzniałej twarzy ascety-biskupa, zebrzącego o łaskę swym płaczem, w milczeniu, gdyż będzie on przedstawiał moc jeszcze wyższą od jego potęgi. A św. Wojciech odniesie najtrudniejsze i najbardziej podziwiane przez autora zwycięstwo nad przywiązaniem do życia.

Ale, rzecz ciekawa, szczególną wymowę posiada dla pisarza nie tyle świętość, ile niepokalaność dziecinnej czy młodzieńczej duszy, która dlań stanowi jakby żywy dowód istnienia wyższego świata; stąd namiętnie tęskni on za niewinnością lat dziecięcych. Stary Wyszka w „Wietrze od morza“ ulatuje wspomnieniami do tych obrazów. „Śmiały się w nim chichotaniem tym najradośniejszym niewinne dziewczyneczki, anioły za małe ludki poprzebierane, do których szatan żadnej jeszcze nie miał racji i prawa. Zanadto jeszcze przeczyste są w sobie, żeby w nich coś dla siebie odnalazł. Igrają na brzegu... Stary Wyszka wzdychał i płakał w głębi duszy, czemu dzieci przestają być aniołami i wyradzają się w grzeszników brudnych, śmierdzących ludzką chucią i nierządem, w organy jedzące i pijące, w naczynia zbrodni i hańby. Czemu odlatuje z nich niewinny i pachnący kwiat dzieciństwa i twardy nasienny owoc powstaje. Wzdychał za dziewczeczkami, które we śnie o przeszłości widział jako swe córki rodzone. Otaczały teraz jego głowę ni to chór aniołów, śpiewając, weseląc się i tańcząc“. Pamiętajmy, że ten ustęp znajduje się w książce, w której nie brak motywu — że zacytuje tu Adamczewskiego — „pożądliwego napawania się widokiem nagości kobiecej“, wzrastającej swobody pióra w dziedzinie erotycznej.

A i młodzieńcza czystość posiada dla pisarza szczególny urok, staje się gwarancją pośmiertnego bytowania. „Przeczysty skaucie — woła w głębi duszy doktor Zenon w noweli „Złe spojrzenie“, a my słyszymy w tych słowach głos samego Żeromskiego, który niezmiernie silnie przeżył śmierć swego syna — przeczysty duchem i ciałem, nieskalany brudem ziemi, czyli tam jesteś także skautem w zastępach Boga?“. Jest to zresztą bardzo jeszcze nieokreślone ujęcie życia pozagrobowego, gdyż z kontekstu wynika, że nieszczęśliwy ojciec męczy się

nieświadomością co do bliższego określenia jego formy. A kiedy doktor Zenon otrzymał od kolegi zmarłego Antosia zaproszenie na nabożeństwo żałobne za syna, zobaczył, że „uśmiech nieopisanej piękności, w którym zawarte było wszystko, stał na wargach gońca, kiedy ów list podawał. Gdyby ten uśmiech można było cudownym sposobem zdjąć z warg jego ludzkich i utrwalić w zewnętrzności, byłby to najważniejszy dokument bytowania ducha wiecznego“.

Otóż to właśnie zetknięcie się młodzieńczej niewinności i bohaterstwa — nie bez osobistych, związanych ze świetlaną postacią syna, doświadczeń — szczególnie silnie działało w kierunku rozbudzenia w duszy pisarza poczucia nadziemskich wartości, zwłaszcza istnienia bytu pozagrobowego, w który tak ciężko było mu uwierzyć, że refleksje na ten temat snuł do ostatnich swych dni. Szczytowy, zdaniem Adamczewskiego, moment religijny w twórczości Żeromskiego przypada przecież na tę scenę, w której Granowski stoi przez zwłokami młodzieńczego bohatera, niezłomnego Jasiołda. „Gdy tak w szczególnym przyémieniu zmysłów patrzył na przepiękną twarz Włodzia, nagle pwiła go radosna myśl, tchnienie jakieś szczęśliwe... Radosny śmiech, wzburzenie ducha, które się z Boga rodzi — gaudium spirituale, quod de Deo est — trzęsło się w jego piersi i wyrывało na usta. Różum stał się jasny i obejmujący wszystko od krańca do krańca. Wreszcie słowo, w którym się nowe, chybkie strzeliste myśli zawarły, wymknęło się z ust. Pan Granowski zawołał ze śmiechem: — ależ tak, tak, Włodziu! Tak, po tysiąc razy! tak zrobimy! Wyplątamy figla wszystkim Sni-com tej ziemi! Teraz ich z mańki zażyjem! Zejdziemy się wszyscy razem wraz — i ty, i ty, męczenniku! I wypowiada Granowski tę tak nową w powieściach Żeromskiego prawdę: „Nie ma umarłych, są tylko umierający“. Nie jest to jeszcze objawienie się świętości. O religijności Jasiołda przerież tak dobrze jak nic nie wiemy; jego bohaterstwo jest — jak u Przełęckiego — raczej aktem wierności samemu sobie, swemu poczuciu honoru, niż posłuszeństwem Bożemu prawu. Sądźmy jednak, że scena ta, w pewnej przynajmniej mierze, może być uważana za pojednanie się (prawdopodobnie zresztą tylko czasowe) z Bogiem. Odkrycie wartości bezwzględnych prowadzi wszak do ich Twórcy, do Wartości Absolutnej, do Boga, który gwarantuje człowiekowi rozwiązanie tajemnicy

zła i cierpienia po Tamtej Stronie. Bohaterstwo — tkwi tu nie-
dopowiedziana myśl — przewycięży wszelką nieprawość
i nikczemność. A bardziej jeszcze można to powiedzieć o święto-
ści. Ona jedna ma zapewnione trwałe wiekuiste istnienie. I dla-
tego kiedy Smętek patrzy się we „Wietrze od morza“ na mę-
czeńską śmierć świętego Wojciecha, oczy jego „napęliła nie-
pewność, rozczarowanie, smęt, albowiem nie było to jego zwy-
cięstwo“. Czy przez to Żeromski w pełni rozwikłał zawiłą bar-
dzo i trudną problematykę prometeizmu, to rzecz inna. Był
już jednak na tropach jej rozwiązania. Istotne jest, że w tym
przynajmniej momencie utracone zaufanie do Boga odzyskał...

Józef Marian Świącicki

Przegląd piśmiennictwa

Z cywilizacyjnych kontrastów

(Na marginesie „Saskich ostatków“ J. I. Kraszewskiego)

„Saskie ostatki“ — to zarazem i ostatki powieściopisarskiej twórczości Kraszewskiego. Toteż czuć tutaj już opadanie skrzydeł — perspektywy historyzoficzne, początkowo dosyć szeroko zarysowane, rozplywają się pod koniec w szlacheckiej gawędzie, o pokroju niemal już humorystycznym, przypominającym „Obrazki“ Chodźki. Ale nawet w tak zacieśnionym ujęciu, nawet przy widocznym słabnięciu talentu, powieść ta nie przestaje być interesującą. Więcej ona jest jeszcze w stanie powiedzieć czytelnikowi, niż niejedno historyczne studium. Bo zdolność chwywania znamiennych symptomów epoki w obrazowym ujęciu, ta cecha rasowego pisarza-historyka, pozostała Kraszewskiemu do końca, i to w stopniu zgola nieprzeciętnym. Jakże charakterystyczną dla saskiego okresu Augusta III jest ta ciągła płatanina magnackich intryg, które najżywotniejsze sprawy Rzeczypospolitej (np. szeroko przedstawiona w utworze kwestia ufundowania Wileńskiego Trybunału) ściągają do rzędu prywatnych zabiegów, do rywalizacji poszczególnych możnowładczych familii, zagrażających już wybuchem wojny domowej całemu państwu. Stąd też akcja powieści na pozór nieważna, przepełniona buduarowymi intrygami, nie jest jednak wcale przypadkowa. Właśnie ta błahość, nieważność ówczesnych wysiłków, składających się na obraz wewnętrznej polityki Rzplitej, była uderzającą cechą epoki...

Ale nie w tym dokumentarnym ujęciu leży wartość „Saskich ostatków“. Może bardziej jeszcze uderzają nas ich cywilizacyjne perspektywy. Wprawdzie stanowisko Kraszewskiego w dziedzinie wartościowania jest niezupełnie jasne i niezupełnie konsekwentne, jednakże nieprzemijające znaczenie posiada wydobycie przezeń cywilizacyjnych kontrastów tego smutnego czasu. Kontrastów powtarzam, bo istotnie trudno znaleźć w dziejach polskich moment, w którym by przeciwieństwa cywilizacyjne zarysowały się z większą wyrazistością. Tragedią naszą w tych czasach było to, że rywalizujące ze sobą prądy okazywały początkowo niemal że same ujemne cechy. Z jednej strony występujące w roli reformatora oświecenie, przejęte w pierwszej fazie przede wszystkim przez zepsute magnackie sfery z najbardziej powierzchownej strony, ujawniało się głównie w negatywny sposób poprzez daleko posunięte zepsucie obyczajów, wzrastającą wolnomyslność, bałwochwalcze uwielbienie dla cudzoziemskiej, wypaczanie charakterów, z drugiej zaś sarmatyzm pod wpływem nieszczęśliwego ustroju oligarchicznego, paczącego morale szlachty, wydawał ze siebie na szczytach drabiny społecznej takie dziwaczne okazy, jak Radziwiłła Panie Kochanku, nie pozbawionego dobrych skłonności, ale głuptasa, zabijaki i pijanicy, na dole zaś rodził, albo takie typy jak Matuszewicza, fałszywego dewota i lizusa — nazbyt przychylnie potraktowanego w końcowym epizodzie przez Kraszewskiego — albo też.

pocziwych rubachów, nie sięgających wzrokiem poza ciasne granice zaścianku, ciemnych, bezmyślnych, skorych — jak to mówią — do wypitki i wybitki. Nie znaczy to oczywiście, aby te postacie były pod względem moralnym zdecydowanie ujemne — poszanowanie ojczystego obyczaju i tradycyjna religijność są ich nieodłącznym znamieniem — ale stanowczo wykazują one ten brak, który najlepiej można by nazwać niedorozwojem cywilizacyjnym.

Tak więc pod koniec okresu saskiego zmagaly się ze sobą ostre antytezy cywilizacyjne: manieryzm i przerafinowanie dekadentyzmu z prostactwem. I szczególnie przykre wrażenie, jakie ten obraz wywiera na czytelniku, płynie stąd, że nie dojrzyć między tymi biegunami złotego środka, że te krańcowości cywilizacyjne stawiają naród w położeniu jakby już bez wyjścia, że nie widać, aby w tych warunkach była jakaś nadzieja na duchową przemianę. Wiemy, że na szczęście, to ponure widowisko nie trwało długo, że nawet w tej saskiej nocy — jak to wykazały dowodnie badania Feldmana — pokazywały się już światelka, że linia rozwojowa polskiej cywilizacji poszła ostatecznie tradycyjnym środkowym szlakiem, który starał się łączyć niewątpliwe wartości swojszczyzny z rozumnym postępem — linia, która tak wspaniale uwydatniła się w „Panu Tadeuszu“. Polskie oświeceniowe tendencje na ogół unikać będą raczej naturalistycznej przesady, charakterystycznej dla Zachodu i popłyną raczej naturalistycznym szlakiem, a więc szlakiem bliskim tego rustykalnego typu życia, jaki znamionował tak wyraźnie polską społeczność. Rewizja zaś sarmatyzmu, posteruje w kierunku oczyszczenia go z niepożądanych nalotów i usunięcia jego zwyródnień. Nade wszystko tych, które płynęły z tej regresji cywilizacyjnej, jaka tak znamienne zaznaczyła się wśród szlachty po Unii, na skutek dominowania litewsko-ruskiej oligarchii.

Tego rehabilitacyjnego, reformistycznego procesu jeszcze u Kraszewskiego nie widać, zgodnie zresztą z historyczną prawdą. Niemniej krytyka jego, wierna tradycjom polskiej naturalistycznej literatury, uderzyła przede wszystkim w cudzoziemszczalą magnaterię. Ostrze satyry skierowane tutaj zostało przeciwko niefortunnnym zapędom w stronę cudzoziemszczyzny, łudzkiej swym fałszywym blaskiem zrażone do starszlacheckiego grubiaństwa istoty (strażnikówna trocka), przeciwko niesumienności magnatów, eksploatujących szlachtę kłamliwymi obietnicami. Apoteozowany przez Polów i Rzewuskich patriarchalizm możnowładczy został tutaj przedstawiony w krzywym zwierciadle. Tołłoczko — jeden z głównych bohaterów akcji — wiernie służący hetmanowi litewskiemu Sapięcie (a raczej jego żonie), zrujnuje się doszczętnie na tych usługach i nawet nie doczeka się obiecannej narzeczonej. Interesująco uwydatnia tutaj Kraszewski, jak pod wpływem nalotów cudzoziemszczyzny ulegają przeobrażeniu dotychczasowe stosunki między magnatami a posługującą im szlachtą. Dawny „wierny sługa“ zamienia się teraz bądź na ubogiego klienta, zobowiązanego za poczęstunek, za „czapkę i papkę“, do wotowania na rzecz swego pana, bądź też na totumfackiego, którego egoizm pański niemiłosiernie wykorzystuje, by ostatecznie wyeksploatować go, ile się da, całkiem o nim zapomnieć. Z tego punktu widzenia rozpatrywana postać Tołłoczki staje się już niemal symboliczną; jego sytuacja jakby w przekroju odzwierciedla położenie owego tak licznego stanu szlacheckich rezydentów, który w nowej sytuacji traci swe dotychczasowe znaczenie, a nawet sam sens swego istnienia. Jeśli ten ustrój, póki trwał w nieskażonym kształcie — wydawał rozmaitego rodzaju Gerwazych a choćby i oddanych, radziwiłłowskich albańczyków, to jego cudzoziemszczalą karykatura jest w stanie teraz wyprodukować tylko Tołłoczków, którzy służą nie z przywiązania, ale z rachuby, i doświadczają boleśnie prawdy, z takim naciskiem sformułowanej przez doświadczonego i roztropnego Maćka Dobrzyńskiego: „laska pańska na pstrym koniu jeździ“.

Krytyka cywilizacyjnych wypaczeń, spowodowanych przez gwałtowny ingres cudzoziemszczyzny w sferę faktycznie rządzącą ówczesną Rzeczpospolitą, nie przeszkodziła jednak Kraszewskiemu zaznaczyć i tych wypaczeń, jakie znamionowały XVIII-wieczny patriarchalizm i to nie tylko u możnowładztwa, gdzie uległ całkowitemu prawie wynaturzeniu, ale także w pewnym przynajmniej stopniu, i u szerokich mas szlacheckich. Zbyt rzetelnym był historykiem, by nie rozdzielić sprawiedliwie światła i cienia. Sarmaccy szlagonowie rażą nas — jak wspomniano — swym nieokrzestaniem, grubiaństwem i pijatyką; brakiem jakiegś głębszej idei politycznej, bezmyślnym gardłowaniem za swymi oligarchicznymi patronami. A chociaż nieskażoną jeszcze posiadają jedną, niezwykle ważną wartość: życie rodzinne, przepełnione silnie atmosferą moralności chrześcijańskiej, to jednak i na tym polu spotykamy się ze znacznymi niedomaganiem. Najgłówniejsze z nich to brak zmysłu personalistycznego. P. Koiszevska, strażnikowa trocka, reprezentująca typ staropolskiej matrony, nie zawaha się przed narzuceniem gwałtem córce nie milego konkurenta, aby tylko uchronić ją przed pociąganiem do nowego, modnego stylu życia i nie ma dla jej indywidualnych aspiracji — co prawda mocno nienaturalnych — żadnego wyrozumienia. W rezultacie przyczyni się do ucieczki córki pod skrzydła zepsutej i scudzoziemszczynej Sapieżyny, hetmanowej litewskiej.

Dla historyka, tak obyczajów jak i motywów literackich, interesującą jest ta ucieczka, odzwierciedla nam bowiem pewien, istniejący również w skali prywatnego życia, konflikt cywilizacyjny, a zarazem uwydatnia prokuratorowską rolę Kraszewskiego w naszej literaturze. Panna Aniela, strażnikówna trocka, dusząca się w atmosferze zaścianka, wzdychająca do rozleglejszych perspektyw miejskiej cywilizacji, która wabi ją swymi mirażami, to przecież starsza siostra reymontowskiej „Komediantki“, buntującej się przeciw ciasnocie prowincjonalnego bytowania. Obie bohaterki wykazują wspólną cechę: uciekają z domu rodzicielskiego w wątpliwej wartości szeroki świat, by się dotkliwie sparzyć na tej próbie, obie wreszcie wracają do zlekceważonego rodzinnego gniazda. Ten powrót u Kraszewskiego został nawet nieco przesadnie ujęty. Panna Aniela jest w epilogu potraktowana jako zbłąkana owieczka, która zgwałciła święte prawa rodzicielskiej władzy, chociaż, w gruncie rzeczy, cały jej występnek polegał na dążeniu do niezbyt rozumnego „nowoczesnego“ małżeństwa.

Sędziwy pisarz podjął tu apologię patriarchalizmu nazbyt już naciągniętą idąc zresztą w tej mierze za tradycyjnym szlakiem literatury polskiej. Ale takie rozwiązanie dyktowała mu również doskonała znajomość epoki, której był fenomenalnym odtwórcą. Ze wstępu bowiem prof. Hahna czytelnik może dowiedzieć się interesującego szczegółu. Nie tylko zasadnicze kontury akcji politycznej, ale niemal cała akcja romansowa jest tu oparta na historycznych przekazach. Pamiętając o tym, podziwiamy nawet w tym nienajprzedniejszym przecie utworze Kraszewskiego całe mistrzostwo wielkiego pisarza. Zachować reporterską dokładność w przedstawieniu dziejowych wydarzeń, a równocześnie nie stracić z oczu wielkich historyzoficznych linii i utrzymywać zarazem swoistą autonomię obyczajowej powieści, to przecie nie lada sztuka...

J. M. Świącicki

Recenzje książek:

Jerzy Andrzej Górski: *Dilige et quod vis fac*. Warszawa „Pax“ 1951. str. 320.

Mile sylwetki kilkudziesięciu światobliwych Polaków i Polek. Podaje je Autor w formie lekkiej: niekiedy dialog, niekiedy, prawie nowelka, niekiedy znowu jakiś fragment pośmiertnego wspomnienia, ale zawsze, i przeważnie z powodzeniem, stara się oddać to, co nazywają Francuzi

„les traits saillants” swoich bohaterów. W chronologicznym następstwie, spotykamy się najpierw z królową Jadwigą, O. Piotrem Skargą, Matką Marchocką, z O. Papczyńskim i z nieznanym prawie O. Jaśniewiczem, z S. Nimfą Suchońską, z Klementyną Sobieską i z O. Rafałem Chylińskim. Nowsze czasy reprezentują: Br. Albert Chmielowski, O. August Czartoryski, OO. Jan Beyzym i Bernard Łubieński, Aniela Salawa, M. Urszula Ledóchowska, lotnik Antoni Scheur, Piotr Borowy, O. Wenanty Katarzyniec, Róża Bobińska, Dr Kazimierz Raczyński, Ks. bp Kozal i gromadka, razem potraktownych, dzieci. Rzecz czyta się z przyjemnością i pożytkiem, bo przebija z niej szczerą miłość duchowego piękna serc Bogu oddanych oraz głębokie przywiązanie do tej niwy polskiej, na której owe kwiaty wyrosły. Prócz dobrej w ogóle znajomości historycznego podkładu, uderza u Autora pewna subtelność orientacji w różnych środowiskach, jakie maluje. Ujemne strony tej pięknej książki, poza kilku drobnymi niedokładnościami w przedstawieniu faktów, redukują się do pewnej liczby wyrażań, dla tego zwłaszcza tematu zbyt drastycznych i do zupełnie niepotrzebnej chwiejności w tytułach poszczególnych ustępów, inaczej brzmiących w nagłówkach a inaczej w spisie rzeczy.

X. J. R

Ks. R. Archutowski i Ks. Dr Józef Rychlicki: *Zarys historii Kościoła Katolickiego dla wiernych*. Kraków 1948. Wydawn. Mariackie. Str. 183.

Myśl jak najlepsza i bardzo pożyteczna; wykonanie zostawia sporo do życzenia. Już sam format, o fatalnym papierze i lichym druku, a nadto sposób rozłożenia i podawania treści, wprowadza nas w szablon podręczników szkolnych. Jak na te koła, dla których rzecz jest przeznaczona za wiele wyliczania, za mało opowiadań. Charakterystyki ludzi, wydarzeń i kierunków, często zupełnie dobre; niekiedy robią wrażenie pośpiechu i niedostatecznego przemyślenia. Czasem też bardzo krótko wspomniana jest rzecz ważna i do zamierzonego celu odpowiednia np. obrona Częstochowy, podczas gdy np. rzecz o apostołach niewiary w w. XVIII, zbyt obszerna. Trafiają się nadto takie „lapsusy” w rzeczy lub w wyrażeniu: Aleksander V antypapież nie rządził w Hiszpanii. Fénelon nie napisał rzeczy pt. „Bajki i przygody Telemaka”. O Bossuetie trudno powiedzieć: „Słynął też jako znakomity mówca i kaznodzieja”. Przykro uderzają błędy, osobliwie w nazwiskach: Clugny zamiast Cluny; Amiette zamiast Damiette; Macchiavelli zamiast Machiavelli; Neuman zamiast Newman; Birnkowski zamiast Birkowski; Celariusz zamiast Cerulariusz itd.

X. J. R

Witold Stefański: *Zarys parazytologii ogólnej*. Warszawa 1950 r. Str. 139. Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych.

Książka prof. W. Stefańskiego jest miłą nowością w naszej biologicznej literaturze powojennej. Zagadnienie pasożytnictwa, które ona omawia, zawsze interesowało biologów. Pasożyty bowiem stoją jakby na marginesie życia i odbiegają nieraz bardzo znacznie od jego ogólnych reguł, stawiając tym samym przed biologiem cały szereg „niecodziennych” zagadnień do opracowania. Te właśnie zagadnienia przedstawia autor w jasnej i przystępnej formie w poszczególnych rozdziałach, dając na końcu każdego z nich (z wyjątkiem ostatniego) streszczenie omawianej w nim kwestii. Liczne ilustracje (108), wśród których prawie połowa jest oryginalnych, ułatwiają zrozumienie tekstu. Ujęcie zagadnień jest raczej biologiczne niż morfologiczne, raczej ramowe niż specjalne. Orientuje to czytelnika w całokształcie problemu, pozwalając mu dojrzeć jakby z lotu ptaka jego złożoność i jego łączność z innymi dziedzinami wiedzy, jak fizjologia, anatomia, zoogeografia, geologia oraz teorią ewo-

lucji. Całość pracy zamyka staranny skorowidz. Dając tak piękne opracowanie do rąk czytelnika, można tylko życzyć autorowi, by spod jego pióra wyszło również opracowanie parazytologii porównawczej.

L. Mońko

Leon Przemski: *H e n r y k K a m i e ń s k i*. Warszawa 1949. Państwowy Instytut Wydawniczy. Okładkę projektowała Zofia Fijałkowska, str. 268.

Wśród częstych ostatnio essay'ów i opowieści biograficznych zwraca uwagę książka marksisty Leona Przemskiego o Henryku Kamińskim. Kamiński — myśliciel i działacz niepodległościowy (1812 — 1865) — głosił ideał rewolucji ludowej, bez której nie widział możliwości zrealizowania hasła niepodległości kraju. Pochodzenia zamożno-szlacheckiego związał się z ruchem radykalnego odłamu patriotów, któremu jakiś czas, wspólnie z Edwardem Dembowskim, przewodził. Aresztowany i zesłany w głąb Rosji końcowe lata życia spędził na Zachodzie, zmarł w Algierze. Był autorem dzieł ekonomicznych i politycznych oraz wydanych zagranicą pod pseudonimem Filareta Prawdowskiego książek: „Prawdy żywotne narodu polskiego” i „Katechizm demokratyczny”. Pierwsza z nich (1844) stała się szczególnie słynną dzięki sporowi, jaki wywołała. Atakował jej tezy Krasieński w „Psalmach przyszłości”, bronił ich Słowacki.

„Książka niniejsza — przyznaje sam Autor — jest opowieścią biograficzną, a nie biografią naukową”. Opowieść ta zaciekawia nie tylko barwnie i żywo zarysowaną postacią Kamińskiego, ale także odmalowaniem dość szerokiego kontekstu jego działalności. Okres po powstaniu 1831 r. jest u nas opracowany dosyć szeroko, jeśli chodzi o Wielką Emigrację, niewiele jednak książek mówi o działalności patriotów pozostających w kraju. Ta książka stara się w pewnym stopniu ową lukę wypełnić, nie w sensie ścisłego odtworzenia faktycznego nurtu dziejów — takich pretensji ona nie ma — lecz raczej w sensie jego wolnego, literackiego przetworzenia.

Opowieść napisana jest z godną podkreślenia kulturą literacką. Przy tym umiarkowane posługiwanie się dialogiem czy formą fikcyjnego listu, przy żywej narracji, czyni ją bardziej komunikatywną.

Jacek Orpieński

Tadeusz Breza: *N i e b o i z i e m i a*. Wyd. „Czytelnik”, Klub lit. Odrodzenia. Tom I 1949 r., str. 320; tom II 1950 r., str. 329.

Cykl powieściowy Tadeusza Brezy, zapoczątkowany wyróżnionymi w 1946 r. nagrodą „Odrodzenia” „Murami Jerycha”, wywołał w naszej krytyce duże zainteresowanie, usprawiedliwione zresztą, dodajmy, jego dużą artystyczną wartością. Jest on jedną z najciekawszych w naszej powojennej prozie „wycieczek obrachunkowych”, podejmowanych przez pisarzy w oddalający się z dniem każdym i zamknięty już dziś okres dwudziestolecia. Były to wycieczki oskarżycielskie, ukazujące zło przedwojennych stosunków w Polsce.

„Niebo i ziemia”, druga część cyklu Brezy, wydana w kilka lat po „Murach Jerycha”, nie odbiega od nich „gatunkowo”. Cały cykl realizowany jest konsekwentnie, utrzymany w jednolitym tonie artystycznym i ideowym. „Niebo i ziemia” ukazuje to samo środowisko, środowisko ówczesnej elity politycznej, społecznej, artystycznej, którą stawia na cenzurowanym.

Cenzorską „kierunkowość” jednak obrazu górnych „dwustu rodzin” sprzed wojny należałoby poddać pewnej krytyce. Zastrzegam się tylko, że dotyczy to spraw niezmiernie subtelnych, rzutuujących nie tylko na pisarską metodę czy postawę autora, ale także na jego niejako osobowość moralną i ideową. Krytyk jest tu obarczony tym większą odpowiedzialnością za wypowiedziane sądy. Uważamy jednak, że przemilczenie, rezygnacja z podjęcia tego krytycznego zabiegu zubożyłyby ocenę dzieła.

Otóż jest „Niebo i ziemia“, tak samo zresztą, jak „Mury Jerycha“, panoramą przedwojennych wyżyn społecznych, znajdujących się w jakimś krańcowym stadium moralnego rozkładu i poniżenia. Tobitka Boidarzewska będzie chyba smutnym tego symbolem. Zresztą takim symbolem może być właściwie każdy reprezentant owego środowiska powieści. Rozkład ten przybiera rozmaite formy konspiracyjne — szczególnie jaskrawo występuje w środowisku młodych bojówkarzy spod znaku ONR i „Falangi“. Kwestią wybiegającą już poza ramy recenzji, która ma przecież dostarczyć tylko wiedzy o książce, byłoby ustalić, w jakim stopniu ten ostry obraz w powieści Brezy odpowiada historycznemu układowi odniesienia i — choć osobiście skłaniałbym się do stwierdzenia, że stopień adekwatności jest tu istotnie dość znaczny — dla dalszego naszego rozumowania istotne będzie jedynie stwierdzenie, że obraz ten jest w powieści Brezy „wewnętrznie“ poprawny, tzn. funkcjonuje prawidłowo jako artystyczna wizja.

Natomiast budzi pewne zastrzeżenia ogólny niejako sens tego obrazu w utworze. Nie jestem bynajmniej zwolennikiem rozrostu komentarza autorskiego w utworze beletrystycznym, który to komentarz zawsze nasuwa niebezpieczeństwo pewnych publicystycznych spłyceń i artystycznej nieporadności (o ile nie jest oczywiście, jak w „Beniowskim“ Słowackiego, świadomym elementem konstrukcyjnym), wydaje mi się jednak, że nie tylko on mogłoby uchronić utwór Brezy przed bardzo poważnym, utrudniającym i komplikującym jego społeczne oddziaływanie, brakiem. Mówię o całkowitym w powieści braku momentu o c e n y . Raz jeszcze powtarzam, że nie postuluję tu konieczności żadnego pierwiastka komentatorskiego, którego osobiście nie lubię (choć to w tej chwili nieważne). Można jednak dostarczyć przykładowo długiej listy utworów o całkowicie wyrugowanym pierwiastku komentatorskim, narzucających określoną k i e r u n k o w o ś ć o c e n y opisywanej „obiektywnie“ rzeczywistości przez artystę. Przytoczę tu choćby „Sedno sprawy“ Grahama Greene'a, czy — z literatury polskiej — „Pałaczkę“ Adolfa Rudnickiego. Nie będę tu szczegółowo analizował metod artystycznych, jakie ową kierunkowość mogą wytworzyć; przypomnę tylko, że pisząc właśnie o wzmiankowanej powieści Rudnickiego w „Tygodniku Powszechnym“ starałem się udowodnić, że jest tam owa kierunkowość osiągnięta środkami ściśle artystycznymi, „immanentnymi“, jest wynikiem konstrukcji fabuły i postaci, śmiało i szeroko przeprowadzonego toku powieściowego.

Powróćmy jednak do Brezy. Otóż tej właśnie kierunkowości oceny brak w jego cyklu. Przypominają mi się tu słynne słowa Talleyranda, przytaczane wielokrotnie: „Zechciejcie zrozumieć, że ja nie pochwalam ani nie potępiam, ale po prostu opowiadam“. Taki właśnie bezkierunkowy, beznamiętny stosunek do przedstawianej rzeczywistości reprezentuje dzieło Brezy. Wydała mi się dużym nieporozumieniem mówić o nim jako o „proteście moralisty“ — jest ono raczej obyczajowym pejzażem moralisty. Obiektyw pisarski Brezy jest szczególnie czuły na stronę moralną wydarzeń, zarazem jednak jest ograniczenie selektywny, tzn. ograniczający artystyczną selekcję materiału pisarskiego — bez której nie można mówić o konstrukcji utworu — jedynie do funkcji odtwarzającej, transponującej zespół obserwacji i wrażeń autora do utworu celem ich proporcjonalnego, „jak w życiu“, doboru, natomiast pozbawionej ambicji wartościowania i gradacji tego materiału. Dokładniej: cały wysiłek tworczy Brezy ześrodkowany został głównie wokół stworzenia maksymalnie „prawdziwego“, „realistycznego“ obrazu ukazywanej rzeczywistości. Temu jedynie zadaniu służyła artystyczna selekcja nagromadzonego materiału. I taki właśnie obraz, tzn. „realistyczny“, wewnętrznie poprawny, udało się autorowi osiągnąć. (Terminu „realistyczny“ używałem tu w cudzysłowie, pomocniczo, gdyż cykl Brezy nie jest pełnym obrazem przedwojennych stosunków w Polsce, lecz jedynie obrazem pewnej ówczesnej grupy społecznej).

Ten charakter powieściowego cyklu Tadeusza Brezy kryje w sobie ogromne niebezpieczeństwo amoralizmu (nie chcę narazie wyrokować, czy jest ono uzasadnione; to może rozstrzygniemy po jego wypracowaniu). Otóż ów bezkierunkowy, doskonale chłonny zmysł obserwatora autora dominuje w jego dziele, pozbawionym nawet prób „wewnętrznego” niejako określenia czy samookreślenia osobowości moralnych bohaterów (a więc jakiegoś elementu konstrukcyjnego, nadającego utworowi ową kierunkowość), pozbawionym również jakichkolwiek „transcendentnych”, odautorskich osądów i określeń. Tak niesłychanie odważnie wypracowana postawa twórcza, przerzucająca wyłącznie na czytelnika ogromny trud moralnej oceny treści utworu, może przy pewnej „perwersyjności” tematu powieści nasunąć owo niebezpieczeństwo amoralizmu. I — niestety — należy o tym niebezpieczeństwie w cyklu Brezy mówić w trybie dokonanym. Toteż „Mury Jerycha” i „Niebo i ziemia” wymagają od czytelnika, zwłaszcza od czytelnika katolickiego, ogromnie poważnego wkładu pracy, niejako „współdziałania” z autorem.

Chybiona, być może, próba ukazania i przestrzeżenia czytelnika przed tym niebezpieczeństwem nie powinna jednak przesłaniać dużych wartości powieści Brezy (a mówiąc o „Niebie i ziemi” mam ciągle na myśli cały cykl, gdyż trudno byłoby wprowadzać tu jakiś sztuczny podział). Podkreślić trzeba zwłaszcza niezwykle bogatą galerię charakterów i postaci, wykończonych i wyrzeźbionych psychologicznie, imponującą panoramę całej grupy społecznej. Świetna jest również forma artystyczna w powieści Brezy, jego wspaniały, klarowny, doskonale pod psychologiczną analizę pasujący, styl.

Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że określana przeze mnie przed chwilą metoda pisarska Brezy zaciążyła również i na formalnej stronie jego powieści. Jeden nawet z recenzentów „Nieba i ziemi” zaszyfował, że bogata galeria postaci w powieści Brezy rozkłada ją właściwie na kilka, dość luźno ze sobą związanych, powieści. Alarm raczej usprawiedliwiony tym, że zawinił w tym również niedowład artystycznej selekcji materiału pisarskiego, lub — co o tym samym świadczy — obawa przed nadaniem autorowi ściślejszej, „dynamicznej” konstrukcji, która odebrałaby mu charakter chłonnego, bezkierunkowego pejzażu. Te właśnie czynniki spowodowały tak luźne, niepowieściowe powiązania między ludźmi.

Omówiłem tu szerzej powieść Brezy, ponieważ przedstawia ona ważki problem artystyczny, na pewno nie jednostkowy, odosobniony, ale istotny i aktualny dla wielu współczesnych twórców.

Wacław Rola

Adolf Rudnicki: *P a ł e c z k a*. Czytelnik 1950. Str. 87.

Talent Adolfa Rudnickiego wyraził się w wielu pozycjach. „Żołnierze”, czy też powojenny tom opowiadań „Szekspir”, są dowodem tego, że pisarza stać na krytykę rzeczywistości, na odmalowanie z niezwykłą mocą owej potwornej w swym znikczemnieniu „epoki pieców”, przynoszącej zagładę setkom tysięcy Żydów. Otrzymaliśmy wręcz po wojnie „Ucieczkę z Jasnej Polany”. Już samo zestawienie tytułów — Szekspira z Tołstojem, dwóch geniuszy swoich epok, naprowadza nas na ślady zainteresowania Rudnickiego problemem pisarstwa, zagadnieniami sztuki i jej rolą w społeczeństwie. Znalazło to swe odzwierciedlenie w ostatniej jego książce pt. „Pałeczka”, wydanej w ramach Klubu Odrodzenia.

Adolf Rudnicki jest artystą subtelny, sięga głębiej, analizuje osobowość artysty, jego psychiczną skomplikowaną naturę. Człowiek Rudnickiego jest związany z cierpieniem, które u pisarza może się wyrazić w formie najbardziej wysublimowanej lub najbardziej spódlonej. Rudnickiego cechuje głęboko humanistyczna postawa, dla niego wewnętrzne zmagania i rozterki duszy artysty nie są banalnym tematem. Wie o tym, że dramat „pisarza jest zbyt trudny, zbyt wiotki, że jest to dramat, którego nikt nie zrozumie, dramat przed pustą widownią”.

Na tle kolonii mieszkaniowej w N., gdzie wygodnie rozlokowało się środowisko literackie, ukazuje Rudnicki ludzi zagubionych w świecie, odizolowanych od społeczeństwa i rzeczywistości, rozstrząsających wzniosłe problemy miłości, stale obracając się jednocześnie wokół czezych, jałowych spraw i wydarzeń. Autor bardzo umiejętnie operuje postaciami książkowymi, wypowiada przez nie własne myśli, charakteryzuje i ocenia środowisko.

Przez karty książki przewijają się postacie skreślone oszczędnie, podkreślające umiejętność autora przy korzystaniu z zapasów obserwacji psychologicznych. Krzysztof przełamuje wewnętrzny kryzys, udaje mu się odzyskać równowagę psychiczną. Gabriel K. cierpi na jakieś chorobliwe Sartre'owskie „samotnikostwo“. Pomimo, iż sztuka jego „Każdemu to, na czym mu mniej zależy“ (jednocześnie jest to podtytuł „Pałeczki“) zyskała aplauz publiczności, tłumaczy to sobie tym, że „po okropnościach wojny, tęsknota za utworem miłosnym wyrasta do tego stopnia, iż wystarcza namiastka, strzép“. Między Gabrielem K. a Pałeczką nawiązuje się nie sympatii zakończona rozłąką. Znowu ukazuje Rudnicki spotęgowane cierpienie rozdartego wewnętrznymi sprzecznościami artysty, któremu najwyraźniej potrzeba światła. Konflikty osobiste dziwnie splatały się z szerszym tłem wypadków. Gabriel choć nie tęskni za Pałeczką, w myślach układa do niej list zaczynający się słowami „Książki, które są tylko książkami, straciły rację bytu. Naszym czasom potrzebne są książki-czyny“. Miał to być list przeciwko „każdemu“, przeciw życiu własnemu i sztuce własnej, jeden z tych listów, które pomagają człowiekowi odrodzić się, albo pogrążyć do reszty.

Rudnicki sugestywnie kreślił — może trochę z romantyczną manierą — obrazy skrytego pod osłoną nocy parku, po którym snują się ciemne postacie Pałeczki, Krzysztofa, Pauliny, Gabriela, a z nimi ich refleksje o problemach sztuki.

N-owski ośrodek pisarski nurtują tragiczne zmagania, konflikty. Brzemie nowych czasów godzi w ich podstawy życia, które określa autor jako „świat słodkiej plesni, świat, który odchodzi — ostatnie jego kwiaty“.

W ostatniej książce Rudnicki pozostaje wierny założeniom swej sztuki, kierując swe zainteresowanie głównie ku sprawom sztuki i jej twórców, (przypomnijmy sobie choćby postać Tomasza Manna z opowiadania „Ucieczka z Jasnej Polany“ i jego wewnętrzne zmagania o los własnego narodu). Ekspozycją problematyki „Pałeczki“ są słowa wypowiedziane podczas jednej z licznych dyskusji, jakie bohaterowie książki ze sobą prowadzą: „Artysta, to największy temat współczesny“.

W ostatniej swej pracy zajął się Rudnicki z wysokim kunsztem, umiarem i spokojem, artyzmem formy, artystami odchodzącego świata, dając wnikliwą, subtelą analizę ich środowiska literackiego. Autora „Żołnierzy“ cechuje głęboko humanistyczny stosunek do człowieka, do jednostki — w tym wypadku ginącej. Jej tragicznym losem zajął się poważnie, ze zrozumieniem bólu skazanych na to, „aby się podłożyć pod wóz historii i ani jęknąć“.

Do sensu ideowego książki z naszego punktu widzenia dodać by można słowa Oskara Wilde'a z „De profundis“:

„Wszakże znajduję głęboko na dnie mojej istoty, coś, co mi mówi, że każda rzecz na świecie ma swoje znaczenie, tym bardziej ma je cierpienie“.

Marek Krupiński

Danuta Borawska: *Z dziejów jednej legendy*. W sprawie genezy kultu św. Stanisława Bpa. Warszawa 1950. Inst. Histor. Uniw. Warsz. str. 104.

Nie można oprzeć się wrażeniu, że mrok, okrywający do niedawna całą sprawę św. Stanisława Biskupa, dzięki wysiłkom wielu badaczy, zaczyna jednak się rozświetlać. Praca, którą mamy przed sobą, składająca w jeden obraz dorobek całego szeregu uczonych, jest w tej zawilej kwestii poważnym krokiem naprzód. Źródła pierwiastków wyraźnie legendarnych, występujących już po części w relacji Kadłubka, a znacznie obficie w obu najdawniejszych żywotach, *Vita minor et maior*, wskazuje Autorka zupełnie trafnie w biografii, zamordowanego przez Henryka II św. Tomasza Becketa oraz w niektórych innych utworach hagiografii lub homiletyki dominikańskiej. Tutaj należy — ze słusznym pominięciem chrzcielnicy w Trydę — znane powszechnie wskreszenie właściciela Piotrawina, rozsiekanie ciała Biskupa i strzeżenie przez orły czy kruki świętych szczątków a potem, przy świetle zesłanym z nieba, zrośnięcie się ich w jedną całość. W dziedzinie faktów, równie niewątpliwa jest rzeczą, że święty Biskup, na rozkaz Bolesława Śmiałego, uległ znanej karze *truncationis membrorum*, na skutek czegoś, co Gall określa jako *proditio et peccatum*. Jak długo do relacji francuskiego kronikarza przykładano bezwzględną wagę, zdawało się, że nie ma możliwości przejścia od tych druzgocących słów do entuzjasmów Kadłubka, chyba to jedno, co tak twardo przyjął był T. Wojciechowski, że Mistrz Wincenty świadomie rozmyślał się z prawdą. NB. co do tego ostatniego punktu, choć Autorka nie odmawia Kadłubkowi autorstwa legendarnych upiększeń, broni go stanowczo od zarzutu tendencyjnego zmyślenia samego faktu, świątobliwej, a przynajmniej znacznej śmierci Biskupa. Twierdzi ona z obiektywizmem, którego nie da się obalić, że Kadłubek co do substancji faktu, musiał się opierać na dawnej tradycji, skupiającej się zapewne przy Kapitulie Krakowskiej. Co się zaś tyczy Gallowego świadectwa, wnikliwe badania Ks. Piotra Davide'a i Mariana Plezi pozwalają Autorce znacznie osłabić nieetykalną, jak sądzono, jego powagę. Francuski kronikarz bowiem, który bawił w Polsce dużo za krótko, by móc osobiście zebrać wiadomości o naszych dziejach, posługiwał się, jak sam przyznaje, wskazówkami kanclerza Michała, z tego rodu Awdańców, który był niegdyś głównym oparciem Bolesława Śmiałego, także w tragicznym finale jego dziejów, zamkniętym śmiercią św. Stanisława. Nie ma więc nic dziwnego, że wahające się zresztą, zdanie Galla zabarwiła na czarno niechęć potężnego rodu, który wypadł był z łaski za Władysława Hermana, ale w osobie kanclerza Michała, za Krzywoustego, do znaczenia powrócił. Oczywiście że pragnęłoby się w tej mierze jeszcze dużo więcej wiedzieć: jakie były konkretnie te grzechy młodego króla, którą św. Stanisław z apostolską odwagą karmił; czy może pod tę naganę nie podpadał i możny ród, Bolesławowi oddany; czy istotnie, jak niektórzy przypuszczają, wchodziła tu w grę i rywalizacja rodowa, przeciwnych Awdańcom, Toporczyków itd. itd., ale zdaje się pewnym, że mamy tu do czynienia jakby z szczeliną w skale przez którą do ciemnego dotąd tunelu, przez nowe prace i nowe odkrycia wniknie pełne światło. Nie wspomniamy tutaj o cennych dochodzeniach Autorki w sprawie złożenia zwłok Męczennika, nie na Skalce, ale w mniejszej bazylice św. Michała na Wawelu, zanim przeniesione zostały, może przez samego Kadłubka, do katedry. Całą pracę P. Borawskiej cechuje spokojny obiektywizm i pewien petyzm dla Świętego, przez całe prawie stulecie, tendencyjnie zniesławianego po zgonie. Można by było tylko pragnąć, żeby ta piękna i cenna praca obłożona była w bardziej wykończoną stylistycznie formę.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique Fascic. XIII. 1521 — 1776. Connaissance de soi — Contemplation. Dir. Marcel Viller S. J. Edit. Beauchesne. Paris. 1950.

Trzynasty z kolei zeszyt tej znakomitej Encyklopedii całej dziedziny wewnętrznego życia, przyniósł szereg artykułów zasadniczej wagi, a opracowanych doprawdy wzorowo. W rozprawie, rozpoczętej już w zeszycie poprzednim, pt. Connaissance de soi, wyjaśnia Mgr de Bazelaire właściwy przedmiot, potrzebę, trudności, metody i sposoby, ascetycznego głównie, poznania siebie, dotykając raz po raz, prócz rzeczowej, i historycznej strony ważnej tej kwestii. Subtelnie i głęboko pomyślana rozprawa O. Carpentier T. J., profesora na łoańskim studium, omawia istotę i rozmaite kierunki lub niedomogi sumienia — Conscience. Dodany na końcu wykaz odnośnej literatury uwzględnia zwłaszcza nowe i najnowsze publikacje. Znany ze swoich licznych prac naukowych, O. Mennessier O. P. przedstawia w dwóch artykułach Conseil i Conseils évangeliques naukę św. Tomasza o jednym z darów Ducha Świętego tj. o darze Rady i o tzw. radach ewangelicznych, które Chrystus przedkłada ludziom, do doskonałości dążącym. Po niedawno zmarłym O. Poullier T. J. dostał się do niniejszego zeszytu piękny artykuł pt. Consolation, w którym Autor, opierając się głównie na Ćwiczeniach Duchownych św. Ignacego, omawia naturę, rodzaje, znaczenie dla wewnętrznego życia tzw. pociech duchownych. Wreszcie w ogromnej, zaledwie zaczętej rozprawie pt. Contemplation, OO. Lebreton i Arnou T. J. przechodzą całe dzieje kontemplacji, najpierw w starym, potem w nowym testamencie i u myślicieli greckich, zwłaszcza Platona i Plotyna a na koniec u pisarzy lub Ojców kościelnych, aż do św. Grzegorza z Nissy. Rozległa erudycja łączy się w tej pracy z wzorową ścisłością pojęć. Wedle planu, jaki sobie Autorowie z góry zakreślili obejmie ta rzecz zapewne dużą część następnego zeszytu. Z czysto technicznej strony są może tak długie rozprawy w Dykjonarzu mniej pożądane, ale trzeba przyznać, że wyczerpują swój przedmiot bez reszty. Profesorem ascetyki i mistyki a nawet i praktycznym kierownikiem życia duchownego odda ten Dykjonarz nieobliczalne usługi. Powinienby on się znaleźć i w bibliotekach światlejszych Zgromadzeń zakonnych.

X. J. R.

Franciscus Zorell S. J.: *Lexicon hebraicum et aramaicum*, quod aliis collaborantibus edidit (zesz. 1 — 7 do wyrazu qss). Pontificium Institutum Biblicum. Roma 1950, str. 744.

Pierwszy katolicki nowoczesny i obszerny słownik języków biblijnych hebrajskiego i aramejskiego zaczął ukazywać się zeszytami podczas ostatniej wojny i w siódmym zeszycie, wydanym w r. 1950, został doprowadzony do wyrazu qss. Biorąc pod uwagę ten fakt, jak również charakter druku, można obliczyć, że będzie to słownik znacznie obszerniejszy od analogicznego słownika E. Königa, a zbliży się wielkością do słowników: niemieckiego — Fr. Buhla i angielskiego — Fr. Browna.

Już na pierwszy rzut oka słownik o. Zorella robi jak najlepsze wrażenie zarówno rodzajem papieru, jak wyrazistością druku i przejrzystością układu, do której w nienajmniejszej mierze przyczynia się umiejętne użycie kursywy i tłustego druku dla wyodrębnienia znaczeń od uwag i zastosowań. Specjalne znaki, umieszczone przed wyrazami hebrajskimi, wyróżniają pewne kategorie słów, mianowicie: imiona własne, wyrazy zachodzące tylko w poezji i w doborowej prozie proroków lub w samej tylko poezji, i wyrazy zachodzące tylko w późniejszej literaturze, tj. po okresie królewskim. W ten sposób czytelnik bez długiego szukania jest szybko zorientowany co do pewnego przynajmniej rodzaju poszukiwanych informacji. Prócz tego autor trzyma się ściśle alfabetycznego porządku wszystkich wyrazów, co jest z wielu względów praktyczniejsze niż grupowanie wszystkich pochodnych wyrazów pod wspólnym źródłosłowem, jak to widzimy zastosowane w słowniku Browna.

W nowoczesnych słownikach hebrajskich oprócz znaczeń wyrazów, co jest rzeczą główną i najważniejszą, zwykle się podawać również paralele z innych języków semickich, a nadto literaturę do tego przedmiotu. Słownik Buhla poświęca tej materii stosunkowo dużo miejsca, podobnie słownik Browna, König natomiast bardzo mało. Zorell poszedł w tym względzie w ślady Königa, z tą tylko różnicą, że tego rodzaju uwagi umieszcza nie na początku, lecz na końcu opracowania danego wyrazu. To wskazuje, że słownik Zorella nie ma dążności filologiczno-porównawczych, i w tej materii słowniki Buhla i Browna są nadal niezastąpione.

Natomiast w tłumaczeniu i klasyfikacji różnorodnych znaczeń, będących w użyciu pism Starego Testamentu, Zorell osiąga bardzo wysoki stopień doskonałości pod względem pełności, dokładności i trafności. Przyśpieszonym, praktycznym, łatwym i miłym w użyciu staje się ten słownik przez to, że w wielu wypadkach, gdzie inne słowniki wskazują tylko, w jakich okolicznościach wyraz lub znaczenie bywa używane, o. Zorell podaje odpowiedni przykład. Poza tym stosownie do wyrazów znajdujemy w tym słowniku bardzo dużo informacji geograficznych, archeologicznych, przyrodniczych itd., pominiętych lub skąpo podanych przez innych autorów. Niektóre wyrazy, zwłaszcza partykuły i wyrazy mające ścisły związek z pojęciami teologicznymi, są opracowane bardzo starannie, gruntownie i na ogół bardzo trafnie. W niektórych szczegółach można by mieć odmienne zdanie, ale wszystkim dogodzić nie podobna.

Zbierając krótko wszystko, musimy stwierdzić, że słownik o. Zorella nie tylko stoi całkowiec na poziomie nowoczesnej filologii semickiej, ale pod niejednym względem może walczyć o honor pierwszeństwa. W użyciu jest nadzwyczaj miły, łatwy i praktyczny, godny stanąć obok wybitnej siostrzanej gramatyki hebrajskiej o. Joüona. Dla nas Polaków jest szczególnie interesujące to, że po śmierci głównego autora o. Zorella trud ostatecznego opracowania i wydania końcowych zeszytów słownika przejął jeden ze współpracowników o. Zorella a nasz rodak o. Ludwik Semkowski, podobnie jak śp. o. Zorell, profesor Pap. Instytutu Biblijnego.

Ks. Stanisław Styś T. J

Oprócz tego nadesłano do redakcji:

Editions de l'Apostolat de la Prière. Toulouse:

J. de Finance, S. J.: *Sacerdoce et médiation*. Str. 42.
Joseph de Guibert, S. J.: *St Ignace mystique. D'après son journal*. 1950. Str. 80.

Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk:

Józef Krasoń: *Uposażenie klasztoru w Odrze w wiekach średnich*. 1950. Str. 178, tabl. 1.
Liber beneficiorum dioecesis anni 1510.
Wydął ks. Józef Nowacki. Str. 419, mapa 1.

Towarzystwo Naukowe Warszawskie:

Adam Mickiewicz: *Korybut książę Nowogródka*. (Grażyna). Wyd. Julian Krzyżanowski. 1950. Str. 11, XXXIV, 1 nłb.
Paweł Segal: *Pomiary względnej wielkości obrazów wzrokowych w różnowzroczności*. 1950. Str. 49.

Rocznik T. N. W. 42: 1949.

Sprawozdania z posiedzeń Wydziału III nauk matematyczno-przyrodniczych T. N. W. 41: 1948.

Nakładcy różni:

Catholicisme hier, aujourd'hui, demain. 10.
Curé — Dieu. Letouzey et Ané. Paris 1950. Szp. 386 - 768.

Danuta Borawska: Z dziejów jednej legendy.
W sprawie genezy kultu św. Stanisława Biskupa. Towarzystwo Mi-
łośników Historii. Warszawa 1950. Str. 104.

Karola Ogiera Dziennik podróży do Polski 1635-
1636. Tłum. Edwin Jędrkiewicz. Wstępem historycznym i objaśnieniami
opatrzył Władysław Czapliński. Biblioteka Miejska i Towarzy-
stwo Przyjaciół Nauki i Sztuki. Gdańsk 1950. Cz. 1. Str. LXIV,
390, tabl. 24, mapy 2.

Ks. Józef Rybczyk: Zezwolenie rodziców przy
małżeństwie nieletnich dzieci. Towarzystwo
Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Lublin 1949.
Str. 339.

Maria Winowska: Le fonde Notre - Dame. Le père
Maximilien Kolbe, cordelier. Bonne Presse. Paris 1950. Str. 283,
tabl. 5.

Biofizyka

Badanie fizycznej strony życia nie jest rzeczą nową. Jest ono tak dawne jak sama metoda naukowa. Taki np. Helmholtz, który pracował z górą sto lat temu, był właściwie największym dotychczas biofizykiem, chociaż nikt dotąd nie zaliczał jego prac do biofizyki. Biofizyka bowiem, jako odrębna dziedzina wiedzy, dopiero dziś zaczyna się krystalizować. W ciągu ostatnich lat coraz więcej naukowców zwraca się do zagadnień, związanych z jej przedmiotem.

To stale narastające zainteresowanie się biofizyką posiada swoje głębokie przyczyny. Przede wszystkim sam fakt życia jest dla nauki w dalszym ciągu zagadką. Mimo wielu usilnych starań, zmierzających do jej rozwiązania, życie pozostaje wciąż jakąś dziwną tajemnicą. Pojęcia, jakie posiadamy o życiu, są raczej intuicyjne. Ich naukowa nieokreśloność występuje w całej pełni, gdy staniemy np. wobec zagadnienia białek wirusowych, co do których nauce jest tak trudno wypowiedzieć ostatnie słowo. Mimo to sytuacja naukowa na odcinku życia znacznie się poprawiła. Niestłuchanie szybki rozwój fizyki dostarczył środków, które umożliwiają głębsze wycieczki w tajniki życia i budzą nadzieje, jeżeli nie rozwiązania, to przynajmniej zbliżenia się do rozwiązania tego niezwykle trudnego zagadnienia. To jest jedna przyczyna pociągająca fizyków coraz bardziej do zajęcia się biofizyką.

Istnieje jednak i druga przyczyna, niemniej ważna od poprzedniej. Fizyka zajmowała się dotychczas na pierwszym miejscu badaniem materii nieożywionej. Dało to w rezultacie głębsze zrozumienie otaczającego nas świata i pozwoliło na jego zasadnicze opanowanie. Człowiek podróżuje dziś dalej i szybciej. Wznosi się wyżej w przestworza i zapuszcza się głębiej pod powierzchnię oceanów. Granice naszych możliwości wciąż się poszerzają. Stąd organizm człowieka staje dziś coraz

częściej wobec nowych sytuacji fizycznych, które wywierają nań różne skutki, dodatnie względnie ujemne. Poznanie tych skutków jest więc koniecznością chwili. Coraz większe zaś opanowanie przyrody i wynikający z tego rozwój techniki, dały nam wprawdzie zadowolenie intelektualne i dobrobyt materialny, postawiły nas jednak wobec tragicznej rzeczywistości, wobec niebywałego dotąd zagrożenia życia ludzkiego. Niektórzy nawet mówią o zagrożeniu jego ciągłości. Wzrastająca ustawicznie różnorodność broni biologicznej i atomowej godzi rzeczywistość katastrofalnie w życie ludzkie. Nic więc dziwnego, że nauka zajmuje się dziś życiem bardziej niż kiedykolwiek przedtem również z motywu jego obrony. I to jest druga zasadnicza racja, dla której biofizyka jest obecnie — po fizyce atomowej — najbardziej rozwijanym kierunkiem wiedzy przyrodniczej. W wielu krajach powstają laboratoria biofizyczne przy różnych zakładach naukowych. Niektóre uniwersytety posiadają już nowe katedry biofizyki z wykładami dla studentów biologii i medycyny.

Współczesne określenia biofizyki

Chociaż biofizyka formuje się obecnie w nową dziedzinę wiedzy przyrodniczej, to jednak jest ona — jak słusznie zaznacza Wyckoff — jeszcze wciąż „amorficzna i epizodyczna”¹⁾. Wśród współczesnych bowiem uczonych można wyróżnić aż sześć grup, z których każda inaczej rozumie biofizykę²⁾.

I tak, najbardziej szerokie ujęcie biofizyki podaje Otto Glasser w swej dwutomowej pracy: *Medical Physics*³⁾. Jest to najobszerniejsze dzieło, jakie dotychczas zostało wydane o biofizyce. Znajduje się w nim miarodajne omówienie każdego właściwie zagadnienia, które się odnosi do tej dziedziny. Glasser sądzi, że biofizyka powinna obejmować gruntowne badanie tych wszystkich zjawisk fizycznych, które są potrzebne biologowi do wyjaśnienia zachowania się żywej materii. Takie ujęcie biofizyki posiada tę zaletę, iż jest dość szerokie i pozwala na włączenie do niej wielu zagadnień nawet takich, które dziś

¹⁾ Ralph W. G. Wyckoff: *Biophysics*. Science 1951, 113. January 12.

²⁾ Ralph W. Stacy: *The Status and Development of Biophysics*. Science 1951, 113, str. 170.

³⁾ Otto (Ed.) Glasser: *Medical Physics*. Chicago: Year Book Publ., Vol. I (1944); Vol. II (1950).

są jeszcze nieznanne oraz umożliwia swobodne planowanie, zmierzające do rozwoju tej gałęzi wiedzy.

Podobne stanowisko zajmuje również Loofbourov w swej „Biofizyce“ (1950). W spokojnej i rzeczowej analizie wyróżnia on trzy główne działy biofizyki: fizykę układów biologicznych, biologiczne skutki czynników fizycznych oraz posługiwanie się metodami fizycznymi w rozwiązywaniu zagadnień biologicznych.

Inna grupa naukowców, dość liczna, rozumie przez biofizykę zastosowanie fizyki jądrowej (nuklearnej) do biologii. Takie np. publikacje jak „Advances in Medical Physics“ (1948) lub „Symposium of Applied Biophysics“ (1949) zostały poświęcone głównie tego rodzaju rozważaniom.

Odmienny znowu kierunek ogranicza biofizykę do badania fizycznej struktury protoplazmy. Przedmiotem dociekań są tu takie zjawiska jak lepkość, elastyczność, koagulacja protoplazmy, przepuszczalność błon komórkowych itp. Zjawiska te uważane są przez zwolenników tej grupy za podstawowe dla biologii i dlatego do nich powinien biofizyk ograniczyć swe badania.

Czwarta i najlichniesza grupa sądzi, że zadaniem biofizyki jest dostarczanie najodpowiedniejszych przyrządów dla biologów. Takie ujęcie biofizyki — jak nie trudno zauważyć — odbiega najbardziej od jej badawczej strony.

Piąta grupa, nieliczna, widzi zadanie biofizyki w matematycznym ujęciu zagadnień biologicznych.

Istnieje wreszcie cały szereg uczonych, którzy z większym lub mniejszym uprawnieniem uważają siebie za biofizyków, chociaż nie podzielają żadnego z wyżej wymienionych poglądów. Cechuje ich, oczywiście, znaczna rozbieżność zdań, przy której nie może być mowy o jakimś pomyślnym rozwoju tej dziedziny.

Jak widzimy, wachlarz zapatrywań na biofizykę posiada dość dużą rozpiętość. Nie każdy też z powyższych kierunków zapewnia biofizyce równe szanse rozwoju. Skoro się nadto weźmie pod uwagę fakt, że poszczególne grupy są w pewnym stopniu względem siebie nietolerancyjne, to jasnym jest, że zasadniczym warunkiem, od którego zależy możliwie pełny rozwój biofizyki, jest ogólna zgoda co do jej zadań i pola działania. Jeżeli biofizyka ma się rzeczywiście rozrosnąć w okazałą gałąź wiedzy przyrodniczej, to zgoda ta — zdaje się — powinna się

odnosić przynajmniej do trzech głównych zagadnień, a mianowicie, w skład biofizyki powinna wchodzić fizyczna analiza materii biologicznej, badanie skutków, jakie wywierają na tę materię czynniki fizyczne oraz stosowanie techniki fizycznej do pomiarów i doświadczeń biologicznych.

R. W. Stacy podaje dość dokładny szkic realizacji biofizyki, ujętej w takim właśnie, szerszym zakresie, który poniżej streszczamy ⁴⁾.

Szersze ujęcie biofizyki

Badanie fizycznej strony materii biologicznej powinno, według Stacy'ego, odbywać się na trzech poziomach: mikroskopowym, submikroskopowym i molekularnym. Biofizyk będzie więc badał ultrastrukturę tkankową przy pomocy takich przyrządów jak mikroskop elektronowy, centryfuga mikroskopowa, kamera dyfrakcyjna promieni x oraz innych. Przedmiotem jego dociekań będą fizyczne własności protoplazmy takie jak lepkość, elastyczność, czynność optyczna i powierzchniowa. Nie pominiemy również fizycznej natury środowisk, w jakich istnieje żywa materia. Musi dążyć do teoretycznego i doświadczalnego określenia roli struktur molekularnych i atomowych w zjawiskach fizjologicznych. Niezbędne do tego analizy chemiczne wprowadzą go nieraz na teren, na którym pracuje chemik fizyczny, ale w nauce częściowe nakrywanie się dziedzin jest rzeczą nieuniknioną.

Biofizyk musi się dalej zająć w większym zakresie mechaniką żywej materii. Będzie więc analizował ruch poszczególnych części ciała względem siebie, ze specjalnym uwzględnieniem splotu sił, działających w układzie mięśniowo-szkieletowym; skutki, jakie sprawia ruch i jego przyspieszenie na organizm, wytrzymałość materiałów budujących żywą substancję i.p. Zagadnienia te obejmują wiele dziedzin z zakresu statyki i mechaniki.

Bardziej rzucają się w oczy zastosowania mechaniki falowej do badania działalności odbieralników zmysłowych (senzoreceptorów) świetlnych i głosowych. Centralnym zagadnieniem jest tu sposób, w jaki się odbywa absorpcja energii promienistej i dźwiękowej (sonicznej) w odbieralniku i jakiej ulega w nim przemianie.

⁴⁾ R. W. Stacy: loc. cit., str. 170 — 173.

Jesteśmy jeszcze dalecy od pełnego zrozumienia widma elektromagnetycznego zarówno z fizycznego jak i biologicznego punktu widzenia. Podstawowe zasady analizy molekularnej przy pomocy elektroskopii zostały zaledwie zastosowane w biologii. Analiza spektrofotometryczna materii biologicznej, ograniczona obecnie prawie wyłącznie do fal widzialnych, będzie na pewno stanowić istotny przyczynek do naszej wiedzy o najbardziej pierwotnej naturze życia. Nie kto inny, ale biofizyk będzie przeprowadzał odnośne analizy na odcinku widma podczerwonego, pozafioletowego, w granicach fal radiowych krótkich i długich, w obrębie promieni x, gamma i kosmicznych. Będzie on również określał różne formy orientacji molekularnej, dającej protoplazmie możliwości życiowe.

Nie ulega też żadnej wątpliwości, że elektrofizyka żywej materii posiada pierwszorzędą wartość biologiczną. Przyrządy konieczne do mierzenia zjawisk bioelektrycznych należą do fizyki, stąd analiza doświadczeń, wykonywanych przy ich pomocy na terenie biofizyki, wymaga gruntownej znajomości zasad działania tych przyrządów. Podobnie badanie potencjałów elektrycznych, obserwowanych w żywej materii, które są przynajmniej częściowo zjawiskiem fizycznym, musi być również ujęte ze stanowiska interpretacji fizycznej, jak to już uczynili w swych pracach Kenneth Cole, Otto Smitt, R. C. Beutner i inni. Ostatnio rozpoczęto badania zjawisk dynamiczno-elektrycznych w żywych tkankach, jak również analizę skutków przechodzenia prądu elektrycznego przez tkanki roślinne i zwierzęce. Szybki rozwój elektroniki oraz jej zastosowanie do instrumentacji odkryje na terenie biofizyki na pewno nowe światy.

Fizyka gazów w dziedzinie biofizyki zaczęła się intensywnie rozwijać w związku ze wskazaniami ochronnymi dla lotników, przy stawianiu diagnozy i leczeniu chorób narządów oddechowych oraz przy schodzeniu człowieka na duże głębokości pod powierzchnię morza. Także pełniejsze zrozumienie dynamiki układu oddechowego stało się coraz bardziej osiągalne dzięki zastosowaniu fizyki zarówno do instrumentacji jak i do samej teorii.

To samo zauważamy na terenie statyki i kinematyki cieczy w odniesieniu do biologii. Chodzi tu głównie o badanie krwi (hemostatyka i hemodynamika) wyższych zwierząt. Biofizyka krążenia obejmuje analizę stosunku, jaki

zachodzi między ciśnieniem a przepływem krwi oraz badanie energii zawartej we krwi przy różnym ciśnieniu, szybkości przepływu i lokalizacji, co pociąga za sobą dokładne badanie oporu, jaki napotyka strumień krwi, przechodząc przez żywe tkanki. Diagnoza i leczenie chorób sercowo-naczyniowych zostały ogromnie ułatwione dzięki zastosowaniu zarówno instrumentacji fizycznej (takiej jak ballistokardiograf, elektromyograf, kardiometr pojemnościowy) jak i teorii fizycznych do zagadnień krążenia.

Niezmiernie ważny dział biofizyki przedstawia dzisiaj fizyka jądrowa. Śledzi ona drogi izotopów radioaktywnych, wprowadzonych do organizmu, bada skutki promieniowania jądrowego w żywej materii oraz ocenia ryzyko związane z posługiwaniem się materią radioaktywną.

Inny rozdział biofizyki stanowi analiza matematyczna zjawisk biologicznych. Wymaga ona nieco większej znajomości matematyki niż ta, jaką posiada większość biologów. Zakres ten jednak nie wykracza bardzo poza rachunek różniczkowy i całkowy. Na czele badań tego kierunku stoi obecnie R a s h e v s k y⁵⁾.

Instrumentacja fizyczna stanowi większą część projektowanych zajęć biofizyka. Dział ten bowiem ustawicznie się zwiększa, gdyż elektronika, która w ostatnich dwóch dziesiątkach lat przybrała formę doskonałej nauki, dostarcza coraz więcej precyzyjnych przyrządów, zbudowanych na jej zasadach. Przy jej pomocy można dziś dokonać wielu pomiarów i doświadczeń, które dawniej wydawały się niewykonalne.

Wszystko to razem wzięwszy składa się na przedmiot biofizyki, ujętej możliwie szeroko. Lista rozdziałów, jaką tu podaliśmy, jest oczywiście niepełna. Zakres ten jednak jest zupełnie wystarczający do pomyślnego startu i rozwoju tej nowej gałęzi wiedzy. Biofizyk staje więc wobec nowych zadań. Musi bowiem sobie przyswoić cały powyższy materiał. Musi wiedzieć, kiedy powinien stosować technikę fizyczną i myślenie fizyczne do zagadnień biologicznych. A nadto powinien dobrze opanować zasadniczą literaturę zarówno fizyczną jak i biologiczną, by nadążyć za rozwojem obu tych dziedzin. Szczególnie zaś

⁵⁾ N. Rashevsky: *Mathematical Biophysics*. Chicago. Univ. Chic. Press 1948.

w zagadnieniu, w którym chce się specjalizować, powinien umiejętnie łączyć myślenie biologiczne z myśleniem fizycznym.

Schemat powyższy jest oczywiście dość ogólny i sztywny. Stanie się on jednak bardziej konkretny i pociągający, gdy pionierskie prace w biofizyce zostaną ukończone.

Ogólniejsze wnioski o życiu

Jakkolwiek biofizyka jako odrębna gałąź nauki dopiero teraz się formuje, to jednak wiele z jej zagadnień — w granicach oczywiście istniejących możliwości — było już gruntownie badanych. Prowizoryczne zestawienie szczegółowych wyników tych badań jest wysoce interesujące. W związku z tym zestawieniem można również poruszyć jedno nieco ogólniejsze zagadnienie. Można mianowicie zapytać, co współczesna nauka sądzi o samej zagadce życia na podstawie dotychczasowych badań fizycznej strony materii biologicznej?

Odpowiedź na to pytanie znajdziemy u fizyków dzisiejszej doby takich jak Schrödinger, Jordan, Delbrück i innych, którzy dali mniej lub więcej zadawalające syntezy dotychczasowego dorobku.

Otóż każdy organizm — materia bowiem biologiczna występuje tylko w formie organizmów — rozwija się w przestrzeni i czasie. W odcinku czasu, zawartym między narodzeniem i śmiercią, istota żyjąca upodabnia się poniekąd do skomplikowanego laboratorium, w którym nieustannie zachodzą zjawiska fizyczne i przemiany chemiczne, służące do podtrzymania życia i przekazania go następnym pokoleniom. Organizm przemieszcza się, rozwija swe siły, wykonuje pracę, wytwarza ciepło, zachodzą w nim zjawiska elektryczne, wymiana materii ze środowiskiem zewnętrznym itd.

Według znanego odkrywcy mechaniki falowej Erwina Schrödingera⁶⁾ fizyka dzisiejsza nie potrafi wyjaśnić procesów przestrzennie i czasowych, zachodzących w żywym organizmie. Prawa bowiem fizyczne opierają się na statystyce atomowej. Stąd są one tylko prawami przybliżonymi, czyli działającymi z bardzo małym prawdopodobieństwem odchyień dopiero przy bardzo wielkiej liczbie atomów,

⁶⁾ E. Schrödinger: *What Is Life?* Cambridge, Univ. Press 1948.

biorących udział w danym zjawisku. Otóż jest wprawdzie faktem, że organizm składa się z olbrzymiej ilości atomów, jednak — jak wykazały dokładne badania — w żywym organizmie decydującą rolę odgrywają nie te olbrzymie masy atomów lecz niezmiernie małe grupy atomowe. Ilość zaś atomów, która wchodzi w owe mikrogrupy jest niewystarczającą podstawą dla formowania praw statystycznych. A przecież te właśnie małe grupy atomów kierują rozwojem organizmu i jego czynnościami. Dowodem na to są pomysłowe doświadczenia znanego fizyka atomowego J o r d a n a ⁷⁾. Naświetlał on kultury żywych bakterii promieniami o krótkiej fali (nadfioletowymi, rentgena, radowymi i neutronowymi). Okazało się, że zawsze ginęła część bakterii. Dlaczego nie wszystkie? — Po całym szeregu interesujących doświadczeń Jordan wyjaśnia tę sprawę w następujący sposób. Pojedyncza bakteria jest nieustannie bombardowana milionami fotonów. Nie szkodzą one jednak jej dotąd, dopóki jeden jakiś kwant energii nie trafi w biologiczne centrum kierownicze bakterii. Gdy to nastąpi, bakteria ginie. Otóż trudność utrafienia w to centrum, chociaż cały organizm bakterii jest pod nieustannym ostrzałem milionów pocisków-fotonów, świadczy, jak niezmiernie małe musi być owo centrum kierownicze.

Na olbrzymią rolę mikrogrup atomowych w rozwoju i działalności organizmów wskazują również dotychczasowe zdobycze genetyki. W świetle doświadczeń, jakie tu poczyniono, wynika, że określone cechy dziedziczne są związane z genem. Przenosi on je z pokolenia na pokolenie i wpływa na odpowiedni zestrój strukturalno-fizjologiczny. Genem według określenia M o r g a n a (1925) nazywamy cząsteczkę nitki chromosomowej, dającej się wyróżnić od innych części chromosomu bądź dzięki zjawisku wymiany genów (crossing over) bądź też dzięki mutacjom. Według zaś M u l l e r a i P r o k o f i e w a (1935) gen jest najmniejszą cząsteczką chromosomu, jaka może być oddzielona od innych cząsteczek pod działaniem promieni x. Otóż rozmiary genu są również bardzo małe. Według D a r l i n g t o n a gen składałby się z około miliona atomów. Ilość ta jednak

⁷⁾ Pascual Jordan: a) Biologische Quantenerscheinungen. W „Zeitschrift für den physikalischen und chemischen Unterricht. 1939, 52, str. 217.

b) Die Physik und das Geheimnis des organischen Lebens. Braunschweig, 1943.

- z punktu widzenia tzw. „zasady pierwiastka kwadratowego“
- jest również za mała, aby można było stosować do genu statystyczne prawa fizyki.

Jeżeli na terenie mikrostruktury biologicznej istnieje taka sytuacja, która pozwala na dużą nieokreśloność ewentualnych zjawisk, to można zapytać, co sprawia tę zadziwiającą stałość mikrogrup ustrojowych, o której świadczy przecież ciągnący się poprzez wieki cały fakt dziedziczności? By na to pytanie odpowiedzieć, trzeba najpierw wyjaśnić sobie fakt mutacji. Otóż prawdą jest, że istnieje stałość w zjawiskach dziedziczności, ale nie jest ona absolutna. Istnienie mutacji świadczy o tym, że zachodzą pewne głębsze odchylenia od normalnej cechy, odchylenia, które są dziedziczne i różnią się zasadniczo od powierzchniowych niejako odchyłeń fluktuacyjnych (wariacji nieciągłych), które się nie dziedziczą. Jak tłumaczymy dziś mutacje? — Mówimy że, są one wynikiem zmiany, jaka nastąpiła we wnętrzu genu i to we wnętrzu jednego z dwóch genów tzw. homologicznych. Jak wiadomo bowiem, nitka chromosomowa dzieląc się podłużnie, rozdziela również geny na dwie odpowiadające sobie części. Mutacje w naturze są jednak rzadkie. O wiele częściej możemy je wywołać sztucznie przy pomocy ciepła, promieni pozafioletkowych, promieni rentgena i neutronowych. Timofiejew wyznacza dwa prawa rządzące procesem sztucznych mutacji. Pierwsze prawo głosi, że ilość mutacji jest dokładnie proporcjonalna do dawki promieni. Z tego prawa podobnie jak z doświadczeń Jordana — wynika, że mutacja nie jest jakimś zjawiskiem, które się powoli nawarstwia, pod wpływem promieniowania, lecz zjawiskiem zachodzącym w p o j e d y n c y m genie. — Drugie prawo mówi, że jeżeli zmieniamy długość fali od miękkich promieni x do twardych promieni gamma, to współczynnik proporcjonalności dla pierwszego prawa jest wielkością stałą. Z tego znów prawa możemy wnosić, że przemiana, jaka warunkuje powstanie mutacji, polega na jonizacji mikrogrupy atomowej genu, czyli na naruszeniu jej równowagi elektrostatycznej. I tu również, tylko inaczej niż poprzednio, możemy obliczyć ilość atomów w genie; biorąc tym razem za podstawę obliczenia dawkę jonów potrzebną do wytworzenia mutacji jednego genu. Wyniki ilościowe otrzymane w ten sposób przez Delbrücka i Timofiejewa są jeszcze mniejsze od wyników Darlingtona.

Rozumiemy więc już mniej więcej genezę mutacji i jej mechanizm. Jak jednak ze stanowiska fizyki należy wyjaśnić nadzwyczajną odporność genu na destrukcyjne działanie środowiska, w jakim się gen znajduje? — Mutacje bowiem, jak powiedzieliśmy, są rzeczą rzadką. Trwałość więc genu, czyli nadzwyczajna odporność jego budowy na nieustanne ataki ze strony sąsiednich molekuł, będących w ustawicznym ruchu cieplnym i to przez całe wieki — to wszystko domaga się wyjaśnienia.

Wyjaśnienie to dali Heitler i London (1926 - 27), opracowując nową teorię wiązań chemicznych na podstawie zasad teorii kwantów. Mikroukład genowy, znajdujący się na najniższym poziomie energetycznym tworzy drobinę (cząsteczkę, molekułę). Drobiną ta posiada pewne charakterystyczne rozmieszczenie atomów tak przestrzenne jak i kolejnościowe, czyli posiada swoją specyficzną budowę, strukturę. Jeżeli teraz rozmieścimy atomy w danej cząsteczce inaczej, wówczas otrzymamy tzw. izomer danej cząsteczki, w którym wielkość cząsteczki i skład procentowy pierwiastków pozostaje ten sam co przedtem, pojawiają się natomiast nowe własności fizyczne i chemiczne jako skutek owego przemieszczenia atomów. To przegrupowanie izomeryczne nie musi dotyczyć wszystkich atomów, wystarczy, że odnosi się tylko do pewnej ich części. Takie czy inne rozmieszczenie atomów oznacza jednak przejście drobiną do wyższego poziomu energetycznego. Może być ono dokonane jedynie pod wpływem ściśle określonej ilości energii, potrzebnej do wykonania tzw. skoku kwantowego na ten wyższy poziom energetyczny. Otóż — jak wynika z obserwacji nad ilością energii, potrzebnej do wywołania sztucznych mutacji czyli do wytworzenia nowych izomerów genowych — wszystko zdaje się wskazywać na to, że mutacji w naturze nie może wytworzyć ani radioaktywność podłoża czy powietrza, ani też promieniowanie słoneczne czy kosmiczne. Czynniki te bowiem dostarczają za mało energii dla pokonania sił, wiążących zespoły atomowe wewnątrz cząsteczki, czyli są za słabe do wytworzenia nowego izomeru.

Jedynym realnym czynnikiem pod wpływem, którego mogą powstawać mutacje naturalne — jest temperatura. Trzeba po prostu poddać drobinę genową bombardowaniu cieplnemu, pochodzącemu od bezpośredniego środowiska zewnętrznego, otaczającego molekułę. W tym celu wystarczy podwyższyć je-

go temperaturę. Pamiętajmy jednak, że ruchy cieplne są nieuporządkowane. Stąd cechuje je znaczny stopień przypadkowości, zarówno co do kierunku jak i co do prędkości. Dlatego przejście drobiny do wyższego poziomu energetycznego nie następuje zaraz lecz po pewnym czasie, tzw. czasie wyczekiwania. Jak wynika z badań M. Polanyi'a i E. Wignera (1928) czas wyczekiwania jest proporcjonalny do różnicy energii odnośnych poziomów W a odwrotnie proporcjonalny do energii ruchu cieplnego danego ośrodka atakującego kT , gdzie k jest numerycznie znaną stałą Boltzmanna, T zaś oznacza temperaturę absolutną. Z prawa tego wynika, że stosunkowo drobne zmiany stosunku $W : kT$ pociągają za sobą niezwykle duży czas wyczekiwania. Według obliczeń Delbrücka dwukrotne zwiększenie stosunku $W : kT$ odpowiada zmianie czasu wyczekiwania od $1/10$ sekundy do 30 tysięcy lat. To nam ostatecznie tłumaczy trwałość mikroukładu genowego i konsekwentnie rzadkość mutacji naturalnych. Tłumaczy nam również skokowość mutacji naturalnych de Vries'a, która zachodzi dzięki skokom kwantowym w poziomach energetycznych.

Z punktu widzenia fizycznego można uważać istotę żyjącą za siedlisko ustawicznego przekształcania energii. W świecie nieorganicznym dwa główne prawa rządzą tymi przekształceniami, mianowicie zasada zachowania energii i druga zasada termodynamiczna.

Zasada zachowania energii stosuje się z całą ścisłością nie tylko do układów nieożywionych ale również i do ożywionych. Oznacza to przynajmniej tyle, że istota żyjąca oddaje środowisku zewnętrznemu równoważną ilość energii do tej, którą otrzymała pod inną postacią. Jakim bowiem przemianom podlega w organizmie ta z zewnątrz dostarczona energia, o tym nauka nie może jeszcze zbyt wiele powiedzieć.

Jeżeli chodzi o drugą zasadę termodynamiczną, to wiemy już dziś tyle, że żywy ustrój potrafi się od niej w pewnym sensie uchylić. Wiadomo bowiem, że jeżeli jakikolwiek układ nieożywiony jest odizolowany względnie zostanie umieszczony w środowisku jednostajnym, wówczas wszelki ruch, który ten układ wykazywał, prędzej czy później ustaje na skutek różnych przyczyn, jak tarcia, wyrównania potencjałów elektrycznych, temperatury itp. Układ przechodzi wówczas w stan inercji, w którym już nic się nie dzieje. Fizycy nazywają ten stan stanem równowagi termodynamicznej względnie stanem ma-

ksymalnej entropii. Teoretycznie stan absolutnej równowagi termodynamicznej lub istotnie maksymalnej entropii zostaje osiągnięty w układach nieożywionych dopiero po bardzo długich okresach czasu. Praktycznie jednak następuje on bardzo szybko. Tymczasem w organizmie żyjącym jest inaczej. Żywy ustrój unika szybkiego przejścia do maksymalnej entropii przez przyswajanie sobie z otoczenia — jak mówi S c h r ö d i n g e r — entropii ujemnej, czyli związków o wysokiej organizacji, które po przejściu przez organizm przechodzą w formę znacznie prostszą. Rośliny również czerpią dla siebie entropię negatywną przede wszystkim dzięki promieniom słońca. — Czy takie ujęcie entropii jest już wyjaśnieniem zagadnienia? W pewnej mierze tak. Ale wciąż się zdaje, że stoimy zaledwie na jego peryferiach.

Podobnie zasada N e r n s t a rzuca bardzo skąpe światło na zjawisko trwałości procesów cyklicznych, zachodzących w żywych ustrojach.

Można by wreszcie postawić pytanie, czy prawa fizyczne — te, o których mówiliśmy wyżej i inne podobne — stosują się z całą ścisłością do istot żyjących, czy też nie?

Pytanie to wywołało dyskusję, która dotąd jeszcze nie jest zamknięta. Dla wielu uczonych prawa fizyczne i chemiczne, które wystarczająco tłumaczą zjawiska zachodzące w łonie materii nieożywionej, okazują się niewystarczalne, gdy się je odniesie do materii uorganizowanej. Pojawia się bowiem u d e r z a j ą c a r ó ż n i c a porządku fizyczno-chemicznego między organizmem żyjącym a tym samym organizmem z chwilą, gdy on przestał żyć. Poruszanie się np. bakterii lub wymocзка — jak wykazał J. D u c l a u x ⁸⁾ — żyjącego w jakimś płynie, jest dwa tysiące razy szybsze niż poruszanie się tej samej bakterii czy tego samego wymocзка ale martwego, poruszającego się już tylko przy pomocy ruchów Browna, którym podlega każda cząsteczka zawieszona w płynie. Podobnie — według relacji O s t e r h o u t ' a — odporność elektryczna ścianki niektórych komórek glonów morskich, bardzo wielka wtedy, gdy komórka żyje, spada bardzo prędko do wartości dziesięć razy mniejszej po jej śmierci. Analogiczne zjawisko występuje z półprzepuszczalnością niektórych błon komórkowych u roślin.

⁸⁾ J. Duclaux: *L'analyse physico-chimique des fonctions vitales*. (Hermann, 1932).

Z tego rodzaju faktów zdaje się wynikać jedno. Prawa fizyczne tłumaczą zadawalająco poszczególne zjawiska fizyczne, zachodzące w każdej części obumarłego organizmu, wydają się jednak nie wystarczać dla wytłumaczenia tychże zjawisk w organizmie, który był żywy jeszcze kilka chwil temu. Innymi słowy życie przeciwstawia się tej równowadze, do której dążą wszystkie układy materii nieożywionej. Jak z obserwacji wynika, podobna równowaga następuje również dla organizmu ale dopiero po jego śmierci. W sferze bowiem życia prawdziwa równowaga (oczywiście statyczna) — jak mówi B a y l i s s — oznacza śmierć! Dlatego to L a p i c q u e nowym terminem, *epiktézá* nazywa te wszystkie nieznane siły, które towarzyszą objawom życia i wprowadzają element zakłócenia w stosowanie praw teoretycznych.

Specjalną nadto cechą, różniącą istoty żyjące od bytów nieożywionych, jest również niesymetryczność struktur molekularnych, która w organizmie wyraźnie się zaznacza i zdaje się odgrywać istotną rolę w rozlicznych procesach życiowych. Dobitnie podkreślił to już P a s t e u r w znanym powszechnie powiedzeniu, że nad życiem panuje asymetria. Ale zjawisko asymetrii struktur biologicznych czeka jeszcze na wyjaśnienie.

Jeżeli znowu chcemy badać stosunki, jakie istnieją między strukturą białek a samym zjawiskiem, wypływającym z ich działalności, czyli to, co nazywamy życiem, wówczas napotykamy na niepokonalne wprost trudności. Delikatność bowiem elementów składowych żywego ustroju jest tak wielka, że zwyczajnie tracą one swe tajemnicze własności życiowe, gdy tylko próbujemy stosować do nich choćby najdelikatniejsze nawet metody fizyki i chemii. Jest to zjawisko, które można by nazwać komplementaryzmem biologicznym, tzn. że badanie procesów zachodzących w żywym ustroju jest niemożliwe bez naruszenia owych procesów.

Wśród układów materialnych żywy organizm jest układem szczególnym. Procesy bowiem, jakie w nim zachodzą, mogą być wprawdzie opisane w terminach praw fizycznych i chemicznych, wynik jednak tych procesów, ich skutek jest „uorganizowany, współdziałająco zharmonizowany“ (S h e r r i n g - t o n⁹⁾). Takiego sposobu działania nie posiadają układy nie-

⁹⁾ H. Sherrington: *Man on His Nature*. Cambridge 1940, str. 78 — 79.

ożywione. Wydaje się więc, że prócz porządku, określonego przez zwykłe prawa fizyczne, istnieje w organizmie inny porządek, który kieruje zmianami fizycznymi dla dobra całości i gatunku. Jak zupełnie inny i nowy świat odsłania się nam w takim np. procesie gojenia się ran lub w zadziwiającym współdziałaniu całego organizmu po ciężkiej i niebezpiecznej operacji, kiedy to zupełnie nowe i nieprzewidziane sytuacje zostają opanowane mistrzowskim wysiłkiem natury.

Czegoś podobnego nie spotykamy w świecie nieorganicznym. Tam zaś gdzie dotychczas przeprowadzano zbyt łatwo porównania między zachowaniem się organizmu a zachowaniem się układów nieożywionych, pamiętajmy, że mamy do czynienia tylko z a n a l o g i ą . Takie np. pojęcia, jak: kierunkowość, równowaga, całość, które są używane zarówno w fizyce jak i biologii, nie są wcale pojęciami równoznacznymi. W pojęciach analogicznych jest tylko częściowe podobieństwo. Stąd pojęcia i prawa fizyczne nie wystarczają do opisanie i wyjaśnienia porządku, jaki panuje w organizmie. Zdaje się, że profesor S c h r ö d i n g e r w cytowanej wyżej książce: *What Is Life?* bierze właśnie podobne analogie za identyczność, kiedy porównuje organizm do mechanizmu zegarowego czy kryształu w temperaturze zera absolutnego. Taka np. kierunkowość w fizyce oznacza zupełnie co innego niż w biologii. Tutaj bowiem pojęcie to jest bardzo bliskie, jeżeli już nie równoznaczne z celowością. Fizyka natomiast takiego pojęcia nie zna, podobnie jak biologia nie zna pojęcia obowiązku, bez którego znowu nie może się obejść filozofia moralności.

Budowa świata wydaje się być w i e l o w a r s t w o w a . J . H a r t m a n n wyróżnia cztery warstwy rzeczywistości: materię, życie, duszę i ducha. Warstwy te są spiętrzone hierarchiczne i zależą od siebie tak jak nadbudowa od podbudowy. A więc składają się wprawdzie na całość ale nie zatracają swej odrębności. Nigdy przecież fundament nie stanie się wiązaniem szczytowym. Fundamentem tej wielowarstwowej konstrukcji jest świat nieorganiczny wraz ze swą zawiłą budową atomową, ze swymi strukturami elektronowymi, atomowymi i molekularnymi. Dalej idzie warstwa świata organicznego ze zjawiskami metabolizmu, przystosowania się i dziedziczności. Następnie idzie piętro psychiki zmysłowej, która wnosi ze sobą odruchy, instynkty, zachowanie się, poznanie. Wreszcie w człowieku dochodzi do tego świat psychiki duchowej: pojęcia ogólne, zmysł

moralny, społeczny, estetyczny, w następstwie czego powstaje nowy świat kultury materialnej i duchowej.

Każde piętro wyższe suponuje istnienie niższego, zależne jest od niego ale nie może być do niego sprowadzone. Zasadnicza pomyłka wielu kierunków myśli naukowej zdaje się polegać na tym, że każdą wyższą warstwę rzeczywistości chce się wyprowadzić z najniższej, uważając ją za bardziej tylko zawilszą komplikację tego najniższego piętra. Wprawdzie atomy, molekuly itd. zdają się być w innej sytuacji w żywych ustrojach niż w układach nieożywionych, możemy nawet przypuścić, że z racji tej „sytuacji organicznej” są aktualizowane pewne nowe właściwości materii, które poza organizmem nie dochodzą do głosu, istnieją jednak takie zjawiska, których w myśl tej supozycji — bardzo zresztą wygodnej dla osłonięcia naszej istotnej niewiedzy — nie można wyjaśnić.

„Pojęć właściwych jednej kondygnacji — mówi A. C a r r e l — nie wolno mieszać z pojęciami, które są właściwością innej. Np. drugie prawo termodynamiki, niezbędne na poziomie molekularnym, jest bezużyteczne na poziomie psychologicznym, gdzie znajduje zastosowanie zasada najmniejszego wysiłku dla największego użycia. Pojęcia włoskowatości i napięcia osmotycznego nie wyjaśniają zagadnień świadomości. Wyjaśnienie zjawiska psychologicznego określeniami fizjologii komórkowej lub mechaniki elektronowej jest jedynie grą słów“¹⁰⁾.

Na pytanie więc, czy dotychczasowa fizyka rozwiązała zagadkę życia, odpowiadamy: Fizyka rzuciła wiele wyjaśniającego światła na niejeden szczegół, związany z zachowaniem się materii biologicznej. W przyszłości wyjaśni ich na pewno więcej. Całokształt jednak zagadnień, które dotyczą natury życia, wydaje się przerastać jej kompetencje.

Prawie trzydzieści lat temu pisał E. G u y e : „W obliczu tajemnicy życia a zwłaszcza wobec świata myśli wiedza w obecnym stanie nie może wysuwać nic więcej ponad proste przypuszczenia“¹¹⁾.

Przez trzydzieści lat sytuacja niewiele zmieniła się na lepsze. „Tajemnica, która otacza naturę życia, objawy inteligencji

¹⁰⁾ A. Carrel: Człowiek istota nieznana. (W przekł. Świętochowskiego), Str. 27.

¹¹⁾ Ch. E. Guye: L'évolution physico-chimique. Chiron, Paris 1922.

i powstanie myśli — pisze współczesny uczony B o u t a r i c w zakończeniu swej książki — należy do tych tajemnic, których wiedza nie odsłoni tak prędko, suponując nawet, że będzie rzeczą możliwą uchwycić je w ich nieskończonej złożoności¹²⁾.

Ks. Leon Mońko T. J.

¹²⁾ A. Boutaric: *La physique de la vie*. Paris 1948. Pres. Univ. de Fr., str. 184.

Z rozdroży Żeromskiego

I

Najsilniejszą odpowiedzią, najbardziej przekonującą i najgłębiej sięgającą, na te trudności, jakie robi w duszy człowieka najboleśniejszy problem: istnienie zła i cierpienia, jest bezsprzecznie fakt, że Chrystus cierpiał. Świadomość, że Bóg jest Miłością, że poniżył się do tego stopnia, iż przyjął naturę ludzką, naturę sługi, że wyniszczył się jako człowiek aż do ostatecznych granic, do śmierci haniebnej na drzewie krzyża, poniesionej za tych wszystkich co serce Jego poili straszliwą gorczyzą grzechu, budzić musi w sercu ludzkim bezgraniczne zaufanie do Tego, który jest samą Rzeczywistością, samym Bytem, wpaja w nie przeświadczenie, że ponad pozornym chaosem i ciemnością, które tak często narzucają się naszym oczom i uszom, istnieje jednak wyższy ład i porządek moralny, którego istnienie gwarantuje nam Bóg. Często nie możemy go dojrzieć, ale przyczyny winniśmy wtedy szukać w nas samych, żeśmy nie dojrżeli do tego dostatecznie pod względem moralnym, żeśmy nie wykształcili w sobie tego wzroku duchowego, który konieczny jest do dostrzeżenia owej harmonii. Pięknie tę myśl sformułował w „Kataraktach“ Brzozowski, kiedy pisał: „Powiedział starożytny mędrzec, że aby oko nasze słońce widzieć mogło, stać się musi samo mu podobne, ale wierząc mi, że słoneczne oko może mieć tylko ten, kto sam jest na wskroś słońcem. Do tego celu dążymy przez stopniowe oczyszczanie. Niejedno zło wystarczy poznać tylko i zobaczyć, by zmieniło się w dobro, a ciemność w blask, noc trzeba zwalczyć i rozpromienić długą, niesłabnącą miłością. Poznasz tych, co słońce widzą i wierzą w nie, że nie lękają się mroku, mają moc bowiem w sobie rozświetlenia wszelkich przepaści“.

Jest to godne zastanowienia, że Dostojewski, który bodaj że najgłębiej ze wszystkich pisarzy odsłonił straszliwy tragizm zła i cierpienia w niesamowitych już przez swą bezwzględność i okropność refleksjach Iwana Karamazowa, wkłada jako replikę w usta dyskutującego z Iwanem Aloszy, właśnie ten tylko lapidarnie sformułowany motyw: cierpienie Chrystusa. A u nas, wcześniej jeszcze swiała ta myśl Słowackiemu, kiedy we fragmentach poematu o „Beniowskim“ w odpowiedzi na skargi Matki Bożej przedstawiającej Bogu Gólgotę polskiego ludu, pokazuje twarz Chrystusa tak bolesną, jak bolesną była wtedy, kiedy się żegnał z Matką wyruszając na mękę...

Zadziwić więc musi, że Żeromski przeszedł obok tego najistotniejszego rozwiązania mimo, choć wyczuwał niekiedy, że bohaterstwo i świętość są najwymowniejszym świadectwem istnienia Dobrego Boga. Różne oczywiście mogły być przyczyny owego stanu rzeczy. Mniemamy jednak, że nie najmniejszą rolę odegrała tu ta okoliczność, że ideał bohaterstwa, tak bliski pisarzowi nie ze wszystkim pokrywał się z ideałem chrześcijaństwa. Mimo niewątpliwie silnych z nim związków, które nawet w okresie oddalania się od wiary pozostawiło silne podźwięki w duszy Żeromskiego, przeważająca część jego twórczości kształtowała się w atmosferze 19-wiecznego laicyzmu. Naprzód tak istotna dla niego koncepcja tragiczna była przecież na wskroś laicka. Chrześcijańska koncepcja tragizmu jest koncepcją tragizmu przezwycięzonego w tym sensie, że przyjmuje nie ulegającą naruszeniu Wartość Najwyższą. Ona to zapewnia, że te istotne wartości ziemskie, które trzeba złożyć w ofierze, poświęcić na rzecz innych, wyższych jeszcze, nie zginą bez reszty, ale wszystkie one będą jakimś, teraz dla nas niepojętym sposobem, odnalezione w Bogu, że owa strata z nadatkiem zostanie zrekompensowana. Zresztą w tym ujęciu wszystkie wartości doczesne mają swe źródło w Wartości Najwyższej i są wartościami tylko w niej i dla niej. Zdobycie Wartości Najwyższej dokonuje się tu przez miłość i jest dziełem w pierwszym rzędzie łaski, w drugim zaś dopiero człowieka. To nie człowiek tutaj pierwszy występuje z miłosną inicjatywą — on tylko odpowiada na uprzedzające go wołanie Bożej Miłości. I dlatego punkt ciężkości w doktrynie chrześcijańskiej pada nie tyle na woluntarną stronę jednostki, ile na jej dyspozycję wewnętrzną, na jej pokorę, na jej połączenie się z Bogiem, na jej ufność; świętość bowiem musi być w pierwszym

rzędzie naprzód wyproszona, wymodlona, potem zaś dopiero wywalczona. I dlatego to bohaterowie katolicyzmu nie tylko że nie roją snów o swej własnej wielkości, lecz są jej całkowicie nieświadomi. Nie własna doskonałość wewnętrzna — stanowisko, bądź co bądź, egoistyczne — ale ukochanie Boga i przynoszenie Jemu chwały jest ich nieustannym zadaniem.

Temu stanowisku przeciwstawia się wyraźnie laicka koncepcja tragizmu, dotąd zresztą niemal że wszechwładnie panująca na terenie teorii estetyki. Wielkość cała jednostki objawia tu się w tym, że ona własną mocą jest w stanie wyrębać moralną doskonałość, swą anielskość dumną, że klęska czy upadek bohatera są najwymowniejszym wyrazem jego duchowej wielkości. W skrajnym ujęciu dochodziła ta postawa nawet do apoteozowania walki z Bogiem jako przejawu szczególnego heroizmu. Dość tu wspomnieć „Budowniczego Solnessa“ Ibsena, czy na marginesie Ibsena pisane w pośmiertnym mu hołdzie Strofy Stanisława Brzozowskiego („Nad grobem Ibsena“). Laicyzm lubi przy tym akcentować swą rzekomą wyższość nad chrześcijaństwem, płynącą jakoby z tego tytułu, że bohater laicki nie tylko że nie spodziewa się wiecznej nagrody, ale ginię nie pozbawiony jakiegś lepszego na przyszłość nadziei, byleby tylko dochować wierności samemu sobie. Sofizmat tego rozumowania nie raz podejmowany przez Żeromskiego, tkwi w tym, że chrześcijaninowi przypisuje się egotyczne pobudki działania jakoby nierozłączne z chrześcijaństwem, zapomina się zaś o tym, że główną racją postępowania — prawdziwego oczywiście chrześcijanina — jest bezwarunkowa, i w wypadku świętych już do szaleństwa dochodząca miłość (oczywiście to słowo z emocjonalizmem nie ma tu nic wspólnego).

Fakt, że w laickiej teorii odrzuca się albo przynajmniej ignoruje Wartość Najwyższą, sprawia, że tragizm może występować w tej interpretacji w szczególnie reprezentatywnej formie. Im bardziej bowiem wartości doczesne pokazują się drogimi i ukochanymi, im bardziej zagrożonymi, tym bardziej rośnie ich cena, a ich krótkotrwałość dodaje im jeszcze szczególniejszego blasku. Również podkreślenie ohydy i zgrozy zła ma w takim ujęciu swoje specjalne uzasadnienie. Służy ono do tego, aby wzmocnić w naszych oczach tragedię niszczenia wartości, i wydatnić przez to tym silniej wielkość ofiary i wzniosłość moralną bohatera. W tej dążności do tragizowania, sędzę, że tkwi tajemnica owej uderzającej biografów pisarza skłonności Żerom-

skiego do potęgowania konfliktów, do wyjaskrawiania dysnansów w sposób już niemal że chorobliwy. Właściwe Żeromskiemu barokowe odczucie rzeczywistości, rozdarte między porwy idealne ducha a niezmiernie silne i biologiczne odczucie doczesności, osobiście się do tej predylekcji tragicznej nadało.

Muszę tu jeszcze raz powtórzyć, że to nastawienie tragicznie niezupełnie harmonizowało z reformatorskimi tendencjami Żeromskiego, zmierzającymi przecież nie do spotęgowania tragizmu ale do jego usunięcia. Na tym tle można zauważyć charakterystyczny u niego rozdzwiek między dążnością reformatorską, antitragiczną, niepozbawioną akcentów optymistycznych, z ducha pozytywizmu się wywodzącą a tendencją zdecydowanie tragiczną, heroiczną, rodem z romantycznego pokłosa, które zmierza do wysunięcia moralnej wielkości bohatera tragicznego na plan pierwszy. Niepowodzenia i klęski rozpatrywane pod tym kątem widzenia stają się utajonymi zwycięstwami. One to dopiero piętząc przeszkody i trudności pozwalają na wystąpienie w pełni niezwykłych cnót i zalet bohatera, przede wszystkim jego męstwa i zdolności do samozaparcia, które w przeciwnym razie nie miałyby szerszego pola do ujawnienia się i rozwoju. Oczywiście pisarz usiłował godzić, ile mógł, te przeciwstawne nastawienia. Posługiwał się m. in. w tym celu koncepcją bohatera-ofiarnika, którego działalność pionierska zapoczątkowuje wielką reformę społeczną.

Ale antynomia istniejąca między tymi założeniami musiała z biegiem czasu się ujawnić. Świadczy o tym bezsprzecznie „Przepióreczka“, gdzie bohater swój nadrzędny ideał — osiągnięcie bohaterskiej doskonałości, tylko szczęśliwym trafem godzi z dobrem ukochanej kwestii społecznej, w sposób wyraźnie sztuczny, który nam nie bardzo trafia do przekonania. Jak się jednak ustosunkować do tej, tak realnej przecież możliwości, że heroiczna wielkość bohatera tragicznego może stanąć w kolizji z realnym pożytkiem społecznym — tego drażliwego tematu reformator-Żeromski wolał nie podejmować... Trzeba tu jednak dodać, że początkowe utwory pisarza nie zawierają, jak na to zwrócił uwagę Adamczewski, tej skłonności do samopodziwiania, do upajania się własnym tragizmem. Nie wykazują jej również jego uchrystusowane postacie. Ani Brat Albert, ani Żółkiewski, poświęcający przecież jak Przełęcki swoją „złotą sławę“ w imię wyższej idei, ani święty Wojciech,

który nawet uprzytamnia sobie, że jego pragnienie męczeństwa mogłoby mieścić w sobie pierwiastek ukrytego samolubstwa, chęć wzniesienia się ponad innych świątobliwych mężów, i mierzy się z tą, tak wyrafinowaną pokusą. Jeśli z punktu widzenia chrześcijańskiego trzeba podnieść zastrzeżenia w stosunku do owej, nazbyt romantycznej koncepcji moralnej wielkości, to jednak nie podobna nie uznać, że wzniosł się tutaj Żeromski wyraźnie ponad utylitarne społecznikostwo, mierzące wartość jednostki wyłącznie jej osiągnięciami na polu społecznej, produkcyjnej pracy.

II

Laicki bohater tragiczny opiera się wyłącznie na samym sobie. Z tej izolacji właśnie, z tego osamotnienia czerpie on swą wielkość. Ale tego rodzaju stanowisko pociągało za sobą ważne konsekwencje: zbyt daleko posunięty, a nieunikniony w tych warunkach maksymalizm. W cytowanej już rozprawie o katolicyzmie Żeromskiego (*Verbum*, 1934 II) podnosi trafnie Konrad Górski, że abdykacja Judyma z małżeństwa z Joasią, jego „bezpłodne i bezcelowe udręczenie... nie ma nic wspólnego, mimo złudnego podobieństwa z chrześcijańską ideą krzyża. Judym przełamuje siebie nie dla poddania się woli Bożej, ale ze strachu przed własną słabością, w obawie, że kiedyś rozwinie się w nim przyschłe nasienie dorobkiewicza. Krzyż chrześcijański jest przełamaniem determinizmu natury, decyzja Judyma jest tylko zaszachowaniem samego siebie, w pełnym poczuciu, że w określonej sytuacji człowiek musi się spodlić“.

Otóż to poczucie musu było jednak w warunkach możliwości duchowych bohaterów Żeromskiego istotnie koniecznością. Przecież wabiło ich przemożnie piękno życia; każdy z nim kompromis okazywał się niestychanie ryzykownym a nie posiadali oni wobec tych pokus żadnej ostoji, krom własnej woli, która miała wspierać ich wątłą, słabą, zmysłową naturę. W „*Urodzie życia*“ ksiądz Wolski cytując fragment z Sonetu Michała Anioła tłumaczy Rozłuckiemu, że w wierszu tym geniusz zapytuje Boga „jak to jest możliwe, ażeby człowiek nie był mocen sam w sobie nad sobą“. Pozywa on Boga tytanicznym pytaniem, kto człowieka odrywa od samego siebie, kto ma w nim samym więcej władzy niż on sam? I woła w bezmiary: „O Boże!“ — A Rozłucki, jeden z typowych sobowtórów autora nie przeczy tak tragicznie sformułowanemu stwierdzeniu

ludzkiej niemocy, tylko daje rozmówcy do poznania, że jest w zwadzie z Bogiem, który się na nim pomścił „jak śmiertelny nieprzyjaciół”. Oto reprezentatywna dla bohaterów Żeromskiego sytuacja! Pojęcie łaski, choć nie całkiem obce Żeromskiemu, i kiedy niekiedy wymieniane, w problematyce ideologicznej jego utworów poważniej nie wchodziło w grę. W podobnej sytuacji nie dziw, że zarysowała się przed jego sobowtórami tragiczna alternatywa: „wszystko albo nic” jako jedyne właściwe postawienie sprawy. I tkwi szczególna ironia tragiczna w tym fakcie, że pisarz, który niesłusznie zresztą, zapatrzony w przesadne wzory wschodnie, zarzucał chrześcijańskiej ascezie, że niszczy życie (co z pewnością nie jest jej właściwym zadaniem), sam, wychodząc ze zgoła innych przesłanek, dochodził w swej laickiej koncepcji heroizmu do tego właśnie krytykowanego rezultatu...

Naszkicowana koncepcja laickiego tragizmu stanowiła — moim zdaniem — dla Żeromskiego subtelną, ale właśnie dlatego bardzo trwałą, niełatwą do przewyciężenia, przeszkodę na drodze do restytuowania nadwątlonych pierwiastków chrześcijaństwa. Łudziła go bowiem pozorami wielkości duchowej zdolnej jakoby rywalizować z wzniosłością chrześcijaństwa, podobnie jak społecznikowski humanitaryzm zdawał się mu być wartościowszy od chrześcijańskiej miłości bliźniego. Na drodze do pogłębienia i uszlachetnienia stanowiska laickiego tragizmu posunął się przecież pisarz daleko. Wzniesienie się ponad własny honor, abdykacja ze sławy, z uznania ze strony współtowarzyszy ideowej pracy, to były z pewnością wielkie ofiary. A jednak nie było możliwości powrotu do katolicyzmu, jeśli się poza stanowisko laickiego heroizmu nie wyszło, jeśli się jego naczelných założeń nie poddało rewizji. Czy można spotkać ślady tego procesu u Żeromskiego? Myślę, że tak.

Ale zanim poruszę to zagadnienie, trzeba choć w kilku słowach poruszyć stosunek Żeromskiego do katolicyzmu. Czy rzeczywiście pisarz, jak to przypuszcza Adamczewski, „zmierzał mimo wszystko ku pojednaniu z Kościołem” w ostatnim okresie? Czy predylekcja, jaką odczuwał do reformacji, zwłaszcza do arianizmu wygasła u Żeromskiego z biegiem czasu? — zarówno ta, jak i poprzednia kwestia wymagałyby jeszcze osobnego przebadania. Nieobojętny jest przecież fakt przejścia pisarza na kalwinizm, choć podyktowała go przede wszy-

stkim dążność do legalizacji drugiego małżeństwa. Należałoby również rozpatrzyć, w jakiej mierze autor przewyciężył swoje uprzedzenia do katolicyzmu, który, podnosząc potocznie kursujące wśród socjalistów zarzuty, oskarżał o bezczynność i kwietyzm w kwestii socjalnej, a nawet o rezygnowanie ze sprawiedliwości na rzecz miłosierdzia i dopomaganie bezpośrednio kapitalizmowi przez obiecywanie ubogim nagrody na tamtym świecie za nędzne życie na ziemi. Zarzucał mu przecież nie tylko przywiązanie do dóbr ziemskich, jeśli idzie o służi ołtarza, ale w ogóle posługiwanie się środkami ziemskimi, jakby Kościół bytujący na świecie mógł się bez nich całkiem obejść. Stąd, że pierwiastek świecki w Kościele ulegał nieraz skażeniu przez zbytne przywiązanie do dóbr ziemskich, pisarz wysnuwał już angelizmem jaskrawo trącący wniosek, że Kościół w ogóle winien powrócić do ewangelicznego ubóstwa i pozbyć się nawet swych szat i przyborów liturgicznych na rzecz potrzebujących¹⁾. Odporność w stosunku do socjalizmu dawał Żeromskiemu w młodych latach nie katolicyzm ale nacjonalizm — widać to bardzo wyraźnie z jego Pamiętnika. A jeśli potem — odwołuję się tu znowu do Adamczewskiego — Kościół był gotów do czasu podtrzymywać, skoro nawet w okresie wyraźnej do niego niechęci w czasie wojny światowej przewidywał konieczność odbudowywania zniszczonych kościołów, to jednak działo się to bezsprzecznie z pobudek narodowych, nie zaś czysto religijnych. Adamczewski nie bez racji podkreśla, że z pism pisarza wynika, iż „umysł ten ujawniał silny przeciw nawróceniu odpór“.

Kwestię przeobrażenia wewnętrznego Żeromskiego, jego konwersji ku katolicyzmowi komplikował jeszcze fakt, że właśnie w ostatnim okresie, w którym odczuwamy widoczne zbliżenie się pisarza do religii (szczególnie silnie się uwydatniające po śmierci syna), obserwujemy również jego rozluźnienie na polu obyczajowym. Nawet bardzo życzliwi krytycy Żeromskiego, i to wcale nie moralisci, których o skłonności do rygoryzmu czy pruderii nikt chyba nie posądza, wyrażają jednak w tej mierze pewne, i to niekiedy wcale surowe zastrzeżenia. Dzisiaj, kiedy już na tle przeobrażeń obyczajowych

¹⁾ Nawiasem mówiąc Nienaski, który robi ten zarzut Kościołowi, w dalszym ciągu akeji sam nie waha się użyć pewnej kwoty ze społecznego zapisu, aby stworzyć swej żonie warunki wystawnego życia. Nie widać jednak, by autor uprzytomnił sobie tę niekonsekwencję bohatera.

niejedno ujęcie pisarza, straciło już swą śmiałość gorszącą współczesnych, i wydaje się nam już znacznie mniej rażące, nie waha się jednak stwierdzić Adamczewski — entuzjasta przecież jego twórczości, który nawet „Dzieje grzechu“ bierze w gorącą obfónę mówiąc o sublimowaniu przez Żeromskiego w pierwszym okresie twórczości tematów drastycznych, o subtelny artyzmie w traktowaniu tego zagadnienia — że w dalszych po „Dziejach grzechu“ utworach pisarza zaznaczy się wyraźnie jakby celowy już i rozmyślny zwrot ku naturalistycznemu wyjaskrawieniu tego rodzaju scen. Pojawi się obca dotąd poecie — lubieżność. Już bez osłonek i górnych peryfraz zacznie Żeromski mówić o tych sprawach... Szukając przyczyn tej zmiany pisze Adamczewski: „A może tylko zaznaczy się tutaj — powiedzmy bez ogródek — rosnące z wiekiem pewne jakby rozkiełznanie erotycznej wyobraźni pisarza. Dosyć, że nigdy przedtem, ani tak śmiało ani tak szeroko jak w „Wiernej rzece“ nie odmalował Żeromski sceny — w łóżku. Ta wzrastająca swoboda pióra szczególnie śmiało i często przejawia się na kartach Trylogii powieściowej: w użyciu niedwuznacznych gminnych wyrazów, w upodobaniu do sytuacji śliskich lub ostentacyjnie brutalnych“. I pokazuje Adamczewski, jak wzmagą się u Żeromskiego tendencja do przedstawiania sytuacji już coraz bardziej perwersyjnych w „Wietrze od morza“ czy w „Pavoncellu“, jak wzmożony erotyzm wyobraźni pisarza uwydatni się szczególnie w „Przedwiośniu“.

Ale natura Żeromskiego obfitowała w przeciwieństwa. Nieskrępowana bujność zmysłowa ścierała się w niej tylokrotnie z porywami do bohaterstwa, do pełnej wyrzeczeń ofiarności. I na polu religijnym zaznaczyła się ta obosieczność. Przecież w ostatniej fazie twórczości spotykamy cytowaną już wzruszającą scenę przeobrażenia Granowskiego wobec zwłok Jasiolda, a dalej jeszcze obraz męczeństwa św. Wojciecha i wreszcie jego jakby już testamentowy fragment „Ostatnie notaty“. W tych urywkach pisze prof. Konrad Górski „maluje się cały charakter religijności Żeromskiego: straszliwy niepokój i męka poszukiwania, bardzo silne intuicyjne widzenie istnienia Boga, nieśmiertelności duszy i związku moralnego między człowiekiem i Bogiem, a zarazem niweczący wszystkie zdobycze łaski sceptycyzm, zaszczepiony w młodości przez kulturę pozywitywizmu. Mimo bogactwa przeżyć religijnych, Że-

romski nie stworzył systemu trwałych pojęć i przekonań w tej dziedzinie, nie uregulował swego życia wewnętrznego. Skłonności duchowe i zdobyte doświadczenia moralnego, które go zbliżały do katolicyzmu, zostały zneutralizowane przez namiętne przywiązanie do życia, brak uhierarchizowania wartości ciała i ducha, przez nieznamość wreszcie roli, jaką wola i rozum mogą i muszą odegrać w dziele trwałego nawrócenia religijnego“. A na innym miejscu swego szkicu pisze krytyk: „Wiara w Boga i nieśmiertelność duszy, a następnie pozytywny stosunek do ideału świętości i wrażliwość na mistyczno-uczuciową stronę katolickiej obrzędowości... stanowią zrab pojęć i przeżyć Żeromskiego zbliżających go do katolicyzmu. Ale poza te pierwociny życia religijnego pisarz nie wyszedł. Miewał chwile o wyjątkowo silnym napięciu uczuciowym, kiedy prawdy religijne narzucały się jego umysłowi z zupełną oczywistością, ale gdy przychodził odpływ natchnienia, brak dyscypliny życia wewnętrznego pozostawiał człowieka na pastwę intelektualnych wątpliwości. I dlatego Żeromski nie umiał przekroczyć zakłętą koła wewnętrznych sprzeczności między swą uczuciową wiarą i rozumem“.

III

Tak charakterystyczny dokument jak „Ostatnie notaty“ warto przeanalizować bliżej pod specjalnym kątem widzenia: jako próbę przewyciężenia postawy laickiej i nawrotu do chrześcijaństwa. Oczywiście będzie to konstrukcja o charakterze tylko hipotetycznym, nie pozbawiona jednak pewnego prawdopodobieństwa. Sądząc po niektórych akcentach należałoby przypuszczać, że pisarz zakończył już swoje prawowanie się z Bogiem. W albumie p. K. Olehowiczowej dnia 2/XI 1925 r. wspomina Żeromski o charakterystycznym zwyczaju, który panuje w jego rodzinnych stronach: „Jeżeli kto odchodzi w daleką drogę, żegna tego, kto pozostaje, słowem — „ostaj z Bogiem“ — a tamten w zamian prowadzi go życzeniem: — „idź z Bogiem“. I dodaje tutaj pisarz jakże uderzającą uwagę: „Szkoda, że tego miłego Towarzysza wędrówki nie życzą sobie nawzajem ludzie miejscy, pospiesznie biegnący po zawiłych szlakach kamieni“.

A we „fragmentcie brulionowym“ wzmiankuje poeta nie tylko o szturmach, jakie Bóg przypuszcza do jego serca („Ktoś

aż do uduszenia, ktoś aż do ostatniego podrzutu ściska nieszczęsne serce moje żelaznymi szponami, żeby z niego kroplę świętości wycisnąć²⁾, ale także wspomina i o okresach uciszenia i pojednania: „Ktoś ukazuje mi, to tu, to tam, wczoraj i dziś w całym długoletnim misterium mego życia łaskę odpuszczenia. Ileż razy głowa moja nad samą krawędzią przepaści i mgłą upadła w ostatnim znużeniu na błogosławioną dłoń spokoju i w łasce tej właśnie dłoni spoczywała“. I dowiadujemy się o błagalnej i żarliwej modlitwie. „Ileż razy w długoletnim misterium mego życia jęczałem po nocy, ileż razy leżałem na ziemi, prosząc się o łaskę Oświecenia“. Naturalnie nie ma pewności, czy te wyznania są odbiciem przeżyć własnych samego pisarza o charakterze już pamiętnikarskim, czy też pośrednio tylko je wyrażają, będąc, jak przypuszcza wydawca (Borowy), przygotowanym rzutem do dalszego ciągu „Przedwiośnia“, ale tak, czy inaczej posiadają te sformułowania dla ewolucji pojęć religijnych Żeromskiego niewątpliwie doniosłe znaczenie.

Ale bardziej może jeszcze znamienne, bo niewątpliwie pozostające w związku z najosobistszymi problemami pisarza, są te uwagi, jakie poczynił on na marginesie „Filozofii życia duchowego“ Rubczyńskiego, znane pod nazwą „Ostatnich notat“. Są to zapiski będące zasadniczo jedynie wynotowaniem najbardziej uderzających zdań Rubczyńskiego (względnie cytowanego przez niego Jamesa), lekko tylko strawestowanych, niemniej wybór tych myśli jest nader charakterystyczny. Zaraz pierwsze trzy aforyzmy zawierają jakby w skrócie dramat duchowy Żeromskiego. Oto one: „1) Światem władnie rozumna, sprawiedliwa i miłosierna potęga. 2) Czy dla rozumu jestwa ludzkiego uwarunkowanego tak wielorako, istnieje świat wartości bezwzględnych? 3) Och, jak trudno jest wierzyć, iż zagłada bytu, przemiana w glinę i w cuchnące gazy nie jest jedynym celem istnienia“.

Wiemy, że właśnie wszystko co najistotniejsze skupiało się w problematyce Żeromskiego dookoła tego, czy Potęga władająca światem, której istnienia nie przeczył, jest sprawiedliwa i miłosierna? A zagadnienie to pozostawało w najściślejszym związku z następnym. Jeśli istnieje dobry Bóg, to istnieje-

²⁾ Trzeba jednak zaznaczyć, że w „Ostatnich notatach“ pisarz wyznaje, że nie wie „czy ta sprawa tak jest w istocie, czy jest to tylko czyśto ludzkie, ordynarne, prostackie złudzenie albo jakaś daleka przenośnia?“

ją i wartości bezwzględne; odwrotnie fakt istnienia tych wartości świadczy również o Bogu — Wartości Najwyższej. Trzecie zdanie obraca się dookoła specyficznej trudności pisarza — tak wyczerpująco omówionej przez Adamczewskiego — trudności uparcie się powtarzającej: dookoła problemu istnienia życia pozagrobowego, problemu nabierającego szczególnego znaczenia wobec utraty głowy najdroższej. I kto wie, czy nie odpowiedzią na to ostatnie pytanie jest wzmiankowany już „fragment brulionowy“, który stwierdza, że „wszystko można wysledzić spokojnym wzrokiem rozumu, wszędzie można zajść światłem nieskazitelnego logicznego wywodu, można ujrzeć jak na dłoni duszę swą istniejącą poza ciałem, bytującą okrom mózgu, lecz nie można Ciebie wysledzić światłem nieomylnego rozumu“.

Do zagadnienia istoty Bożej, do kwestii czy Bóg jest miłością, odnosi się myśl 29: „Któż jest sędzią, skazującym nas na wplecenie w koło konieczności — kto wykonawcą, czyli „mistrzem“?“, myśl nawiązująca do starej wątpliwości, do rzekomego fatalizmu zła, które niejako wbrew woli człowieka opanowuje jego duszę. Wracamy tu do problemu św. Pawła, mówiącego o dwóch zmagających się ze sobą zakonach w człowieku, o walce między ciałem i duchem, o słabości skażonej natury ludzkiej³⁾. Ale zaraz pojawia się myśl nie z Rubczyńskiego już przejęta, że „jedyne źródło pośrednictwa między nami i trybunałem konieczności mamy w modlitwie (Zdanie 32). „Jest niewiadoma i nie dająca się wymierzyć potęga zawarta w modlitwie“ (Zdanie 33).

Zbliżyliśmy się tu wyraźnie do stanowiska filozofii chrześcijańskiej. Fatalizm zła (płynący według chrześcijaństwa ze skażonej przez grzech natury ludzkiej) jest do przełamania za Bożą pomocą, którą człowiek zyskuje przez wyciągnięcie pokorne swych rąk do Boga. Laicki problemat oparcia się dumnego na samym sobie, na swoich „własnych obyczajach“, zostaje tutaj wyraźnie przezwyciężony. Pozornie przebywamy tu jeszcze

³⁾ Żeromski to rozdarcie natury ogromnie odczuwał — należy do klasycznych świadków, jeśli idzie o przedstawienie skutków skażenia ludzkiego przyrodzenia — ale istoty grzechu pierwotnego nie pojmował. Stąd połączenie duszy z ciałem kontrastujące wolność ducha z koniecznością materii stanowiło dla niego problemat niepokojący, jakby przyczyna wewnętrznego konfliktu tkwiła w samej ludzkiej naturze, w połączeniu przeciwstawnych pierwiastków, nie zaś w zepsuciu tej natury przez grzech pierwszych rodziców.

w obrębie podniosłego, ale laickiego jeszcze heroicznego laicyzmu „Przepióreczki“. Myśl jej mogłaby przecież służyć za motto do tej tragikomedii: „Dwa są etapy wywyższenia się z nizin samolubstwa i z zasieków egoizmu na wysokość cnoty: mężne narażenie życia dla honoru i znoszenie cierpień w milczeniu, znoszenie ich w samotności ducha, poza wiedzą współbraci i współsióstr, w obrębie swojego jestestwa“. Ale przeglądając następne zdanie przekonujemy się, że to stanowisko już zostaje uznane za niewystarczalne, że Żeromski nie poprzestaje teraz na dumnym oparciu się bohatera o własną cnotę. Człowiek musi być świadom swej ograniczoności i niemocy — w tym właśnie tkwi jego siła. Tę ideę wyrażają dwie, nieznacznie tylko przez pisarza zmienione myśli Jamesa, cytowane u Rubczyńskiego: „Słabość jest siłą człowieka“ (Zdanie 43). „Nie wejdzie w głębsze sfery rzeczywistości nikt, kto się nie potrafi szczerze zaprzeczyć swej dumy (pychy?), albo nie utraci nadziei co do tego, że potrafi być dobrym wedle własnego prawa“ (Myśl 45).

Ogromnie znamienity jest tutaj nawiasowy dopisek Żeromskiego przy słowie duma, pycha z zapytajnikiem! Widać tutaj jak postawa laicyzmowi właściwa, postawa czynienia dobrze, bo „takie są moje obyczaje“, apoteozowana dotąd przez Żeromskiego, zostaje teraz jakby zakwestionowana, zgodnie z najistotniejszymi tendencjami chrześcijaństwa. I nie to jest ważne, że do tego stanowiska przebija się pisarz dzięki pośrednictwu pragmatysty Jamesa. Istotny tutaj naprawdę jest przecież fakt, że przytaczał te właśnie myśli, które się zrodziły na glebie chrześcijańskiej ideologii. O przewartościowaniu ziemskich wartości w świetle Bożej łaski świadczy jeszcze jeden cytat z Jamesa niemal że dosłownie podany. „Jest takie światło, w którego promieniach wszystkie nasze zalety, tarcze i podpory na naturalnych podporach oparte i w życiu przyjęte rozróżnienia wyglądają na czystą zabawkę dziecinną“ (Zdanie 44). I już tutaj pokazuje się myśl, która z nieznaczną tylko odmianą przejdzie do „fragmentu brulionowego“, myśl własna, niezapożyczona. „Ktoś ukazuje mi wciąż, wczoraj i dziś w ciągu długotrwałego życia to potracenie aż na sam brzeg przepaści i nagłą łaskę odpuszczenia“ (Zdanie 45).

Jeśli zważymy, że wynotowane zdania pozostają w najściślejszym związku z postawą zajmowaną przez tyle czasu przez Żeromskiego zapoczątkowując jej rewizję, że układają się w jednolity system chrześcijańskiej doktryny, że stanowią one

w dużej mierze odpowiedź, albo przynajmniej próbę odpowiedzi na zadawane trudności duchowe i wątpliwości, to wolno chyba będzie zaryzykować twierdzenie, że w ostatnim okresie pisarza problematyka chrześcijaństwa tak głęboko jak nigdy może przedtem, weszła w orbitę najosobistszych zainteresowań Żeromskiego. Jaki był ostateczny rezultat tego procesu, to wiadomo tylko samemu Bogu...

Józef Marian Świącicki

Zagadnienie treści prawa międzynarodowego u Suareza

Współczesne pojęcie prawa międzynarodowego posiada swoją historię świadczącą o tym, że kształtowało się ono wśród dyskusji prawników i teologów całego średniowiecza. Dzięki niej stwierdzić możemy powolny ale ciągły rozwój tej dyscypliny nauk prawnych. Proces narodzin prawa międzynarodowego dokonywał się na bazie prawa rzymskiego, czego ślady przetrwały do naszych czasów, choćby w postaci znanego wyrażenia „*ius gentium*”. Zasadniczej zmianie uległa jednak jego treść. W historii zaś rozwoju nauki prawa międzynarodowego Suarez zajmuje jedno z pierwszych miejsc, zwłaszcza w wypracowaniu nowoczesnego znaczenia wspomnianego „*ius gentium*”.

Jakie są zapatrywania Suareza na treść prawa międzynarodowego i w jaki sposób on swoje poglądy uzasadnia — oto pytania, na które spróbujemy dać odpowiedź.

Franciszek Suarez (1548 — 1617) obok bogatej twórczości teologicznej poświęca wiele uwagi prawu, pisząc traktat „*De Legibus et Legislatore Deo*”, który został wydany drukiem w 1612 r. O tym to traktacie napisanym w latach 1601 do 1603 w Koimbrze mówi w swych wykładach Georges del Vecchio, że jest pierwszą rozprawą systematyczną, najbardziej wyczerpującą problemy tej dziedziny¹⁾. Rzecz jest podzielona na 10 ksiąg, obejmujących dwa duże tomy in folio na 28 tomów całej twórczości autora.

W księdze II wspomnianego traktatu poświęca Suarez kilka zaledwie rozdziałów prawu międzynarodowemu, omówiwszy uprzednio kwestię prawa wiecznego i naturalnego.

¹⁾ Georges del Vecchio, *Leçons de philosophie du droit*, p. 157. Paris 1936.

Można powiedzieć, że kwestię prawa międzynarodowego w porównaniu z innymi działami prawa potraktował on bardziej marginesowo. Przyczyną tego, dla nas może dziwnego faktu, jest nowość tematyki. Autor patrzy na te zagadnienia ze stanowiska teologa owych czasów, dla którego wiele spraw nie przedstawiało jeszcze trudności, na które natrafia człowiek współczesny, żyjący w tak bardzo odmiennych warunkach i sytuacji międzynarodowej tak różnej od ówczesnej. Mimo jednak pewnej zwężłości, z jaką podszedł do prawa międzynarodowego, nie ucierpiało na tym samo meritum sprawy. Szczegółowe bowiem zagadnienia takie, jak: problem wojny, zbrojnej interwencji, kolonizacji — omówił on w dziele „De Fide, Spe et Caritate“.

Zaznaczyć należy, że Suarez w swej twórczości zajmuje postawę komentatora dzieł św. Tomasza z Akwinu, co jednak nie kępuje w niczym jego oryginalności i swobody w ujęciu zagadnień podyktowanych nakazem ówczesnej epoki, tak znówu różnej od czasów Akwinaty.

Metoda historyczno-analityczna, zastosowana przez Suareza, dała mu możliwość wglądu w dorobek przeszłości i trzeźwej oceny zapatrywań na przedmiot prawa międzynarodowego. Dzięki tej metodzie mógł stwierdzić fakt zbyt wąskiego ujmowania treści tegoż prawa przez teologów i prawników średniowiecza; ci bowiem zacieśniali ją do sprawy wojny i kwestii z wojną związanych, jako zagadnień rozpatrywanych na płaszczyźnie teologii moralnej.

Zagadnienie treści prawa międzynarodowego sprowadza się u Suareza do interpretacji pojęcia „*ius gentium*“, które nie posiadało jeszcze określonej treści i jednolitego znaczenia. Jedni przez to wyrażenie rozumieli prawo wewnętrznopaństwowe — „*ius intra gentes*“, inni zaś prawo międzypaństwowe — „*ius inter gentes*“. Ważne jest znaczenie, jakie „*ius gentium*“ posiadało dla Rzymian, którzy siebie jedynie uważali za społeczność państwową, suwerenną, rządzącą się własnym prawem wewnętrznym, a wyłączali z niej obcokrajowców, tworząc dla nich osobne pojęcie prawne zwane „*ius gentium*“. Było to według Suareza, nic innego, jak „*ius intra gentes*“, prawo wewnętrznopaństwowe, zastosowane do obcokrajowców przebywających na terytorium cesarstwa.

Powyższa interpretacja „*ius gentium*“ zdaje się odpowiadać rzymskiej rzeczywistości politycznej, nie uznającej zasa-

dy równości państw czy narodów, zasady, która spoczywa u podstawy dzisiejszego prawa międzynarodowego. Dzięki cesarstwu struktura polityczna Europy średniowiecznej była w dużym stopniu odbiciem rzymskiego ukształtowania politycznego, co nie pozostawało bez wpływu na tłumaczenie samego pojęcia „*ius gentium*“.

Nie łatwo było również zerwać z tradycyjnym podziałem prawa na: *ius naturale*, *ius civile* i *ius gentium*. Podział ten, począwszy od Ulpiana, Izydora z Sewilli panował powszechnie w nauce prawa przez całe średniowiecze, czego wyrazem jest jeszcze podział traktatu *De Legibus* Suareza.

Gdy chodzi o treść prawa międzynarodowego, zwanego „*ius gentium*“, to Suarez opowiada się zdecydowanie za tym, że obejmuje ono odrębne normy regulujące współzycie narodów i jest równoznaczne z pojęciem „*ius inter gentes*“.

W rozdziale 19 księgi II *De Legibus* pogląd na tę sprawę przedstawia on w sposób następujący: „W podwójnym znaczeniu mówi się — za Izydorem — o *ius gentium*: najpierw jako o prawie, którego wszystkie ludy i narody winny przestrzegać p o m i ę d z y s o b ą: po wtóre, jako o prawie, którego przestrzegają poszczególne państwa i królestwa wewnątrz siebie (*intra se*); z powodu analogii i zgodności, i to też nazywać się zwykło *ius gentium*. Pierwszy sposób wydaje się wyrażać najlepiej prawo międzynarodowe, różniące się realnie od prawa cywilnego“²⁾.

Innego był zdania św. Tomasz, według którego, jak pisze prof. Martyniak: „Nie należy... identyfikować „*ius civile*“ z prawem wewnętrznopaństwowym, a „*ius gentium*“ z prawem międzynarodowym. *Ius gentium* zawiera zarówno część ustawodawstwa wewnętrznopaństwowego jak i część ustawodawstwa międzynarodowego“³⁾. Doktryna św. Tomasza co do treści prawa międzynarodowego daleka jest, jak widać, od pełnego ujęcia jego samoistności. Dopiero Fr. Vitoria posuwa sprawę naprzód, twierdząc, że „*ius gentium*“ jest równoznaczne z „*ius inter gentes*“, nadając mu w ten sposób charakter odrębnej i bardziej określonej dyscypliny prawa.

Suarez stoi na tym samym stanowisku, a swoją tezę uzasadnia dowodami czerpanymi z dwóch źródeł. Jednym z nich

²⁾ Suarez, *Opera omnia*, t. V. lib. II. c. XIX. n. 8. Parisiis 1856.

³⁾ Czesław Martyniak, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza*, str. 84. Lublin 1949.

to praktyka międzynarodowa, utrzymująca się stale w stosunkach pomiędzy państwami.

I tak w życiu międzynarodowym zachodzi fakt ochrony posłów i ich nietykalności, podtrzymywanie stosunków handlowych, co musi posiadać pewną podstawę w prawie narodów w znaczeniu prawa normującego życie międzypaństwowe. Podobnie gdy chodzi o wojnę obronną przed bezprawną napaścią nieprzyjacielskiego państwa, to można ją podjąć na podstawie prawa międzynarodowego. Nie twierdzi jednak Suarez, żeby ten sposób (zbrojny) miał być jedynym, koniecznym i, znajdującym zawsze swe uzasadnienie in ratione naturali. Przeciwnie, mogli ludzie pod tym względem wprowadzić inne rozwiązania, uciekając się np. do czyjegoś pośrednictwa czy rozjemstwa. W każdym razie ten rodzaj załatwienia sprawy będący aktualnie w użyciu, jest dość prosty, naturalny, wprowadzony praktyką, a przy tym sprawiedliwy, więc trudno mu się przeciwstawić ⁴⁾.

Do instytucji prawa międzynarodowego zalicza Suarez zjawisko zabierania jeńców wojennych, jakie ma miejsce w trakcie i po zakończeniu działań wojennych. I znowu nie jest ono wymogiem naturalnego rozumu, ponieważ mógł być zastosowany inny prawny środek obrony czy kary. Należy tu wymienić jeszcze traktaty pokojowe i postanowienia o zawieszeniu broni. Nie chodzi tu jednak o ich zachowanie, to bowiem wynika z prawa naturalnego (*pacta sunt servanda*), lecz o sam fakt ich zawarcia i uznania. Wszystkie te sprawy, jakkolwiek zgodne z naturalnym rozumem, otrzymują przez stosowanie i uznanie międzynarodowe większą moc obowiązującą i znaczenie ⁵⁾.

Powyższa argumentacja Suareza na poparcie tezy, że prawo międzynarodowe przedstawia zespół pozytywnie ustalonych norm, kierujących życiem międzynarodowym, jest prosta i jasna dzięki oparciu się na faktach życia międzynarodowego.

Drugim źródłem, z którego czerpie Suarez dowody na to, że „*ius gentium*“ odnosi się do stosunków międzypaństwowych, jest charakter społeczności międzynarodowej.

„Faktem jest — pisze autor w traktacie *De Legibus* — że ród ludzki, jakkolwiek podzielony na różne republiki i króle-

⁴⁾ Suarez, l. cit.

⁵⁾ Suarez, l. cit.

stwa, tworzy zawsze pewną jedność, nie tylko z racji człowieczeństwa, lecz także jedność polityczną i moralną, którą ujawnia naturalny nakaz wzajemnej miłości i miłosierdzia, odnoszący się do wszystkich, również do cudzoziemców, bez względu na ich narodowość. Z tego powodu, choćby państwo — republika czy królestwo — było najlepiej postawione i zwarte w swych częściach jako społeczność doskonała, mimo to jest także w jakiś sposób członkiem całości z racji przynależności do rodzaju ludzkiego. Nigdy bowiem nie będą do tego stopnia owe społeczności samowystarczalne, żeby nie potrzebowały wzajemnej pomocy, łączności i kontaktu, bądź to dla lepszego bytowania i korzystniejszego rozwoju, bądź też z moralnej konieczności i potrzeby, jak to wiadomo z doświadczenia.

Z tej to przyczyny potrzebują (państwa) jakiegoś prawa, którym by mogły się kierować i rządzić w ramach jednej tego rodzaju społeczności. I jakkolwiek w dużym stopniu spełnia tę rolę naturalny rozum, bezpośrednio jednak nie obejmuje on wszystkich w dostatecznej mierze przypadków. Przeto narody zaprowadziły w drodze praktyki *o s o b n e n o r m y*. Podobnie jak np. w jednym państwie lub dzielnicy, gdzie zwyczaj wytwarzał prawa, tak w całej ludzkości zwyczaje mogły wpłynąć na powstanie prawa międzynarodowego⁶⁾.

Wydaje się, że Suarez dość wyraźnie i przekonywająco sprecyzował pojęcie „*ius gentium*“. W ten sposób nauka prawa międzynarodowego, rozwijając się powoli od VII wieku, od Izydora z Sewilli, znajduje swój nowoczesny wyraz u Suareza na progu czasów nowożytnych — czasów zapoczątkowanych odkryciami geograficznymi, rozbięciem Europy pod względem religijnym przez herezje, zachwianiem jej równowagi politycznej przez powstające konflikty narodowościowe i tworzące się nowe organizmy państwowe. Nadanie nowej, bliżej określonej treści dawnym pojęciom było więc nakazem chwili, którą doskonale zrozumiał i wyczuł Suarez, pisząc przepięknie o jedności rodzaju ludzkiego.

Suarezjańska teza zacieśniająca „*ius gentium*“ wyłącznie do prawa międzynarodowego nie jest zasadniczo czymś zupełnie nowym. Cechę nowości posiada dopiero jej uzasadnienie, idące po linii dążeń ku jedności tak charakterystycznych dla epoki naszego autora. Suarez dostrzegał zarysowujące się róż-

⁶⁾ Suarez, l. cit. n. 9.

nice i rozdzźwięki na tle stanu posiadania narodów europejskich, dla których, rozwijający się nacjonalizm, będzie czynnikiem coraz to głębiej różnicującym organizmy państwowe.

Dlatego to przychodzi on na pamięć racje najistotniejsze, które by uprzytomniały to, co leży u podstaw bytu, bezpieczeństwa, rozwoju i wszelkiego postępu państw i narodów, tj. konieczność czynnika prawa dla społeczności międzynarodowej i szczególnie dla tego prawa szacunku.

Idea zorganizowanej społeczności międzynarodowej, wprowadzona ze społecznej natury człowieka, stawia Suareza w rzędzie zwiasztunów tych myśli, które dopiero w naszym wieku zaczynają przybierać konkretne kształty w powszechnych organizacjach międzynarodowych.

Suarez w swej teorii prawa międzynarodowego kładzie, jak widać, bardzo silny nacisk na pierwiastek humanistyczny, odwołując się stale do człowieczeństwa, do jedności rodzajowej ludzkości, którą, bez względu na barwę skóry, powinno rządzić, jako całością, jedno prawo międzynarodowe i jednakie powinny ciążyć na wszystkich obowiązki.

Idee i postulaty, twierdzenia i ich uzasadnienie, oceniane ze współczesnego punktu widzenia świadczą, że Suarez wykroczył daleko naprzód poza międzynarodowo-prawne koncepcje swoich czasów.

Wacław Niedźwiadek

Powstanie i rozwój literatury francuskiej a Kościół katolicki

Wypada przede wszystkim zauważyć, że nie da się całkiem rozgraniczyć późno-rzymskiej literatury łacińskiej od twórczości wczesnego łacińskiego i francuskiego średniowiecza. Kontynuowano zrazu w Galii tylko grecko-rzymskie tradycje 4 i 5 wieku ery chrześcijańskiej. Im bardziej jednak pogłębiała się świadomość chrześcijańska jej mieszkańców, tym bardziej słabł duch pogański gallo-rzymskiej społeczności.

Dawne prowincje rzymskie stały się arcybiskupstwami. A koronacja Karola W. poparła tylko fikcję, że imperium rzymskie istnieje dalej, tym razem już w łączności z triumfującym katolicyzmem za zachodzie i mocno etnograficznie odrębnym bizantyńskim wschodzie. Niezniszczone najazdem barbarzyńców szkoły uprawiały dalej gramatykę, retorykę, dialektykę, wedle wskazań Kasjodora, pielęgnując nadto studium poetów i mówców rzymskich.

Nawet augustynizm, jako zasadniczy czynnik ideowy nowego porządku bronił rzymskiego stylu w duchu odwiecznych tradycji. Literatura gallo-rzymska nie gardziła zaś wcale klasycznymi formami, jakie otrzymała w spadku przede wszystkim po Prudencjuszu, wielkim hymnologu. Użycie jednak wiersza rytmicznego zamiast metrycznego stanowiło wkład bizantyńskiego wschodu, co widać szczególnie u Hilarego z Poitiers, u Fortunata, wreszcie u mnichów iryjskich, takich jak Kolumban, Aldhelm, Beda, Bonifacy.

Nowy typ państwa powstawał głównie drogą religijnego podboju; w nim świeckość splatała się ściśle z kościelną hierarchią. Tworzył się przyszły naród francuski, odpierający falę idącego z południa mahometanizmu, odsuwający herezje bizantyńskie, uprawiający, poza hymnologią, także legendę o no-

wych gallickich świętych, jak Leger, oczywiście na wzór starych legend o Wawrzyńcu, Wincentym, Romanie, Eulalii. Renesans karoliński rozwinął się przeważnie jako kontynuacja starochrześcijańskiej twórczości, która kazala utonąć w zapomnieniu żywym dawniej tradycjom germańskim. Renesans ten był jeszcze bliższym antyku od następnych powrotów renesansu, gdyż Alkuin szerzył kult Cyserona i Lukana, choć nie lekceważył też bynajmniej starochrześcijańskiej patrystyki. Jego talent pedagogiczny nadał kierunek nauce karolińskiej, przechowując pamięć Karola W. jako idealnego władcy, zwycięzcy wschodnich pogan i mahometan grożących chrześcijaństwu spoza Pirenejów.

Kler karoliński spełniał odtąd stale posługi kancelaryjne, administracyjne, dyplomatyczne, ożywiając ruch intelektualny nie tylko w uczonej Italii, ale i w państwie W. Karola z tej i z tamtej strony Renu. Zachód francuski stał niezmiennie po stronie papieskiego Rzymu i to zarówno w Lyonie jak i gdzie indziej, opierając się zacięcie bizantyńskiej schizmie. Dlatego też liryk Strabo radował się, w osobnym hymnie, z triumfów na tym polu szczęśliwej Galii, podobnie Hincmar z Reims. Rozwinęła się teraz także epoka, której przyszło opisywać ataki normandzkie — piórem Abbona i innych latynistów. Zakwitła też twórczość sekwencjowa w formie rytmicznej, a nie w starzejącej się metrycznej w Sankt Gallen u Notkera Balbula i innych mnichów benedyktyńskich. Rosła kultura teologiczna w Paryżu, w Liège, Dijon, Bayeux i w Bec, gdzie wychowali się Lanfranc i św. Anzelm.

Dialektyka zaś obejmowała już tekst biblijny i dogmaty. Synod w Langres potępił wszakże Eriugenę w r. 859, choć jego idee ożyją ponownie w Chartres. Augustynizm robił też swoje, podkreślając filozoficzny charakter chrześcijaństwa. Na straży dogmatu stali głównie Benedyktyni, później Cystersi, co ujawniło się już za Kapetyngów. Wśród rosnącego chaosu wewnętrznego dominował jednak dalej biskup, kanonik, opat, którzy mieli często większy autorytet od wielkich czy małych dynastów. Oni to opiekowali się światem klerków od Renu po hiszpańskie Ebro, popierając studia w Cluny, Bec, Poitiers, Paryżu i Orleanie. Zbliżał się powoli czas kształtowania

się scholastyki, czyli chrześcijańskiej filozofii kapetyńskiego okresu.

II

Daleko było jeszcze do systemów, jak i do wielkich dzieł literackich. Ale spekulacja już pracowała; mistyka za podszeptem budzącego się kultu neoplatonizmu snuła swe kontemplacje. Wszczynały się dyskusje, nie wychodzące jednak początkowo poza Anzelmowe *credo ut intelligam*. Kształtowała się również samodzielna metoda i teoria scholastyczna, zrazu na podatnym i dla poezji, gruncie anglonormadzkim. Cechowała ją powaga i znamionował szczególny umiar, jako przeciwwaga tego, co działo się na wschodzie. Uprawiano też coraz częściej studium biblijne, mniej zaś lekturę filozofów, co chroniło słabsze umysły od zasadzek panteizmu. Mistyka kwitła bujnie w opactwie św. Wiktora pod Paryżem, gdzie działali augustianie.

W Paryżu natomiast przeważali raczej dialektycy, nawiązujący do lepiej rozumianego augustynizmu, nawet do arystotelizmu, szczególnie w obfitującym w erudytów Chartres. W związku ze wzrastającą kulturą szkół katedralnych i klasztornych wyrastało i nowe pokolenie rycerstwa, dzierżące w swym rytuale i w swej etyce jakby ósmy sakrament. Oddziaływał tu niewątpliwie zbawiennie wpływ wyższego kleru świeckiego i zakonów, wpływ znajdujący echo w dwujęzycznej odtąd literaturze łacińsko-francuskiej.

Ogromną żywotność okazały szkoły, zwłaszcza w Chartres i Le Mans, gdzie działali Fulbert, Hildebert, Alanus ab Insulis. Oczytani w autorach pogańskich i starochrześcijańskich, ci poskromiciele nadużyć w świecie duchownym i świeckim, w obrazali wysoki poziom kleru, który wychodził z rąk znakomitego Gerberta z Reims. Posiadając niewątpliwie poetycki temperament, szczepili stałe przywiązanie do papieżstwa i ujawniali niemały wdzięk oraz lekkość w łacińskich elegiach i epigramatach. Byli to już poeci z natury, a nie tylko z kultury.

To wszystko nie dałoby się pomyśleć bez udziału muzyki, sztuki dźwięków i słów, zarówno w poezji i w prozie, jako też w każdym rodzaju literackim. Rymowano zaś prozę nie tylko w hagiografii, lecz także w kronikach, biografiach, traktatach

teologicznych czy politycznych. Stanowiło to spadek po lubującym się w paralelizmach augustynizmie, i po hymnologach, typu Fortunata czy Maura. Na obszarze francuskim posługiwali się rymowaną prozą Dudo, Wibert, Hugo z Rouen. Dudo komponował historie miejscowe w Saint-Quentin, Wibert, benedyktyn, traktaty teologiczne. Ośrodkiem takiej prozy były: Rouen, Chartres, Lyon, Besançon.

Co się tyczy muzykalności, to zainicjowało ją Bizancjum, za którym poszła Galia. Uprawiano więc psalmodie i śpiew antyfonalny, który z Bizancjum dotarł do Mediolanu, skąd przekroczył Alpy. Żywioł muzyczny tkwił także w hymnach i w legendach. Z biegiem czasu stosowano także narzędzia muzyczne, jak psalterium i cytra. Za liturgią mediolańską poszła gallikańska, której zasady wykładano w Aix-La-Chapelle i Sankt-Gallen. Teorii nauczano w Chartres i w Fuldzie. Ze względu na to, że melodii uczono się na pamięć, bardziej skomplikowane formy podlegały uproszczeniom. Na melodiach rozsnuwano zaś teksty sekwencyj i tropów, do których wprowadzono język ludowy. Także chansons de geste były śpiewane w czasie pielgrzymek i odpustów, na wzór najstarszych legend o Świętych.

A w świecie szkolnym wzrastał jednocześnie kult antyku, skoro o nieśmiertelności marzył już idyllista Baudry z Bourgueil, rozsnuwał też swe dantejskie wizje przyszłości moralista, logik, cycerończyk Jan z Salisbury. Jako przyjaciel papieża Adriana IV, tępił on niemiłosiernie wszelkich pochlebców, intrygantów, zawistników, stworzył też własną koncepcję stosunku władzy świeckiej do duchownej.

Inny pisarz, Godefrid z Breteuil apoteozował studia triwialne i quadriwialne, zalecając studium biblijne i patrystykę. Scholar paryski Alanus przeciwnie zalecał gorąco studium natury, stawał w obronie przyrodzonej cnoty, roił o nowym człowieku, który musi przeciwdziałać złemu. Natomiast Jan z Arville opowiadał o wędrowcy, co poszukiwał prawdy, nie gardził mądrością antyczną i celował we wszystkim umiarkowaniem.

Życie francuskiej północy objawiało zatem energię, zapewne pod działaniem wewnętrznej pacyfikacji, której brakło rozbitym, na tle sporu papieżstwa z cesarstwem, Niemcom. Odgrywało w całym tym ruchu niemałą rolę i benedyktyńskie Cluny, skąd poparto wyprawę krzyżową. Także sobór w Clermont był

właściwie soborem francuskim, a losy pierwszych wypraw krzyżowych wskazywały na ekspansję w kierunku tworzenia państw chrześcijańskich tam, gdzie dotąd dominowały wpływy bizantyńskie.

Nie brakło i ruchliwości w świecie teologów takich, jak św. Anzelm, Iwo z Chartres, Hugo z Fleury. W Cluny zarządzili zaś tak wybitni opaci, jak św. Odilon i Hugo. Promieniowały daleko takie ośrodki monachizmu, jak Chartreux, Fontevrault, i inne. Wszystkie przyćmiła jednak społeczność cysterska, głosząca ubóstwo, pogardę świeckości, konieczność nieustannej modlitwy i rozmyślań. Taki przełom w chrześcijaństwie wpłynął również wyraźnie na ówczesne rycerstwo, biorące w obronę słabych, uciśnionych, a także opiekujące się chorymi i w ogóle warstwami, nie wspominanymi w ściśle feudalnych chansons de geste.

Tężyzna żywiołu francuskiego rodziła bogactwo twórczych poczynąń na każdym niemal polu. Nie brakło więc tematów czerpanych z mitologii albo z historii antycznej, szczególnie pod wpływem bardzo modnego Owidiusza, jawiły się także tematy związane z romansem bizantyńskim, wprost budujące, dalekie od hedonizmu okresów poprzednich. Elita pogańska nie posiadała ożywczego światła wiary. Francuska je posiadała, choć nie była to już naiwna wiara poprzednich wieków. Wpływ bizantyński oddziałwał w każdym razie na etos romanów, uprawianych w miniaturowych lais, albo w całkiem dużych kompozycjach. Bizantyńska mądrość zaglądała i do Reims, gdzie świeciła apoteoza narodu, który, pozostając wiernym Rzymowi, górował wyraźnie nad Italią, Anglią i Niemcami.

Rozszerzała się w ogóle elita duchowa, z czym szedł w parze nowy rozkwit starych rodzajów literackich, jak hymny niezrównanego Adama od świętego Wiktora albo coraz doskonalsze w smaku chansons de geste. Pewna finezyjność znamionowała lais Marie de France, za którą szedł nieprześcigniony romansista — Chrétien de Troyes. Latyniści musieli ustępować z pola wobec fali twórczości francuskiej, kulminującej w darze opowiadania, w psychologizmie występujących postaci, wysokim etosie rycerskim. Nie pomogły sukcesy Waltera z Chatillon w jego łacińskiej epopei o Aleksandrze Wielkim, mimo widocznych reminiscencji epickiego stylu Lukana.

I z przygód krzyżowców udzielały się pewne pierwiastki literaturze. Nowa cudowność szła innym torem niż antyczna, gdyż czerpała z uczonych mitów arturowych, krzewiących się szczególnie na bujnym w pomysły gruncie anglo-normandzkim. Także wpływ arabski dawał się odczuwać w legendach o przygodach błędnych rycerzy i w opowieściach moralnych. Ośrodkiem kultury literackiej była jednak, jak dawniej, szkoła, gdzie scholasci tworzyli wyciągi z dzieł antycznych i dostarczali materiału literatom zwłaszcza w Orleanie. Tam to uczono sztuki pisania wierszy; tam wyrabiała się kunsztowność kompozycji, choć trudno przeoczyć i wpływy papieskiego Rzymu, jako czynnika nadnarodowego i ognisko pielęgnowania rytmu prozaicznego. Bezstylowość i niewiązanie się z wzorami rzymskimi nie mogły już odtąd popłacać. A i znaczenie ideałów cysterskich dosięgło szczytów, kiedy przekroczyły one mury klasztorów, działając również w kierunku odwrotnym, od świeckości do zakonu, nawiązując do tematyki religijnej tak w romansach, jak i w dramatach o charakterze liturgicznym. Pogłębił się kult eucharystyczny; coraz bujniej krzewiły się legendy. Elita czytała głównie romanse w duchu arturowym. Na polu myśli wielki reformator Kościoła, św. Bernard odnosił zwycięstwo nad częściowo buntowniczym i skrajnym Abelardem, działającym właśnie — w murach benedyktyńskiego Cluny.

Filozofia zapłodniona arystotelizmem oderwała się powoli od teologii, a mądrość antyczna nie całkiem harmonizowała z myślą chrześcijańską. Bliższą prawdy była jednak mistyka, czerpiąca, za wzorem patrystyki, głównie z tekstu biblijnego. Dążyła ona do obcowania z Bogiem i chciała podnieść człowieka przez praktykowanie pokory i miłości. Taki zwrot objawił się najpierw w lais, gdzie bohaterowie przeważnie obierali w końcu życie zakonne. I nie mógł się nie zaznaczyć w romansach dworskich, tak typowym dla wieku XII rodzaju. Następowало więc stopniowe odpoganizowanie literatury, której treść była fikcyjna, ale ideologia realna, wskazująca na przełom zmierzający ku prawdzie życia, do kultu ofiary, do częstszego sięgania w dziedzinę zaświatową.

III.

Tak było z postacią Ereca, który polecał żonie iść za nim, nie mówiąc ani słowa, skoro wszystko zależy od Boga i żadne niebezpieczeństwo, grożące im obojgu, nie jest w stanie prze-

móc ich wewnętrznej równowagi. Nic dziwnego, że taki nastrój bohatera Chrétiena de Troyes górował nad pogańskim Eneaszem czy bohaterami trojańskimi. W tym nastroju wyrażała się świadomość epoki, o której głosili poeci, że Francja góruje dziś nad Grecją, nad pogańskim niegdyś Rzymem i posiada moralne przodownictwo w świecie chrześcijańskim.

Podobnie działo się i z drugim bohaterem Chrétienowym Cligesem, który posiadał wysokie przymioty moralne a wyobrażał poniekąd uosobienie wierności małżeńskiej. Również kobiety dawały wyraz tej wierności i w ogóle wzniosłego pojmowania miłości, jako doniosłego czynnika życiowego. Inną etykę miał, co prawda, Lancelot, choć i on narażał się na przygodę, która zdawała wieść go do innego świata, świata istniejącego poza granicami obecnego życia. W tych zaś nowych rejonach otwierała się możność kontemplacji boskich tajemnic, a nie szczęścia zbyt ziemskiego i zbyt konwencjonalnego.

Elementy chrześcijańskie przenikały więc do środowiska, w którym poprzednio owidianizm szczepił jedynie skłonności erotyczne, hołdując tendencjom na wskroś hedonistycznym i pogańskim. Bizancjum jako druga stolica świata chrześcijańskiego, posiadało również własne romanse, w których życie bohatera stanowiło w całości naukę moralną. Temu życiu nie brakło nigdy czynnika nadprzyrodzonego; nie miało ono nic wspólnego z antycznym rzymskim dekadentyzmem. Jeżeli zaś cudowność odgrywała rolę na zachodzie, by wymienić doliny bez powrotu, zamki bezostępów, mosty ostrzejsze od brzytwy, tajemniczą krainę Avallonu — to pochodziła ona raczej ze źródeł popularnych, jak dialogi św. Grzegorza, widzenia św. Pawła, opisy czyśca św. Patrycego lub widzenia św. Brandana. Cudowność cechuje również głośny Chrétienowy romans o Ivaïnie, gdzie idea ofiary zajmuje doniosłe miejsce.

Ostatni romans Chrétienowy ma charakter wprost niesamowity, może dlatego że powstawał na mistycznym gruncie flandryjskim. Bohater Percywał przewyższał zdecydowanie swych poprzedników. Jego życie nie było przecież pogonią za miłością. Nieskończenie odbiegł on od bohaterów typu Rolanda, Garina z Montglane, Aimery z Narbonne, Wilhelma z Orange. Tamci byli brutalni, awanturniczy, żywiołowi, pierwotni. I wszyscy do siebie podobni. Podobne epizody powtarzały się w chansons de geste. Nużył tam nadmiar bitew; męczyła bez-

stylowość i maniera. Na brakach tych nie poznawali się zwykli słuchacze chansons de geste: kupcy, pielgrzymi, prości rycerze, lud. Tak prości bohaterowie odpychali wprost wykwinniejsze umysły, podczas gdy nowi bohaterowie imponowali wyższymi przymiotami równowagi, rezygnacji, pokory.

Elita towarzyska wołała już egzotycznego, szlachetnego, szczodrego Aleksandra W., który stanowił zresztą postać obcą dla świata francuskiego. Romanse tego typu traciły zbytnią erudycją, szkołą, reminiscencjami lektury. Więc antyczną mitologię zastąpiła inna, która była również uczona, ale okazywała wyraźne pochodzenie iryjskie. Chodzi tu oczywiście o mit arturowy. Twórczość literacka przedstawiała być odtąd kontynuacją rzymskiego dekadentyzmu stanowiąc jako objaw kultury elity, n o w y w y r a z d a ż e ń tak pod względem zawartości jak i kształtu. Dokonał się przełom również na polu stylu, gdyż wytworność stanowiła konieczny warunek zewnętrzny elitarniej lektury.

Jeżeli prawdą jest, że Chrétien był autorem romansu o Wilhelmie z Anglii, to i tu zaznaczał się wpływ bizantyński, skoro źródłem romansu było znane opowiadanie o Apoloniuszu z Tyru. Tu już nie walka fizyczna, ale przełom wewnętrzny stanowił punkt ciężkości nowej beletrystyki. Za dni Marie de France, jako klientki Plantagenetów, taki przełom stanowił motyw zasadniczy w końcu wieku XII. Sama inicjacja Percywała do służby św. Grałowi dowodziła, że życie bohatera nie miało składać się, jak dotąd, z przygód miłosnych. Stanowiły je raczej doznania duchowe. Zresztą i Marie de France głosiła, że komu Bóg dał wiedzę i sztukę mówienia, nie może milczeć. Więc twórczość obojga poetów nie mogła być robotą ludowych żonglerów, ale twórców zbliżonych do hymnologów albo hagiografów. Ta twórczość nie była popisem wersyfikatorów łacińskich, ale wirtuozów wiersza komponowanego w języku narodowym.

Nie wiadomo, czy znane były Chrétienowi legendy o świętej lancy albo świętym naczyniu z ostatniej wieczerzy, o czym dosyć szeroko rozpisywała się ostatnio nauka niemiecka. Wiadomo jednak, że te przedmioty były wspominane jeszcze w hymnach Fortunata, żeby tylko przypomnieć znany czterowiersz:

Hic acetum, fel, arundo,
Spina, clavis, lancea,
Mite corpus perforatur
Sanguis unde profluit.

Śladem Chrétiena poszedł też jego kontynuator Boron, oświeclający cały epizod gralowy ze stanowiska liturgii. Wymianę zaś tradycyji na ten temat mogli ułatwić Templariusze, to niebieskie rycerstwo Bernardowego wieku. Również litość dla biednych i upośledzonych mogła być wyrazem wzmożonych uczuć chrześcijańskich, nie klasowych, choć Chrétien nie był szlachcicem i należał zapewne do warstwy mieszczańskiej.

Wspólna idea jednoczyła w ogóle różne, najprzeciwiejsze kierunki, a więc skłonność do awanturniczości i dążność do kontemplacji boskich tajemnic. Czy nie dowodzi tego i przemowa eremity do bohatera romansu, w której zaleca on kult Boga w prawdzie i w pokorze, szacunek dla kleru, konieczność niesienia pomocy kobietom i sierotom? Nie chodziło więc o romans dworski, w którym moralny sceptycyzm antyku grałby większą rolę. Zarysowały się wyraźniej ludzkie sylwetki, szczerze w swych wzlotach i upadkach. Kontynuatorowie romansu podnosili, że natrafiono na źródło, które nie wyszło aż do dni Wagnera. Sugestywną była więc ta twórczość; symbolicznymi epizody wywołujące nieustanną pracę myśli. Romans zaczął o legendę, której chodziło zawsze o nadawanie nowego kierunku życiu ludzi. W pomoc temu przełomowi szły jakości formalne: oszczędność słowa, czar kolorytu, ujmujący wdzięk. To wszystko nie mogło istnieć bez duchowego odrodzenia świata rycerskiego. O takim odrodzeniu nie mogło zaś być mowy w łacińskiej twórczości szkolnej, gdzie cieszone się kopiami antyku w epice i komedii, względnie w uciężnych dialogach. Coraz wyżej wznosiła się literatura, jako wyraz duchowej tężyzny społeczeństwa, w którym rządził duch prawomyślności, poprawy moralnej, odrazy wobec odstępstw widocznych w ruchach amalrycjańskich i w innych pokrewnych sektach owego wieku.

IV.

Skoro wspomniano się o dramacie liturgicznym jako o odrębnym rodzaju literackim, obok hymnów, legend, chansons de geste i romansów, nie podobna jest nie dorzucić i o nim słów kilka. Znamy go przecież dziś lepiej, niż przed pół wiekiem. Z małych początków rozrósł się ten dramat do ogromnych rozmiarów w miarę pogłębiania się uczuć religijnych w klerze i w szerszych masach ludu.

Kościół opiekował się nim z całą swą powagą i życzliwością, bo też dramat ten wyrósł ze scen związanych najściślej z liturgią. Od ołtarza wyszedł, z ołtarzem nigdy właściwie nie zerwał. Podłożem dramatu, który dzielił się na liturgiczny, półliturgiczny i misterialny, były kraje romańskie i germańskie: Italia, Francja, Hiszpania, Niemcy i Holandia.

Chodziło w nim przede wszystkim o udratyzowanie scen biblijnych lub ewangelicznych. Tę dążność spotykamy najpierw na wschodzie, później na zachodzie, szczególnie w olbrzymiej literaturze pasyjnej. Kościół, kaplica, chór — oto miejsca, gdzie rozgrywa się ten dramat już od wieku X. Skromne to były początki, bo wywodziły się z tropów wielkanocnych, a rozgrywały się na tle bardzo ubogiej dekoracji. Chodziło w nich jedynie o uczczenie wielkich tajemnic chrześcijaństwa.

Więc trop sanktgalleńskiego mnicha Tutilona przekształcił się zwolna w rytmizowany dialog, który odśpiewywano w Tours czy w Rouen. W czasach późniejszych towarzyszyła temu dialogowi cała orkiestra bębniarzy i cytrzystów, nie licząc dokazującej cudów techniki dekoracyjnej. Kapituła, klerowie, ministranci organizowali te imprezy. Autor dialogów był oczywiście nieznany, choć o Tutilonie wiemy, że był muzykiem, malarzem rysownikiem, współpracownikiem Notkera. Inny znów dramaturg, Hilary żył podobno w wieku XII i należał do scholarów Abelarda.

Nie trzeba chyba dodawać, że stroje były liturgiczne, że udział świeckich i kobiet był na długi czas wykluczony. Dramat proroków był nawet rodzajem wystawnej procesji w Orleanie i gdzie indziej. Zwolna zapominano jednak o normach liturgicznych, dbać zaczęto o ekspresję i o mimikę. Trzeba było stosować się do smaku publiczności, co widzimy w dramacie o Danielu wymienionego Hilarego. Wiara jednak górowała jeszcze długo nad ciekawością, wiara ściągająca tłumy i tym bardziej tłumom tym bliższa; że wprowadzenie języka ludowego dokonało się już bardzo wcześnie.

Wiek XII nie byłby wiekiem drugiego renesansu, gdyby nie zostawił dialogu o Adamie, dialogu pełnego artyzmu w rytmie, w obrazowości, psychologii i w dowcipie. Jego nieznany autor wprowadzał, jak Chrétien, kobiety. A jednak jest to dramat liturgiczny, po którym tak wysoko nie wzniesli się ani Adam

de la Halle, ani Gréban. Jest już coś świeckiego w tej misternej całości. I stroje zaczynają też świecczeć, bo też nie brakło ich w romansach, gdzie trzeba było podobać się strojami wielkim i małym. I teraz następuje jakby przerwa, po której zaczyna roić się od miraków i misteriów. A posiadają one mnóstwo osób i epizodów. Nawet piekło i niebo figurują w teatrze, gdyż miasta północne prześcigały się wprost w wystawie. Ona to miała działać na wyobraźnię widzów. Oddziaływała prawdopodobnie i na artystów, którzy rzeźbili frontony katedr, zdobili miniaturami rękopisy, odtwarzali pędzlem i rylcem, na drzewie i płótnie, w złocie i w kości słoniowej to, co widzieli w teatrze.

C a ł a s z t u k a z r e s z t ą, nie wyłączając muzyki realizującej się w uświęconej formie: plein-chant, m i a ł a j e d e n c e l. Aniołowie i pasterze śpiewali motety, ronda, ballady, virelais. Subtelniejsze instrumenty towarzyszyły takim już scenom, jak bankiet u Heroda, na którym odbywały się również tańce. Nawet dogmat o Trójcy wyrażano muzycznie. Drastycznie natomiast przedstawiano tortury męczenników. Teraz już interesowały się dramatem religijnym całe grupy społeczne. Aktorami byli duchowni i świeccy. Roilo się od scen rodzajowych, choć dążność budująca nie zanikła. Chciano wyraźnie podobać się tłumowi. Im bardziej teatr stawał się ludowym, tym mniej był kościelny. Materializacja dekoracji postępowała też w sposób zawrotny. Psychologia była jednak ciągle rudymmentarna; konfliktów wewnętrznych w ludziach nie było. Misteria przestawały działać na ludzi etycznie. Dramat chrześcijański musiał się też oprzeć na innych wzorach, by odpowiedzieć nowemu smakowi chrześcijańskiej publiczności.

V

Wypada odpowiedzieć jeszcze na ostatnie pytanie o roli Kościoła w dalszym rozwoju myśli średniowiecza. Jak wiemy, dokonało się w poezji wieku XII jakby przewyciężenie wpływu antyku. Coś podobnego zaszło i w świecie myśli. Widać to w epoce Alkuina, potem Eriugeny, jako poszukiwaczy prawdy na gruncie ściśle biblijnym. Ułatwiała im to zadanie w każdym kierunku patrystyka, tak samo jak i mistykowi Hugonowi od św. Wiktora.

Wszyscy oni byli pewnego rodzaju *humanistami*, gdyż umieli nie tylko myśleć, ale i pisać dobrze. Mistycy jednak odnosili się z lekceważeniem do dialektyki, która zawiodła na bezdroża Roscelina i Abelarda, a nawet do gramatyki Donata albo Prisciana, którego parafrazowała znana poetka Marie de France. Niemniej elementy humanistyczne nie mogły być obce i św. Bernardowi, gdyż opierały się o odwieczną teorię stylu z jego uznaniem dla antytez, dla figur, dla *point*. Starły się w ogóle jakby dwie doktryny: indywidualistyczna, oparta o hedonizm owidiuszowy, oraz zakonna, głosząca pokorę i miłość bliźniego. Także cyceronianizm mógł być zużytkowany, choćby w poglądzie na przyjaźń, którą uprawiano w korespondencji także kobiet oraz w traktatach Jana z Salisbury, albo cystersa Aelreda z Rievaulx. Splatały się w ten sposób sprawy boskie i ludzkie, co widać u szartrystów: Bernarda z Chartres i innych.

Jak niegdyś za dni Boecjusza, tak teraz każdy musi znać filozofię wskrzeszonego Arystotelesa. Dopomaga zaś do wskrzeszenia myśli antycznej i filozofia arabska, zaznajamiająca współczesnych z wyższą matematyką, geometrią i astronomią. W ten sposób zacieśnia się związek z antykiem także za pośrednictwem Cyserona. Z tego stanowiska objaśnia nawet biblię Bernard Silvestre albo Bernard z Chartres albo Wilhelm z Conches. Rolę Chartres, obejmuje teraz Paryż, gdzie przemieszkują też, w známym opactwie, Hugo od św. Wiktora. Zarysowała się odtąd wyraźna solidarność nauk. Nie tylko u Jana z Salisbury jako biskupa Chartres, ale i u paryskich arystotelików, którzy wnika-li coraz głębiej w istotną technikę myślenia.

Renesans literacki szedł obok filozoficznego, nie tylko u osób duchownych, ale i świeckich. Nim nadejdzie wiek nowy, tomistyczny, najwyższym autorytetem w świecie myśli jest św. Anzelm, jako autor *Proslogion* i *Monologion*. Stanowią te dzieła jakby rozmowy z samym sobą, zwłaszcza na temat trzech dowodów istnienia Boga. Nie brakło w tych rozmowach nerwu dramatycznego; nie brakło akcentów modlitewnych; nie brakło nawet wizyjności. Wzruszenie dyktowało w nich rozumowanie, jak niegdyś w niezrównanych Soliloquiach św. Augustyna. Język nagiął się tu do myśli, do rzeczy; zdarzały się i starcia przeciwnych poglądów, jak św. Anzelma z mnichem z Marmoutier.

Niemniej nie można zaprzeczyć, że uprawiana odtąd dialektyka pogłębiła rozumienie słów i domagała się opanowania szerszych horyzontów, niż to było nawet w początkach drugiego renesansu. Rozważania św. Bernarda trzymały się zaś głównie gruntu znajomości natury człowieka. Jego znane dystynkcje wolności, pochodzących z różnych źródeł, rzucały światło na dzieje ludzkości, poddawały myśl odnowienia człowieka przez poznawanie siebie i innych. Wskazania Bernardowe pogłębiały zrozumienie siebie i znajdowały kontynuatora w osobie innego mistyka, Ryszarda od św. Wiktora. Spekulacja w tym kierunku rozwijała się ciągle, pogłębiając ruch myśli nie tylko w kierunku zapoczątkowanym przez arystotelików, ale i zgodnie z metodą i teorią licznych augustynistów. Osnowa wywodów u mistyków była, jak już dawno zauważono, czysto augustyńska, co znać u Anzelma z Laon, bardzo popularnego wtedy i znacznie później Lombarda, wreszcie Piotra z Poitiers. Prawomyślność zaś utrzymywała się nie tylko u mistyków, ale i u zwolenników dialektyki i w całej w ogóle wiedzy antycznej. Postawa scholastyki była już teraz gotowa, nim nadszedł okres systemów i sum, czyli powszechnej i pełnej recepcji Arystotelesa.

VI.

Nie trudno teraz zauważyć, że Kościół był kolebką, opieką rodzicielską, wreszcie szkołą wszystkich poetów i warsztatem wszystkich rodzajów literackich, jakie powstawały w ciągu średniowiecza. Ze średniowiecza wyszła zaś literatura wieków późniejszych. Rozumiano to w wieku XVI, gdy Pasquier stwierdził łączność literatury trzeciego renesansu z dawniejszymi renesansami, karolińskim i kapetyńskim.

Duch kościelny zaznacza się w dziełach pisarzy katolickich i protestanckich wieku nowego renesansu i kontrreformacji. I dlatego Bremond, w swej cenionej pracy o historii literackiej uczucia religijnego we Francji stwierdził, że chodzi mu o samą religię, o jej wpływ, o jej historię, o jej postęp i cofanie się w pewnych epokach. Literatura pozwala przeniknąć nie tylko do tajemnic dusz ludzkich, wypowiadających się w hymnach, w legendach, w twórcach epickich czy romansowych, ale i zbadać wewnętrzne życie katolicyzmu.

Miało to życie w średniowieczu dwa renesanse, którym chodziło o opanowanie, o zużytkowanie, o wyzyskanie antyku na rzecz katolicyzmu. Zjawisko to powtórzy się w wieku Possewina, Bellarmina, Ronsarda. I wtedy katolicyzm będzie odnosił zwycięstwa w świecie myśli i formy, w filozofii, w etyce, we wszystkich rodzajach literackich. Ale o tym wypadałoby mówić już w osobnym studium.

Tadeusz Grabowski

Lu Tseng-Tsiang

Minister i premier Chin — benedyktyńskim mnichem

Dnia 15 stycznia 1949 r. w święto św. Maura, ucznia i wychowanka wielkiego patriarchy mnichów, św. Benedykta — umierał w Bruges (Belgia) O. Piotr-Celestyn, na świecie Lu Tseng-Tsiang, były Premier i Minister Spraw Zagranicznych Chin, w 20-tą rocznicę swej profesji zakonnej, w wieku lat 78.

Postać to wyjątkowa i bardzo pociągająca: dyplomata i mąż stanu, który kierował polityką swej ojczyzny w trudnych chwilach przełomu; filozof, któremu Konfucjusz, mędrzec chiński sprzed z górą 2000 lat, usterował drogę do katolicyzmu; wzorowy zakonnik, który szukał w klasztorze ciszy i zapomnienia, a wbrew swej woli został wyniesiony do szczytu kapłaństwa, czego czuł się niegodnym, i umarł opatem w opinii świętości.

Dziwne są losy tego męża! Na kilka lat przed śmiercią (1943 r.) w okresie okupacji niemieckiej, wygnany z opactwa St. André pod Bruges z całą falangą zakonnych współbraci, znalazł tymczasowe schronienie u SS. Benedyktynek w Betanii. Tam wygłosił na życzenie przełożonych swoich szereg konferencji, które potem wydane zostały drukiem, pt. *Souvenirs et Pensées*¹⁾ i zyskały ogromny rozgłos.

Lu Tseng-Tsiang urodził się w 1871 r. w Szanghaji. Ojciec jego, Lu Yong-Fong, należał do rodziny zamożnej; matka, z domu U King-Ling, powiła mu córeczkę, która zmarła w niemowlęctwie. Małżonkowie po tej stracie zostali bezdzietnymi przez 17 lat. Wreszcie narodził się upragniony syn — Lu Tseng-Tsiang — i został ochrzczony przez protestanckiego pastora,

¹⁾ Na nich to, oraz na materiałach łaskawie użytych przez opactwo Tynieckie, oparty jest niniejszy szkic.

gdyż ojciec jego należał do London Missionary Society i był gorliwym katechistą.

Matkę utracił wcześniej, bo w ósmym roku życia. Ojciec zajął się troskliwie wychowaniem jedynaka i wbrew protestom całej rodziny umieścił trzynastoletniego chłopca w Szkole Języków Obcych w Szanghaji, gdzie językiem wykładowym był francuski. W pojęciu ówczesnych Chińczyków wychowanie na modłę europejską było uważane poniekąd za zdradę swej narodowości.

Tutaj młody Lu nabył wprawy w głównych językach Zachodu; klasyków zaś chińskich studiował prywatnie. Skończywszy chlubnie szkołę średnią, został przyjęty w Pekinie do Kolegium Tong Wen, wyższej szkoły dyplomatycznej, należącej do Departamentu Spraw Zagranicznych. Po roku nauki wysłano zdolnego, pilnego i nad wiek roztropnego młodzieńca, jako tłumacza do poselstwa chińskiego w Petersburgu. Tam miał znaleźć mistrza, który swymi naukami i przykładem wywarł na nim głęboki i zbawienny wpływ. Był to poseł chiński w stolicy carów, Szu King-Szen, wytrawny dyplomata, mąż stanu rozumny i sprawiedliwy, który poznał się od razu na zdolnościach umysłowych i wartości moralnej swego podwładnego i postanowił wyrobić go na dyplomatę o szerokich horyzontach i mądrych poglądach. Często wzywał go wieczorami do swego prywatnego gabinetu, by prowadzić z nim długie, poważne rozmowy. Personel ambasady, trochę zazdrosny, żartował sobie nieraz z młodzieńca, przekomarzając się z nim: „Lu, Stary cię woła!”

Był to czas gdy Chiny, źle rządzone przez zdegenerowaną dynastię mandzurską stawały się coraz bardziej łupem zaborczości państw zachodnich i bliskie były utracenia niepodległości. Zwycięstwo Japonii w 1894 roku uwidoczniło jeszcze bardziej słabość podupadającego olbrzymiego cesarstwa. Sprawy te były najczęstszym tematem rozmów starego Mandaryna z jego uczniem. W swej autobiografii ten ostatni przytacza np. takie słowa swego nauczyciela: „Siła Europy nie polega na jej zbrojeniach, ani też na jej nauce. Znajduje się w jej religii. W ciągu twojej kariery dyplomatycznej będziesz miał sposobność obserwować religię chrześcijańską. Obejmuje ona różne odgałęzienia i grupy. Weź najstarsze z jej wyznań, to, które najbliższe jest początków. Przestuduj jego naukę,

poznaj jego organizację, przyjrzyj się jego dziełom, praktykuj jego przykazania. A potem, pod koniec twojej kariery, będziesz może miał sposobność pójść jeszcze dalej... Wstąp do niego, stań się uczniem i wniknij w jego życie wewnętrzne, które musi być tajemnicą jego siły. Gdy podpatrzysz i zgłębisz tajniki tego życia, gdy dotrzesz do serca religii Chrystusowej — zanieś ją Chinom!”

Te nieledwie prorocze słowa miały się kiedyś spełnić. Zobaczmy jak w ciągu długiego życia Lu Tseng-Tsiang dążył wytrwale do tego celu i jak go osiągnął.

Podczas 14-letniego pobytu jego w Petersburgu (1892 — 1906) trzech ministrów zmieniło się w Departamencie Spraw Zewnętrznych w Rosji: ks. Łobanow, hr. Murawiew i hr. Iamsdorf. Lu, jako tłumacz ambasady chińskiej, często używany za pełnomocnika przez swego szefa, miał zatem sposobność wtajemniczenia się w arkana dyplomacji europejskiej, co mu miało później posłużyć, gdy został ministrem w swoim kraju. Gdy Szu King-Szen przedstawiał go świeżo mianowanemu ks. Łobanowi, ten ostatni zdziwiony młodocianym wyglądem tłumacza, zawołał: „Ależ to chłopczyna!”... W trzy lata potem, poznawszy go bliżej, przyznał chętnie, że wybór jego zwierzchników był bardzo trafny.

Murawiew, następca Łobanowa, objął tekę ministerialną podczas wojny chińsko-japońskiej (1894 r.), w której olbrzymie Chiny zostały zwyciężone przez małe państwo Wschodzącego Słońca. Rosja zażądała wtedy Portu Artura, Niemcy — Kiao-Czao, Anglia — Wei-Hei-Wei, Francja Kwang-Szow-Wan: rozbiór Chin zdawał się nieunikniony. Nadto wybuchło powstanie Bokserów, uśmierzone z trudem przez państwa koalicyjne, które upokarzającym dla Chin protokołem pekińskim w r. 1900 położyły kres groźnym zamieszkom.

W tym właśnie czasie p. Szu został przeniesiony do Berlina, a następcą jego w ambasadzie petersburskiej został niejaki How-Wei-Tai. Nagle Japonia w lutym 1904 r., nie wypowiedziawszy wojny, zaatakowała flotę rosyjską przed Port Arturem. Lu spędzał właśnie, po 11-letniej nieobecności w ojczyźnie, półroczny urlop w Chinach, gdy wypadki te zmusiły go do powrotu do Europy. Wojna japońsko-rosyjska zwróciła Chinom Port Artura, zagarnięty przed kilku laty.

W burzliwych czasach tych konfliktów międzynarodowych, rozstrzyganych groźbą i gwałtem, w których decydowała nie słuszność i sprawiedliwość, lecz podstęp, siła i zaborczość, młody Lu szukał pociechy i oparcia w prastarej filozofii chińskiej, uporządkowanej i komentowanej przed dwoma tysiącami lat przez Konfucjusza. W późniejszych latach, gdy już przywdział habit zakonny, Lu Tseng-Tsiang odnajdywał w niej niejedno podobieństwo z nauką Chrystusową, niektóre myśli i zasady lubił zestawiać z regułą św. Benedykta, pełną umiaru, roztropności i mądrości życiowej.

„Bóg nie opuszcza nigdy tych, którzy Mu ślepo zaufali — pisze kilkadziesiąt lat później O. Piotr-Celestyn Lu w swoich „Wspomnieniach“. — Podczas gdy przetaczały się tragiczne wypadki, w których patriotyzm mój widział zgubę chińskiego narodu, Pan wyprowadził mnie z dotychczasowego osamotnienia dając mi wśród tylu bied i trudności opatrnościową pomoc, która stała się ostoją i skarbem mojego życia“.

Pod koniec pobytu w Petersburgu poznał bowiem pannę Bertę Bovy, krewną posła belgijskiego w stolicy nadnewskiej. Pociągnęła go szlachetność charakteru, czystość poglądów, zdrowy sąd, bezinteresowność, prawość i poważny stosunek do życia tej młodej osoby. Pobrali się 12. II. 1899 r. w parafialnym kościele katolickim św. Katarzyny, w obecności ówczesnego proboszcza, znanego dominikanina O. Lagrange. Lu znalazł w Bercie dozoną bardzo drogą towarzyszkę życia, współpracownicę i doradczynię, obejmującą każde zagadnienie jasnym spojrzeniem i trafną oceną, nie zatrzymującą się nigdy na względach pobocznych i drugorzędnych. Była wierzącą, oświeconą i praktykującą katoliczką — mąż jej zaś wtenczas jeszcze był protestantem. Złożył jednak przed ślubem żądane przez Kościół przyrzeczenie, że dzieci będą wychowywane w religii katolickiej.

Bóg odmówił im potomstwa, co było dla obojga ciężkim zmartwieniem; później dopiero przyszły benedyktyn zrozumiał, że ta ofiara ułatwić mu miała w planach Bożych powołanie zakonne i kapłańskie.

Zwierzchnicy jego i koledzy w urzędzie byli przeciwni temu małżeństwu z cudzoziemką. Personel ambasady znał go jako człowieka statecznego, „nie robiącego nigdy głupstw“. Byli więc wszyscy zdumieni, że mądry i roztropny Lu zrobił ta-

kie „kapitałne głupstwo“. Perswadowano mu: „Łamiesz swą karierę, niweczysz jednym pociągnięciem świetne widoki na przyszłość!“ — Lu nie zważał na nic. Po śmierci żony, w 27 lat potem, powiedział przyjaciółom: „Bóg tak mądrze pokierował moim życiem, że temu jedynemu g ł u p s t w u , które popełniłem wtedy, zawdzięczam wszystko dobre i piękne, co mi się w życiu dalszym zdarzyło: łaskę i szczęście nawrócenia na katolicyzm, powołanie zakonne i kapłaństwo!“

Tymczasem jednak trzeba było wypić kielich goryczy: pani Lu, otoczona niechęcią, przez 8 lat znosiła mężnie i z godnością liczne a dotkliwe przykrości; trzymała się taktownie na uboczu, nie biorąc udziału w oficjalnych przyjęciach, na które jej małżonek był z urzędu zapraszany.

Ten stan rzeczy ustał z chwilą, gdy Lu Tseng-Tsiang został przeniesiony z Petersburga do Hagi i mianowany postem chińskim przy holenderskim rządzie. Tu otoczona ogólną sympatią i obsypana zaszczytami, pani Lu zachowała w tak zmienionych warunkach tę samą pogodę i równowagę co przedtem w przeciwnościach. Była niezmiernie dobra i życzliwa dla wszystkich, toteż w Hadze mawiano: „W salonie pani Lu nie słyszać nigdy obmowy“. Mąż jej pisze o niej w swych „Wspomnieniach“; „Posiadała ona prawdziwą mądrość chrześcijańską; jako prawy Chińczyk dodałbym: mądrość prawdziwie konfucjańską“.

Wierny uczeń ambasadora Szu opowiada z bólem tragiczny koniec wielbionego mistrza. Powodował się on stale zasadami Konfucjusza, nawet w stosunkach z cesarskim wówczas rządem chińskim; zwracał mu kilkakrotnie uwagę na upadek dawnych instytucji krajowych, który upoważniał obce państwa do pomiatania Chinami, będącymi w rozkładzie. Słuszne te uwagi bywały systematycznie pomijane milczeniem, a zacny i rozumny Szu uważany za natręta. Aby się go pozbyć, zwalono na niego odpowiedzialność za dyplomatyczne porażki, które niezdarna polityka dworu i rządu chińskiego pociągnęła za sobą; odwołano go do Pekinu, oskarżono najniesłuszniej o udział w buncie Bokserów i skazano wyrokiem cesarskim na ścięcie na rynku stolicy (29. VII. 1900 r.).

Trzeba dodać, że w pół roku potem wydano już całkiem zbędny dekret rehabilitacji...

Oburzony tym postępowaniem Lu Tseng-Tsiang nosił się przez dłuższy czas z myślą opuszczenia służby dyplomatycznej i powrócenia do życia prywatnego. Wszak czcigodny mistrz jego padł ofiarą niekompetencji, pychy i zawiści rządzących, ślepych i głuchych na głos rozumu i sumienia. Następca jego w ambasadzie petersburskiej wskazał mu obowiązek względem zmarłego: „Najskuteczniej pomścisz swego mistrza zostając na stanowisku i realizując program, dla którego on poświęcił życie“. Lu został więc, by dalej służyć sprawiedliwości i dobru umiłowanej Ojczyzny, na drodze dyplomacji.

W tym mniej więcej czasie zaszedł drobny wypadek, bardzo charakterystyczny w dziejach modernizacji Chin.

Panująca od 1644 r. dynastia mandżurska wprowadziła w cesarstwie chińskim zwyczaj noszenia warkocza, i to pod karą śmierci. Z początkiem XX wieku przywódcy rewolucji odmówili dalszego noszenia tej upokarzającej oznaki minionej epoki. Nie naradziwszy się ze swym szefem, niektórzy wyżsi urzędnicy ambasady petersburskiej — między nimi Lu — obcięli sobie warkocz. Wkrótce potem Lu został przeniesiony do Hagi; tu nowy jego zwierzchnik zwrócił mu uwagę na niewłaściwość tego kroku, nazywając go „wybrykiem studenckim“, który będzie bardzo źle widziany przez cesarza „Niebieskiego Państwa“. Podał mu myśl przyprawienia sobie fałszywego warkocza, aby uniknąć prawdopodobnego donosu w Pekinie. Lu nie chciał tego uczynić, i „dla osobistego bezpieczeństwa cofnąć się wstecz, kiedy dobro kraju wymagało przeciwnie posunięcia się naprzód“. Obcięcie warkocza miało być właśnie oznaką zewnętrzną tego postępu.

W haskiej ambasadzie postanowienie jego wywołało pewne zdziwienie: jedni urzędnicy poselstwa uśmiechnęli się po błazliwie; drudzy marszczyli brwi; inni wreszcie przeszli do porządku dziennego nad faktem dokonanym.

We dwa lata potem Lu musiał pojechać do Chin w sprawach służbowych. Zamiast udać się wprost do stolicy, zatrzymał się w Tien-Tsin i stąd doniósł Ministrowi Spraw Zewnętrznych, że prosi o półroczną zwłokę, póki mu warkocz nie odrósł. Minister odpisał, że w Departamencie może się pokazać bez warkocza; lecz kiedy się uda na audiencję do pałacu cesarskiego, trzeba będzie przyprawić sobie warkocz sztuczny.

Lu zgodził się na to — nie chodziło już bowiem o zasadę, lecz o jednorazowe wypełnienie przepisu etykiety dworskiej.

Za powrotem do Europy został mianowany posłem w Hadze. Spędził 4 lata na tym posterunku. Gdy w r. 1907 odbyła się tu druga międzynarodowa Konferencja Pokoju, rząd pekiński wybrał go na oficjalnego przedstawiciela Chin. Udało mu się też przeprowadzić traktat kolonialny z władzami holenderskimi, regulujący handlowe stosunki Chin z sąsiednimi Indiami holenderskimi, w sposób korzystny dla swej ojczyzny.

W 1911 r. został mianowany ambasadorem w Petersburgu. Powracał tam chętnie: odnajdywał bowiem nad Newą dawnych znajomych i przyjaciół i doznał serdecznego przyjęcia ze strony cesarza Mikołaja II, oraz ówczesnego ministra Spraw Zagranicznych Sazonowa i całego korpusu dyplomatycznego. Przygotowali właśnie z żoną wielkie przyjęcie dla tych distinguished gości w pałacu ambasady — gdy ważne wypadki zaszły w Chinach spowodowały odwołanie tych uroczystości.

Rewolucja narodowa chińska wchodziła bowiem w swą ostatnią fazę, która miała się zakończyć zmianą reżimu. Nikt się wtedy nie domyślał, że ten przewrót jest tak bliski i wnet położy kres pobytowi pp. Lu w Petersburgu.

*

W swych „Wspomnieniach“ umieszcza Lu krótki pogląd na swą ówczesną ewolucję religijną.

Obiecał być uroczyście w dzień ślubu 10 lat temu, że potomstwo jego będzie wychowane w religii katolickiej. Religii tej przyglądał się od dawna uważnie, idąc za radą nieodżałowanego mistrza swego Szu, by „sądzić drzewo według owoców jego“. W żonie miał wciąż przed oczyma wzór doskonałej katoliczki, pełniącej obowiązki względem Boga i ludzi z niezachwianą wiernością i ujmującą prostotą. W rozmowach z mężem nie dotykała ona nigdy kwestii religijnych, starając się wpłynąć nań raczej przykładem niż namową. Nieomylnym instynktem kochającej kobiety wyczuwała, że to będzie najlepszym sposobem osiągnięcia upragnionego celu. I nie omyliła się.

W swej autobiografii mąż jej pisze na stronie 59: „Ta jej dyskrecja pociągnęła mnie do Kościoła katolickiego; gdyby mnie była nakłaniała do przejścia na jej wiarę, byłbym się,

prawdopodobnie oparł". — Pewnego dnia poszedł więc do proboszcza św. Katarzyny, tego samego Ojca Lagrange, który mu niegdyś dawał ślub, i oświadczył krótko: „Pan Bóg odmówił mi pociechy potomstwa. Nie mam dzieci do ochrzczenia... Ofiaruję więc w zamian samego siebie i proszę o chrzest Kościoła katolickiego“. Zdumiony i uradowany Dominikanin postawił mu kilka pytań z zakresu głównych dogmatów rzymskiego wyznania. Egzamin wypadł zadawalniająco, więc udzielił mu warunkowego chrztu św.

„Gdy powróciłem do pałacu ambasady — kończy Lu — z jaką radością uściśkałem żonę, która się nie spodziewała, że tak szybko, bez długich formalności, zostanę przyjęty na łono Kościoła św. Niedługo potem (2. IV. 1912) przystąpiłem do I-ej Komunii św., a następnie do sakramentu bierzmowania.

Tymczasem rewolucja chińska obaliła cesarski rząd, który nie dorósł do trudnego zadania; klęski militarne i dyplomatyczne zdyskredytowały go w oczach narodu i państw zagranicznych, które od dawna czujnie obserwowały symptomy stopniowego rozkładu potężnego niegdyś mocarstwa. Na czele ruchu odrodzeniowego stał od 25 lat dr Sun Yat-Sen, lekarz z Kantonu, protestant z wyznania, który przebiegał niezmordowanie Chinę, wzywając wszystkich ludzi dobrej woli do zrzeszania się w celu samo-odnowienia ojczyzny, aby położyć koniec nadużyciom i bezprawiom popełnianym przez sfery rządzące z krzywdą ludu i klas pracujących, oraz roszczeniom coraz nowym obcych mocarstw.

Hasłem tego dzielnego patrioty były słowa umierającego prezydenta Lincolna: „Niech naród się odrodzi, pod władzą Boga, na nową wolność, i niech rządy ludu, przez lud i dla ludu nie giną z powierzchni ziemi“.

Lu sympatyzował z tym ruchem odrodzieńczym. Ponieważ panująca w Chinach niedołęzna dynastia nie umiała czy też nie chciała zrozumieć konieczności niektórych reform, trzeba było zapobiec pociągnięciu całego kraju do ruiny — a katastrofa ta zbliżała się z dniem każdym.

Dnia 31 grudnia 1911 roku Lu, stojący na czele ambasady w Petersburgu — wbrew zdaniu wszystkich posłów chińskich w Europie, z którymi próbował porozumienia — zatelegrafował na własną odpowiedzialność do cesarza w Pekinie oświadczając, iż nie ma co liczyć na pomoc obcą w zachowaniu tronu,

200

i że przyszła godzina dobrowolnego zrzeczenia się władzy dla uniknięcia rozlewu krwi i ocalenia cesarskiej rodziny. — Cesarz wahał się dość długo; wreszcie widząc rosnące z dnia na dzień niebezpieczeństwo, abdykował 12 lutego 1912 roku na rzecz Republiki. Dr Sun został natychmiast obwołany w Nankinie jej prezydentem, lecz zrzekł się wielkodusznie tej dobrze zasłużonej godności. Jednocześnie prowizoryczny Parlament chiński powołał Lu Tseng-Tsianga do Pekinu, na ministra spraw zagranicznych.

Nominacja ta podobała się narodowi: wszak Lu otrzymał wykształcenie europejskie, był chrześcijaninem, był ożeniony z Belgijką; przy tym kochał gorąco ojczyznę, był mężem znacznej bezinteresowności, nieposzlakowanego charakteru i niepospolitego rozumu — słowem, ze wszech miar odpowiednim na tak ważne i odpowiedzialne stanowisko. Liczono, iż potrafi on zreorganizować zaśniedziały Departament Spraw Zagranicznych i nadać nowy kierunek stosunkom Chin z Zachodem.

Nowy minister postawił sobie jako zasadę trzymać się z dala od polityki wewnętrznej, a zajmować się jedynie zagraniczną. Dzięki temu — choć przez pierwsze lata młodej Republiki chińskiej skład gabinetu zmieniał się kilkakrotnie — Lu piastował tekę spraw zewnętrznych przez 10 lat z rzędu; to pozwoliło mu urzeczywistnić w znacznej mierze dawne pragnienia: wykonania politycznego testamentu mistrza swego Szu King-Szena.

W urzędzie swoim wzorował się najwięcej na ministerstwach francuskim i belgijskim, których funkcjonowaniu przyjrzał się z bliska w Paryżu i w Brukseli. Dla kandydatów na posady dyplomatyczne zaprowadził wstępne egzaminy; żądał od nich gruntownej znajomości głównych języków europejskich; wykluczył wszelkie rekomendacje i faworytyzm. Dzięki temu zdołał w przeciągu lat kilku obsadzić ważniejsze urzędy ministerstwa nowym personelem, fachowo wykształconym; ci nowi ludzie oddali później Chinom wielkie usługi na odpowiedzialnych placówkach, tak w kraju jak zagranicą.

Tymczasem dotychczasowy prezydent nowej Rzeczypospolitej, Yuan Sze-Kai, człowiek zdolny, rzutki, lecz wielce ambitny, zaczął myśleć o przywróceniu cesarstwa i o koronie dla siebie. Starał się pozyskać Lu Tseng-Tsianga dla osiągnięcia swych celów. Ten doradzał mu raczej dożywością prezydentu-

rę. Yuan mianował go Sekretarzem Stanu (z zachowaniem teki ministra Spraw Zagranicznych), co Lu po namyśle przyjął. Lecz gdy go wkrótce potem chciał obdarzyć tytułem markiza — Lu odmówił ku wielkiemu niezadowoleniu Prezydenta. Postawił sobie bowiem za normę postępowania przyjmowanie wszelkich ciężarów — o ile chodzi o służbę i dobro kraju — a odmawianie wszelkich osobistych korzyści do nich przywiązanych.

Niebawem ambitne plany Yuan Sze-Keja rozbiły się całkowicie, co spowodowało jego śmierć. Chiny stały się pastwą wojny domowej, która na całe lata uniemożliwiła wszelkie usiłowania reformy i postępu.

Tymczasem rozszalała w Europie pierwsza wojna światowa (1914 — 1919). Po jej ukończeniu Lu został mianowany pełnomocnikiem Chin na Kongresie Wersalskim, gdzie wystąpił odważnie w obronie rewindykacji terytoriów chińskich, zagarniętych niegdyś bezprawnie przez Niemcy. Alianci nie rozumieli potrzeby tego zwrotu i zażądali, aby Chiny wyrzekły się tych pretensji. Sądząc, iż byłoby nieroztropnie odmówić, Pekin dał swemu pełnomocnikowi formalną instrukcję podpisania traktatu. Lu, pierwszy raz w ciągu swej politycznej kariery, nie zastosował się do otrzymanego rozkazu i odmówił wręcz podpisania aktu tak niesprawiedliwego, biorąc na siebie całą odpowiedzialność. Tego samego dnia, późnym wieczorem, nadszedł od rządu chińskiego „nieprawdopodobny“ telegram, odwołujący nakaz podpisania dokumentu!

„Opatrzność, która mnie wspomagała w tylu ważnych okolicznościach mego życia — pisze w swej autobiografii — sprawiła oczywiście, że uniknąłem kroku uciążliwego godności mego kraju oraz mojej własnej i nie dałem się powodować chwiejną postawą ówczesnego rządu chińskiego“²⁾.

Gdy po kongresie powracał do ojczyzny, poczynając od Szanghaju i wszystkich stacji, gdzie pociąg jego się zatrzymywał, witano owacyjnie tego, który odmówił swego podpisu pod aktem niezgodnym z honorem Chin. Te spontaniczne manifestacje dowiodły tak rządowi krajowemu jak i państwowi zagranicznemu, że czyn Lu Tseng-Tsianga był wyrazem woli całego narodu.

²⁾ „Souvenirs et Pensées, p. 82.

Niechęć państw europejskich względem Chin, brak poparcia i chwiejność ówczesnego rządu działającego bezplanowo, przekonały wreszcie Lu o bezowocności jego pracy; widział, że nie może brać na siebie odpowiedzialności przed swym krajem i przed historią za posunięcia niezgodne z jego przekonaniem; z końcem roku 1920 podał się więc do dymisji, co położyło kres jego karierze politycznej.

Poświęcił się teraz pracy społecznej, przyjmując urząd dyrektora akcji ratowniczej dla ludności chińskiej, dotkniętej klęską głodu. Przez dwa lata spełniał ten obowiązek z bezgranicznym oddaniem. Lecz żona jego zapadła tak poważnie na zdrowiu, iż musiał szukać ratunku dla niej u specjalistów europejskich. Osiedlili się więc w Szwajcarii, gdzie posiadali willę w Locarno nad jeziorem Maggiore. Nie domyślał się zapewne wtedy, iż pożegnał na zawsze ojczyznę i że otwierała się przed nim nowa, całkiem nieoczekiwana przyszłość.

Choroba pani Lu okazała się nieuleczalną. Z odwagą „córk i wnuczki oficerów“ — to są jej własne słowa — znosiła swoje cierpienia i patrzyła w oczy zbliżającej się śmierci. Mąż poświęcił się całkowicie jej pielęgnowaniu; czytali razem „Dziennik Elżbiety Leseur“³⁾ świeżo wówczas wydany. Dusze ich zbliżyły się jeszcze bardziej i przeniknęły się głębiej niż kiedykolwiek, przeżywając tę piękną książkę. Lu Tseng-Tsiang za przykładem dra Leseur, w porozumieniu z żoną, postanowił już wówczas wstąpić do klasztoru po jej śmierci, idąc jednocześnie za radą daną mu przed trzydziestu laty przez starego przyjaciela Szu: „Wniknij w życie wewnętrzne Kościoła katolickiego... dotrzyj do serca religii Chrystusowej...”

Pani Lu umarła świątobliwie w 1926 roku, a już w następnym zapukał do furty opactwa św. Andrzeja w Belgii, prosząc o przyjęcie na oblata. Miał już 56 lat i sądził, że w tym wieku nie zostanie przyjęty do zakonu. Lecz po trzech miesiącach postulat, opat, Dom Nève (dziś jeszcze stojący na czele opactwa St. André) zaproponował mu przejście do nowicjatu kanonicznego. Przywdziewając habit synów św. Benedykta znalazł — jak mówił — „trzy rzeczy: nowe życie, nową rodzinę, nową młodość“. Od dzieciństwa był bardzo delikatnego zdro-

³⁾ P. Leseur, lekarz z zawodu, ateusz nawrócony przez żonę, wstąpił po jej zgonie do zakonu św. Dominika i zajął się wydaniem jej zapisków duchownych.

wia; z porady lekarzy spędzał dotąd w łóżku jeden dzień w tygodniu. W klasztorze zaniechał tej praktyki, wymawiał się od wszelkich wyjątków, nie chcąc się niczym różnić od współtowarzyszy i, prócz pracy fizycznej, której mu przełożeni stanowczo wzbronili, pełnił wszystkie obowiązki wzorowego nowicjusza — i to bez szkody dla zdrowia.

Św. Benedykt stawiał pokorę i posłuszeństwo jako podwaliny życia zakonnego. Lu był wzorem posłuszeństwa; jego dziecięca prostota zdobywała mu wszystkie serca. Pokora była również ujmująca. W mowie pogrzebowej opat Dom Nève mógł z całą prawdą powiedzieć: „Obecność jego między nami była obecnością pokory i zaparcia“. Na wzór swego patrona, św. Piotra Celestyna (który będąc papieżem Celestynem V, abdykował dobrowolnie, by mógł powrócić do klasztornej ciszy, skąd go przemocą wyrwano) Dom Lu nie tylko wyzuł się ze wszystkich tytułów i zaszczytów tego świata⁴⁾, aby posiąść skarb pofuńskiego stosunku z Bogiem, lecz starał się praktykować pokorę w najdelikatniejszych odcieniach, zachowując zawsze uśmiech i serdeczną życzliwość dla wszystkich.

Nie mówił nigdy o sobie, o swojej świetnej przeszłości, o swych stosunkach z wybitnymi osobistościami. Dopiero na kilka lat przed śmiercią napisał na rozkaz swych przełożonych cenną książeczkę „Wspomnień i myśli“, w których uderza czytelnika jego gorąca miłość rodziny i ojczyzny — dwa rysy charakterystyczne Chińczyków. Miłość rodzinna, tak zalecana przez Konfucjusza, była jedną z najwybitniejszych jego cech. Za pozwoleniem Opatu miał w swej celi zakonnej „kącik przodków“ — M u L u — gdzie obyczajem chińskim przed wizerunkiem rodziców tliły się nieustannie wonne trociczki. U wrót rodzinnego Szanghaju zakupił był dawniej hektar gruntu i zamieniwszy go w ogród, wznosił w pośrodku niego kaplicę, do której przeniósł prochy ukochanych rodziców oraz babki. W dzień święceń kapłańskich O. Lu przyjaciele jego w Chinach urządzili na ich grobie uroczyste nabożeństwo żałobne. Dowiedziawszy się o tym, O. Piotr Celestyn był bardzo wzruszony.

Miłość ojczyzny była drugim wybitnym rysem jego charakteru. Całe życie poświęcił jej służbie. Wciąż dążył do tego,

⁴⁾ Wszystkie swe ordery i gwiazdy ofiarował wstępując do zakonu. Ojcu św. Piusowi XI.

by — wierny poleceniu mistrza swego Szu — „zanieść Chi-nom Chrystusa“.

Po uroczystej profesji zakonnej, przełożeni postanowili udzielić mu święceń kapłańskich. O. Lu wzbraniał się przez pokorę; nie czuł się godnym tego zaszczytu: „Jakże mógłbym, ja, zostać kapłanem? — mówił — Jakże śmiałbym stawać codziennie przed ołtarzem Pańskim jako przedstawiciel ludzkości?“ — Prócz tego lękał się zaczynać w 60 roku życia naukę łaciny, której wcale nie znał, oraz studiów teologicznych. Lecz życzenie przełożonych było dla niego rozkazem; przezwyciężył mężnie wszystkie wewnętrzne i zewnętrzne trudności i po ośmiu latach starannego przygotowania otrzymał święcenia kapłańskie w dzień Św. Piotra i Pawła 1935 r. z rąk nuncjusza apostolskiego w Belgii, Mons. Costantini, który przez lat 12 był przedstawicielem Ojca św. w Chinach, a teraz przybył umyślnie z Brukseli na tę uroczystość. Odbyła się ona wspaniale. Chiński rząd był oficjalnie reprezentowany przez ambasadora tego kraju w Belgii; prezydent Republiki Chińskiej, premier i minister Spraw Zewnętrznych przysłali swych zastępców; katolicy chińscy, liczni przyjaciele i znajomi dawnego męża stanu, a dziś zakonnika i kapłana, nadesłali telegramy, listy i kosztowne dary. Między tymi ostatnimi wymienić należy prześliczny biały jedwabny ornat, haftowany ręcznie w 24 cudownie cieniowane feniksy; wiadomo że w symbolice liturgicznej ten bajeczny ptak oznacza odrodzenie i zmartwychwstanie. Dalej, kielich mszalny w stylu staro-chińskim, ozdobiony pięknym napisem w tymże języku. Najoryginalniejsze były wąskie, podłużne makaty jedwabne, w różnych kolorach, z napisami chińskimi, haftowanymi złotem, a głoszącymi sentencje moralne wzięte z Konfucjusza. Były to dary poszczególnych osób. Ozdobiono nimi cały kościół romański św. Andrzeja, wewnątrz i zewnątrz, począwszy od portalu.

Po wspaniałym nabożeństwie, któremu sprzyjała piękna pogoda, odbyło się w refektarzu klasztorным śniadanie, pod koniec którego wygłoszono szereg przemówień. Nowowyswięcony O. Lu odpowiedział na nie gorącymi słowy podziękowania i zapewnieniem modlitw przy ołtarzu za tych wszystkich, którzy tak liczny i tak serdeczny wzięli udział w jego ówczesnym szczęściu.

Wśród niezliczonych listów i telegrafów gratulacyjnych, nadszedł telegram od Ojca św. Piusa XI ze szczególnym błogosławieństwem, oraz od jego sekretarza stanu kardynała Pacellego, od króla Belgów, itd., itd.

Nazajutrz, w dzień komemoracji św. Pawła, odprawił swą pierwszą Mszę św. w obecności mons. Costantini, kilku członków rodziny zmarłej pani Lu i całego konwentu. Z jakim wzruszeniem wymawiał słowa Introitu, tak dające się przystosować do niego samego: „*S c i o c u i c r e d i d i* — wiem, komu zawierzyłem i jestem pewien, iż mocen jest depozytu mego strzec aż do onego dnia“ (2 Tym 1, 12).

Pius XI wyświęcił niedawno trzech pierwszych biskupów Chińczyków; Pius XII kreował w 1946 r. pierwszego chińskiego kardynała — Tien, który wracając do kraju odwiedził swego ziomka w opactwie św. Andrzeja, zachęcając go, by dla dobra Kościoła na Dalekim Wschodzie, powrócił do ojczyzny. Na tę myśl serce byłego premiera Chin zabiło radośnie; lecz nie było mu danym urzeczywistnić to pragnienie — miał bowiem wkrótce powrócić do innej, niebieskiej Ojczyzny...

Niedługo po odwiedzinach kardynała Tien nadeszło breve Ojca świętego mianujące Dom Piotra Celestyna O. S. B. opatem św. Piotra w Mont-Blandin. Nominacja ta oznaczała zachętę Najwyższego Pasterza — „*D u c i n a l t u m !*“

I znów St. André stało się widownią wzniosłej ceremonii: „*B e n e d i c t i o A b b a t i s*“ podobna jest do konsekracji biskupiej; udzielił jej Ojcu Lu Mons. Cento, ówczesny nuncjusz apostolski w Belgii. Znów zjechali się reprezentanci władz duchownych i świeckich: książę Regent, kardynał Mechliński, biskup Gandawski, dawni koledzy korpusu dyplomatycznego, delegaci rządu chińskiego itp. Opactwo św. Piotra w Mont Blandin jest obecnie stosem ruin: nominacja była więc raczej tytularna. Nominatowi ofiarowano w tym uroczystym dniu kamień z tych ruin z historycznymi datami: 642 — 1946. Było bowiem założone za czasów syna króla Dagoberta, a zburzone podczas ostatniej wojny.

Uroczystość tę zakończyło przemówienie Ojca Lu; ostatnie słowa jego brzmią: „Chrześcijaństwo jest uwieńczeniem konfucjonizmu — a moim jedynym pragnieniem jest dać Chinom, a przez nie całemu Dalekiemu Wschodowi, to, co Pan raczył dać mnie samemu!“

Zdanie to jest streszczeniem całego jego życia; tłumaczy ono i rozjaśnia przeszłość jego i przyszłość.

Rozważania mędrca, dążenia męża stanu, gorliwość zakonnika, usiłowania kapłana — wszystko zmierzało w nim do urzeczywistnienia wielkiej myśli, którą stary mandaryn Szu wyrzył w duszy ukochanego ucznia: „Uchwycić tajemnicę religii Chrystusowej — i dać ją Chinom!“.

*

Ojciec Lu nie miał już zobaczyć swej ojczyzny. Zapadł poważnie na zdrowiu i czuł zbliżający się koniec ziemskiej pielgrzymki. W ostatnich tygodniach choroby musiano go przewieźć do kliniki w Bruges, gdzie przeszedł ciężką operację. W grudniu 1948 roku przyjął Ostatnie Namaszczenie. „Jak wdzięczny jestem Bogu — rzekł potem, że mi pozwolił otrzymać wszystkie siedem Sakramentów!“ Rzeczywiście, rzadko się zdarza, by ktoś przyjął sakrament małżeństwa i kapłaństwa.

Opat św. Andrzeja, Dom Nève, odwiedził go kilkakrotnie w klinice; chory okazywał mu za to wielką wdzięczność. Pewnego dnia, ucałowawszy po parę razy jego opacki pierścień, rzekł: „Dzięki Tobie, Reverendissime, otrzymałem prawdziwie stokrotną nagrodę na ziemi... A teraz odierzę jeszcze żywot wieczny!“

Konanie jego było niezwykle ciężkie. Zapytany, czy bardzo cierpi, szepnął: „Niewypowiedzianie“. W pewnej chwili otworzył oczy i patrzył długo w górę. Na pytanie co widzi, odrzekł: „Świętego Benedykta“. — Czy ujrzał świetlaną drogę, którą wielki patriarcha mnichów wstąpił do nieba, jak opowiadają świadkowie jego zgonu? — Hasło, które obrał sobie pierwszy chiński opat Benedyktynów przypomina ten szczegół z „Dialogów“ św. Grzegorza: „Prostą drogą — Recto tramite“.

Tą drogą podążał Lu przez życie całe.

Zgaś 15 stycznia 1949 roku, o godzinie 11 rano, równo w 20 lat co do dnia i godziny, po swej profesji zakonnej — jak na początku wspomniano. Ciało jego przewieziono do opactwa św. Andrzeja. Pogrzeb uroczysty zgromadził znów przedstawicieli wyższego duchowieństwa i władz politycznych. Nuncjusz Apostolski Monsignor Cento prezydował pontyfikalnie na tro-

nie, opat Dom Nève śpiewał Mszę św. i wypowiedział piękną mowę kreśląc duchową sylwetkę zmarłego. Pośrodku chóru, u stóp katafalku, widniał wspaniały wieniec nadesłany przez króla. Zwłoki O. Piotra Celestyna, ozdobione krzyżem opackim, spoczęły w krypcie kościoła, obok fundatora opactwa St. André, Mgra Gerarda van Caloen.

S. Maria Renata, niepokalanka

Przegląd piśmiennictwa

Recenzje książek:

Spiritualité sacerdotale et religieuse. P. J. de Finance S. J. *Sacerdoce et Médiation*. str. 41. P. J. de Guibert S. J. *St. Ignace Mystique*. str. 80.

Wychodząca w Tuluzie *Revue d'ascétique et de mystique* zaczyna publikować w osobnych niewielkich zeszytach rozprawki przeznaczone przede wszystkim dla kapłanów i osób zakonnych. Dotąd ukazały się dwie rozprawki, wyżej wymienione; na przyszłość zapowiedziany ich jest cały szereg. Pierwsza z tych dwóch książeczek, pisana np. jeszcze przed ukazaniem się encykliki *Mediator*, bardzo ładnie i głęboko przedstawia rolę kapłana jako pośrednika od Boga ku ludziom i od ludzi ku Bogu, wzorując wszystko na pośrednictwie Chrystusowym. Pięknie i prawdziwie zaznaczony jest obowiązek kapłana, by z jednej strony żyty był ze wszystkim, co ludzkie, z drugiej oderwany był wewnątrznie od ziemskiego życia ludzi, co dokonywa się głównie przez dobrowolnie podjęty krzyż, będący szczytem dzieła pośrednictwa. W drugiej z tych dwóch prac wykazuje O. Guibert z zapisków duchownych i z rozmaitych zeznań św. Ignacego, że był on najrzeczywistszym i wysokim mistykiem, ale jego mistyka, zupełnie różna od karmelitańskiej czy franciszkańskiej, nie tyle była przedsmakiem rozkoszy niebieskich, ile rozpalaniem w sercu tych sił, które zmierzają do pracy nad Bożym dziełem na ziemi. W dwóch miejscach daje Autor ciętą odprawę artykułowi Baumgartena w *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1937, str. 399 nn.

X. J. R.

Karola Ogiera: *Dziennik podróży do Polski* (1635 — 1636), tłumaczył Edwin Jędrkiewicz. Gdańsk 1950, str. 390.

Miło jest widzieć, jak przybywa u nas książek, tak co do treści, jak co do zewnętrznej strony, starannie wydanych. Niniejsze zapiski z podróży, podane tu i w oryginale łacińskim i w bardzo dobrym polskim przekładzie, pochodzą z tego okresu wojny trzydziestoletniej, w którym, po bohaterskiej śmierci Gustawa Adolfa w bitwie pod Lützen, Richelieu zaczynał już otwarcie popierać protestantów przeciw cesarstwu. Autor, skromny i trochę naiwny attaché posła francuskiego Klaudiusza de Mesme, hr. d'Avaux, dzień po dniu notuje, co widział i co się wydarzyło w pracowitej podróży dyplomatycznej do Danii, Szwecji i Polski. Kulminacyjnym punktem całej tej imprezy były długie narady w Sztumskiej Wsi, na których, przy udziale „mediatorów“, tj. posłów Anglii, Niderlandów, Brandenburgii i Prus, miało się rozstrzygnąć, czy przedłużyć się, zawarty w r. 1626 rozejm między Polską a Szwecją, czy też między tymi państwami przyjdzie do wojny, która, osłabiając Szwecję, wzmacniałaby siły obo-

zu cesarskiego, wbrew Francji. Pamiętnik Ogiera, wzbogacony przez wydawców wybornymi wstępami: bibliograficznym, przez Mariana Pelczara, objaśniającym, przez samego Tłumacza, historycznym, przez Władysława Czaplińskiego, a upiększony kilkudziesięciu, wzorowo wykonanymi odbitkami współczesnych portretów i widoków, nie tyle wprowadza nas w wielką, przeważnie zakulisową, politykę, ile w świat codziennego życia, oraz w psychologię, tak ludzi, jak narodów. Bez obawy pomyłki można powiedzieć, że książkę tę, której obecnie mamy przed sobą tylko część pierwszą, z największym zainteresowaniem i korzyścią przeczyta, nie tylko historyk, ale każdy, któremu nie jest obojętna przeszłość polska, obserwowana w bardzo ważnej dziejowej chwili bezstronnym okiem cudzoziemca. Za pracę w tę rzecz włożoną możemy być Tłumaczowi i Wydawcom szczerze wdzięczni. Może tylko brzmiałby tytuł nieco sympatyczniej, gdyby nazwisku autora zostawiono francuskie brzmienie Charles Ogier.

X. J. R.

Il santo sepolcro di Gerusalemme. Splendori — Miserie — Speranze. A cura della Custodia di Terra Santa. 1950, stron in 4° 130, prócz mnóstwa ilustracji i planów.

Niniejsza publikacja, prześlicznie wydana przez włoski Instytut sztuki graficznych w Bergamo, jest właściwie wołaniem na alarm. Chodzi o poruszenie ofiarności katolików i chrześcijańskich grup religijnych całego świata, dla ratowania bazyliki Grobu Świętego, popadającej w coraz smutniejszą ruinę. Składają się na ten wspaniały zeszyt: Przedmowa delegata Apostolskiego, zarządzającego Patriarchatem łacińskim Ziemi Świętej, Ks. Arcbpa Gustawa Testy, Historia Bazyliki, skreślona przez najkompetentniejszego w tej dziedzinie, O. L. H. Vincent O. P., Opis aktualnego stanu Bazyliki, przez O. D. Baldi O. F. M., projekty odnowy podane przez architektów Marangoni i Barluzzi. Cała rzecz dedykowana jest Ojcu świętemu, Piusowi XII. Że tu chodzi o sprawę wielką i bardzo wielką, to pojmują dobrze inicjatorzy tego dzieła.

X. J. R.

Daniel Defoe: *Robinson Kruzoé*. Tłumaczył Józef Birkenmajer, przejrzał, uzupełnił i wstępem poprzedził Jan Kott, okładkę, drzeworyty, i inicjał projektował prof. Edward Kuczyński. Wydawnictwo Polskie R. Wegner, 1949, str. 329.

Półtora roku dzieli nas od ostatniego wydania „Robinsona Kruzoé”. Po raz pierwszy od dziesiątków lat doczekaliśmy się polskiego wydania pełnego tekstu tej powieści, drukowanej u nas nader często w lepszych lub gorszych przeróbkach dla dzieci.

Omawiane wydanie poprzedza pióra Jana Kotta obszerny wstęp, (który nawiasem mówiąc wszedł później do tomu „Szkoła klasyków”), wszelkie zaś wstępy mają to do siebie, że czytane przed lekturą tekstu nastawiają czytelnika w pewien określony sposób do odbioru dzieła literackiego, każą mu sprawdzić słuszność tez zawartych we wstępie — z drugiej zaś strony pobudzają do zastanowienia się nad dziełem, co jest już pierwszym krokiem do własnych przemyśleń, a więc czynnego, a nie biernego tylko odbioru dzieła.

Jan Kott w swym wstępie stara się udowodnić, jak zawartość treściową „Robinsona” kształtowała epoka rodzącego się dopiero mieszczańskiego kapitalizmu, w jaki sposób i dlaczego Daniel Defoe dokładał swój kamień do jego fundamentów, jak jego synteza była raczej koniecznym wynikiem niż zamierzeniem, dlaczego Piętaszek był dobrym dzikusiem, itp. Czytelnik skontroluje potem przy lekturze tekstu, o ile to przedsięwzięcie

mu się udało. Próżno jednak szukaliśmy we wstępie przekonywającego udowodnienia tyłowiekowej popularności „Robinsona”, popularności, jaką pieszczycić się może chyba tylko „Don Kichot” i w pewnej mierze „Guliwer”. Bo choćbyśmy uwierzyli, że „Robinsona” czytano w początkach XVIII wieku, dlatego że był wyrazicielem poglądów ówczesnego, zwyciężającego mieszczaństwa i propagował jego ideały, a „Don Kichota” o wiele wcześniej, dlatego że był satyrą na średniowieczne „romansidła” rycerskie — trudno nam wierzyć, żeby czytano te dzieła dla tych samych powodów w wieku XIX czy w naszych czasach. „Don Kichot” czy „Robinson” to nie są dla nas dokumenty, lecz żywe dzieła. W czymże więc szukać przyczyny tego stanu rzeczy i niesłabnącej ich poczytności? W pierwszym rzędzie chyba w sile talentu autorów, która odtwarza prawdziwego, żywego człowieka różniącego się od nas tym jedynie, że żyje w odległej epoce. Dlatego czytać będziemy zawsze z zainteresowaniem Daniela Defoe, choćby go się uznało tylko za wyraziciela ideologii burżuazyjnej w czasach narodzin kapitalizmu, i Jana Chryzostoma Paska, apologetę demokracji szlacheckiej, i Gorkiego, rzecznika rewolucji. I dlatego głównie witamy z radością pełne wydanie „Robinsona Kruzoé”.

Olgierd Porycki

Anatol France: *Wyspa Pingwinów*. Tłumaczył Jan Sten. Książka i Wiedza, Warszawa 1950. Okładka Mieczysława Piotrowskiego, str. 276 + 4 nlb.

„Wyspa Pingwinów” Anatola France’a w Polskim przekładzie Jana Stena wyszła już po wojnie po raz wtóry. Pierwszy raz wydała ją „Książka” w 1947 r., drugi raz „Książka i Wiedza” w r. 1950, w serii klasyków literatur obcych.

Można by się spierać o rozwój talentu France’a mając z jednej strony „Zbrodnię Sylwestra Bonnard” wzruszającą liryzmem, a przecież mocną swoją ironią — a z drugiej strony o dwadzieścia siedem lat późniejszą „Wyspę Pingwinów” — gryzącą ironią w sposób niewspółmierne silniejszy, bo każdym prawie zdaniem, zjadliwą wprost satyrę na ludzi, wiarę, państwo. Nic tedy dziwnego, że wśród dzieł A. France’a i ta książka znalazła się na kościelnym indeksie.

Pingwinia to Francja, historia „Wyspy Pingwinów”, to historia Francuzów, počawszy od czasów zasnutych mgłami legend poprzez wieki półlegendarne, przez średniowiecze; rewolucję, wojny napoleońskie — wreszcie proces Dreyfusa (szczególnie dokładnie i szeroko omówiony), a skończywszy na czasach przyszłych, gdy kapitalizm (jakże w ujęciu France’a prawdziwy) dojdzie do zenitu powodując katastrofę ludzkości i przejście jej do stanu pierwotnego, aby mogła zaczynać nowy cykl drogi do kapitalizmu.

Pisząc o pierwszej, szczególnie mrocznej, części historii Pingwinii France zawadził o wiarę, akcja jednego z rozdziałów toczy się nawet w niebie. Nie nowe, bo na Wolterze wzorowane, jej ironiczne ośmieszanie w czytelniku myślącym i kulturalnym budzi raczej uczucie niesmaku. Podam tu cytat, bardzo charakterystyczny dla autora „Wyspy Pingwinów”, tendencyjnego ironizowania zasad religii. Oto mówi Bóg: „... aż nazbyt prawdą jest, że na wszystkich soborach, pod wezwaniem Ducha mego, czy tu w Europie, czy Azji lub Afryce Ojcowie Kościoła wyrwali sobie brody i oczy. Mimo to byli nieomylni, bo byłem z nimi”. Jest to zestawienie bardzo może błyskotliwe i dowcipne, ale równie dalekie od prawdy jak i od — szacunku dla wierzeń innych ludzi.

Dużo wspólnego ma „Wyspa Pingwinów“ z Wolterem, choćby z jego „Kandydem“. O ile jednak Wolter uderza głównie w filozofię, France uderza w historię, socjologię i inne nauki pokrewne, uderza w ustrój republikański, w kapitalizm, a filozofii dostaje się raczej przygodnie.

Dzieje Pingwinów to dzieje ludzi przemienionych z ptaków-pingwinów, cieszących się pierwotnie szczęśliwością, w jakiej żyje stworzenie nie mające w sobie nic z ludzkiej duszy. Dopiero po metamorfozie ptaków na ludzi, przez ubranie jednej z niewiast, szatan spowodował ich wstydlivość, rozbudzając w nich niezdrowe uczucia erotyczne. A znów jakiś Pingwin-człowiek przez zabicie drugiego Pingwina-człowieka i zabranie mu ziemi stał się panem, zyskał autorytet, władzę dla siebie i swych potomków, i to właśnie miało być początkiem własności i państwa na ziemi. Oto łatwe, chyba za bardzo łatwe wytłumaczenie problemów niesłychanie złożonych.

Olgierd Porycki

J. Turgeniew: D y m . Tłumaczył T. Stępniewski. „Książka i Wiedza“. Warszawa 1950. Str. 184.

„Książka i Wiedza“ wydaje obecnie arcydzieła Tolstoja (Wojna i Pokój), Puszkina (Dramaty, Opowieści), Sołtykow-Szczedrina, Turgeniewa... Szczególnie ci trzej ostatni mają szczęście do wydań tanich, obliczonych na masowy odbiór, a przy tym trwałych, ładnych i odbijanych w dużych (bo kilkudziesięcio do stutysięcznych) nakładach.

„Dym“, jedno z arcydzieł Turgeniewa, to satyra na arystokrację rosyjską z połowy ubiegłego stulecia, satyra w najgłębszym tego słowa znaczeniu. Powieść Turgeniewa jest krótka i zwięzła, oszczędna, ale jakże sugestywna! Kilka dni, które pół-szlacheć pół-mieszczanin rosyjski Litwinow spędził w modnym kurorcie Baden-Baden, otwierają mu oczy nie tylko na próżnostki, obyczaje i pustotę rodzimej arystokracji, ale i na jej zdolność nieuchwytnej deprawacji jednostki, którą uda się jej wciągnąć w swój krąg. I tu tkwi właśnie jądro owej głębokiej satyry Turgeniewa, dotyczącej nie tylko wierzchnich przejawów życia, ale sięgającej do duszy człowieka. Przychodzi nam tu podziwiać Turgeniewa jako niezwykłego psychologa, który swą zdolność psychologicznej obserwacji umie zespolić nierozzerwalnie z realistycznym podejściem do tematu, a jedno i drugie z wysokiej miary kunsztem artystycznym.

Autor rysuje przede wszystkim miłość dwojga osób: księżniczki-generalowej Ireny, pełnej egoizmu, dumnej, bezwzględnej i próżnej arystokratki, przy tym jednak kobiety głęboko nieszczęśliwej, której nawet wielka miłość nie może wyrwać z więzów, nałożonych sobie kiedyś dobrowornie, a które zerwać pragnie, lecz nie ma siły — i Litwinowa, bynajmniej nie żelazną, ale silną wolą umiającego odrzucić miłość, by zachować godność własną. Plastyczny obraz tych dwóch postaci dowodzi dużej klasy artyzmu autora.

Omawiając tę książkę niesposób jest pominąć tła, na którym autor osnuwa intrygę. Stanowią je figury drugorzędne, zarysowane z konieczności tylko od strony zewnętrznej — jest to z jednej strony środowisko arystokracji, z drugiej strony (bo przedział między nimi jest niemały) szlachty średniozamożnej wojażującej po Europie. Dostaje się od autora i tym i tamtym bądź wprost, przez samo ich realistyczne odmalowanie, bądź przez usta gaduły Potugina, wypowiadającego częste i długie ale naprawdę trafne uwagi o stosunkach rosyjskich, charakterze narodowym itd. Tytady te, w których Turgeniew zawarł, jak nie trudno się domyśleć, wiele własnych sądów, nie rozbijają na ogół struktury artystycznej utworu.

Olgierd Porycki

Kazimierz Wachowski, *Słowańszczyzna Zachodnia*.
Wyd. II. Wstępem poprzedził Gerard Labuda. Poznań, Instytut Zachodni, Poznań 1950.

Szczęśliwym zapewne pomysłem było powtórne wydanie tej książki. Ze stanowiska popularyzacyjnego jest to niewątpliwie rzecz cenna i u nas potrzebna. Wydana po raz pierwszy przed prawie półwiekiem, niedostępna już była szerszym czytelniczym kołom. Napisana przy tym z dużym narracyjnym talentem, daje się czytać jak powieść — i dzięki temu zwłaszcza dla młodzieży szkół średnich stanowić może lekturę uzupełniającą, bardzo pożądaną. Najważniejszy jej brak to pewna chaotyczność układu. Opisywanie instytucji politycznych czy też obyczajowych każdego plemienia w miarę, jak Autorowi wypada o nim mówić, nie jest chyba ujęciem metodycznie trafnym. Wiele wiadomości szczegółowych i to nieraz naprawdę ciekawych ginie w ten sposób bez śladu, a czytelnik nie osiąga wcale jakiegoś określonego, jednolitego obrazu. Wbrew zdaniu Wydawcy pozwoliliśmy sobie w związku z tym faktem wyrazić mniemanie, że również i wtedy, gdy Wachowski pisał, przejrzystość układu była jednym z podstawowych obowiązków książki — i dlatego nie możemy niestety podpisać się pod jego opinią, iż metodycznie Wachowski „niewątpliwie stoi na wyżynach kunsztu dziejopisarskiego“, choćby nawet tylko „właściwych owym czasem“.

Dla braku miejsca nie jesteśmy w stanie przeprowadzić dyskusji odnośnie do merytorycznych sądów Autora. Przedmowa p. Labudy podkreśla resztą niedociągnięcia, które wymagałyby pewnej korektywy. Nie wiemy tylko, czy walcząc z wiatrakami „metafizycznych“ określeń, nie wpada Wydawca w podobną do Wachowskiego słabość, gdy np. wspomina „poziom sił wytwórczych“ albo też „stosunki produkcyjne opisywanych przez niego ludów“. Trudno jest naszym zdaniem czynić Autorowi zarzut, że na światło dzienne wyciągnął to przede wszystkim, co rzeczywiście znalazł w dostępnych sobie źródłach. Gdyby powiedziano, że w tym wypadku należałoby mu się uciec do porównań zaczerpniętych z przeszłości innych współczesnych a lepiej ogólnie znanych germańskich, zwłaszcza skandynawskich szczepów, moglibyśmy takie stanowisko uznać. Inna rzecz, czy stosowanie tego rodzaju porównań byłoby środkiem zupełnie bezpiecznym. Nie wiemy ponadto, jakie cele stawiał sobie Wachowski, pisząc swoje studia. Ale jest rzeczą dostatecznie jasną, iż „ogólniki“ mogą być „nieodłącznym rynsztunkiem“ nie tylko samej „idealistycznej historiografii“.

Ks. Wł. Kamiński T. J.

Dr. Władysław Jan Grabski: *200 miast wróciło do Polski*. II wydanie przejrane i uzupełnione. Poznań, Wydawnictwo Zachodnie 1949.

Informatorem historycznym nazwał Grabski swą książkę. Jak bardzo ten informator był w kraju potrzebny, najlepszym tego dowodem jest powtórne wydanie. Omawia tematy, w jakich większość społeczeństwa praktycznie niewiele się orientuje. Zalecony przez władze do użytku szkolnego, może oddać bezsprzecznie nawet duże usługi w dziele obudzenia miłości ku Ziemiom Odzyskanym pośród młodych pokoleń. Napisany przy tym łatwo i przystępnie, mógłby się znaleźć śmiało w ręku każdego Polaka. Ale jeżeli książka ma być informatorem, a więc podręcznikiem służącym nam zawsze pomocą, nie powinna rozrastać się bez ograniczeń. 546 stroniec drobnego druku i formatu ósemki to trochę za dużo, jak na rzecz podręczną. Przypuszczamy, że taki przede wszystkim materiał historyczny dałoby się w książce Grabskiego ściślej skondenso-

wał. Spóźnione np. żale pod adresem dynastii Jagiellonów można byłoby śmiało i bez szkody dla treści usunąć z tego rodzaju wydawnictw. Nie wiemy również, czy dołączona do drugiego wydania mapka miejscowości spełnia swoje zadanie. Trzeba mieć zaiste bardzo dobre oczy, ażeby z planu tak małego i utrzymanego w jednej tylko barwie, móc z większym pożytkiem korzystać.

Ks. Wł. Kamiński T. J.

Ewa Maleczyńska: *Historia średniowieczna*. Wydanie drugie. Wrocław — Warszawa, Książnica-Atlas 1948.

Dobra i pożyteczna książka!

Autorka pisze bezpretensjonalnie. Przedstawia prawdę, jaką rzeczywistość była. Unika najzupełniej zbytecznych w tym wypadku uczuciowych, tym bardziej polemicznych zwrotów. Materiał naukowy dobrany trafnie i rozłożony przejrzysto. Zwięzłe charakterystyki poszczególnych okresów, zamieszczone przy końcu każdego rozdziału, ułatwiają znakomicie i orientację i zapamiętanie treści. Jeśliby dodano przy tym jakieś krótkie badania wypisy źródłowe, podające ściśle najważniejsze teksty, książkę można byłoby uznać za doskonałą.

Ks. Wł. Kamiński T. J.

Oprócz tego nadesłano do redakcji:

Gebethner i Wolff. Warszawa:

Karol Bunsch: *Imiennik*, powieść z czasów Bolesława Śmiałego. Część I — *Śladem pradziada*, 1949. Str. 424. Wydanie II.

Część II — *Miecz i pastorał*. 1949. Str. 442.

Gustaw Morcinek: *Pokład Joanny*. 1950. Str. 476.

Władysław Orkan: *Drzewiej*. 1950. Str. 221.

Wiech: *Do wyboru do koloru*. 100 felietonów. 1950. Str. 339.

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej. Lublin:

Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska:

Wanda Stojałowska: *Krocionogi okolic Lublina na tle fauny krocionogów Polski*. Vol. V, 6. Sectio C. 1950. Str. 217 — 244.

Konstanty Strawiński: *Z ekologii Elateridae (Col.) badanych na terenie województwa lubelskiego*. Vol. V, 7. Sectio C. 1950. Str. 242 — 278.

Wanda Truszkowska: *Badania nad mykotrofizmem oraz zawartością glikozydów u trzech gatunków Digitalis z naturalnych i sztucznych stanowisk*. Vol. V, 8. Sectio C. 1950. Str. 279 — 305 + 2 nlb.

Władysław Matiszkiewicz: *Badania fitosocjologiczne nad lasami bukowymi w Sudetach*. Suppl. V. Sectio C. 1950. Str. 196.

Nakładem różnych:

Roczniki Filozoficzne Tow. Nauk. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. II — III. 1949 — 1950. Lublin 1950. Str. 477.

Bibliografia zawartości czasopism. R. 2. Lipiec-grudzień 1948. T. II, cz. 1. Biblioteka Narodowa. Instytut Bibliograficzny. Warszawa 1950. Str. 519.

Daniel Rops: Dzieje Chrystusa. T. II. Pax. Warszawa. 1951. Str. 328.

Jan Filip: Pradzieje Czechosłowacji. Poznań. Instytut Zachodni. 1951. Str. XV + 497 + 48 nrb + mapa stanowisk archeologicznych w Czechosłowacji.

Ks. Marcin Ziółkowski: Dogmat zmartwychwstania ciał. Sandomierz 1951. Str. 80.

Juliusz Nowak-Dłużewski: Stanisław Konarski. Pax. Warszawa 1951. Str. 223.

Współczesny Papież w chwale Błogosławionych

Opatrzność Boża, kierująca wyborem Namiestników Chrystusowych, mało kiedy objawiła się tak widomie, jak po zgonie Leona XIII, gdy chodziło o obiór jego następcy.

Wielki Papież, który przez ćwierć wieku dzierżąc silną dłońią ster łodzi Piotrowej, wydał był tyle pierwszorzędnej wagi dokumentów, dotyczących zagadnień, nie tylko kościelnych, lecz ogólnoludzkich i tak wysoko podniósł był przed całym światem znaczenie Kościoła, siłą rzeczy znalazł się na tym pograniczu, do jakiego dochodziły już podmuchy wielkich antagonizmów politycznych, które po dziesięciu latach wybuchnąć miały pierwszą światową wojnę.

Leon XIII, mimo podeszłego wieku, umiał stawiać czoło nasuwającym się ustawicznie, niezmiennie trudnym i delikatnym problemom. Ale kto mu dorówna i geniuszem i odwagą i wyczuciem potrzeb oraz możliwości chwili? Kto po nim nie wyda się małym na Piotrowym tronie? Kto potrafi zachować równowagę i sprawiedliwość wśród tylu i tak zawikłanych a nieraz gwałtownie sprzecznych interesów?

Przez czas dwutygodniowej załedwie sediswakancji, literalnie wrzała praca w gabinetach ministerialnych, zwłaszcza Wiednia, Paryża, Berlina i Rzymu; nawiązywały się intrygi; gotowały się ewentualne protesty. Nawet wśród 62 kardynałów, którzy pierwszego sierpnia 1903 roku zasiedli na conclave, nie było jednolitej orientacji. Krążyły myśli i nadzieje lub obawy, około trzech głównie nazwisk: Rampolla, Gotti, Serafino Vanutelli, ale tak odczuwano powagę chwili, że lękano się niejako własnych głosów, zwłaszcza że, prócz wielkich spraw politycznych, kiełkowały wówczas w Kościele groźne doktrynalne błędy i na niejednym polu dawała się odczuć potrzeba gruntownych reform.

W orientacyjnych rozpatrywaniach sytuacji, kierował się wprawdzie wzrok kilku kardynałów w stronę pięknej postaci weneckiego Patriarchy, ale jak go tu wybrać po Joachimie Pec-cim? Wszak to syn ubożuchnej wiejskiej rodziny, który, choć uwielbiany dzisiaj w swojej Wenecji, nie mógł przecież na skromnych stanowiskach wikarego, proboszcza, dziekana itd. zdobyć sobie tej szerokości objęcia i tego doświadczenia, jakiego wymagają rządy całego Kościoła.

Najmniej myślał o swoim wyborze Giuseppe Sarto, który, tak liczył na krótki tylko pobyt w Wiecznym Mieście, że zaopatrzył się, wyjeżdżając, w powrotny bilet kolejowy, by jak najmniej wydać na podróż i nie uszczuplać przez to budżetu dzieł miłosiernych, na które wszystkie prawie dochody swoje obracał.

Dla oka, patrzącego na rzeczy z ludzkiej tylko strony niewielkie były istotnie widoki wyboru dawnego wikarego z Tom-bolo, przyjaciela i opiekuna wszystkich biedaków. A jednak na nim jednym spoczęło niemyślne oko Boże. Jak wyraźnie i nieomal cudownie prowadziła go Opatrzność przez wszystkie stopnie kapłańskiego zawodu, tak teraz u samego szczytu drogi, niespodziewanie usunęła wszystkie przeszkody. Po pierwszym przeliczeniu kartek wyborczych, w którym Kardynał wenecki miał zaledwie kilka głosów za sobą, zaczęły przy następnych wyborach robić się pustki koło nazwisk wielkich kandydatów, a coraz więcej szans przybywało pokornemu dziecku małej wioszczyny z okolic Treviso. Daremnie się modlił z głębi duszy, daremnie błagał ze łzami kardynałów, by o nim przestali myśleć, jako o następcy wielkiego Leona, daremnie zaręczał, że na najwyższy w Kościele urząd żadną miarą się nie nadaje: w siódmym scrutinium bezwzględna większość wyborców powiedziała się za nim.

Zapytany uroczyście, czy wybór przyjmuje, próbował do ostatniej chwili zejść z drogi tak bardzo ciężkiemu krzyżowi, ale wreszcie, w obawie rozminięcia się z wolą Bożą, ze schyloną pokornie głową, wyszeptał swoje: Fiat!

Jest już od tej chwili lat prawie 48, zasługi i cnoty Piusa X świecą już przed całym Kościołem pełnią najczystszej blasku, więc wolno nam z odległości historycznej, poprzez trzeci już pontyfikat jego następców, spojrzeć na biednego niegdyś wiejskiego wikarego i proboszcza, wstępującego na Sto-

licę Piotrową i postawić sobie pytanie, co w nim widziało oko Boże, gdy kierowało do niego nakaz: Paś baranki, paś owieczki moje!

Prócz przeczystej duszy, w której, rzec można, nic nie było ani z miłości świata ani z szukania samego siebie; prócz tej niezłomnej wiary, która w prostych, pobożnych rodzinach włoskich, bywa czymś tak jasnym i nie podlegającym dyskusji, jak słońce w pogodny dzień świecące na niebie, wnosił ze sobą Kardynał Sarto w progi Watykanu, cały szereg pierwszorzędnych przymiotów.

Przede wszystkim zdawał sobie jasno sprawę ten syn ludu, który i sam doświadczył był niemałej biedy i stykał się bezpośrednio z wszelką biedotą, że nic już nie zdoła i nie powinno móc powstrzymać, rosnącej fali demokratycznych ruchów. On pojmował, że dla samego spokoju świata, muszą tak się ułożyć stosunki społeczne, żeby, przy nieuniknionym zachowaniu różnic, nie ciążył nad biedniejszymi ani wyzysk, ani krzywda, ani żaden rodzaj upośledzenia, odmawiającego im prawa dźwigania się w górę po szczeblach społecznej drabiny. Ale ponieważ równie jasno rozumiał, że prawdziwe wyrównanie i prawdziwa wolność nie dadzą się urzeczywistnić poza nauką Chrystusa, całym sercem umiłował ideały demokracji chrześcijańskiej i postanowił wszelkimi siłami służyć tej „najświętszej ze wszystkich spraw obecnych“, jak wyraził się był w liście do pewnej grupy demokratów, pisany jeszcze z weneckiej stolicy.

Z tego zasadniczego nastawienia duszy płynęły i skromność oraz prostota osobistego życia i dążność do ograniczenia, wedle możliwości, ceremoniału papieskiego dworu i dobroć dla wszystkich tak ojcowska, że dla niej przestawały istnieć różnice położenia i że dziesiątki, a potem setki tysięcy i miliony wiernych cisnęły się z największą miłością do tego wiejskiego proboszcza na papieskim tronie.

Ale obok tej dobroci i pogody tkwił w duszy Piusa X nieugięty jak skała charakter, wyrobiony już w poprzednich i trudach życiowych i walkach, staczanych o wielkie prawdy i o święte zasady. Kiedy chodziło o obronę Kościoła, w którym kochał nad życie, przytomnego i żywego Chrystusa, było w nim coś z tego męstwa, które papieży pierwszych wieków wiodło nieustraszenie na męczeńskie zapasy.

Była też, zdobyta doświadczeniem własnym, praktyczna znajomość kościelnego życia na wszystkich stopniach hierarchii i świadomość niedomogów tego kodeksu kanonicznego prawa, który, narastając od wielu wieków, pełen był niejasności i niedomówień.

Gdy miała ukazać się przed światem pierwsza enuncjacja nowego zastępcy św. Piotra, zawiedli się wszyscy, którzy z natężoną uwagą oczekiwali wielkich politycznych posunięć. Że Pius X w razie potrzeby, i na teren polityczny zejść umiał, tego dowodzi energia, z jaką podjął walkę, narzuconą sobie przez bezbożny rząd francuski. Ale schylając głowę pod tiarę i przyjmując na palec pierścień Rybaka, nie o polityce myślał wierny i święty sługa. Dokonawszy natychmiast aktu, uniemożliwiającego na przyszłość takie ingerencje panujących, jakich przykład widziano jeszcze na świeżym conclave, jeden tylko plan a plan przepyszny i olbrzymi roztoczył przed Kościołem i przed światem: *Instaurare omnia in Christo*, odnowić wszystko w Chrystusie! Temu wielkiemu dziełu postanowił poświęcić wszystkie siły, ono było odtąd całą treścią jego myśli i zabiegów i modlitw.

Nie wdając się w chronologię aktów papieskich wielkiego Odnowiciela, wymienimy krótko główne kierunki, w jakich zmierzała pozytywnie akcja nowego Najwyższego Pasterza.

W dziedzinie prawnej wysuwa się na pierwsze miejsce kodyfikacja ustaw, organicznym życiem całego Kościoła rządzących. Dzieło to, powierzone całej licznej komisji jurystów z kardynałem Gasparrim na czele, skończyć się miało dopiero po zgonie Papieża, ale związane będzie na zawsze z jego imieniem i pod tym imieniem będzie nadal przynosić społeczności wiernych nieobliczalne korzyści.

W dziedzinie liturgicznej wymienić trzeba reformę brewiarza i kościelnego śpiewu. Pewne skrajności tej ostatniej reformy, dotyczące wyłącznych praw gregoriańskiego chorału, złagodzić miał dopiero Pius XII.

Na polu nauk kościelnych, osobliwie skrypturystycznych, wielką odegrało rolę powołanie do życia tzw. Komisji Biblijnej i otwarcie w Rzymie, z filią w Jeruzalem, Papieskiego Biblijnego Instytutu.

Do odnowienia ducha kościelnego kleru zmierzała śliczna, gorąca a w każdym słowie życiowa *Exhortatio ad clerum*, zaczynająca się od słów „*Haerent animo*“.

Ale wśród tej, pozytywnie odnawiającej działalności miejsce niezaprzeczenie najważniejsze przyznać trzeba otwarciu przez Papieża na oścież tabernakulów ołtarzy. Mimo wszystko, co dotąd zrobił był Kościół dla uwolnienia serc i życia wiernych od resztek jansenistycznego jadu, jakaś przegroda zabobnego lęku i fałszywego uszanowania, zamykała wielu душom swobodny dostęp do Sakramentu miłości i nie pozwalała im stosować do siebie najśłodszych wezwań: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy! Bierzcie Mnie i pożywajcie!” Proste, kochające serce wielkiego Papieża nie mogło pogodzić się z tym stanem rzeczy, który tak łatwo łączył się w duszach z pospolitym religijnym chłodem. Już w niecałe dwa lata od objęcia rządów Kościoła, polecił wydać dekret o częstym i codziennym przyjmowaniu Najśw. Sakramentu, z dodaniem łagodnej i po ojcowsku łaskawej interpretacji wymaganych do tego, warunków. W kilka lat później poszedł dalej jeszcze, bo ustanawiając dla dzieci rok siódmy życia, a w razie szybszego rozwoju, i wcześniejszy, jako normalną porę pierwszego przyjęcia Chleba żywota, otworzył Zbawicielowi miliony i miliony czystych i wdzięcznych serc dziecinnych.

Dokonała się rzecz ogromna. Ilość komunikujących często lub codziennie, dorosłych, wzrosła w całym Kościele do fantastycznych rozmiarów, a w równym tempie z tym wzrostem spożycia niebiańskiego pokarmu, prawdziwie nadprzyrodzone życie objęło daleko szersze koła świeckich katolików. W dzieciach zaś, przynoszących do Stołu Pańskiego czyste jeszcze i chętne serca, mógł Zbawiciel daleko głębiej zakładać fundament przyszłego w ich duszy, panowania. Z tym otwarciem dla dzieci wczesnego dostępu do Chleba, który z nieba zstąpił, zaczął się rozkwit Krucjaty Eucharystycznej, kółek ministrantów i innych ślicznych zrzeszeń, przeznaczonych dla najmłodszych, co znów pociągnęło za sobą duży przypływ powołań do duchownego stanu.

Te i inne wielkie dzieła wypełniałyby były życie Piusa X samą prawie pogodą, gdyby Bóg, dla większych zasług swego Sługi, nie był na niego dopuścił dwojakiej, śmiało rzec można, tragedii.

Pierwszą z nich był modernizm.

Legnąca się już od lat kilku, podstępna a nad wyraz zjadliwa herezja, pokazała z początkiem pontyfikatu następcy Leona XIII, prawdziwe i całe swoje oblicze. Chodziło jej nie

o mniej ani więcej, tylko o to, by z zachowaniem terminologii i pewnych pozorów chrześcijańskiej wiary i chrześcijańskiego życia, wszystkie, bez wyjątku, dogmaty wypróżnić z obiektywnej, nadprzyrodzonej treści, podstawiając pod nie subiektywne wytwory jakiegoś nieokreślonego, rzekomo religijnego, zmysłu.

Gdy w przedstawieniu wybitnych teologów katolickich. Papież zetknął się po raz pierwszy z tym, pod zielenią słów chytrze ukrytym, potwornym trzęsawiskiem wszystkich błędów, proste, gorące, po dziecinnemu i po pastersku wierzące serce jego zadrżało. Kto uważnie czyta, czy to dekret „Lamentabili“ z 3 lipca 1907 roku, czy wydaną w dwa miesiące później, długą, najstaranniej opracowaną encyklikę „Pascendi Dominici Gregis“, ten nie może nie zdać sobie sprawy, że te rzeczy pisane były, prawie jak list Apostoła do Koryntian „z wielkiego utrapienia i ściśnienia serca i wśród wielu łez“ (II, 2, 4). Czuć, że i oburzenie i żal przepelnia serce najwyższego Pasterza, który, świadom swojej odpowiedzialności, stara się groźny grzyb błędu, do ostatniego korzonka na światło wyciągnąć i przez przepisaną tak surowo przysięgę antymodernistyczną, do ostatka wytepić.

Czy można się dziwić, że ten wstrząs, jaki w prostej duszy Papieża wywołała tak straszna herezja, usiłowały, nie dla Kościoła, ale dla siebie, wyzyskać ciasne umysły tzw. integralistów katolickich?

Z sercem zbołałym, ale poddanym, dźwigał dalej wierny Sługa rozliczne ciężary swego urzędu: modlił się, rządził, wysyłał listy na świat cały, przyjmował z anielską dobrocią niezliczone rzesze pielgrzymie. Opowiadano sobie raz po raz, że jego błogosławieństwo lub modlitwa przynosiły pomoc w ciężkich nawet niedolach.

Miał jednak przyjść cios drugi. Gotująca się od szeregu lat burza międzynarodowa, z początkiem lata 1914 roku nagle wybuchła.

Pius X wiedział co ona pociągnie za sobą. Widział w duchu miliony i miliony zabitych, a innych, nie dających się przeliczyć, skazanych na straszliwe kalectwa. Odczuwał niepojętą sumę cierpień i utrudnień życiowych. Spoglądał oczyma serca na krzywdy i nienawiści, na ruinę kultury i chrześcijańskiego obyczaju, na mnóstwo dusz nieprzygotowanych i grzesznych stających przed swym wiekuistym Sędzią. To wszystko zaś na-

pełniało duszę tego Ojca chrześcijaństwa i miłośnika ludzkości takim bólem, że ciało, zda się, nie mogło już dźwignąć zbyt wielkiego ciężaru.

Króciutki, osiemnaście wierszy liczący list pasterski „do wszystkich katolików świata“ był jednym jękiem żalu i błaganiem o modlitwy za ludzkość idącą ku zgubie. Słyszano go mówiącego, że chętnie oddałby życie, aby to nieszczęście zażegnać.

Czy Bóg przyjął tę ofiarę czy jej nie przyjął, pozostawiając rzeczy swojemu biegowi — nie wiadomo. Faktem jest, że Papież przed połową sierpnia 1914 roku zaniemógł. Żadne środki nie pomogły, bo znużone i zbolące serce nie mogło już podtrzymywać organizmu. We wtorek 18 przyjął ostatnie sakramenta, a 20 wczesnym rankiem dzwony św. Piotra ogłosiły miastu i światu, że wielki Sługa Boży na tronie Piotrowym żyć przestał.

O jedenastu latach jego pontyfikatu można było powiedzieć, że „za czas krótki przeżył czasów wiele“. Wiele prac podjął, wiele dzieł dokonał, wiele krzyżów przecierpiał, wiele przykładów świętości zostawił.

I to ostatnie wrażenie najsilniej zapisało się w ludzkiej pamięci. Wielka wojna się skończyła i nastały chwile względnego spokoju; nowi Papieże zasiedli na tronie Piotrowym i nowe myśli, nowe plany, nowe obawy zaczęły poruszać światem, ale do krypty pod bazyliką Księcia Apostołów stale schodziły gromady pobożnych, by pomodlić się, a często nie na darmo, u grobu „świętego Papieża“. Bo w jego zasługi przed Bogiem nikt chyba nie wątpił i nikt się nie dziwił, że trzeci po nim Namiestnik Chrystusowy gotuje mu wielką chwałę.

Dzień tej chwały zaświtał w niedzielę trzeciego czerwca bieżącego roku. Olbrzymie sklepienia bazyliki i plac św. Piotra wypełniła radość. Liczne gromady wiernych, pamiętające jeszcze jego dobry, słodki uśmiech, gdy ojcowskim sercem przyjmował dzieci swoje w ojcowskim domu, ujrzały go dziś z tą samą pogodą w twarzy na wizerunku dźwigniętym na ołtarze, a oczyma serca oglądały go w górze, przed tronem Bożym.

I wszystko zdaje się wróżyć, że ten Papież, taki nasz, taki bliski, taki współczesny, stanie się ukochaniem serc i wielkim przyczyną przed Bogiem. Nic w nim nie razi, nic nie odstrasza.

Wierny do końca swoim ideałom demokracji chrześcijańskiej, w testamencie swoim zapisał słowa: „Urodziłem się ubogim, całe życie przepędziłem ubogo, ubogim pragnę zejść z tego świata“.

Toteż dwom rodzyńnym siostrzom staruszkom, które zajmując w Rzymie skromniutkie mieszkanko, odwiedzały go raz w tydzień a niekiedy zasiadały z nim do prostego bardzo stołu, przeznaczył małą pensję trzystu franków miesięcznie, dziecięciorgu zaś dzieciom siostry zamężnej zostawił legat dziesięciu tysięcy franków — wszystko o tyle, o ile jego następca zechce te zarządzenia jego potwierdzić.

Tak przeszło prześliczne życie wielkiego Bożego Sługi. Na kartach historii Kościoła i w dziejach chrześcijańskiego życia pozostanie on zapisany już na zawsze. A w małym Riese, zamieniony dziś na skromne muzeum, domek gdzie ujrzał światło dzienne, świadczyć będzie w długie pokolenia, że „małych i słabych tego świata wybiera Bóg“ do wielkich dzieł swoich, bo tylko „duch jest, który ożywia i duch tylko zapewnia nieśmiertelność“.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Charakterystyczne cechy myśli katolickiej

Według powszechnej opinii, w polskiej formie katolicyzmu zaznacza się wyraźnie przewaga woli, uczucia i wyobraźni nad umysłowym pogłębieniem wiary. Uzasadnienie wewnętrzne znajduje on w istocie religii, która jest żywym związkiem człowieka z Bogiem. Miłość odgrywa w nim rolę główną.

Miłość jednak jest urzeczywistnieniem wiary. Przeprowadza treści poznane z możliwości do porządku realnego. Istnieje więc zależność miłości od czynnika poznawczego w religii¹⁾. Wola ma tym większe pole do działania, większą siłę i precyzję, im bardziej jest rozwinięta ideologia.

W skali wartości największym złem dla katolika jest grzech. Grzech śmiertelny niweczy życie miłości, powszedni je osłabia. Pozostaje jednak jeszcze życie z wiary. Przerywa je dopiero utrata wiary przez odstępstwo zupełne albo przez ś w i a d o m y błąd i bunt (tj. herezję lub schizmę). Przyjęcie wiary jest początkiem usprawiedliwienia, ale też odrzucenie jej niweczy sam korzeń zbawienia.

Polacy na ogół niepomiarnie cenią dobrą wolę. Szkoda jednak, że najśluszniejszy ten szacunek miał w wyniku zbyt daleko posuniętą pobłażliwość dla czystości poglądów. Czasem jeszcze teraz dziwią niektórych wyraźne wymagania ortodoksyjne. Mówimy „czasem jeszcze teraz“, bo sytuacja uległa zmianie. Zrozumienie związku między szczerością katolicyzmu a stylem i treścią myśli przebija się już w szerszej świadomości. W dyskusjach nad literaturą katolicką, prowadzonych zwłaszcza w Tygodniku Powszechnym wypowiedziano opinię, że w dziele przejawić się musi specyficzny „sensus catholicus“ — zmysł, wyczucie katolickie. Jeśli prof. Stefania Skwarczyń-

¹⁾ Badania nad psychologią życia religijnego potwierdzają tę tezę. Szerzej uzasadnia to Dr Georg Wunderle, *Das religiöse Erleben*. Paderborn 1922.

ska udowadnia²⁾), że dla naukowych badań literackich kryterium przynależności ideologicznej utworu stanowi założona u jego podstaw teoria rzeczywistości, stwierdzić musimy, że znowu nie same dobre zamiary, sympatia, przywiązanie, głęboki szacunek, nawet nie fragmenty tematyczne, lecz zasadnicze nastawienie poznawcze najpierw wykreśla granice, włącza lub oddziela od katolicyzmu.

Jesteśmy świadkami gwałtownego przechodzenia polskiego życia katolickiego z typu wolitywno-wyobraźniowego na typ racjonalno-wolitywny. Dla pomyślnego przebiegu zmian wielkie znaczenie mieć będzie uchwycenie charakterystycznych cech myśli katolickiej. Katolikom zaawansowanym pozwoli ono sprawdzić stopień rozwoju własnego uświadczenia religijnego. Dla początkujących może stać się wprowadzeniem do pracy nad kształtowaniem swego życia poznawczego zgodnie z treścią i stylem wiary. Ale i dla niekatolików, czy obojętnych inteligentów nie będzie sprawa pozbawiona momentów interesujących. Myśl katolicka jest przecież wielkim faktem historycznym, który wymaga swego opisu i wytłumaczenia.

Prawie zbyteczne jest zastrzeżenie, jakie na wstępie uczynić musimy, że obecna próba charakterystyki jest tylko próbą, i że z konieczności musi być szkicowa. Nie mamy pretensji do wyczerpania tematu, ani do ustalenia tez nieomylnych. Może Czytelnik spostrzeże, iż nie wszystkie cechy wymieniono, albo że silniej podkreślono mniej ważne niż znacznie donioślejsze. Podobne refleksje i uwagi będą wkładem w zbiorowy wysiłek, odbywający się wśród polskich katolików, o który właśnie chodzi.

Ogólne określenie przedmiotu charakterystyki

Myśl katolicką można podzielić na odcinki i każdy badać osobno. Można np. rozpatrywać ją o tyle tylko, o ile przejawia się w działalności nadzwyczajnej Urzędu Nauczycielskiego Kościoła (teksty soborowe i dogmatyczne określenia papieskie) i w zwyczajnym, choć oficjalnym nauczaniu. Osobno badać można teksty teologów, wśród których łatwo odróżnić szkoły od szkół, inicjatorów od epigonów. Myślenie ogółu ludu wierzącego śledzić można oddzielnie od warstw wykształconych itd.

²⁾ Stefania Skwarczyńska, *Literatura katolicka jako termin w nauce o literaturze*. Znak, maj-czerwiec 1950 r. str. 222 — 233.

W gromadzeniu materiału obserwacyjnego z e w z g l ę d ó w m e t o d y c z n y c h nie da się uniknąć jakiegoś podziału. Jeśliby jednak podział z metodycznego zamienił się na realny, na przecinanie łączności, na przeciwstawianie, nastąpiłoby zafałszowanie samego przedmiotu obserwacji. Bo właśnie myśl katolicka jest funkcją określonej całości, bardzo świadomej siebie i ostro broniącej swej wewnętrznej jedności. Są w niej wprowadzone części czy organy o różnych zadaniach i doniosłości, funkcjonuje jednak całość.

Ponadto Kościół, podobny do żywego organizmu, nie należy do przeszłości. Myśl jego nie jest ani preparatem anatomicznym w probówce, ani zasuszoną roślinką w zielniku. W bieżącym myśleniu Kościoła żyje i funkcjonuje dorobek całej przeszłości. Dla poznania jego myśli może przede wszystkim trzeba obserwować bieżący nurt. Dokumenty przeszłości stają się bardziej zrozumiałe w świetle obecnej chwili.

Przedmiotem więc próbnej charakterystyki będzie myśl katolicka, wzięta jako całość, tak w swej historycznej głębi wraz z bieżącą falą, jak i w swej szerokości od Urzędu Nauczycielskiego do masy wiernych, od głów twórczych do najzwyczajszych konsumentów.

Charakterystyka

Zewnętrzną cechą tej myśli jest długotrwałość. Ma już 2000 lat. Każdy wierzący wie, że myśl katolicka jest bezpośrednią i pełnoprawną spadkobierczynią myśli starotestamentowej, której jest zapowiedzianym wypełnieniem. W ciągu zatem pisemnym sięga przeszło 1000 lat przed Chrystusem³⁾ Dla historyka jednak samo dwutysiąclecie jest wystarczająco oszałamiającym zjawiskiem. Krąży on przecież nieustannie między odkopanymi miastami, między czaszkami i gruzami, między popiołami, skorupami i zmurszałymi resztkami różnych pism. Kategorieczne stwierdzenie Koheleeta „iż nic nie trwa pod słońcem“⁴⁾ — dla historyka ma najsilniejszą wymowę. Przeciw tak wszechstronnej indukcji stoi samotnie myśl katolicka.

Długotrwałość katolicyzmu łączy się z zachowaniem istotnej **tożsamości** jego doktryny.

³⁾ Według przypuszczeń egzegetów wyjście Izraela z Egiptu miało miejsce za następcy Ramzesa II Merneptah'a (1232 — 1224 p. Chr.) Konr. Hoffmann, art. Moses w Lexicon für. Theologie u. Kirche, t. VII, col. 342.

⁴⁾ Eklezjastes 2, 11.

Cecha tożsamości uderza tym mocniej, że nie oznacza wcale żadnej nieruchomości, sztywności czy hieratycznego przechowywania martwej litery, jak czcigodnego zabytku. Wręcz przeciwnie. Utrzymuje się ona wśród największego ruchu wewnętrznego i zewnętrznej wymiany z zupełnie odmiennymi światami myślowymi. Wystarczy tu wspomnieć dwukrotną wymianę między katolicyzmem i myślą grecko-rzymską. W starożytności wynikiem jej był św. Augustyn, w średniowieczu św. Tomasz z Akwinu. Nie są to oczywiście jedyne, choć największe spotkania katolicyzmu z jakimś kręgiem kulturowym. Wszak sami żyjemy w czasie niezwykle ożywionej rozmowy „świata“ z Kościołem i odwrotnie.

Napisy wykute w skałach Iranu, spłowiałe papyrussy, przechowane w lotnych piaskach historii są identyczne ze sobą. Nie taką jest identyczność myśli katolickiej. Podobna jest raczej do żywego organizmu, który raz się narodził i stale się rozwija.

Nurt rzeki jest nieprzerwany i jednorodny. Jest jednak ślepy. Pędzi pchany koniecznością. Kształty nadaje mu zewnętrzne koryto. Inaczej przedstawia się nurt myśli katolickiej. Odznacza się on pewnego rodzaju **samowiedzą**. Ma on również organ samowiedzy w następcach św. Piotra wraz z całym aparatem Kościoła Nauczającego.

Z trudnością przychodzi użycie terminu „samowiedza“. Kościół bowiem nie jest jakąś pojedynczą jednostką myślącą, lecz społecznością jednostek różnych, rozrzuconych w czasie, przestrzeni oraz zupełnie odmiennych środowiskach kulturalnych. Współczesnemu katolikowi, dobrze zorientowanemu, paulińska nauka o Mistycznym Ciele Chrystusa pozwoli przeniknąć dogmatyczne źródło głębokiego zjednoczenia wiernych między sobą. Chodzi nam jednak o opis zjawiska taki, by mógł go zrozumieć i niewierzący. Przesadzać oczywiście nie wolno. Niemniej jednak spotykamy w społeczeństwach objawy podobne do psychologicznej świadomości. Można mówić, z należnymi zastrzeżeniami, o grupach narodowych, że posiadają pewną zbiorową świadomość. Podobnie i Kościół posiada zbiorową samowiedzę, ostro zarysowaną w kierunku ilościowym przez chrzest św. 1 utrzymanie łączności ze Stolicą św., w kierunku treści przez jasno określoną zawartość wiary świętej.

Dla wyjaśnienia sprawy trzeba jeszcze omówić sposób funkcjonowania organu tej samowiedzy.

Faktem jest, że Papież i Sobory, szczególnie w nadzwyczajnych wystąpieniach, często, owszem przeważnie ostrzegają, powściągają, potępiają. Chciano by, nie koniecznie ze stron poza czy antykatolickich, by akty te były raczej pozytywne, by zawierały nowe perspektywy, otwierały drogi poszukiwaniom i odkryciom. Ludzie przyjaźni obawiają się szkodliwości tej taktyki. Niechętni i wrogowie podkreślają ją możliwie najhałaśliwiej jako dowód ciasnoty, fanatyzmu, zacofania, hamowania postępu, nauki itd. Gdzie jest jej właściwe wytłumaczenie?

Przede wszystkim stwierdzić trzeba, że stanowczo przeważa codzienna działalność p o z y t y w n a Papieża, biskupów i duchowieństwa. Składają się na nią miliardowe i miliardowe wypadki katechizowania, objaśniania i różnorodnego apostołstwa. Poprzedza je stała, olbrzymia wprost praca przygotowywania gromadzenia materiału, powiększania skarbu człowieka gospodarza, który potem wyjmuje zeń rzeczy nowe i stare⁵⁾.

Następnie taktykę negatywną umieścić trzeba na powyższym tle pozytywnym. Wyjawia ona wtedy swój właściwy a ciekawy sens. Przypomina mianowicie w sposób zaskakujący funkcję psychicznego organu samowiedzy, która polega na rozróżnieniu „siebie“ od „nie-siebie“ oraz na zauważeniu, czy spostrzeżone „Nie-ja“ jest korzystne, czy niekorzystne dla własnego „Ja“. Alarm samowiedzy przeznaczony jest wyłącznie dla wnętrza podmiotu i dlatego tylko dla niego jest w pełni zrozumiały. Dla niego ma treść pozytywną, choć wypowiedzianą negatywnie. Odgraniczając wyraźnie każde „Nie-ja“, tym samym podkreśla realność, głębię i zwartość własnego „Ja“. Alarm wywołuje wstrząs. Gdy ten przeminie, następuje ulga, radość wewnętrzna i wzmożona siła do życia, ponieważ podmiot posiada wtedy siebie jaśniej, głębiej i wszechstronniej.

Herezje i błędy wywoływały w historii Kościoła interwencje negatywne Papieża i biskupów. Interwencje zaś miały zawsze w wyniku spotęgowanie myśli i życia katolickiego.

„Jak katolicy mogą tak łatwo przełknąć podobnie gorzkie pigułki?“ — dziwią się nieorientowani, do których zaliczyć trzeba również i b i e r n y c h katolików. Tajemnica jednak tkwi w tym, że dla żywych wiernych zabieg ma odwrotny sens i smak, niż dla niewierzących. Chroni ich przed wewnę-

⁵⁾ Cfr. Mt 13, 52.

trznym zwichnięciem lub rozbiciem. Pozwala organizować własną osobowość pewniej i na wyższym poziomie. Jeśli nawet określenia negatywne w ustach mają smak gorzki, jak księgi Objawienia, spożyte — napełniają słodyczą ⁶⁾).

W papieżu i pozostających w łączności z nim biskupach tkwi najsilniej i nieomylnie czułość na treściowe elementy obce katolicyzmowi, troska o czystość i integralność nauki. Nie jest jednak tylko ich cechą.

Dla ilustracji przytoczymy reakcję ogółu świata katolickiego na nieprawne, podstępem wymuszone uchwały synodu w Rimini (359 r.). Św. Hieronim streszcza ją w słowach: „Jęknął cały świat i ze z d u m i e n i e m ujrzał się ariańskim“ ⁷⁾. Bardzo ciekawym zjawiskiem jest niepokój i smutek parafian, gdy prawowierność ich duszpasterza wyda im się wątpliwa. Mogą to być pomyłki, ale zdradzają podstawowy styl czucia i myślenia katolików. Na wyższym poziomie występuje to samo zjawisko w dyskusjach teologicznych nad zagadnieniami, nie rozstrzygniętymi jeszcze przez Papieża. Oceniają nieraz strony stopień swej zgodności z czystą myślą katolicką.

Oficjalny Kościół musi czasem zabraniać wzajemnego obrzucania się cenzurami przez niepowołanych (jak na przykład miało to miejsce w sporze molinistów z banezjanami), choć równocześnie pozwala, a nawet zachęca do dalszej dyskusji. Mimo ubocznych, niezbyt wesołych zjawisk, rys powyższy stwierdza identyczność postawy umysłowej w całym Kościele.

Między Papieżem, podległym mu duchowieństwem a wierzącymi jest wzajemne echo, podobnie jak między systemem nerwowym a całym organizmem.

Z troską o czystość i ciągłość myśli katolickiej łączy się jej **ostrożność** i cechy z niej wypływające.

W odnośnej literaturze co krok znajdują się rozróżnienia: jak np. zdrowa i błędna filozofia, prawdziwe i fałszywe zasady, nauka złudna i nauka rzeczywista, ludzkie wymysły i realne osiągnięcia umysłu, różne rojenia intelektualne i oświecenie Prawdą itd., itd. Najwidoczniej u podstaw myśli katolickiej tkwi świadomość, że rozum ludzki, mimo swej zdolności do po-

⁶⁾ Apokalipsa 10, 10.

⁷⁾ Cfr. A. Stohr. art. Arianismus w *Lexicon für Theol. u. Kirche*, Herdera, t. I, col. 638.

znania Prawdy⁸⁾), nie zawsze, nie wszędzie i nie łatwo do niej dochodzi⁹⁾). Innymi słowy, wie ona, że błędy były, są i będą. Uchronienie się przed nimi uważa za jedno z naczelných swoich zadań.

Ostrożność działa w dwu kierunkach. By ustrzec się błędów, trzeba odszukać wszystkie ich źródła i prześledzić drogi, którymi wdzierają się do umysłów. Trzeba naprzód przewidzieć niebezpieczeństwa ukryte na razie w dobrych (na pierwszy rzut oka), ale niejasnych lub jednostronnych pojęciach i terminach. Dlatego ostrzegawczy głos organu samowiedzy rozlegał się czasem w momencie, gdy nawet bardzo wykształceni i prawowierni specjaliści nie przeczuwali, jak groźny obrót przybierze dalszy ciąg niby-promiennych idei.

Przewidywanie odległych skutków rodzących się ruchów ideowych i naukowych charakteryzuje ostrożną myśl katolicką.

Z przewidywania przyszłych faktów umysłowych wynika drugi kierunek ostrożności: wobec bieżącej chwili. Wypowiada się on w taktyce **wyczekująco-oporowej**. Z niej pochodzi bardzo charakterystyczna cecha myśli katolickiej, którą można by nazwać **przekorą**. „Przekora katolicka“ jednych irytuje i zniechęca, innych napełnia sympatią, a nawet w pewnym sensie bawi. Najostrzej występuje ona w stosunku do hipotez i teorii tzw. naukowych. Wobec nich jest bezwzględnie krytycznie nastawiona. Wymagania jej są uporczywe i nieustępliwe.

Warto przytoczyć ostatnie dyrektywy w tej sprawie. Według nich przyjmowanie faktów **r z e c z y w i ś c i e** udowodnionych po prostu jest godne pochwały. Rozgraniczenie jednak **f a k t ó w** od ich **t ł u m a c z e n i a** musi być nadzwyczaj ostro przeprowadzane i z wielkimi wymaganiami.

Gdy chodzi o ostatnie, o tłumaczenia, o różne hipotezy (choćby były oparte w **j a k i ś s p o s ó b** na nauce ludzkiej), polecenia ostrożności nigdy się nie kończą. W szczególności (zwłaszcza jeśli chodzi o hipotezy **r y z y k o w n e**) nakazuje się: 1° by dyskutowano je w gronie ludzi przygotowanych fachowo („inter competentes“); 2° by dowody obu opinii przeciwnych, mianowicie sprzyjających i opierających się,

⁸⁾ Vatic. Canones de revelatione, can. 1 (Denz.-B. 1806) i Constit. dogmatica de fide cath. cap. 2 et 4 (Denz.-B. 1785 — 1800).

⁹⁾ Ibid. Denz.-B. 1786.

rozważano i rozsądzano z należytą powagą, umiarkowaniem i powściągliwością; 3^o by nigdy nie podawano hipotezy za rzecz pewną.

Prawie fanatyczny krytycyzm myśli katolickiej wobec ludzkich pomysłów (*lucubrationes humanae*) ma głębokie podmurowanie. Nie może ona zgodzić się i nigdy się nie zgodzi, by definitywny obraz wszechrzeczywistości oparł się na tak płynnej podstawie. Historia nauki (tej przez duże n) tylko ostatniego wieku aż nadto silnie potwierdza tę zasadę.

Ostrożność i oporowość myśli katolickiej mogłyby wywołać zamknięcie się w wieży z kości słoniowej. Tymczasem przejawia ona cechy wręcz przeciwne. W zamknięciu, w każdego rodzaju getcie, jakie miejscami narzucał jej bieg historii, czuje się ciasno i nieswojo. Chce mieć drzwi otwarte, chce rozmawiać, chce dawać i brać. Nawet wobec idei i systemów wyraźnie mylnych nie pozwala sobie na odcięcie się, na lekceważenie, na ignorancję. Jest przekonana, że w samych błędnych wymysłach ukrywa się odrobina prawdy. Uważa je za dobrą podnetę do pilniejszego przejrzenia i zgłębienia prawd przeciwnych. Również, by im zaradzić, musi je precyzyjne poznać.

Myśl więc katolicka a u t e n t y c z n a jest **otwarta i chłonna**. Przyswojenie sobie dorobku starożytności, leżące u podwalin kultury rzymsko-chrześcijańskiej, jest głównym, choć niejedynym dowodem tej cechy.

Optymizm katolicki, leżący u podwalin poprzedniej cechy, w połączeniu z wyżej opisaną troską o czystość doktryny wysuwa zagadnienie sposobu uchronienia się przed błędami i zejściem na manowce.

Najlepszą metodę ochrony przed manowcami widzi myśl katolicka w spojrzeniu całościowym i w rozglądzie wszechstronnym, a więc z uwzględnieniem wszystkich składników, okoliczności i najdalszych powiązań. Dlatego z natury swojej jest **nastawiona syntetycznie**.

Izolowanie faktów i wyciąganie w stanie izolacji, zwłaszcza daleko idących ogólnych wniosków jest obce katolicyzmowi, jeśli nie wprost wrogie. Niechętnie odnosi się on do metody tylko analitycznej. Myślenie wyłącznie analityczne prowadzi zazwyczaj do błędów, a w ostatecznych wynikach do mniej lub więcej ostrego nihilizmu poznawczego.

Oczywiście — metoda analityczna jest konieczna w procesie poznawczym i myśl katolicka ją uznaje. Ale według niej analiza ma istotny warunek swej poprawności i owocności: można ją przeprowadzić bezbłędnie i z korzyścią dla nauki **jedynie wewnątrz i równolegle ze spojrzeniem syntetycznym, wszechstronnościowym na całą rzeczywistość Boską i ludzką.**

Z optymizmu i nastawienia syntetycznego wypływa **ufność w dodatnią ewolucję nauki.**

Prawda raz nabyta, nigdy nie przepada, lecz wchodzi organicznie w gmach wiedzy już osiągniętej. Może i powinno przyjść jej pogłębienie, uzupełnienie, nieznane przedtem powiązania, nowe perspektywy, ale nigdy nie przyjdzie jej zaprzeczenie czy likwidacja. Dla myśli katolickiej rozwój wiedzy nie idzie od twierdzenia do zaprzeczenia czy odwrotnie, lecz od twierdzenia numer 1 do twierdzenia numer 2, którym tylko ubocznie i od zewnątrz przeciwstawia się błąd nr 1 i błąd nr 2. Błędy nie wchodzi w wewnętrzną budowę ruchu poznawczego, który jest zawsze i tylko pozytywny, ale stanowią odpadek uboczny, jak wióry przy warsztacie, czy rusztowania przy budowie. Budowa wiedzy polega na wyprowadzeniu nowego piętra, na dostawieniu nowego skrzydła, nigdy na burzeniu czegokolwiek poza rusztowaniami.

Dlatego myśl katolicka w niemożności syntetycznego włączenia w nabytą wiedzę świeżych pomysłów i nowych kierunków ideowych widzi nieomylny znak ich zafałszowania i zajmuje wobec nich znaną nam taktykę wyczekująco-oporową.

Ufność myśli katolickiej nie zna zastrzeżeń. Ona uzdalnia ją do **długowiecznej cierpliwości** i oczekiwań.

Nic więc dziwnego, że cechuje ją najwyższy szacunek dla tradycji myślowej, nie tylko dogmatycznej, ale i filozoficznej wraz z tradycją nauk szczegółowych¹⁰⁾. Chętnie zatem odwołuje się do jej autorytetu.

Zachowawczość myśli katolickiej odnosi się nie tylko do treści, lecz i do sposobu jej wypowiedzenia. Przecież i metody i terminologia powstały w wyniku wielowiekowej pracy ludzi o nieprzeciętnej inteligencji i świętości pod nadzorem Stolicy Świętej, nie bez światła i kierownictwa Ducha św.

¹⁰⁾ Ostatni punkt spowodował kilka smutnych pomyłek, które oczywiście nie dotyczą nieomylności Papieża, występującego ex cathedra.

Rzućmy jeszcze okiem na odwrotną stronę zachowawczości. Myśl katolicka ma typowe **współczucie**, a nawet prawie pogardę dla **pogoni za nowością**. Katolicka myśl zna wspaniałą radość odkrycia, ale sama nowość jako taka nie jest dla niej żadnym kryterium. Wobec niej zachowuje raczej dużo niedowierzającej trzeźwości, dużo spokojnej obserwacji, przewidywania i gotowości na wiele prób włączenia w dotychczasowy dorobek. Snobizm na temat „moderny” — dla autentycznego katolika jest szczególnie nieprzyjemny. Prawda bowiem wcześniej czy później odkryta jest zawsze taką samą prawdą.

Również pospieszny reformizm wywoła w kręgu naszym co najmniej zdziwienie. Prawda przecież i wszelkie jej filozoficzne wytłumaczenie nie mogą się zmieniać z dnia na dzień. Zupelnej zaś rewolucji w świecie umysłowym nie uznaje się z zasady. Jeśli zjawi się w tym kręgu rewolucjonista i spotka się z uznaniem, będzie takim jak św. Tomasz z Akwinu; więcej zachowa on z przeszłości, niż wniesie nowego¹¹⁾.

Co innego jednak reformizmy i przewroty, co innego gorące **pragnienie udoskonaień**. Rozważana wyżej ufnosć myśli katolickiej musi je rozbudzać i to w wielkim stopniu.

Teologia, jej metody i słownictwo były i ciągle muszą być sprawdzane, uściślane, niejako piłowane i gładzone (perpoliri). Trzeba przeszłość wzbogacać nowymi nabytkami treściowymi i metodycznymi, byle tylko wzbogacenia i korektury były oparte na prawdziwych przesłankach i by stosowano je z należyta oględnością.

Filozofia katolicka również dąży do przybrania się w odpowiedniejszą i bogatszą szatę, do obwarowania się skuteczniejszymi wypowiedziami. Stara się wyzbyć mniej udanych metod i sposobów postępowania zbyt szkolnych. Zdrowe składniki postępujących ludzkich pomysłów mają wejść w stałą rozbudowę.

Katolicycy badacze nauk szczegółowych mają analogiczne cele przez sobą.

Praca nad udoskonaleniami wymaga **wolności badań i poszukiwań**. Wolność ta ma oczywiście swoje dyrektywy i wskazane przez ortodoksję granice. Dobrze uświadomiony katolik

¹¹⁾ Cfr. M. Grabmann. Wstęp do Summy teologicznej św. Tomasza z Akwinu. Lwów 1935.

rozumie, że granice te nie zmniejszają rozmachu jego twórczości, lecz jedynie chronią go przed błędnymi drogami.

Pytanie o wyraźniejsze określenie tych granic narzuca się tu z koniecznością, ale odpowiedź na nie wyprowadziłaby nas już zbyt wyraźnie poza ramy obecnego tematu.

I tak z chwilą wymienienia ograniczonego pesymizmu i zasadniczego optymizmu znaleźliśmy się w środku odrębnego zagadnienia. Wszak rozwój myśli katolickiej jest czymś innym, niż sprawa jej cech charakterystycznych. Optymizm zaś i względny pesymizm są przeciwnymi siłami, których subtelna gra rozpędu i hamowania daje wspaniałą pewność jej krokom naprzód.

Mimo to i w charakterystyce byłaby luka, gdyby je zupełnie pominąć. Przebiegliśmy je krótko, pozostawiając na boku wiele zagadnień ciekawych i doniosłych, ale mniej przydatnych dla wybranego celu.

Ks. Jan Gwalbert Piwiński T. J.

O umiejętnym wykładzie historii¹⁾

W każdym niemal historyku tkwi poza rzemieślnikiem twórca, a poza twórcą mniejszy lub większy artysta. Badanie jest rzeczą rzemieślnika i twórcy; w wykładzie, tj. sposobie mówienia lub pisania pokazuje swe zdolności artysta. Że jednak badacz i twórca też pracuje dla innych, a nie tylko dla siebie, więc traktując o wykładzie historycznym, musimy szukać takich sposobów, aby rzemieślnicze i twórcze wyniki badania nie ucierpiały, skutkiem przystosowania wykładów dla celów artystycznych. Metodologia wykładu ma dla rzemieślnika prawidła, dla twórcy rady, dla artysty najwyżej ostrzeżenia: czego ma się wystrzegać, aby nie budzić w czytelnikach niesmaku, cała bowiem pozytywna strona artystycznego wykładu zależy od własnej inwencji piszącego, nie od przepisów „cechowych“.

Znany niemiecki metodolog Ernest Bernheim, roztrząsając w ostatnich rozdziałach zagadnienie wykładu (Darstellung), tak właśnie pojął swe zadanie: Skoro jego podręcznik stoi na straży nauki, a niektórzy ciągną historię w stronę sztuki, to on postawi wyraźną granicę, czego nie wolno naruszać dla pięknej ekspozycji przedmiotu. Sporną dziedziną okazuje się dobór konkretnej treści, od którego zależy z jednej strony ściśle komunikowanie czytelnikom prawdy, a z drugiej estetyczne wrażenie przy lekturze dzieł historycznych. Cała reszta dotycząca kompozycji i wysłowienia należy według Bernheima do teorii stylistyki prozaicznej, poniekąd do retoryki. w tę dziedzinę uczony niemiecki nie wkracza, choć poprzednicy, jak Daunou, rozpisywali się chętnie o sposobach pisania dziejów.

U nas prof. M. Handelsman rozróżnia dwa sposoby wykładu: opisowy i artystyczny. Pierwszy obowiązuje historyków

¹⁾ Ustęp z większej całości.

ustroju, gospodarki, poniekąd i kultury, drugi głównie biografia, ale także i badaczy życia politycznego, jak i poniekąd kultury. Tylko ta druga grupa może sobie pozwolić na pogoń za pięknem, za artyzmem czy estetyką.

Co do nas, uważamy za potrzebne przede wszystkim uprościć kryteria. Wrażenie piękna zależy nie tylko od formy wykładu, ale i od treści. Jeżeli owo piękno w dziele historycznym układa się według prawideł specjalnej teorii, to można mówić o wyniku estetycznym. Piszący, jeżeli dba o piękną formę, jest artystą, i tylko co do wyboru drogi oczekuje on od metodologii wskazówek. Gdyby instytucje, wierzenia, formy prawne i gospodarcze były tylko przez historyków opisywane, to cóż lepiej nadawałoby się do okazania artyzmu, jak opis? ale to, co prof. Handelsmann nazywa opisem, dla nas jest raczej wyjaśnieniem, rozumowaniem, a rozumowanie winno być przede wszystkim logiczne i jasne, a nie plastyczne. Modyfikując więc powyższe rozróżnienie, widzimy możliwość uprawiania artyzmu wszędzie tam, gdzie historyk odtwarza nie zakrzepłe formy, lecz żywą, czującą i czynną duszę ludzką. Tu należy nie tylko biografia, ale cała w naszym rozumieniu historia polityczna, pewne działy historii kultury oraz ilustracje konkretne do innych działów.

Prawidła wykładowe rzemiosła historycznego wyczerpać jest dość łatwo. W chwili podjęcia tematu nie zawsze się wie, co z naszej próby wyniknie. Małe zamierzenia rozrastają się szeroko, wielkie okazują się niewykonalnymi, i kurczą się do rozmiarów przyczynku. Otóż w miarę badania trzeba się decydować na pewien typ realizacji. Największą całość stanowi historia powszechna, o stopień niżej stoi historia narodu albo jednej szerokiej dziedziny międzynarodowej, np. kultury, dyplomacji, proletariatu itp. Podręcznik wyczerpuje całą naukę lub jej systematyczny dział. Niemcy rozróżniają *Handbuch*, jako źródło podręcznej informacji, choćby i w dziesiątkach tomów, oraz *Lehrbuch*, który służy do nauki lub nauczania, pierwszy więc przeznaczony jest dla badaczy, drugi dla nauczycieli lub uczniów, musi więc być dostosowany do celów wykształcenia, posiadać odpowiedni wymiar i układ. Monografią nazywamy opracowanie odcinka w czasie (np. XVI wieku), lub przestrzeni (np. dzieje Podhala czy Gdańska); najczęściej monografie obejmują pewną zakończoną akcję, czynnik lub instytucję. Rozprawa (dysertacja) zależnie od swego przeznacze-

nia (magisterska, doktorska, habilitacyjna, akademicka) mięwa różny ciężar gatunkowy: w zasadzie rozwiązuje ona problem i odpowiada specjalnym wymaganiom metodologicznym. Szkic (essay) różni się od monografii i rozprawy tymczasowością opracowania, może zawierać najcenniejsze skarby — ale nie wszystko, co na dany temat można powiedzieć; tę szkicowość wynagradza zwykle artystycznym ujęciem (Macaulay, Sainte Beuve, Szajnocha, Antoni Rolle, Kubala, Askenazy). Jeszcze lżejszy kaliber posiada felieton: służy on celom popularyzacji wiedzy, zachęca lub czasem zniechęca do zapoznania się z zagadnieniem lub publikacją; sam od siebie może nie dawać nic nowego. Przeciwnie, przyczynek zawsze daje nieznaczny fakt lub tekst.

Z tych wszystkich form najmniej krępująca jest forma monografii; może ona o rzeczach ważnych lub nieważnych mówić długo lub krótko, i właśnie dlatego warto się zastanowić nad tym, jak powinna wyglądać monografia naukowa? Objętość powinna być proporcjonalna do treści i ważności zagadnienia: gdy nie ma z czego robić tomu, to lepiej nie robić: niech będzie raczej zgrabny artykuł, niż rozwlekły pokazny tom. W przedmowie autor spowiada się ze stopnia swych osiągnięć: a więc, co zbadał, a czego przeorać nie zdołał — dalej, zajmuje stanowisko wobec poprzedników, motywuje ważność zagadnienia, a jeśli trzeba, koryguje tych, co je stawiali niewłaściwie. Wstęp wprowadza czytelnika w jądro sprawy: przypomina więc antecedeny, rozwija problematykę (zasięg pytań). Tekst sam dzielimy na rozdziały niezbyt długie, ani nadto krótkie, możliwie równe, jeśli treść na to pozwala, jak nie, to równoważne. Czasem temat daje się rozczłonkować głębiej: a więc, chronologicznie, logicznie i rzeczowo. Na czele rozdziałów pożądane jest streszczenie według proporcji: jeden tytułik na jedną stronicę. Wykład dla przejrzystości niech będzie rozbity na niezbyt długie ustępy. Odsyłacze źródłowe, o ile tylko można, niech będą u spodu stronicy, aby czytelnik mimo woli interesował się podbudową. Gorzej jest, gdy przypisy zebrane są na końcu rozdziału, lub tomu; najgorzej, gdy pozlepiane, ogromne, parustronicowe kompleksy, jak to bywało w monografiach Askenazego. Źródła należy cytować ściśle, jasno, bez tajemniczości. Najpierw autor, potem tytuł i stronica: dalej, najpierw tytuł dokumentu i data, potem wydawnictwo lub archiwum, a nie na odwrót. Wykaz skrótów po przedmowie; tytułów cytowa-

nych raz, już się nie powtarza. Dłuższe teksty źródłowe i regesty lepiej wyodrębnić w osobny załącznik na końcu książki według ścisłych prawideł edytorskich. Jeżeli książka dłuższa niż trzy-arkuszowa, konieczny jest indeks. Spis rzeczy stanowić winien sumę streszczeń rozdziałów z podaniem stronicy po każdym tytułiku. Na samym końcu errata, które się zbiera przy korekcie i po niej.

Całokszały dziejów pod wielu względami przybrać by mogły formy podobne do wzorowych monografii; tylko, że piszą je zwykle cechowi mistrze, którzy prawideł powyższych albo nie potrzebują, albo ich czasami... nie uznają. Jeżeli pisać do spółki jedno zbiorowe dzieło, co przy dzisiejszej specjalizacji pracy zdarza się coraz częściej, to oczywiście muszą dbać o jednolitość treści i formy. Nad tym czuwają lepiej lub gorzej instytucje naukowo-wydawnicze, bez których uchwały wielkie całokszały są prawie nie do pomyślenia. One też winny ujednastajniać formy typograficzne prac konstrukcyjnych (rozdaje czcionek, druku, itd.), podobnie jak ujednastajniają metody inwentaryzacji i wydawania źródeł.

Od tych spraw stosunkowo prostych przejdźmy teraz do trudniejszych. Nieco inaczej wyklada się 1) z katedry, inaczej przemawia się 2) do czytelnika.

Ad 1) Wykładowca musi się zawsze liczyć z pojemnością umysłową audytorium, może dawać mniej lub więcej przykładów czy ilustracji, póki nie posiadzie wycucia, że słuchacze przeszłość widzą i rozumieją. Musi poza tym liczyć się z możliwością odtworzenia treści bez stosowania stenografii i zapowiadać z góry treść dalszych wykładów, aby ułatwić słuchaczom orientację. Niekiedy dobrze robi, gdy rekapitułuje treść wykładu poprzedniego choćby w kilku zdaniach, co może najważniejsza, powinno się tak mówić, aby umożliwiać kontrolę nad wykładem. Niekoniecznie mówić do najtępszego słuchacza, ale i nie do samej elity. Pamiętać, że ani płynność, przypominająca katarynkę lub pianolę, ani styl zwiezły a rąbany nie osiągają najlepszego wrażenia, ani książka mówiona, ani stenografia mowy nie są ideałem wykładów.

Ad 2) Zasady ekspozycji pisemnej są nieco inne i bardziej skomplikowane. Nimi głównie mamy się tu zająć. Przede wszystkim przyda się tu ogólna rada zaczerpnięta z doświadczeń własnych i cudzych; nie przystępować do pisania, dopóki się nie opanuje należycie przedmiotu. Opanować zaś, to znaczy

przeczytać, przetrwać, zapamiętać i skontrolować istotną treść najbliższego odcinka (rozdziału) tematu w tymczasowym związku z całością. Do tego służą szkice dyspozycyjne, które najlepiej kreślić na papierze ołówkiem na pamięć. Ołówkiem, a nie piórem, bo chodzi o ich łatwe ścieranie i przeróbkę. Naprzemian konstruować i kontrolować, czyli, jak powiedział Horacy: *saepe stylum vertere*. Pisać dopiero wtedy, kiedy się wie nie tylko, co mamy do powiedzenia w pierwszym zdaniu, ale i w piątym i dziesiątym i ostatnim. Łatwiej się na to zdobyć pisarzowi dojrzałemu, co ma dobrze umeblowaną głowę, niż początkującemu, który dopiero ustala sobie pojęcia i sądy, zapożyczając je od poprzedników. Bo kto tematu nie opanował, ten pisze dychawicznie, jakby pod batem, potyka się w myślach i utyka, nadużywając takich łączników, jak: „toteż“, „tedy“, „jednak“ i „jednakowoż“, kiedy w rzeczywistości potok historii nie jest ani tak nudny, ani skanalizowany, jak owo „toteż“, ani tak wewnętrznie skłócony, jak nasze „jednak“.

Autor i wtedy, kiedy zbiera cudze zdobycze i gdy referuje je własne, zasadniczo wie bez porównania więcej, niż pisze. Musi się streszczać, czyli kondensować fakty. W historii politycznej kondensacja polega albo na pomijaniu drobiazgów, albo na ujmowaniu ich we formuły ogólne; trudność polega na tym, żeby czytelnik nie myślał, że owych drobiazgów w ogóle nie było, a przy formułach sumarycznych, żeby nie zapomniał, jakie ogromy treści w nich się kryją. Pół biedy, jeżeli to jest przypomnienie rzeczy starych, np. „wieś zbiedniała po szwedzkim najeździe“ — „rewolucja wygasła“ — „na pograniczu rozwinął się duży ruch handlowy“. Ale źle by to było, gdyby czytelnik według kaprysu autora o jednych wypadkach czytał dwa wiersze, a o innych równorzędnych dwie stronicie. Łatwo nadużyć takich sposobów dla wywołania sugestii tendencyjnej, a niezależnie od tendencji, nieumiejętna kondensacja prowadzi do wykrzywienia obrazu przeszłości. Są działy dziejów, które wprost wołają o kondensację, powiedzmy ruch cen, żegluga w pewnym porcie, dochody skarbowe z cel — tu nie ma czego indywidualizować, ważne to, co ogólne. Za to historia wojen czy dyplomacji, wyjaławiona z momentów i pierwiastków indywidualnych, ileż straciłaby na wymowie! Historyk wobec cisnących się z przeszłości obrazów, nieraz jest w położeniu reżysera: wysuwając i rozbijając lub spychając

i stłaczając ludzi i wypadki, albo daje właściwe, albo niewłaściwe wyobrażenie o tempie, rytmie i napięciu dziejów.

Inna umiejętność pisarska polega na celowej dyspozycji. Czasem zaczynamy rzecz od systematycznego rozkładu przedmiotu, albo od problematyki; czasem kończymy bilansem dociekań lub faktów. Zależnie od żywotności, dramatyczności tematu można czytelnika wciągnąć nagle in medias res akcji. Główny tok opowiadania powinien być jasny, przejrzysty, o ile można — przykuwający. Bądź co bądź wiadomo ze zgromadzeń publicznych, że najsilniejsze wrażenie robią słowa pierwsze i ostatnie. Poniekąd to samo bywa z książkami. U podstaw poznania historycznego leży kolejność w czasie; gdy nie ma innych dyspozycji rzeczowych, tam opowiada się rzeczy dzień po dniu, rok po roku. Ale prawie zawsze owe dyspozycje są. Nawet najpożyteczniejsze wydawnictwo *Jahrbücher der Deutschen Geschichte*, które obrało sobie skromne zadanie kronikarskiego uporządkowania przeszłości, tłumaczy się czasem przed czytelnikami, że musi odstępować od chronologii. Przestrzeń ma też swoje prawa — trzeba się nieraz cofać w opowiadaniu, aby stwierdzić, co się tymczasem działo w innych krajach lub dzielnicach, bo inaczej czytelnik przestanie nas rozumieć. (Przykład, zresztą niezachęcający, u Jarochowskiego w *Dziejach Augusta II*, tom II). Im powszechniejsza historia, tym częściej wędrujemy z kraju do kraju, a nie tylko z roku do roku. Ranke dał wzór, jak się wówczas postępuje: otóż wprowadza się Włochów, Holendrów, Hiszpanów, czy Anglików z całym aparatem ich akcesoriów w takich momentach, gdzie już milczeć o nich nie można, bo wdzierają się na scenę i zaczynają działać. Gdzie jest scena, tam dramat, więc też Bernheim widzi w takiej reżyserii dramatyzm dziejopisarski, nawiasem mówiąc, wyraża się ów dramatyzm w wielu innych rzeczach. Askenazy w *Przedostatnim bezkrólewiu* po mistrzowsku prezentuje nam dwory: saski, rosyjski, austriacki i pruski, w tej kolejności, jak mu są potrzebne na scenie dziejowej. Do utartych sposobów należą *curricula vitae* działaczy, umiejscowione w punkcie ich pierwszego ważnego występu. Dyspozycja rzeczowa według instytucji, czynności gospodarczych, form i stosunków społecznych, jak to widzimy na przykładzie różnych podręczników, np. St. Kutrzeby, J. Rutkowskiego, M. Ku-

kiela etc., rozłamuje się zawsze na okresy i czas; to samo dotyczy dziejów plemion i dzielnic (np. Jabłonowskiego, Historia Rusi).

Z kondensacją wykładu graniczy o miedzę zaledwie, a służy w znacznej mierze także celom artystycznym tzw. symbolika. Zamiast ujmować masowe i łańcuchowe zjawisko w oderwane ogólniki, używamy wyobrażeń konkretnych, które lepiej przemawiają do ucha i oka historycznego, a znajdują uzasadnienie w źródłach, lub, w gorszym razie, w ogóle przyjętej frazeologii. Zastępowanie pewnych rzeczywistości symbolami Bernheim nazywa *Vertretung* (przedstawieniem) i ostrzega, żeby historyk nie wprowadzał w błąd czytelnika za pomocą bałamutnych symbolów i aluzji. Co prawda pojęcia oderwane też nie zawsze pośredniczą z dobrym skutkiem: monarchia, reprezentacja, kasta, hierarchia, wolność, niewola, są to wyrazy dość wieloznaczne i gdy je przenosimy ze starożytności na wieki średnie, z wieków średnich na czasy nowsze i najnowsze, mogą prowadzić do nieporozumień. U nas z wielkim powodzeniem posługiwał się symboliką konkretną Kubala. Czy jednak zawsze jego reprezentacyjne przykłady i obrazy budziły w czytelnikach takie bogactwo przeszłości, jakie chciał w nie zamknąć autor, to zależało od kultury historycznej czytelnika. Pars pro toto rzadziej zresztą wodzi nas na manowce, niż zbyt śmiałe uogólnienia, takie, jak np. Francja się nudzi, armia domaga się..., oburzenie było powszechne, źródło zła tkwiło w magnaterii (która, jak wiadomo, jedno miała zgodne pragnienie, żeby być nadal magnaterią), ogół szlachecki pragnął naprawy (choć nic w tym kierunku nie działał) itd.; ale czyż z drugiej strony można żądać od autora, aby w każdym wypadku obliczył, jaki procent Francuzów nudził się w jakim departamencie, albo aby wymienił nazwiska aktywnych działaczy w armii itd? W każdym razie zbyt ogólnych orzeczeń trzeba się zwłaszcza wtedy wystrzegać, gdy ciągną one za sobą rycałtową niesprawiedliwą pochwałę lub naganę.

Wszystkie literackie zalety czy wady wykładu pośrednio odbijają się na **wierności** wykładu, toteż choćby dlatego warto im poświęcić kilka uwag. Chwalimy np. niektóre dzieła jako plastyczne (Szajnochę, Kubalę, Sobieskiego). Na czym polega plastyczność opowiadania historycznego?

Poniekąd na obrazowości przedstawienia: przykładem niech będzie wjazd bojarów do Perejesławia w Wojnie moskiewskiej

Kubali, albo pogrzeb Chmielnickiego w Wojnie Brandenburskiej tegoż autora. Taką przyjemność można zrobić czytelnikowi od czasu do czasu, gdy się zdarzy żywa scena zbiorowa, np. bitwa, zgromadzenie, lub uroczystość dworska. Ale rozwoju idei, ani nawet gry dyplomatycznej nie przedstawimy w żywych barwach, ani w wypukłych kształtach. Tam gdzie chodzi o odtworzenie przeżyć duchowych, można dążyć tylko do tego, aby „język giętki powiedział wszystko, co pomyśli głowa”. Plastyczność odpowiada tu z jednej strony wierności, z drugiej subtelności wyrażen i akcentów.

Bezpośredniość wykładu polega na tym, żeby między czytelnika i minioną rzeczywistość jak najmniej wtrącał się autor — interpretator. Można żądać, aby całe rusztowanie dochodzeń krytycznych autor ukrywał w przypisach, rzecz to trudniejsza na terenie średniowiecza, niż czasów nowszych; umieli jednak czynić zadość temu wymaganiu Szajnocha i Smolka. Trudno natomiast żądać bezpośredniości od badacza takich dziedzin, które poznajemy przez analizę faktów zawartych w źródłach i ich nową, poniekąd sztuczną syntezę; należy tu historia ustrojowa i gospodarcza. Również i każdy głębszy rozwój czyjeś psychiki, nie może być, rzecz prosta, „bezpośrednim”.

Jednym ze sposobów godzenia wierności z plastyką i bezpośredniością jest przejmowanie do wykładu wyrażen, lub całych ustępów ze źródeł. Czasem to bywa konieczne, gdy rzecz nie daje się przetłumaczyć na inne wyrazy (staropolszczyzna ze staropolską treścią, makaronizmy ze szczególną pointe’ą). Ale też trzeba się posługiwać surowcem umiejętnie i z umiarem. Nadmiar nuży czytelnika i robi czasem wrażenie ironii, nawet, gdy nie ma nad czym ironizować.

Na odwrót, w imię tejże wierności, trzeba uznać słuszność opinii W. Bauera, że wprowadzenie trochę modernizacji w terminach nie zaszkodzi: można mówić o imperializmie Aleksandra Macedońskiego, o absolutyzmie Dioklecjana, o komunizmie nowochrześciców, ale nie wypada naśladować takiego Mommse-na, co widział w Rzymie sztaby generalne i adiutantów, konserwatystów, i opozycję liberalno-mieszczańską i „rycerzy przemysłu”.

Chwalimy dalej żywość niektórych wykładowców, przeciwstawiając ją suchości innych. Żywość płynie czasem z treści, czasem z formy. Łatwiej pisać żywo o wrzącym Władysławie IV, niż o marudnym Zygmuncie III. Można zapewne nad-

rabiać sposobami stylistycznymi (pytanie — praesens — a nawet futurum historicum), byle czytelnik nie zasnął. Ale historia, jak już mówiliśmy, ma swoje rozmaite tempo; nie zawadzi dać odczuć czytelnikowi, jak dalece Francja się nudziła u schyłku panowania Ludwika Filipa, albo jak z roku na rok wlekły się u nas czasy saskie bez wstrząsających przeżyć wśród bezmyślnego popuszczania pasa. Co się zaś tyczy **suchości**, to między czytelnikiem a autorem zachodzi nieraz nieporozumienie. Dla jednych suche są fakty, nazwiska, daty, a dla innych rozumowanie. Wszyscy z cicha łakną sądu, a nawet namiętności. Bodaj, że medium tenuere beati: unikną zarzutu suchości ci pisarze, którzy zachowają proporcję między narracją a rozumowaniem, a od czasu do czasu pofolgują potrzebie wartościowania i okażą, że się swoim tematem przejmują.

Chwali szeroka publiczność **lekkość** stylu historyka. Jakież to styl nazywamy lekkim? Taki, który nie jest ciężkim. Ciężko jest czytać niemieckie, wielopiętrowe zdania, ale dość ciężko i periodyczną mowę Karamzina. Ciężko jest strawić zdanie nawet krótsze, ale najeżone specjalną terminologią lub oderwanymi pojęciami. Kto przemawia prosto, naturalnie, jakby do nas gadał i unika powyższych obciążeń, zyskuje poczytność, jako pisarz lekkiego stylu. Nie ulega wątpliwości, że każdy autor winien pisać dla i do swego czytelnika, tak, jak się pisze listy — mawiał Askenazy — winien wyjść ze świata swojej specjalnej wiedzy i wniknąć w stan wiadomości czytelnika. Niektórzy mówią nawet, że winien wyjść z założenia, iż czytelnik nic nie wie, nic nie rozumie. Dość ciemna sama przeszłość — cytował za Trembeckim Askenazy — po cóż ją kunszt ciemni? Ale łatwiej to innym zalecać, niż samemu, zwłaszcza w młodości praktykować. Tenże Askenazy wpłatał do swych studiów o epoce saskiej tyle popisowych zestawień, aluzji i przeciwstawień, że nawet historycy przy całym podziwie nie zawsze go rozumieli. Poza unikaniem mało zrozumiałych wyrazów jedno prawidło wydaje się tu tedy godnym zalecenia: nie zgęszczać zbytnio treści, ale jej nie rozrzedzać. W jednym zdaniu powinna się przeciętnie zawierać jedna myśl, ale nie trzy; ale jeżeli tę jedną myśl rozwodnimy w trzy zdania, wyniknie stąd paplanina, gładzenie.

Zresztą, co nie każdy pojmuje, lekkość stylu nie zawsze idzie w parze z pięknem. Czy Askenazy lekko nam opowiedział dzieje ks. Józefa lub Łukasieńskiego? Na pewno nie. Inaczej

pisze się *essay'e* felietony, inaczej bohaterskie życiorysy, a jeszcze inaczej wykłady o urządzeniach, obyczajach czy walkach idei. Powiedzieć wszystko, co pomyśli głowa — ten nakaz obejmuje całą problematykę wysłowienia historycznego. Są sprawy ludzkie, które wołają o satyrę, inne o epopeję, inne o tragedię, wreszcie inne o prostą opowieść. I są sprawy tak głębokie, że o nich pisać można jasno, ale nie podobna lekko. Niech sobie czytelnik trzy razy przeczyta jedno z takich narbrzmiałych treścią zdań — dobrze mu to zrobi, bo i odczuje rzecz głębiej, i mocniej uchwyci spowitą w wyrazy prawdę historyczną.

O **gładkości**, płynności, dałoby się mniej więcej powiedzieć to co o lekkości. Tacyt nie uganiał się za gładkością, przeciwnie rąbał zdania, jak mieczem, ciosał jak dłutem i kazał czytelnikowi dośpiewywać z własnej duszy te wszystkie spójniki, którymi inni preparują potoczny tekst. Niech idzie płynnie narracja o zwykłym biegu ludzkich losów, ale jak padnie piorun z jasnego nieba, to niechaj i czytelnik dozna takiego wstrząsu.

O **ściśłości** terminów wspominało się już wyżej. Obowiązuje ona zwłaszcza tych, co wykładają zasady prawne i rozwój myśli naukowej lub filozoficznej: tu nic nie można poświęcić dla uniknięcia monotonnych repetycji: kondemnate trzeba zawsze nazywać kondemnata, a nie parafrazować tego terminu, choćby go wypadło powtarzać co wiersz. W imię ściśłości trzeba się zdobyć na trafność cieniowania. Piszącemu te słowa, gdy wspominał niektóre (na szczęście nieliczne) zbyt mocne wyrażenia z „Polski w dobie siedmioletniej“, przychodził zawsze na myśl krytyk muzyczny Hanslick, który z powodu Meistersingerów pytał; jeżeli Wagner użył tylu bębnow i trąb, aby odtworzyć uliczną bijatykę, to jakich instrumentów będzie mu potrzeba do kompozycji na temat rewolucji? Zapewne mogłoby instrumentów zabraknąć — na szczęście siła ekspresji zależy nie tylko od poszczególnych mocnych wyrażen, ale i od wytworzenia w czytelniku napięć, po których tragizm sam się wydziera na wierzch bez uderzania w trąby i bębny.

Na ostatek nieco ogólnych uwag o języku i stylu. Jakkolwiek Bernheim uważa te próby za chybione, nam wydaje się jednak, że historyk może bez szkody, a nawet z korzyścią poddawać się sugestii mowy epoki, o której pisze. Nie naśladując w tym powieściopisarzy, Sienkiewicza czy Szczuckiej, zachowując owszem miarę i pamiętając, że jego obowiązkiem jest dbać

o to, aby go czytelnik rozumiał, może on nadawać lekki koloryt swej epoce, używając jej wyrażen. Można też archaizować, byle umiejętnie opowiadanie o Legnicy czy Grunwaldzie; zdobić wykład humanistyczną dekoracją, gdy mowa o Tomickim, czerpać z Reja, czy Kochanowskiego do opowiadania o Zygmuncie Auguście, zaś z Paska czy Morstina do odtworzenia szlacheckiego baroku, może wplatać dyskretnie pseudo-klasycyzmy do historii Stanisława Augusta i Księstwa Warszawskiego.

Zaś co do stylu, le style — wiadomo — c'est l'homme. Ale można powiedzieć o wykładzie historycznym także: le style c'est la matière. Wprawdzie dotychczas przeważnie jeden autor pisywał jednym własnym stylem: epickim — Szajnocha, Kubala, — dramatycznym — Szujski, Kalinka, retorycznym — Macaulay, Askenazy, czy gawędziarskim — Bartoszewicz, ale umieli różni mistrze jakby wychodzić ze siebie, aby styl dostosować do treści (tenże Askenazy). W tym kierunku, o ile jest on racjonalny i za taki będzie uznany, sporo byłoby do osiągnięcia. Oczywiście styl a stylistyka to nie to samo, a stylowość to znowu co innego, a jeszcze co innego styl artystyczny. Człowiek wyrabia sobie własny styl, mniejsza o to, czy artystyczny, czy poprawny nawet, podobnie jak własny charakter pisma, równolegle z ustaleniem temperamentu i charakteru. Proces ten jest naturalny, usprawiedliwiony, i dlatego trudno nie powtórzyć za Handelsmanem wezwania, aby każdy młody autor także w dziedzinie dziejopisarstwa wyzbywał się we właściwym czasie naśladowania swego mistrza i zaczynał pisać po swojemu.

Jan Korzonek

Zasada indukcji

Nie ulega wątpliwości, że nauki doświadczalne doczekały się dziś szerokiej reklamy. Kto pilnie obserwuje wzbierające od dawna prądy myśli ludzkiej oraz jej żywy współczesny nurt, ten dostrzega wyraźnie, jak ogromnie wzrosło przekonanie do nauk przyrodniczych i do przyrodniczej metody badania. Od tego rodzaju nauk człowiek dzisiejszy spodziewa się nieomal że wszystkiego. Za ostatecznie pewne i niezawodne uważa on prawie wyłącznie to, co nauka rozświetli swoją metodą. Ponieważ zaś wśród nauk przyrodniczych na świeczniku postawiono fizykę, dlatego też imponuje mu najbardziej ta wiedza, która w swej ścisłości zbliża się do fizyki. Stąd matematyczne ujęcie rzeczywistości jest prawie powszechnie uważane za szczyt doskonałości poznawczej. Liczby, wzory, wykresy, statystyka — oto co budzi największe zaufanie. Nawet szary człowiek, który nie pojmuje zgoła nic tego języka matematycznego, sądzi jednak, że właśnie w nim zaklęta jest niezawodna mądrość.

Równocześnie z tym cena innych nauk znacznie zmaląła. Historia, prawo, filozofia — nie mówiąc już o teologii — uchodzą w opinii wielu raczej za nauki niższej kategorii. Nie mogą bowiem, rzecz jasna, pozwolić sobie na metodę przyrodniczą. Nic więc dziwnego, że nie do przedstawicieli tych nauk zwraca się człowiek współczesny po odpowiedź na najważniejsze, nawet światopoglądowe pytania, lecz do fizyków, biologów, psychologów, ekonomistów. I chociaż żądanej odpowiedzi nie otrzyma dzisiaj, jest jednak przekonany, że nauka da mu ją jutro. Wielu ludzi zdaje się ulegać szczególnej sugestii, widząc w naukach doświadczalnych królewską drogę, prowadzącą do poznania wszelkiej prawdy. Można by nawet zaryzykować twierdzenie, że wiara w nauki przyrodnicze i w ich powszechną

kompetencję jest jedną z cech charakterystycznych współczesnej cywilizacji zachodniej.

Coraz bardziej natomiast zapomina się o m e t o d z i e i n d u k c y j n e j . Tymczasem nie co innego decyduje o istotnej wartości jakiegokolwiek nauki tylko metoda. Z metody bowiem wyrasta zarówno cały gmach danej nauki jak również jej możliwości i ograniczenia. Metoda indukcyjna — ta najbardziej istotna sprężyna nauk przyrodniczych — nie stanowi pod tym względem wyjątku. Trzeba przyznać, że możliwości jej są nadzwyczajne. Im to bowiem zawdzięczają nauki doświadczalne swój rozmach i swoją siłę. Niemniej jednak metoda ta nie jest samowystarczalna ani też nie uzdalnia nas do wszelkiego rodzaju wiedzy. W jej bowiem wnętrzu znajduje się cały szereg czynników, które ją ograniczają. Co więcej, u samych podstaw indukcji istnieją głęboko ukryte kontakty i prawie niedostrzegalne przewody, którymi dopływa z zewnątrz materiał, wzmacniający te właśnie podstawy. Bez tych umocnień indukcja nie mogłaby ani rozumnie ani też bezpiecznie tworzyć swego naprawdę oryginalnego stylu o mocnej konstrukcji i pociągającej dekoracji.

Ta niewystarczalność metody indukcyjnej, zarówno co do jej założeń jak i możliwości nakłania do głębszego wnिकnięcia w samo zagadnienie indukcji. Czyni to zresztą na pewno każdy, kto czuwa nad podstawami swego poznania i nad wartością swego światopoglądu ¹⁾.

Dlatego też spośród wielu naprawdę interesujących zagadnień, związanych z problemem indukcji, chcemy naszkicować jedno, zdaje się, najważniejsze, mianowicie zagadnienie z a s a d y i n d u k c j i . Chcemy w nim odpowiedzieć na następujące pytanie. Na jakiej podstawie prawa naukowe mogą orzekać o wszystkich elementach danej klasy, skoro zostały zbadać tylko niektóre spośród tych elementów? — Zobaczymy, jak to na pozór mało znaczące pytanie, wzrasta niejako organicz-

¹⁾ W ostatnich latach ukazał się cały szereg prac, omawiających zagadnienie granic poznania ludzkiego w ogóle, oraz granic nauki w szczególności. Oto niektóre z nich: B. Russell: *Human Knowledge (Its Scope and Limits)*. London 1948. J. W. N. Sullivan: *The Limitations of Science*. New York, 1949. E. F. Caldin: *The Power and Limits of Science*. London 1949. — Nasze refleksje nad zasadą indukcji opieramy w wielu punktach przede wszystkim na ostatniej książce.

nie w bardzo zasadnicze zagadnienia, wybiegające daleko poza teren nauk doświadczalnych.

Indukcja niewyczerpująca.

Ogólnie rzecz biorąc, indukcją nazywamy proces, w którym na podstawie szczegółowych faktów dochodzimy do sformułowania twierdzeń ogólnych. Jeżeli dochodzimy do nich po zbadaniu wszystkich przedmiotów danego zbioru, wówczas mamy przed sobą *i n d u k c j ę w y c z e r p u j ą c ą* albo inaczej zupełną. Do takiego np. zdania jak: „wszystkie książki na tej półce są treści biologicznej“ — dochodzę w ten sposób, że badam po kolei każdą poszczególną książkę, w rezultacie czego przechodzę do ogólnego wniosku, w którym cechę „biologiczności“ odnoszę do wszystkich książek, znajdujących się na danej półce. Uzyskałem więc na tej drodze twierdzenie ogólne, doskonale wprawdzie uzasadnione od strony faktycznej, ale które nie dorzuca do mojej poprzedniej wiedzy nic więcej ponad ekonomiczną formę jej ujęcia, niejako wygodną jej rejestrację.

Posługiwanie się indukcją zupełną w naukach doświadczalnych jest właściwie niemożliwe. Ilość bowiem elementów w poszczególnych klasach, stanowiących przedmiot tych nauk jest — praktycznie biorąc — tak nieograniczenie wielka, że badanie wyczerpujące jest rzeczą zupełnie nieosiągalną. Dlatego też nauki doświadczalne przyswoiły sobie inny rodzaj indukcji, tzw. *i n d u k c j ę n i e w y c z e r p u j ą c ą*, inaczej nazywaną niezupełną lub naukową. Charakterystyczna jej cecha przejawia się w tym, że nie bada ona wszystkich elementów danej klasy, lecz stosunkowo niewielką ich część i na podstawie tej właśnie części buduje twierdzenia, które się odnoszą do *c a ł e j* klasy.

Jeżeli np. poznamy dokładnie na podstawie badania pewnej ilości rtęci, iż rozszerza się ona prawidłowo ze wzrostem temperatury, będziemy również twierdzić to samo o każdej nowej ilości rtęci, chociaż jej jeszcze nie badaliśmy pod tym względem. Jeżeli na podstawie dostatecznie wielkiej ilości okazów stwierdzam, że pająk krzyżak (*Araneus diadematus*) posiada kądziółki przedne i buduje misterną siatkę, składającą się z nici suchych i lepkich, to samo będę utrzymywał i o reszcie pająków danego gatunku, chociaż tej reszty wcale nie badałem.

W indukcji niewyczerpującej tworzymy zatem uogólnienia, które daleko wybiegają poza zakres zbadanych przez nas wypadków. Nasuwa się więc siłą rzeczy pytanie, co nas uprawnia do takiego postępowania, na jakiej zasadzie jest ono dopuszczalne i prawomocne? — Pytanie to narzuca się tym bardziej, że indukcja przez tzw. proste wyliczenie niewyczerpujące leży u podstaw każdego badania w naukach doświadczalnych. Żeby więc na to pytanie odpowiedzieć, musimy nieco dokładniej prześledzić drogę, jaką przebiega rozumowanie indukcyjne, zanim dojdzie do sformułowania podobnych uogólnień.

Prawa ogólne.

Nauki doświadczalne zajmują się przede wszystkim prawami ogólnymi zachowania się materii ożywionej względnie nieożywionej stosownie do swego przedmiotu materialnego. Nie interesują się one natomiast poszczególnymi zjawiskami jako takimi. Może je wprowadzić zajmować pojedyncze zjawisko, np. zaćmienie słońca, ale tylko o tyle o ile ilustruje ono jakieś prawo ogólne. Innymi słowy, nauki doświadczalne zajmują się zjawiskami, które przebiegają według pewnej ogólnej zasady a więc albo następują w niezmiennej po sobie kolejności (np. oziębianie się wody i jej zamarzanie) względnie występują zawsze razem (np. nagrzewanie się osi dzięki tarcia podczas obrotu koła) albo też ujawniają własności materii, które występują zawsze razem (np. połysk metali połączony z wysokim stopniem przewodnictwa elektrycznego) lub też które są związane stale z określoną substancją, np. jakimś pierwiastkiem czy związkiem chemicznym.

Tego rodzaju regularności stwierdzamy w naturze już na poziomie zwykłego, przednaukowego niejako zdrowego rozsądku dzięki refleksji nad doświadczeniem. Jest to oczywiście ujęcie zjawisk zasadniczo jakościowe. Przedstawia ono najbardziej pierwotną i najbardziej podstawową formę uogólnienia, niezmiernie ważną w rozwoju młodej nauki. Uogólnienia te bowiem stanowią podstawę jej startu, a ponieważ nie są oczywiście dla nas same przez się, dlatego też możemy błędnie łączyć ze sobą czy to pewne grupy zjawisk czy też właściwości jakiejś rzeczy w fałszywe układy, na których później buduje nauka przez długie nieraz lata, zanim błąd zostanie wreszcie wykryty. Sądono np. przez długi czas, że istnieje zależność między prędkością spadającego ciała a jego masą. Mniemanie

to okazało się błędne i dopiero kiedy ten błąd poprawiono, zaczął się właściwy rozwój dynamiki. Podobnie przez wiele lat utrzymywało się przekonanie, że inne prawa rządzą ciałami ziemskimi (tzw. podksiężycowymi) a inne niebieskimi. Dopiero wynalezienie teleskopu i jego zastosowanie do obserwacji ruchu planet umożliwiło dostrzeżenie tego zasadniczego błędu.

Dlatego teoria indukcji zwraca specjalną uwagę na ten pierwszy stopień jakościowej klasyfikacji zjawisk. Cały bowiem łańcuch jakiegokolwiek rozumowania nie jest mocniejszy od jego najsłabszego ogniwa. Owe zaś początkowe uogólnienia stanowią właśnie najbardziej słabe ogniwo rozumowania indukcyjnego.

W miarę rozwoju nauki, kiedy z tych podstawowych uogólnień wyłaniają się prawa empiryczne, objęte następnie jakąś teorią, podobne błędy są o wiele mniej prawdopodobne. Przy dzisiejszym zaś stanie nauk indukcyjnych niekiedy nawet jedno doświadczenie może nam powiedzieć, czy te uogólnienia są poprawne czy też nie.

Weźmy konkretny przypadek, którym będziemy się posługiwać w toku naszego rozumowania. Fizyka np. musi dać pewien pogląd na zachowanie się powietrza pod wywieranym na nie ciśnieniem. Uogólnienie, które zdobywamy na poziomie zwykłego zdrowego rozsądku opiewa w ten sposób: jeżeli ciśnienie wywierane na powietrze wzrasta, to zmniejsza się jego objętość. Kiedy zamkniemy wylot pompki rowerowej i naciskamy na tłok, to powietrze w pompce kurczy się, gdy natomiast zaprzestaniemy naciskać, powietrze się rozpręży. Doświadczenie powyższe możemy powtarzać dowolną ilość razy i zawsze stwierdzamy, że zachowanie się powietrza nie jest zależne ani od rozmiarów pompki ani od materiału, z którego jest zrobiona. Nie zależy również od faz księżyca ani od wysokości słońca, ani od wielu, wielu innych czynników z wyjątkiem temperatury.

To wszystko wydaje się nam dziś bardzo proste i jasne, lecz dla Roberta Boyle'a, który w 17 wieku przeprowadzał swe początkowe doświadczenia, zjawiska te nie były wcale tak bardzo oczywiste. Z niemałym trudem musiał się on przedzierać do prawa naukowego, które ostatecznie sformułował. Bodźcem zaś w tych pionierskich badaniach była uporczywa intuicyjna myśl, która dostrzegła w uogólnieniach, zdobytych na poziomie

zwykłej refleksji element wartościowy, którym należało się zająć dokładniej.

Mierzenie.

Nauki doświadczalne starają się przejść, o ile tylko się to daje, z fazy badania jakościowej na ilościową. W tym celu starają się w jakiś sposób zmierzyć dane zjawisko. Nie znaczy to oczywiście, jakoby jakości nie miały dla tych nauk znaczenia. Jest przecież znanym faktem, że porównania ilościowego dwóch przedmiotów można dokonać tylko ze względu na pewną jakość, którą oba te przedmioty posiadają. Rozpoznanie zatem jakości stanowi część badania fizycznego i — jak widzieliśmy wyżej — poprawne grupowanie jakościowe zjawisk jest pierwszym jego krokiem. Nauki doświadczalne nie poprzestają jednak na klasyfikacji. Stojąc wobec układów jakościowo sklasyfikowanych przez zdrowy rozsądek, starają się zmierzyć ich cechy charakterystyczne.

Nie będziemy tu wchodzić w istotę mierzenia. Zaznamy tylko, że polega ono na wyznaczeniu — jako rezultatu dokonanej obserwacji — określonej wartości liczbowej dla danej własności układu. Bezpośrednio możemy mierzyć tylko długość, masę i czas. Natomiast inne własności układu jak np. prędkość, przyspieszenie, energię, ładunek elektryczny możemy mierzyć tylko pośrednio przez odpowiednią algebraiczną kombinację podstawowego systemu metrycznego CGS (centymetr, gram, sekunda). Zaznaczyć przy tym wypada, że jakości mierzymy najczęściej w ich skutkach ilościowych, np. temperaturę ciała; możemy mierzyć przy pomocy jego rozszerzalności.

W jakim jednak celu nauki doświadczalne dążą do sprowadzenia wszystkich własności układów na teren ilościowy?

Prawa ilościowe.

Mierzenie nie stanowi dla nauk doświadczalnych celu samego w sobie. Nauki te mierzą dlatego, by łatwiej wykryć prawa odnoszące się do własności wymiernych układu, by znaleźć współzależność między jego zmieniającymi się właściwościami; inaczej mówiąc, by znaleźć stosunki funkcjonalne między zmiennymi układu, dla ujęcia ich następnie w formę równania matematycznego. Ta matematyczna forma ujęcia zapewnia prawu naukowemu ścisłość i przejrzystość, daje możność łatwego przekształcania wyra-

zów równania, co posiada niemalże znaczenie heurystyczne dla nauki, a wreszcie daje łatwość zastosowania prawa naukowego w dziedzinie techniki — słowem jest wysoce ekonomiczna. Dlatego też nauki doświadczalne zastępują, o ile to tylko możliwe, uogólnienia jakościowe, nie nadające się do takiego ujęcia, przez stosunki między dającymi się wymierzyć właściwościami układu, a ściślej mówiąc między liczbami, które je przedstawiają, w naszym np. wypadku między wartościami liczbowymi ciśnienia z jednej strony a objętości powietrza z drugiej.

Robert Boyle wyraził to w znanym powszechnie prawie: Objętość masy powietrza jest odwrotnie proporcjonalna do wywieranego na nie ciśnienia, jeżeli reszta warunków układu pozostaje ta sama. — Jest to już prawo ilościowe. Zobaczmy jednak jak się do niego dochodzi.

Przede wszystkim trzeba mieć jakieś urządzenie, przy pomocy którego moglibyśmy mierzyć ciśnienie i objętość. Przypuśćmy, że posługujemy się cylindrem z dokładnie dopasowanym tłokiem. Założmy, że możemy pominąć tarcie i ewentualne przenikanie powietrza. W takim urządzeniu możemy zmieniać ciśnienie przez nakładanie ciężarków na górną część pręta tłokowego, przy czym miarą ciśnienia będzie cały ciężar podzielony przez powierzchnię pola, na które on działa. Zmianę objętości możemy również mierzyć na podstawie przesunięcia się tłoka. Przy każdej poszczegółnej obserwacji otrzymujemy parę liczb, z których jedna przedstawia ciśnienie, druga objętość.

Powstaje teraz pytanie, czy możemy znaleźć ogólny stosunek, jaki zachodzi między tymi zmiennymi? — Staramy się najprzód uzależnić w jakiś sposób zaobserwowane wartości. W tym celu badamy różne funkcje ciśnienia i objętości tak długo, aż znajdziemy jakąś jedną, która najbardziej odpowiada w s z y s t k i m parom liczb, przedstawiającym zmierzone ciśnienie i objętość. Okazuje się, że taką funkcją jest $p v = c$, gdzie p oznacza wielkość liczbową ciśnienia, v objętości, c zaś jest wielkością stałą, gdyż iloczyn ciśnienia przez objętość pewnej masy gazu jest wielkością stałą. Z dokonanych bowiem pomiarów wynika, że jeżeli ciśnienie zwiększymy 2, 3, 4... razy, wówczas gaz przyjmuje m n i e j w i ę c e j dwa razy, trzy razy, cztery razy... mniejsze wartości swej objętości początkowej, a więc $v_0/2$, $v_0/3$, $v_0/4$ itd. Otrzymaliśmy więc równanie ($p v = c$), które jest p r a w e m e p i r y c z n y m. Wy-

probowaliśmy je bowiem na podstawie danych doświadczalnych. Metoda zaś, która dozwoliła nam je wykryć, jest metodą zmian towarzyszących.

Możemy teraz zapytać, jaki zachodzi stosunek między tym prawem a faktami? — Otóż uderza nas przede wszystkim jedno. Prawo empiryczne nie jest zwykłym odtworzeniem listy odpowiednich wartości dla p i v , które zdobyliśmy w szeregu kolejnych obserwacji. Żadna bowiem z tych par wartości nie odpowiada dokładnie stosunkowi wyznaczonemu we wzorze. Odchylenia te przypisujemy błędowi doświadczalnemu. Przyznajemy, że na skutek trudności, związanych z wykonaniem zadania, jak również z powodu ograniczenia naszych zmysłów, każda zmierzona przez nas wielkość jest niedokładna. Cała sztuka pracy doświadczalnej idzie w kierunku zmniejszenia tych właśnie niedokładności. Zdajemy jednak sobie dobrze sprawę z tego, że nigdy nie da ich się usunąć całkowicie. Uwzględniając zatem tę niedokładność, możemy nasze prawo empiryczne wyrazić nieco ściślej: $p v = c \pm x$, gdzie x przedstawia granicę odchyłeń zmiennych funkcjonalnych p i v .

Istnieje jednak drugie, bardziej poważne zagadnienie. Kiedy ujmujemy prawo empiryczne w formie takiego równania jak $p v = c$, to twierdzimy, że jest ono obowiązujące dla jakiegokolwiek pary wartości p i v , zawartej między najmniejszą i największą wartością naszego doświadczenia (minimum i maksimum doświadczalne). Innymi słowy twierdzimy, że istnieje ciągła zależność funkcjonalna między wszystkimi parami wartości p i v w obrębie owego minimum i maksimum doświadczalnego, chociaż przebadaliśmy tylko drobną ilość tych par. Doszliśmy więc do prawa ogólnego — w tym wypadku prawa fizycznego — na podstawie niewielu tylko przykładów.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że takie postępowanie jest bezpodstawne. Jeżeli bowiem stwierdziliśmy, że w danym wypadku p_1 jest prawie równe c/v_1 , w innym zaś, że p_2 jest prawie równe c/v_2 i tak samo w pewnej ilości dalszych wypadków, to właściwie sformułowane przez nas prawo według ścisłości logicznej powinno się odnosić tylko do tych zbadanych wypadków. Ilość możliwych wartości p , zawartych w granicach naszego doświadczenia jest nieograniczenie wielka. Tymczasem my na podstawie tych niewielu wypadków, formujemy prawo ogólne czyli tworzymy generalizację, która się odnosi do wszy-

stkich możliwych wartości, istniejących w obrębie naszego maksimum i minimum doświadczalnego.

Ten prosty przykład pokazuje nam jasno, na czym polega w naukach doświadczalnych *j e d n a s t r o n a* uogólnienia (zobaczmy niebawem, że istnieje i druga). Prawo eksperymentalne nie jest tylko czystą sumą danych doświadczalnych, nie jest również ich stenograficzną odmianą ani też zwykłym stwierdzeniem czegoś im wspólnego. Nie można go również z tych danych wyprowadzić dedukcyjnie. Prawo empiryczne jest raczej *k o n s t r u k c j ą*, opartą o dane doświadczalne jako o swój fundament. Konstrukcja ta wybiega jednak daleko poza doświadczenie i zaczyna je częściowo tłumaczyć.

Analogia — podstawą uogólnienia indukcyjnego.

Do tego rodzaju uogólnień prowadzi nas *a n a l o g i a*. Ona to właśnie podsuwa nam myśl, że ponieważ układ pozostał niezmienny w ciągu doświadczenia co do wszystkich warunków z wyjątkiem ciśnienia i objętości i ponieważ w serii zbadanych stanów tych zmiennych funkcjonalnych obowiązuje stosunek $p v = c$, to prawdopodobnie będzie on również obowiązywał i resztę stanów pośrednich. Analogia bowiem mówi nam, że jeżeli jakieś rzeczy są do siebie podobne pod pewnymi względami — chodzi najczęściej o podobieństwo stosunków — to istnieje mniejsze lub większe prawdopodobieństwo, że będą one również podobne i pod innymi.

Jaką jednak wartość poznawczą posiada analogia? — Jeżeli pan X jest szczupły i niemądry, pan Y zaś jest również szczupły, to jednak bardzo ryzykowną rzeczą byłoby twierdzić, że pan Y jest również niemądry. Ten dość pospolity przykład daje nam dwie ważne przestrogi. Po pierwsze, przypuszczenia, które nasuwa analogia nie są pewne, lecz tylko prawdopodobne. Po drugie, analogia posiada wtedy dopiero swą wartość, gdy mamy jakąś *n i e z a l e ż n ą* rację na potwierdzenie nasuniętej przez nią myśli. Tylko wtedy, gdy istnieje niezależny powód do twierdzenia, że *j a k i e ś* uogólnienie jest prawdziwe, mogą posłużyć się analogią dla łatwiejszego zorientowania się, *k t ó r e* uogólnienie jest prawdziwe.

Istotnie, musimy przyznać, że kiedy jakieś prawo empiryczne rozciągamy na całość układu czy klasy, a więc uważamy je za prawomocne również dla elementów jeszcze nie zbadanych, to postępujemy w ten sposób dlatego, iż *z a k ł a d a m y*

istnienie jakiejś bardzo powszechnej zasady, określającej całość kształt klas we wszystkich ich stanach lub odnośnie do wszystkich ich elementów. Kiedy zaś takie założenie posiadamy, wówczas cała nasza praca sprowadza się właściwie do znalezienia konkretnej formy tego powszechnego prawa. Bez powyższego zaś założenia rozumowanie oparte o analogię straciłoby całą swą siłę. Prawa zatem empiryczne, które nauki doświadczalne formułują o poszczególnych klasach, są zdobywane nie tylko na podstawie danych doświadczalnych, lecz również na przekonaniu, suponowanym przez te nauki a milcząco przyjmowanym przez naukowców, że natura nie jest chaosem, lecz że istnieje w niej porządek. Do tego punktu wrócimy jednak za chwilę.

Dotychczas mówiliśmy o uogólnieniu w obrębie minimum i maksimum doświadczalnego. Istnieje jednak i d r u g a s t r o n a generalizacji indukcyjnej, która jest jeszcze bardziej śmiałą ekstrapolacją czyli przejściem na dalszy teren nie objęty naszym badaniem. Jest nią orzekanie prawa empirycznego o w s z y s t k i c h elementach danej klasy. W odniesieniu do naszego przykładu przedstawia się to w ten sposób, że uzyskane prawo odnosimy do w s z y s t k i c h próbek powietrza a nie tylko do tych, które nam służyły do doświadczania. A więc próbki powietrza, pobrane u nas, w Afryce, na biegunie, w górach itd. będą się zachowywały tak samo. Jesteśmy przekonani, że mamy podstawę do takiego twierdzenia, chociaż nie mamy zamiaru ani możliwości przeprowadzenia wyczerpujących badań. Co więcej, byłibyśmy bardzo zdziwieni, gdyby jakaś próbka powietrza, pobrana — dajmy na to — na Kasprowym Wierchu, wykazująca wszystkie inne właściwości powietrza, zachowywała się odmiennie pod względem ciśnienia i objętości.

Takie uogólnienie wydaje się być jeszcze bardziej ryzykownym od poprzedniego. Ze stosunkowo niewielu bowiem przykładów rozciągamy je na elementy całej klasy. Stan faktyczny jest tu zupełnie niewspółmierny z konkluzją. I znowu stoimy wobec konieczności uzasadnienia takiego postępowania. Przejście bowiem od szczegółowych wypadków do tak ogólnego wniosku nie jest samo przez się ani oczywiste ani uprawnione. Wszyscy jednak naukowcy ryzykują ten niebezpieczny krok i są przekonani, że owe uogólnienia są prawomocne, że są oparte faktami i że można się na nich opierać z mniejszą lub

większą pewnością. Jest rzeczą jasną, że opieramy się tu również na analogii, rozumując podobnie jak wyżej: próbka powietrza, która wykazuje wszystkie inne jego cechy, musi również wykazywać tę, o którą nam chodzi. Lecz analogia nasza zyskuje dopiero wtedy swą siłę, gdy odwołamy się do zasady ogólnej, o której wspominaliśmy już wyżej, do istnienia porządku w świecie. Zasady tej nie zawierają oczywiście same dane doświadczalne. Nie dają jej również teorie naukowe, względnie naukowy obraz świata. Struktury te bowiem chociaż są bardzo szerokie i dążą do objęcia całokształtu badanych zjawisk stanowią jednak tylko wyższą elewację w gmachu nauki i opierają się właśnie na naszych uogólnieniach empirycznych. Popęnilibyśmy więc błędne koło w rozumowaniu, opierając się na tych strukturach. Tak samo logika formalna jest również bezsilna sama przez się, ponieważ mówi nam ona o prawomocności argumentacji czy rozumowania a nie o faktach empirycznych. Może wskazywać warunki poprawności generalizacji indukcyjnej, nie może jednak powiedzieć, czy one naprawdę istnieją i czy zostały spełnione.

Istnienie porządku w naturze — istotnym założeniem nauki.

Formułowanie praw naukowych, jak widzieliśmy, polega na tworzeniu uogólnień z danych doświadczalnych w oparciu o analogię. Proces ten jednak zależy od przyjęcia zasady wziętej z poza nauk doświadczalnych. Zasada ta może być w różny sposób ujmowana. Oto niektóre z tych ujęć. Nie wszystkie zespoły cech w danym układzie są przypadkowe. Zachowanie się natury nie jest zupełnie dowolne. Świat nie jest zbudowany chaotycznie. W naturze panuje porządek. Gdyby po zjawisku a raz następowało zjawisko b, kiedy indziej c lub f i znowu b i to bez żadnej prawidłowości, wówczas nauka byłaby zupełnie niemożliwa. Rzecz się jednak przedstawia całkiem inaczej, gdy po zjawisku a zawsze w danych warunkach następuje zjawisko b. Cała s t r u k t u r a świata jest nacechowana porządkiem. Stąd zasada, która jest potrzebna do zdobywania wiedzy o rzeczywistości, musi być również odbiciem tej właśnie strony rzeczywistości, musi dotyczyć jej uporządkowanego ustroju. Że to przeświadczenie o istnieniu porządku w naturze leży u podstaw każdego badania w naukach doświadczalnych, to zdaje się nie ulegać żadnej wątpliwości. Kiedy bowiem naukowiec sądzi, że jest na tropie nowego zjawiska, nie interesuje

go to, czy odbywa się ono według jakiegoś prawa, lecz cały jego wysiłek zmierza do tego, by odkryć, *j a k i e* to jest prawo. Cały sens badania naukowego czerpie swą siłę z przeświadczenia, że każde poszczególne zjawisko może być uzależnione od swych poprzedników w ściśle określony sposób, ilustrujący ogólną zasadę. Bez tego przekonania nieprawdopodobnie wielki trud, związany z poznaniem naukowym, byłby pozbawiony wszelkiej nadziei powodzenia. Oczywiście można doskonale *d o c h o d z i ć* do uogólnień empirycznych, czyli do praw naukowych, nie dotykając kwestii logicznego ich *u z a s a d n i e n i a*. Te dwie rzeczy można doskonale od siebie oddzielić. Technika nie musi zdawać sobie sprawy z tego, jak uczeni doszli do praw, które w zastosowaniu technicznym są tak bardzo wygodne i skuteczne. Uczony jednak, który nie chce być tylko rzemieślnikiem naukowym, nie może przejść obojętnie obok logicznego uzasadnienia podstaw badania naukowego.

Podstawy przekonania co do istnienia porządku w naturze.

Przekonanie o istnieniu porządku w naturze nie jest wnioskiem, do którego dochodzą nauki doświadczalne, lecz jest ich założeniem. Staje więc przed nami pytanie, w jaki sposób dochodzimy do tego przekonania? — Otóż ani logika formalna ani uogólnienia powstałe na drodze samej indukcji niepełnej, nie są podstawą tego przekonania. Jest to faktycznie *z a ł o ż e n i e m e t a f i z y c z n e*. Z tego oczywiście nie wynika, że jest ono tworem wyobraźni, albo że jest wzięte *a p r i o r i*, albo że się nie opiera na doświadczeniu. Założenie to jest również wyprowadzone z doświadczenia, tylko ujętego z innego punktu widzenia i przy pomocy innej, nieindukcyjnej metody. W metafizyce bowiem na pierwszy plan wysuwa się nie indukcja jako taka, lecz refleksja, nie eksperyment, lecz wgląd umysłu w naturę rzeczy stanowiących przedmiot eksperymentu. Na tej podstawie możemy sięgać w rzeczywistość o wiele dalej i wnikać w nią o wiele głębiej. Rezultaty zaś osiągnięte na tej drodze są niemniej ścisłe od naukowych, co więcej stanowią one konieczną podbudowę, uzupełnienie i niejako wykończenie nauki.

Toteż chociaż metafizyka jest na ogół dziś jeszcze wśród naukowców niemodna, jest ona faktycznie drogą i przez nich często uczęszczaną. Nasze przekonanie o istnieniu porządku

w naturze, jest przekonaniem, które zdobywamy na tej właśnie drodze. Ten, kto zastanawia się nad podstawami naukowego poglądu na naturę, musi między innymi postawić sobie pytanie, jakie są ostateczne racje, dla których wierzy wypowiedziom nauki, jakie są jej założenia, co warunkuje ich prawdziwość? A to wszystko jest już wnikaniem metafizycznym w zagadnienie, które na drodze empirycznej tylko częściowo daje się sprawdzić.

Żeby uzasadnić istnienie porządku w naturze, na to potrzeba by osobnej książki. Dlatego na tym miejscu możemy podsunąć tylko pewne sugestie. — Whitehead w swej znanej książce „Science and the Modern World” przedstawia interesujący pogląd na nasze zagadnienie. Bardzo wielu filozofów przypisywało od bardzo dawna istnienie porządku we wszechświecie inteligencji Pierwszej Przyczyny. To przekonanie stworzyło bardzo korzystny klimat dla wielkich postępów nauki w bliższych nas wiekach. Okazało się również, że badanie natury wcale nie osłabiło tego przekonania o inteligencji Boga, lecz przeciwnie wpłynęło wybitnie na jego wzmocnienie. — Podobnie prof. A. E. Taylor w pierwszym rozdziale swej książki „Does God Exist?” podkreśla, że naukowe przewidywanie przyszłego biegu zjawisk opiera się również na tym samym przekonaniu. Porządek w naturze nie tylko istnieje, lecz i będzie istniał.

Łączenie porządku, jaki stwierdzamy w świecie, z Pierwszą Przyczyną można mniej więcej przedstawić w ten sposób. Jeżeli istnieje rozumny kierunek zjawisk w naturze — świat bowiem jest całością dynamiczną — to istnieje w niej również porządek. W świecie dostępnym obserwacji przebija nadto jedność planu, powiązanie wielości w jedną, harmonijną całość. Otóż rozumny kierunek zjawisk spotykamy wprost na każdym kroku. Utrzymywanie się życia i trwanie świata w kalejdoskopie ustawicznych zmian jest jednym wielkim tego dowodem. Wobec tego istnienie rozumnej Przyczyny narzuca się siłą faktu i siłą konieczności logicznej jako jedynie zadawalający sposób wytłumaczenia tego olbrzymiego zjawiska ładu. Czy więc za Arystotelesem przyjmiemy, że zadaniem Pierwszej Przyczyny jest ujęcie świata w ramy pewnego porządku, odpowiednie jego zestrojenie — inaczej byłby on pełen chaosu — czy też za św. Tomaszem powiemy, że świat jest całkowicie od

Niej zależny w swoim istnieniu, a więc że Bóg jest źródłem wszelkiej doskonałości i wszystkiego, co jest w świecie pozytywne — tak czy inaczej, ten Bóg musi być nieskończenie mądry, potężny, który przenosi porządek nad chaos i potrafi ten porządek utrzymać. On więc jest ostateczną racją ładu w świecie i jego pierwszą ontologiczną zasadą.

Przyznajemy, że nasz świat nie jest dziełem najdoskonalszym. Z tego jednak tytułu nie można podawać w wątpliwość istnienia samej zasady porządku. Wszystko, do czego nas podobna trudność upoważnia, to nie negowanie istnienia rozumnej Pierwszej Przyczyny lecz postawienie pytania, jakie racje kierowały Nią, że właśnie taki świat zrealizowała. Jest to jednak zagadnienie odrębne, w które tu wchodzić nie możemy.

Mając na oku całościowy charakter wszechświata, nie możemy powiedzieć, by istniejący w nim porządek był w swoich szczegółowych przejawach dość prosty ani też, by eksperyment ilościowy był wystarczającym kluczem do niego. Chociaż prawa naukowe nie mogą same ze siebie udowodnić jego istnienia jako powszechnej zasady, to jednak one ten porządek naocznie o b j a w i a j ą . Dzięki temu nasze przekonanie zdobyte na podstawach metafizycznych zyskuje ze strony nauki dodatkową rację wzmacniającą.

Z całości naszych rozważań wynika, że ostateczne i pełne uzasadnienie głównego założenia indukcji, tj. zasady indukcyjnej, suponowanej przez nauki doświadczalne, może być dokonane jedynie w oparciu o Pierwszą Przyczynę. Przedstawiony tu punkt widzenia pokazuje zasadniczy kierunek myśli, który zdaniem naszym jest naprawdę twórczy i wartościowy światopoglądowo. Daje się również zauważyć, że do niego zmierza wyraźnie umysłowość wielu współczesnych badaczy przyrody. Dostrzegają oni coraz wyraźniej, że zagadnienia indukcji nie można rozwiązać zadawalająco, jeżeli się pominie ontologiczny warunek, niezbędny do jej uzasadnienia, a nadto widzą, że ostateczne wykończenie tego zagadnienia może być przeprowadzone jedynie w oparciu o inne, nieindukcyjne gałęzie wiedzy ludzkiej.

Ks. Leon Mońko T. J.

„Dzieje Chrystusa”¹⁾

Jezus Chrystus. Od chwili, kiedy się ukazał na ziemi naszej, nie przestaje przykuwać do siebie oczu, umysłów i serc ludzkich. Uczni, mówcy, poeci, rzeźbiarze, muzycy, malarze usiłują uchwycić choćby cząstkę tylko rzeczywistości Chrystusowej. Nadziemski czar tej jedynej w dziejach postaci fascynuje i słodko a przemożnie niepokoi serca tak długo, aż uczują, że ideał, który poczęli, potrafią w jakiś sposób wypowiedzieć, i zrozumieją, że muszą to uczynić. Więc kamień, płótno, tony, mowa i księgi stają się z kolei odbłaskiem — a może cieniem raczej? — chwały i wielkości, mocy i miłości Jezusa z Nazaretu, Jego Bóstwa i człowieczeństwa.

Nierówne są u wszystkich miary geniuszu, stąd i nierówne jego wyrazy. Mniej lub więcej udolne, ale były, są i będą: niezliczone i różnorodne. Właściwie próby tylko. Bo któż zdoła wyczerpać, lub choćby pojąć tylko, jaka jest w tajemnicy Chrystusowej „szerokość i długość i wysokość, i poznać przewyższającą (wszelką) wiedzę miłość Chrystusową”? (Ef 3, 18 — 19).

I oto mamy przed sobą próbę nową, jedną z wielu, w postaci księgi o której mówią, że urzeka tych, co ją czytają — „Dzieje Chrystusa” Daniel-Ropsa.

Amicus Plato.

Daniel-Rops odkrył w sobie iskrę artysty. A ponieważ Chrystus pociągnął go ku sobie, artysta swoje talenty poświęcił Chrystusowi. Powieściopisarz, poeta, nowelista, esseista, krytyk literacki, a przy tym historyk z wykształcenia i z zawodu,

¹⁾ Celem niniejszego artykułu jest krytyczne omówienie książki Daniel-Ropsa, „Dzieje Chrystusa”, w tłum. Zofii Starowiejskiej-Morstinowej. Wydawn. „Pax”, Warszawa, t. I, r. 1950, t. II, r. 1951. Przekład polski omawiamy osobno w dziale recenzyjnym obecnego numeru naszego pisma.

niał Daniel-Rops wiele danych, aby, z chwilą kiedy pokusi się o portret Chrystusa Pana, stworzyć dzieło oryginalne, którego dotąd właściwie nikt jeszcze nie dokonał: dzieło sztuki, nauki i wiary zarazem. Dzieło — trzeba dodać — niezmiernie trudne. A jednak, zdaje się, że ambicje autora wzniosły się aż tak wysoko, aż do syntezy literackiego piękna, solidnej wiedzy i szczerzej wiary.

Najpierw sam tytuł książki „Jésus en son temps“ (Jezus na tle swej epoki) wskazuje dość jasno na jeden z zasadniczych celów jej twórcy. Pragnie on mianowicie to uczynić, „czego uczynić nie omieszka żaden rzemiosła swego świadomy historyk: studiować ramy geograficzne oraz środowisko społeczne“ (I, 70)²⁾, religijne, etyczne, polityczne i kulturalne, w których żył, działał i nauczał Jezus Chrystus. Autor przekroczy nawet szczerpłe granice Palestyńskiego kraju, aby wprowadzić czytelnika w daleko szerszy świat — „wspaniały a potajemnie zagrożony“ (II, 326) — świat impérium rzymskiego i greckorzymskiej kultury.

Ale, ostatecznie, perspektywa kraju, czasu i ludzi będzie tylko tłem, w które historyk i artysta oprawi najświętszy obraz Mistrza. Daniel-Rops wie, że „jest zupełną niemożliwością pisać historię Jezusa w tym nastawieniu umysłu, w jakim przystępuje się do pisania o Cezarze czy Napoleonie“. Jezus Chrystus zbyt głęboko wkracza w życie człowieka, aby o Nim mówić i pisać „z tą samą „naukową obojętnością“, z jaką można pisać o wszystkich innych postaciach starożytności“ (I, 79). Mimo to nie ma on zamiaru „bronić tego subiektywizmu, który (zaznacza to nie bez przekąsu) aż nazbyt wiele szkód wyrządził w różnych Żywotach Pana Naszego Jezusa Chrystusa“, gdzie dobre chęci większą odgrywają rolę niż dokumenty“. Najoczywieściej sam autor posiada dobre chęci, ale chce mieć coś więcej jeszcze. „Im wznioślejszy jest przedmiot — stwierdza — tym dokładniejsza powinna być metoda badania“ (I, 81). A chociaż i to nie jest mu tajne, że najdoskonalsze nawet narzędzia pracy badawczej okazały się zawodne i tendencyjne w rękach ludzi uprzedzonych, słusznie sądzi, że narzędzia same w sobie są dobre. Oto dlaczego opowiada się za ściśle naukowym podejściem do sprawy, za „metodą hi-

²⁾ Cyfry w tekście odnoszą się do „Dziejów Chrystusa“; rzymska oznacza tom, arabska — stronicę.

storyczną, którą dziś musi się posługiwać każdy kto chce pisać o Jezusie. Każdy (zaś) wie, że zasadniczo polega ona na drobniawej analizie tekstów, na konfrontowaniu ich z tym wszystkim, co może wykryć historia i archeologia, na poddawaniu ich próbie krytyki tekstualnej, na interpretowaniu ich najzupełniej lojalnie, bez żadnych z góry powziętych idei, bez żadnych tendencji" (II, 295). Daniel-Rops — historyk zamknął się, jak widać, w ściśle określonych i pilnie strzeżonych granicach nauki. Tylko... że Daniel-Rops nie jest wyłącznie historykiem. Jest również artystą. Dla lotów artysty surowe ramy suchej wiedzy okażą się na pewno za ciasne. Potrzebna jest im wolna przestrzeń i swoboda. Stąd to „historyk, nie zapominający o tym, że jest także i powieściopisarzem, musi żądać dla siebie prawa oświeclania tego wszystkiego, co w Ewangeli odnosi się do odwiecznego konfliktu człowieka walczącego z własną grzeszną i śmiertelną naturą, tą odrobiną światła, jaką mógł zdobyć sam, często parząc sobie przy tym palce" (I, 81).

Powieściopisarz, poeta, psycholog słusznie może żądać dla siebie uprawnień szczególnych. Można nie bardzo rozumieć, co oznacza bezpośrednio następujące twierdzenie, że „najgłębsza prawda o Chrystusie nie jest natury historycznej (*d'ordre de l'histoire*), że nie przez analizę, nie przez krytykę ani przez metodę socjologiczną można osiągnąć całkowitą prawdę Syna Człowieczego, lecz raczej przez poznanie serca", ową tajemniczą siłę przylgnięcia, o której mówi Pascal (I, 81). Można i, dla jasności, trzeba powiedzieć bardzo po prostu, że najgłębszym poznaniem Chrystusa jest wiara, która nie jest wprawdzie wiedzą historyczną, ani krytyką, ani socjologią, ale też z istoty swej, nie jest uczuciem, a od swych podstaw historycznych oderwać się nie da. Atoli nikt rozumny nie odmówi historykowi, który chce pozostać powieściopisarzem, poetą, psychologiem stanowiska w pewnej mierze uprzywilejowanego: nawet na terenie ścisłej historii, a nawet historii tak ścisłej i świętej zarazem, jaką są dzieje Zbawiciela. Z drugiej wszakże strony wolno również i czytelnikowi z zajęciem obserwować, czy i w jakich rozmiarach zdołał autor osiągnąć swój ideał historyka, artysty i wyznawcy.

Wyznawca, Daniel-Rops oświadczył otwarcie za innym wyznawcą i artystą, błogosławionym Fra Angelico: „Kto chce malować Chrystusa musi żyć z Chrystusem" (I, 82). „Dzieje Chrystusa" są jednym wielkim i radosnym wyznaniem wiary

w niewysłowioną rzeczywistość Syna Boga Żywego: w Jego Bóstwo i Człowieczeństwo, w Jego naukę, przykłady, cuda, dzieła, w tajemnice Wcielenia i Odkupienia i Kościoła.

Właściwie, jeśli chodzi o dzieje święte, a szczególnie o historyczno-literacki portret Chrystusa, jedynie w wierze żywej, czujnej i oświeconej może nastąpić to niesłychanie delikatne połączenie ścisłości historycznej z „*licentia poetica*“, surowej nauki ze swobodą przyznaną sztuce; owa jednia, w której powieściopisarz, silnie związany z historią i nie przekraczając norm zdrowej egzegezy teologicznej, szeroko rozwija skrzydła pięknej mowy, psychologicznego domysłu, powieściowego konkrety i poetycznego natchnienia.

Pozostaje jeszcze otwarte zagadnienie właściwej proporcji między danymi dokumentów a pierwiastkiem ściśle literackim. I tutaj znów subtelność wyczucia religijnego oraz wrażliwy zmysł estetyczny, będą miały do odegrania znakomitą rolę. Trzeba nie lada talentu, aby stworzyć harmonijną syntezę, zręcznie wymijając Scyllę chłódów przesadnej krytyki historycznej i Charybdę zapalów rozhukanej wyobraźni.

Daniel-Rops był na tyle roztropny, że nie zapuszczał się w groźne przejścia. Niebezpiecznych sytuacji uniknął już choćby dlatego, że pisał nie jakąś „*histoire romancée*“, lecz odtworzył historię po prostu, historię bez przymiotnika. Tylko, że uczynił to sposobem znamionującym nieprzeciętny talent literacki. Stąd czytelnik, po przeczytaniu „*Dziejów Chrystusa*“ samorzutnie i bez wahania dorzuci przymiotnik, orzekając z przyjemnością: „Te dzieje są piękne“. Piękne nie tylko ze względu na przedmiot, który jest samą Pięknością, lecz i ze względu na formę, która chyba niczego nie pozostawia do życzenia³⁾.

Piękne są dzikie skupiska gór, piękne bory mroczne, i łąki uśmiechnięte kwieciami, i strumienie czyste, i katedry gotyckie, i obrazy wielkich mistrzów. Formy piękna są różne i niezliczone. Poeci w swych porównaniach często sięgają do tych nieprzebranych skarbów.

Nie mamy zamiaru pisać poezji, ale gdybyśmy mieli szukać porównań, aby zohrazować sąd o dziele Daniel-Ropsa, nie moglibyśmy szukać wzorców ani w majestacie gór, ani w po-

³⁾ Mówiąc o „pięknej formie“ „*Dziejów Chrystusa*“ mamy jednak na myśli przede wszystkim oryginalny tekst francuski: „*Jésus en son temps*“, nouvelle édition revue et corrigée en juin 1947, Paris, Librairie Arthème Fayard.

tężnym spokojowi średniowiecznych katedr gotyckich. Krainę rzeczy monumentalnych trzeba nam tutaj opuścić. Porównania dostarczy nam raczej, ot, strumień o nurcie spokojnym, który przecina kraj od końca do końca.

Otwierając książkę czytelnik wybiera się na wędrowkę. Unosić go będzie rącza fala po palestyńskiej ziemi. Daniel-Rops jest przewodnikiem. Przewodnik snuje opowieść przedziwną, wędrowiec słucha w milczeniu. Na nowo przeżywa dzieje najbliższe swemu sercu, historię tak zdawać by się mogło swojską jak chleb powszedni, a przecież tak bardzo jeszcze tajemniczą i tak jeszcze nieznaną. Pod czarem słowa ożywia się starożytny kraj, panorama wzdłuż brzegów zmienia się z każdą chwilą i coraz to nowe odsłania widoki.

Przewodnik zdaje się być znawcą tych stron i czasów. Jest miły i usłużny. Uprzedza wszelkie pytania. Sam zwraca uwagę żeglarza na coraz to nowe szczegóły. Opisuje, wyjaśnia, tłumaczy. Oto lekkim rzutem, pełnym psychologicznej prawdy odzwierciedlającą jakąś sytuację, to znów kreśli jakiś portret. Kiedy indziej, jakby mimochodem, sięgnie do dziejów jeszcze dawniejszych, wywoła z przeszłości ludzi i wypadki związane z tym a tym miastem, z tą drogą, z tą studnią, z tą górą... Wzniosłą prostotą Ewangelii ukaże przy okazji na tle apokryficznych protactw i śmieszności. Doliny, góry, rzeki, miasta, pałace, chaty, drogi, odległości, drzewa, kwiaty, skały, zwierzęta i ryby... ludzie — ludzie przede wszystkim: ich religia, przekonania polityczne i obyczajowe, zwyczaje i dzieje, sposób myślenia i mówienia, śmieszności i zbrodnie, małość i wielkość, szlachetne uniesienia i nędzne upadki, nadzieje i bóle — wszystko przesuwają się wzdłuż brzegów strumienia mowy, która płynie... Swobodną ręką przewodnik czerpie z różnych skarbców wiedzy o onych czasach i ludziach: z ksiąg świętych i z ksiąg świeckich, z dziejów Starego Przymierza i z Talmudu, z historii ewangelicznej i rzymskiej, z geografii, topografii, botaniki, archeologii i sztuki. Sztuki zwłaszcza. Często, bardzo często pamięć przekazuje wyobraźni jakieś płótno czy jakąś rzeźbę różnych mistrzów z różnych miejsc i z różnych wieków. Tak rozsnuwa się, przeplatana z wdziękiem, opowieść ewangeliczna o Jezusie z Nazaretu: o Bogu-człowieku, który żył z tamtymi ludźmi, na rolę tamtych serc siał ziarno prawdy Bożej, bywał przedmiotem zachwytu i nienawiści; cieszył się i cierpiał. Chodził tamtymi

drogami, kołysało Go tamto jezioro, gościła Go tamta świątynia... aż ten krzyż stanął na tamtym wzgórzu.

Ludzie, choć tamci, rzeczy, choć tamte, w mowie przewodnika stają się konkretem i bliskością. Czy i ile będzie w tej pochwalie przesady?

Żeglarz-czytelnik, który płynie unoszony strumieniem mowy, słucha w skupieniu. Przerywać nie śmie, pytać, jak mu się zdaje, nie ma o co. I po cóż zresztą? Przewodnik odgaduje jego pragnienia. Więc żeglarz, który po raz pierwszy odbywa podróż taką, chłonną otwiera swój umysł na promienie tryskającej obficie erudycji; zdaje się z ufnością na to słowo lotne, barwne, sugestywne, które erudyta wypełnia treścią, a którym artysta oplata historyczne wątki. Czytelnik nie nuży się wcale. Jest mu wygodnie i przyjemnie. A jeśli nawet, gdzieś na jakimś zakręcie opowiadania spostrzega nagle, choć niewyraźnie, że czuje się jakoś nieswojo; że oto jakieś słowo dziwnym brzmi echem w jego sercu; że oto, być może, nieznacznie wsącza się do duszy jakaś myśl, której nie odpowiada rezonans pojęć, zrodzonych prostym i nieuczonym czytaniem świętej Ewangelii — jeśli... czytelnik nie zda sobie zapewne sprawy ze swego stanu. O dalsze wyjaśnienia prosić nie będzie. Jest sam jeden w tym nowym świecie, a przewodnik wie tak dużo i mówi tak pięknie.

Magis amica veritas.

Ale przypuśćmy, że czytelnik-nowicjusz nie jest sam. Jest jeszcze ktoś trzeci, ktoś, komu urozmaicone tereny biblijnej wiedzy nie są całkowicie nieznane, jako że nie po raz pierwszy odbywa ewangeliczną pielgrzymkę po śladach Zbawiciela. Zapytany, w drodze powrotnej, co sądzi o dziele Daniel-Ropsa, wyznałby zapewne, że wypełniają go uczucia mieszane, że zatem i odpowiedź jego nie da się ująć w proste, wolne od zastrzeżeń zdanie.

I miałby słuszność. Bo, w rzeczy samej, strumień Danielowego opowiadania nie wszędzie jest tak równy, ani tak przejrzysty, ani nawet tak całkowicie bezpieczny, jakby się to na pierwszy rzut oka zdawać mogło.

Pomijając stronę formalną, której piękno uzna każdy; nie wchodząc również w osobiste intencje autora, które są oczywiście najlepsze, ale o których mówić nie będziemy, samo dzieło, treściowo ujęte, jest na ogół poprawne. Ale pod tym wzglę-

dem istnieje cały szereg dzieł lepszych, zasadniczo wolnych od uchybień właściwych dziełu Daniel-Ropsa. Będą to żywoty Chrystusa Pana pisane po większej części przez specjalistów. Otóż Daniel-Rops nie jest specjalistą. Jego dzieło jest owocem lektury rzeczy już gotowych. Choć wyjątkowo tylko powołuje się otwarcie na autorytety zewnętrzne, uważny czytelnik odkryje, nawet bez pomocy bibliografii podanej na końcu, wcale wyraźne ślady prowadzące do źródeł, z których czerpie swe natchnienie i swe wiadomości. Poza stylem i kompozycją, które są wyłączną jego własnością, oryginalne są w opowiadaniu Daniel-Ropsa rozmiary tła religijnego, historycznego, etnicznego, politycznego, etycznego itd., oraz jego rozmieszczenie w toku „Dziejów Chrystusa“. Powiedziałem „rozmiary tła, oraz jego rozmieszczenie“, bo jeśli chodzi o rzecz samą, dzieło Daniel-Ropsa nie stanowi osobliwego wyjątku. Już na długo przedtem pisał Willam „Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel“. Zresztą i inni również biografowie Chrystusa Pana tkają ewangeliczną opowieść na kanwie ówczesnych stosunków. Lecz zazwyczaj informacje bywają, w głównych swych zrębach, umieszczane w rozprawach wstępnych. Daniel-Rops opuścił te kadry. Czy szczęśliwie?

Kto miał zamiar pisać „Jésus en son temps“ nie mógł, rzecz jasna, uniknąć częstych objaśnień, opisów i obrazów Jezusowych czasów. Rozumiemy to doskonale. Niemniej, zdaje się nam, że nic ewangelicznego wątku przerywa się w dziele Daniel-Ropsa zbyt często i zbyt długie upływają chwile, zanim się nawiąże z powrotem⁴⁾. I czy naprawdę nieuzasadniona będzie skarga, że tło w „Dziejach Chrystusa“ rozrasta się nadmiernie, że na barwnej panoramie różnorodnych wspomnień postać samego Zbawiciela nie jaśnieje tą pełnią światła, jakie zdolny mistrz słowa mógłby pochwycić i utrwalić? Czy nie prawda, że chwała, wielkość, świętość i moc Pana, boskość rzeczywistości Syna Człowieczego promieniują z większą siłą z prostych kart Ewangelii niż z bogatej tkaniny opowieści autora? Domyślamy się dlaczego. Każde słowo Ewangelii głosi

⁴⁾ Oto kilka ważniejszych „rozdziałów“, które naszym zdaniem mogłyby co najmniej równie dobrze znaleźć właściwe im miejsce w uwagach wstępnych: „Oczekiwanie Mesjasza“ (I, 101 — 105), „Jeden powiat cesarstwa“ (I, 167 — 202), „Dni galilejskie“ (I, 255 — 257) — lub raczej w zakończeniu dzieła: „Syn Człowieczy, Syn Boży“ (II, 5 — 48). Nie jest nam całkowicie jasne, dlaczego autor opisuje chrzest Chrystusa Pana przed opowieścią o Zwiastowaniu i Narodzeniu (I, 110 — 115).

Jezusa, wypowiada Jezusa, powtarza Jezusa; opowiadanie Daniel-Ropsa zwraca uwagę na wiele innych jeszcze osób, rzeczy i zjawisk. Czy zawsze w sposób nieunikniony? czy było to konieczne w toku opowiadania? i czy w tym stopniu? Uważny czytelnik spostrzeże również z łatwością charakter na ogół dość schematyczny „Dziejów Chrystusa”. Autor nie odtwarza ewangelicznej akcji według jakiegoś szczegółowego następstwa, lecz szkicuje raczej obrazy ogólne, wokół jednej idei centralnej gromadząc fakty rozproszone po kartach Ewangelii. Zresztą i tej metody nie trzyma się niewolniczo. Autorowi z tego tytułu nie czynimy zarzutu. Był wolny w wyborze metody. Co najwyżej można się wahać w odpowiedzi, czy tytuł tłumaczenia polskiego całkowicie odpowiada intencjom autora i ogólnemu charakterowi dzieła. Dzieło nie uwzględnia całej treści ewangelicznej.

Pod adresem autora wolno nam natomiast inne ważne postawić pytanie. Mianowicie, czy portret Chrystusa jest dokładny we wszystkich szczegółach. Odpowiedź nie będzie jednolita. Na ogół, obraz Zbawiciela pióra Daniel-Ropsa nie odbiega od innych mniej lub więcej udanych portretów. Ale też ich nie przewyższa. Czyżby raczej miało być przeciwnie?

Autor w pełni jest świadom tego, że Bóg-człowiek uchyla się spod prawd psychologicznej analizy (I, 269), że wypowiedzieć się nie da. Nie jeden raz na kartach „Dziejów Chrystusa” pojawiają się wyrazy wiary i miłości szczególnie mocne. Oglądamy wówczas autora na kolanach przed Panem (II, 154). Ale oto, niespodziewanie, rozlegają się akcenty, które dziwią swą niefrasobliwością lub, i ranią swym fałszem. I tak na przykład, według Daniel-Ropsa, Zbawiciel nieraz posługiwał się ironią (I, 297, 298; II, 24, 83). Autor mniema, że jako dwunastoletnie pacholę powiedział swej Matce w świątyni „twarde, nieludzkie słowa” (I, 160); że „należy do owej rasy gwałtowników, która wydaje proroków, ale która także rzuca się, wzburza i poddaje oburzeniom nie mającym nic wspólnego z p o b u d k a m i d u c h o w y m i ” (podkreśl. m.) (II, 24 — 25). I cóż, że za chwilę Daniel-Rops powie o Chrystusie, iż „unoszące go odruchy gwałtownych uczuć i namiętności nie pozbawiają go najzupełniej jasności spojrzenia” (II, 25)? Autor nie cierpi „cukierkowych” portretów Jezusa. Podobna mu się raczej „ten Żyd nerwowy” (I, 222). Kiedy Pan pisze palcem po piasku, autor pyta domyślnie, między innymi,

„czy były to obliczenia kabalistyczne“ (II, 59). Trudno zrozumieć, jak godzi autor z godnością Boga-Człowieka oraz z katolicką nauką swe orzeczenia o „ścieraniu się natur“ boskiej i ludzkiej (II, 165), lub boskiej i ludzkiej woli (II, 47), o konieczności staczania walk (pokus) podobnie jak my ludzie (II, 47)⁵⁾, i ponadto o „tendencji do upraszczania, jaką mają ludzie biedni“, kiedy mówią o zbytku (I, 164). I o czym myślał historyk, kiedy pisał o Faryzeuszach: „Trudno jest sądzić sprawiedliwie, pamiętając o strasznym oskarżeniu, jakie wytaczał przeciwko nim Jezus“ (I, 180)? Czyżby sąd Chrystusowy miał na błędne tory skierowywać historyczną ocenę? Czytelnik osądzi czy tego rodzaju wypowiedzi świadczą o zrozumieniu osoby Zbawiciela oraz o czci należnej Synowi Bożemu!

Daniel-Rops pragnie być historykiem baczny. Snując dzieje postaci, wobec której nie podobna jest być obojętnym, chce uczynić wszystko, aby wstąpić na szczyty naukowej obojętności. Wpatrzony w Jezusa Chrystusa, ma jako historyk tę ambicję, aby umysł zachwycony nie przeoczył niczego w dokumentach, aby serce oczarowane nie wywiodło umysłu poza granice ściśle znanej rzeczywistości. Zda się, że wyznawca powiedział sobie otwarcie, iż odtwarzając dzieje Pana, jako wierzący i dlatego właśnie, nie może opuszczać terenu faktów. Musi być ostrożny w swych sądach, umiarkowany w wysnuwaniu wniosków, niezależny od uprzedzeń, a zależny od dokumentów. Musi mierzyć i ważyć. I tak też czyni. Ale i tutaj stosuje się znane powiedzenie: „Quandoque bonus dormitat Homerus“.

Bywa, że powieściopisarz zbyt śmiało sobie poczyną, a historyk zdaje się o tym nic nie wiedzieć. Bywa również inaczej. Historyk posuwa się po terenie mocnych faktów z ostrożnością tak niebywałą, jak gdyby stapał po grząskiej otchłani. Jego krytyka historyczna przeobraża się wówczas w hyperkrytykę o rozmiarach niekiedy dość niepokojących. W tych stanach hy-

⁵⁾ W obronie autora zdaje się przemawiać okoliczność, że nie jest on teologiem. To prawda, ale katolik, który zabiera głos w sprawach tak doniosłych jak psychologia Syna Bożego, nie może pominąć głębszego studium katolickiej nauki teologicznej. Winien co najmniej sprawdzić poprawność swych sądów. Pisząc zaś o wzajemnym stosunku woli boskiej i ludzkiej w Chrystusie Panu, trzeba mieć przed oczyma orzeczenia soboru Laterańskiego (r. 649; por. Denzinger: „Enchiridion Symbolorum“, n. 269) oraz soboru Konstantynopolskiego III (r. 680 — 681; por. Denz. n. 291); odnośnie zaś do „walk“ Zbawiciela, sob. Konstant. II, Denz. n. 224. Por. św. Tomasz, „Summa theologia“, III, q. 14, a. 2; q. 15, a. 2; q. 18, a. 5 i 6; q. 46.

perkrytycznego nateżenia dzieją się tu i ówdzie rzeczy, które zdają się uchodzić świadomości pisarza-wyznawcy. W rezultacie wagi krytyki zachowują się osobiście. Raz fakty potężne padną na wagę zbyt czułą, innym razem rzeczy delikatne i wymagające precyzji spoczną nieznacznie na wadze zbyt wielkiej. Nie brak również rzeczy, które zdają się wagi w ogóle unikać. Unoszą się tak jakoś swobodnie, w atmosferze, w postaci bądź pytania, bądź trudności czy insynuacji zawieszonych tajemniczo i chwiejnie, o których trudno coś ścisłego powiedzieć, a które przecież niepokoją: coś chcą powiedzieć.

Porównania te mogą się wydawać lekko zagadkowe. Oddajemy zatem głos faktom, które najlepiej wyjaśnią znaczenie powyższych obrazów. Fakty tylko: bez szerszych komentarzy, dyskusji, argumentacji.

a) **Bonus dormitat Homerus** — Wiedza biblijna obejmuje swym zakresem tak różne działy nauki, że tylko bardzo wytrawny specjalista może w jej obrębie czuć się swobodnie i poruszać się pewnie. Daniel-Rops — powiedzieliśmy — specjalistą nie jest. Prawda, że zdobytymi wiadomościami posługuje się na ogół trafnie i rozmieszcza je zręcznie. Czytelnik ufa, że autor przyswoił sobie dokładnie swe lektury i przemyślał je gruntownie. Jeśli jednak zechce sprawdzić, przekona się z rozczarowaniem, że jego ufność nie zawsze opiera się na niewzruszonych podstawach. Znajdzie bowiem omyłki, potknięcia się i błędy w ilości stosunkowo wcale nie znikomej. Niektóre z nich będą drobne i mało ważne, o innych nie będziemy mogli tego powiedzieć.

I tak np., zaczynając od drobniejszych, znane słowa św. Augustyna: „Noverim te, noverim me“ Daniel-Rops tłumaczy: „Gdybym znał Ciebie, znałbym siebie“ (Boże!) zamiast: „Obym poznał Ciebie, obym poznał siebie!“ (I, 81).

Na temat liczby niemowląt zabitych na rozkaz Heroda w Betlejem Daniel-Rops pisze: „Osada liczyła wtedy zapewne około dwa tysiące mieszkańców. Jeśli się przyjmie, że na tysiąc ludzi rodzi się rocznie około trzydziścioro dzieci, uwzględniając podział ich wedle płci (rozkaz królewski dotyczył tylko dzieci płci męskiej), a także uwzględniając śmiertelność normalną, można przypuszczać, że ilość wyrażała się cyfrą około dwudziestu pięciu“ (I, 151). Wynik obliczenia jest poprawny, ale tylko w założeniu, że wiek niemowląt nie przekraczał jednego roku. Otóż Ewangelia mówi wyraźnie, że wyrokiem Hero-

da objęte były dzieci „od dwóch lat i niżej“ (Mt 2, 16). Daniel-Rops musiałby zatem liczbę niemowląt podwoić. Mimo to cyfra przez niego podana zgadza się z obliczeniami innych komentatorów. Tylko, że obliczenia tych ostatnich, opierają się na odmiennej przesłance, na przypuszczeniu mianowicie że osada liczyła około 1000 mieszkańców, nie zaś 2000 jak podaje Daniel-Rops.

Autor sądzi, że słowa Zbawiciela wypowiedziane do św. Piotra nad jeziorem Tyberiadzkim: „Paś owce moje, paś baranki moje“ były „zatwierdzeniem“ najwyższej władzy Piotra. Rzecz się ma inaczej. Były właściwą instytucją najwyższej władzy Papieża, wypełnieniem obietnicy danej pod Cezareą Filipową.

Na pytanie, czy czwartek ostatniej wieczerzy paschalnej i piątek ukrzyżowania przypadały w owym wielkim tygodniu na 14 i 15 miesiąca nizan, jak to można wnosić ze sposobu mówienia trzech pierwszych Ewangelistów (Synoptycy), czy też na 13 i 14 nizan, jak to zdaje się wynikać z Ewangelii św. Jana, — autor odpowiada: „Można przyjąć (w tłumaczeniu polskim „przypuszczać“), że św. Jan piszący w środowisku greckim uważał, podobnie jak i my, że dzień zaczyna się o godzinie zero, czyli o północy, podczas gdy Żydzi liczyli dzień od jego wigilii wieczór, od zachodu słońca; wieczór 14 nizan stanowił urzędowo już część 15“ (II, 147). Innymi słowy, św. Jan cały dzień 14 nizan uważałby, według autora, za 14, podczas gdy Żydzi (i Synoptycy) ten sam dzień zwałiby od zachodu słońca już 15 nizan. Wyznajemy, że odpowiedź wydaje się nam większą tajemnicą niż pytanie. Właściwie nie postąpiliśmy ani kroku naprzód, przyjmując, że według św. Jana czwartek wieczerzy paschalnej był od północy do północy 13 nizan, zaś według Synoptyków był, od wieczora, już 14-tym dniem tegoż miesiąca. Ewangelie bowiem nie wymieniają dni miesiąca, lecz dają opis wypadków, jakie zaszły w dwóch dniach tygodnia (czwartek i piątek). Trudność na tym polega, że tenże sam czwartek zdaje się być u św. Jana *p r z e d e d n i e m* wigilii święta Paschy (wigilią wigilii), a więc 13 nizan; u Synoptyków natomiast *w ł a ś c i w ą* już wigilią Paschy, a zatem 14 nizan i to dniem 14 nie od wieczora tylko, lecz już od samego rana. Wieczór tego dnia byłby u Synoptyków już początkiem 15 nizan.

Rozwiązanie bardzo zadowalające i dziś nieomal powszechne jest zgoła inne. Daniel-Rops, jak się zdaje, podał je nieco ni-

żej, ale uczynił to w sposób tak ciemny, że trudno przypuścić, aby czytelnik, który po raz pierwszy spotyka się z tym zagadnieniem, mógł ocenić rzeczywistą siłę danej odpowiedzi ⁶⁾. Ponadto, rozwiązanie, o którym mowa, Daniel-Rops wiąże z pytaniem, „dlaczego Jezus nie obchodził święta tego samego dnia co faryzeusze“. Możemy spokojnie odpowiedzieć, że Zbawiciel obchodził święto dokładnie tego samego dnia co Faryzeusze. Nie wiadomo tylko dokładnie, dlaczego Daniel-Rops utożsamia „Żydów“, o których św. Jan mówi bardzo ogólnie (J 18, 28), właśnie z Faryzeuszami (II, 146). W ten sposób już samym postawieniem zagadnienia przesądza się w pewnej mierze o jego rozwiązaniu.

W tym niezmiernie interesującym zagadnieniu chronologicznym nie ośmielamy się zarzucać autorowi błędu. Z dziwnym atoli uporem myśl wraca tutaj do pytania, czy nie znajdujemy się przypadkiem w obliczu problemu, który zasługiwał na głębsze przemyślenie, jeśli już nie na szersze traktowanie.

Z daleko większą natomiast śmiałością, a wbrew temu, co sugeruje autor, nie możemy przyjąć, „że św. Jan uważał... że dzień zaczyna się... o północy“. W całej swej Ewangelii św. Jan stosuje się do ówczesnego kalendarza żydowskiego ⁷⁾. I tak np. dworzanin królewski, którego syna uzdrowił Zbawiciel, dowiaduje się w drodze powrotnej do swego domu, że „wczoraj o siódmej godzinie“ (Jn 4, 52) syn odzyskał zdrowie. Daniel-

⁶⁾ Istota rozwiązania polega na tym, że Saduceusze, którzy wówczas stali u steru, ze względów, które trudno nam tutaj wymieniać, uważali ów czwartek za 13 nizan a piątek za 14, Faryzeusze zaś ten sam czwartek i ten sam piątek oznaczali jako dzień 14 i 15 nizan. Wynikiem tych różnic był fakt, że Saduceusze obchodzili tego roku Paschę w s o b o t ę, która była w ich oczach 15 nizan, którego to dnia obchodzono święto Paschy. Tym się tłumaczy, że piątek ukrzyżowania ukazuje się nam u św. Jana (i zresztą wcale również wyraźnie u Synoptyków) jako wigilia wielkiego święta. Faryzeusze natomiast, wraz z większością ludu, obchodzili święto Paschy w p i ą t e k, który z kolei uważali za 15 nizan. I tym się tłumaczy, że Zbawiciel, wraz z większością ludu, spożył wieczerzę paschalną we czwartek, który Faryzeusze uważali za wigilię Paschy. Św. Jan dostosował się do kalendarza Saduceuszów, Synoptycy zaś do kalendarza Faryzeuszów. W ten sposób jeden i ten sam dzień (np. piątek ówczesny) — według różnych jednak kalendarzy — był równocześnie i 14 nizan (Saduceusze, św. Jan) i 15 nizan (Faryzeusze, Synoptycy). (Por. J. Ricciotti, „Vie de Jésus Christ“, Paris, 1947, str. 589 — 595). Kiedy więc Daniel-Rops kończy swe rozważania uwagą, „że najnowsze i najpoważniejsze prace opowiadają się za chronologią św. Jana“, wolno nam z kolei zauważyć, że prace autorów katolickich, których wymienia (Lagrange, Lebreton, Prat, Ricciotti), nie czynią wyboru między Ewangelią, lecz opowiadają się i za jedną i za drugą chronologią, ponieważ obie są prawdziwe.

⁷⁾ Por. Jn 1, 39; 4, 6; 4, 52; 19, 14.

Rops opowiada ten cud Jezusowy, a czytelnik, któremu autor nie skąpi zazwyczaj wyjaśnień, nawet i w tym przedmiocie, nie wie tym razem, że godzina „siódma“ oznacza mniej więcej naszą godzinę 13. Więc dziwi się wielce, że „oficer“(?), który wyjechał z Kafarnaum „wczesnie i konno“ osiąga Kanę (odległość około 30 kilometrów) dopiero „o godzinie siódmej“. Wzamian za to dowiaduje się już tutaj, że „początek dnia przypadał u Żydów w wigilię dnia“ (I, 247). Autor przyznaje zatem, że św. Jan uwzględnia w swym opowiadaniu kalendarz żydowski, a zatem nie „uważa“, że dzień zaczyna się o północy.

Jeszcze wyraźniej myli się autor, kiedy po opowieści o chrzcie Chrystusa Pana, tak ciągnie dalej: „Nazajutrz, opowiada IV Ewangelia, widząc, jak Jezus idzie ku niemu, prorok woła: „Oto baranek Boży, oto który gładzi grzech świata“ (I, 115). W rzeczywistości słowa te wypowiedział św. Jan Chrzciciel bynajmniej nie „nazajutrz“ po chrzcie Pana, lecz „nazajutrz“ po rozmowie z delegacją żydowską. Od chrztu Jezusowego upłynęło w międzyczasie co najmniej dni czterdzieści.

„Głuchoniemy ślepiec“, którego według Daniel-Ropsa (I, 264) Chrystus Pan miał uzdrowić w Fenicji, nie był ślepcem, lecz tylko głuchoniemym i cud został dokonany nie w Fenicji, lecz w Dekapolu (Mk 7, 31 — 37)⁸⁾.

W Ewangelii św. Jana autor widzi dwa tylko święta Paschy „zarysowane bardzo jasno i bezspornie“ (Jn II, 1, 13 i XI, 55), trzeciego się domyśla (Jn VI, 4) (I, 239). Otóż nie ulega najmniejszej wątpliwości, że św. Jan wymienia trzy święta Paschy (Jn 2, 13; 6, 4; 11, 55). Jeśli się można czegoś domyślać, to chyba Paschy czwartej w anonimowym święcie, o którym św. Jan mówi w rozdziale 5, w. 1. Sprawa jest doniosła ze względu na określenie czasu trwania publicznej działalności Zbawiciela.

„Bethabara“ — Tym słowem Daniel-Rops uroczyście zaczyna swą opowieść ewangeliczną. W przypisku str. 85 t. I wyjaśnia: „Ewangelia św. Jana mówi w swym dzisiejszym tekście „Betania“. Ale w kilku tekstach greckich czytamy „Bethabara“. Toteż ustalił się zwyczaj używania raczej drugiej nazwy, aby uniknąć pomieszania z wioską Betania, położoną blisko Jerozolimy, tą, w której Jezus wskrzesił Łazarza“. Krótki ten tekst wymaga pewnych sprostowań: 1) „Z w y c z a j“ używania

⁸⁾ Później, autor wspominając po raz wtóry o tym cudzie, podaje wiadomości zgodne z rzeczywistością (I, 322).

raczej drugiej nazwy" nie istnieje. Egzegeta tej miary co Lagrange stwierdza po prostu, że „bardzo ograniczony swój sukces zawdzięcza ta nazwa Orygenesowi“. 2) „Dzisiejszy tekst“, w którym czytamy „Betania“, jest z małymi wyjątkami tekstem wszystkich rękopisów. Uznaje to otwarcie sam Orygenes⁹⁾. 3) Dlatego właśnie, „aby uniknąć pomieszania z wioską Betania, położoną blisko Jerozolimy“ św. Jan nie mówi „Betania“, lecz „Betania za Jordanem“ (Jn 1, 28). Św. Jan wiedział co mówi.

O św. Janie Chryzostomie, którego ostatnie losy autor porównuje do losu św. Jana Chrzciciela, czytamy: „Sam zginie w okolicznościach dość podobnych z woli cesarzowej Eudoksji“ (I, 291). Otóż św. Jan Chryzostom nie „zginął“, lecz umarł śmiercią naturalną, a więc nie w podobnych okolicznościach i nie z woli cesarzowej Eudoksji.

Ma słuszość autor, kiedy mówi, że spis kanonicznych ksiąg świętych, podany przez sobór Kartagiński, „jest dokładnie taki sam, jak spis, który... ogłosił sobór Trydencki“. Myli się jednak bardzo, kiedy dorzuca w przypisku: „Z tą jedynie różnicą, iż sobór Trydencki przypisuje list do Hebrajczyków św. Pawłowi, podczas gdy sobór Kartagiński uznał go za anonimowy, tak samo jak to jeszcze czynią biblie protestanckie“ (I, 32). Można by z tych słów wnioskować, że biblie protestanckie są wierniejsze tradycji, niż sobór Trydencki. Rzecz ma się zgoła przeciwnie. Sobór Kartagiński nie tylko nie uznaje listu do Żydów za anonimowy, lecz osobno i wyraźnie określa: „... Pawła apostoła listów trzynaście i tegoż samego do Żydów (list) jeden...“¹⁰⁾.

Zdaniem Daniel-Ropsa z faktu że Najświętsza Maryja Panna była samotna(?) w chwili narodzenia Chrystusa Pana „teologowie wysnuli daleko idące wnioski o cudownych okolicznościach tych narodzin i o dziewictwie Maryi rodzącej“ (I, 137)¹¹⁾. — Katolik powinien wiedzieć, że wieczyste dziewictwo Matki

⁹⁾ M.-J. Lagrange O. P., „Évangile selon saint Jean“, 1948, str. 38.

¹⁰⁾ Conc. Carthaginense (III) 397. De canone sacrae Scripturae Por. Denz. n. 92.

¹¹⁾ W tekście francuskim czytamy: „... les théologiens en ont conclu beaucoup de choses sur les conditions miraculeuses de la naissance et la virginité de Marie in partu“. — W tekście polskim, gdzie „beaucoup de choses“ jest przetłumaczone przez „daleko idące wnioski“, wyrażenie to posiada odcień lekko ironiczny, który u Daniel-Ropsa, jak się zdaje, nie istnieje. W każdym razie teologowie przyjęliby z wdzięcznością, gdyby autor zechciał wyjaśnić, jakie to są owe „liczne rzeczy“, które oni mieli wysnuć...

Bożej nie jest tylko jakimś wnioskiem przez teologów wysnutym, lecz dogmatem wiary przez Boga objawionym, a zawartym w Piśmie św. i w Tradycji¹²⁾.

b) **Waga nie dość czuła** — Fakty przytoczone mówią, jak się nam zdaje, dość wyraźnie: „Nie wszystko w dziele Daniel-Ropsa zostało rzucone na szale krytyki“. Fakty inne dodają: „Nie wszystko zostało odmierzone na szalach dostatecznie precyzyjnych“. Znaczy to, że autor grzeszy bądź pewnością zbyt wielką, bądź ścisłością zbyt małą, bądź i jednym i drugim. Píše np.: „Jest zupełnie (absolutem) pewne, że najdawniejsza nauka chrześcijańska gardziła tekstem pisanym i była wyłącznie (rigoureusement) ustna“ (I, 20). Najzupełniej pewne jest to, że zwłaszcza w początkach Kościoła Ewangelia ustna czyli tradycja, cieszyła się niezaprzeczalnym pierwszeństwem. Zresztą pod pewnym względem cieszy się nim zawsze. Czy **z u p e ł n i e** „gardziła“ tekstem pisanym? Niechaj na to pytanie odpowie świadek z tamtych czasów: „Ponieważ wielu starało się **s p i s a ć** porządną historię tych rzeczy, które się w nas dokonały, jakie nam podali ci, co się im od początku przypatrywali i byli sługami słowa, postanowiłem i ja... spisać itd.“ (Łk 1, 1 — 3). — Św. Łukasz pisał te słowa przed rokiem 62 — 63¹³⁾.

¹²⁾ Dwadzieścia stronic dalej Daniel-Rops mówi wyraźnie, że Kościół, w oparciu o tradycję (czy tylko o tradycję?), naucza wieczyste dziewictwo Matki Bożej. O „wnioskach teologów“ nie ma już tutaj mowy. Autor myli się jednak, kiedy zbyt ogólnie twierdzi, że Tertulian tej „głęboko zakorzenionej tradycji“ nie chciał przyjąć, „ale którą Orygenes zdaje się potwierdzać“ (I, 157). Nie dość ostrożny w stosunku do Tertuliana, autor zachowuje ostrożność przesadną w stosunku do Orygenes. Tertulian uznawał dziewictwo Matki Chrystusowej w poczęciu Syna Bożego, nie przyjmował natomiast dziewictwa późniejszego: w rodzeniu i po narodzeniu (in partu et post partum). Orygenes zaś na pewno uznawał dziewictwo Niepokalanej w poczęciu Zbawiciela i później w całym dalszym życiu (ante partum et post partum). Pewne wahanie spostrzegamy jedynie w odpowiedzi, czy samo narodzenie Chrystusa Pana nie naruszyło dziewictwa Matki. A wahał się Orygenes w tym znaczeniu, że najpierw kategorycznie zaprzeczył, następnie jednak, po latach, również kategorycznie przyjmował już bez żadnych zastrzeżeń. Najwidoczniej Daniel-Rops sam uznał, że wzmianki o Tertulianie i Orygenesie nie należą do szczęśliwych, ponieważ w wydaniu z r. 1947 nie znajdujemy ich wcale.

¹³⁾ I znów dwadzieścia stronic niżej Daniel-Rops uznaje istnienie fragmentów pisanych, kiedy mówi, że św. Paweł „bez wątplenia musiał mieć w ręku któryś z tych zapisków, jakimi posługiwali się misjonarze“ (I, 41). Zresztą już na stronie 25 wspomina o „zapiskach apostoelskich“. Na str. zaś 58 żąda, by przy rozważaniu „zagadnienia synoptycznego“ pamiętać o owych „misjonarskich książeczkach“, których istnienie jest wielce prawdopodobne (dont on soupçonne l'existence), o owych „Prewangeliiach, o których wspomina św. Łukasz na początku swego dzieła“.

Skąd pewność, że „epizod z jawnogrzeznicą, jeden z klejnotów Ewangelii według św. Jana, nie wchodził początkowo w skład tekstu“ (I, 27)?¹⁴⁾, że początki Sanhedrynu sięgają aż do piątego wieku przed Chrystusem (I, 179)? że jedno z najstarszych pism chrześcijańskich, jakie do nas dotarły, „Dida-ché“ pochodzi z roku około 150 (II, 91)? — nie zaś z okresu 90 — 110 albo może i wcześniej jeszcze? że drzewo figowe, na którym spoczęło przekleństwo Jezusa, uschło „w nocy“, i że tak właśnie „twierdzi św. Marek“ (II, 123). W Ewangelii św. Marka nie znajdujemy o „nocy“ najmniejszej nawet wzmianki. To zaś, „że uczniowie zobaczyli drzewo martwe nazajutrz rano“, nie daje pewności, że figa uschła „w nocy“.

Nie brak również objawów innej jeszcze swobody. Co ma np. oznaczać powiedzenie, że „autorytet tekstu (ewangelicznego) jako księgi świętej zaczyna się na pewno nie później jak w sto lat po śmierci Jezusa (remonte á moins de cent ans après la mort de — Jésus“ — (I, 33)? Z tego okresu — należało co najmniej powiedzieć — dotarły do nas wyraźne świadectwa w tym względzie, co nie jest to samo. Lub to inne zdanie: „Można sobie wyobrazić, jak pokorni, gorliwi chrześcijanie opowiadali sobie z zapałem owe cudowne (pitoresques) historie św. Marka, powodując się — trzeba przyznać — raczej wiarą, niż dbałością naukową“ (I, 50 — 51)? Czy Daniel-Rops naprawdę sądzi, że słowami Chrystusa Pana do Samarytanki: „Zbawienie przychodzi przez Żydów“, św. Jan Ewangelista stwierdza swoją własną przynależność do „ludu wybranego“ (I, 61)? Czy słowa „twarda jest ta mowa“ były wypowiedziane przez „Apostołów“ i czy do „Apostołów“ powiedział Zbawiciel: „Są między wami tacy, którzy nie wierzą“ (I, 317)? Św. Jan mówi ogólnie o „ucz-

¹⁴⁾ W tomie II, str. 60 autor wyraża się pozornie oględniej: „Wy-daje się, że ustęp ten jest w czwartej Ewangelii interpolowany“ i przy-tacza dowody, które za tym przemawiają. Samorzutnie ciśnie się tutaj pytanie, dlaczego skrupulatny krytyk, okrom kilku domysłów, które ewen-tualnie tłumaczyłyby nieobecność tego fragmentu w niektórych starych rękopisach, nie przytoczył właściwych dowodów przeciwnych, przemawia-jących za jego autentycznością. — „Kościół — ciągnie autor dalej — uwa-ża go dzisiaj za natchniony“. Czy tylko „dzisiaj“? Fragment ten, jeśli chodzi o jego wartość kanoniczną, spełnia oba warunki, jakie odnośnie do pism natchnionych sformułował sobór trydencki: 1) Od początku wchodził w skład łacińskiej Wulgaty; 2) ma za sobą tradycję Kościoła zachodniego począwszy od IV wieku, tradycję równoznaczną ze świadec-twem całego Kościoła. Por. A. Durand S. J., „Évangile selon saint Jean“, 1927, str. 243.

niach" (Jn 6, 60 — 61; 66) i dość wyraźnie przeciwstawia ich „Apostołom" (Jn 6, 67).

A już chyba z wyraźnym niepokojem przyjmie czytelnik zbyt ogólne i dlatego zbyt wiele mówiące orzeczenie autora, że „historia nie była celem Ewangelistów" (I, 238); że Chrystus Pan „będąc człowiekiem odczuwa namiętności ludzkie: gniewa się, miota, uderza" (I, 222). „Namiętności" ludzkie Zbawiciela. To prawda, ale jakżeż subtelnego trzeba pióra i jak dokładnego wykształcenia teologicznego, aby o nich pisać poprawnie!

c) **Waga zbyt cieżka** — Oczywiście skrzywdziłby autora, kto by sądził ogólnie, że nie potrafi on ważyć swych myśli i dobrać swych słów. Daniel-Rops umie myśleć ściśle i mówić precyzyjnie. W wypowiedzianiu swych sądów krytycznych zachowuje na ogół dość dużą ostrożność. Niestety, trzeba równocześnie dorzucić, że ostrożność posuwa się niekiedy zbyt daleko, przeobrażając się w tę dziwną powściągliwość, która z niemałą dla prawdy szkodą nie śmie otwarcie wypowiedzieć całej prawdy.

Sprawiedliwość każe nam przytoczyć następujące słowa Daniel-Ropsa: „Ewangelia... jest to dzieło indywidualne... autentyczne dzieło literackie, które miało autorów, czterech autorów... To — wedle wiary chrześcijańskiej — księgi natchnione..." (I, 43). „Istnieje tylko jedna jedyna Ewangelia (w czterech postaciach — objaśnienie m.), jedna jedyna dobra nowina... Dokumenty i wyrażenia mogą być różne, posłannictwo pozostaje zawsze jedno i jako słowo samego Boga — dyskusji podlegać nie może" (I, 45 — 46). Autentyczność, prawdę historyczną, charakter natchnienia Bożego Daniel-Rops uznaje po prostu i szczerze. Nie widzi najmniejszego powodu, „aby podawać w wątpliwość historyczną wartość Ewangelii" (I, 67).

Wydając sąd o „Dziejach Chrystusa" nie wolno zapominać o tej zasadniczej postawie ich autora. Pamiętaliśmy i będziemy pamiętać. Równocześnie jednak przypominamy sobie to inne zdanie Daniel-Ropsa: Ewangelie, „jakkolwiek są bezcenne, są tylko dokumentami, to znaczy, że ważne jest, by umieć się nimi posługiwać" (I, 65). Istotnie jest to ważne. Ważne również, odnośnie do wszystkich innych dokumentów, które z kolei mówią o dokumentach ewangelicznych. Czy autorowi udało się to w całej pełni, czytelnik osądzi sam na podstawie faktów przytoczonych. Pozostaje nam jeszcze wyjaśnić, na czym polega wspomniana wyżej „waga zbyt cieżka". Będzie to, w znacz-

nej mierze, przesadna ostrożność w formułowaniu sądów dotyczących Ewangelii.

„Jej świadectwa — czytamy — porównane i zestawione między sobą pozwalają nam dotrzeć do prawdy historycznej z bardzo bliska (de fort près)“. Dlaczego nie pozwalają nam dotrzeć do prawdy samej, lecz tylko w jej bliskie sąsiedztwo? „Wskutek tego właśnie — czytamy w dalszym ciągu — że Ewangelie opierają się na różnorodnych tradycjach, jesteśmy pewni, że tam, gdzie się pokrywają, możliwości ścisłości historycznej (les chances d'exactitude) są bardzo duże“ (I, 67). Cóż to znaczy, że Ewangelie „pokrywają się“ (se recouparent)? Czy to, że są z g o d n e w tym, co jest im wspólne, czy też, że po prostu posiadają części sobie wspólne? Czy zatem w tym tylko należy przyjąć ich ścisłość, w czym są zgodne, czy też i w tym również co mają wspólne, choć w jakimś szczególe będą się różnić między sobą? Ileż pytań! Autor rozstrzyga wszystkie orzeczeniem, że Ewangelie tam gdzie „się pokrywają“ są ściśle. Nie, to zbyt wiele. Właściwie mamy tylko „bardzo duże szanse ścisłości“. Trzeba przyznać, że jak na bezcenny dokument historyczny to nieco za mało, a jak na tekst natchniony, a więc z definicji bezwzględnie wolny od błędu w tym, co jasno stwierdza, to właściwie co? Może autor miał na myśli coś innego, niż tekst zdaje się zawierać? Może mówił nie o prawdzie zawartej w Ewangelii, lecz o jakiejś innej, do której zbliżamy się przez Ewangelię? Może?! Zagadnienia na pewno nie rozstrzygną te inne wypowiedzi „Dziejów Chrystusa“ równie dziwne: „Nie przecząc, że opowiadania o dzieciństwie Jezusa mają czasami pozory budującej poezji przez ukazany w nich bieg wypadków... można uważać za pewne, że należą do historii i że bezspornie są bardzo dalekie od owych pobożnych zmyślań... wielu hagiografów“ (I, 120)¹⁵⁾. Pomijając już sugestie o „poezji“ i „zbudowaniu“, czytelnik zapytuje się mimo woli, czy tylko „m o ż n a“, czy też — na podstawie dokumentów, jakie sam autor w wielkim skrócie wymienił nieco wyżej — t r z e b a to uczynić? Skąd to wahanie w rzeczy ważnej i nie ulegającej

¹⁵⁾ Tekst francuski brzmi: „Sans se refuser à reconnaître, dans les récits de l'enfance, l'aspect à la fois poétique et exemplaire qu'y prennent les événements, ...on peut les tenir pour attachés à l'histoire...“ — Jak wynika z porównania obu tekstów, tłumaczenie polskie lekko odbiega od oryginału.

wątpliwości? I ponadto, co oznacza tajemnicze wyrażenie: „należą do historii”? Do historii może coś należeć w różny sposób.

Dość nieoczekiwany jest również wniosek, w którym Daniel-Rops zamyka krótką, lecz wcale dobrą argumentację za autentycznością IV Ewangelii: „Można uważać za pewne, że Ewangelia przekazuje wiernie świadectwo św. Jana“ (I, 63). Wniosek to zbyt chwiejny i zbyt nieśmiały, choć, jak z dalszego toku myśli wynika, autor nie wątpi, że twórcą IV Ewangelii jest św. Jan.

Nieoczekiwany, błady i chwiejny jest wniosek wtrącony w inne, dobre skądinąd, rozważania o Chrystusowej świadomości Bóstwa i mesjaństwa. „Można więc uważać za pewne (pour *absolument certain*), że Boskość w istocie Jezusa nie była rzeczywistością tak głęboko zagrzebaną i tak tajemniczą, by Jezus-człowiek nie był jej świadomy“ (II, 42). — „Można... nie była... zagrzebaną... by nie był...” Jakaż rezerwa w tonie mowy na wypowiedzenie prawdy, którą przecież jasno głosi kontekst i której tamże przeczą inne formalne już i zdecydowane oświadczenia autora!

Gdzie indziej, po wcale dobrym wyjaśnieniu, co oznacza ewangeliczne wyrażenie „bracia Pana“, Daniel-Rops wnioskuje: „Znany nam dobrze obraz Jezusa, wzrastającego między ojcem a matką w skromnym domku nazaretańskim, ma więc za sobą wiele historycznego prawdopodobieństwa“¹⁶⁾. „P r a w d o p o d o b i e ń s t w a “ ? ! I nic więcej?

Na innym miejscu, lecz w tej samej sprawie, Daniel-Rops wypowiada mimochodem zdanie niemniej niepokojące: „Tajemnica Jezusa to ni mniej ni więcej tylko tajemnica Wcielenia... Mniejsza z tym, że się dyskutuje, czy miał braci czy kuzynów — wszystko to ma znaczenie drugorzędne, drugoplanowe“ (I, 10). Czy naprawdę było konieczne to porównanie? Czy sprawa

¹⁶⁾ W przytoczonym zdaniu odступujemy od tekstu polskiego, który „ostrożność“ oryginału znacznie wzmacnia. Można się o tym przekonać, porównując oba teksty: „L'image familière de Jésus grandissant entre son père et sa mère dans l'humble maison de Nazareth a donc pour elle beaucoup de vraisemblance historique... („Jésus en son temps“, str. 141 — 142). W tłumaczeniu „Dziejów Chrystusa“: „Mamy więc wszelkie dane p r z y p u s z c z a ć (podkreśl. m.), że znany nam obraz Jezusa wzrastającego w skromnym domku nazaretańskim pomiędzy swym ojcem a matką m o ż e b y ć o b r a z e m h i s t o r y c z n y m (podkreśl. m.)...“ (I, 158). Być może, że w wydaniu, z którego dokonano tłumaczenia, tekst francuski brzmiał inaczej, niż w wydaniu „poprawionym“, które jest w naszym posiadaniu?

wa, którą autor wymienia, jest naprawdę „drugorzędna”? Zapewne, prawdy objawione nie są sobie równe w doniosłości i w godności, ale przecież wieczyste dziewictwo Matki Bożej, które jest tutaj zaangażowane, jest tak samo przedmiotem dogmatu wiary jak i Bóstwo Chrystusa.

Ton podobnej wspaniałomyślnej obojętności spostrzegamy również w rozstrzygnięciu dotyczącym pierwotnego języka Ewangelii: „Mniejsza zresztą o to, czy posiadamy sam oryginał, czy tekst grecki, czy był on pisany przez autora, czy pod jego kontrolą“ (I, 45). Istotnie, zagadnienie to nie posiada wyjątkowej zgody doniosłości, tylko że nie jest właściwie zagadnieniem. Wiemy, kto jest autorem każdej poszczególniej Ewangelii i to nam wystarcza. Wiadomo również, że z wyjątkiem Ewangelii św. Mateusza językiem oryginalnym wszystkich innych jest język grecki (koiné). „Co do św. Mateusza — pisze Daniel-Rops — wydaje się pewne“ (I, 44), że nie napisał Ewangelii po grecku¹⁷⁾. **J e s t p e w n e**, że napisał w języku semickim.

Pewna chwiejność zdaje się również towarzyszyć wypowiedziom autora na temat czasu powstania Ewangelii¹⁸⁾. Pod ko-

¹⁷⁾ „Pierwszym językiem Ewangelii — czytamy dalej — nie był — jak to dzisiejszy nasz (actuel) tekst każe mówić świętemu Janowi i świętemu Pawłowi — język hebrajski, „...lecz dialekt semicki..., aramajski“. Słusznie, tylko że „tekst aktualny“ jest tekstem wieków, i ponadto nie należy się dziwić, że św. Jan i św. Paweł nazywają mowę Hebrajczyków językiem hebrajskim. Wszędzie w Nowym Testamencie „hebrais dialektos“ oznacza język aramajski.

¹⁸⁾ Charakterystyczne są w tym względzie dwa zdania, które czytamy na jednej i tej samej stronie: „Problem dat powstania Ewangelii walcują uczeni już od wieków i to bez najmniejszego rezultatu“ (I, 47); i dziesięć wierszy niżej: „Jednak widzimy, że krytyka nie przestaje zbliżać czasu powstania Ewangelii do czasu życia Chrystusa“. — W tekście francuskim przeciwieństwo obu tych wypowiedzi zaznacza się o wiele słabiej. Zamiast słów: „bez najmniejszego rezultatu“ czytamy: „sans guère avancer“ — „z małym rezultatem“. Różnica jest bardzo znaczna. Niemniej jednak nawet łagodniejszy tekst francuski nie ma racji. Od Straussa, który umieszczał powstanie Ewangelii „najwcześniej około r. 150“ do Harnacka, który zstąpił aż do r. 70 i niżej nawet — postęp, jak na krytykę racjonalistyczną, jest olbrzymi. Bo właściwie chodzi tutaj o krytykę racjonalistyczną, o czym autor zapomniał poinformować czytelnika. Przy okazji, i aby już do tej sprawy nie wracać, mamy do zanotowania dwa inne jeszcze, podobne i nieszczęśliwe przeoczenia. — Opo- wiadanie św. Łukasza o Zbawicielu przed sądem Heroda — poucza autor — „wielu krytyków uważało za bardzo wątpliwe“ (l'ont considéré comme suspect) (II, 197). Jakżeż wdzięczny byłby czytelnik, gdyby autor dorzucił, że „krytycy“, o których mowa, to racjoniści, a podstawą ich podejrzeń, przypuszczenia nie oparte na żadnych dokumentach. Nie uczynił tego, lecz w sposób dość ogólny broni autentyczności fragmentu racjami wewnętrznymi. — Podobne wyjaśnienie należało się czytelnikowi odnośnie do „niektórych krytyków“, którzy podejrzewali, że Ewangelia św. Jana

niec dzieła słusznie zaznacza, że data powstania Ewangelii jest „bardzo bliska śmierci Jezusa“ (II, 292). Z rozważań bardziej szczegółowych, lubo nie dość jeszcze zdecydowanych i osobistych, części wstępnej „Dziejów Chrystusa“ wynika dość jasno, że ma on tutaj na myśli rok 63 jako granicę najwyższą dla Synoptyków (I, 47 — 53) zaś (już całkiem stanowczo) rok mniej więcej 100 dla Ewangelii św. Jana (I, 63 — 64). Lecz jest-że to granica pewności? Dla nauki katolickiej granicą tą, odnośnie do Ewangelii synoptycznych jest rok 70. Krytyka racjonalistyczna wytycza ich wiele, ale prawie zawsze powyżej roku 70-go. W konkluzji tego stanu rzeczy Daniel-Rops pisze: „Można więc uważać za pewne, że w niespełna 50 lat po śmierci Chrystusa (rok 80-ty, dop. m.) jedna przynajmniej z Ewangelii istniała w dziś znanej nam formie, a że co najmniej w 80 lat po tej dacie (rok 110, dop. m.) wszystkie trzy Ewangelie synoptyczne były już napisane“ (I, 48). Progiem pewności, poza który autor już nie wykracza, ale którego, jeśli chodzi o pewność, nie śmie opuścić, są daty przyjęte przez racjonalistycznego krytyka Guigneberta. Wyznajemy, że wolimy nie tylko praktycznie, ale i teoretycznie trzymać się *d o k u m e n t ó w*, które z całą pewnością nie pozwalają przekroczyć „w górę“ roku 70-go, ponieważ same zstępują o kilka lat „w dół“ (rok 62/63).

Z punktu widzenia czysto historycznego wolno wprowadzić sposobem „*dato, non concessio*“ argumentować (co zdaje się być ukrytym zamiarem autora): „Przypuśćmy, że Ewangelie powstały kilkadziesiąt lat później; ich wartość historyczna nie wiele traci na wadze“¹⁹⁾. Tak wolno. Równocześnie jednak należy

jest „jedynie odbiciem pewnych obrazów i powiedzeń Starego Testamentu...“ (I, 238). W przeciwnym razie czytelnik, który nie zna problematyki biblijnej, odniesie przykre wrażenie, że wspomniane „dyskusje“, „wątpliwości“ i „podejrzenia“ panują wśród uczonych również i katolickich. Przecież autor umiał gdzie indziej nazwać po imieniu i ludzi i rzeczy.

¹⁹⁾ Zawsze bowiem pozostałoby prawdą, że są to dokumenty bardzo bliskie wydarzeń, które opisują, a ze względu tak na źródła swej informacji jak na środki ich kontroli — bezcenne. — Nie znaczy to jednak, że zagadnienie autorstwa oraz czasu powstania dokumentu, należy do spraw drugorzędnych. Przeciwnie. Historyczną wartość dokumentów możemy dopiero wówczas należycie ocenić, kiedy potrafimy ustalić, w jakim powstały czasie, w jakim celu i kto jest ich autorem: świadek naoczny, czy pośredni, dobrze czy źle poinformowany, wiarogodny, czy mniej na wiarę zasługujący. Zwłaszcza jeśli chodzi o Ewangelie, zagadnienie ich autentyczności jest wprost kapitalne dla krytyki i apologetyki. Z chwilą bowiem, kiedy wiemy, że autorami ich byli bądź Apostołowie (Mateusz i Jan) bądź bezpośredni uczniowie apostołscy (Marek i Łukasz), jesteśmy w posiadaniu najcenniejszych gwarancji historycznych.

pamiętać o tym, że Ewangelie nie tylko są dokumentami historii. Są to również księgi natchnione. Natchnienie ksiąg możemy poznać wyłącznie przez objawienie Boże, zaś objawienie, po Chrystusie Panu, tylko za pośrednictwem Apostołów. Oznacza to, że ksiąg napisanych po śmierci ostatniego Apostoła nikt nie może uznać za natchnione, ani się nimi posługiwać jako słowem Bożym. Jak widać, czas powstania Ewangelii interesuje nie tylko historię, ale i wiarę.

Podobnie, z punktu widzenia czysto historycznego drobne różnice między relacjami poszczególnych dokumentów, przy zgodzie co do istoty rzeczy, nie tylko nie obniżają ich wartości, lecz raczej ją podwyższają. Są bowiem dowodem, że dokumenty pochodzą ze źródeł niezależnych od siebie, a jednak w istocie zgodnych, co dla krytyki historycznej ma pierwszorzędne znaczenie. (Por. I, 56 — 57). Zasada ta stosuje się — rzecz jasna — również i do Ewangelii jako dokumentów historycznych. Lecz — powiedzieliśmy — Ewangelie są równocześnie słowem Bożym. To prawda, że nadprzyrodzone natchnienie nie unicestwia wolnej woli człowieka, który jest narzędziem w ręku Boga, przeciwnie, podnosząc jego władzę, zachowuje całą jego ludzką indywidualność, wykształcenie, kulturę, sposób myślenia, mówienia, pisania itd. Mimo to, ponieważ ostatecznie Bóg jest głównym autorem dzieł natchnionych, nie możemy przyjąć rzeczywistych sprzeczności między autentycznymi ich wypowiedziami. Nie przeczymy, że pozorne niezgodności istnieją niekiedy między Ewangeliami. Są nieliczne i dotyczą szczegółów. Zadaniem egzegezy jest znaleźć zadowalające wyjaśnienie. Przykład takiej trudności i wyjaśnienia zarazem oglądaliśmy bardzo pobieżnie wyżej nieco, kiedy była mowa o ustaleniu daty ostatniej wieczerzy i śmierci Chrystusa Pana.

Osobliwa egzegeza — Od autora katolika, który pisze nie dla specjalistów (specjalistom nie miał właściwie nic do powiedzenia) mamy prawo żądać, aby stale pamiętał o owym podwójnym charakterze ksiąg świętych. Niestety Daniel-Rops nie zawsze zachował w pamięci tę zasadę tak prostą, a przecież tak w żywocie Zbawiciela podstawową. Czytając „Dzieje Chrystusa“ odnosi się wrażenie, że autor rzadko tylko pomija okazję, by nie zaznaczyć, że oto tu lub tam jeden z Ewangelistów mówi tak, a drugi nieco inaczej. Jako krytyk ma prawo tak czynić, ale równocześnie, i też jako krytyk, ze względu na czytelnika, któremu przecież pragnie służyć swą wiedzą, ma obo-

wiązek szukać rozwiązania trudności. Niekiedy Daniel-Rops rzeczywiście wyjaśnia, kiedy indziej wyjaśnienie daje zbyt słabe²⁰⁾, choć istnieje lepsze, lub też nie wyjaśnia niczego²¹⁾, pozostawiając czytelnika w przykrym nastroju²²⁾, lub wreszcie zarzuca po prostu Ewangelistę pomyłkę²³⁾. Stanowisko to nie może nie dziwić u autora, który tak skrętnie i tak często tłumaczy, objaśnia i opisuje rzeczy bardzo różne: ważne, mniej ważne, a nawet całkiem drobne. Nie tutaj miejsce na uzupełnianie wymienionych przed chwilą braków „Dziejów Chrystusa”. Nie można natomiast pominąć innej okoliczności bardzo ważnej. Mianowicie Daniel-Rops spostrzegł niezgodności między Ewangelistami nawet tam, gdzie ich wcale nie ma. I tak w tomie I, str. 113 czytamy: „Ewangelia św. Jana (I, 33), która twierdzi, że Jan Jezusa nie znał, zdaje się być w sprzeczności z Ewangelią św. Mateusza (III, 13)”. Otóż tekst św. Mateusza, z którym „zdaje się być w sprzeczności Ewangelia św. Jana”, brzmi: „Tedy Jezus przyszedł z Galilei nad Jordanem do Jana, aby był ochrzczony od niego”. Komentarz zbyteczny.

Odtwarzając jedną ze scen ostatniej wieczerzy autor „Dziejów Chrystusa” pisze: „Jan po cichu zaczął pytać: „Pa-

²⁰⁾ „Dzieje Chrystusa”, II, 146 — 147.

²¹⁾ D. c. II, 173 — 174; 187; 236; 258.

²²⁾ Dla ilustracji podajemy ważny tekst, który czytamy w „Dziejach Chrystusa”, t. II, str. 267 — 268: „Niewątpliwie bardzo jest trudno ustalić chronologię życia Jezusa zmartwychwstałego. Ewangelie nie tylko się ze sobą nie zgadzają, ale biorąc je dosłownie, zdają się wprost sobie przeczyć. Według świętego Mateusza (XXVIII, 10) i świętego Marka (XVI, 7) Chrystus mówi świętym niewiastom, by kazały Jego wiernym iść do Galilei i obiecuje, że tam się im ukaze; w przeciwieństwie do tego u świętego Jana Jezus ukazuje się najpierw w Jerozolimie. Żadna próba uzgodnienia Ewangelii między sobą nie jest w pełni zadowalająca. Najczęściej przyjmuje się, że najpierw ukazał się Chrystus w świętym mieście, a potem, gdy uczniowie po święcie Paschy powrócili do swego ojczystego kraju, ukazał się im w Galilei”. — Najwidoczniej autor sam uznał błąd i szkodliwość swego sądu, skoro w innym wydaniu dzieła dokonał w tym tekście zasadniczej zmiany. Dla informacji czytelnika podajemy ten tekst w nowym brzmieniu: „Jest rzeczą niewątpliwie bardzo trudną ustalić chronologię wydarzeń, które znaczą życie Jezusa zmartwychwstałego. Czytając Ewangelię św. Mateusza (XXVIII, 10) i św. Marka (XVI, 7) odnosi się wrażenie, że najpierw ukazał się w Galilei, czytając zaś św. Jana, myśli się bardziej o Jerozolimie. Lecz opowiadania te należy czytać jako relacje wzajemnie się uzupełniające. Zadanie komentatorów na tym właśnie polega, by poznać, według jakiego porządku mogą się uzupełnić. W myśl tłumaczenia przyjętego najpowszechniej Zmartwychwstały miał się ukazywać najpierw w świętym mieście, a następnie, kiedy po święcie Paschy uczniowie powrócili do ojczystej swej prowincji, pozostałe objawienia miały się odbywać już w Galilei”. („Jésus en son temps”, nouvelle édition revue et corrigée en juin 1947, str. 590 — 591).

²³⁾ D. c. II, 229.

nie, kto to jest? — To ten, któremu podam chleb umaczany. — I umoczywszy chleb podał go Judaszowi“ (Jn XIII, 23, 26). Według opowiadania św. Mateusza Jezus oznacza zdrajcę inaczej: „Który macza ze mną rękę w misie...“ (II, 153). — Ostatnie te słowa czytamy nie tylko u św. Mateusza, ale również i u św. Marka. Gdyby autor, w myśl zasad metody historycznej, „drobiazgowo analizował teksty“ (II, 295), spostrzegłby z łatwością, że błądzi, łącząc dwie odpowiedzi Zbawiciela z jednym tylko pytaniem św. Jana. Postawione były w różnych chwilach dwa różne pytania, stąd i Zbawiciel dał dwie różne odpowiedzi. W pierwszym wypadku Chrystus Pan odpowiada na pytanie św. Jana: „Kto to jest?“, w wypadku drugim, wcześniejszym, odpowiada na pytanie, które stawiają „każdy z osobna“ zaniepokojeni Apostołowie: „Czy to ja, Panie? (Jn 13, 26; Mt 26, 23 — 24; Mk 14, 19 — 20).

Przy innej okazji autor opisuje czytelnikowi narzędzia używane podczas biczowania. Następnie wtrąca uwagę: „Według św. Marka wydawało by się, że chodzi tu raczej o ten drugi rodzaj narzędzia („flagra“ — „żelazne łańcuszki zakończone miniaturowymi ciężarkami“ — objaśn. m. słowami autora), ale św. Mateusz mówi o różgach, co wydaje się wątpliwe“ (II, 203). O złą wolę Daniela-Ropsa posądzać oczywiście nie możemy. Zbłądził, i zbłądził podwójnie. Najpierw, że wątpi w prawdziwość słów, które uważa za autentyczną wypowiedź Ewangelisty, a następnie, że mniema, iż słowa te zostały rzeczywiście wypowiedziane. Nigdzie, w żadnej Ewangelii nie ma nawet najmniejszej wzmianki o „narzędziach“ biczowania. Ewangelie Mateusza i Marka słowo w słowo posługują się wyrażeniem i d e n t y c z n y m : „... a Jezusa ubiczowanego („fragellosas“ w tekście greckim, „flagellatum“ w tekście łacińskim) po dał im, aby był ukrzyżowany“ (Mt 27, 26; Mk 15, 15).

Epizod ten, tak osobliwe rzucający światło na stosunek autora do Pisma św., przypomina nam jeszcze inny, mniej wprawdzie wyrazisty, ale może nie mniej znamienity. „Jeśli — pisze autor — weźmiemy opowiadania ewangeliczne dosłownie, Judasz nie miał innej chęci działania, jak chęć zysku“ (II, 143). Daniel-Rops polemizuje z tym sądem, by następnie takie wysunąć przypuszczenie: „Czy przypadkowo p r a w d z i w ą (podkreśl. m.) pobudką jego czynu nie była miłość? — nie miłość promienna i bezinteresowna... ale jedna z tych gwałtownych, ekskluzywnych namiętności, jakie popychają

tych, których pożera zazdrość do najgorszych ostateczności“ (II, 144). Hipoteza, trzeba przyznać, nieco ciemna. Ale nie o to chodzi. Autor niesłusznie przypisuje Ewangeliom ekskluzywne przekonanie, że chciwość była j e d y n ą przyczyną zdrady Judasza. Wolno wnikać w tajemnice tej mrocznej duszy, byle przecież nie stawiać znaku zapytania nad motywem podanym przez Ewangelię i Dzieje Apostolskie.

Czy wobec tego, nie można by do autora „Dziejów Chrystusa“ zastosować, w pewnej przynajmniej mierze, słów, które on sam wypowiedział pod adresem Edwarda Dujardin: „autor stanowczo lepszy jako powieściopisarz monologu wewnętrznego niż jako egzegeta“ (II, 297). Zwłaszcza, że uprawniałyby nas do tego inne jeszcze przykłady. I tak, wbrew temu co czytamy w Ewangelii (Łk 1, 20), Daniel-Rops sądzi, że zaniemówienie Zachariasza nie było karą za powątpiewanie, lecz środkiem do „otoczenia tajemnicy pełnym milczeniem“ (I, 88). Egzegeta zapomniał o tym, że Zachariasz umiał pisać.

Daniel-Rops nie zrozumiał prawdziwego znaczenia i wielkiej siły tkwiącej w odpowiedzi Zbawiciela na zarzuty Saduceuszów przeciwko zmartwychwstaniu i nieśmiertelności duszy (Mat 22, 22 — 23). Wynika to dość jasno z mglistego sposobu, w jakim, kadłubowo, streszcza końcowe słowa Jezusowe (II, 127) oraz z myśli, które podsuwa Faryzeuszom: „... ujęcie to wydawało im się bardzo mgliste“ (II, 128). Tekst ewangeliczny podaje co innego.²⁴⁾ Nie zrozumiał również psychologii Najświętszej Panienki, skoro sądzi, że „Maryja chciała stwierdzić osobiście fakt“ cudownego macierzyństwa św. Elżbiety (I, 131). Zrozumiał natomiast „poprzez krótkie wzmianki Ewangelii“ (jakie?), że Salome, tańcząca podczas uczyty Heroda, Salome prosząca o głowę św. Jana Chrzciciela „ukazuje się nam jako szczególna mieszanina niepokojącej prostoty i nieprzystępnej (féroce) czystości“ (I, 288).

Na uwagę zasługuje również osobliwy komentarz autora do słów, którymi Zbawiciel ustanowił wielki Sakrament swej obecności. „Czyż — pyta — wobec tych kilku linii... każdy człowiek wierzący nie musi odczuwać przemożnej potrzeby milczenia, korzenia się i dziękczynienia? I jakkolwiek by tym

²⁴⁾ Mt 22, 33 — 34: „A usłyszawszy rzesze, dziwowały się nauce jego. A usłyszawszy Faryzeusze, że usta zawarł Saduceuszom, zeszli się społem...“

słowom dać interpretację, czy rozumieć je jak katolicy jako obecność rzeczywistą, czy jak większość sekt reformowanych jako symbol i wspomnienie, prawdą pozostaje, że są one szczytowym punktem Chrystusowego życia" (II, 154 — 155). Gdyby te słowa były wówczas i dzisiaj jedynie „symbolem" (czego?) i „wspomnieniem" (czego?), to doprawdy nie widać, jak mogłyby się stać „szczytowym punktem Chrystusowego życia"!

O Ewangelistach powiedział Daniel-Rops w sposób iście literacki, że „oparli się szatanowi wyobraźni, najniebezpieczniejszemu z szatanów czyhających na ludzi pióra" (II, 261). Czy zawsze można by powtórzyć te słowa o Daniel-Ropsie?

Krytyczne rozrachunki czytelnika z autorem „Dziejów Chrystusa" nie dobiegły jeszcze do końca. Jeszcze można by dorzucić nowe „winien" i nowe „ma". Ale bilans zamknąć już czas.

Zdajemy sobie sprawę z tego, że nagromadzone tutaj w pokaznej ilości pozycje „winien" przesłaniają w tej chwili oczom czytelnika pozycje „ma": pozycje przecież realne, wartościowe i liczne, przewyższające — rzecz jasna — pozycje „z przeciwnika". Nie chcemy zamykać na nie oczu i nie odwołujemy nic z tego, co powiedzieliśmy o nich już poprzednio. Ale ponieważ tam, gdzie chodzi o dzieje tak święte, sprawa jest doniosła, przeto w podsumowaniu ostatecznym wypada postawić pytanie, jak się ma rzeczywistość do entuzjastycznych uniesień, wyrażonych w okrzyku: „Dzieje Chrystusa"... stanowią w literaturze o Chrystusie wydarzenie historycznej miary". Słowa te nie są zmyślane, lecz pomyślane (czy przemyślane?), napisane i opublikowane²⁵⁾. Wyobrazić sobie łatwo, że gdyby dotarły kiedykolwiek do Daniel-Ropsa (czego życzyć sobie nie należy), autor „Dziejów Chrystusa" zarumieniłby się zapewne: trochę, być może, ze szczęścia, więcej z zażenowania. Gdyby zaś (co nie wydaje się prawdopodobne) pochwalił się nimi w obecności przyjaciół biblistów, wówczas (co jest bardzo prawdopodobne) na ustach tych ostatnich pojawiłby się ten szczególny uśmiech, który mówi bardzo wiele („Czy tam w Polsce naprawdę tak mało znają rzeczy dobrych w tej dziedzinie, że entuzjazm ich ogarnia na widok..."). Z kolei zarumienić by się musieli uczeni polscy bibliści, i nie tylko bibliści.

²⁵⁾ „Dziś i Jutro", 4. II. 1951 r.

W niczym nie pomniejszając zalet „Dziejów Chrystusa“, po gruntownym przestudiowaniu ich kart, po porównaniu ich z literaturą o Chrystusie, która istnieje w języku Daniel-Ropsa, ogarnia nas żal, że spośród tylu i tak wartościowych żywotów Zbawiciela, wybór dla czytelnika polskiego, padł na dzieło powabnie skreślone szybką (zbyt szybką) ręką wybitnego pisarza, ale mniej wybitnego znawcy terenów wiedzy biblijnej i w ogóle teologicznej. „Miejsce, na którym stoisz, ziemia święta jest“ (Wyjśc. 3, 5): miejsce zatem, na którym autorowi poruszać by się należało z większą rozwagą i z głębszym namaszczeniem. Żal, że czytelnik polski otrzymał dzieje Chrystusa jakości nie pierwszorzędnej, dzieło o harmonii zmaconej, o równowadze zachwianej, czystości skazonej. Żal zatem, że upodobanie nie skierowało się raczej ku dziełom mistrzów, którzy po latach głębokich studiów, pisali ręką pewną, choć może nie tak lekką, dzieje Zbawiciela.

Ks. Jan Rosiak T. J.

O sedno „Sedna sprawy”

Chrześcijańska odmiana prometeizmu

I

Wielki problem nowoczesności.

Nie przypadkowo bynajmniej zatytułował Greene swą powieść: „Sedno sprawy”. Bo w rzeczy samej ujął zagadnienie, które wydaje się leżeć w centrum problemów, nękających nowoczesnego człowieka. Krytyka różne dawała odpowiedzi na pytanie, w czym leży to „sedno”, błąkała się jednak przeważnie po peryferiach tego zagadnienia. A przecież Greene wyraźnie wskazał na nie palcem. Toż w środku powieści użył umyślnie tego wyrażenia „sedno sprawy” w decydującym momencie dla ewolucji duchowej jego głównego bohatera Scobiego. A jeśli dodać do tego — o czym się jeszcze później powie — że książka ta najwyraźniej wykazuje ogromny wpływ Sygrydy Undset, w szczególności jej „Olafa syna Auduna”, to wątpić już nie możemy, w czym leży rdzeń ideologicznej problematyki „Sedna sprawy”. Tak dla skandynawskiej autorki jak i dla angielskiego pisarza jest tragiczny konflikt, który istnieje w duszy nowoczesnego człowieka, między miłością do Boga a miłością do stworzenia.

Tak sformułowane zagadnienie wyglądałoby jednak na naiwny komunał, gdybyśmy bliżej nie sformułowali, na czym tu polega swoistość tego konfliktu i jego wyjątkowo tragiczne oblicze. Istota jego polega na przeciwieństwach nie dających się uzgodnić. Z jednej strony przyjmuje się przy tej postawie istnienie Boga i objawionej przez Niego prawdy — realność tych rzeczy nie ulega tutaj żadnej wątpliwości — z drugiej wszakże podnosi się protest przeciwko egzystowaniu na świecie cierpienia i zła, zwłaszcza, gdy to zło i cierpienie uderzają

w niewinne istoty. Inaczej mówiąc, istnienie Boga nie ulega w tym nastawieniu wątpliwości — pod znakiem zapytania pozostaje jednak Jego dobroć, Jego Opatrzność. Ale to niedowierzanie Bogu, a nawet bunt przeciwko Jego rzekomemu nieinterwencjonizmowi, Jego rzekomej obojętności, nie powoduje jeszcze w danym wypadku odrzucenia Boga czy Jego zaprzeczenia. Wszak ten Bóg występuje również jako Chrystus, Bóg-Człowiek, którego dobroć i miłość nie mogą przecież być żadną miarą zakwestionowane.

W ten sposób pojęcie Boga ulega tutaj charakterystycznemu rozszczepieniu. Raz jest to Bóg, który jakoby nie dosyć dba o świat, którego człowiek dopiero musi zastępować w opiece nad nim, drugi raz jest to umęczony Bóg-Człowiek, któremu każdy grzech człowieka zadaje ból, który dobrowolnie kielich gorzki cierpienia wychylił aż do samego dna. A że ta samowolna piecza człowieka nad stworzeniem dokonuje się tu nie tylko „mimo Boga“, ale także nieraz już i „na przekór Bogu“, więc wywiązuje się sytuacja tragiczna, w której człowiek zawsze komuś musi sprawić mękę: jeśli nie ukochanemu stworzeniu, to miłującemu go szaleńczo Zbawicielowi i Stwórcy — sytuacja już nie do zniesienia, z której jedynym, ułudnym zresztą rozwiązaniem wydaje się ucieczka w samobójczą śmierć...

Oto dramat Scobiego wyluskany z przypadłościowych akcesoriów, dramat nie obcy modernie. Odnajdziemy go u nas już z całą wyrazistością na kartach „Hymnów“ Kasprowicza, gdzie antynomia powyższa została przez poetę bardzo plastycznie wydobyta. I chociaż końcowym akordem „Hymnów“ stało się pojednanie, istniejąca trudność została przez Kasprowicza w poemacie raczej przeskoczona, niż naprawdę przezwyciężona; brakujących ogniw tego procesu nie odsłoniła — jak mi się zdaje — cała późniejsza twórczość Kasprowicza. Nie próbował ich rekonstrukcji nawet tak znakomity i wnikliwy biograf poety, jak Stefan Kołaczkowski. A analogiczny konflikt między dwoma przeciwstawnymi ujęciami Boga można spostrzec — jak już o tym pisałem — całkiem wyraźnie i u Żeromskiego.

Zresztą jeszcze przed modernizmem parał się niejednokrotnie tymi problemami polski romantyzm, dochodząc w swych najskrajniejszych wystąpieniach do prometejskiego protestu, przy czym specyficznością jego było to, że reakcję tę wywoływały u jego przedstawicieli nie cierpienia jednostki, ani nie cierpienia całej ludzkości, tylko męka polskiego narodu. I jeśli Mic-

kiewicz w III części „Dziadów“ dając najsilniejszy wyraz temu prometejskiemu buntowi zarazem go przemógł dzięki stanięciu niejako na gruncie fideistycznej postawy gwarancjonistycznej, która widzi w Bogu ręczyciela narodowej pomyślności, to daleki od tak uproszczonego optymizmu Słowacki dał w „Lilli Wenedzie“ może najwymowniejszy wyraz temu rozdarciu, jakie powstaje w sercu nowoczesnego człowieka na widok zagłady czy bezczeszczenia swoich miłowań wówczas gdy nie potrafi się on zdobyć na bezwzględne zaufanie w stosunku do Stwórcy. Chrystus, Bóg Miłości, do którego ufnie garnie się gołębie serce dziewiczej Lilli, zdaje się tu współistnieć z Bogiem-Opatrznością, dopuszczającym spokojnie straszliwą zagładę szlachetnych Wenedów.

Nie tu miejsce pokazywać, jak poeta starał się rozwiązać te trudności, opisywać, jak koncepcja Boga-Jahwe wysunięta na czoło w pierwszych księgach „Beniowskiego“, w następnych ustępuje jednak koncepcji Chrystusa idącego na mękę, z niewymownym smutkiem spoglądającego na cierpienia umęczonego narodu, nie tu miejsce przedstawiać tę rolę, jaką Słowacki wyznaczył idei reinkarnacyjnej przy przewyciężaniu tego problemu. Dla nas ważne jest w danym momencie jedno: oto stanowisko powyższe, które tak szeroko rozwinął Greene w swej powieści, posiada łatwy do wykazania, a nam szczególnie bliski rodowód.

Prometeizm złagodzony.

Omawianą postawę można by określić jako swoistą odmianę prometeizmu, mianowicie jako prometeizm, przepuszczony już w pewnej mierze przez pryzmat pojęć chrześcijańskich. Nie jest to już bowiem prometeizm laicki dumnie rzucający Bogu rękawicę, pragnący zrównać się z Jego istnieniem. Nie płynie on z motywów abstrakcyjnych, nie operuje jedynie — jak w starożytnym micie — jakimś oderwanym pojęciem ludzkości, o której krzywdę prometeista toczy spór z Bogiem. Punktem wyjścia jest tutaj najosobistsze dogłębne poczucie jedyności wartości humanistycznych, personalistycznych.

Tragizm rodzaju ludzkiego jest tu właśnie dlatego tak niezmiernie intensywnie przeżyty, że czerpie swe źródła w ukochaniu najdroższych istot. To co się przydarza innym, może się przecież również i mnie przygodzić — oto myśl, która sprawia, że wszelkie cierpienie ludzkie zostaje tutaj przeżyte ogromnie

osobiście. Utrata swego ukochania, zbezczeszczenie, czy fizyczne zniszczenie umiłowanych wartości staje się przy tym nastawieniu ciosem tak strasznym, że jakoby niepodobnym już do zniesienia. Obserwować tu możemy w pewnej mierze proces absolutyzacji doczesnych wartości, przybierających w doznaniu jednostki cenę już nieskończoną.

Zjawisko to w całej rozpiętości pojawiło się dopiero na gruncie nowoczesnej ery, kiedy zmysł dla jedności rzeczy i osób, dla ich niepowtarzalności, rozwinął się z całą siłą. Dość tutaj zestawić dla przykładu starotestamentową „Księgę Hioba“ i „Hamleta“ Szekspira, dwa utwory obracające się przeciw dookoła analogicznego problematu: dookoła kwestii przyjęcia i znoszenia cierpienia, godzącego w nasze umiłowania. W „Księdze Hioba“ na plan pierwszy występuje strata czysto zewnętrzna: niszczy majątek Hioba, giną jego dzieci. Strata ta, kiedy bohater zdobył się na rezygnację wobec niezbadanych wyroków Bożych, została mu potem z łaski Opatrzności w dwójnasób zrekompensowana i Hiob szczęśliwie dożywa starości. W „Hamlecie“ nic podobnego. Nie ma rzeczy, która by była w stanie wynagrodzić Hamletowi utratę jego ufności w stosunku do ukochanej matki, pogodzić się z tą okropną tragedią, która się na dworze duńskim za kulisami rozegrała: z morderstwem kochanego ojca przez stryja Hamleta Klaudiusza, który na dobitkę poślubił matkę Hamleta, wdowę po zamordowanym. I dlatego jedynym możliwym rozwiązaniem tej tragedii pozostaje dla Hamleta śmierć...

W „Hamlecie“ jednak nie spotykamy się jeszcze z tym charakterystycznym rozdwojeniem religijnej postawy, jakie tak znamienne wystąpiło później w romantyzmie i modernizmie, z tym oscylowaniem między pojęciem Chrystusa-Boga Miłości a starotestamentowego Jahwe, Boga-Sprawiedliwości. Mimo że dramat rozgrywa się w epoce chrześcijańskiego średniowiecza i operuje pewnymi, bezsprzecznie chrześcijańskimi pojęciami, bliższy jest on swoją atmosferą judaizmu niż katolicyzmu. Ale choć Bóg nie został w tragedii zaprzeczony i pozostaje w niej niewątpliwą rzeczywistością, jest On nie tyle chrześcijańską Opatrznością, ile raczej Bogiem deistów, który puściwszy w ruch maszynę świata, więcej się o nią nie troszczy. Hamlet będzie się więc starał raczej wyminąć Jego istnienie niż przeciw Niemu się buntować. Na prometejski Konradyczny protest przeciw Bogu się nie zdobędzie, choć z ustanowionym przez

Niego, czy może dopuszczonym przez Niego porządkiem świata nie może się pogodzić.

Mamy więc tu do czynienia ze złagodzoną już formą prometeizmu, której połowiczność jeszcze silniej występuje tam, gdzie pocucie Chrystusa okazuje się bardziej mocne i żywe. Ten prometeizm nie będzie już ani walką, ani otwartym buntem, ale objawi się głównie tylko w postaci ukrytego żalu, że dzieło Boże jakoby nie zgadza się z najgłębszymi pragnieniami ludzkiego serca, że na Opatrzność nie można się ze wszystkim spuścić, że trzeba Ją dopiero człowiekowi wyręczać, ażeby ład i porządek zapanowały na całym świecie. Bóg w tym ujęciu nie jest już, jak w czystym prometeizmie klasycznym, tyranem przeciwko któremu trzeba się buntować, ale jest jakby nieudolnym reżyserem stworzenia — reżyserem, któremu nie można w pełni zaufać, że potrafi zabezpieczyć wszystkie najgorętsze miłości ludzkiego serca — założenie w gruncie rzeczy absurdałne, gdyż w tym ujęciu Bóg faktycznie przestaje być Bogiem.

Ile w takiej postawie jest pychy ludzkiego rozumu, ile zaś nieporządnego przywiązania do stworzenia, to trudno rozsądzić, jedno wszakże wydaje się prawdopodobne: w klasycznym prometeizmie wyraźnie dominowała duma (ten typ uwydatnił się i u Mickiewiczowego Konrada), we współczesnym prometeizmie, którego bohater Greene'a znamienym jest reprezentantem, na plan pierwszy występuje raczej przesadna troska o umiłowane głowy, tego rodzaju irracjonalne odczucie ludzkiego cierpienia, że wgłębiającemu się w nie człowiekowi świat cały chwieje się w posadach, życie zaś staje się koszmarem niepodobnym już do zniesienia. Nadmiernie wyolbrzymione współczucie, litość nie skontrolowana przez rozum — oto motywy tej tragicznej nieufności.

Konflikt Scobiego z Bogiem

Konflikt Scobiego z Bogiem posiada podwójne oblicze. Jedno bardziej osobiste, prywatne, które w utworze wybija się na pierwsze miejsce, i drugie ważniejsze, choć w powieści zepchnięte na plan trzeci, powszechne, ogólnoludzkie. Naś w tej chwili interesuje właśnie to ostatnie. Chwilą decydującego w życiu wstrząsu duchowego stanie się dla Scobiego godzina, w której zetknął się z rozbitkami w Pende. Wśród nich spotkał sześćioletnią dziewczynkę w beznadziejnym stanie. Pomyślał: „trzeba by całej bystrości księdza Brule, żeby to wszystko wytłumaczyć. Nie to, że dziecko umrze — to nie wymagało wyja-

śnienia. Nawet poganie zdają sobie sprawę, że miłość Boża może oznaczać wczesną śmierć, choć powód, jaki temu przypisują, jest odmienny: ale że dziecku danym było przeżyć czterdzieści dni i nocy w otwartej łodzi, oto była tajemnica pogodzić to z Bożą miłością“. A jednak nie mogliby wierzyć w Boga, który by nie był dość ludzki, by ukochać to, co stworzył. „Jakże wyżyła aż do tej chwili — pomyślał głośno“. A kiedy indziej dręczyć go będzie „twarz na fotografii, patrząca z toalety: twarz czarnej dwunastoletniej dziewczyny, zgwałconej i zabitej przez marynarza, która wytrzeszczała się na niego w ślepo żółtym świetle naftowej lampy“.

Można tutaj zaobserwować, jak podniesiona ongiś w „Braciach Karamazowych“ przez Iwana trudność Dostojewskiego została obecnie przeszczepiona na grunt katolicki. I nie dziw, że cierpienia dziecka są tu najjaskrawszym przykładem. Idzie przecież o to, że dziecko jest niewinne, że nie zasłużyło jeszcze na karę, z większą więc niż gdzie indziej siłą narzuca się tu pytanie: dlaczego musi cierpieć i znosić niekiedy aż takie męki i bóle? Na innym miejscu wskazywałem już na to, że ten motyw w nowoczesnej humanitarnej literaturze i publicystyce angielskiej szczególnie silnie dochodzi do głosu, że znaleźć go możemy np. u Galsworthy'ego.

Wydaje mi się wszakże, że na terenie katolickim nie został on dotąd gruntowniej poruszony, i podjęcie jego stanowi niewątpliwie ważne novum Greene'a, choć — od razu to powiedzmy — autor problem postawił, ale go nie rozwiązał. Tradycyjny optymizm literatury anglosaskiej, który w jej katolickim wydaniu znalazł w twórczości G. K. Chestertona swój najpełniejszy wyraz, teraz ulega głębokiemu rewizjonizmowi przez podkreślenie strasznego obrazu tragizmu rzeczywistości.

Na tragizm ten kładzie Greene szczególnie silny nacisk. Nie dość na tym, że szczęście człowieka na ziemi jest zawodne i krótkotrwałe, że ułudą jest ludzka miłość; ułudą możność wzajemnego porozumienia się, rozkosz zaś gorzkim rozczarowaniem, bo więcej zapowiada niż dać może. Gorzej, że przewalają się po nim zło i cierpienie. „Jakże głupią rzeczą — stwierdza Scobie — było spodziewać się szczęścia na świecie tak pełnym nędzy. Zredukował własne potrzeby do minimum... „ale ma się jeszcze oczy“ — myślał — „ma się uszy“. „Pokaż mi człowieka szczęśliwego, a ja ci pokażę egoizm, samolubstwo, zło — al-

bo też całkowitą ignorancję“. „Przed domem gościnnym znów się zatrzymał. Światła wewnątrz domu dawały niezwykle uczucie spokoju — gdyby się nie wiedziało (tego, że kryje on tragedię rozbitków, p. p.); tak samo jak gwiazdy w tej jasnej nocy dawały uczucie oddalenia, bezpieczeństwa, wolności. Jeśli by znać fakty — dumał Scobie — czy trzeba by mieć litość nawet dla planet? Gdyby dojść do serca rzeczy, osiągnąć tego, o czym się mówi zwyczajnie: sedno sprawy?“

Naszkiwowana powyżej problematyka jest nie tylko bardzo współczesna, ale także na gruncie angielskim bardzo narodowa. Nie na darmo wspominaliśmy już tu Hamleta. Jego to tragedie podejmuje, z pewną tylko odmianą, Scobie. Jeśli akcentuje nieufność do Boga i swoje poczucie odpowiedzialności, to wysuwa na czoło te motywy, które u królewicza duńskiego okazały się dominującymi. Bo Hamlet właśnie dlatego, że stracił wiarę w Opatrzność Bożą (nie w istnienie Boga!), musi się podjąć tak niezdolnej dlań funkcji mściciela, wymierzającego sprawiedliwość i reformatora wypadającego z orbit świata. Geneza tego zachwiania zaufania do Boga jest tu podobna jak u Scobiego. Dlaczego niszczyć wartości, dlaczego przegrywać szlachetni i dobrzy, a ich spuścizna przypada z nadstatkiem w udziale ich nikczemnym mordercom? Dlaczego jego rodzona matka, ongiś tak ukochana i kochająca żona, poślubiła bratobójczego mordercę swego męża? Dlaczego Bóg dopuszcza, aby się działy takie nieprawości — oto nie wypowiedziane głośno, ale tkwiące przecież w głębinach dramatu Hamleta wątpliwości. Istnieje wprowadzić jeszcze Bóg, Bóg-sędzia, na tamtym świecie karzący i wynagradzający, ale Hamlet — jak Scobie — nie ma zaufania do Niego, bo wie, że jego sądy nie są jako sądy nasze. Stworzenie — tu tkwi jądro tragicznych przeciwieństw — jest czymś innym w ujęciu Hamleta, niż w zamierzeniu Bożym. Dla niego bowiem posiada już wartość niemal że absolutną, tak dalece że świat cały kirem mu się pokrywa, a życie staje się pozbawionym sensu, skoro go tylko zawiodła ukochana głowa. A skoro Bóg — w przekonaniu Hamleta — nie troszczy się dostatecznie o stworzenie, o wymierzanie sprawiedliwości, to zastąpić Go w tym musi (z największą zresztą odrazą) sam Hamlet, bo mu tak nakazuje jego poczucie odpowiedzialności. Oto znowu rys, spokrewniający Hamleta ze Scobiem, któremu również poczucie odpowiedzialności nakazuje zabiegać o ukochane głowy w sposób wyraźnie kolidujący z prawem Bożym. Greene

jednak odwraca zasadniczą trudność Hamleta. Nie to, że zawiodła go umiłowana istota, ale to, że przez wpłatanie się niebaczne w romans sam jest zmuszony pokrzywdzić jedną ze swych ukochanych: albo żonę Luizę, albo kochankę Helenę, staje się dla niego najbardziej dręczącym węzłem gordyjskim. Wprowadzając jednak ten nowy wariant Greene wprowadzie unowocześnił, uaktualnił ale też zarazem i pomniejszył problematykę hamletowskiego prometeizmu. Scobie, dręczony na początku niepojednaną tragedią świata wykazuje szerokie duchowe perspektywy — Scobie miotający się w udręce między żoną a kochanką zacieśnia się do nader ograniczonego, i przez jego tylko imaginację podniesionego do tragicznych wyżyn, problemu.

Jeśli jednak w tym punkcie zwięził Greene umyślnie horyzonty wielkiej problematyki, to w innym otworzył okna na cały świat niezmiernie wąskich i splątanych przeżyć. Bo Scobie kuszony prometeizmem — na tym może polega najbardziej interesujący chwyt Greena — jest wierzącym i praktykującym katolikiem. Wiara jego w tych warunkach jest nader osobliwa: Scobie uznaje Boga, więcej, uznaje Chrystusa, uznaje nawet Jego obecność w Eucharystii, ale temu Bogu, nawet temu Chrystusowi nie umie zaufać. Stan wewnętrznego rozwojenia, jaki charakteryzuje Scobiego, uwydatnia się już w scenie jego pierwszej spowiedzi. „Próbowałem kochać Boga“ — oskarża się, chociaż właściwie grzechów poważniejszych nie ma sobie ten czysty jeszcze wtedy mężczyzna wcale do wyrzucenia — „ale — zrobił gest, którego ksiądz odwrócony bokiem nie mógł dostrzec. — Nawet nie jestem pewien, czy w ogóle wierzę... Wiem, że to tylko przywidzenia. Ale czuję się pusty. Pusty“. Słowa te istotnie dobrze malują samą istotę stanu duchowego bohatera. Sądzę jednak, że nie w tym rzecz — jak sądziła jedna z krytyk — że Scobie jest katolikiem letnim, który, jak wyznaje, „czuje się zmęczony“ swoją religią, ale chyba w tym, że ona istotnie nie może mu dać odpowiedzi na najważniejsze dręczące go zapytanie, bo Scobie niewłaściwie założył swój stosunek do Boga i do stworzenia. Tego jednak nie odsłonił księdzu, to nie stało się przedmiotem jego spowiedzi! A przecież tutaj właśnie tkwi sam gwóźdź sprawy. Podstawą religii jest przede wszystkim zaufanie do tej Rzeczywistości, która tkwi poza nami. Ale cały tragiczny paradoks tkwi w tym, że chcąc zaufać Bogu trzeba Go ponad wszystko ukochać. W tym

sensie ma rację Kasprowicz, kiedy w „Księdze Ubogich” mówi: „ci co kochali uwierzą”. Jeśli się tego zaufania nie ma, to rzeczywiście wiara nasza musi się chwiać i Scobie mówi prawdę stwierdzając, że nie jest pewien czy w ogóle wierzy. Pamiętajmy przy tym, że ta scena spowiedzi ma miejsce już po zetknięciu się Scobiego z rozbitkami, które wywołało w nim tyle wątpliwości i wewnętrznego protestu.

Problem rozpaczy

Jest rzeczą zrozumiałą, że to tragiczne rozdwojenie między istniejącymi i przyjętymi wartościami moralno-religijnymi, do których wyrывa się serce, a podważającym je sceptycyzmem musi w duszy ludzkiej wywołać uczucie głębokiego rozdarcia, zakłócenia dochodzącego aż do rozpaczy. Bo rozpacz nie powstaje tam, gdzie spotykamy cynizm szargający świętości, czy beztroski biologizm ignorujący wszelkie wartości, który zadawała się samym faktem życia, ale rodzi się wtedy, kiedy poczucie wartości jest wciąż jeszcze przytomne, a tych wartości nie udaje się człowiekowi utrzymać. Na tę tragiczną stronę rozpaczy zwróci Greene szczególną uwagę i potraktuje ją nie bez pewnego współczucia. Scobie świętokradca będzie przeżywać uczucia Judasza popadającego w rozpacz z powodu zdrady Chrystusa.

Motyw ten nie obcy tak romantyzmowi jak i modernie, a więc tym okresem, w których poczucie wartości było bardzo żywe. Uderza to już po prostu, jak często w nich, zwłaszcza w modernizmie spotkać można postać Judasza, ale nie tego ewangelicznego zdrajcy, tylko Judasza strąconego swoiście. W tej interpretacji Judasz jest człowiekiem wewnętrznie rozdartym, który zdradzając Chrystusa nie wyzbył się wszakże pewnej ku Niemu miłości, i właśnie to uczucie przywiązania sprawia, że przeniawierczy apostoł przekonawszy się o straszliwych następstwach swej zdrady popada w rozpacz i kończy śmiercią samobójczą. Młodopolska faza naszej literatury dostarcza nam w tej mierze bardzo interesującego i wartego bliższego przebadania materiału. A nie od rzeczy będzie przypomnieć, że w tym duchu stylizował w „Samuelu Zborowskim” Słowacki nawet szatana.

Podobne ujęcie — niewątpliwie zresztą przesadne — zmierza do przezwyciężenia bezwzględności zła, do pokazania tego rodzaju moralnej atmosfery, w której dobro ze złem jest ja-

koby w niepodobny do rozwikłania sposób przemieszane. Wyrazem tego nastawienia najbardziej ekspresyjnym i reprezentatywnym staje się rozpacz. Bo przez sam swój fakt istnienia dowodzi ona, że zło nie jest jeszcze tutaj bez zastrzeżeń ukochane, że budzi ono w duszy człowieka gwałtowną odrazę, że tkwią w niej jakieś inne lepsze tęsknoty. Rozpacz powstaje na tle braku ufności ku Bogu i w tym jest jej słabość, jej wina, a jednak na swoją obronę znowu powołać się może na to, że obcy jest jej cynizm, obcą obojętność dla wartości, obce namiętne umiłowanie grzechu. Ten ambiwalentny charakter rozpaczcy sprawia, że jest ona stanem ducha grzeszników, którzy jeszcze z Bogiem nie zerwali bezwzględnie, w których duszach płynie jeszcze tęsknota za Nim.

Jeśli jednak rozpacz dochodzi do tego, że człowiek przez akt samobójczy zamyka bramę miłosierdziu Bożemu, to czy wtedy nie została już dlań bezwzględnie zamknięta droga zbawienia? Nie, zdaje się odpowiadać na to pytanie autor „Sedna sprawy“. Nawet rozpacz miłosierdziu Bożemu nie jest w stanie przeszkodzić. Właśnie ta nędza nieszczęśliwego człowieka w pewnej mierze go prowokuje i dlatego nie przesądzać nam tajemnicy ostatnich chwil samobójcy.

W jaki sposób przezwyciężyć te trudności, rozwiązać te wątpliwości, jakie narzucają się człowiekowi w związku z istnieniem zła i cierpienia na świecie, tej dialektyki Greene nie podjął i stanowi to bezsprzecznie dotkliwy brak jego dzieła, rozpatrywanego jako powieść katolicka, tym więcej, że pozostawia ono czytelnika z rozmaitymi, bardzo nieraz poważnymi znakami zapytania, na które w utworze nie ma dostatecznie wyrazistej odpowiedzi. Nie znaczy to jednak tym samym, żeby autor nie dał wcale odpowiedzi. Swoje katolickie stanowisko zaznaczył pośrednio przez to, że niedwuznacznie dał czytelnikowi do poznania, że Bóg ma prawo wymagać od człowieka bezwarunkowego zaufania, zaufania mimo wszystko — ten Bóg, który przecież objawia się człowiekowi jako Miłość, który niezmordowanie aż do ostatniej chwili puka do jego serca.

Hamletycznemu zatroskaniu o sens i ład świata, przeciwstawia Boga będącego czymś więcej niż Opatrznością, bo Dobrocią samą. Bóg wcielający się jako człowiek, umierający dla ludzkości na krzyżu, Bóg-Hostia oddający się ludziom na pokarm i wydający się w Eucharystii z całkowitą bezbronnością w ręce każdego grzesznika, bardziej jeszcze nieuruchomiony niż

na drzewie krzyża, taki Bóg ma dostateczny tytuł do tego, aby żądać dla Siebie zaufania ze strony człowieka. Wadzenie się z Nim byłoby czymś już zgola absurdalnym, szczytem niesprawiedliwości i nieludzkości.

Najważniejsza wszak wina i niekonsekwencja Scobiego tkwiła właśnie w tym — szkoda, że myśl ta przez Greene'a nigdzie w powieści nie została wyraźniej sformułowana i tylko na własny rachunek domysleć się jej możemy — że nie zdobył się na zaufanie miłosiernemu Bogu na przekór swoim obawom i wyobrażeniom, na przekór widzeniu swoich oczu i swoich uszu. To, że nie pojmował, dlaczego Bóg dopuszcza nieprawości i nieszczęścia na tym świecie, nie było winą Stwórcy, tylko jego nazbyt jeszcze ciasnego, nazbyt jeszcze cielesnego na świat spojrzenia. Po prostu nie dojrzał jeszcze duchowo do właściwego widzenia rzeczywistości. Sam przecież zawiązując lekko-myślnie w czasie nieobecności żony romans z Heleną, stał się sprawcą sytuacji tragicznej, z której nie umiał dostrzec wyjścia...

Że jednak człowiek, jeśli tylko głębiej się wczyta we własne serce, własne wewnętrzne doświadczenie, może zawsze odkryć w sobie dostateczne motywy do tego, aby zaufać Bogu, o tym świadczy nowela Greene'a pt.: „Ślady“, która w niejednym uzupełnia i pogłębia problematykę „Sedna sprawy“. Bo i tutaj spotykamy jako zasadniczy problem, dręczący człowieka kwestię istnienia złego, które dotyka niewinnych ludzi, zwłaszcza dzieci — zagadnienie to zostało nawet wysunięte w opowiadaniu jako trudność, która zdaje się świadczyć najmocniej przeciw istnieniu Boga — i tutaj będziemy mieli motyw świętokradzkiej Komunii świętej.

Ale choć autor stwierdza, że w tej dziedzinie wiedza nasza jest tak ograniczona, choć przyjmuje, że na wspomniane trudności nie znajdujemy pełnej odpowiedzi w rzeczywistości, to jednak zarazem pokazuje, że tego rodzaju przeżycia posiadają jednak swój głębszy sens, który tylko człowiek doświadczony przez Boga jest w stanie wyrozumieć, odczytując poza owymi tragicznymi wydarzeniami ujawniające się ślady działania Najmądrszej, Najmiłościwszej Opatrzności.

Jak to wykazuje akcja noweli, nawet zgorszenie maluczkich — jeden z najboleśniejszych w świecie problemów — Stwórca dopuszcza niekiedy ze względu na wyższą celowość, gwoili realizowania najświętszych planów, dotyczących urze-

czywistnienia Bożej Ekonomii zbawienia. Dopusty te są dowodem nie Bożej obojętności, ale Bożego miłosierdzia, jak tego dowodzi opowiedziana przez Greene'a historia małego chłopca, który namówiony przez bezbożnika do świętokradzkiej Komunii świętej, do przyniesienia konsekrowanej Hostii, przyjął wprawdzie najpierw niegodnie Komunię św. i schował ją przy sobie, ale później właśnie, pod wpływem niesłyszanej presji i namiętności swego gorszyciela, zrozumiał po raz pierwszy, jakim bezcennym skarbem jest ten bezbronny, ukryty Bóg. I wtedy młodociany świętokradca zamienił się w jednej chwili w krzyżowca. Postanowił za żadną cenę nie wydawać Hostii, chcąc Eucharystię uchronić przed napastnikiem, spożył ją mimo, że szantażysta groził mu straszhwymi mękami a nawet odebraniem życia. W ostatecznym rezultacie wydarzenie to stało się dla chłopca początkiem pogłębionego życia religijnego, które go doprowadziło do kapłaństwa i uczyniło — jak sam wyznaje — człowiekiem bardzo szczęśliwym...

Józef Marian Świącicki

Od Rauschena do Altanera

Na marginesie ostatniego wydania *Patrologii* Altanera

Pod koniec 1950 r. ukazało się nakładem Herdera we Fryburgu drugie, rozszerzone wydanie *Patrologii* w opracowaniu Altanera ¹⁾. Dla teologicznych szkół katolickich jest to zdarzenie ważne, albowiem pierwsze jej wydanie z 1938 r. zyskało sobie rozgłos w skali bez mała światowej. Zważywszy więc na szerokie rozpowszechnienie tej książki w różnych krajach, nie bez pożytku będzie zatrzymać się nieco nad jej historią i wartością ostatniego przede wszystkim wydania. Szkolnych podręczników *patrologii* jest dotąd w literaturze teologicznej niewiele, tym większe zatem wymagania stawiamy podręcznikom będącym w obiegu i wychodzącym w nowych nakładach.

Patrologia w zespole innych nauk teologicznych jest dyscypliną stosunkowo młodą. Roczkwit jej przypada dopiero na XIX i XX w. Jako przedmiot szkolny była wykładana w katolickich uczelniach już od początków ostatniego stulecia, ale dopiero od konstytucji *Deus scientiarum Dominus* (1931 r.) weszła do sal szkolnych w randze *disciplinae principalis*. Ten ostatni szczegół jest wymownym wskaźnikiem wagi, jaką przykładą Kościół do nauki *patrologii*. I oczywiście nie bez poważnych powodów. Że *patrologia* zajmuje węzłową pozycję w argumentacji dogmatycznej, to jasne każdemu, kto choć w ogólnych zarysach zorientowany jest w procesie naukowego dowodzenia w teologii. „Quod invenerunt in ecclesia, tenuerunt; quod didicerunt, docuerunt; quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt” ²⁾. Niemniej doniosłą rolę pełni wykładnia oj-

¹⁾ Berthold Altaner, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. Zweite, erweiterte Auflage. Verlag Herder Freiburg 1950; XX — 492 str.

²⁾ Św. Augustyn, *Contra Julianum* II, 10. 34 — RJ 1899.

ców w e g z e g e z i e , co z naciskiem podkreślał już Leon XIII w encyklice *Providentissimus Deus*, a ostatnio Pius XII w *Divino afflante Spiritu* (1943) wyrażał głębokie ubolewanie, iż „niektórym z naszych pisarzy nieznane są skarby chrześcijańskiej starożytności“ i nalegał na gruntowne studiowanie ojców w celach biblijnych. Wspomniany Leon XIII pokazał znów w encyklice *Aeterni Patris* (1879 r.) rolę Ojców Kościoła w rozwoju chrześcijańskiej filozofii. Gdy na terenie filozofii zasługi ojców są już, z grubsza rzecz biorąc, opracowane (Stöckl, Überweg-Geyer, Gilson), to gdy chodzi o egzegezę, syntezy historycznej jeszcze nauka nie posiada, na co użala się Pius XII we wspomnianej encyklice. Nie należy wreszcie zapominać o doniosłości studium ojców dla homiletów. Okres patrystyczny wydał takich mówców, żeby wspomnieć patrona kaznodziejów św. Jana Złotoustego, iż dalekie nawet zbliżenie się do ich ideału jest marzeniem pilnego kaznodziei współczesnego. Studium takiego np. Chryzostoma nauczy moralnej aktualizacji kazań. — Z powyższych, z konieczności najbardziej ramowych uwag, dostatecznie jasno widać doniosłość studium patrologii w ramach kształcenia kleru.

Po tych wstępnych uwagach przystępujemy do omówienia interesującej nas obecnie książki Altanera. Zaznaczamy zaraz na wstępie, że dzisiejszy Altaner z 1950 r. jest kontynuacją w prostej linii dawnego Rauschena sprzed 50 laty. W uwagach zatem poniższych przedstawimy najpierw historię tego podręcznika, a następnie omówimy najnowsze wydanie Altanera, którego zalety i niedostatki w tym świetle wyraziściej wystąpią. Uwagi nasze w części historycznej dotyczą środowiska niemieckiego, z którego wyszedł Rauschen, Wittig i Altaner.

I

Na przełomie XIX i XX w. istniało kilka obszernych patrologii. Żadna z nich przecież wymogom szkolnym odpowiedzieć nie mogła, choćby z powodu swoich rozmiarów. Fessler-Jungmann liczył dwa tomy, tyleż Kihn, a Nirlsch aż trzy. Skromny w pierwszym wydaniu (1866 r.) Alzog, rozrósł się w czwartym do pokażnej objętości 590 stron gęsto zadrukowa-

nych. Potrzeba zwięzłego zarysu dla celów szkolnych była oczywista. Nie zdołał jej zaspokoić Schmid swymi *Grundlinien der Patrologie* (5 wyd. w 1898 r.) z tego głównie powodu, że nie potrafił nadażyć za szybkim rozwojem będących naówczas w rozkwicie badań patrologicznych. Myślano wprawdzie o ponownej rewizji Alzoga³⁾, lecz nie przeprowadzono jej, bo tymczasem (1894 r.) wyszła jednotomowa, ale niemniej na użytek szkolny za obszerna patrologia Bardenhewera, która z miejsca zdobyła sobie czytelnika i doczekała się niebawem (1901 i 1910) dwu nowych wydań i przekładu na język francuski, angielski, włoski i hiszpański. Do pracy zabrał się teraz Gerhard Rauschen⁴⁾, profesor historii kościelnej i patrologii w Bonn¹⁾. Jego *Grundriss der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte* wydany w 1903 r. u Herdera we Fryburgu, zawarł w niewielkiej książeczce (231 str.) całość dziejów literatury pierwotnego chrześcijaństwa do św. Izydora z Sewilli na zachodzie, a św. Jana Damasceńskiego na wschodzie. Zarys Rauschena był podręcznikiem naprawdę szkolnym i wykazywał duże zalety formalne. Ścisłość danych historycznych gwarantowało samo nazwisko autora, a metodyczność i jasność wykładu miały oparcie w wieloletniej praktyce dydaktycznej profesora. Zamierzeniem autora było, mimo zwięzłości przedstawienia, podać choćby w najogólniejszych konturach rezultaty najnowszych badań nad ojcami. Podręcznik zalecała ponadto bardzo dogodna i zgrabna forma zewnętrzna. Wszelako zarys Rauschena nie był bez wad, owszem, przychodzą na myśl lapidarne słowa Liwiusza, charakteryzujące Hannibala: *Has tantas viri virtutes ingentia vitia aequabant* (Ab u. c. XXI, 4). Autor — jak zapewniał w przedmowie — starał się o najzupełniejszą przedmiotowość, unikając wszelkiej tendencji apologetycznej. Tekst książki dopiero wyjaśnia czytelnikowi, jak autor rozumiał tę programową zasadę. Podręcznik miał wydatnie uwzględnić historię dogmatów. Można by się z tego cieszyć, gdyby nie fakt, iż przy wielu ojcach ich nauka stała się pod piórem Rauschena raczej historią ich pomyłek i błędów. Nieraz doprawdy czytając podręcznik trudno odgadnąć, dla-

³⁾ Zob. Joseph Sickenberger, *Erinnerungen an Otto Bardenhewer*. Freiburg 1937, 62.

⁴⁾ Gerhard Rauschen, 1854 — 1917, znany też szeroko jako założyciel zbioru tekstów *Florilegium Patristicum*, w którym wydał sam 11 zeszytów.

czego Kościół danego ojca wysoką czcią i szacunkiem otacza, gdy z dzieła poznajemy prawie tylko jego potknięcia. W wypadkach wątpliwych autor starannie unika tzw. *benigna interpretatio*. W życiorysach ojców podaje nieraz szczegóły nie mające nic wspólnego z ich twórczością i zgoła w podręczniku szkolnym niepotrzebne. Tak więc będzie się rozwodził nad drażliwością nerwową św. Grzegorza z Nazjanzu (110) i jego zgryźliwością względem innych, odmówi mu głębi spekulatywnej, a że później nazwano go Teologiem, to tylko dlatego — cytuję dosłownie — że w pismach swoich trzymał się ściśle biblij i tradycji. Podobny brak uszanowania znajduje swój wyraz przy św. Hieronimie (145), o którym twierdzi wręcz, że nie był dogmatykiem z powołania (149). Zadziwiająco bezpretensjonalne są zdania o św. Ambrożym, którego znaczenie ma rzekomo polegać nie na jego działalności pisarskiej, lecz na potędze całej osobistości. Dla rozwoju i głębszego ujęcia dogmatu św. Ambrożego, podobnie jak św. Hieronim, nie miał większego znaczenia (142). Wobec tego trzeba się zapytać: z jakich to powodów czci Kościół św. Ambrożego jako jednego z wielkich doktorów Kościoła? Tego wszak tytułu nie daje się za czyny, choćby najchlubniejsze, ale za naukę, za dzieła pisarskie. Obowiązkiem patrologa i historyka dogmatów byłoby ten właśnie moment uzasadnić nauką danego ojca. Kolejne wydania Rauschena, aczkolwiek uzupełniane i poprawiane przez autora, zawsze przecież nosiły na sobie znamiona jakiegoś niezdrowego hiperkrytycyzmu, którego źródła szukać należy zapewne w racjonalistycznej szkole patrologicznej protestantów niemieckich. Obiektywna krytyka zwracała uwagę autora na cienie jego książki, które bynajmniej nie przysłówiowo towarzyszyły każdemu nowemu wydaniu i poważnie obniżały jego szkolną użyteczność. A nie trzeba z oka spuszczać i tej okoliczności, że przez francuski, włoski i hiszpański przekład szeroko oddziaływał Rauschen na młodych adeptów teologii. Przekład polski był dokonany — szczegół to nie bez znaczenia — z pierwszego wydania oryginału⁵⁾). Tymczasem w 1913 r., gdy oryginał oma-

⁵⁾ Gerhard Rauschen, *Zarys patrologii ze szczególnym uwzględnieniem historii dogmatów*. Z 1-go wyd. niem. przełożył ks. Jan Gajkowski prof. Sem. Duch. w Sandomierzu, Warszawa 1904. Gebethner i Wolf. Biblioteka Dziel chrześcijańskich. VIII — 234 — 9 str. Wyżej omawiane ustępy u Rauschena odsyłają do tego przekładu

wianej patrologii wychodził w czwartym i piątym wydaniu, *Acta Apostolicae Sedis*, (1913, 456 nn) opublikowały orzeczenie Kongregacji Konsystorialnej na temat niektórych podręczników teologicznych używanych w seminariach duchownych (*de libris ab alumnis Seminariorum vel in scholis vel privatim adhibendis*)⁶⁾. Celem dekretu było przestrzec odpowiednio czynniki przed niezgodnymi z duchem Kościoła niektórymi podręcznikami seminariów. Kongregacja nakazuje wycofać z seminariów podręczniki historii kościelnej Funka i Krausa i *Legendy hagiograficzne* Delehaye'a. Odnośnie zaś do Rauschena czytamy:

„Św. Kongregacja poleca ponadto, żeby bardzo starannie dobierano teksty patrologiczne. Wszyscy wiedzą, ile wysiłku włożyła krytyka racjonalistyczna w próby zniszczenia, lub przynajmniej osłabienia miarodajnego i czcigodnego świadectwa, jakie dają wierze katolickiej ojcowie Kościoła, torturując ich pisma przez wymyślną egzegezę, lub co gorsza obniżając wzniosłość ich umysłów oraz wartość doktryny. Jest więc rzeczą konieczną zamknąć wejście do seminariów tym działom patrologicznym, które mogą zaciemnić w młodocianych umysłach wielkie mniemanie, jakie ma Kościół o swych ojcach i wybierać tylko takie, które uwzględniając nowoczesną kulturę, nie oddalają się od bezpiecznych kanonów teologii katolickiej. Nie jest takim podręcznik patrologii Rauschena, gdzie doktryna ojców również co do dogmatów podstawowych chrześcijaństwa jest często przedstawiona w sposób różny od obiektywnej prawdy i od nauki Kościoła. Wobec tego Przew. Ordynariusze postarają się usunąć go całkowicie ze swych seminariów“.

Zaznaczone powyżej niedostatki Rauschena łącznie z decyzją Rzymu o wycofaniu tego podręcznika ze szkół teologicznych, pobudziły inne pióra do nowych wysiłków dla zaradzenia potrzebom szkoły. Myślano o zwięzłym zarysie, który by usunął braki czy błędy Rauschena, a zachował jego strony dodatnie, tj. zwięzłość, jasność i przejrzystość. W 1919 r. publikuje Marks swój *Abriss der Patrologie*, który jednak pokładanych w nim nadziei nie ziścił, owszem, nawet w części historycznej podręcznikowi, który miał zastąpić, nie dorównał. Koła szkolne przyjęły zarys Marksa z wyraźną niechęcią, nawet z ostrą krytyką⁷⁾. Sprawa szkolnego podręcznika patrolo-

⁶⁾ Istotna część dekretu dostępna jest w *Enchiridion Clericorum*, nr 879 — 883.

⁷⁾ Szczególnie prof. wiedeński Ernest Tomek w *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 1920, 116 (118 i 443) 445.

gii stanęła zatem na martwym punkcie. Nie pozostawało w takich okolicznościach nic innego, jak poddać Rauschena nowej przeróbce, którą po śmierci autora (w 1917 r.) powierzono patrologowi wrocławskiemu Józefowi Wittigowi. Wittig wprowadził do Rauschena szereg zmian i uzupełnień, dzięki którym spodziewał się pozyskać dla książki nowych przyjaciół, a dawnych przeciwników przejednać. Pod jego ręką dzieło zwiększyło się o 17 nowych paragrafów, a ulepszenia widoczne są w całym dziele. Dla powiązania patrologii z nauką dogmatyki i historii kościelnej dał wskaźniki do popularnych trzech enchiridionów szkolnych. Niemal wysiłek włożył Wittig w przeróbkę tych partii Rauschena, które były niewątpliwie powodem zamknięcia mu drzwi do szkół. Pierwsze wydania Rauschena — jak to sam autor szczerze wyznawał — były bardzo silnie oparte o Bardenhewera nie tylko w zakresie treści, ale w dużym nawet stopniu co do formy. Te właśnie partie, zwłaszcza w ocenie ojców, nie budziły oczywiście żadnych zarzutów, kompetencja bowiem Bardenhewera była przez wszystkich uznawana, owszem, im były bardziej dosłowne, tym sądy o ojcach były poprawniejsze, tam natomiast, gdzie Rauschen na własną rękę żeglował, nie trudno było dostrzec wyraźne nawet echa poglądów protestanckich. Z tego faktu zdał sobie sprawę Wittig i od razu na wstępie (9) wyodrębnił te dzieła z grupy zalecanej uczniom, zaznaczając, że do wprowadzenia do patrologii nie są przez swoje antykościelne stanowisko odpowiednie. Niemniej zaleca je oczywiście badaczom. Trzeba przyznać, iż Wittig dokonał koniecznych poprawek i w toku dzieła, które tym samym zyskało bardzo wiele na swej wartości. Przeróbka Wittiga wyszła u Herdera w 1921 r.⁸⁾ i w ciągu następnego pięciolecia została rozsprzedana, tak że w 1926 r. wyszło jej nowe (8 — 9), ponownie przepracowane wydanie. Przyniosło ono znów kilka nowych nazwisk i rewizję (choć nieznaczną) całego niemal tekstu. Bibliografia została tu opracowana wielce starannie. Ta właśnie redakcja patrologii, oznaczana jako Rauschen-Wittig, stała się podstawą przekładu polskiego dokonanego przez ks. dra Józefa Nowackiego. Publikacja

⁸⁾ Dr Gerhard Rauschen, Grundriss der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung des Lehrgehalts der Väterschriften. 6 u. 7 Auflage neu bearbeitet von Dr Joseph Wittig. Freiburg 1921. XV — 330 str. Zmiana w tytule: zamiast historii dogmatów jest nauka ojców!

cja wyszła w 1929 r. u św. Wojciecha w Poznaniu⁹⁾) i przy braku jakiegokolwiek oryginalnego polskiego podręcznika zdobyła sobie wstęp do wszystkich szkół teologicznych w Polsce, zwłaszcza, że tłumacz z dużym nakładem pracy, uzupełnił bibliografię polską. Ta przeróbka Rauschena znalazła życzliwe przyjęcie w krajach niemieckich, tak iż po kilku latach wydawca przystąpił do ponownego jej wydania. Ponieważ Wittig tymczasem apostazjował¹⁰⁾, więc nową przeróbkę poruczono również wrocławskiemu profesorowi Bertholdowi Altanerowi. Altaner¹¹⁾, podobnie jak Wittig, uwspółcześnił bibliografię przedmiotu. Starsze rzeczy powykreślał, zostawiając tylko najważniejsze, a na zaoszczędzonym miejscu zamieścił 1800 nowych pozycji. Przeróbka tekstu, wyjąwszy nowy rozdział o Symbolu Ap., nosiła charakter drobnych raczej korektur. W chwili wyjścia była to najbardziej współczesna, gdy chodzi o bibliografię, patrologia katolicka¹²⁾. Ale nie wszystkich zadowalała. Jezuickie czasopismo „Scholastik“ z Valkenburga¹³⁾ jak najgoręcej poparło prośbę autora do czytelników o sprostowania ewentualnych błędów i ze swej strony pospieszyło piórem znanego teologa Deneffe z małym przyczynkiem. Chodziło wszak o dalsze wydoskonalenie dzieła, które odmładzając się ciągle, zachowało tu i ówdzie ukrytą starczą zmarszczkę.

Tymczasem w r. 1937 wystąpił z całkowicie nowym podręcznikiem patrologii benedyktyn Steidle z Beuron¹⁴⁾. Patrologia jego napisana w języku łacińskim daje niestychanie skondensowany rzut oka na całość piśmiennictwa okresu patrystycznego. Układem odbiega od typu Rauschena w tym, że literaturę historyczną, hagiograficzną, liturgiczną, zbiory dogmatyczne i prawa omawia w osobnej końcowej księdze, a wszel-

⁹⁾ Ks. dr Gerhard Rauschen, Zarys patrologii. Pisma ojców Kościoła i nauka w nich zawarta. Z 8 i 9 nowo opracowanego wydania niemieckiego przełożył i uzupełnił ks. dr Józef Nowacki. Księgarnia św. Wojciecha. Poznań 1929. XI — 451 str.

¹⁰⁾ Właśnie w tym roku, gdy ponownie ukazała się patrologia Rauschena w opracowaniu Wittiga, Wittig opuścił Kościół. W marcu 1946 przyjął go Pius XII z powrotem na łono Kościoła. Zmarł 22. VIII. 1949.

¹¹⁾ Berthold Altaner, ur. 1885 na Górnym Śląsku (Góra św. Anny), od 1920 docent prywatny historii kościelnej na uniw. Wrocławskim, od 1929 profesorem zwyczajnym tamże.

¹²⁾ Gerhard Rauschen, Patrologie, die Schriften der Kirchenväter und ihr Lehrgehalt. 10 u. 11 Auflage, neubearbeitet von Berthold Altaner. Freiburg Herder, 1931, XX — 442 str.

¹³⁾ 1932, 584.

¹⁴⁾ Basilus Steidle O. S. B., Patrologia seu historia antiquae litteraturae ecclesiasticae. Friburgi 1937, Herder. XVII — 294 str.

kie apokryfy, niewątpliwie najsluszniej, przemieszcza do osobnego dodatku na końcu. Bibliografia przedmiotu podana nader troskliwie aż po 1937 r. Autor wypowiada się z dużym umiarem, a umiłowanie ojców przebija z każdej stronicy jego pracy. Słowem, znakomity podręcznik szkolny. Jedynym, jeżeli się tak wolno wyrazić, brakiem Steidlego jest poniesienie zestawień nauki poszczególnych ojców. Zważywszy jednak na to, że nie wszędzie wykłada się historię dogmatów, brak ten daje się dotkliwie odczuwać w starannym zresztą podręczniku. W tym zatem względzie Rauschen-Altaner pozostał nadal pomocą nieodzowną i niebawem, bo już w roku następnym (1938) wyszedł w nowoopracowanym wydaniu¹⁵⁾. Było to z kolei 12 wydanie Rauschena, wyszło jednak już pod nazwiskiem tylko Altanera. Altaner twierdzi w przedmowie, że czuł się uprawnionym do opuszczenia nazwiska Rauschena, bo dzieło, biorąc je jako całość, napisał na nowo. Trzeba jednak pamiętać, iż pierwsza połowa dzieła to w zasadniczych partiach niemal dosłowny Rauschen-Wittig z nieznacznymi zmianami, a w części drugiej partii przejęte są podstawą nowego tekstu. Oczywiście wszędzie dostrzec można korektury w szczegółach, niemniej przecież cały układ dzieła, jak i nastrój pozostał ten sam. Zdania naszego nie zmieni fakt, iż Altaner włączył do tekstu 80-ciu nowych pisarzy. Takie zawłaszczenie cudzej bądź co bądź w wysokim procencie pracy musi dziwić tym bardziej, że wydawcy innych podręczników teologicznych uznają i na karcie tytułowej pracę swych poprzedników. Dziś by zapewne Denzinger nie bardzo poznał swoje dzieło, ale został Denzingerem mimo przeóbek i uzupełnień Bannwarta i Umberga. Albo np. Noldin-Schmitt, Pohle-Giehrens, czy zupełnie prawie zmieniony w 3 wydaniu Lercher. Nie chcemy jednak odmawiać Altanerowi olbrzymiej mimo wszystko pracy w rewizji tekstu, szczególnie w bibliografii. Trzeba bowiem mieć na uwadze ten fakt, iż Rauschen wychodząc co kilka lat w coraz to nowych opracowaniach łatwiej dotrzymywał kroku postępowi badań patrologicznych, niż kilkutomowe dzieła w rodzaju Bardenhevera. Tak np. nowa recenzja Altanera z 1938 r. przyjęła ponad 3000 nowych pozycji bibliograficznych, które postawiły ją w szeregu najbardziej współczesnych narzędzi naukowych

¹⁵⁾ Berthold Altaner, *Patrologie*. Freiburg 1938. Herder. XIX — 335 str.

w naszym przedmiocie. Tym względem przede wszystkim, naszym zdaniem, choć niewątpliwie i walorom wewnętrznym przypisywać należy rozgłos międzynarodowy, jaki zdobył Altaner swoją kolejną przeróbką Rauschena-Wittiga.

W 1940 r. wychodzi w Turynie włoski przekład jego podręcznika. Tłumacz (Silverio Mattei) wprowadził jaśniejsze uporządkowanie materiału, tekst oryginału poprawił na wielu miejscach i dodał 600 nowych pozycji bibliograficznych. Dalsze ulepszenia i ponad 1000 dalszych wskaźników bibliograficznych, przyniosło drugie wydanie (1944) omawianego przekładu. Przekład francuski (Paryż 1941) wiernie oddał tekst z 1938 r., natomiast tłumacze hiszpańscy¹⁶⁾ skorzystali z ulepszeń włoskiego kolegi i dołączyli do przekładu własny wyczerpujący dodatek (65 stron) o hiszpańskich pisarzach okresu patrystycznego. W 1947 r. wyszedł znów przekład węgierski Altanera z uzupełnieniami bibliograficznymi. Gdy więc po II wojnie światowej przystąpił autor do ponownego wydania swej patrologii miał pracę niesłychanie ułatwioną. Wiele przecież usterek tłumacze usunęli, niedokładności sprostowali, a bibliografię doprowadzili do ostatnich czasów. W wydanej pod sam koniec 1950 r. drugiej edycji swego podręcznika przyznaje Altaner, iż wszystkie korektury tłumaczy przyjął do tekstu i nowymi go ulepszeniami wzbogacił. Wypada więc zająć się obecnie bliżej wzmiankowanym drugim, rozszerzonym wydaniem Patrologii Altanera. Trzeba bowiem zdać sobie sprawę z tego, iż i to najnowsze wydanie patrologii odbija się donośnym echem po świecie naukowym. Sam autor zapowiada we wstępie, że niebawem wyjdzie przekład włoski tego właśnie najnowszego wydania i po raz pierwszy przekład angielski w Nowym Yorku. Przez dwa wydania przekładu hiszpańskiego zdobył Altaner rynek południowej części Nowego Świata, a teraz otwiera mu się droga do krajów posługujących się językiem angielskim. Jakżeż więc przedstawia się nowy Altaner?

II

Jest to przede wszystkim wydanie *rozszerszone*. Z 353 stron wzrosło do 492, choć co prawda, druk jest mniej

¹⁶⁾ Berthold Altaner, Patrologia. Traducida por. E. Cuevas y U. Dominguez. Con un resumen de patrologia española. Madrid 1944, drugie wyd. w 1949.

zgęszczony, a czcionka większa. Pod względem więc objętości zostawił daleko za sobą doskonały zresztą podręcznik Steidlego, nie wspominając już zgoła o szkieletowym zarysie Kastnera¹⁷⁾. Coraz powiększające się rozmiary książki i skrupulatnie zestawiona bibliografia aż po ostatnie dni, kwalifikuje dzieło Altanera jako niezbędną pomoc raczej profesora, niż *liber textus* dla ucznia. Dla tego ostatniego będzie jednak nieodłącznym towarzyszem w czasie całych studiów teologicznych jako bogate źródło informacji bio- i bibliograficznych.

Mimo, iż Altaner trzeci już raz przepracowuje Rauschena-Wittiga, nadając mu w coraz większym stopniu charakter dzieła oryginalnego, to jednak w y r a ż n e g o s u b s t r a t u wzmiankowanych poprzedników i w najnowszym nawet wydaniu zaprzeczyć nie podobna. Szczególnie rzuca się to w oczy we wstępnych partiach książki, ze szkoda, jak niebawem zobaczymy, dla wartości naukowej, a i na dalszych jej kartach ich wkład jest wyraźnie dostrzegalny. Chcąc więc uznać Altanera za autora wyłącznego, musielibyśmy żądać nowego opracowania, zantykwarizowanych zresztą, partii. Niezaprzeczalnie osobisty wkład Altanera widać we wprowadzeniu do podręcznika w 1938 r. 80 autorów, a w niniejszym wydaniu 13. Z owej trzynastki — jak autor zaznacza we wstępie — sześciu nie ma Bardenhewer, bo niedawno dopiero zapoznano się z nimi. Natomiast inni, dodajmy od siebie, a m. in. Bazyli z Seleucji, Gennadiusz z Konstantynopola, Pamfiliusz, Teodor z Raithu i Tymoteusz z Jerozolimy, są wymienieni, choć czasem nazbyt ogólnikowo, u Steidlego. Szereg innych nazwisk opracował autor na nowo, by zestroić tekst książki z wynikami badań najnowszych. Niestety nie wszędzie.

Wydaje się, iż czasami b r a k w podręczniku należytej p r o p o r c j i w traktowaniu autorów. Czyż potrzeba w patrologii rozwodzić się aż tak szeroko (45 — 71) nad apokryfami, gdy tymczasem dorobek pisarski niektórych ojców jest sta-

¹⁷⁾ Kastner Karl dr theol., *Patrologie im Umriss dargestellt*. Paderborn 1940, 62 str. Oczywiście, że w podręczniku o takich rozmiarach dojrzeć można zaledwie kontury poszczególnych postaci, niemniej przecież stwierdzić trzeba, iż dla alumna będzie pożyteczny, bo w tym wymiarze godzin, jakim dysponuje się dla patrologii, nie podobna i tak więcej osiągnąć. Kastner jest skrótem o typowo szkolnym schemacie (ucznia miał na oku autor przy pisaniu), i tym się różni od jeszcze krótszego (36 str.) podręcznika protestanckiego Lietzmanna (*Christliche Literatur*). Gdy jednak u Lietzmanna widać na każdej stronie łwi pazur badacza, to u Kastnera dostrzegamy chęć jak najdalszego ułatwienia mozołów szkolnych.

nowczo schematycznie i za krótko przedstawiony. Takie np. *Acta Pauli* (53) zajmują przeszło stronę, a św. Grzegorz Cudotwórca (176) niecałą stronicę. Stąd znów poszło całkiem bezkrwiste wyliczenie tytułów dzieł tego ojca bez uwypuklenia ważnych u niego momentów. Św. znów Grzegorz z Nazjanzu dla analizy twórczości dostał niecałą stroniczkę (258), gdy dla Nestoriusza (293) tyleż samo znalazło się miejsca, nie mówiąc już o Pelagiuszu zaszczyconym dwiema stronami. Czasami przegląd ojców i pisarzy jest tak schematyczny, że robi wrażenie suchego katalogu w rodzaju św. Hieronima, czy Gennadiusza. Wielcy doktorowie Kościoła wschodniego czy zachodniego winni otrzymać rozmiary miejsca odpowiadające ich ciężarowi gatunkowemu w teologii. Wyczerpująco został omówiony tylko św. Augustyn.

Na szczególną wdzięczność wszystkich czytelników zasłużył sobie Altaner przez skrupulatnie zebraną bibliografię tak niemiecką (głównie), jak i zagraniczną. Podkreślić należy, że autor przytacza często prace hiszpańskie, dotychczas w patrologii niemal całkowicie pomijane, acz z wielką dla nauki stratą. Do głębszej znajomości ojców ci badacze dorzucili niejedną cenną cegielkę, niejednen mylny sąd sprostowali, szczególnie o ojcach hiszpańskich. Dla przykładu wymienimy postać św. Izydora z Sewilli. Jeszcze u Rauschena-Wittiga czytamy tradycyjne wzmianki o kompilatorskim jakoby charakterze jego twórczości, dziś natomiast Altaner streszcza jubileuszowe (z 1936 r.) *Miscellanea Isidoriana*, które rehabilitują tę postać (446). Recenzent polski wnosi jednak zastrzeżenia co do zupełnej niemal nieobecności najnowszych prac polskich. Dawniejsze monografie Polskiej Akademii Umiejętności oczywiście są, z powojennych cytuje tylko Przychockiego (259), zapominając o świetnej monografii Tertuliana prof. Sajdaka i monografii św. Grzegorza W. ks. prof. Czuja. Dostrzegi natomiast, że przekład polski listów św. Grzegorza z Nazjanzu prof. Stahra jest dotąd w literaturze jedynym (259). Autor nie słyszał nic o wydawnictwie pt. „Złoty wiek myśli chrześcijańskiej” kierowanym przez ks. inf. Machaya. A przecież drugi tom tej serii¹⁸⁾ przynosi dla patrologów nową teorię o chrono-

¹⁸⁾ Św. Jan Złotousty, dwadzieścia homilij i mów. Przełożył dr Tadeusz Sinko, prof. U. J. Kraków 1947. Wydawnictwo Mariackie. 311 str.

logii De sacerdotio św. Jana Złotoustego (20 — 39) opartą na analizie wewnętrznej dzieła które każe, niektóre co najmniej partie traktatu, przesunąć na czas drugiego wygnania, tj. na lata 404 — 407. Rezultaty swych badań przedstawił ostatnio prof. Sinko w oddzielnej pracy De inventione, tempore, consilio librorum de sacerdotio S. Joannis Chrisostomi (Topika, czas i cel ksiąg o kapłaństwie św. Jana Chryzostoma), przedstawionej w PAU 19. X. 49, opublikowanej w *Annuaire de l'Institut de Philol. et d'Histoire Orientales et Slaves*, t. IX (Mélanges Henri Grégoire), Bruxelles 1949, 531 — 545 a dostępnej również ze streszczenia zamieszczonego w Sprawozdaniach PAU, 1949, 405 — 408. Uderza dalej u Altanera to, że aczkolwiek autor odnotowuje niejednokrotnie artykuły z czasopism naukowych o wąskim nawet zakresie tematyki, to zupełnym jednak milczeniem pominął wypowiedzi papieży rzymskich o ojcach Kościoła. Mamy na myśli encykliki papieskie ostatniej doby. Nie byłoby przecież bez pożytku zwrócić uwagę studiumującego na encyklikę o św. Grzegorzu W. (1904), św. Augustynie (1931), Benedykcie (1947) i wreszcie o Cyrylu Aleksandryjskim. Ta ostatnia encyklika wydana w 1500-setną rocznicę zgonu patriarchy († 444) rzuca wiele nowego światła na jego postać. Nawet fakt, że encyklika ukazała się w czasie wojny, nie zdoła takiego pominięcia usprawiedliwić, albowiem omówił ją w gruntownym artykule nie kto inny, jak sam Marcin Grabmann na łamach jednego z nielicznych już podówczas katolickich czasopism niemieckich ¹⁹⁾.

Jedna jeszcze uwaga nasuwa się nam, gdy omawiamy bibliografię Altanera, tę bądź co bądź, najmocniejszą pozycję książki. Oto robi ona niekiedy wrażenie pracy czysto formalnej, mechanicznej. Najnowsze znaleziska, szczególnie papirusowe, zarejestrowane są czasem na surowo. Damy kilka przykładów. Tak np. o odkrytej niedawno homilii bpa Melitosa „De passione“ autor nie ma nic do powiedzenia, prócz gołego odnotowania samego faktu (101). Tymczasem czytelnik radby znać choć w zarysie jej treść i znaczenie. Nie każdy bowiem potrafi dziś dotrzeć do prac wskazanych (ibid). A ostatnio homilia ta interesuje coraz bardziej teologów, którzy systematycznie rozpracowują jej treść i dochodzą do bardzo in-

¹⁹⁾ Haec loquere et exhortare... vereinigt mit dem Klerusblatt, 1944, 349 — 354.

teresujących wyników (małoczaszatycka szkoła teologiczna II, w. cfr. Grillmeier A., *Das Erbe der Söhne Adams in der Homilia de Passione Melitos*. Scholastik, 1949, 481 — 502). Referat o Origenesie (165 nn) jest niemalże dosłownym tekstem Rauschena-Wittiga, choć bibliografia najnowsza została odnotowana, stąd też bardzo już daleko posunięte badania nad tym aleksandryjczykiem w podręczniku nie przysły do głosu. We Francji usiłowano już dać bilans prac dotychczasowych w dziele o. Danielou²⁰) syntetyzującym sprzeczne opinie różnych uczonych (Faye, Koch, Cadiou, Balthazar, Völker, Lieske i in.). Albo znów odkryte ostatnimi czasy przez wybitnego patrologa hiszpańskiego Madoza S. J. *Excerpta* Wincentego z Lerynu zostały tak zreferowane przez Altanera (403): „Dopiero w 1940 r. zapoznano się z analogią zestawioną w tendencji antynestoriańskiej z cytatów św. Augustyna. Daje ona teksty trynitarne, a przede wszystkim chrystologiczne. Excerpta te są może źródłem różnych terminów użytych w Symbolu Quicumque“. I nic więcej. Już nawet Rouet de Journal włączył fragmenty Excerptów do swego najnowszego, powojennego wydania *Enchiridionu* patrystycznego. Pilny czytelnik Altanera stwierdzi czasem u niego braki nawet w ...bibliografii. Tak np. przy Arystydesie (88) na próżno szukamy artykułu: W. Hungera, *Die Apologie des Aristides eine Konversionschrift* (Scholastik 1949, 390 — 400). Przy apokryficznej korespondencji Pawła z Seneką (59) można by uwzględnić i polską pracę Przychockiego, *Nero-Seneka-Paweł* (Warszawa 1933) a na str. 30 wspomnieć, że Forcellini wyszedł ostatnio w nowym wydaniu. — Skoro jesteśmy już przy filologii, to musimy wytknąć autorowi, że dosłownie przeniósł z Rauschena-Wittiga, jak i cały rozdział, uwagi o języku ojców. Coś się jednak we filologii za ostatnie 30 lat robiło i osiągnęło się wiele. Takie więc uogólnienie o koine dialectos, jakie nam podaje autor (7) może w pierwszym wydaniu Wittiga, przed 30 dokładnie laty, jeszcze uszło, dziś jest już anachronizmem naukowym i może spowodować zamieszanie pojęć u czytelnika nieprzygotowanego filologicznie. Autor zna jednak najnowsze prace, szczególnie szkoły holenderskiej (Schrijnen, Mohrmann), lecz ich rezultatów do tekstu nie wciągnął.

²⁰) Danielou J., S. J., *Origène*. Paris 1948 310 str.

Wspominaliśmy wyżej o wyłączeniu Rauschena z użytku szkolnego i prywatnego uczniów. Opinia kongregacji w największym skrócie opiewała tak: *Patrologiae libri in seminariis adhibeantur, qui debitam erga Patres reverentiam non minuant* (AAS, 1913, 598). W związku z tym czynimy następujące uwagi: Autor pisze (5), że św. Atanazego zaliczono do czterech wielkich doktorów kościoła wschodniego zapewne dla symetrii do czterech zachodnich i z powodu bliskich jego stosunków z zachodem (Rzym, Trewir). Mamy niejakie wątpliwości, czy tylko dlatego. Przy św. Grzegorzu z Nazjanzu będzie pisał o jego zgorzkniałości w stosunku do otoczenia (257), odmówi mu skłonności do spekulatywnego zagłębiania (ibid). O św. Ambrożym pisał Rauschen-Wittig, że do spekulacji dogmatycznej nie miał ani czasu, ani skłonności. Altaner dodał jeszcze, że „zapewne też i siły“ (331). Podobnie uzupełnił nasz autor swych poprzedników w odmalowaniu cieni św. Hieronima. Najwięcej powodów do serdecznych zwad z autorem można by znaleźć w omówieniach nauki ojców. Krytycyzm tu nieraz większy niż potrzeba. Z mnóstwa możliwych przykładów przytoczymy jeden z św. Jana Złotoustego. Mniejsza już o przedstawienie poglądów Złotoustego na zagadnienie pokuty i spowiedzi, bynajmniej jeszcze w zupełności nie rozwiązane, ale trudno pojąć, po co autor potrąca o jego niefortunne niestety wypowiedzi mariologiczne (286). Z referatu Altanera uczeń niewiele zrozumie, a profesorowi są takie uwagi zbędne, bo sięgnie po obszerniejsze wyjaśnienia do wyczerpującej monografii Baura (I, 297 nn), które, choć nagan nie szczędzą, to przecież wytłumaczą je przynajmniej sytuacją panującą naówczas w szkole antiocheńskiej.

Przychodzi żałować, że w czasach encykliki *Humani generis* niektórzy teologowie puścili w niepamięć wyrzuty Piusa IX przeciw pismom Günthera (D. 1657): „*Nec ea sanctos Patres reverentia haberi, quam Conciliorum canones praescribunt quamque splendidissima Ecclesiae lumina omnino promerentur*“. Ślady tego klimatu myślowego, acz nieznaczne, niemniej przecież rzeczywiste, widać u Altanera. Chcielibyśmy dostrzec w dalszych wydaniach podręcznika większą troskę o Pawłową „*sanam loquendi formam*“ (2 Tym 1, 13). Albowiem „*nobis ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus, quae his significantur, impiam gignat opinionem*“ (Św. Aug. De civ. Dei X, 23).

Nasuują się jeszcze uwagi na temat potraktowania poezji chrześcijańskiej przez autora. Autor widocznie jej nie docenia, stąd odnośne partie książki wyszły błado. Wiadomo np. że w literaturze rzymskiej od czasów Katulla nie było właściwie liryka z prawdziwego zdarzenia. Dopiero św. Ambroży, twórca hymnodii chrześcijańskiej (obok istniejącej już psalmodii) wskrzesił czystą lirykę. O charakterze tej twórczości trzeba było coś więcej powiedzieć, niż to czytamy u autora (334 — 5). Największy poeta Wschodu św. Grzegorz Teolog został wyraźnie niedoceniony pod tym względem. Jużci nie wszystkim patrologom odczucie poetyckie dały nieba, ale dla kogóż pisać odpowiednie rozprawy i studia krytycy i filologowie. Polskiego czytelnika możemy odesłać do odczytu prof. Sinki (Liryka św. Grzegorza z Nazjanzu) w *Polonia Sacra* z 1918 r. (29 — 45). Przy Auzoniuszu (358) i Klaudianie (362) chciałoby się widzieć wyraźniej wydzieloną twórczość ich chrześcijańską od pogańskiej. W każdym jednak razie trudno umieszczać w patrologii „Mozellę“, która jest głównym tytułem sławy Auzoniusza w literaturze cywilnej, a nie w piśmiennictwie chrześcijańskim. Przy czytaniu uwag autora na temat Prudencjusza, najszerzej zresztą, bo na to zasługuje, opracowanego, ponieważ autor uważa go słusznie za największego poetę chrześcijańskiego Zachodu, warto przypomnieć czytelnikowi polskiemu przepiękny wykład o nim Adama Mickiewicza (Wykłady lozańskie, Narodowe wydanie, t. VII). Romanosa nazywa Altaner (479) największym wczesnobizantyjskim poetą. Najśluszniej. Życzylibyśmy sobie, by coś więcej było o treści jego liryk, a nie tylko o formie. Od Romanosa wywodzi się przecież tradycja greckich theotekionów, w kręgu których powstała później nasza „Bogurodzica“ św. Wojciecha, jak dowodził tego w latach trzydziestych Józef Birkenmajer w szeregu swych studiów nad Bogurodzicą.

Na jeden wreszcie moment w Patrologii Altanera musimy zwrócić uwagę czytelnika. Wiadomo, iż Altaner należał do najbardziej zapamiętałych przeciwników ogłoszenia dogmatu o Wniebowzięciu N. M. P. Wychodząc z czysto historycznych przesłanek twierdził, iż nie ma żadnego wiarogodnego świadectwa historycznego za wniebowzięciem aż po wiek ósmy, że te wieki okresu patrystycznego pod tym względem einen leeren Raum darstellen. Twierdził tak, bo nie uznawał świadectw Grzegorza z Tours, Modesta Jerozolimskiego, Germa-

na Konstantynopolitańskiego, Andrzeja z Krety, ani nawet Jana z Damaszku, bo wszyscy — tak argumentował — zależą od opowiadań apokryficznych, które przecież nie mogą mieć znaczenia świadectw historycznych. Otóż to stanowisko autora przeziiera z kart jego obecnego podręcznika aż nazbyt widocznie. Autor już we wstępnej bibliografii (21) zaleca swoje polemiczne artykuły i w toku dzieła przy Tymoteuszu z Antiochii ponownie je przypomina, na próżno jednak szukalibyśmy z kolei artykułów Filograssi'ego przeciw Altanerowi, które wszak siłą argumentacji naszego autora sprowadziły niemal że do zera (cfr *Gregorianum* 1948 — 50). Przy Grzegorz z Tours nie wspomni, że u niego znajdujemy pierwszą wzmiankę o asumpcji na zachodzie (*Mirac.* I. 4; ML 71, 708). Najjaskrawiej jednak stanowisko autora wystąpiło przy św. Janie z Damaszku, o którym bulla „*Munificentissimus*“ mówi, że „*prae ceteris eximius traditae huius veritatis praeco extat*“ (AAS, 1950, 761). Przez wszystkie wydania Rauschena, a później Wittiga czytaliśmy o jego trzech homiliach „*Na Zaśnięcie*“ co następuje:

„Spośród 13 homilii mają trzy, O zaśnięciu Maryi, znaczenie historyczno-dogmatyczne. Jan wygłosił je w święto Wniebowzięcia N. M. P. i to wszystkie trzy jednego dnia; poświadczają one jako dawną tradycję podanie apokryficznego listu do Tytusa i pisma „*De transitu B. Mariae*“, że Maryja zmarła na górze Syjonie w obecności wszystkich apostołów i że jej ciało pochowano w ogrodzie Getsemani, skąd zostało wzięte do nieba.

W drugiej homilii (r. 18) znajduje się interpolowane przez późniejszą rękę, a pochodzące rzekomo od biskupa Juwenala z Jerozolimy (5 w.) podanie, że trzeciego dnia po śmierci Maryi przybył do Jerozolimy apostoł Tomasz i, gdy na prośbę jego otworzono grób, znaleziono go pustym²¹⁾.

Tak Rauschen-Wittig. Dopiero Altaner poprawił to miejsce, nadając mu brzmienie następujące:

Z 13 p r z y p i s y w a n y c h m u²²⁾ homilij 9 tylko jest autentycznych; trzy o zejściu i wniebowzięciu Maryi (eis ten Koimesin), z których druga w r. 18 wykazuje wtręt późniejszej ręki (476).

21) Rauschen, *Patrologia*, przekład ks. Nowackiego 396.

22) Podkreślenie moje. Charakteryzuje ono znamienne punkt widzenia Altanera.

Tak znów wyglądają czasami u Altanera owe niezliczone zmiany i poprawki, zapowiedziane we wstępie (VI). Nie dało się całkiem usunąć idei asumpcjonistycznej z Patrologii, za to autor dołożył wszelkich starań, by tę ideę co najmniej gruntownie zamazać.

Jeśli zatrzymaliśmy się już przy św. Janie Damasceńskim, to warto wspomnieć, o czym u autora ani słowa, że jest to pierwszy z ojców Kościoła, który polemizuje z nową religią Mahometa (Rozmowa Saracena z Chrześcijaninem).

Cały dział piśmiennictwa *a s c e t y c z n o - m i s t y c z n e g o* w najnowszym wydaniu nie wykazuje postępu w stosunku do poprzedniego, nie biorąc pod uwagę poprawek nieznacznych. Zwrócono ostatnimi czasy uwagę na ascetyczne pisma ojców (wiele prac zarówno naukowych jak i popularyzacyjnych), sporządzono przewodnik lektury duchownej z ojców²³⁾, opracowano *enchiridion* ascetyczny²⁴⁾ i postarano się o tymczasową syntezę tego działu piśmiennictwa ojców²⁵⁾, nie mówiąc już o dawniejszym, klasycznym dziele Pourrata²⁶⁾. Wyniki najnowszych na tym polu badań bilansuje *Dictionnaire de Spiritualité* (nieskończony jeszcze), gdzie odnośni ojcowie są pieczołowicie opracowywani. Uwagi autora w tym przedmiocie są niekiedy rozbrajające. O „Łące duchownej“ Jana Moschosa czytamy (192), że zawiera ponad 300 (czy to trudno było zajrzeć do MG 87, 3 lub ML 74 i stwierdzić, że jest dokładnie 209) budujących historyjek i cudów z życia przeważnie współczesnych ascetów. Przychodzi żałować, że autor nie skorzystał z dobrego referatu Pourrata. Można dorzucić, iż „Łąka duchowna“ to ostatni, a jakżeż barwny opis życia zakonnego na bliskim Wschodzie w ostatniej chwili przed katastrofą, jakiej doznało to życie ze zjawieniem się półkiszycy. Wyraźnie zbyt jest najoryginalniejsze dzieło ascetyczne w pi-

²³⁾ J. Ghellinck S. J., *Lectures spirituelles dans écrits des Pères*. Paryż 1935, 80 str.

²⁴⁾ *Enchiridion asceticum. Loci SS. Patrum et Scriptorum ecclesiasticorum ad ascetism spectantes, quos collegerunt M. J. Rouët de Journel S. J. et J. Dutilleut S. J. Friburgi 1930. Herder.*

²⁵⁾ Marcel Viller S. J. und Karl Rahner S. J., *Ascese und Mystik in der Väterzeit*. Freiburg, Herder 1939. Jest to niemiecki przekład francuskiego dzieła Villera pt. *La Spiritualité des premiers siècles chrétiens* z 1930 r. Do celów naukowych można zalecić tylko wersję niemiecką, bo tłumacz uzupełnił i sam tekst i przede wszystkim dołączył b. obfita literaturę przedmiotu i dał odnośniki źródłowe do tekstu Villera.

²⁶⁾ P. Pourrat, *Spiritualité chrétienne*, tom I (kilka wydań).

śmiennictwie starochrześcijańskim „Drabina do nieba“ Jana Klimaka (468), podobnie twórczość Kasjana (401), a rekord notujemy przy Diadochu z Photike (292). Nie widać też dlaczego Grzegorz z Nyssy nosi zaszczytny tytuł ojca mistyki.

Omówiliśmy, w dłuższym zresztą sprawozdaniu, historię Altanera i ostatnią jego edycję. Mogliśmy, oczywiście, zwrócić uwagę na kilka, ogólniejszych raczej, spraw. Stwierdziliśmy, że wywodzi się ona w prostej linii od Rauschena, że wchłonęła w siebie wkład Wittiga, by przez dalsze przeróbki Altanera stać się jego dziełem. Jest to patrologia najbardziej współczesna, gdy chodzi o bibliografię, najkompletniejsza spośród podręczników szkolnych, gdy chodzi o wachlarz autorów. Z tego względu, mimo niedostatków wyżej zaznaczonych, jest nieodzowną pomocą przy nauczaniu patrologii. Autor włożył w nią wiele pracy i za to należą mu się słowa szczerzej wdzięczności. Dobrze by jednak przysłużyło się sprawie wydawnictwo Herdera, jeżeliby na swe 150-lecie wydało uzupełnioną i uwspółcześnioną patrologię Steidlego.

Ks. Andrzej Bober T. J.

Rachunek sumienia i psychoanaliza

Wśród praktyk, których w dążeniu do pokoju wewnętrzznego nigdy za dużo zalecać nie można, jest rachunek sumienia. Od wieków wielu ludzi uprawiało tę praktykę. Obecnie niektórzy usiłują ją odrzucić na tej podstawie, że jest rzekomo próżną rzeczą badać sumienie. Uzasadnia się to trojakim wywodem — że nie ma grzechu, że sumienie jest tylko naszym uznaniem konwencji społecznej i że każdy sam determinuje, co jest dla niego słuszne lub niesłuszne. To, co jedni usunęli, niektórzy psychiatrzy przemycają tylnymi drzwiami pod nazwą „badania nieświadomości“, lecz z tą różnicą, że nie przyjmują oni Boga, prawa moralnego i sądu ostatecznego.

To badanie nawarstwienia nieświadomości w psychice człowieka nazywa się powszechnie psychoanalizą¹⁾. Wobec znacznego pomieszania pojęć, przypominamy nawiasowo różnicę między psychiatrią i psychoanalizą. Psychiatria zajmuje się chorobami umysłowymi; uprawiają ją więc tylko lekarze. Psychoanaliza jest pewną metodą traktowania tych chorób i łagodzenia zła przez wyprowadzanie tego co nieświadome do świadomości.

¹⁾ Nazwa „psychoanaliza“ pochodzi od Freuda, który nastawał na to, aby używano jej wyłącznie dla jego nauki i metody. Autorzy niemieccy, francuscy i włoscy nie zawsze o tym pamiętają. Podobnie niektórzy autorzy amerykańscy usiłowali utożsamić freudyzm i psychoanalizę, lecz na ogół w krajach anglosaskich nazwę psychoanalizy stosuje się bez różnicy do innych rodzajów zabiegów lekarskich i umysłowych. C. G. Jung, chcąc wskazać różnicę między teorią swoją i Freuda, a jednocześnie swoje wobec niej zadłużenie, mówi o swej nauce jako „psychologii analitycznej“. Adler nazwał swe ujęcie „psychologią indywidualną“, która jest mniej więcej zależna od psychoanalizy, ale odrzuca jedną z jej podstawowych zasad. Wobec wzrastającej krytyki freudyizmu i psychoanalizy, niektórzy psychoanalitycy używają terminu „psychiatria“, celem uniknięcia tejże krytyki. Dla jasności należy pamiętać o trojakim rozróżnieniu: 1) freudyzm nie jest jedyną psychoanalizą, jak Raffael nie jest jedynym przedstawicielem malarstwa, 2) są i inne systemy psychoanalizy, i niektóre z nich są zdrowsze niż freudyzm, 3) psychoanaliza jest tylko małą gałęzią psychiatrii.

mego. Psychiatria obejmuje zakres szerszy; niezależnie od wszelkich form psychoanalizy zawiera szereg innych metod. Psychiatria jako gałąź medycyny jest w naszych czasach nie tylko ważną gałęzią wiedzy, ale jest koniecznością wobec wzrostu chorób umysłowych. Większość psychiatrów nie jest psychoanalitykami. Ale nawet psychoanaliza, pojmowana jako badanie umysłowe, może być doskonałą metodą. Do pewnego stopnia jest ona stosowaniem chrześcijańskiego rachunku sumienia do badania nieświadomości. Lecz psychoanaliza sprzeniewierza się samej sobie, gdy przestaje być metodą zabiegu, a udaje filozofię i zapuszcza się w takie twierdzenia, że człowiek jest zwierzęciem, że nie ma wolnej woli lub że „nauki religii” są iluzją²⁾. Psychoanaliza w szerokim znaczeniu nie może być całkiem niezależna od filozoficznego poglądu na naturę ludzką. Lecz zdrowa filozofia nie wyrasta z odkryć psychoanalizy; interpretacja filozoficzna poprzedza raczej teorię psychologiczną i określa jej cel szczegółowy. Jeżeli szkoła psychoanalityczna przyjmuje, że człowiek jest tylko zwierzęciem, to zasady takiej założyciel tej szkoły nie wysnuł z faktów, mających pokrycie w badaniu psychologicznym. Jest to dowolne założenie, przyjęte przed wszelkim badaniem i wbudowane w fundamenty tej teorii. Jeżeli szkoła psychoanalityczna głosi, że zaburzenia umysłowe nie spowodowane chorobą mózgu mają swe źródło w instynkcie seksualnym lub innym, to twierdzenie takie przekracza obserwację i jest z góry przyjętym założeniem. To samo jest ze znanym zdaniem Freuda: „Maska opada; psychoanaliza prowadzi do zaprzeczenia Boga i ideału etycznego”³⁾.

Freudyzmowi często się to zdarza. Nie mamy nic przeciw psychoanalizie jako takiej, jak długo zostaje ona metodą i nie wprowadza idei sprzecznych z prawdą. Lecz gdy raz twierdzi ona, że „człowiek nie różni się od zwierząt”⁴⁾, albo, że grzech jest mitem, religia iluzją, a Bóg projekcją kompleksu ojcostwa, to przestaje być nauką lub metodą.

Zawsze istniała pewnego rodzaju psychoanaliza, analiza duszy i badanie przyczyn ludzkich kłopotów. Starożytna myśl grecka uważała za podstawę normalnego życia, mądrości i zdro-

²⁾ S. Freud, *The Future of an Illusion*, s. 59, Horace Liveright, 1928.

³⁾ Dz. cyt. s. 64.

⁴⁾ S. Freud, *Introductory Lectures on Psychoanalysis*.

wia — „poznaj samego siebie“. Sokrates mówił o „trosce o własną duszę“; w tekście greckim mowa o „terapii duszy“. Stosowano leczenie umysłowe jako środki leczenia pewnych zaburzeń fizycznych w świątyniach Eskulapa. Stoicy przedchrześcijańscy, zwłaszcza Seneka, zalecali wieczorne badanie duszy dlatego, że im więcej wnika człowiek w siebie, tym większy jego pokój. Marek Aureliusz w serii swych rozmyślań obcuje ze swą duszą, omawia problemy zła i dobra, i bada sumienie, wystawiając sobie świadectwo, o ile żyje zgodnie ze swymi zasadami. Później św. Augustyn zaleca: „Nie wychodź ze siebie; raczej wracaj do siebie, a przekroczysz siebie. Prawda mieszka w człowieku wewnętrznym“. Słusznie uważa się św. Augustyna za ojca samoanalizy w psychologii, choć psychologia naukowa lub nauka o zjawiskach umysłowych zaczęła się z Arystotelesem.

Są inne miejsca w dziełach średniowiecznych i późniejszych autorów, które wyraźnie uprzedzają nowożytnie pojęcia psychologiczne i psychoanalityczne. Wielką rolę u niektórych psychoanalityków odgrywa analiza snów. Lecz nie jest to nowa idea, jak mniemał Freud. Już św. Tomasz wspomina, że „są lekarze badający sny w celu określenia dyspozycji ludzi“⁵⁾.

Problem czynników umysłowych we wszelkich zaburzeniach interesował romantyków niemieckich w pierwszej połowie wieku XIX. Freud wymienia wśród swych poprzedników Schuberta, który szeroko pisał o snach i o „nocnej stronie duszy“. Wpływ hipnozy interesował romantyków pod nazwą „wpływu magnetycznego“. W. Green, zbliżony do romantyzmu, napisał essay o nieświadomości. Wśród fantastycznych opowieści E. T. Hoffmana jest opowiadanie pt. *The Sanctus*. Opowiada o dziewczynie, która straciła głos wskutek uczucia winy i odzyskała go, gdy podsłuchiwała, jak przyjaciel wyjaśniał jej ojcu umysłowy początek i mechanizm całego procesu.

Chrystus w Ewangelii analizuje motywy ludzkie, bez psychoanalizy, lecz boską analizą. Patrząc w dusze, widział faryzeuszów „jako groby pobielane“. Zanalizował duszę ośłudnika, modlącego się przed ołtarzem i odsłaniającego swą pychę. Gdy w domu Szymona nieproszona kobieta weszła i rzuciła się do stóp Chrystusa, a Szymon pomyślał: „Gdybyż on wiedział co to za kobieta“ — Chrystus zanalizował duszę Szymona i opowiedział mu historię o dwóch dłużnikach. Św. Paweł polecił Ko-

⁵⁾ Summa Theologica, II — 2, q. 95, art. 6.

ryntianom: „Niech człowiek sam siebie doświadcza“ (1 Kor 11, 28), i znów: „Badajcie sami siebie, czy jesteście w wierze“ (2, Kor 13, 5). Jest to jakby echo słów Jeremiasza: „Badajmy drogi nasze i wróćmy do Pana“ (Tr 3, 40). Chrystus przypomina, że świat skończy się wielką „psychoanalizą“, w której skrytości każdego będą ujawnione.

Dzięki podstawowej więzi duszy z Bogiem, praktyką najpowszechniejszą w dziejach ludzkich był rachunek sumienia. Wyprowadza się na powierzchnię myśli, słowa i czyny i bada, czy są one w zgodzie z prawem moralnym. Po tym rachunku następuje postanowienie poprawy, żal za uchybienia i postanowienie wejścia w ściślejszą jedność z Bogiem. Jest to zdrowa samopsychoanaliza. Różni się jednak głęboko od psychoanalizy Freuda. Freudyzm sądzi, że to, co jest ukryte w nieświadomości, jest świadomości niedostępne. Ponieważ nie można odkryć tego, co tam ukryte, używa się do wyprowadzenia tej treści specjalnej techniki, znanej jako „wolne skojarzenie“ i „interpretacja“. Wszyscy psychoanalitycy godzą się, że rachunek sumienia przyczynia się znacznie do uwolnienia umysłu od zahamowań i udręk. Uważają jednak, że właściwe przyczyny zaburzeń umysłowych, konflikty wewnętrzne i zatory wtedy dopiero mogą być odsłonięte, gdy nieświadomość jest zmuszona do zwrócenia świadomości tego, co kiedyś było stłumione i wypędzone.

Jest problematyczne, czy da się utrzymać opinię zupełnej niedostępności „nieświadomości“ dla normalnego badania. Postępując właściwie, można prawie tyle osiągnąć samoanalizą co z udziałem drugiej osoby. Freudyzm uważa obecność analityka za warunek niezbędny. Przez pewien czas, na skutek tzw. „transferencji“ analityk staje się przedmiotem stłumionych instynktownie pragnień. Według freudystów jest to ogniwo niezbędne dla ponownego zaaranżowania i rozdziału „energii instynktowych“. W ostatnich latach nawet wśród niektórych zwolenników Freuda działa tendencja porzucenia pewnych zasad pierwotnej teorii. Jedną z podejrzanych jest zasada konieczności transferencji lub interwencji analityka. Karen Horney mówi o samoanalizie. A to jest możliwe i ma sens przy założeniu, że umysł ludzki może mieć dostęp do nieświadomości.

Św. Tomasz piętnuje właśnie te stłumienia, które piętnują psychoanalitycy. Ludzkość ujmowała zawsze więź między świadomością i nieświadomością jak więź między kapitanem okrętu, motorem i sterem. (Nieświadomości nie bierzemy tu

w technicznym znaczeniu tego wyrazu). Kapitan widzi z mostu dal, ustawia kierunek i kurs. Kierunek ten przekazuje maszynie, sterowi i dalej wodzie. Podobnie świadomość, lub świadomość i wola, wskazują człowiekowi kurs. Czasem gdy kurs ten jest przekazany nieświadomości, instynktom, powstaje rodzaj buntu, wyzwanie. Bunt ten pozostawia ślad w umyśle człowieka. Ponieważ ślady dawnych buntów mogą tkwić nierozbrane w nieświadomości, to niewątpliwie dobrze jest ją czasem przeanalizować. Nieraz nagle jakieś wydarzenie czyni taką analizę koniecznością bezpośrednią.

Psychoanaliza ma więc poważne, ale ograniczone zadanie. Sprzeciwiamy się psychoanalitikom, zaprzeczającym wszelkiej wartości rachunku sumienia na tej podstawie, że jego miejsce zajmuje badanie nieświadomości. Niekiedy lekarz dla usunięcia anemii krwi wskazuje pewne lekarstwa, ale nie znosi to konieczności oczyszczenia krwi przez oddychanie; podobnie trzeba czasem zbadać nieświadomość, aby stwierdzić, czy nie ma tam jakiejś idei stłumionej lub ukrytej; lecz trzeba zawsze badać sumienie, aby stwierdzić słuszność motywów działania. Czasem jest rzeczą pożyteczną badać postawy i stany umysłu; lecz jest zawsze potrzebne badanie woli i rozpoznawanie winy. Jest to proces bolesniejszy niż psychoanaliza. Ktoś może chęć się sceptycyzmem, kto inny ateizmem, agnostycyzmem lub nawet perwersją, lecz sumienie nie będzie nigdy chęć się winą, wstydem lub swą nędzą; nawet w odosobnieniu winą wywołuje zakłopotanie i składanie odpowiedzialności na kogoś innego. Odpowiedzialność za niemoralny stan umysłowy składa się często na przodków lub niezręcznych nauczycieli; częściej i sprawiedliwiej należałoby winę przyjąć na siebie. Dobrze jest badać nieświadomość, ale zawsze konieczne jest zachowanie prawa do badania samemu treści umysłowej i kopania we własnej duszy. Czasem gdy nieświadome staje się świadomym, trudności umysłowe znikają. Bywa, że moralnie pomocne jest wprowadzenie w światło świadomości treści ukrytej w nieświadomości; wiedząc o tej treści można wykorzystać to samopoznanie dla skierowania energii ku celom rozumniejszym⁶⁾.

⁶⁾ Popularne pojęcie nieświadomości napotyka na pewne zastrzeżenia. Trudno jest rozstrzygnąć, czy jakaś treść jest naprawdę nieświadoma. Umysł ludzki ma wiele wykrętów do pozbycia się treści kłopotliwej lub w skutkach nieprzyjemnej. Może więc izolować pewne dane, od-

Nikt nie zaprzeczy, że skuteczność analizy zależy od techniki, lecz technika nie zastąpi żalu. Psychologia nie wnika też dostatecznie w problemy ludzkie, jeśli objaśnia człowieka wyłącznie w terminach instynktu i konfliktów instynktu. W zwierzęciu są tylko instynkty, ale nie w człowieku. Instynkty zwierzęce aktualizują się automatycznie. Według św. Tomasza istota nierozumna nie zastanawia się, choćbyśmy mieli wrażenie, że jest inaczej. Instynkty w zwierzęciu zdają się działać według wzoru sił fizycznych, gdzie przeważa zawsze czynnik silniejszy⁷⁾. Zwierzęta są pozbawione wolności wyróżniającej człowieka.

Głęboka różnica między badaniem nieświadomości i rachunkiem sumienia jest w tym, że pierwsze jest subiektywne i zamyka pacjenta w jego własnym ja, jak wiewiórkę w klatce. Ktoś szuka tego właśnie, który jest także szukającym. W rachunku sumienia wychodzi możliwie najszybciej poza siebie, pozwalając na wniknięcie światła bożego. Gdy światło

suwać je od świadomości. Jest to problem także praktyczny. Treść wyrzucana ze świadomości ma większe znaczenie dla moralności, niż treści zepchnięte w nieświadomość w dzieciństwie, gdy rozum ani odpowiedzialność nie były jeszcze rozwinięte. Podczas analizy zdarza się, że treść niby nieświadoma wylania się i jest przez podmiot uznana; a więc podmiot znał ją jakoś, lecz chciał ją trzymać z daleka. W tym wypadku stopień odpowiedzialności jest różny od tego, gdy fakty nieświadome sięgają przeżyć wczesnego dzieciństwa.

⁷⁾ Wbrew przyjętemu żargonowi wśród neurofizjologów nie ma zgody co do instynktów w dojrzałym i normalnym człowieku. Według K. Goldsteina (*The Organisme*, American Book Comp., New York 1939, *Human Nature in the Light of Psychopathologie*, Harvart University Press, Cambridge, Mass 1940) czysto instynktowe zjawiska występują w człowieku tylko w następstwie załamania się całości. Normalnie są one scalone w wyższych funkcjach. Trudno by znaleźć w człowieku normalnym jakąś reakcję, którą by można nazwać instynktową. Bierens Van Haan (*Die Instinkte*) tak określa instynkt w zwierzętach: a) charakteryzuje on gatunek, nie jednostkę, b) jest niezmienny lub zmienny tylko w wąskim zakresie, c) niemożliwy do przekształcenia, d) celowy, choć zwierzę o to nie zna. Do tego dodać można, że działanie instynktowe jest niepodzielne, chociaż czynności jego wydają się następować po sobie. Np. osa kopie otworek w piasku, odlatuje po liśćkę, składa łup w otworku, paraliżuje liśćkę odpowiednim ukluciem, wkłada do otworka, składa jajeczka i zamyka otwór piaskiem. Gdy się w jakiegokolwiek fazie czynność tę przerwie, osa zaczyna od pierwszej fazy. Czyli nie ma dla niej kolejności działania, lecz jedna niepodzielna czynność. Otóż w człowieku każda czynność może być przerwana w każdej chwili i będzie podjęta od danej fazy, gdy tylko okoliczności pozwolą. Człowiek zna prawdziwe następstwo poszczególnych czynności. W człowieku instynkt jakby był jednym rodzajem motywów, jego zaspokojenie jednym rodzajem celu, a nie absolutnym czynnikiem determinującym działanie. Dlatego badając zachowanie się człowieka trzeba się wznieść ponad model czysto naturalny i skupić się na rozumie i woli. Stąd badanie sumienia jest analizą najgłębszą, jaką można w człowieku przeprowadzić.

to wnika w umysł, wyprowadza go ze siebie, uwalniając od wielu braków, wynikających z nadmiernej introspekcji⁸⁾.

Jednak pewnych zaburzeń umysłowych nie da się ignorować nawet przy zastosowaniu rachunku sumienia. Są choroby, mające źródło psychologiczne, nerwowe lub fizjologiczne; leczyć je może tylko dobry psychiatra. Trzeba się upewnić, że jest naprawdę dobry. System psychoanalizy zaczynający od negacji woli, odpowiedzialności i winy sprawia, że jego zwolennicy nie potrafią zrozumieć natury ludzkiej i powiększają przez to w wielu wypadkach chorobę, którą usiłują leczyć. Tysiące pacjentów rozciągniętych na łożu psychonalizy poczułoby się lepiej na kolanach w konfesjonale.

Przeczący możliwości winy są albo pobłażliwi dla siebie, albo są zbyt snobami, aby spojrzeć faktom w oczy. Chcą anulować swój brud moralny pod łachmanami freudyizmu. Zamiast uznać swe winy, zrzucają je na innych — na matkę, która ich kochała za bardzo, lub ojca, który kochał ich za mało. Dla nazistów kozłem ofiarnym, na którego zrzucili swą odpowiedzialność, byli Żydzi; dla freudystów natomiast są to stłumienia wskutek „toemów i tabu“. Te wszystkie kozły ofiarne są wynikiem usiłowania usunięcia zainteresowania wyższym ja, niszcząc przez to poczucie moralne i sąd krytyczny, który mógłby odsłonić nielogiczność tej teorii. Jeżeli nieświadomość jest źródłem nienormalnych stanów umysłowych i wynikających stąd zaburzeń, to trzeba spytać: co jest powodem, że nieświadomość te psychozy i zaburzenia wywołuje? Je-

⁸⁾ Umysł chory płacze się w przesadnym subiektywizmie. Trzeba rozróżnić nadmierny subiektywizm z psychozy (w schizofremii) i subiektywizm, wyłączający człowieka z otoczenia i zamykający go w sobie. Ten ostatni zachodzi przy różnych zaburzeniach neurotycznych. Człowiek wprawia się nieraz w taką postawę subiektywną w obawie przed jakąś groźbą. Będzie się wówczas nadmiernie sobą zajmował i w ten sposób coraz więcej zapada w subiektywizm. Zdarza się to w chorobach cielesnych; uświadomienie słabości ciała każe człowiekowi nadmiernie się sobą zajmować. Jeżeli jest on świadom względnej wartości bytu ziemskiego w porównaniu z losem wiecznym, niebezpieczeństwa tego unika. Leczyć chorobę może go tak osłabić, że i najlepsze intencje są nieskuteczne. Gdy ktoś urosł pod wrażeniem, że nikt naprawdę się o niego nie troszczył, że źle wyposażono go w drogę życia, będzie także bardzo sobą zajęty; i subiektywizm będzie raczej skutkiem, niż przyczyną jego nienormalności. Jednym z celów zabiegów umysłowych lub reedukacji będzie przekonanie neurotyka o fikcyjności jego lęku i o tym, że nadmierne zajęcie się sobą jest niepotrzebne i szkodliwe.

zeli przyczyną tą jest tłumienie, to dlaczego świadomość chce tłumić to, co jest złe? ⁹⁾

Amoralny psychoanalityk nie potrafi na to odpowiedzieć. Wyjaśnienie znajduje się oczywiście w naturalnym porządku moralnym, w istnieniu etosu, którego każdy człowiek jest podmiotem, a przeciw któremu czasem walczy. Taki porządek moralny jest powszechny i powszechnie uznany. Trudno jest znaleźć w literaturze mniemanie, że jedyna różnica między człowiekiem zdrowym i niezdrowym leży w treści ich świadomości, lecz łatwo jest znaleźć występującą zawsze różnicę między tym, czym człowiek wydaje się być bliźniemu, a czym jest naprawdę sobie, lub między tym, czym jest, a czym być powinien.

Wysiłek freudyizmu w kierunku zatarcia sumienia moralnego traci już dziś wzięcie i traktuje się go raczej humorystycznie. Kompleks Edypa lub Elektry jest przedmiotem żartów i karykatury.

Dr E. Bergler w swym studium psychiatrycznym, *The Battle of the Conscience* (Washington Institute of Medicine) zrywa z tymi poglądami, które traktują sumienie jako iluzję. „Każ-

⁹⁾ Freudyści mówią, że 1) świadomość nie tłumí, lecz jest raczej biernym polem bitwy, gdzie „nad-ja“ zwycięża i usiłuje usunąć to, czego nie toleruje; 2) odmawia ona tolerowania pewnych rzeczy nie dlatego, że są obiektywnie złe w sensie moralnym, lecz że są przeciwne istniejącym konwencjom społecznym. Konwencje te są wpojone w umysł dziecięcy; stanowią „nad-ja“, które mocą „identyfikacji“ zyskują fatalne opamiętanie „ja“ i świadomości. Rodzi się bunt „id“, aby zatwierdzić znów siebie przeciw tyranii „nad-ja“. W „ja“ i w świadomości toczy się walka o przewagę. Psychoanaliza może przyjąć jakiś etos; lecz jako produkt istniejącego stanu społecznego, z którego zmianą zmienia się i kodeks moralny. Tutaj freudyzm zbliża się do E. Durkheima i jego szkoły. Według niego nakazy moralne i religijne pochodzą ze struktur społecznych. Ostatnio E. Bergler, freudysta, usiłuje pogodzić miary swego obozu z uznanymi miarami moralnymi. W dziele *Divorce Won't Help* przyznaje, że monogamia odpowiada naturze ludzkiej. Pragnienie Edypa z natury kazirodcze, jest stłumione; „nad-ja“ trzyma je w podziemiach niewiadomości; zamiast pierwotnych pragnień instynktowych, „nad-ja“ stawia uznane przez moralność, kładąc wszelkie zboczenie pod rygor sankcji. Żona jest substytutem matki i dlatego nie wolno jej usunąć. Marginesy pozamatelne są usiłowaniami stłumionego instynktu do swej ponownej afirmacji. Dwa szczególnie zasługują tu na uwagę. Porzucono tu pobażliwość jako drogę do szczęścia i rozwoju osobowości. Zjawia się świadomość obiektywnej moralności na swój sposób wyjaśnianej. Psychoanalitycy mówiąc to przeczą własnym zasadom. W koncepcji subiektywnej nie ma miejsca na żadną moralność obiektywną. Subiektywizm musi być relatywny. Kompleks Edypa nie zależy od struktury społecznej lub formy cywilizacji. Według teorii psychoanalitycznej jest wynikiem natury ludzkiej, a więc wcześniejszym od wszelkich form społecznych. Przyjmując takie stanowisko trzeba przyjąć jakąś niezmienną zasadę w stosunkach ludzkich, a gdy się ją przyjmie, całe pojęcie względności wartości z etyką włącznie jest nie do utrzymania.

dy ma wewnętrzne sumienie. Jest ono stale pod wpływem osobowości. Cynik ośmieszający sumienie, zapomina, że cynizm jego jest związany z sumieniem. Postępowanie cynika jest wyrazem walki obronnej przeciw „wrogowi wewnętrznemu”. Głos sumienia można tłumić czworako: zabijając go, przecząc mu, topiąc go, lub uciekając od niego. Natchnieniem zabijających sumienie jest Nietzsche. Bronił grzechu aż do momentu, gdy sumienie całkiem zniknie i nie będzie różnicy dobra i zła. Jego przewartościowanie wartości czyni dobro złem, a zło dobrem. Jeśli takie nadużycie się przedłuży, sumienie może być zabite. Pracujących w hucie hałas ogłusza przez pierwszych kilka miesięcy. Potem hałasu nie słyszą. Podobnie można ogłuszyć sumienie, tak że zbudzić się ono może dopiero w ostatniej godzinie życia.

Innym sposobem ucieczki od sumienia jest zaprzeczenie mu:

Niech sny dziecinne dusz nie trwożą;
Wyraz: sumienie, dla użytku tchórzów
Był wymyślony na postrach dla mocnych
(Szekspir, Król Ryszard III. Akt V, sc. 3).

Sumienie przystosowuje się do sposobu życia. Przeczy się jakiejś normie poza sobą, uchyla się z pod wszelkiego samoosądu i idzie się przez życie, „ocalając twarz”. Niekiedy ucieczką przed sumieniem jest jego „utopienie”. W Ameryce sprzedaje się dziennie sześć milionów tabletek nasennych. Znak to, że wielu ludzi usiłuje utopić poczucie odpowiedzialności, wolność i ciężar wyboru.

Inny sposób ucieczki przed sumieniem występuje także wśród narkomanów i alkoholików, którzy stracili zdolność znoszenia jakichkolwiek trudności. Uchylając się przed nakazami sumienia, ludzie cofają się również przed wysiłkiem decyzji lub pokonywaniem trudności. Jest to „kult wygody”, bynajmniej nie odosobniony. Wielu uważa, że życie powinno płynąć gładko i bez niewygód. Niewygody gotowi podjąć tylko dla wysokich dochodów i prestiżu społecznego. Poza tym uciekają od przykrości codziennego życia, pożywając narkotyki.

Te cztery sposoby tłumienia poczucia winy wpływają na nieświadomość i na ciało. Zaprzeczenie głosu sumienia obróci się kiedyś z furją przeciw winnemu. Nic nie budzi w tym stopniu niezdrowego lęku, jak ukryta wina. Lęk ten ujawnia się wielorako. Nieład wewnętrzny ujawnia się w nieładzie działania ze-

wewnętrznego. To, co jest brakiem samokrytycyzmu ujawnionego wyraża się w kłótliwym i krytycznym wynajdywaniu win u innych. Inteligent pociesza w takim wypadku swoje sumienie udanym zainteresowaniem dla sprawiedliwości społecznej, albo szyderstwem z religii. Zazwyczaj biega się od jednego psychoanalityka do drugiego; wbrew pozornemu szukaniu lekarstwa, ucieka się od prawdy o sobie, w obawie, aby otworzone karty, nie przypomniały niezapłaconych rachunków. Medycyna psychosomatyczna wskazuje, że pewne uczucia odbijają się również w naturze fizycznej, niszczą poza tym charakter i stwarzają zaburzenia w nieświadomości. Pewien lekarz stwierdził wśród 100 pacjentów cierpiących na artretyzm i kolki, 68 cierpiących wskutek ukrytego poczucia winy. Zanołowano w Anglii karmicielkę, której mleko otruło niemowlę wskutek intensywnej nienawiści żywionej dla męża.

Zaniedbane sumienie mści się w różny sposób. Niektórzy nie potrafią utrzymać normalnego współżycia z bliźnimi; są nerwowi w domu i w biurze. Nie ma ucieczki przed prawem natury ludzkiej i żaden szarlatan na to nie poradzi. Mówi Pismo św.: „Wasze grzechy odnajdą was“. Niechęć do nauki w dzieciństwie wyda kłopotliwą w wieku dojrzałym ignorancję; grzechy lekceważone, zaprzeczone lub zepchnięte w nieświadomość wpłyną na zdrowie, postawę umysłu i ogólne patrzenie na życie. Grzech jest najpierw w duszy, ale potem w każdym nerwie i komórce, w każdej tkance mózgu. Niektórzy nie odczuwają np. fizycznej radości pożycia małżeńskiego dlatego, że żyją w świadomości winy, nie dającej spokoju nawet ich ciału. Inni spełniając z pozornym spokojem swe obowiązki za dnia, wskutek niewyrównanego poczucia winy odczuwają paroksyzm bólu nocami. Może ktoś być pozornie sprawiedliwie myślącym, szczodrym i tolerancyjnym, ale może być stopniowo zżerany wewnątrz przez ukrytą winę. Dlatego w Starym Zakonie wołano: „Oczyść mnie od tajnych win moich, Boże“.

Wielu uniknęłoby tych cierpień przez wieczorny rachunek sumienia. Wśród niektórych ludzi popularniejsze jest badanie nieświadomości. Są trzy jeziora dające odbicie naszego ja. W jednym sami się sobie podobamy, bo widzimy się w nim, jak we własnych oczach. W drugim widzimy się tak, jak nas bliźni widzą. W trzecim tak, jak nas Bóg widzi, tzn. jakimi

realnie jesteśmy. Rachunek sumienia bierze człowieka codziennie do tego trzeciego jeziora, każe patrzeć na siebie nie we własnym świetle, ale w świetle Boga, Stwórcy i Sędziego. Traktując winę jako obrazę miłości Boga lub bliźniego, różni się on od wysiłków leczenia patologicznych form winy, nawiedzających umysły nienormalne. Trzeba odróżnić winę w znaczeniu ścisłym i szerszym. Poczucie winy zawiera zawsze świadomość niedopełnienia jakiegoś nakazu. Wina w szerszym znaczeniu nie musi odnosić się do nieposłuszeństwa prawom moralnym; prawa jakieś czy zadanie niewypełnione, mogą należeć do innego porządku, a jednak powodują wyrzuty. Kto sobie stawia wysoką miarę życia, a z własnej winy lub trudności zewnętrznych jej nie osiąga, może czuć się winny. Ktoś może czuć się winny, bo popsuł reputację rodzinną. Ale w tych wypadkach nie musi być grzech. Niektórzy czują się winni, bo nie spełniają oczekiwań swej pychy. Trudno powiedzieć, czy czynnik ten gra decydującą rolę w melancholii z jej przesadnym poczuciem winy. P. Janet sądził, że każdy atak melancholii patologicznej jest poprzedzony przeżyciem jakiejś klęski. Zauważył on jednak, że, humory takie mogą mieć długi wylęg i że przeżycie mogło zajść parę miesięcy przed rozwojem depresji melancholijnej. Gdy poczucie winy wydaje się bezpodstawne, wnikliwe badanie przeszłości, ujawnia często powód niepokoju sumienia.

Niektórzy psychoanalitycy odnoszą poczucie winy do dzieciństwa. Ale powszechne doświadczenie ludzkie wskazuje, że tylko istoty wolne mogą grzeszyć, że wina i wolność są nierozdzielne. Lód nie grzeszy topniejąc, ani ogień gasnąc. Psychoanalitycy tacy nie mogą wydawać sądu np. o skuteczności lub nieskuteczności spowiedzi i pokuty. Zazwyczaj określają oni fałszywie spowiedź jako po prostu „wypowiedzenie się”. Zapominają, że obejmuje ona restytucję. Gdy wina pochodzi z realnego grzechu, jest duża siła uzdrawiająca w odwołaniu fałszywych kroków. Nawet niezależnie od charakteru sakramentalnego spowiedzi, jest w pokucie psychologiczna pociecha: zło uczynione w przeszłości, może być nagrodzone jakimś dobrem obecnym (dlatego może byłoby dobrze przywrócić niektóre zdrowe kary pokutne wczesnego chrześcijaństwa).

W związku z poczuciem winy warto przypomnieć scholastyczne rozróżnienie *malum culpae*, akt wolny, odpowiedzialny, i *malum poenae*, poza wyborem świadomym, jak np. ból. Pierwsze jest złem moralnym, drugie fizycznym lub umysłowym. Sakrament pokuty np. zajmuje się tylko pierwszym, psychiatria zajmuje się złem umysłowym, pochodzącym głównie z przyczyn nie-moralnych. Czasem są umysłowe lub fizyczne reperkusje grzechu; w tych wypadkach pokój duszy musi poprzedzić pokój umysłu. Pokój duszy jest spokojem porządku: elementy materialne poddane ciału, ciało duszy, a osobowość Bogu i bliźnim. Pokój umysłu jest spokojem subiektywnym, jest to coś węższego. Wymaga to dużego wysiłku moralnego, aby osiągnąć pokój duszy, ale nawet ludzie obojętni na zło i dobro osiągają czasem pokój umysłu. (Pismo św. nazywa go pokojem fałszywym). Z drugiej strony zaburzenia umysłowe przeszkadzają rozwojowi moralnemu i duchowemu. W tym wypadku zdrowe badanie psychiatryczne musi koniecznie poprzedzić pomoc kapłańską. Rozumny psychiatra i kierownik duchowy mogą sobie wzajemnie pomagać. Interesuje nas tu głównie różnica winy i choroby; chcemy zaprotestować przeciw redukcji jednego do drugiego, i chcemy wskazać niektóre korzyści samo-analizy tam, gdzie ona jest konieczna.

Każdy ma takie miejsce w duszy, do którego nikogo nie wpuszcza, nawet ze świecą. Dlatego możemy oszukiwać siebie, nasi bliźni znają nas lepiej, niż my. Badanie nieświadomości jako zastępstwo rachunku sumienia złudzenie to pogłębia. Często usprawiedliwiamy się, mówiąc, że idziemy za sumieniem, gdy idziemy tylko za naszymi pragnieniami. Dopasowujemy raczej wiarę do naszego sposobu życia, niż życie do wiary, religię do czynów, niż czyny do religii. Usiłujemy utrzymać religię na płaszczyźnie spekulatywnej, aby uniknąć wyrzutów moralnych z powodu naszego postępowania. Zdaje się nam, że każda nuta, którą gramy na pianinie życia, jest właściwa, bo my ją gramy. Usprawiedliwiamy brak wiary, mówiąc: Nie chodzę do kościoła, ale jestem lepszy od tych, co chodzą. Jeśli każdy byłby własnym sędzią i miarą, to któż powie, że jest zły?

Rachunek sumienia leczy nas nie tylko z takiej samoułudy, ale i z depresji. Depresja pochodzi nie z błędów, ale z nie-

chęci spojrzenia im w oczy. Wielu cierpi na lęk, będący tylko skutkiem ukrytych win. Sumienie złe jest zawsze sumieniem lęklwym. Największe kłopoty płyną z niemocy spojrzenia w rzeczywistość (dlatego ból obecny jest znośniejszy niż przyszły). Chorobliwość wzrasta z zaprzeczeniem winy¹⁰⁾.

Wielu ludzi jest podobnych do mających wrzód; mogą być uleczeni przez przebicie i wypuszczenie ropy. Depresję wywołują ich ukryte winy. Są inne formy melancholii np. „melancholia symptomatyczna“, lub depresja zachodząca w chorobach organiczno-umysłowych (procesy starcze, postępujący niedowład, epilepsja); są też stany melancholii pochodzące z innych czynników cielesnych (niezamierzona melancholia u kobiet). Czynniki umysłowe, jak świadomość winy, chyba nie determinują melancholii w sensie ściśle psychologicznym.

W historii Kościoła nie było świętego smutnego. Byli grzesznicy nawróceni, jak św. Augustyn, ale nie było świętych smutnych. Jest to zrozumiałe: nie ma nic przykrzejszego, niż świadomość ciężkiej winy bez szansy jej odrobienia. Św. Paweł rozróżnia smutek winnych znających odkupienie i depresję zaprzeczających winy i możliwości darowania. „Smutek bowiem, który jest wedle Boga, sprawia pokutę stateczną ku zbawieniu, a smutek światowy sprawia śmierć“ (2 Kor 7, 10). „Gdy chciał (Ezaw) odziedziczyć błogosławieństwo, był odrzucony, bo nie znalazł miejsca do odpokutowania, choć ze łzami go szukał“ (Żyd 12, 17). Rachunek sumienia nie tylko usuwa smutek i daje szansę przebaczenia, ale przywraca nas Miłości. Skupiamy się w nim nie tyle na winie, co na miłosier-

¹⁰⁾ Według freudyizmu pewne idee lub uczucia są zepchnięte w nieświadomość i są „zakazane“ przez nad-ja, aby się nie ukazywać; każde bolesne przeżycie zawdzięcza swój charakter stłumieniu jakiegoś naporu instynktu, stłumieniu odsuniętego w nieświadomość, bo umieszczonego pod sankcją przez społeczeństwo i nad-ja. Freudyzm łatwo wyjaśnia w ten sposób pewne przeżycia (głównie powodujące ból lub poczucie winy). Jeśli się jednak freudyzm nie przyjmie, to jest kwestią, czy złe czyny zapomniane są prawdziwie nieświadome. Ktoś może sądzić, że wie o rzeczach pozornie zapomnianych. Może więc istnieje inny mechanizm oprócz stłumienia. Istnieje w człowieku tendencja do odłączenia pewnych wydarzeń, wspomnień i faz życia od reszty, łatwo reprodukowanej w świadomości. Ktoś odwraca się od rzeczy znanej, usiłuje o niej „zapomnieć“, i po pewnym czasie jest ona pozornie zapomniana. Właściwie jest to tylko nawyk unikania pewnych ścieżek myśli. Ale nie jest to owa freudowska nieświadomość. Jest to coś podobnego, jak ograbiony odsuwa wszystko, co przypomina mu stratę. Czuje on, że im mniej okazji do przypomnienia, tym lepiej. Podobnie umysł odsuwa pewne szczegóły mogące prowadzić do wspomnień niepożądanych.

dziu Bożym, jak zraniony skupia się nie tyle na ranie, ile na zdolności opatrującego go lekarza. Rachunek sumienia nie rozwija żadnego kompleksu, bo odbywa się w świetle sprawiedliwości. „Ja“ nie jest tu miarą ani źródłem nadziei. Ludzka słabość i kruchość jest oglądana w promieniowaniu nieskończonej dobroci bożej, i nigdy wina nie jest oddzielona od litości Boga. Rachunek sumienia ujmuje winę nie jako złamanie prawa, lecz jako zerwanie więzi. Budzi smutek nie z powodu przekroczenia kodeksu, lecz zranionej miłości. Jak pusty kredens nagli gospodynię do piekarni, tak dusza pusta przynagla się do Chleba Życia.

Rachunek sumienia nie jest też koncentracją nieuporządkowanej świadomości na modłę mistyków wschodnich, kontemplujących swój pępek. Przesadna introspekcja prowadzi do bezruchu i chorobliwości. Chrześcijanin wie, że potrzebuje pomocy bożej, dlatego zwraca się o nią do Tego, który kocha człowieka nawet wtedy, gdy jest on jeszcze grzesznikiem. Rachunek sumienia jest przez to okazją do radości. Są dwie drogi poznania dobroci i miłości Boga. Jedna nigdy Go nie gubić przez wytrwanie w dobrem, i druga — po zgubie Go odnaleźć. Chrześcijaństwo każe nam brać siebie jak jesteśmy, z błędami i brakami. Każe zaufać Chrystusowi z mocnym postanowieniem poprawy. Dlatego rachunek sumienia nie prowadzi nigdy do rozpacz, a zawsze do nadziei. Niektórzy psychologowie, używając właściwych metod, dają jednostkom pokój umysłu przez uchYLENIE presji umysłowej; otwierają więc wentylatory i wypuszczają parę, ale nie naprawiają kotła. To jest rzecz Kościoła.

Ponieważ rachunek sumienia robi się w świetle miłości Boga, zaczyna się go od modlitwy do Ducha Św. Człowiek zwraca się do Ducha Św. jak do zegarmistrza nastawiającego zegarek. Oddajemy zegarek w jego ręce, składamy duszę w ręce Boga. Prawdą jest, że im bliżej Boga, tym więcej spostrzegamy swe braki. W blasku świecy obraz nie ujawnia wszystkich błędów, w słońcu pokazać się może bohomazem. Ludzie dobrzy nie wierzą, iż są takimi, bo osądzają się w świetle Ideału. W doskonałości każdy jest jak apostołowie na Ostatniej Wieczerzy i pyta: „Czy to ja, Panie? (Mat 26, 22). Rachunek sumienia jest skupieniem się na dobroci i miłości bożej. Człowiek badający się patrzy na krzyż i widzi osobistą więź mię-

dzy sobą i Chrystusem. Widzi, że korona cierniowa byłaby mniej przejmująca, gdyby był mniej dumny i próżny; stopy Chrystusa byłyby mniej przebite, gdyby człowiek był mniej skory w obsuwaniu się po ścieżkach grzechu; ręce Chrystusa nie byłyby przekłute tak głęboko, gdyby człowiek był mniej chciwy; a gdyby był mniej zmysłowy, Chrystus nie byłby odarty z odzienia. Ale postawą Boga nie jest sąd, lecz miłość. Prawdą jest, że po rachunku sumienia, czujemy się niegodni miłości, lecz przez to właśnie chcemy Boga, bo On kocha to, co nie jest tej miłości godne.

Ks. Marian Rzeszewski

Tragizm „Judasza” Rostworowskiego

Tragedia w epoce Młodej Polski doczekała się wyczerpującego omówienia w niedawno ogłoszonym studium dra Ireny Sławińskiej ¹⁾.

Autorka owej pracy zanalizowała najważniejsze tragedie wymienionej epoki w oparciu o należyte tło porównawcze. Wynik badań przyniósł, obok wielu nowych spostrzeżeń, również i potwierdzenie wysuniętego już przez poprzednich badaczy wniosku, że jedynym nieśmiertelnym dramaturgiem tego okresu jest i pozostanie na zawsze Wyspiański. Wszystko poza nim to tylko mniej lub więcej wartościowe ale martwe pozycje w historii literatury polskiej. Stanowisko to wymaga jednego tylko uzupełnienia. 22 lutego 1913 roku na scenie Teatru im. Słowackiego w Krakowie przemówiło do publiczności „Nowych Aten” polskich w nieśmiertelnej kreacji Ludwika Solskiego wielkie słowo sceny polskiej — „Judasza z Kariothu” Rostworowskiego. Data wystawienia „Judasza” przypada wprawdzie już na okres zmierzchu Młodej Polski. Utwór wyrasta jednak z tej epoki, z tej atmosfery, w tej chwili dziejowej. O kilkanaście, kilka lat wcześniej, gdy sława Przybyszewskiego była u szczytu, gdy Wyspiański zdobywał coraz szersze kręgi publiczności, gdy na arenę wystąpił Nowaczyński, Rostworowski dojrzał w samotności, w Czarkowach, w małym kręgu przyjaciół i znajomych, by po latach walk wewnętrznych i bolesnego kształtowania się horyzontów myślowych i artystycznych, uzewewnętrzniających się w nieudanych próbach, przemówić do publiczności wielką tragedią.

Judasza „Syna zatracenia”, Kaligula, imperator-terrorysta — otrzymali w koncepcji Rostworowskiego zupełnie nowe postaci. Pojęcie „potwora” zmieniło się w pojęcie człowieka. Miste-

¹⁾ Irena Sławińska: Tragedia w epoce Młodej Polski, Toruń 1948.

rium o *M i ł o s i e r d z i u*, o urzeczywistnieniu jednej z najpiękniejszych cnót chrześcijańskich wśród ustawicznej nieudolności i ułomności ludzkiej zamyka na podobieństwo greckiego dramatu satyrowego cykl „Chrystusowych“ dramatów Rostworowskiego. Świadom swych dążeń i dotychczasowych osiągnięć powiedział Rostworowski o swej pierwszej tragedii: „W mojej sztuce osobą dramatu jest etyka chrześcijańska, której dzieje — o ile życia i sił mi starczy — w cyklu dramatów zamknąć pragnę“²⁾).

Dla chrześcijanina — i to chrześcijanina o głębokiej kulturze religijnej — czasy w których Chrystus żył na ziemi, oraz czasy prześladowania chrześcijan, kiedy to krew męczenników obfitą rosą użyźniała ziemię, to okres dziejów najbardziej pociągający, dostarczający wyobraźni poetyckiej niewyczerpanego bogactwa tematów.

Tematy biblijne pociągały niejednokrotnie pisarzy polskich i obcych. W epoce neoromantyzmu wielu twórców zajmowało się postacią Judasza. Antoni Szandlerowski tworzy dramat „Maria z Magdali“ a Gustaw Daniłowski powieść pod takim samym tytułem. Obaj czynią Judasza głównym bohaterem swoich utworów. Kazimierz Tetmajer poświęcił Judaszowi dramat a Jan Kasprowicz osnuł na motywie udręki duchowej Judasza-zdrajcy mały rozmiarami ale wstrząsający poemat. Wszyscy ci pisarze, idąc za powszechną tradycją sięgającą na gruncie polskim bodaj „Rozmyślania“ przemyskiego, starają się postać „Syna zatracenia“ jak najbardziej zohydzić i pogrożyć. Gdy Ewangelia mówi tylko o zdradzie Judasza i o nieuczciwości w piastowanej przezeń funkcji skarbnika, w bujnej wyobraźni poetyckiej rodziły się inne jeszcze przywary, które mu przypisywano. Uczyniono Judasza uwodzicielem, kochankiem Marii z Magdali (Szandlerowski, Daniłowski), winą nierządu obarczono nawet jego wyimaginowaną córkę (Tetmajer) a całe życie niegodnego apostoła przedstawiono w najczarniejszych barwach. Nawet Kasprowicz — jedyny przed Rostworowskim poeta polski, który, pisząc o Judaszu, osiągnął artyzm wysokiej klasy — przyjął koncepcję Judasza-uwodziciela. W jego poemacie Judasz, dręczony wyrzutami sumienia i przerażony bezmiarem swej zbrodni, szuka ukojenia w pijaństwie, hulankach i rozpucie.

²⁾ K. H. Rostworowski: *Pro domo mea* (Głos Narodu, nr 97 z roku 1917), cytowane wielokrotnie w rozprawach o Rostworowskim.

Twórczość Rostworowskiego zawsze podążała z duchem czasu³⁾, ale nigdy nie wystarczyły poecie przyjęte ogólnie szablony. W długich i wytrwałych rozmyślaniach szukał nowego rozwiązania każdego problemu, tworzył z rozmachem śmiałe koncepcje oryginalne i potężne. Nie był epigonem neoromantyzmu ale poetą, który — wyrósłszy z tego prądu w ostatniej fazie jego istnienia — nie mieścił się w nim, tak samo jak wyszedłszy z „Museionu“ i przerósłszy o głowę wszystkich zgrupowanych wokół niego twórców (Kasprowicz i Staff przygodnie tylko związani byli z Museionem), nie mieścił się w żadnej grupie literackiej i w żadnej szufladce⁴⁾.

Nie potwora i nie wyrodka ukazał poeta, ale żywego człowieka, małego i skromnego, przyziemnego, szarego i nieszczęśliwego, człowieka, który swą małościową, kramarską duszą nie dorósł do świętego posłannictwa apostoła Chrystusowego.

Dwukrotnie odsłonił poeta przed szerszym ogółem tajniki swej psychiki twórczej, rzucając światło na genezę „Judasza“. Raz uczynił to drukiem na łamach Kuriera Poznańskiego w artykule: „Skąd wpadłem na Judasza z Kariothu?“ (13 maja 1935), drugi raz w wywiadzie udzielonym Zofii Starowieyskiej-Morstinowej („W laboratorium wielkiej twórczości“ — Kultura, Poznań, 12 kwietnia 1936). Poglądy poety na psychogenezę swej twórczości nie zawsze przyjąć można bezkrytycznie — tym razem jednak najzupełniej jest możliwe i prawdopodobne, że bodźcem do napisania sztuki o Judaszu były dwa „wybryki“, jak je poeta nazywa, za przedmiot mające „Syna zatracenia“: polski (powieść) i niemiecki (dramat). Szczupłe i znikome wiadomości, jakie przekazali nam o Judaszu ewangelisci, rozszerzyła tradycja a kultura artystyczna nicowała coraz bardziej postać nieszczęsnego apostoła, zapominając o tym, jak niegodna i przyziemna, odzierająca problem z boskości i aureoli jest koncepcja Judasza widzącego w Jezusie swego rywala (za Jezusem idzie Maria z Magdali, którą Judasz kocha, dlatego Judasz usuwa rywala) lub koncepcja dramatu niemieckiego wpa-

³⁾ Wskazał na to prof. St. Pigoń w swym „Epitaphium“ pt. „Karol Hubert Rostworowski (w książce „Wśród twórców“. Kraków 1947).

⁴⁾ Na nowatorstwo „Tandety“ (1901), która w okresie panującego wszechwładnie liryzmu Młodej Polski niosła tony realistyczne, wskazał ks. dr Michał Klepacz w studium pt. „Karol Hubert Rostworowski“ (Wilno 1938). Poszukiwanie nowych możliwości artystycznych — jeden z naczynnych walorów „Judasza“ — jest zresztą cechą twórczości Rostworowskiego. Wskazał to Wł. Zawistowski (Gazeta Polska, 9 listopada 1933).

dającego — mówiąc słowami Rostworowskiego — w nutę patriotyczną: „Israel, Israel über alles“. Wobec obu tych koncepcji ogarnęła poetę — jak sam pisze — „szewska pasja“ i wziął się do pracy nad Judaszem.

Wybitny francuski teoretyk literatury, G. Rudler, uczeń Lanson'a, napisał w swym dziele metodycznym, iż nigdy wielki poeta nie tworzy dlatego, że inny, większy od niego, napisał utwór podobny. Koncepcja utworu tkwi w najgłębszych pokładach duszy poety niezależnie od pra-wzoru, który może być tylko okazją do powstania dzieła⁵⁾. Ilustracją tego twierdzenia może być z jednej strony cała twórczość Słowackiego, poczynając od „Kordiana“, tkwiącego w umyśle poety jako świetna kreacja psychologiczna, dla której Mickiewiczowski Konrad był tylko sposobnością do wykiełkowania — aż do takich arcydzieł oryginalności (mimo olbrzymiego zespołu motywów i wątków zaczerpniętych z różnych literatur świata), jak „Balladyna“, „Lilla Weneda“, „Beniowski“. Ilustracją tej teorii może być z drugiej strony każdy poeta mniejszej miary, naśladowujący niewolniczo wielkiego twórcę, poeta, którego dzieło nie przeżywa zazwyczaj swego autora lub ginie w niedługim czasie po nim, zapomniane, zgaszone blaskiem swego pierwowzoru.

Rzadki i zdumiewający jest fakt, by dzieła, na których koncepcję wzдрыgnąć się musi każdy człowiek o kulturze chrześcijańskiej i każdy miłośnik piękna, stały się podniętą dla jednego ze szczytowych arcydzieł. Natchniony pragnieniem stworzenia dramatu bez sensacyjnych efektów, rozczytawszy się w Piśmie św. i w dziełach oświetlających atmosferę epoki, stworzył Rostworowski nową koncepcję Judasza, opartą — według słów autora — „na źródłach uznanych przez Kościół za autentyczne a przez Harnacka za wiarogodne“.

Jego Judasz jest ubogim sklepikarzem:

Jam w Galilei sklepik miał
otwarty ledwie do wieczora
taki, ot, trochę ryb... kołaczy...

Słowa o „sklepiku“ powtarzają się kilkakrotnie tworząc przewodni motyw utworu⁶⁾. Koncepcja taka jest o wiele bar-

⁵⁾ Gustave Rudler: *Les Techniques de la Critique et de l'Histoire Littéraire dans la Littérature Française Moderne*, Oxford 1923.

⁶⁾ Zauważył to pierwszy Edward Leszczyński w artykule: „Problem etyczny w Judaszu Karola Huberta Rostworowskiego“ *Museion*, 1913.

dziej przekonywająca i bliższa tradycji, niż np. koncepcja Tetmajera, który uczynił Judasza nauczycielem.

W cytowanym artykule w Kurierze Poznańskim (w liście do redaktora Witolda Noskowskiego) pisze Rostworowski, że uczynił Judasza sklepikarzem dlatego, iż Judea, z której pochodził, to główna arteria handlu egipsko-azjatyckiego. Może też dlatego powierzono Judaszowi urząd jałmużnika.

Judasz-sklepikarz jest w koncepcji Rostworowskiego sumienny i uczciwy:

...ludzie godni,
każdy wskazywał palcem sklep
i mówił: gdy kupić, to u Judy,
sumiennosc miar, sumiennosc wag
i towar lepszy niz zaplata.

Chociaż Ewangelia św. Jana (12, 4 — 6) przedstawia Judasza jako nieuczciwego skarbnika, przytoczone tu słowa nie są w całkowitej sprzeczności z tym, co o Judaszu przekazuje ewangelista. Być może bowiem, że Judasz w chwili, gdy Chrystus powołał go na swego ucznia, nie był pozytywnie niegodny tej wielkiej łaski, a Pan Jezus sądził go według tego, co wart był wtedy i czym mógł się stać, nie zaś według tego czym faktycznie stał się w przyszłości⁷⁾. Uczciwy sklepikarz późniejszym życiem zmarnował łaskę; pociągnęło to w konsekwencji jego upadek: stał się skarbnikiem-złodziejem i zdrajcą Mistrza.

Judasz był dobrym mężem, dbałym o rodzinę, zarabiającym na chleb codzienny:

I był szacunek, był i chleb.
I naród męża ci zazdrościł.

Spełniał swe obowiązki, strzegł przykazań Bożych, wypełniał nakazane posty, dawał jałmużny. Nie szukał „nowych wiar“. Był to szary i cichy pracownik, któremu brak było „Bożej mocy“ do przyjęcia nowej religii:

A żem nie szukał nowych wiar,
żem w sobie nie miał Bożej mocy...
Trudno! Od tego są Prorocy,
Święci... i inne wielkoludy.
Jam cichy był. Co mi krzyk?
Co mi nauka? Mnie starczyło
w Szabbat... z Rachelą... w cieniu fig...
jeszcze dzieciątko gdzie przy boku...

Kramarstwo jest głównym rysem duchowości Judasza, świadczy o jego duchowej nędzy.

⁷⁾ Na tym stanowisku stoi ks. Feliks Klein w dziele „Jésus et ses Apôtres“, znanym mi tylko z prywatnych notatek.

Biada tym,
 którzy zwrócenie cichą twarzą
 w stronę trochy ryb, kołaczy,
 kupczą, liczą, mierzą, ważą,
 gdy za plecami, w gwiazd świeczniku
 ostatni płomień się dopala
 i życie jako morska fala
 przechodzi mimo, nie przeżyte.

Pomimo dodatnich cech charakteru i skromnych, godzi-
 wych pragnień życiowych nie jest Judasz lubiany przez otocze-
 nie — wzrasta w środowisku, w którym homo homini lupus:

...Jam był zgraja
 otoczony. Ojciec. Matka. W koło-m
 gwałt widział. Jam się poił łzami.
 Na mnie nieprawość ze ścian... z pował...

Nie zaznał szczęścia w młodości, wśród rówieśników; nie
 wyniósł ciepła z rodzinnego domu, nie miał przyjaciół ni życzli-
 wych. Tylko Rachel okazała mu współczucie, ją wybrał na to-
 warzystkę życia:

Jam cię miłował...
 (dotyka czoła)
 Tu znak. Ochrcili mnie z rozpaczą.
 Jam cię dlatego... umiłował.
 Ty inna.

Rachel była mu wierną żoną, ale i on odpłacił jej troską
 o dom i rodzinę, starał się o chleb codzienny, zaspakajał potrze-
 by. Życie płynęło im spokojnie, szaro i uczciwie, gdy na ziemi
 żydowskiej zjawiał się Mistrz powołujący do świętej sprawy.
 Rachel od razu uwierzyła w boskość Chrystusa, Judasz nato-
 miast ma ciągle wątpliwości. Widzieć chce bardziej namacalne
 znaki, pragnie ujrzyć cuda. Żona tłumaczy mu, że cuda były:

W onym słuchaniu. W onym słowie.
 Bo tako serce z sercem wiąże
 Jak to powróścił zżęte kłosa...
 I w tym, że bosi jest, choć księżę!

W zespoleniu prostoty i majestatu, przystępności i wielko-
 ści widzi Rachel boskość Zbawiciela, rozumiejąc po chrześcijań-
 sku istotę Jego nauki. Tego nie może pojąć Judasz przywykły
 szukać Boga w grozie Starego Testamentu, pojmujący po ziem-
 sku wielkość jako nieodłączną od siania trwogi. Nie umie wyjść
 poza obręb pojęć swego narodu. Żąda widomych swoistych
 znaków.

Tak się kwapili starzy, młodzi,
 każdy ciekawy „czym wygodzi?“
 każdy ciekawy „co się stanie?“
 a co się stało? Nic! Kazanie.

W tym miejscu koncepcja poety odbiega znacznie od tekstu Ewangelii, która wcale nie pomija znaków. Owszem, cuda były, sam Judasz je czynił.

Gniewa Judasza, gdy jego małżonka wskazuje mu, że „trzeba duszy“:

...Dusza ...Dusza!
 Duszę do wiary się... przymusza!
 A siłą! Pięścią! Dając znak,
 aby się mogła imać czego!
 Bo wierzy kto? Myśli kto?
 A jakże! Jedni winnie strzegą,
 drugiemu do razu owcy brak,
 ten sprzedawał wieś, ten żonę bierze
 i wzywaj, spraszaj nie wiem jak,
 by się schodzili na... pacierze.

Wypowiedziana przez Judasza parafraza ewangelicznej przypowieści o zaproszonych na gody, z których jeden odszedł do wsi swojej a drugi do swego kupiectwa (Mt 22, 5) jakże oryginalne nasuwa refleksje. Nie był Judasz jedyny, ale jednym z wielu niegodnych, którzy mimo przechodzili obok nauki Chrystusowej. Iściły się słowa Mistrza: „Wielu jest wezwanych lecz mało wybranych“ (Mt 22, 14). Głęboko wczuł się poeta w ducha przypowieści ewangelicznej, gdy tworzył postać Iskarioty, uosobienie przeciętności i mierności ludzkiej.

Gdy troskliwa i wylękła Rachel mówi mu:

Tobie modlitwa nawet ciąży,

wyznaje Judasz:

Mnie ciąży srom,
 że się musiał kryć
 przed własną bracią w Nazarecie.

Podcięło wiarę Judasza złe przyjęcie, jakiego doznał Chrystus z uczniami. Na próżno tłumaczy mu Rachel:

Boć nie jest prorok beze czci
 jeno w ojczyźnie, w domu swoim.

i wskazuje na przyczynę nieprzyjęcia nowej nauki i obojętności wielu względem Mistrza. Jest nią prostota, której pojąć nie mogli:

Widzieli jako trzody pasł,
 jak u rodzica krajał deski
 i przez to w oczach braciej zgasił,
 choć się stał bratem Pan niebieski.

Judasz nie umie myśleć tak jak wierząca, przez wiarę ponad tłum wyrastająca Rachel; bliższy mu jest sposób patrzenia tego zabobonnego tłumy:

Bo my, gdy wierzym, to się boim.
 Królem niech ostaje król
 a niech z człowiekiem się nie brata!

Do siedzących przed domem w Kafarnaum Judasza i Racheli przybywają goście z Jerozolimy, przynosząc wieści o Jezusie, o rozszerzaniu się jego nauki. Namawiają Judasza, by stał się Jego uczniem. Judasz wymawia się trzykrotnie. Wymawiał się już poprzednio, gdy Rachel usiłowała porwać go do wielkich czynów, mówiąc:

Czyń znaki, Juda, Mojżeszowe.
Wiedź środkiem życia. Droga krwawa.
Krwawsza niż morze, choć Czerwone.

Judasz nie czuje się powołanym do apostołstwa:

Mojżesz przed sobą miał Jehowę

— brzmi jego odpowiedź. Rachel zapewnia go:

Ty masz przed sobą Mesyasa,
co nowy Zakon nam ogłasza.

Ale Judasz — wciąż na swój sposób nie przekonany — tłumaczy się:

Mojżesz miał łaskę.

Trwa w pragnieniu takich znaków, które jemu się roją, mimo usiłowań Racheli, by wpoić weń przekonanie o prymacie ducha nad namacalnymi dla niego znakami:

Ty masz ducha. Uderzaj w serce!

Za namową Racheli przyjął wreszcie Judasz naukę Chrystusową, ale wnet po jej przyjęciu opadają go znowu te same wątpliwości, odżywa dawne uparte pragnienie na jego ciasną i przyziemną modłę pomyślanych cudów. Znowu cierpliwe napominanie Racheli:

... a przecie były też i cuda
w onym słuchaniu, w onej mowie...
a przecie głos był słyszany w Ramie...
a przecie było wiele luda...
O Juda! Juda!

Judasz tłumaczy, że chodzi mu o znaki, które by odpowiedziały doczesnym marzeniom i aspiracjom ludu.

Trzeba czynić znaki!
Nie każdemu dość po słowie.
Ja chcę, iżby się nie krył w Nazarecie
przed tymi, którym słowo nie wystarcza.

Nawet po rozmowie z Janem na uwagę:

Nie trzeba cudu, trzeba wiary —

odpowiada Judasz uparcie:

Ja żądam-cudu.

Dodatni wpływ Racheli kończy się, gdy w grę wchodzi zagadnienia dotyczące wyższej, religijnej wiary. Rachel wierzy, że Chrystus jest prawdziwym Mesyasem, Judasz stawia mu

własne warunki i nie może wyjść z wątpienia. Rachel usiłuje nakłonić męża, by uwierzył szczerze jak ona, przez co potęguje jeszcze wewnętrzną rozterkę Judasza, który sam przyznaje:

Przedemną dziś rozstaje..

Szamoce się i boryka nie wiedząc sam, co ma począć: czuje przecież, że chwila wymaga powzięcia postanowienia. Rozterka wewnętrzna popycha go chwilami aż do bluźnierstw przeciw Bogu, do mówienia rzeczy, w które sam nie wierzy:

Ja sobie z Niego nic nie robię!

Ja sobie dzisiaj z Niego drwię!

Zdarzają się chwile, gdy zwątpienie dochodzi do takiego natężenia, iż Judasz wyznaje ze zgrozą:

We mnie siedzi szatan...

to znów bluźni:

Dzisiaj w Nim widzę syna cieśli,
po którym jeno krzyż zostanie⁸⁾.

Dobra Rachel stara się usprawiedliwić bluźnierstwa męża i wykazać, że są one raczej pozorne i zewnętrzne, że w głębi duszy i w nim tli znicz wiary:

On opromienia
taką straszną ciemność duszy,
że nawet ty bluźnisz Mu
jeno wargami, jeno ciałem,
a myślą sięgasz w głąb sumienia
i odnajdujesz Prawdę na dnie,
której bluźnierstwo nie zagłuszy.

Po okresach bluźnierstwa i zwątpienia następują chwile, kiedy wiara zdaje się brać górę w sercu Judasza. Na zapytanie Piotra, czy wierzy, Judasz kiwa tylko potakująco głową. Nie jest zdolny do wyznania swej wiary słowem: nie umie dać jasnej i stanowczej odpowiedzi. Gest niezdecydowania jest jedyną przeciwwagą dla słów bluźnierczych i wewnętrznych wątpliwości.

Oto zawiątek konfliktu tragicznego w duszy Judasza: sklepiarz z Galilei, człowiek spokojny, uczciwy, ale przyziemnie ciasny i zabobonny i niezmiernie słabego charakteru, chwiejący się w każdej okoliczności życia między wiarą i niewiarą, uległy wobec duchowej przewagi żony, w przeciwnościach zdolny jedynie do łez, całkowicie zaś niezdolny do stawiania czoła trudnościom. I taki człowiek, mający dość siły charakteru, by

⁸⁾ Słowa te zdają się wskazywać, że Judasz posiada pewne nadprzyrodzone światło, skoro przed Męką mękę przepowiada. Można jednak raczej przypuszczać, że mówiąc o krzyżu, powtarza tylko — i to bez głębszego przekonania — to, co słyszał od Chrystusa i od Apostołów.

rzetelnie prowadzić handel, zbyt mało jednak, by nieść ludziom słowo Boże — zostaje apostołem. I nie mógł, rzecz jasna, być szczęśliwy na drodze, która nie była dla niego. Oszalała swą wzniosłością jego małą duszę. „Zgrają otoczon“, wzrastał Judasz w ustawicznej bojaźni. Drżał przy każdym szeleście gałązki poruszanej przez wiatr, bał się ludzkiej zawiści, bał się, by nie doniesiono czegoś, co by świadczyło przeciw niemu wobec władz rzymskich lub wobec Sanhedrynu. Już w pierwszej rozmowie z Rachelą przerywa jej mocne wywody o Mesjaszu słowami:

Cicho, bo jeszcze kto podszucha...

Stale lęka się szpiegów, a bojaźń ta towarzyszy mu nawet wówczas, gdy już przyjął naukę:

Spieg na miedzy, szpieg pod miedzą.
Nie można postawić kroku,
Nie można powiedzieć słowa!

Na pielgrzymów słuchających wieści o Chrystusie i na Jana głoszącego słowo Boże patrzy trwożnie. Lęka się, by nie przyniosło to nieszczęścia domowi. Czuje się zwierzyną ściganą przez donosicieli. Mówi o sobie:

W koło-m gwałt widział...

Cechy dobre nie wznoszą się w nim na wyżyny mocy, koniecznej dla apostoła. Wrodzona słabość pozbawia go wszelkich cech bohaterstwa, tak potrzebnego w znoszeniu krzywd i prześladowań. Daleko mu do wyżyn. Zło weźmie niebawem górę nad dobrymi cechami charakteru. Spośród wad mających zgubić Judasza i zepchnąć go na drogę zatracenia, wybija się na plan pierwszy pycha. Wyrzuca mu ją Rachel, przenikająca męża na wylot:

przez ciebie mówi pycha —

powiada doń już w pierwszej scenie tragedii. Następnie poucza go:

A przecie powiedziane jest:
Gdzie będzie pycha, tam i hańba,
a gdzie pokora, tam i mądrość
i powiedziane jest:
„prostota sprawiedliwych prowadzi je“.

Judasz nie słucha słów i rad Racheli, przyjmuje bez echa jej słowa o Chrystusie. Nie słowo Boże, ale troski i kłopoty codzienne go pochłaniają. Skarży się Janowi apostołowi:

Lichwa. Zemsta. Chore dzieci. I głód.
... „To męka.
Ty tego nie znasz. Czaszka pęka.
To mózg rozsadza!

Demon pychy występuje u Judasza pod osłoną fałszywej pokory, zwłaszcza w stosunku do innych Apostołów. Współtowarzyszom w służbie Chrystusowi zazdrości on wyższego stopnia łaski; zazdrości przede wszystkim Janowi, uczniowi szczególnie przez Jezusa umiłowanemu. Mówi to wyraźnie:

I oto przyszedł On
i dał ci moc
ogłaszać wieść
I słowo nieść.
Tyś wybraniec!
Tyś święty!
W tobie nie ma pychy.
A jam jest lichy.
Ja przeklęty!

Wyraża to jeszcze dobitniej, gdy wznosząc dłoń ku niebu, mówi: „Pan Bóg“, wskazując Rachele: „tu życie“, uderzając własną pierś: „a tu szatan“.

Wiary w Boga nie stracił, nie stracił i miłości do Racheli ani wdzięczności dla niej. Cierpi tylko na niewymowny, niewytłumaczony kompleks niższości, przybierający niekiedy tak skrajną postać, jak w tych słowach do Jana:

... Tobie wolno,
ty masz duszę nie padolną.
A ja? co otworzę usta,
choćbym mówił słowo w słowo
to nie! dźwięki! bańka pusta!
bo ja duszę mam jałową.

Czysto ziemskie były pobudki apostołstwa Judaszowego. Raczej wygody i wyzwolenia od kłopotów szukał w nowej religii. Oto jak charakteryzuje go arcykapłan:

Nie potrzeba nam świątyni.
Starczy modlić się w cichości.
Nie jest człowiek dla Szabbatu,
ale Szabbat dla człowieka.
I pomstuje na bogaczy!
I na możne wciąż narzeka!
Więc 'Ojce! Ojce! Coż to znaczy?
Znaczy, że świątyni nie trza świata,
znaczy, że w Szabbat sprzedawać można,
że czy dasz czy nie dasz,
byle dusza była zbożna,
nawet z najpodlejszym mianem
możesz być... arcykapłanem⁹⁾.

Nie inne jest pojęcie Judasza o równości społecznej: nie dorósł do Chrystusowego pojęcia sprawiedliwości. Pragnie

⁹⁾ Owe motywy apostołstwa Judasza omawia Edw. Leszczyński, op. cit. Por. także charakterystykę postaci Judasza w tragedii Rostworowskiego w studium Adama Zagórskiego — Judasz z Kariothu (Walka o teatr, W-wa 1931).

osiągnąć pewne ogólnikowe postulaty społeczne, lecz przede wszystkim oczekuje godności i dostojęństw dla siebie.

Chciał na wysokim sięść urządzie —

mówi o nim Rachela, zakłopotana, że Judasz chciałby tylko:

Z królami i radami...

z księżętą, co mają złoto
i napelniają domy srebrem...

...po środku uczty weselnej
i w karmazynie dwakroć farbowanym.

I sam Judasz wyznaje:

Widziałem tylko złoty tron
A na nim siebie apostoła.
Więc rzekłem: „Z wysokości woła“
I teraz, teraz żądam cudu.

Żądza cudu na własną, płaską miarę wzrasta stale w sercu Judasza. Doprowadza go do snucia legend, mających na celu upiększenie postaci Chrystusa, również na własną modłę. Opowiadania Judasza wywołują sprzeciwy prostych a trzeźwych Apostołów. Zarzucają mu oni, że próbuje pociągnąć lud głoszeniem legend, w rodzaju lepienia przez małego Jezusa ptasząt z gliny, cudownie później ożywianych¹⁰⁾. Apostołowie sądzą Judasza surowo. Jedynie Piotr, głowa kolegium, przypomina braciom, że Judasz to człowiek nieszczęśliwy:

Bracia, za niego modlić się trza!

Najlepszą charakterystykę dwulicowej wiary Judasza daje Rachela:

On kłamał, póki Prawdę szerzył,
póki w zwycięstwo Prawdy wierzył
on kłamał Prawdę a nie kłam!

Zdawała się przez to mówić, że nauka, którą głosił Judasz, była prawdą w swej istocie, kłamstwem zaś w jego ustach. Kłamstwem stawała się prawda, bo głoszący jej naukę w nią nie wierzył. Wszystko wskazuje na to, iż głoszenie światu nauki Chrystusowej nie było szczerze pełnionym powołaniem, lecz grą udaną. Rozterki, wątpliwości i zakłamanie coraz bardziej rozkładają go wewnątrz i łamią. Na niebezpieczeństwo załamania się Judasza zwraca Racheli uwagę Piotr:

Nie masz człowieka bez słabości.
Gliniany garnek łatwo pęka.

¹⁰⁾ Podniętą do wprowadzenia tej sceny była zapewne legenda o rozbitych dzbanach glinianych zlepionych przez Jezusa jako chłopaczka, znana ogółowi czytelników polskich z Rozmyślenia Przemyskiego, ale Rostworowskiemu znana zapewne z oryginalnych apokryfów.

Do pójścia za Chrystusem pociągała Judasza myśl o korzyściach doczesnych, które spodziewał się otrzymać w rozumianym po swojemu królestwie Bożym. Pragnął więc gorąco, aby Chrystus został co rychlej królem żydowskim. Pomaga więc z zapalem do osiągnięcia tronu, organizuje tryumfalny wjazd Chrystusa do Jerozolimy, chcąc zebrać lud i prowadzić,

byle jak ten świat szeroki
nie widziano takiej chwały.

Intryga polityczna Judasza jest motywem nowym, nie spotykanym u innych autorów polskich zajmujących się postacią Judasza. Co więcej, przyznać trzeba, że nie znajduje ona oparcia w Ewangeliach, które chociaż mówią o tryumfalnym wjeździe do Jerozolimy i próbach obwołania Chrystusa królem¹¹⁾ ani słowem nie wspominają o tym, żeby to Judasz miał organizować ów tryumf.

Organizując tryumf — podaje poeta — Judasz obawia się tylko, by nie wypadł on zbyt mało wspaniale. Sam nie jest autorem politycznej intrygi: wykonywa rozkazy pochodzące od najprzedniejszych kapłanów, podane mu przez usta saducejskich posłów. Jako człowieka słabego i bojaźliwego charakteru zdejmuje go strach od pierwszej rozmowy z gośćmi saducejskimi. Pragnie zaprzec się wobec nich stosunków z Jezusem i Apostołami. Rachelę strofuje, aby milczała, czyni to w obawie przed starszymi kapłanami, którzy zagrozili karą śmierci za wyznawanie nauki Chrystusowej. Oni też szantażują Judasza wszelkimi możliwymi sposobami począwszy od obietnicy nagrody pieniężnej a skończywszy na groźbie kary:

Przed Radą się zniź!
Masz rodzinę...
Inaczej o świecie przyjdzie straż!

Na próżno pracuje Jan Apostoł nad uratowaniem Judasza, nad wyrwaniem go z zastawionych nań siideł. W pięknej scenie namawia go, by był mężny wobec pogroźek i szantażu Kapłańskiej Rady, by był gotów na cierpienia, jak na Apostoła Chrystusowego przystało. Gdy ukazywanie drogi świętości i cnoty nie odnosi skutku i Jan przekonywa się, iż Judasz nie jest zdolny do wzlotów i poświęceń bezinteresownych, ukazuje

¹¹⁾ Ewangelia kilkakrotnie wspomina: „Miano Go królem ogłosić”. Są wyraźne ślady, że pokolenie współczesne Chrystusowi pojmowało bardzo po ziemsku Jego Królestwo. Przejawia się to np. w prośbie matki synów Zebedeuszowych (Mt 20), pragnącej zapewnić synom miejsca po prawicy i po lewicy Zbawiciela.

mu wizję chwały pośmiertnej na ziemi, zapowiada, że cuda przyjdą jeszcze, że nie trzeba w nie wątpić. Dziwne to, że nawet św. Jan, który — według świadectw Ewangelii — widział więcej cudów niż inni Apostołowie (wskrzeszenie córki Jaira, Przemienienie Pańskie) — w rozmowie z Judaszem nie umierzekomo wskazać cudów. Nie zdołał jednak św. Jan sprowadzić ze złej drogi Judasza z Kariothu, na którego zgubę zbyt długo już pracowano. Pogróżki kapłanów i saduceuszów, obietnica skromnej nagrody, która Judaszowi zdała się być dostatecznie wielka, biorą górę nad odruchami dobrych instynktów. Posłuszny przedniejszym kapłanom wykonywa Judasz jak ślepe narzędzie ich rozkazy związane z przygotowaniem wjazdu Chrystusa do Jerozolimy, nie zdając sobie sprawy z tego, jaką na siebie przygotowuje pułapkę. Kapłani cieszą się, że omotali Judasza siecią intryg:

Ezra: Dał się złapać?

Eleazar: To jest człowiek nasz.

Oto zapowiadał tłumowi doczesne — nie wyższe i nadprzyrodzone — posłannictwo Mesjasza. Zapowiadał, że Mesjasz „światu wolność da“. Tłum — zawiedziony w swych nadziejach nadmiernie rozkołysanych a nie urzeczywistnionych — przestraszony jednocześnie karami, jakie Sanhedryn wymierzy wyznawcom Chrystusa, zwraca się przeciw Judaszowi jako organizatorowi tryumfu Jezusa. Oskarża go przed przedniejszymi kapłanami. I tak, nie bohater przychodzi do winy, ale winą do bohatera¹²⁾. Widać w tym coraz bardziej tragiczny spłot wypadków porywających w swój wir zawrotny życie Judasza.

Gdy Judasz począł zdawać sobie sprawę z tego, w jakie sam uwikłał się niebezpieczeństwa, świta mu po raz pierwszy myśl o samobójstwie. Chwilami widzi swą niechybną zgubę; kiedy indziej znowu jakby nieświadom niczego i bezrozumny, grzęźnie coraz bardziej w bagno zgotowane mu przez tych, którym służy. Członkowie Sanhedrynu wiedzą doskonale o jego tchórzostwie i znają jego ograniczony umysł. Jako taki właśnie jest im potrzebny, bo dał się oplątać ich specjalnym wysłannikom. Dlatego są zupełnie pewni, że misja posłów się uda, że schwytają Judasza w swe sidła. Na posiedzeniu Sanhedrynu mówi zuchwale Annasz o uczniach Jezusa:

¹²⁾ Por. Max Scheler: O zjawisku tragiczności (Zum Phänomen des Tragischen, tłum. R. Ingardena). Przegląd Warszawski 1922 i odbitka.

nie mędrce są ale głupi
 a najgłupszy między nimi
 ...Iskariota
 Jego pogrozkami kupi!
 Starczy wysłać przeciw niemu
 gromadkę obitej gawiedzi.
 On dziś jeszcze tu przybędzie
 Żebrać o łaskę i orędzie
 i oddawać nam usługi... za darmo!

I istotnie, gdy Judasz wchodzi na posiedzenie Sanhedrynu, jest nędzny, zastraszone, chwieje się na nogach, budzi współczucie u każdego, tylko członkowie Rady są dla uczuć tych nieprzystępni. Obląkanymi oczyma patrzy Judasz przed siebie, nie bardzo rozumiejąc, co się wokół dzieje. Robi wrażenie człowieka, który śni. Kaifasz przegląda go na wylot: „tryumfujący, okrutny uśmiech wykrzywia jego wargi”. Judasz drży na całym ciele. Kapłani mają go w rękę. Świadomi są jego roli. Przeszywają go od stóp do głów wzrokiem inteligentnym, mądrym, nieprzyjaznym, zabójczym. Półśłówka stanowią obronę Judasza:

Ja... się... bał...

Opowiada chaotycznie o sklepiku. Osacza go pytaniami. Daje ogólnikowe odpowiedzi. Na zapytanie, gdzie i jak Jezus spędza noce, wyjaśnia, że modli się nocami samotnie, biorąc z sobą Piotra, Jana i Jakuba. To wystarcza kapłanom... Ostatnim wysiłkiem woli zdobywa się wreszcie Judasz na protest:

Panie! Ja przecież... także człowiek!

W tych słowach wyraża Rostworowski swój pogląd na Judasza krótko, lapidarnie, zwięźle. Nie potwora i wyrodka w nim widzi, ale człowieka: obraz wszystkich ludzkich przywar i słabostek, obraz wad, z których wyleczyć się można tylko przy nieustannej pracy nad sobą i unikaniu bezdroży. Przez taką postawę wobec swego bohatera wykazuje Rostworowski głębokie odczucie wartości życia, szczególnie wartości moralnych. To odczucie człowieczeństwa pasowało Rostworowskiego na jednego z najgłębszych tragiczków literatury światowej¹³⁾.

Szantaż arcykapłanów dochodzi do szczytu w chwili, gdy Sanhedryn grozi Judaszowi śmiercią. Wówczas ręka jego niezupełnie świadomym ruchem ściska trzydzieści srebrników i w tej chwili staje się rzecz nieodwołalna. Judasz przyjmujący trzos do ręki robi wrażenie nieboszczyka, któremu zakładają

¹³⁾ „Tragicznym może być ten artysta, który odczuwa głęboko wartości życia, a w szczególności moralne” — Stefan Kołaczkowski: Stanisław Wyspiański — Rzecz o tragediach i tragizmie. Poznań 1922 — 1923.

rękawiczki; kilka srebrnych monet upada z brzękiem na ziemię. Tu się odsłania głębia tragizmu Judasza: człowiek tak słaby, szary, przyziemny, zabobonny, biedny i ograniczony, lękliwy a wyrachowany, nie pozbawiony może dobrych chęci, ale niezdolny do wyższych wzlotów czy poświęceń — poznaje Chrystusa. Poznaje Jego naukę, która od początku nęci go i przeraża, budzi w nim ostatecznie duchową rozterkę, wprowadzając w jakiś stan chorobliwy. Idzie za głosem porywającej nauki, ale bez głębszego przekonania o jej prawdziwości, bez poznania rzeczywistości objawienia, bez wnिकnięcia w tajniki łaski. Powtarza słowa Boskiej nauki w sposób jakże opaczny, prostacki i naiwny. Stawszy się ślepym narzędziem mądrzejszych od siebie kapłanów, przygotowuje ma tryumfalny wjazd Chrystusa do Jerozolimy jako drogę do objęcia tronu w królestwie Izraela. Przeprowadzając intrygę polityczną Judasz jest tylko wykonawcą większej i potężniejszej od niego siły, jednak również ograniczonej i ślepej, bo „pracującej bezwiednie ku temu, aby przez Golgotę uczynić Chrystusa Królem świata“¹⁴).

Zebrani w Wieczerniku Apostołowie rozumieją sytuację i znają terror zastosowany względem Judasza. Stwierdza Tomasz:

Juda poczynić musiał kroki,
miano go karać karą krzyża.

Jan zaś podaje klucz do zrozumienia tragedii i zdrady Judasza:

Krzyż po wyznawców się nie zniża.
Trzeba nań wstąpić. Jest wysoki.

„Syn zatracenia“ budzi jeszcze współczucie w ostatniej chwili, gdy zepchnięty na samo dno nędzy i zbrodni, wyznaje wśród łkań Apostołom zgromadzonym w Wieczerniku — szczególnie nie podany w Ewangelii — iż wyda Chrystusa z powodu osobistego rozgoryczenia i zawiedzionych nadziei:

Bóg! lecz dla dzieci swych nierówny,
co ustanowił straszny przedział,
przedział, którego nic nie zmieni:
zbawieni i potępieni...

Zwątpienie, rozpacz ośwładnęły duszą przekupnego zdrajcy, zepchnęły go w otchłań bez dna. Wtedy dopiero Piotr Apostoł — niedawno tak łagodnie i z wyrozumieniem sądzący niegodnego ucznia — z przerażeniem i grozą wypowiada słowa nauki Chrystusowej:

¹⁴) Sformułowanie H. Życzyńskiego — *Twórczość K. H. Rostworowskiego*. Lublin, 1938.

Uczył przecie,
 że kto zgrzeszył przeciw niemu,
 to grzech mu będzie odpuszczony,
 lecz kto by zgrzeszył przeciwko Duchowi,
 przeciw natchnienia swego mowie,
 niech nie płaczą go synowie.

Tę prawdę Chrystusową przypomina Piotr, nie wydaje jednak wyroku. Zostawia Judaszowi jeszcze czas do refleksji, do ufności w miłosierdzie Boga:

Oto bracie jest nauka,
 oto skarb, co w rękach mamy,
 jeśliś szczerzy, przebaczymy.

Dobiega kresu życie ziemskie, a otwierają się perspektywy wieczności przed tym, o którym powiedział Zbawiciel: „Lepiej by mu było, by się nie był narodził on człowiek“. Tragedia grecka знаła tajemnicze fatum rządzące bezlitośnie losami bohaterów. Najwspanialszą tragedię przeznaczenia stworzył Sofokles w „Edypie-Królu“. Ale koncepcja tragicznego fatalizmu wystarczać mogła poetom greckim. Nie może zadowolić wielkiego tragika chrześcijańskiego. Wprawdzie i on zdaje się uciekać do przesłanki fatalistycznej: do koncepcji, że Judasz skazany jest z góry na zatracenie, ale i tę przesłankę traktuje raczej psychologicznie. Jako katolik nie tylko z tradycji lecz i z przekonania, zdaje sobie Rostworowski dobrze sprawę z tego, iż wolnej woli Judasza nic nie zadawało gwałtu, iż poza łaską Bożą, tylko od niego zależało, pójście za głosem powołania lub nie pójście, i to czy dołączywszy się do grona Chrystusowych uczniów odpowie lub nie przyjętemu na siebie zadaniu. Rzecz w tym, że poszedłszy za głosem powołania, sprzeniewierzył się łasce. Nie tylko nie sprostał powołaniu wysokiemu, które, jednak wbrów słowom poety, nie było ponad siły — ale spadając, ze stopnia na stopień, zaparł się religii, zdradził Boskiego Mistrza. I to stanowi jego niewymowną tragedię.

Nie chciał! Nie chciał! Sklepił miał.
 Chodź — poszedł. I nie nadążył.
 Nad siły, więc się pograżył.

Tragizm Judasza tym silniejsze robi wrażenie, że na przestrzeni całego dramatu Rostworowski przedstawia nie człowieka na koturnach, jakby to uczynili humaniści, nie stylizowanego pasterza w ogrodach Jeruzalem, jakby to sobie wyobrażali pseudoklasycy. Realny poeta nie przybiera swego nieszczonego bohatera w sztuczną melancholię romantyków lecz wprowadza na scenę człowieka żywego, jednego z takich, jakich wielu spotkać można w każdym pokoleniu. U Rostworow-

skiego — „temat uduchowiony występuje w stylizacji realistycznej“¹⁵⁾).

Od początków nowożytnej tragedii uważano za nienaruszalną zasadę, żeby postacie tragiczne znajdowały się na wysokich stanowiskach. Królowie, książęta, wodzowie, dygnitarze i przywódcy polityczni — mieli przywilej na bohaterów tragedii. Tragiczne były jedynie osoby najwyższego pochodzenia i stanowiska¹⁶⁾. W myśl tej zasady dramaturgowie silili się na wynajdywanie osobistości wybitnych, znakomitych, bohaterów lub genialnych, jako jedynie nadających się na bohaterów dramatu, na podmioty ludzkiego tragizmu. Znalazł się estetyk niemiecki, który nie wielkość odziedziczoną — koronę lub mitrę — ani wysokie stanowisko, lecz duchowe wartości uznał za warunek wielkości tragicznej, słusznie twierdząc, że wielkość człowieka leży w jego woli i czynach¹⁷⁾. Inny teoretyk literatury, także Niemiec, żąda osobistej wielkości od bohaterów tragicznych, utrzymując, że poeta nie przekona i nie wzruszy nikogo wprowadzając na scenę charakterzy słabe, bez wielkich namietności¹⁸⁾.

I ostatnia polska rozprawa o tragizmie¹⁹⁾ zawiera zdanie: „Tragiczny jest ginący przedwcześnie człowiek wielkiej wartości“.

Mimo tych wypowiedzi teoretycznych w sprawie tragizmu — już od końca 19 wieku widoczne jest dążenie, aby pojęcie tragizmu rozszerzyć. Ibsen, Maeterlinck i inni — a za nimi zaś ich młodopolscy naśladowcy — czynili podmiotem tragedii także człowieka zwykłego²⁰⁾.

Z tej dążności wyrasta organicznie „Judasza“ Rostworowskiego jako naturalne urzeczywistnienie tego postulatu —

¹⁵⁾ Sformułowanie H. Życzyńskiego — Etyka tragizmu, Lublin 1938. Pamiętnik Lubelski, t. III i odbitka. Jest może i trochę rekwizytów literackich Młodej Polski w stylizacji Judasza (patos, gesty, gwałtowne reakcje), może znalazła tu wyraz wiedza autora o ludach Wschodu. Nie zmienia to jednak faktu, że kreacja Judasza jako tragicznego człowieka jest samodzielną i przekonywającą kreacją poety.

¹⁶⁾ „Personen vom höchsten Range“. Sulzer. Allgemeine Theorie der schönen Künste. Tu cytowane za Volkelt: Ästhetik des Tragischen. München 1897.

¹⁷⁾ Die Grösse des Menschen liegt in seinem Wollen und Schaffen. J. Volkelt, op. cit. Tam najdokładniejsze omówienie tragizmu wielkiej jednostki.

¹⁸⁾ Rudolf Lehmann: Deutsche Poetik. München 1908, rozdział: Ueber das Tragische.

¹⁹⁾ Juliusz Kleiner. Tragizm, Lublin 1946.

²⁰⁾ Wyczerpujące omówienie tej sprawy w cytowanej pracy Ireny Sławińskiej.

a urzeczywistnienie śmiałe, odważne, znakomite. Człowiek w swych ludzkich wadach bezmiernie słaby pojęty został jako wielka wartość tragiczna przez to, że jest człowiekiem, że jest otwarty na moc, cnotę i wielkość. Oto, do jakiej idei doszła w utworze polskiego poety koncepcja septentrionalistów i Maeterlincka.

Wszedł, jeśli nie wtargnął, do literatury nowy, potężny typ tragedii, bo niewątpliwie tragedią jest od pierwszej sceny aż po ostatnią ten dramat o Judaszu, w którym Arystotelesowe trwoga i litość tworzą zasadniczy nastrój ²¹⁾).

Tragiczny jest kontrast słabego, małostkowego Judasza z wielką ideą stanowiącą węzeł dramatyczny. Tragiczne jest jego łamanie się z wiarą, jego niezdecydowanie, wreszcie pójście za głosem powołania, ale tak niewierne, połowiczne. Tragiczna jest ta zwężona świadomość, indolencja i nedorozwój etyczny apostoła Chrystusowego. Tragiczny jest kontrast wielkości przeznaczenia z małością Judasza. Tragiczny i budzący politowanie jest Judasz stojący wobec dylematu: apostołstwo i ofiara życia lub zdrada i nikczemna egzystencja. Los swój wybrał Judasz dobrowolnie. Ale po latach hitlerowskich prześladowań, więzień, obozów, w których deprawowały się psychiki i łamały charaktery — zrozumieć możemy lepiej, jak bezmierną jest ludzka słabość, jak potworna, łamiąca tę słabość zbrodnia, w której psychologia kryminalna dopatruje się moralnego przymusu ²²⁾). Zrozumiemy lepiej tragiczną próbę tłumaczenia się Judasza w tragedii Rostworowskiego:

Jam nie chciałem... mnie zmuszono siłą...

Klasyczna tragedia przedstawiała raczej typ zbrodniarza, który zbrodniarzem byłby w każdej okoliczności. Klitemnestra, Medea, Lady Makbet, Balladyna, Karol Moor — to tylko niektóre, wybitniejsze przykłady. Nowoczesna literatura wytworzyła obok tego typ inny: typ człowieka, który nie narodził się zbrodniarzem, ale staje się nim dla braku woli i nieszczęsnych okoliczności. Raskolnikow ze „Zbrodni i kary“ Dostojewskiego byłby tu najbardziej typowym przykładem, ale poprzednikiem jego jest już Jan Valjean w „Nędznikach“ Wiktora Hugo, o którym kilkakrotnie mówi autor, że „galery two-

²¹⁾ Ks. Michał Klepacz, op. cit. podkreślił wyraźnie, że tragizm Judasza budzi litość.

²²⁾ Termin ten odniósł do „Judasza“ Edw. Leszczyński op. cit.

rzą galerników". U nas poprzednikiem Rostworowskiego byłby autor „Sprawiedliwie". Sprawiedliwą karę ponosi Jasio, znajdując śmierć w płomieniach, ale zbrodniarzem uczyniło go deprawujące więzienie.

Problem rehabilitacji zbrodniarza znajdował już niejednokrotnie wyraz artystyczny. Pierwszą tego próbą była „Śmierć Abła" Salomona Gessnera. W okresie romantyzmu modna była powieść poetycka o „szlachetnym zbrodniarzu". Hołdował tej koncepcji Byron, na wyżyny zaś etyczne podniósł ją nasz autor „Wallenroda" ²³⁾.

Rehabilitacja Judasza we właściwym słowa znaczeniu nie jest dla chrześcijańskiego poety możliwa, ale śmiała próba wczucia się w tragedię Judasza, dostrzeżenia w nim tego co ludzkie, co słabe i łamliwe jest jednym z najwspanialszych osiągnięć literatury światowej. Próba ta umotywowana jest psychologicznie mocno i przekonująco, może nawet czasami nadmiernie.

Po raz pierwszy i wyjątkowy w dziejach literatury tragiczny stał się człowiek mały i słaby, uosobienie straszliwych wad ludzkich. Człowiekiem był, bo „było w nim jakieś sumienie: rzucił monety" — powiedział o Judaszu Karol Hubert Rostworowski w wywiadzie udzielonym Zofii Starowieyskiej-Morstinowej ²⁴⁾.

I to ludzkie sumienie odezwało się w Judaszu, gdy wołał:
Jam przecież także... człowiek!

W cytowanym liście do redaktora Noskowskiego, napisał Rostworowski: „Wszyscy apostołowie „wzięli zgorszenie" z Jezusa, gdy dał się pojmać jako złoczyńca i „opuściwszy Go uciekli", a potem „duszę swoją położyli" za Jego naukę. Judasz uciekając przed męczeństwem „wydał Syna Człowieczego w ręce ludzkie" a następnie powiesił się. Nie chciał umierać za Jezusa, ale żyć bez Niego już nie mógł" ²⁵⁾.

²³⁾ Por. Juliusz Kleiner. Mickiewicz, tom II: Dzieje Konrada, Lublin 1948.

²⁴⁾ W laboratorium wielkiej twórczości. Kultura, Poznań, 12 kwietnia 1936. Czyn Judasza z etycznego punktu widzenia omówił prof. St. Pi-goń w artykule: Tragizm Judasza z Kariothu (Dodatek Literacki Teatru Miejskiego im. Juliusza Słowackiego w Krakowie: Karolowi Hubertowi Rostworowskiemu w dniu wznowienia Judasza z Kariothu, 10 marca 1934).

²⁵⁾ Daniel Rops w swej pięknej książce pt. „Dzieje Chrystusa" rozważa na str. 314 — 15 problem moralny Judasza, który uważa za niewyjaśniony całkowicie pod względem psychologicznym; ma dlań wiele wyrazów współczucia i zrozumienia jego człowieczeństwa.

Judasz to nie jedyna postać tragiczna w omawianym dramacie Rostworowskiego. Tragiczna jest od pierwszej do ostatniej sceny jego towarzyska życia. Tragiczna jest w chwili, gdy uświadamia sobie po raz pierwszy niedorozwój etyczny Judasza, gdy — trwożna o przyszłość i szczęście małżonka — stwierdza:

Tobie naprawdę ciężko żyć.
Tobie modlitwa nawet ciąży ²⁶⁾.

Tragizm rośnie, gdy Rachel uświadamia sobie pychę Judasza, gdy tak serdecznie strofuje męża, pracuje nad nim, biała i modli się za niego. Tragizm wzrasta w miarę jak praca Racheli nad duszą Judasza coraz widoczniej idzie na marne, gdy trud jej nie przynosi żadnego owocu; w rozmowie z Marią Magdaleną i z Salome wyraża Rachel swój ostateczny sąd w tej sprawie:

Tedy na wieki potępiony.
Bądźmy gorący albo zimni,
Tak nam przykazał Boży Syn.

Co więcej, dodaje Rachel słowa, które potęgują jeszcze jej osobiste nieszczęście i tragizm:

Ja z nim. Obojeśmy zatruci:
Nam jedna dola: jeden ślub.

Łączność małżeńską przenosi aż poza grób i w życie wieczne. Na mękę i cierpienia — choćby tak straszne — zdaje się godzić, byleby nie opuścić tego, którego poślubiła. Nade wszystko jednak wyraża niezłomną wierność dla zasad Mistrza z Nazaretu:

Choć byście krzyżowali.
My padniemy? — Przyjdą inni.
Starzy. Młodzi. Wielcy. Mali.
I nauki nie nie zmoże.

Ginie z bezbrzeżnej miłości dla Jezusa i z rozpaczyny wywołanej zdradą męża. Piotr Apostoł poświęca jej wspomnienie w Wierczniku:

Plakał Pan nad Rachelą,
Boć jeśli prawda, toć jej szkoda.

Apostołowie, nie znający bliżej Racheli, zdają się wyrażać wątpliwość, czy pełniła należycie obowiązki małżeńskie:

Żonie stróżować przy komorze.
Żonie pracować, gdy mąż chorze.

²⁶⁾ Jan Lorentowicz (Judas z Kariothu, Dwadzieścia lat teatru, cz. IV. Warszawa 1935) uważa lament Racheli nad mężem za jedną z najpiękniejszych scen tragedii.

Jan Apostoł jednak — znający lepiej stosunki domowe Judasza i obserwujący z bliska poświęcenie Racheli, broni jej stwierdzając kategorycznie:

Ona do końca była żoną.

Pełnia tragizmu Judasza i Racheli, wychodzi w dramacie jeszcze jaśniej w zestawieniu z nadziemskim, boskim blaskiem Chrystusa, który oświeca wszystkie karty dramatu. Zbawiciel, żyjący jako człowiek współcześnie z Judaszem, nie występuje w tragedii jako osoba działająca, co się dzieje w widowiskach pasyjnych w Oberammergau. Nie przemawia On nigdy, ukazując się raz tylko i to z daleka, ale obecność Jego daje się odczuwać w każdej scenie tragedii. O Nim wszyscy mówią, w Niego wierzą jedni, odrzucają Go jako Mesjasza inni. Jemu oddają hołd Apostołowie, pielgrzymi, Rachela i lud, drwią z Niego i szydzą kapłani i saduceusze. Wielki Nieobecny przenika jednak całą tragedię Rostworowskiego. Dyskrecja i subtelność — oto środki artystyczne, jakimi umie się posłużyć wielki poeta, by odtworzyć największy na świecie Majestat.

Słusznie więc i pięknie powiedział nad trumną twórcy „Judasza“ ks. Konstanty Michalski: „Chrystus przyszedł do Karola nie na to, ażeby zabić jego geniusz poetycki, lecz na to, by rozwinąć barwne jego skrzydła, żeby się wzbił w swym locie do wyżyn, do których dotarli tylko nasi wieszczę²⁷⁾).

Jerzy Starnawski

²⁷⁾ Ks. Konstanty Michalski. *Pochodnia gorejąca*. Warszawa 1938.

Przegląd piśmiennictwa

„Jésus en son temps“ po polsku

Daniel-Rops: *Dzieje Chrystusa*, w przekładzie Zofii Starowieyskiej-Morstinowej. Słowo wstępne ks. dra Eugeniusza Dąbrowskiego. Wydawn. „Pax“, Warszawa 1951, t. I, str. 331, r. 1950; t. II, str. 328.

Polskie wydanie dzieła Daniel-Ropsa „Jésus en son temps“ stawia recenzenta przed zadaniem podwójnym: pilnie podążać w ślad za bogatą i ruchliwą myślą autora oraz niemniej lotnym i giętkim jego piórem, a równocześnie nie tracić z oczu trudu i pióra tłumaczki.

Z zadania pierwszego usiłowaliśmy wywiązać się w osobnym artykule, poświęconym próbie krytycznej oceny dzieła Daniel-Ropsa¹⁾. Na tym miejscu pozostaje nam powiedzieć z kolei kilka słów na temat polskiego przekładu.

Nie było rzeczą łatwą tłumaczyć „Jésus en son temps“ — dzieło, w którym na wątku ewangelicznego opowiadania z każdą chwilą pojawiają się motywy nowe, liczne i różnorodne, gdzie raz po raz, stosownie do okoliczności, zmienia się odcień i ton mowy, nie wpływając jednak zasadniczo na swoisty charakter języka i stylu Daniel-Ropsa; gdzie prostota łączy się z żywą barwą, syntetyczna, zwięzłość myśli z subtelnością słowa; gdzie treść wreszcie, nie zawsze łatwa, spływa z pióra zdaniem miłym i lekkim. — Osiągnąć więc ideał tłumacza: myśl autora oddać wierne, zachować oryginalność języka, przejąć kadencję zdania, rezonans mowy własnej odpowiedzieć na ton mowy cudzej, barwą na barwę, dźwiękiem na dźwięk — nie było rzeczą łatwą. Jeśli więc chodzi o dzieło w rodzaju książki Daniel-Ropsa nie wystarczy posiadać doskonałe język i jeden i drugi. Trzeba mieć, w pewnej przynajmniej mierze, wyczucie artysty.

Czy w przekładzie polskim cel tłumacza został osiągnięty? Chyba tak. W każdym razie „Dzieje Chrystusa“ czyta się przyjemnie i łatwo. Wiele miejsc jest prawdziwie pięknych. Czytelnik nie spostrzega nawet, że ma przed sobą „tłumaczenie“ z języka obcego, tak płynnie toczy się polska mowa! Szczerze też i z wewnętrznym przekonaniem może powtórzyć za recenzentem z „Tygodnika Powszechnego“: „Fakt, że „Dzieje

1) Por. „Przegląd Powszechny“, numer obecny str. 349.

„Chrystusa“ czyta się łatwo, że obok zrozumienia treści ma się przeżycia także artystyczne, że książka jest barwna, plastyczna i dźwięczna, jest wspólną zasługą autora i tłumaczki²⁾.

Byliśmy szczęśliwi, gdyby tym zdaniem wolno nam było zakończyć nasze sprawozdanie. Niestety, obowiązek nie zawsze idzie w parze z przyjemnością. A obowiązek recenzenta nie został jeszcze wypełniony do końca. Właściwie nie mamy jeszcze odpowiedzi na pytanie zasadnicze dla dzieł z zakresu historii i krytyki, zwłaszcza historii biblijnej, ewangelicznej: „Czy i w jakiej mierze przekład jest treściowo wiernym odbiciem oryginału?“

Jest rzeczą zrozumiałą, że nie należy domagać się od tłumacza, by z tekstem, który przekłada, wiązał się niewolniczo. Dla poprawności przekładu „niewolnictwo“ nie jest ani konieczne, ani możliwe (przynajmniej często), ani nawet pożądane. Wystarczy, jeśli tłumacz uchwyci myśl tekstu i wyrazi ją w sposób odpowiadający duchowi mowy własnej i intencjom autora. Wystarczy, ale też jest to minimum zgoła nieodzowne.

I tutaj, kiedy trzeba odpowiedzieć na sformułowane przed chwilą pytanie, zaczyna się kłopot. Recenzent nie może odpowiedzieć prostym i szczerym „tak“. Musi raczej rozróżniać, czynić zastrzeżenia, ważyć swe słowa, aby móc orzec: „Na ogół tak“. Przyznać coś więcej, pominąć zastrzeżenia, znaczyłoby zamykać oczy na wyjątki: wyjątki, których jednak trudno nie dostrzec tak ze względu na ich ilość, jak również, niekiedy, na ich jakość i wagę.

Mówiąc jeszcze ogólnie, niedokładności „Dziejów Chrystusa“ trafiają się stosunkowo dość często. Po większej części będą to oczywiście braki drobne, wynikające ze swobody przyznanej tłumaczom. Inne, na pozór drobne, dotyczą finezji wyrażań, subtelności myśli, które, jeśli chodzi o Daniel-Ropsa, nie są pozbawione znaczenia. Niekiedy myśl autora ulega pod piórem tłumaczki wzmocnieniu, kiedy indziej — przeciwnie. Nie brak wreszcie zdań czy tekstów, do których autor nie przyznałby się łatwo lub nawet nie przyznałby się wcale.

Względy techniczne nie pozwalają nam zbyt przedłużać listy „swobód“, jakie dają się zauważyć w polskim przekładzie „Dziejów Chrystusa“. Z konieczności zatem ograniczymy się do cytowania przykładów, przy czym, dla zwięzłości, posłużymy się metodą prostego zestawienia tekstów francuskiego i polskiego. Wykrzyknikiem wtrąconym w tekst francuski, a pytajnikiem w tekście polskim oznaczamy słowa, między którymi dostrzegamy różnice³⁾.

Najpierw więc kilka przykładów niedokładności drobniejszych i nie podpadających pod jakąś ściślej określoną kategorię.

Daniel-Rops pisze, że Matka Chrystusowa „portait en elle des promesses d'En Haut“ (129); w tekście polskim zamiast „obietnic z wyso-ka“, znajdujemy „obietnice najwyższe“ (I, 145).

2) „Tygodnik Powszechny“ z dn. 8 kwietnia 1951, str. 4. Jerzy Ciechocki, „Dzieje Chrystusa“.

3) Tekst francuski cytujemy według „Jésus en son temps“; nouvelle édition revue et corrigée en juin 1947. Tekst polski cytujemy w ten sposób, że cyfra rzymska oznacza tom, arabska — stronę. Pytajnikiem w tekście francuskim wyrażamy zastrzeżenia merytoryczne pod adresem autora.

„...des pays difficiles, de ressources (!) mal connues (!) ou peu développées“ (154) — „kraje trudne o nieznanym (?) możliwościach (?) i cywilizacyjnie nisko stojące“ (I, 174). „Peu développées“ odnosi się do „ressources“ nie zaś do „pays“ jak to podaje polski przekład.

W rozmowie z Samarytanką... „Jésus ne se laisse pas prendre à ce ton“ (213). — „Jezus nie poddaje się temu“ (I, 235).

„Jésus... se vêtant comme ses compatriotes de son rang (!)“ (310). — „ubiera się jak wszyscy (?) współcześni ludzie Jego kraju (?)“ (II, 15).

(Le Messie prépare)... „ses fidèles à le pleinement comprendre quand son sacrifice y aura (!) mis le sceau“ (370) — „a przygotowując swych wyznawców, by w pełni zrozumieli Jego słowa, przypieczętowanie (?) je własną ofiarą“ (II, 78).

„...cette conscience (!) en désarroi (?) sait quand même vers quoi elle monte“ (490). — „...ta myśl (?) (Chrystusa), jakkolwiek wytracona z równowagi i błakająca się (?), wie jednak, ku czemu zmierza“ (II, 166).

Kiedy indziej tłumaczenie mówi mniej niż autor chciał powiedzieć, nawet niekiedy mniej, niż autor powiedzieć powinien.

Ewangelia św. Mateusza... „premier par la date de sa composition sans doute (!) (bez wątplenia!)“ (40). — „pierwsza prawdopodobnie (?) co do daty powstania“ (I, 48).

„On a donc toutes les raisons de croire (!) que saint Luc évangéliste est bien le même.“ (46). — „Mamy więc wszystkie dane, by przypuszczać (?), że św. Łukasz...“ (I, 53).

„...cette interpretation apparait (!) la plus valable (!)...“ (373 en note). — „...ta interpretacja (Kościoła w sprawie małżeństwa) wydaje się (?) najsluszniejsza“ (II, 82, przyp.).

„...les minutes de leur observance dépassaient (!) souvent (!) les bornes même de l'absurde“ (164). — „...drobiazgowość ich (Faryzeuszów) obserwancji wkraczała (?) już nieraz (?) w dziedzinę nonsensu“ (I, 183).

„Tout cela est misérable (!) et plus ridicule encore que choquant“ (316). — „Wszystko to (hypotezy psycho-patologiczne) jest blade (?) i raczej śmieszne niż gorszące (?)“ (II, 21).

„S'est-il dit lui-même le Messie? L'impression(?) globale qu'on retire de l'Evangile fournit, de toute évidence(!), une réponse affirmative“ (330). — „Ogólne wrażenie dostarcza nam zupełnie wyraźnie (?) (de toute évidence!) odpowiedzi twierdzącej“ (II, 37).

„Si cependant de fortes raisons obligent (!) à placer la composition de deux livres (de Luc) ...avant l'an 70, on dira...“ (462 en note) — „Jeżeli ważne powody skłaniają (?) nas do twierdzenia, że obie księgi Łukasza... były napisane przed rokiem 70, to można (?) powiedzieć...“ (II, 134 przyp.).

Tu i ówdzie czytelnik, porównując teksty francuski i polski spostrzeże pominięcie kilku nieraz słów, których brak można wytłumaczyć tylko przeoczeniem drukarza, korektora czy może nawet i tłumaczki. Oto dwa przykłady:

W t. I, str. 180 czytamy: „Pierwsi opowiadali się za religią surową, zakładali zrab swego życia duchowego na rytuale i nie chcieli dodawać niczego do i tak już wielkich wymagań prawa“. — W kontekście jest mo-

wa o Faryzeuszach i Saduceuszach. Czytelnik spodziewa się, że po „pierwszych“ zostaną wymienieni „drudzy“. I ma rację, bo z tekstu francuskiego widzi, że między słowami „religią surową“ i „zakładali zrab“ itd. brak tych kilku innych słów: „za surowością rosnącą bez końca; drudzy natomiast, w oparciu o dawne tradycje“ (zakładali itd.) — („pour une austerité sans cesse accrue; les seconds, se reliant à une tradition ancienne fondaient etc. (162).

Podobnie w tekście polskim czytamy: „Tym którzy Mu zarzucali, że złamał szabat, odpowiada: „Panem jest Syn Człowieczy także i szabat“ (I, 299). Po słowie „odpowiada“ brak słów następujących: „Mon Père a agi jusqu'à présent: moi aussi, j'agis! „Aux Pharisiens de Galilée n'avait-il pas dit brièvement que („le Fils de l'homme est maître du sabbat?“) (271).

Obok osłabień, niekiedy bardzo subtelnych, tekstu oryginalnego, spotykamy w tłumaczeniu teksty inne, które, przeciwnie, podnoszą i wzmacniają tonację wypowiedzi autora.

Na przykład: „...dans ces narrations qui ne tiennent guère (!) compte de la chronologie...“ (48). — „...w tych opowiadaniach (ewangelicznych) zupełnie (?) nie liczących się z chronologią...“ (I, 56). Czy przekład polski odpowiada wiernie rzeczywistości ewangelicznej oraz intencji autora, kiedy słowo „guère“ oddaje przez tak bardzo silne przeczenie polskie, podczas gdy „guère“ z przeczeniem oznacza: „mało“, „niewiele“ lub „prawie nie“?

„...une doctrine... qui, aujourd'hui, est beaucoup mieux (!) connue...“ (181) — (182). — „...doktryna (neopitagoreizm) „dziś jednak dobrze (?) zbadana (?)...“ (I, 200).

„La brève scène évangélique donne une impression frappante de vérité“ (224). — „Krótka scena ewangeliczna (uwolnienia opętanego) nieraz (?) uderza swą prawdą“ (I, 248). Słowa „nieraz“ nie znajdujemy w tekście oryginalnym; jest zresztą zbyt czyste, ponieważ autor, przykładowo wprowadzie, ale o jednym tylko mówi i konkretnym epizodzie.

Nie brak wreszcie słów, zdań czy tekstów, które tak daleko odbiegają od oryginału, że wkraczają na teren błędu.

„Hoyau“ (graca, motyka) (109) — staje się „plugiem“ w tłumaczeniu polskim (I, 123).

„Un arthex... introduit... à une basilique... une de ces „Constantiniennes“ (!) du IV ou V siècle, qui...“ (122). — Przedsionek... prowadzi do bazyliki... jest to jedna z owych bazylik Konstantyna (?) z IV i (?) V wieku, które...“ (I, 138). Bazyliki Konstantyna (!) z V wieku (!). Autor, posługując się wyrażeniem przymiotnikowym, ujętym dodatkowo w cudzysłów, unika anachronizmu, jaki każe nam przyjąć przekład polski.

„...Suétone et Joseph ne sont pas complets“ (126). — „Swetoniusz i Józef (Flawiusz) nie są nam znani w całości“ (I, 141). W tekście francuskim nie ma mowy, jak się zdaje, o naszej „znajomości“ pism wymienionych autorów, lecz o tym, że ich informacje nie są wyczerpujące.

„...cette date est même contrôlée par une éclipse de lune, dont l'historien juif nous dit qu'elle précéda (!) de peu la mort du potentat...“ (125). — „...data ta jest zresztą potwierdzona przez zaćmienie księżyca,

o którym wspomina żydowski historyk, nadmienając, że miało ono miejsce rychło po (?) („précédait”) śmierci potężnego władcy (Heroda) (I, 141).

„Hérode, le propre (!) maître du pays, le vieux despote...” (133). — „Herod, stary despota, samodzielny (?) pan całego kraju...” (I, 149). Być może, że wolno nazwać Heroda „właściwym” panem kraju, jak to czyni Daniel-Rops w każdym razie nie był panem „samodzielnym”, lecz był władcą bardzo ściśle uzależnionym od cesarza rzymskiego.

Pisząc o budowlach wzniesionych przez Heroda, Daniel-Rops wymienia: „son palais de marbre, à l'ouest de la ville; (!) la forteresse... Antonia; à quatre lieues (!) de Sion... son tombeau géant, l'Hérodiûm” (150) — co tłumacz przekłada: „marmurowy pałac w zachodniej części miasta... który nazwany został... Antonią (?); na pobliskiej górze olbrzymia forteca Herodiuûm...” (I, 168 — 169). Polski przekład, nie zwracając uwagi na średnik, utożsamia pałac Heroda, który rzeczywiście znajdował się w zachodniej części miasta, z warownią Antonia, która wznosiła się nie w zachodniej, lecz w północno-wschodniej części, przylegając do murów świątyni. Góra zaś, na której wznosił się zamek Herodiuûm, nie była bynajmniej „pobliska” Jerozolimie: prawie dwie godziny drogi w kierunku południowo-wschodnim od Betleem, oddalone z kolei od Jerozolimy nieomal o drugie dwie godziny drogi w kierunku południowym.

„...sceau du pêcheur (rybaka) (200) — „...tessera grzesznika (?) (I, 221).

„...la vigne est une plante si aimée... que Jésus lui empruntera maints (!) de ses symboles...” (195). — „...winorośl jest rośliną tak bardzo lubianą... że Jezus z niej właśnie będzie czerpał większość(?) swych przerośni...” (I, 216). „Maint” nie ma znaczenia „większości”, lecz tylko „znacznej, wielkiej liczby”. Poza tym nie jest prawdą, że Zbawiciel „większość” swych przerośni czerpał z winnego szczepu.

„...Il est, à proprement (!) parler, paradoxal (!)” (235). — „...A mówiąc ściśle (?), jest On (Jezus) pełen sprzeczności (?)” (I, 261). Jeśli już wyrażenie „paradoxal” może tutaj budzić pewien sprzeciw w czytelniku, to określenie użyte w przekładzie jest, co najmniej, niewłaściwe.

„...saint Luc les (béatitudes) fait suivre de quatre (!) malédictions” (245). — „...święty Łukasz po błogosławieństwach podaje osiem(?) przekleństw...” (I, 272). Św. Łukasz mówi tylko o czterech „biada”; Daniel-Rops również.

„Mais, même les commandements les plus absolus de la Loi, il semblait (!) que Jésus en prit bien bien à son aise avec eux” (269). — „Ale wydaje się (?), że Jezus poczyną sobie nader swobodnie nawet z najbardziej kategorycznymi nakazami Zakonu” (I, 279). — Zmiana czasu przeszłego, którym posługuje się autor („il semblait”) na czas teraźniejszy w przekładzie polskim („wydaje się”) pociąga za sobą bardzo doniosłą różnicę znaczenia. Według tekstu francuskiego czytelnik rozumie, że autor nie mówi od siebie, lecz wypowiada domniemaną myśl Faryzeuszów. Tekst polski wygłasza te słowa „od siebie”. Takie przynajmniej wrażenie odnosi czytelnik i zdaje się, że innego odnieść nie może, jeśli słowa przekładu przyjmie w ich naturalnym brzmieniu.

Dość znaczna różnica dzieli i te inne treściowo doniosłe zdania: „Ce caractère de société hiérarchique... dans le catholicisme, apparaît (!)

historiquement dans l'Evangile: il est vain d'en discuter" (280). — „Ten charakter społeczności hierarchicznej ...w Kościele katolickim zarysowuje się (?) historycznie już w Ewangelii: na próżno byśmy temu przeczyli (?)“ (I, 310). Wyrażenie „zarysować się“ jest zbyt mało mówiące; w każdym razie mówiące o wiele mniej niż „ukazać się“. Tekstu francuskiego, choć i to ostatnie nie oddaje dość silnie ewangelicznej rzeczywistości.

„Quant à son surnom (!) de Nazaréen, il ne rompaît point avec un usage... de préciser l'identité d'un homme par une manière de sobriquet“ (311). — „Jeśli zaś chodzi o Jego przezwisko (?) Nazareńczyk, było zgodne ze ...zwyczajem bliższego określenia ludzi rodzajem takich właśnie(?) przezwisk“ (II, 16). Francuskie „surnom“ (przydomek) nie posiada znaczenia ujemnego, jakie jest związane z wyrażeniem „przezwisko“. Stąd Daniel-Rops, mówiąc o „zwyczaju bliższego określenia ludzi“, wyraża się bardzo oględnie: „surnom.. par manière de sobriquet“, nie zaś: „takich właśnie przezwisk“.

„La célèbre réponse de Jésus: „Rendez à César...“ semble bien contenir une ironie (?) supérieure“ (319). — „Słynna odpowiedź Jezusa: „Oddajcież tedy co jest cesarskiego...“ wydaje się naprawdę wysoce ironiczna“ (II, 24). — Pomijając w tej chwili niestosowność wyrażenia francuskiego, zdaje się nam, że odpowiedź contenant „une ironie supérieure“, nie jest „odповідzią naprawdę wysoce ironiczną“, lecz odpowiedzią, która zawiera w sobie „ironię wyższego rzędu“. Dwa te pojęcia znacznie się różnią między sobą.

„Mais d'autres répliquaient: — Non ce ne sont pas là paroles de possédé. Mais ceux-là aussi qui le haïssaient... Jésus ne les détestait pas“ (354). — „Drudzy mówili: To nie jest nauka opętanego“. Ale i ci także nienawidzili Go... Jezus nie miał względem nich żadnych złych uczuć“ (II, 62). — Tekst oryginału mówi zgoła co innego niż tekst przekładu; mianowicie: „Ale względem i tych również, którzy Go nienawidzili, Jezus nie żywił odrazy“.

„...saint Luc tait (!) la résurrection de Lazare comme saint Jean tait (!) le séjour de Jésus à Bethanie...“ (388). — „... św. Łukasz nie wie (?) o wskrzeszeniu Łazarza, jak zresztą św. Jan nie wie (?) o poprzednim pobycie w Betanii...“ (II, 98). Czytelnik zauważy z łatwością, jak wielka istnieje różnica między „nic nie wie“. „nie wie“ polskiego przekładu, a słowem „przemilcza“ (tait) użytym w oryginalnym francuskim.

„...Jésus n'en répète pas moins, dans une sorte de bégaiement sublime: „Pas ce que je veux...“ (491). — „...Jezus udręczony... powtarza jednak w jakimś wzniosłym i wspaniałym bełkocie(?)...“ (II, 166). — Nie podobna zrozumieć, jak można, mówiąc o Zbawicielu, tłumaczyć „bégaiement“ — „jąkanie się“ przez „bełkot“! Zresztą nawet o „jąkaniu się“ Zbawiciela w Ogrójcu Ewangelie nic nie mówią.

„...Aucun chapitre... ne donne davantage que celui de la Passion l'impression d'exprimer la vérité toute nue, et, en même temps, de relever, jusque dans les plus humbles phrases, d'une surnaturelle inspiration“ (564). — „Ten rozdział bardziej niż wszystkie inne robi wrażenie prawdy: widać wyraźnie, że opowiada prawdę, a równocześnie w żadnym rozdzia-

le nie ma, aż do najmniejszego szczegółu oczywistego śladu natchnienia nadprzyrodzonego" (II, 239). Najoczywiściej w ostatnie te słowa wkra-
dła się jakaś fatalna pomyłka (drukarska czy inna?), skutkiem czego
tekst przekładu twierdzi coś wręcz przeciwnego intencjom autora i rze-
czywistości. Oto co autor chciał powiedzieć: „Żaden rozdział ewangelicz-
ny nie wywołuje silniejszego wrażenia, że mówi czystą prawdę, jak opo-
wiadanie o Męce Pańskiej, i żaden równocześnie nie zdradza tak jak ono,
aż do najprostszych zdań, swej więzi z nadprzyrodzonym natchnieniem.“

O grobie palestyńskim Daniel-Rops pisze: „Il se fermait à l'aide
d'une pierre très pesante, une sorte de meule qui, en position d'ouverture,
se trouvait en retrait dans une gaine en pente douce; une cheville la blo-
quait qu'il suffisait d'enlever, pour que la masse glissât, obstruant l'én-
trée“ (571). — W tłumaczeniu polskim sens oryginału zmienia się bardzo
znacznie: „Otwór grobowy był zamknięty bardzo ciężkim kamieniem, ro-
dzajem kamienia młyńskiego, który umieszczony w lekko pochyłym łoż-
ysku cofał się łatwo(?), aby grób otworzyć; wtedy przytrzymywał go
kolek, ale wystarczyło zatyczkę tę wyjąć, aby ciężka masa ześlizgnęła się
lekko (?) i zamknęła wejście“ (II, 247). — Sens właściwy jest następu-
jący: „Grób zamykano bardzo ciężkim kamieniem, rodzajem kamienia
młyńskiego. Przy grobie otwartym (en position d'ouverture), kamień od-
toczony był w bok po lekko pochyłym łożysku; podtrzymywała go wów-
czas wtyczka, którą dość było usunąć, aby ciężka masa, tocząc się, zasunę-
ła wejście“. O tym, że „kamień cofał się łatwo, aby grób otworzyć“,
nie ma ani słowa w tekście francuskim; i być nie powinno, ponieważ
zgodnie z opowiadaniem ewangelicznym i z rzeczywistością nie było rze-
czą łatwą grób otworzyć. Właśnie dlatego, że kamień własnym niejako
ciężarem staczał się po pochylni, zasuwając wejście, nie mógł odbyć „ła-
two“ drogi powrotnej przy otwieraniu grobu.

Polemizując z hipotezą utrzymującą, że pojęcie zmartwychwstania
nie jest zapewne obce starożytnej legendzie o Ozyrysie, Daniel-Rops pi-
sze: „...quant, à l'adverbe „certainement“ (zapewne), il est, à lui seul,
un aveu, car, à vrai dire, le résurrection d'Osiris n'est jamais explicite-
ment affirmée“ (599). — „...co zaś do przysłowka z a p e w n e on sam
starczy za wyznanie, gdyż po prawdzie zmartwychwstanie Ozyrysa nie
jest nigdzie wyraźnie stwierdzone“ (II, 277). — I „stwierdzone“ być nie
może, ponieważ chodzi tutaj o legendę. Autor rozumiał to dobrze, dlate-
go nie mówi o „stwierdzeniu“ (constater), lecz o „twierdzeniu“ (affir-
mer): „Nigdy nie spotykamy się z wyraźnym twierdzeniem, aby Ozyrys
zmartwychwstał“.

„A cette unité, la „critique“ oppose toute la gamme des cogita-
tions humaines, du sage au fol, et la figure du Christ se disloque
au gré des hypothèses contradictoires“ (612). — „Tej jednolitości (ka-
tolickiego Credo) „krytyka“ przeciwstawia całą gamę niespokojnych ludz-
kich poszukiwań, mnóstwo myśli rozsądnych i szalonych, a pod uderze-
niami sprzecznych hipotez postać Chrystusa rozpada się i kruszy“ (II,
290). Proponujemy przekład mniej swobodny i bardziej precezyjny: „Tej
jednolitości „krytyka“ przeciwstawia całą gamę ludzkich pomysłów, od
tego, co rozsądne (zdrowe) do tego, co szalone — zaś w kapryсах
sprzecznych hipotez rozszczepia się jednia Chrystusowej postaci“.

Do tej listy mniejszych lub większych niedociągnięć polskiego przekładu „Jésus en son temps“ można by nie jedno jeszcze dorzucić, ale zdaje się nam, że już i tak zbyt długo zatrzymaliśmy czytelnika na szczegółach, które, choć nie są pozbawione znaczenia, nie obniżają poważnie zasadniczej wartości tłumaczenia. Niektóre z nich były wprost nieuniknione na tak rozległej przestrzeni obszernego dzieła. Inne zdają się wynikać z okoliczności, że tłumaczka, przy wielkim skądinąd wykształceniu i przy niezaprzeczalnej staranności, nie zawsze mogła jednak docenić, że problematyka ewangeliczna — teren stosunkowo nowy dla niej i trudny, wymaga baczności zgoła wyjątkowej, zaś przekładanie myśli Daniel-Ropsa — precyzji szczególnej.

Jeśli o dziele Daniel-Ropsa mówiliśmy bez nadmiernego entuzjazmu, wypadało z kolei zaznaczyć, że nie wszystko, co w „Dziejach Chrystusa“ budzić może zastrzeżenia recenzenta, jest autentyczną myślą autora, lub tej myśli właściwym wyrazem, że zatem krytyczna ocena dzieła Daniel-Ropsa nie może się opierać wyłącznie na przekładzie polskim.

Z drugiej zaś strony, na podstawie dość szczegółowego porównania „Dziejów Chrystusa“ z „Jésus en son temps“, recenzent zauważył, że wydanie francuskie z r. 1947, którym się posługiwał, różni się nieco od wydania, z którego dokonano przekładu. Recenzent starał się uwzględnić ten stan rzeczy w doborze przytoczonych wyżej przykładów. Ale dziwić się nie będzie, owszem, będzie bardzo wdzięczny, jeśli mu ktoś zwróci uwagę, że w danym jakimś szczególe tłumaczenie odchyła się jedynie od oryginału z r. 1947 nie zaś od innego, być może wcześniejszego, wydania. Cytowane teksty francuskie ułatwią tę pomoc.

Ks. Jan Rosiak T. J.

Alchemia słowa

Wynalazłem kolor samogłosek!

A czarne, E białe, G czerwone, O niebieskie, U zielone. Wyzna-
czyłem kształt i ruch każdej spółgłoski i chwaliłem się w instyn-
ktownych rytmach z odkrycia poetyckiego słowa, dla którego
dzisiaj czy jutro staną się dostępne wszystkie znaczenia. Rezerwo-
wałem sobie przekład. Zapisywałem milczenie, ciemności nocne,
notowałem niewyraźne. Chwytałem zawroty głowy.

Rimbaud

Zagadnieniom psychologii twórczej, czy w ogóle twórczości literac-
kiej od strony wewnętrznej, pracowniczey mało dotychczas poświęcano
uwagi w naszej literaturze. Takie dzieła jak „Pałuba“ Irzykowskiego
czy wyznania Marii Dąbrowskiej o „Nocach i dniach“ należą do rzadko-
ści. Prac zaś ogólniejszych, traktujących te sprawy szerzej, nie tylko od
strony własnej twórczości autora — w ogóle brak. Bo też i nonszalanca
wobec praw „rzemiosła“ literackiego kwitnie u nas ciągle. Kult nieskrę-
powanej swobody twórczej, albo też — w imię źle pojętego realizmu —
kult wątpliwej wartości autentyzmu — to chyba najsmutniejsze dzie-
dzictwo źle rozumianego romantyzmu i „Młodej Polski“.

Jan Parandowski należał zawsze do tych — bodaj by jak najliczniej-
szych! — naszych pisarzy, którzy do spraw warsztatu pisarskiego, rze-

telnego wykończenia materiału twórczego przykładali wielką wagę. Nie darmo jest z wykształcenia filologiem klasycznym, a jego kult dla Flauberta jest symptomatyczny.

Alchemia słowa¹⁾, najnowsza wydana książka Parandowskiego, zapełnia przynajmniej częściowo wskazaną powyżej lukę w naszym piśmiennictwie, abstrahując nawet od wysokiej wartości artystycznej dzieła. Jest to bowiem zbiór essay'ów, poświęconych przede wszystkim psychologii twórczości literackiej. Ale nie tylko — zamiarem autora było podanie możliwie pełnej sylwetki pisarza-artysty, i to zarówno od strony jego „inności“ w stosunku do ludzi „normalnych“, jak i od strony jego „normalności“. A nie jest to dzieło oparte li tylko na własnych doświadczeniach pisarskich — poruszany materiał, imponujący rozpiętością i żywością ujęcia, ogarnia tak historycznie jak i geograficznie całość literatury światowej — oczywiście z uwzględnieniem przede wszystkim twórców najwybitniejszych.

Tom obejmuje trzynaście essay'ów, poświęconych kolejno zagadnieniom powołania, życia, pracowni, natchnienia, pracy, słowa, tajemnic rzemiosła, tworzywa literackiego, laboratoriów literatury, stylu, rozwoju dzieła, czytelnika, sławy i nieśmiertelności. Z samego wyliczenia widać, że tematy zachodzą za siebie, wiążą się — i choć książka nie jest całością systematyczną — to całością organiczną, jak przystało na dzieło sztuki, jest niewątpliwie.

Stanowisko zajęte przez Parandowskiego wobec tak trudnego tematu zasługuje na najgłębsze uznanie. Temat jest niezwykle ciekawy, pasjonujący — ale i niebawale grząski. Z jednej strony grozi popadnięcie w kult „niepojętej“ siły, natchnienia, w tłumaczenie twórczości literackiej działaniem „nieświadomego“ — z drugiej istnieje niebezpieczeństwo psychologizmu, biologizmu, usiłującego wytłumaczyć wszystko bez reszty i to na ogół przez sprowadzenie całego procesu twórczego, czy samego talentu — do jednego źródła.

Autor „Alchemii słowa“ potrafił utrzymać się z daleka od tych skrajności. Motto wzięte z Rimbauda przytoczono dla przeciwieństwa raczej — jako że Parandowski poprzestaje przeważnie na opisie, nie puszczając się na wycieczki w krainę podświadomości pisarza — mimo że nie neguje jej istnienia, kiedy np. tak pięknie pisze o „niespodziankach duszy“. Tym łatwiej może sobie na to pozwolić, że rzadko tylko zajmuje się liryką. Wspomina za to często o pokrewieństwie między pracą pisarza i uczonego — i to w momentach zdawałoby się całkiem nieprzewidzianych (natchnienie).

*

*

*

Essay pierwszy nosi tytuł „Powołanie“. Zagadnienie najbardziej podstawowe: skąd i dlaczego rodzi się twórczość literacka? Jaka jest differentia specifica pisarza-artysty?

1) Jan Parandowski, Alchemia słowa, Gebethner i Wolff, Warszawa 1951, s. 336 + 15 ilustr.

102

Odpowiedź Parandowskiego jest opisowa: sam fakt wyrażania w słowie własnych myśli i przeżyć nie jest niczym niezwykłym. Pisarz posiada tylko spotęgowaną, dążność do takiego wypowiadania się. Ucieka przed samotnością i wszystko pochłaniającym czasem.

Już w pierwszym szkicu uderza ważna cecha „Alchemii słowa”: Jest to szczególna swoboda w rozwijaniu toku myśli. Autor nie trzyma się niewolniczo omawianej kwestii, pozwala uwadze na drobne skoki i dygresje, otwierając coraz to nowe perspektywy. Ta właśnie swoboda jest jednym z elementów wiążących essay'e w całość: wycieczki myślowe w poszczególnych częściach zazębiają się o siebie. Stąd książka może być świetnym materiałem do szczegółowych rozważań, nasuwa mnóstwo wątków, ukazuje wiele możliwych rozwiązań. Za ciekawy przykład może tu służyć właśnie zagadnienie genezy twórczości. Nikomu chyba z ludzi nie jest obca jakaś chęć wypowiadania się — ale czy do utrwalania tych wypowiedzi nie potrzeba już pewnej „zarozumiałości”, przeświadczenia, że to, co się pisze, warto jest spisać? Taka myśl nasuwa się przy czytaniu s. 17 „Alchemii”. Nie należy tego zresztą przeciwstawiać znajdującemu się o pięć stron dalej twierdzeniu, że, być może, twórczość stanowi rodzaj kompensaty za niedostatki życia: to jest sprawa pobudek twórczości, a tamto — warunków.

Ostatecznie Parandowski skłania się do koncepcji, że dwa zasadnicze bodźce twórczości: jakaś ucieczka od rzeczywistości i kompensata za jej niedostatki — można by dodać trzeci: chęć wpływania na rzeczywistość, choć to jest sprężyna wszelkiego prawie zewnętrznego działania — łączą się w poczuciu niezależności, w pędzie do wolności. „Sztuka daje twórcom władzę, jakiej mogliby pozazdrościć książęta ziemi, gdyby mieli dość wyobraźni. Pióro staje się różdżką czarodziejską, wywołującą z chaosu rzeczywistych zjawisk nowy, nieznany ład, a jednocześnie berłem, któremu ten ład ulega bez szemrania”.

Jako ilustrację do tej tezy przytoczymy znowu Rimbauda, fragment utworu, w którym poeta żegna własną twórczość:

„Widzę czasami na niebie niekończące się plaże, pełne radosnych białych narodów. Wielki złoty okręt nade mną porusza różnokolorowymi chorągiewkami w porannej bryzie. Stworzyłem wszystkie święta, wszystkie tryumfy, wszystkie dramaty. Próbowałem wymyślić nowe kwiaty, nowe gwiazdy, nowe ciała, nowe języki. Wierzyłem, że mam nadprzyrodzoną władzę”.

Podstawą rozwoju poezji jest wolność inwencyjnej wyobraźni.

Drugi essay poświęcony jest życiu pisarza. Czegóż pod tym tytułem nie znajdujemy! I rozważania o tym, że wszystkie zawody mają w literaturze swych przedstawicieli, i o kłopotach finansowych pisarzy, i o mecenacie, i o pisarzach-ofiarach pieniądza, i o pisarzach zawodowych i niezawodowych, i o żonach pisarzy i o pisarstwie oraz pełni życia, i o wyobraźni twórczej, i o stosunku postawy autorów w życiu i twórczości, i całe mnóstwo innych pomniejszych zagadnień. To wyczerpanie — stanowi typowy przykład bogactwa książki, bogactwa, które jednak nie nuży i nie przechodzi ani w jarmarczne nagromadzenie ciekawostek, ani w pedanterijną szczegółowość.

Dalsze szkice wprowadzają nas kolejno w coraz intymniejsze sfery twórczości literackiej. Poprzez szkic o pracowni — który mówi zresztą nie tylko o „pokoju do pisania“, ale i o stosunku do książek, porządku i nieporządku, godzinach pisania — dochodzimy do „Natchnienia“.

„Natchnienie“ wyszło dziś z mody — stwierdza Parandowski w pierwszym zdaniu. Fakt, że poświęcony mu jest essay najkrótszy w tym tomie — cztery razy krótszy, niż szkic o czytelnikach — zdaje się potwierdzać tezę. Sam autor zajmuje wobec natchnienia postawę pośrednią, wstrzemięźliwą i niewątpliwie najbliższą prawdzie: nie neguje istnienia nagłych, odurzających i rozjaśniających spotęgowań władz umysłu, które mają źródła gdzieś w podświadomości — nazywa je „niespodziankami duszy“ i przytacza cały szereg niezmiernie ciekawych i wymownych przykładów — lecz z drugiej strony opowiada się za zastępowaniem a raczej wywoływaniem natchnienia — siłą woli i systematyczną pracą.

Tematem kolejnych siedmiu essay'ów jest sama praca pisarza, oglądana od rozmaitych stron, w różnych elementach. Pierwszy, zatytułowany, jak wszystkie w tym tomie, jasno i prosto, bez umizgów do czytelnika, co przejmuje szacunkiem do tematu. Praca. Ubarwiony obfitym i mało znanym materiałem anegdotycznym, opowiada o goryczach trudów nad książką, o pisarskiej „dyscyplinie pracy“, o chorych twórcach i pisarzach-narkomanach, o upodobaniach i animozjach, o alkoholu, kawie, herbach i tytoniu jako pobudzicielach twórczości.

Słowo, język, bezpośrednie tworzywo literackie — to temat następnego szkicu. Poruszone są tu głównie dwa tematy: ewolucji i pokrewieństwa języków oraz rozwoju polskiego języka literackiego. Przypomina to Horacego, który dwadzieścia wieków temu pisał o życiu języka:

Ut silvae foliis pronos mutantur in annos,
prima cadunt: ita verborum vetus interit aetas,
et iuvenum ritu florent modo nata vigentque²⁾.

Idąc dalej śladem literackiego trudu poprzez „Tajemnice rzemiosła“ mówiące o arkanach poetyki, poprzez „Tworzywo literackie“ i jego przetwarzanie i wykończanie „W laboratoriach literatury“, poprzez styl, który utrwała ostateczną wizję — dochodzimy do ostatniej myśli. Po siedmiu „pracowitych“ essay'ach przychodzi szkic, który porusza temat niezwykle pasjonujący: wzajemnego stosunku pisarza i czytelnika. Bo dzieło literackie, po oderwaniu się w chwili ukończenia od twórcy, jest czymś martwym i bezosobistym — dopiero czytelnik ożywia je, nadaje mu byt indywidualny. I wzajem sam wpływa na autora: swoimi upodobaniami, możliwościami percepcyjnymi, ilością. Bywa on zazwyczaj „ukrytym sojusznikiem“, ale potrafi być i wrogiem, a co najgorsza — obojętnym.

Dzieło kończy wzniosły akord: essay o „sławie i nieśmiertelności“.

Na całej książce znać głębokie, świadome przejęcie się perspektywami historycznymi. Ze znajomości tylu wieków dziejów, tylu cywiliza-

2) Jak na drzewach zmieniają się liście w biegu mknących lat, jedne opadają, drugie rosną, tak ginie stare pokolenie słów, a nowonarodzone kwitną i bujają na wzór młodości. (Tł. T. Sinko).

cji, kultów, poglądów filozoficznych, wojen i sojuszków — wynika melancholijne nieco ale i optymistyczne przeświadczenie o złudności i przemijalności ludzkich twierdzeń, mniemań i obyczajów, o nieustannym pochodzie naprzód kultury świata. Świadomość ta z jednej strony pozwala patrzeć z pobłażliwością na słabostki i dziwactwa minionych pokoleń — pobłażliwością, która wynika z przekonania, że i my i nasze trązki i radości przemijają. Z drugiej strony wyrasta tu rola i posłannictwo literatury: zapanowanie nad płynącym czasem, zatrzymanie go lub wpłynięcie na jego bieg. Bo „a thing of beauty is a joy for ever“³⁾, jak pisał Shelley.

*
* *

Ten pobieżny przegląd, rozszerzony przykładowym omówieniem początkowych *essay'ów*, pozwoli może uchwycić ogólną kompozycję książki, niezwykle jasną i celową, oraz jej zawartość, nie może jednak dać wyobrażenia o jej walorach artystycznych. Mówiłem już o lekkości myśli, wcale nie bezładnej czy kapryśnej. Lecz największą zaletą „*Alchemii słowa*“ jest jej styl. Pisać o Parandowskim-styliście nie jest rzeczą łatwą, jeśli się nie chce powtarzać truizmów. Potrzeba by na to zresztą wiele miejsca. Zwróćmy więc tylko uwagę na parę cech: wielkie bogactwo słownictwa, wolne jednak od manii oryginalności czy niezrozumiałości; dalej zmienność rytmu dostosowanego zawsze podobnie jak i dobór wyrazów, do tematu; wreszcie ogromne bogactwo używanych form stylistycznych, które nigdy jednak nie przechodzi w banalność. Słowem dziwna harmonia bogactwa stylu i jego umiaru, której znamienym przykładem jego zastosowania mogą być np. ustępy o Reju i Kochanowskim ze szkicu „*Słowo*“ — oba pełne umiaru i prostoty, ale jakże odmienne słownictwem, rytmem, nastrojem.

Czy „*Alchemia słowa*“ nie budzi jakichś zastrzeżeń? Chyba zastrzeżenia w rodzaju: za mało, zbyt krótko, chcemy jeszcze! Takie zaś „*zastrzeżenia*“ są pochwałą dla autora. Teoretyk literatury mógłby podnieść pewne niejasności, niezdecydowania, płynące ze wstrzemięźliwej postawy Parandowskiego, np. w sprawie „*typu bytowego*“ dzieła literackiego, czy jest ono tylko odbiciem rzeczywistości, czy też jest czymś całkowicie samodzielnym. Pamiętajmy jednak, że nie mamy tu do czynienia z monografią estetyczno-psychologiczną, lecz z dziełem sztuki.

„*Alchemia słowa*“ jest publikacją niezmiernie pożyteczną, tak co do formy jak i treści. Każdemu, kto ją przeczyta, da ona głęboki wgląd w pracę twórców literatury. Młodych pisarzy nauczy rzetelnej roboty, czytelników — lepszego rozumienia dzieł sztuki i ich autorów. Za to wszystko należy się Janowi Parandowskiemu najwyższe uznanie.

Bogusław Grodzicki

3) Rzecz piękna jest radością na zawsze.

Recenzje książek:

Juliusz Nowak-Dłużewski: Stanisław Konarski. Z przedm. Prof. Konrada Górskiego. Warszawa. „Pax“ 1951, str. 223.

Doskonale przygotowany, przez poprzednie swe prace i rozległe archiwalne studia, zabrał się Autor do tematu, który choć po wiele razy opracowany, zawsze jeszcze czeka na ostatnie, cały spłot z nazwiskiem Konarskiego złączonych zagadnień, wyczerpujące, słowo. Jakkolwiek bowiem żadnej wątpliwości nie podlegają zasługi wielkiego pijara koło uzdrowienia w upadającym już narodzie politycznych i społecznych stosunków oraz szkolnictwa i całej metody wychowania, nie ma jeszcze zupełnej zgody co do rozpiętości i głębi tych zasług, co do stopnia, w jakim przysługuje mu zaszczyt inicjatywy reformatorskich planów i dążeń, co do zupełnej jasności filozoficznych i religijnych pojęć, na jakich całe dzieło reformy oprzeć usiłował. P. Nowak-Dłużewski nie daje na wszystkie te problemy odpowiedzi wszechstronnej zadowalniającej, ale w każdym razie dał nam o tym dziwnym człowieku, którego dzieje i prace opowiada, studium nie tylko dobre, ale pierwszorzędne. Żadnych dytyrambów, żadnego osłaniania czy to życiowych potknięć i niedociągnięć, czy ideologicznych pomyłek, żadnych przejawów, ani z dodatniej ani z ujemnej strony. Widzi się na kartach tej, niezmiernie treściwej książki, Konarskiego takim, jakim był, z nieprawdopodobną żywością i chwytnością umysłu, ze szczerością dążeń, która nie cofa się przed ostrą nawet krytyką własnych poczynań, z bezprzykładną wytrwałością w obronie i przeprowadzaniu myśli, które raz uznał za dobre. Pod tym względem nie jest daleki od prawdy angielski biograf wielkiego reformatora, William J. Rose kiedy go nazywa „Polakiem, który nie był Polakiem“. W każdym razie nie był on ani trochę Polakiem w guście tej epoki, w jakiej się urodził i do zlikwidowania której walczył dopomógł, tj. tej szkaradnej epoki Saskiej, której ponury, lecz wcale nie przesadny obraz maluje nam Autor i na wstępie swej książki i raz po raz w toku opowiadania.

Rzecz cała dzieli się na dwie zasadnicze części: w pierwszej rozwiya się przed nami życie Konarskiego i wypełniające to życie po same brzegi, studia, podróże, prace literackie i naukowe, stosunki z ludźmi, plany i próby ich wykonania; w drugiej znajdujemy wyborne analizy dzieł reformatora, tak politycznych jak zwłaszcza pedagogicznych, z obszernym omówieniem prac poświęconych gruntownej naprawie skażonej wymowy. Do czego ta naprawa miała służyć, na to wskazują tendencyjnie dobrane „popisy“ retoryczne w warszawskim Collegium nobilium, przy ul. Długiej, które było owocem ogromnych wysiłków i żreńcą oka wielkiego pijara. Gdyby był żył o dziesięć lat dłużej, mógłby być z wielką pociechą dosłyszeć dalekie echa tych „popisów“, rozchodzące się na cały kraj z trybuny mowców czteroletniego sejmu. — Autor niniejszego monograficznego zarysu zrobił, co tylko było w jego mocy. Ale zupełnie słusznie zauważa, że do pełnego obrazu potrzeba jeszcze czegoś, co może jedynie wyjść spod pióra zakonnych współbraci Konarskiego. Powinien mianowicie znaleźć się ktoś, kto by na podstawie dokumentów, współczesnych świadectw i listów, programów nauczania i wydawanych książek, jasno i szczerze przedstawił — tu miła wzmianka Autora o O. Bednarskim — jaki był przed reformą Konarskiego i w jej trakcie i stan nauki oraz wychowania w pijarskich kolegiach w Polsce i poziom zakonnych studiów czy zakonnego życia. Na tym tle wydałby się Konarski może jeszcze większym, a może, może oczyściłaby się jego pamięć od tej lekkiej śniedzi, jaka na religijności jego osiadła w „epoce oświecenia“ i w tej duchowej atmosferze, jaką sapere ausus oddychał pod czułą opieką Stanisława Augusta. Gdyby takie dzieło ukazało się, a dobrze wypadło, „Złote serce“ Lenartowicza pokazałoby się już bliższym prawdy.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Bardzo miła rozprawka, teologicznie nienaganna, a pobożnością i umiłowaniem dogmatycznej prawdy, którą omawia, przemawiająca do serca. Rzecz nadaje się jako praca pomocnicza dla nauczycieli religii i kaznodziejów, ale z wielkim pożytkiem może być czytana i przez ludzi świeckich, szukających głębszego oświecenia swej wiary. W kwestii identyczności zmartwychwstałych ciał, nie całkiem nieuzasadnione, ale trochę groteskowe jest zestawienie dwóch tylko nazwisk: znanego nominalisty i opozycjonisty Duranda a s. Portiano i tak zawziętego tomisty, jakim był Kard. Billot. Można było pomiędzy tymi dwoma, przynajmniej dwadzieścia nazwisk dawnych i dzisiejszych teologów przytoczyć, przynajęcych się do tej samej, błędnej zresztą, tezy.

J. R.

Jan Filip: *Pradzieje Czechosłowacji*. Z języka czeskiego przełożył Józef Kostrzewski. Poznań. Instytut Zachodni. 1951, str. IX i 497. 103 ilustracji o mnóstwie poszczególnych rycin, 48 osobnych tablic. Obszerna mapa ważniejszych stanowisk.

Przynosi zaszczyt Instytutowi Zachodniemu, że pomyślał o przyswojeniu naszemu językowi dzieła naukowego pierwszorzędnej wartości i użyteczności dla prehistorycznych studiów. Profesorowi zaś Kostrzewskiemu należy się szczerza wdzięczność, że z ogromną a bardzo fachową pracą, dał nam świetne tłumaczenie tej niepospolitej książki, zbierającej w jeden obraz, geologiczne najpierw, a potem ludzkie dzieje, jakich w ciągu mniej więcej dwóch tysięcy wieków widownią było terytorium dzisiejszej Czechosłowacji. Przedsięwzięcie było niewątpliwie śmiałe, ale z jednej strony nieprawdopodobna ilość, wzorowo wyznaczonych i opracowanych znalezisk, z drugiej ogromna wiedza głośnego profesora praskiego uniwersytetu im. Karola IV, dawały rękojmię że powzięty zamiar, sił i możliwości Autora nie przewyższa. Nie podobna nam iść w ślad za wynikami badań wielkiego uczonego, który krok za krokiem, na podstawie rzeczowych, spod ziemi wychodzących dowodów i z pomocą skonstruowanych już schematów prehistorycznej wiedzy, zawsze jednak z wielką ostrożnością i rezerwą, prowadzi czytelnika przez niezliczone zakręty i odmiany dziejów, aż prawie do końca pierwszego, po Chrystusie, tysiąclecia. Gdybyśmy mogli w krótkiej recenzji ją podać, sama treść siedemnastu bardzo a bardzo pełnych rozdziałów, dałoby pojęcie o bogactwie wewnętrznym tego dzieła, które nie tylko dla terytorium, które bezpośrednio ma na oku i nie tylko dla sąsiednich krajów, ale dla całej tej gałęzi wiedzy, której służy, przyniesie ogromne pożytki. Rzecz zresztą jest tak traktowana, żeby i ogół inteligentnych a ciekawych tej dziedziny, ludzi mógł znaleźć w niej gruntowne pouczenie i przyszli specjaliści tej gałęzi wiedzy, mogli przez nią otrzymać tak inicjację, jak zachętę do głębszych studiów. Prof. Filip często zwraca uwagę, że pewne zawiłkane a delikatne problemy czekają jeszcze ostatecznego wyjaśnienia. Nie może zresztą być inaczej, bo na terytorium dzisiejszej Czechosłowacji krzyżowały się, poczynawszy od młodszego paleolitu, najróżniejsze kulturalne formy i wschodnie oraz zachodnie wpływy, których ślady dokładnie rozplatać, pomimo, a może i z powodu bardzo wielkiej liczby znalezisk jest ogromnie trudno. Nb. prof. Kostrzewski bardzo ułatwił korzystanie z tej cennej książki, przez staranne powiązanie treści z materiałem ilustracyjnym i przez dodanie najdokładniejszego, bardzo pracowicie zestawionego, rzeczowego i imiennego indeksu. Trzeba tylko życzyć sobie, by to dzieło dodało nowego bodźca kopalnianym i lingwistycznym badaniom prehistorii ziem polskich, której poznanie zresztą, wielkie ostatnimi czasy zrobiło postępy.

Ks.

Tadeusz Boy-Zeleński: *O Balzaku*. Czytelnik 1950. Słowo wstępne Macieja Żurowskiego. Okładkę projektował Marek Rudnicki. Str. 112 + 4 nlb.

„Książka“, potem „Książka i Wiedza“ wydając po wojnie dzieła Balzaka przedrukowywały także przedmowy ich tłumacza, z których najszerszą, najobszerniej omawiającą życie i twórczość wielkiego pisarza jest przedmowa do cyklu „Straconych złudzeń“, najbardziej, według tłumacza, reprezentatywnego czcionu „Komedii ludzkiej“. Inne przedmowy są krótkie, dotyczą jedynie książki, na której wstępie są umieszczone. Boy-Zeleński jest także autorem obszerniejszej biografii Balzaka będącej bardzo szerokim rozwinięciem punktów przedmowy do „Straconych złudzeń“, pomnożonych szeregiem owych krótkich przedmów, z których każda po korekturze wygląda często w ten sposób, że autor skracza tekst jakiegoś wstępu, wyrzucając cytaty czy fakty zbędne dla całości biografii, a które ważne były przy omawianiu tamtej właśnie powieści. Ograniczenie tej strony ma swój odpowiednik w rozbudowaniu szeregu rozdziałów pod kątem twórczości Balzaka oraz dokładnej biografii jego życia. Szczególnie świetne dwa rozdziały zatytułowane „Komedia ludzka na tle epoki“ i „Balzak na codzień“ ujmują wielkiego twórcę w dwóch aspektach, które Boy tak precyzyjnie: „dwie fizjonomie Balzaka, jedna, to ów Balzak z pomnika Rodina — wielki złom marmuru, z którego wyłania się potężna twarz jasnowidza i pogromcy — twórca „Komedii ludzkiej“ — w części jedynie rozumiany przez współczesnych i który od śmierci swojej rośnie, by zająć miejsce obok Szekspira i Moliera, obok największych. Drugi, to ów Balzak również nieznanym współczesnemu Paryżowi, taki jak go nam ujawniają te pękate listy slane do Wierchowoni... taki... jakim go widywali bliscy — na codzień“.

Wspomnieć też trzeba kapitalny rozdział „Na szczycie“ czy wreszcie „Paryż-Wierchowonia“ opisujący tak ciekawe dla Polaka perypetie Balzaka na ziemiach polskich — rozdziały te tworzą same w sobie świetne essaye, choć trudno czynić właściwie jakieś wyróżnienie spośród tych znakomych rozdziałów stanowiących integralną część znakomitej całości.

Tę to biografię, a właściwie wszechstronne studium o Balzaku z okazji, między innymi, setnej rocznicy jego śmierci wydał „Czytelnik“ pod tytułem „O Balzaku“. Tytuł w porównaniu z tomem tegoż autora wydanym w przeszłym roku „O Mickiewiczu“ może nasuwać pewne analogie. W rzeczywistości są to książki o charakterze zupełnie różnym. O ile na gruncie mickiewiczowskim Boy czuł się, przyznaje się zresztą ciałę do tego, dyletantem i podał szereg luźnych i z różnych pobudek i okazji pisanych artykułów, w których zawierały się częstokroć ciekawe: odkrywcze uwagi laika, ale zawsze tylko laika — to w wypadku Balzaka było inaczej. Na gruncie tego wielkiego pisarza, szczególnie zaś na gruncie jego życia w czasach „gdy w Paryżu nie było bruków, nie było prawie chodników, ulice były wąskie i brudne, a ludzie dzielili się na tych, którzy jechali powozem obryzgując błotem innych i na tych, którzy brnęli w rynsztoku obryzgiwani przez tamtych“ — czuje się jak u siebie w domu. Widać, że znawca pisze o przedmiocie, którego badaniu poświęcił znaczną część swego życia.

Pisze znawca i jednocześnie literat niewątpliwie dużej miary, pracę zaś o Balzaku zaliczyć wypadnie chyba do najświetniejszych spośród jego niemałego dorobku w dziedzinie krytyki. Poza dużą fachową wiedzą daje wiele wzruszeń, które wypadaloby zaliczyć do rzędu estetycznych; sprawta to kompozycja, styl, trafne posługiwanie się cytataми przy równoczesnej dużej oszczędności słowa. Polecając ją katolickiemu czytelnikowi do przetrawienia, nie bez pewnej dozy krytycyzmu, wypadnie zrobić jeszcze poważne zastrzeżenie. Boy chwali Balzaka za to, że w jego olbrzymim dziele rysuje się tak sugestywnie absolutne, prawie zdeterminowane psychiki i czynów ludzkich warunkami, w których żyją. Trudno nam tę pochwałę uznać za własną i stąd płynąć będą dalsze sprzeczności wobec

Boyowskiej koncepcji Balzaka, sprzeciwu wobec dawnych tez wywodzących się z tej koncepcji. Wartość książki leży dla nas przede wszystkim w wiadomościach biograficznych. Słusznie pisze Maciej Żurowski, autor przedmowy: „Biografia Balzaka jest właściwie powieścią należącą do jego wielkiego cyklu — nie napisaną, ale pełną, takiej samej głębi, jak „Stracone złudzenia“. Nikt nie mógł lepiej odtworzyć tego życia niż Boy, poruszający się w świetle „Komedii Ludzkiej“ z tak absolutną swobodą. Dobrze się więc składa — cytujemy dalej — że stulecie śmierci największego powieściopisarza Francji możemy uczcić książką przypominającą nam jednocześnie genialnego tłumacza, któremu Polska zawdzięcza znajomość Balzaka“.

Olgięd Porycki

Tadeusz Boy-Żeleński. O Mickiewiczu. Czytelnik 1949. Okładkę projektowała Barbara Małuszyńska. Str. VI + 308 + 3 nlb.

Zebrane i wydane nakładem „Czytelnika“ studia Boya o Mickiewiczu były trudno dostępne, bo rozsiane bądź po czasopiśmie, bądź też po różnych jego książkach przed wojną wydanych. Studia te i artykuły noszą charakter wybitnie publicystyczny, więc i jednostronny, jak jednostronna będzie w tych publicystycznych przede wszystkim artykułach zawarta i z nich wyrastająca koncepcja Mickiewicza. Abstrahując jednak od samej koncepcji, dość na ogół znanej, studia są arcyciekawe nawet dla zupełnych polonistycznych laików; ciekawość tematu potęguje rzadki talent właśnie publicystyczny i polemiczny autora, na tym polu mistrza. Zacytuję tu, fragment bardzo charakterystyczny o Makrynie Mieczysławskiej: „A oto osobliwość i już po rewelacjach księdza Urbana, których nikt nawet nie próbował kwestionować, tak były niezbitnie udokumentowane, niektórzy historycy literatury nadal jeszcze pisali o świętobliwej Mateczce Makrynie w takim samym tonie, jak poprzednio. Ci mieli brząz we krwi“.

Studia i artykuły mickiewiczowskie nie mają wprowadzić tej wartości co „Obrachunki Fredrowskie“, w tym sensie, że nie spełniły w naszej mickiewiczologii tej roli, co „Obrachunki“ we fredrologii, niemniej były śmiałą próbą rewizji ustalonych sądów, a nawet ustalonych faktów z życia wielkiego poety. Boy nie udowadnia swoich tez naukowo, nie doprowadza rzeczy do końca; owe tezy okazują się zazwyczaj tylko hipotezami. Wiele też z tych hipotez nie okazało się wobec krytyki, niemniej wszelkie próby rewizji, jeśli są przeprowadzane w sposób uczciwy, należy uznać za zdrowe. Jeśli są bowiem oparte na podstawach fałszywych, spłyną, w niczym prawdziwej wielkości uszczerbku nie przynosząc, a mogą stwarzać szanse do wykrycia prawdy. Potrzeba tylko ze strony rewizjonisty maksimum oględności i dobrej woli. Nie kwestionujemy ich i w wypadku Boya, obawiamy się jednak, czy przypisanie zbyt wielkiej roli plotce (i to nie tylko o Mickiewiczu ale i o mickiewiczologach!) nie skazało jego koncepcji na dowolność i bezdroża. Znamionnym wypadkiem jest np. wysunięcie sprawy rzekomego otrucia Mickiewicza, choć bez wątpienia pożytecznym było zbadanie zagadnienia i od tej strony.

Praca ta zawiera słynną przedmowę do wydania „Dzieł Mickiewicza“ w Bibliotece Arcydzieł Literatury, dalej szereg artykułów z cyklu „Brazownicy“, studia dotyczące, nie tylko osoby Mickiewicza bezpośrednio, ale i jego otoczenia a w szczególności Towiańskiego, Xawery Deybel, Zofii Szymanowskiej czy Słowackiego — wreszcie kilka „mickiewiczowskich“ recenzji z tomików „Flirtu z Melpomeną“ oraz ciekawe przypisy (listy zainteresowanych osób, dokumenty itp.).

Na koniec uwaga pod adresem wydawcy: jeśli „Słowo wstępne“ zawiera coś więcej niż życiorys autora książki, wypadłoby ujawnić czytelnikom nazwisko jego autora.

Olgięd Porycki

Antologia literatury francuskiej — w przekładach i opracowaniach Tadeusza Boya-Żeleńskiego. Wydanie drugie przygotował Mieczysław Brahmer. Wrocław 1950. Biblioteka Narodowa s. II, Nr 18. Wydawnictwo Zakładu Narodowego Imienia Ossolińskich. Str. XLIV + 514 + 2 nlb.

Zasługi Boya-Żeleńskiego jako tłumacza literatury francuskiej są niewspółmiernie większe niż jako inteligentnego, lecz niezbyt głębokiego krytyka. Tłumaczenia jego były nie tylko dobrą lekcją dla słuchaczy w ogóle, ale wywarły także duży wpływ na twórczość oryginalną, gdyż około stu tomów tych tłumaczeń weszło jako trwałe pozycje do polskiej literatury i zrosło się z pewnym etapem jej rozwoju. Już w r. 1922 po 13 latach pracy na tym polu doczekał się Żeleński wnikliwego studium prof. Wacława Borowego („Boy jako tłumacz”) ocenającego jego pracę nader dodatnio. W tymże r. 1922 także wydał Boy wybór swoich tłumaczeń w Bibliotece Narodowej pod tytułem „Antologia literatury francuskiej”. Obecnie ukazało się drugie wydanie tej antologii w przygotowaniu znakomitego romanisty prof. U. Warszawskiego Mieczysława Brahmiera. „Przekłady jego — píše o Boyu Brahmer w przedmowie do nowego wydania — łączą się w całość i wyznaczają jakby główny nurt literatury francuskiej do połowy XIX w. Tym niemniej pamiętać należy, że pominął on szereg pisarzy, którym w rozwoju piśmiennictwa francuskiego przypadała rola nie mała... Nie mówiąc więc już i wiekach średnich, ukazanych jedynie w nielicznych punktach szczytowych, próżno by tu szukać nazwisk takich, jak Ronsard i jego towarzysze, La Fontaine, La Bruyère, Saint-Simon, Chénier, Lamartine, Hugo, Vigny i sporo innych, godnych uwagi, choć nie równych tamtym talentem i rozgłosem”.

Sam Boy zresztą przyznaje się do tego, a starając się w miarę możliwości braki te naprawić, zamieszcza „Wstęp”, gdzie na czterdziestu stronach daje szkicowy przegląd ważniejszych nazwisk, dzieł i kierunków w literaturze francuskiej od jej początków aż do połowy XIX wieku.

Antologia obejmuje trzydzieści nazwisk, przy czym niektóre z nich reprezentowane są wyborami z kilku dzieł (np. Pascal: „Prowincjonaliki” i „Myśli”; Molière „Pan de Pourceaugnac”, „Mieszczańskie szlachcice”, „Świętoszek”, „Mizantrop”, „Natręci”, Montesquieu: „Listy perskie”, „O duchu praw” etc.). W kilku wypadkach udało się zamieścić krótkie całości (Wolter: „Historia dobrego bramina” czy. Merrimée: „Wzięcie reduty”). Wybory zaś z dzieł poprzedzane są wstępami, zawierającymi dane biograficzne o autorze, o jego miejscu na tle epoki, o wartości jego dzieł i o metodach artystycznych, których używał. Są to zazwyczaj krótkie rekapitulacje większych prac Boya („Studia z literatury francuskiej”), którymi poprzedzał pełne wydania swych tłumaczeń.

W sumie pomimo zastrzeżeń co do wyboru autorów, pozycja ta wartościowa, gdyż pozwala zorientować się ogólnie (wstęp gra tu dużą rolę) w historii literatury francuskiej. Całości przekładów ukazują się raz po raz w „Książce i Wiedzy”, długo jednakże przyjdzie czekać, zanim wyjdzie cała „Biblioteka Boya”. Tymczasem nowe wydanie „Antologii” w dobie upowszechniania książki spełnić może dużą rolę, kierując uwagę nowych czytelników w stronę wечно żywej literatury, a konsekwentnie i kultury francuskiej..

Na koniec prośba pod adresem „Ossolineum”. Skoro zajęło się już ono literaturą francuską, dobrze by było, żeby wznowiło „Wybór listów francuskich XVII i XVIII wieku” (przekład i opracowanie prof. M. M. Paciorkiewicza z r. 1923). Wybór ten uzupełniłby w dużej mierze antologię Boya, epistolografia bowiem to nie mała, a przy tym i piękna część literatury francuskiej.

Olgiard Porycki

Stendhal: *Różowe i zielone*. Tłum. Julian Rogoziński. Wybór z oryginału francuskiego „*Romans et nouvelles*”. Okładkę projektował Antoni Uniechowski. Książka i Wiedza 1951. Str. 181 + 3 nbl.

Julian Rogoziński kontynuuje pracę Boya, pracę zaznajomienia czytelników polskich z twórczością wybitnych pisarzy francuskich. Po wojnie ukazały się w jego przekładzie, jeśli mowa o nietłumaczonych dotąd rzeczach Stendhala, dwa tomy „Lucjana Leuwen” oraz ostatnio „Różowe i zielone”.

Na omawiany tomik składają się trzy opowiadania, w tym dwa fragmenty większych całości przez autora niedokończonych, wydane z rękopisów dopiero kilka lat temu. Poziom ich jest nierówny, choć fragmenty powstały w wiele lat po „Pustelni parmeńskiej” i „Czerwonym i czarnym”. Opowiadanie tytułowe — do którego zachował się prospekt obejmujący większą część zamierzonej powieści, z którego wynika, że napisany fragment był jedynie wstępem do niej — należy uznać za słabe do tego stopnia, że kwestionować można cel przekładania na język polski w chwili, gdy czeka na to szereg jeśli nie arcydzieł, to wybitnych dzieł francuskiej literatury. Treść opowiadania stanowią przygody młodej Niemki, która odziedziczywszy duży spadek po ojcu-bankierze, wybiera się do Paryża, aby tam znaleźć męża, który by chciał ją poślubić dla niej samej, nie zaś dla jej milionów. Oczywiście rozczarowuje się prędko. Aby przeprowadzić krytykę stosunków francuskich, Stendhal posługuje się znaną i pospolitą metodą — wprowadza jako bohaterów ludzi z innego środowiska, którzy są zdolni spojrzeć na francuskie bagno świeżymi oczyma. Dla bardziej jaskrawego kontrastu Prusy i ich mieszkańcy musiały wypaść, ze szkodą dla stendhałowskiego realizmu, jako wzór naśladowania godny, jeśli w ogóle nie jako niedościgły ideał. Historia jednak mówi coś zgoła odmiennego, więc realizm Stendhala zawodzi tu zupełnie. Zawodzi też i artyzm pisarza — znakomitego zazwyczaj psychologa — który tutaj mówi wprost, lub co na jedno wychodzi, wkłada w usta swoich bohaterów, to wszystko, co powinno wynikać z układu, treści, sytuacji. Zaszкодziło to mocno charakterom, które są papierowe. Obie Niemki — matka i córka — to zawsze osoby z kryształowymi duszami, jakich we Francji nie znaleźć... Zadziwiające to uproszczenia u autora „Pustelni parmeńskiej”. Na jego usprawiedliwienie można chyba przypomnieć tylko to, że intryga właściwie się jeszcze nie zawiązała. Przyszli kochankowie dopiero się poznali, nie zdążyli się nawet zainteresować sobą.

Drugą zamieszczoną w zbioru nowelą są „Wspomnienia szlachcica włoskiego”. Jest to, jak przypomina tłumacz, pierwszy powieściowy utwór Stendhala (1826), z tego też chyba jedynie względu wart uwagi. Pisany jest w formie pamiętnika młodego szlachcica włoskiego, który wychowany w „dewocji” i pod batami wychowawcy zakonnego kolegium, mimo że mu wbijano od małości w głowę literę religii, zerwał z nią pod wpływem rozmów ze starym wolnomyślicielem, prześladowanym przez inkwizycję, by po wejściu wojsk napoleońskich w r. 1807 objąć stanowisko z ramienia nowego rządu i z całą satysfakcją rozpedzać klasztory i licytować kościelne mienie. Opowiadanie wyrosło z ducha Woltera, nastawione jest w pierwszym rzędzie na szydzenie (wzorem mistrza, aczkolwiek w sposób bardziej otwarty) z religii, cudów, zabobonów (zadziwiająco naiwnie stawianych w jednym szeregu), a przede wszystkim z Kościoła i kleru. Kompozycyjnie dość niejednolite: w narrację o własnych losach wtrąca pamiętnikarz dwie opowieści: o porwaniu z Watykanu papieża Piusa VII i o słynnym włoskim handycie Spatolino, przy którego egzekucji był obecny. Głębszej koncepcji, niż pochwała Napoleona za rozprawienie się z „ancien regime'm”, szczególnie zaś z klerem i zakonami, nie należy się chyba doszukiwać. Tłumacz oddał charakter oryginału archaizując styl, trochę na modłę naszego „Doświadczyńskiego”.

Ta lekka archaizacja stylu odbija się w pewnym stopniu, tu już chyba mniej słusznie, w następnym fragmencie, zatytułowanym „Feder

czyli małżonek z głową do interesów". Jest to bez wątpienia najlepsza opowieść zawarta w zbiorze. Dwudziestoletni marsylijczyk przyjeżdża do Paryża, jako posiadacz bardzo miernych zdolności malarskich, ale ponieważ umie w swoich portretach „schlebiać modelkom z bezwstydem” dobija się pieniędzy, sławy (ileż w tym czasie musiał się za nią nauganiać balzakowski Lucjan de Rubempré!), Legii honorowej... Przyjeżdża w tym czasie do Paryża prowincjonalny bogacz z piękną żoną, która przez snobizm chce portretować u sławnego malarza. Między portrecistą a modelką wyrasta miłość.

W przeciwieństwie do „Różowego i zielonego” postaci „Federa”, szczególnie piękna Walentyna i jej mąż, bogaty parweniusz zadziwiający Paryż swoim tubalnym głosem, są świetnie zarysowane. Znać rękę autora „Pustelni parmeńskiej”. Z tego bogacza uczyniono karykaturę w przeciwieństwie do uderzającej psychologiczną prawdą Walentyny. Daleko jej oczywiście do księżnej Sanseverina czy nawet Ulelii Conti, z którą nota bene prócz podobieństwa charakteru łączy Walentyne analogiczna sytuacja: Ulelia oddaje się Fabrycemu, gdy ten znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci, Walentyna rzuca się w ramiona Federa w podobnych okolicznościach. Nie razi może tutaj wyzyskanie tej samej kliszy, gdy istnieje podbudowa psychologiczna charakterów i ich zindywidualizowanie. Wśród tamtych opowiadań, zgoła nieudanych, to ostatnie, aczkolwiek także nie należy wcale do arcydzieł, przedstawia się jeszcze względnie najkorzystniej.

Olgięrd Porycki

Spis rzeczy tomu 231

Artykuły:

Ks. Jan Rosiak T. J.: Wiara i uczucie w katolicyzmie . . .	3
Ks. Jan Rostworowski T. J.: Legenda religijna . . .	26, 31
Ks. Józef Majkowski T. J.: Spór o psychologię religii . . .	35
Józef Marian Świącicki: „Rozdroże miłości“ — dokumentem epoki . . .	47
Ks. Józef Pastuszką: Typy życia religijnego . . .	90
Józef Marian Świącicki: Monomania „głowy najdroższej“ . . .	105
Ks. Marian Rzeszewski: Psychologia nawrócenia . . .	122
Ks. Jan Rostworowski T. J.: Katolickiego na świat poglądu istotny fundament . . .	161
Jan Korzonek: Staszica Kollataj . . .	173
Ks. Józef Majkowski T. J.: Katolicyzm budzącej się świadomości dziecka . . .	185
Ks. Jan Górka: Encyklika „Humani Generis“ o kwestii początku człowieka . . .	197
Józef Marian Świącicki: Żeromski — prometeista . . .	207
Ks. Leon Mońko T. J.: Biofizyka . . .	233
Józef Marian Świącicki: Z rozdroży Żeromskiego . . .	249
Ks. Wacław Niedźwiadek T. J.: Zagadnienie treści prawa międzynarodowego u Suareza . . .	262
Tadeusz Grabowski: Powstanie i rozwój literatury francuskiej a Kościół katolicki . . .	268
M. Renata, niepokalanka: Lu Tseng-Tsiang . . .	287
Ks. Jan Rostworowski T. J.: Współczesny papież w chwale błogosławionych . . .	305
Ks. Jan Gwałbert Piwiński T. J.: Charakterystyczne cechy myśli katolickiej . . .	313
Jan Korzonek: O umiejętnym wykładzie historii . . .	324
Ks. Leon Mońko T. J.: Zasada indukcji . . .	335
Ks. Jan Rosiak T. J.: „Dzieje Chrystusa“ . . .	349
Józef Marian Świącicki: O sedno „Sedna sprawy“ . . .	376
Ks. Andrzej Bober T. J.: Od Rauschena do Altanera . . .	388
Ks. Marian Rzeszewski: Rachunek sumienia i psychoanaliza . . .	406
Jerzy Starnawski: Tragizm „Judasza“ Rostworowskiego . . .	421

Przegląd piśmiennictwa:

Dictionnaire de la Bible. Supplement. fasc. XXIV (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	64
Ks. Zygmunt Przyjemski: Eucharystia. Rozważania o Przenajśw. Sakramencie (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	64
Ks. Dr Romuald Gustaw, bernardyn: Klasztor i kościół św. Józefa SS. Bernardynek w Krakowie (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	65
Tadeusz Borowski: Opowiadania z książek i gazet (M. K.)	65
Les PP. Bénédictins de Paris. Vie des Saints. T. IX (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	66
Ks. Stanisław Librowski. Kapituła katedralna Włocławska (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	135
W. M. Thackeray; Pierścień i róża (Marek Krupiński)	135
Witold Taszycki: Dawność tzw. mazurzenia w języku polskim (Marek Krupiński)	136
Hans Fallada: Każdy umiera w samotności (W. R.)	137
Ilia Erenburg: Burza (W. R.)	137
Zenon Sobierajski: Elementy gwarowe w utworach Kasprowicza (Marek Krupiński)	138
Julian Przybóś: Czytając Mickiewicza (Marek Krupiński)	139
Z cywilizacyjnych kontrastów (Na marginesie „Saskich ostatnich” J. I. Kraszewskiego) (J. M. Święcicki)	221
Jerzy Andrzej Górski: Dilige et quod vis fac (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	223
Ks. R. Archutowski i Ks. Dr Józef Rychliński: Zarys historii Kościoła Katolickiego dla wiernych (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	224
Witold Stefański: Zarys parazytologii ogólnej (Ks. Leon Mońko T. J.)	224
Leon Przemski: Henryk Kamieński (Jacek Orpieński)	225
Tadeusz Breza: Niebo i ziemia (Wacław Rola)	225
Adolf Rudnicki: Paleczka (Marek Krupiński)	227
Danuta Borowska: Z dziejów jednej legendy (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	229
Dictionnaire de Spiritualité, fasc. XIII (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	230
Franciscus Zorell S. J.: Lexicon hebraicum et aramaicum (Ks. Stanisław Styś)	230
Spiritualité sacerdotale et religieuse (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	298
Karola Ogiera: Dziennik podróży do Polski (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	298
Il santo sepolcro di Gerusalemme (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	299
Daniel Defoe: Robinson Kruzoe (Olgiert Porycki)	299
Anatol France: Wyspa Pingwinów (Olgiert Porycki)	300
Turgeniew: Dym (Olgiert Porycki)	301
Kazimierz Wachowski: Słowiańszczyzna Zachodnia (Ks. Włodzimierz Kamiński T. J.)	302
Dr Władysław Jan Grabski: 200 miast wróciło do Polski (Ks. Włodzimierz Kamiński T. J.)	302

Ewa Maleczyńska: Historia Średniowiecza (Ks. Włodzimierz Kamiński T. J.)	308
Daniel-Rops: „Jésus en son temps” po polsku (Ks. Jan Rosiak T. J.)	443
Jan Parandowski: Alchemia słowa (Bogusław Grodzicki)	450
Juliusz Nowak-Dłużewski: Stanisław Konarski (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	455
Ks. Marian Ziółkowski: Dogmat zmartwychwstania ciał (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	456
Jan Filip: Pradzieje Czechosłowacji (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	456
Tadeusz Boy-Żeleński: O Balzaku (Olgierd Porycki)	457
Tadeusz Boy-Żeleński: O Mickiewiczu (Olgierd Porycki)	458
Antologia literatury francuskiej (Olgierd Porycki)	459
Stendhal: Różowe i zielone (Olgierd Porycki)	460

Sprawy Kościoła:

Ks. Stanisław Wawryn T. J.: Pokój i wojna wobec chrześcijańskiego sumienia	67
Papież Pius XII: Encyklika „Humani Generis”	140