

PRZEGLĄD POWSZECHNY

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

Rok LXVIII

Tom 232

LIPIEC — GRUDZIEŃ

1951

W A R S Z A W A
WYDAWNICTWO KSIĘŻY JEZUITÓW

SPIS RZECZY
NA KOŃCU TOMU

Śp. Kardynał Sapieha

Nie jest łatwo pisać obiektywnie o kimś bezpośrednio po jego śmierci. Zwłaszcza, gdy się pisze o kimś, kogo się czciło lub kochało. Obiektywizmowi zagraża uczucie, bo mać jasność wzroku, ale i brak perspektywy, bo wyolbrzymia kontury. Do tych dwóch trudności dołącza się przy wspomnieniu o śp. Kard. Sapieże jeszcze trzecia, szczególna..., Jego żywot porósł legendą; żeby o Nim pisać obiektywnie, trzeba oddzielić fakty i prawdę od anegdoty i legendy.

A jednak pisać trzeba. Zgon śp. Kard. Sapiehy oznacza nie tylko osierocenie krakowskiej stolicy biskupiej. Oznacza jeszcze kres żywota i prac, które przejdą do historii, jak żywoty tylko niektórych z Jego poprzedników na stolicy krakowskiej. Do historii przejdzie śp. Kard. Sapieha jako reorganizator diecezji krakowskiej w duchu nowoczesnych metod duszpasterstwa. Jako twórca niezapomnianego K. B. K., który w końcu pierwszej wojny światowej skutecznie ratował południową część Polski przed zarazą i przed nędzą, jako pasterz pożerany troską o świętość Domu Bożego, jako nieustępliwy obrońca praw Kościoła wobec hitlerowskiego okupanta.

Kimże był śp. Kard. Sapieha jako człowiek, że się ważył na te dzieła i że ich dokonał? Jakie miał siły, jakie w Nim działały moce, jak wyglądała Jego duchowa sylwetka? I jak się kształtował w Nim ideał kapłański i biskupi?

Trudno o wyczerpującą odpowiedź na te pytania. Materiał do niej znaleźlibyśmy w Jego listach, które zawsze były krótkie, ale przecież rzucają światło na Jego wewnętrzne życie; są jednak rozproszone. Materiału dostarczyć by mógł sam śp. Kard. Sapieha, gdyby miał zwyczaj mówienia o sobie; powszechnie jednak wiadomo, że się nie wywnętrzał ze swoich myśli, a wszelką rozmowę, gdy schodziła na Jego temat, ucinał ostrym

jakimś słowem. Trzeba więc postępować bardzo ostrożnie przy kreśleniu Jego duchowej sylwetki.

Zacznę od Jego umysłowości; ta bowiem ujawnia się najwięcej. Mówią o niej słowa, zainteresowania umysłowe i lektura człowieka.

Był to umysł z pewnością głębszy, choć nie na miarę oryginalnego i twórczego myśliciela. I umysł o bardzo szerokich horyzontach. Bardzo lubił — można nawet powiedzieć: kochał — książkę i lekturę. Kiedy się przychodziło do Niego w czasie wolnym od audyencji, zawsze zastawało się Go pogrążonego w lekturze. Czytał książki polskie, francuskie, niemieckie i włoskie. Dzieła teologiczne w pierwszym rzędzie, ale prócz nich książki z zakresu świeckiego; bardzo lubił dzieła historyczne, zwłaszcza z historii Kościoła i hagiografii. Dzięki tej pasji do książki, dzięki ustawicznemu pogłębianiu swego wykształcenia był miłym rozmówcą. Orientował się bystro i szybko we wszystkich problemach dnia i miał zawsze zdecydowany na nie pogląd.

Lektura dawała Mu jeszcze jedną korzyść: chroniła Go przed zasklepieniem się w pojęciach i formułach z lat minionych, a natomiast pozwalała Mu rozumieć — jeśli nie zawsze podzielać — nowe poglądy. Było to uderzające zwłaszcza w dziedzinie teologii. Zdarzało się, że asystując przy egzaminach kleryków z teologii dowiadywał się o „nowych“ sformułowaniach teologicznych lub „nowych“ systemach i teoriach. Śp. Kardynał nie potępiał tych nowości w czambuł. Zawsze wtedy, kiedy Go jakaś „nowość“ odbiegająca od „tradycji“ uderzyła, kazał ją sobie zreferować dokładnie i uzasadnić, albo dostarczyć do przeczytania odpowiedniego autora. Dopiero po zaznajomieniu się z „nowością“ wydawał sąd; negatywny, jeśli nowa formuła kłóciła się jego zdaniem z nauką Kościoła, — pozytywny, jeśli ją uznał za ortodoksyjną. Tak było np. z zagadnieniem stosunku ewolucji do katolicyzmu. Tak też z wieloma innymi problemami. Można powiedzieć, że nie było wypadku, by teolog szukający nowych dróg, lub głoszący nowe rozwiązanie teologicznych problemów był przez Niego odrzucony. To był piękny rys Jego umysłowości i prawdziwie godzien biskupa.

Z szerokością horyzontów myślowych szedł u Niego w parze krytycyzm wyostrzony przez lekturę. Łatwo odkrywał słabe strony postawionego rozwiązania, a trudno było zbić Jego

zarzuty. Ciągłymi zdaniem krótkimi i dosadnymi, a zawsze sięgającymi w głąb zagadnienia. Mimo to jednak nie był uparty, dawał się przekonać i zmieniał zdanie. Tak, gdy szło o kwestie naukowe, jak i sprawy administracyjne.

Ale nie umysłowość — nawet tak świetna — stanowiła główną siłę śp. Kard. Sapiehy. Stanowiła ją wola czynu.

Miał temperament sangwiniczny z domieszką cholerycznego. Wydaje się, że w pierwszych latach swego pasterzowania przeważał u Niego sangwinizm, w następnych zaś i pod koniec życia pojawiły się w Nim — wypracowane już w trudzie duchowym — takie cechy, jak: powolność w podejmowaniu decyzji, skłonność do refleksji, do zasięgania rady, do posługiwania się mniej energicznymi określeniami itd. Coraz częściej w tym czasie, kiedy się Go naciskało o decyzję w jakiejś sprawie, słyszało się od Niego: „ — Poczekaj, ksiądz! Trzeba to przespać... ”

Natomiast inna cecha Jego woli — wytrwałość — szła z Nim przez całe życie. Pamiętamy Go młodego, w całej krasie Jego 40 lat, gdy przybył do diecezji; pamiętamy Go także, gdy zgrzybiały, z łoża boleści kierował diecezją. Wiele rzeczy się zmieniało, jedna cecha pozostała bez zmiany: wytrwałość, obowiązkowość, sumiennność. Ktoś, kto patrzył na początki K. B. K., na trudności, które temu dziełu robiono z zewnątrz (także i z polskiej, nie tylko austriackiej strony) i na trudności wewnętrzne naturalne zresztą dla takiego dzieła, — ktoś kto patrzył na to wszystko z bliska, wyznał: trzeba było nadludzkiej woli jednego człowieka, by się to nie rozleciało, — trzeba było biskupa tej miary, co „książe biskup Sapieha“, by dzieło się utrzymało i mogło się rozwinąć. Ta sama wytrwałość występowała u Niego w starości. Jeden przykład ...Z podróży do Rzymu w r. 1950 wrócił śp. Kardynał Sapieha z poderwanym zdrowiem, mocno wyczerpany nerwowo i osłabiony. Powinien był natychmiast wyjechać na odpoczynek. Jakież jednak było przerażenie Jego otoczenia, kiedy nazajutrz po powrocie z Rzymu oświadczył, że za parę dni wyjedzie na wizytację kanoniczną dekanatu niepołomickiego. Żadne racje nie mogły Go odwieść od tego zamiaru. „Wizytacja jest zapowiedziana, nie można jej odkładać“. Nie pomogło nawet ofiarowanie się ks. biskupa-sufragana Rosponda z zastępstwem. W całej pełni zajaśniała Jego wytrwałość w pracy i Jego wierność obowiązkowi.

Było to tym bardziej uderzające, że wytrwałość rzadko towarzyszy sangwinicznym temperamentom. Występował na ze-

wnątrz z decyzjami stanowczymi, ostrymi, mocnymi, co jest cechą sangwiników. Ale równocześnie trwał w nich, co się sangwinikom nie zdarza. Z trudnościami brał się za bary, atakował je wprost; nie obchodził przeszkód z daleka, ale uderzał na nie. I wtedy wzbudzał podziw, był wspaniały. Nawet ci, których wówczas dosięgał, zostawali pod urokiem Jego siły ducha...

Byli tacy, którzy Jego mocne wystąpienia i Jego walki wiąжали z Jego pochodzeniem, uważali za „wielkopańskie“ wyskoki. Zapewne — dziedzictwo działa. Jednak Bóg tylko wie, jakimi pobudkami kierował się śp. Kard. Sapieha podejmując głośne i wielkie decyzje. Ci, którzy na Niego patrzyli z bliska, muszą powiedzieć, że się tej „wielkopańskości“ nie czuło. Był niezwykle prostym człowiekiem w obcowaniu z ludźmi. Każdy miał do Niego łatwy dostęp; wystarczyło po prostu zgłosić się do ks. kapelana, by otrzymać posłuchanie. A jak się swobodnie i serdecznie odnosił do „prostych“ ludzi, wiedzą dobrze ci z nich, którzy w czasie wizytacji kanonicznych spędzali na rozmowie z Nim nieraz całe godziny. Jeden zwłaszcza szczególnie utkwiał mi w pamięci, szczególnie świadczący przeciw tej „wielkopańskości“. Wprawdzie mnie dotyczy, ale mimo to przytoczę go jako bardzo charakterystyczny.

Było to w r. 1938. W kołach katolickich toczyła się wówczas dyskusja na temat parcelacji latyfundiów rolnych. Ja sam — wraz z ks. Machayem — mówiłem i pisałem o konieczności tej reformy. Ale byli i tacy teologowie, którzy się jej sprzeciwiali. Dyskusja nie zawsze była prowadzona w sposób budujący; dlatego Biskupi wydali księżom zakaz pisania na ten temat. Aliści pojawiła się broszura podpisana przez świeckiego człowieka z atakiem na mnie i wywodząca, że nie znam zasad teologii. Broszura w moim przekonaniu była szkodliwa. Dowodziła nieznamomości nowszej literatury teologicznej, a — co gorsze — spychała myśl katolicką na pozycje konserwatywne sprzed 100 lat. Czy można było zostawić ją bez odpowiedzi? Poszedłem do śp. Kard. Sapiehy i poprosiłem o dyspensę od zakazu pisania. — „Oczywiście, niech ksiądz napisze odpowiedź“ — usłyszałem od śp. Kardynała, gdym Mu swoje poglądy wyłuszczył. I przy tej sposobności usłyszałem od Niego, że parcelacja wielkiej własności jest koniecznością, a będzie szczęśliwą reformą, jeśli zostanie przeprowadzona w zgodzie z moralnymi podstawami życia społecznego.

Taka to była „wielkopańskość“ śp. Kard. Sapiehy.

Jeszcze jedno mogło by za nią przemawiać: Jego znana niechęć do wywnętrzania się, do mówienia o sobie i unikanie pochwał. Byli tacy, którzy widzieli w tym „dumą wielkopańską“. Nie piszę apologii. Chcę pisać obiektywną prawdę. Dlatego nie mogę zaprzeczyć, że między nami, księżmi, a śp. Kardynałem Sapiehą, przy całym naszym wielkim szacunku lub miłości, był dystans i że ten dystans trwał nawet w czasie najserdeczniejszych z Nim rozmów. Ale ten dystans, jak się przekonaaliśmy, nie był spowodowany „wielkopańską dumą“. Nie lubił, by Mu zaglądano do duszy; dlatego nigdy się nie wywnętrzał. Nie oglądał się na sądy ludzkie; dlatego nie cierpiał rozmów, których przedmiotem byłyby Jego czyny lub Jego słowa. To wytwarzało ów dystans, o którym mówię. Ale to nie była „wielkopańska duma“. Nie było pochlebców w Jego otoczeniu; nie znosił też płaszczenia się podwładnych. W Jego pobliżu panowała zdrowa atmosfera wolna od obłudy i intryg, pełna życzliwości, dobroci i prostoty, które promieniowały z postaci śp. Kard. Sapiehy i z Jego ducha. Niech o tym zaświadczy pewien, zupełnie autentyczny wypadek.

Było to po ostatniej wojnie. Śp. Kardynał Sapieha przybył do pewnej parafii wiejskiej, na jakąś uroczystość. Kazanie w czasie sumy, którą sam śp. Kard. Sapieha odprawiał, głosił ksiądz z obcej diecezji przejęty faktem obecności Kardynała, którego czcił, a nie znający bliżej Jego obyczajów. Począł tedy sławić zasługi śp. Kardynała w czasie wojny. Wzruszenie było wielkie i wszystko byłoby wypadło wspaniale, gdyby nie to, że śp. Kardynał pochwał nie znosił. Posłał ks. kapelana do kaznodziei, by głosił „słowo Boże“, a gdy poczciwy kaznodzieja nie domyślając się, o co chodzi, dalej głosił panegiryk ku Jego czci, wówczas wstał, podszedł do ołtarza i zaśpiewał „Credo“.

Ale ważniejsza jest nadprzyrodzona strona duchowości śp. Kardynała Sapiehy. Musiała być bardzo solidną. Tylko bowiem w ten sposób można sobie wytłumaczyć dwa fakty z Jego życia: opanowanie sagwinicznego temperamentu i wytrwałą aktywność aż po sam zgon prawie. To były Jego osiągnięcia w życiu duchowym. Nie dostrzegane przez przygodnych obserwatorów, ale widoczne dla tych, którzy Go znali na przestrzeni dłuższego okresu czasu. To były Jego osiągnięcia, ale i skutki łaski. Czerpał ją podczas ćwiczeń duchownych i modlitw. Tru-

dno scharakteryzować tę stronę Jego życia, bo Jego pobożność nie miała w sobie nic z ostentacji, była bardzo wewnętrzna, i jak gdyby zazdrośnie strzeżona przed okiem ludzkim. Kluczem, który może nam otworzyć widok na nią, są Jego przemówienia ascetyczne, które wygłaszał do swego duchowieństwa podczas synodów w r. 1923 i 1938, i te drugie, które w czasie drugiej wojny głosił wielokrotnie do kleryków mieszkających w pałacu biskupim. Sądzę, że główną treść tych przemówień można sprowadzić do dwóch punktów: duch modlitwy i praca nad wykorzenianiem wad przez rachunek sumienia i częstą spowiedź. Wzięte razem te przemówienia mogłyby dać podstawę do napisania krótkiego podręcznika ascetyki kapłańskiej. A zarazem dałyby pogląd na życie wewnętrzne i nadprzyrodzone śp. Kardynała Sapiehy. Wyjaśniłyby także pewien rys Jego duchowości: Jego radość, optymizm życiowy. Odnosił w życiu wspaniałe triumfy, ale ponosił klęski nieraz. Spadały na Niego ciosy. Niepowodzenia zasępiały Jego oblicze na jakiś czas, ale nie na długo. Byliśmy tym niejednokrotnie zaskoczeni. Nie brakło głosów, że śp. Kardynał „nie bierze sobie niczego do serca“. Był to jednak pogląd najzupełniej błędny. Śp. Kard. Sapiaha brał sobie wszystko do serca i przeżywał głęboko; tylko, że w czasie smutku i niepowodzenia umiał się modlić i u stóp Ukrzyżowanego odnajdywać sens cierpienia w ogóle i sens swoich cierpień. To Mu przywracało równowagę ducha i utrzymywało w stanie pogody duchowej.

Na tym dopiero tle można zrozumieć wielostronną, odważną i wytrwałą działalność zewnętrzną śp. Kardynała. Jego duchowość wyjaśnia nam źródła tych mocy, które się w Nim przejawiały, i cele, które Mu w działaniu przyświecały... Wskażmy po kolei najważniejsze z Jego dzieł.

Przegląd wypada zacząć od tego, co uczynił na terenie krakowskiej diecezji. Objął ją w roku 1911, więc wtedy, gdy należała do Austro-Węgier, a jej życie kościelne ulegało tej samej wadzie, której ulegało życie kościelne w całej monarchii. Wadą tą było liczenie duchowieństwa na pomoc władzy świeckiej w zakresie duszpasterstwa. Pozostałość dawno zarzuconego „józefinizmu“. Kard. Sapiaha nieraz na to narzekał i systematycznie tę wadę zwalczał. Jeszcze przed pierwszą wojną światową rzucił hasło organizacji katolików i próbował realizować za pośrednictwem sekretariatów, które powierzał księżom młodym i pełnym zapału.

Wybuch pierwszej wojny światowej przerwał tę Jego działalność, ale tylko na chwilę. Śp. Kardynał Sapieha był znany z tego, że, kiedy po zakończeniu wojny nastąpiła możliwość pracy, jeden z pierwszych przystąpił do organizowania np. Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej, później nazwanych „Katolickimi Stowarzyszeniami Młodzieży“. I ten ruch organizacyjny stale popierał, pobudzał i nim kierował. Z jego też inicjatywy wyrósł projekt budowy „domów parafialnych“, których mimo ubóstwa ludzi na terenie diecezji do r. 1939 wybudowano około 100 z imponującym gmachem „Domu Katolickiego“ w Krakowie.

Rozbudzenie świadomego życia katolickiego w masach zależy w dużej mierze od jego kierowników, a więc i od stanu sieci parafialnej. Śp. Kard. Sapieha zastał w diecezji — zwłaszcza w miastach, jak w Krakowie — system wielkich parafii; liczba dusz w niektórych z nich przekraczała 30 tysięcy. W takich warunkach ksiądz stawał się urzędnikiem do zapisywania metryk i wyciągów metrykalnych lub pomocnikiem grabarza; na duszpasterstwo i na pracę w organizacjach brakło czasu. Otóż jedną z pierwszych reform, które przybywszy do Krakowa w r. 1912 zapowiedział w swym liście pasterskim, było dzielenie wielkich parafii. I tę reformę realizował wytrwale aż po sam prawie swój zgon. Coraz nowe tworzył placówki duszpasterskie i niczym tak się nie cieszył jak delegacjami, które przybywały do Krakowa, by Go prosić o pozwolenie na budowę kościoła parafialnego w wioskach, które go dotąd nie miały. Diecezjanie zrozumieli swego Arcypasterza i pomagali Mu ochotnie w realizowaniu Jego może najważniejszej idei duszpasterskiej.

Pierwsza wojna światowa uniemożliwiła Mu kontynuowanie powyższych działań. Ale nie wywołała u Niego bezczynności. Owszem, dała mu nowe pole do pracy: K. B. K. („Księzęco-Biskupi Komitet“).

Ludziom, którzy tych czasów nie pamiętają z własnej obserwacji, trudno dziś po prostu zrozumieć, czym było to dzieło serca śp. Kard. Sapiehy samo w sobie i czym było w swych funkcjach. K. B. K. stał się w okresie pierwszej wojny światowej czymś w rodzaju ministerstwa opieki społecznej. Kolumny sanitarne dla ratowania ludności przed epidemiami, szpitale dla chorych, sierocińce dla dzieci, biura porady prawnej, szwalnie i warsztaty dla ludzi pozbawionych pracy, biura wsparć dla niedołączonych, opieka nad ludnością ewakuowaną do Czech

(Chocień), do Austrii i Styrii, i jeszcze wiele innych dzieł, które uratowały setki i tysiące Polaków przed śmiercią, chorobami i nędzą. To były funkcje K. B. K. A było to dzieło śp. Kard. Sapiehy, bo On je pomyślał, On je zainicjował i On nim do końca kierował.

Było to dzieło Jego serca, Jego miłości dla człowieka cierpiącego. Trzeba było wielkiej miłości, żeby dzieło tak wielkie i tak trudne stworzyć i prowadzić. Miał śp. Kardynał Sapieha ten zwyczaj, że, gdy zarząd K. B. K. powodowany deficytami w skarbie wahał się w tworzeniu jeszcze jednego gdzieś sierocińca lub szpitala, sam śp. Kardynał brał kilka osób i wioził na miejsce i pokazywał biedę. „Nie zostawicie chyba tych biedaków bez opieki” — mówił im. I pieniądze się znajdowały i ludzie do pracy chętni.

To Mu zostało na zawsze. To wzruszenie dobrego serca na widok ludzkiego cierpienia. I ta chęć pomocy. Dał im wyraz jeszcze w okresie „kryzysu” r. 1930, tworząc A. K. R. („Arcybiskupi Komitet Ratunkowy”), i później kierując pracami „Caritas”.

On miał i moralny autorytet i urząd pozwalający Mu na jednym przynajmniej, religijnym, odcinku działać. Nie będę przypominał rzeczy znanych. Wystarczy powiedzieć, że na przestrzeni 1939 — 1945 r. śp. Kardynał Sapieha bronił rodaków wobec najeźdźcy przez swoje bezpośrednie interwencje u „rządu” G. G., przez protesty przeciw prześladowaniom.

Śp. Kardynał Sapieha odszedł od nas, zostawiając po sobie pamięć, pamięć trwałą i pamięć wdzięczną. Dość rzadkie to zjawisko w historii. Umierają wybitni ludzie i od razu się o nich zapomina. Umierają tacy, którzy zostawiają pamięć wdzięczną, ale nietrwałą, lub trwałą, ale nienawistną. Znamieniem wielkości jest pamięć trwała i wdzięczna.

Składa się na nią szereg dzieł i czynów, które wyszły z serca i były wykonane z żelazną energią. Ludzie stojący z daleka widzieli najczęściej tylko energię i dynamizm. Ci, co byli bliżej, i ci, co mieli szczęście zetknąć się z Nim choćby krótko, odczuli w Nim wielkie serce, które uderzało zgodnie z rytmem każdego cierpiącego, z rytmem serca Kościoła i z rytmem całego Narodu. Prawdziwie wiele miłował śp. Kardynał Sapieha i dlatego i On sam był i jest wielce miłowany.

Ks. Jan Piwowarczyk

Na pograniczu wiary i nadprzyrodzonych doświadczeń religijnych

Do duchowego, niewidzialnego świata, który zewsząd nas otacza a po części i w naszą zjawiskową rzeczywistość wchodzi, może prowadzić kilka dróg poznania.

W pewnej mierze sam przyrodzony rozum, na obiektywnym wnioskowaniu oparty, może wyrobić sobie przekonanie o istnieniu niektórych duchowych rzeczy i za pomocą analogicznych pojęć, prawdziwie, choć niedoskonale, może zdać sobie sprawę z ich natury.

Po wtóre, do tego samego duchowego świata, w daleko szerszym zakresie i w dużo pewniejszy sposób, może prowadzić wiara. Bóg daje światu objawienie, czy to dla jakiejś społeczności religijnej, czy dla całej ludzkości przeznaczone i opatrzone to objawienie takimi cechami wiarogodności, że każdy zdrowy, nieuprzedzony umysł może i powinien treść jego uznać za prawdę. Kiedy, po stwierdzeniu faktu objawienia, w oparciu więc o powagę Bożą, aktem wolnej woli i z pomocą łaski, zdobywa się człowiek na niezachwiane przyjęcie prawd, sobie przez Boga podanych, zaczyna się w jego umyśle nadprzyrodzona wiara.

Ale obok tej wiary, i zazwyczaj w pewnej zależności od niej, może mieć miejsce jeszcze droga poznania niewidzialnych i duchowych, czy prawd czy istnień. Oto spoza tajemniczej zasłony zaświata mogą dochodzić do pewnych osób, czy to różnego rodzaju wizje, czy słowa, czy rozumienia, niosące ze sobą poznanie pojęć czy rzeczy, do naszego zjawiskowego świata nie należących. Jeżeli coś takiego rzeczywiście ma miejsce, to mamy do czynienia z jakimś rodzajem doświadczalnego kontaktu z ponadświatową, nadprzyrodzoną rzeczywistością, która w ten sposób, zazwyczaj czysto indywidualnie, nam o sobie znać daje. Oczywiście ten jakikolwiek „kontakt“ ma miej-

sce tylko u samych osób taką komunikacją z niebem obdarzonych, nie u tych, które dowiadują się o tym przez opowiadanie cudze¹⁾.

Zostawiając na boku czysto rozumowe, wnioskujące poznanie, przypatrzmy się bliżej tym dwóm sposobom zdobywania wiadomości o niewidzialnym świecie, jakimi są wiara i wspomnianie co dopiero, doświadczenie.

Różnice między nimi są wielorakie i ogromne.

Przede wszystkim wiara jako taka nie szuka doświadczenia i nie opiera się wcale na doświadczeniu. Ona staje u progu stwierdzonej powagi przemawiającego Boga i przyjęciem podanej sobie prawdy, hołd tej powadze oddaje²⁾. W drugim z wspomnianych sposobów poznania, doświadczenie wysuwa się na plan pierwszy. Zazwyczaj nie wyprzedzają go ani rozumowania, ani nawet przygotowania subiektywne. Pojawia się coś w duszy, co nie zrodziło się zgoła na jej własnej roli, ale podane zostało z zewnątrz³⁾.

Wiara jest normalnym, obranym przez Boga dla całej ludzkości, sposobem przyjmowania wiedzy o rzeczach, czy to faktycznie, czy zasadniczo, rozumowi niedostępnych i dlatego ma ona zasięg ogromny, obejmując, we wszystkich rozgałęzieniach cały system prawd, do katolickiego Credo należących. Indywidualne komunikacje Boże są czymś zupełnie anormalnym i wyjątkowym, co, nie wchodząc w ogólny plan zbawienia ludzkości, nie otwiera zazwyczaj szerokich horyzontów niewidzialnej prawdy, tylko te lub owe jej strony czy też szczegóły jaśniej oświecila.

Wiara jest bezwzględnie pewna, bo nie tylko ma za sobą motyw powagi nieomyłnego Boga, ale ma do pomocy ustano-

¹⁾ Mając na oku tylko sprawy istotnie nadprzyrodzone, nie bierzemy w rachubę rzekomych kontaktów z zaświatem, jakie, na niewłaściwych drogach, uprawiają lub obiecują, teozofia, antropozofia, spirytyzm i różne rodzaje okultyzmu. Pomijamy również, nie rzadkie w życiu świętych, zjawy o charakterze wyraźnie diabelskim i po diabelsku, brutalne. Nie mamy też na oku fenomenów, w ogóle przyrodzonych, które podpadają pod kategorię tzw. podwójnego widzenia (la double vue) i pewnego, na niedaleką metę sięgającego, wróżbiarstwa.

²⁾ Pismo święte podkreśla na wielu miejscach cenę tego hołdu, jakim jest przyjęcie na słowo Boże, rzeczy doświadczeniu niedostępnych. Por. Jn 3, 38. 20, 29. Żd 11, 1. 2 Kor 4, 18. Rzym 8, 24. 1 Pio. 1, 7 nn. itd.

³⁾ Mówimy „z zewnątrz“ tzn. że w świadomości znajduje się coś, co tajemniczą drogą weszło z góry, nie zaś przez zwykłe duszy ludzkiej drzwi i okna. Jedną z cech autentyczności prywatnych objawień jest prawdziwe zdumienie, że w samej głębi duszy, bez przejścia przez jej przesłanki, znalazły się nagle jakieś wizje, czy słowa, czy rozumienia.

wiony przez Boga nauczycielski Urząd, który przedmioty jej wyznania określa i wyjaśnia. Sfera indywidualnych doświadczeń religijnych dostępna jest wielu, aż nadto uzasadnionym wątpliwościom.

Wiara wreszcie, przez to, że, poprzestając na słowie Bożym, rezygnuje na tej ziemi z widzenia — „błogosławieni, którzy nie widzieli a uwierzyli” — połączona jest z wielką zasługą. Doświadczenia nadprzyrodzone mogą do wielkich zasług prowadzić, ale bezpośrednio ich nie rodzą, bo w przyjęciu tego, co się widzi, nie ma ofiary.

Zdawałoby się wobec tego, że wiara, jako szersza, pewniejsza, bardziej zasługująca i stanowiąca normalny punkt wyjścia oraz podstawę nadprzyrodzonego życia, powinna być u wszystkich w dużo większej cenie, niż jakiekolwiek osobiste kontakty z zaświatem. Tymczasem tego rodzaju zdrowa ocena nie zawsze ma miejsce. Wyrabia się niekiedy w duszach takie usposobienie, że prawdy podawane na zwykłej drodze wiary jak gdyby szarzeją i błędną, a ciekawość zaostrza się gwałtownie w kierunku nadprzyrodzonych stosunków z niebem, czy to takich, które, rzekomo czy rzeczywiście, dostawały się innym duszom, czy takich — co bywa gorsze — których sama dusza dostąpić pragnie.

Co może być powodem takiego, mniej lub więcej niebezpiecznego nastroju?

Wchodzą tu w grę różne rzeczy. Najpierw nie da się zaprzeczyć, że tkwi w naturze ludzkiej bardzo ogólna i potężna dążność do tego, żeby widzieć, żeby dotknąć, żeby doświadczyć. W sferze religijnej dążność ta, przez dobre wychowanie duchowe, utrzymywana w właściwych granicach, może się nadmiarę rozbudzić, albo przez rozczytywanie się w żywotach pewnych Sług Bożych, bez pamięci na to, jakie zaparcie otwierało im dostęp do łask niezwykłych, albo pod wpływem jakichś osobliwych przeżyć wewnętrznych, albo dzięki jakiemuś niepokojowi, wypełniającemu atmosferę duchową pewnego środowiska czy pewnej chwili dziejowej.

Kiedy taka niezdrowa ciekawość się rozbudzi, zaczynają się mnożyć, doprawdy jak grzyby po deszczu, gorączkowo kolportowane wiadomości o rozmaitych cudownych zdarzeniach, objawieniach, przepowiedniach itp. nie wspomagające prawdziwej,

pobożności, a nieraz szkodliwe dla czystości wiary lub dyskredytujące jej zewnętrzne objawy ⁴⁾.

Przedewszystkim jednak może ta rzecz przerodzić się w stan prawdziwie chorobliwy w poszczególnych duszach, które nierozważnie i bez należytego kierownictwa zapuszczają się lub próbują się zapuszczać na śliski teren rzekomej mistyki i niezwykłych faktów lub wrażeń. W tych duszach można obserwować to osobliwe „pogranicze“ dwóch odrębnych rodzajów poznania, a pogranicze, nieraz poprzecinane i zagmatwane przez niewłaściwe nastawienie umysłów a częściej jeszcze serc.

Zanim wejdziemy w głąb tego tematu, postawmy sobie pytanie, jak się to dzieje, że dwa sposoby poznania, tak bardzo różne, mogą niejako poplątać się w duszy. Wszak poznanie na samej wierze oparte, nie niesie ze sobą żadnego zgola doświadczenia, gdy przeciwnie otrzymywanie komunikacji z zaświata jest właściwie ciągłym doświadczeniem. Jakże się więc dzieje, że może być wątpliwym, które z tych dwóch poznań ma miejsce w duszy, albo, gdzie jest ta granica, na której jedno się zaczyna a drugie się kończy?

Gdy oba odnośne akty poznawcze występują w świadomości z zupełną jasnością i siłą, nie może być mowy o tym, żeby przez omyłkę, jeden akt wziąć za drugi. Z praktyki i teoretycznych pouczeń wielkich mistyków wiemy dobrze, że bardzo jasne światła Boże niosą ze sobą tak bezwzględną pewność nadprzyrodzonego pochodzenia, że, tak długo przynajmniej, jak długo światło trwa, nie można go pomylić z żadnym przyrodzonym poznaniem. I z drugiej strony jest nam wiadomo, że dusze psychicznie i moralnie zdrowe, nigdy nie przypiszą nadzwyczajnemu Bożemu działaniu tego, co ułożyły sobie we własnych myślach.

Pamiętać jednak trzeba, że oba te rodzaje poznania nie zawsze występują w duszach z tą zupełną jasnością i z ostrym zarysowaniem konturów. Najpierw bowiem — żeby zacząć od strony nadprzyrodzonej — samo, choć rzeczywiste, światło Bo-

⁴⁾ Poważny artykuł, asesora Kongr. św. Oficjum, Msgra Ottaviani, który 4. 2. bież. roku ukazał się w Osservatore Romano pt. „Chrześcijaństwo, nie dajcie się ponieść łatwowierności“ przestrzega usilnie przed tą dziwną gorączką nadprzyrodzonej, która ostatnimi laty pojawiła się już w różnych krajach na obu półkulach i zamiast podniesienia duchowego życia, wywołała niejednokrotnie poróżnienie wiernych z kościelną władzą.

że, jak to wiemy i z objawienia i z nauki Świętych, może mieć różne stopnie jasności, a nadto, co słusznie stwierdza św. Ignacy Loyola ⁵⁾, niejednokrotnie się zdarza, że dusza, rozgrzana nawiedzeniem Bożym, nie zaraz się orientuje, że wpływ nadprzyrodzony już się skończył i, snując dalej swoje własne myśli, przypisuje tym myślom początek Boży.

Z drugiej zaś strony, jak zaraz zobaczymy niżej, bardzo różne czynniki wpływać mogą na to, żeby własne duchowe wytwory kłaść na karb komunikacji Bożych.

Zacząć musimy niestety od zupełnej i, w gruncie rzeczy, świadomej fikcji.

Są osoby, w których, zwyczajna w skażonej naturze ludzkiej skłonność, do zwracania na siebie uwagi i odgrywania wielkiej roli, potęguje się aż do rozmiarów niepohamowanej namiętności. Jeżeli zaś, czy to przez lekturę, czy przez zasłyszane opowiadania, uświadomi sobie taka dusza, że na terenie fikcyjnych stosunków z za światem, może zdobyć sobie pożądane uznanie, zapuszcza się w tę ciemną ścieżkę z nieprawdopodobnym tupetem i wytrwałością. Niekiedy, pewien rodzaj łagodnej hysterii albo po prostu długie wzwyczajanie do udawania, osłabiają nieco samowiedzę oszustwa, ale w gruncie można się zawsze przekonać, że tam działa świadoma opozycja do prawdy. Stygmaty, nie stygmaty: objawienia, nie objawienia; poselstwa, nie poselstwa od Boga — wszystko się snuje, i to nieraz latami całymi, w historii tych biednych dusz a wszystko jest od rzeczywistości jak najbardziej odległe i tylko z chorobliwej wyobraźni, pod wpływem miłości własnej, wydobyte.

Ten skrajny wypadek, choć nie jest czymś zupełnie wyjątkowym, jest jednak dużo rzadszy niż zjawisko, któremu teraz poświęcić musimy dokładniejszą uwagę.

Język polski — bo musimy tu zacząć od terminologii — oznacza zwykle wyrazem „nadprzyrodzony i nadprzyrodzoność” dwie rzeczy dość odrębne. Nadprzyrodzonym w sensie ścisłym jest w duszy ludzkiej to, co jest dziełem łaski, przewyższającej prawa i możliwości natury jako takiej, czyli łaski, zmierzającej, przynajmniej początkowo, do oglądania Boga w niebie. Ta łaska jest sama przez się ogromnym i w pewnej mierze, nieskończenie wielkim, darem, ale jej udzielanie, ponieważ w obec-

⁵⁾ Ćwiczenia Duchowne. Drugich reguł dla rozeznania duchów, reguła ósma.

nym, nadprzyrodzonym porządku, rządzone jest stałym prawem i ponieważ ani zewnątrz ani wewnątrz pod ścisłą świadomością nie podpada, nie nosi charakteru „cudowności“.

Inaczej rzecz się ma z darami, które bezpośrednio nie uświęcają, ale dodają człowiekowi pewnego blasku, a zależą co do stopnia i okoliczności, w jakich bywają dawane, nie od stałych praw, ale od doraźnych upodobań Bożych. Te dary, pod które podpadają: prorocтва, widzenia, cudotwórstwo itp. nie są czymś w ścisłym sensie nadprzyrodzonym, tylko noszą w teologii miano łask „poza-przyrodzonych“ (praeternaturale), tj. spowodowanych specjalnym wkroczeniem Bożym, nie związanym jednak bezpośrednio z dziełem ludzkiego zbawienia.

Otóż trafia się weale nie rzadko, że wśród łask pierwszej kategorii, tj. istotnie nadprzyrodzonych, udziela Bóg jakiejś duszy „natchnienia“ do tego lub innego dobrego uczynku: do aktu pokuty, przebaczenia, miłosierdzia, obioru doskonalszego życia itp. Owo „natchnienie“ jest zazwyczaj łaską uczynkową, bynajmniej nie wchodzącą w dziedzinę wspomnianych darów charyzmatycznych, bo nie wkłada Bóg w duszę gotowej myśli czy słowa, tylko człowiek, wsparty niejako, pomocą, czyli technieniem Bożym, sam sobie tę myśl wytwarza, podobnie jak sam formułuje, pod instynktem Bożym nakazy i zakazy sumienia.

U dusz wewnętrznie zdrowych i spokojnych nie ma obawy żeby to natchnienie Boże stało się okazją jakiegoś złudzenia. Jeżeli jednak dusza jest nerwowa, do pewnych przesad i nadzwyczajności skłonna, owo natchnienie Boże, które w pewnym, odległym znaczeniu jest także rodzajem mowy Bożej do duszy, przyobleka się w niej w formę żądania, postawionego przez Boga na charyzmatycznej drodze i przechodzi potem przez kratki konfesjonału, wyrażone w zdaniu, kierownikom sumień tak dobrze znanym: Pan Jezus to a to mi powiedział.

Jeśli takie zdanie, przez niedoświadczonego spowiednika, zostanie również wzięte, nie w znaczeniu ogólnego, nadprzyrodzonego kierownictwa Bożego, ale w znaczeniu rzeczywistego, poza-przyrodzonego daru, może się to stać punktem wyjścia całych, rzekomo cudownych, historii, których wątek splata się z mniej lub więcej świadomych złudzeń, łechcących zawsze miłość własną, niekiedy i stron obu, a nie dających duszy ani pełnego spokoju, ani pomocy do istotnego postępu.

Zupełnie podobnie ma się rzecz, gdy wygórowana a nie opanowana wrażliwość zaczyna poddawać się tej, zupełnie spe-

cialnej odmianie halucynacji, jaką stanowią wizje pobożne. Kiedy myśl i wyobraźnia pełna jest scen, czy zaczerpniętych z książek, czy zasłyszanych z opowiadań, czy powoli narastających w duszy pod wpływem jakiejś silniejszej idei lub przeżycia, najczęściej w nocy, albo wśród jakiejś gorączkowej miodlitwy, odbiera się nagle wrażenie, że widzi się w jakiejś formie, czy Pana Jezusa, czy Matkę Najświętszą, czy jakąś scenę, rozgrywającą się na nieziemskiej arenie. Widzenie to nigdy nie ma tej siły i oczywistości, która możliwość wątplenia wyklucza, owszem towarzyszy mu zawsze pewna podświadomość, że nic istotnie realnego w tym nie ma, ale biedne dusze, które na tę drogę raz weszły, choć niekiedy chwieją się i cofają się w zeznaniach, kiedy indziej, z nerwowym jakimś uporem, twierdzą, że widziały Pana Jezusa lub Matkę Bożą w takiej a takiej postaci i że usłyszały od nich taką a taką wiadomość albo polecenie czy obietnicę. Czasem występuje ta „wizja“ samoistnie, czasem łączy się z jakąś rzeczą zewnętrzną, figurą czy obrazem i znów staje się źródłem, z którego popłynie cały strumień opowieści, niosących dalej jeszcze nowiny podniecające pewną psychozę nadprzyrodzonych zjawisk, a nie mające z rzeczywistością nic wspólnego.

Bardziej skomplikowane robią się te i im podobne rzeczy kiedy wmiesza się w nie zły duch, nie jakimś jawnym prześladowaniem, ale chytrze ofiarowaną pomocą w osiągnięciu upragnionych nadzwyczajności. To jednak miewa miejsce tylko tam, gdzie od początku zachodzi wypadek świadomej i zdecydowanej złej wiary.

Nie wdając się w rozmaite szczegóły, które dałyby się zilustrować tylko na konkretnych wypadkach, przejdźmy z kolei do pytania, jak można rozpoznać w sobie czy w drugich te pewne wykołejenia z normalnej drogi, prowadzącej bezpiecznie do Boga i całego niewidzialnego świata.

Na pierwszym miejscu jest rzeczą bardzo ważną, nie tylko nadzwyczajnych dróg nie pragnąć, ale trzymać się przekonania, że one bynajmniej nie są czymś częstym, ale owszem dość wyjątkowym. Wielki, a bardzo trzeźwy Sługa Boży, św. Wincenty a Paulo mawiał, że z opisywanych i rozgłaszanych osobliwych komunikacji z niebem, nie duży procent zasługuje na zupełną wiarę. Są wprawdzie ascetyczni pisarze, co twierdzą, że właściwie każdy chrześcijanin powołany jest do wysokiej kontemplacji i że do niej niezawodnie dojdzie, byle robił, co do niego

należy, ale najpierw ten pogląd ma wielu i poważnych przeciwników, a po wtóre choćby był prawdziwy, sami zwolennicy jego nie mogą nie przyznać, że od owego wysokiego powołania, bardzo duża część wiernych faktycznie odpada. Doświadczeni kierownicy sumień otwarcie przyznają, że z tysięcy i dziesiątków tysięcy dusz, które przechodziły przez ich ręce, i to dusz, nie tylko świeckich ale kapłańskich lub zakonnych, mimo dużej nieraz cnoty, zaledwie jedna lub druga mogła w sobie stwierdzić w prawdzie, owe wyższe, poza-przyrodzone dary Boże.

Wskazana więc jest w każdym razie rezerwa, tym bardziej zresztą uzasadniona, że cały szereg najrzeczywistszych Świętych przeszedł przez to życie bez żadnych łask o niezwykle charyzmatycznym charakterze. Żywa wiara, modlitwa, zaparcie, pokorna praca w kierunku przez powołanie wskazanym — to jest, co do istotnej świętości prowadzi i o niej rozstrzyga.

Jeżeli zaś chodzi o rozsądzenie, czy w danym wypadku zdaje się zachodzić to osobliwe i niezwykle dotknięcie duszy przez Boga, trzeba pamiętać, że nie wystarczy do zorientowania się w tej mierze, sama treść rozumień i odczuć. Nie są bynajmniej rzadkością w życiu Sług Bożych, wielkie nawet pociechy wewnętrzne, rozradowania, uniesienia, nieraz połączone z obfitościami łzami, albo znowu wybitne światła, przynoszące lepsze pojęcie, czy to tajemnic czy planów Bożych, albo odczucie znaczenia pewnych chwil i sytuacji bądź indywidualnych, bądź ogólnych. To wszystko może być sprawą albo rozgrzania i oświecenia duszy przez nadprzyrodzone, lecz nie charyzmatyczne łaski, albo dobrego wpływu aniołów, którzy na normalnych nawet drogach duchownego życia, zwykli dużą odgrywać rolę. W jednym i drugim wypadku, owe pociechy czy światła, nie są czymś wyłącznie Bożym, bo, realizując się przez akty samego człowieka, zawierają w sobie jakąś dozę ludzkiego pierwiastka.

Kiedy sam Bóg zechce duszy bezpośrednio dotknąć, może ona rozpoznać działanie najwyższego Pana, po kilku znakach. Najpierw, jak wspomnieliśmy już wyżej, to dotknięcie Boże wywołuje prawdziwe zdumienie, nieraz nawet połączone z lękiem⁶⁾. Rodzi się to zdumienie i z tej ogromnej nowości, że

⁶⁾ Owego zdumienia i lęku nie doświadczają tylko te dziecięce, bardzo czyste dusze, które z dobroci Bożej doznają nieraz nadzwyczajnych łask, nie wiedząc o ich niezwykłości. Zdarza się, że takie, wybrane przez

w samej głębi duszy odczuwa się głos, czy działanie nie z naszego podmiotu pochodzące i stąd, że Bóg najczęściej wkracza do duszy nieoczekiwanie, tzn. bez przygotowania samego człowieka przez jakieś własne jego akty, np. przez myśli, czytania, modlitwę. Po wtóre owłada duszą jakieś uczucie głębokiej pokory wobec nieskończonego Majestatu, zniżającego się do małego stworzenia, a pokory takiej, że ani przez myśl nie przechodzi najmniejsza zarozumiałość przypisująca ową łaskę samej sobie. Po trzecie wreszcie, wypełnia duszę aż do dna zupełny pokój, ale i odwaga do dokonania tego, co Bóg, gdy takiej łaski udziela, ma na oku. Cel bowiem takich niezwykłych komunikacji nie zamyka się zazwyczaj w subiektywnym świecie odbierającego, ale sięga dalej, niekiedy bardzo daleko. Czy zaś istotnie tak jest i na jakiej drodze mają się ewentualne plany Boże realizować, to w ogóle podpada już jako pod ostatnie kryterium prawdy, pod zewnętrzną kościelną powagę.

I z tym dotykamy punktu, który w Kościele Katolickim stanowi zasadniczą i bezpieczną ochronę przed zboczeniami fałszywego mistycyzmu, któremu tyle sekt protestanckich ulega. Jak o osobistej świętości sług Bożych nie rozstrzyga niczyj sąd prywatny, tylko wyrok nauczycielskiego Urzędu, tak o objawach tej świętości, o cudach, objawieniach, prorocत्वach itp. decyduje sąd kościelnej Władzy, która też bada i ocenia rozmaite formy, czy zrzeseń, czy nabożeństw czy pobożnych wizerunków, które na skutek rzeczywistych czy rzekomych zleceń Bożych, pomiędzy wiernymi szerzyć się zaczynają. Nie wystarczy też w tych rzeczach opinia jednego lub drugiego kapłana, bądź spowiednika bądź autora pobożnych, na ten temat publikacji, ale normalnie potrzeba zdecydowanego zdania Komisji, czy przez jednego Rządcę diecezji, jeśli sprawa poza jej obręb nie wyszła, czy przez Episkopat całego kraju, wyznaczonej.

I tutaj, w białym dniu katolickiego Kościoła, kończy się to niejasne i wątpliwościom lub nadużyciom podległe „pogranicze” publicznej wiary i prywatnych objawień. Kończy się — bo sprawa, choć nie w formie artykułu wiary, wypływa przez sąd Kościoła na czyste i bezpieczne wody.

Boga dzieci, zaczynają potem z zupełną prostotą opowiadać swoje wewnętrzne przeżycia i miłką dopiero wtedy, kiedy przekonają się ze zdziwieniem, że to, czego doświadczają, nie jest udziałem wszystkich.

Wśród wielu, ilustrujących tę sprawę wypadków, możemy powołać się na jeden, osobliwie wymowny. W latach 1898 i następnym odebrał Papież Leon XIII dwa listy, z domu Sióstr Dobrego Pasterza, z portugalskiego miasta Porto. Autorka listów, przełożona owego klasztoru, Maria od Bożego Serca, Droste zu Vischering, opowiada Namiestnikowi Chrystusowemu widzenie triumfu Serca Bożego w świecie i polecenie dane przez Zbawcę, żeby dokonało się poświęcenie temu Sercu całego świata i żeby przez Episkopat udzielił się Kościołowi nowy impuls do uroczystego obchodzenia święta Serca Zbawiciela i szerzenia praktyki pierwszych piątków.

Listy te miały cechę bezwzględnej szczerości i powagi; informacje, które Papież kazał zebrać o autorce, wypadły jak najlepiej: uważano ją powszechnie za świętą. Kiedy jednak, celem wykonania sprawy, przedłożono rzecz św. Kongregacji Obrzędów, zaszedł następujący wypadek. Prefekt tej Kongregacji, Kardynał Mazzella, po przestudiowaniu danego sobie listu, odezwał się do Papieża: „List ten jest rzeczywiście wzruszający i zdaje się być dyktowanym przez samego Chrystusa“. „Księżę Kardynale — odparł Leon XIII — weź ten list i zostaw go na boku; w tej chwili nie może on wchodzić w rachubę, bo nie możemy tej sprawy opierać na tak wątplych podstawach“. Poszukano więc podstaw rzeczywistych w dogmatycznych poglądach Kościoła i 25 maja 1899 roku wychodziła wspaniała encyklika, zalecająca wszystko, o co autorka listów z Porto prosiła, ale nie zawierająca najmniejszej wzmianki o cichej powiernicy, którą Pan Jezus w wykonaniu swoich planów się posłużył⁷⁾.

Oto fakt wymownie pouczający o charakterze, o granicach, o uprawieniach owych dwóch rodzajów poznania nadprzyrodzonych rzeczywistości, jakimi są indywidualne z niebem stosunki i publiczna wiara. Przez prywatne objawienia może Bóg dawać potężne impulsy do dzieł, równie zbawiennych, jak szerokich. Korzenie jednak tych dzieł muszą tkwić mocno w depozycie wiary i rozwojem ich musi rządzić, ustanowiona przez Chrystusa, powaga. Światła dawane indywidualnie, choćby nie wiedzieć jak olśniewające, nabierają właściwej mocy dopiero

⁷⁾ Por. Louis Chasle. *Soeur Marie du divin Coeur née Droste zu Vischering, religieuse du Bon Pasteur. Paris 1905*, rozdz. 11.

za sprawą tych, do których skierowane zostały słowa Zbawiciela. „Wy jesteście światłością świata“.

To są zasady, które wprowadzie zawsze przypominać trzeba, ale osobiwie w czasach jakiegoś rozciekawienia w nadprzyrodzonym kierunku i idącej za nim łatwowierności w przyjmowaniu opowiadań, czy o nadzwyczajnych wydarzeniach, czy o takich lub innych wróżbach, czy o nowych, rzekomo „najskuteczniejszych“ nabożeństwach. Kościół nigdy nie przeczył i przeczyć nie będzie, że miewają miejsce doświadczenia wkroczenia Boże w nasz doczesny świat, ale nie życzy sobie, bo to nie odpowiada prawdzie, żeby tych wkroczeń oczekiwano na każdym kroku i do każdego ich pozorów, bez należytego zbadania rzeczy, przykładano wiarę.

Badanie zaś powierzone jest tylko kompetentnym organom Kościoła. Ich sąd jest miarodajny i zasługujący na wiarę; wiara polegająca na prywatnych opowiadaniach, bez oczekiwania na autentyczny wyrok, podpada mniej lub więcej pod to słowo Mędrca: „Kto rychło wierzy, jest lekkiego serca i umniejszon będzie, a nadto będzie mian za takiego, który grzeszy przeciw duszy swojej“⁸⁾.

Co się zaś tyczy usposobienia ludzi, którzy po prywatnych objawieniach i nabożeństwach spodziewają się większej korzyści dla wiary i pobożności, niż po praktykach, przez ogólne objawienie i naukę Kościoła zaleconych, warto przypomnieć pewien ustęp ze znanej przypowieści Chrystusowej. Kiedy zły bogacz, pogrzebany w piekle, woła do Abrahama: „Proszę Cię, Ojczy, poślij Łazarza do domu ojca mego, bo mam pięciu braci, aby ich przestrzegł, żeby też i oni nie przyszli na to miejsce mąk. I rzekł mu Abraham: Mają Mojżesza i Proroków, niechże ich słuchają! A on rzekł: Nie, Ojczy Abrahamie, ale gdyby kto z umarłych przyszedł do nich, będą pokutę czynili. I rzekł mu: Jeśli Mojżesza i Proroków nie słuchają, choćby też kto z martwych powstał, nie uwierzą“⁹⁾.

Ks. Jan Rostworowski

⁸⁾ Ekle 19, 4.

⁹⁾ Łuk 16, 27 nn.

Wiara i „doświadczenie religijne”

Uwieńczony w czerwcu br. chwałą błogosławionych Pius X słusznie uchodzi za największego papieża-reformatora od czasów swego imiennika św. Piusa V (1566 — 1572).

Ściśle zjednoczony z Bogiem, zwrócony całkowicie ku rzeczom wiekuistym i sprawom nadprzyrodzonym, dobry dla ludzi, prosty w obejściu, praktyczny w decyzjach, mocny w wykonaniu, troskliwy o czystość chrześcijańskiej nauki i kościelnego życia — z nieustraszoną gorliwością urzeczywistniał błogosławiony Papież nadprzyrodzony program swego pontyfikatu: „Instaurare omnia in Christo — odnowić wszystko w Chrystusie”. Z tego ducha nadprzyrodzonej odnowy zrodziły się dzieła ważne i trwałe: reforma studiów teologicznych we Włoszech, założenie Papieskiego Instytutu Biblijnego, powołanie do życia Papieskiej Komisji Biblijnej, reforma muzyki kościelnej, reforma brewiarza, reorganizacja Kurii Rzymskiej, kodyfikacja całego prawa kościelnego oraz szereg zarządzeń nowych, sięgających bardzo głęboko w religijno-moralne życie duchowieństwa i wiernych.

Największą atoli zasługą i najdonioślejszym chyba dziełem błogosławionego Papieża-reformatora było zdecydowane i zwycięskie stawienie czoła tzw. „modernizmowi”, walka ze zgubnym prądem reformistycznym, jaki na przełomie 20 wieku nurtować począł w łonie samej katolickiej społeczności — walka nad wyraz bolesna, jedna z tych — mówił Pius X w alocucji konsystorialnej z dn. 17. 4. 1907 — które wkładają w usta Kościoła tę skargę Proroka: „Ecce in pace amaritudo mea amarissima ¹⁾”. Przeciwnikami byli tym razem wcale liczni synowie Kościoła zarówno duchowni jak i świeccy. I chodziło już nie o jakąś poszczególną prawdę wiary, o ten lub ów dogmat, lecz

¹⁾ Iz 38, 17: „Oto w pokoju gorzkość moja największa”.

o całość nauki, katolickiej, o same podstawy chrześcijaństwa i religii w ogóle, o najbardziej istotne rzeczywistości i pojęcia porządku nadprzyrodzonego: poznania, wiary, objawienia, dogmatu, Kościoła. Błąd przenikał tak głęboko i zasięgiem tak szerokim atakował organizm filozoficznej i religijnej myśli katolickiej, że Pius X w encyklice „*Pascendi dominici gregis*“ mógł nazwać modernizm „*omnium haereseon collectum* — zbiorowiskiem wszystkich herezji“.

Niebezpieczeństwo było więc groźne i naglące, ale i przeciwdziałanie gorliwego Pasterza było szybkie i stanowcze. Najpierw dekretem św. Oficjum „*Lamentabili sane exitu*“ (3. 7. 1907) zwrócił uwagę chrześcijańskiego świata na poszczególne błędy modernistyczne; następnie w encyklice „*Pascendi*“ (8. 9. 1907) błędy te obszerniej wyłożył, wszechstronnie omówił, wskazał na ich źródła, ujawnił ich metodę, zgubną wewnętrzną logikę, odsłonił ich grozę i zalecił skuteczne środki przeciwdziałania. I wreszcie przez *motu proprio* „*Sacrorum antistitum*“ (1. 9. 1910) ogłosił błogosławiony Papież tekst osobnej przysięgi przeciw-modernistycznej, którą odtąd składać mieli wszyscy przyszli kapłani, profesorowie, spowiednicy, kaznodzieje oraz kandydaci na niektóre urzędy i godności kościelne. Wkrótce też burząca fala została powstrzymana i niebezpieczeństwo zażegnane. Dzisiaj modernizm, we właściwej sobie i istotnej swej postaci, należy do minionej już od lat przeszłości²⁾.

I jeśli dziś wywołujemy tę modernistyczną przeszłość, nie mamy bynajmniej zamiaru zatrzymywać się w niej zbyt długo. W oparciu głównie o exposé encykliki „*Pascendi*“ chcemy zanotować kilka tylko punktów szczególnych, lecz podstawowych, dotyczących pojęcia wiary, aby dotrzeć następnie do właściwych źródeł modernizmu w tym przedmiocie oraz z nowe-

²⁾ Słowo „modernizm“ samo przez się nie wyraża jeszcze żadnego stosunku do religii, lecz oznacza jedynie szczególne upodobanie do tego, co nowe i nowoczesne w całokształcie ludzkiej kultury. Dopiero na przełomie wieku obecnego, dzięki szczególnym okolicznościom, pojęcie i mianem „modernizmu“ otrzymało całkiem określone znaczenie religijne i teologiczne, to mianowicie znaczenie, które w nim dostrzegł i odsłonił bł. Pius X w encyklice „*Pascendi*“. Jest rzeczą zrozumiałą, że nie wszystkie wymienione w tym dokumencie błędy oraz ich konsekwencje znajdują się w postaci zwartego jakiegoś systemu w pismach wszystkich modernistów. Niemniej jednak ich poglądy, opinie i tezy, ujęte w pewną całość, tworzą ostatecznie ten system, który odtwarza i opisuje Ojciec Święty. — Głównymi przedstawicielami ruchu modernistycznego byli A. Loisy we Francji, G. Tyrrell w Anglii, E. Buonaiuti, D. Battaini, R. Murri we Włoszech. W Niemczech sprzyjali modernizmowi H. Koch i J. Schnitzer...

go punktu widzenia poznać głębiej nieco, choć zawsze jeszcze częściowo i fragmentarycznie, autentyczny charakter wiary chrześcijańskiej i katolickiej.

Na pytanie, co to jest „wiara“ i co znaczy „wierzyć“, katolik odpowie po prostu: „Wierzyć, znaczy uznawać za prawdę to, co Pan Bóg objawił i przez Kościół święty do wierzenia podał“. „Wiara więc jest przyświadczeniem umysłu, którym dobrowolnie uznaję za prawdę słowo Boże i uznaję dlatego, że Bóg, Prawda Najwyższa, tak objawił“.

Odpowiedź modernisty nie będzie ani tak prosta ani nawet podobna. Ale gdyby nawet w jakimś wypadku była podobna albo i identyczna, jej istotne znaczenie byłoby zgoła odmienne.

W myśl nauki Kościoła i zdrowego rozsądku, aby Bogu wierzyć, trzeba najpierw, pierwszeństwem przynajmniej logicznym, wiedzieć, że Bóg istnieje i że w ogóle prawdy do wierzenia podane rzeczywiście objawił. Człowiek może zatem poznać zarówno istnienie Boga, Prawdy Najwyższej, jak i fakt objawienia prawd nadprzyrodzonych, wiekuistych, bezwzględnych i niezmiennych.

Choć wiara i wiedza, jako dwa odmienne sposoby poznania, z istoty swej różnią się między sobą, nigdy jednak obiektywnie nie mogą zająć sprzecznych stanowisk wobec zagadnień, które stanowią wspólny ich przedmiot. Przeciwnie, tam, gdzie się spotykają, często jednoczą swe światła i wspomagają się wzajemnie. Nie istnieje i nie może istnieć inna prawda dla rozumu i wiedzy, a inna, w tym samym przedmiocie, dla wiary. Należy tylko dodać, że nie zawsze spotykają się ze sobą, ponieważ pod pewnym względem często zakres wiedzy jest szerszy od zakresu i zainteresowań wiary, podobnie zresztą jak i zakres wiary sięga niekiedy dalej, nieograniczenie dalej, niż przyrodzone siły umysłu ludzkiego sięgnąć są zdolne.

Modernizm pojmuje zupełnie inaczej wzajemny stosunek wiary i wiedzy. Wiara i wiedza — tak mniema — to sfery działalności ludzkiej nie tylko różne, ale i najzupełniej rozdzielone, to rzeczywistości w wiecznej pozostające separacji. Nie spotykają się nigdy i nigdzie.

Przedmiotem wiary jest bowiem to i wyłącznie tylko to, co wiedza uznaje za rzeczy zgoła niepoznane i niepoznawalne. Wiedza zaś obraca się w dziedzinie z j a w i s k ś w i a t a ,

gdzie dla wiary miejsca nie ma. Terenem wiary są sprawy i rzeczy dotyczące Boga, które z kolei są całkowicie niedostępne i obce dla wiedzy. Za tę cenę i pod tym warunkiem, słownie i czysto formalnie, utrzymuje modernizm tezę o niemożliwości jakiegokolwiek konfliktu między wiedzą i wiarą. Nie spotykając się nigdy, nie mogą — rzecz jasna — walczyć ze sobą.

Następstwem tej osobliwej teorii o „podwójnej prawdzie“ będzie niemniej osobliwe rozróżnienie w człowieku podwójnego stanowiska wobec rzeczywistości. Jako filozof, modernista będzie przeczył temu, co uznaje jako wierzący, i przeciwnie. I tak np. na pytanie, czy Chrystus Pan czynił cuda, zmartwychwstał itd., modernista, jako filozof, odpowie: „Nie“, jako wierzący wyzna: „Tak“³⁾.

Stanowisko dziwne. Ale kogo dzieje myśli ludzkiej nauczyły nie dziwić się niczemu, wyjaśnienie tego zjawiska znajdzie bez trudności. Jedną mianowicie z zasad wyznawanych przez modernizm jest bardzo rozpowszechniony w nowoczesnej filozofii pewien rodzaj umiarkowanego sceptycyzmu, agnostycyzm, który wychodzi z założenia, że cały świat istot rzeczy, a zwłaszcza dziedzina bytów nadzmysłowych, religijnych, znajduje się poza zasięgiem i możliwością umysłu ludzkiego. Właściwym jego przedmiotem, a więc i wyłącznym terenem wiedzy, byłyby tylko zjawiska dostrzegalne w możliwym doświadczeniu, i w tej jedynie postaci, w jakiej są dostrzegalne: zjawiska zmienne i przemijające. Stąd modernista jako filozof nie sądzi, że człowiek może poznać substancje rzeczy, których objawy i zjawiska spostrzega; jest również przekonany, że do Boga, bytu par excellence ponadzmysłowego i ponadzjawiskowego nigdy wznieść się nie zdoła na drodze poznania rozumowego. Poznanie Boga intelektualne, spekulatywne i pojęciowe nie posiada w jego oczach żadnej wartości przedmiotowej. Jako filozof nie wie zatem, czy Bóg istnieje i w konsekwencji czy w ogóle objawił kiedykolwiek jakieś prawdy, które człowiek winien uznać przyświadczeniem swego umysłu. Przekraczając granicę neutralności, modernista posuwa się w swych twierdzeniach dalej jeszcze, aż do tezy, że

³⁾ Por. encykl. „Pascendi dominici gregis“ w wydaniu A. Vermeersch S. J.: „De modernismo tractatus et notae canonicae cum actis S. Sedis“, Brugis, 1910, str. 9-10.

wiedza i historia winny być ateistyczne. Bo dziedzina filozofii, historii i wiedzy w ogóle jest zamknięta dla religii i wiary.

Z drugiej jednak strony filozof nie może nie widzieć, że religia istnieje; że jest faktem i zjawiskiem, które należy wyjaśnić. I tutaj, w wyjaśnianiu zjawiska religii, modernizm apeluje do tak zwanej zasady „immanencji“⁴⁾. Po odrzuceniu wszelkiego intelektualnego poznania Boga oraz faktu historycznego objawienia, nie pozostaje nic innego jak szukać początków religii, objawienia i wiary w samym wyłącznie człowieku. Skoro religia jest pewną formą życia, należy w wewnętrznym życiu ludzkim znaleźć jej źródła i odczytać pierwotne jej dzieje. Wszelkie zatem poznanie Boga, aż do nadprzyrodzonego objawienia włącznie, modernizm wysnuje z głębin czysto ludzkiej świadomości, lub raczej i właściwiej z tajników podświadomości. Według modernistycznej koncepcji pierwszym odruchem rodzącej się religii jest tajemniczy impuls wewnętrzny, głęboka potrzeba natury ludzkiej; pierwszym zacięciem jest szczególny odruch serca, religijne uczucie, z m y s ł boskości, w którym dusza doznaje bezpośredniego

⁴⁾ Pojęcie „immanencji“ wiąże się ściśle z przeciwstawnym sobie pojęciem „transcendencji“. Jest „transcendentne“, co przekracza dany jakiś zakres rzeczywistości; jest „immanentne“, co w zakresie tym pozostaje i w nim znajduje pełne swe istnienie i wyjaśnienie. Zakres rzeczywistości, w stosunku do którego coś jest immanentne lub transcendentne, może być różny i oznacza albo cały świat, albo dziedzinę wszelkiego możliwego doświadczenia, albo tylko życie duchowe człowieka, jego świadomość. Immanentyzmem jest np. teoria Kanta, że wszystkie nasze pojęcia posiadają wartość jedynie w zakresie możliwego doświadczenia, a więc poza tym zakresem są bezprzedmiotowe. — W wieku 19 doktryna immanencji została znacznie rozszerzona w pozytywizmie i agnostycyzmie. — Immanentyzmem religijno-filozoficznym jest teoria Schleiermachera, zakładająca, że religia nie jest skierowaniem władz ludzkich do Boga jako Stwórcy i Celu ostatecznego, lecz przeżywaniem Boga jako tajemniczej rzeczywistości objawiającej się w najtajniejszych głębinach uczucia ludzkiego. W znaczeniu zbliżonym do tej koncepcji pojmuje immanencję również i modernizm. W encyklice „Pascendi“ czytamy: „Trudno jest powiedzieć, co właściwie rozumieją moderniści przez immanencję; nie wszyscy bowiem zgodni są w swych poglądach. Dla jednych polega ona na tym, że Bóg, działając, bardziej jest w człowieku, niż człowiek sam w sobie. Zdanie to, należycie zrozumiane, nie zasługuje oczywiście na nagane. Inni widzą immanencję w tym, że działanie Boga jako przyczyny pierwszej stanowi jedno z działaniem człowieka, jako przyczyny drugiej. To twierdzenie przeczy istnieniu porządku nadprzyrodzonego. Inni wreszcie tak rzecz wyjaśniają, że budzi się podejrzenie o panteizm, co zresztą bardziej przystaje do pozostałych ich doktryn“ (d. c. str. 12). I słusznie, bo jeśli wszelkie poznanie Boga jest tylko doświadczeniem, bezpośrednią intuicją Boga we własnej świadomości lub raczej w podświadomości, samorzutnie nasuwa się pokusa, by tajemnicze głębin psychiki ludzkiej utożsamiać z Bogiem. A to już będzie panteizm.

kontakty z nieznanym i z niepoznawalnym „Bóstwem“, przeżywa Boga, wchodzi w krąg Jego obecności i mocy. I to jest wiara, początek i podstawa wszelkiej religii; wiara: głęboki i wewnętrzny zmysł religijny, zrodzony z tajemniczej potrzeby serca, z pragnienia Bóstwa, bez żadnej uprzedniej interwencji rozumu, przez wewnętrzne tylko i b e z p o ś r e d n i e zetknięcie się z nieznaną boską rzeczywistością w niedostępnych rejonach podświadomości. Nie jest to więc poznanie, lecz odczucie i doświadczenie, immanentnego Boga w sercu człowieczym, lub jeśli z tytułu „doświadczenia“ jest jakimś poznaniem, nie będzie to przyświadczenie umysłu wobec prawdy Bożej, lecz mniej lub więcej wyraźnym uchwyceniem zjawisk własnej świadomości. „It is a seeing for oneself — pisał Tyrrell — not a believing on hearsay“.

W „religijnym zmysle“, w uczuciu początek swój otrzymuje nie tylko wiara, lecz wraz z wiarą i w wierze również i objawienie. Modernistyczne „objawienie“ — wbrew temu, co głosi katolicyzm — nie jest słowem Bożym, mową Bożą, skierowaną ku nam z zewnątrz w wolnym akcie Boga, przemawiającego do ludzkości przez Proroków, Apostołów i Syna swego, i przekazującego następnie skarbiec prawd objawionych Kościołowi ku dalszemu ich głoszeniu, lecz zjawiskiem jest naturalnym, dla każdej poszczególnej duszy wierzącej wewnętrznym, zachodzącym zawsze wtedy, kiedy „uczucie religijne“ wraz z Bogiem jako swą przyczyną i swym przedmiotem, przekracza próg podświadomości i dociera w rejon świadomości. Religijna świadomość obecności Bóstwa jest więc objawieniem; objawienie ze swej strony, wewnętrznie doświadczone, przeżyte, jest wiarą, ale wiarą już uświadomioną, jeśli się zważy, że w systemie modernistycznym wiara pierwotna i podstawowa psychologicznie wyprzedza „objawienie“.

Tak wszelka religia, nie wyłączając i chrześcijańskiej, zawdzięcza swoje pochodzenie i rację swego bytu „uczuciu religijnemu“, dobywającemu się z tajników podświadomości przez „życiową immanencję“⁵⁾. Bóg immanentny, niedostępny dla rozumu (filozofii i wiedzy), staje się rzeczywistością dla wiary. Modernista filozof uznaje więc rzeczywistość Bóstwa, ale w myśl zasady agnostycyzmu czyni to o tyle tylko, o ile Bóstwo stanowi przedmiot wiary, uczucia religijnego i objawia się

⁵⁾ „Pascendi“, 1. c. str. 4 — 5.

w duszy wierzącego. W ten jedynie sposób rzeczywistość Bóstwa nie przekracza świata zjawisk doświadczalnych, poza które filozof przecież nie sięga. Czy Bóg jest bytem rzeczywistym również i poza uczuciem i doświadczeniem, filozof, jako agnostyk, odpowie, że zagadnienie to jest mało ważne, że zresztą nie posiada właściwego rozwiązania. Natomiast jako wierzący, modernista wie, że Bóg istnieje, a nawet posiada tutaj, pewność wyższą od wszelkiej pewności naukowej. O czym bowiem milczy rozum, to głosi ponad wszelką wątpliwość sam zmysł religijny, obdarzony szczególną intuicją serca, mocą której człowiek „doświadcza“ Boga bezpośrednio. Bezpośrednie to przeżycie Boga stwarza właściwie i prawdziwie człowieka wierzącego⁶⁾. Bez tego doświadczenia wiara istnieć nie może.

Dla porządku nadprzyrodzonego w tradycyjnym i rzeczywistym znaczeniu nie ma tutaj miejsca. Dotychczas nie było również miejsca dla właściwej działalności intelektualnej. Jednakowoż modernizm nie chce z dziedziny religijnej wykreślić zupełnie roli intelektu. Powtarza raczej często i z naciskiem, że „człowiek religijny powinien przemyśleć swą wiarę“. „Przemyślenie“ zaś ma polegać na tym, że świadoma siebie myśl ludzka pochyla się niejako nad podstawowym i prymitywnym przeżyciem religijnym, przenika je swym światłem, wypracowuje jego treść, którą ujmuje w pojęcia i wyraża w słowach. Praca myśli przebiega przy tym stadium podwójne: Najpierw rodzi się naturalnie i niejako odruchowo proste spostrzeżenie, spontaniczna reakcja życiowa na podniety uczucia religijnego; następnie, z tych spostrzeżeń pierwszych myśli, przez ich dalsze, głębsze i bardziej refleksyjne przepracowanie, wyłania pojęcia coraz bardziej precyzyjne, wyrażając je w postaci „zdań drugich“, ściśle już określonych. Te zdania i formułacje „drugie“, zatwierdzone przez Kościół nauczający, mają być właściwym dogmatem wiary. Celem więc formułacji dogmatycznej nie jest wyrażenie prawdy objawionej, lecz zdanie sobie sprawy ze swej wiary, ze swego przeżycia religijnego. Modernistyczny „dogmat“ przedstawia się jako rezultat wysiłku umysłowego, aby sobie intelektualnie uprzytomnić to, co intelektualnie jest niepoznawalne i co nie było intelektualnie spostrzeżone. W stosunku do wierzącego „dogmat“ spełnia tylko rolę narzędzia, w stosunku zaś do przedmiotu wiary nie jest prawdą, lecz

⁶⁾ „Pascendi“, 1. c. str. 8.

tylko symbolem prawdy, prawdy zresztą nigdy nieosiągalnej, bo na zawsze spowitej w tajemniczą i zjawiskową rzeczywistość „dotknięcia Bożego”. Ponieważ przedmiot wiary jest nieograniczenie bogaty, zaś człowiek ulega w swych przeżyciach, poglądach i poznaniach ciągłej ewolucji, przeto i dogmat zmieniać się będzie zasadniczo, wewnętrznie i treściowo, owszem zmieniać się powinien, jeśli ma być płodnym wyrazem tego, co jedynie istotne: żywego uczucia religijnego i religijnego życia⁷⁾. Niezmienna, bezwzględna i wiekuista prawda dogmatyczna (czy inna) nie istnieje. I tutaj stajemy wobec trzeciej podstawowej zasady modernistycznej: filozoficznego ewolucjonizmu. W myśl tej zasady, ewolucji ulega wszystko: dogmat jako naturalny wynik działalności intelektualnej, Kościół jako wykwit świadomości kolektywnej, księgi święte jako wyraz i zbiór nadzwyczajnych doświadczeń religijnych i sama wreszcie wiara jako religijne przeżycie i doświadczenie⁸⁾.

Jak wynika z powyższego fragmentu, wydzielonego z całości systemu modernistycznego, moderniści uznają za godne zachowania wszystkie podstawowe pojęcia chrześcijaństwa: wiarę, objawienie, dogmat itd. Ci nawet, którzy mieli się stać przywódcami nowego ruchu, nie byli początkowo przeciwnikami dogmatu. Chcieli pozostać katolikami. Ale logika założeń oraz wpływów, jakim ulegali, okazała się silniejsza od dobrych chęci. Przyjmując katolickie słownictwo i chrześcijańskie pojęcia, w myśl właśnie swych założeń, pozbawiali je właściwego im znaczenia. Operując ustawiczną dwuznacznością, pokrywając prawowiernością słowną rzeczywiste błędy lub nawet i niedowiarstwo, stał się modernizm nie tylko „zbiorowiskiem wszystkich herezji“, lecz i wrogiem Kościoła zgubniejszym od wszystkich innych⁹⁾. Chciał reformować, poczynając od zniszczenia wszystkiego, co w chrześcijaństwie najistotniejsze.

I w tej destruktywnej działalności jest bardzo podobny do protestantyzmu liberalnego, od którego zresztą w prostej linii pochodzi i którego zasady filozoficzne swoimi uczynił: agnostycyzm, immanentyzm, symbolizm, ewolucjonizm i wreszcie subiektywizm i radykalny naturalizm. Nie wszystkie, rzecz jasna, przejął liberalne tezy i nie wszędzie wiązał się z „liberalnymi“

⁷⁾ „Pascendi“, 1. c. str. 6 — 7.

⁸⁾ Tamże, str. 16 — 17, 20.

⁹⁾ Tamże, str. 2.

obozu protestanckiego, niemniej metoda była wspólna. Wspólne ponadto pojęcie wiary-uczucia, przeżycia, doświadczenia, intuicji Niepoznawalnego; wspólne relatywistyczne „wyjaśnienie” i co za tym idzie odrzucenie dogmatu; jednakowe pojmowanie objawienia; identyczne podejście do Pisma Świętego — ksiąg, jak chciano, ludzkich, nie Bożych, zbioru, który nie zawiera przedmiotu wiary, lecz doświadczenia religijne wielkich wierzących, a którego celem jest wywołać doświadczenia podobne u innych; podobne wreszcie zaprzeczenie całego porządku nadprzyrodzonego i ta sama „religia ducha”. Nic zatem dziwnego, że protestanci liberalni, mimo niezaprzeczalnych różnic doktrynalnych, rozpoznali w modernizmie swój własny świat idei i odczuli ten sam prąd głęboki, który ich razem unosił¹⁰⁾. Poza tym, przez duchowe pokrewieństwo z protestantyzmem liberalnym, wszedł modernizm w daleko szersze jeszcze i odleglejsze związki powinowactwa z protestantyzmem w ogóle oraz z niektórymi kierunkami stojącej na rozdrożu filozofii nowożytnej. — „Proszę czytać — pisał swego czasu protestancki teolog — co w encyklice „Pascendi dominici gregis” Piusa X powiedziano o modernizmie. Zarzuty tam wysunięte przeciwko katolickiemu ruchowi reformistycznemu, stosują się punkt po punkcie do teologii protestanckiej wieku 19-go”. Wynikiem dążeń teologicznych od Schleiermachera do Harnacka „były niestety historycyzm i psychologizm w teologii. Oba te kierunki przekształcają transcendencję objawienia w transcendencję podrabianą i przez to ją usuwają. Historycyzm widzi w objawieniu biblijnym szczytowy punkt (naturalnej) historii religii. Ale przedmiot rozplywa mu się w rękach. Nie ma już do czynienia z objawieniem Bożym, lecz z jakimś tylko wycinkiem historii religijnych zmagających się człowieczych... W psychologizmie rzecz się ma podobnie. Objawienie występuje tutaj jako wewnętrzne zjawisko duszy. Z mowy Bożej pozostaje (tylko) religijne przeżycie człowieka”¹¹⁾. Sama zaś religia uchodzi za czysto naturalny wynik procesów wewnętrznych, za wytwór

¹⁰⁾ Por. J. Lebreton S. J.: „L'Encyclique et la théologie moderniste“, Études, r. 1907, t. 113, st. 498 — 499. — S. Harent S. J.: „Expérience et Foi“, Études, r. 1907, t. 113, str. 241.

¹¹⁾ *W. v. Loewenich, „Was heisst Offenbarung?“, 1938, str. 12 — 13. Uwaga! Gwiazdka przy nazwisku lub tytule oznacza dzieła akatolickie, nieomal wyłącznie protestanckie.

podświadomości lub nawet za biologiczną samoobronę psychiki ludzkiej.

Psychologizm, dziś już zasadniczo przewyciężony, nie pojawił się w wieku 19 ani nagle ani samorzutnie i nie był dziełem przypadku. Ukazał się raczej jako dojrzały owoc eksperymentalizmu religijnego, jednostronnej i przesadnej dążności do akcentowania subiektywnego „doświadczenia religijnego“ jako źródła, podstawy i sprawdzianu religii i wiary. I ta również koncepcja nie jest ani nowa ani odosobniona w protestantyzmie, a zasięgiem swym obejmuje nie tylko teologię liberalną i nie tylko dominuje w wieku 19, lecz sięga dalej i rozwija się szerzej. „Protestantyzm — czytamy w znanym słowniku filozoficznym — traktuje wiarę religijną jako czynność uczucia lub woli, jako subiektywne przeżycie, albo jako postulat rozumu praktycznego“¹²⁾. „Wiara dla teologa protestanckiego — pisał ze swej strony profesor teologii protestanckiej — jest przede wszystkim rzeczą woli. Spotkanie ducha ludzkiego z duchem Boga dokonuje się w moralnej świadomości człowieka“. „Punktem wyjścia ...kontaktu między Bogiem a duszą protestancką... jest oczywiście doświadczenie religijne“. Stąd „teologia protestancka chętnie wraz z Fulliquet wysnuwa wniosek, że „problem istnienia Boga nie należy do kosmologii, lecz do psychologii“¹³⁾. Protestantyzm nowoczesny nieomal jednogłośnie umieszcza w doświadczeniu religijnym źródło poznania Boga. W gruncie rzeczy podziela zdanie jednego ze swych przedstawicieli, że „nic z tego, co istnieje nie może być dowiedzione; poznanie możliwe jest tylko przez doświadczenie. Podobnie rzecz się ma, jeśli chodzi o Boga“¹⁴⁾. Boga oraz swój stosunek do Boga uświadamia sobie człowiek dzięki szczególnej władzy religijnej — intuicji według jednych, osobnemu „uczuciu“ według drugich — które Bóg porusza i uaktywnia przez objawienie, przy czym „objawienie“ często rozróżnia się podwójne: o g ó l n e, obecne w każdej autentycznej religii, również i pogańskiej, oraz s z c z e g ó l n e czyli chrześcijańskie. Pierwsze jest doświadczeniem działania Bożego, „mowy“ Bożej do duszy poprzez

¹²⁾ *R. Eisler, „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“, 1927, t. 3, str. 570.

¹³⁾ *H. Monnier w odpowiedzi na ankietę „Ce que je sais de Dieu“, „Les Cahiers contemporains“, 1926, str. 133, 131, 137.

¹⁴⁾ *J. Müller cyt. wg B. Bartmann, „Précis de théologie dogmatique“, 1940, t. 1, str. 106.

świat stworzony, społeczność a zwłaszcza własną świadomość człowieka. Drugie jest doświadczeniem *sui generis*, które wywołuje w duszy Bóg przy okazji słuchania lub czytania Ewangelii, a które rodzi w nas przekonanie, że jesteśmy odkupieni i zbawieni. Objawienie nie jest więc — w przeciwieństwie do tego, co głosi katolicyzm — faktem historycznym, dla nas zewnętrznym, dokonany poza nami, lecz jest zjawiskiem ciągłym, wiecznie się dokonującym, ściśle osobistym i wewnętrznym¹⁵⁾.

W następstwie tak pojętego „objawienia“ sama również i wiara nie będzie uznaniem za prawdę rzeczy przez Boga objawionych, lecz bezpośrednim spotkaniem się człowieka z Bogiem, swoistą doświadczalną percepcją Boga działającego w duszy oraz rzeczy Bożych¹⁶⁾. Na czym dokładnie polega przedmiot „wiary“ tak pojętej, protestanci nie mają zgodnej odpowiedzi. Wachlarz opinii rozwija się od prawicy ortodoksyjnej aż po skrajną lewicę liberalną. Wszyscy jednakowoż w tym przynajmniej zdają się zgodni, że przedmiotem wiary to jedynie być może, co rodzi się w doświadczeniu.

Samorzutnie nasuwa się tutaj pytanie, dlaczego w protestantyzmie tak olbrzymi kładzie się nacisk na doświadczenie i skąd pochodzi to na tak szeroką zakrojone skalę powiązanie a często i utożsamienie wiary z doświadczeniem religijnym. Odpowiedzi najprostszej a zarazem i dostatecznie miarodajnej dostarczą nam dzieje reformacji, a właściwie wewnętrzny rozwój jej podstawowych założeń.

Nie wszystko, co w ewolucji ideologii protestanckiej pojawiło się na przestrzeni wieków przypisać możemy bezpośred-

¹⁵⁾ *H. Stephan, „Glaubenslehre“, 1921, str. 49. — Protestanci ortodoksyjni nie różnią się od katolików w pojmowaniu objawienia pierwotnego i b e z p o s r e d n i e g o, jakie było udziałem Proroków i Apostołów. Przez objawienie więc rozumieją mowę Boga do ludzi, w której Bóg w sposób nadprzyrodzony, odsłania ludziom część swą wiedzy. Odrzucają jednakowoż objawienie p o s r e d n i e, czyli przekazywanie objawienia pierwotnego przez Kościół, jako instytucję boską, nieomylnie gwarantującą i fakt objawienia i jego treść. Dla nich głoszenie słowa Bożego przez Kościół, instytucję czysto ludzką, lub czytanie Pisma świętego jest tylko warunkiem i okazją bezpośredniego działania Bożego w każdej poszczególnej duszy. Sam Bóg przez wewnętrzne każdego doświadczenie ma świadczyć i o fakcie objawienia poszczególnych dogmatów i w ogóle o natchnieniu Pisma świętego. — *J. Köstlin, „Dogmatik“, Realencyklopädie für protestantische Theologie“, t. 5, str. 742. — Historia świadkiem, jak szeroka otwiera się tutaj droga dla rozlicznych złudzeń a w konsekwencji dla nieograniczonego rozpadu protestantyzmu na szeregi wierzeń i sekt.

¹⁶⁾ *E. Sheffield Brightman, „A Philosophy of Religion“, str. 230. *Th., Hywel Hughes, „Psychology and Religious Truth“, 1942, str. 17.

dniemu wpływowi Lutra. Kierunki filozoficzne oraz inne czynniki historyczne, które tutaj działały, zbyt są złożone i wiążą się w poszczególnych okresach zbyt ściśle z warunkami umysłowymi i społecznymi, by myśl jednego człowieka tłumaczyła wszystko, w szczegółach i bez reszty. Niemniej zaprzeczyć się nie da, że ogólne linie rozwoju biegają torami logiki początkowych założeń reformacji. Jeśli reformatorzy nie wysnuli wszystkich wniosków ze swych założeń, to chyba dlatego, że nie zdołali uwolnić się całkowicie spod wpływów Kościoła, który zwalczali. Jeśli Luter np. obok wiary-ufności serca, wiary polegającej na silnym osobistym przekonaniu, że bez żadnego współdziałania ze swej strony wierzący otrzymuje dla zasług Chrystusa Pana usprawiedliwienie i zbawienie, jeśli obok tej wiary doświadczalnej przyjmował ponadto autorytatywną, „historyczną” wiarę dogmatyczną¹⁷⁾ — dla powagi objawiającego Boga uznawał za prawdę treść Pisma świętego — czynił to pod wpływem wielkiego jeszcze przywiązania do dogmatów. Odrzucając znaczną część tych, które wchodziły w skład nauki chrześcijańskiej, zachował przecież samą zasadę dogmatu. Niewiele zdawał troszczyć się o to, skąd pewność, że jego wiara doświadczalna, oparta o podmiotowe przeżycie „świadczenia Ducha Świętego — testimonium Spiritus Sancti internum”, nie jest jednym wielkim złudzeniem. Jeszcze „w klasztorze sądził, że zмага się ze sobą i z grzechem; w rzeczywistości walczył z religią swego Kościoła”¹⁸⁾. Nie wiedział, nie mógł lub może i nie chciał wiedzieć, że zasady „nowego chrześcijaństwa” mają w sobie destruktywną moc zburzenia tegoż chrześcijaństwa, o ile zostaną przemyślane i wprowadzone w czyn do końca. Przyjdą atoli inni, którzy zasady przyjmą z wdzięcznością i wnioski wysnują z łatwością. „Nie o to chodzi — pisał liberalny teolog protestancki A. Sabatier — aby usprawiedliwiać ich (reformatorów) niekonsekwencje, ani przysięgać na ich słowo. Chodzi o to, by dojrzeć nową zasadę, którą wprowadzili w świat, a która, po zburzeniu systemu autorytetu katolickiego, przeszkodzi odbudowie wszelkiej innej nieomylności zewnętrznej, i co za tym

¹⁷⁾ *K. Sapper, „Der Werdegang des Protestantismus in vier Jahrhunderten“, 1917, str. 29. *H. Delacroix, „La Religion et la Foi“, 1922, str. 209.

¹⁸⁾ *A. Harnack, „Dogmengeschichte“, 1893, str. 362.

idzie, wszelkiej innej tyranii w przyszłości. Tytułem ich chwały jest to, że zapewnili zwycięstwo nowej koncepcji religii, przenosząc siedzibę autorytetu religijnego z zewnątrz do wewnątrz, z Kościoła do chrześcijańskiej świadomości¹⁹⁾.

Reformatorski czyn Lutra miał na tym polegać, że nawet zagadnienie Boga przestawił z dziedziny przedmiotowej — racjonalnej czy jakkolwiek tradycyjnej — do podmiotowej, subiektywnej. Ten „reformatorski czyn uznano po prostu za kopernikańskie przeobrażenie w zakresie religii“²⁰⁾.

Uznania więc nie brakło. Wnioski wyłoniły się samorzutnie. Dualizm wiary mistrza, wiary dogmatycznej obok doświadczalnej wiary-ufości serca, okaże się przykry i kłopotliwy dla mniej lub więcej wiernych uczniów. Potomni coraz silniejszy kłaść będą nacisk na to, co Luter uznał za wiarę istotną, jedynie zbawczą: na fakt subiektywnego przekonania, osobistej świadomości zbawienia. Równocześnie i w konsekwencji coraz bardziej rozluźniać się będą więzy łączące teologię i duszę protestancką z przedmiotową rzeczywistością dogmatu²¹⁾, ustępując miejsca subiektywnemu przeżyciu. Bo, jeśli wystarczy do zbawienia jeden dogmat nowy o usprawiedliwieniu przez samą tylko wiarę, w jakim jeszcze celu przywiązywać tak wiele uwagi do szeregu dogmatów innych, zwłaszcza że nie wiadomo doprawdy, jak wiarę dogmatyczną, przyświadczenie umysłu, zharmonizować z wiarą-ufością serca. Będzie tutaj współdziałać inna jeszcze, równie subiektywistyczna zasada „wolnego badania“, która sprawy religijne, dogmatyczne, oddaje pod bezapelacyjny sąd każdego poszczególnego sumienia²²⁾. „Reformatory uczynili z niej dźwignię przeciwko dog-

¹⁹⁾ *A. Sabatier, „Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit“, str. 273; cyt. wg A. Valensin S. J., „Immanence“, Dictionnaire apologetique de la foi catholique, t. 2, kol. 571.

²⁰⁾ *Fr. W. Schmidt, „Glaube: V. Dogmatisch“ — Religion in Geschichte und Gegenwart, t. 2, kol. 1214.

²¹⁾ *O. Pfleiderer, „Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant“, 1891, str. 252, 494. — *H. Delacroix, d.c. str. 210.

²²⁾ „De doctrina judicare pertinet ad omnes et singulos christianos et ita pertinet, ut anathema sit, qui hoc ius uno pilo laeserit — Wydawać sąd o nauce należy do wszystkich i poszczególnych chrześcijan, i należy tak bardzo, że przeklęty, kto prawo to o włos naruszy“ — *D. Martin Luthers Werke, Weimar, t. 10 b, str. 217. Podobnie t. 10 c, str. 359; t. 2, str. 404; t. 40a, str. 458; t. 11, str. 409.

matowi katolickiemu; rychło miała ona podważyć kruche obwarowania dogmatu protestanckiego²³⁾.

Niezależnie od subiektywizmu znamionującego podstawowe przeżycie religijne wiary-ufności, dla Lutra gwarancyjne „świadeztwo Ducha Świętego“ jako kryterium wszelkiej prawdy i pewności religijnej, posiada niewątpliwie charakter nadprzyrodzony; dla protestantyzmu ortodoksyjnego również. W miarę jednak przesuwania się punktu ciężkości od przedmiotu ku przeżywającemu podmiotowi, strona doświadczalna przeżycia budzić będzie coraz większe zainteresowanie. I znów, równocześnie i w konsekwencji łączność duszy wierzącej z Bogiem coraz wyraźniej tracić będzie swój tajemniczy, nadprzyrodzony charakter i coraz głębiej przenikać w „krąg niecodziennych wprawdzie, ale przecież doświadczalnych psychicznych wydarzeń“²⁴⁾. „Wewnętrzne świadeztwo Ducha Świętego“ ustąpi miejsca zwyczajnemu, ludzkiemu doświadczeniu religijnemu, o którym wszakże mówić się będzie jeszcze, że posiada swą przyczynę w działaniu doświadczalnie tylko poznawanego Boga. W wyniku zrodzi się naturalizm nie tylko Oświecenia oraz dominujących kierunków teologicznych 19 i początku 20 wieku, lecz i niemały odwrót od przedmiotowego i nadprzyrodzonego objawienia również i w pietyzmie.

Atoli, choć początkowy impuls subiektywistyczny wyjaśnia wiele, nie tłumaczy przecież wszystkiego. Stale jeszcze pozostaje otwarte pytanie podstawowe: Skąd mianowicie tryska źródło samego subiektywizmu reformacji i jaka jest pierwsza przyczyna protestanckiego zwrotu ku doświadczeniu religijnemu.

Na pełny rozkwit eksperymentalizmu wieku 19 przyczyniła się kilka: idealistyczna teoria poznania Kanta, pozytywizm i empiryzm oraz w ogóle chaos filozoficzny, zwłaszcza po śmierci Hegla. Wszystkie te racje dają się zgromadzić pod jeden wspólny mianownik filozoficznego agnostycyzmu, który pod wpływem krytyki kantowskiej opanowuje w wielkiej mierze filozofię nowoczesną, a szerokim strumieniem przenika wraz z filozofią do protestanckiej teologii. Z chwilą zaś, kiedy uznano, że metafizyka jest niemożliwa, że świat rzeczywistości po-

²³⁾ J. Rivière, „Protestantisme“, Dictionnaire pratique des connaissances religieuses, t. 5, kol. 870.

²⁴⁾ G. Wunderle, „Einführung in die moderne Religionspsychologie“, 1922, str. 32 — 33. — H. Pinard de la Boullaye S. J. „L'Étude comparée des religions“, 1929 t. 1, str. 533.

nadmysłowych rozumowi niedostępny, historyczne i nadprzyrodzone objawienie niesprawdzalne, Bóg racjonalnie niepoznawalny, dowody na istnienie Boga i objawienia pozbawione wartości — dla wielu stało się jasne, że religia, której zainteresowania z natury rzeczy wybiegają w dziedzinę bytu ponadzjawiskowego nie posiada i posiadać nie może żadnych ściśle racjonalnych podstaw. Intelpekt oraz wiedza, zamknięte w granicach zjawisk, i religia otwarta poza te granice, nie mają sobie w takim założeniu nic do powiedzenia. Równocześnie, w miarę jak rozszerza się nieufność lub nawet jawna pogarda dla myśli abstrakcyjnej, rozumującej oraz jak wzrastają w cenie metody fizyczno-matematyczne, a doświadczenie naukowe zdobywa nie tylko należne sobie uznanie, lecz otrzymuje nawet rangę wyłącznej zasady poznawczej, dla teologii, która przyjęła założenia agnostycyzmu, wyboru nie było. Jeśli doświadczenie jest wszystkim, wiara musi być doświadczeniem. Skoro religia jest faktem mocnym, powszechnym i wiekuistym, „człowiek nowoczesny“ musi zdobyć pewność swojej wiary i swego Boga w osobistym wewnętrznym przeżyciu, w szczególnej intuicji, — jednym słowem w religijnym doświadczeniu. „Jeśli chrześcijaństwo — pisał Ihmels — jest z istoty swej wspólnotą z Bogiem, można tylko na drodze doświadczenia Boga zdobyć pewność jego rzeczywistości“... I w rzeczy samej „gdzie w ogóle nie zwątpiono w wartość utrzymania bezwzględnej prawdy chrześcijaństwa, wszędzie tam objawia się skłonność, aby w doświadczeniu założyć ostateczną instancję dla chrześcijańskiego poznania prawdy“²⁵⁾.

Ale kiedy protestantyzm nowoczesny powtarza w różnych odmianach że wiara chrześcijańska jest szczególnym zmysłem boskości, intuicją Nieskończonego, doświadczeniem religijnym, ulega on nie tylko fałszywej filozofii. Kroczy również drogą wytkniętą przez błędną teologię Lutra. Jeśli nowocześni rozumieją często inaczej doświadczenie wiary, tej samej jednakowoż co Luter posłuszni są zasadzie. I tutaj i tam u podstaw empiryzmu znajduje się agnostycyzm. Zmianie uległ sposób mówienia, treść pozostała niezmieniona. Protestant — zdaniem Ihmelsa — „musi uchylić z pogardą wszelkie racjonalne dowody i w ogóle wszelkie zewnętrzne pomoce, i w sobie samym

²⁵⁾ *D. L. Ihmels, „Die christliche Wahrheitsgewissheit“, 1914, str. 194, 81.

musi znaleźć podstawy, które zeń czynią ewangelickiego chrześcijanina“²⁶⁾). Przed czterystu laty Luter o rozumie ludzkim i w ogóle o naturze ludzkiej wyrażał się podobnie. „Rozum i wszystko, co przynosimy na świat, to rzeczy czcze i dzieło głupie“²⁷⁾). „Cokolwiek świat posiada poza Chrystusem choćby było i najświętsze, grzechem jest, fałszem i ciałem“²⁸⁾).

Ale skąd ten pesymizm tak głęboki, skąd ta pogarda dla intelektu i dla wszystkiego co ludzkie? Przez grzech pierworodny — odpowiada Luter — „zagał i ten również ogólny wpływ (influentia), mocą którego — jak gadają (garriunt) — jest w naszej mocy wykonywać dzieła naturalne“²⁹⁾). Rozum śmiertelnie zraniony nie może więc ani wznieść się do Boga ze stworzeń, ani poznać objawienia ze znaków, którymi Bóg swą nadprzyrodzoną ingerencję uwierzytelnił. Całe swoje religijne poznanie czerpać będzie człowiek z wiary, pojętej jako akt przemocy łaski Bożej, wkraczającej w życie ludzkie, z nadprzyrodzonego objawienia: zewnętrznego, zawartego w Piśmie świętym, i wewnętrznego, prywatnego, wyrażającego się „świadectwem Ducha Świętego“. Pewność o Bogu, objawieniu, treści objawienia, zdobywać będzie w przeżyciu wewnętrznym, w doświadczeniach religijnych, w objawieniu się Boga każdej poszczególnej świadomości. W przeciwieństwie do nauki katolickiej, jasno i silnie rozróżniającej naturalne i racjonalne poznanie Boga ze stworzeń („objawienie“ naturalne) od objawienia nadprzyrodzonego przez pozytywne historycznie dokonane Słowo Boże, w koncepcji luterskiej poznanie pierwsze śtapia się z drugim w jednym akcie wiary. Dla nadprzyrodzonej wiary katolicyzm żąda racjonalnych i historycznych warunków-podstaw, teza luterska głosi wiarę, która opiera się na samej sobie i sobie samej jest gwarancją. Trudno, istotnie, poza doświadczeniem szukać uzasadnienia i uwarunkowania tego, co się przeżywa w osobistym doświadczeniu i o czym jest się bezpośrednio, intuicyjnie przekonany. Luterska koncepcja wiary-ufności, poczęta pod wpływem agnostycyzmu, zrodzona w doświadczeniu religijnym, przepojona subiektywizmem, jest więc koncepcją par-

²⁶⁾ *D. L. Ihmels, d. c. str. 39.

²⁷⁾ *D. Martin Luthers Werke, Weimar, Tischreden, t. 3, str. 104, n. 2938a.

²⁸⁾ *D. Martin Luthers Werke, t. 40b, str. 30. — Podobnie: t. 1, str. 148, 354, 360; t. 18, str. 634; t. 18, str. 719.

²⁹⁾ Tamże, t. 7, str. 145.

excellence fideistyczną. I taką już, mimo racjonalistycznych odchyień, pozostała w swej ewolucji do końca w znacznych odłamach protestanckiej nauki teologicznej.

W początkowym dualizmie wiary wolno widzieć podwójne źródło dalszego rozwoju protestanckiej myśli. Z jednej strony była wiara dogmatyczna z natury swej intelektualna, ze strony drugiej wiara zbawcza-ufość, osobista i doświadczalna pewność zbawienia. Pod wpływem subiektywizmu i indywidualizmu wiara pierwsza stanie się terenem „swobodnej krytyki (liberum examen)“ wyzwolonego spod wszelkiej powagi i normy rozumu, druga, z natury swej irracjonalna, coraz bardziej uchylać się będzie spod jakiejkolwiek kontroli intelektu. Stąd dwie tendencje: pseudomistyczna, zmierzająca do Schleiermachera i dalej jeszcze, oraz racjonalistyczna.

W okresie ortodoksji klasycznej (wiek 16 i 17) daremnie szukającej zjednoczenia rozbieżnych opinii przez „formuły zgody“, przez ustalenie „symbolów wiary“, lub przez określenie tego, co istotne dla chrześcijaństwa, a zatem możliwe do przyjęcia przez wszystkich, teologia protestancka pozostaje pod bezpośrednim wpływem Melanchtona, który po licznych wahaniach powrócił zasadniczo do tradycyjnej definicji wiary; zaznacza się również pewien zwrot ku przedmiotowości, spowodowany zresztą przerażającymi skutkami wyzwolenia subiektywizmu. Pojęcie wiary-ufości jest oczywiście zachowane, lecz ustępuje niejako na plan drugi, raczej jako wynik wiary. Jest to również okres szkolnej spekulacji i systematyzacji doktrynalnej, okres „skostnienia“ — mówić będą w 19 wieku potomkowie reformatorów. „Skostniała przedmiotowość... dostatecznie wyjaśnia, dlaczego upośledzony podmiot szukał uznania swych praw w dwóch kierunkach: w kierunku ogólnoludzkim i filozoficznym, oraz w kierunku specyficznie chrześcijańskim i ewangelickim. Tam filozofia Kartezjusza podnosiła myślący podmiot do godności najwyższego gwaranta bytu... tutaj pietyzm... przez podkreślenie żywej pobożności, rzeczywistego nawrócenia się, usiłował chrześcijańskiej jednostce przywrócić stanowisko, które straciła pod panowaniem ortodoksji“³⁰⁾). Pietyzm (koniec 17 i wiek 18), przejawiający się również w sektach kwakrów i metodystów, kładzie wielki nacisk na bierność czło-

³⁰⁾ *Fr. H. R. Frank, „Geschichte und Kritik der neueren Theologie“, 1908, str. 25.

wieka pod działaniem Boga, na bezpośrednie oświecenia, wewnętrzne z Bogiem kontakty, na przeżycie i doświadczenie religijne; uwagę myśli zwraca przede wszystkim na przeżycie, na procesy wewnętrzne, wywołane czytaniem Pisma św., na przebieg pokuty, nawrócenia. Przeżycie Boga, Chrystusa, coraz bardziej zresztą uniezależnia się od przedmiotowego historycznego objawienia³¹⁾, dogmaty ustępują na plan drugi.

Nieomal równocześnie z pietyzmem i w przeciwieństwie do niego rozwija się zwycięsko kierunek racjonalistyczny najpierw deizmu angielskiego (w. 17), następnie Oświecenia wieku 18 i wreszcie hegelianizmu w wieku 19. Choć Oświecenie nie było wolne od sentymentalizmu, główną wszakże jego cechą była hegemonia, samowładztwo rozumu. Na ogół objawienia nie odrzuca się po prostu, lecz nie zwraca się na nie uwagi, co najwyżej zaznacza się dążność „zharmonizowania” treści Pisma św., odpowiednio przystosowanej i przeobrażonej, z tym, co rozum uważał za własne odkrycia. Ideałem jest to tylko uznać, co umysł potrafi osiągnąć, ogarnąć, przeniknąć i wywnioskować. Stąd koncentracja na czysto naturalnych, rozumowi dostępnych prawdach religii z pominięciem lub niekiedy nawet zaprzeczeniem wszystkiego, co historyczne, nadprzyrodzone³²⁾. Szczytowy swój punkt osiągnął racjonalizm Oświecenia w idealizmie Kanta, w „religii w granicach czystego rozumu”. Równocześnie dał Kant nowy potężny impuls uczuciu i doświadczeniu religijnemu, kiedy po destrukcyjnym wysiłku na terenie rozumu spekulatywnego, po odrzuceniu wszelkiej wiedzy o Bogu i bytach ponadzjawiskowych, usiłuje odbudować religię i poznanie religijne, które zburzył, na podstawie poczucia obowiązku, jednego faktu świadomości ludzkiej, faktu doświadczenia wewnętrznego, wyrażającego się „imperatywem kategorycznym”. Objawienie staje się tylko głosem sumienia, religia uznaniem woli Bożej w odczutym obowiązku, wiara przekonaniem przedmiotowo niewystarczającym, subiektywnie

³¹⁾ *E. Brunner, „Religionsphilosophie evangelischer Theologie”, 1927, str. 17. — *J. Ph. Köhler, „Lehrbuch der Kirchengeschichte”, 1917, str. 527, 529, 551. — *K. Sapper, d. c. str. 150 — 180.

³²⁾ *H. Hoffmann, „Neuzeit“ — Die Religion in Geschichte und Gegenwart“, t. 4, kol. 526. — *F. Kattenbusch, „Die deutsche evangelische Theologie“, 1934, str. 14. — *H. Preuss, „Von Katakomben bis zu den Zeichen der Zeit“, 1940, str. 249. — *J. Ph. Köhler, d. c. str. 506 — 507, 551, 558, 565.

jednak wystarczającym ze względu na praktyczne wymagania życia moralnego.

Filozofią swą zadośćuczynił Kant i racjonalizmowi Oświecenia przez „autonomię rozumu“, przez „wyswobodzenie“ człowieka spod powagi objawienia, dogmatu i Boga³³⁾ i empiryzmowi religijnemu, przez swój agnostycyzm, kładąc filozoficzną podbudowę pod teologiczną tezę Lutra o radykalnej niemocy umysłu ludzkiego w zakresie religii.

Od krytyki Kanta religia usuwa się coraz bardziej w irracjonalne sfery uczucia i doświadczenia. Wszyscy późniejsi filozofowie i teologowie protestanccy budują na założeniach tej krytyki: bardziej konserwatywni z zastrzeżeniami, liberalni bez ograniczeń.

Podczas kiedy Kant sprowadza religię do etyki, Schleiermacher, jeden z przywódców liberalizmu religijnego, uznał to związanie religii z moralnością za zbyt jeszcze racjonalistyczne. „Do nieprzemijających zasług tego teologa — pisze inny teolog protestancki — należy niewątpliwie odnowienie starej prawdy, że religia w swej najgłębszej istocie nie jest ani żadną wiedzą ani działaniem, lecz bezpośrednim przeżyciem Bóstwa“³⁴⁾. Według nowego reformatora religia jest czystym uczuciem w zależności od tajemniczego (wszechświata? czy) Boga. Osobiste, subiektywne doświadczenie zostało tutaj wyniesione do godności wyłącznego źródła poznania religijnego, do jedynej zasady przekonania o prawdziwości wiary, z pominięciem nadprzyrodzonego objawienia historycznego, oraz intelektu. Dotąd doświadczenie religijne było indywidualną r a c j ą wiary, od-tąd stanie się źródłem, z którego wysnuwać się będzie p r z e d m i o t wiary³⁵⁾.

Wpływ dominującej w wieku 19 doktryny liberalnej był tak silny, że w łonie samej ortodoksji nie tylko porzucano poszczególne przedmiotowe pozycje, lecz powstała nawet osobna szkoła, zwana pod wyraźną już nazwą „teologii doświadczenia“ (Erfahrungstheologie) z Hofmanem i Frankem na czele. Meto-

³³⁾ *O. Pfleiderer, d. c. str. 79 — 80.

³⁴⁾ *D. L. Ihmels, d. c. str. 81.

³⁵⁾ H. Pinard, „Dogme“, Dictionnaire apol. de la foi cath., t. 1. kol. 1847. — *W. B. Selbie, „Subiectivism and Subiectivity“, Encyclopaedia of Religion and Ethics, Hastings, t. 11, kol. 909. — *Fr. Traub, „Erfahrungstheologie“, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, t. 2, str. 230. — Przegląd Powszechny, „Religia uczucia“, grudzień, r. 1950; „Wiara i uczucie w katolicyzmie“, styczeń 1951.

dologicznym punktem wyjścia, podstawą przekonania wiary oraz poznania teologicznego, jest tutaj wyłącznie subiektywne przeżycie, świadomość „odrodzenia“ chrześcijańskiego (Wiedergeburt), doświadczenie, w którym ujawnia się działanie nadprzyrodzonej siły i pojawia się nowe „ja“. Z doświadczenia chrześcijańskiego przedą następnie teoretycy tej szkoły dogmatyczną treść chrześcijaństwa, przerzucając ją ze świadomości wierzącego do historii ³⁶⁾.

Drugim po Schleiermacherze wodzem teologów, uznanym w protestantyzmie za wielkość, był A. Ritschl. Ritschl pojmuje religię i wiarę praktycznie i pragmatycznie. W oparciu o kantowską teorię poznania, rozumowi i autorytetom przeciwstawia nie uczucie czyste, jak Schleiermacher, lecz objawienie jako przedmiot wiary, objawienie nawet historyczne, owszem biblijne, ale szczególnie zrozumiane. Podstawę i źródło „objawienia“, a zatem przedmiot i motyw wiary nie stanowi dla Ritschla żadne szczególne nadprzyrodzone działanie Boże. Jeśli uznaje wyłączną powagę Nowego Testamentu, to jedynie w porównaniu z literaturą późniejszą. I nie księgi święte są ważne dla niego, lecz to, co się z nich wierzącemu doświadczalnie okazuje jako prawda i wykazuje się jako Boże objawienie; i nie w pierwszym rzędzie jakakolwiek nauka (nauka jest już owocem wiary, intelektualnym wyrazem tego, co dusza znajduje w Chrystusie), lecz historyczna postać Jezusa Chrystusa. Ale znów Jezus Chrystus nie sam w sobie w rzeczywistości przedmiotowej, lecz Chrystus taki, jakim jest dla wierzącego, Chrystus jako człowiek, który przez swe pełne duchowe panowanie nad światem materialnym objawił nam Boga. Bo Ritschl jako agnostyk z naciskiem podkreśla, że w religii nie chodzi o rzeczywistości metafizyczne, lecz o wartość. Stąd sławne rozróżnienie między orzeczeniami, sądami istnościowymi (Seinsurteile) i sądami wartościującymi (Werturteile). Pierwsze odnoszą się do rzeczy, jakie są w sobie, drugie do rzeczy (choćby nawet i tych samych) w stosunku do nas i opierają się nie na oczywistości spostrzeżeń lub myśli, lecz na naszym odczuciu wartości. Otóż, orzeczenia religijne, to Werturteile. I tak np. jeśli wierzący wyznaje, że Chrystus Pan jest Bogiem, wypowiada sąd

³⁶⁾ *Horst Stephan, „Glaubenslehre“, 1921, str. 21. — *Fr. Traub, d. c. str. 230. — F. Kattenbusch, d. c. str. 72. — *O Pfleiderer, d. c. str. 183. — M. Gierens S. J., „Die dialektische Theologie in katolischer Sicht“, Stimmen der Zeit, r. 1930, t. 118, str. 196.

wartościujący, który oznacza, że jest Bogiem dla niego, wierzącego, że on Go przeżywa jako Boga. Czy jest Bogiem w rzeczywistości, obiektywnie? Jest to już sąd istnościowy, który do religii i wiary nie należy, lecz do metafizyki. Wiadomo zaś, że metafizyka jest niemożliwa. Wiadomo tylko na pewno, że Chrystus Pan ma wartość Boga ³⁷⁾

Ritschl więc o tyle postąpił naprzód w stosunku do Schleiermachera, że świadomość wierzącego zwrócił ku Pismu św., aby tam w jego działaniu na swą duszę szukał i znajdował doświadczenie Bóstwa i czynił to doświadczenie arbitrem swej wiary. Zachowując tradycyjne słowa, Ritschl pozwala wierzącym wypełnić je dowolną treścią swych religijnych doświadczeń, treścią jakże różną od tej, którą przyjmuje prawdziwa chrześcijańska wiara i teologia! W wyniku i wiara w szkole Ritschla nie będzie, rzecz jasna, przyświadczeniem umysłu wobec prawdy, lecz praktyczno-moralnym zjawiskiem świadomości, wynikiem doświadczenia religijnego, aktem ufności, jakimś wyłaniającym się z subiektywnego przeżycia Chrystusa uchwyceniem ponadświatowej rzeczywistości, o której wieść przyniósł nam właśnie Chrystus Pan ³⁸⁾.

Schleiermacher i Ritschl nadali ton całej nieomal teologii protestanckiej 19 wieku, przede wszystkim jednak jej kierunkom liberalnym. Jeśli w wieku 20, zwłaszcza po pierwszej wojnie, wpływ liberalizmu bardzo znacznie osłabł, niemniej apelacja do doświadczenia religijnego rozlegać się nie przestaje.

Najmodniejsza dziś tzw. „teologia dialektyczna“ lub „teologia kryzysu“ (E. Brunner, F. Gogarten a zwłaszcza K. Barth) nie stanowi wyjątku. Jej cechą charakterystyczną jest bezwzględne i przesadne podkreślenie transcendencji Boga, wprowadzenie zupełnego rozdziału, owszem radykalnej sprzeczności między bytem skończonym i nieskończonym, między czasem i wszystkim co czasowe, a wiecznością i wszystkim co wieczne, między rozumem a wiarą, naturą i łaską. W przeciwieństwie do immanentyzmu teologii liberalnej i psycholo-

³⁷⁾ *A. Ritschl, „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 1888, t. 33, str. np. 367, 443 — 444.

³⁸⁾ *Chr. E. Luthardt, „Kompendium der Dogmatik“, 1933, str. 50. — *Th. Ziegler, „Die geistigen und sozialen Strömungen des neunzehnten Jahrhundert“ 1911, str. 444 — 445. — *R. Eucken, „Geistige Strömungen der Gegenwart“, 1920, str. 19. — *A. E. Garvie, „Ritschlianism“, „Encyklopaedia of Religion and Ethics“, Hastings, t. X. kol. 812 — 816. — J. Pohle, „Ritschlianism“, The Catholic Encyklopaedia, t. 13.

gizmu i w ogóle opozycji do jakiegokolwiek filozofii, zmierzającej do poznania Boga, „dialektycy“ z emfazą tak wielką podkreślają transcendencję Boga, Jego całkowitą różność (ganz Andere) od stworzenia, że rwie się tutaj wszelka możliwość intelektualnego poznania Boga. Według Bartha do Boga nie prowadzi żadna droga ludzka³⁹⁾. Po grzechu pierwotnym umysł człowieczy jest w dziedzinie religijnej ślepy, wola bezsilna. Tylko cud, cud wiary nawiązuje nieistniejącą łączność. Tylko objawienie, łaskawe słowo Boże, stwarza niejakie możliwości poznawcze. Ale Pismo Święte nie jest dla Bartha czystym słowem Bożym; słowa Biblii nie przystają do słowa Bożego. Słowa Bożego szukać trzeba ponad i poza Biblią. Dopełnienie objawienia następuje w osobistym spotkaniu się z Bogiem i na tej tylko drodze człowiek w jakiś sposób Boga osiąga. Bóg jednak równie dobrze po objawieniu jak przed objawieniem pozostaje zakryty, nieuchwytny. Przez wiarę rozum ludzki nie dojrzeza wcale.

Choć „teologia dialektyczna“ świadomie uchyla wszelkie „przeżycie“ Boga, z koniecznością jednak powraca do tegoż przeżycia i czyni doświadczenie religijne podstawową zasadą poznania religijnego. Inaczej bowiem jak w znaczeniu subiektywnego przeżycia, doświadczenia nie da się pojąć to, co się tam mówi o bezpośrednim i osobistym spotkaniu się z Bogiem⁴⁰⁾. Ostatecznie w „teologii dialektycznej“ pesymizm Lutra osiąga swój punkt kulminacyjny, podobnie jak nowy wyraz znajduje dawny agnostycyzm oraz irracjonalizm znacznej części nowoczesnej teologii protestanckiej.

II

Powyższy przegląd historyczny mówi sam za siebie. Już samo choćby tylko bardzo pobieżne zapoznanie się z problematyką doświadczenia religijnego, tak jak się ona objawia w pro-

³⁹⁾ *E. Brunner przyjmuje ogólne religijne i filozoficzne poznanie Boga; mniema jednak, że Bóg żywy i osobowy nie może być poznany inaczej jak tylko „w osobistym spotkaniu, przez osobiste słowo“ (*„Religionsphilosophie evangelischer Theologie“, 1927, str. 5 — 6).

⁴⁰⁾ P. Ortega S. J. „Philosophie de la religion“, 1948, t. 2, str. 654 — 657. — *Atkinson Lee, „Groundwork of the Philosophy of Religion“, 1942, str. 192. — *E. Sh. Brightman, d. c. str. 232. — G. Weigel, S: J., „Protestant Theological Positions To-day“, Theological Studies, December, 1950, str. 557 — 562. — M. Gierens, „Die dialektische Theologie in katholischer Sicht“, Stimmen der Zeit, 1930, t. 118.

testantyzmie i modernizmie, dostatecznie wyjaśnia, na czym polega istota zagadnienia, jaka jest dla religii w ogóle a dla chrześcijaństwa w szczególności rzeczywista wartość rozwiązań poza-katolickich i w jakim kierunku należy szukać odpowiedzi jedynie właściwej. Owoce drzewa empiryzmu religijnego, choć może pozornie słodkie, zbyt wiele zawierają truciźny, i zbyt wielkie czynią spustoszenia w chrześcijaństwie, aby katolicyzm mógł sięgnąć po nie kiedykolwiek. Dla katolicyzmu powiedzieć po prostu, jak to czynią inni, że wiara jest doświadczeniem, znaczyłoby to w ostatecznych, logicznych konsekwencjach zaprzeczyć samemu sobie. Logika bowiem — o ile ma ktoś odwagę, jak ją miał modernizm, pójść za nią do końca — wiedzie na tej drodze nieodmiennie do zaprzeczenia całego porządku nadprzyrodzonego: objawienia Bożego, dogmatu, wiary, łaski, Kościoła, Chrystusa a niekiedy nawet i Boga, nie mówiąc już o tym, że często poniża godność zwyczajnie pojętej, racjonalnej natury ludzkiej. Agnostycyzm, immanentyzm, subiektywizm, naturalizm — owoce lub korzenie empiryzmu religijnego — ostrzegają dość głośno przed niebezpieczeństwem jakie zagraża duszy zapuszczającej się nieopatrnie w tym kierunku.

Czyż zatem katolicyzm zupełnie i bezwzględnie odrzuca doświadczenie religijne? Czyż nie ma i w nim również religijnych doświadczeń? doświadczeń wiary?

Odpowiedzieć na te pytania przecząco równałoby się zaprzeczeniu oczywistych i właśnie na doświadczeniu opartych faktów. Toteż katolicyzm nie odrzuca bezwzględnie, nie przeczy, lecz rozróżnia.

Ale najpierw, co to jest właściwie doświadczenie religijne? Wielu z tych, którzy posługują się tym pojęciem, nie mówią, co przez to rozumieją. Inni, którzy wyjaśniają, tak bardzo różnią się między sobą w określeniu doświadczenia religijnego, w pojmowaniu jego treści i znaczenia, że proponowano już (T. de Laguna), aby termin ten w ogóle usunąć ze słownictwa filozoficznego⁴¹⁾.

Nie wchodząc w rozważania historyczne ani w analizy filozoficzne przedmiotu, ograniczamy się do podania kilku tyl-

⁴¹⁾ *D. C. Macintosh, „The Problem of Religious Knowledge“, 1940, str. 96, 227 — 228. — *R. Eisler, d. c. t. I, str. 257 — 265. — M. C. D'Arcy S. J., „The Nature of Belief“, 1945, str. 170.

ko najprostszych i chyba najpowszechniejszych znaczeń i różnień. Doświadczeniem więc w ujęciu najogólniejszym, stanowiącym punkt wyjścia dla nauk empirycznych, są spostrzeżenia (zamierzone lub spontaniczne) pewnych danych podpadających bezpośrednio lub za pośrednictwem odpowiednich urządzeń pod naszą obserwację. Doświadczenie religijne w znaczeniu ogólnym, to w dziedzinie religijnej wszystko, co możemy zaobserwować w naszym życiu wewnętrznym. Będzie to świadomość aktów, stanów, zjawisk, których jesteśmy podmiotem. W znaczeniu ścisłym doświadczeniem religijnym nazwiemy wszelkie wrażenia i przeżycia o charakterze mniej lub więcej afektywnym, doznane w naszych aktach i stanach, uznanych za religijne. Z natury rzeczy wynika, że do istoty doświadczenia należy świadomość tego, co w nas zachodzi. Stąd wszystko, co znajduje się poza polem naszej świadomości nie może być przez nas uznane za przedmiot aktualnego doświadczenia. Od innych rodzajów poznania (rozumowania, opinii) doświadczenie różni się tym, że jest poznaniem bezpośrednim i szczególnie „naszym“, osobistym⁴²⁾.

Otóż wiara w znaczeniu najogólniejszym, wiara boska czy ludzka, niezaprzeczalnie jest poznaniem. Wierząc temu, kto wie i kto przynajmniej w danych ściśle określonych warunkach ani sam się nie myli ani nas nie chce w błąd wprowadzić, zdobywamy wiedzę, którą on posiadał, a której myśmy dotychczas bez niego nie mieli. Olbrzymia większość naszych wiadomości z wiary pochodzi. W celu komunikacji swych myśli i swej wiedzy człowiek wynalazł pismo i od tysiącleci wypełnia biblioteki milionami dzieł swego ducha.

Choć więc wiara jest poznaniem, jednak w świetle powyższych uwag i określeń wydaje się naiwnością stawiać pytanie, czy jest ona poznaniem doświadczalnym. A jednak, jak widzieliśmy, modernizm z protestantyzmem, zwłaszcza liberalnym, pytanie to nie tylko stawiał, lecz i odpowiedź dawał twierdzącą: „Wiara, wiara religijna, należy do poznania doświadczalnego, intuicyjnego“.

„Należy do rzędu poznania najzupełniej różnego od intuicji czy doświadczenia“ — stwierdza Kościół katolicki zgodnie z objawieniem Bożym i zdrowym sądem ludzkości. Wiara chrze-

⁴²⁾ M. C. D'Arcy S. J., d. c. str. 170 — 171. — M. Pinard, „Experience religieuse“ Diction. apol. de la foi cath., t. 1, kol. 1846.

ścijańska, nadprzyrodzona, boska, ta wiara, która jest „początkiem zbawienia, korzeniem i podstawą wszelkiego usprawiedliwienia“, rozpatrywana jako akt duszy wierzącej, jest przyświadczeniem umysłu (uznaniem za prawdę) wobec tego, co Bóg ludzkości powiedział, objawił, a uznaniem i przyświadczeniem jest nie dlatego, że naturalnym wysiłkiem rozumu oglądamy osobiście wewnętrzną prawdę rzeczy, lecz dlatego jedynie, że Bóg, Prawda najwyższa, tak objawił. Nigdy przed Lutrem nie rozumiano wiary inaczej: ani chrześcijańskiej, jeśli chodzi o świadectwo Boga, ani innej, ludzkiej, jeśli chodzi o świadectwo człowieka.

Definicje, z jednej strony doświadczenia religijnego, z drugiej aktu wiary chrześcijańskiej posiadają wymowę faktów.

Oczywiście katolicyzm nie zamyka oczu ani na istnienie religijnych doświadczeń ani na ich wielką doniosłość dla praktycznego zwłaszcza życia religijnego.

I nie chodzi tutaj tylko o banalne stwierdzenie, że wiara jako *z y c i o w y* i świadomy akt człowieka jest pewnym doświadczeniem człowieka. Jest bowiem rzeczą zrozumiałą, że kiedy wierzę, wykonuję czynność psychiczną, której jestem świadom; przeżywam ją jako akt, zjawisko mego życia wewnętrznego. W żadnym jednak doświadczeniu zwyczajnym nie posiadam świadomości nadprzyrodzonego charakteru wiary, jej boskiego pochodzenia. Łaska, nadprzyrodzoność nie wkracza normalnie w obręb świadomości i doświadczeniu nie podlega. Z tytułu więc „doświadczenia“ wiara niczym się nie różni od pozostałych aktów, zjawisk i stanów — religijnych czy innych — życia psychicznego. Akt wiary w znaczeniu zjawiska *z y c i o w e g o* jest równie „doświadczalny“ jak osiągnięcie wyniku jakiegoś zadania matematycznego.

Katolicyzm uznaje coś więcej: właściwe i specyficzne doświadczenia religijne, i to nie tylko po przyjęciu wiary, lecz już przed jej zdobyciem.

Ponieważ wiara zwraca się do całego człowieka i wszystkie jego władze, nie tylko intelekt, wprzega w służbę Bożą, ważną przeto jest rzeczą, aby już w drodze do wiary umysł, serce, wola i uczucie zetknęły się w jakiś sposób z prawdą, dobrem i pięknem wiary. W tym kierunku działa łaska Boża i w tym celu powinien spłósnąć się cały człowiek przez szcze-

rość i prostotę, czystość intencji i życia, przez ogólną wreszcie orientację duszy ku prawdzie i dobru. Człowiek zdobywa w życiu wiele doświadczeń, w świetle których ocenia następnie rzeczywistości inne, nowe, zwłaszcza wyższe. I niełatwo zrozumie albo i nie zrozumie wcale tych rzeczy, których w żaden sposób nie doświadczył nigdy, lub których zrozumienie pogrzebał w doświadczeniach przeciwnych. I tak, nikt nie pojmie właściwie świętości Boga, kto w swym życiu w jakiś sposób, choćby tylko bardzo jeszcze początkowy i prymitywny, nie doświadczył świętości osobiście. Nieczysty, nie wie właściwie, co to jest czystość. Może posiąść słowo, ideę, definicję czystości, ale jej wartość istotna nie wnuknie do jego duszy, podobnie jak ślepy nigdy nie zrozumie kolorów mimo całej wiedzy teoretycznej, jakiej mu w tym przedmiocie dostarczyć możemy. Nauczanie teoretyczne daje właśnie słowa i wprowadza w świat abstrakcyjnych pojęć; dopóki jednak z ideą i słowem, przyjętymi abstrakcyjnie, sucho i tylko „z zewnątrz“ nie złączy się jakieś załączkowe przynajmniej doświadczenie, tak długo żywa i tętniąca ich treść pozostanie rzeczywistością odległą, niejasną i właściwie nieznaną w swej konkretnej pełni. I to jest konieczność natury ludzkiej. Filozofia chrześcijańska od wieków wyznaje zasadę, że „*nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*“ — nic nie przenika do intelektu jak tylko za pośrednictwem zmysłów; nie ma poznania umysłowego bez zmysłowego; nasze idee i pojęcia początek swój bezpośrednio lub pośrednio zawdzięczają doświadczeniu zmysłowemu. W szacie słów i pojęć czerpanych z doświadczenia zstąpiło ku nam objawienie Boże. W mowie naszych ludzkich doświadczeń otrzymujemy słowo Boże, Bożą prawdę, podobnie jak w naszej człowieczej naturze przyszedł na świat Syn Boży, Osobowe Słowo Ojca Przedwiecznego.

Prawdą jest również, że jak warunkiem do tego, aby Boga poznać głębiej, lepiej i inaczej jak tylko w formie suchego słowa i abstrakcyjnego pojęcia a bez wewnętrznego, prawdziwie religijnego „smaku“ i bez wewnętrznego drżenia duszy, trzeba mieć w sobie potrzebę Boga, odczucie prawdy, dobra i piękna, jakieś może niejasne jeszcze doświadczenie tych podstawowych atrybutów bytu, które w Bogu są nieskończonością, tak podobnie, aby poddać się Chrystusowi, uznać objawioną prawdę Bożą i przyjąć Chrystusową wiarę i wcielić ją w życie,

trzeba w pewnej mierze i w jakiś może jeszcze bardzo niedoskonały i bardzo jeszcze początkowy sposób, ale już uprzednio „doświadczyć“ czaru Chrystusa, „skosztować“ Jego piękności, dobroci, świętości i mądrości, czuć się pociągniętym przez Jego prawdę. Stąd to głębokie przekonanie Ojców Kościoła i w ogóle teologów katolickich o wielkim wpływie praktycznej postawy moralnej człowieka na jego światopogląd i wiarę. Człowiek tak pociągnięty przez Chrystusa, tzn. dobrze usposobiony, wolny od uprzedzeń, oderwany od przesądów, spragniony prawdy — łatwiej i jaśniej spostrzeże i oceni wagę tytułów, które przemawiają za boskim pochodzeniem katolickiej wiary oraz boskim początkiem i nadprzyrodzonym posłannictwem Chrystusowego Kościoła⁴³⁾.

P o p r z y j ę c i u wiary zaczyna się życie z wiary i co za tym idzie d o ś w i a d c z e n i e w i a r y .

„Kto ma przykazania moje i zachowuje je — powiedział Zbawiciel — ten mnie miłuje. A kto mnie miłuje, będzie miłowany przez Ojca mego, i ja miłować go będę i objawię mu samego siebie“ (J 14, 21). W miarę jak wierzący ulega wpływom wiary oraz jej nakazom i jak coraz ściślej jednoczy swe władze z Bogiem i oddaje Mu się coraz zupełnie, przedziwnych doświadcza skutków swej religii: w duszy rozlewa się pokój, który „przewyższa wszelki zmysł“, rodzi się poczucie bezpieczeństwa, jakie przeżywa dziecko w ramionach ojca i nierównie większe jeszcze, pojawia się lub potęguje umiłowanie cnoty, opanowanie namiętności, pogłębienie pokory, wzmożenie miłości, wysubtelnienie czystości itd. Równocześnie, pod wpływem łaski i darów, zwłaszcza daru mądrości, pogłębia się i umacnia poznanie prawd wiary oraz jej podstaw, upraszcza się w swym sposobie a dusza w doświadczeniach życia z wiary, coraz bardziej poznaje, jak „słodki jest Pan“ i niezależnie nawet od ewentualnych cierpień oraz niepowodzeń na terenie egzystencji doczesnej zdobywa pewność żywszą, osobistszą Boga, Chrystusa i w ogóle rzeczy Bożych. Rozumie już nie tylko czysto spekulatywnie, lecz i wszystkimi swymi władzami, że znajduje się na drodze właściwej. Kiedy tak „umysł przenika głębiej stosowność i harmonię dogmatów, kiedy wola znajduje prawdziwe dobro a uczucie doznaje prawdziwych radości, wie-

⁴³⁾ H. Pinard, „Dogme“, tamże, kol. 1136 — 1137; „Expérience religieuse“, d. c. kol. 1857.

rzący widzi niejako konkretnie prawdę swej religii w tej oczywistości odczutej, którą daje normalnie (katolickie) życie... „Cognitio experimentalis de divina suavitate (mówi św. Bonawentura) amplificat cognitionem de divina veritate — poznanie doświadczalne boskiej słodyczy wzmacnia teoretyczne poznanie boskiej prawdy“⁴⁴). Jest to tylko komentarz do słów Chrystusa Pana: „Jeśli kto zechce pełnić wolę Jego (Ojca), dowie się, czy ta nauka jest z Boga“ (J 7, 17).

Nie znaczy to jednakowoż, że wierny — jak to już zaznaczyliśmy — w normalnym swym życiu z wiary posiada świadome doświadczenie obecności Boga i Jego łaski. Bóg oświeca umysł, wzmacnia i pobudza wolę, wzrusza uczucie, a więc jest obecny nie tylko przez akt stwórczy i przez swą wszechobecność, lecz i przez łaskę; równocześnie jednak, choć tak bliski jest nieodczuwalny, niewidzialny. Zasłona tajemnicy, która zwisa niejako między Bogiem a stworzeniem nie uchyla żadnego ze swych rąbków. Dostęp do Boga otwarty jest jedynie in aenigmate, in speculo — w cieniach zagadek i w zwierciadle wiary — jak mówi św. Paweł.

Atoli zdarza się niekiedy, wyjątkowo, że wobec niektórych dusz uprzywilejowanych Bóg rozdziera na krótką chwilę zasłonę i oddaje się im wprawdzie jeszcze nie facie ad faciem — twarzą w twarz błogosławionego widzenia, ale przecież w sposób bardziej bezpośredni i bliższy niż to ma miejsce w poznaniu przez wiarę. Mówimy wówczas o stanach mistycznych. Stany mistyczne tym się różnią od zwyczajnego zjednoczenia duszy z Bogiem przez wiarę i miłość, że dusza z niezachwianą i oczywistą dla niej pewnością posiada w nich bezpośrednie i doświadczalne odczucie obecności Boga oraz jego łaski. Teraz łaska przenika w obręb świadomości ludzkiej⁴⁵).

Stany to wyjątkowe — powiedzieliśmy — i zdarzenia niezwykłe, bo zwyczajnie, choć jesteśmy świadomi naszych aktów wiary, nadziei, miłości, żalu, radości itd. jako zjawisk życiowych i psychologicznych, nic nam psychologicznie nie mówi, że posiadają one charakter nadprzyrodzony, że Bóg jest ich sprawcą. Wiemy wprawdzie z objawionej nauki Kościoła, że wszelki akt dobry pozytywnie prowadzący do wiary a na-

⁴⁴) H. Pinard, „Expérience religieuse“, Diction. apol. t. kol. 1857; „Expérience religieuse“, Dictionnaire de Théologie catholique, t. 5, kol. 1840 — 1841.

⁴⁵) J. V. Bainvel, „Nature et surnaturel“, 1931, str. 807.

stępnie przez wiarę i miłość do zbawienia, jest nadprzyrodzoną łaską Bożą, wynikiem działania Bożego w duszy; ale najpierw poznanie to czerpiemy z wiary nie zaś z doświadczenia, a następnie, ponieważ o poszczególnych aktach i stanach objawienia nie posiadamy, nie możemy w szczególności o żadnym z naszych dobrych uczynków, aktów, przeżyć i doświadczeń religijnych powiedzieć na pewno, że pochodzą od Boga, że są nadprzyrodzone. Możemy co najwyżej z pewnych skutków naturalnie niewytłumaczalnych w n i o s k o w a ć niekiedy z mniejszym lub większym prawdopodobieństwem o nadprzyrodzonym charakterze naszych dobrych uczynków oraz niektórych nadzwyczajnych zjawisk wewnętrznych. Wnioskowanie to, jeśli chodzi o stan łaski poświęcającej, może osiągnąć stopień pewności moralnej.

Uznając więc fakt doświadczenia religijnego, nauka katolicka różni się bardzo zasadniczo w jego ujęciu i rozumieniu od koncepcji modernistycznej czy protestanckiej. Katolik nie powie: „Wyłącznie doświadczenie Boga, może nam dać poznanie Boga“, lecz: „Ze względu na silne związanie naszych pojęć z naszym doświadczeniem, nie możemy poznać i wysłowić Boga inaczej, jak przez analogię, przez podobieństwo do naszych doświadczeń“. Ale poznajemy Boga nie na drodze doświadczenia, lecz intelektualnie ze stworzeń, przy pomocy mniej lub więcej wyraźnych — spontanicznych czy naukowych — rozumowań; następnie lepiej i głębiej i szerzej poznajemy Boga przez wiarę.

Podobnie katolik nie powie. „Osobiste doświadczenie Chrystusa jest jedyną drogą do wiary w Chrystusa“. Wstępne „doświadczenia Chrystusa“: Jego dobroci, mądrości, świętości, o czym mówiliśmy powyżej, jest w pewnej mierze dla człowieka, który jeszcze nie wierzy, n i e o d z o w n y m w a r u n k i e m do bliższego zainteresowania się „zagadnieniem Chrystusa“, do bezstronnego badania i przyjęcia dowodów Jego nadprzyrodzonego posłannictwa i bytu, ale normalnie samo przez się i bez oparcia o kryteria rozumu i historii, o fakty pozytywne, „doświadczenie“ to nie stanowi jeszcze ani dostatecznego dowodu Jego Bóstwa, czy choćby tylko boskiego posłannictwa, ani kryterium prawdziwości religii Chrystusowej.

Nie inaczej zasadniczo ocenić wypada doświadczenia człowieka już wierzącego. Poznawcza i kryteriologiczna rola „do-

świadczenia wiary“ ogranicza się tylko do p o t w i e r d z e n i a (nie koniecznego zresztą) pewności już posiadanej tak w przedmiocie podstaw wiary jak i samej wiary. Wydawać ostateczne i decydujące sądy o prawdzie i dobru nigdy nie należy do odczuć, wrażeń, przeżyć i doświadczeń subiektywnych ⁴⁶⁾.

Stąd wniosek, jak bardzo błędą ci, co na podstawie samych tylko tych kryteriów wewnętrznych budują przekonanie o nadprzyrodzonym, boskim pochodzeniu tego, co zowią swą religią. Bo pytać tutaj wolno, skąd p e w n o ś ć, że kontaktują się naprawdę z Bogiem, że owe światła, pociechy, wzruszenia, czucia, pewności nawet, smaki wewnętrzne itp. są dziełem Bożej łaski? że zażegnane lub usunięte zostało olbrzymie niebezpieczeństwo złudzeń, autosugestii? Odpowiedź, przykrą odpowiedź, przynoszą dzieje niezliczonych sekt protestanckich. A jeśli twierdzi się na domiar, że same li-tylko osobiste doświadczenia, wewnętrzne i tajemnicze kontakty z zaświatem, subiektywne przeżycia głębin duszy stwarzają bezpośrednie, intuicyjne poznanie Boga; jeśli się głosi, że poznanie to odbywa się bez udziału, owszem raczej z pominięciem teoretyczne-

⁴⁶⁾ H. Pinard, „Dogme“, Diction. apol. t. I, kol. 1136, 1137. — Wypada powiedzieć ogólnie, że tam gdzie chodzi o wykazanie faktu objawienia, komunikacji jakiegś prawdy czy zespołu prawd przez Boga, konieczne są znaki rozpoznawcze i sprawdziany pewne, którymi sam Bóg uwierzytelnia autentyczność swej nadprzyrodzonej ingerencji. Inaczej ludzkość byłaby narażona na uznawanie za autentyczne słowo Boże tego, co słowem Bożym nie jest. Jeśli charakter nadprzyrodzony działania Bożego w poszczególnych duszach zachowuje z reguły swe incognito, to objawienie publiczne, wymagające od ludzkości aktu wiary boskiej, nie mogło pozostać anonimowe. Aby przyjąć przez wiarę objawienie Boże, człowiek musi widzieć pieczęć Bożą na słowie, które jest podawane jako Boże. Tą pieczęcią Bożą i „podpisem“ uwierzytelniającym objawienie, są w pierwszym rzędzie cuda, a więc znaki podlegające zewnętrznemu doświadczeniu, których autorem może być bezpośrednio czy pośrednio jedynie tylko Bóg. Wszelkie inne kryteria, jeśli posiadają jakąś wartość dowodową, sprowadzają się w ostatecznej analizie do tych właśnie nadzwyczajnych znaków Bożej mocy. Kto cuda odrzuca, aby szukać sprawdzianów gdzie indziej, szczególnie w doświadczeniach wewnętrznych („świadectwo Ducha Świętego“, pociechy, słodycze, smaki, wzruszenia, oświecenia...) już z góry odcina możliwość niewatpliwego rozróżnienia między objawieniem autentycznym i opartą na nim autentyczną boską religią, a objawieniem iluzorycznym. Sprawdziany natury wewnętrznej pewności normalnie nie dają tak ze względu na swój charakter czysto subiektywny, jak i ze względu na to, że nadprzyrodzoność jako taka nie podlega normalnie doświadczeniu. Co najwyżej mogą niekiedy stać się argumentem p r a w d o p o d o b i e ń s t w a, wystarczającym do wzbudzenia nie pewności, lecz tylko o p i n i i. Ich wartość pozytywna zamyka się normalnie w ich roli przygotowawczej lub potwierdzającej pewność już posiadaną.

go myślenia, rozumowań, spekulacji, logicznego wnioskowania — z całą siłą powraca pytanie: Skąd p e w n o ś ć ?

Ale przypuśćmy, że nie intelekt, lecz irracjonalne doświadczenie pouczy nas o i s t n i e n i u Boga, nie przestajemy pytać dalej, co powie doświadczenie o n a t u r z e Bożej? Czy będzie to Bóg Spinozy, czy Schleiermachera? czy może będzie to Wisnu? lub Wotan? lub Perkun? Rozbieżności w pojmowaniu Boga są nie najmniejszym dowodem, że nie „autentyczne doświadczenie“, lecz uprzednie koncepcje filozoficzne — prymitywne czy rozbudowane systematycznie — posiadają tutaj głos decydujący. Czyżby więc naprawdę rozum był nam dany po to, aby się obywać bez niego w najważniejszych zagadnieniach istnienia i życia?

To prawda, że katolicy zgodnie uznają, iż człowiek posiada pewien naturalny „zmysł Boga“. Obserwacja natury ludzkiej na całej rozpiętości czasów i przestrzeni wykazuje, że jest w człowieku ogólne i powszechne ciążenie do Boga, wrodzona dążność, która na kształt wewnętrznej dźwigni rozpręża ludzkie władze ku Bogu, że więc istnieje podstawowe i bardzo głębokie doświadczenie religijne, i to doświadczenie nie czysto subiektywne, lecz przedmiotowe i bardzo silnie osadzone w naturze ludzkiej. Cóż ono oznacza? Że Boga doświadczamy bezpośrednio i w tym doświadczeniu zdobywamy intuicyjną, pozarozumową pewność Jego istnienia? Nie takie jest znaczenie tego faktu. „Appetitus naturalis“, o którym mówią filozofowie katolicy, jest tylko wrodzoną, naturalną zdolnością, dzięki której człowiek bez zawiłych badań filozoficznych i bez pomocy nadprzyrodzonego objawienia spontanicznie i sposobem rozumowania bardzo uproszczonym, i z łatwością również wznosi się swym umysłem ze stworzeń ku afirmacji Boga. Sam fakt psychologiczny tego doświadczenia, bez oparcia się rozumu o metafizyczne zasady racji wystarczającej, przyczynowości i celowości nie wystarczy do tego, aby osiąść przedmiotową pewność istnienia Boga. Sam przez się bowiem nie jest jeszcze aktualnym poznaniem, lecz tylko dyspozycją poznania.

W daleko większym stopniu rzecz się ma podobnie z psychologicznymi faktami doświadczeń innych, pochodnych, zarówno tych, które się objawiają w wyższych aspiracjach rozumu i serca ludzkiego, jak i autentycznych doświadczeń religij-

nych, zwłaszcza mistycznych. Fakty te stanowić będą niejako „materiał operacyjny“, punkt wyjścia dla drogi, którą przebiegnie intelekt, aby przez analizę „materiału“ i w świetle wymienionych *z a s a d m e t a f i z y c z n y c h* otrzymać w wyniku afirmację Boga, afirmację zatem, która swą siłę dowodową czerpie nie z subiektywnych przeżyć duszy, jako takich, lecz z obiektywnych i metafizycznych wartości, jakie zdoła w nich odkryć ludzki umysł.

Ale tutaj katolik z naciskiem podkreśli, że znajdujemy się w tej chwili na terenie wiedzy, filozofii, a zatem zaledwie w przedsiönku wiary, nie zaś w obrębie właściwej, nadprzyrodzonej wiary. Poznanie wiary różni się bardzo od jakiegokolwiek poznania innego: i nie tylko tym, że wiara zna Boga lepiej, głębiej, pełniej i w szerszym zakresie, lecz również i przede wszystkim różni się swym motywem formalnym, swą racją wewnętrzną i istotną, tym że poznaje Boga i rzeczy Boże za pośrednictwem Jego własnego świadectwa. Ta sama więc różnica istnieje między wiarą i doświadczeniem: bądź tym, które jest wstępem do wiary, bądź tym, które z wiary wynika. Doświadczenie, jeśli jest czysto naturalne, poza przedmiotem, domniemanym czy rzeczywistym, nie posiada z wiarą nic wspólnego; jeśli zaś jest nadprzyrodzone, to albo przy pomocy łaski Bożej ma na celu przywieść duszę do wiary, albo już z posiadanej wiary wykwiła jako owoc współdziałania człowieka z darami Ducha Świętego. W żadnym wypadku wiara w swej istocie i w swej treści wewnętrznej nie jest doświadczeniem, i przeciwnie doświadczenie nie jest wiarą.

Utożsamienie wiary z doświadczeniem religijnym w modernizmie i protestantyzmie jest wynikiem, jak widzieliśmy, założeń agnostycznych. Nie tutaj jest miejsce wykazywać błędy tego stanowiska i dowodzić, że poza intuicją doświadczenia istnieją jeszcze inne rodzaje poznania: poznanie przez „świadectwo“ (wiara historyczna czy inna) oraz poznanie rozumowe, teoretyczne, konceptualne⁴⁷⁾. Tam, gdzie przesady filozoficz-

⁴⁷⁾ Dość przypomnieć, że poznanie konceptualne, wychodząc z danych doświadczenia, wznosi się jednak wyżej i ujmuje rzeczywistość szerzej: wszelką doświadczalną intuicję pierwotną ujmuje w pojęcia abstrakcyjne, ogólne, powszechne; wyraża sądy o stosunkach zachodzących między danymi doświadczenia a pojęciami; przy okazji doświadczenia uświadamia sobie istnienie zasad powszechnych i koniecznych, które prze-

ne nie zasnuły jeszcze jasnego spojrzenia na rzeczywistość, zasada oczywistości pełni nadal i bezpiecznie swe kryteriologiczne zadanie. Gdzie natomiast podaje się w wątpliwość wartość poznania intelektualnego, aby mu przeciwstawić „mocny grunt“ intuicji doświadczalnej, choćby i w najlepszych zamiarach postawienia tamy zalewowi sceptycyzmu, tam sceptycyzm nie traci żadnej ze swych pozycji; raczej przeciwnie. Kto bowiem nie dowierza innym rodzajom poznania, winien właściwie zwątpić również w wartość poznawczą intuicji doświadczalnej. Nie widać doprawdy, gdzie na tej pochylni zatrzymać się można. „Być może — powie tutaj sceptyk — że równie dobrze w doświadczeniu jak i gdzie indziej nasze spostrzeżenia nie odpowiadają rzeczywistości przedmiotowej, że zatem i doświadczenie nie „chwytą“ bytu.“ Stanowisko logiczne, choć burzące wszelką ludzką wiedzę⁴⁸⁾. Modernizm i protestantyzm liberalny nie posunęły się aż tak daleko. Ale „ratując“ wiarę przed sceptycznym zwątpieniem przez utożsamienie jej z doświadczeniem, pozbawiły ją wszelkiego specyficznego chrześcijańskiego znaczenia.

Różnica między wiarą a doświadczeniem nie polega na charakterze wybitnie osobistym poznania doświadczalnego. Wszelka wiedza i wszelkie poznanie, ponieważ jest czynnością poznającego podmiotu, psychologicznie jest jego osobistą własnością, bez względu na to, w jaki sposób akt poznawczy doszedł do skutku. Lecz doświadczenie jest poznaniem osobistym z tytułu zgoła szczególnego. Poznający nawiązuje tutaj z przedmiotem kontakt bezpośredni, odczuwa niejako namacalnie jego obecność, styka się z jego rzeczywistością; może więc powiedzieć: „Kontaktuję się ja osobiście i nikt inny; nawiązuję łączność z przedmiotem bez żadnego pośrednictwa; widzę, odczuwam, dotykam właśnie ja“. Poznanie wiary jest całkowicie odmienne. Nie ja osobiście widzę prawdę jako obecną tuż przede mną lub we mnie; nie przenikam wewnątrznie

kraczają granice doświadczenia, a z których przecież rozum wysnuwa szereg wniosków o niewątpliwej wartości przedmiotowej. I wreszcie prawa formułowane przez nauki ścisłe otrzymuje się na drodze indukcji. Otóż indukcja jest właśnie abstrakcyjną działalnością umysłu, ponieważ jest przejściem ze zjawisk poszczególnych do sformułowań powszechnych. To zaś nie da się rozumnie wyjaśnić bez uznania prawdy koniecznej i zasady nie mającej swego wytłumaczenia w empirii poszczególnych faktów doświadczalnych. (S. Harent, „Expérience et Foi“, Études, r. 1907, t. 113, str. 224).

⁴⁸⁾ S. Harent, d. c. str. 225.

jej treści, lecz ktoś inny, kto widział i doświadczył, podaje mi sam osobiście czy przez kogo innego wynik swego poznania i czyni to w formie mowy, świadectwa, zdań, które ja za prawdziwe uznaję. Przedmiot wiary, choć przenika do umysłu, przybywa tam z zewnątrz i nie przez widzenie, lecz „ex auditu — przez słyszenie“ po nici przewodniej cudzego słowa.

Tajemnice wiary przyjmuję i uznaję wprowadzie ja, więc z tego tytułu stają się moje i są we mnie, ale nic przez to nie tracą one na swej tajemniczości; posiadam je przecież tylko w postaci zdań i sądów, których wewnętrzna treść przekracza zasięg mego rozumienia. Wprowadzie pojęcia, w które wciela się niejako Boże słowo, pochodzą nie z zewnątrz, lecz z mego osobistego doświadczenia, ale też nie pojęcia same w sobie i oderwane jedno od drugich zawierają prawdę; prawdę wyraża dopiero ich połączenie w syntezie sądów twierdzących lub przeczących. Otóż sądy wiary sformułował Bóg. Z elementów pojęć i słów ludzkich stworzył syntezę logiczną i poznawczą, w które zamknął myśl swoją własną, część swą prawdy. Ale choć Bóg przemawia do ludzi językiem ludzkim, człowiek nie przenika osobiście podanej prawdy. Nie widzi, lecz uznaje, nie doświadcza, lecz wierzy. Przedmiotu swej wiary nie wysnuwa — jak moderniści — od wewnątrz, z własnych przeżyć i doświadczeń, lecz otrzymuje gotowy od Boga za pośrednictwem Kościoła. Objawienie nie dokonuje się hic et nunc we mnie. Dokonało się kiedyś poza mną, jako fakt historyczny, zakończyło się wraz ze śmiercią ostatniego z Apostołów i zostało złożone w świadomości Kościoła, który mi je obecnie podaje w imię Boga. Prawdziwe objawienie nie mogło przyjść inaczej jak właśnie z z e w n ą t r z . Jest bowiem darem Boga i darem nadprzyrodzonym, tzn. rzeczywistością, która z samej definicji przekracza siły i wymagania naszej natury. Jakżeż więc mogło stać się tejże natury koniecznym rozkwitem i własnym jej głosem? Kto takie „objawienie“ przyjmuje, musi logicznie zrezygnować z chrześcijaństwa.

Ale oto różnica między wiarą a doświadczeniem daleko głębsza jeszcze. Słowo Boże wierzący uznaje za prawdę wyłącznie tylko dla Boga. Nawet nie w imię Kościoła. Kościół, którego boskie posłannictwo i nieomylną powagę w rzeczach wiary i obyczajów zna skądinąd: na drodze poznania filozoficzno-historycznego, Kościół zapewnia go nieomylnie, że ta lub inna

prawda jest rzeczywiście przez Boga objawiona. Fakt więc, że jakaś prawda należy do skarbcza objawienia przyjmuje wierzący dla powagi obdarzonego nieomylnością Kościoła. Istnieje zresztą szereg prawd, których fakt objawienia może każdy z łatwością poznać nawet bez wyraźnego orzeczenia Kościoła. Wystarczy w tym celu zapoznać się z treścią Pisma Świętego i Tradycji, źródeł objawienia. Z chwilą jednak, kiedy w jakiś bezpieczny sposób osiąga człowiek moralną pewność faktu objawienia, już nie dla powagi Kościoła ani dla żadnej innej powagi stworzonej uznaje za prawdę przedmiot objawienia, lecz jedynie i wyłącznie dla najwyższej powagi objawiającego Boga. Powaga Boga, Bóg-świadek nieomylny, to istotna, formalna i jedyna racja wewnętrzna przyświadczenia wiary. Jest to również ostateczny powód, dla którego nasze poznanie wiary jest zewnętrzne. Zewnętrzne, bo oparte na kompetencji i prawdomówności Boga-Świadka. O jakimkolwiek doświadczeniu tej rzeczywistości, którą tak poznaje przez pośrednictwo słowa Bożego, ani mowy nawet być nie może. „Doświadczyć” prawdy i „przyjąć prawdę na cudze słowo”, to pojęcia wzajemnie się wykluczające. Po przyjęciu objawienia przez wiarę, uznana prawda wydawać będzie swe owoce i skutków jej wierzący doświadczać będzie, ale samo przyświadczenie wiary przeciwstawiać się będzie doświadczeniu zawsze i zasadniczo. Dlatego prawdziwie wierzący chrześcijanin nie w doświadczeniu umieszcza formalny motyw swej wiary. Jej prawdę uznaje nie dla światła, które przez nią otrzymuje, ani dla ukojeń, jakie w niej znajduje, ani dla żadnych innych przeżyć lub doświadczeń, lecz nieodmiennie dla tej jednej racji, że Bóg tak objawił.

W empiryzmie modernistycznym i liberalnym rzecz ma się przeciwnie. Skoro wiara jest doświadczeniem, jej racją wewnętrzną i motywem formalnym i w ogóle najwyższą instancją religijną może być tylko osobista i bezpośrednia oczywistość. Duch ludzki zwrócony ku sobie, dobywający z siebie swego Boga, swe objawienie, swą doktrynę, kogo jeśli nie siebie i co, jeśli nie swe osobiste przeżycie ustanowi arbitrem swej wiary? Tak zaciera się i znika granica między porządkiem naturalnym i nadprzyrodzonym, a nawet, logicznie, między Bogiem a człowiekiem. Ośrodkiem tej dziwnej wiary, którą nazwano „religią ducha” staje się właściwie człowiek.

I czy można wówczas mówić jeszcze o religii? Nie można — odpowiada bł. Pius X, kiedy w encyklice „Pascendi“ tak pisze o modernistach: „Posunęli się tak daleko, że zniszczyli nie tylko religię katolicką, lecz wszelką w ogóle religię“. I dodaje Ojciec Święty: „Ale fantazjowanie na temat zmysłu religijnego nie obali zdrowego zmysłu ogólnego... Olbrzymia bowiem większość ludzi utrzymuje stale i utrzymywać będzie zawsze, że samym tylko uczuciem i doświadczeniem, bez przewodnictwa światła umysłu, Boga osiągnąć się nie da“⁴⁹⁾. Fundamentalny ten błąd filozoficzny zamknął dla wielu właściwe wniknięcie w ducha chrześcijańskiej i katolickiej wiary i niezrozumiałym uczynił to tak bardzo proste dla wierzącego rozumienie, że wierzyć „znaczy od naturalnego przekonania (o Bogu) wznosić się do nadprzyrodzonego, moralnego czynu, do pokornego i bezwarunkowego oddania się prawdzie, która choć niewidzialna i niepojęta, a przecież rozkazująca i władczą, z wysokości nieba w to ludzkie zstępuje życie, prawdzie, której nie dość uchodzić za poetyczne tylko rozpromienienie rzeczywistości ani za słodycz dla uczucia, lecz która raczej chce być jaśniejącą pochodnią dla myśli, zaczynem nowego życia, fundamentem wszystkich dążeń i wszystkich nadziei“⁵⁰⁾.

Ks. Jan Rosiak T. J.

⁴⁹⁾ Encyklika „Pascendi“, l. c. str. 25. 26.

⁵⁰⁾ J. Mausbach, „Kernfragen christlicher Welt- und Lebensanschauung“, 1908, str. 27.

Ocena dzieł historycznych

Nie ma postępu bez odpowiedzialności, nie ma odpowiedzialności bez inteligentnego i sprawiedliwego sądu. Sądem dla badacza dziejów jest organ fachowy, czytany przez wszystkich badaczy i wielu miłośników historii; wyrok przybiera postać recenzji. Kompetencja takiego organu bywa rozmaita: zawsze i wszędzie omawia się w nim prace konstrukcyjne, publikacje źródeł oraz studia krytyczne czy pomocnicze, jako to katalogi, inwentarze, sprawozdania z podróży, bibliografie, rozbiory krytyczne; czasem pozywa się przed to uczone forum także dzieła popularne, informacyjne i kompilacyjne; jeżeli zawierają one ziarna nowych faktów, lub nowych naukowych myśli, to warto podnieść taką ich przypadkową wartość, ale nie w formie recenzji. Jeżeli zawierają niebezpieczne błędy, nie zawadzi przed nimi ostrzec. Co do dzieł politycznych, które lada rok przejdą do historii, godziłoby się iść za przykładem Niemców i też oceniać ich wartość jako źródeł, ale do tego nadałyby się raczej czasopisma poświęcone dziejom współczesnym.

Ponieważ jednak historię spożywają nie tylko naukowcy, ponieważ potrzebuje jej także szeroki ogół czytelników, więc o jej zdobyczach umieszcza prasa nieraz wiadomości, których pod nazwę recenzji podciągać by jednak nie należało. Nawet i badacz nie jest znawcą wszystkich tematów; stąd, gdy nie stać go na recenzję, pożytecznie usłuży przeto ogółowi, gdy choćby streści ważną, a obszerną nową publikację. Wiele takich streszczeń dawali historycy warszawscy Rembowski i Baranowski. Takie działły sprawozdawcze prowadzą tygodniki, pisma codzienne. Sprawozdawca pośredniczy tu między autorem i publicznością, podobnie jak to czyni niejeden krytyk literacki czy artystyczny. Osobny typ stanowią wzmianki koleżeńskie, często prowokowane ofiarowaniem egzemplarza recenzyjnego, osobny — reklamy inspirowane przez nakładców i księgarzy.

Pisma takie, jak np. *Książka*, lub *Nowa Książka*, przed r. 1939 źle by spełniały swe zadanie wobec oświaty, gdyby w ramach zamówionych 30 — 60 wierszy porywały się na wszechstronną ocenę dużych wysiłków badaczy.

Recenzja poważna, miarodajna, pełnowartościowa, powinna być wszechstronna. Powinna wypowiedzieć się co do trzech rodzajów wartości, jakie reprezentuje każde dzieło historyczne:

a) Pierwszą stanowi **w y n i k** naukowy, więc co autor dał, dodał lub potwierdził? Czy obrócił hipotezę w pewnik? czy na odwrót, zdegradował pewniki na poziom hipotez? jak rozwiązał swe zagadnienie? Kategorycznie czy hipotetycznie? Czy wy-czerpał dowody, czy coś ze źródeł pominął? W jakim stosunku znajduje się jego zdobycz do wiedzy poprzedników? (np. pierwszy raz opracował nietkniętą kwestię politycznej roli wolnomularstwa) — i w jakim, do pozostałej nadal dziedziny ciemnej? (brak nam jeszcze z całego okresu historii takich a takich zgromadzeń, opracowania pewnego momentu). Pod tym samym kątem widzenia spada na recenzenta obowiązek prostowania błędów. Ile błędów zawiera dane dzieło, na ile prawd zdobytych, nowych? Czasem błędy bywają tak liczne, że nie podobna od recenzenta żądać, żeby je wszystkie poprawiał (np. w wydawnictwach polskich źródeł sprzed połowy XIX w. i w niektórych rosyjskich późniejszych). W takich razach wystarcza, gdy recenzent wynicuje część wydawnictwa i ostrzeże przed całością. Trudniej tak postąpić z pracami konstrukcyjnymi, bo tam wszelki nieuzasadniony zarzut może się wydać złośliwym dyskredytowaniem autora, a w dodatku czytelnik może mniemać, że wszystko, o czym, recenzja milczy, jest nieomyślne. Dlatego np. roztrząsając w *Kwartalniku Historycznym* pewną monografię w XVIII wieku wytknięto około 250 ważniejszych omyłek. Jeżeli natomiast dziełu niewiele brakuje do względnej doskonałości, to recenzent bierze na siebie uzupełnienie luk, lub poparcie odkryć własnymi argumentami, po czym będzie można uznać badanie danej rzeczy za ukończone. Jeżeli autor pojął sprawę ciasno, jednostronnie, wtedy oceniacz musi wskazać na szersze widnokreśli. Tańszy sukces osiąga recenzent, który doczepia do dzieła mniej lub więcej ciekawe nowe szczegóły — przyda się i taki przyczynek, jeżeli owe szczegóły dają wyobrażenie o możliwościach rozszerzenia badań na pominięte przez autora dziedziny. (Porównaj ekskurs z powodu recenzji Ryszarda Waddingtona „*La guerre de sept ans*“

w Kwartalniku Historycznym 1909 r.). Specjalnie przy ocenie wydawnictw źródłowych winien oceniacz zmierzyć rozległość poszukiwań wydawcy, jego zasługę na polu krytyki zewnętrznej oraz staranność edytorską — a dobrze zrobi, jeżeli zwróci także uwagę na znaczenie naukowe świeżej publikacji dla pewnych określonych badań konstrukcyjnych.

b) Recenzent ma do czynienia z dziełem, a dzieło ma swój tytuł. Nie zawadzi sprawdzić przede wszystkim, czy tytuł odpowiada treści. Bywają pisarze, którzy więcej obiecują, niż dają, inni więcej dają, niż zapowiadają, co także prowadzi do nieporozumień. Studium Rembowskiiego Konfederacja i rokosz roztacza przed czytelnikiem horyzont wielokroć szerszy, niż on przewiduje z tytułu. Piękna książka L. Kolankowskiego Polska Jagiellonów powinna się nazywać: Polityka Jagiellonów, bo mało mówi o Polsce, dużo o polityce dynastycznej. Ostatnie lata Stanisława Augusta Kalinki w swej części konstruktywnej traktują właśnie o pierwszych latach. Monografię K. Lepszego Rzeczpospolita Polska w dobie Sejmu Inkwizycyjnego należało zatytułować: Król i wódz, bo tam Zygmunt i Zamoyski zupełnie zasłonili Rzeczpospolitą. Dzieło może być c e n n e , ale niedoskonałe; może być p i ę k n e , ale niezbyt cenne. St. Tarnowskiego studium o Pisarzach Politycznych XVI w. pozostanie zawsze pięknym i pouczającym, nawet, gdy ktoś inny ogłosi na ten temat rzecz bardziej wyczerpującą i głębszą. Wzmiankowana przez nas monografia XVIII w., a zwłaszcza jej tom zawierający źródła, długo będą cenne mimo błędów i braków w konstrukcji. Otóż zalety pięknego dzieła mogą być rozmaite. Może ono być jednolite, konsekwentne zaokrąglone bez luk, może być harmonijne bez dysproporcji, może być wreszcie wielomówne, gadatliwe, albo przeciwnie, zbyt zwięzłe. Przeładowane szczegółami, albo właśnie zbyt ogólnikowe. Wykład może być zbyt poprzetykany rusztowaniem przesłanek i wniosków, albo może płynąć nurtem samego życia. Budowa może być konsekwentna i zgrabna, lub niezgrabna. Między właściwą treścią i dokumentacją jedni umieją zachować proporcję, inni ją naruszają. Wreszcie, gdy mowa o dziele, jest rzeczą recenzenta podnieść wszystkie zalety wykładu, stylu, języka, aż do walorów typograficznych włącznie.

c) Recenzent ma do czynienia z c z y n e m naukowym. Tym samym musi w swoim sędziowskim kodeksie uwzględnić

trzy kryteria: cel, umiejętność i pracę. Służymy wszyscy nauce, a nie swoim zachciankom i służyć musimy celowo. Już sam wybór tematu może mniej lub więcej odpowiadać potrzebom nauki. Jedni się powodują przypadkowym odkryciem, inni gotowi objąć odcinek, choćby niewdzięczny, jeżeli tego wymaga dobro całości. Zależy to od charakteru i talentu. Pierwsi może i lepiej służą nauce, dogadzając swemu diletto, ale tym drugim należy się bezwzględnie uznanie. Skoro zaś już cel wybrany, trzeba sprawdzić, o ile został osiągnięty, a następnie ocenić zastosowane środki — od heurezy poprzez krytykę autentyczności i proveniencji, krytykę wartości źródła, hermeneutykę, kombinację itd. Drugie kryterium przy ocenie czynu naukowego poniekąd konkuruje z trzecim: im mniej talentu, tym większy nakład pracy. W poszczególnych funkcjach, o których wyżej mowa, można okazać mniejszy lub większy talent badawczy, dochodzący do mistrzostwa: bystrość wnioskowania, trafność orientacji, w ogóle lotność i szybkość — obfity plon z małego mozołu — to rzeczy zaiste godne podkreślenia. Ale i na odwrót, jeżeli ktoś nie pożałował dla skromnego postępu kilku lat pracy, dla uspokojenia jednego skrupułu przeszukał wszystko na nowo, to i tu współczynnik wysiłku winien znaleźć w recenzji słuszne stwierdzenie.

Jak widzimy z powyższych uwag, aby stać się sprawiedliwym sędzią-recenzentem dzieł historycznych, potrzeba nie lađa kwalifikacji intelektualnych i moralnych.

Do pierwszych należą: a) znajomość przedmiotu (przy specjalizacji znamy najczęściej tylko strefy pograniczne), b) znajomość literatury przedmiotu, c) orientacja wśród zagadnień i wartości poznawczych.

Do drugich, tj. kwalifikacji moralnych, zaliczymy: sąd sprawiedliwy i subtelny, rozróżniający te różne punkty widzenia, o których mówiliśmy wyżej — i wyższość nad pobudki osobiste. Jakkolwiek tedy starość nie chroni człowieka od uprzedzeń i uraz, byłoby lepiej, żeby na fotelach sędziowsko-recenzenckich siadywali ludzie zrównoważeni, o ambicjach już zaspokojonych, z wyrobioną miarą porównawczą. Taki areopag może mieć i dla autorów i dla młodszych recenzentów wielką wartość wychowawczą. Jego rzeczą byłoby stosować naokoło ten umiar, który by początkujących historyków nie popsuł poślizgnięciem, ani nie zmroził zbytnią surowością.

Praktyka, nie tylko nasza, daleka jest od nakreślonego wyżej ideału. Powagi naukowe uchylają się od pisania recenzji. Bywają książki tak mocne, a tak nieprzyjemne, że chciałoby się je zamilczeć na śmierć. Redakcje z konieczności zamawiają je więc u uczniów i czeladników. Ci albo poczynają sobie zbyt nieśmiało, albo zbyt zuchwale. Skłopotany zamówieniem recenzent wysila się nad znalezieniem dziury, która by mu pozwoliła okazać samodzielność sądu, albo przybiera ton lepszego znawcy przedmiotu (*Besserwisser*), albo próbuje wykazać, czego autor jeszcze nie zbadał lub nie powiedział. Czytujemy tedy recenzje różnych typów. Askenazy za *Sainte Bouve'm*, *Macaulay'em* i *Sorelem* stworzył wzór essayu (*Wczasy historyczne*). Pisał tylko o rzeczach, do których mógł dorzucić ze swej skarbnicy efektowne jakieś komentarze, dodatki czy rewelacje. Powstawały stąd studia samodzielne z wartościowymi przyczynkami, ale często dalekie od nieomyślności, często bardzo zaczepne, nigdy nie odpowiadające naszym pedantycznym wymagom. Skałkowski, omawiając książkę, robił z niej przedmiot nowej hermeneutyki, w czym bodaj szedł za przykładem *Korzona*. Czasem z recenzji powstawała praca większa od recenzowanej: przykładem niech będzie rozbiór artykułu *Czermaka* O próbie reformy sejmowania 1658-61 r., przez *Sawczyńskiego*. *Siemieński* przystępował do recenzji z największą nieufnością i najsurowszymi wymogami formalnymi (np. nie uważał za dostateczną dokumentację wg archiwaliów dalekich, nieleżących pod ręką). Przeciwnie *Krzemiński* zaryzykował pogląd, że go jako recenzenta akta nieogłoszone, a znane krytykowanemu autorowi, nie obchodzą. Czytywało się recenzje-inwektywy, recenzje-porachunki. Askenazy napiętnował takie postępowanie oceniacza, co wybiera z dorobku niesympatycznego autora przedmiot najmniejszy, aby na nim wyładować całą moc krytyczną. Jedną z oznak takiej intencji bywa to, gdy recenzja ukazuje się nie w porę, z dużym opóźnieniem. Chodziło Askenazemu o ataki *Smoleńskiego*, który najpierw zaczął drobne jego studium pt. *Odgłosy Targowicy*, a potem ostro zaczął jego uczniów: *Kukiela*, *Sokolnickiego* i przez omyłkę *Nankego*. Sam Askenazy nie ustrzegł się zresztą, tej samej słabości, którą zarzucał przeciwnikowi. Jego polemika z *Dembińskim* o publikację depesz *Alopeusa* miała dowieść skrajnej tezy, że depesze przekupionego dyplomaty jako źródła historyczne są bez wartości; jeżeli nawet w tym wypadku nie powtórzyła się zwy-

kła przygoda polemistów: qui nimis probat, nihil probat, to w każdym razie wynik starcia nie był proporcjonalny do wystrzelanej amunicji.

Zadną miarą nie można się pogodzić z pretensją powag do wygłaszania apodyktycznych potępień w najwyższej instancji bez uzasadnienia tychże, jak to praktykował Askenazy w „Napoleonie i Polsce“ oraz w „Uwagach“. Zasadą sądu naukowego, jak i każdego innego jest, „audiat et altera pars“, a gdzie się obroni w sposób dostępny dla czytelnika autor, o którym ktoś inny ogłosił na placu publicznym: „bez wartości“? Takie sumaryczne oceny są dopuszczalne jedynie, gdy powtarzają ocenę przedtem umotywowaną fachowo w czasopiśmie, albo w osobnej publikacji, o ile zganiony autor nie skorzystał z prawa do samoobrony, albo obronić się nie potrafił. Niewątpliwie wiele krytyk przebrzmiało bez skutku i poszło w zapomnienie; czasem trzeba przypomnieć swoje lub cudze sprostowanie błędu w sposób dobitny (charakterystyczne pod tym względem były losy interpretacji przywileju mielnickiego, którą przyjęto, zdaje się dopiero, kiedy ją zaakceptował uczony, słusznie uważany za najlepszego w danej epoce specjalistę).

Od czasu do czasu krytycyzm wobec panujących poglądów nabrzmiewa tak dalece, że dochodzi do sumarycznej r e w i - z j i . . W zasadzie trudno mieć coś przeciwko podobnym rozrachunkom, bo nawet wówczas, gdy rewident atakuje gołosłownie, ale wymownie, atakowani sięgają do arsenału po nowe źródła. Często dochodzi do odbronzowania pomnikowych postaci, rzadziej do rehabilitacji. Za naszej pamięci przeszli przez taki proces rewizyjny św. Stanisław, Kazimierz Jagiellończyk i jego synowie, królowe Bona i Barbara, Batory i Zamoycki, Władysław IV i Jeremi Wiśniowiecki, Ludwika Maria i Sobieski, Stanisław Leszczyński, biskup Sołtyk, Kościuszko, Wielopolski. Dobrze bywa, gdy pobudkę do rewizji daje gruntowne poszukiwanie bez rewizjonistycznego nastawienia. Ileż to postaci oświecił przygodnie na nowo Wł. Pocięcha przy okazji badań nad królową Boną. Gorzej, gdy ktoś z hałasem, dla sensacji, wypróbował swoją moc krytyczną na jednym odcinku, dyskredytuje w oczach czytelników prasy codziennej cały dorobek, cały sposób myślenia dawniejszych badaczy, których trudu wcale nie skontrolował.

Skoro zaś sam krytycyzm nie jest nieomylny ani bezgrzeszny, to nie dość dawać mu pouczenia, trzeba go osadzić na właściwym miejscu. W każdej narodowej historiografii powinien istnieć naczelny organ krytyczny, skąd rozbrzmiewałyby najsprawiedliwsze sądy, i gdzie bronić się mógłby każdy podsądny. I ogół inteligentny powinien wiedzieć o istnieniu takiego forum. W Polsce organem takim jest „Kwartalnik Historyczny”; szkoda tylko, że nie wszyscy uznają zasadniczy obowiązek pisywania tam rozbiórów na propozycję redaktora.

W Kwartalniku skupiła się lwia część naukowych polemik, zwykle między recenzentami i recenzowanymi. Tam rozprawiał się T. Wojciechowski z „Plemieniem Kadłubka”, tam rozbiór „Historii Ustroju Polski” Kutrzeby pióra Balzera rozwinął się w niezmiernie pouczającą wymianę zdań, która wzbogaciła wiedzę o naszym państwie w XIV i XVI wieku. Z innych owocnych polemik wspomnieć warto o sporze zagranicznym między uczonymi niemieckimi o genezę wojny siedmioletniej, w Szwecji spór o rolę historyczną Karola XII, u nas jeszcze o teorię najazdu, o tło historyczne Trylogii Sienkiewicza. Niestety, prawie nigdy taki spór nie kończył się zgodnym stwierdzeniem jednej prawdy przez antagonistów ani też orzeczeniem poważnych superarbitrów. Dlatego wydaje się bardziej celowe, by zwolennicy sprzecznych poglądów zwalczali się nawzajem tomami, a nie artykułami, a już w żadnym razie nie na szpaltach prasy codziennej: tak właśnie, drogą coraz głębszych dalszych badań, a nie przez same spory dialektyczne rewidowali poglądy na rewolucję francuską Michelet, Taine, Aulard, Sagnac, Mathiez, Madelin i inni.

Dzieła zbiorowe, stworzone wspólnym wysiłkiem kilku mózgów, powinnyby być oceniane przez kilku znawców. Publikacjom ważnym, zasługującym na wielostronne oświetlenie, warto przed ogłoszeniem recenzji poświęcać dyskusję z udziałem znawców. Polemiki, zgodnie z dobrym obyczajem publicystycznym należałoby prowadzić w tym samym piśmie, w którym zostały wszczęte, ale ponieważ uczeni nie łatwo przyznają się do błędu, przeto po skorzystaniu przez pierwszego referenta czy dyskutanta z prawa ostatniego głosu, jeżeli do zgody nie doszło, przydałoby się fachowe kolegialne orzeczenie o wyniku sporu na łamach najpoważniejszego organu.

Ale nie koniec na tym. Mnóstwo sporów naukowo-historycznych ma charakter międzynarodowy, a jeżeli do nich prze-

ważnie nie dochodzi, to tym gorzej dla prawdy historycznej: po prostu każda grupa narodowościowa pisze dla siebie, mało się troszcząc o to, czy trafią do przekonania cudzoziemcom, lub udając, że głosów krytycznych spoza kordonu nie słyszy. Łatwo być w takich warunkach nieomylnym. Ale jeżeli ideał obiektywnej prawdy jednakowej dla Polaka, Niemca, Francuza, Rosjanina, obowiązuje nas w jakiegokolwiek mierze, to ludzie różnych języków powinni by jak najczęściej zasiadać do wspólnej pracy nad tym samym zagadnieniem. Póki zaś to jest nie do osiągnięcia, wydaje się słusznym, po pierwsze, udzielanie głosu innoplemiennym krytykom w organie recenzji każdego narodu, po wtóre, stworzenie instancji-publicacji, przed którą ważniejsze spory tego pokroju znajdowałyby możliwie przedmiotowe oświetlenie.

Jan Korzonek

Święta Teresa z Lisieux

„Spotkanie” z Van der Meersch

Maxence Van der Meersch. „Pisarz katolicki”. Wielki. Może wielki, ale czy katolicki? — Odpowiedź zależy od znaczenia, jakie ktoś wiąże z tym przymiotnikiem, gdy zestawia powyższe dwa wyrazy. Nikt nie zaprzeczy, że autor „Corps et Ames” umiał niekiedy po katolicku pisać. I sam zaliczał się do pisarzy i apostołów katolickiej myśli ¹⁾. A jednak — chociaż naprawdę trudno nam w to uwierzyć — był on tylko, jak tego dowodzą jego krytycy, albo wiecznym katechumenem, albo katolikiem niepraktykującym ²⁾.

Jego biografia Świętej z Lisieux „La Petite Sainte Thérèse” (Paris, Michel, 1947 ³⁾) już dawno przeszła granicę 100 tysięcy egzemplarzy nakładu. Nazwisko pisarza i obrany temat musiały znaleźć głęboki oddźwięk zarówno wśród czytelników Van der Meerscha, jak i wśród czcicieli Świętej karmelitanki. W ocenie pracy zdania były podzielone. Jedni dziękowali pisarzowi, mimo pewnych zastrzeżeń, za przybliżenie człowiekowi o słabej woli — smutnym dziedzictwie naszych czasów — ideału świętości ⁴⁾. Inni — poddali jego hagiografię druzgocącej krytyce.

¹⁾ Carrefour, 11 luty 1948.

²⁾ Artus V., Dom, O. S. B., *Le roman d'une âme ou son histoire?* s. 227. W dziele zbiorowym, wydanym przez ks. Combes'a pt. *La Petite Sainte Thérèse de Maxence Van der Meersch devant la critique et devant les textes*, Paris, Éditions Saint-Paul, 1950, stron 562. Składamy na tym miejscu najserdeczniejszą podziękę Karmelowi z Lisieux za przesłanie naszemu Wydawnictwu tego znakomitego dzieła. W artykule będziemy cytowali tę książkę skrótem: Critique.

³⁾ Cytowane przez nas literą M.

⁴⁾ Pourquoi n'y aurait-il pas une sainteté pour les volontés courtes, celle qui convient à notre temps? Il faut remercier Van der Meersch de nous l'avoir dit. Rouquette R. S. J., *Un témoignage spirituel*, Van der Meersch devant Thérèse de Lisieux, Études, novembre 1947, s. 261. Por. również Dobraczyński Jan, *Spotkania z Van der Meersch*, Tygodnik Powszechny, 15 kwietnia 1951 r. Już po napisaniu artykułu ukazał się

Van der Meersch dawał w tej sprawie dwukrotnie wyjaśnienia na łamach „Carrefour“. W pierwszym artykule „Il y a cinquante ans...“ z 1 października 1947 roku autor jeszcze wyraźniej sprecyzował teologiczne zagadnienie swej książki. W drugim — z dnia 11 lutego 1948 r. — „pod wpływem przyjaciela“ wycofał się z wielu punktów poprzednio zajmowanego stanowiska, których absolutnie nie dało się obronić. Zakończenie wypowiedzi utrzymane jest jednak w stylu egzystencjalnego jej tytułu: „Bóg dał mi łaskę, że jestem czytany“.

Przedwczesna śmierć wielkiego pisarza nie uciszyła dyskusji nad wartością czy też bezwartością jego terecjańskiej hagiografii.

1) Niewielki, 263-stronicowy tomik „Małej świętej Teresy“ ozdobiono wiele mówiącą opaską: „Non plus la docile petite sainte, mais une magnifique VIERGE GUERRIÈRE“. Taką jest teza autora.

Przeżycia Świętej w domu rodzinnym, szkole i w związku z podróżą do Rzymu każe autor uważać za prolog do „dramatu“. Za problem stawia sobie Van der Meersch odtworzenie autentycznej postaci świętej Karmelitanki i jej „małej drogi“.

Główna „persona“ dramatu to Teresa, „dziewica walcząca“. Innym osobom, biorącym udział w akcji, należy w myśl autora rozdać role w następujący sposób:

bezsilna pocieszycielka — Matka Genowefa ⁵⁾

kat — Matka Maria Gonzaga ⁶⁾.

pomocnice kata — Siostry Karmelu w Lisieux ⁷⁾.

Autor „Corps et Ames“ przeprowadza akcję zgodnie z narzuconym z góry charakterem poszczególnych ról.

Rozwiązanie dramatu, naprawdę tragiczne, łączy się z modnym od czasów Van der Meerscha pojęciem „świętości-niepowodzenia“ (sainteté — échec). Wszystko w naszym życiu

29 lipca 1951 r. również w Tygodniku Powszechnym drugi artykuł Dobraczyńskiego o „La Petite Sainte Thérèse“. Zdaje się, że całą sprawę pisarza trzeba by ująć nieco prościej: Można słusznie mieć zastrzeżenia względem formy niektórych krytyków Van der Meerscha, można nawet zrozumieć psychologię autora „Corps et Ames“, ale nie podobna obronić go przed zarzutami wypaczenia źródeł, dowolności ich interpretacji, a nawet niekatolickiego ujęcia samego tematu.

⁵⁾ M, s. 117.

⁶⁾ M, s. 95.

⁷⁾ „Aux cruautés de ses bourreaux elle (Thérèse) répond en leur faisant du bien...“ M, s. 123.

wewnętrznym ma według jego przekonań prowadzić do katastrofy, z której ucieczką jest „droga dziecięctwa“, polegająca na znoszeniu swej poznanej nędzy.

Książkę Van der Meerscha czyta się jednym tchem. Dawno już nie pisano o świętych z taką miłością. Wybitny pisarz rozkochany jest w postaci Teresy, w swym „małym Pascalu“⁸⁾, „wielkim poecie“, „filozofie“⁹⁾. Każde niemal słowo nasycy prostym, a jakże bogatym kolorytem.

Po kilkunastu stronach tej niezwyklej lektury, gdzie każde niemal zdanie ożywia w nas coś lub zabija, odczuwamy wyraźny niepokój. A im dalej się czyta — tym mocniej narasta świadomość, że zacierają się kontury obiektywnej prawdy. Czujemy, jak Van der Meersch każe nam przechodzić nad przepaścią swych ryzykownych konstrukcji. Powieść!

W końcu — uczucie głębokiej przykrości. Stajemy. Droga zamknięta. Myśl ta narzuca się zwłaszcza wówczas, gdy autor „Corps et Ames“ niezwykle swoiście odcyfrowuje nieznane mu zdaje się bliżej pismo ascezy i mistyki katolickiej. Przynajmniej co piąte zdanie — chociaż autor stara się trzymać kurczowo resztkami rwących się nici nauki Kościoła — jest bliższe każdej innej religii, aniżeli katolickiej. A najsmutniejszy chyba jest nieświadomy pewnie konflikt pisarza z dogmatem, konflikt, którego „La Petite Sainte Thérèse“ jest nieodpartym świadectwem.

Wolelibyśmy raczej, aby nasz sąd w tej mierze był mylny. Lecz teksty są zbyt wyraźne, autorytet zaś najwybitniejszych znawców duchowości terezańskiej, takich jak Combes i Noché, utwierdza nas w tym przekonaniu.

Tragiczne nieporozumienie. Van der Meersch miał niewątpliwie najlepsze zamiary. Zdawał sobie dobrze sprawę, co już dawniej zauważył Pius XII, że w postaci świętej Teresy zanikły w codziennym jej kulcie prawie wszystkie te rysy, które tchnęły mocą. Zamieniono je na wątpliwej wartości monetę taniego uśmiechu i życia, gdzie wszystko układało się tak łatwo jak w bajce dla małych dzieci. Około Świętej z Lisieux stworzono legendę, którą za wszelką cenę trzeba było zburzyć, mimo ryzyka ewentualnych oskarżeń i zgorszenia

⁸⁾ M, s. 43.

⁹⁾ M, s. 21.

jakby chodziło naprawdę o jakieś straszne świętokradztwo¹⁰⁾. „Wdzięk, uśmiech, młodość, pogoda“¹¹⁾ stanowiły ową przędzę, na której tkano pasma fałszu. Nawet zewnętrzna postać Teresy zdawała się tak niewiele zachowywać prawdziwych jej rysów.

Nie naszą rzeczą jest szukanie przyczyn, dlaczego tak się stało, mimo szlachetnych usiłowań Karmelu z Lisieux¹²⁾, czuwającego nad zachowaniem prawdziwego oblicza duchowości Teresy, mimo tylu i to tak cennych źródeł do poznania typu jej świętości¹³⁾. Może zawiniło tu znane w psychologii religii prawo „umniejszania myśli bożych na miarę ludzką“¹⁴⁾, może wpłynęły na to okoliczności niezwykle szybkiej beatyfikacji i kanonizacji, może też prądy kulturalno-religijne. W każdym bądź razie faktem jest, że retuszowano fotografie Świętej¹⁵⁾ w stylu pensjonarskim końca 19-go wieku. Zretuszowano również — za specjalnym pozwoleniem Teresy — jej „Dzieje duszy“¹⁶⁾. Podobny los spotkał zapewne jej listy. Na dowód tego można przytoczyć, że ten sam list jest cytowany w podwójnej wersji przez tych samych wydawców¹⁷⁾, wiadomo też powszechnie, że z dwóch, trzech listów składano jeden¹⁸⁾. Ostatnie nawet słowa Świętej są także „légèrement modifiées“ z różnych, może i słusznych przyczyn¹⁹⁾.

¹⁰⁾ M, s. 246.

¹¹⁾ Ibid., s. 228.

¹²⁾ Jedno jest dla nas tylko zagadką, dlaczego trzeba było czekać aż pięćdziesiąt kilka lat, aby pierwszy dopiero O. Noché T. J. mógł się dostać do decydujących w tej mierze dokumentów archiwum klasztoru Lisieux? „Il ...obtient communication de documents d'archives dont nul biographe n'avait encore eu la possibilité de prendre connaissance ou l'occasion de tirer parti“. Critique, s. 14.

¹³⁾ Z nowszych stosunkowo rzeczy moglibyśmy wymienić: Sainte Thérèse de Lisieux, Essai de Psychologie surnaturelle, Paris 1939, Ojca de Boissieu O. P.; Sainte Thérèse de Lisieux, Paris 1946, Ojca de Philippon O. P.; Introduction à la spiritualité de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Paris 1946, A. Combès'a.

¹⁴⁾ Tego zdania jest O. Wulf, S. J. Por. Geist und Leben, Heft 3, Oktober 1947, s. 194.

¹⁵⁾ Słusznie Van der Meersch gorszy się z „syntez fotografii“ Świętej.

¹⁶⁾ Por. Novissima Verba, Office Central de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Lisieux; 16 lipca, s. 85.

¹⁷⁾ Por. Rouquette, dz. c., dopisek 1 na s. 258.

¹⁸⁾ Hillig Fr., S. J., Zur ersten Gesamtausgabe der Briefe der heiligen Theresia vom Kinde Jesu, Geist und Leben, Oktober 1949, s. 322. Listy te po raz pierwszy w ich autentycznym brzmieniu wydał Combès A., pt. Lettres de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Office Central de Lisieux, 1948. Były one częściowo tylko nam dostępne z niekompletnego tłumaczenia niemieckiego.

¹⁹⁾ Por. „Avertissement“ do Novissima Verba.

Niektóre z powyższych przejawów są zrozumiałe, gdy uwzględnimy chociażby to, że w wielu wypadkach sam pietyzm nakazywał dyskrecję przed ciekawymi i chciwymi sensacji oczyma osób postronnych. Niekiedy zaś zbyt ścisła łączność tych spraw z żyjącymi jeszcze ludźmi zmuszała do chwytania się wszelkich uczciwych środków, by zabezpieczyć przekazanie miłości bliźniego czy też sekretu.

Van der Meersch gorszył się z retuszu fotografii świętej Teresy²⁰⁾. I słusznie. Wolelibyśmy jedną autentyczną podobiznę Karmelitanki z Lisieux aniżeli uwagi²¹⁾, że była ona podobna do Wielkiej Teresy i że rysopis jej można by bez zmian stosować do godnej imienniczki. Swoisty zaś smak pensjonarskich obrazków zdawał się zamazywać prawdę rzeczywistości. Ideę „une Vierge guerrière“ podsunęła autorowi „Corps et Ames“ fotografia św. Terenii w trumnie, zdjęcie w niczym niepodobne do słodko mdławych twarzyczek anioła Karmelu, sprzedawanych po odpustowych kramach i zamieszczanych nawet w żywotach Teresy. Opatrzył ją podpisem „d'après une photo inédite“ i snuł charakterologiczne uwagi z fizjognomii Świętej. Fachowa jednak krytyka stwierdziła, że wszystkie egzemplarze pierwszych wydań autobiografii zamieszczają tę właśnie fotografię. Zdumienie wzrasta, gdy wyszło na jaw, że dlatego usunięto ją z wydań późniejszych, bo była *retusowana*. Van der Meersch popełnił pierwszy błąd nieprzebaczalny: Zamiast wycofać natychmiast zdjęcie, pozwolił na odbicie go w następnych tysiącach nakładu „La Petite Sainte Thérèse“ z niezmienną uwagą: „według fotografii niewydanej“.

O ileż słuszniejszą drogę wybrała I. F. Görres, dając w swym wspaniałym studium²²⁾ o Teresie kilka wartościowych fotografii wybranych z „Benediktinische Monatschrift“ i z „Les Annales de S-te Thérèse de Lisieux“, fotografie naprawdę uczłowieczonej świętości. Widzimy z nich, że Teresa jest wybitnie piękna, ale styl jej piękności odbiega daleko od ustalonych rysów jej obrazków.

2) Jeżeli może trudno byłoby obronić słuszność twierdzenia, że Van der Meersch nigdy nie używa słownictwa Te-

²⁰⁾ M, s. 248.

²¹⁾ Dzieje duszy, Przemysł, Karmelitanki bosc, 1947, s. 237..

²²⁾ Das verborgene Antlitz, Freiburg, Herder, 1949.

resy w sensie ścisłym, zgodnym ze znaczeniem, jakie posiada ono w kontekście²³⁾, to jednak zdarza mu się to dosyć często²⁴⁾. Niekiedy nasuwać się może wrażenie, że miejscami chyba świadomie wypaczył myśl terecjańską²⁵⁾. Zaznacza on bowiem²⁶⁾, że urywki „ujęte w cudzysłów są wzięte dosłownie z „Dziejów duszy“ czy też „Rad i wspomnień“. Tymczasem, jak to stwierdził po drobiazgowej konfrontacji tekstów O. Noché, cudzysłowy zamykają zdania, które nie są ściśle przytoczone za ich oryginałem, albo nawet wprost nieautentyczne²⁷⁾.

Część tekstów jest wzięta z artykułu O. Ubalda²⁸⁾, wiadomo zaś, że uznał on własne błędy dotyczące swej sensacyjnej „biografii“ Teresy.

Idea przewodnia pracy autora „Femmes à l'encan“ była słuszna. Chciał uczłowieczyć postać Świętej, ukazać ją swym czytelnikom w prawdziwym obrazie²⁹⁾.

Jak więc wygląda „Dziewica walcząca“ w latach dziecięcych? Sylwetka Tereni odtworzona przez Van der Meerscha jest na ogół zgodna z rzeczywistością. Na ogół tylko. Święta była dzieckiem inteligentnym³⁰⁾, o bogato rozwiniętym zmyśle logiki³¹⁾, o niezwykle silnej woli i dzieckiem pełnym energii³²⁾, wrażliwym, nerwowym, skłonny do płaczu i skrupulatnym³³⁾. Miłość względem otoczenia, delikatność, subtelność, nadzwyczajna zdolność do przechowywania w pamięci faktów przeszłego życia, stałość postanowień...³⁴⁾. Ale na dalsze rysy charakterystyki już trudno się zgodzić. Teresa miała być dzieckiem

²³⁾ Critique, s. 16.

²⁴⁾ Ibid., s. 126.

²⁵⁾ Dla przykładu jeden z wielu tekstów: „...mon frere, que la bonté et l'amour misericordieux du coeur sont peu connus“ cytuję Van der Meersch Teresę na stronie 178, wyprowadzając mocno dla katolika niezrozumiały wniosek: „Il est vrai que pour jouir de ces trésors, il faut s'humilier, reconnaître son néant“. Tymczasem w Dziejach duszy jest mowa o dobroci i miłości, miłosiernej Serca Jezusowego.

²⁶⁾ Dopisek na s. 11.

²⁷⁾ Noché A. S. J., La réponse des textes et des archives, Critique, s. 281.

²⁸⁾ Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, comme je le connais, Etudis Franciscans (Barcelona) styczeń 1926 r.

²⁹⁾ Por. M, s. 251.

³⁰⁾ M, s. 13.

³¹⁾ M, s. 17.

³²⁾ M, s. 53 i 56.

³³⁾ M, s. 41.

³⁴⁾ M, s. 22.

rozpieszczonym. Van der Meersch powtarza to aż do znudzenia ³⁵⁾. Rozpieszczonym? Ależ naoczni świadkowie mówią raczej coś wręcz przeciwnego ³⁶⁾. Miała być dzieckiem upartym i pysznym? ³⁷⁾ Czy można tak sądzić na podstawie faktu, że nie chciała kiedyś pocałować ziemi za obiecany przez matkę sou. Dzieckiem kokietyrjnym? ³⁸⁾. Tym mniej chyba. Pragnienie włożenia takiej a nie innej sukienki nie może być podstawą wyprowadzenia ogólnej cechy psychicznej.

Jeżeli dom rodzinny jest dla każdego człowieka gniazdem, to wypada stwierdzić, że nigdy tego słowa nie używano w pełniejszej mierze, jak gdy nim określano stosunek uczuciowy młodziutkiej Teresy do swoich najbliższych, kochających ją wielką chrześcijańską miłością. W ostatnich miesiącach pobytu Świętej w domu rodzinnym skryształizowało się ostatecznie powołanie jej do zakonu.

Było to rzeczą naturalną, że ci, od których zależało przyjęcie, zachowywali daleko idącą ostrożność w dopuszczeniu dziewczęcia do życia w Karmelu. Van der Meersch widzi w tym ludzką złośliwość. Czemu, nie wiadomo ³⁹⁾.

³⁵⁾ M, s. 35, 39, 61.

³⁶⁾ Chociaż postronne osoby odnosiły niekiedy wrażenie, że Teresa była w latach dziecięcych „pieszczochem“, sama Święta mówi wyraźnie w Dziejach duszy: „Nie mogę powiedzieć, by (ojciec) mnie rozpieszczał“. Celina zaś dodaje: „Teresy nie rozpieszczano. Mój ojciec jej nie rozpieszczał, a tym mniej siostry“. (Summarium II, Sacra Rituum Congregatio Emo ac Rmo Dno Antonio VICO Praefecto relatore, Bajocen, et Lexovien. Beatificationis et Canonisationis Servae Dei Sor. THERESIAE A PUERO JESU Monialis Professae Ord. Carmelitar. Excalceatarum in Monasterio Lexoviensi: POSITIO SUPER VIRTUTIBUS, Romae, 1920, § 163 — 164, s. 87).

³⁷⁾ M. s. 12, 14, 41. Warto zwrócić uwagę, z jak wielką ostrożnością należy postugiwać się w charakterystyce Teresy źródłami listów z okresu dziecięcych lat Świętej. W *N o v i s s i m a V e r b a* mamy następującą scenę: „Jestem pewna, że mama powiększała niektóre z twych-błędów dziecięcych, donosząc mi o nich, aby móc mi coś dowcipnego napisać“. (Matka Agnieszka od Jezusa). „Myślę, że masz rację“. (Św. Teresa). 27 maj, s. 17.

³⁸⁾ „Absolutnie nie było w niej żadnej próżności. Obojętna, gdy chodzi o ubiór“. (Zeznanie ustne Celiny, S. Genowefy od św. Oblicza, dane O. Noché w sierpniu 1949 r.). Leonia, jedna z siostr Teresy zaznacza, że nie widziała jej nigdy przyglądającej się sobie w lustrze, co więcej uważa, że Święta nie zdawała sobie nawet sprawy ze swej piękności.

³⁹⁾ „Genau besehen, ging es bei Thereses Prüfungen recht natürlich und gewöhnlich zu; vor allem fehlt vollständig: ...Böswilligkeit der Gegner... Armer Kanonicus Delatroëtte. Er ist in die meisten Theresienbücher als der „schwarze Mann“ eingegangen, als der rauhe, herzlose, trockene Pedant, der allein das Wehen des Heiligen Geistes und die Holdseligkeit des auserwählten Kindes nicht verspürt hat, der einer Heiligen nicht einmal mit legitimen Paragraphen — nein, nur mit seinem stu-

Autor zaczyna główną akcję swej książki od chwili, gdy przełamane zostały w końcu wszystkie trudności i Teresa osiągnęła to, co było palącym pragnieniem jej młodych lat. I znowu nieporozumienie. „Dla niego dramat Teresy — pisze Combes — rozwija się na ziemi w walce przeciw środowisku, w przejawach — zresztą wspaniale zaobserwowanych — jej miłości względem zakonnych siostr. Miłość Boga nie znajduje miejsca w owym życiu, gdzie w rzeczywistości była wszystkim. Tajemnicze przestawanie duszy Teresy ze Stwórcą pozostało dla niego ziemią nieznaną. A przecież ono właśnie stanowi prawdziwe życie świętych. Za tło dramatu, jaki zamierza nakreślić, uważa środowisko Karmelu. Tło to chce odtworzyć w ramach historycznych. Pisze: „Krata Karmelu zapadła za małą Teresą. Zaczyna się dramat“⁴¹⁾).

Dla wszystkich choć nieco obeznanym z historią duszy Teresy, dla wszystkich, co zdają sobie sprawę, że jej życie wewnętrzne w niejednym punkcie przypominało Golgotę, będzie to niemiłym zdziwieniem, iż zostało ono tak bardzo spłycone przez wielkiego skądinąd pisarza, tak symplicystycznie ujęte⁴¹⁾. Hostia „miłosiernej Miłości“⁴²⁾ pod piórem autora „Corps et Ames“ stała się w zgromadzeniu ofiarą nienawiści swych siostr zakonnych i przełożonych.

Warto się przyjrzeć tym „katom“.

Prawda ludzka jest niestety tak ściśle związana z kątem patrzenia na nią. Pytanie jest proste: Czy Karmel w Lisieux był oazą świętych, czy też środowiskiem zbrodni, lub czymś pośrednim, bardzo jednak zbliżonym do pierwszego bieguna: widownią dobrej woli a czasem małości, płomiennego kochania Boga a niekiedy — w poszczególnych wypadkach — niedorozwoju myśli Chrystusowej? Odpowiedzi są powikłane.

O. Gotfryd Madelaine, naoczny świadek życia karmelitanek i Teresy, utrzymuje, że „Lisieux obejmowało w swych murach bardzo święte dusze“. Kanonik Delatroëtte miał się znowu kie-

ren Eigensinn bewaffnet die Tür zu ihrer Sendung und zu ihrem Glück versperren wollte. Görres, dz. c., s. 182 — 183. Tymczasem tylko znajomość konkretnego życia karmelitańskiego i słabe zdrowie Teresy oraz jej młode lata były przyczyną jego ociągania się z przyjęciem świętej do konu. Ibid., s. 183.

⁴⁰⁾ M., s. 62.

⁴¹⁾ Combes, Critique, s. 133.

⁴²⁾ Por. Akt oddania się Miłości Miłosiernej na ofiarę całopalną. Dzieje duszy, s. 232 nn. Por. Martin, Pour aimer le Bon Dieu... Luçon, s. 31.

dyś wyrazić do zakonnic Karmelu: „Ludzie spaliliby wasz klasztor, gdyby wiedzieli, co się w nim dzieje“.

Obydwa zdania są z pewnością autentyczne. Van der Meer-schowi bardzo dogadzało to drugie ⁴³⁾, bo ono jedynie odpowiadało schematowi, w który zamknął dramat Teresy.

Co się działo w Karmelu?

Niewątpliwe, rzeczywiste niedociągnięcia widziała u swych zakonnych siostr sama Teresa. Zwracała im na nie uwagę, wynagradzała Chrystusowi za ich błędy. Ale widziała również głębie ich cnót. Karmel bowiem w Lisieux przedstawiał w rzeczywistości przeciętny, prowincjonalny klasztor, gdzie starano się za wszelką cenę służyć Bogu doskonale w myśl przyjętych ascetycznych wskazówek, chociaż gubiono się czasami w małostkowych przeżyciach zewnętrznych i wewnętrznych. Świat kultury, świat „duchowości“, w jaki weszła Teresa, nie był niższy niż gdzie indziej, chociaż trudno go idealizować ⁴⁴⁾.

Karmel nie potrzebował jednak za cenę „być albo nie być“ ekspiacji Teresy, bo jeśli i popełniano w nim grzechy, to bardzo małe i prawie zawsze tylko takie, które teologia nazywa materialnymi. Podkreślić należy z całą stanowczością, wbrew zdaniu Van der Meerscha ⁴⁵⁾, że Lisieux spełniałoby swą rolę bez św. Teresy, a chociaż to wydać się może pomniejszaniem roli Anioła Karmelu, można twierdzić: Lisieux dążyłoby do świętości nawet bez Teresy.

Na nową nowicjuszkę patrzono jako na wzór doskonałości. „Za życia służebnicy Bożej... przede wszystkim w ostatnich miesiącach jej życia uważano ją w zgromadzeniu jakby za małą świętą. Ta opinia była między nami powszechna“ ⁴⁶⁾. Nie myślano wprawdzie o beatyfikacji ⁴⁷⁾, ale nikt chyba nie będzie brał tego za złe zakonnym współsiostrom Teresy, która cieszyła się ogólną miłością Karmelu, że niewielka część karmelitanek nie widziała w niej nic, co można by po jej śmierci przekazać do Tours czy innych bratnich klasztorów, nie dostrzegała u Teresy „uciążliwej praktyki ćwiczenia się w cnocie“.

Czy prawdą jest zatem to, co pisze Van der Meersch, że Święta była wystawiona na ustawiczne „ukłucia cierni“, na

⁴³⁾ M, s. 71.

⁴⁴⁾ Görres, dz. c., s. 239 nn.

⁴⁵⁾ M, s. 72.

⁴⁶⁾ S u m m a r i u m II, § 2886, s. 1012.

⁴⁷⁾ Ibid., § 2833, s. 980.

owe małe udręki, jakie potrafiła stworzyć wyobrażenia zakonnice, które klasztor zamiast uświęcić pogrążał w ustawicznym niezadowolaniu?

Autor „Femmes a l'encan“ cytuje fakty: Odgrzewany x razy śledź, robaki w sałacie, wyśmiewanie się ze Świętej i choroby jej ojca, niedbała pielęgnacja chorej... Co o tym sądzić?

Odgrzewana ryba. Jest to prawda. Ale podano ją Teresie nie ze złości, tylko z nieuświadomionego egoizmu i zachwytu nad cnotą Teresy⁴⁸⁾. Robaki? Niedbale wymyto sałatę i podano ją ze znajdującą się w niej gąsienicą. Żartowano też, że habit jest nieco niedopasowany do postaci Świętej, ale trudno doszukać się w tym złośliwości. Do pielęgnacji w chorobie powrócimy poniżej, zależała ona bowiem wyłącznie od przełożonej, Matki Marii Gonzagi. Wyśmiewanie się z choroby ojca byłoby czymś brutalnym i nieludzkim, lecz pochodziło ono od jednej duszy prostackiej, a może nawet psychicznie chorej. Była to, jak sądzimy, raczej wzmianka o ojcu Świętej, wzmianka niewątpliwie bolesna. Któż może jednak mówić o złośliwości i nienawiści zakonnice względem Teresy, której wskazówki i rady dla większości sióstr były poniekąd drugą ewangelią⁴⁹⁾.

Już przed Van der Meersch'em wspomniano o prześladowaniach Teresy w zgromadzeniu. Nieobeznani z historią Karmelu dawali temu wiarę, żądali jednak bliższego określenia ich granic. W „La Petite Sainte Thérèse“ uczyniono z Karmelu katownię. I znowu wielu dało temu wiarę. Tymczasem sylwetki zakonnice, przebywających z Teresą są w znacznej większości nawet promienne⁵⁰⁾. Karmel w Lisieux, po dokładnym zbadaniu sprawy, okazał się klasztorem gorliwym. Mimo braków — wynikłych czy to ze słabości, czy małości ludzkiej — postaci sióstr zakonnych Teresy wylaniają się z powodzi lekkomyślnych zarzutów czyste i prawe⁵¹⁾. Słowem wszystko w Kar-

⁴⁸⁾ S u m m a r i u m I, Sacra Rituum Congregatione Emo ac Revmo Domino Cardinali Hieronymo Maria GOTTI Relatore, Bajocen. seu Lexovien. Beatificationis et Canonisationis Servae Dei Sor. THAERESIAE A PUERO JESU...: POSITIO SUPER INTRODUCTIONE CAUSAE, Romae, 1914. § 69.

⁴⁹⁾ S u m m a r i u m I, § 41.

⁵⁰⁾ C r i t i q u e, s. 131 i 305.

⁵¹⁾ „En réalité le Carmel de Lisieux, à l'époque où sainte Thérèse y vécut, était loin de fair figure de couvent relâché...

Il n'avait plus toutefois la même perfection de régularité qu'en ses origines. Certaines négligences dans la charité, le silence, l'exactitude de la part de quelques religieuses, pourtant estimables...; il y a là de con-

melu tworzyło klimat uduchowiony. Teresa była o tym przekonana. Jej słowa nie wymagają komentarzy, kiedy swym prostym wynurzeniem przekreśla i rozwiewa wszelkie w tym względzie wątpliwości: „Nie mówię: Jeżeli ciężkie jest życie w Karmelu, to słodka w nim śmierć — lecz jeśli słodko żyć w Karmelu, to jeszcze bardziej słodko w nim umierać“⁵²).

Pisarz sądzi nawet, że Teresa pragnęła umrzeć dlatego, że cierpienia przelały się poza brzegi⁵³), gdy tymczasem Święta pragnie iść do nieba, by połączyć się z Chrystusem. Radość krzyża obca mu jest nawet psychologicznie. I przedstawia się tak niewiarogodna, że używa charakterystycznego określenia: „(Teresa) w y d a w a ł a się znowu radosna“⁵⁴). Albo zdanie o dwie strony dalej: „Posiadała najwyższą odwagę, bo zdawała się cieszyć“⁵⁵).

Nie myślmymy jednak, że Van der Meersch nie umie malować barwami jasnymi. Matkę Genowefę np. nazwie „postacią anielską“. I chyba określenie to jest bliskie prawdy, skoro — jak wiemy — Teresa była zdania, że Bóg dał jej łaskę żyć ze świętą⁵⁶).

Ale już w skreślonej przez niego charakterystyce Matki Genowefy tkwią zasadnicze błędy. Autor mylnie sądzi, że była ona „jedyną przyjaźnią“ Teresy i że właściwie ona to podpowiedziała Świętej na jakiej drodze znajdzie Boga.

Matce Marii Gonzadze — przełożonej Teresy — nie szczędzi Van der Meersch dosadnych epitetów. Przypisuje jej „dziwną miłość“ potęgowania i tak już niezdolnego jarzma Teresy. Dziwną miłość, „która przemienia człowieka, co nią żyje, w Kaina, kata, Judasza“⁵⁷), w postać prawie szatańską. Zresztą autor i na to miano się odważa, skoro mówi o „art diabolique“ przeoryszy klasztoru w Lisieux.

Jakże charakterystyczny jest jego sposób patrzenia na Matkę Marię Gonzagę.

cessions à faire à la critique. Précises et très limitées. Mais, au total, un ensemble de moniales vertueuses. Bref, un monastère fervent, sans toujours atteindre à la sainteté“. Noché, *Critique*, s. 302 — 303.

⁵²) *Novissima Verba*, 12 lipiec, c. 66.

⁵³) *M*, s. 166.

⁵⁴) *M*, s. 219.

⁵⁵) *M*, s. 221.

⁵⁶) *Dzieje duszy*, s. 111.

⁵⁷) *M*, s. 95.

Najniebezpieczniejszą odmianą krytyki postępowania człowieka jest uwydatnienie jego nieznacznych cech pozytywnych a równocześnie odmalowanie w czarnych kolorach z całą brutalnością popełnianych przez niego błędów. Wówczas czytelnik odnosi wrażenie bezstronności autora, jego dobrej woli, świadomego szukania obiektywnej prawdy.

Tej metody — świadomie, czy podświadomie, nie wiadomo — użył Van der Meersch już w opisie środowiska Karmelu, a w charakterystyce najznacniejszej w nim osoby — Matki Gonzagi — doprowadził ją do perfekcji.

Obraz stworzony przez autora „La Petite Sainte-Thérèse” jest tak sugestywny i prawdopodobny, przez nagromadzenie „autorytetów”, „autentycznych” wypisków, że mniej obeznany w historią Karmelu w Lisieux czytelnik nawet nie podejrzewa autora o jednostronność ujęcia tematu. Van der Meersch walczy o prawdę, niszcząc ją jednocześnie.

Tak się ma sprawa z Matką Gonzagą. Van der Meersch broni jej przed Ojcem Ubaldem, który zwie ją „naturą egoistyczną”⁵⁸⁾.

Przyznaje jej sporo zalet „sur le plan materiel”⁵⁹⁾. Ale nie zawaha się też nazwać ją osobą „prostaeką”⁶⁰⁾, gwałtowną, straszną⁶¹⁾. Gdy wspomina o jej umartwieniach, dołącza historyjkę ilustrującą słabość przeoryszy: o kotce Minet. W kuchni klasztornej oskubuje się upolowane przez kota ptaszęta i przysmażone podaje się mu w wyborowym sosie. Karmi się ową Minetkę cielecymi płuckami⁶²⁾, gdy tymczasem siostra Teresa otrzymuje jako posiłek po raz szósty odgrzanego śledzia.

I to nie koniec jeszcze.

Van der Meersch posługuje się względem Matki Marii Gonzagi najbardziej bezlitosną bronią: lituje się nad nią. Odrzuca w końcu dalsze zarzuty i sprawę pieczętuje ewangelicznym zwrotem: „kto z nas jest bez grzechu, niech pierwszy rzuci na nią kamieniem”.

⁵⁸⁾ M, s. 69.

⁵⁹⁾ M, s. 71. Co więcej, napisze o niej zdanie: „...qui sut avoir ses grandeurs...” s. 67.

⁶⁰⁾ M, s. 104.

⁶¹⁾ M: s. 78.

⁶²⁾ M, s. 70. Z niewinnego żartu zakonnic, z którego nawet śmiała się sama św. Teresa, Van der Meersch uczynił sprawę wzywającą o pomoc do nieba

— A jeśli M. Gonzaga — spytajmy — została przesadnie, niesłusznie oskarżona? Co wtedy? Czy autor domyślał się, że w takim wypadku trzeba powstrzymać czyjeś ręce, aby nie rzucały kamieni w jego stronę? Kamieni, z których każdy mógł mu przynieść moralną śmierć jako człowiekowi, chrześcijaninowi, a nawet pisarzowi?

Postarajmy się rozwikłać węzeł zarzutów, przeciw Matce Marii Gonzadzie. Na wstępie należy uczynić małą uwagę, że faktów nigdy nie można tłumaczyć w oderwaniu od ich naturalnego podłoża, tym mniej zaś patrzeć na nie tylko oczyma środowiska pisarza.

Tej metody użył niestety Van der Meersch. Jest ona z gruntu fałszywa. Karmel bowiem to nie naturalistyczne środowisko wiekuistego katechumenatu oderwanego od przeszłości, w jaki wrósł ów wielki pisarz.

Karmel nosi na sobie wiele jeszcze z owej cudownej patyny starej, poważnej ascezy wieku szesnastego, sięgającej korzeniami w ascezę Wschodu z jej prawdziwą, chociaż może zbyt uproszczoną psychologią codziennej uprawy cnót chrześcijańskich.

Na tym tle postępowanie Matki Gonzagi względem św. Teresy staje się jasne. Nie myślimy jej bynajmniej kanonizować. Miała swe wady, zbyt autorytatywna, drażliwa, kapryśna, zmienna⁶³⁾, impulsywna, nazbyt zajęta sprawami swej rodziny⁶⁴⁾, pragnąca przełożenstwa, przywiązana do Minetki, za mało czuwająca nad zakonnym milczeniem. Brak też u niej większej troski o chorych⁶⁵⁾.

Ale przy tym wszystkim tak bardzo z jednej strony zabiega o dobro i materialne i duchowe zgromadzenia, a z drugiej usiłuje w większym stylu prowadzić osobiste życie z Jezusem. Przy wszystkich brakach była jednak osobą, która po Celinie najgłębiej chyba mogła zrozumieć duszę swej świętej podwładnej⁶⁶⁾.

⁶³⁾ Noché, *Critique*, s. 351.

⁶⁴⁾ I Teresa była niekiedy przez przełożoną posyłana do usługiwania jej rodzinie. *Novissima Verba*, 12 lipiec, s. 64/65.

⁶⁵⁾ Jest to jednak niezmiernie charakterystyczne, że Matka Maria Gonzaga miała w tej mierze gotową ascetyczną teorię, która częściowo tłumaczy jej odnoszenie się do Teresy: „Z duszą takiego hartu nie można postępować jak z dzieckiem, nie dla niej są dyspensy. Zostawcie ją. Bóg jej siłę doda”. *Dzieje duszy*, s. 180.

⁶⁶⁾ Görres, dz. c., s. 363.

Zasady wyznawanej przez nią ascezy tłumaczą nam, dlaczego odnosiła się do Teresy początkowo dość ostro, pozorowała względem niej obojętność, podnosząc do miar zagadnienia drobnostki i mimowolne niedociągnięcia.

— Prześladowała Świętą? Bynajmniej! Görres uważa, że była to jedyna metoda ⁶⁷⁾ — co przyznaje zresztą i sama Teresa — która przeprowadziła Anioła Karmelu bezpiecznie przez pierwsze lata życia zakonnego ⁶⁸⁾. I jakżeż można prześladować kogoś, kogo się uważa za najlepszą zakonnicę z całego Karmelu? ⁶⁹⁾.

Van der Meersch, kiedy — za pośrednictwem wątpliwego autorytetu O. Ubalda — nagromadził cienie klasztoru w Lisieux, dziwi się, jak Teresa potrafiła o swej przełożonej wyrażać się jako o swej najukochańszej matce. I — ze swej strony — przypisuje to wyłącznie cnocie Świętej. Zresztą nie on pierwszy. Dziwiły się nieco także rodzone siostry Teresy. Otrzymały jednak z ust jej wyznanie, że jak pisała, tak czuła i przełożoną swą naprawdę kocha bardzo. Zakonnice również wszystkie otaczały ją miłością.

Największy błąd, błąd nie do przebaczenia, popełniła Matka Gonzaga zbyt mało troszcząc się o zdrowie Teresy. Trudno zrozumieć dlaczego pozwoliła Świętej na dokończenie

⁶⁷⁾ Ibid., s. 264 — 265.

⁶⁸⁾ Jakże wdzięczna była Święta swej przełożonej, że uchroniła ją przed niebezpieczeństwem stania się zabawką dla zgromadzenia.

⁶⁹⁾ W archiwum Karmelu w Tours znalazł O. Noché list matki Marii Gonzagi pisany 9 września 1890 r., nazajutrz po profesji Teresy: „Ten anioł dziecięcy, chociaż ma dopiero siedemnaście i pół roku, posiada rozum lat trzydziestu, doskonałość dojrzałego wiekiem i cnotą nowicjuszek, opanowanie samej siebie doskonałej zakonnicy. Wczoraj niczyje oczy nie mogły pozostać suche na widok jej wielkiej i całkowitej ofiary“. Czyż w ten sposób pisałaby o prześladowanej przez siebie siostrze? Potwierdzają to również zeznania siostr: Jedna z nich, chociaż przyznaje, że matka Maria Gonzaga postępowała względem Świętej ostro, „umiała uznać jej cnoty i mówiła z podziwem, iż nie spotkała jeszcze nigdy u młodej zakonnicy tyle dojrzałości i świętości“ *S u m m a r i u m* II, § 2897, s. 1017. Ostrość postępowania względem Teresy wynikała z zastosowania tej a nie innej metody ascetycznej. Zachwycała się świętością swej podwładnej, uważała ją za skarb swego Karmelu, za anioła stróża. (*S u m m a r i u m* II, § 2821, s. 973). Przedwczesna śmierć Świętej pograżyła ją w głębokim smutku. (*Por. Critique* s. 141). Matka Maria Gonzaga zwierzyła się wprost O. Godfrydowi Madelaine, „że aby ćwiczyć cnotę siostry Teresy, wystawiała ją na różne próby, udając ze swej strony pewnego rodzaju obojętność i pozory srogości postępowania (quelque apparence de sévérité)“. Przełożona przyznawała, że w początkach było to z pewnością bardzo przykre dla służebnicy Bożej. *S u m m a r i u m* II, § 2831, s. 979.

postu i przestrzeganie wszystkich praktyk pokutnych po wypadku pierwszego krwotoku⁷⁰⁾. Zaprzepaszczono wówczas jedyną i ostatnią chyba możliwość ratowania chorej. Ale jeśli szuka się już winy, to oskarżyć wypadłoby i samą świętą Teresę, która o to tak gorąco prosiła, a wina przełożonej zmniejszy się znacznie.

Nie należy jednak patrzeć na tę sprawę przez roentgenowskie aparaty, odmy, torakoplastyki, wycinanie płatów płucnych. W końcu dziewiętnastego wieku łatwo określano i kaszel i rozpadową gruźlicę — chorobą płuc.

A potem? Wiemy, jak nawet w kochających się rodzinach otoczenie powoli do chorych się przyzwyczaja, do chorych, co przecież chodzą i pracują. — Czy to spostrzeżenie nie wyjaśnia nam częściowo, dlaczego leczenie Teresy było niedostateczne, chociaż nie myślimy całkiem uniewinniać przełożonej z zaniedbania tak wielkiej wagi, jak troska o zdrowie chorej siostry⁷¹⁾.

M. Gonzaga usiłowała naprawić krzywdę wyrządzoną Teresie. Van der Meersch zupełnie niesprawiedliwie przypisuje przełożonej Karmelu w Lisieux fałszywe i poniżające motywy, które rzekomo zmusiły ją do troskliwego zajęcia się zdrowiem Teresy. Miał to być lęk i strach przed odpowiedzialnością ludzką⁷²⁾.

Autor „La Petite Sainte Thérèse“ nie waha się posądzać matki Marii Gonzagi o nienawiść i uczucie to uważa u niej za oczywiste⁷³⁾. To jeszcze jeden rys „powieści“!

Zakończmy sprawę Karmelu pokornym wyznaniem przedśmiertnym przełożonej Teresy, w którym wyraża swe przekonanie, że jest najgorszą z Karmelu w Lisieux i wyraża ufność w modlitwy Świętej⁷⁴⁾.

3) Gdybyśmy chcieli ująć w jedno zdanie zasadnicze rysy Teresy jako karmelitanki, nie moglibyśmy chyba lepiej i kró-

⁷⁰⁾ Van der Meersch widzi w opisach tych chwil straszliwe oskarżenia, jakie Teresa, nawet wcale o tym nie myśląc, sformułowała przeciw matce Marii Gonzadze, s. 167. Wystarczy jednak przeczytać odnośny ustęp *Dziejów duszy*, aby się przekonać, jak mylne i bezpodstawne jest to twierdzenie.

⁷¹⁾ Por. M, s. 175.

⁷²⁾ M, 174.

⁷³⁾ M, s. 96. Por. Combes, *Critique*, s. 35.

⁷⁴⁾ Człowiek, co posiada taką pokorę, nie może być człowiekiem złym.

cej ich wyrazić, jak jej własnymi myślami: „Hostia miłości miłosiernej“ znalazła Boga na drodze „ducha dzieciństwa“.

Nigdzie jednak Van der Meersch nie jest tak daleki od autentycznej św. Teresy, jak gdy kreśli istotę „małej drogi“. Krag naturalistyczny, z którego pisarz pochodził, szczupłość źródeł, na jakich się oparł, wadliwość interpretacji złożyły się na karykaturalne ujęcie zasadniczej idei Teresy — „ducha dzieciństwa“. Nawet znakomity znawca psychologii religii i „teologii duchownej“ — tak niezwykle umiarkowany w słowach — O. Gabriel od św. Marii Magdaleny nie może się powstrzymać od słusznego, chociaż gorzkiego sądu o autorze: „Sa mystique est immensément déficiente“.

I rzeczywiście, gdyby droga dzieciństwa św. Teresy była tym, za co chce ją uważać Van der Meersch, znaleźlibyśmy się daleko poza obrębem myśli katolickiej. Dając wiare jego słowom, musielibyśmy uznać, że między teologią „Dziewicy z Lisieux“ a zasadami Lutra postawić należy prawie że znak równania.

— Na czym bowiem polega świętość według „La Petite Sainte Thérèse“? Składowym jej elementem jest li tylko poznanie swej własnej słabości, która — mimo heroicznych walk, jakie człowiek święty winien włożyć w osiągnięcie doskonałości — nigdy przewyciężona być nie może. Bóg wymaga od nas tylko jedynie wysiłków, o których z góry wiemy, że są bezowocne.

Taką właśnie, a nie inną koncepcję świętości można stworzyć na podstawie cytatów z dzieł autora. Bo posłuchajmy: „Dziecko to odnalazło prawdziwą drogę świętości. Po dwu i pół tysiącach lat od czasów Sokratesa, nie czytając nigdy ani trzech wierszy z dzieł Platona, odszukało jedyną rzecz, naprawdę ważną — poznanie samej siebie...“ „Dużo już mówiono o „drodze Teresy“. Jej prawdziwą drogą była walka bezustanna, aby poznać samą siebie, aby siebie samej nie okłamywać“⁷⁵⁾. „(Święta) walczyła mniej o to, by się przewyciężać, jak o to, by się poznać“⁷⁶⁾. „Istotną rzeczą, zdaniem wszystkich mędrców, wszystkich filozofów i świętych wszystkich, jest poznanie siebie“⁷⁷⁾.

⁷⁵⁾ M, s. 163 — 164.

⁷⁶⁾ M, s. 189.

⁷⁷⁾ M, s. 177.

I koniec? Niestety tak. Otóż trzeba powiedzieć, że tego nie uczono nigdy w całej długiej historii katolickiej ascezy. Na szczęście tego uczy tylko Van der Meersch, a nie — jak to zobaczymy — Teresa z Lisieux.

Stawiając sokratyczną tezę świętości, autor „Corps et Ames“ mówi konsekwentnie o niezmiernym wysiłku introspekcji u świętej Karmelitanki i przypisuje jej to, na co ona nigdy prawie nie zwracała większej uwagi. Ona, co o miłości mówi i o uczynkach miłości!

Jedną z głównych zasad ascezy Van der Meerscha jest rzekomy pewnik: „Bóg nie żąda od nas niczego, żąda tylko naszego wysiłku i uznania naszej słabości“⁷⁸). Twierdzenie to autor posuwa aż do absurdałnego poglądu, przypisując św. Teresie przekonanie, że Stwórca nie chce od nas niczego, co by świadczyło o najmniejszym postępie w zwycięstwie nad złem⁷⁹).

Na poparcie swej tezy Van der Meersch cytuje słowa Teresy: „...Wszechmocny uczynił mi wielkie rzeczy, a największą z nich jest to, że mi pokazał mą małość, moją niezdolność do czynienia jakiegokolwiek dobra (*impuissance à tout bien*)“.

Myśl ta wielka w swej prostocie, zrozumiała w swej jasności, lecz sens jej jest całkowicie inny niż ten, który podkłada pod nią Van der Meersch. Sądzi również, że Teresa jest przekonana, iż nic w niej nie umarło — „te same tendencje do władztwa, te same głębokie instynkty tysiąc razy starte, tysiąc razy budzące się na nowo“⁸⁰).

Podwójny to błąd! Praca bowiem nad sobą, która zaczyna się od działania łaski w człowieku, prowadzi w nas wszystko do ewangelicznej harmonii, wyrównuje przepastne głębie popędów. To jedno. Ale twierdzenie Van der Meerscha ukrywa w sobie drugie błędne przekonanie, które w psychologiczne słownictwo wtlacza fałszywy sens moralny. Autor sądzi, że w Teresie przetrwał grzech. I to jest niedopuszczalne. — Cóż bowiem oznaczają słowa: „(Teresa) zrozumiała, że świętość dostosowuje się do wszelkiej nędzy i wszelkiej podłości naszego serca! Świętość jest zaofiarowana wszystkim, nawet najbar-

⁷⁸) M, s. 191.

⁷⁹) Ibidem.

⁸⁰) M, s. 176 — 177.

„dziej przewrotnym, nawet nieuleczalnie upadłym. Byle tylko uznali swą niemoc. I byle walczyli bez oczekiwania zapłaty“⁸¹⁾.

Van der Meersch przyznaje wprawdzie człowiekowi wolność woli i w tym właśnie różni się od herezji. „Wolność woli nie zostanie nigdy unicestwiona“. Ale autor natychmiast się „poprawia“. „Niemniej jednak jest rzeczą oczywistą — i każdy z nas zauważa to w sobie — że przypisało się jej rolę zbyt ważną i że istnieje w wielu duszach ludzkich szeroki, nieznanym pas fatalizmu“⁸²⁾.

Tę wolność woli ogranicza autor jeszcze bardziej w artykule „Il y a cinquante ans, Thérèse Martin...“ (Carrefour, 1 października 1947) gdzie wyraźnie mówi. „on n'est pas toujours libre... les passions finissent par inscrire en nous une fatalité“.

Drugim elementem świętości, łączącym się ściśle z pierwszym i z niego wypływającym, według Van der Meerscha, to „wiekuista dobra wola“ człowieka. Żeby jednak nie było żadnych nieporozumień, przytoczymy dwa teksty Van der Meerscha.

„Aby nas umieścić prawdziwie „poza dobrem i poza złem“, poza złem, które czynimy i poza dobrem, którego nie jesteśmy w stanie już czynić, niczego się od nas nie żąda jak tylko „wiekuistej dobrej woli“⁸³⁾. Przez to właśnie (Teresa) miała się stać świętą⁸⁴⁾. Drogę tę widzi Van der Meersch otwartą dla wszystkich.

I tutaj za element podstawowy świętości uważa autor konieczność „obnażania w nas zła i uznania naszej niemocy, by ją uleczyć“⁸⁵⁾. Naturalnie pisarz zdaje sobie chyba sprawę, że w tym punkcie rozchodzą się drogi św. Pawła i Lutra, dlatego wymaga w świętości wysiłku, ale... „bez niepokojenia się, bo klęska jest w każdym wypadku nieunikniona“.

Przecieramy oczy. — Czy nie znajdujemy się na drodze Lutra? Niestety, tak. Dalszy tekst brzmi już niskimi tonami teologii protestanckiej: „W ten sposób w człowieku upadłym, cudzołożnym, zboczeńcu (inverti⁸⁶⁾)... jest jeszcze dość elementów, by zeń uczynić świętego. Nawet wówczas, gdyby było za

⁸¹⁾ M, s. 234.

⁸²⁾ M, s. 186.

⁸³⁾ M, s. 187.

⁸⁴⁾ M, s. 189.

⁸⁵⁾ Artus, Critique, s. 231.

⁸⁶⁾ Carrefour, 1 październik 1947.

późno, aby stał się czymś innym niż człowiekiem upadłym, cudzołożnikiem, zboczeńcem⁸⁷⁾.

Rozłączenie świętości i doskonałości moralnej człowieka zostało dokonane.

— A jeśliby to miało być świętością, jeśliby to miało być owym cudownym dopiskiem Boga, podkreślającym przez Teresę tajemnicę dzieciństwa Bożego, wówczas „Walcząca Dziewica“ nie miałyby nam wiele do powiedzenia, bo to wszystko powiedział Luter.

Nie sądzimy bynajmniej, żeby w mistyce Van der Meerscha całość jej budowy wznosiła się na piasku naturalistycznych nieporozumień. Ale jakże często następne zdanie przekreśla całkowicie zdrowy katolicki sens zdania poprzedniego: „Aby kochać Boga, (Teresa) była posłuszna ewangelii, praktykowała miłość“⁸⁸⁾. I wniosek: „Miłość objawiła jej, jak jesteśmy... niezdolni do poprawy (imperfectibles! ⁸⁹⁾)...“

Z tego stanowiska autor — jeżeli chciał uchodzić za pisarza katolickiego — wycofać się musiał. I wycofał się. Lecz wobec tego faktu trzeba przekreślić wszystkie najważniejsze stronicę jego „La Petite Sainte Thérèse“. Jeżeli we wspomnianym wyżej artykule z 11 lutego 1948 r.⁹⁰⁾, wyznaje: „Żywię przekonanie, że istnieją nędze moralne nie do uleczenia (i) tylko połączenie dwu elementów: woli człowieka i łaski Bożej może je usunąć“, jeżeli mówi „o ustawicznym triumfie świętych nad kuszeniami“ i chce, abyśmy przez ten pryzmat rozumieli wszystko, co dotychczas w tym zakresie napisał — w jego terecjańską biografię należy wprowadzić takie zmiany, że z najważniejszych jej partii nie zostanie ani śladu.

— A droga dzieciństwa dla innych? „Mała droga“ Teresy dawno przestała być ukrytym źródłem życia Karmelitanki z Lisieux. Już Benedykt XV nie wahał się nazwać owej „małej drogi“ sekretem świętości dla wszystkich wiernych rozproszonych po całym świecie⁹¹⁾. Pius XI zaś jeszcze jaśniej sprecyzował rolę Teresy w katolickiej pobożności, skoro nazwał ją „słowem Boga do wszystkich wiernych“⁹²⁾.

⁸⁷⁾ Taka świętość nie jest już łaską. Taka „świętość“ byłaby zbrodnią.

⁸⁸⁾ M, s. 177.

⁸⁹⁾ Ibid.

⁹⁰⁾ Artykuł ten obok dokładnych określeń teologicznych zawiera sporo jeszcze zbyt subiektywnych przekonań autora.

⁹¹⁾ W przemowie o heroicznosci cnót Teresy.

⁹²⁾ W przemowie z 11 lutego 1923.

Misja Teresy na świecie — według Van der Meerscha — streszczałaby się ni mniej ni więcej tylko w pokazaniu nam swej drogi: „Poznać samego siebie. Odważyć się na uznanie prawdy o samym sobie. Wszystko się w tym zawiera⁹³⁾...” „Nie płacz. Nie zniechęcaj się. Dla ciebie napisałam w mej modlitwie: „Zniechęcenie się jest również pewnego rodzaju upadkiem”. Daj swój wysiłek. Walcz znowu przeciw temu co niemożliwe. Choćbyś był zwyciężony. To znaczy tak mało. Bóg nie żąda niczego, tylko twego wysiłku! „Panie, moja słabość jest Ci znana!”

— Upadasz? Upadasz znowu? Upadasz i upadasz raz jeszcze? Czy walczyłeś? Czy odsunąłeś upadek choćby na chwilę? To opóźnienie, ten wysiłek jest twoim zwycięstwem. Upadek, który następuje, nie wydrze ci tu płonów⁹⁴⁾.

W ostatnich dniach swego życia uświadomiła sobie rzekomo święta Teresa nieodwracalne przekreślenie młodzieńczych pragnień świętości, tak, że czuła się niby łódką rozbijającą się na drzazgi⁹⁵⁾. Nie zostało jej nic. Ale według Van der Meerscha zostało jej wszystko: poznanie samej siebie, zrozumienie, że Bóg żąda „wysiłku bez zwycięstwa”, „doskonałego znoszenia klęski” i przekonanie, że istnieje świętość inna, mniej rzucająca się w oczy, lecz pewna, świętość solidna, ...dostępna dla wszystkich, dla najgłębiej upadłych, dla najtragiczniej nędznych, dla najbardziej nieuleczalnych pośród nas“.

„Oto wielkie posłannictwo Teresy. Nie ma nad to nic cenniejszego, nic, co by mogło nas więcej pocieszyć⁹⁶⁾”.

W czym Van der Meersch ma rację? To prawda, że dogłębne poznanie siebie odgrywa w życiu katolickiej ascezy niesłychanie ważną rolę. Ono bowiem — co słusznie Van der Meersch podkreśla — chroni człowieka przed zakłamaniem.

Ale jest to studium wstępne. Nic więcej. Kto by chciał z Van der Meerschem czynić tylko z odkrycia przepastnych ścieżek swych błędów i grzechów ideał chrześcijańskiej cnoty, znajdzie się zawsze bliżej Sokratesa niż Chrystusa. A nawet — mówiąc jeszcze ściślej — ten nigdy nie może należeć do szkoły Ewangelii.

⁹³⁾ „Se connaître. Oser s'avouer la vérité sur soi même. Tout est là“, s. 190.

⁹⁴⁾ M, s. 187.

⁹⁵⁾ M, s. 176.

⁹⁶⁾ Carrefour, 1 październik 1947.

Autentycznej drogi „ducha dziecięstwa“ szukamy głębiej aniżeli w poznaniu samych siebie i uznaniu swej nędzy.

„Pozostać małymi, to uznać swą nicość“ — pisze autor⁹⁷⁾. — Czy naprawdę t a k i e j małej drogi uczyła nas Teresa?

„Jesteśmy (moralnie) nieuleczalni“ twierdzi Van der Meersch⁹⁸⁾. Przenigdy nie da się to zdanie pogodzić z katolickim dogmatem. „Bóg nie wymaga — według pisarza — doskonałości, ale wysiłku“⁹⁹⁾. — Czyż Teresa rzeczywiście wyraża to samo chociażby w przytoczonych przez autora słowach: „Bóg nie potrzebuje dzieł, lecz jedynie naszej miłości“. Ależ tu Święta mówi o czymś zupełnie innym. Gdyby mówiła o tym samym, co Van der Meersch, czyż powiedziałaby: „Jeśli-bym popełniła najmniejszą niewierność, przypłaciłabym to strasznym niepokojem“¹⁰⁰⁾.

Pius XI ujmuje krótko zasadniczą myśl ascezy i mistyki terezańskiej: „Świadoma swej własnej słabości oddała się ufnie i przekazała Bożej Opatrzności, aby — polegając jedynie na jej pomocy — mimo wszelkich trudności osiągnąć doskonałą świętość życia, do której postanowiła dążyć przez pełne i obojętne oddanie swej woli“¹⁰¹⁾.

Zapamiętajmy te słowa: „Polegając jedynie na jej pomocy“. Teresa nie chciała zdawać się na własne wyłącznie siły¹⁰²⁾. Pierwszy punkt jest więc jasny. Z O. Woronieckiego określamy, go bliżej: „Doktryna dziecięstwa duchowego, która z cichego grobu w Lisieux promieniuje na cały świat, nie jest... niczym innym jak wezwaniem, aby sobie uświadomić podstawową doniosłość dla życia duchowego cnót teologicznych... i aby żyć ich pełnią“¹⁰³⁾.

Nieporozumienia są tutaj wykluczone. Święta z niezwykłą jasnością sprecyzowała naukę o małej drodze najukochańszej swej siostrze i uczenicy Celinie. „Musimy wszystko uczynić, co

⁹⁷⁾ M, s. 181.

⁹⁸⁾ M, s. 183.

⁹⁹⁾ „Ce n'est pas la perfection que Dieu demande. C'est simplement l'effort vers la perfection. La sainteté n'est que cela, un effort“, s. 184.

¹⁰⁰⁾ *Novissima Verba*, s. 127.

¹⁰¹⁾ Pius XI, *Homilia na Uroczystość kanonizacji św. Teresy*, *Acta Apostolicae Sedis*, 1925, s. 212.

¹⁰²⁾ *Novissima Verba*, 7 sierpień, s. 127.

¹⁰³⁾ Woroniecki J., O. P., *Misja św. Teresy od Dzieciątka Jezus (Teologiczne podstawy drogi Dziecięstwa Duchowego)*, Warszawa 1926, s. 11.

jest w naszej mocy: dawać, nie troszcząc się o liczbę darów, przy każdej sposobności ćwiczyć cnotę, siebie samego stale przezwyciężać, przez delikatność i subtelność udowadniać naszą miłość (względem Boga): jednym słowem, musimy pełnić wszelkiego rodzaju dobre uczynki, które leżą w zasięgu naszych sił — z miłości ku Bogu. Ale nie można naprawdę tego pominąć, że całą ufność należy pokładać w Tym, który jeden jedyny nasze uczynki uświęca i który może uczynić nas świętymi bez uczynków, ponieważ potrafi nawet z kamieni wzbudzić syny Abrahama. Tak, jest konieczne, aby, gdyśmy uczynili, co tylko było w naszej mocy, uważali się za „sługi nieużyteczne“ pełni ufności, że Bóg łaską swą da nam wszystko, czegokolwiek potrzebujemy“. Teresa wie, że i po śmierci będzie nauczać drogi „dzieciństwa duchowego“ czyli „drogi ufności i zupełnego zdania się na wolę Boga“. „Chcę wskazywać — mówi sama dalej — małe środki, ...mówić będę, że tu na ziemi jedno tylko czynić należy: „Rzucać pod stopy Jezusa drobne kwiaty małych ofiar, ujmować Go delikatnymi objawami miłości“¹⁰⁴). Tutaj również należy dołączyć inne zdanie Teresy: „Wielcy święci zdobyli je (niebo) uczynkami, ja zaś chcę je zdobyć... podstępem miłości“¹⁰⁵). „Świętość nie polega na tym czy owym ćwiczeniu. Istotą jej jest usposobienie serca, które czyni nas pokornymi i małymi, w rękach Boga, uznającymi naszą słabość i nędzę oraz ufającymi aż do zuchwalstwa Jego ojcowskiej dobroci“¹⁰⁶).

Świętość nie jest więc czysto ascetycznym rekordem. Świętość jest darem Boga. Niemniej jednak wymaga ona od człowieka odpowiedzi na wołanie łaski. Bez tego echa ludzkiego serca nie można jej nigdy zrealizować¹⁰⁷).

Teresa na miłość odpowiedziała miłością. Wypowiedzi jej są jasne, zrozumiałe nawet bez żadnej egzegezy: „O Jezu, miłości moja! Nareszcie znalazłam powołanie moje: moim powołaniem jest miłość... będę miłością“¹⁰⁸). „...Miłość wybrała mnie

¹⁰⁴) *Dzieje duszy*, s. 191.

¹⁰⁵) *Duch św. Teresy od Dzieciątka Jezus*, Kraków, s. 184.

¹⁰⁶) *Ibid.*, s. 191.

¹⁰⁷) Por. na ten temat śliczne rozważania Fryderyki Görres, dz. c., s. 65 — 66.

¹⁰⁸) *Dzieje duszy*, s. 169.

na ofiarę, mnie słabą i niedoskonałą, ...kocham za tych, którzy walczą“¹⁰⁹).

Chciała kochać Boga tak, jak Go jeszcze nikt nigdy nie miłował¹¹⁰). „Kochała Boga samego“. Kochała łaskę, Boga, co schyla się nad nami i ratuje nas z naszej słabości, urzeczywistniając w nas to, czego bez Niego nigdy byśmy dokonąć nie mogli. Nazwała Go „Miłością miłosierną“¹¹¹).

Porównanie wzięte wprost z życia codziennego: Teresa — będąc realistką — „małą drogę“ nazwała jakąś cudowną windą, która i ją i innych ma wnieść do Jezusa. „Muszę się zność taką jaką jestem, ze wszystkimi swymi niedoskonałościami, ale jednocześnie szukać sposobu dostania się do nieba drogą prostą i krótką, jeszcze niewytkniętą“¹¹²). Wie — bo tak nauczał św. Jan od Krzyża — że „najmniejszy akt czystej miłości jest dla niej czymś cenniejszym i użyteczniejszym niż wszystkie inne dzieła razem wzięte“¹¹³).

Kochała więc czynnie! Tymczasem Van der Meersch zdaje się nie rozumieć innej miłości, jak tylko protestancką miłość bez uczynków¹¹⁴).

Autorytatywne oświadczenia Kościoła mówią nam oficjalnie, że miłość Teresy polegała na heroicznym pełnieniu obowiązków swego powołania¹¹⁵). Tym sposobem Teresa doszła do wybitnej doskonałości. Prowadziła życie bardzo podobne do życia anielskiego — „vitam angelicae simillimam“¹¹⁶).

Gdyby Van der Meersch miał słuszność, że w ostatniej chorobie Teresa „poznała, iż prawdziwa wielkość, p r a w d z i w a ś w i ę t o ś ć, którą ceni Bóg, to nauczanie się, jak z siebie rezygnować, jak z sobą się pogodzić i jak sie-

¹⁰⁹) Ibid., s. 169 — 171.

¹¹⁰) Por. Christoph J., *Celle que tout le monde aime*, Paris 1936, s. 87 nn.

¹¹¹) O. Gabriel od św. Magdaleny, O. C. D., *La mystique de M. Van der Meersch*, s. 205 nn. (Critique).

¹¹²) *Dzieje duszy*, s. 121 — 122.

¹¹³) Ibid., s. 171.

¹¹⁴) Lefèvre L., *Interiorité, spiritualité et sainteté „moderne“*, Critique, s. 59.

¹¹⁵) Pius XI w liście do kard. Vico z dnia 14 maja 1933. *Acta Apostolicae Sedis*, 1923, s. 283.

¹¹⁶) „Deo... appellanti summa navitate summaque industria Deo paruisse, suaque vivendi agendique ratione propriam alacriter, generose et assidue persecutam esse et explevisse vocationem, hoc profecto, ubi omnis heroicae virtutis recte consistit probeque dignoscitur ratio“. *Acta Apostolicae Sedis*, 1921, s. 450. (Dekret stwierdzający heroiczność cnót Świętej.)

bie znosić“¹¹⁷⁾, wówczas nigdy przed imieniem Karmelitanki z Lisieux Kościół nie umieścił by przymiotnika: „święta“. A jeśli go umieścił, jeśli dał nam Teresę za wzór codziennego życia w stylu ewangelii, to znak, jak się tragicznie pomylił Van der Meersch w swych twierdzeniach o „sainteté-éché“¹¹⁸⁾. Kościół kanonizował miłość, „co na ziemi nigdy nie pełniła swej woli“¹¹⁹⁾, kanonizował prawdę słów świętej Karmelitanki wyznającej: „O... jakże kocham Boga... mój Boże, kocham Cię...“¹²⁰⁾.

Wrośnięty w „pozytywizm spirytualistyczny“ Van der Meersch zapragnął stworzyć hagiografię na jego zasadach¹²⁰⁾. Teresę zatem wystylizował na modłę bohaterek Prousta, Freuda, Mauriaca, Sartre'a czy Camusa¹²¹⁾.

„Ostatnim krzyżem świętych na ziemi są często ich biografie“¹²²⁾ — pisał niedawno zmarły teolog O. Cardovani. Nigdzie indziej chyba nie można odczuć tej smutnej prawdy tak głęboko, jak przy czytaniu „La Petite Sainte Thérèse“.

Ks. Józef Majkowski T. J.

¹¹⁷⁾ M, s. 177.

¹¹⁸⁾ Novissima verba, 12 lipiec, s. 66.

¹¹⁹⁾ Dzieje duszy, s. 199.

¹²⁰⁾ Lefèvre, s. 54.

¹²¹⁾ Ibid., s. 58.

¹²²⁾ Cordovani M., O. P., *La prétendue restauration d'un portrait divin*, Critique, s. 163. Artykuł ten po raz pierwszy ukazał się w Osservatore Romano, 20 października 1948 r.

Scobie sentymentalista

Pseudoprometeizm

Problematyka prometeizmu zarysowana przez Greene'a początkowo w swojej całkowitej uniwersalistycznej skali ulega jednak w toku powieści zwięźeniu, zostaje ograniczona do problemu bardziej ciasnego, faktycznie już drugorzędnego, do kwestii cierpienia nie ogólnoludzkiego, tylko cierpienia umiłowanej głowy — motyw zresztą niewątpliwie również bardzo angielski, żeby tylko przypomnieć Karolinę Broente. Wyrzistość prometejskiej problematyki ulega dzięki temu niewątpliwemu zamąceniu; cierpienia, o które tak bardzo idzie Scobie-mu, nie są wcale naprawdę tragiczne, ani bardzo reprezentatywne, tak że jego szamotania się i wadzenia z Bogiem wychodzą wskutek tego bardzo osłabione. Scobie bowiem należy do ludzi, którzy mają już zgoła nadmiernie rozwinięty zmysł współczucia, którzy nie są w stanie wytrzymać większego cierpienia innych, zwłaszcza drogich osób. Charakterystyczny to rys dla naszej współczesnej cywilizacji, tak zniewieściałej, owa psychoza uciekająca przed cieniem cierpienia, owa niezdolność odważnego spoglądnięcia mu w twarz, owo przesadne sugestionowanie się pod wpływem wyobraźni jego domniemaną wymową — rys zaobserwowany nie tylko przez Greene'a. Znacznie wcześniej na terenie powieści angielskiej poświęciła mu wiele miejsca, z całkowitym zresztą bezkrytycyzmem, May Sinclair w powieści: „Anna Severn i Fieldingowie“.

Zapewne, że to zejście z szerokiego toru na wąskie ścieżki stanowi pewną dewaluację powieści, jeśli ją rozpatrujemy z punktu widzenia struktury ideologicznej. Ale kto wie, czy nie umyślne jest to zboczenie? Może zamiarem autora było wykazać, jak łatwo ludzie porywają się do prometeistycznych zape-dów nawet wówczas, kiedy właściwie naprawdę nie mają ku

temu dostatecznej racji, kiedy ulegają tylko samemu przeczuleniu, grze swych nadwrażliwych nerwów? Bo Scobie zmagający się z Bogiem, będzie podejmował tę walkę wcale nie dla naprawdę ogromnych nieszczęść ludzkich ale dla swej snobki żony, i bezmyślnej, bezwolnej kochanki, z których każda — jak się w zakończeniu pokaże — potrafi sobie bez niego doskonale życie urządzić. Przedstawienie tragedii pseudo-prometeisty, który dla podobnie nikłych motywów rozegrał tak ogromną, śmiertelną stawkę może być uważane za próbę — czy ze wszystkim udaną, to rzecz do dyskusji — odtworzenia dramatu nader znamiennego dla licznych jednostek wśród inteligencji, które nie wyzbyły się jeszcze pewnej szlachetności, ale załamują się z powodu nie dość wykrystalizowanej postawy duchowej, padają łupem swoich własnych urojeń.

Jakże psychopatycznie w gruncie rzeczy znosi Scobie cierpienia swoich umiłowanych! Niemal cieszy się z tego, że nie był przy zgonie swej małej córki, że uniknął okropnej z jej męką konfrontacji. „Zawsze dziękował Bogu, że go to ominęło“. A kiedy przez omyłkę nadszedł po wieści o jej śmierci drugi telegram, wcześniejszy, z wiadomością, że dziecko żyje, to — wyznaje Scobie — „przez chwilę, póki nie zdałem sobie sprawy, co się właściwie stało, byłem — rozczarowany. To było straszne“.

I tutaj przychodzimy do bardzo znamiennego punktu, który w rozwoju akcji i problematyki ideologicznej ma ogromne znaczenie. Stosunek do cierpienia ludzi tego typu co Scobie nie jest naturalny; w rzeczywistości więc nie jest już chrześcijański. Nie próbują oni ani na moment wmyśleć się w to, jaką rolę może mieć cierpienie w kształtowaniu moralnej osobowości człowieka, w wydobywaniu zeń najistotniejszych wartości, zapominają o tym, że człowiek — prawda to przecie tak istotna dla chrystianizmu — nigdy nie cierpi sam, ani też nigdy nie jest kuszony ponad miarę. O tym wszystkim zdaje się Scobie całkiem nie wiedzieć, a przynajmniej w te właśnie prawdy nie wierzy, i dlatego to cierpienie takim ogromnym ciężarem przytłacza jego serce.

Ale jest to nie tyle realne ludzkie cierpienie ile cierpienie rozdęte w wyobraźni do niesłychanych już rozmiarów, które on odczuwa w swojej nadmiernej wrażliwości.

Bo na Scobiego — rzecz to niezmiernie uderzająca — działa przede wszystkim cierpienie namacalnie unaocznione. Śmierć własnego dziecka, skoro jej nie oglądał, przetrzyma; stara się o niej, idąc po linii mniejszego oporu, zapomnieć. Śmierć natomiast obcego, której był przypadkowym świadkiem, jest dlań wstrząsem już wprost nie do zniesienia. Cierpienia, wcale zresztą błahe, jego żony, kapryśnej, rozhisteryzowanej, znudzonej Luizy są dlań trudne do wytrzymania, tak przykre, że posunie się aż do dwuznacznych operacji, aby tylko spełnić jej zachciankę, umożliwić jej kosztowny wyjazd. Ale kiedy ta sama Luiza znajdzie się daleko, Scobie będzie ją zdradzał i to notorycznie zdradzał, bez większych skrupułów! Dramat zacznie się dlań dopiero wtedy, kiedy zaalarmowana Luiza znajdzie się przedwcześnie z powrotem; wówczas Scobie będzie drżeć z przerażenia, że się ona może o tym dowiedzieć. Tak więc nie faktyczna krzywda moralna, jaką uczynił swej żonie, jest dlań najokropniejsza, tylko znowu odczucie przykrości, jaką mógłby jej wyrządzić, gdyby się jego zdrada wykryła. Aby tylko tego uniknąć Scobie będzie popadać z kłamstwa w kłamstwo, aż dojdzie do samobójstwa. A co najznamienniejsze, powodem dla którego Scobie wybierze raczej uderzenie w Boga, świętokradztwo, niż zadawanie bólu stworzeniu, jest nie co innego, tylko to, że ból stworzenia jest dlań łatwiejszy do wyobrażenia niż ból Boga. Sam to wyzna: „O Boże, jestem jedynym winowajcą, bo przez cały czas wiedziałem, jakie jest rozwiązanie. Wolałem sprawić ból tobie, niż sprawić go Helenie, albo mojej żonie, bo nie mogę oglądać twego cierpienia. Mogę je sobie tylko wyobrazić.“

Sentymentalizm.

Tak więc postawa Scobiego to bardzo typowa postawa emocjonalisty, nie kierującego się rozumowymi racjami, tylko uczuciowymi impulsami, humanitarysty, skazanego na sentymentalne odczucie rzeczywistości. Bo sentymentalizmem jest tutaj to nastawienie, które według bliskości cierpienia reguluje swoje współczucie, sentymentalizmem jest ostatnia rozpaczliwa konkluzja Scobiego, że samobójstwem wyrządzi dobrodziejstwo Panu Bogu, konkluzja, przeciwko której zresztą odzywa się utajony w głębi jego duszy głos rozsądku, stanowiący dlań jakby ostatnie wołanie Boże. Sentymentalizm wreszcie przedstawia mu jego sytuację jako kolizję równoważnych jakoby praw

niepodobnych do równoczesnego respektowania, jako sytuację tragiczną, w której chcąc nie chcąc musi ukochanym istotom zadawać niezmierne jakoby cierpienia, jako położenie, w którym koniecznym warunkiem wierności Bogu jest zdrada stworzenia i odwrotnie. To, że Bóg nie cierpi, że nie umiera jak człowiek, wydaje się Scobiemu przechylać szalę na rzecz stworzenia jako bardziej cierpiącego. „Bóg może czekać, pomyślał; jak można kochać Boga kosztem jednego z jego stworzeń? Czy kobieta przyjąłaby miłość, dla której musiałaby poświęcić dziecko“? Chcąc uspić podejrzenia Luizy posunął się Scobie aż do świętokradzkiej Komunii św., ale zbrodnia ta uświadomiła mu prawdę, której przed tym nie dopuszczał do świadomości: że grzech uderza krwawo i w bezbronnego Boga. Ze ten Bóg, który jako ofiara z taką miłością i z takim zaufaniem oddaje mu się w ręce, właśnie w tej chwili spotyka się z tak potworną niewdzięcznością.

Tutaj stał Scobie wobec problemu Boga-Ojca, Boga-Dobroci, a jednak i w takim momencie nie odważył się Jemu zaufać, powierzyć Mu los ukochanego stworzenia, którego chciał być sam opatrnością. Ale podjąwszy się tej zastępczej, opatrnościowej funkcji musiał się w końcu przekonać, że naprawdę nic nie może, że jedno tylko chyba jest w stanie uczynić: wrócić swoim ukochanym wolność, uwolnić je od siebie.

Ale Scobie pragnie uwolnić od siebie nie tylko najdroższe istoty, lecz także i sponiewieranego Boga. Bo Scobie kocha Boga, ale nie ufa Jemu. Wpada więc na obłądną myśl: aby popełniając samobójstwo przeciąć raz na zawsze swoją możliwość Jego obrażania: „I Ty także, Boże, chorujesz przeze mnie. Nie mogę Cię nadal tak obrażać, miesiąc po miesiącu. Nie mogę myśleć o tym, by po Wigili! — w święto twoich urodzin — podejść do ołtarza i przyjąć twoje ciało i krew dla kłamstwa. Nie mogę tego zrobić. Będzie ci lepiej, jeśli mnie utracisz raz na zawsze. Wiem, co zrobić. Nie proszę o zmiłowanie. Zamierzam się potępić — cokolwiek by to miało oznaczać. Tęskniłem za spokojem, a już nigdy więcej nie zaznam spokoju. Ale ty będziesz miał spokój, kiedy stanę poza twoim zasięgiem. Na nic się nie zda zamiatać podłogę, żeby mnie znaleźć, albo szukać mnie za górami. Będziesz mógł zapomnieć o mnie, Boże, na całą wieczność“.

Oczywiście tkwi w tym rozumowaniu łatwy do uchwycenia błąd, i słabością powieści jest, że Scobie o tym błędzie do-

końca wyraźnie się nie przekonuje. Nie można dowodzić Bogu swej miłości popełniając jeden grzech więcej i to taki, który już uniemożliwia pokutę. Potępieniec przecież pozostaje na wieki tym, który rani Boga i buntuje się przeciw Niemu — od tej ewentualności Scobie przecież nie mógł uciec. Również fałszywe było założenie fatalizmu grzechu, który rzekomo nie może być nie popełniany.

Samo jednak nastawienie — odmalowane przez Greene'a — z punktu widzenia psychologicznego jest nader prawdopodobne i doskonale nam maluje usposobienie niejednego inteligenta, który śladem Makbeta „nieprawość chciałby pogodzić ze świętością“. Scobie przecież nie jest teologiem, ani nawet w pełni uświadomionym katolikiem (choć ten punkt nie wyszedł dość jasno w utworze); najprawdopodobniejsze będzie chyba przypuszczenie, że jest on doskonałym uosobieniem inteligentkiej emocjonalnej, sentymentalizującej religijności, która sama stwarza sobie tego rodzaju rzekome łapki i antynomie, właśnie dlatego, że opiera się na niewyrozumowanych odruchach, że nie apeluje w pierwszej instancji do zdrowego rozsądku. Ale ta słabość postawy jest zarazem i pewnym jej, jeśli nie usprawiedliwieniem, to przynajmniej wytłumaczeniem. Temu błędącemu człowiekowi nie można mimo wszystko odmówić pewnej dobrej woli. Pada on daleko bardziej ofiarą własnej sofistyki, niż własnej złośliwości, i co najważniejsza odczuwa straszliwie boleśnie mękę tego szamotania się między stworzeniem a Stwórcą. I w tym właśnie, że Bóg tu nie jest czymś obojętnym, ale jest też miłością, choć źle postawioną, nie na bezwzględnie naczelnym miejscu, tkwi do końca niewygasła możliwość odrodzeniowa takiej jednostki. Jeśli Scobie mówi w ostatniej chwili Bogu rozpaczliwym wysiłkiem woli: „Drogi Boże, kocham...“ to nie jest to w jego ustach tylko frazes, ale myśl, jaką już tylekrotnie wypowiadał z rozdartym sercem. I dlatego tak trudno zmierzyć granice jego odpowiedzialności, a trudniej jeszcze mówić o jego wiekuistym losie; wszak w ostatniej chwili wchodzi w życie człowieka jak nigdy decydująco i silnie miłosierdzie Boże. W jakim zresztą stopniu odpowiada człowiek za fałszywie urobione sumienie, za stracenie busoli rozumu i oddania steru uczuciu, to pytanie, które w każdym indywidualnym wypadku otrzyma inną odpowiedź — odpowiedź, której udzielić nie jest zresztą w mocy człowieka, tylko wszystko wiedzącego Boga. I dlatego Greene zrobił bardzo

słusznie, że sprawę zbawienia Scobiego pozostawił otwartą, że w przedmowie (opuszczonej niestety w polskim wydaniu) wyraźnie zaznaczył, że nie myśli jej w żaden sposób przesądzać, bo też to było jedyne możliwe rozwiązanie gordyjskiego węzła Scobiego.

Ewolucja Scobiego.

Na uwagę zasługuje ten ewolucyjny proces, jaki przeżywa w „Sednie sprawy” jego główny bohater Scobie. Początkowo jest on daleki o sto mil od samobójstwa, przekonany, że tego rodzaju czyn nie leży w sferze jego wewnętrznych możliwości. Kiedy się jednak zaplątał lekkomyślnie w romans, myśl ta zaczęła mu się coraz natrętniej narzucać jako jedyne rzekomo rozwiązanie tego splątanego węzła, które tak niebacznie zadziérzgnął we własnym życiu. Ale nie pojmuje jeszcze całego tragizmu czynu, który decyduje przecież o wiecznym odcięciu grzesznika od Boga.

Jak typowy, beztróski inteligent szuka zrazu tylko mniejszej drogi oporu i dlatego próbuje się uspokajać wyraźnie już sofistycznymi refleksjami: „Księża powiadają, że to grzech, za który nie ma odpuszczenia, ostateczny wyraz rozpacz, której się nie żałuje; oczywiście przyjmujemy naukę Kościoła. Ale uczą także, że Bóg łamie czasem własne prawa; czy jest dlań bardziej niemożliwe wyciągnąć miłosierną rękę w mrok i chaos samobójstwa, niż to, że sam siebie zbudził w grobie pod glazem?”

A nieco dalej Scobie wnosi już do nauki Kościoła jeszcze dalej idącą, jakże znamienne dla humanitaryzmu, korekturę: „A zresztą wbrew całej nauce Kościoła człowiek ma to przekonanie, że miłość, wszelka miłość zasługuje na odrobinę miłosierdzia. Naturalnie trzeba będzie zapłacić, zapłacić straszliwie, ale nie wierzę, żeby się płaciło przez całą wieczność. Może będzie człowiekowi dany czas przed śmiercią”. Oto charakterystyczne samoludzenie się grzesznika, który skłonny jest przy podejmowaniu grzechu ufać jeszcze żuchwale w miłosierdzie Boże.

Z biegiem jednak czasu, w męce duchowego szamotania się dojrzewa i pogłębia się dusza Scobiego. Świętokradzka Komunia św. uprzytomni mu całą zgrozę grzechu tak ohydnie wykorzystującego dobroć i miłosierdzie Boże. Teraz Scobie już nie będzie usypiał sumienia marnymi wymówkami, ale przyjmie na siebie odważnie złowrogie konsekwencje własnych czy-

nów. On wie, że piekło jest czymś niewymownie strasznym, a jednak już nie myśli o uchylaniu się od tej kary. Motywy jego działania nie są teraz w każdym razie motywami lęku. Scobie zdaje sobie z tego sprawę, że piekło, w które wierzy, to jest okropna męka, i to nie tyle męka fizyczna — o tej jako o mniej ważnej, zdaje się całkiem nie myśleć — ile męka duchowa, męka odrzucenia od Boga, którą Scobie rozumie tak doskonale. Istotę piekła widzi w tym, że narzuca ono „nieustanne poczucie utraty“. A kiedy Fellowes oświadcza na to określenie. „ja-bym się takim piekłem nie przejmował“, replikuje mu Scobie w sposób nader znamienity: „Może nigdy nie utracił pan niczego, co by miało jakąś wartość“.

I to jest bardzo ważne sformułowanie. Scobie jest człowiekiem, który posiada zmysł wartości bardzo silnie rozwinięty; stanowi antytezę witalisty, dla którego samo życie jest bezcennym dobrem, który poza nim do niczego się nie przywiązuje. Posiada serce zdolne do kochania i wierne, w tym przynajmniej sensie, że raz uczynionej obietnicy pragnie za wszelką cenę dotrzymać. Poprzysiągł, że żona jego Luiza będzie szczęśliwą, więc staje na głowie, aby to urzeczywistnić, a podobne wysiłki podejmuje i w stosunku do swej kochanki Heleny, nie zdając sobie sprawy z beznadziejności tych zamiarów, z tego, że nie leży w jego mocy uszczęśliwienie drugiego człowieka. Wykazuje silne poczucie wartości, nie umie jednak przeprowadzić ich właściwej klasyfikacji, ustalić prawdziwej ich hierarchii.

Ukochanie stworzenia rywalizuje w jego duszy z miłością do Boga. Swojej własnej osoby, w tym konflikcie dwu największych w jego przekonaniu wartości nie bierze w ogóle pod rozwagę. Sprawę własnego potępienia traktuje — całkiem mylnie oczywiście — jako sprawę osobistą, która poszkoduje tylko jego samego, uczyni natomiast zadość tak pòszkodowanemu stworzeniu, jak i Bogu. Ten chorobliwy sofizmat (podobny do tej idée fixe, jaka opanowała „jedyne prawdziwego chrześcijanina“ Papiniego) pozwala mu ostatecznie na podjęcie samobójstwa. Wydaje mu się, że to tylko może uchronić ukochane głowy, Bogu bowiem nie potrafi dostatecznie zaufać. Dlatego buntuje się przeciwko zasadzie etyki katolickiej: „Powinno się dbać o własną duszę niezależnie od ceny, jaką inne dusze za to zapłacą“¹⁾. Przywiązanie Scobiego

¹⁾ Jest to ten sam problem, który Kaye-Smith poruszyła, ale zarazem przewyciężyła w „Rodzinie Alardów“.

do stworzeń stanowi bardzo niezwykły rodzaj miłości. W utworze szczególnie silny, niemal że już przesadny akcent pada na to, że Scobie nie czuje się właściwie podbi-ty urokiem stworzenia, o nie! Wręcz przeciwnie, on je kocha wyłącznie jakoby ze współczucia, wtedy kiedy ono jest słabe, brzydkie, bezradne, nieszczęśliwe, kiedy jest opętany przez tę „rozwiązłą namiętność, której doświadcza, jaką jest litość”. Jego ustępowanie ciągle najbliższemu otoczeniu (a ściślej powiedziawszy swoim głowom najdroższym) nie jest tchórzostwem. Scobie nie kieruje się tu rozpowszechnionym tak w Anglii zwyczajowym konwenansem, który nakazuje ludziom z towarzystwa do minimum zmniejszyć płaszczyznę tarcia, wysuwać na plan pierwszy kulturę współżycia. Nie jest z pewnością człowiekiem, któremu brakowałoby odwagi. Ale jest bezbronny wobec osób, które kocha, względnie w stosunku do których doznaje uczucia litości.

Niekonsekwencje.

Ale ta sentymentalna interpretacja Scobiego nie została w utworze wytrzymana do końca. Kiedy następuje pierwsze zbliżenie między Heleną a Scobiem, zakończone ostatecznie tym, że stają się kochankami, wówczas wyraźnie okazuje się litość tylko „maską wroga”, tj. zmysłowości. Nie brak również miejsc, z których jasno wynika, że jednak, tak Luiza jak Helena, są czymś więcej dla Scobiego niż godnymi współczucia, nieszczęśliwymi istotami, że są jego ukochanymi „głowami najdroższymi”. Słaby to bezsprzecznie punkt powieści, że my nie tylko nie rozumiemy upadku Scobiego, któremu romans przychodzi jakoś tak dziwnie łatwo, od niechcienia, bez żadnego większego oporu, choć idzie tu przecież o człowieka bardzo lojalnego, o mężczyznę o opanowanej zmysłowości — sam klimat, podkreślał autor, przyczynił się do jego niewrażliwości w tej mierze — ale co więcej zgola nie pojmujemy, dlaczego ten jednorazowy upadek zamienił się tak szybko w notoryczny już stosunek. Uczucie litości chyba tego nie tłumaczy...

Również dramat Scobiego, powstały na tle jego rozdarcia między Luizą a Heleną nie przedstawia się nam znowu ani tak tragicznie, ani tak okropnie skomplikowanie, jak tego chce Scobie. Scobie wciąż uparcie podkreśla, że nie może opuścić Heleny, bo to znaczyłoby rzucić ją wtedy na łaskę takich indywiduów jak Bagster i skazać na zupełne załamanie. Ale przecież trzeba tu było uczynić nader doniosłe rozróżnienie! Co in-

nego było rzucić Helenę w sensie zerwania z nią romansu, co innego zaś opuścić ją zupełnie, nie interesując się wcale jej dalszymi losami. Rzecz jasna, że Scobie był zobowiązany tylko do pierwszego, a to znowu nie było taką bardzo krzywdzącą dla Heleny alternatywą.

Otoż te nieszczerze, sentymentalne podzwęki bardzo osłabiają zwartość i siłę tak szeroko i niepospolicie zakreślonej problematyki, którą chyba najzwyczajniej formuje pierwsze przykazanie dekalogu: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną“. Do uświadomienia tkwiącego w jego założeniach fałszu Scobie nie doszedł. Że te starania Scobiego o umiłowane kobiety były w gruncie rzeczy naiwne i daremne, że rzekome ofiary potrafiły sobie i bez niego nienajgorzej urządzić życie, to jednak nie bez ukrytej ironii uwydatnił epilog, jak to już zaznaczyła krytyka. Rzekomy obowiązek Scobiego polegał w gruncie rzeczy na nadmiernym przewrażliwieniu, na urojeniu, które kazało mu własne przeczulenie rzutować i w dusze otaczających go postaci...

Pokrzywdzony Bóg.

Przez długi czas nie dochodzi do duszy Scobiego świadomość, że grzech jest złem Bogu wyrządzonym, że to On jest na pierwszym miejscu pokrzywdzony! W niewyraźnej dali czasem tylko majaczy mu ta myśl, jak wówczas, gdy po pierwszym upadku w cudzołóstwo „leżąc na poduszce spoglądał bezsennie ku szaremu porannemu przypływowi. Gdzieś, na obliczu tych mrocznych wód falowało poczucie innej jeszcze krzywdy i innej ofiary — nie była nią Luiza ani Helena“. Ale myśl owa nie wydobywa się u Scobiego dość silnie na wierzch, i trzeba będzie aż przeżycia związanego ze świętokradzką Komunią św., ażeby wreszcie doszła ona mocniej do głosu. I znowu dla Scobiego mękę będzie stanowiło nie to, że Bóg Wszechmocny w każdej chwili może go odtrącić, pokarać wiekuistym potępieniem, ale to, że właśnie temu Bogu tak bezbronnemu, tak cierpliwemu, zadaje cynicznie tak srogą mękę, że wali pięściami w zniekształconą od ciosów, pokrwawioną przez siebie twarz Boga. I w miarę postępowania po drodze grzechu raz po raz ta prawda, że Bóg jest przez niego pokrzywdzony, będzie coraz uporczywiej narzucać się jego świadomości.

Wprawdzie nadszedł i taki moment, w którym wydawało się Scobiemu, że już zobojeźniał na świętokradztwo, w którym

„mechanicznie, prawie bez strachu i wstydu, ukląkł po raz drugi przy balaskach i patrzył na podchodzącego doń księdza. Nawet ów akt potępienia może się stać również nieważny jak byłe jakie przyzwyczajenie. Myślał: „moje serce stwardniało“; wyobraził sobie skamieniałe muszelki, które znajdują się na plaży; kamienne zwoje niby arterie. Można uderzyć Boga o jeden raz za dużo. A potem — czy w ogóle obchodzi człowieka co się dzieje? Wydawało mu się, że zgnił tak dalece, że nie warto mu już podejmować żadnego wysiłku. Bóg zamieszkał w jego ciele, a ciało jego psuło się coraz szerzej wokół tego ziarna“. Łaska jednak nie przestaje stukać do jego serca; dalsze okropne następstwa jego grzechu unaocznia mu okropność jego zbrodni — mordowanie Boga. Kiedy z powodu jego niedowierzania i bierności zginął skrytobójczo z ręki Jusefa jego wierny boy Ali, wówczas oglądając jego zwłoki ujrzy Scobie „kilka czarnych paciorków i na końcu obraz Boga skręconego w męcę“. „O Boże — pomyślał — zabiłem cię; służyłeś mi przez te wszystkie lata, a ja w końcu zabiłem cię. Bóg leżał tutaj pod bankami nafty“...

Mauriac a Greene.

Utarło się, że Greene'a łączy się zwyczajnie z Mauriac'iem, do czego szczególna sympatia, łącząca tych dwóch pisarzy dała asumpt. Ale sąd ten, moim zdaniem, nie jest wcale słuszny, przynajmniej, jeśli idzie o „Sędno sprawy“. Nie znaczy to oczywiście, aby nie istniały między tymi pisarzami żadne styczności. Pewien pesymizm przejawiający się w przedstawianiu przede wszystkim życiowego negatywu, śmiały realizm nie cofający się nawet miejscami przed naturalistyczną już niemal ekspresją, skoncentrowanie się na przeżycia jednostki jakby wyizolowanej ze społeczeństwa, której indywidualne a nie społeczne doznania wysuwają się w utworach na plan pierwszy, niezwykle subtelna analiza psychologiczna złożonych stanów psychicznych, oto wszystko właściwości bezsprzecznie spokrewniające angielskiego pisarza z jego starszym francuskim kolegą, dla którego Greene żywi nietajony podziw. Nie mauriacowski jednak mimo zewnętrznych pozorów jest tak znamieny epilog powieści. U francuskiego pisarza spotykamy się najczęściej z uderzeniem łaski jako z czymś nagłym a niespodziewanym, co z gruntu odmienia człowieka. Można powiedzieć, że cały skupia się on na jednej tylko stronie zagadnienia: na tej niewątpliwiej

prawdzie, że łaska jest pierwszym i decydującym czynnikiem w dziele naszego uświęcenia. Ale postępując w ten sposób Mauriac zbyt często zapoznaje stronę drugą: że łaska współpracuje zwykle z dobrą wolą człowieka, która u francuskiego pisarza nieraz nazbyt jest pozostawiona w cieniu.

Nic podobnego u Greene'a! Woluntarna postawa Scobiego została tutaj bardzo precyzyjnie odmalowana — jego błędy tkwią nie tyle w niedomodze woli, ile w omyłkach jego intelektu, przyćmionego nadmierną, uczuciową wrażliwością i dlatego stanowią słabość złączoną nierozzerwalnie z samą naturą ludzką, słabość, która budzi nasze współczucie. Łaska jest rzeczywiście ostatnią deską ratunkową dla samobójcy — w tym konkretnym przypadku to nie jest ani literacki wybieg, ani uchylenie się od zagadnienia! Oczywiście proces przemiany wewnętrznej Scobiego nie został przez przedśmiertny niedopowiedziany akt miłości Boga zakończony w sposób dla czytelnika zadawalający, ale odtworzyć jego przebieg to już przechodziło możliwości człowieka, który przecież dopóki żyje, nie jest w stanie zaglądnąć za tę kotarę, jaka kryje tajemnicę ostatnich chwil umierającego. To pewna, że Scobie, jeśli został zbawiony, musiał w jakiś sposób w tym momencie odrobić swoje nieporozumienia, przezwyciężyć główną winę swojego życia, którą była jego nieufność ku Stwórcy, oraz stawianie dobra stworzeń i dobra Boga obok siebie, jako rzekomo równorzędnych, na jednym planie. Ale jak się dokonuje tego rodzaju błyskawicowe przeobrażenie, tego wiedzieć nie możemy i o tym autor najślusniej zamilczał. Inaczej postąpić nie mógł, jeśli nie miał przekroczyć swoich koncepcji.

Undset a Greene.

Bez porównania jednak silniejsze węzły niż z Mauriac'iem, łączą Greene'a z kim innym: z genialną skandynawską autorką, Sygrydą Undset, której twórczość, osobiście „Olaf syn Auduna“ na „Sednie sprawy“ niezmiernie silne wycisnęła piętno. Węzły tak silne, że aż dziw, że krytyka u nas nie zwróciła na to uwagi.

Już sam zasadniczy motyw greenowskiego dzieła jest niezmiernie undsetowski. U obu autorów główna akcja skupia się przecież dookoła postaci grzesznika, którym jest nie niedowiarrek, czy indyferent jak u Mauriaca, ale przeciwnie wierzący chrześcijanin. Człowiek, który dusi się w atmosferze wytwa-

rganego przez siebie zła, który traktuje grzech bynajmniej nie jako zerwanie ponętnego zakazanego owocu, ale jako rzekomą konieczność tragiczną, który głównie dlatego musi staczać nieustanne boje z miłowanym skądinąd Stwórcą, że nie może oderwać serca od ukochanego stworzenia. Bohater jest tu człowiekiem w gruncie rzeczy uczciwym, w pełnym sensie nawet bez skazy. Wszak Olaf jest uważany powszechnie, nie bez słuszności, za męża prawego, Scobie zaś na początku utworu dostaje z ust dobrze znającego go komisarza, charakterystyczny przydomek: „sprawiedliwy“. Ale ta zacność, ta prawość, ta uczciwość nie jest jeszcze świętością, nie jest nawet jeszcze wcale stanem serdeczniejszego zbliżenia się do Boga. Dopiero wtedy, kiedy sami się przez swe występne czyny odepchnęli od Boga, obaj bohaterowie, tak Scobie jak i Olaf, poznają jak ogromne stracili dobro. Słowa: „bogdaj byłbyś zimny albo gorący“ zdają się stanowić przewodnią ideę obydwu utworów.

A kiedy przechodzimy punkt po punkcie sytuację i motyw, jakie się znajdują w „Sednie sprawy“ i „Olafie synu Auduna“, to już wprost uderzają nas rozliczne, nieraz zdumiewająco bliskie analogie. Czy to będziemy spotykać się ze sceną niewyznanego grzechu, kiedy to winowajca czuje przemożny głos łaski, a ksiądz zdaje się natrętnie zebrać o otworzenie przed nim w spowiedzi serca, jakby czytając co się dzieje w sercu grzesznika, czy to będzie chodziło o podkreślenie, że grzech w pierwszym rzędzie uderza nie tyle w stworzenie, ile w Boga — czy o ukazanie, że człowiek troszczący się o swych ukochanych na przekór Opatrzności, jest w gruncie rzeczy całkowicie bezsilny, i beznadziejne jego zadanie musi się skończyć bankructwem, czy wreszcie o przedstawienie powolnego zamierania i kostnienia duszy w grzechu — wszędzie tam spotykamy uderzające zbliżenia świadczące o tym, że Greene musiał chyba dogłębnie przeżyć wielkie epos Undset, która niewątpliwie, pod jednym zwłaszcza względem, ma nad nim ogromną przewagę: posiada pierwszeństwo w poruszeniu tematu.

Nawet epilog, mimo tak odmiennego tła, wykazuje pokrewieństwo. W chwili kiedy odbywa się próba zwartościowania Scobiego-samobójcy, kiedy surowy nań wyrok feruje jego własna żona, nie zdająca sobie wcale z tego sprawy, że to dla niej właśnie poświęcał się zmarły — wówczas bierze go w obronę wcale nie zainteresowany, całkiem obiektywny świadek ksiądz

Rank, który choć z rzadka tylko spotykał Scobiego, lepiej się wyznaje od jego najbliższych w istocie duszy tego człowieka. A u Undset nad umierającym Olafem dokonuje się sąd bardzo podobny. Jego najukochańsza córka Cecylia, dla której Olaf taił swój grzech skrytobójstwa (w razie bowiem wyznania jego musiałaby ona zrezygnować z wiana i pójść do klasztoru) wydaje o nim opinię w najwyższym stopniu powierzchowną i krzywdzącą. I oto właśnie przygarnięty przez Olafa nieprawym syn jego zmarłej żony Inguny, którego ojca zamordował Olaf, wypowiada jedyną pochwałę zmarłego, wspaniała jego apologię, która jest w gruncie rzeczy o wiele bliższą prawdy od jego krytyki. Nawet scenę świętokradztwa znajdziemy również u Undset, potraktowaną jednak w ogromnym skrócie. Olaf dopuszczać się będzie tego czynu, by zataić swój grzech i nie zde-maskować się przed gromadą, podczas gdy u Greene'a zostanie motyw ten bogato rozwinięty, twórczo przetworzony i stanowić będzie jedną z najdonioślejszych i najświetniejszych scen w powieści. I rzecz ogromnie znamienita, jeśli u Undset Chrystus Ukrzyżowany najsilniej przemawia do ludzkiego serca — wymowa Jego Męki raz po raz wstrząsa sercem Olafa — to u Greene'a najbardziej wzrusza człowieka Chrystus Eucharystyczny. Jego bezbronność, Jego poniżenie, Jego ciągłe wydawanie się ludziom w ręce.

Oczywiście, te podobieństwa nie są w stanie zatrzeć innych bardzo istotnych różnic. Olaf jest prostym, nieskomplikowanym człowiekiem średniowiecznym, dla którego problemy bardziej metafizycznej, ponadosobistej natury nie istnieją; Scobie posiada wyrafinowaną psychologię człowieka nowoczesnego, którego wewnętrzne szamotania płyną nie tylko z bezpośrednich, osobistych źródeł, ale są wynikiem myśli próbującej wnikać w sens świata.

Z różnicy tych stanowisk płynęły zalety i słabości jednego i drugiego utworu. Problematyka zasadnicza wypadła u Undset nierównie wyraziściej, jaśniej, przejrzyściej, do czego jej prymitywizm stosunków i struktury psychicznej postaci walnie pomógł, słowem dała problematykę niewątpliwie uproszczoną, ale dającą się bezspornie odczytać w sposób jednoznaczny. U Greene'a problematyka uległa rozbudowaniu, wy-eieniowaniu, i zróżnicowaniu, ale rzucona na zbyt misterne i mglisto zarysowane tło psychiczne uległa w rezultacie powikłaniu, i miejscami nawet wykolejeniu dając w rezultacie powód

do różnych, równouprawnionych, a nie dających się ze sobą naprawdę uzgodnić interpretacji. Stąd angielski autor pokazuje czytelnikowi w swej powieści rozmaite aspekty, ogląda bohatera pod rozmaitymi, nie zawsze zharmonizowanymi punktami widzenia, nie mogąc się dość stanowczo zdecydować na podkreślenie jednego tylko z nich i uczynienia z niego zasadniczej placówki obserwacyjnej.

Na jedną bardzo istotną różnicę, jaka zachodzi między Undset a Greene'em chciałbym jeszcze zwrócić uwagę. Undset wyraźnie odkrywa, że sedno grzechu tkwi w ludzkim egoizmie. Miłość stworzenia jest u niej w gruncie rzeczy pewną tylko swoistą odmianą miłości własnej i dlatego nie dość — jej zdaniem — oderwać serce od stworzenia, trzeba jeszcze dokonać rzeczy trudniejszej, wznieść się ponad samego siebie, podjąć rozstrzygający wybór między Bogiem a własnym „ja“, wybór, którego dokonać tak trudno przychodzi jednostce. Rzeczy tego świata nie są warte bezwzględnej miłości — ten punkt widzenia łączy Undset z Greene'em, który tak dosadnie uwypukla, jak nikłe są w rzeczywistości i ludzkie ziemskie rozkosze, jak zawodne pokusy. Ale mimo tego nie przychodzi łatwo człowiekowi zwyciężanie samego siebie. I dlatego to Olaf, choć za nic sobie ma życie umartwione i tułacze, choć nie widzi żadnej istotnej wartości w dobrach ziemskich, których się tak kurczowo trzyma, nie zdobędzie się na ponętny skądinąd dla jego głodnej Boga duszy akt ekspiacji, ale grzęznąć będzie w swym grzechu coraz dalej. Nie jest w stanie przezwyciężyć tego uroku witalizmu, który tkwi w głębiach jego „ja“. Greene natomiast nie jest dostatecznie zdecydowany, jak należy ostatecznie zwartościować nieuporządkowaną miłość ku stworzeniu i co do tej kwestii pozostawia raczej czytelnika niezdecydowanym w zawieszeniu. Miłość stworzenia i związana z nią odpowiedzialność nie da się tutaj zredukować wyłącznie do pewnej swoistej formy miłości własnej, jest nastawieniem, które zdaje się tać w sobie pewną pozytywną wartość, zawierającą niejaki odkupujący pierwiastki. Stąd pewna, kryjąca w sobie wewnętrzzną sprzeczność, dwoistość ujęcia: ta miłość jest przekleństwem Scobiego, ale jest zarazem i nadzieją jego zbawienia...

Litość, która jest główną namiętnością Scobiego staje się w utworze uczuciem obosiecznym, dwuznacznym i na tym, w pierwszym rzędzie, polega tragiczna komplikacja losu bohatera. Jest elementem ujemnym, kiedy — jak w laickim huma-

nitaryzmie — staje się tylko uczuciowym, nie podlegającym kontroli rozumu odruchem, kiedy w duchu już sentymentalizmu, a więc nieuporządkowanej miłości, identyfikuje bez zastrzeżeń cierpienie ze złem, w ścisłym tego słowa znaczeniu złem moralnym. Litość właściwie pojęta, litość o chrześcijańskim obliczu nie waha się zadać nawet najdroższej istocie bólu, kiedy to dla jej dobra duchowego jest potrzebne, ma bowiem swe korzenie nie tyle w miłości człowieka, ile w miłości Boga. Człowiek przy tym nastawieniu jest kochany nie sam w sobie jako bezwzględna wartość, ale jako stworzenie Boże, jako obraz Boży, jako ten za którym kryje się Chrystus. Tak pojęta miłość nasza ku bliźniemu staje się miarą naszej miłości ku Bogu.

Doskonale to rozumieli święci. Taka słodka mała Teresa od Dzieciątka Jezus, którą niekiedy powierzchowność ludzkiej dewocji ujmuje tak sentymentalnie, zostawiła w tej mierze w swych „Dziejach duszy“ wyznania nader znamienne. Wzmiankuje tam pisząc o powierzonych sobie nowicjuszkach, że trzeba się było wobec nich uzbroić w wielką stanowczość: nigdy nie cofać danej rady lub rozkazu — pokora byłaby wobec nich słabością. Pan Bóg dał mi łaskę — wyznaje — że nie lękam się walki, ale pragnę za wszelką cenę spełnić obowiązek. Mówiono mi już nieraz: „jeśli chcesz co ode mnie otrzymać, to tylko dobrocią“. Wiem jednak, że nikt nie jest sędzią we własnej sprawie; dziecko poddane bolesnej operacji, krzyczy i woła, że lekarstwo gorsze jest od samej choroby; po kilku dniach jednak, gdy wyzdrowieje, cieszy się, że może biegać i skakać. Podobnie dzieje się z duszami: wkrótce i one rozumieją, że odrobina goryczy jest dla nich zbawienniejszą od ciągłych pociech, i szczerze to uznają“.

Do zajęcia takiej postawy jest bohater Greene'owski organicznie niezdolny, gdyż jego reakcja jest z reguły reakcją nerwów i wzburzonego uczucia, nie zaś głosem zdrowego rozsądku. Nie potrafiłby, jak św. Katarzyna Seneńska asystować straceniu zbrodniarza i przeżywać tę scenę, nie pod kątem widzenia chwilowego spontanicznego wrażenia, ale sub specie aeternitatis, pod kątem tej macierzyńskiej pieczy duchowej, jakiej idącemu w zaświaty Katarzyna do ostatniej chwili nie szczędziła. Scobie przecież posuwa swoje ustępstwa nawet tak daleko, że nudzącej się swej żonie Luizie będzie szukał na gwałt przyjaciela, a fakt, że ten nowy przyjaciel robi się jego rywalem, przyjmie dziwnie flegmatycznie. Nie widać natomiast

u niego dążności do podciągnięcia żony w górę — Luiza jest przecież praktykującą katoliczką — do nadania ich wspólnemu życiu jakiegoś głębszego sensu.

Autor niestety nie zdobył się w „Sednie sprawy“ na jednoznaczne sformułowanie swego poglądu na naturę litości, stąd znamienne na terenie naszym rozpiętość sądów naszej krytyki, która już to pojmowała Scobiego jako reprezentanta krytycznie naświetlonej postawy fałszywego humanitaryzmu, już to sympatyzowała z jego głęboko ludzką postawą. Wiemy jednak, że gdzie indziej Greene dał wyraźnie do poznania, że uważa litość (oczywiście w wydaniu laickiego humanitaryzmu) za bardzo niebezpieczną dla życia duchowego pokusę.

Dwie interpretacje epilogu.

Ta możliwa dwoistość interpretacji ideologii utworu odbiła się szczególnie w epilogu powieści, który może być rozumiany na dwa sposoby: Najpierw w sposób tradycyjny, nawiązujący do rozwiązań romantyzmu (zwłaszcza naszemu polskiemu romantyzmowi bliski). W tym ujęciu litość, jaką żywi Scobie w stosunku do ludzi, jest nie tylko jego słabością, ale także i jego mocą. Poczucie odpowiedzialności Scobiego byłoby tu wzięte samo w sobie rzeczą dobrą i ono też staje się dla niego siłą odkupującą. Zaważy bowiem na szali w ostatnim momencie, kiedy mdlejącym wysiłkiem woli Scobie zerwie się, aby odpowiedzieć na Głos wołający jego pomocy. Miłość ku stworzeniu występuje tutaj więc jako okoliczność łagodząca, jako element tłumaczący, w pewnej mierze nawet usprawiedliwiający jednostkę. Przypomnijmy na tym miejscu problematykę III części „Dziadów“, w której miłość ku ojczyźnie otwiera przed prometejskim Konradem możliwość Bożego przebaczenia, lub problematykę „Irydiona“, którego miłość ku Grecji zwalnia od obowiązku oddania się na zawsze w ręce Masynissy, obowiązku, który przecież oznacza piekło.

Tak jednak skomentowane zakończenie wykazuje pewną wewnętrzną sprzeczność problematyki. Fałszywa litość, nieporządna miłość ku stworzeniu, które spowodowały przecież zwichnięcie duchowe Scobiego, miałyby być zarazem czynnikiem odkupującym? Myślimy, że można się raczej oprzeć na tym, że w innych utworach — jak już wspomniano — Greene wystąpił przeciwko takiej fałszywej litości uważając ją wręcz za groźną pokusę. I dlatego sądzimy, że słuszniejsze jest inne

wytlumaczenie, które poniżej proponujemy. Jesteśmy zdania, że w tym decydującym momencie, który rozstrzyga o wieczności człowieka, Scobie poznał wreszcie tę prawdę, której sobie dotychczas nigdy nie chciał w pełni uprzytomnić, że naprawdę zagrożonym i naprawdę potrzebującym jest nie to, czy inne stworzenie, ale sam — ustawicznie uderzany złością człowieka — Bóg! Wspaniale wyraziła to Sygryda Undset. Jej Olaf w pewnej chwili dochodzi do świadomości, że jedynym pokrzywdzonym bez zastrzeżeń przez jego grzech jest Ukrzyżowany i dlatego z ust jego wyrывa się to wołanie: „Tibi soli peccavi et malum coram te feci“... U Greene’a idea ta, stwierdźmy to szczerze, jasno nie wyszła. Sądzę jednak, że dopiero taka interpretacja osadza, z punktu widzenia katolickiego, epilog na właściwym gruncie.

Można zarzucać Greene’owi, że nie pokazał właściwego rozwiązania tej antynomii: miłość stworzenia — miłość Stwórcy, można podnieść, że wskutek braku dostatecznie wyraźnego rozwiązania powieść jego jest w stanie dezorientować nie dość przygotowanego i wykrystalizowanego pod względem „zmysłu katolickiego“ czytelnika — takie głosy i za granicą dały się słyszeć. Ale nie wolno przy tym zapominać, że autor podniósł zagadnienie niesłychanie trudne, chciałoby się nawet powiedzieć, że w szeregu problematów nękających współczesnego człowieka chyba najtrudniejsze. Bo nie tylko Greene ale cała powieść katolicka dotąd nie zdobyła się jeszcze na w pełni zadowalające jego przedstawienie. Ostatecznie, prawdę mówiąc, nie udało to się ze wszystkim i wcześniejszemu od „Sedna sprawy“ dziełu tak ogromnej miary, najwspanialszemu bodaj pomnikowi religijnych przeżyć w literaturze, jakim jest „Olaf syn Auduna“ Sygrydy Undset. Bo i tutaj autorka raczej odtworzyła tragedię tego największego konfliktu, niż dała jego w pełni zadowalające rozwiązanie. Olafa odgradza od Boga jego miłość ku Ingunie, której małostkowe, ciasne uczucie nie pozwala mu na wyznanie winy i pojednanie się ze Zbawicielem. Ale choć Olaf się męczy, choć pragnie ze wszystkich sił swego serca pogodzenia się z Bogiem, którego właśnie teraz — tak samo jak Scobie! — najbardziej miłuje wtedy, kiedy jest od Niego własnowolnie przez grzech odcięty, to jednak nie odważa się na przecięcie hamujących jego duchowe wzloty więzów. Trzeba będzie aż śmierci Inguny, ażeby brzemień to spadło z Olafowych bark.

Ale wówczas — jak widzieliśmy — stanie temu na zawadzie (motyw to od greene'owskiego odmienny), nowa przeszkoda: jego duma, jego miłość własna i położą się ciężarem na ścieżce jego życia tak bezmiernym, że Olaf w rezultacie przegra w tej walce — dojdzie do stanu zupełnej martwoty duchowej i zakamienienia serca. I trzeba będzie dopiero, aby uderzył w nie tragiczny zbieg domowych wypadków, trzeba będzie dopiero obawy, że jego ukochana córka znajdzie się w podobnej jak ojciec sytuacji, że kryć będzie musiała w sercu przemilczaną zbrodnię, by Olaf, widząc w tym zrzędzeniu palec Boży, postanowił wyznać swój grzech i przestrzec córkę przed podjęciem tak strasznej — jak jego grzesznika — doli. Bóg przyjmuje ofiarę, ale Olafa czeka jeszcze długa pokuta. Rażony paralizem zaniemówił, nie mógł w tym stanie odbyć spowiedzi, ale zmuszony był czekać, aż Bóg da mu znak swego zmiłowania. Zmiłowanie rzeczywiście wreszcie dlań przychodzi, i Olaf zejdzie ze świata z oznakami Bożego, i ludzkiego nawet przebaczenia.

Ten wspaniały, w niezapomniany sposób rozwinięty wątek, nie podał nam jednak, jak wygląda przewycięzanie kompleksu „głowy najdroższej“. Może dlatego, że tego pokazać nie sposób, bo aby to przeżyć doskonale, trzeba już wstąpić na tę najtrudniejszą ścieżkę, która wiedzie do najbardziej tajemniczej krainy — do świętości. A na to, żeby poznać jej tajniki nie dosyć być artystą, trzeba uzyskać bardziej osobisty, bardziej bezpośredni z nią kontakt. To też naprawdę, w pełni mógłby nam pokazać rozwiązana tę antynomię tylko święty, ale jak do-
tąd święci jeszcze nie pisali powieści...

Józef Marian Świącicki

Przegląd piśmiennictwa

Badania naukowe nad dziejami Komisji Edukacji Narodowej w latach 1939 – 1949

Komisja Edukacji Narodowej jako pierwsze w świecie ministerstwo oświecenia od dawna budzi zainteresowanie badaczy naszej przeszłości. Zestawienie dawniejszego dorobku historiografii w tym względzie, wykonane i scharakteryzowane przez Teodora Wierzbowskiego (*Komisja Edukacji Narodowej 1773-1794. Monografia historyczna, t. I, 1911*), przedstawia się wcale poważnie. Planową pracę nad tym tematem rozpoczął jednak dopiero sam Wierzbowski przez szeroki a celowo ułożony program wydawnictw źródłowych i monograficznych. Program swój urzeczywistnił on tylko częściowo, ogłaszając drukiem, oprócz wyżej wspomnianej monografii, pracę Szkoły parafialne w Polsce i na Litwie za czasów Komisji Edukacji Narodowej 1773-1794 (Kraków 1921 i 20 zeszytów pod wspólnym tytułem Komisja Edukacji Narodowej, zawierających protokoły z posiedzeń K. E. N., Komisji Rozdawniczej, Towarzystwa do Ksiąg Elementarnych, raporty szkół i wizytatorów generalnych. Stanowi to ledwo drobny fragment źródeł rękopiśmiennych do dziejów K. E. N., ale tym cenniejszy, że zasoby archiwum Komisji całkowicie padły ofiarą ostatniej wojny i przepadły bezpowrotnie. W okresie międzywojennym ogłoszono na temat K. E. N. wiele cennych rozpraw, wśród których na pierwsze miejsce wybijają się publikacje Józefa Lewickiego.

Dziesięciolecie 1939-1949, mimo okresu okupacji hitlerowskiej i trudności powojennych, zaznaczyło się kilkoma pozycjami wypełniającymi niektóre luki w wyświetleniu interesującego nas zagadnienia.

Brakowało nam przede wszystkim syntezy całokształtu zagadnień związanych z powstaniem, organizacją i działalnością K. E. N. Wierzbowski planów swych nie zrealizował, próby zaś Stanisława Kota (*Historia wychowania, wyd. II, Lwów 1934; Komisja Edukacji Narodowej 1773-1794, Kraków 1923*) mogły mieć znaczenie tylko tymczasowych komunikatów. Uczonych polskich uprzedził w tym względzie Francuz, Ambroise Jobert, który w r. 1941 wydał w Dijon swą pracę doktorską *La commission d'éducation nationale en Pologne (1773-1794). Son oeuvre d'instruction civique*. Pracę tę można słusznie uważać za przedwczesną i daleką od ideału. Jobert nie rozporządzał bowiem koniecznymi w takim wypadku opracowaniami bardziej szczegółowymi, jak polityki finansowej K. E. N., dziejów szkół tak niższych, jak średnich i głównych, przedmio-

tów nauczania (prócz nauki moralnej, geografii i historii), działalności wizytatorów, rektorów i prefektów szkół oraz zespołów nauczających, oddziaływania czynników postronnych na tok pracy K. E. N. i kształtowanie myśli polskiej w II poł. XVIII w. itp. Mimo to publikację Joberta powitać należy z uznaniem, nie tylko dlatego że wyręczył on uczonych polskich w czasie, gdy rodzima działalność wydawnicza w Polsce w ogóle nie istniała, a badania naukowe były prawie niemożliwe, ale przede wszystkim dlatego że nie oglądając się na brak opracowań przygotowawczych, na które jeszcze długo trzeba będzie czekać, przynajmniej częściowo przebrnął przez dziewiczy las materiałów archiwum Komisji i przekazał nam z niego szereg danych, których już obecnie z popiołów zebrać nie podobna. Słusznie podkreślono u nas wartość propagandową pracy Joberta (P o - h o s k a Hanna, Recenzja w Kwartalniku Historycznym R. LX, Kraków 1948 str. 175-176). Zaznajomił on świat naukowy w Europie zachodniej nie tylko z samą, przynoszącą nam chlubę instytucją K. E. N., ale też dał mu obiektywny obraz problemów politycznych, społecznych, wyznaniowych, narodowościowych i kulturalnych w Polsce w. XVIII i naszych związków z myślą zagraniczną. Wartość pracy Joberta podnosi jej charakter rewizjonistyczny, płynący z przedmiotowego spojrzenia na ówczesnych ludzi i sprawy a uzasadniony źródłowo. Nie uległ sugestii autorytetów, uważanych u nas do niedawna za nieomyślne, nawet wtedy gdy głosiły twierdzenia o słabym lub żadnym pokryciu dowodowym. Ujawniło się to przede wszystkim w stosunku Joberta do niektórych też Smoleńskiego, jak np. o klęsce Komisji spowodowanej przez konkurencyjne szkoły parafialne, o hegemonii łaciny w szkołach, wrogiej postawie szlachty wobec Komisji, zwłaszcza w okresie Sejmu Wielkiego, o negatywnej postawie zakonów wobec Komisji itd. Sumiennie zebrany i spokojnie zanalizowany materiał źródłowy podyktował Jobertowi wnioski wprost przeciwne. Zwrócił on uwagę na Szkoły Główne i dał obraz reform w nich przeprowadzonych. Omówił i udatnie scharakteryzował członków Komisji i jej współpracowników, sprawiedliwie ocenił wydawane książki elementarne i ich autorów, przy czym świetnie przedstawił rolę, jaką w tym dziele odegrali współpracownicy zagraniczni, wreszcie wyświetlił wpływy masońskie na samą Komisję. Okres Sejmu Wielkiego dał mu możliwość przedstawienia nastrojów politycznych wśród profesorów szkół głównych, redakcji Ustaw Szkolnych z r. 1790, dziejów spraw szkolnych na terenie sejmowym. Uczynił też znaczny krok naprzód w opracowaniu zespołów nauczających w szkołach Komisji, ich pozycji społecznej i prawnej oraz nurtujących wśród nich nastrojów. Idąc własnymi drogami, odstąpił też Jobert od przyjętej w nauce polskiej periodyzacji dziejów Komisji, jedynie zdaje się słusznej i celowej; wprowadzając na miejsce elementu chronologicznego, czynnik personalny. Wskutek tego sprawa Towarzystwa do Ksiąg Elementarnych, Ustaw Szkolnych 1781-1783 i im podobne zagadnienia kapitalne, potraktowane są raczej marginesowo. W całości syntezę Joberta, choć przedwczesną, należy ocenić jako rzetelny wkład w badania nad K. E. N.

Już dawniejsze badania Lubomirskiego, Smoleńskiego, Konopczyńskiego, Kota i innych, wykazały, że poglądy fizjokratów francuskich za-

puściły głęboko korzenie w umysłowość polską II poł. XVIII wieku. Ich wpływ na ducha K. E. N. jest aż nadto widoczny. Stając na gruncie tego faktu, starał się J o b e r t prześledzić drogi, którymi te idee przeniknęły do Polski. Pomijając wpływ lektury, dał on w swej pracy *Magnats polonais et physiocrates français 1767-1774* (Paris 1941) obraz kontaktów osobistych możnowładców polskich z fizjokratami francuskimi. Za przewodnika na tej drodze służyły mu mało uwzględnione dotychczas materiały archiwalne zagraniczne i polskie. Na tej podstawie otrzymujemy obraz stosunków nawiązanych przez Ignacego Massalskiego z Mirabeau na terenie Paryża w salonie przy ul. Vaugirard (1767-68), podróży do Polski Baudouina (1768-69), ponownego wyjazdu Massalskiego do Paryża (1771-1772), wreszcie działalności pedagogicznej w Warszawie, powołanego na sekretarza K. E. N., Duponta de Nemours (1774). I znowu obiektywizm i dyktando źródeł skłoniło Joberta do umniejszenia przypisywanej mu dotychczas roli w K. E. N. Wykazał on, że Dupont zjawił się w Warszawie w chwili, gdy istotny kierunek działalności Komisji był już określony, a przedstawione przez niego Komisji plany nie wносиły niczego nowego. Pobyt jego w Polsce nie pozostał jednak bez następstw. Odwołany do Francji przez min. Turgota, opracował program organizacji wychowania publicznego we Francji, w którym poważnie zaznaczyły się wpływy jego doświadczeń zdobytych w Polsce. W ten sposób uzyskaliśmy wyraz wzajemnego oddziaływania na siebie polskich i francuskich kierunków pedagogicznych w II poł. wieku XVIII. Słusznie jeden z polskich recenzentów pracy Joberta, Jan H u l e w i c z (Kwartalnik Historyczny R. LV. Kraków 1948, str. 173-5), wskazał na ten punkt jako na istotny, pozytywny jej rezultat.

Gdy Jobert wskazał na jedną z dróg przeszczepiania myśli Oświecenia do Polski, wpływem innego czynnika zewnętrznego na tok działań K. E. N. zajął się Łukasz K u r d y b a c h a w rozprawie *Kuria Rzymska wobec Komisji Edukacji Narodowej w latach 1773-1788* (Arch. Komisji do dziejów oświaty i szkolnictwa w Polsce, nr 7, Kraków 1949). Konstrukcja pracy jest celowa i naturalna. Podzielił ją Autor na 4 rozdziały: I Kasata Jezuitów. II Walka o wpływ na tok działalności K. E. N. III Sprawa dóbr pojezuickich. IV Walka o kierunek wychowania. Istotnie, z chwilą kasaty Jezuitów te problemy stanęły przed czynnikami decydującymi w Polsce, wiązały się ze sprawami Komisji i interesowały w wysokim stopniu Kurie Rzymską. Wbrew dotychczasowym twierdzeniom Autor, zdaje się, przekonująco wykazał, że w tym czasie projekt upaństwowienia szkolnictwa zrodził się w głowie króla Stanisława Augusta, a późniejsze wystąpienie Kurzenieckiego i Chreptowicza na trybunie parlamentarnej było tylko propagandą idei króla. Udowodnił też Autor, że myśl użycia dóbr pojezuickich na fundusz edukacyjny wyszła od króla. Z wywodów przeprowadzonych w pracy staje się również jasne, że ówczesny nuncjusz Garampi przyczynił się znacznie do urobienia w Rzymie dodatniej opinii o członkach Komisji i wiele włożył wysiłku w nieudaną sprawę wciągnięcia zakonników do dzieła nauczania. Pełen inicjatywy, nie zawsze wierny w wykonywaniu odebranych z Rzymu instrukcji, które okazały się jedynie słuszne, narażał się on na częste

porażki i wypaczał zamiary Kurii Rzymskiej, odnoszącej się pozytywnie do króla i Komisji i uznającej jej grandiose idee. Kuria udzieliła swego poparcia w sprawie nakłonienia zakonów do zajęć pedagogicznych i walnie przyczyniła się do uratowania resztek rozdrapywanego funduszu edukacyjnego. Autor przeoczył brewe Piusa VI pochwalne dla członków Komisji, przechowane w archiwum nuncjatury Archettiego, z którego Autor korzystał (*Octoviris iuventuti instruendae praepositis*, zob. Meysztowicz V., *De archivo Nuntiaturae Varsaviensis, Vaticanani* 1944 str. 33). Studia przeprowadzone przez Autora w Archiwum Watykańskim, doprowadziły go do wniosku, że wszystko, co na ten temat napisał Smoleński W. (*Żywioły zachowawcze i Komisja Edukacji Narodowej*, Warszawa 1901), jest fragmentaryczne i jednostronne. To są pozytywne osiągnięcia Kurdybachy. W wielu innych punktach, najprawdopodobniej nieświadomie, zahamował on w swej pracy postęp nauki na interesującym nas odcinku, albo w najlepszym razie powtórzył rzeczy już dobrze znane. Nie piszę tu recenzji, wymagałaby ona wiele stron druku, by wydobyć na światło dzienne wszystkie ważniejsze błędy, pomyłki, nieścisłości i wykroczenia przeciw elementarnym zasadom metodyki pracy naukowej. Autor uważa się za pioniera, a niezbitym faktem pozostanie, że już 75 lat temu zagadnienie to opracował i to zdaniem Wierzbowskiego (*Komisja Edukacji Narodowej* str. 79-81), „najdokładniej ze wszystkich historyków“ Stanisław Załęski i to dwukrotnie (*Historia zniesienia Jezuitów w Polsce i ich zachowanie na Białej Rusi*, t. II, Lwów 1875 i *Jezuici w Polsce*, t. V, Kraków 1906). Dodajmy, że Załęski omówił to zagadnienie na znacznie szerszej podstawie źródłowej, niż Kurdybacha. Zignorowanie bogatej literatury przedmiotu zemściło się też na analizie dokumentów, opracowanych już poprawnie przez Załęskiego, a błędnie zinterpretowanych przez Kurdybachę, co musiało konsekwentnie doprowadzić do wniosków niezgodnych z rzeczywistością.

Bardzo pozytywną pozycją, która zapoczątkowała opracowanie dziejów zespołów nauczających w szkołach K. E. N. jest rozprawa Kukulskiego Zygmunta: *Pierwsi nauczyciele świeccy w szkole wydziałowej lubelskiej w dobie Komisji Edukacji Narodowej* (Lublin 1939). Tytuł jest skromniejszy, niż treść pracy. Na 160 stron druku tylko 90 (rozdział V) odpowiada tematowi, ale naprawdę temat wyczerpuje tak, że niewiele można by dorzucić do wykładu Autora. Inne rozdziały przynoszą od dawna oczekiwane omówienie problemu szkolenia kadr nauczycielskich przez K. E. N. W rozdziałach: II Stan akademicki i jego przygotowanie, III Nauki i profesorowie w zreformowanej Akademii Krakowskiej i IV Kandydacja akademicka przy Szkole Głównej Koronnej, dał Autor piśmiennictwo o Komisji sumienne, gruntowne, drobiazgowie i przedmiotowe rozwiązanie tego problemu, oparte na rzetelnej podstawie źródłowej. Rozdział ostatni o nauczycielach świeckich w szkołach koronnych przynosi dane o ich liczebności, polityce personalnej K. E. N., charakterystykę materialnych i psychologicznych warunków pracy, ocenę postępowania nauczycieli akademickich itd. Ten rozdział wypadł najslabiej i wymaga jeszcze rozszerzenia i pogłębienia. W całości jednak należy stwierdzić, że praca Kukulskiego znacznie posunęła naprzód naszą zna-

jomość dziejów K. E. N. Pozostaje jeszcze w tym względzie do opracowania zespół nauczycieli świeckich pozostający w orbicie wpływów Szkoły Głównej Wileńskiej.

Innym zespołem nauczającym za czasów K. E. N. zajął się Ks. Alfons S c h l e t z w książce Współpraca Misjonarzy z Komisją Edukacji Narodowej 1773-1794 (Kraków 1946). Tytuł może nieco pretensjonalny wobec treści pracy, niemniej wyniki naukowe duże i oparte na silnej podbudowie źródłowej. Obok dziejów 11 szkół parafialnych prowadzonych i utrzymywanych przez Zgromadzenie Misjonarzy, przynosi ona doskonale sylwetki profesorów Szkoły Głównej Wileńskiej: Tomasza Hussarzewskiego, Wilhelma Kalińskiego i Michała Karpowicza, oraz obraz atmosfery kulturalnej Zgromadzenia wytworzonej przez Piotra Śliwickiego, Mikołaja Siemieńskiego i Józefa Jakubowskiego. Duch ożywiający wówczas Zgromadzenie, jego członków i ich działalność duszpasterską, naukową i oświatową, wytwarzał grunt podatny na przyjęcie się haseł K. E. N., w czym walnie pomagała drukarnia misjonarska w Warszawie. Ubocznie rzuca ta praca wiele światła na przychylny stosunek pewnego odłamu społeczeństwa polskiego do dzieła K. E. N. Można tej pracy czynić drobne zarzuty (zob. recenzję T r u c h i m a S., w Myśli Współczesnej, 1947), poważniejszych bowiem nie da się uzasadnić, ale nie można ignorować jej rzetelnej i niecodziennej wartości, na co zwrócono uwagę ze strony fachowej (Stanisław Ł e m p i c k i w recenzji w Przeglądzie Historyczno-Oświatowym, 1947).

W zakresie biografiki osób związanych swą działalnością z K. E. N. mamy do zanotowania nieudaną zupełnie sylwetkę wizytatora szkół Jana Erdmana (P o h o s k a H., Polski Słownik Biograficzny VI, Kraków 1947), podobnie wymagającą ponownego przepracowania biografię Karola Fabianiego (K a c z m a r e k R. tamże), wierną i żywą biografię wizytatora Bonifacego Garyckiego (B a r y c z H., tamże t. VII; Kraków 1949), biografię Piotra Gateya i Andrzeja Gawrońskiego członka Towarzystwa do Ksiąg Elementarnych (P o p l a t e k J., tamże) i również członka tegoż Towarzystwa Sebastiana Sierakowskiego (P o p l a t e k J., w Nasza Przyszłość, Kraków 1948).

Zagadnienie przedmiotów nauczania w szkołach Komisji odżyło w pracy Jerzego F i e r i c h a Nauki rolnicze w szkołach średnich Komisji Edukacji Narodowej (referowanej w Spraw. P. A. U. 1949 t. I, a wydanej ostatecznie w r. 1950 w Archiwum Komisji do dziejów oświaty i szkolnictwa w Polsce, nr 8). Powodem wprowadzenia nauki rolnictwa i ogrodnictwa w szkołach K. E. N. był przede wszystkim utylitaryzm członków Komisji, ubocznie wpłynął na to fizjokratyzm a prawdopodobnie i niski stan rolnictwa w Polsce. W przepisach dotyczących nauki rolnictwa wyróżnił Autor cztery okresy odpowiadające ewolucji poglądów członków Komisji i postulatów praktyki szkolnej. Naukę utrudniał brak odpowiednich podręczników. Jak nauczyciele dawali sobie radę, przedstawia to Fierich na podstawie wnikliwej analizy raportów szkolnych. Niemniej wnikliwy jest rozdział o metodzie i treści nauczania. W końcu otrzymujemy charakterystykę pracy nauczycieli i ich zestawienie imienne. Temat opracowany na szerokiej i pełnej, bo jeszcze przedwojennej,

podstawie źródłowej, zanalizowanej precyzyjnie, wykład przedmiotowy, wyrazisty i wykończony. Autor nie pozostawił ani jednego problemu nie wyjaśnionego, na wszystkie możliwe pytania odpowiedział wyczerpująco i w sposób przekonujący. W całości pracy widać gruntowną znajomość epoki i przemyślenie materiałów źródłowych. Kończąc lekturę książki Fiericha, zamyka się ją z przekonaniem, że Autor nie pozostawił swym następcom już nic do powiedzenia na powyższy temat.

Reakcją tak dołów nauczających w szkołach K. E. N., jak społeczeństwa na nowy porządek edukacyjny wprowadzony przez K. E. N., zajął się Jan H u l e w i c z (Opinia publiczna wobec Komisji Edukacji Narodowej w Studiach z dziejów kultury polskiej, Warszawa 1949). Tematem tym interesowano się już dawniej (Tadeusz Bielecki i Zofia Szybalska), ale praca Hulewicza odbija od poprzednich szerokim uwzględnieniem problematyki i szukaniem odpowiedzi w materiałach głównie rękopiśmiennych, niezależnie od przyjętych do niedawna, jak się okazuje, nie naukowych twierdzeń. W szkołach W. Ks. Litewskiego wykazał Autor widoczny wzrost zrozumienia intencji sfer kierowniczych K. E. N., harmonijnego współdziałania rektorów, wizytatorów i nauczycieli w wspólnym dziele budowania nowego szkolnictwa i jednania dłań umysłów. Zaznaczyło się to przede wszystkim w zakresie nauczania nauk przyrodniczych. W związku z tą pozytywną działalnością zespołów nauczających pozostaje i wzrastająca przychylność dla nowej edukacji w społeczeństwie W. Księstwa. Spośród duchowieństwa, zdaniem Autora, sympatyzowali na Litwie z Komisją jedynie Pijarzy i Dominikanie. Inne zakony utrzymywaniem szkółek konkurencyjnych bardzo utrudniały rozkwit dzieła nowej edukacji, z czym daremnie ciężką walkę toczyli wizytatorzy i rektorzy szkół. Wśród nich elementem najtrudniejszym do zwalczenia mieli być eksjezuici i bazylianie. Można tu się dopatrzeć pewnej niekonsekwencji. Przecież wymienieni przez Autora Bieńkowski, Piramowicz, Pilchowski, Erdman, Obrąpalski, Szumiłło, Hintz, Postlet, Wobbe, Snitko, Wieliczko, Korsak, Haraburda i i. bojownicy o prawa Komisji to przecież księża, a w dodatku eksjezuici, a grono nauczycielskie eksjezuickie wybitnie zapisało się w nauczaniu przyrodznawstwa. Sam Autor stwierdza na str. 471, że nie znalazł wypadku przeciwnego. Niektórych spośród nich typuje Autor na prawdziwych entuzjastów Komisji. Zdrada, jakiej mieli się oni dopuścić wobec interesów Komisji, to niezaprzeczalny fakt, że ok. r. 1790 eksjezuici koronni pod wodzą astronoma Łuskiń, a litewscy pod przewodnictwem i w myśl nakazów rektora Szkoły Głównej Wileńskiej, astronoma Poczobuta, wpłynęli na szereg sejmików i spowodowali żądanie wszczęcia przez króla starań o przywrócenie zakonu w Polsce i oddanie mu szkół, które miał poprzednio. Z drugiej strony faktem jest, że inspirowane przez nich sejmiki nie wystąpiły wcale z żądaniem zniesienia Komisji, a już Jobert wykazał, że sejmiki kierowały się tu względami natury finansowej, nie kwestionowały zaś wcale uprawnień Komisji w zakresie szkolnictwa. Co więcej, w okresie sejmu grodzieńskiego Poczobut wraz z Janem Śniadeckim walczył zaciekle o uratowanie zagrożonej Komisji i jej szkół, czemu dał wyraz niezbity sam Śniadecki. Faktem jest też, że gdy rząd carski oddał

później Jezuitom białoruskim Uniwersytet Wileński, Poczeb utwardził ich od przejścia tej uczelni, a gdy pod koniec życia znalazł się wśród swych współpracowników na Białej Rusi, doradzał im przeprowadzenie reformy szkolnictwa na wzór K. E. N. Stąd nasuwa się wniosek, że i eksjezuici byli zwolennikami dzieła Komisji, a jeśli pragnęli wskrzeszenia zakonu, to nie w celu obalenia Komisji, ale dla sformowania w jej łonie i w orbicie jej wpływów wydziału jezuickiego na wzór istniejącego już i protegowanego przez Komisję wydziału pijarskiego. Także z przytoczonych przez Autora wypowiedzi samych eksjezuitów nie można innego wniosku wyprowadzić. Doskonały jest rozdział o nauczycielach świeckich w szkołach W. Księstwa i o kompromisowej polityce K. E. N. Można go uważać za uzupełnienie tego, co o nauczycielach świeckich w Koronie napisał Kukulski. Podobnie przychylnie, jak na Litwie, zarysował się stosunek nauczycielstwa i społeczeństwa do K. E. N. na Ukrainie, Wołyniu i Podolu. W województwach centralnych natomiast z małymi i sporadycznymi wyjątkami, ogół szlachecki stał w wyraźnej opozycji do K. E. N. tak z przyczyn natury programowej, jak i ideowej, czym się też tłumaczy gęstsza tutaj sieć szkółek konkurencyjnych. Wreszcie przekonywująco kreśli Autor, jak na terenie sejmowym w stolicy papiery K. E. N. stały się w górę. Bardzo trafne również jest twierdzenie Autora, że przyczyny pewnych niepowodzeń Komisji należy rozłożyć na różne czynniki, między innymi i na samą Komisję. Rozprawa Hulewicza rozpoczęta przed wojną i pomyślana na większą skalę, z powodu zniszczenia materiałów, z konieczności musi mieć charakter fragmentaryczny, na co sam Autor wskazuje, a wielka to szkoda, bo nikt dzisiaj nie jest tak bardzo uprawniony do zabrania głosu na temat, jak prof. Hulewicz.

Wspólną właściwością omówionych prac jest mniejsze lub większe odstępstwo od apriorycznych twierdzeń Smoleńskiego, wszystkie one (prócz publikacji Kurdybachy), posunęły bardzo poważnie naprzód naszą znajomość K. E. N., a oparte na szerokiej podstawie archiwalnej, stają na równi z dziełami Lewickiego i, jak to można przesądzić z góry, będą stanowić nieosiągalny ideał dla prac następnych, które z powodu katastrofy archiwów, siłą rzeczy będą niepełne i fragmentaryczne, a więc mniej lub bardziej odległe od rzeczywistego stanu przedstawianej rzeczy.

Ks. Jan Poplatek T. J.

Najnowsze enchiridiony teologiczne

1. **Enchiridion Clericorum.** Documenta Ecclesiae sacrorum alumnis instituendis (Sacra Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus). Romae 1938. LVIII + 920 str.
2. **Enchiridion de statibus perfectionis.** I Documenta Ecclesiae Sodalibus instituendis (wyd. w zbiorze Collectanea Sacrae Congregationis de Religiosis 1). Romae 1949. LXX + 652 str.
3. H. Denzinger, **Enchiridion Symbolorum,** definitionum et declarationum de rebus fidei et morum quod a Clemente Bannwart denuo compositum

iteratis curis edidit Johannes Bapt. Umberg S. J. Ed. 24. Editorial Herder. Barcelona 1946, str. 664 + XXXI + 13* + [17]).

4. *Enchiridion Patristicum*. Loci SS. Patrum, Doctorum, Scriptorum Ecclesiasticorum quos in usum scholarum collegit M. J. Rouët de Journal S. J. Ed. 14. Editorial Herder Barcelona 1946, str. 802 + XXVII + IV (wkładka).
5. *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae quod in usum scholarum collegit Conradus Kirch S. J. Ed. sexta, aucta et emendata quam curavit Leo Ueding S. J. Editorial Herder Barcelona 1947. 659 + XXXII str.*

Od chwili gdy św. Augustyn przez swój *Enchiridion* ad Laurentium (Podręcznik dla Wawrzyńca — z r. 423) spopularyzował ten grecki wyraz¹⁾, minęło już z górą 15 wieków. Idea jednak zawarcia istotnych prawd jakiejś gałęzi wiedzy w przystępnym, podręcznym zbiorze, przetrwała do dni naszych, z tą jednak różnicą, że z określeniem *enchiridionu* łączymy dziś na ogół pojęcie zbioru dokumentów, tekstów źródłowych, słowem, wypisów dokumentarnych, nie zaś systematyczny wykład samej wiedzy, któremu dajemy miano sumy, czy zarysu. *Enchiridiony* mają dać źródłową podstawę podręcznikowi właściwym i bywają używane do ćwiczeń seminarnych tudzież do pogłębiającej lektury domowej. W latach przedwojennych opublikowano szereg *enchiridionów* do większości nauk teologicznych. I tak mieliśmy *enchiridion* dogmatyczny (Denzinger), *patrystyczny* (Rouët de Journal), *ascetyczno-patrystyczny* (tegoż), *ascetyczno-mistyczny* (Guibert), *biblijny*, i wreszcie do starożytnej historii kościelnej (Kirch). Ostatnie lata przyniosły nam nowe jeszcze *enchiridiony* tak, iż obecnie większa część głównych nauk teologicznych ma swe szkolne źródłowe wypisy. Zwraca jednak uwagę brak wypisów do teologii moralnej, do teologii chrześcijańskiego wschodu oraz do dalszych epok dziejów kościelnych. Wzmiankowane nowe *enchiridiony*, a z przedwojennych te, które wyszły po ostatniej wojnie w nowych wydaniach, będą przedmiotem niniejszego omówienia. Chcemy jednak najpierw zwrócić uwagę czytelnika na jeden jeszcze niewymieniony *enchiridion*, tym bardziej, że ukazał się przed wojną i w polskim czasopiśmiennictwie teologicznym nie zwrócono nań dotąd żadnej prawie uwagi. Chodzi o

1) *Enchiridion Clericorum*, a więc zbiór dokumentów kościelnych dotyczących wychowania i kształcenia kleru tak świeckiego, jak i w pewnej mierze zakonnego. *Enchiridion* ten jakkolwiek z dużym pożytkiem może być czytany przez alumnów, w pierwszym jednak rzędzie stać się winien nieodłącznym *vademecum* dla rektorów, vice-rektorów i duchownych w seminariach oraz przełożonych w zakonnych domach studiów. Dla nich będzie bezpieczną busolą w wytyczaniu kierunku życia duchownego i naukowego w seminarium. Da im możliwość wniknięcia w każde interesujące ich zagadnienie z punktu widzenia historycznego i obecnie obowiązującego. Bo *enchiridion* kleryczny daje świadectwa od III w. aż po 1937 r., a czerpie je z enyklik papieskich, listów apostolskich, konstytucji apostolskich, listów i przemówień papieży, z tekstów konkordatów, instrukcji i autorytatywnych odpowiedzi. W dokumentach pierwotnego

1) En = w, pod; cheir = ręka, a więc podręcznik.

chrześcijaństwa raz po raz napotykaemy teksty uchwał soborów i synodów lokalnych, w najnowszych natomiast orzeczenia różnych kongregacji z Kongregacją Św. Oficjum i Kongr. Seminariów na czele. Niektóre encykliki odnoszące się do omawianego tematu podano tu niemal w całości (np. o kapłaństwie, o studiach biblijnych etc), nie zapomniano też o kodeksie prawa kanonicznego, z którego wypisano odnośne kanony.

Gdy chodzi o zakres tematów, jakie porusza omawiana antologia, to trzeba powiedzieć, że tak jest szeroki, jak szeroki jest wachlarz życia seminaryjnego. A więc za pomocą szczegółowego indeksu na końcu tomu znaleźć można po kilka, nawet kilkanaście wypowiedzi na takie kapitalne zagadnienia jak przyjęcie do seminarium, studia we wszystkich gałęziach teologicznych i filozoficznych nauk, profesorowie, metoda studiów, wyrobienie ascetyczne, przygotowanie do święceń, dymisja, spowiednicy, regulamin seminaryjny. Są to oczywiście niektóre wybrane zagadnienia z rzędu najważniejszych. Ale enchiridion da zainteresowanemu wskazówkę autorytatywną w najdrobniejszym nawet szczególe kleryckiego życia. Ot żeby przykładowo wymienić na chybił trafił: fryzura (*comam ne nutriant* 34²), sport (*exercitationibus vel aptis ludis sese exerçant* 1249, 1363), higiena (*temperanter verecundeque observanda* 1250), czytanie gazet (specjalny list pod nr. 846), wakacje (*in domo rusticationis, non domi apud familiares* 389 etc), wczasy (609, 866, 1091, 1364). Toczyła się przed kilku laty dyskusja na łamach Tygodnika Powsz., *Homo Dei* i *Ateneum Kapłańskie* na temat sztuki kościelnej i stosunku kapłana do niej. Otóż pewne momenty tej dyskusji byłyby mniej aktualne w naszych nawet warunkach, gdyby w każdym seminarium wykładano sztukę kościelną w jej historycznym rozwoju, gdyby każda diecezja wykształciła sobie fachowców w tej dziedzinie (cfr *Ench.* 1163-4). Dekret Kongregacji Seminariów z 1924 r. (*Ench.* 1203) żąda, żeby w seminariach nie tylko żywym słowem wykładano historię sztuki chrześcijańskiej, ale też aby uczeń miał pod ręką dobrego jej podręcznik.

Zwrócimy jeszcze uwagę na jeden bardzo ważny moment dotyczący omawianej książki. Inne enchiridiony podają na karcie tytułowej nazwisko autora, ten zaś na miejscu autora nosi napis: *Sacra Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus*. Ta okoliczność nadaje omawianemu enchiridionowi charakter wydawnictwa urzędowego, zostawiającego daleko poza sobą prywatne podręczniki na ten sam temat np. u nas Ks. Szymbora, *Przewodnik dla alumnów seminariów duchownych* (Kraków 1947). Oczywiście książka ks. Szymbora ma wartość niepoślednią, niemniej wydawnictwem urzędowym nie jest. Aktualność enchiridionu podnosi fakt, iż na 920 stron dzieła, dokumentom sprzed r. 1800 poświęcono tylko 130 stron. W dodatku podano modlitwy dla kleryków obdarzone odpustami i kilka praktyk naбоżnych. Jedyne dostrzegalny niedostatek dzieła to brak tłumaczenia łacińskiego przy obcojęzycznych tekstach. Dzieło to wyrosło z dużego trudu i mozółu — plenum *vigiliarum* nazywają je wydawcy — daje poznać czytelnikowi nie tyle historyczny rozwój wychowania kleru, ile niezmienną myśl i intencję Kościoła w tej sprawie. Za-

2) Liczby odnośne się do marginesowych numerów enchiridionu. Tak przy wszystkich omawianych w dalszym ciągu książkach.

mykając ostatnią jego kartę widzi się naocznie słuszność wypowiedzi Piusa XI w encyklice o kapłaństwie: „Kościół nie poświęcał może w ciągu wieków żadnej innej sprawie tyle troskliwej i matczynej uwagi, co urobieniu kapłanów“.

2) *Enchiridion de statibus perfectionis*. *Enchiridion* klerycki wydała Kongregacja Seminariów w 1938 r. Za jej przykładem poszła Kongregacja dla spraw zakonnych i opublikowała przez specjalną komisję podobne wypisy dla zakonników w 1949 r. Wzmiankowaną komisję, której zadaniem jest załatwianie wszelkich spraw związanych z ascetycznym i kleryckim wychowaniem najmłodszego narybku zakonnego, ustanowił Pius XII dekretem *Quo efficacius* z dnia 24. I. 1944. Obok określania podstawowych kryteriów wychowania i kształcenia zakonników ma ta komisja czuwać nad zarządzeniami przełożonych i kapituł dotyczącymi tych samych spraw, oraz badać sprawozdania przełożonych i wizytatorów apostolskich o tym przedmiocie (881). Dla kogo przeznacza najnowszy *enchiridion* papieaska komisja? Przede wszystkim dla tych, co wychowują młodych zakonników, a więc dla magistrów nowicjatów i duchownych, dalej dla przełożonych zakonnych i wreszcie dla samych zakonników. Cenne usługi odda ten *enchiridion* także — spodziewają się tego autorzy — profesorom prawa zakonnego, zwłaszcza gdy chodzić będzie o genetyczne wyśledzenie rozwoju historycznego przepisów skodyfikowanych w obecnie obowiązującym prawie kanonicznym. Tematyka zatem omawianych wypisów z rozmysłu ogranicza się do wychowania i kształcenia kleru zakonnego. Dlatego pominięto zasadniczo teksty zamieszczone w *enchiridionie* kleryckim, lub w *Sylloge*, dotyczącym misjonarzy, wydanym przez Kongregację rozkrzewiania wiary. Do osobnego *enchiridionu* zostawiono dokumenty odnoszące się do zgromadzeń żeńskich. Wypowiedzi Ojców Kościoła i reguły zakonodawców pominięto z powodu braku miejsca.

Enchiridion otwierają teksty Pisma św. o radach ewangelicznych. Ci, którzy z Gansewinkelem³⁾ mieli trudności w znalezieniu oparcia skrypturystycznego dla rady posłuszeństwa, z przyjemnością przyjmą autorytatywne poniekąd odwołanie się *enchiridionu* do św. Pawła, Filip 2, 5 — 8. Z pierwszych czterech wieków chrześcijaństwa nie podaje *enchiridion* żadnych tekstów. Jest to zrozumiałe, gdy się przypomni, że twórca cenobityzmu św. Pachomiusz umiera w 348 r., a od niego wszak datuje się rozwój życia zakonnego w sensie mniej więcej dzisiejszym. Teksty oficjalnego urzędu nauczycielskiego Kościoła otwiera papież Syrycjusz (384 — 398) zabierając głos w sprawie święceń mnichów. Dalej idą wypowiedzi następnych papieży, soborów powszechnych i synodów lokalnych. Przerzucając karty *enchiridionu* (ułożony jest chronologicznie) widzimy, jak krystalizowała się już wcześniej myśl Kościoła o ustawodawstwie zakonnym, jak Kościół dokładał wszelkich starań, by zarówno poziom moralny, jak umysłowy zakonników przynosił zaszczyt ich stanowi. Już w 1220 r. wy-

3) Gansewinkel A. S. V. D., *Die Grundlage für den Rat des Gehorsams*. Mödling 1937, 39 str. — Autor po analizie cytowanych już od czasu św. Tomasza miejsc Pisma św. (Mt 19, 21; 16, 24; 20, 26; Łuk 2, 51; Jan 4, 3 etc) dochodzi do wniosku, że nie ma w nich mowy o dobrowolnym posłuszeństwie w sensie rady ewangelicznej. Znajduje się ona w Ewangelii pośrednio jako środek niezbędny do pełnego naśladowstwa Chrystusa.

daje Honoriusz III przepis o rocznym nowicjacie (50) a przez następne stulecia, wracając raz po raz do sprawy nawicjatu, tak wszechstronnie Kościół wszystkie odnośne zagadnienia zanalizował i rozwinął, że w 1910 r. mógł wydać bardzo szczegółowe przepisy nawet o studiach w nowicjacie (267). Względy bowiem praktyczne nakazują urządzić już tu umiarkowane studium — ne *dediscant* (*novitii*) *quae didicerunt*, ac *re ostendant quales sint ingenio, idoneitate et diligentia*. Nie ma to być wszelako szkoła z wszelkimi jej rygorami.

Starożytność i średniowiecze zostały w zbiorze omawianym potraktowane krótko. Na 651 stron dzieła zajmują tylko 64. W obfitości za to wyzyskano epokę po soborze trydenckim (1545 — 1563 r.), a bez reszty nieomal czasy po ogłoszeniu kodeksu prawa kanonicznego, te bowiem ostatnie dokumenty mają moc obowiązującą w chwili obecnej. Zaznaczyć należy, że *enchriridion* zawiera szereg tekstów z ostatniej doby, nieopublikowanych w *Acta Apostolicae Sedis*. Tak np. niezmiernie ważna instrukcja „*Postquam Pius*“ z 8. XII. 1938 o częstej i codziennej Komunii św. w seminariach, kolegiach i klasztorach oraz o usuwaniu nadużyć w tej dziedzinie, skierowana do episkopatu całego świata i do naczelnych przełożonych zakonnych, nieopublikowana w *A A S*, tu została zamieszczona w pełnym tekście (371). To samo dotyczy odpowiedzi w sprawie służby wojskowej (372, 375), norm o studiach zakonników we Włoszech (377), wprowadzenia do seminarium specjalnego kursu dla wyjaśniania psalmów (378a), norm dotyczących uczęszczania na uniwersytety państwowe (379), ankiety w sprawie ogólnego *Ratio Studiorum* dla zakonników (382) i wreszcie nakazu o wyjaśnianiu brewiarza klerykom (384). *Enchriridion* zakonny zaopatrzone jest w kilka indeksów, z których najważniejszy jest. oczywiście rzeczowo-alfabetyczny, pozwalający pod odpowiednim hasłem odszukać każde uwzględnione w książce zagadnienie.

3) Następujące teraz kolejno trzy dalsze *enchriridiony* to nasi dobrze nam znajomi przyjaciele, którzy jawią się nam w nowej szacie. Wydawał je przed wojną Herder we Fryburgu; nakłady powojenne wyszły w Barcelonie, gdzie przeniósł się zbombardowany przez naloty alianckie Herder.

Enchriridion symbolorum (antologia dogmatyczna) jest z wieku i urzędu najstarszym szkolnym zbiorem, bo od pierwszego jego wydania (1854 r.) dobiega już blisko 100 lat. Po Denzingerze (1819 — 1888) opracowywał go Klemens Bannwart S. J. (od wyd. 10), a po nim Jan Umberg S. J. (od wyd. 18). Ostatnie, 24 wydanie, nie przynosi w stosunku do przedwojennego żadnych zmian. Niejeden zapewne czytelnik mocno się zdziwi, że w zbiorze wydanym w 1946 r. nie ma ani jednego zdania z encykliki *Mit brennender Sorge*, *Divino afflante Spiritu* etc. Wy tłumaczenia tych opuszczeń należy szukać w tym, iż ostatnie wydanie popularnego Denzinger'a jest drukiem anastatycznym. Ale, warto zauważyć, można było teksty najnowsze umieścić w dodatkowym arkuszu na końcu, jak to zrobił wydawca *enchriridionu* historycznego. Mimo to wszystkie pochwały, z jakimi przyjmowano wydania przedwojenne, należą się i niniejszemu wydaniu, bo jest to zbiór opracowany bardzo starannie, gdy chodzi o treść.

a przez wydawcę wyposażony w szatę typograficzną, która zasługuje na najwyższe uznanie.

4) *Enchiridion patristicum* (wybór z pism Ojców Kościoła) wyszedł w 1946 r. w 14 już wydaniu. Opracowuje go od pierwszego nakładu sędziwy już dziś Rouët de Journel S. J. Zadaniem tego zbioru wyjątków z pism ojców Kościoła jest dostarczenie tekstów pomocnych przy studium dogmatyki. Ta antologia tak się już niejako zrosła z tym studium, iż autorowie dzisiejszych podręczników wyręczają się nieraz samymi niemal numerkami Rouëta w swych książkach. Stwarza to niejako niebezpieczeństwo, polegające na złudzeniu jakoby się wyczerpało już ojców, jeśli się odnotuje wszystko w samej antologii. Inna znów takiego proceduru niedogodność tkwi w tym, że nie każdy student teologii ma pod ręką wspomniany *enchiridion*, nie wspominając już zgoła o tym, że w chwili obecnej alumn niejednokrotnie stanowczo za mało jest przygotowany filologicznie do zrozumienia niełatwych czasami tekstów patrystycznych. Powiedzieliśmy, że *enchiridion patristicum* jest w założeniu swym pomyślany jako pomoc przy studium dogmatyki. Stąd urywki są zasadniczo krótkie, czasami może stanowczo za krótkie. Za to obejmują całą przestrzeń patrologii grecko-lacińskiej od Didache do św. Jana z Damaszku na wschodzie, a od Minucjusza do św. Grzegorza Wielkiego na zachodzie. Do studium patrologii omawiany *enchiridion* mniej jest przydatny, bo fragmentaryczne urywki, czy pojedyncze zdania nieledwie, nie zawsze dadzą poznać tok myśli autora, sposób jego argumentacji i właściwości jego sztuki pisarskiej. Te względy, oraz bardzo szczegółowo opracowany indeks teologiczny, według którego można znaleźć dowolną liczbę cytatów na żądany temat, wskazują, iż autor chciał swym zbiorem sporządzić odpowiednik patrystyczny do zbioru orzeczeń oficjalnego magisterium kościelnego (Denzinger). Jakkolwiek cel ten osiągnął autor w zupełności, niemniej przecież już przed wojną wyrażano życzenie, by w układzie zbioru poczynić różne zmiany. Każdy przyzna, że wśród 2400 fragmentów niejednemu brak wagi gatunkowej, by z pełnym usprawiedliwieniem zajmował miejsce w książce, podczas gdy nieobecność innych, doniosłych tekstów zauważyli już dawno profesorowie dogmatyki. Autor był w pełni świadom tych niedostatków, gdy lojalnie sam je referował we wstępie do 13 wydania w 1942 r. Ale jak naówczas, tak i przy ostatnim wydaniu z 1946 r. niezmiernie trudne warunki wydawnicze kazały odłożyć te usprawiedliwione poprawki na nieokreśloną bliżej przyszłość. Najnowsze zatem wydanie nie przynosi żadnych zmian w stosunku do przedwojennego. *Z* jednym przecież wyjątkiem. W osobnej dwukartkowej wkladce podał autor kilka fragmentów z tzw. *Excerpta* (ok. 440 r.) Wincentego z Lerynu. Swoje *Excerpta* antynestoriańskie złożył św. Wincenty z pism św. Augustyna wybierając z nich, jak się wyraził, nie tyle poszczególne rozdziały, ile drogie kamienie i perły, by zblić „Nestorii profanitem“. Teksty oparł wydawca na publikacji J. Madoza S. J. *Excerpta Vincentii Lirinensis* (*Estudios Onienses* I, Ona, 1940).

Jeśli przeróbka omawianej antologii patrystycznej jest już zamierzona, to warto wysunąć sugestie, by nowe wydanie przyniosło raczej mniej autorów, ale podanych w obszerniejszych wyjątkach, tak iżby książka sa-

ma dla siebie mogła być przedmiotem owocnej lektury. Drobne, acz niewątpliwie cenne urywki, same przez się (bez podręcznika dogmatyki) posiłnego pokarmu dostarczyć nie potrafią. Dotyczy to przede wszystkim ojców dogmatyków i homiletów. Daleko większą korzyść odniósłby czytelnik *enchiridionu*, gdyby mu dano dłuższe partie z antyariańskich dzieł św. Atanazego, czy z homilij Złotoustego. Ot np. klasyczne rozwiązanie problemu zła i cierpienia niezawinionego podane przez Złotoustego w pierwszej homilii *De statu* na słowa św. Pawła: „Wina po trosze używaj“ (1 Tym. 5, 23), przedłożone czytelnikowi *in extenso* głębiej zapadnie w serce i umysł, niż te krótkie zdania, których musimy szukać po całej książce według indeksu rzeczowego. Takich przykładów można oczywiście przytoczyć długi wykaz. Ale są to tylko sugestie wybiegające w przyszłość. Omawiana książka w dzisiejszej postaci zdała już swój egzamin i przez lat 40 służyła wydatną pomocą przy szkolnym studium dogmatyki. I to jest tytułem naszej względem autora wdzięczności.

Enchiridion historyczny na 659 stronach daje obfity wybór cennych dokumentów odnoszących się do historii pierwotnego Kościoła. Metodycznie opracowany doskonale, w wielu kwestiach spornych daje wcale bogaty materiał dokumentarny, tak że czytelnik jest poinformowany w danej kwestii wszechstronnie przez usta wielu świadków. Do takich zagadnień należy np. pożar Rzymu i pierwsze prześladowanie chrześcijan, reskrypty cesarzy, tzw. *legio fulminatrix*, wizja i chrzest Konstantyna, sprawa Liberiusza itp. Antologia czerpie materiały nie tylko ze źródeł chrześcijańskich. Znajdujemy w niej wszystkie najstarsze teksty pogańskie o Chrystusie i chrześcijaństwie pierwotnym. Dalej, wiele wypisów odda cenne usługi nie tylko historykowi, ale także dogmatykowi i liturgiście. Tak np. znajdziemy u Kircha najstarszy kanon mszalny tzw. *anaforę Serapiona* z Thmuis. Od 5 wydania opracowuje antologię Kircha frankfurcki profesor L. Ueding S. J. Nowy wydawca skierował główną troskę na poprawność tekstów i bibliografię. Przykładowo wymienimy tekst pierwszej w historii Kościoła reguły cenobitycznej św. Pachomiusza, który był oparty w pierwszych wydaniach o recenzję Migne'a, tu zastąpiono naukową recenzją, dziś jedynie obowiązującą, Butlera. W związku z tym należałoby zharmonizować przekład łaciński z nowym tekstem, bo dotychczasowe tłumaczenie łacińskie, oparte o stary tekst grecki, nie odpowiada w szczegółach wiernie recenzji Butlera. W przypisach bibliograficznych znajdujemy echa najnowszych prac z zakresu patrologii. Przykładowo wspominamy, iż Ueding aprobuje opinię Altanera i Steidlego, jakoby tzw. edykt indulgencyjny (Tertulian, *De pudic.* 1. 6) wyszedł spod pióra biskupa kartagińskiego Agrypina, a nie Kaliksta, jak się dotychczas utrzymywało. W sprawie pierwszeństwa Tertulianowego Apologetyki czy Minucjuszowego Octavius'a zajął autor jedynie rozsądne stanowisko: *evinci non potest*. W tej zawilej kwestii sprawdza się przysłowie: *quot capita, tot sensus*. Wahania opinii występują nawet u jednego i tego samego autora, gdy po kilkakroć wraca do tego tematu. Widzieliśmy to ostatnio w gruntownej monografii prof. Sajdaka o Tertulianie.

Najciekawszą częścią zbioru Kircha jest Appendix nowego wydawcy do dwu ostatnich wydań (1941, 1947). W czterech nowych ustępach podaje

niezmiernie interesujące dokumenty, na które składają się następujące fragmenty: 1) List cesarza Klaudiusza z 41 r. do mieszkańców Aleksandrii dotyczący rozruchów antyżydowskich w tym mieście. List opublikował po raz pierwszy H. Idris Bell, *Jews and Christians in Egypt* (1924). W polskiej literaturze omówił wzmiankowany list prof. Tadeusz Zieliński w art. pt. Cesarz Klaudiusz i judejczycy, dając zarazem przekład polski omawianego miejsca (*Przegląd historyczny*, 1927, 133 — 50). 2) Epitafium nieznanego Tacjana z końca III lub początku IV w., w którym nieznanym bliżej Tacjan dziękuje Bogu za otrzymanie „pełnego poznania Boga“. 3) Trzeci dodatek to fragment z Historii kościelnej Teodoreta z Cyru († 458), najlepszego zapewne kontynuatora Euzebiusza, dotyczy ostatniej rozmowy Konstancjusza z papieżem Liberiuszem w r. 355 przed wygnaniem. 4) Ostatni wreszcie dodatek to fragmenty Kroniki kościelnej w Arbela (Mezopotamia), spisanej ok. r. 550 przez autora o nazwisku Mesiha-żekha. Oryginał syryjski Kroniki znaleziono dopiero w początkach XX w. i opublikowano w 1908 r. Przekład łaciński Kroniki dał Fr. Zorell S. J. (*Orientalia Christiana*, 1927). Mimo ogromnej bezsprzecznej wartości tego starożytnego dokumentu podniesiono przed kilkunastu laty (Urbina w *Orient. Chr.* 1936) pewne zarzuty co do jego wiarygodności. Treścią Kroniki są dzieje kościelne na wzmiankowanym terytorium przedstawione według kolejności biskupów poczynając od Mara Peqidy, który według Syryjczyków miał otrzymać włożenie rąk od Addaia, jednego z 72 uczniów Chrystusa, pierwszego — zdaniem Syryjczyków — apostoła Syrii. Poznajemy dzieło ewangelizacji na tym terenie, nawiasowo dowiadujemy się o barbarzyńskich zwyczajach pogańskiej ludności przy obchodzie święta ognia (rzucano jedno dziecko żywcem do ognia). Słowem dokument wielce interesujący.

Ks. Andrzej Bober T. J.

Polska proza powojenna

Próba bilansu

Obserwacja dróg rozwojowych polskiej prozy ostatniego, powojennego sześćdziesiątka skłania do stwierdzenia, zapewne nie odkrywczego, że okres w naszej literaturze, który upłynął mniej-więcej z końcem ubiegłego roku, należy uznać za zamknięty. Pewne bowiem, kształtujące oblicze naszej literatury, procesy przeobrażeniowe dobiegły już, praktycznie biorąc, końca. Mam na myśli aktywność literacką marksistów, którzy też ostatnio zdobyli się na konsekwentniejsze przepracowanie i sprecyzowanie swych ideowo-artystycznych postulatów, starając się nadać im powszechnie obowiązujący charakter. Ten właśnie moment sprawia, że wydaje się koniecznością podjęcie próby ogólnego choćby zbilansowania „zysków i strat“ naszej powojennej prozy, próby „uporządkowania“ naszych wrażeń i wniosków z jej lektury, przypomnienia pozycji najbardziej dla jej rozwoju charakterystycznych i przypisania im odpowiedniej lokaty, potwierdzonej już pierwszą próbą czasu, jakiej pozycje te zostały poddane. Konieczność ta umotywowana jest także tym, że literatura jest dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek indziej zjawie-

skiem społecznym, że jej społeczna odpowiedzialność jest bardziej niż kiedykolwiek duża, ponieważ sztuka stała się orężem walki światopoglądowej i ideologicznej, w której nie ma neutralnych.

I

Spróbujmy więc ogarnąć retrospektywnym spojrzeniem drogi rozwojowe prozy minionego sześćdziesięciolecia.

Pierwsze kroki w życiu literackim odrodzonej Polski należały do czasopiśmiennictwa. Już w 1944 r. powstało w Lublinie „Odrodzenie“, w marcu 1945 r. wyszedł w Krakowie pierwszy numer „Tygodnika Powszechnego“, w kilka tygodni po nim zaś powstał „Przekrój“, który miał w ciągu kilku pierwszych lat swego istnienia charakter kabaretu literackiego i najpóźniej stosunkowo powstała łódzka „Kuznica“. Na łamach tych pism oraz redagowanej przez Wykę „Twórczości“ pojawiać się zaczęły pierwsze fragmenty i próby prozatorskie. Zaraz też rozpetano gorącą dyskusję, w której pod adresem przyszłej literatury postulowano realizm.

Oficjalne jednak narodziny naszej prozy, które przypadły na lata 1945-1946 (przyjmijmy je tu orientacyjnie za pierwszy okres jej rozwoju), pierwsze książkowe wydawnictwa z tych lat, przyniosły dyskutantom rozczarowanie. Miniony bowiem świeżo kataklizm wojenny opanował wyobraźnię naszych pisarzy i jak z rękawa posypały się utwory o tematyce wojennej: powieści, opowiadania, pamiętniki, reportaże i półreportaże o różnej wartości artystycznej, powstałe i wydobyte (na samych początkach) bądź z wojennych waliz, bądź noszące już świeższe, powojenne daty. Cały ów „katastrofizm odwrócony“ (że użyję trafnego określenia Stefana Kisielewskiego) zapoczątkowała Pola Gojawiczyńska swą „Kratą“, która była pierwszą powieścią nowozałożonego wówczas „Czytelnika“. Większość niemal absolutna ukazującej się wówczas prozy związana była tematycznie z wojną. Znalazły się tam i pozycje wysokogatunkowe, jak tom świetnych opowiadań Jerzego Andrzejewskiego „Noc“, utwór zwrotny w drodze ideowej tego znakomitego pisarza, jedyne też niemal z omawianej „serii wojennej“, który może ubiegać się o trwalszą pozycję w naszej literaturze — obok pozycji niewątpliwie słabszych, jak debiutancka powieść Stanisława Dygata „Jezioro Bodeńskie“ o obozie dla internowanych w Alpach, bardzo „osobista“ i refleksyjna, czy wstrząsająca relacja z Oświęcimią Seweryny Szmaglewskiej „Dymy nad Birkenau“, czy wreszcie tom opowiadań Ksawerego Pruszyńskiego „Trzyście opowieści“, traktujący o drodze do ojczyzny nowoczesnych „żołnierzy-tułaczy“. Znalazły się także w tej „serii wojennej“ książki zupełnie słabe i wyzyskujące przychylną tematyczną koniunkturę (tzw. w żargonie literackim „samograje“), jak „fabularne“ i rezygnujące z ujęcia problemu w głębszych kategoriach humanistycznych, choć żywe i poczytne powieści Janusza Meissnera i na polu reporterskie książki Arkadego Fiedlera („Dywizjon 303“, „Dziękuję Ci kapitanie“).

Ta potężna inwazja tematyki wojennej w naszej prozie (i nie tylko prozie) wzbudziła słuszne obawy o jakieś tematyczne zwięźenie, ograniczenie tej prozy, obawy zaadresowane niekiedy ściśle personalnie, do twórców szczególnie narażonych na organiczne wprost zrośnięcie ich sztuki z określonym typem tematyki (takie obawy wzbudził np. w krytyce Dygat — przyszłość zresztą okazała, że były one w znacznym, niestety, stopniu słuszne). Przede wszystkim jednak inwazja „odwróconego katastrofizmu“ była inwazją swoistego stylu pisarskiego, swoistej metody twórczej, nazywanej — znów sięgnę po gotowe a celne sformułowanie Kisielewskiego — „realizmem bezinteresownym“, metody wyrażającej się bezwzględny prymatem w i z j i n a d i d e ą w utworze literackim, całkowitym uwiadomieniem komentatora odautorskiego (za przykład może służyć właśnie „Krata“ Gojawiczyńskiej i nieco późniejsza powieść Jerzego Brzostkiewicza „Oczekiwanie“).

Dowodem dużej samodzielności i odrębności artystycznej była wówczas pierwsza część cyklu powieściowego Tadeusza Brezy „Mury Jerycha“. Była ona jedną z pierwszych prób artystycznego osądu epoki poprzedzającej bezpośrednio klęskę wrześniową, okresu międzywojennego dwudziestolecia („Drugiej Rzeczypospolitej“). I choć próba Brezy ukazania moralnego rozkładu warstw w okresie między wojnami uprzywilejowanych niecałkowicie się powiodła¹⁾, to wyróżniała się ona jednak świetną formą artystyczną i szczytną samodzielnością pisarskich zainteresowań, na tle powszechnego „owczego pędu“ ku tematyce wojennej.

Na osobną uwagę zasługuje wówczas proza katolicka²⁾. Zaraz na wstępie podkreślić trzeba, że już jej pierwszy start w owym okresie zapowiada znaczne ożywienie twórczości katolickiej w zestawieniu z ubożuchnym raczej dorobkiem dwudziestolecia. Proza katolicka nie uchyla się wówczas od podjęcia problematyki wojennej, problematyki „czasów pogardy“, ale częstokroć potrafi sięgnąć głębiej w okupacyjno-wojenną rzeczywistość, uchwycić jej rzeczywisty tragizm, dotrzeć do sedna problemu. Przykładem takiej właśnie pełni i głębokiej oceny moralnej czasów wojennego kataklizmu będą obie powieści Jerzego Zawieyskiego („Droga do domu“, „Noc Huberta“), który już wówczas, zwłaszcza jako wybitny dramaturg, twórca „Męża doskonałego“, wybija się na jedno z czołowych miejsc literatury katolickiej. Taką głęboką ocenę i osąd nad złem wypowiedzie również Zofia Kossak w pamiętniku obozowym „Z otchłani“. Doniosłość społeczna tych utworów jest bezsporna: w chwili, gdy tematyka wojenna staje się modna, gdy staje się najegzotyczniejszą z egzotyk, moralny sens, moralne zło wojny bywa przez wielu zapoznawane. Istnieje wtedy ogromne zapotrzebowanie, „zamówienie społeczne“ na sztukę ujmującą ten problem w kategoriach właściwych, pełnych, humanistycznych. I tę właśnie sztukę, sztukę — dodajmy — wysokowartościową, wyróżnia-

1) Por. moją recenzję z cyklu Brezy w „Przeglądzie Powszechnym“ za marzec 1951.

2) Terminu „proza katolicka“ używam dla dopełnienia geografii literackiej, pozostawiając na uboczu jego metodologiczną złożoność.

jącą się głębokim zrozumieniem człowieka i głęboką do niego miłością, doskonałym opanowaniem rzemiosła pisarskiego, realizował w swych powieściach i dramatach Zawieyski.

Problematykę współczesną lub niemal współczesną ze strony katolickiej w omawianym okresie „atakują“ także: Jan Dobraczyński i Stefan Kisielewski³⁾. Te próby nie upoważniają już do sądów entuzjastycznych. Dobraczyński, pisarz ogromnie bogaty w materiał pisarski i „agresywny“, jest poważnym problemem przy próbie oceny krytycznej. Ma wszelkie dane po temu, aby stać się świetnym prozátorem i zasilać literaturę katolicką beletrystyką wysokiej jakości. Zaliczyłbym do nich wielką jego pisarską „bujność“, dużą łatwość konstruowania postaci i scen, nerw prawdziwego realisty, a przy tym niezwykle dla katolickiego pisarza „sensus catholicus“. Ale z tymi licznymi momentami pozytywnymi w jego twórczości rywalizują poważne pisarskie braki; przede wszystkim często niepokoi u Dobraczyńskiego zaledwie dostrzeganie problemu, ślizganie się po jego powierzchni, z czego do dziś niemal pisarz nie potrafił się wyzwolić (że przypomnę problem „prawdziwej przyjaźni“ w „Strzałach za horyzontem“). A dodajmy też wiele niedbałości już czysto formalnej natury, jakąś za dużą łatwość pisania, czy może za duży pośpiech. Wszystko to sprawiło, że takie powieści Dobraczyńskiego, jak „Najeźdźcy“ czy „W rozwalonym domu“, które wówczas powstały, nie potrafiły człowieka estetycznie zadowolić.

Inaczej wygląda sprawa ze „Sprzysiężeniem“ Kisielewskiego. To już powieść „wyrafinowana“ formalnie (bez jednego choćby dialogu!), ale ideowo zbyt przekorna, co uczyniło ją społecznie nieprzydatną. Oceniono ją już zresztą szerzej i na podstawie dowodowej analizy, ograniczyć się więc jedynie do podkreślenia odosobnionego stanowiska Kisielewskiego w tej powieści.

Obok nurtu współczesności w prozie katolickiej lat 1945-1946 kwitnie katolicka powieść historyczna. Reprezentuje ją Hanna Malewska swą piękną powieścią o średniowieczu pt. „Kamienie wołać będą“ i Władysław Jan Grabski „Sagą o Jarlu Broniszu“, sięgającą początków państwa polskiego. Tematyka historyczna — a nie trzeba chyba przypominać, że powieść historyczna, będąc — jak się wyraził Gołubiew — „wielką metaforą“, jest także wymiarem sprawiedliwości aktualnemu światu — jeszcze z okresu przedwojennego angażuje najtęższe katolickie pióra.

II

Cały etap rozwoju naszej literatury narodowej, przypadający na minione sześćdziesiąte lata, można podzielić wewnętrznymi przerywnikami na kilka okresów. Jedną z tych cezur zamknijmy właśnie omówione przed chwilą lata 1945-1946 i wyodrębnimy następny, drugi okres rozwoju naszej prozy powojennej, spięty datami: 1947-1948.

3) Warto także wzmiankować publicystyczną raczej książkę Władysława Jana Grabskiego „Dwieście miast wraca do Polski“.

Ten okres był przede wszystkim okresem coraz wyraźniejszego różnicowania się dwu zasadniczych obozów światopoglądowych: katolickiego i marksistowskiego — i stopniowego zaniku „centrum”, w którym zwyczajowo zwykło się umieszczać Marię Dąbrowską, a z krytyków J. N. Millera. W obozie marksistowskim przebiegał wówczas proces intensywnej mobilizacji ideologicznej, której uwieńczeniem była wielka kampania ideowa na szczecińskim zjeździe literatów w styczniu 1949.

Lata 1947-1948 upłynęły w prozie grawitującej ku ideologii marksizmu pod znakiem tzw. „obrachunków inteligenckich”. Tę metodę pisarską da się określić i wyjaśnić bliżej tym, że pisarze, którzy zadeklarowali się po stronie obozu marksistowskiego, dźwigali za sobą całą swą „klerkowską”, „inteligentką” przeszłość i czuli się obowiązani przedstawić drogę, którą ku marksizmowi przebyli. Stąd powstała cała seria utworów, obrazujących sytuację inteligenta przed wojną, w czasie okupacji i wreszcie w nowej rzeczywistości oraz obwieszczających wyrzeczenie się tej przeszłości przez większość naszych marksistowskich pisarzy. Ten właśnie proceder artystycznej „spowiedzi”, niezmiennie dla naszej prozy tego okresu charakterystyczny, nazwano potem złośliwie „inteligentkimi obrachunkami”. Reprezentatywne dla nich utwory — to (nawet ze względu na tytuł!) „Śmierć liberała”, tom opowiadań Artura Sandauera, „Pożegnanie”, powieść Stanisława Dygata i in. Podejmowano również wypadki „obrachunkowe”, odnoszące się do aktualnej niemal rzeczywistości — takim był „Popiół i diament” Jerzego Andrzejewskiego⁴⁾. Jeśli chodzi o artystyczną wartość tych utworów, to na czoło wysuwa się znów Andrzejewski („Popiół i diament” wyróżnione nagrodą „Odrodzenia” za rok 1948), choć i jego powieść o „zarażeniu śmiercią” musnęła zaledwie wiele problemów (że wymienimy kwestię moralnej postawy jednostki w czasie minionej wojny). I dodać można, że wiele jej też budzi z naszej strony zastrzeżenia.

Niewątpliwie większym niż „obrachunkowe” ambicjom pisarskim dają wówczas wyraz twórcy, podejmujący śmiałe i trudne próby ogarnięcia historii całego pokolenia międzywojennego: Kazimierz Brandys, autor wielkiego, dziś dopiero zamykanego cyklu powieściowego „Między wojnami” (ukazują się wówczas dwie pierwsze części tego cyklu: „Samson” i „Antygona”) oraz Adolf Rudnicki, autor cyklu nowelistycznego „Epoka pieców” (ukazuje się wówczas tom „Szekspir”). Oba pierwsze tomy cyklu Brandysa były niewątpliwie interesującą próbą artystycznej monografii pokolenia międzywojennego i mimo iż z naszego punktu widzenia nasuwają wiele zastrzeżeń ideowych, zwłaszcza ze względu na deterministyczną koncepcję człowieka, to jednak, także i dzięki pewnym osiągnięciom artystycznym, uznać je wypada za pozycje wartościowe. Jeszcze bardziej pozytywna ocena należy się „Szekspirowi” Rudnickiego, jednemu z najgłębszych i najbardziej do pełnego humanizmu zbliżonych, a zarazem mistrzowskiemu pod względem formalnym, oskarżeniu tragicznej „epoki pieców”. Również ciekawą pozycją jest tom opowiadań Pawła Hertza „Sedan”.

4) „Popiół i diament” drukowało uprzednio „Odrodzenie” w odcinkach, pod prowizorycznym tytułem „Zaraz po wojnie”.

obrazujący z marksistowskiego punktu widzenia sytuację mieszczaństwa przed wojną i drogę niektórych jego przedstawicieli do stanowiska proletariackiego. Tom Hertz za urzeka głębokim obiektywizmem, uczciwością artystyczną i dużą kulturą pisarza.

Lata 1947-1948 są również okresem pisarskiej „prosperity” znanych i uznanych jeszcze w dwudziestolecie „firm” literackich. W 1947 r. nagroda „Odrodzenia” przypada Jarosławowi Iwaszkiewiczowi za „Opowiadania włoskie” i „Nową miłość”. Proza Iwaszkiewicza pozostanie wzorem klasycznej doskonałości artystycznej i wybitnej indywidualności twórczej. Zofia Nałkowska wydaje wówczas „Węzły życia”, jedną z najlepszych powieści o ludziach klęski wrześniowej oraz tom „Charakterów dawnych i ostatnich”, wyrosłych z wielkich tradycji Teofrasta i La Bruyera. Proza autorki „Medalionów”, jednej z najgłębszych i najlepszych książek o wojnie, będzie również słupem miłowym rozwoju naszej literatury. Wreszcie za „firmę” uznaną i poczytną, choć mniejszej już może skali jako zjawisko artystyczne, uznać wypada Ksawerego Pruszyńskiego, który wówczas wydaje tom interesujących, choć chwilami zbyt może publicystycznych nowel pt. „Karabela z Meschedu”.

Wreszcie upływa ów okres pod znakiem intensywnego napływu nowych, nieprzeciętnych sił, które odtąd zasilać będą naszą prozę. Będzie to przede wszystkim Jerzy Broszkiewicz, który zadebiutował doskonałą i w pełni dojrzałą powieścią o tragicznym losie Żydów podczas hitlerowskiej okupacji („Oczekiwanie”) oraz Tadeusz Borowski, znany już przedtem z oryginalnej twórczości poetyckiej i pewnych fragmentów prozatorskich, który wystąpi ze świetnymi, pełnymi głębokiego i szczerego przeżycia, opowiadaniem tomu „Pożegnanie z Marią” czy, już może bardziej sarkastycznego, choć nabrzmiałego pasją pisarską „Kamiennoświata”. Ze strony katolickiej ostatecznie umocni swą pozycję doskonałego realisty Wojciech Żukrowski, znany już z lat ubiegłych z tomu „Z kraju milczenia” i „Piórkiem flaminga”, który wyda wówczas reprezentatywną dla swej twórczości powieść „Ręka ojca”. Zadebiutuje również ciekawą powieścią o Ziemiach Odzyskanych Eugeniusz Paukšta („Trud ziemi nowej”). Wreszcie znany czytającej publiczności z prasy Jan Józef Szczepański wyrobi sobie ostatecznie opinię jednego z najzdolniejszych młodych prozaików, wyróżniającego się dużą samodzielnością i odwagą artystyczną („Buty”).

Literatura katolicka „starszych roczników” poszczycić się wówczas może przede wszystkim doskonałym wystąpieniem Antoniego Gołubiewa, którego cykl historyczny „Bolesław Chrobry” (ukazują się właśnie wtedy dwa pierwsze jego tomy: „Puszcza” i „Szło nowe”, wyróżnione w 1948 r. nagrodą literacką „Odry”) wyrasta na najbardziej udaną powojenną powieść historyczną. „Bolesław Chrobry” jest wielkim, niezwykle ambitnym zamierzeniem ukazania narodzin państwa polskiego i jego pierwszych państwowych triumfów. Zawarł w nim Gołubiew rzeczystą sumę wiedzy społecznej. Dzięki ogromnemu ładunkowi intelektualnemu i niezaprzeczalnemu mistrzostwu artystycznemu cykl Gołubiewa już wtenczas wysuwa się zdecydowanie na jedno z czołowych miejsc powojennej literatury katolickiej. Powieść historyczną uprawia wówczas również

Hanna Malewska, która wydaje doskonałą książkę o Norwidzie „Żniwo na sierpie“, pełną głębokiego zrozumienia i przeżycia istoty norwidowskiej poezji. Ciekawą pozycją jest biblijna powieść Jana Dobraczyńskiego „Wybrańcy gwiazd“, która świadczy o ogromnym trudzie tego pisarza znalezienia nowych rewirów tematycznych dla swej pełnej życia prozy. Ukazuje się równocześnie „Konfesjonał“ Władysława Jana Grabskiego, będący drugą częścią wydanej przed samą wojną a wznowionej już w 1949 roku powieści „W cieniu kolegiaty“. „Konfesjonał“ podbija wówczas polskich czytelników ciekawą próbą artystycznego rozwiązania kluczowego dla literatury katolickiej problemu świętości. Wreszcie przypomnieć warto dobrą, a niesłusznie zapomnianą i przemilczaną powieść Juliusza Kędziory o św. Piotrze pt. „Szymon syn Jony“. Stefan Kisielewski, który tyle kłopotu sprawił swym poprzednim przekornym wystąpieniem powieściowym („Sprzysiężenie“), rehabilituje się jako prozator miłą i ciekawą powieścią pod ekscytującym tytułem „Zbrodnia w dzielnicy północnej“.

III

Trzeci dający się wyodrębnić okres w naszej prozie powojennej rozpoczyna się z r. 1949. Obradujący w styczniu tego roku w Szczecinie zjazd literatów wysuwa wówczas kategoryczny, choć mglisty jeszcze i wymagający starannej czujności postulat realizmu socjalistycznego oraz przeprowadza generalne „szufladkowanie“ całego dorobku powojennej literatury, odrzucając z niego to wszystko, co było w nim od tej postulowanej metody twórczej odległe, a podkreślając w nim te próby, które się do niej intuicyjnie choćby zbliżały⁵⁾. W atmosferze gorącej dyskusji i dokształcania ideowego zarysowywać się dopiero zaczęły pierwsze szkice przyszłych utworów soc-realistycznych.

Dużym wydarzeniem w rozwoju prozy tego okresu był następny tom cyklu Adolfa Rudnickiego „Epoka pieców“ pt. „Ucieczka z Jasnej Polany“. Do opinii, wypowiedzianej o tomie poprzednim, „Szekspirze“, dodać by należało — mówiąc o „Ucieczce“ — umiejętność wyrażania czysto politycznych niekiedy też w doskonałej, nie cierpiącej od nich gwałtu, formie artystycznej (jak choćby w opowiadaniu tytułowym). Takim wydarzeniem była również świetna wieś romancée Mieczysława Jastruna: „Mickiewicz“, wyróżniona słuszną nagrodą „Odrodzenia“ w r. 1949. Ponadto w wyrastającej na literacką dominantę prozie marksistowskiej tego okresu, zanotować warto udane debiuty dwóch młodych pisarzy: Jacka Bocheńskiego („Fiołki przynoszą nieszczęście“) i Bohdana Czeszki („Początek edukacji“) zapowiadające ich jako interesujących i zdolnych pisarzy.

Atmosfera „przełomu“ musiała także pomieścić drugorzędną produkcję literacką. Tę tworzyły dwie ówczesne książki Koźniewskiego, dwie znacznie od „Oczekiwania“ słabsze powieści Broszkiewicza i inne pozycje, czytowane jednak ze względu na pewną przerwę w jednostajnym dostar-

5) Np. ciekawie pomyślany cykl powieściowy Lucjana Rudnickiego „Stare i nowe“, którego tom pierwszy wyróżniono nagrodą państwową za rok 1948.

czaniu produktów prozatorskich, uwarunkowaną mobilizowaniem się pisarzy do spełnienia postulatów soc-realizmu.

Literatura katolicka może się w tymże roku 1949 poszczycić jedynie kilkoma wybitnymi osiągnięciami prozatorskimi: znakomitą powieścią historyczną Teodora Parnickiego „Srebrne Orły” i tomem doskonałej prozy Jana Parandowskiego, wyrosłej z głębokiej kultury humanistycznej pisarza, pt. „Godzina śródziemnomorska”. Ciekawą pozycją jest także powieść Jana Dobraczyńskiego o św. Pawle pt. „Święty miecz”, należąca niewątpliwie do najlepszych dzieł tego pisarza. Świadectwem odważnego „atakowania” przez pisarzy katolickich nowych kręgów tematycznych jest powieść Eugeniusza Paukszty o hutnikach śląskich pt. „Trzecia zmiana”, wyróżniająca się ponadto kunsztowną konstrukcją i żywą fabułą.

IV

Wreszcie okres czwarty, rozpoczynający się z rokiem 1950, z chwilą masowego rzucenia na rynek literacki książek o tematyce produkcyjnej, będących wynikiem postulatów teoretycznych socjalistycznego realizmu, wymagać będzie stosunkowo najkrótszego omówienia, jako iż jest on zupełnie aktualną współczesnością. Okres ten zresztą charakteryzuje się tym, że np. w 1950 r. mieliśmy tylko jedną katolicką pozycję beletrystyczną, wydaną przez Wydawnictwo „Pax” i to pozycję nie reprezentatywną ani intelektualnie ani artystycznie dla współczesnej literatury katolickiej. Mówię o tomie opowiadań Dobraczyńskiego „Największa miłość”. Oprócz niej prozę katolicką ostatnich dni reprezentować będzie jedynie trzecia część cyklu Antoniego Gołubiewa „Bolesław Chrobry” pt. „Złe dni”⁶⁾ oraz wydana niedawno praca hagiograficzna debutanta J. A. Górskiego „Dilige et quod vis fac”. Powieść Gołubiewa jest tu właściwie jedyną płaszczyzną, na którą da się przerzucić pomost z tych osiągnięć — znacznych, choć wciąż jeszcze zbyt nikłych — jakie w ciągu minionego sześćdziesięciolecia proza katolicka zdobyła.

W nadającej obecnie niemal wyłącznie ton produkcji literackiej, prozie marksistowskiej, obok plejady wyróżnionych w r. ub. nagrodami państwowymi powieści produkcyjnych (Wilczek, Hamera, Konwicki, Zalewski, Kowalewski M.) pojawiły się pozycje nowe, niejednokrotnie ujmujące problematykę produkcyjną w sposób bardziej artystycznie szczęśliwy, niż czynili to wymienieni przed chwilą prekursorzy, jak interesująca powieść Aleksandra Ścibora-Rylskiego „Węgiel”. Obok tego nurtu produkcyjnego pojawiają się również inne, ciekawsze pozycje prozatorskie, jak Adolfa Rudnickiego „Pałeczka”, Tadeusza Brezy „Niebo i ziemia”, Wilhelma Macha „Rdzą”, Jerzego Broszkiewicza udana książka o Chopinie pt. „Kształt miłości”, które wymieniam tylko, gdyż były bardzo niedawno szerzej omawiane i dyskutowane w prasie katolickiej, także i (większość z nich) w „Przeglądzie Powszechnym”. Na nich też wyczerpuje się bilans prozy ostatnich dni.

⁶⁾ Właśnie przed kilkoma tygodniami wyróżniono „Złe dni” nagrodą im. Włodzimierza Pietrzaka za rok 1951.

Ostatnie już niemal dni przyniosły kilka interesujących pozycji. I tak tematykę produkcyjną podjął w sposób artystycznie szczęśliwszy od swych prekursorów Gustaw Morcinek w powieści pt. „Pokład Joanny“. Powieść Morcinka, ukazująca historyczną genezę górnictwa śląskiego, będąc nawróceniem tego pisarza ku dawnej jego tematyce, odbiega jednocześnie w ideowym tonie zarówno od jego przedwojennej twórczości, jak i książek powojennych („Listy spod morwy“, „Dziewczyna z Champs-Élysées“). Ten zwrot pisarski wymaga zresztą osobnego omówienia. Również śląskie sprawy i konflikty podjął Aleksander Jackiewicz w swej udanej artystycznie powieści „Jan bez ziemi“. Wreszcie warto odnotować interesujący, choć nasuwający wiele sprzeciwów (zwłaszcza pod adresem opowieści „Niemikościerni“), tom Marii Jarochońskiej „Buraczane liście“. Ograniczam się tu jedynie do zasygnalizowania czytelnikowi tych pozycji unikając szerszej ich charakterystyki, która powinna stać się osobnym zadaniem.

Ogólne określenie ostatniego, czwartego okresu w rozwoju naszej prozy powojennej, nawiązać musi do tezy, postawionej na wstępie tego artykułu: że dopełnił on, zamknął całe sześćdziesiąte. Choć wiele „pozytywnych“ pozycji z tego okresu rozpatrujemy słusznie na tle bieżących dni, to jednak przynajmniej w ogólnym charakterze chwilą bieżąca w naszej literaturze odróżnia się już od wczorajszej. Każda bowiem z ukazujących się dziś książek reprezentuje jeden z dwu tylko pozostałych na placu obozów. Po stronie marksistowskiej dokonało się też silne skonsolidowanie literatury, nie tylko w myśl marksistowskiego światopoglądu, ale też i aktualnych postulatów krytyki i teorii. Toteż właśnie w końcu ubiegłego roku, kiedy zeszli z pola ostatni „wolni strzelcy“ literaccy, upatruję — mimo zasadniczej płynności i sztuczności wszelkich granic w życiu literackim — ostateczne dokonanie się pewnego dłuższego etapu rozwojowego, obejmującego całe powojenne sześćdziesiąte naszej prozy.

V

Przeprowadzona powyżej próba pobieżnego choćby i szkicowego zbilansowania drogi, jaką przebyła polska proza powojenna, zbilansowania często upraszczającego ze względu na szczupłe ramy tego artykułu, powinna upoważnić do jakiegoś ogólnego wniosku, ogólnej konkluzji, która pokusiłaby się o wyodrębnienie cechy charakterystycznej tego właśnie okresu rozwoju naszej literatury, która mogłaby się przydać jego historykowi jako przyczynek pomocny przy określaniu specyficznego „klimatu“ tej epoki literackiej.

Taką charakterystyczną cechą rozwoju prozy minionego sześćdziesiącia jest, moim zdaniem, występowanie zupełnie w stosunku do przeszłości nowego czynnika napędowego rozwoju tej prozy, tego co marksiści zwykli określać „dynamiką przełomu literackiego“. Tą siłą napędową, działającą zarówno poprzez „pozytywne“ nakazy, jak i „negatywne“ zakazy, były w minionym sześćdziesiąciu naszej prozy postulaty krytyczne i ideowe, często nawet pozaliterackie, które dla uproszczenia rozumowania przypiszę jednak krytyce literackiej. Te właśnie, „transcendentne“ wobec samej sztuki, tendencje i prerogatywy ukształtowały oblicze tej prozy. Już w pierwszych niemal miesiącach po wyzwoleniu wyróżnił się w ramach od-

radzającej się literatury zasadniczy podział światopoglądowy na obóz marksistowski i katolicki. I choć zrazu podział ten nie przepołowił całej literatury, to jednak linia rozwojowa naszego życia literackiego prowadziła do stopniowego zaniku pozycji pośrednich, centrowych aż do dzisiejszego, całkowitego praktycznie biorąc oczyszczenia pasa granicznego pomiędzy literaturą marksistowską a katolicką, oraz uwarunkowała nasilony proces wewnątrz-obozowej konsolidacji ideowej. Zwłaszcza intensywnie ewoluował obóz marksistowski od pozycji realizmu bezprzymiotnikowego, poprzez realizm socjologiczny (Brandys) do dzisiejszych pozycji realizmu socjalistycznego, postulowanego coraz konsekwentniej (że przypomnę podjętą ostatnio „bitwę o jakość“). Ta ewolucja poglądów i postulatów przebiegała znacznie szybciej w krytyce, niż w prozie, w samej twórczości, która wciąż zostawała w tyle i wymagała holowania. Można zaryzykować porównanie, że w tej sytuacji poetyka normatywna nie wyrastałaby indukcyjnie, z gruntownej analizy pewnego zespołu obiektów estetycznych, lecz byłaby pierwotna: do niej dopiero „dopisywanoby“ poezję — tak się też właściwie działo.

Wacław Rola

Recenzje książek

Jan Dobraczyński: *Klucz mądrości*. Wydawnictwo Pax. Warszawa 1951, str. 392.

W nowej książce Dobraczyńskiego czytelnik styka się z dwoma odrębnymi nurtami, dwoma zasadniczo różnymi wątkami powieści. Wątkami tymi są: historia walk Hettuma — króla Armenii, wspólnie z Mongołami o Ziemię Świętą oraz sprawa pustelnicy Ewy i patriarchy Pantaleona.

Dzieje Hettuma zapełniają sobą najdojrzałsze artystycznie rozdziały książki. Ową dojrzałość osiągnął autor przede wszystkim wskutek sumiennego opracowania postaci króla Armenii i Cylicji. Hettum nie ma w sobie nic z osławionego „pozytywnego“ bohatera — to żywy człowiek, skomplikowany i pełen urazów, człowiek „trudny“ — a jednocześnie bardzo czytelnikowi bliski. W literaturze istnieją postacie — dość zresztą rzadkie — które wskutek swej prawdy psychologicznej powiększają jakby grono znanych, bliskich ludzi, których dzieje uczą jakiejś wiedzy o rzeczywistości. Taką postacią jest właśnie Hettum — niewątpliwie wielkie osiągnięcie pisarskie Dobraczyńskiego.

Dlatego też problemy „pierwszego nurtu“ nie są ani na chwilę zagadnieniami papierowymi; przeciwnie, tętnią życiem, docierają głęboko do świadomości i uczucia czytelnika. Sprawa szukania Boga, owego wyrastania ponad samego siebie, dziwna historia Mongołów, przegrywających swą wielką szansę zetknięcia się z chrześcijaństwem wskutek... przypadku, głupoty lub wręcz złej woli chrześcijan — łączy się integralnie z dramatycznymi dziejami Hettuma. Moment klęski pod Ain-Dżalud jest jednocześnie chwilą jego najgłębszego załamania się, nie tylko jako wodza i polityka, ale także jako dążącego do Boga człowieka, usiłującego zrozumieć Jego wolę i zrealizować ją w ramach swoich możliwości na ziemi.

„Kiedy wreszcie padł bez sił i tchu, nie słyszał już głosów ścigających ani tupotu ich koni. Krew waliła w skroniach, w gardle była mdła — czczość. Ciało pożałowało w tej chwili dwóch rzeczy: kawałka chleba i czyjejś czułości. Ale leżał jako twarzą w kępę wrzosu, niezdolny nawet do zmiany położenia. Zdawało mu się, że pragnie jeszcze jednego: chciał płakać. Chciał — ale nie mógł. Była w nim żalność wciąż głębsza, niezdolna do przelania się przez brzegi. Ustami przytulonymi do zielska powiedział: „Czemuś, czemuś mnie opuścił?“ Poprzez łomot krwi w skroniach niby echo wróciły do niego te słowa albo jakby je powiedział ktoś inny...”

Zwycięstwo wewnętrzne Hettuma, opuszczenia wszystkich „spraw tego świata“, by w ubraniu franciszkańskiego brata żyć i choć w drobnej części naprawić błąd chrześcijan w stosunku do ludów Wschodu — jest logicznym, konsekwentnym, ale bynajmniej nie wpadającym w jakies psychologiczne czy artystyczne łatwizny zakończeniem wszystkich walk i klęsk tego dziwnego człowieka.

— „Nie mam lekkości w sercu, Wilfrydzie — wyznał (Hettum) żalownie. — Wciąż mi się wydaje, że chcąc Mu służyć, przez moją niegodność uczyniłem właśnie przeciwnie.

— A skąd wiesz, czym my Mu służymy najlepiej? I Judasz Mu służył, choć kradł z kieski Apostołów i Piotr — choć porwał się na Malchusa. Miecz jest grzechem naszej słabości. I tylko świętość okupuje słabość.

Minęli bramę. Biały szlak przecinający szmaragdową campanię rzymską rozwarł się przed nimi i wchłonął ich. Szli teraz prędzej, bez wahań, ale statecznie jak ludzie, którzy mają przed sobą wielki szmat drogi.

— A Tartarzy? — zapytał po chwili. — Ich chrześcijaństwo zginie...

— Idziemy właśnie do nich, by nie zginęło — odparł Wilfryd. Mały zakonnik podniósł w niebo swą brzydką, lecz pełną radości twarz. Nabral humoru i oddychał lżej, odkąd opuścili stłoczone mury i szli gościńcem, który zdawał się nie mieć końca i prowadzić w bezkresne błękitne niebo — Będziemy ścieć...”

Obok Hettuma wysuwa się na pierwszy plan powieści ciekawa postać Kitbuki, jednego z wodzów Mongołów, chrześcijanina. Trudno osądzić, w jakiej mierze taka koncepcja tego bohatera jest historycznie prawdopodobna. Szkoda, że Kitbuka, który zresztą dostarcza chwilami czytelnikowi rzetelnych wzruszeń — kreowany jest bardziej na modłę i sumienie chrześcijan, niż na uwarunkowanego zupełnie odrębną kulturą człowieka. Niemniej jednak niektóre sceny — przede wszystkim wspaniałe spór nojona i króla Armenii pod Nazaret noszą w sobie piętno głębokiej, ludzkiej prawdy.

Inaczej rzecz się ma w nurcie drugim. O ile tamten można by nazwać sprawami człowieka szukającego Boga i usiłującego pełnić — w miarę swych ludzkich możliwości — jego dzieło, o tyle drugi wątek ma za zadanie przedstawić działanie — niezrozumiałe, trudne działanie Boga, szukającego człowieka. (Oczywiście w sformułowaniu takim mieści się niebezpieczeństwo pewnych uproszczeń). — Ów drugi wątek znalazł w powieści kształt artystyczny o wiele bledszy, przede wszystkim ze względu na słabo zarysowaną, nie tłumaczącą się psychologicznie postać Pantaleona. Czytelnik wie: patriarcha usłyszał niegdyś głos pustelnicy Ewy, żądającej z rozkazu Boga, aby przeprowadził sprawę zbliżenia Chrystusa do wiernych. Ucieka jednak przed wykonaniem tego zadania. Ale dla czego np. nie pokazuje Hulagu listu papieża, czy nawet potem Kitbuca? Przecież to nie jest zwykły tchórz! Ten fakt tak ważny, a tak nieumiejętnie ujęty, zaciemnia zupełnie postać Pantaleona. Czytelnik niemal życzyłby sobie, aby epizodu z listem pasterskim po prostu nie było. Żeby Pantaleon od razu — jak się to potem dzieje — wyjechał do Europy szukać pomocy dla Hettuma i Mongołów.

Obok tego niedociągnięcia sprawa druga. Dobraczyński nie znalazł dość wyrazistego języka dla oddania nieuchwytnych zwycięstw Boga. Nie wyjaśnił — nie chodzi mi oczywiście o jakie „opatologiczne“ wyjaśnienie, ale raczej o u k a z a n i e sensu tego zwycięstwa. Barwna i pięknie opisana procesja Bożego Ciała nie wypełni tej luki. Co gorsza, autor nie potrafił artystycznie powiązać historii Hettuma i sprawy pustelnicy Ewy. Oba te nurty nie krzyżują się ze sobą, płyną równolegle. Stąd pewne nozibie kompozycyjne książki — i pewien niedosyt czytelnika.

Mimo tych licznych zarzutów „Klucz mądrości“ należy uznać za ceną pozycję w twórczości Dobraczyńskiego, pozycję stanowiącą niewątpliwie krok naprzód w jego twórczości, zaciekawiającą swoim odrębnym, niejednokrotnie tętniącym życiem, światem.

Celino Komornicka

Emil Zola: *G e r m i n a l*, tłum. Krystyna Dolatowska. Okładka Antoniego Uniechowskiego. Książka i Wiedza 1951, t. I, str. 244, t. II str.

Artystyczna proza francuska lat siedemdziesiątych XIX wieku ma już daleko za sobą Balzaka, nawet Flauberta, który po „Pani Bovary“ i okropnościach „Salambo“ da w roku 1877 doskonałą miniaturę prowincjonalnej przeciętności w „Prostocie serca“. Zola przeciętność tę podnosząc do reguły, od której dla pisarza nie ma odwołania, napisze o fabule powieściowej, że „...im jest banalniejsza i ogólniejsza, tym bardziej jest typowa“. Typowość zaś pojmuje jako statystyczną, mechaniczną przeciętność.

Z dążenia do tego typu obserwacji narodził się „Germinal“. Skupiając w sobie większość typowych cech twórczości Zoli, uchodzić może w dużej mierze za syntezę błędów i osiągnięć naturalizmu francuskiego. Od „Komedii ludzkiej“ dzieli go nie tylko różnica założeń — Balzak widział typowość w jednostce — ale i różnica motywacji ludzkiego działania. Przyczyną konfliktów międzyludzkich są, wg dzieła Balzaka, warunki społeczne. Zola idzie dalej: w ogólnej hierarchii motywów, kierujących ludzkimi postępkami, zostawia wprawdzie warunkom tym miejsce bardzo doniosłe (stąd przecież płynie w „Germinalu“ okrucieństwo starej Brulé, przemiany matki Maheudé), ale główny nacisk kładzie na czynniki biologiczne, związane z dziedzicznością. W koszmarnym scenie bójk dwóch rywali o obecną przy tym kobietę, gdy wskutek katastrofy kopalni we troje zasypani są w wąskim korytarzu, budzi się w Stefanie dziedziczna, we krwi tkwiąca i stąd niemożliwa do przezwyciężenia konieczność mordu.

Trudno o bardziej sprzeczne z katolicyzmem ujęcie problemu wolnej woli. Rola jej, ograniczona warunkami ekonomiczno-społecznymi i obciążeniami biologicznymi, staje się po prostu ich mechaniczną wypadkową. Nie krytyka więc społeczna, niejednokrotnie słuszna, lecz fałszywe rozumienie człowieka leżało u podstaw negatywnego ustosunkowania się Kościoła katolickiego do twórczości Emila Zoli.

Olgierd Poryck

Federico García Lorca: *Romance cygańskie*. Przekład Jerzego Ficowskiego. Książka i Wiedza 1949. Str. 61 + 1 nlb.

Federico García Lorca: *Wybór wierszy*. Spolszczył Włodzimierz Słobodnik. (Wstęp Stanisława Brucza) Czytelnik 1950. Str. 81 + 3 nlb.

Wymienione tomiki pozwalają nam w skrócie zaznajomić się z twórczością wybitnego poety współczesnej Hiszpanii Fr. G. Lorki.

Pod powierzchnią ludowych motywów andaluzyjskich pulsuje w niej głęboki nurt humanistyczny, nurt umiłowania człowieka i wolności. Ta miłość kazała mu przeciwstawić się nadużyciom frankistowskiej żandarmerii. Miało to jednak tragiczne następstwa, bo młody poeta, w pełni rozwoju swoich sił twórczych został rozstrzelany, bez sądu, w 1936 roku.

Humanizm Fr. G. Lorki związać trzeba ze szczerym jego katolicyzmem, wyrosłym na gruncie andaluzyjskiej, katolickiej tradycji. Nie jest on zewnętrznie tylko doczepiony do utworów poety, ale ściśle zespolony i stanowiący jeden z niezbędnych elementów widzenia poetyckiego.

„Człowiek — to anioł upadły,
Istota gorzka i biedna.
O, utracony raju,
Ziemio, na wieki żegnaj!”

Zgodzić się jednak trzeba z Mikołajem Bieszczadowskim, że „...chyba na próżno szukalibyśmy w utworach García Lorki świadectw wielkich przeżyć religijnych, jakichś wiewów mistycznych. Powtarza się wprawdzie często zaduma nad śmiercią, czasem zastanowi głębia sformułowań poetyckich, jak choćby w tym fragmencie:

Krzyż
(cel ostateczny
drogi)

ale świat García Lorki wyraża się cały w pięknie zmysłowym, w dzwonieniu słów“.

Owo „dzwonienie słów“ — to przede wszystkim romance i poematy. Ale Lorka jest prócz tego mistrzem w krótkim, lapidarnym wierszu. Celna, krótka metafora i idealnie wprost wyczuta rytmika sprawia, że wśród „Pieśni“ czy w poszczególnych częściach poematów trafiają się małe arcydzieła (Zaułek i Pejzaż; Księżyc wschodzi; części „Poematu o Solei“...)

W zakończeniu tej recenzji wypada za Arturem Sandaurem („Twórczość“, 1950) przestrzec czytelników, że omówiony „Wybór wierszy“ traktować należy raczej jako parafrazy poetyckie, chwilami dość swobodne i od oryginału dalekie. Słobodnik bowiem dokonał tłumaczenia z przekładu rosyjskiego.

Olgiard Porycki

Stefan Vrtel-Wierczyński: *Wybór tekstów staropolskich*. Czasy najdawniejsze do roku 1543. Wydanie drugie. Warszawa 1950. Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych. Str. XVI + 368.

Witold Taszycki (opracował): *Najdawniejsze zabytki języka polskiego*. Wydanie drugie, przejrane. Biblioteka Narodowa. Seria I Nr 104. Wrocław 1950. Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich. Wydano z zasiłku Prezydium Rady Ministrów. Str. 210 + 2 n 16.

Ukazały się w ostatnich miesiącach na rynku księgarskim dwie nadzwyczaj cenne pozycje. Są to: „Wybór tekstów staropolskich“ prof. S. Vrtel-Wierczyńskiego i „Najdawniejsze zabytki języka polskiego“ prof. Witolda Taszyckiego. Pozycje to cenne nie tylko dla zawodowych polonistów, bądź dla licznych rzesz studentów tej dziedziny, ale także dla ludzi, którym bliski jest polski język i jego historia, polska literatura i jej dzieje. Najdawniejsze zabytki mają dziś dla nas wartość tym donioślejszą, że w ostatnich czasach zwykło się coraz częściej odwoływać do tradycji kultury narodowej, podkreślając w niej olbrzymią rolę języka i literatury. Najdawniejsze zabytki języka polskiego dają nam obraz bodaj samego jej zarania, gdy język polski wyodrębnił się już z językowej wspólnoty prasłowiańskiej, ale zachował jeszcze szereg tych cech wspólnych, które z biegiem wieków uległy zupełnemu zanikowi.

Charakter dwu wyborów jest zasadniczo różny. Prof. Wierczyński daje o wiele obszerniejszy wybór tekstów poczynawszy od „Złotej Bulli“ 1136 a na pierwszych drukach polskich skończywszy („Ezop“ Biernata z Lublina). Zachowanie pisowni oryginalnej było tu zawsze konieczne ze względu na cel wydawnictwa — ma ono służyć do naukowych badań nad niedostępnymi już często tekstami. (Zaginęły bezpowrotnie podczas ostatniej wojny takie zabytki, jak wiersz Skoty „Legenda o św. Dorocie“, „Rozmowa mistrza Polikarpa“, „Skarga umierającego“). Drugie wydanie „Wyboru tekstów“ ze względu na trudności techniczne musiało być dokonane metodą fototypiczną (brak specjalnych czcionek etc.), a jednak udało się Wydawcy uwzględnić najnowsze wyniki badań tekstologicznych.

W książce prof. Taszyckiego — pomijając jej również bardzo sumienne i rzeczowe opracowanie — na uwagę zasługuje wstęp streszczający najważniejsze etapy historii języka polskiego; nosi on charakter więcej popularyzatorski. Część zabytków przytoczona jest w pisowni oryginalnej, obok której (na tej samej, dla porównania, zazwyczaj karcie) znajduje się transkrypcja dawnego brzmienia wyrazów na pisownię dzisiejszą. (Między innymi „Złota Bulla“ przytoczona w całości po łacinie wraz z tłumaczeniem polskim i objaśnieniami, podobnie jedno z kazań świętokrzyskich ma transkrypcję równoległą do tekstu). Wybór zawiera całe kazania świętokrzyskie, fragmenty księgi Henrykowskiej, psalterza Floriańskiego i Puławskiego (porównywanie), fragmenty z „Biblii Zofii“, Statutu Wiślickiego etc. Z kazań Gnieźnieńskich wybrał Wydawca dwa, z których kazanie na dzień Bożego Narodzenia, prócz

zabytkowego pod względem językowym charakteru posiada dużą wartość literacką jako jeden z najpiękniejszych średniowiecznych apokryfów o Matce Bożej i Dzieciatku.

ol por.

Rocznik Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. Rok XLII, 1949. Nakładem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. Warszawa 1950.

Obraz działalności naukowej Towarzystwa Naukowego Warszawskiego w roku 1949 przedstawiony w obecnym Roczniku jest jednym dowodem więcej, że stolica nasza odbudowuje się w szybkim tempie również i na odcinku nauki. — T. N. W. posiada pięć wydziałów: 1. językoznawstwa i historii literatury; 2. nauk historycznych, społecznych i filozoficznych; 3. matematyczno-fizycznych; 4. biologicznych i 5. technicznych. Nadto posiada trzy sekcje: nauk prawnych i ekonomicznych, lekarskich oraz rolniczych a prócz tego siedem komisji: językową, filologii nowożytnej, orientalistyczną, historyczną, historii sztuki i kultury, atlasu historycznego oraz komisję do badań literatury i oświaty w Polsce. Posiada również gabinet filologiczny, matematyczny i bibliotekę centralną. Wydział V jak również i sekcja nauk rolniczych są jeszcze w stadium organizacji, dlatego w tym roku nie odbywały zebrań naukowych. Łączna ilość członków wydziałów i sekcji wynosi około 312 osób. W roku sprawozdawczym 1949 odbyto 71 posiedzeń zwykłych, wydziałowych i komisyjnych, na których przedstawiono 118 referatów. Sam Wydział I z komisjami do niego należącymi wykazał 48 referatów a więc tyle, co wszystkie wydziały z ubiegłego roku. Zakłady Towarzystwa zyskują odpowiednie lokale i porządkują swe zbiory. Wydawnictwa T. N. W. docierają do odbiorców bezpłatnie lub drogą wymiany. Zdobyto 71 nowych punktów wymiany (krajowych i zagranicznych łącznie). Towarzystwo Naukowe Warszawskie przyznało w tym roku 4 nagrody naukowe po 150000 zł. na każdy wydział. Nagrody otrzymali: Juliusz Kleiner za dzieło o Mickiewiczu (Wydział I), Gerard Labuda za książkę pt. „Pierwsze państwo słowiańskie“ (Wydział II), Wojciech Rubinowicz za pracę pt. „Badania nad promieniowaniem kwadrupolowym i multipolowym“, oraz za całość twórczości naukowej (Wydział III), Bolesław Hryniewiecki za całość pięćdziesięcioletniej twórczości naukowej (Wydział IV). W roku sprawozdawczym zmarło 11 członków, Towarzystwo wzrosło liczbowo przez przyjęcie 36 nowych. Życiorysy nowoprzyjętych członków zajmują 80 stron Rocznika. O zmarłych zamieszczono również obszernie wspomnienia pośmiertne. Piękny i wzorowy wykład Michała Korczewskiego pt. „Rozwój badań nad fotosyntezą u roślin“ stanowi miłą ozdobę Rocznika. Nie zapomniano również o dawnych kolegach umieszczając na końcu listę członków zmarłych od początku istnienia T. N. W. Patrząc na to, czego już dokonano, można tylko życzyć Towarzystwu, by jak najprędzej doszło do pełni swego rozwoju.

L. Mońko

Sprawozdania z posiedzeń Wydziału III nauk matematyczno-fizycznych. Rok XLI, 1948. Towarzystwo Naukowe Warszawskie. Warszawa 1950. Str. 142.

Sprawozdanie zawiera szereg rozpraw naukowych względnie komunikatów z zakresu matematyki, fizyki i chemii, które przedstawiono na posiedzeniach Wydziału w czasie od listopada 1947 roku do listopada 1948. Tematyka tych prac jest ściśle naukowa, może więc interesować tylko specjalistów tych dziedzin. Prace są pisane przeważnie po francusku lub angielsku (zawsze z polskim streszczeniem na końcu) a tylko niektóre po polsku. Wiele rozpraw, które przedstawiono na posiedzeniu, ukazało się jako osobne publikacje, dlatego w Sprawozdaniu zamieszczono tylko ich tytuły i autorów. Należy podnieść, że strona techniczna Sprawozdania, zwłaszcza skomplikowane znakowanie matematyczne, jest bez zarzutu. Cały zaś zeszyt sprawozdawczy daje obraz pracy Wydziału III w roku 1948 oraz dorzuca nową cegielkę do budującego się gmachu nauki w Polsce.

L. Mońko

Paweł Segal: Pomiary względnej wielkości obrazów wzrokowych w różnowzroczności. Nakładem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. Warszawa 1950. Str. 48.

Nierówność obrazów wzrokowych obu oczu (różnowzroczność, anizeikon) jest zjawiskiem spotykanym dość często w praktyce lekarskiej. Przejawia się ona w ten sposób, że kiedy np. lewe oko daje obraz prawidłowy, to prawe zniekształca go w pewien charakterystyczny sposób. Autor podaje przyczyny tego zjawiska, jego objawy i znaczenie. Omawia dalej kwestię poprawy anizeikonii. Następnie podaje różne przyrządy, służące do mierzenia różnowzroczności (oftalmoeikonometr, eikonometr Barkera, komparator, stół pochyleń itp.). Wreszcie autor opisuje eikonometr własnej konstrukcji, bardzo prostej, który zbudował w 1947 roku w Klinice Ocznej Uniwersytetu Warszawskiego. Podaje wyniki pomiarów dokonanych tym przyrządem, omawia te wyniki i wyprowadza ciekawe wnioski ogólne.

Praca ta — wartościowa, jasno ujęta, oparta na doświadczeniach własnych, dająca krótką syntezę dotychczasowych osiągnięć w tej dziedzinie — niewątpliwie zainteresuje specjalistów.

L. Mońko

Bibliografia zawartości czasopism. R. II Lipiec-grudzień 1948 r. T. 2, część 1. Str. XVIII — 519. 1950 r. Część 2. Str. 571. 1951 r. (Skrypt). Warszawa. Biblioteka Narodowa. Instytut Bibliograficzny.

Drugi tom „Bibliografii“ przedstawia dalsze zestawienie zawartości czasopism, które wyszły w Polsce w ciągu drugiego półrocza 1948 roku. W zestawieniu tym uwzględniono 266 różnych periodyków i uporządkowano 9845 artykułów, znajdujących się na ich łamach. Stosownie do treści

podzielono te prace na 26 różnych działów. I tak, część pierwsza drugiego tomu zawiera 15 działów: 1. Dział ogólny. — 2. Nauka i kultura. — 3. Archiwistyka. Bibliologia. Muzealnictwo. — 4 Religia. — 5. Filozofia. — 6. Historia. — 7. Geografia. — 8. Antropologia. Etnologia. — 9. Językoznawstwo. — 10. Literatura. — 11. Nauka o literaturze. — 12. Muzyka. Teatr. Kino. Radio. — 13. Sztuki plastyczne. Architektura. — 14. Prawo. Administracja. — 15. Polityka.

W drugiej części tego tomu znajdujemy 11 dalszych działów: 16. Ekonomika. — 17. Nauki i zagadnienia społeczne. — 18. Oświata. Wychowanie. — 19. Wychowanie fizyczne. Sporty. Gry. — 20. Matematyka. — 21. Nauki przyrodnicze. — 22. Nauki lekarskie. — 23. Technika. — 24. Wojskowość. — 25. Przemysł. Rzemiosło. Handel. Transport. — 26. Gospodarstwo wiejskie. Gospodarstwo domowe.

Niezależnie od działów każda pozycja posiada swój numer kolejny, co — w łączności z zamieszczonym na końcu drugiej części indeksem autorów i rzeczowym — znakomicie ułatwia szybkie wyszukanie żądanej pozycji. Wydawana „Bibliografia“, a więc i ten tom, jest rzeczą wartościową dla każdej poważnej biblioteki oraz dla tych, którzy się interesują tematyką polskiego powojennego piśmiennictwa periodycznego.

L. Mońko

Oprócz tego nadesłano do redakcji:

Czytelnik. Warszawa:

Łukasz Kurdybacha: *Dzieje Kodeksu Andrzeja Zamoyskiego*. 1951. Str. 168.

Leon Kruczkowski: *Sidla* (Powieść, wyd. 3) 1951. Str. 258.

Nasza Księgarnia. Warszawa:

B. Tiepłow: *Psychologia*. 1951. Str. 231.

E. Permiak: *Kim chcę być?* (Podróż w poszukiwaniu zawodu) 1951. Str. 393.

Halina Rudnicka: *Uczniowie Spartakusa*. 1951. Str. 292.

Pax. Warszawa:

Graham Greene: *Broń na sprzedaż*. 1951 Str. 264.

Bruce Marshall: *Chwała córki królewskiej*. (Wyd. 2) 1951. Str. 240.

Wydawnictwo Zakładu Narodowego im Ossolińskich. Wrocław:

Jan Michalski: 55 lat wśród książek. 1951. Str. IX + 106 + 6 nlb.

Bogusław Leśnodorski: Dzieło Sejmu Czteroletniego. 1951. Str. 473 + 11 nlb.

Nakładem różnych:

Wł. Kowalski: W Grzmiacej. Państwowy Instytut Wydawniczy. Warszawa. 1949. Str. 327.

Kazimiera Treterowa: Kraków jego miasto (życie i praca Bogdana Tretera) Stefan Kamiński. Kraków 1951. Str. 231 + dod. ilustr.

G. J. Rolbicki: Prawo przemysłowe miasta Wschowy w XVIII w. Nakładem Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Poznań. 1951. Str. IX + 578.

Wydawnictwa zagraniczne:

Apostolat de la Prière. Toulouse:

P. J. B. Gosselin S. J.: Sujets d'oraison pour tous les jours de l'année. T. I. Str. X + 460, 1950. — T. II. Str. VII + 401, 1950. — T. III. Str. XII + 470, 1950. — T. IV. Str. VI + 536, 1951. — T. V. Str. VII + 393, 1947.

P. Alexis Hanrion S. J.: Journal Spirituel. 1928. Str. 388.

Lettres spirituelles du P. Jean-Joseph Surin S. J. (Edition critique par Louis Michel et Ferdinand Cavallera). I. (1630 — 1639). Str. L + 385. 1926. II. (1640 — 1658). Str. XVI + 463. 1928.

Hugo Rachner, S. J.: Saint Ignace de Loyola et la Genèse des Exercices. 1948. Str. 139.

Pier Giorgio Frassati: Lettres (présentées par sa soeur Luciana). 1950. Str. 231.

UNESCO. Paris:

Inventaire raisonné des services périodiques de documentation des sciences sociales. 1951. Str. 137.

Z serii „La question raciale devant la science moderne“:

1. Juan Comas: Les mythes raciaux. 1951. Str. 54.
2. Otto Klineberg: Race et psychologie. 1951. Str. 44.
3. Michel Leiris: Race et civilisation. 1951. Str. 48.
4. Arnold M. Rose: L'origine des préjugés. 1951. Str. 44.

Editions Spes. Paris:

Paul Coulet, S. J.: *L' Eglise et la paix*. (Action populaire) 1951. Str. 219

Nasri Rizcallah en collaboration avec Gille Phabrey: *Charbèl Makhlouf*. 1941. Str. 224.

Le coupable est-il un malade ou un pécheur ? — Groupe Lyonnais d'études médicales. 1951. Str. 231.

Nakładem różnych:

Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. — Fasc. CLXVIII-CLXIX (Scorpion-Smedt). 1950, str. 1025 — 1518. Fasc. CLXX-CLXXI (Smyrne — Te Deum). 1951, str. 1519 — 2030. Paris. Librairie Letouzey et Ané.

Altaner Berthold: *Patrologie* (Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter). Herders Theologische Grundrisse. Freiburg 1950. Str. XX + 492.

Paul Siwek S. J.: *The Philosophy of Evil*. — The Ronald Press Company. New York 1951. Str. X + 226.

Dobroć Boża względem ludzkości a tajemnica pierwotnego grzechu

„Jeżeli jest na świecie dogmat, wobec którego umysł ludzki zdaje się być zupełnie bezradnym — tak zaczyna odnośną rozprawę jeden z wybitnych apologetów katolickich — to jest nim dogmat pierwotnego grzechu. W myśl tego dogmatu, wszyscy ludzie mają rodzić się grzesznikami! Ale czyż można zgrzeszyć, zanim zaczęło się istnieć? Jeżeli zaś w grę ma wchodzić, nie własny akt każdego człowieka, lecz dziedzictwo cudzego występkę, jakże można w tej sprawie do dziedzictwa się uciekać, kiedy grzech jest aktem najściślej osobistym i na drugiego człowieka nie przenośnym?! Skoro więc Bóg, za jednym wyjątkiem Najśw. Panny, wszystkim ludziom do końca świata, nie tylko zalicza grzech nie przez nich popełniony, ale za ten grzech dotkliwie zsyla kary, jak uwierzyć w dobroć i sprawiedliwość Jego dla tej ludzkości, której ma On być przecież najlaskawszym ojcem?“

Że naszkicowane tutaj trudności nie pojawiają się zazwyczaj w umysłach katolickich, to przypisać można, z jednej strony, chwalebnej prostocie wiary, z drugiej strony, pewnej dozie bezmyślności, która dlatego w tym dogmacie nic trudnego nie widzi, że w ogóle nad nim się nie zastanawia i istotnej treści jego prawie nie zna. W każdej rodzinie chrześcijańskiej, niemal automatycznie, niesie się świeżo narodzone dzieciątko do tajemniczego źródła odrodzenia, ale nie myśli się o tym prawie wcale, co tę małą, dopiero w świat wchodzącą istotę tak poważnie obciąża, że, według słów Chrystusowych, inaczej, jak przez wodę chrztu świętego, żadną miarą do nieba nie wejdzie (Jn 3, 5).

A jednak godna jest ta rzecz najpilniejszej rozważki, nie tylko dlatego, że mamy tu do czynienia z czymś, dla życia chrześcijańskiego bardzo zasadniczym, ale i dlatego, że dogmat

grzechu pierworodnego, raz dobrze pojęty, pozwala głęboko wejrzeć w wewnętrzne związki najwyższych tajemnic naszej wiary. W tej myśli spróbujemy nakreślić główne linie nauki dogmatycznej o upadku pierwszego człowieka, by móc pokazać, jak one, nie kłócąc się bynajmniej z rozumem, rzucają jasne światło na nieprzebraną dobroć Stwórcy i Ojca wszechrzeczy.

Na wstępie rzucić musimy okiem na religijne wyposażenie pierwszych rodziców ludzkiego rodzaju, tak, jak je opisał sam Bóg na kartach nadprzyrodzonego objawienia.

Z chwilą, kiedy, po stworzeniu aniołów, postanowił Bóg powołać do życia ten dziwny zespół ducha i materii, jakim jest człowiek, dla nowej tej kategorii rozumnych istot powziął w mądrości swojej nowy plan.

Co z niepojętej dobroci dał był aniołom, tj. uczestnictwo, przez nadprzyrodzone dary, w swym własnym życiu, to postanowił dać i człowiekowi, ale w sposób inny, do natury ludzkiej dostosowany. Gdy bowiem aniołom, jako czystym duchom, wystarczał do zdobycia wiecznego szczęścia sam zasób poświęcającej i uczynkowej łaski, słabą naturę ludzką, obciążoną ciałem (Mędr 9, 15) i otoczoną w materialnym świecie mnóstwem trudności i ponęt, wyposażyla dobroć Boża, poza łaską ściśle wziętą, szeregiem tak zwanych poza-przyrodzonych darów, które mogły ją nie tylko ozdobić, ale uszczęśliwić i umocnić. Na dary te składał się przede wszystkim jasny sąd rozumu oraz wyraźne nastawienie ku dobremu wolnej woli, a nadto harmonijne podporządkowanie niższych popędów pod wyższe władze, niecierpliwość i nieśmiertelność, a wreszcie poddanie pod zwierzchność człowieka tych materialnych istot, które w pierwotnym, prześlicznym raju otaczały króla stworzenia blaskiem wszelkiego piękna.

Ale i tego było mało hojności Bożej.

Aniołowie, jako istoty z natury swojej ściśle indywidualne, ani potrzeby, ani danych po temu nie mieli, żeby wytwarzać społeczności ściśle wzięte. Inaczej człowiek. Przy całej niemocy, nieodłącznej od materialnego ciała, miał on właśnie w ciele coś, czego aniołowie mieć nie mogli, tj. zdolność wytwarzania przeróżnych, przyrodzonych i nadprzyrodzonych społeczności, przede wszystkim społeczności rodzinnej, niosącej ze sobą wspólnotę krwi i rozmaitą, lecz zawsze dużą miarę solidarności fizycznej.

Tę wspaniałą właściwość ludzkiej natury postanowił Bóg wyzyskać w dziele jej uświęcenia. O ile bowiem aniołom dał łaskę w sposób czysto indywidualny, o tyle człowiekowi dał ją w sposób zasadniczo społeczny. Adam otrzymał łaskę i związane z nią dary bynajmniej nie wyłącznie dla siebie. Otrzymał ją jako dziedziczne dobro całej ludzkiej rodziny, której miał być ojcem, z tym tylko zastrzeżeniem, że owe bezcenne dary, albo, przez osobistą wierność Bogu, dla wszystkich potomków zachowa, albo, przez niewierność, dla wszystkich utraci.

Temu zrządzeniu Bożemu, które dla rzeczy naszej ma pierwszorzędną wagę, musimy przypatrzyć się nieco bliżej.

Nie ulega wątpliwości, że nadanie nadprzyrodzonemu życiu ludzkości takiego a nie innego prawnego ustroju, było dla niej ogromnym dobrodziejstwem. Wspaniałe nadprzyrodzone i poza-przyrodzone dary stawały się przez to jakby królewskim apanażem, nie tylko jednostek, ale rodziny ludzkiej jako takiej. Jak miała być przez naturalny rozrost jednym ciałem, tak mocą samego pochodzenia od pierwszej głowy, zabezpieczone miała dziedzictwo tych dóbr najwyższych, które miały ją czynić jednym duchem. Zbiorowa, rodzinna świętość na ziemi, a potem, bez śmierci, takąż chwała w niebie, to był prześliczny plan, przeznaczony rodzajowi ludzkiemu przez Boga. W tej przyrodzono-nadprzyrodzonej społeczności pozostawała wprawdzie jednostkom wolna wola, a więc możliwość osobistego wyłamania się ze świętej solidarności rodzinnej, ale najpierw, osobista niewierność potomków Adama, nawet we własnych ich dzieciach nie byłaby przerywała dalszego przekazu darów Bożych, a po wtóre, ogromną pomocą do wytrwania w dobrym i zdobycia sobie chwały wiecznej, byłby był, jak później w nowym zakonie, jeden duch, ożywiający jedno ciało (Ef 4, 4).

Czy jednak skądinąd nie było to dla ludzkości groźnym niebezpieczeństwem, że przejście tej ogromnej sumy dóbr na dalsze pokolenia, uzależnione zostało od wierności jednego człowieka?

Odpowiedzi na to pytanie poszukajmy najpierw w bardzo bliskiej analogii.

Gdyby jakiś władca ziemski któremuś ze swoich poddanych nadał wieczystym prawem dla niego i jego potomków, wielkie posiadłości, godności i przywileje, pod tym jednym

warunkiem, że ten, tak obdarzony, dochowa panu swemu należytej wierności, czy wahałobyśmy się mówić o wielkiej, ze strony tego władcy, hojności i dobroci?

W naszej rzeczy wszakże zachodzi jeszcze coś więcej. Pierwszy człowiek miał wprawdzie dźwigać na sobie odpowiedzialność za całą przyszłą ludzkość, ale opatrzony był w ogromne pomoce, żeby z tego wielkiego zadania wywiązać się pomyślnie. Oprócz wyżej wspomnianych poza-przyrodzonych darów, miał jeszcze w tym pogodnym poranku dziejów świata i bliskie obcowanie z Bogiem i całą tę prześliczną świeżość pierwotnej natury, w której wszystko tchnęło, nie skażeniem, lecz dobrem i pięknem. Była więc niewątpliwie u pierwszego człowieka owa, jak nazywa ją św. Augustyn „*summa facilitas non peccandi*“ a zatem i najpełniejsza możliwość, żeby nieocenione dary, przekazane w praojcu całej ludzkiej rodzinie, dostały się jej bezpiecznie w wiekuiste posiadanie.

Czemuż więc Bóg pozwolił, że znalazł się w raju kusiciel, który podstępna namową miał popchnąć na bezdroża i pierwszą parę ludzi i całe ich potomstwo?

Bóg dopuścił pokusę li tylko dlatego, że u rozumnych i wolną wolą rozporządzających istot, ustalenie w posiadaniu udzielonych im nadprzyrodzonych darów, musi zawsze być owocem zwycięstwa a więc owocem jakiejś walki. Dając więc do tej walki sposobność i zaopatrując człowieka we wszystkie siły do zwycięstwa potrzebne, otwierał mu Bóg drogę, nie do czego innego, tylko do najszczytniejszej chwały i do definitywnego umocnienia się w pełnym szczęściu. Zły duch, który był się wślizgnął do raju, miał ten raj z tym wielkim zawstyżeniem opuścić, że pokonany został przez słabszego od siebie, człowieka.

Z tym wszystkim jednak zdaje się zostawać jedna trudność, która mogłaby rzucić jakiś cień na zamiary Boże względem ojca rodziny ludzkiej i jego potomstwa. Cóż z tego bowiem, że Adam, tak hojnie wyposażony przez Boga, mógł bez trudności wygrać swoją i naszą zasadniczą walkę? Przecież Bóg przewidywał od wieków, że jej nie wygra! Przewidywał więc i zawiniony upadek praojca ludzkości i zwycięstwo szatana, który miał odtąd stać się „księciem tego świata“ i bezbrzeżny ocean nieszczęść oraz zbrodni, który miał pograżyć całą ludzkość w upodleniu i nędzy! Bóg to przewidywał, a mimo to pierwotnego planu nie zmienił?! Przewidywał a mimo to uzależnił

całą przyszłość rodzaju ludzkiego od chwiejnej wolnej woli jednego człowieka!?

Zanim na te uzasadnione pytania damy dostateczną odpowiedź, musimy wpieryw przypatrzeć się dokładniej owemu upadkowi pierwszego rodzica, który pociągnął za sobą zwichnięcie pierwotnych, tak miłosiernych planów Bożych.

Co dotyczy samego aktu Adamowego grzechu, nie ulega wątpliwości, że był on występkiem bardzo wielkim, może największym — zdaniem poważnych teologów — ze wszystkich grzechów, jakie popełnione zostały na ziemi. Bo mimo pozornej lekkości czynu objętego zakazem Bożym, z samej dodatkowej zakazowi sankcji „śmiercią umrzesz“ — widoczne było, że chodzi tu o rzeczy bardzo wielkie. Istotnie też chodziło nie o co innego, tylko o uznanie albo nieuznanie władztwa Bożego nad sobą.

Pierwsi rodzice niewątpliwie rozumieli i niezmierną doniosłość decyzji, przed jaką stanęli i obustronne konsekwencje wyboru, jaki mieli podjąć. Byli oni dziećmi niewinnością, ale bynajmniej nie dziećmi rozumieniem. Nie da się pomyśleć, aby Bóg losy całego świata złożył w nieodpowiedzialne, dziecinne dłonie. Kiedy więc doszła do ich świadomości potworna sugestia: „będziecie jako bogowie“, zdawali sobie dokładnie sprawę, jakie dobra i jakie wartości w grę tu wchodzi.

Zdawali sobie sprawę, a więc światła nie brakło, ale wola odmówiła posłuszeństwa. Nie ugruntowana wewnątrznie w zupełnej zależności od Stwórcy, a olśniona mirażem wysokiego dobra, jakie szatan obiecywał, odwróciła się od Boga, by na innej drodze, poza różnicą zła i dobra, szukać zupełnego szczęścia.

Po chwili grzesznego wahania, odstępstwo stało się faktem dokonanym. Przez uwiedzioną niewiastę wszedł grzech do duszy pierwszego rodzica i sprawił straszliwe spustoszenie w tej żywej kolebce całej przyszłej ludzkości. To, co w tej chwili się stało, a nie miało już nigdy aż do końca wieków odstać się całkowicie, maluje Apostoł tymi lapidarnymi słowy: „Jak przez jednego człowieka wszedł w ten świat grzech, a przez grzech śmierć, tak na wszystkich ludzi śmierć przeszła, bo w nim wszyscy zgrzeszyli“ (Rz 5, 12).

Że to słowo „w nim wszyscy zgrzeszyli“ nie jest żadną przenośnią, ale musi być pojmowane całkiem dosłownie, to z wszelką oczywistością stwierdza cała nauka katolicka, okre-

ślona zwłaszcza na soborze Trydenckim¹⁾, kiedy całemu Kościołowi do wierzenia podaje, że Adam, nie tylko kary za grzech ale i sam grzech przelał na swych potomków tak, że aż do przyjęcia sakramentu odrodzenia, tkwi w każdym człowieku ten grzech, jako własna jego wina. Chcąc głębiej zrozumieć jak to być może, zacznijmy znowu od analogii, zapożyczonych z ludzkich stosunków.

Jeżeli poddany, osobliwie taki, który miał u panującego wielkie zaufanie i łaskę, dopuści się przeciw niemu haniebną zdrady, pojmujemy wszyscy, że nie tylko kara, np. banicja i utrata majątku, ale w pewnej mierze i sama wina spaść musi na jego potomstwo. Nikt temu się nie zadziwi, że dzieci i wnuki zdrajcy okryte będą niesławą i niełaską, dopóki odżegnanie się od winy przodka i zacnym życiem nie zmyją ciężającej na sobie plamy.

Czym wytłumaczyć to przechodzenie, nie tylko kary, lecz i winy, na potomków grzesznika? Czy wchodzi tu w grę cicha supozycja, że i oni muszą być mało warci, bo „nie daleko pada jabłko od jabłoni“?

Być może że czasem i ten ostatni wzgląd odgrywa jakąś rolę. Zasadniczo jednak ma tu miejsce zupełnie inny punkt widzenia. Wrodzony całej ludzkości a bardzo dobrze uzasadniony instynkt dyktuje to prawo, że dzieci, jako części ojca, muszą mieć udział i w dodatnich i w ujemnych stronach jego spuścizny. Jeśli dziedziczą po nim majątek i dobrą sławę, nie mogą nie uczestniczyć w zawinionym niedostatku, czy mienia, czy szacunku u ludzi.

Gdzie chodzi o pierwszego człowieka i jego potomków, powyższa zasada ma zastosowanie daleko pełniejsze. Z jednej strony bowiem pierwszy rodzic całej ludzkiej rodziny zawierał ją w sobie daleko całkowiej, niż jakikolwiek inny ojciec zawiera w sobie swe dzieci, bo on był korzeniem z którego cała bez wyjątku, ludzkość wyrosła. Ale z drugiej strony, gdy mamy na względzie nadprzyrodzone i pozaprzyrodzone dary, wiemy dobrze, że dał je Bóg Adamowi, nie jako poszczególnej jednostce, ale jako temu, z którego owe dary na całą ludzkość przechodzić miały dziedzictwem. Skoro więc i w przyrodzonym i zwłaszcza w nadprzyrodzonym porządku cała ludzkość sku-

¹⁾ Soboru sesja V. Denzinger. Enchiridion Symbolorum. Wyd 17. nn. 788 — 790.

piona była w pierwszym rodzicu jak gałązki i listki drzewa zamknięte są w ziarnie, z którego drzewo wyrasta, jest rzeczą jasną, że, kiedy Adam odrzucił ofiarowane sobie Boże życie, odrzuciła je w nim cała ludzka rodzina, zaciągając przez to na każdego ze swych członków, nie tylko należność poniesienia odpowiedniej kary, ale i plamę czyli winę, której się ta kara należy.

To jednak jest dopiero ogólny zarys wyjaśnienia, jak to być może, że każdy człowiek, jako członek tej ludzkości, która zgrzeszyła w Adamie, przychodzi na świat grzesznikiem. Żeby ten zarys pokrył się z nauką katolicką we wszystkich jej szczegółach i odcieniach, musimy dodać szereg ważnych rozróżnień.

Przede wszystkim zaznaczyć trzeba, że grzech Adama, jakkolwiek w sobie jeden, jest pod pewnym względem dwoisty. Jest bowiem i osobistym występkiem praojca, czyli grzechem osoby i grzechem natury, którą ta osoba posiadała. Grzech osobisty, tak samo, jak konkretna osobowość nie może przejść na nikogo innego, tylko z konieczności zostaje w jednym podmiocie. Inaczej ma się rzecz z naturą i grzechem natury. Naturę ludzką otrzymał pierwszy rodzic nie dla siebie tylko, ale właśnie po to, żeby ją mógł przelać przez rodzenie na inne ludzkie osoby. Skoro więc ta natura, jaką miał przelać, została w nim od początku obciążona jego występkiem, musi ona to obciążenie nieść ze sobą w dalsze pokolenia. Stąd, ile razy, czy sam Adam, czy męski potomek Adama²⁾ powołuje do życia nową ludzką osobę, komunikuje jej naturę ludzką tak obciążoną, jak obciążoną została przez pierwszy upadek.

Na czym to obciążenie polega, czyli w czym leży istota pierwotnego grzechu, nie jako osobistej winy Adama, ale jako tej winy, która przechodzi na jego potomków?

Obciążenie to polega na stałym, tj. obiektywnie trwającym a zawinionym przez całą ludzkość w pierwszym jej ojcu, zwinięciu miłosiernych planów Bożych. Bóg chciał mieć człowieka żyjącego przez łaskę własnym Jego życiem i ozdobionego szeregiem wspaniałych dodatkowych darów, a tu człowiek sam zde-

²⁾ Przelewa się grzech pierwotny tylko przez akt rodzenia ze strony mężczyzny, nie kobiety, bo powołanie do bytu nowej ludzkiej istoty jest zawsze sprawą ojca, nie matki. Z inicjatywą ojca Bóg łączy swą wszechmoc, stwarzając duszę. Stwarza ją zaś w stanie, jaki odpowiada, nie pierwotnej myśli Bożej, ale kondycji natury ludzkiej upadłej, tzn. bez łaski poświęcającej.

gradował się z wysokiego swego powołania i obrał stan, w którym odarty z szaty łaski i pozbawiony piękna wewnętrznej harmonii, jest jakby smutną karykaturą pierwotnej myśli Bożej. Czy każdy nowy posiadacz tej zwichniętej, zeszpeconej natury ludzkiej, nie musi zasługiwać na Boży gniew i niechęć? Apostoł nie waha się stwierdzić, że rodzimy się wszyscy „synami gniewu“ (Ef 2, 3), to znaczy, że Pan Bóg patrzy na nas od początku ze słusznym żalem i wyrzutem, żeśmy udaremni-ili w naszym praociu najśłodsze i najpiękniejsze Jego zamiary.

Polega więc grzech pierworodny w każdym z nas ludzi, najpierw i istotnie na zawinionym przez ludzką rodzinę w Adamie, braku łaski poświęcającej, a dalej, w następstwie tego braku polega drugorzędnie, na przyćmieniu światła rozumu i osłabieniu woli oraz na gwałtownym rozbudzeniu niższych popędów, których wyższe władze same przez się nie są zdolne całkowicie okiełznać³⁾. Dopełnieniem tego obrazu natury ludzkiej upadłej jest jej podległość cierpieniom fizycznym i śmierci, a wreszcie, wedle zapowiedzi Bożej, inna dla mężczyzny, inna dla niewiasty ale zawsze niemała suma dolegliwości i prze-różnych ciężkości ziemskiego życia.

Tak przedstawia się grzech pierworodny sam w sobie, tj. jako utrata tego rozmaitego dobra, które Bóg rodzinie ludzkiej był przeznaczył. To jednak nie wystarcza jeszcze do pełnego o rzeczy pojęcia. Aby obiektywnie i w należytej mierze ocenić istotę i skutki dziedzicznej winy, trzeba zdać sobie sprawę, nie tylko z tego, co grzech pierworodny zabrał ale i z tego, co w człowieku nietkniętym, albo prawie nietkniętym pozostawił.

Otóż, ponieważ owe dobra, których grzech prarodzica nas pozbawił, nie należały ściśle do natury ludzkiej, ale były jej z czystej dobroci Bożej dodane, natura jako taka nie ulega w potomkach Adama istotnej odmianie na gorsze. Pozostał człowiekowi, choć przyćmiony, zdolny do poznania prawdy, rozum; pozostała, lubo osłabiona, wolność woli, do dobrego skie-

³⁾ Tę ogromną trudność opanowania złych popędów, jakiej podlega człowiek, obciążony pierworodną winą, wymownie i nieomal tragicznie maluje św. Paweł: „Wiemy, że zakon jest duchowny, ale ja jestem cielesny, zaprzędany pod grzech. Albowiem nie rozumiem co czynię, gdyż nie czynię tego dobrego, którego chcę, ale czynię to złe, którego nienawidzę... Znajduję więc to prawo, że gdy ja chcę czynić dobro, złe się mnie trzyma. Bo kocham się w zakonie Bożym według wewnętrznego człowieka, lecz widzę inny zakon w członkach moich... przeciwstawiający się zakonowi umysłu mego i biorący mnie w niewolę pod zakon grzechu, który jest w członkach moich“ (Rz. 7, 14. nn.).

rowanej; pozostała, choć łatwo popadająca w rozstrój, cała organizacja wewnętrzna psychofizycznego ludzkiego życia. Utrata łaski i darów pozaprzyrodzonych zadała naturze jako takiej ciężką ranę — homo in naturalibus vulneratus — ale ranę bynajmniej nie śmiertelną. Nawet obciążony dziedziczną winą, mógł człowiek w dość szerokim zakresie prowadzić życie, istoty ludzkiej godne.

Czy mógł zachować, przynajmniej przyrodzone, na sercu wypisane prawo, a przez to osiągnąć po śmierci zbawienie?

Musimy tutaj dokładnie rozróżnić. Pewnym, łatwiejszym wymaganiom prawa mógł upadły człowiek odpowiedzieć, całego jednak prawa nie mógł o własnych siłach, zachować, a tym samym nie mógł się zbawić, nawet tym rodzajem zbawienia, które nie na oglądaniu Boga twarzą w twarz, ale na głębszym, choć pośrednim, Jego poznaniu, a przeto na pewnej przyrodzonej szczęśliwości zawisło. Mówimy: nie mógł własnymi siłami. Musimy jednak zaraz podkreślić rzecz wielkiej wagi, że człowiek nigdy i w żadnej supozycji nie byłby w sprawie zbawienia pozostawiony wyłącznie własnym siłom. Dopóki nie zgrzeszył, otrzymywał od Boga nadprzyrodzone pomoce. Kiedy te pomoce na skutek grzechu odpadły, byłyby weszły w ich miejsce różne pomoce przyrodzone, tj. do poziomu natury ludzkiej jako takiej dostosowane, ale wystarczające do tego, żeby zbawienie przyrodzone mogło być osiągnięte⁴⁾. Jak bowiem sama wina dziedziczna, bez dodatku osobistych ciężkich grzechów, nie zamyka przed człowiekiem możliwości przyrodzonego zbawienia, tak niemożliwą i sprawiedliwości Bożej niegodną rzeczą byłoby pozostawienie człowieka, obciążonego samym tylko pierworodnym grzechem w rzeczywistej niemożliwości zachowania całego prawa a zatem i osiągnięcia przyrodzonego szczęścia po zgonie⁵⁾. Jakiegokolwiek więc byłyby dziedziczne

⁴⁾ Mówimy tu ciągle w trybie warunkowym, co „miałoby być miejsce“, gdyby Bóg człowiekowi po grzechu odebrał był przeznaczenie do nadprzyrodzonego w niebie szczęścia. To hipotetyczne rozważanie jest bowiem bardzo potrzebne do zrozumienia istoty planów Bożych względem człowieka. Faktycznie jednak, jak zaraz zobaczymy, nie odebrał Bóg rodzajowi ludzkiemu ani na chwilę przeznaczenia do nadprzyrodzonej chwały, a tym samym nie pozbawił go dostosowanych do tego przeznaczenia, pomocy.

⁵⁾ Na skutek samej pierworodnej winy może istota ludzka w tym i w przyszłym życiu być pozbawiona tego, co się naturze jako takiej nie należy, tj. dóbr nadprzyrodzonych i poza-przyrodzonych, ale nie może być pozbawiona, bez osobistej przewiny, tych dóbr, które do osiągnięcia ostatecznego celu są jej nieodzownie konieczne. Z tych względów i dzi-

obciążenia, nigdy nie mogłoby było zbywać człowiekowi na pomocach Bożych do zdobycia naturalnego zbawienia koniecznych.

Ale wyjdźmy już z abstrakcji i spróbujmy zdać sobie sprawę, jak zaznaczył się grzech pierworodny w konkretnych dziejach Adamowego potomstwa.

Nieskończone miłosierdzie Boże, jak zaraz po grzechu, obiecało upadłej ludzkości przyszłego Zbawiciela, tak od pierwszej chwili, przez antycypację zasług Odkupienia, nie poszczędziło rozmaitych nadprzyrodzonych pomocy, do zdobycia wiekuistego zbawienia potrzebnych. Ze strony umysłu, dla umożliwienia, koniecznej do zbawienia, wiary, przez długie wieki świeciły ludzkości, przechowywane ustną tradycją, resztki pierwotnego objawienia, wzmacniane w jednej gałęzi rodzaju ludzkiego, obietnicami, dawanymi patriarchom, a w Synagodze głosami proroków.

Droga do nabycia, nieodzownej do zbawienia, łaski poświęcającej, otwarta była dla dzieci, przez tzw. sakrament naturalnego prawa, a w Synagodze, przez obrzezanie⁶⁾; dla dorosłych, o ileby z dzieciństwa nie byli łaski wynieśli albo ją potem utracili, już to łaska uczynkowa dawała możliwość nadprzyrodzonej pokuty, już to, w Synagodze, dopomagały do usprawiedliwienia, rzeczywiste, choć nie obiektywną mocą działające, sakramenty⁷⁾.

Mimo tych, danych sobie od Boga pomocy, rodzaj ludzki we wszystkich, nawet największą troską Bożą otoczonych ga-

siaj jeszcze, dzieci schodzące z tego świata bez chrztu świętego, nie mogą iść na zgubę, ale dostępują, bez oglądania Boga, pewnego rzeczywistego, przyrodzonego szczęścia.

⁶⁾ Tzw. sakrament przyrodzonego prawa znany nam jest wprawdzie tylko dzięki rozumowaniom teologicznym, zbudowanym na niewątpliwych objawionych przesłankach, ale w nauce porównawczej religii znajdujemy wiele śladów pewnych oczyszczających obrzędów, stosowanych do dzieci w różnych stronach świata i od bardzo dawnych czasów. Obrzędy te, zawsze dla zasług przyszłego Zbawiciela, mogły skutecznie gładzić pierworodną winę tak długo, jak długo nie zatraciły religijnego charakteru przez skażenie magią lub fetysyzmem. W Synagodze, obok obrzezania, istniał analogiczny obrzęd oczyszczający dla dziewcząt.

⁷⁾ Prócz rozmaitych rytualnych obmywań, które, zwłaszcza w epoce faryzajizmu wysunęły się na pierwszy plan, miała Synagoga prawdziwe sakramenty, zdolne, przy pewnych subiektywnych dyspozycjach, do przywrócenia życia łaski. Tu należy przede wszystkim spożycie baranka wielkanocnego i uroczyste, opisane w rozdziale 16 Księgi Kapłańskiej, złożenie win całego ludu na ciela i kozła.

łęziach, jakby po fatalnej równi pochyłej, staczał się w dół⁸⁾. Światła pierwotnego objawienia, co i dziś wyraźnie da się stwierdzić historyczną analizą pojęć i ksiąg religijnych Egiptu, Persji i Indii, powoli gasły, ustępując miejsca mrokom bałwochwalstwa, fetysyzmu czy pseudomistycyzmu na panteistycznym podłożu⁹⁾; w obyczajowym życiu panoszył się coraz wyłączej wyuzdany kult ciała¹⁰⁾; społeczne stosunki kształtowała przeważnie, nie sprawiedliwość i miłość, ale pycha i chciwość, nie cofająca się przed najsroższym okrucieństwem. Nie pomagał, nie mały u pewnych ludów, postęp zewnętrznej kultury i sztuki; daremne były rozważania i moralne wskazówki myślicieli: strasznego wylewu zła nic zatrzymać nie mogło. „Ciężkie jarzmo na synach Adamowych“ tak opisuje Eklezjastyk: „Od siedzącego na stolicy chwały aż do poniżonego na ziemi w popiele; od tego, który używa purpury i nosi koronę, aż do tego, co okrywa się surowym płótnem: zapalczywość, zawieść, rozruch, wątpliwość i bojaźń śmierci, gniew trwały i swar... a nadto śmierć, krew, zwada i miecz, gwałty, głód, zniszczenie i plagi“¹¹⁾. Nawet historia wybranego narodu, tak bardzo otaczanego opieką Bożą i karmionego ustawicznie naukami proroków, wykazuje duży religijny upadek. Bo, chociaż po niewoli babilońskiej nie powtarzało się już tak często, jak dawniej, grube bałwochwalstwo, z dwóch oświecześniejszych warstw społeczeństwa, jedna grzęzła zupełnie w materializmie saducejskim, druga zamieniła religię na bezduszny, faryzejski formalizm, podczas gdy lud prosty błakał się w ciemnocie.

W rezultacie więc nie waha się Apostoł, za Psalmistą, takimi słowy namalować stan religijny całej ludzkości. „Dowiedli-

⁸⁾ Owo staczanie się ludzkości coraz niżej i niżej, tak wymownie maluje św. Augustyn: „Iacebat in malis, vel etiamolvebatur et de malis in mala praecipitabatur, totius humani generis massa damnata et adiuncta parti eorum qui peccaverant, angelorum, luebat impiae desertionis dignissimas poenas“. Enchiridion ep. 26 tom 3.

⁹⁾ Owo gaśnięcie prawdziwych światła religijnych wyraźnie stwierdza Izajasz: „Oto ciemności okryją ziemię a mrok narody“ (60, 2), o głębi zaś tych ciemności duchowych świadczą, prócz starożytnych dokumentów, świeże badania pojęć religijnych wielu ludów. Osobliwy wyjątek w tym ogólnym upadku i żywy dowód, czym mogła być wiara pierwotnej ludzkości, stanowią tzw. ludy pigmejskie, bardzo nisko stojące w kulturze materialnej, ale zachowujące bardzo czyste pojęcia o Bogu i obowiązkach człowieka wobec Stwórcy. Por. Mgr. Le Roy. La religion des primitifs.

¹⁰⁾ Straszny obyczajowy upadek, nawet oświeconych Rzymian maluje wymownie św. Paweł, Rzym. 1, 24 — 31.

¹¹⁾ Ekl 40, 1 — 11.

śmy — mówi — że Żydzi i Grecy, wszyscy są pod grzechem. Nie ma ani jednego sprawiedliwego, nie ma rozumnego ani szukającego Boga. Wszyscy odstąpili, stali się społecm nieużytecznymi, nie ma ani jednego, kto by dobrze czynił... albowiem wszyscy zgrzeszyli i nie dostaje im chwały Bożej¹²⁾.

Wszyscy zgrzeszyli?... ale jakim to grzechem?

Były oczywiście grzechy uczynkowe, i było ich całe mnóstwo, ale one były zatrutym owocem, rodzącym się na jednym drzewie. Oto grzech pierworodny z całym skażeniem, jakie wniósł w ludzką naturę, rozrósł się w niej jak jadowita roślina oplatając tysiącem gałązek i gałęzi całe życie ludzkości indywidualne i społeczne. Dzięki temu grzechowi i światła w duszach coraz bardziej gasły i wspomniane wyżej pomoce Boże niewielkie, w zepsutej naturze, odnosiły owoce, tak że rządziły światem z jednej strony najniższe popędy ludzkie, z drugiej strony nienawistne zamysły tego strasznego wroga, o którym mówi Apostoł, że, po pierwszym zwycięstwie odniesionym nad ludzką rodziną, zdobył sobie i sprawował „władztwo śmierci“¹³⁾. Ponad wszystko, co o skutkach grzechu pierworodnego da się abstrakcyjnie powiedzieć, straszliwy stan upodlenia i niewoli, do jakiej stoczyła się Adamowa rodzina, wyraża nam, owszem, maluje w najżywszych barwach wszystko, co pociągnęło za sobą pierwotne od Boga odstępstwo¹⁴⁾.

¹²⁾ Rz. 3, 9 nn. — 23.

¹³⁾ Żd. 2, 14.

¹⁴⁾ Jakkolwiek smutny ten obraz dalby się rozwijać i wzbogacać tysiącem szczegółów, zaczerpniętych i ze znanych nam dawnych dziejów i z nowszych etnologicznych badań, byłoby rzeczą niewłaściwą sądzić, jak to nieraz powtarzano w dawnych i późniejszych opisach dziejów upadłej ludzkości, że, z małutkimi wyjątkami, całe potomstwo Adama kończyło swe ziemskie istnienie w zgubie wiecznej. Najpierw bowiem — zostawiając na boku pewne zwyrodniałe części ludzkości, dotknięte karą Bożą przez potop lub katastrofę Sodomy i Gómory — wiemy pozytywnie, jak wspomnieliśmy już powyżej, że odpadanie mieszkańców ziemi od pierwotnych światła i od czystszych obyczajów, dokonywało się powoli tylko, przez wiele wieków. A do tego — co np. w swoich studiach o religii Greków i Rzymian starał się udowodnić prof. Zieliński, przez dłuższy czas być to mogło, że, pod imaginacyjnym światem mitologicznym, w gruncie, choć mglisto, uznawano jednego niewidzialnego Boga. Podobne, spostrzeżenia dziś jeszcze robią misjonarze, badając religie różnych pierwotnych, nie tylko pigmejskich, ludów. Otóż, ta jakkolwiek prawdziwa wiara, wsparta łaską, mogła niemal potomków Adamowych od zguby wiecznej wybawić, zwłaszcza że Bóg, który nawet w narodzie wybranym stawiał tak małe moralne wymagania, z pewnością był jeszcze pobłażliwszy dla biedaków żyjących „w ciemności i mroku śmierci“. Opisane u Proroka miłosierdzie Boże nad zepsutą Niniwą (Jonasz) oraz śliczne kazanie św. Pawła w areopagu ateńskim (Dzieje 16, 22 — 31) upoważniają do innych podobnych domysłów. Wreszcie, tak jak dziś

Ale wobec tego, powraca ze zdwojoną siłą, postawione poprzednio, a nie rozwiązane dotąd, pytanie, jak to stać się mogło, żeby Bóg, przewidując upadek pierwszego rodzica, pomimo to oddał mu w ręce losy ludzkości i konsekwentnie pozwolił, by ludzkość całą ogarnął ten bezmiar nieszczęść jakie jego upadek na cały świat miał sprowadzić.

Słuszne pytanie, a może jeszcze tym bardziej wymagające odpowiedzi, że, wedle św. Pawła, Bóg nie tylko nie zapobiegł pierwszemu grzechowi i jego skutkom, ale jakoby te skutki pozytywnie wciągnął w ekonomię swoich planów. Czytamy bowiem dwukrotnie to dziwne słowo, że Bóg „zamknął” rodzaj ludzki w niedowiarstwie i w grzechu, to znaczy pozytywnie pozwolił, by rodzina Adamowa stoczyła się w przepaść nieprawości i wszelkiego nieszczęścia¹⁵⁾.

Że istotnie Apostoł tak rzecz pojmuje, tj. że straszne następstwa pierwotnej winy objęte były pozytywnym dopuszczeniem Bożym, to wątpliwości nie ulega. Ale czy nie dodaje on żadnego wyjaśnienia, czemu Bóg na te nieszczęścia zezwolił?

I owszem! Nie zostaje on ani chwili dłużnym w odpowiedzi. Bezpośrednio po słowach: „Zamknął Bóg wszystko w niedowiarstwie”, dodaje przesłiczną wskazówkę, dla czego tak uczynił. „Zamknął” ...ale tylko po to „aby się nad wszystkimi zmiłował”. A ponieważ to zmiłowanie, wyprowadzone niejako z ludzkiej winy, jest czymś nad miarę cudownym, spod pióra Apostoła wyrywa się natychmiast to zdanie, tętniące najżywszym wzruszeniem zdumienia i wdzięczności. „O głębokości bogactw mądrości i wiedzy Bożej! Jak nieogarnione są sądy Jego! i niedościgłe drogi Jego!”

Sumaryczną treść tych nieogarnionych sądów Bożych ujmuje św. Augustyn w to krótkie zdanie: „Uważał Bóg za lepsze, że zła wyprowadzić dobro, niż na pojawienie się zła nie pozwolić”¹⁶⁾. Pozostaje nam tylko odpowiedź na pytanie, jakie było owo dobro tak ogromne, że zdolne było na szalach Bożych prze-

jeszcze nieochrzczone dzieci nie idą na zgubę, ale w jakąś dziedzinę przyrodzonego szczęścia, tak, zdaniem poważnych teologów, w pewnych, tak mało rozwiniętych gałęziach ludzkości, że dużo, dorosłych nawet jednostek pozostawało właściwie przez całe życie na stopniu dzieciństwa, o ile nie było świadomych osobistych win prawdziwie ciężkich, owo przyrodzone zbawienie mogło wielu ludziom posłużyć jako schronienie przed wieczną zgubą.

¹⁵⁾ Gal. 3, 22. Rzym. 11, 32 nn.

¹⁶⁾ „Deus melius iudicavit de malis bona facere, quam mala nulla esse permittere”. Enchir. l. c. ep. 27.

wazyć wszystkie nieszczęścia, przez grzech pierwotny wywołane i dlatego to dobro nie mogło dostać się ludzkości inaczej, jak po przepływie całego potopu bied i utrapień.

Kiedy pierwszy człowiek, za poduszczeniem zwodziciela, usiłował wzbić się pychą na wyżyny upodobnienia do Boga, w przybydku nieskończonej Dobroci zapadało postanowienie odwrotnie przeciwnego dzieła. Żywy, prawdziwy Bóg miał zstąpić na ziemię, by tu, w przyjętej z łona matki ludzkiej, najprawdziwszej naturze człowieczej, nie tylko za winy ludzkie zapłacić, nie tylko słowem i przykładem o drodze wiodącej do zbawienia ludzkość pouczyć, ale wszczepić ją w Siebie, jako w nowy korzeń czy nową głowę, by Ją własnym życiem ożywić i przez ziemską próbę, do wiecznego żywota doprowadzić¹⁷⁾.

Czy wobec tego, w każdym szczególe urzeczywistnionego, planu, można się dziwić, wspomnianym wyżej, zachwytem Apostoła? Czy nie stają się jasne inne jeszcze jego słowa: „Nie jako przestępstwo, tak i dar. Jeśli bowiem wskutek przestępstwa jednego (człowieka) wielu pomarło, daleko bardziej łaska Boża i dar w łasce jednego Jezusa Chrystusa, na wielu obficie spłynęły“¹⁸⁾.

Bo w rzeczy samej czy może być porównanie? Choćby ludzka rodzina była wytrwała w ofiarowanym sobie nadprzyrodzonym wyniesieniu, czy wielkość jej byłaby dorównała temu „bogactwu chwały i przedziwnemu światłu, jakie nam dał Bóg w królestwie Syna umiłowania swego“¹⁹⁾. Mieć żywego Boga w ludzkiej naturze królem i ojcem i bratem, żyć Jego Duchem, żywić się Jego ciałem i tworzyć z Nim taką jedność, że nie waha się zapewnić wiernych Apostołów: „Nie ma Żyda ani Greka, nie ma niewolnika ani wolnego, nie ma mężczyzny ani niewiasty, albowiem wszyscy wy jedno jesteście w Chrystusie Jezusie“²⁰⁾ — czy może być coś cudowniejszego nad to,

¹⁷⁾ Przedstawiamy tu rzecz tak, jakby wcielenie Syna Bożego było postanowione dopiero po grzechu Adama, dla tak cudownej naprawy tej winy, że Kościół uważa ją za „felix culpa“. Są jednak wybitni teologowie, którzy sądzą — Bóg nie dał nam w tej mierze jasnego objawienia — że Syn Boży byłby się wcielił, nawet gdyby nie było grzechu, który miał naprawić. W każdym razie jednak, jeśli tak było, miałoby wcielenie inny charakter i nie niosłoby ze sobą niezrównanej tajemnicy krzyża i wszystkich łask oraz instytucji, które z krzyża się zrodziły.

¹⁸⁾ Rzym. 5, 15 nn.

¹⁹⁾ Piotr. 2, 9. Kol. 1, 13 Ef. 1, 18.

²⁰⁾ Gal. 3, 28.

co stało się codzienną i najniezachwianie stwierdzoną rzeczywistością w chrześcijaństwie?

Ale cóż z tego, kiedy tego wszystkiego nie widzimy a musimy podlegać najrozmaitszym dolegliwościom przez grzech Adamowy wywołanym, osobliwie cierpieniom i śmierci?!

Nie widzimy oczyma cielesnymi — to prawda, choć nieraz i temu ziemskiemu wzrokowi dostępne bywają jakieś słabiutki odbłaski niezrównanych, duchowo-fizycznych piękności Chrystusowego dzieła. Ale to „nie widzenie“ nie jest w naszej materialno-duchowej naturze niczym szczególnym. My wiemy z wszelką jasnością, że w obecnym życiu „gdy pielgrzymujemy od Pana, przez wiarę chodzimy a nie przez widzenie“⁽²¹⁾. Ale, oparci na słowie Bożym, wierzymy bez najmniejszej wątpliwości, że popod tym, na co oczyma ciała patrzymy, kryją się przedziwne, wyżej wspomniane skarby i blaski.

Co się zaś tyczy dolegliwości i cierpień, przede wszystkim pamiętać trzeba, że one zawsze muszą, w tej lub owej formie, być udziałem istot rozumnych w porze wyrobienia. Nikt z ludzi nigdy nie wyrósł z tego, co miłe i łatwe, tylko zawsze z tego, co boli, co wymaga zwycięstwa i ofiary. Ale po wtóre, nigdy cierpienia nie miały dodanej sobie przez Boga takiej ogromnej miary osłody, a serca takiej miary najskuteczniejszych pomocy, jakie dzisiaj mieć mogą, gdy spogląda się na wszystko, co ciężkie, na tle Chrystusowego krzyża i w świetle, otwartych nam przez krzyż, wiekuistych nadziei. Całe dzieje jawnych i ukrytych męczeństw, których pełne jest chrześcijaństwo, mogą tu oddać wymowne świadectwo.

Te same dzieje są też ilustracją wspaniałego, nie już pytań, ale wyzwania, jakie rzuca Apostoł w słowach: „Gdzie jest, o śmierci, zwycięstwo twoje? Gdzie jest, śmierci ościę twój?“⁽²²⁾. Śmierć dla tych tylko jest straszna i beznadziejna, dla których jest końcem. W światopoglądzie chrześcijańskim jest ona stokroć bardziej początkiem niż końcem, bo, jak wyznajemy w każdej mszy świętej za drogich nam zmarłych: „Wiernym twoim, Panie, życie nie ginie, tylko się odmienia, bo nam w Chrystusie jaśnieje niezawodna nadzieja zmartwychwstania“. Odchodząc z tego świata, splacamy wprawdzie dług, przez ojca natury ludzkiej zaciągnięty, ale ma się z tym tak,

²¹⁾ 2 Kor. 5, 7.

²²⁾ 1 Kor. 15, 55.

jak w boleściach porodu, o których powiada Pan Jezus: „Nie-wiasta, gdy rodzi, smutek ma, iż przyszła jej godzina, lecz, gdy porodzi dzieciątko, nie pamięta już uciśnienia z radości, że człowiek na świat się narodził“²³⁾).

Ale jeszcze jedno pozostaje pytanie: Dlaczego na te nie-zmierne dobra, jakie nam Chrystus przyniósł, trzeba było czekać tak bardzo długo? Czemu nie wcześniej przyszło odkupienie? Czemu miały lat tysiące w tęsknocie i smutku aż „siedzącym w krainie cienia śmierci weszła światłość wielka“²⁴⁾).

Dlaczego tak?... Bo musiała nadejść tajemnicza „pełność czasu“²⁵⁾. A na tę pełność składały się dwie rzeczy. Najpierw miała ludzkość doświadczalnie się przekonać, jak jej źle w niezgodzie z Bogiem i jak bardzo potrzebuje wybawienia²⁶⁾, a po wtóre, miały się dokonać należyte przygotowania na ten fakt, od którego cały świat liczy nową erę. Musiały wyprzedzić przyjsie Zbawiciela proroctwa i figury; musiał być obrany i osobliwą opatrnością otoczony naród i rodzina, w której Chrystus miał się narodzić, musiały, głównie przez imperium rzymskie, wytworzyć się takie warunki kulturalne i polityczne, żeby chrześcijaństwo znalazło grunt, sposobny do szybkiej ekspansji.

To wszystko wymagało długich wieków, ale nie trzeba do czasu trwania epoki przygotowań przykładać naszych miar. Jeżeli bowiem weźmiemy na uwagę, nie same lata i wieki, jako takie, ale to, co jedynie waży, tj. ilość ludzi tym oczekiwaniem dotkniętych, można śmiało powiedzieć, że sto wieków przed Chrystusem nie widziało tylu ludzi, ile ich widzi jeden wiek w czasach naszych. Z tego samego względu, oprócz uwagi, jaką zrobiliśmy już poprzednio, trzeba pamiętać o słabym niegdyś zaludnieniu świata, gdy się oblicza w myśli ilość ludzi, prawdopodobnie potępionych przed przyjsiem Zbawiciela. Zapewne nie mało ich odpadło, ale znów nie w takiej

²³⁾ Jan 16, 21.

²⁴⁾ Mat. 4, 16.

²⁵⁾ Gal. 4, 4.

²⁶⁾ Wymownym znakiem, jak dalece ludzkość czuła się obciążoną przed Bogiem i potrzebującą miłosierdzia były krwawe ofiary, od samego początku, po całym świecie składane. Dopiero, pod wpływem, mieszającej się z religią „magii“, intencja „przeblagania“ przeradza się nie-rzecz w zamiar „zażegnania“ jakiegoś zła.

liczbie, żeby można było wątpić o sprawiedliwości zrządeń Bożych.

O rzeczy, którą tu omawialiśmy można by oczywiście powiedzieć bez porównania więcej. Ale i tych kilka myśli wystarczy, aby zdać sobie sprawę, że, jak zawsze i wszędzie, tak w kwestii, ponurego na pozór dogmatu pierworodnej winy „wszystkie drogi Pańskie są miłosierdziem i prawdą“²⁷⁾. U początku dziejów ludzkości widzimy miłość; po upadku pierwszego człowieka ta miłość nie tylko nie ustaje ale potęguje się, nieomal w nieskończoność; w dzisiejszych czasach i nadal, będzie wydawać coraz piękniejsze owoce. Bo, chociaż do końca świata, dla zgładzenia pierworodnej winy, noszone będą dzieci i przychodzić będą tysiące starszych do odradzających „źródeł Zbawiciela“; choć również po wszystkie czasy składać będziemy naszych umarłych na czasowy w ziemi spoczynek — mocą łaski Chrystusowej skutki Adamowego grzechu będą maleć i słabnąć. Dziedziczna zła pożydlwość wprawdzie nigdy zasadniczo nie ustanie, lecz coraz więcej będzie takich, co z wychowania chrześcijańskiego i z praktyki chrześcijańskiego życia, wyniosą tyle sił nadprzyrodzonych, że i na samym buncie natury sprawdzą się słowa Apostoła, że „miłującym Boga wszystko dopomaga ku dobremu“²⁸⁾. A nareszcie w niebie wykonczy Chrystus całe dzieło oczyszczenia i ozdoby swej Oblubienicy ludzkiej, tak, że nie pozostanie w niej ani pierworodnej, ani żadnej innej „skazy ni zmarszczki, ale że będzie święta i niepokalana w obliczu Jego, w miłości“²⁹⁾.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

²⁷⁾ Ps. 24, 10.

²⁸⁾ Rzym. 8, 28.

²⁹⁾ Ef. 5, 27, 1, 4.

Węgiel radioaktywny jako wskaźnik chronologiczny

W roku 1947 znaleziono w Palestynie bardzo cenne dokumenty, posiadające pierwszorzędne znaczenie dla historii religii i dla biblistyki. Odkrycie było całkiem przypadkowe.

Pewien Beduin z plemienia Taamir, przenosząc „towar“ z doliny Jordanu do Betlejem, znalazł w Pustyni Judzkiej, niedaleko północnych brzegów Morza Martwego, grootę — zwaną dzisiaj grocią Qumrân — położoną na zboczu niewielkiego wzgórza ¹⁾. Wejście do groty było prawie całkowicie zatarasowane obsuniętymi kamieniami i głazami. Pozostał tylko mały otwór, przez który Beduin dostał się do wnętrza. W grocie dostrzegł liczne wazy z palonej gliny. Jedne były nietknięte, inne natomiast częściowo rozbite, co pozwalało z łatwością rozpoznać ich zawartość: zwoje rękopisów. Każdy zwój był owinięty w płótno, doskonale izolowane warstwą asfaltu względnie smoły od niszczących wpływów atmosferycznych. Kilka takich zwojów beduin zaniósł do Betlejem, by je sprzedać antykwarzowi za niewielką sumę. Kupiec jednak nie poznał się na towarze i sądząc z wejrzenia, że ma przed sobą tekst syryjski, skierował sprzedawcę do Syryjczyków, mieszkających w Betlejem. Ci chętnie wzięli rękopisy i powiadomili swego metropolitę w Jerozolimie o nowym nabytku. W ten sposób sprawa rękopisów zaczęła wpływać na szersze wody. — Tak się przedstawia początek odkrycia.

Wśród wielu ciekawych i wprost pasjonujących zagadnień, jakie wzniciła całość zabytków, znalezionych w grocie Qumrân, znajduje się również zasadnicze pytanie, dotyczące

¹⁾ Niekiedy mówi się również o grocie A i n F e s h k a . — Obie nazwy pochodzą od najbliższych miejscowości: Ain Feshka 4 km. i Khirbet Qumrân 1 kilometr. Ta ostatnia miejscowość, jako bliższa, lepiej określa grootę.

w i e k u manuskryptów. Odnośnie do tego pytania specjaliści — z dziedziny przede wszystkim archeologii i językoznawstwa — podzielili się na dwie grupy. Jedni twierdzili, że rękopisy pochodzą z drugiego wieku przed Chrystusem, inni natomiast przesuwali datę ich powstania na VII, względnie nawet na VIII wiek po Chrystusie. Różnica czasowa, jak widzimy, dość znaczna, bo wynosząca mniej więcej tysiąc lat.

Jeżeli teraz weźmiemy pod uwagę fakt, że wszystkie dokumenty, znalezione w grocie Qumrân, są napisane po hebrajsku, że wśród nich znajduje się np. pełny tekst hebrajski księgi Izajasza oraz szczegółowy komentarz do prorocत्व Habakuka — jeżeli to zestawimy z drugim faktem, iż znane nam dotychczas kodeksy biblijne, pisane po hebrajsku, pochodzą dopiero z VIII w. po Chrystusie, to stanie się zupełnie jasnym, że zagadnienie wieku rękopisów z Qumrân jest sprawą pierwszorzędnej wagi.

Na ten sporny stan rzeczy fizyka jądrowa rzuciła ostatnio mocne i decydujące światło, opowiadając się z a w c z e s n i e j s z y m pochodzeniem zabytków. Do określenia bowiem zabytków o r g a n i c z n y c h fizyka współczesna posiada już w wysokim stopniu wydосkonalony środek w postaci tzw. węgla radioaktywnego, inaczej zwanego radiowęgłem lub w znakowaniu chemicznym — C^{14} .

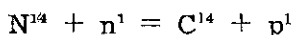
Ponieważ bliższe poznanie metody fizycznej, związanej z naszym zagadnieniem, nie jest tylko przedstawieniem zwykłej jakiejś nowości fizyki współczesnej, lecz wchodzi w całości kształt zainteresowań wielu spośród naszych czytelników, dlatego sądzimy, iż będzie rzeczą pożyteczną przedstawić w możliwie przystępnej formie, na czym polega sposób określenia wieku zabytków organicznych przy pomocy węgla radioaktywnego czyli tzw. metoda C^{14} .

Pionierem tej metody jest W. F. L i b b y , profesor w Instytucie Badań Jądrowych w Chicago. Jemu to i jego współpracownikom zawdzięczamy cenne publikacje, dotyczące naszego tematu ²⁾.

²⁾ Zwięzłą syntezę zagadnienia oraz dotychczasowych osiągnięć szkicuje prof. archeologii środowiskowej na uniwersytecie w Londynie F. E. Zeuner w artykule: *A r c h e o l o g i c a l D a t i n g b y R a d i o a c t i v e C a r b o n*. *Science Progress* 1951, 154, 225 — 238. Na tej syntezie opieramy głównie nasze informacje.

Teoretyczna strona metody

Promienie kosmiczne³⁾, docierające do ziemi, wytwarzają w naszej atmosferze — oprócz innych cząstek elementarnych materii — również i n e u t r o n y, czyli małe ciała o ciężarze atomowym 1, które nie posiadają żadnego ładunku elektrycznego. Ciała te, zderzając się z atomami azotu atmosferycznego (o ciężarze atomowym 14), są bardzo często chwytywane przez jego jądro. Gdy to nastąpi, jądro azotu staje się nietrwałe i wyrzuca z siebie jeden proton wraz z jego dodatnim ładunkiem elektrycznym. Proton zostaje tu niejako wybity z jądra przez wpadający neutron. Ponieważ o jakości pierwiastka decyduje przede wszystkim ilość protonów w jądrze, dlatego azot, tracąc jeden proton z posiadanych pierwotnie siedmiu, ma ich obecnie tylko sześć a więc tyle ile posiada ich węgiel. Konsekwentnie atom azotu przestaje być azotem i przechodzi w atom węgla, o tym samym jednak ciężarze atomowym, co azot. Mamy więc przed sobą węgiel o ciężarze atomowym 14 czyli C^{14} . (Węgiel oznaczamy symbolem C — carbo, azot zaś symbolem N — nitrogenium). Jeżeli neutron oznaczymy przez n, proton zaś przez p, zaznaczając równocześnie odpowiednią liczbą ciężary atomowe, wówczas zachodzący tu proces przemiany pierwiastków — azotu w węgiel — możemy przedstawić w uproszczonej formie w następujący sposób:



Jak się okazuje, C^{14} zachowuje się chemicznie tak samo jak zwykły węgiel, posiadający ciężar 12 (C^{12}). Wchodzi w te same połączenia chemiczne i — co w naszym zagadnieniu jest najważniejsze — wchodzi w skład atmosferycznego dwutlenku węgla (CO_2). C^{14} jest zatem i z o t o p e m węgla, to znaczy pierwiastkiem, posiadającym te same własności chemiczne co węgiel, a różniącym się od niego ciężarem atomowym. Ale C^{14} posiada jeszcze jedną różnicę, która nie jest charakterystyczna dla wszystkich izotopów, p o s i a d a mianowicie w ł a s n o ś c i r a d i o a k t y w n e, tzn. że jego jądro, po przejściu skomplikowanych przemian, wysyła jeden elektron czyli promień beta minus, po czym atom węgla przechodzi znów

³⁾ Są to promienie, których źródłem nie jest ani słońce ani żadne określone ciało niebieskie, lecz które przychodzą do naszej atmosfery z przestrzeni międzyplanetarnych.

w atom azotu. Proces tej powrotnej przemiany radiowęglu w azot możemy wyrazić następująco:

$C^{14} = N^{14} + e^0$, gdzie przez e^0 oznaczamy wysyłany elektron o zerowej masie atomowej.

Rozpad atomu C^{14} jest procesem stosunkowo powolnym, przy czym nie ma żadnej reguły, która by nam wskazywała, kiedy w danym atomie nastąpi proces rozpadu. Jest to całkowicie rzecz przypadku. Jeżeli jednak weźmiemy całą masę atomów czystego C^{14} , to mniej więcej po 5600 latach połowa tej ilości ulegnie rozpadowi. Okres ten nazywamy czasem połowicznego zaniku inaczej półokresem (the half-life period). Z tego wynika, że po dwóch półokresach tylko $\frac{1}{4}$ pierwotnej ilości atomów nie ulegnie rozpadowi itd. ⁴⁾.

Ilość węgla radioaktywnego, obecnego w atmosferze, zależy z jednej strony od jego dowozu, z drugiej zaś od wielkości rozpadu. Otóż dowóz radiowęglu do atmosfery jest regulowany intensywnością promieniowania neutronowego. Według obliczeń Libby'ego natężenie promieniowania neutronowego w promieniowaniu kosmicznym wynosi dwa neutrony w ciągu sekundy na 1 cm^2 powierzchni kuli ziemskiej ⁵⁾. Rozpad natomiast odbywa się według połowicznego czasu zaniku, o którym wspominaliśmy wyżej. Jeżeli się weźmie pod uwagę długie okresy czasu, to — według panujących dzisiaj przekonań — równowaga osiągnięta w atmosferze posiada pewien stały stopień koncentracji. Jak wynika z obliczeń koncentracja ta jest niesłychanie słaba. Na każdy bowiem gram zwykłego węgla (C^{12}) przypada jedna bilionowa (10^{-12}) grama C^{14} . I w tym leżała zasadnicza przyczyna, dlaczego węgla radioaktywnego nie wykryto wcześniej.

W powyższej proporcji radiowęglu istnieje w atmosferze w drobinach dwutlenku węgla. Proces fotosyntezy czyli przyswajania węgla przy pomocy światła z atmosferycznego dwutlenku węgla przez organizmy roślinne, jest procesem stosunkowo szybkim i zachodzi — w porównaniu z długim okresem połowicznego zaniku C^{14} — w bardzo krót-

⁴⁾ Dotychczas wykryto pięć izotopów węgla: C^{10} , C^{11} , C^{12} , C^{13} , C^{14} . Pierwsze dwa odznaczają się promieniotwórczością beta plus i posiadają bardzo krótki czas połowicznego zaniku, dlatego nie odgrywają większej roli jako wskaźniki izotopowe. C^{12} i C^{13} są trwałe i występują normalnie w stosunku 89,9:1.

⁵⁾ W. F. Libby: The Radiocarbon Story. — Bulletin of the Atomic Scientists 1948, 4, 263.

kim czasie. Stąd możemy słusznie przyjąć że żywa materia roślinna zawiera węgiel radioaktywny w tej samej proporcji do swej całkowitej sumy posiadanego węgla, w jakiej znajduje się on w atmosferze. Możemy też dalej przyjąć, że ciała żywych zwierząt czy to roślinożernych czy też mięsożernych, które ostatecznie biorą swój materiał budulcowy i energetyczny z królestwa roślin, będą posiadały C^{14} również w tej samej proporcji.

Stan ten ulega jednak zmianie z chwilą, gdy żywy organizm ginie. Od tego bowiem momentu począwszy, organizm już nie przyjmuje z zewnątrz węgla radioaktywnego. Co więcej C^{14} , istniejący w martwym organizmie zaczyna ulegać rozpadowi według połowicznego czasu rozpadu. Po około 5600 latach ilość C^{14} zmaleje do połowy wartości, istniejącej w żywej substancji. I na tym właśnie zjawisku opiera się metoda oznaczania wieku szczątków organicznych względnie zabytków archeologicznych pochodzenia organicznego przy pomocy węgla radioaktywnego.

Historia odkrycia

Chociaż istnienie pierwiastków radioaktywnych, wytwarzanych przez promienie kosmiczne, przewidywał już A. V. G r o s s e w 1934 roku, dopiero jednak w 1940 r. został wykryty radiowęgiel C^{14} przez R u b e n a i K a m e n a . Specyficznego rozpoznania obecności C^{14} w atmosferze dokonał W. F. L i b b y w 1946 roku^{5a)}. On pierwszy określił stan równowagi, jaki zachodzi między wytwarzaniem a rozpadem atmosferycznego C^{14} ; on też obliczył, ile promieniotwórczości istnieje w węglu atmosferycznym. Na jeden mianowicie atom C^{14} przypada średnio 10^{12} (czyli 1000.000.000.000) atomów trwałego C^{12} . Rozważania te raczej teoretyczne należało sprawdzić doświadczalnie i to możliwie w jak najszerszej skali. W tym celu grupa uczonych, w której skład wchodził: L i b b y , G r o s s e , E. C. A n d e r s o n , W e i n h o u s e , R e i d , i K i r s h e n b a u m , rozpoczęła swe prace od zbadania promieniotwórczości metanu⁶⁾, zebranego z roślin

^{5a)} W. F. Libby: Atmospheric Helium Three and Radiocarbon from Cosmic Radiation. — Phys. Rev. 1946, 69 (11/12), 671 — 2.

⁶⁾ M e t a n jest to związek chemiczny (gaz), w którym z jednym atomem węgla łączą się cztery atomy wodoru; stąd jego wzór chemiczny CH_4 . Występuje w przyrodzie często: w kopalniach węgla i ropy, w nie-

kanałowych miasta Baltimore ⁷⁾). Dla porównania zaczęto również badać metan z nafty o znacznym wieku geologicznym. Myśl przewodnia tych badań była następująca. Jeżeli rozpad atomów radiowęglu zawartego w szczątkach pochodzenia organicznego odbywa się według połowicznego czasu zaniku, to metan posiadający wysoki wiek geologiczny nie powinien właściwie wykazywać żadnej promieniotwórczości, podczas gdy metan kanałowy powinien wykazywać stopień radioaktywności prawie taki jak węgiel atmosferyczny. Węgiel bowiem zawarty w tym metanie, pochodzi z rozkładu bardzo „młodej” materii organicznej, która była żywą jedynie przez bardzo krótki czas. Istotnie, wyniki badań potwierdziły słuszność tych przewidywań. Stało się więc jasnym, że metoda oznaczenia wieku materiałów, zawierających węgiel atmosferyczny, powinna być oparta właśnie na węglu.

Toteż zaczęto rozbudowywać ten wiele obiecujący kierunek badań. Libby, Anderson i Arnold przeprowadzają teraz doświadczenia w skali światowej ⁸⁾). Przede wszystkim chodziło o określenie, jakie promieniowanie cechuje obecną żywą materię organiczną. Zdawano bowiem sobie sprawę z tego, że natężenie neutronów jest mniejsze na równiku i wzrasta w miarę jak posuwamy się ku biegunom. Z tego by wynikało, że zawartość C^{14} będzie się zmieniać w żywych organizmach zależnie od szerokości geograficznej. Zebrano więc szereg próbek drzewa, muszel, oleju z fok antarktycznych na różnych szerokościach geograficznych: Ceylon, Boliwia, wyspy Marshalla, Ziemia Ognista, Palestyna, Szwecja, Afryka Płd., Panama itd. Po przeprowadzeniu badań, nie zauważono większych odchyśleń w wynikach. Na tej podstawie oparto wniosek, że mieszanina izotopów w atmosferze jest wystarczająco równomierna, tak że praktycznie można pominąć przy obliczeniach różnice, związane z szerokością geograficzną. Zaznaczyć tylko należy, że próbki muszli dawały większe wartości niż badane

których źródłach na dnie błot i moczarów wskutek gnicia ciał organicznych bez dostępu powietrza i w obecności wody.

⁷⁾ A. C. Anderson, W. F. Libby, S. Weinhouse, A. F. Reid, A. D. Kirshenbaum, A. V. Grosse: *Radiocarbon from Cosmic Radiation*. — *Science* 1947, 105 (2735), 1.

⁸⁾ W. F. Libby, E. C. Anderson, J. R. Arnold: *Age Determination by Radiocarbon Content: World-Wide Assay of Natural Radiocarbon*. — *Science* 1949, 109 (2827), 227 — 8.

próbki drzewa, natomiast olej fok miał najmniejszą zawartość C^{14} .

Dalszy etap badań polegał na tym, że wzięto dwie próbki drzewa o znanym skądinąd wieku, a następnie starano się określić ten wiek metodą C^{14} . Jedna z próbek była wzięta z grobowca Sneferu koło Meydum, druga z grobowca Zoser koło Sakkary w Egipcie. Obie pochodziły mniej więcej z tego samego okresu czasu i na podstawie dowodów archeologicznych szacowano je na 4600 ± 75 lat⁹⁾. Metodą C^{14} określono ich wiek na 4750 ± 270 lat. Jeżeli weźmiemy pod uwagę doświadczalne jeszcze stadium metody, to wynik ten musimy uznać za całkowicie zadowalający.

Sprawą niezwykle ważną i wprost nagłą stało się teraz możliwie najdokładniejsze określenie czasu połowicznego zaniku czyli półokresu C^{14} , ponieważ dokładna znajomość tego czasu jest rzeczą zasadniczą przy obliczeniu wieku jakiegokolwiek okazu. Obliczenia tego dokonało czterech uczonych: Engelkemeir, Hamill, Ingram i Libby¹⁰⁾. Otrzymana wartość wynosiła 5720 ± 47 lat. Obliczenia wieku, oparte na niej, zgadzały się dobrze ze średnią wielkością różnych, wcześniejszych określeń, dokonanych przez innych badaczy przy pomocy mniej dokładnych metod. Ostatnio Engelkemeir i Libby sprecyzowali jeszcze bardziej czas połowicznego zaniku szacując go na 5568 ± 30 lat¹¹⁾. Nie jest to oczywiście ostateczne słowo nauki. Dokładne podanie trwania półokresu C^{14} jest w wykonaniu rzeczą bardzo trudną. Okazuje się również, że na wielkość wyniku wywiera wpływ rodzaj używanego przy doświadczeniu licznika¹²⁾.

Żeby zapewnić metodzie C^{14} nieco pewniejszy grunt na terenie archeologii, Arnold i Libby poddali analizie jeszcze pięć próbek drzewa również o znanym skądinąd wieku:

⁹⁾ Znak $\pm$ oznacza, że liczbę stojącą po tym znaku można dodać lub odjąć od liczby zasadniczej, w tych bowiem granicach może się znajdować rzeczywista poszukiwana wartość. Co zaś oznacza liczba, stojącą po tym znaku, powiemy później dokładniej.

¹⁰⁾ A. G. Engelkemeir, W. H. Hamill, M. C. Ingram and W. F. Libby: *The Half-Life of Radiocarbon (C^{14})*. Phys. Rev. 1949, 75 (12), 1825 — 33.

¹¹⁾ A. G. Engelkemeir, W. F. Libby: *End and Wall Corrections for Absolute Beta-Counting in Gas Counters*. Rev. Sci. Instr. 1950, 21 (6), 550 — 4.

¹²⁾ National Research Council; Division of Geology and Geography: *Report of the Committee on the Measurement of Geologic Time*. Washington, D. C. 1949 — 50, p. 21.

1. Fragment drzewa wykopany w 1931 roku w grocie Broken Flut w Arizonie. Na podstawie rocznych przyrostów tkan-ki drzewnej datę ścięcia drzewa wyznaczono na 623 rok po Chrystusie a początek wzrostu na 530 rok.

2. Kawałek drzewa, wzięty ze skrzyni, w której była mumia egipska. Według stylu grobowcą mumia należała do epo-ki Ptolomeuszów (332 — 30 przed Chrystusem).

3. Drzewo sosnowe (*Pinus Halepensis*) znalezione koło Tayinat w północno-zachodniej Syrii, wzięte z pałacu, należą-cego do okresu syro-hettyckiego (między 725 a 625 przed Chry-stusem).

4. Fragment rdzenia sekwoi (*Sequoia gigantea*), ściętej w 1874 roku. Początek wzrostu, określony na podstawie przyro-stw rocznych wypada 1031 — 923 przed Chrystusem.

5. Fragment drzewa z okrętu pogrzebowego króla egip-skiego Sosostra III. Drzewo szacowane na 1843 $\pm$ 50 lat przed Chrystusem.

Analizę tych próbek przeprowadzono w 1949 roku. Oto zestawienie wyników w wieku absolutnym tzn. licząc od 1949 roku wstecz.

Próbki znalezisk	Wiek przewidziany	Wiek określony C ¹⁴
Drzewo z Broken Flut	1372 $\pm$ 50	lat 1100 $\pm$ 150 lat
Drzewo z epoki Ptolomeuszów	2149 $\pm$ 150	2300 $\pm$ 450
Okręt pogrzebowy	3792 $\pm$ 50	3700 $\pm$ 400
Sekwoja olbrzymia	2928 $\pm$ 52	3005 $\pm$ 165
Pałac syro-hettycki	2624 $\pm$ 50	2600 $\pm$ 150
Sosostra III.		

Obliczenia powyższe były oparte na półokresie wynoszą- cym 5720 $\pm$ 47 lat. Wyniki zaś, jakie powyższe zestawienie przedstawia, są tego rodzaju, że stosowanie metody C¹⁴ do oznaczania wieku zabytków archeologicznych (organicznych), zostało nimi całkowicie zagwarantowane. Przystąpiono więc do rozwiązania zagadnień bardziej zasadniczych zarówno z dzie- dziny antropologii jak i geologii. Na specjalnych komitetach ustalono, jakie próbki mają być poddane badaniu przy pomocy metody C¹⁴. Są to próbki, co do których nie ma już wyraźnych kryteriów zewnętrznych i które prawdopodobnie przekracza-

ją wiek trzech tysięcy lat przed Chrystusem. Specjalną uwagę zwrócono na zagadnienie wczesnego człowieka w różnych częściach świata. Sprawozdania z tych prac zaczęły się już ukazywać¹³⁾.

Technika badania

Do określenia wieku próbki badanej substancji organicznej dochodzimy w następujący sposób. Bierzymy jedną uncję (28'35 gr.) węgla drzewnego lub drzewa względnie równoważną ilość materii organicznej i spalamy ją w celu otrzymania dwutlenku węgla (CO_2). Otrzymany w ten sposób gaz przepuszczamy przez wodę wapienną $\text{Ca}(\text{OH})_2$, dzięki czemu otrzymujemy czysty węglan wapnia (CaCO_3), który jako biały osad opada na dno naczynia¹⁴⁾. Osad ten rozpuszczamy następnie w kwasie, np. w kwasie solnym (HCl), dzięki czemu dwutlenek węgla uwalnia się znowu¹⁵⁾. Postępujemy w ten sposób dlatego, by usunąć z dwutlenku węgla ewentualną domieszkę radioaktywnego wodoru. Teraz spalamy w tak oczyszczonym dwutlenku węgla metaliczny magnez (Mg — magnezium), przez co otrzymujemy czarny osad (nalot) czystego, bezpostaciowego węgla, którym następnie powlekamy powierzchnię licznika Geigera-Müllera¹⁶⁾.

Licznik Geigera-Müllera — nazwany tak od swoich wynalazców (H. Geiger, W. Müller 1929) — jest jednym z najprostszych przyrządów, jakie dotychczas zbudowano. Ma on dzisiaj bardzo szerokie zastosowanie zarówno w fizyce elektronowej jak i przy badaniu promieni kosmicznych. Składa się zaś zasadniczo z dwóch części: z obustronnie otwartego cylindra metalowego (miedzianego, mosiężnego lub aluminiowego) o długości 3 — 12 cm., średnicy zaledwie paru i powierzchni około 400 cm., oraz z cienkiego drucika (stalowego, żelaznego lub wolframowego o średnicy 0'1 — 0'2 mm), który biegnie centrycznie wzdłuż wnętrza cylin-

¹³⁾ Helmut de Terra: Radiocarbon Age Measurements and Fossil Man in Mexico. — Science, 1951, 111, 124 — 125.

¹⁴⁾ Reakcja przebiega wg wzoru: $\text{Ca}(\text{OH})_2 + \text{CO}_2 = \text{CaCO}_3 + \text{H}_2\text{O}$.

¹⁵⁾ Reakcja przebiega wg wzoru:
 $\text{CaCO}_3 + 2\text{HCl} = \text{CaCl}_2 + \text{H}_2\text{O} + \text{CO}_2$.

¹⁶⁾ Ostatnia reakcja przebiega wg wzoru: $\text{CO}_2 + 2\text{Mg} = 2\text{MgO} + \text{C}$.

dra, nie dotykając nigdzie jego ścianek. Obie te części są umieszczone wewnątrz drugiej rury szklanej, większej i posiadającej cienkie ścianki. Z rury tej wypompowano powietrze a na jego miejsce wprowadzono odpowiedni gaz (wodór lub argon z domieszką pary alkoholu lub acetonu), nadając mu stosunkowo małe ciśnienie (5 — 10 cm. słupa rtęci). Następnie rurę szklaną uszczelnia się. Znajdujący się w niej cylinder metalowy łączymy z ujemnym biegunem baterii, natomiast drucik środkowy z jej biegunem dodatnim. Napięcie baterii jest dość wysokie, wynosi bowiem 1000 — 2000 woltów. — Tak się przedstawia budowa licznika. A jego działanie?

Kiedy atom C^{14} , umieszczony na powierzchni licznika, wysłała do jego wnętrza elektron, wówczas ten elektron jonizuje wzdłuż swej drogi—pewną ilość gazu¹⁷⁾. Jony dodatnie poruszają się w kierunku metalowych ścian cylindra (elektroda ujemna), elektrony natomiast dążą do elektrody dodatniej, którą w naszym wypadku stanowi drucik. Lecz w miarę jak zbliżają się do niego, pole elektryczne wzrasta, skutkiem czego wzrasta również ich szybkość. Dzięki tej szybkości, elektrony zderzają się z napotkanymi po drodze drobinami i wybijają z nich elektrony czyli jonizują nowe cząsteczki. Powstałe w ten sposób elektrony, wytrącają z kolei dalsze elektrony z innych drobin. Powstaje lawina elektronów, co wywołuje w obwodzie krótkotrwały impuls prądu. Impuls ten można bezpośrednio obserwować przy pomocy elektrometru lub oscylografu katodowego, względnie — po wzmocnieniu przy pomocy wzmacniacza typu radiowego — dosłyszeć go w głośniku czy też automatycznie zapisać na odpowiednim przyrządzie rejestrującym¹⁸⁾. W ten sposób — jak widzimy — przejście przez licznik cząsteczki jonizującej (w naszym wypadku przejście elektronu, wysłanego przez C^{14}) objawia się krótkotrwałym impulsem napięcia, który można w odpowiedni sposób uchwycić.

¹⁷⁾ J o n i z a c j a g a z u polega na tym, że czynnik jonizujący wybija z drobin danego gazu elektrony, na skutek czego obojętna dotychczas drobina zostaje rozszczepiona na dwie części, na elektron, posiadający ujemny ładunek elektryczny i na pozostałą resztę, naładowaną dodatnio.

¹⁸⁾ D. M. Gates: *Dating of Archeological Material by Means of Radioactive Carbon*. — S. W. Lore 1950, 16 (1), 1 — 4.

Jeżeli chcemy posługiwać się powyższą metodą liczenia, to węgiel, powlekający wewnętrzną ściankę licznika, musi posiadać dwie zasadnicze cechy. Po pierwsze, musi on być chemicznie czysty. Trzeba więc zwrócić uwagę na odczynniki, którymi posługujemy się przy sporządzaniu węgla, by były wolne od jakichkolwiek zanieczyszczeń radioaktywnych. Trzeba także zwrócić uwagę na to, że jest rzeczą bardzo trudną oddzielić całkowicie tlenek magnezu od węgla po jego redukcji. Dlatego też Libby i Arnold w swej praktyce uważali za konieczne wprowadzenie pewnej poprawki dla tego, nie dającego się oddzielić, tlenku magnezu.

Po drugie zaś, warstewka węgla, powlekająca wewnętrzną ściankę licznika, musi posiadać taką grubość, by dać możliwie największą ilość promieniowania. Jest rzeczą jasną, że bardzo cienka warstewka węgla wysyła mniej cząsteczek niż warstewka nieco od niej grubsza. Równocześnie jednak, ze wzrostem grubości warstewki, promieniowanie, pochodzące z grubszych jej pokładów, zostaje coraz bardziej pochłanianie w pokładach bliższych podłużnej osi licznika. Za granicę grubości warstewki należy zatem uważać ten jej pokład, z poza którego promieniowanie będzie całkowicie pochłaniane. Promieniowanie warstewki o takiej grubości będzie posiadało stałą wartość na jednostkę powierzchni i nie będzie można powiększyć go przez dalsze pogrubianie warstewki. Praktycznie rzecz biorąc, warstewka węgla, potrzebna do przeprowadzenia obliczeń, jest raczej cienka, ponieważ siła przenikania, z jaką C^{14} wysyła elektrony, nie jest duża. Wnętrze licznika można również powlekać węglem w formie pasty względnie wypełnić je dwutlenkiem węgla. Jeżeli używamy węgla młodego, wówczas licznik notuje nam około 13 rozpadów na minutę z jednego grama węgla. Rozpadów tych jest oczywiście mniej w próbkach węgla geologicznie starszych.

By jednak dojść do tych np. trzynastu notowań, musimy pokonać jeszcze jedną trudność. Jak wiemy, promieniowanie kosmiczne ustawicznie bombarduje nasz licznik tak, że notuje on około 350 uderzeń na minutę. Uderzenia te całkowicie maskują rozpad atomów C^{14} . Trzeba więc nasz licznik odizolować od działania tzw. składowej miękkiej promieni kosmicznych. W tym celu osłaniamy cały aparat pokrywą żelazną grubą na 10 cm, która od wewnątrz posiada dodatkową warstwę ołowiu grubości 5 cm. Prócz tego licznik jest otoczony tzw. układem

antykoincydencyjnym złożonym z 11 innych liczników. Zadaniem tego układu jest automatyczne eliminowanie promieniotwórczości pochodzącego z zewnątrz. Dzięki temu — za wyjątkiem bardzo nielicznych, przypadkowych „intruzów“ — aparat nasz notuje impulsy pochodzące wyłącznie od C^{14} . W ten sposób Libby odcyfrował mniej niż 10 rozpadów na minutę, zapoczątkowanych przez kopalny radiowęgiel. Należy tu zaznaczyć, że przy pomocy tego rodzaju urządzenia nie można określić wieku okazów większego ponad 20 tysięcy lat. Jednakowoż, przy pewnej modyfikacji metody, można tę granicę przesunąć do 30 tysięcy¹⁹⁾.

Ażeby otrzymać minimum węgla, potrzebnego do określenia wieku danego zabytku organicznego, trzeba według Moviusa użyć do doświadczenia 65 g. węgla drzewnego. Jeżeli zaś posiadamy inny rodzaj materii organicznej, jak np. drzewo, torf, ziarna zboża, roboty koszykarskie itd. to wymagane jest 200 g. tych substancji. Również wymaga się 200 g. substancji zwierzęcych takich jak skóra, włosy, rogi. Muszli mięczaków w ilości 700 g. oraz 2'2 kilograma zębów lub spalonych kości. W wyjątkowych wypadkach może wystarczyć mniej niż połowa podanych wartości, jednak wówczas nie można przeprowadzać już badań kontrolnych, dzięki czemu margines niepewności dla osiągniętych wyników znacznie wzrasta²⁰⁾.

Zagadnienia i trudności związane z metodą

Metoda C^{14} opiera się na całym szeregu założeń fizycznych, chemicznych, geologicznych i archeologicznych. Przypatrzmy się tu tylko czterem najważniejszym.

1. Natężenie promieniowania kosmicznego w ciągu ostatnich 30 tysięcy lat jest stałe. — Według panujących obecnie w fizyce poglądów przyjmujemy za wysoce prawdopodobne, że ilość dopływających do atmosfery ziemskiej neutronów w jednostce czasu nie ulega zbyt silnym wahaniom na przestrzeni bardzo dłu-

¹⁹⁾ E. C. Anderson, W. F. Libby, S. Weinhouse, A. F. Reid, A. D. Kirshbaum and A. W. Grosse: *Natural Radiocarbon from Cosmic Radiation*. — *Phys. Rev.* 1947, 72310/931 — 6.

²⁰⁾ H. L. Movius: *Age Determination by Radiocarbon Content*. — *Antiquity*, London 1950, 24, 99 — 101.

gich czasokresów, sięgających nawet setek tysięcy lat, że zatem ilość ta — praktycznie biorąc — jest wielkością stałą. Na takim jednak założeniu, które jest tylko prawdopodobne, nie możemy — rzecz jasna — oprzeć dowodu pewnego.

2. Węgiel C^{14} jest równomiernie rozmieszczony w żywej materii. — Na dwie rzeczy, które mogą wpłynąć na nierówny rozdział C^{14} w żywej materii, należy zwrócić uwagę przy tym założeniu. Przede wszystkim promieniowanie kosmiczne zmienia się z szerokością geograficzną — ściślej mówiąc — z szerokością geomagnetyczną. Ziemię bowiem możemy uważać za olbrzymią, namagnesowaną kulę, której bieguny magnetyczne leżą w pobliżu biegunów geograficznych. Powstaje ziemskie pole magnetyczne, słabe wprawdzie, ale rozciągające się na wielkie przestrzenie, które muszą przebyć promienie kosmiczne. Po przeprowadzeniu szeregu badań przez Claya, Comptona, Lamaitre'a i Vallarta okazało się, że pole magnetyczne tego gigantycznego magnesu wywiera wpływ na promienie kosmiczne w ten sposób, że odchyła z powrotem w przestrzeń międzyplanetarną z ogólnego roju cząsteczek, biegnących ku ziemi te, które posiadają mniejszą energię. Stąd pewna ilość cząsteczek kosmicznych nie dochodzi w ogóle do ziemi, przy czym efekt ten jest największy na równiku magnetycznym, malejąc stopniowo ku biegunom. Konsekwentnie natężenie promieni kosmicznych stale wzrasta w miarę oddalania się od równika ku biegunom. Potwierdziły to również badania Libby'ego nad zawartością C^{14} w obecnie rosnących drzewach.

Istnieje jednak inna trudność, z którą spotyka się drugie założenie. Wskazał na nią A. O. Nier i jego współpracownicy (uniwersytet Minnesota). Otóż w dość pokaźnej liczbie wypadków obserwujemy, że niektóre izotopy są niejako uprzywilejowane, faworyzowane w tworzeniu pewnych związków chemicznych. I tak, kiedy się tworzą węglany, to węgiel C^{13} jest pobierany w stosunkowo większej proporcji niż zwykły węgiel C^{12} . W roślinach natomiast jest inaczej. C^{12} jest tu koncentrowany w większej ilości. To samo może również zachodzić we wzajemnym stosunku C^{12} i C^{14} . Stąd należy rozważyć możliwość, że różne rodzaje związków węgla mogą już obecnie posiadać różną wartość dla C^{14} . Dość znaczne różnice w wynikach Libby'ego dla próbek materiałów z obecnego świata or-

ganicznego, są następstwem nie tylko błędu doświadczalnego, lecz częściowo również innej początkowej zawartości C^{14} . W szczególności muszle mięczaków (węglan), zawierają więcej C^{14} niż np. drzewo. Dlatego jest rzeczą konieczną zbadanie większej ilości współczesnych próbek, by dojść do jasnego ujęcia poruszanej tu trudności.

3. Użyte próbki materiału nie uległy zmianie. Zakładamy, że badane próbki pochodzą z materiału, w którym zawartość węgla nie uległa zmianie w swym składniku izotopowym, od tego czasu, gdy materia organiczna była w żywym organizmie. Oczywiście nie wchodzi tu w grę rozpad C^{14} . — Ściśle mówiąc, założenie to da się utrzymać tylko w małej liczbie wypadków. Takimi będą np. okazy, pochodzące z sarkofagów, gdzie ubranie i pokarm, zamknięte w suchych skalnych grobowcach, znajdowały się właściwie w najbardziej idealnych warunkach muzealnych. Okazy natomiast, które pozostawały w ziemi i mogły wchodzić — przynajmniej przez pewien czas — w skład gleby, mogły podlegać również przemianom, które muszą być określone przez geologiczne badania warunków, w jakich te okazy się znajdowały ²¹⁾.

Prawie wszystkie zabytki archeologiczne, wzięte z najbardziej górnych pokładów ziemi np. kawałki węgla drzewnego lub torfu, leżą — przez pewien przynajmniej czas — tak blisko powierzchni, że ulegają zwykłemu procesowi przemian chemicznych, prowadzących do tworzenia się gleby. Szczególnie węgiel lub torf, leżąc w niewielkich głębokościach, adsorbuje pewne ilości substancji humusowych, sączących się z powierzchni gleby do jej głębszych warstw. Gdy następnie badamy taki okaz, to zadsorbowane substancje humusowe, będą nieuchronnie go zanieczyszczały związkami węgla o młodszym wieku niż węgiel danego okazu i przy badaniu będą spalone wraz z okazem, co w następstwie da wiek mniejszy od rzeczywistego. W pewnych warunkach błąd ten może być pominięty, gdy np. sedimentacja pokryła szybko dane miejsce, skutkiem czego podniósł się poziom aktualnego tworzenia się gleby ponad warstwę zawierającą dany okaz. W in-

²¹⁾ F. E. Zeuner: *Dating the Past by Radioactive Carbon*. — *Nature*, London 1950, 166, 756 — 7.

nych natomiast wypadkach takie zanieczyszczenia mogą obniżyć wiek ponad tysiąc lat. Na ogół jednak, jak wskazują dotychczasowe badania, tego rodzaju zanieczyszczenia nie zawsze są poważne.

Nieco trudniej jest zrozumieć, w jaki sposób pozorny wiek okazu może przekraczać wartość wieku rzeczywistego. Otóż w pewnych warunkach może zachodzić infiltracja związków węgla, nie zawierających zupełnie C^{14} . Zachodzi to np. tam, gdzie do przechowania ciał użyto substancji asfaltowych. Istnieje więc możliwość wybiórczego procesu chemicznego, odciągającego niejako z danego okazu C^{14} . Odbije się to oczywiście na zwiększeniu jego wieku przy badaniu.

Istnieją również inne źródła zanieczyszczeń, które mogą oddziaływać na próbki już po ich znalezieniu. A więc próbki nie powinny być umieszczane razem z materiałem, który do nich przylega ani też nie powinny być zadziałane środkami zabezpieczającymi. Inne niebezpieczeństwo stanowią grzyby i bakterie, mogące się rozwinąć na powierzchni próbki lub w jej wnętrzu. Zdarza się to zwłaszcza wtedy, gdy materiał jest przechowywany w wilgotnych warunkach w naczyniach cynowych. Próbki przeznaczone do analizy C^{14} powinny być jak najprędzej po wyjęciu umieszczone w suchym miejscu. Zanieczyszczenia radioaktywne mogą łatwo powstawać w pobliżu laboratorium, gdzie są prowadzone badania nad promieniotwórczością. Dlatego badania prowadzone metodą C^{14} powinny, o ile możliwości, znajdować się w pewnej odległości od radioaktywnych ośrodków doświadczalnych.

Wpływ zanieczyszczeń na wyniki jest często trudny do zauważenia. Dostrzegamy go jednak łatwiej wtedy, gdy rezultaty są zbyt wyraźnie niezgodne z kryteriami zewnętrznymi. Tak np. próbki wzięte z Egiptu (zboże z „Fayum A”) dawały początkowo wyniki 4716 ± 270 lat, co było niezgodne z danymi archeologicznymi. Nasunęło to możliwość zanieczyszczeń. Istotnie, oczyszczone próbki dały wartość 6095 ± 250 lat.

4. Wiek zabytków archeologicznych jest ten sam co wiek węgla, który w nich wchodzi.

Odnosnie do tego założenia można mieć zastrzeżenia zarówno z punktu widzenia archeologicznego jak i chemicznego albo z jednego i drugiego równocześnie. Z archeologicznego punktu widzenia jest rzeczą znaną, że ten sam

surowiec np. drewniane belki, mógł być używany niejednokrotnie. Zostało to z całą pewnością stwierdzone w jednej z wiosek indiańskich, położonych w południowo-zachodnich stanach Ameryki Płn., gdzie dr Douglas i jego współpracownicy znaleźli dowody na powtórne używanie belek z wcześniejszych budowli. Podobnie używano drzewa przy wyrobach artystycznych, obrabiając je tylko inaczej.

Z chemicznego zaś punktu widzenia istnieje możliwość, że np. ślimaki, żyjące w Paleozoikum, pobierały materiał na budowę muszli nie drogą vegetacji lecz wprost z wapienia. W takich wypadkach początkowa wartość C^{14} może być znacznie niższa od zwyczajnej. Ponieważ zaś z muszli otrzymujemy najczęściej węglany, dlatego przy badaniu tych związków należy zwrócić uwagę na tę biologiczną stronę tworzenia się ich u mięczaków.

Przedstawienie wyników i stopień ich pewności

Istnieją wszelkie widoki na to, że przyszły rozwój techniki i udoskonalenie selekcji próbek doprowadzi do większej dokładności wyników niż jest obecnie. Zmniejszy się przez to błąd eksperymentalny.

Większość naukowców jest obeznana z prostymi pojęciami matematycznymi, związanymi z przedstawieniem serii wyników, otrzymanych z analizy, w szczególności zaś z pojęciem tzw. odchylenia lub błędu standardowego (standard deviation, standard error). Przez odchylenie standardowe rozumiemy odchylenie przeciętne, liczone od średniej arytmetycznej — ściślej zaś mówiąc, jest to pierwiastek kwadratowy ze średniej arytmetycznej kwadratów odchyleń liczonych od średniej arytmetycznej obserwacji. Odchylenie to oznaczamy w skrócie przez S. D. lub małe greckie sigma.

Wyniki, jakie opublikował dr Libby i jego ekipa, oznaczają, że dane znalezisko pochodzi z tego a tego roku, do której to liczby dodaje się plus minus błąd pewnej ilości lat. Ten błąd jest odchyleniem standardowym i — w naszym wypadku — polega jedynie na błędzie liczenia rozpadów radioaktywnych. Tymczasem, jak widzieliśmy wyżej, z całością metody związana jest możliwość innych błędów, których nie można ująć matematycznie. Wskutek tego prawdziwy błąd może być znacznie większy od podawanego.

Trzeba również zwrócić uwagę na to, że j e d n o s i - g m a oznacza, iż jedno z każdych trzech określeń wieku może się znajdować poza danymi granicami odchylenia standardowego. Weźmy konkretny przykład.. Drzewo wzięte z grobowca Hemaka (Pierwsza Dynastia Egipska) znalezione w Sakkarze w wyniku analizy przy pomocy C^{14} dało wartość 4961 ± 240 lat. Biorąc pod uwagę błąd, powiemy, że istnieją dwie możliwości na jedną, iż owa data leży między 3251 a 2771 rokiem przed Chr. Doskonałym potwierdzeniem tego są wyniki, osiągnięte metodą historyczną i astronomiczną, wyznaczające początek panowania Pierwszej Dynastii na rok około 3000 przed Chr. Jednak ta ostatnia data nie określa ściśle daty naszego grobowca w obrębie lat wyżej wyznaczonych. Możliwość jego rzeczywistego wieku poza granicami odchylenia standardowego jest tu nadal stosunkowo duża. Gdybyśmy wzięli d w a s i - g m a , wówczas możliwość rzeczywistego wieku poza tą nową granicą staje się wprawdzie bardzo mała (1 na 22) ale praktycznie ta granica jest za szeroka, by mieć większą jakąś wartość archeologiczną (3491 — 2531 przed Chr.). Dlatego redukcja błędu standardowego powinna być osiągnięta przez wielokrotnienie analiz z tego samego materiału. Lecz to oznacza, że trzeba mieć tego materiału dużo. Tymczasem archeolog nie zawsze może dostarczyć takich ilości względnie nie może poświęcić posiadanego materiału, z powodu unikatowego charakteru danego zabytku.

Materiał znowu, którego prawdopodobny wiek leży w obrębie ostatnich 3000 lat, względnie wychodzi ponad 15 tysięcy, przedstawia na razie takie trudności, które można pokonać jedynie wielokrotnie powtarzającymi analizami próbek z tego samego materiału.

Kilka wyników

Jak można było się spodziewać, niektóre dane będą miały charakter sporny, inne natomiast pokrywają się prawie zupełnie z linią współczesnych opinii.

C z ł o w i e k w A m e r y c e był już na pewno 7000 lat przed Chr. Najstarsze świadectwa jego istnienia i jego kultury, jakie dotychczas znaleziono, to kilka par sznurzanych sandałów, zachowanych doskonale w osadach wulkanicznych (Oregon). Nadesłał je L. S. Cressman. Określono ich wiek na 9053 ± 350 lat.

Początki rolnictwa na środkowym Wschodzie wyznaczają na 6707 ± 320 lat. R. J. Braidwood odkopał ostatnio wioskę, położoną koło Jarmo w Iraku, która jest starsza od jakichkolwiek poziomów cechowanych wyrobami garncarskimi tego obszaru²²⁾.

Wiek rękopisów z Qumrân²³⁾. — Prof. Libby nadesłał z początkiem tego roku dnośne relacje. Badał on nie same dokumenty lecz radioaktywność płótna, w które one były zawinięte. Wiek tego płótna szacuje Libby 1917 ± 200 lat tj. na 33 rok po Chr. ± 200 lat. Konkretnie więc wiek płótna zawarty jest między 167 rokiem przed Chr. i 233 po Chr. Jest rzeczą bardzo prawdopodobną, że same rękopisy są o wiele starsze niż płótna, w które były zawinięte. Wyraźne ślady rąk czytelników, zostawione na dokumentach, świadczą o ich dość długim używaniu. Płótna natomiast powinny być raczej współczesne z datą umieszczenia rękopisów w grocie. Wobec tego hipoteza późniejszego pochodzenia rękopisów (wiek VII lub VIII po Chr.) upada.

Dalsze perspektywy metody C¹⁴

Nie ulega wątpliwości, że grupa radiochemików, pracująca obecnie nad węglem C¹⁴, udoskonali jeszcze technikę analityczną. Jeżeli nadto dokona bardziej podstawowych badań, odnoszących się do takich zagadnień jak określenia zawartości C¹⁴ w różnych rodzajach materii organicznej obecnie istniejącej, jeżeli dokładniej określi czas połowicznego zaniku węgla, wówczas ocena prawdopodobnej dokładności wyników zostanie w wysokim stopniu udoskonalona. Uderza np. obecnie zagadkowy fakt, że przy ostatnio szacowanej wartości półokresu na 5568 lat, wiele otrzymanych wyników jest mniej zgodnych z zewnętrznymi kryteriami niż przy dawnej jego wartości — wydawałoby się raczej mniej dokładnej — określanej na 5720 lat.

Trzeba również zwracać większą uwagę na jakość próbek przysyłanych do laboratorium dla określenia ich wieku. Przy wystarczająco znanym kontekście archeologicznym trzeba sta-

²²⁾ R. and L. Braidwood: J a r m o . — Antiquity. London 1950, 24 (96), 189 — 95.

²³⁾ O. R. Sellers: Date of the Cloth from the „Ain Feshka“ Cave. — Biblical Archaeologist 1951, XIV, 29.

rannie rozpatrzyć kontekst stratygraficzny, by usunąć ewentualne źródła zanieczyszczeń lub przemian.

Wszystko to wymaga pewnej ilości lat planowych badań. Być może, iż badania te nie dadzą uderzających wyników co do określenia wieku zabytków bardzo dawnych, lecz metodzie C^{14} stworzą na pewno mocną podstawę, na którą ona w całej pełni zasługuje.

Nauka kroczy więc dziś coraz mniej zrozumiałymi dla ogółu drogami, przeprowadza subtelne i zawile badania, uwzględnia równocześnie bardzo wiele czynników, lecz na tej właśnie drodze odkrywa nowe światy, leżące w zasięgu jej metody.

Ks. Leon Mońko T. J.

Język polski w duszpasterstwie

wrocławskiej diecezji w pierwszej połowie XIX wieku

Uwaga: AAW. oznacza Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu;
Artykuł ten jest częścią obszerniejszej monografii o wrocławskim biskupie Leopoldzie Sedlnickim.

Język polski a germanizacja. Ogromnie ważnym momentem w duszpasterskiej praktyce jest kwestia języka. Katolicki Kościół przy swej wspaniałej jednolitości liturgicznej pozostawia wiele możliwości zastosowania ojczystej mowy w dodatkowych nabożeństwach i w duszpasterskiej praktyce. W okresie rządów biskupa Sedlnickiego przy wzmożonym nacisku rządowym ze strony państwa pruskiego na kościelne życie na Śląsku używanie polskiego języka w duszpasterstwie, religijnej pieśni i szkolnej nauce zostało w szczególniejszy sposób zagrożone.

Rząd pruski prowadził systematyczne starania o zaprowadzenie nauki niemieckiego języka w szkołach i ustanowienia niemieckich nauczycieli w ośrodkach o przeważającym polskim elemencie, aby mieszkańcy mogli łatwiej zrozumieć niemiecką mowę i powoli przyzwyczaić się do niej. Opanowanie niemieckiego języka przez Śląską ludność miało jej ułatwiać porozumienie się przede wszystkim i kontakt z administracyjnymi organami. W rzeczywistości jednak zawierał się w planie nauczania niemieckiego języka zakrojony na szeroką skalę program germanizacyjny odnośnie do ludności władającej polskim językiem. Rząd starał się przez usunięcie polskiego języka z życia na Śląsku jak najszybciej nadać całej prowincji niemieckie piętno.

Do akcji krzewienia niemieckiej mowy wśród ludności władającej polskim językiem rząd pragnął wciągnąć również katolickie duchowieństwo, które z powodu swego stanowiska i powołania było związane jak najściślej z ludem. Za jego

pośrednictwem starano się wpajać w ludność przekonanie o konieczności używania niemieckiego języka. Ponieważ życie jest zawsze silniejsze od wielu nierealnych gabinetowych zamysłów, więc i plany rządu pruskiego wprowadzenia niemieckiej mowy wśród polskiej ludności nie dały się zbyt szybko przeprowadzić. Polski język miał zastosowanie w duszpasterstwie na Śląsku i był pielęgnowany mimo wielkich trudności, wynikłych ze stanowiska rządu pruskiego i niemieckiej ludności.

Niemiecka ludność, mieszkająca wspólnie z Polakami, domagała się niekiedy zastosowania niemieckiego języka w duszpasterstwie początkowo dla siebie, aby powołać narzucać go przy rządowym poparciu polskiej ludności. Czyniła to nawet na terenach leżących blisko Polski. Charakterystyczną prośbę wnieśli obywatele niemieccy z Pszczyny 29 maja 1792 roku do diekana, aby pszczyński proboszcz głosił po niemiecku kazania. W związku z tą prośbą delegowany wizytator krakowski, kanonik Franciszek Bartuzel, polecił 23 lipca 1792 r. pismem wydanym w Tarnowskich Górach, aby proboszcz w Pszczynie głosił po niemiecku kazania po południu przy pomocy swego wikariusza, a zarazem nie przeszkadzał, gdy lud zapragnie mieć więcej kazań w niemieckim języku¹⁾. Jako wynagrodzenie za te kazania miały służyć kolekty zebrane podczas niemieckich kazań.

Język polski w liturgicznych księgach diecezji wrocławskiej. Ogólnie należy stwierdzić, że katolicki Kościół umiał długo bronić w duszpasterstwie ludności na Śląsku, nawet przy germanizacyjnym nacisku, potrzeby używania polskiego języka, którego o wiele więcej zachowało się w rytuałach wrocławskiej diecezji, „aniżeli w rytuałach w sercu Polski“²⁾. Kościół katolicki troszczył się o posługiwanie się polskim językiem w stosunkach z miejscową ludnością³⁾. Tę szczególną troskę Kościoła o polski język w duszpasterstwie na Śląsku widać już w średniowieczu. Pierwszy synod legacki w Wrocławiu 1248 r. nakazał duchownym, aby odmawiali po polsku w nie-

¹⁾ AAW. II b. 231.

²⁾ Urban W., Rytuały diecezji wrocławskiej a język polski, (Wiadomości Kościelne, Wrocław 1948, Nr 10 — 12, str. 296 + 302), Schubert F., Die Volkssprache in den Breslauer Diözesanritualien von 1653 bis 1929 (Ost-Deutsches-Pastoral-Blatt 1934, str. 13 — 22, 46 — 57).

³⁾ Rospond St., Polskość Śląska w świetle języka, Wrocław — Warszawa — 1948, st. 247.

dziele i święta po ewangelii modlitwę Ojcze nasz i Wierzę w Boga ⁴⁾). Synod piotrkowski 1577 r. postanowił ujednolicić spełnianie liturgicznych czynności w gnieźnieńskiej prowincji. W myśl synodalnego polecenia biskup Władysław Stanisław Karnkowski miał przygotować nową agendę. Po usilnej pracy ujednoliconą agendę wyszła drukiem w Kolonii 1579 r. pt. „Agendorum Ecclesiasticorum Liber in usum Provinciae Gnesnensis conscriptus“, która zachowała używanie ludowego języka w duszpasterstwie, zwłaszcza w administrowaniu sakramentów. Język polski i niemiecki obok łacińskiego znalazł w niej szerokie uwzględnienie i zastosowanie. Agenda ta była w użyciu obok innych po parafiach wrocławskiej diecezji.

Wydawane później rytuały zachowały praktykę używania polskiego języka z niemieckim i łacińskim ⁵⁾). Do tych rytuałów należał rytuał wydany za biskupa Karola Ferdynanda Wazy w 1653 roku, rytuał wydany z polecenia kardynała Karola Hessena już po jego śmierci w 1682 r., dalej rytuały z lat 1723, 1774, 1794. Liczne polskie teksty zachowało też „Rituale Wratislaviense Romano accommodatum“, wydane za kardynała Melchiora Diepenbrocka w 1847 r.

Duchowieństwo wrocławskiej diecezji korzystało z powyższych ksiąg liturgicznych w praktycznym duszpasterstwie i używało polskiego języka zwłaszcza w tych ośrodkach, w których element polskiej ludności był przeważający.

Z zachowanych wizytacji kościelnych możemy się przekonać o zasięgu polskiego języka w duszpasterstwie w tym czasie. Wizytacje XIX wieku dają nam świadectwo, że katolicki Kościół opierał się wszelkimi możliwymi sposobami germanizacyjnej metodzie, zwłaszcza w duszpasterstwie. Nie zawsze ten opór się udawał.

Ślady stosowania polskiego języka w duszpasterstwie. Używanie polskiego języka zachowało się najwięcej na Górnym Śląsku zarówno w samej duszpasterskiej praktyce, jak i wśród księży zajętych w parafialnej pracy.

O zasięgu granicy polskiego języka na Śląsku pisano już wiele, zarówno ze strony niemieckiej i polskiej. Wystarczy

⁴⁾ AAW., potwierdzenie statutów synodu wrocławskiego z r. 1248 przez papieża Urbana IV w 1263 r., sygn. HH 41. Por. też Montbach, Statuta synodalia dioecesis sanctae ecclesiae Wratislaviensis, str. 323.

⁵⁾ Tę praktykę zachowały również późniejsze rytuały wrocławskiej diecezji w XIX i XX wieku, np. rytuał wydany za kardynała Koppa w roku 1891, 1893, 1910 i Bertrama z r. 1929 i 1931.

wymienić Z. A. Zimmermann⁶⁾, G. L. Fr. Hundricha⁷⁾, P. J. Partscha⁸⁾, J. Peuckerta⁹⁾, a z polskich autorów St. Rosponda¹⁰⁾, J. Gierowskiego¹¹⁾. Szczególnie wykorzystanie archiwalnego materiału przez Gierowskiego wnosi szereg poprawek do nakreślonej przez poprzednich badaczy linii językowej na Śląsku. Wyniki tych badań popierają świadectwa kościelnych wizytacji wrocławskiej diecezji z pierwszej połowy XIX wieku.

Wobec nacisku protestantyzmu na katolickie życie na Śląsku i faktu popierania metody germanizacyjnej w czasie rządów biskupich Leopolda Sedlnickiego zachodzi potrzeba źródłowego stwierdzenia na podstawie wizytacji ilości księży i parafii, na których terenie przeważało lub miało wybitne miejsce użycie polskiego języka. Wtedy możemy pełniej zrozumieć tę nadmierną akcję germanizacyjną.

Rejencja opolska. Aby dać przegląd używania polskiego języka w duszpasterstwie, bierzemy pod uwagę najpierw wizytacje z pierwszej połowy XIX wieku z opolskiej rejencji z archiprezbiteriatów w alfabetycznym układzie.

Wedle danych z 1828 r. liczono w bytomskim archiprezbiteriacie 37.044 katolików, 133 protestantów, 264 żydów. W samym Bytomiu był używany w duszpasterstwie język niemiecki i polski¹²⁾, w Kamieniu tylko polski¹³⁾, w Piekarach proboszcz głosił kazania po polsku, a czasem tylko po niemiecku dla przybywających pielgrzymów¹⁴⁾, w Biskupicach po polsku,

⁶⁾ Beyträge zur Beschreibung von Schlesien, Brieg 1783 — 96.

⁷⁾ Nachrichten über die polnischen und die anderen ausserdeutschen Sprachverhältnisse der Provinz Schlesien. Übersicht der Arbeiten und Veränderungen der schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur im Jahre 1843, Breslau 1844.

⁸⁾ Schlesien I, Breslau 1896.

⁹⁾ Schlesische Volkskunde, Leipzig 1928.

¹⁰⁾ Zabytki języka polskiego na Śląsku, Wrocław — Katowice 1948.

¹¹⁾ Polskość Śląska w początkach XIX wieku w świetle nieznanej ankiety kościelnej z 1814 r., Sobótka 1948, II.

¹²⁾ AAW. II b 179, „Lingua viget Polonica et Germanica inde Polonice et Germanice concionatur“. W roku 1792 dziekańskie wizytacje kościołów bytomskiego dekanatu były pisane czystym polskim językiem, AAW. II b 167. Księża używali polskich podręczników kaznodziejskich. Zimmermann, Beyträge, II, 217 przekazał ważne świadectwo o polskim języku bytomskiego okręgu: „Die Einwohner sprechen alle pohnisch, sehr wenige deutsch; in Oberschlesien aber wird zu Beuthen das beste Pohnisch gesprochen“.

W Bytomskiem „Deutsch verstehtet, auser einige Einwohner der Städte, niemand“. Zimmermann. II, 207.

¹³⁾ AAW. II b 179, „solummodo Polonicum idioma viget, in eoque concionatur“.

¹⁴⁾ AAW. II b 179.

podobnie w Mikulczycach, Miechowicach, Reptach, Radzionkowie, Żyglinie, Woźnikach, Dzierzkowicach, Mysłowicach, Bogucicach. W Chorzowie głoszone kazania po polsku, a tylko sześć razy do roku po niemiecku z powodu niemieckich mieszkańców Królewskiej Huty¹⁵⁾, natomiast w Bielszowicach po polsku, podobnie w Kochłowicach.

Na terytorium parafialnego beneficjum w Tarnowskich Górach przeważał polski język, a w samym mieście oprócz służących prawie wszyscy rozumieli po niemiecku, przeto księża zmuszeni byli sukcesywnie głosić dwa kazania po polsku, a trzecie po niemiecku¹⁶⁾.

Archiprezbiteriat Gliwice posiadał w latach wizytacyjnych 1800 — 1813 ogółem 11 księży, wśród których 6 władało polskim i niemieckim językiem¹⁷⁾. W samych Gliwicach pierwszy kapelan był wprawdzie utrakwistą, ale nie nadawał się do spełniania obowiązków niemieckiego kaznodziei w mieście¹⁸⁾. Drugi kapelan był doskonałym utrakwistą i rokował nadzieje, że wydoskonali się w głoszeniu kazań po niemiecku.

Z archiprezbiteriatu Wielkie Dembieńsko zachowały się wizytacyjne sprawozdania ks. dziekana Jana Gawliczka, które pod względem charakterystyki duchowieństwa i kaznodziejskiej praktyki były zbyt ogólne. Nadmieniały one, że duchowieństwo głosiło słowo Boże ku zadowoleniu wiernych i odpowiednio dla prostego ludu¹⁹⁾. Wśród dekanalnego kleru przeważali księża polskiego pochodzenia o takich nazwiskach, jak Anioł, Gawliczek, Janiczek, Konieczka, Plock, Opolski, można więc wnioskować, że głosili oni kazania do ludu po polsku. Wszyscy proboszczowie z dembieńskiego archiprezbiteriatu prowadzili bardzo przykładne życie, odznaczali się gorliwością w duszpasterstwie, głosili w każdą niedzielę słowo Boże, a młodzieży wpajali pilnie zasady chrześcijańskiej nauki. Przeciw kapelanom nie podniesiono żadnej skargi w tym czasie²⁰⁾.

Wedle wizytacyjnego sprawozdania z 1844 r. z archiprezbiteriatu bogacickiego przekonujemy się, że wizytator znalazł w nim wszystko w należyтым porządku. Ludność używała pol-

¹⁵⁾ AAW. II b 179.

¹⁶⁾ ib.

¹⁷⁾ AAW. II b 194.

¹⁸⁾ ib.

¹⁹⁾ AAW. II b 196.

²⁰⁾ AAW. II b 196. Wizytacja podała charakterystyczną uwagę o kapłanach, którzy mówili, że „bez Biblii Theologii Autorów w Śląsku Xiędza niecierpiemy“. AAW. II b 167.

skich modlitewników i śpiewników, wydanych w Opolu, oraz polskich katechizmów z Żagania. Księża odczytywali wiernym ewangelie w języku polskim²¹⁾.

Wizytacja parafii Wielki Kamień stwierdziła, że wedle danych z 1839 roku żyło na jej terenie 1846 katolików i 9 protestantów. Kazania głoszone tylko po polsku, a w święto św. Jacka również i po niemiecku w zamkowej kaplicy²²⁾. Na terenie parafii Krapkowice wedle wizytacji z 1839 r., ludność posługiwała się językiem polskim i niemieckim, dlatego też w czwartą niedzielę miesiąca księża głosili kazanie w niemieckim języku²³⁾. Podobnie polski język panował na terenie parafii w Imielnicy, Wysokiej wraz z Kalinowem. W ostatniej miejscowości nieliczna grupka ludności znała niemiecki język.

W archiprezbiteriacie Wielkie Strzelce wedle konsygnacji duchowieństwa w 1818 r. liczono wszystkich księży 15, którzy władali polskim językiem. Na pytanie: „ob er der deutschen und polnischen Sprache mächtig ist“ 13 księży odpowiedziało, że znali język polski i niemiecki, jeden mówił lepiej po polsku aniżeli po niemiecku i jeden więcej po niemiecku, aniżeli po polsku²⁴⁾. Sama parafia Wielkie Strzelce liczyła w 1839 roku 2.948 katolików, a oprócz tego żyło jeszcze na jej terenie 740 protestantów i 630 żydów. Do parafii należało oprócz Wielkich Strzelec jeszcze 8 okolicznych wsi. Na jej terenie panował bezwzględnie język polski i w nim też głoszone kazania. Dla niemieckiej ludności były wygłaszane kazania w języku niemieckim w czwartą niedzielę miesiąca i w ważniejsze święta²⁵⁾. Do parafii w Izbicku należało 5 wsi. Ludność mówiła tylko po polsku²⁶⁾. W Imielnicy administrator parafii, ks. Nepomucen Karnke, sekularyzowany w 1810 r. cysters, władał polskim i niemieckim językiem, lecz tylko po polsku mógł głosić kazania²⁷⁾. O. Tyburejusz Heideschwitz, sekularyzowany franciszkanin z Góry św. Anny, kooperator z Jasiony, wedle wizytacji z 1811 r. nie umiał wcale po niemiecku i dlatego nadawał się tylko na polską placówkę duszpasterską na wsi²⁸⁾. W duszpasterskim życiu parafii Otmęt i kościelnym śpiewie,

²¹⁾ AAW. II b 180.

²³⁾ AAW. II b 197.

²⁵⁾ AAW. II b 197.

²⁶⁾ AAW. II b 197, „Idioma Polonicum viget“.

²⁷⁾ AAW. II b 197, „Ist der deutschen und polnischen Sprache zwar mächtig, aber nur in letzterer fähig zu predigen“.

²⁸⁾ AAW. II b 197.

²²⁾ AAW. II b 197.

²⁴⁾ AAW. II b 197.

jak świadczy wizytacja tejże parafii w 1839 r. był zastosowany wyłącznie polski język. Duchowieństwo głosiło kazania tylko po polsku²⁹⁾.

Wizytacje lublinieckiego archiprezbiteriatu nie uwzględniły pytań co do używania języka przez duchowieństwo zajęte w duszpasterstwie³⁰⁾. Natomiast wizytacje archiprezbiteriatu wodzisławskiego stwierdziły, że na 10 wszystkich księży 8 władało polskim i niemieckim językiem, jeden mówił lepiej po polsku aniżeli po niemiecku, a jeden mówił znowu lepiej po niemiecku niż po polsku³¹⁾. Archiprezbiteriat opolski³²⁾ w 1800 r. liczył 20 księży, zajętych w duszpasterstwie. Na pytanie, który z księży włada polskim i niemieckim językiem i czy mógł głosić kazania w obu językach, z 20 księży 11 odpowiedziało twierdząco o możliwości władania obu językami, 8 księży było w stanie głosić kazanie tylko po polsku, a jeden tylko w niemieckim języku. W następnych latach już ten stan zmienił się nieco na gorsze. Mianowicie w 1803 roku na tę samą liczbę — 20 księży zajętych w duszpasterstwie — wyłącznie po polsku mogło głosić kazania tylko 2 księży, w obu językach 17 księży, a jeden tylko po niemiecku. W 1804 r. stan księży powiększył się znacznie w całym archiprezbiteriacie. Na ogólną liczbę 29 księży tylko jeden mógł głosić kazanie wyłącznie w polskim języku, jeden tylko po niemiecku i 27 w obu językach. W 1809 r. na 30 księży 26 było w stanie głosić kazania po polsku i po niemiecku, 3 tylko po polsku, a jeden „ośmielał się“ dopiero mówić kazania w obu językach, to jest po polsku i niemiecku.

Parafia Tarnów liczyła w 1839 r. 1145 katolików, którzy mówili po polsku. Kazania głoszone również w polskim języku³³⁾. Parafia Raszowa miała 2.309 katolików. Polski język był w użyciu potocznym mieszkańców raszowskiej parafii i na ambonie. Do parafii Wielkie Staniszcze, należały dwie wsie i pięć kolonii. Protestantów była znikoma ilość na terenie całej parafii. W życiu potocznym ludności i kaznodziejstwie używa-

²⁹⁾ AAW. II b 197, „Idioma polonicum, hac ex causa tantum polonice concionatur. Cantus observatur polonicus“.

³⁰⁾ AAW. II b 215.

³¹⁾ AAW. II b 216.

³²⁾ Zimmermann, Beiträge, III, 52, stwierdził przy końcu XVIII w. o Opolu, że „Die Sprache ist polnisch und deutsch, doch ist die erstere noch die herrschende“.

³³⁾ AAW. II b 227. „Utuntur parochiani sermone polonico, in quo et concio habetur“.

no polskiego języka ³⁴⁾. Do macierzystej parafii w Szczedrzyku należał filialny kościół w Krasiejowie. Ludność mówiła po polsku. Kazania jednak głoszone po polsku i po niemiecku, ponieważ dziesiąta część mieszkańców posługiwała się niemieckim językiem ³⁵⁾. Na terenie parafii Chrościna, Groszowice, Kotorz ludność posługiwała się polskim językiem i duchowieństwo w tym języku głosiło kazania ³⁶⁾.

Wedle wizytacyjnych sprawozdań z 1813 r. w archiprezbiteriacie Pyskowice pracowało w duszpasterstwie 12 księży, spośród nich 8 mogło mówić kazania po polsku i po niemiecku, 2 głosiło kazania lepiej po polsku, aniżeli po niemiecku, 1 władał tylko polskim językiem, a jeden był bardzo słaby we władaniu niemieckim językiem ³⁷⁾. Następnie archiprezbiteriaty: Pogrzebin, Pruszków ³⁸⁾, Rybnik, Żory ³⁹⁾ posiadały księży utrakwistów.

Raciborski archiprezbiteriat liczył w 1801 r. 19 księży, mianowicie 9 proboszczów i 10 wikarych. W listach konsygnacyjnych językowa charakterystyka duchowieństwa odnosiła się jedynie do kapelanów. Wypadła ona różnorodnie. Tylko 1 z księży kapelanów władał wyłącznie polskim językiem, 2 mówiło po polsku i niemiecku i odważało się głosić kazania w obu językach, 1 znowu władał wprawdzie obydwoma językami, lecz nie był w stanie wygłosić po niemiecku kazania, inny znowu przy władaniu obydwoma językami i głoszeniu w nich kazań więcej miał wprawy w polskim kaznodziejstwie, jedynie 2 księży z podanej liczby mówiło tylko po niemiecku swe kazania ⁴⁰⁾. W Siołkowicach w 1803 r. na 11 księży w archiprezbiteriacie 8 mogło swobodnie rozmawiać w obydwu językach, a 3 tylko po polsku ⁴¹⁾.

W byczyńskim archiprezbiteriacie w 1808 r. na 13 księży podało się za utrakwistów 8, lepiej po polsku aniżeli po niemiecku mówiło 3, a 2 znowu lepiej po niemiecku ⁴²⁾.

Archiprezbiteriat Olésno miał w duszpasterstwie zatrudnionych księży utrakwistów. Wedle konsygnacji duchowieństwa z 1815 r. na 7 księży pracujących w duszpasterstwie 5 władało dobrze językiem polskim i niemieckim, jeden wła-

³⁴⁾ AAW. II b 227.

³⁵⁾ AAW. II b 227.

³⁶⁾ AAW. II b 226.

³⁷⁾ AAW. II b 229.

⁴²⁾ AAW. II b 210 (Landsberg).

³⁸⁾ AAW. II b 234. 235.

³⁹⁾ AAW. II b 249.

⁴⁰⁾ AAW. II b 236.

⁴¹⁾ AAW. II b 241.

dał nawet lepiej w kaznodziejstwie językiem polskim, aniżeli niemieckim⁴³⁾, jeden znowu miał lepiej opanowany język niemiecki. Ze szkolnych inwentarzy dowiadujemy się, że ludność parafii używała w 1844 r. polskich katechizmów, biblii i czytanek.

W dekanacie pszczyńskim⁴⁴⁾ w samym mieście Pszczynie panował język polski i niemiecki, a po wioskach tylko polski. Duszpasterze tego dekanatu wygłaszali do swych wiernych kazania w polskim języku, a w święta podwójne pierwszej klasy i w wielki piątek od południa po niemiecku. Przy wizytacji Ujazdu sprawozdawca zaznaczył zbyt ogólnie, że tylko kapelani władali lepiej po polsku, aniżeli po niemiecku⁴⁵⁾.

Po lewej strony Odry w Opolszczyźnie ataki na język polski wzmagwały się. Wzmoczone używanie niemieckiego języka dało się zauważyć szczególnie w niemodlińskim archiprezbiteriacie⁴⁶⁾. Wprawdzie sprawozdawca nie podał uwag o głoszonych w tym archiprezbiteriacie kazaniach, lecz poprzestał tylko na ogólnych spostrzeżeniach, że duchowni spełniali na polu duszpasterskim swoje obowiązki ku zbudowaniu wiernych⁴⁷⁾. Przy charakterystyce kapelanów zachowały się jedynie notatki o stosowaniu polskiego języka przez nich w duszpasterskiej praktyce, ale bardzo skąpe. Na ogólną liczbę 10 księży pracujących w 1804 r. na parafiach całego archiprezbiteriatu, po polsku i niemiecku mówiło tylko 2 kapelanów⁴⁸⁾, a jeden wyłącznie po polsku⁴⁹⁾; w 1808 roku pracowało w archiprezbiteriacie 2 utrakwistów, trzeci kapelan władał niemieckim językiem; w 1809 r. był na tym terenie jeden jeszcze kapelan władający polskim językiem, a w 1810 r. pozostało już tylko 2 utrakwistów.

Wedle wizytacji z 1839 r. Krapkowice posiadały znaczną liczbę katolików, wynoszącą 3.922 dusz, protestantów liczono 252. W życiu ludności miał zastosowanie język polski i niemiecki⁵⁰⁾. W czwartą niedzielę miesiąca głoszone kazanie po niemiecku. W archiprezbiteriacie Łany pracowali utrakwiści.

⁴³⁾ AAW. II b 239.

⁴⁴⁾ AAW. II b 231.

⁴⁵⁾ AAW. II b 250.

⁴⁶⁾ Już Zimmermann, Beiträge, II str. 12, napisał o niemodlińskich mieszkańcach, że „Die mehrsten reden deutsch, wenige polnisch, die letztern aber verstehen die deutsche Sprache“.

⁴⁷⁾ AAW. II b 189.

⁴⁸⁾ AAW. II b 189.

⁴⁹⁾ Ib., „nur der polnischen Sprache mächtig“.

⁵⁰⁾ AAW. II b 197.

W 1808 r. wśród 7 kapelanów 3 władało językiem polskim i niemieckim, 2 było silniejszych w polskim, a 2 mówiło wyłącznie po polsku⁵¹⁾. W Koźlu duchowieństwo musiało głosić kazania w obu językach⁵²⁾. Okoliczne duchowieństwo głosiło słowo Boże przeważnie po polsku. Kapelan z Grzędzina, Tobiasz Marks, nie wygłosił do roku 1811 ani razu kazania po niemiecku, chociaż władał językiem polskim i niemieckim⁵³⁾. Administrator parafii grzędzińskiej, ks. Ignacy Lisowski, mówił kazania tylko po polsku. Dla ks. Mikołaja Promnego głoszenie po niemiecku kazań byłoby wielkim ciężarem. Ks. Bartłomiej Włodek z Maciowakierza znał język polski i niemiecki, lecz do tej pory, to jest do wizytacji w 1811 r., zaprawiał się wyłącznie w polskim kaznodziejstwie⁵⁴⁾.

Andrzej Bierniak, kapelan z Koźła, głosił kazania dość dobrze po polsku i po niemiecku. Jedyne kapelan w Sławnikowie, ks. Jan Weiss, chociaż znał język polski i niemiecki, to jednak wygłaszał swe kazania w obu językach bez większego pożytku.

W prudnickim archiprezbiteriacie duchowni zajęci w duszpasterstwie nie znali polskiego języka⁵⁵⁾. Natomiast w nyskim archiprezbiteriacie w 1813 r. mamy już pewne ślady używania przez duchowieństwo polskiego języka. Na ogólną liczbę 24 księży po niemiecku mówiło 22, jeden znał lepiej niemiecki, aniżeli polski, a jeden znowu łatwiej władał po polsku, aniżeli po niemiecku⁵⁶⁾. W Nysie i po wioskach należących do parafii panował język niemiecki zarówno w życiu codziennym jak i w kaznodziejstwie⁵⁷⁾. Stan katolików w okolicach Nysy był dość silny. Sama parafia św. Jakuba w Nysie liczyła 9.523 katolików, a protestantów na jej terenie żyło 3.327 i 268 Żydów.

Stan polepszał się już w Głogówku. W 1839 r. było tutaj 5.120 katolików, a tylko 128 protestantów. W samym Głogówku przeważał niemiecki język, natomiast w okolicznych wioskach polski. W kościele w Głogówku w każdą niedzielę i święto była jedno kazanie po polsku⁵⁸⁾. W Pruszkowie miał zastoso-

51) AAW. II b 244.

52) ib. „In Cosel muss in beiden gepredigt werden“. Wedle Zimmermann Beyträge, II, 295, w Koźlu „Die Einwohner sprechen meist deutsch“.

53) AAW. II b 214.

54) ib... „Hat aber nur im polnischen Predig-Amte Übung gehabt“.

55) AAW II b 223.

56) AAW .II b 221.

57) ib.

58) AAW. II b 225. „Glogowiae lingua vulgaris maxima parte germanica, in pagis polonica“.

wanie język polski w praktyce duszpasterskiej i kaznodziejstwie⁵⁹⁾). W parafii Rogi wprowadzie wielu parafian mówiło po niemiecku, lecz kazania głoszone wyłącznie po polsku⁶⁰⁾. Archiprezbiteriat paczkowski znajdował się wszechwładnie pod panowaniem niemieckiego języka⁶¹⁾. Podobnie było i w archiprezbiteriacie otmuchowskim⁶²⁾. Wedle spisów duchowieństwa otmuchowskiego archiprezbiteriatu z lat 1800, 1802, 1814 księża władali jedynie niemieckim językiem w duszpasterstwie. Wyjątek stanowił tylko ks. Józef Wermund⁶³⁾ w Szklarach (Glaesendorf), który znał polski język, lecz nie w takim stopniu, aby mógł w nim głosić kazania.

Archiprezbiteriat Biała miał już więcej rozpowszechniony polski język wśród ludności. Na czoło używania polskiego języka w tym archiprezbiteriacie wysunęła się parafia Ligota Bielska. Mieszkańcy mówili po polsku. Proboszcz Antoni Ernest posługiwał się językiem polskim⁶⁴⁾. Kazania głoszone po polsku. Parafianie w Solcu (Alt Zülz), liczący 1872 dusz, mówili po polsku. Proboszcz głosił kazania po polsku⁶⁵⁾. W parafii Stynów w życiu ludności i duszpasterstwie miał zastosowanie niemiecki język. Podobnie było w archiprezbiteriacie głubczyckim i głuchołazkim, gdzie ludność władała niemieckim językiem⁶⁶⁾.

Rejencja wrocławska i legnicka. Piękny zasięg w używaniu polskiego języka w duszpasterstwie na Górnym Śląsku zmniejszył się gwałtownie na Dolnym i Środkowym Śląsku. Na tych terenach ślady jego są o wiele słabsze. Jeśli idzie o samo miasto Wrocław, to głównym ośrodkiem religijnego życia polskiego był klasztor dominikański z kościołem św. Wojciecha i kaplicą błog. Czesława. Tutaj pracowali z wielką gorliwością polscy kaznodzieje z zakonu Dominikanów⁶⁷⁾. Później takim centrem polskiego życia religijnego stał się kościół św. Krzyża i św. Marcina. Zachowane charakterystyki duchowieństwa zajętego w duszpasterstwie na terenie wrocławskiej

⁵⁹⁾ AAW. II b 226.

⁶⁰⁾ AAW. II b 226.

⁶¹⁾ AAW. II b 230.

⁶²⁾ AAW. II b 228.

⁶³⁾ Ks. Wermund urodził się w Gościence, niemieckiej wsi w kozielskim powiecie, otoczonej wsiami polskimi.

⁶⁴⁾ AAW. II b 225.

⁶⁵⁾ AAW. II b 225.

⁶⁶⁾ (AAW. II b 253.

⁶⁷⁾ Blasel C., Geschichte von Kirche und Kloster St. Adalbert zu Breslau 1912, str. 103. Oweczesny polski kaznodzieja przy kościele św. Wojciecha w 1811 r. nie umiał nawet po niemiecku. Był nim Ks. Antoni Rosa.

i legnickiej rejencji przekazały nam pewien zasób materiału, który świadczy również o stosowaniu polskiego języka w tu-tejszej praktyce duszpasterskiej.

Wedle spisu księży archiprezbiteriatu św. Mikołaja na wrocławskim przedmieściu ⁶⁸⁾ w latach 1800 — 1803, 1813 — 1814 w parafii św. Mikołaja, Leśnicy, Mrozowie, Małkowicach duchowieństwo posługiwało się jedynie niemieckim językiem ⁶⁹⁾. Natomiast już w archiprezbiteriacie św. Maurycego stan ten przedstawiał się lepiej. W samej parafii św. Maurycego ks. Adam Kindler mówił tylko po niemiecku ⁷⁰⁾. Pobliska zaś parafia w Katarzynie miała już znaczny procent polskiego elementu. Nie tak dawno bo w 1770 r., ks. Paweł Głębica zaznaczył, że w parafii Katarzyn koło Wrocławia był koniecznie potrzebny proboszcz władający polskim i niemieckim językiem, gdyż „lud był prawie cały polski“ ⁷¹⁾. Na początku XIX wieku, jak świadczą kościelne wizytacje z lat 1800 — 1815, katarzyńscy proboszczowie przy znajomości niemieckiego języka władali również dobrze polskim. Dla przykładu wymienię uwagi wizytatora w 1815 r., że ks. Franciszek Langenikeł z Katarzyna mówił po niemiecku i po polsku ⁷²⁾. Podobnie ks. Jakub Sedlaczek i Godfryd Neumann z Sobociska, Antoni Olik z Wierzbna, Michał Hauschke z Minkowic Oławskich, Fabian Pełka z Miłoszyc, Andrzej Becker z Gajkowa ⁷³⁾ podolali mówić dobrze po polsku i po niemiecku i w obu językach mogli głosić kazania ⁷⁴⁾.

Późniejsze sprawozdania wizytacyjne z poszczególnych archiprezbiteriatów z lat 1833 — 35 i 1835 — 36 stwierdzają, że w parafii Gajków (Margareth) koło Wrocławia księża głosili poprzednio przy końcu 17 w. kazania po polsku, w okresie zaś sprawozdawczym po niemiecku. Stało się to głównie dzięki temu, iż ludność rozumiała w tym czasie już po niemiecku. Do gajkowskiej parafii należało dziesięć miejscowości. W parafii Miłoszycie głoszenie słowa Bożego odbywało się poprzednio z końcem 17 w. również po polsku, a tylko raz w miesiącu po niemiecku. W 18 w. nastąpiła już zmiana, ponieważ

⁶⁸⁾ AAW. II b 185.

⁶⁹⁾ ib. „Polonicam linguam non callet“, „Ist nur der deutschen Sprache fähig zu predigen“.

⁷⁰⁾ AAW. II b 184. „Ist nur der deutschen Sprache mächtig“.

⁷¹⁾ AAW. OA Kattern.

⁷²⁾ AAW. II b 184.

⁷³⁾ AAW. II b 219.

⁷⁴⁾ AAW. II b 219.

głoszenie kazań na terenie tejże parafii odbywało się na przemian co drugą niedzielę po polsku i po niemiecku ⁷⁵⁾). W pierwszej połowie 19 w. wedle wizytacji nastał porządek odwrotny. W miłoszyckiej parafii duchowieństwo nauczało z ambony lud trzy razy w miesiącu po niemiecku, a raz tylko po polsku.

W kuracji Minkowice Oławskie duszpasterze wygłaszali do swych wiernych we wszystkie niedziele i święta kazania w polskim języku. Obecnie nastąpiła zmiana na niekorzyść polskiego języka. Wierni słuchali w tychże Minkowicach Oławskich kazania w dwie niedziele po niemiecku, a w trzecią niedzielę miesiąca po polsku ⁷⁶⁾).

W samym archiprezbiteriacie św. Maurycego we Wrocławiu w 1812 roku mówili po polsku, z doskonałym opanowaniem tego języka, przy równoczesnej znajomości niemieckiej mowy następujący księża: Antoni Scholz, proboszcz Osieku k/Oławy ⁷⁷⁾, Karol Anders, proboszcz Miłoszyc i jego kapelan, Andrzej Backer ⁷⁸⁾. Jeśli idzie teraz o dalsze archiprezbiteriaty, to zastosowanie polskiego języka w duszpasterstwie i kaznodziejstwie nie zanikło w nich całkowicie.

Charakterystyka archiprezbiteriatu Kąty i jego duchowieństwa wypadła w wizytacji bez nagany. Księża władali w nim tylko niemieckim językiem ⁷⁹⁾. Większym nasileniem polskiego elementu odznaczał się archiprezbiteriat Syców. Do sycowskiej parafii należało samo miasto Syców i 25 wsi. W samym mieście przeważał niemiecki język, a po wioskach polski, to też kazania głoszone po polsku i po niemiecku ⁸⁰⁾. W namysłowskim archiprezbiteriacie pracowało w 1800 roku sześciu księży. Administrator Namysłowa, ks. Mateusz Kias, władał polskim językiem lepiej aniżeli niemieckim, kazania głosił jednak po niemiecku, chociaż pochodził z Sośniewic koło Toszku ⁸¹⁾. Po niemiecku i po polsku mówił kazania ks. Dawid Klibor, administrator w Strzelcach, Jakub Strohalm, lokalista w Pokoju. W 1808 r. pracowało w namysłowskim archiprezbiteriacie 8 księży. Ks. Ignacy Pawełek z Pokoju mówił do wiernych kazania po polsku i niemiecku, Jan Giemsa z Fałkowic władał wprawdzie polskim i niemieckim językiem, lecz kazania głosił zawsze tylko po polsku. Wizytator nie miał sposobności prze-

⁷⁵⁾ AAW. II b 254.

⁷⁶⁾ AAW. II C 4 i, II C 4 h.

⁷⁷⁾ Zimmermann, Beyträge, I, 12.

⁷⁸⁾ AAW. II C 4 a.

⁷⁹⁾ AAW. II b 188.

⁸⁰⁾ AAW. II b 200.

⁸¹⁾ AAW. II b 219.

konać się, czy opanował on w tym stopniu język niemiecki, aby mógł odważyć się głosić w nim kazania ⁸²⁾). Do parafii namysłowskiej w 1840 roku, oprócz miasta należały liczne wsie. Liczba katolików była szczupła. Wynosiła około 1200 dusz. Kazania głoszone na zmianę po polsku i niemiecku ⁸⁴⁾).

Archiprezbiteriat żmigrodzki liczył w 1809 r. 16 księży zajętych w duszpasterstwie ⁸⁴⁾). Owczesny kapelan żmigrodzki mówił kazania tylko po niemiecku ⁸⁵⁾). Ciekawą notatkę wizytacyjną pozostawił kanonik i dziekan żmigrodzki, ks. Antoni Lutt, o polskim kuratusie w Żmigrodzie, ks. Franciszku Pawerze, który znał polski i niemiecki język. Kazania wygłaszał na zmianę w każdą niedzielę po polsku i niemiecku. W polskich kazaniach uczestniczyło 8 — 10 osób. Wedle zdania dziekana ks. Pawera był w Żmigrodzie zbyteczny, ponieważ w tej miejscowości nie było już Polaków. Z powodu zaś czeladzi powinien wymienione kazania głosić tylko po niemiecku. Ks. Pawera nie chciał się jednak w tej sprawie z dziekanem porozumieć i uzgodnić ⁸⁶⁾). Oprócz ks. Pawery w żmigrodzkim archiprezbiteriacie głosił kazania po polsku i niemiecku proboszcz Radziadza, ks. Jan Pampuch i kapelan Powicka, Mateusz Kias. Ten ostatni służył poprzednio tylko niemieckiej ambonie.

Wizytacje oleśnickiego archiprezbiteriatu nie uwzględniły przy charakterystyce duchowieństwa kwestii językowej ⁸⁷⁾). Archiprezbiteriat milicki miał na swoim terenie większość protestantów. Wedle wizytacji parafii w Miliczu w 1840 r. było w niej 600 katolików. Do parafii należało miasto Milicz i 46 wsi. Na terenie parafii liczono 11 tysięcy protestantów i 200 Żydów. Ludność mówiła po polsku i niemiecku. Kazania głoszone jednak po niemiecku ⁶⁸⁾).

Po lewej stronie Odry archiprezbiteriaty Środkowego Śląska miały jeszcze większą przewagę niemieckiego języka w duszpasterskim zastosowaniu.

Parafia Bolesławiec miała w 1832 r. 1082 katolików, a protestantów było tutaj 7.083 i 22 żydów. Kaznodziejstwo odbywało się tylko w niemieckim języku. Cały archiprezbiteriat używał w codziennym życiu i duszpasterstwie niemieckiego języka.

⁸²⁾ AAW. II b 219.

⁸³⁾ AAW. II b 219.

⁸⁴⁾ AAW. II b 249.

⁸⁵⁾ AAW. II b 249.

⁸⁶⁾ AAW. II b 249.

⁸⁷⁾ AAW. II b 226.

⁸⁸⁾ AAW. II b 226.

W archiprezbiteriacie ząbkowskim pracowało stosunkowo dużo księży. W latach 1800—1814 wedle zachowanych statystyk stan ich dochodził do liczby 40 osób. Wszyscy księża mówili tylko po niemiecku. Wśród nich jedynie w 1801 r. ks. Augustyn Metzger, cysters z Kamieńca, rozumiał po polsku, ale kazania nie zdołał wygłosić w polskim języku⁸⁹⁾. W 1811 r. wizytator zaznaczył w charakterystyce kapelana z Warty, ks. Ignacego Bieńka, sekularyzowanego cystersa z Kamieńca, że mógł on słuchać w polskim języku spowiedzi, ale nie mógł głosić w nim bezwarunkowo kazań⁹⁰⁾.

Następnie w archiprezbiteriacie wiązowskim⁹¹⁾, wołowskim⁹²⁾ posługiwano się w duszpasterstwie niemieckim językiem. Spośród 7 księży zajętych w duszpasterstwie w szprotawskim archiprezbiteriacie wedle wizytacji 1814 r. ani jeden nie znał polskiego języka⁹³⁾. Archiprezbiteriat dzierzontowski⁹⁴⁾, koźuchowski⁹⁵⁾, górowski⁹⁶⁾, kielczyński⁹⁷⁾, posługiwały się w duszpasterstwie niemieckim językiem. Podobnie język niemiecki był dominującym w archiprezbiteriatach: Wysocka Cerkiew⁹⁸⁾, Brzeście⁹⁹⁾, Legnica¹⁰⁰⁾, Głogów¹⁰¹⁾, Nowogrodziec¹⁰²⁾, Kamieniogóra¹⁰³⁾, Wleń¹⁰⁴⁾, Lubañ¹⁰⁵⁾, Przychowa¹⁰⁶⁾, Zagań¹⁰⁷⁾, Świebodzin¹⁰⁸⁾, Strzegom¹⁰⁹⁾.

Przy ogólnym zestawieniu duchowieństwa przekonujemy się, że procent duchowieństwa władającego polskim językiem był dość wysoki. Najpełniejszy obraz dają nam wizytacyjne sprawozdania z 1812 roku. W 57 archiprezbiteriatach pracowało wtedy w duszpasterstwie 788 księży¹¹⁰⁾. Z tej liczby mówiło po niemiecku 496 księży, po polsku i niemiecku 230, tylko po polsku 31, lepiej po polsku aniżeli po niemiecku 21 i 4 lepiej znowu po niemiecku aniżeli po polsku. Sprawozdania z późniejszych lat są już bardziej skąpe w podawaniu znajomości językowej duchownych. Urywkowa statystyka Generalnego Wikariatu z 1826 r. podała, że w 16 archiprezbiteriatach

89) AAW. II b 190.

90) AAW. II b 190.

91) AAW. II b 251.

92) AAW. II b 252.

93) AAW. II b 242.

94) AAW. II b 237.

95) AAW. II b 191.

96) AAW. II b 201.

97) AAW. II b 205.

98) AAW. II b 203.

99) AAW. II b 212.

100) AAW. II b 213.

101) AAW. II b 195.

102) AAW. II b 220.

103) AAW. II b 209.

104) AAW. II b 207.

105) AAW. II b 211.

106) AAW. II b 232.

107) AAW. II b 240.

108) AAW. II b 244.

109) AAW. II b 246.

110) AAW. II C 4 a.

wrocławskiej diecezji po polsku i niemiecku mówiło 72 księży, po niemiecku 71, tylko po polsku 3, po czesku 1. Zgodnie z wykazami statystycznymi z lat 1829 — 30 polskim i niemieckim językiem władało we wrocławskiej diecezji 285 księży, a 15 tylko po polsku mówiło¹¹¹⁾. Przysłane później do Generalnego Wikariatu wizytacyjne sprawozdania i konduity duchownych przez dziekańskie urzędy były niekompletne i opuszczały najczęściej rubrykę o znajomości i zastosowaniu języka w duszpasterstwie przez księży. Jeszcze w 1831 r. wedle urywkowego sprawozdania z wrocławskiej diecezji 126 księży posługiwało się polskim i niemieckim językiem. Jeden tylko ksiądz podał, że używał wyłącznie polskiego języka¹¹²⁾.

Germanizacja znajdowała główne poparcie u pruskiego rządu. Przy silnym nacisku nie zdołała ona wyprzeć w szybkim tempie polskiego języka z duszpasterskiej praktyki¹¹³⁾.

Przytoczone zestawienie księży zajętych w duszpasterstwie w poszczególnych archidiecezjach wrocławskiej diecezji w 1812 roku świadczy o procencie używania przez nich polskiego języka¹¹⁴⁾.

L. p.	archidiecezja	ogólna liczba księży	księży mówiący tylko po niemiecku	mówiący po niemiecku i po polsku	tylko po polsku	więcej po niemiecku aniżeli po polsku	więcej po polsku aniżeli po niemiecku	inne: francuski, czeski
1.	Bytom	25		17	4	1	3	
2.	Borów	11	8	3				
3.	Bolków	10	10					
4.	Kąty	16	16					
5.	Wielkie Dembieńsko	7		7				
6.	Ząbkowice	37	36	1				
7.	Kozuchów	11	11					
8.	Skoroszyce	13	12			1		
9.	Gliwice	15		15				
10.	Głogów	14	14					

¹¹¹⁾ AAW. II C 4 e.

¹¹²⁾ AAW. II C 4 g.

¹¹³⁾ Niemieccy historycy stwierdzają również, że mimo nacisku germanizacyjnego głoszone w śląskich kościołach nadal polskie kazania. W opolskiej rejencji w 1824 r. były polskie kazania w 219 kościołach, niemieckie w 32. Por. Laubert M., *Die preussische Polenpolitik von 1772 — 1914*, Kraków 1944, str. 180.

¹¹⁴⁾ AAW. II b C 4 a.

11.	Głogówek	23	5	12	3	3	
12.	Grodków	21	17	4			
12.	Zielona Góra	12	11	1			
14.	Góra	10	10				
15.	Jelenia Góra	17	17				
16.	Kościelec	13	13				
17.	Jawór	17	17				
18.	Kielczyn	21	20	1			
19.	Gościęcin	12	1	1	10		
20.	Bogacice	7		6		1	
21.	Wleń	15	15				
22.	Kamienna Góra	18	18				
23.	Gorzów-Bo- gacice	18	3	13	1		1
24.	Lubomierz	12	12				
25.	Legnica	9	8				1
26.	Łany	15		12			3
27.	Wodzisław	13		10	1		2
28.	Lubliniec	11		9	1		1
29.	św. Maurycy	19	12	7			
30.	Milicz	8	2	6			
31.	Ziębice	24	24				
32.	Namysłów	8		8			
33.	Nysa	22	20	1			1
34.	Prudnik	11	10	1			
35.	Oleśnica	8	4		4		
36.	Otmuchów	12	11	1			
37.	Paczków	21	19	2			
38.	Pyskowice	10		9			1
39.	Pszczyna (część)	1					
40.	Pogrzebin	7		6			1
41.	Przychowa	7	7				
42.	Raciborz	23		19			4
43.	Olesno	5		3		1	1
44.	Żagań	17	17				
45.	Sława	7	7				
46.	Świebodzin	8	7	1			
47.	Żory	15	1	11	3		
48.	Sprotawa	7	7				
49.	Strzelce Opol.	20		19	1		

50.	Strzegom	17	17		
21.	Toszek	10		9	1
52.	Ujazd	16		9	2 5
53.	Wiązów	14	13	1	
54.	Wołów	13	13		
55.	Głuchołazy	14	14		
56.	Cerekwica	9	6	3	
57.	Biała ¹¹⁵⁾	12	1	2	

Powyższą ankietę przeprowadziła władza diecezjalna przy pomocy dziekanów. Ankieta miała tytuł „Ueber die in der Seelsorge angestellten Geistliche und derselben Qualification 1812“, jako jedno z najważniejszych stawiała ona pytanie względem duchownych: ob er der deutschen und polnischen Sprache mächtig ist?

Naturalnie, że ten znaczny procent stosowania polskiego języka w duszpasterstwie wśród ludności na Śląsku nie był na rękę pruskim władzom administracyjnym i państwowym. W związku z tym rząd wydał Generalnemu Wikariatowi 10 maja 1824 r. polecenie, aby starał się sukcesywnie zmniejszać kościoły i szkoły, w których były polskie kazania i nauka w polskim języku. Po otrzymaniu rządowego polecenia Generalny Wikariat skierował do dziekanów 28 maja 1824 r. kurendę z zapytaniem, jak można z pożytkiem wzmacniać wśród parafian znajomość niemieckiego języka? Równocześnie poprosił on o podanie wykazu ludności mówiącej po polsku i niemiecku. Widocznie ilość ludności władającej polskim językiem była duża, skoro oławski dziekan, ks. Antoni Scholz nadesłał w odpowiedzi charakterystyczną uwagę, iż z wprowadzeniem niemieckiego języka należy poczekać do tej chwili, aż wymrą obecni proboszczowie, mówiący po polsku ¹¹⁶⁾. Inni księża odpowiedzieli, że nauczanie niemieckiego języka na Śląsku odbywa się normalnie, lecz polskiego języka nie można całkowicie usuwać z duszpasterstwa, ponieważ wielu mieszkańców nie rozumie wcale po niemiecku, są też ludzie, zwłaszcza z Górnego Śląska, którzy nie chcą inaczej spowiadać się, jak tylko po polsku.

¹¹⁵⁾ Statystyka z Białej jest niekompletna, ponieważ nie wszyscy księża wypełnili rubryki o znajomości mowy. W wykazie nie podałem układu archiprezbiteriatów wedle porządku polskiego alfabetu, ale pozostawiłem dla łatwiejszej kontroli porządek rękopisu.

¹¹⁶⁾ AAW. VII B 3 i.

Rząd kładł nacisk w dalszym ciągu na nauczania niemieckiego języka w okolicach utrakwistycznych lub czysto polskich. Nie zadowolili się nawet wprowadzeniem ograniczeń stosowania przez księży w duszpasterstwie polskiego języka. Ze strony usłużnej administracji posypały się liczne skargi na duchownych za nie wykonanie rządowych poleceń w usuwaniu polskiego nauczania. Administracja żądała ścisłego wykonania wszystkich poleceń, a nie chciała przyjąć usprawiedliwień, niekiedy bardzo rzeczowych. Dla przykładu nadmienię szczególnie, że proboszcz Dobrodzienia, ks. Jan Janeczko został oskarżony za to, iż do roku 1836 nie było w dobrodzińskim kościele ani jednego kazania w niemieckim języku. Rejencja opolska nie chciała zrozumieć i przyjąć usprawiedliwienia ks. Janeczki, który tłumaczył otwarcie, że niemieckie kazania nie mogły być wygłoszone, ponieważ cały Dobrodzień był polską parafią¹¹⁷⁾.

Reasumując te wszystkie dane należy stwierdzić, że katolicyzm bronił się długo przed naporem germanizacji, popieranej tak silnie przez rząd i jego administrację. Kościół zdołał zachować długo mimo licznych presji polski język w kaznodziejstwie, w pieśni oraz innych czynnościach duszpasterskich, zwłaszcza zaś w administracji sakramentów i katechizacji. Germanizacja ludności polskiej na Śląsku była głównie dziełem państwa, a w tych warunkach powolne ograniczenie polskiego języka w duszpasterstwie było nieuchronnym już wynikiem jego presji na duchowieństwo.

Ks. Wincenty Urban

¹¹⁷⁾ Wedle danych z 1931 r., a więc na niepełne stulecie, zapisał dobrodziński proboszcz, że na 7.300 parafian po polsku mówiło tylko 5%.

Dwie formy religijności

A. Formacja ustroju patriarchalnego

I.

Zdarzyło się, że niedawno temu powróciłem do „Pamiętników“ Jana Chryzostoma Paska — mojej młodzieńczej miłości. Zresztą nie tylko mojej; przecież Sienkiewicz pono nie rozstawał się nigdy z tą książką, brał ją ze sobą nawet w podróż. I oto uprzytomniłem sobie wówczas ten niedoceniony fakt, że reprezentują one zjawisko dla pewnej postawy duchowej dziś jeszcze u nas aktualnej, niezmiernie typowe. Powiedziałem, że fakt ten został niedoceniony. Ostatnio bowiem przemagała opinia, że Pasek był — jak to określił w swej „Literaturze niepodległej Polski“ Ignacy Chrzanowski kreśląc świetnie sformułowaną, ale nie ze wszystkim słuszną charakterystykę pamiętnikarza — ujemnym przedstawicielem sarmatyzmu.

W moim przekonaniu sprawa ta posiada o wiele większe wymiary. Pasek nie sarmatyzmu tylko był reprezentantem, ale i tego typu życia, który pospolicie nazywa się patriarchalnym, typu, który do dziś jest na świecie rozpowszechniony, a zwłaszcza w Polsce, dzięki jej rustykalnemu charakterowi ogromną odgrywał i odgrywa jeszcze rolę. Oczywiście, że Pasek uosabia wspomniany typ ze wszystkimi jego znamienymi przywarami, ale też nie pozbawiony jest i jego zalet.

Muszę tu sobie pozwolić na małą dygresję, i przypomnieć sprawy, o których już nieraz pisałem. Jeśliby się pokusić o wytyczenie najbardziej charakterystycznej linii cywilizacyjnego podziału, która by pozwoliła najprościej, a zarazem w najszerszym zakresie zgrupować współczesne antynomie cywilizacyjne, to przed innymi — sądzę — rozróżnić możemy

dwa wielkie systemy. Jeden to system zamknięty, system ludzi wyrosłych na podglebiu rolnego ustroju rodowego, o prymitywnej jeszcze gospodarce, wykazującej tendencje autarkiczne, mniej lub więcej izolowanej, ograniczonej do pobliskiego tylko środowiska. Drugi to system bardziej nowoczesny, rozszerzający się współcześnie coraz bardziej, związany organicznie z postępami techniki, w swoim stylu zasadniczo urbanistyczny, otwarty, w którym węzły sztuczne dominują nad naturalnymi, w którym życiu osiadłemu przeciwstawia się życie płynne i ruchliwe, szukające dalekich kontaktów przede wszystkim handlowo-przemysłowych, w którym tendencje koczownicze — w unowocześnionym oczywiście kształcie — silnie dochodzą do głosu.

Jest rzeczą oczywistą, że każdy z tych typów oddziałuje przemożnie na całość życia ale w sposób mocno odmienny. Nie podzielamy naturalnie mniemania, jakoby forma bytowania przesądzała już bezwzględnie o postawie duchowej społeczeństw — w każdym bowiem cywilizacyjnym ustroju człowiek dobrej woli może wyrabiać sobie najwyższy ideał: świętość. Ale jeśli idzie o przeciętne jednostki — a tych jest zawsze znamienita większość — to, nie ulega wątpliwości, że poddają się one wydatnie wpływom swego otoczenia, i nieobojętną jest rzeczą w atmosferze jakiej cywilizacji przychodzi im żyć. Stąd też można mówić z pewnością i o rodzajach religijności ukształtowanych w obrębie już to patriarchalno-naturystycznego, już to urbanistyczno-technokratycznego typu życia, pamiętając jednak zawsze przy tym o zrobionym powyżej zastrzeżeniu. W jednym i drugim kształcie ustrojowym zaobserwować możemy formy przeciętne, które nam zobrazowują pewien wypaczony, bo dostosowany do potocznych warunków życia, i im podporządkowany schemat religijności. W tym też znaczeniu można za reprezentatywną dla typu patriarchalnego uważać religijność i moralność Paska, z wyraźnym wszakże zaznaczeniem, że rysy ujemne uwydatniły się u niego silniej niż w przekroju epoki.

II.

Charakteryzując Jana Chryzostoma, ujemny wydźwięk jego osobowości zamknął Chrzanowski w określeniu, że należy

on do tych ludzi, o których się mówi: „modli się pod figurą a diabła ma za skórą“. Sądźmy, że istnieje jednak w tym sądzie pewne uproszczenie. Nie zamierzamy bronić tu Paska, który posiada bezsprzecznie różne, mało sympatyczne wady. Jest co się zowie człowiekiem „trunkowym“, który dobrej kompanii bez pijatyki nie rozumie. Jest zapamiętały i mściwy, a nawet — jak nam to odsłoniły akta sądowe — nawet niekiedy okrutny. Jest dalej zapalczywym peniaczem i — co tu dużo mówić — po trochu już awanturnikiem. Bijatyka to przecie dla niego chleb powszedni. Wreszcie jest wyrachowanym i interesownym typem, a im dalej szedł w życie, tym bardziej te wady w nim przeważały ¹⁾). Historia jego małżeństwa smutnie świadczy o jego całkowitej abdykacji z młodzieńczego idealizmu, skoro się nie wahał jako trzydziestoletni mężczyzna poślubić mocno podstarzałą wdowę z pięciorgiem dzieci, bo go nęcił jej majątek. (Pasierbice — jak wiadomo — udało mu się wszystkie spławić do klasztoru).

A jednak te, tylekroć podkreślane, bardzo brzydkie rysy nie mają w jego charakterze wyłącznego monopolu. Pasek jest przecież niewątpliwie walecznym żołnierzem, o swoistym patriotyzmie. Ma głębokie poszanowanie dla spraw ojczystych i ojczystego obyczaju, i wielkie umiłowanie wolności. Jest dobrym towarzyszem i przyjacielem. A co najważniejsze wykazuje głębokie przywiązanie do swej rodziny. Jego miłość do staruszka ojca, skrętne odnotowywanie przezeń jego rad i pochwał, to może najpiękniejsza cecha jego charakteru. Cześć miał dla nich tak wielką, iż wręcz oświadczał, że „bez ich błogosławieństwa odmienić stanu nie może, bo takie ma przykazanie“. (Co prawda w decydującym momencie jakoś o tym dziwnie zapomniał...). O serdecznych stosunkach między synem a rodzicami świadczy fakt, iż „powracającego z Danii witali z takim niezmiernym płaczem, że do godziny utulić się nie mogli“.

Również znamieną jest jego surowa dyscyplina obyczajowa. Wprawdzie w młodości Pasek sobie pozwolił na „nierozważne, płochę poczynania“ wdawszy się w romans z Dunką, ale też wypowiada się z tego i będzie odprawiać surową po-

¹⁾ Dobrze to uwidatnił Brückner w swoim wstępie do „Pamiętników“ w wydaniu Biblioteki Narodowej.

kutę, a później już żadne romansowe echo w jego życiu do nas nie dochodzi. (Nie podzielam tu przekonania Brücknera, który sądzi, że cały ten romans z Eleonorą in Croes Dyvarne został przez Paskę wyssany z palca. Dunka mogła nosić inne nazwisko, ale Pasek choć często przeinacza fakty, to jednak niczego całkiem nie zmyśla). Nawet ożenek z o wiele starszą od niego kobietą nie stanie się dlań przyczyną rozterki wewnętrznej. Wszak sam wyznaje w pamiętnikach, że gdyby tylko miał dzieci, byłby zadowolony z tego małżeństwa. Jednego mu tylko nie dostawało: potomstwa, upragnionego synaczka. Zdrowy to u niego instynkt naturalny, ta tęsknota za dzieckiem, jak zdrową jest u niego silna reakcja przeciwko rozluźnieniu obyczajów, przeciwko deptaniu świętości związku małżeńskiego. Ale ta właściwa pisarzowi surowość obyczajów przechodzi niekiedy u niego w okrucieństwo i zapamiętałość nie znające już miary. Pewna dzikość jego natury i na tym terenie charakterystycznie się zarysowuje, jak świadczy jego reakcja na romansową przygodę Mazepy.

Tak wyglądałaby sylwetka moralna pamiętnikarza, na tle której łatwiej przyjdzie nam określić jego niezmiennie znamiennej formę religijności. Bo nie podobna Paskę mimo rążących wewnętrznych sprzeczności uważać za Tartuffa, obłudnie posługującego się religijną frazeologią. Nie, on jest z pewnością bardzo szczery. Jego zapal krzyżowca był na pewno nie udany, jego przeświadczenie o prawdziwości wiary katolickiej brzmi bezsprzecznie prawdziwym tonem. Tylko, przypatrzysz się bliżej, możemy stwierdzić, że katolicyzm został tutaj przezeń w nader znamienny sposób przestylizowany, że został urobiony na ciasną modłę pojęć, które często spotykamy u ludzi typu Jana Chryzostoma, ludzi typu patriarchalnego.

Nieraz już używałem w stosunku do tej postawy słowa: „gwarancjonizm“ i dzisiaj raz jeszcze przyjdzie mi je powtórzyć. Tak więc religia służy tu w pierwszym rzędzie do tego, aby dać jednostce zabezpieczenie przed różnymi ziemskimi przykrościami, dolegliwościami i niebezpieczeństwami. Nie ma oczywiście w tym jeszcze nic złego, kiedy pisarz zwraca się do Boga o błogosławieństwo w sprawach doczesnych, co zresztą nie on jeden czyni. Kiedy Czarniecczyki wchodzą do Danii, aby, mówiąc słowami hymnu narodowego „dla ojczyzny ratowania

puścić się przez morze“, wówczas przekraczają granicę ze śpiewem „o Gloriosa Domina“, a „każdy — opowiada pamiętnikarz — według swej intencji poślubił wota“. Przed walką zaś prosi Pasek księdza o osobliwe błogosławieństwo i idzie w bój na ochotnika pewny, że „bez woli Bożej włos mu z głowy nie spadnie“. (Dalekie echo tego stanowiska spotykamy w sienkiewiczowskim „Quo vadis“, kiedy to apostoł zapewnia Winicjusza, że jego najdroższej istocie, umiłowanej Ligii nic się złego nie stanie, choćby jej nawet miało zagrażać największe niebezpieczeństwo). Ale postawa ta zaczyna być już niepokojąca, kiedy religia zostaje redukowana przede wszystkim do tej zabezpieczającej funkcji, kiedy petent domaga się, aby Opatrzność sekundowała zawsze jego sprawę, aby już tu na ziemi ferowała swoje wyroki. A takie właśnie było przeważające ujęcie staropolskiej religijności. Kto jest niewinny, temu Bóg błogosławi i odwrotnie winnego karze — już tu na ziemi. Zasada ta odnosi się zarówno do narodów jak i do poszczególnych jednostek. Znamienne występuje ona w pojęciu staropolskiego pojedynku, tak jak on się nam zarysowuje na kartkach nie tylko Paska ale w ogóle naszego XVII-wiecznego pamiętnikarstwa. „Przestrzegam i napominam — daje Jan Chryzostom mentorską przestrożę sukcesorowi swojej książki — aby nigdy okazji nie dawał i pysznym sercem nie chodził na pojedynek, bo niech wie o tym, że go się lada kto nabije. A gdy zaś z pokorą swojej upominać się będzie krzywdy i honoru, wzywając na pomoc Boga, zawsze wygra“. Jakże charakterystyczne jest to wciąganie Boga do swych osobistych sprzeczek i to jeszcze w roli mściciela! Po szczęśliwym zakończeniu ryzykownego pojedynku, w którym Paskowi przyszło się ucierać z trzema przeciwnikami, wyznaje autor, że go „Pan Bóg w ten dzień w oczywistej swojej miał protekcji“ i że „nie z żadnego to się stało męstwa, ale tylko z tego, że Bóg na niewinność moją respektował“.

III.

Charakterystyczny jest ten już starotestamentowy posmak owej religijności, który przecież nie obcy był i średniowieczu. Wzlotów do Boga gorętszych, bardziej bezinteresownych nigdzie tu nie spotykamy — problemy zaświatowe wyczerpują się dla

Paska niemal że wyłącznie w kategoriach kary i nagrody — przy czym, rzecz charakterystyczna, ziemskie kary i nagrody wybijają się tutaj na plan pierwszy. Ziemskie też wartości wysuwają się na czoło. Idealem Paska, zaściankowego chudo-pachołka, jest już to bogato się ożenić, już to wywalczyć sobie szablą kawałek „tłustego chleba“ i gospodarować na własnym folwarku, słowem stać się zasobnym ziemianinem.

Ale mimo tej jego przyziemności nie mamy powodu wątpić w to, że swój mały świat, w którym wyrósł, kochał naprawdę szczerze. Nie tylko swoją rodzinę, ale także i rodzinną prowincję. Do swego Mazowsza jest tak przywiązany, że o jego honor gotów się nawet w przesadnej drażliwości pobić ze znajomymi, bo Pasek to furia i impetyk. Dla obcych nacji czuje niechęć i pogardę a nawet innoplemieńców na terenie Rzpltej — choćby nawet chodziło o takich jak Litwini pobratymców — traktuje mocno uszczypliwie, z nieukrywaną antypatią.

Charakterystyczny to partykularyzm, który zacieśnia swe ludzkie uczucia do kręgu swoich najbliższych, do swego zawodowego klanu, natomiast wyraźnie jest uniewrażliwiony w stosunku do reszty ludzi, znajdujących się poza jego obrębem. Na tym polu można spotkać u Paska niepokojącą regresję. Jako młody żołnierz nie pozwolił na niszczenie chłopów duńskich zbyt wysokimi opłatami, występując energicznie w ich obronie przeciw podwyżce danin: „Albo się tem jako na przyszły miesiąc kontentujcie, to jest po 20 talarów, albo mię stąd sprowadźcie, bo ja się tego nie podejmuję być mordercą nad ludźmi, którzy są foederati a nie nieprzyjaciele nasi“. Ten sam człowiek później będzie z polskich mieszczan darł łyka aż miło, a nawet ich obuszkował, a względem swoich własnych poddanych dopuści się — jak to odkryły sądowe akta — czynów już wręcz okrutnych.

Dopełniając zarysowanego obrazu tej formy religijności, należałoby jeszcze podnieść to uderzające górowanie przykazania kościelnych nad przykazaniami prawa natury, rys dla starotestamentowego faryzaizmu niezmiernie symptomatyczny. Pasek zachowuje posty nie tylko ściśle, ale nawet już skrupulatnie, skoro tych węgorzów, „które wespół ze słoniną w korycie słońały“, nie chciał jeść, a nawet w ciężkiej chorobie zachowywał

rygorystycznie post związany z wigilią święta Najświętszej Panny. To nie przeszkadza jednak wcale, zarówno jego brutalnemu zawadiactwu, jak też i temu, że tak często upijał się jak bela. Widzimy wprawdzie, że piechotą odbywa pielgrzymkę do Częstochowy, ale nie oglądamy jakiegos moralnie dodatniego przeobrażenia w związku z tymi praktykami.

IV.

Jeśli zestawimy wspomniane znamiona postawy duchowej Paska z tymi relacjami, które nam przedstawiają religijność naszego ludu, zwłaszcza w bardziej odległych, ubogich, na ubo-
czu od wielkich szlaków komunikacyjnych znajdujących się wioskach, gdzie panuje jeszcze prymitywny, archaiczny styl życia, jeśli skonfrontujemy ją zwłaszcza z tym nastawieniem, jakie zaobserwować można np. na Podhalu, to ze zdumieniem przekonamy się, jak niewiele się pod tym względem na przestrzeni wieków zmieniło. Odrzućmy z opisu Paska różne barokowe ornamenty, dalej te wszystkie specyficzne szczegóły, które są związane z jego szlachecką „fantazją“, a zatrzymajmy się tylko na samym rdzeniu jego moralno-religijnego stanowiska, a będziemy musieli stwierdzić, że spotykamy się tu z pewną prastarą postawą, której cechy na przestrzeni dziejów jaskrawo się uwydatniły w bardzo różnorodnych zbiorowiskach: tak w patriarchalnym starotestamentowym żydostwie, reprezentującym przecież zasadniczo pastersko-rustykalny styl życia, jak i w na wskroś patriarchalnym średniowieczu, żeby tylko wymienić najbardziej znane tego typu ukształtowanie.

I jeśli w Polsce XVII-wiecznej znamienne średniowieczne rysy wystąpiły tak jaskrawo, że spotkać się można ze zdaniem poważnych historyków kultury (Chlebowski!), którzy mówią o przedłużeniu, względnie o renowacji średniowiecza w tym czasie, to przyczyna tego stanu rzeczy — naszym zdaniem — tkwiła w tym, że właściwy średniowieczu rolniczy styl życia zakonserwował się u nas, w związku z podbojami polskiego pługą, w sposób gdzie indziej w tej mierze nie spotykany. I znowu, jeśli odnaleźć ten typ życia możemy w Polsce w całej okazałości jeszcze z końcem 19 i początkiem 20 stulecia, to powodów tego zjawiska szukać musimy w przeważająco rolniczym charakterze Polski, wyróżniającym ją niemalże

spośród ogółu krajów europejskich (wyjawszy oczywiście Europę południowo-zachodnią).

Jeśli bliżej zanalizujemy przedstawione cechy charakteryzowanej postawy, to zobaczymy, że występujące tam różnorodne elementy nie są wcale przypadkowo zgrupowane, ale że przeciwnie mamy tu do czynienia z pewnym organicznie występującym zespołem dyspozycji, powstałych na tle ustalonego charakteru narodowego i cywilizacyjnego — w danym wypadku patriarchalnego — ustroju. Pominąć tu musimy trudną kwestię, w jakiej mierze tendencje charakteru narodowego mają w tym typie życia udział. Nie jest jednak ona do naszego tematu istotna, tendencje te bowiem dotyczą bardziej sposobu reagowania, niż wewnętrznej treści naszych reakcji. Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że sarmatyzm Paska, acz niepozbawiony narodowych znamion, jest w pierwszym rzędzie zjawiskiem ogólnocywilizacyjnym, którego zasadnicze kontury możemy zaobserwować — jak to już powiedziano — nie tylko w Rzplitej, nie tylko u szlachty, i nie tylko w 17 wieku.

Łatwo zauważyć, że takie zjawiska jak brak humanitarnego i uniwersalistycznego zmysłu, przy równoczesnym przywiązaniu do swojszczyzny, surowa obyczajowa dyscyplina połączona jednak nieraz z pewną dzikością — owo odwoływanie się do siły fizycznej jako do argumentu przy równoczesnym zaniedbaniu intelektualnej uprawy, dążność do wyładowania nadmiaru energii fizycznej, i stąd silne rozwinięcie instynktu walki, mocne tendencje gatunkowe przy braku wydatniejszej kultury personalistycznej i słabo rozwiniętym indywidualizmie — to są wszystko właściwości zrodzone na tle życia zasadniczo jeszcze bardzo prymitywnego i nieskomplikowanego, w którym biologiczne dążności, walki o byt silnie się uwydatniają. Jest rzeczą zrozumiałą, że życie to ubogie, w twardych pędzone warunkach, rozwija instynkt posiadania, dążenie do uzyskania własności, która by zabezpieczyła jednostkę i jej rodzinę.

Ale ta dążność do posiadania w autarkicznym ustroju, normalnie rzecz biorąc, nie wykazuje skłonności do luksusu, czy też do kumulowania w nieograniczonej mierze bogactw. W patriarchalnym typie życia idzie raczej o posiadanie dóbr, które by wchodziły w skład dziedzicznej ojcowizny i ją powiększały, które by dodawały większego splendoru rodowi czy też rodzinie. Inaczej mówiąc dobra te noszą z jednej strony charak-

ter pamiątkowy (w sensie tradycyjnej spuścizny), z drugiej reprezentacyjny. Im cięższe, im trudniejsze są okoliczności ludzkiej egzystencji, tym większe znaczenie posiada chudoba, tym zaciętszy toczy się bój o każdą skibę, o każdą miedzę. Zależność człowieka od przyrody przyczynia się tutaj w niemalym stopniu do nadania religijności gwarancjonistycznego charakteru. Opatrzność, która reguluje bieg rzeczy, może przecież swą interwencją, prawa natury obrócić na korzyść człowieka, wynagradzając mu w ten sposób jego ufność. Ponieważ innej możliwości ratunku tu nie widać — przy słabym rozwoju techniki problem opanowania natury wydaje się przerastać siły człowieka — więc pozostaje tylko ten jeden środek.

Ewangeliczna zasada: „Szukajcie tedy Królestwa Bożego i sprawiedliwości jego“ bywa często w tym rodzaju życia parodiowana w tym sensie, że szuka się tu Królestwa Bożego w pierwszym rzędzie w tym celu, aby to „wszystko inne“ (a więc rzecz mniej istotna i w porównaniu do szukania Królestwa Bożego błaha) zostało jednak jak najhojniej przydane. A że na Boga w tym interesownym układzie trzeba jakoś umieć oddziaływać, stąd powstaje skłonność do dominowania obrzędowej religijności, nawiązującej do pradawnej, magicznej postawy człowieka pierwotnego, który wierzy, że pewnymi obrzędami może Boga związać i wprząc w służbę swoich własnych zadań i celów. Oto geneza formalizmu religijnego, który religii bynajmniej nie przeczy, ale ją całkowicie usiłuje podporządkować ludzkim zadaniom — tendencja nieunikniona wobec faktu, że wartości doczesne są w tym systemie pojęć nie tylko ważne, ale nawet w pewnym sensie przyznaje się im prymat.

A jeśli te wartości czysto naturalne zostaną osiągnięte, jeśli pewne przyjęte przez gromadę normy społecznej etyki zostaną wypełnione, wówczas jednostce tego typu zagraża samozadowolenie, usprawiedliwienie we własnych oczach, zadowolenie z własnej dobroci. Mąż „prawy“ jest tu prawy przecież nie tylko w opinii swoich sąsiadów ale i, co stokroć jeszcze niebezpieczniejsze — w opinii własnej. Ton całkowitej aprobaty własnego życia jakżeż charakterystycznie rozbrzmiewa w „Pamiętnikach“ Paska! Ponieważ wymagania etyczne są tu dość ograniczone, skala zaś porównawcza przy daleko posuniętym izolacjonizmie bardzo szczupła, świadomość zaś moral-

na słabo rozwinięta, więc nic dziwnego, że pokusa taka jest tu bardzo aktualna.

Przebywamy więc tutaj, by zreasumować nasze spostrzeżenia o tym typie życia, w klimacie, w którym religijność jeszcze istnieje, ale została wypaczona na skutek wygórowania utylitarnych, ziemskich celów nad niebieskimi, w którym moralność wprowadzie jeszcze opiera się na prawie natury, a nawet mniej lub więcej wywodzi się z chrześcijaństwa, ale w bardzo doniosłym punkcie, na terenie przykazania miłości bliźniego została zwięziona, i sprowadzona do starotestamentowej zasady: „oko za oko, ząb za ząb“.

V.

Nie potrzebuję chyba powtarzać, że przedstawiłem tutaj stanowisko krańcowe, pokazując do jakiego stopnia może dojść wynaturzenie religijności i moralności w tym systemie, który przecież ze względu na związek z przyrodą, na zdrowy, naturalny tryb życia, stwarza na ogół korzystne warunki dla moralnego rozwoju społeczności. Nie zapominajmy jednak, że faryzazm wyrósł na podłożu właśnie tego rodzaju mentalności, że na takim właśnie gruncie rodziły się wyrodnienia faszyzmu. Boć przecież takie hasła jak rasizm, jak przekonanie o posłannictwie szczególnym własnego narodu, powołanego rzekomo do panowania nad innymi, dalej posługiwanie się religią jako narzędziem do kultywowania wartości doczesnych, głoszenie prawa do bezwzględnej, eksterminacyjnej walki z przeciwnikiem — to były doprowadzone do skrajnego wyrazu tendencje, tkwiące w zarodku w opisywanym przez nas patriarchalnym typie życia, choć równocześnie przeprowadzano przecież obronę wartości naturalnych, rzucano program: „pro aris et focis“, i głoszono konieczność tężyzny obyczajowej — wszystko przecież idee najsilniej związane z etyką i chrześcijaństwem...

Naturalnie, w praktyce codziennego życia nie spotykamy często tak jaskrawych objawów zwyrodniałego patriarchalizmu, gdyż zbyt silne u nas były podźwiewki chrześcijaństwa. Mówimy tu raczej o możliwych, skrajnych wynaturzeniach, które wówczas z całą siłą się ujawniają, gdy zanika wpływ chrześcijaństwa a do głosu dochodzi naturalizm, równoznaczny faktycznie z odżyciem pogaństwa.

Nic znamiennejszego nad to, że nawet pojawiły się próby — hitleryzm tutaj, a w części i faszyzm są charakterystycznym przykładem — zmierzając do renesansu patriarchalizmu na oderwanej już od chrześcijaństwa platformie. Tym pilniejszą więc okazuje się potrzeba nawiązania do poczynąń średniowiecza: rekonstruowanie prawdziwie katolickiego, wyciągającego odważnie i bezkompromisowo z nauki Kościoła wszystkie konsekwencje patriarchalizmu, w przystosowanej do czasów obecnych formie.

Józef Marian Świącicki

Przegląd piśmiennictwa

Recenzje książek

Le P. Alexis Hanrion S. J.: *Journal spirituel*. Introd. du P. Paul Donceur S. J. Toulouse, Rue Montplaisir. 9. Str. 888.

Rzecz już dawniej wydana, ale że dziś rozchodzi się w nowych tyśiącach egzemplarzy, warto o niej poinformować czytelników, do tego rodzaju literatury duchowo przygotowanych. Są to zapiski duchownie młodego w r. 1920 zmarłego francuskiego jezuitę. Pisane jedynie dla własnej duszy — to, co wydano, czystym przypadkiem, czy może zrzadzeniem Bożym, uszło żadanego przez autora, spalenia — mają te notatki absolutną świeżość światła, wzruszeń, wyznań, postanowień, modlitw czerpanych wprost z głębokiego obcowania z Bogiem. Dużo się można nauczyć z tego pamiętnika wewnętrznych przeżyć człowieka bardzo inteligentnego i subtelного, a wziętującego ogromnie wysoko. Zwłaszcza dusze wewnętrznie uciśnione własnymi niedostatkami, znajdują tu wiele cennych wskazówek. Z tych, co książkę tę sumiennie przejrza, nikt się tym nie zadziwi, że starania o beatyfikację autora już rozpoczęto. Wstęp pióra znanego O. Donceur bardzo dobry. Szkoda tylko, że, licząc na wydaną poprzednio broszurę: „*Le bon plaisir de Dieu dans une âme*“ nie dołączono do zapisków choć krótkiego życiorysu świętobliwego kapłana.

X. J. R.

Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, des domm F. Cabrol et H. Leclercq. Fasc. 168 — 171. Scorpion — Te Deum. koll. 1025 — 2030. 1950 — 51. Paris. Letouzey.

Wspaniały ten słownik, dochodzący obecnie od końca 15-go tomu, choć wydawany pod kierownictwem znanego Prof. Marrou, stoi rzec można, pracą jednego tylko człowieka. Wśród mnóstwa artykułów, wypełniających cztery zeszyty, jakie w tej chwili mamy pod ręką, tylko siedem, i to, z jednym wyjątkiem, mało ważnych, nie wyszło spod pióra Ojca Leclercq. Podziwiać trzeba nie tylko niezmordowaną jego pracowitość, ale zdumiewającą uczoność, która po całym rozległym polu archeologicznych i liturgicznych studiów obraca się z zupełną swobodą i w sposób wzorowo gruntowny. Artykuły są w ogóle tak interesujące i pouczające, że miałoby się ochotę, nie wybierać, wedle doraźnej potrzeby, te lub owe, ale czytać jeden za drugim, jak rozdziały jednej książki. Chcąc wymienić tylko głównejsze i szerzej traktowane przedmioty, trzeba by podać cały szereg tytułów. Ograniczymy się jednak do kilku tylko szczególnie ciekawych lub naukowo doniosłych. Artykuł „*Scribe*“ rzuca światło, po części zabawne, na średniowieczną instytucję przepisywaczy zakonnych. Pod tytułem „*Sculpture*“ dowiadujemy się bardzo pouczających rzeczy o rozwoju i typach rzeźby chrześcijańskiej w różnych krajach. Nadzwyczaj ciekawe wiadomości pt. „*Serfs, Servage*“ za-

wiera artykuł o pańszczyźnie we wczesnym średniowieczu, głównie w dobrach duchownych. Interesująca jest analiza legendy o tzw. Siedmiu braciach śpiących w Efezie „Sept dormants“. Bardzo gruntowne studium poświęcone jest starej Smyrnie, świętych Ignacego Męcz. i Polikarpa. Dużo ciekawych rzeczy dowiadujemy się o dawnych anachoretach, stylitach. Wreszcie, uczony i trafnie ujęty artykuł omawia i piękne i przesadne strony umiłowanego w dawnym Kościele, symbolizmu. A wszystkie te i przeróżne inne artykuły podają obszerne wykazy literatury danych przedmiotów oraz całe mnóstwo ilustracji. Uczonej tej i z technicznej strony, wybornie wydawanej publikacji, nie można dość gorąco zalecić. Biblioteki klasztorne i seminaryjne będą w niej miały prawdziwy skarb.

X. J. R.

Lettres spirituelles du P. Jean-Joseph Surin. S. J. Édition critique par L. Michel et F. Cavallera. Toulouse. Rue Montplaisir 9. Dwa tomy, str. XLV i 335. XVI i 449.

Znany kwartalnik, wydawany przez Jezuitów francuskich w Tuluzie, pt. *Revue d'Ascétique et de Mystique*, zaczął od pewnego czasu publikować „Bibliotekę“ dawniejszych, wydanych czy nie wydanych dzieł, do dziedziny swych badań należących. Dwa tomy listów O. Surin'a, które mamy przed sobą stanowią pierwsze dwa zeszyty owej „Biblioteki“. Wzorowa sumienność i zdumiewająca pracowitość, włożona w to krytyczne wydanie, osobiście przez znanego Ojca Ferdynanda Cavallera, zasługuje na największą pochwałę. Ma się wrażenie, że z tej trudnej roboty nie podobna było lepiej się wywiązać. Co się zaś tyczy samej rzeczy, trzeba do niej zastosować pierwsze słowa przedmowy inauguracyjnej wspomnianej „Biblioteki“, że wydawcom nie tyle chodziło o zasilenie pobożności lekturą *ex professo* budującą, ile o dostarczenie autentycznych tekstów, mogących służyć do naukowego badania i dyskusji. Tę rolę spełniają w najszerzej mierze, i pod tym kątem widzenia oceniane być winny, zawarte w omawianych, dwóch tomach listy i dołączone do nich biograficzne zapiski. O. Surin był i dla swoich współczesnych zagadką. Czy pewne niedomaganie umysłowe, czy choroba, czy rzeczywista wysoka duchowość, zmieszana z pewną dozą złudzeń i nieświadomionej megalomanii, czy niezaprzeczona i wysokiej klasy świętość — to były pytania, które zadawali sobie i jego towarzysze zakonnici i inni, którzy mieli sposobność z nim się stykać. Chyba znaczna większość współczesnych była mu przeciwna: szły ciągle do Generała zakonu O. Mucjusza Vilelleschi skargi na O. Surin'a i nieprzychylnie o nim informacje — ale była pewna ilość takich, niestety wpływowych, którzy nie tylko mu wierzyli, ale patrzeli w niego jak w słońce. Właściwa ocena tego człowieka i jego pism duchownych wymagałaby całego, bardzo mozolnego studium. I za nim i przeciw niemu można by przytoczyć racje bardzo a bardzo poważne. Zdaje się nam, że bez wielkiej pomyłki, można by o O. Surin i jego dziele powiedzieć co następuje. Czasy, w których zaczął się i rozwijało jego zakonne życie, nacechowane były tym, co trafnie nazwał Brémond *l'invasion mystique*. Pod wpływem Kardynała Bérulle i sprowadzonych przez niego do Francji Karmelitanek, oraz dzięki prądom idącym z Hiszpanii, głównie przez ucznia O. Baltazara Alvarez'a Ojca Ludwika da Ponte, pojawiła się we Francji i w pewnych zakonnych rodzinach i u osób świeckich, wyraźna skłonność do nadzwyczajnych dróg duchownego życia. U niektórych, jak u głośnego jezuitę Ojca Lallemant był ten kierunek zupełnie wolny od niebezpiecznych zboczeń. U innych, wnet wyszły na jaw w tej, jak ją nazywano *spiritualité nouvelle*, jawne tendencje do tego kwiatyżmu czyli biernego poddawania się Bożym działaniom, który nieco później propagowała Pani Guyon i pod jej wpływem głośny Fénelon. Młodziutki, dwunastoletni uczeń kolegium jezuickiego w Bordeaux, późniejszy O. Su-

rin, dostał się pod wpływ przybyłej z Hiszpanii Karmelitanki M. Izabeli od Aniołów która stykała się była niegdyś osobiście z wielką świętą Teresą. Nastawienie mistyczne, które otrzymał pod jej kierunkiem, soteęowało się jeszcze, kiedy jako młody zakonnik, odprowiał pod Ojcem Lalkemant, praktykowaną w Tow. Jez. tzw. trzecią probację. Jak świadczą listy duchowne wnet potem pisane, spod tego doświadczonego mistrza, wyniósł wprawdzie zdrowe zasady ascetyczne, ale już nacechowane pewną przesadą. Owa przesada, zawsze szukająca pewnych nadzwyczajności w duchowym życiu spotęgowała się bardzo przez udział, i to wybitny udział, jaki przypadł Ojcu Surin'owi mimo jego młodego wieku, w głośnej a smutnej sprawie rzekomo opętanych Urszulanek z Loudun. Po długich wysiłkach modlitwy i umartwienia stan chorych uległ poprawie, ale dla skuteczniejszego ich uwolnienia, ofiarował się O. Surin udrękę ich przyjąć na siebie. I w rzeczy samej — czy to były objawy nadprzyrodzone, czy psychopatyczne — znosił dolegliwości wewnętrzne, tak gwałtowne, że w przystępie nieznosnego cierpienia rzucił się z wysokiego okna na skałę. Wyszedłszy z tej przygody żywym, ale z nogą złamaną w biodrze przetrwał 18 lat w tej ciężkiej próbie, nie mogąc nic pisać ani robić, prócz kazań, które od czasu do czasu miewał jakby ukradkiem. Wróciwszy wreszcie do zdrowia, rozpoczął znów, prócz szerokiej korespondencji i kaznodziejskiej pracy, pisanie dziełek pobożnych, w których także opowiada wewnętrzne swoje przejścia, rzekomo czy rzeczywiście doznawane od złych duchów, oraz mistyczne łaski, które od czasu do czasu, zwłaszcza pod koniec owej próby, miały dostawać mu się w udziale. Zeszedł z tego świata w roku 1665 w wieku lat 65, od pewnej liczby swych zwolenników, uważany za świętego. Czy ta opinia była uzasadniona, nie łatwo dzisiaj zdać sobie sprawę. Prawdopodobnie była to dusza gorąca i ofiarna, ale chorobliwe, w ówczesnej atmosferze pobożnej Francji, łatwo zrozumiałe, pragnienie doświadczaćnych kontaktów z zaświatem, doprowadziło ją do niejednego teoretycznego i praktycznego zboczenia. Gdyby listy i dziełka Ojca Surin miały oddać duszom rzetelne usługi, trzeba by, po przeprowadzeniu krytyki, nie tylko tekstualnej ale rzeczowej wybrać z nich i wydać to tylko, co z autentyczną mistyką katolicką jest w zupełnej harmonii.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Stanisław Zieliński: Ostatnie ognie. Powieść. Część pierwsza. Okładkę proj. Marek Rudnicki. „Czytelnik“, 1951 r. Str. 308.

Dwa tomy opowiadań Stanisława Zielińskiego, które ukazały się przed mniej więcej półtora rokiem (por. „Przegląd Powszechny“ za listopad 1950 r.), zaliczono do najciekawszych po wojnie debiutów prozatorskich. Toteż duże zainteresowanie u każdego, kogo interesuje rozwój naszej prozy, kogo cieszy pojawienie się każdego nowego, tegiego pióra, wzbudzić musi następna, trzecia już książka tego pisarza, której pierwszy tom właśnie teraz się ukazał. Istnieje wprawdzie przy ocenie tej książki poważna trudność, polegająca na tym, że zbyt wcześnie jest może jeszcze na osądzanie całości dzieła, którego koncepcję tom pierwszy dopiero zarysowuje. Stanowi on jednak już pewną, w sobie zamkniętą całość, wydaną odrębnie i wymagającą odrębnej oceny. Sąd ten więc wydajemy w nadziei, że może on być pomocny autorowi przy ewentualnej pracy nad dalszym ciągiem utworu oraz w świadomości, że niektóre punkty tego sądu mogą ulec zmianie po zapoznaniu się z całością zamierzonego dzieła.

„Ostatnie ognie“ są pierwszym krokiem autora ku tematyce współczesnej (wyróżniono je nawet w konkursie na powieść współczesną). Jest to fakt godny zanotowania, jako iż dotychczasowa twórczość Zielińskiego związana była niemal nierozdzielnie z tematyką wojenną, i to nawet ograniczoną do kręgu przygód jeńca wojennego w niemieckim oflagu. Jest to jednak krok wciąż jeszcze nieśmiały: choć kompozycyjne

klamry, spinające akcję, należą do wydarzeń dnia dzisiejszego (proces Szulawki-Dahomejskiego), to jednak sama akcja, właściwy wątek fabularny odnosi się do pierwszych dni powojennych (a wciąż właściwie jeszcze półwojennych) w Niemczech, do „ostatnich ogní“ drugiej wojny światowej. Pozostał również dawny krąg postaci Zielińskiego — oficerowie „gefangeni“, których sześć lat siedzenia za drutami obozu nabawiło wielu śmieszności i kompleksów. Obok nich jednak występuje w powieści szeroko rozbudowany nurt polityczny. Oba te nurty krzyżują się w wielu momentach powieściowej akcji, wpływają na siebie i modelują się wzajemnie.

W. R.

Leon Gomolicki: *Mickiewicz wśród Rosjan*. Książka i Wiedza. Warszawa 1950, str. 162.

Bogata biografia Mickiewicza, z tradycyjnym podziałem na okresy związane z pobytom poety na poszczególnych terytoriach, daje impuls do nowych badań źródłowych i różnych komentarzy. Wymowną tego ilustracją będą dwa poniższe głosy krytyków literatury, dotyczące pobytu Mickiewicza w Rosji. Pisał Chmielowski: „jak wśród zabaw i zajęć niby urzędowych ubiegały tygodnie i miesiące mało zostawiając czasu na działalność literacką“¹⁾. A inaczej Boy-Zeleński: „Wycieczka na Krym daje jako plon wspaniały „Sonety Krymskie“. Moskwa i Petersburg dają Mickiewiczowi przyjaźń Puszkina, przyjaźń najszlachetniejszej, rewolucyjnej młodzieży rosyjskiej. Tu Mickiewicz zyskuje poczucie swojej siły, samowiedzę geniuszu“²⁾.

Długo utrzymywał się pogląd o salonowym, mało twórczym stylu życia Mickiewicza, w okresie pobytu w Rosji. Twórca „Konrada Wallenroda“ był jednak nie tylko au courant obozów i ugrupowań literackich, koterii salonowych, stosunków towarzyskich arystokracji rosyjskiej, ale też nie pozostał biernym tylko obserwatorem, stojącym gdzieś na uboczu myśli krytycznej, rodzącej się wśród ówczesnej elity kulturalnej Rosji Mikołajewskiej.

Na wzajemne korelacje literackie (np. wpływ poematu Rylejewa „Wojnarowski“ na Mickiewiczowskiego „Konrada Wallenroda“), oddziaływania ideowe poety polskiego i pisarzy rosyjskich zwrócił uwagę Leon Gomolicki już w swej pierwszej książce³⁾, zawierającej materiały źródłowe, wyjęte z monografii o Mickiewiczu, z jego pamiętników i korespondencji. Uzupełnieniem tej książki stał się obecny zbiór essayów, pisanych gładko, z zacięciem historycznym. Ich układ tematyczny zgodny jest z chronologią wydarzeń w rosyjskim okresie życia poety.

Zasługą Gomolickiego jest umiejętne naszkicowanie tła społecznego i politycznego, pozwalające z różnych stron spojrzeć za kulisy carskiej maszyny państwowej. Sumiennie nagromadził autor wiadomości życia i działalności artystycznej, politycznej rosyjskich przyjaciół Mickiewicza. Postacie znane prawie tylko z nazwiska, stają się dzięki tej pracy bliższe i bardziej zrozumiałe (np. Boratyński, Bestużew, Żukowski, Kozłow, Knechebecker). Zdarza się jednak, że bogactwo materiału biograficznego poetów rosyjskich przysłania ich związki z Mickiewiczem, co nie bardzo jest zgodne z założeniem autora książki, której tytuł brzmi: „Mickiewicz wśród Rosjan“.

Na ogół jednak udało się Gomolickiemu wskazać na twórcze kształtowanie osobowości Mickiewicza tak w dziedzinie nowych pojęć estetycznych, jak i w zakresie życia politycznego.

1) Piotr Chmielowski: Adam Mickiewicz. Zarys biograficzno-literacki. 1898

2) T. Boy-Zeleński: O Mickiewiczu.

3) Leon Gomolicki: Dziennik pobytu Adama Mickiewicza w Rosji. Instytut Badań Literackich; Książka i Wiedza 1949.

Tę atmosferę wzajemnego zrozumienia i przyjaźni uchwycił dobrze Puszkin w słowach:

„Często
Mówił o przyszłych czasach, gdy narody
Zapomną waśni — i w rodzinę wielką
Połączą się. Słuchaliśmy poety
Z zapartym tchem...”⁴⁾.

Marek Krupiński

Bruno Frank: *Cervantes. Książka i Wiedza. Warszawa 1950.*
Str. 275. Tłum. Wandy Kragen.

Jak zapowiada sam tytuł książki, jej treść stanowić powinno życie i działalność hiszpańskiego pisarza. Skupienia głównej uwagi na bohaterze książki, tym bardziej spodziewać się należało, że Miquel de Cervantes, to postać zarazem tragiczna, i twórczy fenomen, a jego życie niezwykle, pełne udręki, niemal zupełnie pozbawione jasnych chwil. Tymczasem stało się całkiem inaczej. Bruno Frank daje niepełny obraz życia Cervantesa (nie uwzględnione są dostatecznie jego młodzieńcze lata), stwarzając nie powieść biograficzną, ale obraz Hiszpanii Filipa II. Mało też uwagi poświęca autor największemu dziełu swego bohatera — „Don Kichotowi”, degradując niemal historię o błędnym rycerzu i jego giermku do roli marginaliów. Rzadko tylko podkreśla autor znaczenie „Don Kichota” w życiu Cervantesa. Jak to czyni pisząc o rozpoczęciu dzieła: „Źródło trysnęło i płynęło obficie. Dokoła piszącego szumiał nurt prawdy i widziadła. Na wszystko co widział i słyszał w ciągu trzydziestoletniej wędrówki przyszła obecnie pora”.

W miarę czytania kart książki odczuwa się coraz bardziej zanikanie właściwego tematu. Na plan pierwszy za to wysuwają się inne historyczne postacie. Więc ponury władca Hiszpanii Filip II, „w którym mistyczne tęsknoty i ekonomia sprzęgły się osobliwie”. Nie przypadkowa jest sugestywna scena sprowadzenia zwłok poprzedników króla do Eskurialu, zimnego zamku. Pod ręką Filipa, dążącego do bezwzględności, wszystko powoli zatłacza swój oddech życia.

Nagromadzone obrazy epoki, nota bene skreślone plastycznie, stanowią nie samo tło i podbudowę pod losy Cervantesa, ale właśnie całą treść i wartość książki.

Czytelnik poznaje hiszpańskie sądownictwo, stosunki więzienne, teatr, literaturę i życie gospodarcze chylące się ku upadkowi.

Książka wybiega nawet akcją poza granice Hiszpanii, ukazując korsarskie państwo w Algierze, z którym wiąże się cały okres życia Cervantesa.

Marek Krupiński

Jonathan Swift: *Podróże Guliwera w różne kraje dalekie*. Przekład osiemnastowiecznego Anonima do druku przygotował i wstępem poprzedził Jan Kott. Książka i Wiedza 1949. Ilustracje J. Grandville'a. Str. XVII + 457 + 7 nlb.

Z uznaniem powitać należy pełne polskie wydanie „Podróży Guliwera” Jonathana Swifta, książki, od lat u nas wydawanej tylko w formie okrojonej, w przeróbkach dla dzieci. Przyczyni się ona bez wątpienia do głębszej znajomości w Polsce angielskiego piśmiennictwa osiemnastowiecznego.

„Guliwer” uważany jest na ogół za wyraz beznadziejnego pesymizmu, ponieważ — godzą się na to krytycy — autor widzi naturę

4) Tłum. Juliana Tuwina.

ludzką z gruntu złą i bezrozumną. Podróżę przeciętnego zjadacza chleba, doktora Guliwera, dają poznać czytelnikowi człowieka z różnych punktów widzenia: z pozycji muchy, gdy ludzie są jak słonie i z pozycji słonia, gdy ludzie są jak muchy: więc z góry i z dołu i wprost. Przytłaczający pesymizm Swifta nie wydaje mi się jednak zupełnie bezwyjściowym, a choć furтка prowadzić będzie w błędne koło, niemniej będzie furtką. Będzie to, co wyda się pozornie paradoksem, wiara w jednostkę przy potępieniu — i to jak najsurowszym — ogółu, zbiorowiska ludzi. Potwierdzają to przygody owego szarego Guliwera, który przecież staje się innym człowiekiem — Swift powiedziałby nie człowiekiem, skoro człowiek ma być symbolem zła i głupoty — gdy wyrwie się z ludzkiego „kontekstu“.

Pamiętając o idealnych koniach (nie ludziach) i zwierzęcych ludziach Jakusach chciałbym też przypomnieć na obronę Swifta, że jeżeli nie doceniał roli prawdziwego chrześcijaństwa — do którego przecież, w imię szczęścia ludzkości, choć nieświadomie, dąży — to ją w każdym razie dostrzega. Świadczyłby o tym chyba fakt pokazania ohydy moralnej holenderskich kupców, co to za każdym wyjazdem do Japonii poddawali się obrzędowi deptania krzyża. Guliwer czyni wszelkie wysiłki, aby tego uniknąć — co mu się zresztą udaje. Guliwer to bohater bynajmniej nie pozytywny, jednakże — i tu otwierają się możliwości dla jednostki ludzkiej — do głębi nie przeżarty cywilizacją i nieprawością, właściwościami człowieka, skoro spod ich wpływu potrafi się w stosunkowo krótkim czasie uwolnić obcując z idealnymi końmi. Oto, co znaczy dla Swifta ów „kontekst“! Bo Guliwer potrafi nie tylko się uwolnić, nie zatrzymując w sobie żadnych ułomności ludzkiej natury, ale przejąć się nowymi, mądrymi i dobrymi — według Swifta — zasadami rozumnych koni, przejąc się na długo, bo pamiętać je będzie jeszcze po powrocie do ludzi. Jest tu chyba w załączku myśl, że człowiek dałby się zmienić, gdyby umiejscowić go wśród cnotliwego patriarchalno-rodzinnego otoczenia. Swift zdawał sobie jednak sprawę, że co może jednostka, to staje się niemożliwe dla milionów, które zawsze będą tym właśnie „kontekstem“ dla wyjątkowej jednostki. To jest właśnie owo błędne koło i stąd tak wielki pesymizm autora „Guliwera“ — jednakże natura ludzka sama w sobie nie jest, nawet według niego, tak do gruntu zła, by nie mogła nigdy ulec naprawie.

Olaierd Porycki

Na temat świeżej polemiki, słów kilka

Z powodu „Dziejów Chrystusa“ Daniel-Ropsa

O życiu Chrystusa pisali różni ludzie w różny sposób, dochodząc, wedle różnych myślowych założeń, do bardzo rozmaitych rezultatów. Ta różnaitość jest rzeczą zupełnie zrozumiałą i nikogo dziwić nie powinna.

Kiedy jednak na ten wielki i nigdy nie wyczerpany temat zaczyna pisać katolik, jest rzeczą jasną, że mamy prawo stawiać mu większe niż innym autorom, wymagania. W tym, co on stworzy mogą nas różne rzeczy interesować: styl, język, erudycja, wyrazistość i barwność obrazowania, umiejętność krytycznego podejścia do rzeczy itd. itd. Ale ponad te wszystkie kwestie, do pełnej oceny dzieła konieczne, obchodzi nas jedno pytanie, któremu żadne inne doniosłością nie dorówna, czy autentycznego Chrystusa pojmuje autor całkiem obiektywnie, czy Go w jakikolwiek sposób nie pomniejsza, czy ustalonych w nieomylnym Kościele, rysów oblicza Jego nie zmienia, czy źródeł, na których historia Jego się opiera, nie lekceważy albo dowolną interpretacją nie osłabia.

Dlatego, w ocenie katolików, to pytanie musi być najważniejszym ze wszystkich, to jest zupełnie jasne: Pan Jezus jest jedyną podstawą naszej wiary i nadziei; On jest najistotniejszą treścią naszego nadprzyrodzonego życia. Kto więc duchowy obraz Zbawiciela, pracą dziewiętnastu wieków, pod kierunkiem Ducha Prawdy wytworzony w czymkolwiek zniekształca, większą lub mniejszą, ale zawsze jakąś szkodę wierze przynosi. A ponieważ i dawne i najświeższe doświadczenia pokazały, że z małych na pozór pomyłek mogą wyrastać duże błędy, jest to ważnym obowiązkiem katolickich myślicieli i uczonych, na drobne nawet odchylenia od prawdy zwracać uwagę i opinię publiczną w tej mierze należycie uświadamiać.

Tę właśnie rolę spełnił co do wydanych niedawno w języku polskim „Dziejów Chrystusa“ Daniel-Ropsa, profesor apologetyki i dogmatyki na wyższym zakonnym studium Ks. Jan Rosiak. Oddawszy najpierw Autorowi wielkie i szczere pochwały za wszystko, co w jego dziele jest cenne i piękne, jak najspokojniej, bez żadnej zgryźliwości czy ironii, zwrócił uwagę, jak zwrócić ją był powinien, na pewne usterki tej ciekawej i z wielu względów wybitnej, książki. We wszystkim, co O. Rosiak na minus Daniel-Ropsa zapisuje, uważny a kompetentny czytelnik znajdzie to właśnie, o czym wspomnieliśmy powyżej: tu i ówdzie jakieś, mimochodem nieraz rzucone, zdanie, już to zmienia znaną nam z nauki objawionej „psychologię“ Chrystusową, już to tchnie pewnym dla Zbawiciela nieuszanowaniem, które szczerego chrześcijanina nie może nie razić, już to podważa z lekka wiarogodność ewangelii, już wreszcie zawiera wyraźne pomyłki w ocenie faktów, z całkowitą pewnością stwierdzonych.

Nie chcąc powtarzać, drobiazgowych niekiedy, lecz, z małymi wyjątkami, zupełnie obiektywnych, zarzutów. Księdza Rosiaka, w szczegóły tutaj nie wchodzimy, ale pod adresem polemisty z pisma „Dziś i Jutro“, głoszącego, że „ktoś kompetentny na te zarzuty bez trudu odpowie“, oświadczamy, że tej odpowiedzi czekać będziemy z upragnieniem.

Dodajemy zaraz, że nie przypisujemy szlachetnemu Autorowi „Dziejów“ najmniejszej nawet dozy złej woli. Chciał jak najlepiej i w oddaniu tła oraz historii a nawet „folkloru“ Palestyny Chrystusowej dał nam rzeczy bardzo wartościowe. Ale trudno: nie był on nigdy z profesji ani egzegetą ani teologiem, a że jeden i drugi teren najeżony jest wielu trudnościami, łatwo bardzo o pomyłkę, na pozór drobną a w gruncie poważną.

Tego rodzaju pomyłek przytoczymy zaraz jeden lub drugi pouczający przykład, najpierw jednak musimy słów kilka powiedzieć o jednym zarzucie, którym przeciw Księdzu Rosiakowi, energicznie szermuje na łamach „Tygodnika Powszechnego“ inny młody polemista, udzielający ex tripode różnych pouczeń całej nauce katolickiej.

W odnośnym artykule, po przytoczeniu zdania Dawsona, że historiografia nie może być służebnicą apologetyki ideologicznej, wytyka autor Ks. Rosiakowi, że „czyni Daniel-Ropsowi zarzuty z tego powodu, że pisze on historię Chry-

stusa metodą historyczną a nie teologiczną". Mimo woli przeciera się oczy przy czytaniu tej krytyki, w której n i c a l e n i c nie ma prawdy! Za długo zajmował się Ks. Rosiak apologetyką, żeby nie wiedzieć, że na dnie tzw. demonstratio christiana, tj. u samego wstępu do przyjęcia za prawdę Chrystusowego objawienia, m u s i leżeć historia i to traktowana, nie inną, tylko historyczną metodą. Bez historycznych dowodów na autentyczność i wiarygodność ewangelii, cała nauka chrześcijańska wisi w powietrzu lub zmienia się w jakieś subiektywne, czy mniemanie czy uczucie, bez żadnego o przedmiotową prawdę oparcia. Temu więc chcieć zaprzeczać znaczyłoby atakować same podstawy chrystianizmu, co od O. Rosiaka jest chyba bardzo dalekie.

A l e jest co innego, co może zechce uznać i energiczny polemista z „Tygodnika Powszechnego“.

Pytam się: czy historycznego dowodu na prawdziwość ewangelii nigdy jeszcze nie przeprowadzono? Czy Kościół Katolicki czeka ciągle aż Daniel-Rops czy inny podobny badacz lub artysta pouczy go, jak trzeba wiarygodność ewangelii pojmować i jak, konsekwentnie, postać Chrystusa sobie przedstawiać?

Odpowiedź na te pytania chyba zbyt czarna. Cały historyczny dowód prawdziwości chrześcijaństwa przeprowadzony już był, nie setki, ale tysiące razy z największą dokładnością i siłą a po ustaleniu faktów, które ewangelisci o Chrystusie podają, wielowiekowa praca teologiczna Kościoła odtworzyła duchowy wizerunek Zbawiciela w sposób, który w głównych liniach żadnej zmiany podlegać nie może.

Cóż więc z tego wynika? Wynika to, że katolicki pisarz, który jak Daniel-Rops, do wiary otwarcie się przyznaje, choć ma zupełną swobodę historycznych dociekań, m u s i się trzymać wyników autentycznej, czy w dziedzinie historii, czy w dziedzinie dogmatyki, nauki Kościoła, a musi się trzymać, nie przez niewolę, ale na mocy aksjomatu, który nasz polemista cytuje: veritas veritati contradicere nequit. Jeśli więc w czymś od autentycznej nauki katolickiej odbiegł, musi sobie powiedzieć: pomyliłem się, albo musi być na to gotów, że powiedzą mu to inni. Gdyby zaś przypadkiem komuś się udało jakiś drobny szczegół w nieobjętej dogmatem nauce katolickiej sprostować, albo coś nowego do tej nauki dodać, o ile

rzecz swoją naprawdę udowodni, Kościół będzie ostatnim z tych, którzy za złe mu to wezmą. Jeżeliby zaś, mimo to, cośmy powiedzieli, ktoś żądał dla katolickich badaczy ewangelii większej swobody, tzn. nie liczenia się z oficjalną kościelną nauką, otwierałby drogę, nie czemu innemu, tylko temu, co setki i setki najwybitniejszych protestanckich historyków religii, właśnie w imię swobody badania, zaprowadziło na straszliwe bezdroża.

Po tym małym teoretycznym ekskursie, przypatrzmy się już praktycznemu tych uwag zastosowaniu w artykule naszego, wspomnianego wyżej, polemisty.

Śmiały ten bojownik dobrej, i w przekonaniu swoim, jasnej sprawy, pisze dosłownie co następuje: „Warto zwrócić uwagę na ten **f a k t** (rozstawienia moje), że chrześcijańska egzegeza ewangelii **c z ę s t o** grzeszyła niedocenianiem ludzkiego aspektu postaci Chrystusa, tak silnie podkreślonego przez dogmatyczną definicję Kościoła: *verus Deus et verus homo*. **C z ę s t o** egzegeci katolicy przedstawiali Chrystusa jako Boga „przebranego“ za człowieka, a zapominali o tym, że On był w pełni człowiekiem, że Chrystus-człowiek podlegał w pewnych dziedzinach czysto ludzkim ograniczeniom, że Jego ludzka psychika kształtowała się wśród właściwych Jego epoce, warunków społecznych“.

Chciałoby się zapytać, ile też autor słów powyższych widział w życiu egzegetycznych dzieł, których „częsty“ błąd tak rezolutnie wytyka? Czemu owych egzegetów za nie uznawanie definicji: *verus homo*, nie przywołał do porządku, czujny przecież i nieomylny Urząd nauczycielski Kościoła? Gdzie w katolickiej literaturze egzegetycznej, teologicznej czy ascetycznej jest jakiegokolwiek podobieństwo do „Boga przebranego za człowieka“?

Ale nie o to nam chodzi. Chcemy pokazać na przykładzie, jak łatwo jest niefachowym ludziom w tak skomplikowanej kwestii, jaką jest w Chrystusie wzajemny stosunek dwóch natur, Boskiej i ludzkiej, potrącić mimo woli o ważne, po części już nieomylnie określone punkty nauki katolickiej. Broniąc Daniel-Ropsa od zarzutu zbytnej „humanizacji“ naszego Zbawiciela, rzuca nasz polemista nieogłędne zdanie, że przecież „Chrystus-człowiek podlegał w pewnych dziedzinach czysto ludzkim ograniczeniom i że Jego ludzka psychika kształtowała się wśród właściwych Jego epoce warunków“.

Pytam najpierw: Jakie ograniczenia?

Czy wieczy? Jest wprawdzie rzeczą pewną, że Chrystus posiadał i tak zwaną wiedzę doświadczalną, która w Nim zdolna była do postępu, ale ta wiedza nic zgola nie przynosiła Mu nowego, bo wszystko, czego mógł doświadczalnie się dowiedzieć, było Mu już poprzednio i daleko pełniej wiadome. Ludzki bowiem Jego umysł, od chwili stworzenia cieszył się bezpośrednim oglądaniem Boga i w Bogu miał wiedzę wszech rzeczy, najpełniejszą, jaką umysł stworzony mieć może. Odnośna nauka katolicka została jeszcze niedawno (5. VI. 1918) na nowo przez Kościół stwierdzona, a całkiem już świeżo (30. VIII. 1951) położona została na indeks rozprawa w niewłaściwy sposób traktująca „psychologię” Chrystusową.

Czy „ograniczenia” dotyczyły świętości?

Od samego początku ludzkiego istnienia był Chrystus tak jak był przepowiedziany „świętym świętych” (Dan. 9, 24) bez cienia nawet najmniejszej niedoskonałości i bez możliwości wzrostu w tej świętości, dla której Ojciec „upodobał sobie w Nim” (Mat. 3, 17). Mógł wprawdzie praktykować aż do męki włącznie coraz doskonalsze akty cnoty, ale te akty spełniał z zasobu tej świętości, jaka dana Mu była od pierwszej chwili.

Czy podlegał ludzkim namietnościom?

Miał w duszy i w ciele te popędy (teologowie nazywają je często „passiones”), które do całkowitości i ozdoby natury ludzkiej należą, ale nie tylko że nigdy nie ustępował im wbrew rozumowi, ale na sam pierwszy ich odruch pozwalał tylko o tyle o ile chciał. Nie On więc im podlegał ale one były Mu zupełnie podległe.

Ludzkie więc ograniczenia redukują się w człowieku Chrystusie do posiadania ciała, które, choć należały mu się od początku wszystkie przymioty uwielbionego stanu, dla naszego zbawienia przyjął cierpiętlwym, lokalizowanym w przestrzeni, podległym działaniu fizycznych przyczyn, wymagającym pokarmu i spoczynku, a wreszcie śmiertelnym. Te niedostatki cielesne, które absolutnie Mu się nie należały, przyjął pozytywnym aktem woli, żeby nas móc męką odkupić, ale o niedostatkach czy ograniczeniach Jego wewnętrznego życia żadnej mowy być nie może. Dlatego też żadnego w Nim nie było i być nie mogło „kształtowania się ludzkiej psychiki”, bo miał w Sobie zawsze wszystkie „skarby mądrości i umiejętności” (Kol 2, 3) i był kat exochen Świętym (Łuk 1, 35. Obj. 3, 7 itd.) i o Nim

jednym można było powiedzieć, że „Jezus Chrystus wczoraj i dziś ten sam na wieki“ (Zyd 13, 8). Pogląd przyjmujący w Chrystusie rozwój i postęp potępiony został na soborze powszechnym piątym wraz z innymi błędami nestoriańskimi.

Czy w tych, zupełnie pewnych i z dogmatem ściśle związanych tezach, człowieczeństwa Chrystusowego dotyczących jest coś podobnego do „nerwowego Żyda który odczuwa namiętności ludzkie, gniewa się, miota, uderza“? NB Ewangelia nigdzie nie mówi, żeby Pan Jezus „uderzał“. Zrobił wprawdzie, przy oczyszczeniu świątyni „jakoby bicz z powrózków“, ale tak dalece nie uderzał, że nawet w chwili pojmania, uczniom uderzać zabrania i uderzonego przez Piotra sługę, uzdrawia.

Ale w tym razie, cóż począć w naszych ludzkich myślach i ludzkiej mowie z tym człowiekiem Chrystusem, którym nie władną żadne namiętności, w którym nie ma żadnej niewiadomości, ani spontanicznych wzruszeń, ani rozwoju duchowego, ani odmiany psychicznej?

Co począć? Oto n a j p i e r w powiedzieć sobie jasno, że mamy tu do czynienia z tym, co Apostoł nazywa „mysterium Christi“ (Kol 4, 3) i że o tej tajemnicy wcielonego Boga, nie można mówić inaczej jak wedle ścisłych danych Bożego objawienia.

Po wtóre, przecież z tym, takim Chrystusem dawało sobie bardzo dobrze radę całe mnóstwo autorów prawdziwie katolickich i świętych.

Jeżeli zaś ktoś dla urozmaicenia swojej fabuły wprowadza w dzieje i psychikę Chrystusa jakieś zwroty, załamania, kolizje, namiętności itd., nie będzie to już rzeczywista historia, tylko opowiadanie, w którym w pewnej mierze operuje imaginacja i dowolność kompozycyjna artysty. A w rozpędzie takiego tworzenia zapomina się łatwo, że ten człowiek, który, wedle Daniel-Ropsa chodził po świecie z wiórem cieśli za uchem — rzecz absolutnie bezpodstawna — mówił o sobie ludzkimi ustami: Ja jestem żywot i światłość i prawda. Kto mnie widzi, widzi i Ojca. Ja i Ojciec jedno jesteśmy. A uczeń, który na Niego patrzył przez trzy lata z bardzo bliska, reasumuje swoje o Nim pojęcie w słowach: „Widzieliśmy i dotykaliśmy rękoma naszymi Żywota wiecznego, który był u Ojca i zjawił się nam“ (I. 1, 1 nn).

I z tym już możemy przejść do polemisty z pisma „Dziś i Jutro“.

Pod patetycznym tytułem: „Zastanówmy się“! ogłasza czytelnikom pojawienie się czegoś, co nieomal graniczy z sybillińskim: *Novus ab integro saeculorum nascitur ordo*. „Ukazała się n a r e s z c i e barwna, żywa opowieść o Bogu-Człowieku“. W zapędzie swoim nie wątpi, że to jest „jak najbardziej apostołskie wystąpienie“, jakiego dokonał autor owej opowieści i że tym właśnie tłumaczy się ogromne jej powodzenie.

Ale cóż znaczy owo „nareszcie“, wypowiedziane jakby z wielką ulgą uciśnionego serca? Wszak tylu pisarzy i zdolnych i uczonych i po mistrzowsku władających piórem wydawało Dzieje Chrystusa w rozmaitym stylu i charakterze, wszak mamy szereg tych książek i w polskim języku, więc czemuż pojawienie się dzieła Daniel-Ropsa witać z tym okrzykiem zaspokojonej tęsknoty: Nareszcie!?

A bo wszystko, co było przedtem nie było „barwne i żywe“ tym czasem, jak nasz polemista zdaje się sądzić, tej barwności i życia najbardziej było nam potrzeba. Trzeba, żeby się książka łatwo czytała, to już wszystko będzie dobrze.

A jeśli pokaże się, że w tę „barwność i życie“ weszły szczególności ani z historią, ani z uszanowaniem dla Boga-Człowieka, ani z nauką katolicką nie zgodne — cóż wtedy?

Nie chcę domniemywać się, jak by na to pytanie wypadła odpowiedź naszego polemisty, ale mogę przypuścić, że ta historyczna i teologiczna p r a w d a wydałaby się mu może czymś mniej ważnym niż „barwność i żywość“. Nad zarzutami bowiem, dotyczącymi tej właśnie p r a w d y w dziele Daniel-Ropsa przechodzi prędko do porządku dziennego, choć stawia je poważny autor w poważnym piśmie, a tylko ubolewa i nieomal szaty rozdziera, wzywając głośno do zastanowienia nad faktem, że „kiedy i „Tygodnik Powszechny“ i „Dziś i Jutro“ i „Słowo Powszechne“ i wszystkie niemal katolickie pisma prowincjonalne“ uderzyły w zgodny ton podziwu i radości, jeden „Przegląd Powszechny“ nie tylko nie przyłączył się do tego chóru, ale ogłosił uwagi, których „klimat“ wydaje się autorowi krytyki osobliwie pożałowania godnym. Nawiasem mówiąc zapewne to ten „niezdrowy klimat“ pobudza autora do różnych, złośliwości, graniczących niekiedy z niegrzecznością.

Ale przecież „Przegląd Powszechny“ jest w swym negatywnym stanowisku zupełnie odosobniony! Szczęście przekładów na różne języki i całe mnóstwo wydań; zgodna pochwała szeregu, przeważnie fachowych, pism biblijnych!

Pierwsza odpowiedź będzie prostym pytaniem: Czy inkryminowane przez O. Rosiaka teksty wyszły istotnie, czy nie wyszły spod pióra Daniel-Ropsa? Jeśli nie wyszły, trzeba autora „Przeglądowego” artykułu potraktować bardzo surowo. Jeżeli jednak istotnie zostały napisane, zamiast załamywania rąk i wyzywań, trzeba pokazać, że owe ustępy, przez O. Rosiaka przytoczone, są z nauką katolicką zupełnie zgodne, i że on pomylił się w swojej ujemnej ocenie.

Ale po wtóre przypatrzymy się rzeczy nieco konkretniej. Książka Daniel-Ropsa jest ładna i efektowna, czyta się z przyjemnością, i owszem, z pewnym duchowym zadowoleniem, bo nie ma wątpliwości, że on Pana Jezusa chce przedstawić pięknie i że niedwuznacznie i podziw swój dla Niego i miłość jasno wyraża. To są przymioty dzieła, które przy pewnej reklamie mogą zapewnić mu wielką poczytność. A że na tej kwiecistej łące znajdzie się tu i ówdzie, dobrze zresztą ukryty, oset — któż by to brał do serca! Trzeba tylko pedantów i maniaków naukowych, by te rzeczy wydobywać na jaw, a dzieł wiecdziesiąt pięć procent czytelników wcale się na tym nie spostrzeże.

Takim zapewne punktem widzenia kierowali się ludzie, którzy puszczali dzieło Daniel-Ropsa na rozlewne strumienie różnojęzycznych wydawnictw; tymi myślami powodowali się może i niektórzy recenzenci, zwłaszcza we Francji, która, jak ostatnie wypadki pokazały, grzeszyła nieraz zbyt wielką pobłażliwością dla odchyłeń od katolickiej prawdy.

Żeby jednak tę sprawę przychylnych rzekomo, recenzji, „Dziejów Chrystusa” lepiej oświecić, musimy zauważyć, że wiele najpoważniejszych pism teologiczno-biblijnych zachowuje o książce Daniel-Ropsa głuche, a może i symptomatyczne milczenie, z innych, tak „Revue Biblique”, po rozmaitych grzecznościach dla Autora, na półtorej strony wymienia rozmaite jego, nie zawsze drobne, pomyłki; „Nouvelle Revue Théologique” dość chwali, ale też dość zarzuca, zapewniając „que le livre de M. Daniel-Rops ne pourrait pas se substituer aux vies de Jésus de Lagrange, de Lebreton ou de Prat, techniquement plus rigoureuses que la sienne”; „Etudes” poświęcają naszej książce pół stroniczki uwag, raczej chłodnych itd. itd.

Sędna rzeczy zdaje się dotknął krytyk bardzo zresztą życzliwy, który, wytknąwszy w poprzednim dziele Daniel-Ropsa „Histoire Sainte” cały szereg grubych pomyłek, upatruje ich

źródło „dans des lectures trop hâtives et mal assimilées“, tzn. w szerokim, ale nie dość uważnym odczytaniu, które nie może zastąpić fachowej wiedzy¹⁾. W każdym razie entuzjasmów „Dziś i Jutra“ oraz wrażenia, że dokonał się fakt „specjalnej miary“ nie udało mi się spotkać nigdzie. Ile zresztą w tych zachwytach było szczerej radości, ile tendencji, i to dość złożonej, to inna kwestia. Niemcy mawiają: „Man merkt die Absicht und wird verstimmt“.

Wracając jeszcze do pobudek takich lub innych ocen Daniel-Ropsa, nie chcemy bynajmniej twierdzić, ani tego, że źle zrobiono przyswajając go polskiemu językowi ani tego, że zasadniczo błędnie rozumują ludzie, mówiący sobie: puśćmy tę książkę w świat, bo na jej pomyłkach nikt prawie się nie pozna, a dobre jej strony przyniosą umysłom i sercom wiele korzyści. Doświadczenie nieraz już pokazało, że ludzie tak rozumujący, w praktyce mieli rację. Wszak nawracali się ludzie pod wpływem, nie tylko „Quo vadis?“, ale „Legend“ Niemojewskiego.

Jednakże, dopuszczając w praktyce taki punkt widzenia, nie możemy rezygnować z prawa, żeby w rzeczy, choć z wielu względów dobrej, zwrócić uwagę na pewne niedostatki ideowe, a pokazać je przede wszystkim wtedy, gdy te niedostatki, dotyczą w jakiś sposób osoby naszego Najświętszego Zbawiciela. Nie można tego tolerować, żeby o Chrystusie Panu jak bądź się wyrażano, byle „barwnie i żywo“. I w tym stanowisku nas nie zachwieją żadne okrzyki żalu czy oburzenia zwłaszcza wychodzące z ust ludzi bardzo młodych i zupełnie nie kompetentnych.

Co dotyczy polskiego przekładu „Dziejów Chrystusa“, nie chcemy wznawiać dyskusji, zwłaszcza kiedy chodzi o tak niepospolitą pisarkę i tak dobrą tłumaczkę, jaką jest Pani Morstin-Starowieyska. Pán Jerzy Andrzej Górski w pewnych punktach obronił ją bardzo skutecznie; w innych, sam zapewne widzi, że jego wyjaśnienia, jak mawiają Francuzi, „sont un peu tirées par les cheveux“.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

¹⁾ I. René S. M., konsultor Komisji Biblijnej: *Manuel d'écriture sainte*. E. Vitte, Lyon 1945, 22^{ème} mille.

Ludwik Perzyna — lekarz wiejskiego ludu

Do najbardziej chlubnych kart z okresu Stanisława Augusta Poniatowskiego należy systematyczne prowadzenie akcji oświatowej i kulturalnej — najszerzej pojętej — wśród ludu wiejskiego. Za przykładem króla inni działacze (np. Massalski, Zamoyski, Chreptowicz, Jabłonowska), rozpoczęli pracę nad ludem. W tym celu sprowadzali nieraz wybitnych fizjokratów z zagranicy, zwłaszcza z Francji (Baudeau, Dupont i in.)¹⁾. Także postępowe duchowieństwo katolickie zajmowało miejsce poczytne w akcji oświatowej wśród ludu. W liczbie pracowników, działających w zaniedbanym wówczas szkolnictwie parafialnym, spotykamy szereg duchownych, takich, jak prymas Poniatowski, bp Massalski, prałat Brzostowski, księża Śliwicki, Popławski, Skrzetuski, Kaliński, Karpowicz, Szwejner i wielu innych, którzy czynili podówczas wiele dla sprawy podniesienia ludu przez oświatę i umoralnienie.

Do tych działaczy duchownych Kościoła polskiego z końca XVIII w., którzy nie tylko głęboko przeżywali całą tragedię i niedolę ludu polskiego, ale równocześnie starali się ze wszech miar ulżyć rozmaitymi sposobami owej strasznej niewoli, niosąc ludowi oświatę, podnosząc jego poziom kulturalny i wpływając na jego umoralnienie — należał brat Ludwik Perzyna z Zakonu OO. Bonifratrów²⁾. Działalność jego jako

¹⁾ J o b e r t A . . , *Magnats polonais et physiocrates français*, Paris 1941.

²⁾ Ur. w r. 1742 w Krakowie, ok. r. 1782 wstąpił do Zakonu OO. Bonifratrów. Uroczystą profesję zakonną złożył w r. 1786. Najszerszą działalność jako lekarz rozwinął w Warszawie w szpitalu św. Jana Bożego, w Krakowie w szpitalu św. Ducha, potem w Łowiczu. Zmarł w r. 1812 w Warszawie. W druku ukazały się następujące jego prace: „Porządek życia w czterstwości zdrowia... ze wszystkich dzieł P. Tyssota w jedno zebrany” (Kalisz 1789); „Anatomia krótko zebrana” (1790); „Nauka

nauczyciela i wychowawcy ludu wiejskiego występuje wyraźnie, zwłaszcza, gdy oceni się ją na tle ówczesnej rzeczywistości. Ks. Hugo Kołłątaj scharakteryzował stan Rzeczypospolitej przed Sejmem Czteroletnim w ten sposób: „Zgola nierząd w domach, zgorszenie i rozpusta w familiach, niesprawiedliwość w sądach, zły przykład i nieoświecenie w duchowieństwie, nikczemność w wojsku, w całym rządzie niesubordynacja, nie mogły nas do inszego doprowadzić stanu, tylko do tej wzgardy i upodlenia, które zrobiło sąsiadów naszych śmiały mi, a obrady nasze, zawstydzając nas przed nami samymi, nie wmawiały nic więcej, tylko hańbę i rozpacz“³⁾).

Ten sam Kołłątaj dość dokładnie przedstawił stan medycyny ówczesnej. Stwierdził otwarcie, że Polska owej ery stała się schronieniem dla wszelkiego rodzaju szarlatanów. Każdy, kto chciał, zakładał aptekę, leczył, sporządzał lekarstwa. Władze tymi kwestiami nie interesowały się⁴⁾. Nic dziwnego, że wybitniejsi lekarze, których było u nas bardzo niewiele, osiedlili się w większych miastach. W małych miasteczkach zanikła nawet różnica między balwierzem i chirurgami; wszyscy nosili miano cyrulików, wszyscy mieli prawo leczenia⁵⁾. Dodajmy jeszcze, że nie istniały wówczas specjalne szkoły dla aptekarzy, ani szkoły kształcące personel pielęgniarstwa.

Spytajmy teraz co uczynił dla polskiego ludu Ludwik Perzyna.

Troska o zdrowie ludu wiejskiego. Dla chłopów specjalnie napisał Perzyna osobne dzieło pt.: „Lekarz dla włościan czyli rada dla pospólstwa“ (Kalisz 1793, str. 28 nłb + 392). Przy końcu książki tej umieścił autor „Przydatek o lubieżnej chorobie“ (str. 27). Pracę swą poświęcił lekarz - zakonnik ks. Janowi Szwejnertowi, kanonikowi gnieźnieńskiemu, generalnemu komisarzowi dóbr prymasa Poniatowskiego († 1795). Szwejnert cieszył się dużym zaufaniem prymasów Poniatowskiego i Krasickiego⁶⁾. Autor podkreślił w dedykacji zasługi,

położna“ (1790); „Nauki cyrulickiej krótko zebranej“, cz. I — III (1792-93); oraz „Lekarz dla włościan“ (1793).

³⁾ Do Stanisława Małachowskiego... o przyszłym sejmie anonima. listów kilka, cz. I b. m. w. 1788, 7.

⁴⁾ Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III, Warszawa 1905, 86 n.

⁵⁾ Tamże 87.

⁶⁾ K o r y t k o w s k i J. k s . . , Prałaci i kanonicy katedry metrop. gnieźnieńskiej, IV. 80. n.

jakie ks. Szwejnert położył dla ulżenia niedoli chłopów, zaznaczając, że „stał się wsparciem włościan i ratunkiem rolników, tej klasy pracowników w całym ludzkim narodzie najpożebniejszej, i że czynił wszystko dla ich uszczęśliwienia“⁷⁾.

I sam prymas Porfłatowski odnosił się zyczliwie do poczyniń Perzyny. Nie jest dziełem przypadku, że w drukarni prymasa w Kaliszu i jego nakładem ukazały się prawie wszystkie prace bonifratra z zakresu medycyny, za wyjątkiem nowego wydania „Porządku życia“ i „Homilii“. Poniatowski jeszcze za czasów swego biskupstwa w Płocku, kiedy to był pierwszym prezesem Komisji Edukacji Narodowej, sam zdziałał dużo dla oświaty ludu. Nie przestał myśleć o tej warstwie społecznej w okresie swego prymasowstwa. O jego zaś zainteresowaniach medycznych świadczy m. in. żywe zajęcie się jego sprawami szpitalnictwa.

Wszystkie prace Perzyny były napisane z myślą o ludzie polskim. Część ich, jak np. „Nauka położna“ i „Nauki cyrulickie“, miała kształcić i wychowywać fachowców służby zdrowia. Natomiast dzieło jego „Lekarz dla włościan“ wchodzi również w zakres kultury ludowej. Autor zwierzył się w przedmowie z tego, jaki cel sobie zakreślił, wydając swe rady dla ludu. „Zamiarem pisania tego dzieła — mówi Perzyna — szczególnie miłość bliźniego powoduje: miłość mówię ku tej części współbraci naszych, którzy treść i istotę narodu składając, i których całość i zdrowie siłą będąc narodu, w najzaniedbańszym atoli umieszczeni stanie, w największej niewiedomości biegu przyrodzenia, w najopaczniejszych zdaniach o skutkach i wynikaniu z onychże, i w najbłędliwszych (!) sposobach leczenia zostawali“⁸⁾. Istotnie, duży procent ludności wiejskiej wymierał wskutek nieznanomości sztuki lekarskiej, zaniedbania i fałszywego zgoła leczenia. Nie rzadko się nawet zdarzało, że lud wskutek niewoli, w jakiej się znajdował, świadomie zaniedbywał leczenia i śmierci „jako największego dla siebie dobra z ochotą wyglądał“⁹⁾.

Zdaniem Perzyny, największy dla człowieka skarb stanowią zdrowie i życie. W trosce o ich zachowanie napisał swego „Lekarza dla włościan“. Ma ów lekarz być przewodnikiem lu-

⁷⁾ Perzyna, Lekarz dla włościan, 6 nłb i n.

⁸⁾ Lekarz dla włościan, 11 nłb.

⁹⁾ Tamże, 12 nłb.

du wiejskiego i wskazać mu właściwą w leczeniu drogę. Przestrzega szczególnie Autor przed „babami i chłopami, bawiącymi się lekami“. Omawia tylko ważniejsze choroby, właściwe ludowi naszemu. Niektóre z nich wymagają opieki lekarskiej, inne tylko doświadczonej ręki felczera. W chorobach zwykłych, często trafiających się na wsi, przepisał Perzyna lekarstwa wszystkim łatwo dostępne, domowe. Do najczęstszych wówczas na wsi chorób, w których potrzebna jest pomoc lekarska, zalicza lekarz-zakonnik następujące: kołtun, zastrzał, epidemię, febrę, żółtaczkę, puchlinę, biegunkę, rak, świerzb, epilepsję, zatrucia wszelkiego rodzaju, zapalenie gardła, ischias, choroby urologiczne i kobiece oraz choroby psychiczne (melancholia, szaleństwo). Cyrulicy natomiast mogą, według niego, leczyć różę, wszelkie „zaognienia“ (np. zapalenie płuc), wrzody, oparzenia, odmrożenia, rany, połamania kości itp.

Nie każdy jednak człowiek winien zagłębiać się w książki lekarskie¹⁰⁾. Lektura taka dla wielu, zamiast pożytku — szkodę tylko przynieść by mogła. Zwłaszcza hipochondrycy, „na zdawanie się chorujący“, jak ich Perzyna określa, nie powinni rozczytywać się w lekturze medycznej. Tego rodzaju pacjentowi będzie się zdawało, „że wszystkie w sobie defekta znajduje“. Było też gorącym pragnieniem autora, by wiejski czytelnik wnikał w intencje piszącego, wówczas dopiero lektura przyniesie mu właściwy pożytek¹¹⁾.

Książka Perzyny — obok pouczenia o najważniejszych chorobach, spotykanych wśród chłopów polskich, spełniać miała inne jeszcze ważne zadanie, mianowicie zmieniać szkodliwe przekonania i przesady, pleniące się w umysłach mieszkańców. Lud nasz nie wierzył w lekarzy. W swoich chorobach i słabościach udawał się chętniej do arendarzy, olejkarzy, bab, owczarzy lub wędrownych cyrulików czy znachorów, którzy często całkiem bezkarnie uprawiali swe rzemiosło i wykorzystywali prosty lud, trzymając go rozmyślnie w nieświadomości i ciemnocie. Stąd z całą siłą przekonania i w sposób otwarty przystąpił Perzyna do zwalczania tego pokątnie uprawianego rzemiosła.

¹⁰⁾ Tamże, 71.

¹¹⁾ Tamże, 359 n.

Wszelkim zaś zabiegom i metodom znachorów i szarlatanów należało, zdaniem autora, przeciwstawić zdrową i trzeźwą naukę lekarską. W tym celu naszkicował Perzyna portret „biegłego lekarza“, który winien wśród włościan zająć miejsce owych pseudo-mistrzów.

Od lekarzy wymaga Perzyna dużo charakteru, przygotowania fachowego, wyrobienia wewnętrznego i tego wszystkiego, co wchodzi w zakres etyki lekarskiej. Lekarz prawdziwie uczony i biegły „ma twarz szczerą...“, bywa rzetelny, nie chwalcący się¹²⁾. Młody zaś lekarz winien dokształcać się, dużo czytać¹³⁾. Zarówno lekarz jak felczer wyrobić ma w sobie wysokie poczucie odpowiedzialności. Jemu bowiem pacjenci powierzają to, co najkosztowniejsze — zdrowie i życie. Stąd zrodzić się winny w lekarzu poczucie obowiązkowości i sumienność. Sympatię i uznanie u pacjentów pozyska tak lekarz jak i chirurg, jeżeli obchodzić się będą z chorymi z miłością, cierpliwością, a „ludzkie się z nimi obchodzenie pierwsze miejsce mieć powinno“¹³⁾.

Osobnych zaleceń udziela Perzyna pacjentom. W rozdziale zatytułowanym „Pamiętnik lekarski“¹⁴⁾ tak odzywa się do chorych: „Zaraz na początku choroby radź się względem zdrowia swego, bo lepiej wcześniej, jak po czasie“. Równocześnie doradza się trzymać wiernie przepisów lekarza, a zrywać kontakty z domorosłymi znachorami i babami. „Niczego pokątnie i pokryjomu nie zażywaj, odkryj się ze wszystkim przed lekarzem, a on nawzajem z tobą sobie jak najrzetelniej postąpi. Łada lekarstwa przez babę zaleconego, nie tylko że bywa rzeczą nierozumną zażywać, ale nawet do odpowiedzi, gdy się nie uda, pociągającą. Bo lekarz nie w każdym już takowym razie potrafi pomóc“¹⁵⁾. Podkreśla nawet dobitnie wzgląd materialny, bo „dwa razy więcej kosztuje szarlatan, jak lekarz i życie pacjenta w niebezpieczeństwie zostaje“¹⁶⁾.

W walce z przesądami i zabobonami. W związku z chorobami, trapiącymi lud wiejski, porusza Perzyna w swych pra-

¹²⁾ Tamże, 325 nn.

¹³⁾ Nauki cyruśkickej, cz. III. 3 nlb i nn.

¹⁴⁾ Lekarz dla włościan, 333 nn.

¹⁵⁾ Tamże, 334.

¹⁶⁾ Tamże, 335.

cach, zwłaszcza w „Lekarzu dla włościan“, sprawę wszelkiego rodzaju przesądów i zabobonów. Krótko i jasno zalicza je autor albo do chorób, albo do legend i wymysłów chorobliwej fantazji.

O kołtunie, który zdaniem Perzyny pojawił się w Polsce w okresie najazdów tatarskich, twierdzi, że plaga ta rozpowszechniła się po całym kraju. Powodem rozszerzenia się tej choroby były „nie czasy ani zabobony tatarskie, ale sole nasze...“¹⁷⁾. W swych poglądach opiera się Perzyna na wywodach ks. Jana Bohomolca T. J., który wcześniej już zwrócił uwagę, „że kołtun jest chorobą, upiórów zaś żaden jeszcze lekarz nie położył w rejestrze chorób“, a źródła kołtuna szukać należy w odmianach powietrza, położeniu geograficznym, w sposobie życia, w pokarmie i napoju — a przede wszystkim w braku stosowania zaleceń higieny¹⁸⁾. Zdaniem Perzyny kołtun jest chorobą, nieznaną na Zachodzie, a właściwą włościanom w Polsce i w krajach wschodnich. Obok innych przyczyn „rzeczą jest niezawodną — pisze autor — że nieochędnostwo, niechlujstwo i nieczystość wedle siebie, do kołtunowej czyli goździcowej niemocy wiele się przykłada...“¹⁹⁾.

Opętanie przez diabła — za wyjątkiem opętanych, o których jest mowa w Ewangelii — polega według Perzyny na udawaniu szaleństwa, albo też podłożem jego bywa często choroba psychiczna. Ludzie wiejscy, a najczęściej kobiety, zmyślają sobie tę chorobę, udając opętanie, i dlatego czynią „dziwne grymasy, łamanie, miotanie się, krzyki, udające diabła gadającego, śpiania, ryczenia, rzucanie się na ludzi, przyszłych rzeczy wróżenia, szkalowania i czernienia drugich, udawania różnymi językami gadania i inne dziwactwa, do czego kobiety z przyczyny ułomniejszej budowy ciała..., to z pijaństwa, to ze zbyt dużego objadania się, to na złość komu lub na zemśczenie się na drugich, to dla satysfakcji swojej, by w próżnowaniu żyjąc, po odpustach zebranych ludzi, zamiast komedii swymi kuglarstwami i miotaniem się, niby pantomina bawi-

¹⁷⁾ Tamże, 344.

¹⁸⁾ B o h o m o l e c J. k s . . , Diabeł w swojej postaci albo o upiorach, gusłach, wrózkach, losach, czarach, cz. II, Warszawa 1777, 16 n.

¹⁹⁾ Lekarz dla włościan, 6.

ły, a stąd sobie jakoweś uzalenie i bojaźń jakowąś, ze wstrętem jednały“²⁰⁾.

Do zabobonów zalicza również Perzyna „udawanie upiórów“, wszelkiego rodzaju objawienia rodzące się na tle fanatyzmu religijnego, oraz czarnoksiężstwo i wiarę w czary. Powołując się na dzieło Bohomolca, zalicza upiory do zjawisk spotykanych wyłącznie w zapadłych miejscowościach, gdzie nie dotarło jeszcze światło kultury i oświaty. Do niewiarogodnych zjawisk należą również objawienia, polegające na rzekomym obcowaniu ze świętymi, aniołami oraz „tajemnicze kontaktowanie się z zaświatem“. Tego rodzaju wizje, częściej spotykane wśród niewiast, powstają zwykle na tle przesadnej religijności i mają podłoże chorobliwe“²¹⁾.

Osobny rozdział poświęcił ten myślicy bonifrater zjawisku magii. Wchodzą w jej zakres takie objawy, jak czarnoksiężstwo, czarodziejstwo, wiara w czary, uroki, zażegnywania. Ponieważ magia tak określona pojawia się najczęściej wśród ludu wiejskiego, przeto autor w popularny sposób wyprowadza chłopów z zasadzek błędu. Trzeba, zdaniem jego, odróżnić tutaj prawdę od fałszu. „Macie wiedzieć, pisze on, że siłami nadprzyrodzonymi chcieć komu zaszkodzić, jest rzeczą niepodobną. Że Bóg Wszechmogący, kochając swe dzieła miałby karta piekielnego używać na chłostanie nas, a to szczególnie na każde zachcenie się baby plugawej za czarownicę mianej i w sposób przez nią wyznaczony, i innych wielu dziwactw i głupstw, przez obrońców czarownic wynajdywanych i utrzymywanych, macie sądzić za baśnie, za prywatny zysk i za kuglarstwo“²²⁾. Zabobony te sprzeciwiają się wyraźnie prawu natury. Bóg raz przez siebie ustanowionych praw nie zmieniłby na żądanie jakichś czarownic. Z uznaniem też podkreślił Perzyna zasługi króla Stanisława Augusta, który zerwał z średniowiecznymi metodami w zakresie kar na czarownice i w ten sposób uwolnił lud od nierozumnych prześladowań²³⁾.

²⁰⁾ Tamże, 206. Zob. też R o t h e A., Rys dziejów psychiatrii w Polsce, Warszawa 1893, 19.

²¹⁾ Lekarz dla włościan, 207 n.

²²⁾ Tamże, 210.

²³⁾ Tamże, 211. Zob. też C h a s k i e l e w i c z L., Ludwik Perzyna i jego zasługi dla medycyny polskiej, Arch. hist. i fil. medycyny, XVIII (1938), 191.

Chociaż nie we wszystkich szczegółach poglądy Perzyny są oryginalne — autor zaczerpnął je w znacznej mierze od ks. Bohomolca — nie mniej jednak szerzenie ich wśród ludu w dziele zapewne poczytniejszym, aniżeli praca Bohomolca, miało doniosłe znaczenie; na tym więc polu zasłużył sobie także Perzyna na tytuł nauczyciela, reformatora i wychowawcy ludu.

Propagowanie trzeźwości. Czasy saskie przyniosły ogólny upadek życia narodowego. Obniżyły również poziom moralności. Jednym z przejawów upadku moralnego społeczeństwa polskiego w tym okresie była plaga powszechnego pijaństwa. W szczególnie dosadnych słowach maluje zwyczaje pijackie za panowania Augusta III w swych pamiętnikach ks. Jędrzej Kitowicz²⁴⁾. Za przykładem panów szła służba dworska, a celowo rozpijanó warstwy najniższe — chłopów. Lekceważenie życia i zdrowia, będące konsekwencją niesprawiedliwości społecznej, popchnęło tych ostatnich do najgorszych nałogów — nieczystości i pijaństwa. Pijaństwo, świadomie nieraz popierane przez panów, miało w kmiotku zagłuszyć wszelką dążność do wolności. Autor broszury „O poddanych polskich“ (1788), tak kreśli rozpaczliwy obraz chłopą, szukającego ulgi w pijaństwie: „sprawiedliwości powszechnej dla ludzi, dla niego pod słońcem nie ma, czym nadgrodzi dla siebie niesprawiedliwość, z której tyle doznaje zgryzoty, chcąc zostać aby na moment szczęśliwym musi zostać pijakiem“²⁵⁾. Na innym zaś miejscu pisze: „Widziałem nielitościwego pana jednego, że niesprawiedliwym jego ukazem wymawiał się poddany, z zwierzęcą zjadłością bijącego, on ciężkie odebrawszy razy prosto szedł do karczmy, okazując przed innymi krwią zaszle smugi i razem wszyscy zalewali się trunkiem. Znakiem to jest, że oni swojej niewoli i nieszczęść pijaństwo mają sobie za lekarstwo“. Tenże autor dodaje „...gdzie niewola tam i pijaństwo“²⁶⁾.

Wśród nielicznych postaci, zabierających głos w tej sprawie i uskarżających się na ówczesne pijaństwo, znajdujemy także ważne przestrogi i pouczenia br. Ludwika Perzyny. Mądre refleksje o trzeźwości i ostre wymówki pod adresem

²⁴⁾ Opis obyczajów i zwyczajów za panowania Augusta III, opr. M. Janik, Kraków 1925, 277 nn.

²⁵⁾ K a r p . J . M . , O poddanych polskich, b. m. w. 1788, 21.

²⁶⁾ Tamże, 24 n.

tych, którzy nadużywają trunków, spotykamy we wszystkich - pracach lekarza-zakonnika.

Niewiastom w ciąży unikać każe „wszelakich trunków”²⁷⁾, szkodzi to bowiem płodowi. A po porodzie wódki „uchowaj Boże” — tak samo innych trunków (alkoholu) pić niewieście nie wolno²⁸⁾. Młodzież powinna powstrzymać się zupełnie od napojów alkoholowych, gdyż one rozpalają w niej namietność i sprowadzają upadek moralny²⁹⁾. Także ludziom prowadzącym siedzący tryb życia i pracownikom umysłowym zabrania autor używać wódki, „bo im się stanie trucizną, albo im zmysły pomiesza”, ale nie zaszkodzi im „czasem kieliszek wina”³⁰⁾. Uznaje też Perzyna wartość odżywczą piwa, chociaż i tego trunku nie radzi nadużywać, by sobie na zdrowiu nie zaszkodzić. „Piwo z dobrego srodu — pisze — i chmielu dobrze uwarzone, gdy należycie wyrobi i wystoi się, niezbyt młode i niekwaśne, najzdrowszym jest dla ludzi napojem, lecz nawet i to, piwszy go nadto, zwłaszcza na jednym miejscu siedząc, psuje strawność, głowy zawrót sprawuje i innych wcześniej lub później niemocy nabawia”³¹⁾. Zaleca za to w miarę używać wina.

Perzyna zwalcza ze szczególną mocą picie wódki. Gdy chodzi o historię tego trunku — wyjaśnia — miał on dawniej charakter wyłącznie leczniczy. Wyrabiano go i sprzedawano w aptekach, a nie w karczmie. Kiedy jednak ludziom trunek ten zasmakował, zaczęli go sprzedawać raczej w karczmach³²⁾.

Używanie wódki zaleca Perzyna tylko dla celów leczniczych. We wszystkich innych wypadkach podkreśla jej szkodliwość, zwłaszcza gdy się jej nadużywa. „Gorzalka — tak czytamy w „Porządku życia” — jest bardzo szkodliwy trunek, sprawuje palenie, kruchymi czyni członki i części w całym ciele, wysusza wszelką wilgoć, zrazu rozjątrza i wzmacnia zmysły, potem rozgrzewa żołądek, ale na końcu osłabia wewnętrzne części sok żołądkowy gotujące, sprawuje trzęsienie, niesmak, ociężałość, wszystkich zmysłów ociętność (sic!), do wszystkiego niezdatność, i rzadki takowy znajdzie się, któryby skutecznie wyrzekłszy się gorzalki, do niej się nazad nie

27) Perzyna, Nauka położna, 84.

28) Tamże, 86.

29) Porządek życia (1799), 22.

30) Lekarz dla włościan, 261.

31) Porządek życia 39.

32) Lekarz dla włościan, 257.

wracał" ³³⁾). Najgorzej się dzieje z tymi, którzy wpadają już w nałóg pijaństwa, „bo łatwiej jest nałogów nie próbować, niżeli się od w zwyczaj już obróconych wstrzymać" ³⁴⁾).

Opisuje dalej fatalne skutki pijaństwa. Chwilowo po napięciu się gorzałki pijakowi „dymek mózg zamroczy, umysł mu się wypogadza, twarz jego bladożółtawa rumieńczyków nabiera, język wymowniejszy się staje, człowiek się do zabaw i do krotofil bierze". Ale po tych jaśniejszych objawach dalsze następstwa są zupełnie inne: lenistwo i zupełna inercja, zaniedbanie własnego gospodarstwa, wyobrażenia przeróżne, swary, kłótnie, bitki, zrujnowanie majątku, nędza — a często nieuleczalna choroba i śmierć ³⁵⁾).

Pijaństwo przynosi nie tylko ruinę życia indywidualnego i rodzinnego, sprowadza oprócz tego klęski społeczne. Wspominany wyżej J. M. Karp notuje, że „szlachta uskarża się na pijaństwo chłopów, a sami przymuszają ich być pijakami. Bo niektórzy rozdają po chłopach gorzałkę i wymierzają wiele wypić, powinni. Nieszczęśliwi chociaż nie wypiją, to płacić muszą..." ³⁶⁾). Perzyna opisuje opłakany stan chłopów na Ukrainie, gdzie panowie polscy posiadali liczne majątki. Tymi majątkami zarządzali zwykli komisarze, a szynki oddawano warendę, a nawet cerkwie. Lud, żyjący w ucisku oddał się pijaństwu. „Raz zasmakowana gorzałka, uczyniła włościanom narzut jej znośnym, a to tak dalece, że nie tylko co podług kontraktu z aredy, na święta Bożego Narodzenia, na święta Wielkanocne, na zapusty, na praznik, na wesele, na pogrzeb i na chrzciny, narzutem przyniesie, każdy wypije, ale prócz tego, kto jest hultaj i pijak, dzień i noc w karczmie na pijatyce trawi, wszystko przepija. Dwór mu resztę dobytku za dług zabiera..." ³⁷⁾).

Stokroć gorszą jeszcze plagą społeczną jest pijaństwo u kobiet. W ostrych słowach piętnuje Perzyna tego rodzaju nałóg. „Kobiety nigdy w gębę gorzałki wziąć nie powinny, nie masz bowiem plugawszej obrzydliwości, jak przed Bogiem, tak i przed ludźmi, nad kobietę pijaną". Wylicza inne jeszcze następstwa nadużywania alkoholu przez niewiastę: „Przy po-

³³⁾ Porządek życia, 40.

³⁴⁾ Lekarz dla włościan, 256.

³⁵⁾ Tamże, 257.

³⁶⁾ O poddanych polskich, 26, przyp. 21.

³⁷⁾ Lekarz dla włościan, 260.

łogach wiele ich od wódki ginie. Przy kołtunach upiwszy się łóżkiem się bawią, a gospodarstwo odłogiem leży. To ci powiadam, że chociażbyś furą do domu zwoził, a miał żonę pijaczkę, tedy garściami tylko wynosząc, ciebie i siebie do ostatniej nędzy przyprowadzi“³⁸⁾).

W zakończeniu rozdziału o pijaństwie Perzyna z lekarskiego punktu widzenia zaznaczył, że wódka „w żadnej chorobie nie służy, bo zaognienie albo sprawia, albo go utrzymuje, z oliwą lub z pieprzem zażywana, wielu nieznacznie truje i zwolna gubi“³⁹⁾).

Od lekarzy i personelu sanitarnego, akuszerki, pielęgniarzy i cyrulików wymaga Perzyna stanowczo trzeźwości. Oni bowiem powinni być stróżami zdrowia włościan, nie tylko przez głoszenie zasad trzeźwości. Winni okazać ją własnym przykładem. W przeciwnym razie straciliby zaufanie pacjentów, a czynności lekarskie, dokonywane w stanie nietrzeźwym, spowodowałyby fatalne skutki.

W „Nauce położnej“ autor, mówiąc o cechach dobrej akuszerki, zaznaczył, że nie może zostać nią „miłośnica trunków“⁴⁰⁾. Jeszcze mocniej podkreślił zły wpływ trunków na chirurga, względnie cyrulika, trudniącego się chirurgią. W pierwszym rzędzie odnoszą się jego zalecenia do chirurgów wojskowych, gdyż oni skłonniejsi są do nadużywania alkoholu. Podstawą w zawodzie ich winna być „trzeźwość głowy, a stąd przytomność umysłu“. Obok biegłości i odpowiedniej umiejętności „dla wymusztrowania swej wziętości, by także jako najtrzeźwiejszym zawdy się znajdował, bo któryż z oficerów miłośnika trunków poważać sobie będzie? I któryż z żołnierzy szacować pijanego zechce — dajmy to, żeby inszej żadnej więcej nie miał w sobie nad tę jedną wady, niech atoli tego będzie pewien, że żaden z rozsądnych ludzi jego się nie zechce powierzyć dozorowi, bo czyliż może być co niebezpieczniejszego dla pacjenta, jak przepisy lub lekarstwa z ręki pijanego odbierać?“⁴¹⁾).

Uwagi Perzyny o pijaństwie były trafne. Podyktowała je troska o zdrowie fizyczne i moralne ludu i personelu lekarskiego. Na tym odcinku głos lekarza-zakonnika miał swoje zna-

³⁸⁾ Tamże, 262.

³⁹⁾ Tamże, 262.

⁴⁰⁾ Nauka położna, 10, nłb.

⁴¹⁾ Nauki cyrulickiej część III, 5 nłb.

czenie społeczne i niewątpliwie odcinał się od ówczesnej rzeczywistości i praktyki.

Zdrowie moralne ludu podstawą zdrowia fizycznego.

W pracach Perzyny podkreślić należy dwa momenty: naukowo-praktyczny, lekarski, oraz moralno-społeczny. Dzieła jego mają zatem charakter pouczający, pedagogiczny; autor występuje w nich przede wszystkim jako lekarz, ale równocześnie jako wychowawca i duchowny. Nic dziwnego, że i sprawy duchowe, chociaż potraktowane ubocznie, znajdują swój wyraz w jego traktatach. Autor ujmuje zagadnienia na szerszej płaszczyźnie, twierdząc niejednokrotnie, że choroba jest następstwem grzechów i przeróżnych nałogów, osobistych lub odziedziczonych.

Rozprawiając o przyczynach chorób, przyjmuje na ogół ich dziedziczność. Dziedziczność ta może być następstwem różnych chorób i słabości rodziców (np. suchoty, kółtun, hipochondria i inne). Może być również „skutkiem przewinienia, oraz karą cielesną za nierząd, za niedbalstwa i za zbytki przez rodziców popełniane, których stawszy się potomstwo uczestnikami, bez zasłużenia i winy, karę przodków swoich na sobie ponosić muszą”. Autor dodaje, że „ta uwaga powinna by ludzi zagrazać do cnoty, by potomstwa swego nieszczęśliwymi nie czynili, na tym to zależy miłość rodziców ku dzieciom, a nie na pobłażaniu i pozwalaniu im wszystkiego ile, że plemię zapługawione, strawiwszy się samo w sobie, w krótkich czasach wyginie“⁴²).

W „Przydatku o lubieżnej chorobie“ porusza również Perzyna ważne zagadnienie społeczne i moralne. Mówi o chorobie szczególnie groźnej. Zaznaczył już we wstępie: „Rodzaj tej choroby ze wazech miar nie włościańskiej, w rzędzie opisanych dla włościan chorób miejsca by mieć nie powinien i takowy był mój zamiar w początku, by chorób z zbytku i ze swawoli wynikających, w rzędzie chorób ludowi pracowitemu, a tym samym dalekiemu od zbytku lub swawoli, jako niepotrzebnych nie mieścić“. Zdarza się jednak coraz częściej — i to skłoniło Perzynę do napisania tej rozprawki i umieszczenia jej przy końcu „Lekarza dla włościan“ — że wojskowi przyjeżdżający z miasta na urlop roznoszą choroby wenerycz-

⁴²) Lekarz dla włościan, 81 n.

ne i zarażają nimi niewinne dziewczęta wiejskie. Z tej okazji każe on stosować profilaktykę, polegającą na tym, że zanim żołnierz uda się na urlop na wieś, winien pójść do lekarza na zbadanie. W razie stwierdzonej choroby wenerycznej, zamiast na urlop, ma być skierowany do szpitala na leczenie⁴³⁾.

Dość często wenerycznie chorzy, zwłaszcza niewiasty, ukrywają swą chorobę, nie wyjawiając jej przejawów lekarzowi. Jemu zaś — pisze Perzyna — „trudno pytać się o to uczciwych dam, słusznych pań i statecznych niewiast, a nawet na pozór niby niewinnych panienek, a przecież nic pewniejszego nadto, że ich zbyt wiele takowym chorobom z lubieżnej przyczyny podlega, lubo się tego pacjentki same bynajmniej nie spodziewają“⁴⁴⁾. W ten sposób, powiada autor, mści się „dawniejsze potknięcie“. Toteż zaleca systematyczne leczenie. Osobnych ostrzeżeń udziela Perzyna lekarzom i cyrulikom. „Opatrując francowatych — pisze — należy się z nimi z wszelką ludzkością i miłością bliźniego obchodzić, dosyć ci pacjenci mają swojej biedy i bólu, nie potrzeba im jej więcej, to nieobyczajnymi słowy, to grubiańskim w czasie opatrywania obdzieraniem plastrów lub ocieraniem ran, bo ty, biorąc zapłatę za to, czynisz twoją powinność, która być z litością czyniona powinna“. Dodaje również, że cyrulik spełnia przy chorym funkcje lekarza, a nie sędziego⁴⁵⁾.

Rodziców wenerycznie chorych czyni odpowiedzialnymi za zarażenie dzieci. I tłumaczy, że może się to stać przez ssanie piersi matczynej, sypianie z osobą zarażoną, całowanie dziecka w usta itp. U dorosłych natomiast zarażenie odbywa się przez obcowanie cielesne⁴⁶⁾.

Zgubne skutki chorób wenerycznych przejawiają się niejednokrotnie w dalszych jeszcze pokoleniach, zwłaszcza gdy chodzi o syfilis. Choroba ta przechodzi dziedzicznie na potomstwo. „Dziecko z zarażonej matki na świat wychodzące, często na wpół zgniłe się rodzi i wkrótce umiera, drugie atoli do kilku miesięcy chować się zwykły i lubo niby zrazu zdrowymi być niby się zdają, atoli potem krostkami i rankami, tak w ustach, tak po rękach i po nogach, jako też na członkach

⁴³⁾ Przydatek o lubieżnej chorobie, 3 n.

⁴⁴⁾ Tamże, 13.

⁴⁵⁾ Tamże, 19 n.

⁴⁶⁾ Tamże, 13 n.

wstydlivych... obsypanymi bywają“⁴⁷⁾). Kończy Perzyna swe wywody na temat chorób wenerycznych surową przestrogą, by nie lekceważyć tego rodzaju chorób, bo raz chwycona sprowadza „zniszczenie ciała, bytności i potomstwa“⁴⁸⁾).

W dziedzinie chorób psychicznych, szczególną uwagę zwracają poglądy Perzyny na niemoce duchowe. Spotykamy się tu również z szeregiem zdrowych poglądów tego bystrego znawcy ludzi. Z obserwacji i własnej praktyki zaczerpnął on szereg oryginalnych spostrzeżeń. Dość wspomnieć jego praktykę w szpitalu św. Jana Bożego w Warszawie, gdzie na 18 sal dla chorych aż 13 przeznaczonych było dla pacjentów chorych psychicznie⁴⁹⁾.

W związku z chorobami dziedzicznymi wspomina Perzyna o różnych złych skłonnościach w człowieku, które właściwie nie są niczym innym, jak chorobami duszy. „Wszystkie niecnoty — powiada — i złe skłonności są to choroby duszy, które nierównie bardziej szpecą i obrzydzenie do takowych osób sprawują, niżeli choroby ciała. — Gdy widzę pijaka lub ładacznice, lub łajdaka lub obłudnika lub pochlebcę lub świętoszka, stronię od niego i unikam go bardziej, jak węża lub jakowej zarazy“⁵⁰⁾. Trudno tu, oczywiście sądzić, w jakim stopniu wyliczone skłonności i wady wchodzi w zakres chorób psychicznych, a jak dalece są upadkami natury moralnej. Perzyna widzi w tych złych skłonnościach nie tylko chorobę psychiczną; twierdzi też, że złe skłonności dziedziczy po rodzicach potomstwo⁵¹⁾.

Spośród chorób psychicznych znane są naszemu zakonnikowi następujące: hystericæ affectio, epilepsia (wielka choroba), paralysis (paraliż), hydrophobia (wścieklizna), ischias (ból kulszowy), cephalalgia (ból głowy), hallucinatio (skłonność do przywidzeń), delirium mentis (obłąkanie), melancholia (smutnodur), mania (szaleństwo), daemonomania (opętanie) i magia (czary, zażegnywania, uroki). Wszystkie te chorobowe przejawy

⁴⁷⁾ Tamże, 14. zob. też Giedroyc Fr., Nauka o chorobach wenerycznych w piśmiennictwie lekarskim polskim, 43.

⁴⁸⁾ Przydatek o lubieżnej chorobie, 26 n.

⁴⁹⁾ Łapiński T., Szpital Jana Bożego (1728 — 1928), Warszawa 1928. 23.

⁵⁰⁾ Lekarz dla włościan, 83 n.

⁵¹⁾ Tamże, 84.

omawia on w osobnych rozdziałach. Tłumacząc znaczenie „durnowatości i obłąkania się myśli“ (de delirio et mentis alienatione), rozróżnia kilka rodzajów obłąkania; a między innymi także szaleństwo, które powstaje wskutek „uderzenia lub zranienia głowy, z zranienia przedziałowej błony diaphragma..., z pijaństwa, ze zbytanych nauk, z zimnicy przytłumionej, z trucizn, z jądów, z czarnej żółci, z ukąszenia wściekłych zwierząt...“⁵²⁾. Do gatunku tej choroby zalicza również melancholię (smutnodur), manię (szaleństwo), nymfomanię (chłopotur), somnambulizm (nocobłąd) i nostalgię (domarad)⁵³⁾. W ogóle przyjmuje Perzyna, zgodnie z dzisiejszymi poglądami, że choroby psychiczne polegają na uszkodzeniach i dolegliwościach ośrodków mózgowych.

Różne podaje źródła chorób psychicznych. Często podłoże chorobowe dziedziczy się po rodzicach (np. przy melancholii⁵⁴⁾). Kiedy indziej znów powodem choroby bywają gniew, nieczystość (np. przy manii)⁵⁵⁾. W związku z szaleństwem porusza Perzyna nader ważne zagadnienie wychowania dzieci. „Przestrzec mi tutaj rodziców — pisze bonifrater — a zwłaszcza matki należy, że zaraz z młodocianych lat jakoweś usposobienia do szaleństwa w dzieciach małych widzieć się dają, którym nieroztropne pobłażanie rodziców, a zwłaszcza matek lub innych kobiet, przyczyną bywają, gdy zamiast zganienia i nakarcenia dziecko w niepotrzebny płacz, oni mu dogadzają i dopuszczają wszystkiego czego tylko zechce, stąd nabierają takowe dzieci jakowegoś uporu i krnąbrności, mocą którego wszystkiego czego zapragną, z nikczemnych swych rodziców, to krzykiem, to nog biciem i tupaniem, to strasznym wrzaskiem i ryczeniem wymuszać zwykły.“ Nieraz, dodaje, złość dziecka posuwa się tak daleko, że dostaje ono konwulsji. Lekarstwem skutecznym na tego rodzaju dzieci jest, zdaniem Perzyny — różga. Gdy rodzice nie pracują nad wychowaniem dziecka od zarania życia, wówczas upór i krnąbrność rosną w dzieciach, które w młodzieńczym wieku stają się zuchwałe, spędzają życie w pijaństwie i rozpuście, a kończą nieraz życie w sposób tragiczny: „albo w zgryzocie umierać muszą, albo

⁵²⁾ Tamże, 193.

⁵³⁾ Tamże 194.

⁵⁴⁾ Lekarz dla włościan, 197.

⁵⁵⁾ Tamże, 201.

nikczemnie przy kuflu giną, albo też gwałtowną śmiercią z tego świata schodzą“⁵⁶⁾).

Ponadto zwraca Perzyna uwagę na higienę. Młodzież należy wychowywać po spartańsku, przyzwyczajać do trudów. W szczególności poucza, że higiena w życiu młodzieży wymaga m. in. częstych kąpiei. Zakaz zaś kąpania się wydawany w ówczesnych szkołach uważa za pociągnięcie z punktu widzenia lekarskiego i wychowawczego za niewłaściwe i szkodliwe⁵⁷⁾.

* * *

Jak widać, Perzyna dzięki swym zdrowym i jasnym poglądom należy do świetlanych postaci. Przez swe prace zwłaszcza „Lekarza dla włościan“ propaguje wiedzę i oświatę na odcinku najbardziej bodaj wówczas zaniedbanym. Trudno jeszcze bliżej określić, do jak wielu zakątków Polski dotarły jego prace i w jakim stopniu przyczyniły się do kształcenia służby sanitarnej. Nie wiadomo też jak szeroko był czytany na wsi jego „Lekarz dla włościan“ i gdzie jego mądre pouczenia i rady pozostały tylko „głosem wołającego na puszczy“. W każdym razie mało znana postać tego skromnego lekarza-zakonnika zasługuje na to, aby — w okresie chylącej się ku upadkowi Rzeczypospolitej — umieścić ją obok wielu innych znanych mężów dźwigających chwiejącą się Ojczyznę przez szerzenie oświaty i kultury wśród chłopów na zaniedbanej wsi polskiej. Do Perzyny odnieść można słusznie piękne słowa ks. Pilchowskiego:

„Tysiączne karty historii poprzepryskiwane krwią ludzką, nie są to czyny do kochania. Wolę tę wielką rękę, która przyciąga do wzajemnej miłości współbrata, aniżeli dziwić się wydzierającej serca z niewinnych piersi. Wolę słuchać ust słodkich chwających cnoty pomocne ludziom, aniżeli wsławiających męstwo, gubiące naród...“⁵⁸⁾.

Ks. Alfons Schletz C. M.

⁵⁶⁾ Tamże, 204 n.

⁵⁷⁾ Tamże, 263.

⁵⁸⁾ Odpowiedź... czyli dodatek do książki „O poddanych polskich“ [b. m.] 1789, 119.

Nauka Suareza o prawie narodów

Kiedy Suarez pisał swoją rozprawę „De iure gentium“, stanowiącą fragment jego magistralnego dzieła „De Legibus“, był drugim z kolei autorem, ex professo tworzącym nowoczesną naukę prawa narodów, którą usystematyzował dopiero Hugo Grocjusz. Uwaga powyższa staje się konieczną do wyrobienia sobie zdania o tym, co wniósł do historii rozwoju myśli międzynarodowo-prawnej omawiany przez nas autor. W stosunku bowiem do Suareza jako teoretyka prawa narodów, popełnia się często dwa błędy, już to przez zbyt wielkie uznanie, już to przez niedocenianie jego roli w tej dziedzinie. Zjawisko częste w ocenie ludzi i ich dzieł. Chodzi o obiektywne, sprawiedliwe przedstawienie i ocenę jego wkładu do nauki prawa narodów. Nie łudźmy się, że zamiar jest łatwy. Nie zamierzamy powiedzieć ostatniego słowa w ocenie Suareza, który na naszym terenie jest mało znanym autorem dla ogółu czytelników. Ograniczamy się do próby charakterystyki doktryny prawa narodów jezuickiego teologa i prawnika z drugiej połowy XVI i początku XVII wieku.

Poprzednikiem naszego autora na odcinku prawa narodów, rozpoczynającym listę twórców nauki nowoczesnego prawa narodów, był Fr. Vitoria (1480 — 1546), dominikanin. Jego rozprawy: De Indis, De iure belli i De potestate civili, są rozdziałami większego dzieła pt. „Relectiones theologicae“, które ukazało się drukiem w 1557 r. Wspomniane traktaty przedstawiają jego naukę o prawie narodów.

Jaki wpływ wywarł Vitoria na poglądy Suareza, tego nie można dostrzec w rozprawie De iure gentium. Uderzającym jest fakt, że Suarez ani słowem nie wspomina w swoim traktacie De iure gentium o Vitorii, podczas gdy w dziełku „De bello“, powołuje się na niego, a nawet z nim polemizuje. „Relectiones“ Vitorii musiały więc być znane Suarezowi, choć pomi-

nał je milczeniem. Fakt ten można tłumaczyć tym, że Suarez poglądy Vitorii włączył do innych autorów dawniejszej daty, czy też sobie współczesnych ze szkoły prawa naturalnego, a wobec których zajął odmienne stanowisko.

Źródła prawa narodów. Poglądy Vitorii są jasne. Wynikają z samego określenia prawa narodów. *Ius gentium* — dla Vitorii — to prawo naturalne lub z prawa naturalnego pochodzące (De Indis II, 1) a które naturalny rozum pomiędzy narodami ustanowił. Rozum ludzki, z którego pochodzą zasady prawa naturalnego, stanowi pierwszorzędne źródło dla *ius gentium*. Drugim źródłem jest przyzwolenie ludzi całego świata, które wyraża się w zwyczajach. Są to podstawowe założenia całego systemu prawa narodów Fr. Vitorii. Z nich wyprowadza inne normy regulujące zewnętrzne życie między narodami. Przyzwolenie ludzi tworzy prawo pozytywne, którego moc obowiązująca wynika z dobra powszechnego lub zgodności z prawem naturalnym.

Gdy idzie o Suareza, to sprawa nie przedstawia się tak prosto. Widzi on w swoim *ius gentium* zespół norm prawnych wprowadzonych na drodze stałego obyczaju i umów powstałych na przestrzeni dziejów wszystkich prawie narodów, mających poczucie przynależności do jednej moralno-politycznej społeczności państw. Tak pojęte prawo narodów jest prawem publicznym, które wszystkie narody pomiędzy sobą przestrzegać powinny na podstawie zgodności prawa obyczajowego z prawem naturalnym, jak również umów podyktowanych koniecznościami społeczności międzynarodowej.

Nie trudno dostrzec, że Suarez zajmuje się głównie pozytywnym prawem narodów a za takie uważa w swolsty sposób prawo narodów w ogóle, bo właściwe *ius gentium* jest prawem, „które zostało zaprowadzone obyczajami wszystkich narodów i wszystkie je obowiązuje“¹⁾. Suarez dał więc w swoim określeniu *ius gentium* definicję nowoczesną prawa narodów, pokrywającą się ze współczesną jego koncepcją. Wskazał w niej również na źródła tego prawa, którymi są: obyczaj i umowy międzynarodowe.

Nasuwa się pytanie, dlaczego Suarez zajął się głównie pozytywnym prawem narodów, mimo że był przedstawicielem scholastycznej szkoły prawa naturalnego, której linia doma-

¹⁾ Suarez, De Legibus t. V, lib. II, c. 19. n. 6.

gała się, by zaczął — jak to uczynił Vitoria — od prawa naturalnego, a następnie przeszedł do pozytywnego. Odpowiedzi należy szukać w zastosowaniu odmiennej metody. Vitoria trzymał się tradycyjnej metody dedukcyjnej. Suarez natomiast posłużył się metodą historyczno-analityczną; wychodząc z faktów życia międzynarodowego, usiłował znaleźć dla nich podstawę prawną, której w wypadkach przezeń analizowanych nie stanowiło bezpośrednio prawo naturalne, konieczne i powszechnie obowiązujące. Nic więc dziwnego, że nie mógł wysunąć już apriorycznej tezy o wyłącznym pochodzeniu prawa narodów z prawa naturalnego. Historyczne świadectwo rozwoju instytucji międzynarodowych wskazywało na ich pochodzenie zależne od woli narodów. Problem natury prawa narodów za czasów Suareza był żywo dyskutowany. W rozwiązywaniu go zaznaczały się dwie tendencje: jedna z nich identyfikowała *ius gentium* z prawem naturalnym na skutek zachodzącego między nimi powinowactwa, druga wyznaczała dla *ius gentium* miejsce między prawem cywilnym a naturalnym z nachyleniem ku naturalnemu, jako mu bliższemu²⁾). Powyższe opinie skłoniły Suareza do nowego przepracowania zagadnienia prawa narodów.

Obyczaj. W kształtowaniu się i rozwoju prawa narodów Suarez wyznacza zasadniczą funkcję obyczajowi międzynarodowemu. To uprzywilejowane stanowisko obyczaju w koncepcji prawa narodów naszego autora posiada głębsze uzasadnienie. Dla Suareza zwyczaj, względnie obyczaj — wyrazy używane przez S. zamiennie — stanowi coś więcej niż sumę powtarzających się w dłuższym lub krótszym okresie faktów, która jest formalną stroną obyczaju. Sama bowiem powtarzalność zdarzenia o niczym jeszcze nie mówi poza stwierdzeniem istniejącego stanu. Grupa terrorystów, nawet zorganizowana, pozostaje tylko faktem nie znajdującym uznania w moralności publicznej, choćby istniała dłuższy czas i ponawiała swoje „występy”. „Obyczaj polega — pisze Suarez — na prawnej częstotliwości faktów takich samych, które odpowiadają jakiemus prawu“³⁾).

Istotnym momentem obyczaju jest jego strona moralna. Obyczaj w znaczeniu formalnym wytwarza moralną zdolność

²⁾ De Legibus, Lib. II. c. 17. n. 1.

³⁾ De Legibus t. VI. lib. VII, c. 1. n. 5.

działania, czyli uprawnienie i odpowiadający mu obowiązek⁴⁾. Podkreślić należy — za autorem — że chodzi o taki obyczaj, który tworzy prawo obyczajowe. Takim zaś jest obyczaj normujący postępowanie ludzi, którym każe pewne czynności wykonać, przeciwnych zaniechać.

Następnym warunkiem powstania prawa zwyczajowego jest jego powszechność. Zwyczajowi rozpowszechnionym na całym świecie zawdzięcza swe powstanie *ius gentium*, które obowiązuje jako prawdziwe prawo⁵⁾.

Podstawą mocy obowiązującej prawa zwyczajowego jest jego zgodność z prawem naturalnym, co zawiera się już w samej definicji obyczaju. Samo prawo zwyczajowe jest ze swej istoty silnie związane z moralnym prawem naturalnym. Temu związkowi też przypisać należy silną pozycję zwyczaju w suarezjańskiej konstrukcji prawa narodów. Utrzymujący się zwyczaj na terenie międzynarodowym dowodzi „swej przydatności i zgodności z rozumną naturą człowieka”⁶⁾, pojętego — dodajmy — konkretnie jako istoty społecznej, żyjącej w zbiorowości ludzkiej. Charakter zaś społeczności międzynarodowej, która stanowi pewną moralno-polityczną jedność składającą się z suwerennych państw „domagał się jakiegoś prawa, które by kierowało i było czynnikiem porządku w tego rodzaju stosunkach... stąd na mocy zwyczajów międzynarodowych mogły się wyłonić specjalne prawa”⁷⁾.

Liczne praktyki życia międzynarodowego są owocem prawa zwyczajowego, np. akredytowanie posłów, ich nietykalność i gwarancja bezpieczeństwa. „Praktyki te — pisze autor — rozważane same w sobie nie były konieczne na mocy prawa naturalnego, ponieważ nie każda społeczność ludzka mogła posiadać u siebie przedstawicieli innego państwa i wysyłać do niego swoich posłów. Obecnie jednak utrzymywanie stosunków dyplomatycznych jest objęte prawem międzynarodowym. Pogarda okazywana poselstwom byłaby oznaką wrogości i byłaby naruszeniem prawa narodów; nie naruszałoby to jednak sprawiedliwości naturalnego prawa”⁸⁾.

⁴⁾ De Legibus t. VI. lib. VI. c. 1. n. 4.

⁵⁾ De Legibus t. VI. lib. VII. c. 3. nn. 2, 3, 6, 7.

⁶⁾ De Legibus t. V. lib. II. c. 19. n. 9.

⁷⁾ Tamże.

⁸⁾ De Legibus, lib. II. c. 19. n. 7.

To samo odnosi autor do międzynarodowych stosunków handlowych, do szczegółowego prawa wojennego i do sposobów załatwiania sporów między państwami, dla których likwidacji wojna nie jest jedynym narzędziem. Podobnie przedstawia się prawo zabierania jeńców wojennych, które nie jest naturalnym, ponieważ mogą istnieć inne prawne środki sankcyj⁹⁾. Można by przytoczyć wiele zdarzeń życia międzynarodowego, które wystarczająco tłumaczy i naświetla obyczaj powszechny narodów, bez uciekania się do prawa naturalnego.

Suarez uważa prawo narodów za prawo w ścisłym słowa znaczeniu, którego właściwością jest słuszność i sprawiedliwość. Nic dziwnego, że u podstaw prawa narodów i w jego rozwoju muszą się znajdować powyższe wartości moralne, w których kręgu powinno się ono kształtować, by zyskać moc prawa obowiązującego wszystkie narody. Stąd prawo narodów w doktrynie Suareza nie może być przeciwne prawu naturalnemu. Nie oznacza to jednak jednoznaczności treści obu praw, między którymi zachodzi wyraźna różnica, jak zobaczymy poniżej.

To, że obyczaj odgrywał zasadniczą rolę w kształtowaniu się prawa narodów, należy przypisać jego charakterowi moralnemu, który świadczył o zdecydowanej postawie moralnej ówczesnych społeczeństw. We współczesnej teorii prawa narodów zwyczaj ustąpił, jak wiadomo, na plan dalszy przed prawem umownym. Prawo zwyczajowe również jest poniekąd umownym w tym znaczeniu, że powstawało w drodze *m i l - c z ą c e j* zgody państw, będąc prawem „niepisanym“. Mówiąc tu o prawie umownym mamy na myśli „pisane“ prawo narodów, tzn. normy włączone w umowy międzynarodowe, na które częściowo wpływ posiada dawny zwyczaj.

Umowy. Zwyczajowe prawo narodów można nazwać prawem milcząco-umownym. Wchodząc bowiem w praktykę życia międzynarodowego, otrzymywało cichą aprobatę, o ile nie wszystkich, to w każdym razie większości państw. Był to pierwszy etap powstania i rozwoju prawa narodów. Suarez nie pooprzestaje na tym rodzaju i źródle prawa narodów, lecz twierdzi, że „zasady tego prawa były ustanawiane przez orzeczenia

⁹⁾ De Legibus, lib. II. c. 19. n. 8.

i zgodę ludzi, bądź to całej społeczności ludzkiej, bądź jej większej części“¹⁰⁾.

Suarezjańska koncepcja „consensus et arbitrium hominum“ wskazuje na czynny udział państw w wypracowaniu zasad prawa narodów. Umowy międzypaństwowe i zobowiązania z nich wynikające mogą być dochowywane tylko na podstawie zasady prawa naturalnego: *pacta sunt servanda*.

Prawo narodów pochodzące z obyczaju i wyraźnej zgody państw będzie miało sens tylko wówczas, gdy się przyjmie suwerenność poszczególnych państw-członków społeczności międzynarodowej. Państwa te są sobie równe w prawach i obowiązkach, bez przewagi jednych nad drugimi. Wyraźnie Suarez wypowiada się przeciwko wszelkim formom absolutyzmu czy imperializmu państwowego, wysuwając postulat względnej suwerenności państw. Tylko bowiem państwa o suwerenności względnej zdolne są do pokojowego współżycia ze sobą¹¹⁾.

Umowny charakter prawa narodów wynika stąd także, że — jak pisze Suarez — „społeczność ludzka nie skupiała się w jednym organizmie politycznym, lecz była podzielona na różne grupy. Mimo tego stanu uznały narody za korzystne dla wzajemnej pomocy i utrzymania sprawiedliwości i pokoju (co dla dobra całości było konieczne), żeby na podstawie powszechnego przymierza i układu przestrzegano pewnych praw“¹²⁾.

Suarez tak wyraźnie podkreśla znaczenie prawa umownego, bo zdawał sobie doskonale sprawę, że ani zasady prawa naturalnego, ani zwyczajowego nie zdołają w szczegółach uregulować życia międzynarodowego, które się szybko rozwija. Za biegiem życia nadążyć może tylko pozytywne „ustawodawstwo“ międzynarodowe, wypływające z uznania i woli poszczególnych państw. Trafna jest uwaga na ten temat prof. Martyniaka: „...Społeczności ewoluują, warunki ich życia zmieniają się, każda epoka musi dla siebie wyciągnąć specyficzne wnioski z prawa naturalnego, a przede wszystkim określić to wszystko, czego prawo naturalne nie określa. Pracę dostosowywania należy raz po raz rozpocząć na nowo, zwłaszcza po każdej głębokiej przemianie w życiu narodów“¹³⁾.

¹⁰⁾ De Legibus, lib. II. c. 17, n. 8.

¹¹⁾ De Legibus, lib. III. c. 12, n. 2.

¹²⁾ De Legibus, lib. III. c. 2, n. 6.

¹³⁾ Cz. Martyniak, Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasa, str. 139, Lublin 1949.

Ze nasz autor uznaje czynnik ludzki w tworzeniu prawa narodów, okazuje się z jego tezy o zmienności tego prawa. Na mocy „consensus hominum” — zgodnej uchwały, zasady prawa narodów mogą ulegać modyfikacji lub całkowitej zmianie. Podstawę tej zmienności stanowią następujące przesłanki: 1° zakazy prawa narodów nie obejmują spraw z istoty swej moralnie złych; 2° jego nakazy zaś nie stanowią koniecznych i oczywistych wniosków prawa naturalnego; 3° moc obowiązująca prawa narodów nie wypływa z samej jego istoty, lecz także z woli ludzkiej, która nim się sama wiąże. Ze strony treści nie ma przeszkód, byleby zmiany przeprowadzał czynnik kompetentny, jakim jest zgoda wszystkich państw, ponieważ chodzi tu o prawo dotyczące wszystkich narodów¹⁴⁾.

Suarez w swej teorii prawa umownego położył podwaliny pod późniejsze umowy, konwencje, traktaty, najpierw państw europejskich, a następnie narodów całego świata, skupiającego w organizacjach międzynarodowych, łączących w sobie wszystkie narody bez względu na religię, rasę czy poziom kulturalno-cywilizacyjny.

Prawo naturalne. W teorii Suareza jest ono czułym punktem, z którym winni się liczyć komentatorzy jego „ius gentium”. Przed dwoma laty zamieścił O. Messineo w *La Civiltà Cattolica* (20. VIII. 1949, p. 372-385) artykuł pt. „Francesco Suarez internazionalista”, w którym, między innymi stawia zarzut, że Suarez waha się pomiędzy pozytywizmem a naturalizmem w prawie narodów. Wydaje się jednak, że wahania są tylko pozorne. Lojalnie przyznać trzeba, że można dostrzec u Suareza pewne oscylacje myślowe w jego teorii prawa narodów. Lecz nie ujawniają one ani słabości założeń ani braku wytkniętej linii myślowej. Raczej świadczą o trudzie szukania nowych rozwiązań tak kapitalnego zagadnienia. Prawdziwym — zdaje się — kłopotem dla Suareza były stare sformułowania i określenia *ius gentium*, które zatrzymywał, nadając im nową treść. W tych dawnych podziałach, nazwach, formułach zaciera się nieco linia jego rozumowań. Momenty taktyczne wpłynęły, niewątpliwie, na posługiwanie się ówczesnym językiem prawniczym, gdyż charakter rozprawy „*De iure gentium*”, dyskusyjno-polemiczny, domagał się wspólnej płaszczyzny pojęciowej.

¹⁴⁾ De Legibus, lib. II. c. 20. nn. 6, 8; c. 19, n. 8.

Czy Suarez rzeczywiście odcina swoje *ius gentium* od prawa naturalnego i stawia je pomiędzy nim a prawem wewnętrznopanstwowym — „cywilnym“?

Niedwuznaczne jest jego twierdzenie, że *ius gentium* nie jest prawem naturalnym. Prawo naturalne jest podstawą, na której się wspierają: międzynarodowy obyczaj moralny i decyzje narodów. Prawo naturalne — jako pewna siła samej ludzkiej natury, rozstrzyga o zgodności lub niezgodności działania z tą naturą, nazywaną często naturalnym rozumem¹⁵⁾ — było podstawową normą moralną dla działalności ludzkiej wyrażającej się w obyczaju i umowach. Związek pomiędzy prawem narodów — w teorii Suareza — a prawem naturalnym jest istotny i konieczny, aby prawo narodów było prawem w ścisłym znaczeniu tego wyrazu, za jakie je uważa. Obiektywną wartość moralną prawa narodów warunkuje jego zgodność z prawem naturalnym.

Prawo narodów nie da się zupełnie izolować od naturalnego, dlatego że rozwijało się po jego linii. Sama społeczna natura człowieka domagała się pewnych reguł dla życia w zbiorowości. Stąd narody przynaglone koniecznością ludzką i wymaganiami życia praktycznego, ustanawiały sobie pewne wspólne prawa — rozumuje Suarez za kodeksem Justyniana. Zaznaczyć należy, że owa „konieczność“ nie wynikała z natury człowieka rozważanego *in abstracto*, lecz z natury człowieka *in concreto*, żyjącego w społecznościach państwowych. Napotykamy w wywodach Suareza na ciche założenie uprzedniego istnienia państw, co świadczy o poczuciu rzeczywistości jego rozważań. Zachodzi tu ścisła logika faktów. Społeczny charakter człowieka uspołecznia jego działalność, która musiała być ujęta w klamry norm coraz to bardziej odległych jednak od pierwszych zasad prawa naturalnego, z którymi nie traciły spójni.

Pogląd Suareza na zagadnienie stosunku prawa narodów do prawa naturalnego można ująć w następujące twierdzenie: prawo narodów w ścisłym znaczeniu nie jest jednoznaczne z prawem naturalnym, lecz istotnie różni się od niego mimo pewnych podobieństw.

¹⁵⁾ De Legibus, lib. II. c. 5, n. 9.

Podobieństwa widzi Suarez następujące:

a) prawo narodów i naturalne są wspólne wszystkim ludziom — w przeciwstawieniu do prawa wewnętrznopaństwowego, które obowiązuje ludność jednego tylko państwa — co wyraża się jednolitą nazwą łacińską „*ius gentium*“;

b) oba prawa regulują działalność ludzką — podkreśla to Suarez, ponieważ byli autorzy rozumiejący prawo naturalne jako wspólne ludziom i zwierzętom, a tu chodzi o moralne, więc ludzkie prawo naturalne;

c) treścią obu praw są zasady: nakazujące, zabraniające i zezwalające¹⁶⁾.

Różnice obu praw idą jednak jeszcze dalej:

a) Nakazy prawa narodów nie wynikają z istoty samej czynności nakazanej. Proste wnioskowanie z ogólnych zasad prawa naturalnego nie odkrywa konieczności nakazu, musi więc ona pochodzić skądinąd.

b) Zakazy prawa narodów nie zabraniają czegoś, dlatego że to jest z natury swej złe. To należy do sfery prawa naturalnego. Gdy idzie o stosunek do intelektu ludzkiego, to prawo narodów jest czymś więcej niż prawem deklaratoryjnym. Jest ono prawem konstytutywnym, określającym, że ta a ta czynność staje się złą wskutek istnienia zakazu.

c) Oba prawa różnią się stopniem stałości. Prawo narodów nie może być w tym stopniu niezmiennie co naturalne, którego niezmiennosc jest następstwem konieczności samej natury ludzkiej.

d) Także zakres powszechności różny jest w obu prawach. Nawet w punktach zbieżnych tych praw widoczny jest brak doskonałego podobieństwa. Prawo bowiem naturalne w ogólności jest wspólne i znane wszystkim ludziom. Nie zachowanie go może być wynikiem pomyłki. Prawo natomiast narodów może nie być wszystkim znane. Stąd też może jakiś naród nie przestrzegać jakiegoś punktu prawa uznawanego przez inne państwa¹⁷⁾.

Suarezjańska analiza podobieństw i różnic pomiędzy prawem narodów a prawem naturalnym wykazuje, że trudno byłoby je utożsamiać. Sprowadzenie wszystkich zasad prawa narodów do wspólnego mianownika prawa naturalnego stanowiłoby nadmierne uproszczenie zagadnienia.

¹⁶⁾ De Legibus, lib. II. c. 19, n. 1.

¹⁷⁾ De Legibus, lib. II. c. 19, n. 2.

Do ujemnych stron rozprawy „*De iure gentium*“ można zaliczyć nagromadzenie kwestii ubocznych, wśród których z trudnością przebija się zasadnicza myśl autora. Odczuwa się brak jasności i przejrzystości, cechujących Suareza przy omawianiu innych zagadnień prawa, czy innej gałęzi wiedzy. I dlatego łatwo Suareza posądzić o tendencje pozytywistyczne w prawie narodów, ponieważ na ogół nie objął w swej rozprawie całokształtu zagadnień prawa narodów, gdzie wyraźniej uwypatniłby się jego stosunek do prawa naturalnego i rola, jaką mu wyznacza. Tymczasem rozprawa „*De iure gentium*“ jest tylko rodzajem „wstępu“ do nauki prawa narodów, wskazuje w niej drogę dotychczasową rozwoju prawa narodów i jej kierunek na przyszłość. To, że przyjmuje on pozytywne prawo narodów i ku takiemu się skłania, nie jest jednoznaczne z odrzuceniem zasad prawa naturalnego w tej dziedzinie. Wymowną ilustrację, że Suarez przyjmuje także prawo naturalne, stanowi jego traktat „*De bello*“, w którym także zagadnienia wojny i prawa wojennego rozwiązuje na płaszczyźnie prawa naturalnego. Suarez daleki jest od pozytywizmu prawnego, opartego o subiektywizm, i nie odcina swego systemu od moralnego prawa naturalnego.

Wszelkie prawo pozytywne — także prawo narodów — musi posiadać powiązanie z prawem naturalnym, musi tworzyć z nim pewną organiczną całość, aby mogło wiązać sumienia. I konstrukcja Suareza prawa narodów posiada tego rodzaju powiązania. Prawa naturalnego nie da się oddzielić od żadnego rodzaju prawa sprawiedliwego i słusznego, ponieważ — jak pisze G. Renard — „istnieje cały system nerwowy prawa naturalnego, które rozwija się i rozgałęzia aż do drobnych szczegółów prawa pozytywnego i które utrzymuje je w zależności od pierwszych zasad, tak jak system nerwowy utrzymuje cały organizm w zależności od mózgu. Prawo naturalne nie stanowi całej ekonomii prawnej, podobnie jak system nerwowy nie jest całym ciałem. Lecz cała organizacja prawna od niego zależy, tak jak cały organizm zależy od systemu nerwowego. Prawo naturalne jest wszędzie w naszych ustawach, w naszych zwyczajach, w naszych wyrokach, w naszych umowach“¹⁸⁾. Prawo naturalne znajduje się więc u podstaw każdego rodzaju prawa, ale nie jest wszelkim prawem. Zawiera się także w prawie naro-

¹⁸⁾ G. Renard, *Le droit, l'ordre et la raison*, p. 141, 1927.

dów, lecz nim samym nie jest; tak uczy Suarez, podczas gdy starzy scholastyczni prawnicy i Vitoria utożsamiali poniekąd prawo narodów z prawem naturalnym, nadając mu osobną nazwę.

Prawo narodów Suareza jest wprawdzie prawem pozytywnym, ale opiera się na naturalnym, a zasady prawa naturalnego bezpośrednio czy pośrednio przenikają prawo narodów i stanowią podstawową normę jego moralności. Dlatego też suarezjańskie prawo narodów nie zajmuje miejsca pośredniego pomiędzy prawem naturalnym a wewnętrznopaństwowym (cywilnym) — jak tego dopatruje się O. Messineo, wbrew intencjom Suareza, który z tą koncepcją nauki prawa narodów walczy, tworząc zarys odrębnego systemu prawa narodów.

Charakter prawa narodów. Suarez wyraża swój pogląd w następującej tezie: „*Videtur ius gentium simpliciter esse humanum ac positivum*“ — wydaje się, że prawo narodów jest po prostu prawem ludzkim i pozytywnym. Z postawionych przesłanek — źródeł prawa narodów, obyczaju i umów, wniosek jest poprawny, jakkolwiek autor wyprowadza go z pewną ostrożnością, ponieważ stanowił swego rodzaju *novum* w ówczesnej doktrynie prawa narodów. „Pozytywizm“ Suareza, chociaż rzeczywisty, nie jest groźny ze względu na realny związek z prawem naturalnym i stanowi osobliwość suarezjańskiego systemu. „Pozytywizm“ prawa narodów u Suareza stanowi, zdaje się, wypadkową prawa naturalnego i pozytywnego.

Dla uwydatnienia zapatrywań Suareza na charakter prawa narodów posłużymy się uwagami — za nim samym — św. Tomasza, które dotyczą powstawania pozytywnego prawa w ogóle, a które można odnieść do prawa narodów. Prawem ludzkim i pozytywnym nazywa św. Tomasz wszelkie prawo tworzone przez ludzi. Powstaje ono w dwojaki sposób. Pierwszy polega na tym, że prawo tworzy się „*per modum conclusionis*“ — jako wniosek z prawa naturalnego. Suarez w ten sposób powstałe prawo uważa jedynie za deklaratoryjne, podczas gdy św. Tomasz prawo takie (także prawo narodów) uważa za ludzkie i pozytywne, ponieważ „naturalny rozum dyktuje przepisy *ius gentium*, sprawiedliwe ze względu na swe bliskie sąsiedztwo (z prawem naturalnym) i dlatego nie ma potrzeby, by przepisy te były w jakiś szczególny sposób ustanawiane, al-

bowiem samo prawo naturalne jest ich ustanowieniem“¹⁹⁾. Podobnego zdania jest Fr. Vitoria, jak wspomniano wyżej.

Drugi sposób powstawania pozytywnego prawa z ogólnych zasad prawa naturalnego dokonuje się „*per modum determinationis*“ — przez tworzenie nowego prawa. Takie prawo jest już konstytutywnym, do którego Suarez zalicza również prawo narodów jako pozytywne i ludzkie, lubo nie tracące spójni z naturalnym. I tu, wydaje się, leży zasadnicza różnica pomiędzy Suarezem a Vitorią w doktrynie prawa narodów.

Uwagi końcowe. Wspominaliśmy już, że O. Messineo jest powściągliwy w ocenie wkładu Suareza do prawa narodów. Przyczyną — jego zdaniem — skromnego wpływu Suareza na rozwój doktryny prawa narodów — jest to, że nie poszedł za Vitorią po linii naturalizmu, że odeiął swoje *ius gentium* od prawa naturalnego. Staraliśmy się w dotychczasowych rozważaniach przedstawić punkt patrzenia Suareza na tę sprawę. A oto jeszcze garść refleksji na ten temat.

Prawo narodów stanowi oddzielną dyscyplinę nauk prawnych, która posiada własny przedmiot, cel i metodę, do wypracowania których przyczynił się w dużym stopniu Suarez. W rozprawie swej dążył wyraźnie do wyodrębnienia nauki prawa narodów z prawa naturalnego, do którego je wówczas sprowadzano i w jego świetle rozwiązywano wszelkie przejawy życia moralnego. A tymczasem istnieją także pozytywne sprawdziany moralności, opierające się na kryterium naturalnej normy prawnej. W dziedzinie życia międzynarodowego takimi normami są: prawo zwyczajowe i umowne. Prawo narodów jest raczej zjawiskiem wtórnym, zawisłym od rozwoju ludzkości stanowiącej jedność nie tylko rodzajową, ale specyficzną moralno-polityczną, składającą się z samodzielnych społeczności ludzi-jednostek, dążących prawem natury do zbiorowego życia w państwie, a następnie dla swego dobra i pomocy w społeczności ogólnoswiatowej.

Moralne prawo naturalne w ścisłym znaczeniu istnieje „*per se*“ tylko w człowieku, a „*per participationem*“ w innych podmiotach, jak: w społeczności państwowej czy międzynarodowej. „Ustawodawstwo“ międzynarodowe powinno się liczyć z wymogami naturalnymi ludzi żyjących w suwerennych społecz-

¹⁹⁾ S. Thomas, *Summa theol.* II, II, qu. 57, art. 3 ad 3.

nościach państwowych, przede wszystkim zaś z ich prawem do istnienia, bezpieczeństwa i swobodnego rozwoju wewnątrz danego państwa. Naturalne prawo narodów tworzy tylko konstrukcję ramową, którą w głównej części wypełniało i wypełnia szczegółowe prawo pozytywne. I na tym stanowisku stoi nasz autor, wierny spadkobierca i odnowiciel scholastycznej filozofii, który przez swoją tezę o pozytywnym charakterze prawa narodów, posunął naukę prawa narodów naprzód, a nie zatrzymał ją w rozwoju jak to głosi O. Messineo w swej rozprawie.

Z tego cośmy dotąd powiedzieli o stosunku Suareza do prawa naturalnego w doktrynie prawa narodów; trudno pogodzić się z dalszym twierdzeniem O. Messineo, że „Suarez wyłączył z liczby swych norm najbardziej żywotnych niezmiennie i powszechnie obowiązujące prawo naturalne“. Tego rodzaju zdanie, wydaje się, jest dalekie od ostrożności, z jaką powinno się oceniać poglądy autorów w ogóle, a w szczególności odległych czasowo, których nowa, twórcza myśl walczyła z licznymi trudnościami przystosowania pewnych zasad i prawd do nowych warunków życia. A wiadomo, że zmysł rzeczywistości i wyczucie potrzeby chwili na odcinku nauki prawa narodów zniomują dobitnie Suareza jako teoretyka prawa.

Znaczenie i wkład Suareza do nauki prawa narodów można wyrazić w sposób następujący: 1° zastosował metodę historyczną w badaniu genezy prawa narodów; 2° powiązał pozytywne prawo narodów z zasadami prawa naturalnego, tworząc z nich organiczną całość; 3° oparł strukturę prawa narodów na obiektywnej i uniwersalistycznej podstawie solidarności narodów; 4° wysunął postulat względnej suwerenności jednostek państwowych jako warunek skuteczności zasad prawa międzynarodowego.

Wacław Niedźwiadek

William Faber

1814 — 1863

„Religijny ten pisarz stoi na progu czasów obecnych, jak św. Franciszek Salezy na przełomie średniowiecza a Odrodzenia“ — mówił biskup genewski, ks. Mermillod. Słowa słuszne, tym bardziej że w charakterze sabaudzkiego Świętego i angielskiego oratorianina znaleźć można wiele wspólnych rysów, odbijających się wyraziście w ich dziełach, takich jak: dobroć, ujmująca słodycz i polot poetyczny.

William Faber urodził się 28 marca 1814 roku w hrabstwie York, na plebanii wioski Calverley, jako siódme dziecko anglikańskiego pastora. Dziecinne lata spędził w prześlicznej okolicy, którą Anglicy nazywają „lake country“ (krajną jezior); malownicze jej wzgórza, cieniste lasy, przejrzyste wody, tradycje rycerskie przywiązane do każdego niemal kamienia tego romantycznego kraju, wywarły głębokie wrażenie na duszę chłopięcą, czemu dał wyraz w pierwszym swym większym poemacie „Sir Lancelot“. Młody William urodził się poetą i od wczesnego dzieciństwa pisywał udatne wiersze. Nie darmo pochodził z krainy lakistów! ¹⁾ Stary Wordsworth, założyciel tej szkoły tak znanej w historii literatury angielskiej, chwalił młodzieńcze utwory Fabera i zapowiadał mu wybitne miejsce na ojczystym Parnasie. Bóg, przyroda, przyjaźń, uczucia rodzinne i patriotyczne — oto ulubione jego tematy. „Serce moje — pisze — wzbiera wzruszeniem wylewającym się poezją, tak jak serce człowieka ściśniętego bólem szuka ulgi we łzach“.

¹⁾ Szkoła Lakistów powstała pod wpływem niemieckich romantyków około 1820 r. i dała początek romantyzmowi w Anglii; na jej czele stał Wordsworth z Robertem Southey i Samuelem Coleridge.

Z „krainy jezior“ młody Faber przechodzi do słynnego internatu (college) w Harrow, gdzie się oddaje z zapalem nie tyle właściwej nauce, co namiętnemu czytaniu, poświęcając na to niekiedy nawet godziny przeznaczone na rekreacje i na ulubione przez młodzież angielską sporty. Śledzi z zainteresowaniem wspaniały rozwój romantyzmu w ówczesnej Europie, zwłaszcza w Niemczech i Francji, nie mówiąc już o Anglii; zachwyca się Schillerem i Goethem, Lamartinem i Wikto-rem Hugo, Walter Scottem, Byronem i Moorem — zaniedbuje natomiast Cycerona, Liwiusza i Tacyta; toteż gdy przyszła chwila na Oksford — przepada na egzaminie wstępnym. Lecz to niepowodzenie nie zniechęca go: zabiera się energicznie do wypełnienia luk w swych wiadomościach klasycznych i w pół roku po tym zdaje szczęśliwie i zostaje przyjęty na uniwersytet.

Ma lat 19, smukły, błękitnooki blondyn o subtelnych rysach; jego wytworne obejście, wybitna inteligencja, miły charakter, zalety towarzyskie zyskują mu ogólną sympatię i licznych przyjaciół. Jeden z nich napisał później, że urok dwudziestoletniego Fabera był „wprost fascynujący“.

Jego poetycki talent rozwija się bujnie w tym środowisku. Opiewa on wszystko, co go otacza, począwszy od błękitnej Tamizy, a skończywszy na bluszczem spowitych murach starej wszechnicy i na ostrołukach akademickiego kościoła St. Mary's (por. wiersz: „Nocą w kościele P. Maryi“). Lecz chyba najpiękniejszym ówczesnym utworem jego jest: „Bóg mego dzieciństwa“, dotąd nie przełożony na język polski.

Obok poezji młody Faber studiuje literaturę religijną, zwłaszcza hagiografię katolicką. Z czasem zagadnienia teologiczne zaczynają go bardziej interesować: jesteśmy bowiem w 1834 roku i już się rozpoczyna słynny „ruch Oksfordzki“. Już Keble wygłosił swoje sławne kazanie o „Apostazji narodowej“, już Newman wydał swe pierwsze „trakty“ i gromadzi u stóp ambony w St. Mary's pierwszych swych adeptów, których rosnące zastępy utworzą niebawem zwarte falangi „newmanistów“. Faber ulega również urokowi lidera młodzieży akademickiej Oksfordu i staje się jego wiernym uczniem. Pod jego wpływem skłania się coraz bardziej ku dogmatom katolickim; lecz nie myśli jeszcze o opuszczeniu kościoła anglikańskiego; przeciwnie — przygotowuje się w nim do stanu duchownego. Syn, wnuk i prawnuk czcigodnych

clergymanów, czuje od dzieciństwa powołanie do duszpasterstwa, tradycyjne w jego rodzinie. Wzorowego prowadzenia młodzieniec, ma niezwykle miły stosunek do akademików: dojrzałość sądu, wybitna inteligencja, subtelne wyczucie potrzeb otoczenia i intuicja psychologiczna — wszystkie te dary budzą doń zaufanie, wywołują zwierzenia, prośby o światło, o radę w trudnych chwilach życia. Faber staje się doradcą i powiernikiem swych kolegów. Nie zaniedbuje poezji: w roku 1835 bierze udział w konkursie poetycznym i otrzymuje wśród 36 konkurentów pierwszą nagrodę, przyznaną mu przez prezesa jury Kebla, za poemat o rycerzach Joannitach²⁾. Wprawdzie pracując nad nim zaniedbał znowu swe studia uniwersyteckie i stanął do egzaminu niedostatecznie przygotowany; lecz nadrabia szybko czas stracony i w pół roku później zdaje świetnie egzamin z teologii z tytułem „fellow” — co odpowiada naszemu „doktorowi”.

Pozostaje mu tylko przygotowanie się do przyjęcia święceń: „Jedynym moim pragnieniem — pisze wtedy do przyjaciela — to poświęcić życie całej pracy dla Chrystusa i Kościoła, służąc Mu darami, których podobało Mu się mnie udzielić”. Po wyświęceniu na diakona spędza wakacje na wsi w Ambleside i miewa dwa razy na tydzień kazania, zapowiadające niepośledniego kaznodzieję. Tam też spotyka się znów z sędziwym Wordsworthem i zachęcony przez niego wydaje drukiem zbiór dotychczasowych wierszy swoich pod tytułem: „Lilie wodne”. Młody diakon oksfordzki i sędziwy wódz lakistów przebiegają znów malowniczą krainę jezior, dzieląc swe zachwyty nad otaczającą ich piękną przyrodą. Na jednej z takich wycieczek Faber zwierza się staruszkowi, że poświęca się służbie Kościoła. Na co wzruszony Wordsworth odpowiada: „Nie mogę nie przyznać ci słuszności — ale Anglia utraci poetę!” William nie dał się tym odwieść od swego chwalebnego zamiaru i w maju 1839 r. został wyświęcony na pastora. Osiągnął zatem cel marzeń swego dotychczasowego życia. Nie domyślał się, iż kiedyś prawdziwe kapłaństwo da posługiwaniu jego autorytet i władzę, której anglikanizm nie posiada.

Podróże „abroad” (po kontynencie) zajmują ważne miejsce w życiu wykształconego Anglika. Dla Fabera miały one być

²⁾ Zakon rycerski pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela założony w okresie krucjat dla obrony św. Grobu, zwany też zakonem Maltańskim.

podwójnie ważne, gdyż obok korzyści intelektualnych przyniosły mu dobrodziejstwo prawdziwej wiary.

Zawadziwszy o Paryż i przejechawszy wzdłuż całą Francję, William przeprawia się morzem z Marsylii do Genui, gdzie ląduje 25 marca 1845 r. w samo święto Zwiastowania. Jest zdumiony pobożnością ludu katolickiego: całe miasto świętuje, sklepy pozamykane, kościoły przepełnione, dzwony wszystkich świątyń głoszą przez cały dzień cześć Maryi i jej chwałę. Chcąc się dostroić do otaczającej go atmosfery Faber stawia na kominku swego pokoju hotelowego bukiet wspaniałych pąsowych tulipanów przed obrazem Annunziaty i pisze wiersz do Tej „która w swym dziewiczym łonie stała się Matką Nieskończoności”. Bukiet ten stał mu się dobrą wróżbą: im bardziej zapuszczał się na południe półwyspu Apenińskiego, tym temperatura katolicyzmu włoskiego stawała się wyższą i rozgrzewała mu coraz bardziej duszę. W Savonie wyczytał przypadkiem na miejscowym cmentarzu taki napis grobowy:

„Przyjacielu, póki żyłem, szukałem pociechy na Parnasie.
Ty bądź rozumniejszy i szukaj jej na Kalwarii“.

„Nigdy nie usłyszałem trafniejszego kazania — pisze Faber — i na tym grobie nieznanego mi poety odnowiłem postanowienie wyrzeczenia się poezji, a poświęcenia się całkowicie służbie dusz“.

Wędrowiec z północy zbliża się do Rzymu; już widzi z daleka kopułę św. Piotra — i dusza jego zadrżała wzruszeniem. Przejeżdża przez most Milwijski, historyczny Ponte Molle, gdzie Konstantyn Wielki ujrzał na niebie *L a b a r u m* przed zwycięstwem nad Maksencjuszem. Tego samego wieczora, o świetle księżyca, klęczał na grobie księcia Apostołów i długo a żarliwie modlił się samotnie w pustym kościele.

Wieczne Miasto przemawia do niego wspomnieniami zakłętymi w każdym niemal kamieniu. „Tu był dom setnika pilnującego św. Pawła w więzieniu. Tu, w dzisiejszej krypcie kościoła, św. Łukasz spisywał „Dzieje Apostolskie“. Tu połała się na arenie krew św. Ignacego męczennika. W tym domu św. Dominik założył swój Zakon. W tych katakumbach chronili się pierwotni chrześcijanie przed krwawym prześladowaniem“ (List XLVI, 20. V. 1843).

Wiseman polecił młodego pastora kardynałowi Acton, proktorowi Anglii, i zapoznał go z różnymi osobami mogącymi pomóc mu w korzystnym zwiedzaniu Rzymu. Dzień Fabera

stał się bardzo pracowity. Wczesnym rankiem zatapiał się już w czytaniu dwóch zwłaszcza dzieł: Pism św. Teresy z Avili i Teologii O. Perrona. We wszystkich późniejszych dziełach jego uwydatnia się wpływ tych pierwszych katolickich lektur.

Korzystając z porannego chłodu udawał się potem na pielgrzymkę po świątyniach Rzymu, których jest ponad 400. Tak pewnego dnia niewidzialna jakaś ręka skierowała go do onych błogosławionych miejsc, gdzie żył i umierał św. Filip Nereusz, założyciel Oratorianów (zwanych u nas „Filipinami“), do których miał kiedyś wstąpić i stać się chlubą tego Zgromadzenia. Następnie idzie na umówioną godzinę do Kolegium Angielskiego, aby z jego rektorem Wisemanem dyskutować o cechach prawdziwego Kościoła Chrystusowego. Faber lubi te dyskusje, a Wiseman znalazł w nim pojętnego i wewnątrznie przygotowanego ucznia. Wszystkie trudności młodego anglikanina upadają jedno po drugim. Zapytuje wreszcie nieśmiało — jak niedawno Newman — „czy Rzym nie mógłby uznać ważności święceń anglikańskich? wtedy duchowieństwo Kościoła urzędowego w Anglii przeszłoby gremialnie na „romanizm“! — Dowiaduje się jednak z żalem, że to jest niemożliwe...

Udaje się wtedy do św. Piotra, zstępuje do krypty, do Sagre Grotte Vaticane, gdzie się zwykle nie widuje turystów, i wylewa swą duszę na grobie Apostoła. „Panie, przymnóż mi wiary!“ — woła raz po raz. Modli się już całkiem po katolicyku. Wiseman śledzi z miłością prawdziwie ojcowską szybkie postępy tego nawrócenia i prosi Boga o światło i siłę w ostatniej walce dla tej jasnej duszy, którą katolicyzm rzymski nieprzeparcie pociąga.

W dzień Wniebowzięcia Pańskiego William wraca z nabożeństwa pontyfikalnego w bazylice Laterańskiej. „Papież Grzegorz XVI celebrował — pisze w swym dzienniku — co za widok! Byłem przy ołtarzu, tuż przed gwardią szwajcarską. Gdy Ojciec św. na Podniesienie zstąpił z tronu, aby ukłęknać na najniższym stopniu, ukłękaliśmy wszyscy wraz z nim — i odegrała się najwspanialsza scena, jaką kiedykolwiek dane mi było oglądać: pasowe szaty kardynałów, fioletowe biskupów i prałatów dworu, śnieżne komże niższego duchowieństwa; a pośrodku starzec w biało-złoty szatach, na klęczkach podnoszący Ciało Pańskie wśród przejmującego milczenia. Co za widok!... Św. Augustyn mawiał, że chciałby być oglądać triumf

rzymski. To jego pragnienie byłoby ziszczone, gdyby mógł widzieć pontyfikalne nabożeństwo zeszłego czwartku w bazylice patriarchalnej św. Jana, i Grzegorza XVI podnoszącego w drżących rękach białą Hostię!...”

Nabożeństwo na Wniebowstąpienie kończy się tradycyjnie uroczystym błogosławieństwem papieskim z loggii, nad ludem zalegającym tłumnie ogromny plac Laterański. Faber, tuż u stóp loggii, klęka wraz z innymi z odkrytą głową pomimo prażącego słońca i przyjmuje ze czcią i radością błogosławieństwo Namiestnika Chrystusowego. Pod tym wrażeniem notuje w swym podróźnym dzienniku: „Czułem się uchrześcjaniony od stóp do głów!”

Nazajutrz udaje się do Albano, aby spędzić kilka dni w górach i uniknąć czerwcowych upałów. Tu go dosięga jednak wiadomość, że Ojciec św., skłaniając się do jego uprzedniej prośby, naznacza mu drogą osobliwszej łaski prywatną audiencję na dzień 17 czerwca. Wraca zatem pośpiesznie do Rzymu i stawia się na 5-tą po południu w Watykanie, w przedsionku słynnej biblioteki. Ojciec Święty zjawił się niebawem, zupełnie sam. Wiedząc, że ma przed sobą duchownego angielskiego, podniósł oczy w niebo i ze łzami w głosie zawołał: „O Inghilterra, Inghilterra!”

Był to właśnie czas, gdy Pusey został zasuspendowany, ponieważ bronił dogmatu Eucharystii — co głęboko zasmuciło Papieża.

„Nie powinienes, synu — zwrócił się do Fabera — omaiać samego siebie, wzdychając do jedności i czekając, aż kościół anglikański ruszy z miejsca... Pomyśl przede wszystkim o zbawieniu swej własnej duszy”.

Faber odpowiedział, iż w sprawie tak wielkiej wagi lęka się sądu zbyt indywidualnego.

„Wy Anglikanie jesteście wszyscy indywidualistami — odrzekł z uśmiechem Papież — W waszym kościele nie ma jedności; wspólnota jest czysto zewnętrzna. Wszystkie możliwe doktryny mają u was swych zwolenników i są swobodnie nauczane. Ty masz dobre chęci. Proś Boga, aby je utwierdził, a nade wszystko pamiętaj o swej duszy!”

Przy tych słowach Grzegorz XVI położył mu rękę na ramieniu. Faber padł na kolana, a dostojny starzec pobłogosławił go serdecznie, dodając: „Niech Bóg cię wyrwie z siideł błę-

du i niech cię doprowadzi do wrót prawdziwego Kościoła Chrystusowego!”

Wychodząc z Watykanu po tej audyencji młody clerygman był do głębi wzruszony. Nazajutrz chwycił dwa razy za kapełusz, aby pójść do Kolegium Angielskiego i złożyć abjurację w ręce Wisemana — lecz dwa razy drobne zresztą okoliczności powstrzymały go od decydującego kroku, a w kilka dni później opuszczał Rzym nie powziawszy stanowczej decyzji.

Powrotna podróż do Anglii stała się dla niego jedną moralną męczarnią. Faber popadł w wewnętrzne trudności: on, taki z natury pobożny, jest absolutnie niezdolny do modlitwy: „Czy próbuję się modlić bez słów, czy słowami, czy usiłuję kochać Chrystusa Pana, rozmyślać nad Jego Męką, lub stawieć się po prostu w obecności Bożej — pogrążam się w otchłani ciemności i rozpacz!”

W dzienniku swym zapisuje: „Rzym zmienił mnie do gruntu... wiele mi dał i wiele odjął... Ufam, że to się nie skończy na głębokim jedynie wrażeniu...”

Przybywszy do Anglii odkrywa stan swej duszy przyjacielowi, kierownikowi, mistrzowi, któremu ślepo zawierza. Jest bowiem przekonany, że nikt go lepiej nie zrozumie, jak wódz oksfordzkiej młodzieży, jak autor traktu XC, który od dłuższego czasu zamknął się w swej pustelni Littlemore i skazał się na 3 lata pokuty, samotności i modlitwy. Newman radzi mu również trzyletnią zwłokę. Faber lęka się, aby zaniedbana chwila łaski bezpowrotnie nie minęła, lecz poddaje się swemu kierownikowi i pisze mu: „Będę zatem c z e k a ł . Wielką pociechą będzie mi myśl, że się przez ten czas za mnie modlisz”..

Powraca więc do swego probostwa w Elton, postanawiając pracować w duchu św. Filipa Nereusza i św. Alfonsa Liguori. Przebiega swą parafię wzdłuż i wszerz, rozdając wszędzie książeczki o „Nabożeństwie do Najśw. Serca Jezusowego” lub o „Uwielbieniach Maryi”. W niedziele urządza uroczyste nabożeństwa, ćwiczy chóry mające śpiewać Litanie, wygłasza piękne kazania, występując na ambonie w komży. Wszystkie te „innowacje” zwracają uwagę duchownych władz anglikańskich, które — choć zostawiają wielką swobodę działania, oraz inicjatywę prywatną w sprawach religijnych — zaczynają się poważnie niepokoić o prawowierność gorliwego pastora.

Za przykładem św. Filipa Nereusza Faber grupuje młodzież męską swej parafii w rodzaj stowarzyszenia. Pociąga ją

niewinnymi rozrywkami niedzielnymi, partą criequet'a lub piłki nożnej, wycieczkami i sutym podwieczorkiem. Sam zaś oddaje się surowym umartwieniom, postom i dyscyplinie. Zdrowie jego, z natury delikatne, cierpi na tym i lekarz radzi mu mitygować te ćwiczenia pokutne. Wśród tego wszystkiego Faber czuje się nieszczęśliwym. Chwilami ogarnia go rozpacz; modlitwa nie przynosi ukojenia, lęk przed wiecznym potępieniem trapi go nieustannie. Od czasu do czasu olśniewająca błyskawica rozrywa wewnętrzne ciemności, wykazując mu niejako, iż obrał fałszywą drogę.

W tej duchowej udręce radzi się ponownie Newmana, który — wierny jeszcze nauce anglikańskiej — polecił mu nie zwracać się ani do Matki Boskiej, ani do Świętych. Posłuszny uczeń stara się zastosować do tej rady mistrza; lecz po jakimś czasie, nie mogąc dłużej wytrzymać, pisze do Littlemore z prośbą o zniesienie przykrego zakazu — nie otrzymuje jednak na to żadnej odpowiedzi.

Szuka więc innego wyjścia z ciężkiego położenia: nie wolno mu modlić się do Świętych — będzie o nich pisał!

Tak powstaje „Żywot św. Wilfryda“, biskupa Yorku († 717).

„Książka ta — mówi pewien wytrawny krytyk — acz pisana przez protestanta, jest bardziej katolicka niż dziewięćdziesiątych życiorysów katolickich hagiografów“.

Łatwo sobie wyobrazić poruszenie w obozie anglikańskim! Posypały się zewsząd zaniepokojone protesty teologów... Lecz ten, który tak gorszył anglikanów, nie zachwycał jeszcze katolików.

Na co czekał Faber? Na pozwolenie Newmana. Wreszcie doczekał się go, nie w formie słowa, lecz czynu: 8 października 1845 roku samotnik z Littlemore zerwał z anglikanizmem i złożył uroczystą abjurację.

Na tak dawno oczekiwany sygnał wielu z jego uczniów poszło za przykładem uwielbianego mistrza. Faber mógł to samo uczynić. Popadł jednak w nowe trudności przychodzące z innej zupełnie strony; ogarnęły go skrupuły: czy miał prawo porzucić swą parafię, gdzie działał tyle dobrego — dla osobistych względów? Czy to nie będzie ze szkodą dla wielu dusz?...

Pyta Newmana o radę. A ten mu odpowiada stanowczo: „Nie ma odtąd dla ciebie żadnych innych względów, jak zbawienie swej duszy, ale ponieważ“... „Nie, nie — przerywa mu

Faber — nie ma żadnego „ale“! Byłem ci zawsze posłuszny bez zastrzeżeń, póki byłeś protestantem. Dziś kiedyś katolikiem, nie zmienię postępowania“.

Było jednak pewne „ale“, o którym Faber dotąd nie pomyślał — kłopoty finansowe. Obejmując kilka lat temu parafię w Elton, był zmuszony zaciągnąć dość znaczną pożyczkę, aby odrestaurować plebanię i podnieść gospodarstwo majątku kościelnego, mocno zaniedbanego przez poprzednika. Dochody roczne bowiem ledwo wystarczały na opłatę procentów, oraz na hojne jałmużny, którymi szafował na wszystkie strony. Nie pozostawało mu nic jak sprzęty domowe... Sprawiedliwość wymagała uiszczenia długu przed opuszczeniem parafii, a sprzedaż mebli pokryłaby zaledwie jego część...

W tym strapieniu pomógł mu pewien przyjaciel, który w przeddzień licytacji przysłał mu znaczną sumę, pod warunkiem: aby o tym między nimi nigdy mowy nie było!

Tak Opatrzność Boża usuwała z drogi Fabera ostatnie trudności.

W niedzielę 16. XI. odprawił po raz ostatni nabożeństwo jako proboszcz parafii Elton. Wstąpiwszy na ambonę oznajmił zgromadzonym, że Credo, które im dotąd głosił, nie zgadza się z nauką Kościoła urzędowego, przeto nie może w nim dłużej pozostać, idzie „tam, gdzie jest Prawda“. — Po tych słowach zstąpił szybko z ambony, zdjął z siebie komżę i zostawił ją na stopniach, a sam szybkim krokiem odszedł na plebanię.

Przez kilka chwil parafianie oniemieli ze zdumienia; dopiero po pewnym czasie niektórzy z nich zaczęli się rozchodzić, inni udali się gremialnie na plebanię, błagając proboszcza, by zmienił swe postanowienie: niech sobie dalej głosi z ambony co mu się podoba — oni nie mają nic przeciwko temu — byle ich nie opuszczał! — Lecz widząc go niezachwianym, pożegnali go ze smutkiem i odeszli.

Nazajutrz raniutko Faber opuścił Elton. Towarzyszyło mu dwóch wiernych służących oraz siedmiu parafian pragnących z nim przejść na katolicyzm. Chociaż wyruszyli o świcie, aby odejść niepostrzeżenie, wiadomość rozniosła się po wsi i okna wszystkich domostw otwierały się; biedni parafianie powiewali chustkami i wołali ze łzami. „God bless you! Niech ci Bóg błogosławi, proboszczu nasz, gdziekolwiek pójdiesz!“

Dnia 18 listopada 1845 r. Faber i jego towarzysze złożyli wyznanie wiary i abjurację, po czym przyjęli warunkowo

chrzest i sakramenty Najświętszej Eucharystii i bierzmowania. Dusza konwertyty, po tylu latach walki i niepokoju, rozplywała się obecnie w niewymownym szczęściu. Złamany wzruszeniem, nie miał nawet siły pożegnać się listownie z najbliższymi przyjaciółmi, polecił jednemu z nich donieść im o dokonanym fakcie, a sam drżącą ręką dopisał tylko te słowa: „Pax, pax pax!”

Pierwszym krokiem Fabera na nowej drodze było wydanie broszury, tłumaczącej powody, dla których opuszczał anglikanizm. Czytając to dziełko, jedni wpadali w gniew i oburzenie, drudzy obrzucali go gorzkimi wymówkami, inni wreszcie studiowali je głęboko i poszli śladami autora.

Po nawróceniu osiadł Faber z towarzyszami w Birmingham i założył tam Zgromadzenie zakonne pod patronatem Wisemana, wówczas już biskupa, a pod wezwaniem św. Wilfrida, do którego miał zawsze wielkie nabożeństwo. Pierwsze początki tej fundacji były niezmiernie trudne. W wynajętym przez Fabera domu panowało skrajne ubóstwo: bracia spali na podłodze i żywili się głównie grochówką, do której nieraz brakowało chleba; apostołowali po nędznych zaułkach zadmionego miasta fabrycznego, między najbiedniejszą ludnością robotniczą, często wyszydzani i obrzucani błotem przez zgraję uliczników... Dziwny był to klasztor, złożony z samych świeżych konwertytów bez żadnego doświadczenia w życiu zakonnym, znoszących radośnie tysiączne umartwienia, a pełnych zapału, gorliwości i ducha ofiary. Lecz życie pokutne i nadmiarę surowe wyczerpywało siły fizyczne pobożnych braci. Sam Faber popadł w ciężką chorobę; już go opatrzone ostatnimi Sakramentami wśród łez towarzyszy otaczających umierającego założyciela, gdy na ich gorące modły Bóg wrócił mu prawie cudem życie i względne zdrowie, mając widocznie inne nad nim zamiary.

Po pierwszym roku tego wspólnego życia, lord Shrewsbury zainteresował się „Wilfridianami”, jak ich nazywano, ofiarował im dom w swym majątku Cotton Hall, stając się ich przyjacielem i dobroczyńcą. Wkrótce potem, w przeciągu sześciu miesięcy, otrzymał Faber wszystkie święcenia i odprawił pierwszą Mszę św. w dzień Wielkanocy 1847 r. Kilku z jego dziewięciu towarzyszy zostało również kapłanami — chociaż w mniej przyspieszonym tempie — inni zaś pozostali braćmi.

W tym właśnie czasie powracał z Rzymu Newman, jako przełożony nowej angielskiej Kongregacji Oratorianów. Faber, usłyszawszy o założeniu pierwszego Oratorium brytyjskiego w Birmingham, poczuł natchnienie połączenia się wraz ze swą trzódką z dziełem Newmana³⁾. Po pewnym wahaniu, ofiara jego została przyjęta. Faber złożył się sam z przełożenstwa i wyrzekł się najchętniej zaszczytu założycielstwa, by zostać prostym nowicjuszem. „Od mego wstąpienia do Oratorium — pisze w kilka miesięcy potem — nie mam już przywiązania do niczego, chyba do posłuszeństwa. Mam ochotę tańczyć i śpiewać cały dzień, tak jestem radosny i szczęśliwy“. W pół roku potem tak się był przejął duchem św. Filipa, że Newman mianował go mistrzem nowicjatu.

Przyłączenie się Fabera z towarzyszami do Oratorianów oraz liczne powołania gromadzące się wokół Newmana umożliwiły założenie nowej siedziby synów Filipa Neri w Londynie; Faber został mianowany przełożonym tego domu. I tu początki były trudne i przypominały poniekąd pierwsze lata Wilfridianów, lecz dzięki ofiarności kilku pobożnych osób z najwyższych sfer kraju, Faber nabył grunt na przedmieściu Brompton i wznosił tam wielki w surowym stylu gmach, wraz z pięknym kościołem, zostający dziś jeszcze w posiadaniu Oratorianów. O. Faber był nie tylko superiorem lokalnym, lecz od 1850 r. (w myśl konstytucji Zgromadzenia), Brompton został zupełnie niezależnym od domu macierzystego w Birmingham, a Faber pozostał do końca życia na czele tej sławnej londyńskiej placówki.

Poświęcił się bez reszty swoim nowym obowiązkom: głosił oprócz codziennych prawie kazań tridua, rekolekcje, konferencje, był spowiednikiem i kierownikiem niezliczonych dusz, zewsząd się do niego garnących. Nic dziwnego, że zdumieni konfratry mawiali: „O. William pracuje nie jak człowiek, lecz jak maszyna parowa!“

Tymczasem anglikanie nie mogli mu darować „dezercji“: szkalowali go w rozmaity sposób, podobnie jak mistrza jego, Newmana.

Był to czas przywrócenia hierarchii katolickiej w Anglii przez papieża Piusa IX. Wiseman został arcybiskupem West-

³⁾ Wspomnieliśmy o tym w artykule o Newmanie w zeszycie „Przeglądu“ z lipca — sierpnia 1950 r.

minsteru, a wkrótce i kardynałem. Protestantyzm angielski poczuł się obrażony i zagrożony przez „papieską agresję”. Katolików wystawiano na czynne napaści; Oratorianów obrzucono na ulicy wyzwiskami a nawet kamieniami wśród wrogich okrzyków: Precz z Oratorianami, precz z papieżem! ⁴⁾.

Faber był nieustraszony wśród srożącej się burzy. Po głośniejszej odezwie kardynała Wisemana „do narodu angielskiego”, wzburzone umysły zaczęły się stopniowo uspokajać, spokój powrócił, i Faber mógł w ciszy klasztornej celi napisać szereg dzieł ascetycznych, które imię jego rozślawiły w całym Kościele. Są to książki tłumaczone na wszystkie niemal języki, dzieła ogólnie znane i cenione: „Wszystko dla Jezusa”, „Najświętszy Sakrament”, „Postęp duszy” ⁵⁾, „Stwórca i stworzenie”, „U stóp Krzyża” (spolszczone przez O. Prokopa, Kapucyna, jako „Matka Bolesna”), „Betleem”, „Krew Przenajdroższa” i dwa tomy „Konferencyj” ⁶⁾. Mało kto chyba wie, że wszystkie te dzieła powstały w przeciągu pięciu lat!

Odzwierciadla się w nich dusza świątobliwego autora: jasna, pogodna, cicha, pełna dobroci, a przy tym dziwnie mocna i nieustępliwa. Książki jego cechuje właściwa Anglikom oryginalność, polot poetyczny, miłość piękna, zarówno w naturze jak i w sztuce, głęboka wiedza teologiczna, zaczerpnięta z najczystszych źródeł, zdumiewająca erudycja, niezwykła znajomość duszy ludzkiej, subtelność uczuć, wytworność słowa a nade wszystko niezrównany zmysł nadprzyrodzoności oraz umiejętność przepajania wszystkiego Chrystusem, którego on gorąco, wprost e n t u z j a s t y c z n i e miłuje.

Zarzuci może ktoś, iż jest „romantykiem”. Słowo to wyraża dziś — nie bardzo wiadomo dlaczego — coś raczej ujemnego. Lecz bierzmy je w znaczeniu pierwotnym. Zgoda! Faber jest romantykiem, ale takim jak Lacordaire, którego współcześni nazywali „un romantique en chaire”: zachwyca, porywa, podbija. Posiada może niektóre wady tego kierunku ale i wszystkie jego zalety — w pierwszym rzędzie miłość wszystkiego co piękne, wzniosłe i szlachetne. A cóż jest wznioślejszego, szlachetniejszego i piękniejszego jak Bóg? Quis ut Deus!

⁴⁾ Patrz art. o Wisemanie w numerze „Przeglądu” z września 1950 r.

⁵⁾ Przekład polski ukazał się w Wydawnictwie Księży Jezuitów.

⁶⁾ Tomik „Dobroć” wydany w 1934 r. przez N. I. A. K. jest częścią tych konferencji.

Faber był zawsze delikatnego zdrowia; cierpiał latami na uciążliwe bóle głowy, do których pod koniec przyłączyły się różne inne niedomagania; mimo to do końca życia nie przestał pracować. W lecie 1863 r. stan jego pogorszył się tak dalece, że uczuł zbliżającą się śmierć; nie lękał się jej jednak wcale. Pociągnął jeszcze kilka tygodni, a w nocy z 25 na 26 września oddał ufnie swą piękną duszę Stwórcy. Wzrok jego w chwili zgonu wyrażał bezgraniczną słodycz i radosne jakieś zdumienie. Umarł w sile wieku, bo mając lat 49, ale organizm jego był podkopany nadmiernymi umartwieniami i równie nadmierną pracą.

O Faberze powiedziano i słusznie, że jest jednym z najlepszych pisarzy ascetycznych XIX wieku. A choć dzieła jego liczą już lat 80 przeszło, są jednak zawsze aktualne i ze szczególną mocą wprowadzają czytelnika w całą głębię życia nadprzyrodzonego.

S. Maria Renata, niepokalanka

Dwie formacje katolicyzmu

B. Formacja ustroju technokratyczno-urbanistycznego

I.

Jest to zjawisko typowe dla okresów przejściowych, okresów przemian cywilizacyjnych, zjawisko nader niebezpiecznej cywilizacyjnej próżni, kiedy to kończy się już jeden styl życia, a na jego miejsce jeszcze się nie ukształtował drugi sposób dostatecznie wyrazisty. Zwłaszcza groźną jest wówczas perspektywa, że życie układać się będzie według schematów skrajnych reakcji, że ekstremy jednego cywilizacyjnego typu w tych warunkach nie spowodują już ani jego reformy, bo jest to już styl odchodzący z dziejowej widowni, ani też ewolucyjnego wprowadzenia nowej formy, ale pociągną za sobą przetrzucenie się w drugą, niemniej zgubną a może i szkodliwszą skrajność. Bo antyteza istniejącego stanu jeszcze sama przez się nie tworzy określonego cywilizacyjnego ustroju, jest tylko negacją stanu poprzedniego, a każda negacja, jak wiemy, jeśli się do niej nic więcej wartościowego nie dołącza, jest bezpłodna.

A taka właśnie sytuacja zagraża religijności w okresie wielkich historycznych przeobrażeń. Omawianemu już przez nas wypaczonemu pojęciu chrześcijaństwa typu patriarchalnego przeciwstawia współczesność inne wynaturzenie chrześcijaństwa, wyrosłe na gruncie typu urbanistyczno-technokratycznego, którego to wynaturzenia zasięg zaczyna w czasach najnowszych w Europie niepokojąco wzrastać.

Nie jest to wcale przypadkiem, że formujący się aktualnie typ chrześcijaństwa (mamy tu stale na myśli nie jego idealną formę, tylko ten skazitelny i ułomny kształt, jaki przybiera doktryna religijna wcielana przez ułomnego człowieka w co-

dziennym życiu), położył mocne akcenty na całkiem odmiennych punktach, aniżeli poprzedzający go typ patriarchalny. Wyraźnie starał się on przeciwstawić jego słabościom i w tym widniała jego siła, ale też zarazem zlekceważył jego niezaprzeczalne zalety, i to znowu decydowało o jego słabości. W sumie bilans ten przedstawia się — naszym zdaniem — bardziej ujemnie niż w odchodzącej formacji.

Przypatrzmy się temu zagadnieniu nieco bliżej. Najznaczniejszą bodaj nieomogą typu patriarchalnego — przypominamy tu już wyłożone tezy — był brak zmysłu uniwersalistycznego, zwężonego przez nadmierny partykularyzm, pewien niedorozwój humanitaryzmu, szorstkość i twardość obyczajów, niewrażliwość na niedolę bliźniego, jeśli tym bliżnim był obcy a nie swojak. Otóż jest rzeczą znamionną, że nowa edycja religijności jest pod względem humanitarnych doznań bez porównania bardziej uczulona (wpadając nawet nieraz w zgoła przeciwny ekstrem — w sentymentalizm; że ograniczenia partykularyzmu stara się tak energicznie usuwać, iż niejednokrotnie przy tym z kąpielą wyrzuca i dziecko, zapominając, że pewna hierarchia w miłości bliźniego niewątpliwie istnieje, że więc miłość partykularna, szczególnie wyróżniającą swoją grupę, jest bezsprzecznie uzasadniona, tylko nie powinna przesłaniać sobą tych obowiązków, jakie posiadamy w stosunku do innych bliźnich. Przy całej jednak często spotykanej przesadzie nie podobna tym tendencjom nowej formy religijnej odmówić pozytywnych walorów, gdyż ogólnie rzecz biorąc stanowiły one w zakresie uspołecznienia krok naprzód.

Niestety na innym, i to co najmniej równie ważnym odcińku, na terenie teżyzmy obyczajowej spotykamy w tym typie uderzające osłabienie moralnych rygorów, rozluźnienie dyscypliny gromadzkiej pod wpływem nadmiernego indywidualizmu i liberalizmu.

Omawiany proces przeciwstawiania się dwóch na zgoła odmiennym podłożu powstałych form religijnych możemy zaobserwować nie tylko na terenie katolicyzmu, ale również i w protestantyzmie. I w nim można z jednej strony spostrzec skrajne tendencje patriarchalnego typu, które do najjaskrawszego wyrazu doszły w rygorystycznym, zdyscyplinowanym, ale niewrażliwym pod względem humanitarnym kalwinizmie. (Wprawdzie patriarchalizm narodów kalwińskich związany był raczej z urbanizmem aniżeli rustykalizmem, był

bardziej przemysłowo-handlowy niż rolniczy, ale istotne jego znamiona nie uległy tutaj zmianie). Z drugiej strony oglądamy przeciwstawną tej postawie, a równie ekstremistyczną edycję reformowanego chrześcijaństwa zastępującą rygoryzm doktrynalny jak najdalej posuniętym liberalizmem, jaki stanowi metodyzm, ze swą może najbardziej znaną i popularną formacją: Armią Zbawienia.

Tak więc, jeśli wspomniane skrajności religijnego typu na terenie katolicyzmu tylko w praktyce prowadzą swój pa-sożytujący na prawdziwej religijności żywot, w teorii jednak nie doszły do głosu, gdyż uniemożliwiała im to czujność Autorytetu Nauczycielskiego Kościoła, to odwrotnie, w protestantyzmie, korzystając z całkowitej wolności myśli, utworzyły one osobne odnogi religijne. A co najosobliwsze jest przy tym to to, że rygoryzm i surowa ortodoksja kalwinizmu zrodziły się przecież na gruncie indywidualizmu i liberalizmu wyrabianym przez reformację.

II.

W zeszytów rocznych zeszytach pewnego katolickiego miesięcznika wychodzącego w Aschaffenburgu można znaleźć ciekawe informacje dotyczące Armii Zbawienia. Nie interesują nas w tej chwili jej zabiegi pedagogiczne, jej taktyka i wystąpienia. Natomiast chcemy za tym źródłem kilka zdań poświęcić jej ideologii, idzie tu bowiem o zjawisko dla współczesności niezmiernie symptomatyczne. Zwolennicy tego ugrupowania „niechętnie słyszą, jak się ich nazywa protestantami, i twierdzą, że nie chcą oni tworzyć żadnego osobnego kościoła. Jedynym ich dążeniem jest pozyskanie ludzi dla Chrystusa. Dlatego w krajach katolickich umieszczają oni w pokojach swoich schronisk tak krzyże, jak i obrazy Matki Bożej czy małej Tereski“. A przecież jest Armia Zbawienia w swojej najgłębszej istocie protestancka. Zna ona tylko jedno źródło wiary: Biblię, natomiast sakramenty i obrzędy nie mają dla niej żadnego większego znaczenia. Podstawą jej credo są tak zwane wojenne artykuły, które każdy żołnierz wstępujący do Armii Zbawienia musi podpisać. Nie posiada ona ani liturgii, ani ceremonii liturgicznych, ani duchownych, ani kapłanów, gdyż zgromadzenie tworzy armię podporządkowaną generałowi, któremu członkowie winni są nieograniczone posłuszeństwo.

8 z tych artykułów zawiera prawdy wiary, 8 zaś dotyczy trybu życia obowiązującego jej członków.

Niewątpliwie działalność społeczno-charytatywna tej organizacji jest ogromna, mimo to jednak reprezentuje ona typ działalności, który ze strony katolickiej musi spowodować daleko idące zastrzeżenia. „Jej słabością jest — że zacytujemy sąd autora artykułu — odrzucenie dogmatów i najstarszych zbawczych środków chrześcijaństwa, przesadne podkreślanie pierwiastka uczuciowego w religijności, tak że na czysto religijnym gruncie Armia Zbawienia czyni więcej złego niż dobrego“. A redakcja miesięcznika dodaje od siebie: „Jeżeli musimy uznać, że Armia Zbawienia bierze poważnie czynną chrześcijańską miłość bliźniego, jeżeli z podziwem musimy zaaprobować jej społeczną działalność, to jednak nie mniej mocno musimy stać na stanowisku, że religia to nie jest tylko miłosierdzie w stosunku do bliźniego, ale że pragnie ona zaprowadzić wewnętrzną łączność między Bogiem a duszą, łączność, której treść całkowicie zależy od Boga. Od tej całej nadprzyrodzonej strony chrześcijaństwa abstrahuje Armia Zbawienia. Tymczasem ona jest tym właśnie, co chrześcijaństwo w samej istocie odróżnia od innych religii“.

Umyślnie rozwiędliśmy się nieco nad tym tematem, bo jego aktualność jest obecnie ogromna. Nie w tym znaczeniu jakoby rola Armii Zbawienia w świecie była taka wielka, ale w tym, że postawa, która tutaj doszła do bardzo znamiennej wyrazu, jest dzisiaj ogromnie popularna, stanowi tę formę religijności, która w krajach o cywilizacji technokratyczno-urbanistycznej jest bodaj że najbardziej — i to wcale nie przypadkowo — wzięta. „Salutyzm — tak nazywa się doktryna Armii Zbawienia — jest do wysokości religii podniesionym altruizmem“. W ten sposób scharakteryzowała istotę tej ideologii żona założyciela Armii generała Bootha, która na jej uformowanie wywarła wielki wpływ.

Jest rzeczą jasną, że tego rodzaju postawienie problemu będzie odpowiadać ogromnej większości protestantów, którzy różniąc się tak pomiędzy sobą w sprawach doktrynalnych, muszą z konieczności kłaść zdwojony nacisk na jedność postawy moralnej. Oczywiście, wspomniane stanowisko nie musi się łączyć z takim rygoryzmem moralnym, jaki spotykamy w Armii Zbawienia, która traktuje jako grzech używanie alkoholu, tytoniu i praktykowanie luksusu, a prawo małżeńskie pojmuje

w sposób nader wymagający. Przeciwnie, można śmiało powiedzieć, że, przeciętnie rzecz biorąc, moralność typu technokratyczno-urbanistycznego znamionuje skłonność do rozluźnienia obyczajów, do tzw. „życia ułatwionego“.

Na polu religijnym wykazuje ta forma postawę, w gruncie rzeczy nie tylko bardzo tolerancyjną, ale także wyraźnie a-konfesyjną, która sprawę różnic religijnych, jako drugorzędną, mało sobie waży, natomiast główny nacisk kładzie na humanitaryzm. Opieka nad ubogimi i chorymi, nad skazańcami, wagabundami i ulicznikami, jaką roztacza Armia Zbawienia, jest dziełem pożytecznym bardzo i pięknym. Ale tego rodzaju działalność jest w typie życia o cywilizacji technokratycznej raczej wyjątkową. Niestety, ten humanitaryzm w praktyce codziennego życia nie sięga na ogół tak wysoko. Zadawała się zwykle pospolitym odczepnym, takim jak danie przygodnej jałmużny, lub nawet tego rodzaju sentymentalną trawestacją humanitaryzmu, jak przesadnie czuła opieka nad zwierzętami, które się traktuje jako świat zasługujący rzekomo na większe od ludzkiego współczucie.

A co gorsza, samo pojęcie humanitaryzmu uległo dzisiaj na skutek braku dostatecznie określonego a obowiązującego bezwzględnie kodeksu moralnego ogromnemu zamazaniu. Człowiek nowoczesny w krajach o schyłkowej, mocno zmechanizowanej, wielkomiejskiej pseudocywilizacji traci już poczucie, że takie czyny jak eutanazja (dozwalająca na skrócenie życia cierpiącemu człowiekowi), są tylko pozornie humanitarne, a w gruncie rzeczy stanowią moralnie przestępstwo; że taka sterylizacja wysuwana z pseudohumanitarnych względów jako eugeniczny zabieg gwałci ludzką osobowość, że jeszcze bardziej obrażają ją zaczynające się rozpowszechniać na Zachodzie sztuczne zapłodnienia. A co już najznamiennejsze, to chyba to, że ten roztkliwiający się nad cierpieniami zwierząt humanitaryzm z zimną krwią patrzy się na przerywanie ciąży, tę nowoczesną formę mordu niewinątek (o nagminnym praktykowaniu wynaturzonych praktyk neomaltuzjanizmu już nie wspominając).

III.

Tak więc szczególne niebezpieczeństwo, jakie zagraża duchowej postawie człowieka w cywilizacji technokratyczno-urbanistycznej polega na tym, że oddogmatyzowana, na senty-

mencie tylko opierająca się, rezygnująca z wyrazistych etycznych wskazań religijność nie jest w stanie tutaj stawić czoła temu tak niesłychanie niebezpiecznemu rozprzężeniu obyczajów, jakie współcześnie na gruncie rozkładu patriarchalnego typu życia szczególnie mocno zaczyna grasować. Jeśli religijności typu pierwotnego, związanej z patriarchalizmem zagrażało w pewnym stopniu przesadne zaakcentowanie (w duchu już starotestamentowym) Bożej sprawiedliwości, tak że przesłaniała ona miłość — postawa przypominająca pierwotną magię, która usiłowała rozbroić Boży gniew rozmaitymi praktykami, by w ten sposób uczynić Go własnym sojusznikiem, orędownikiem spraw nie tylko Bożych ale i ziemskich — to religijność cywilizacji zrosniętej z technokratyzmem wykazuje znowu predylekcję do magii innego gatunku, magii sentymentalnej, która zamyka oczy zupełnie na Sprawiedliwego Stwórcę a widzi tylko wszystko i zawsze przebaczącą Miłość; stąd z największą łatwością rozgrzesza się tu jednostka z różnych ciężkich win pod pretekstem, że Bóg jest miłosierny i pobłażliwy. Jedną tylko przestępstwo piętnuje ten złaicyzowany już w gruncie rzeczy humanitaryzm: krzywdę ludzką. Natomiast z pobłażaniem odnosi się do nieobyczajności jako sprawy rzekomo całkiem prywatnej i niegroźnej... Ta to forma religijności dostarcza specjalną klientelę naszym kościołom: owych różnych rozwodników, konkubinariuszy, zwolenników wolnej miłości, sympatyków neomaltuzjanizmu i spędzania płodu, którzy z jakąś dziwną łatwością godzą te praktyki z uczęszczaniem na obrzędy i ceremonie religijne (rezurekcja!), a nawet z manifestowaniem swojej religijności.

W tych zaś wypadkach, gdy skrajność postawy nie posuwa się tutaj tak daleko, można obserwować inną, znamioną dla sentymentalizmu religijnego procedurę: wiarę, że byleby się tylko nosiło cudowny medalik albo nawet, co już trochę trudniejsze, odprawiło to czy inne nabożeństwo, to już o ostateczny swój los można być spokojnym i o życie wewnętrzne więcej się nie troszczyć. Jakby właśnie te praktyki służyły do tego, aby ułatwić jednostce bardziej bezkarne grzeszenie.

Jeśli przy nastawieniu typu patriarchalnego górował w genezie tej religijności tradycjonalizm, to w tym systemie posiada ona znowu inne, z emocjonalizmu wywodzące się źródło. Jeśli tam religijność przyjmowała bierne, schematyczne rysy praktykowanego przez gromadę obrzędu naginając się wier-

nie do przyjętych zwyczajów i obyczajów, to tutaj znowu wykazuje ona zgola przeciwne zabarwienie: wybitnie indywidualistyczne. I dlatego nie bez racji można by w danym wypadku mówić o infiltracji ducha protestantyzmu w katolicką atmosferę — zjawisko tak syptomatycznie uwydatniające się w czasach dzisiejszych, że encyklika „*Humani Generis*“ musiała specjalnie przestrzec przed tego rodzaju tendencjami. Szczególnie dobitnie uwydatniają się znamiona tej religijności tam, gdzie na skutek silniejszego i długotrwałego kontaktu z protestantyzmem nastąpiło pewne, może nawet niezbyt uświadomione zbliżenie do niektórych jego punktów.

Wskazywałem już ongiś, jak powyższa postawa uwydatniła się na kartkach „*Kluczy Królestwa*“ Cronina. Nie zamyślamy bynajmniej ze wszystkim ich potępiać. Humanitaryzm ożywiający ten utwór jest niewątpliwie wzniosły i nienaganny, zrozumienie miłości bliźniego prawdziwie ewangeliczne, co więcej, czystość obyczajów jest tu jeszcze w budujący sposób zachowana, w stopniu, którego w typie technokratycznej cywilizacji już się nie spotyka. Ale obok tych niewątpliwych walorów spotykamy tu jednak i takie poważne z punktu widzenia katolickiego braki, jak sympatia dla nieortodoksyjnej akonfesyjnej religijności, jak wywyższenie humanitaryzmu nad religię (zupełnie w stylu Armii Zbawienia), jak przesadne akcentowanie tolerancji (nie tylko w stosunku do osób, co byłoby całkiem zrozumiałe, ale także i w stosunku do doktryn), jak wreszcie, lekko co prawda tylko zaznaczony ale niemniej widoczny liberalizm, który sprawia, że troska o poszanowanie wolności jednostki posuwa się tu wyraźnie nazbyt daleko, skoro np. apoteozowany przez autora bohater ksiądz Chisholm dobrowolnie wypuszcza swą wychowanicę Annę do jej rozbójniczego kochanka, aby tylko... nie gwałcić swobody jej wyboru.

IV

A przecież „*Klucze Królestwa*“ są powieścią, która posiada poza tym bezsprzecznie dużo pozytywnych wartości, i akcentuje wyraźnie swój związek z katolickim stanowiskiem. Gorzej, gdy spotykamy się — co się nierównie szerzej praktykuje — z równoczesną dążnością: i do zlekceważenia dogmatu i do mocno rozluźnionej obyczajowości — typ życia, który na Zachodzie masowo się już rozszerza, a przesiąka także w nie-małym stopniu i do katolickiej literatury. Znamienne jego ry-

sy to przede wszystkim: laksyzm w dziedzinie obyczajowej, lub co najmniej zrezygnowanie już z dążności do przeciwstawienia się tendencjom rozkładowym. Wynikiem tego jest charakterystyczny minimalizm w zakresie dyscypliny moralnej. Uderza nas przecież owo przesadne apoteozowanie tego rodzaju stanowisk, które w społeczeństwach bardziej zdyscyplinowanych uważane by były za jeszcze całkiem niewystarczające, albo za zgoła nie nadające się do gloryfikacji. (Np. traktowanie amanta, który przerwał swój romans z mężatką jako... bohatera, albo daleko idąca wyrozumiałość dla „bohaterów“ trójkąta małżeńskiego). Wreszcie defetyzm w stosunku do rozpanoszonego typu „życia ułatwionego“ i szerzącej się w związku z nim demoralizacji obyczajów, defetyzm głośno już wyznający rzekomo niezwalczoną potęgę zmysłowości. Niejedne ślady tego nastawienia zaobserwować możemy w literaturze u Van der Meerscha, a w pewnym stopniu również i u Mauriac'a, idąc zaś wstecz, znaleźć by je można również i u R. Bazina i H. Bordeaux, a nawet u starego Bourget'a, żeby tylko wymienić znane „marki“ katolickiej francuskiej literatury.

I to jest właśnie niebywale groźne, że umysłowość katolicka niepostrzeżenie ulega infiltracji zgoła wrogich jej prądów, że występują one jakby zamaskowane, pod płaszczykiem lepszego jakoby przystosowania się do współczesności i szlachetniejszego, subtelniejszego stylu życia. Bo objawy załamania w tym ujęciu noszą przecież szlachetne, pociągające nazwy. Słabość granicząca już z defetyzmem przybiera tutaj formę „nieinterwencjonizmu“ głoszącego, że nie należy wtrącać się w sprawy drugich osób, choćby szło o rzeczy moralnie bardzo wątpliwe, bo jednostka rzekomo przez to może tylko sprawę popsuć i pchnąć swą nieudolnością bliźniego jeszcze bardziej do grzechu. Przybiera się tutaj na pomoc i, fałszywie zresztą rozumianą, teologię — mówi się np. o tym, że tylko łaska może na duszę człowieka skutecznie oddziaływać, co jakoby ma być dostatecznym powodem do tego, aby się wstrzymać od mieszania się w sprawy obyczajowej dyscypliny. Pobłażliwość w stosunku do objawów niemoralności pasuje się na wzniosły humanitaryzm, który nie miesza się w życie prywatne i szanuje wolną decyzję jednostki. Wystąpienia zaś zdecydowane w sprawach wiary i religii i moralności nazywa się chętnie ciasną ograniczonością i fanatyzmem. Umysłnie ograniczam się tutaj do suchego tylko wyliczenia, by nadmiernie nie roz-

szerzać artykułu, bo o przykłady ilustrujące te twierdzenia jest wcale nie trudno. Nowoczesna powieść zachodnio-europejska dostarcza w tej mierze aż nazbyt obfitego materiału.

Dążność do pozyskania przeciwnej strony dla chrześcijaństwa — sama w sobie słuszną i zrozumiałą — dochodzi w tym ujęciu do zatarcia istotnych elementów katolicyzmu, do zgody na niechrześcijański typ życia, albo przynajmniej do niedopuszczalnego kompromisu — tendencje przed którymi wyraźnie przestrzegł we wspomnianym już wystąpieniu Pius XII, występując przeciw niewłaściwie pojętemu „irenizmowi“. W przeciwieństwie do stanowiska zajętego przez przedstawicieli patriarchalizmu, którzy siłę wewnętrzną, spoistość i nie naruszalność własnego ugrupowania mając na oku, reprezentowali tendencje raczej już izolacjonistyczne, cała uwaga jest skierowana tutaj na obóz przeciwny chrześcijaństwu, który się teraz, w sposób nieraz już mocno ryzykowny, kokietuje. Co do metody postępowania w stosunku do innowierczego, czy laickiego świata zaznacza się współcześnie już wyraźny konflikt między dwoma formami katolicyzmu: katolicyzmem typu naturalistyczno-patriarchalnego, który się nazywa — nie bez znacznego uproszczenia — konserwatywnym, a tą właśnie formacją technokratyczno-urbanistyczną, która chętnie się tytułuje uprzywilejowanym mianem postępowego obozu. Jest to uproszczenie choćby dlatego, że patriarchalizm nie ze wszystkimi tendencjami konserwatywnymi koniecznie się kojarzy. Łączy się np. niewątpliwie z konserwatyzmem obyczajowym, ale nie konieczne musi się wiązać z konserwatyzmem społecznym. Zwolennicy jego zapominają jednak, że kwestia zewnętrznej dyscypliny i defensywnej postawy jest — o czym już dobrze wiedział Z. Morawski w „Sacco di Roma“ — problemem względnym, zawisłym od szczególnych okoliczności, że, w zależności od stopnia zagrożenia, raz samoobrona wymaga szczególnego podkreślenia, kiedy indziej znowu można na tym polu w spokojniejszych warunkach pofolgować. Pewne jest jednak, że jakkolwiek można prowadzić dyskusje na temat, jakie mają być granice tej defensywy, to w każdym razie nie podobna się zapędzać w przeciwnym kierunku tak daleko, aby nie uznawać żadnych barier.

Sklonność do bardziej zamkniętego czy bardziej otwartego systemu zależała oczywiście głównie od konkretnej sytuacji cywilizacyjnej. Tam gdzie cywilizacja była jednolita, z natu-

ry rzeczy panowała tendencja do systemu zamkniętego, do traktowania społeczności antychrześcijańskich na kształt „ghetta“, co przy ustroju patriarchalnym, przy silnych węzłach rodowych, stabilizowanej osiadłości, i mocnej opinii społecznej nie nasuwało większych trudności. Natomiast w wypadku cywilizacji mieszanej, a raczej cywilizacyjnej mieszaniny jaką reprezentował i reprezentuje dotąd styl życia urbanistyczno-technokratycznego, daleki jeszcze od wykryzalizowania się w jasno wyodrębniony i rozbudowany ustrój cywilizacyjny, naturalnie wzmagala się dążność do opuszczenia dotychczasowej, nie dość sprecyzowanej postawy, do wejścia w kompromis z odmiennymi systemami, przy czym nie uświadamiano sobie, jak to zwykle bywa w okresach pod względem cywilizacyjnym przejściowych, jak niebezpieczne są tego rodzaju koneksje. Trzeba bowiem dobrze rozumieć tak własny typ życia, jak i typ życia tej cywilizacji, z którą się chce wejść w pewną symbiozę wraz ze wszystkimi konsekwencjami — cywilizacja, słusznie to przypominał znakomity nasz teoretyk cywilizacji F. Koneczny, to architektonika społecznych pojęć i stosunków — by rozumieć na jakiej płaszczyźnie można taką współpracę ułożyć. Niestety z tego punktu widzenia mało kto sobie do dziś zdaje sprawę.

Józef Marian Świącicki

Kłopoty i troski kulturalne

I

Jest faktem bardzo znamionym dla dzisiejszego ruchu umysłowego katolików, i to faktem nie tylko w Polsce obserwowanym, że związał on się bardzo z aktywnością kulturotwórczą współczesnych środowisk katolickich. Zjawiska takie, jak rozkwit katolickiej powieści francuskiej na przestrzeni minionego półwiecza, ostatnio dopiero przygaszony ubytkiem kilku piór i osłabieniem twórczym pokolenia dojrzałych artystycznie pisarzy, czy właśnie w naszych oczach dokonywujący się szybki rozwój katolickiego pisarstwa w Anglii, były już niejednokrotnie omawiane szerzej i nie ma potrzeby ich udowadniać. W Polsce proces ten przebiegał oczywiście innymi zgoła torami, ale jest również rzeczą wielokrotnie już podkreślaną, że wzrosła świadomość katolicka, ów „sensus catholicus“ wśród sporej liczby naszych pisarzy, że pewien model twórczości katolickiej, niewątpliwie głębiej nasycony autentycznym chrześcijaństwem, niż to się działo w epoce Prusa i Sienkiewicza, potrafili już oni sobie wypracować. Model to oczywiście wciąż jeszcze niedoskonały (czyż w ogóle zdoła on kiedykolwiek tę doskonałość osiągnąć?), ale świadczący o chlubnym procesie dojrzewania ideowego i artystycznego naszego pisarstwa. Toteż wynikiem tego powyższego procesu rozwojowego jest dość znaczny dorobek katolickiego powieściopisarstwa powojennego, choćby w zestawieniu z dorobkiem dwudziestolecia, mimo iż tworzyli już wówczas pisarze, ujmujący głęboko zagadnienie światopoglądowej treści sztuki i kultury. Mówimy tu przede wszystkim o literaturze, ponieważ to ona chyba poczyniła pod tym względem największe postępy i w aktywności kulturotwórczej katolików zajmuje jedno z czołowych miejsc, ale to samo zjawisko da

się zaobserwować również na terenie plastyki (że przypomnimy gorącą dyskusję o sztuce kościelnej sprzed dwu lat) czy muzyki.

Byłoby oczywiście rażącym błędem rozpatrywać sprawę dużego u nas ostatnio ożywienia wokół zagadnień kultury katolickiej jednostronnie, wyłącznie pod kątem jej luminarzy. Równie bowiem ważnym i przesadzającym o społecznej skali tego ożywienia elementem jest wzrost zainteresowań kulturalnych wśród najszerszych kręgów ludności katolickiej. W istocie bowiem wszyscy jesteśmy współtwórcami kultury, wspólnej dla danej społeczności. Tworzą ją nie tylko autorzy powieści i poematów, ale także ich czytelnicy; nie tylko malarze i muzycy, ale także zwiedzający wystawę malarską czy doznający estetycznych wzruszeń słuchacze koncertu fortepianowego. Każdorazowy bowiem akt percepcji estetycznej jest także aktem kulturotwórczym. W tych wszystkich aktach wyraża się człowiek, a to właśnie kultura wyraża człowieka najpełniej i najgłębiej.

Tak więc poziom tych dwóch czynników, dwóch nurtów aktywności kulturotwórczej społeczeństwa decyduje o treści i jakości jego kultury. Rzecz jasna, że ta aktywność będzie się wyrażała nie tylko w tworzeniu nowych produktów kulturalnych, ale także i w przejęciu całego dotychczasowego dorobku kultury, w ustosunkowaniu się do spuścizny kulturalnej innych epok i innych społeczeństw oraz do produktów powstających współcześnie w kręgach innych społeczności.

II

Podkreślany przed chwilą ścisły związek katolickiego ruchu umysłowego z problematyką kultury katolickiej w działalności współczesnych środowisk katolickich i niewątpliwy wzrost aktywności kulturotwórczej tych środowisk jest oczywiście faktem głęboko pozytywnym i radującym każdego, komu bliskie są zagadnienia kulturalne. Cieszy on również koła ściśle religijne, które w naczelnym dziś postulatcie światopoglądowej treści kultury widzą rękojmię, że nowy, wypracowywany obecnie jej model będzie sojusznikiem i pomocnikiem w działalności duszpasterskiej, w apostołskiej misji Kościoła. Dałoby się wyliczyć wiele dowodów tego wzajemnego zaufania. Jeśli bowiem Łaska nie znosi natury, ale ją podnosi, to przecież kultura, rozwijająca i uszlachetniająca wszystkie

przyrodzone władze natury, tworząca prawdziwych, wszechstronnie rozwiniętych i głęboko odczuwających ludzi, jest jedną z najistotniejszych składowych chrześcijańskiego humanizmu, jest przygotowaniem natury do przyjęcia Łaski. W tym właśnie rozumieniu głębokie i piękne zdanie Jerzego Turowicza: „Kultura jest szukaniem Łaski“¹⁾, najtrafniej może określa jej wielkie w życiu człowieka znaczenie.

Byłoby jednak błędem (niestety, jakże często popełnianym!) stwierdzić, że aktywność kulturotwórcza dzisiejszych katolików jest zupełnie zadowalająca i że nie jest obciążona żadnymi błędami. Słowem — że wszystko jest w tej dziedzinie w porządku. Byłby to i łatwy i szkodliwy optymizm. Sprawy kultury stanowią bowiem niezwykle rozległą i trudną dziedzinę, obfitującą do dziś jeszcze w wiele miejsc niewyjaśnionych i problemów nierozstrzygniętych i nastroczającą zbyt pochopnemu badaczowi znaczną ilość trudności nie do rozwiązania. Wiele z nich musi każdy rozwiązać w swoim własnym sumieniu (jak np. niezwykle trudną sprawę moralności sztuki) i nie da się ich zamknąć w jakimś jednym uogólniającym stwierdzeniu. Wiele z nich uwarunkowanych jest również gustami czy smakiem estetycznym odbiorcy i również nie należy wyłącznie na barki twórcy składać winy za ich powstanie. W ogóle pamiętać należy, że zawsze, ilekroć mamy do czynienia z produktem kultury, z jakąś kulturalną wartością, ustosunkowaniem się do niej wystawiamy świadectwo swojej własnej, osobistej kulturze i że w dużym stopniu od nas samych, od wrażliwości i mocy naszego sumienia zależy, czy tę wartość potrafimy przyjąć i wyzyskać. Oczywiście, nie jest to próba uwolnienia twórcy spod olbrzymiej odpowiedzialności moralnej, jaka na nim ciąży, ale podkreślenie, że my jesteśmy również odpowiedzialni jako współuczestniczący w kulturotwórczym akcie.

Przestrogi te nie są, niestety, nieumotywowane. Wzrost bowiem zainteresowania sprawami kultury zwiększa znacznie niebezpieczeństwo popadnięcia w jakieś nieporozumienie, zajęcia niewłaściwej i mszczącej się na człowieku postawy wobec kultury. Jest to niebezpieczeństwo dosyć naturalne, za które nie należy znów winić specjalnie mocno tych, którzy się mu poddali. Uniknąć go można tylko drogą jak najdoskonalszego

¹⁾ Por. art. „Kultura i polityka“, „Tygodnik Powszechny“, nr 201.

uświadomienia i wykształcenia religijnego szerokich rzesz odbiorców kultury i równie dokładnego wprowadzenia ich w świat jej zjawisk, przekonania ich o zasadniczej odrębności zjawisk tego świata, o zupełnie innym spojrzeniu, jakim winni oni ów świat obejmować. To wielkie zadanie przewodnictwa po świecie kultury spoczywa na barkach publicystów i krytyków literackich; oni właśnie są odpowiedzialni za umożliwienie wszystkim pełnego i prawdziwie owocnego korzystania z dobrodziejstw i wartości kulturalnych.

III

Dwa są zasadnicze typy spotykanych dziś przez każdego działacza kultury czy — częściej jeszcze — przez duszpasterza trosk i kłopotów kulturalnych. Pierwszy z nich, występujący przede wszystkim w kręgach odbiorców kultury, polega głównie na trudnościach moralnych, z jakimi w świecie wartości kulturalnych spotykają się niewprawni czy nie dość uświadomieni jego badacze. Ludzie często skarżą się (a zetknąłem się z tym także wśród inteligencji), że gorszy ich jakaś książka czy obraz — i kierują pod adresem autora ciężki, najcięższy z możliwych zarzut gorszyciela. Jest to też, jak mówiliśmy już powyżej, trudność największa. Niekiedy tego typu zastrzeżenia budzą w czytelnikach książki o prawidłowej, moralnej wizji świata, nie grożące pospolitym zgorszeniem, lub nawet książki katolickie (ile to się ludzie nautyskiwali na Zofię Kossak, Gołubiewa czy Greene'a i Marshalla — czy istotnie zawsze słusznie?). Wobec tych więc trudności powtórzyć trzeba, że my sami jesteśmy też odpowiedzialni za to, jak wyzyskamy wartości kulturalne; co oczywiście — powtarzam — nie neguje odpowiedzialności twórcy dzieła. Jest więc rzeczą cenną, że ludzie zastanawiają się nad tym, czy dany produkt kultury nie wyrządza im moralnej szkody; w razie uznania zagrożenia należy oczywiście z nim zerwać. Ale nie oznacza to, że cała odpowiedzialność spada tu na twórcę, jak często sądzimy. Jakże łatwo tu o wyrządzenie niepowetowanej krzywdy moralnej artyście! Wiemy przecież, że każdemu zostanie wymierzona Sprawiedliwość i że nie wymkną się spod niej i artyści — gorszyciele. Toteż my, upatrując zgorszenie w danym produkcie kultury, musimy z nim zerwać i mamy prawo o tym mówić; mamy prawo przestrzegać też innych, aby brali je do ręki z ostrożnością lub — w krańcowych wypadkach — nie

brali wcale (na tym przecież opiera się zasada krytyki artystycznej). Ale wystrzegajmy się łatwego potępiania artysty, twórcy, człowieka, aby go przypadkiem nie skrzywdzić, aby nie oskarżyć jego wielkości, jego odwagi podchodzenia do trudnych spraw, naszą własną małością i słabością. Wszak i Chrystusem gorszyli się ludzie.

Inną odmianą tej samej wadliwej postawy wobec kultury, jej przeceniania, czy też może błędnych wyobrażeń o jej wartości, jest pewien niedosyt religijny, jaki niektórzy czytelnicy powieści katolickich w nich odczuwają. Skarżą się np. ludzie na Bernanosa, że jego „wiejski proboszcz“, to jakaś patologia, że to różni się od ich typu przeżyć religijnych, a nawet ich razi. Sam krytycyzm w stosunku do dzieła sztuki jest oczywiście czymś zupełnie zdrowym; nie można tego jednak powiedzieć o chęci szukania potwierdzenia własnych, niekiedy błędnych, wyobrażeń w sztuce, w dziele sztuki, będącym wyrazem poglądów innego człowieka. „Sądzić dzieło sztuki, to przede wszystkim pojmować cudze pojmowanie“ — powiedział kiedyś Jakub Maritain; postawa arbitralnego i egocentrycznego rozstrzygania (w rodzaju: „to nie w moim guście“) jest dość odległa od tak pojętego sądzenia. Zresztą problem ma też tło ogólniejsze: otóż szukając przeżyć religijnych w produkcie kultury należy poczynać sobie bardzo ostrożnie. Jest bowiem chyba błędem rozumienie sztuki jako mistyki wspartej jeszcze o sugestywność artystycznego oddziaływania. W sztuce, w wielkiej sztuce zwłaszcza, u Dantego, Szekspira, Calderona, Mickiewicza — i u Fra Angelica można szukać nadprzyrodzoneści, ale byłoby naiwnością spodziewać się jej w każdej ukazującej się książce czy wierszu. Nie należy zresztą zapominać, że prawda jednostkowych przeżyć religijnych nie zawsze potrafi być transsubiektywna i że istotnie nie wszystkim odpowiada typ przeżyć religijnych proboszcza z Ambricourt — ale to nie Bernanos ponosi za to winę, jeśli w ogóle jest tu kogo o co winić. Godzi się też pamiętać, że sztuka ma nam dostarczyć przede wszystkim i głównie przeżyć estetycznych, które im będą wyższego rzędu, tym też będą i bliższe Dobru, Prawdzie i Pięknu Najwyższemu, ale też, że kultura jako pewien zespół faktów, służących rozwojowi człowieka na zewnątrz, należy do porządku przyrodzonego i tylko w tym porządku (choć w sposób zrozumiały przyporządkowana jednemu celowi życia ludzkiego — celowi ostatecznemu) może być najwyż-

szym dobrem człowieka. Należy przeprowadzić — napisze gdzie indziej Maritain — „właściwe odróżnienie kultury czyli porządku społeczno-ziemskiego i religii czyli porządku społeczno-boskiego... Cywilizacja i kultura należą w swej istocie do **z a k r e s u d ó b r d o c z e s n y c h**, innymi słowy są to wartości ziemskie przemijające, których materia należy do porządku naturalnego“²⁾). Pełni przeżyć religijnych szukać więc należy w lekturze mistyków, kulturze pozostawiając właściwy jej zakres oddziaływania. I ono bowiem dobrze wykonywane, służy celowi najwyższemu.

Wreszcie drugi zasadniczy typ kulturalnych kłopotów szerzy się głównie w kołach inteligencji katolickiej i samych działaczy kultury. Jest to właściwie już raczej religijna trudność, choć polega właśnie na tym samym, omówionym poprzednio, przecenianiu kultury, uczynieniu z niej niejako miary wartości i przy jej pomocy ustalaniu miary wszelkich innych zjawisk. Tylko o ile w poprzednim wypadku kultura nie dorastała do religii, co było zarzewiem nieuzasadnionego niepokoju, o tyle tu zostaje wyniesiona niejako ponad religię. Jest to jakieś nowe, osobliwe „klerkowstwo“, czyniące kulturę miarą życia religijnego. Tacy klerkowie przeżyć religijnych nie szukają u św. Jana od Krzyża czy św. Teresy Wielkiej, ale właśnie u Sygrydy Undset, Bernanosa, Greene'a czy nawet Mauriac'a. Jest to wprawdzie wielkim zaszczytem dla pisarzy katolickich, ale przeciwko pokusie żadnego z zaszczytów nie powinni oni bronić się z równą gorliwością, jeśli chcą być istotnie członkami i pomocnikami Kościoła Apostolskiego, który rad wprawdzie korzysta z apostołatu pisarzy, ale mimo wszystko bez porównania wyżej ceni sobie świętych.

IV

Oprócz wielu wykazanych już powyżej podobieństw i wspólnych źródeł tych dwu głównych grzechów w naszym stosunku do kultury, da się jeszcze ustalić ponad wszelką wątpliwość jeden ich powód zasadniczy, wspólną ich „praprzyczynę“. Jest nią wciąż duże jeszcze i powszechne niezrozumienie istotnych wartości i funkcji kultury. Nie tu miejsce na referowanie podstawowych pewników w tej materii. Chodzi nam przede wszystkim o wykorzystanie jednej jeszcze możliwości pod-

²⁾ J. Maritain, *Religia i kultura*. Przekł. polski. Poznań 1937.

kreślenia olbrzymich zadań, stojących w tym względzie przed katolicką publicystyką i krytyką literacką. Ona to bowiem stosować winna metody możliwie poprawne i pomocne czytelnikowi, czy w ogóle „odbiorcy“ kultury, przy obcowaniu ze światem jej wartości. Sprawa wypracowania tych metod w dużym stopniu zależy od indywidualnego, osobistego wysiłku każdego z tych publicystów i krytyków celem jak najdogłębszego poznania zasad religii katolickiej. Do podjęcia tego samego wysiłku winna publicystyka — obok oczywiście duszpasterstwa — zachęcać wszystkich zaangażowanych w sprawę kultury, a jednocześnie dążyć, aby stali się nimi wszyscy. Ona też powinna dostarczać czytelnikowi jak najrzetelniejszej wiedzy o kulturze, wytłumaczyć mu swoistą odrębność jej świata, wskazać właściwe i słuszne szlaki, z których ma on korzystać przy jego zwiedzaniu, wreszcie — pamiętając o skażeniu natury ludzkiej grzechem — baczyć pilnie i przestrzegać samotnego wędrowca przed każdym z licznych niebezpieczeństw, które na niego czyhają.

Równie wielkie zadania stoją przed artystami, głównymi twórcami kultury. Jednym zdaniem można by je określić, mówiąc właściwie wszystko, czego od nich żądamy, ale jednocześnie nie siląc się na rozwiązanie żadnego dosłownie ze stojących przed nimi problemów: czekamy mianowicie po nich dobrej, jak najlepszej sztuki. Jej stworzenie jest zarówno sprawą talentu, sprawą szczęśliwego pokonania wielu ogromnych trudności, jak i sprawą wiary; Daniel-Rops powiedział kiedyś, że jednak głównie sprawą wiary.

Harmonijna, do jednego celu dążąca, współpraca twórcy z krytykiem i odbiorcą jest niewątpliwie trudnym ideałem, ale jednak ideałem osiągalnym. Jest też warunkiem osiągnięcia pełnego rozkwitu kultury katolickiej. Ten też cel powinien mobilizować nasze wysiłki.

Wacław Rola

Pokuta i przebaczenie

Jednym z największych nieporozumień współczesnych to negacja winy moralnej. Zaprzeczenie winy lub próba sprowadzenia etyki do psychiatrii jest rzeczą tak niezdrową i nieoczekiwaną jak sprowadzenie psychiatrii do etyki. Żaden moralista nie zaprzecza konieczności psychiatrii. Ponieważ jednak analitycy zaprzeczają prawdziwej moralności, bóstwa i porządku nadprzyrodzonego, trzeba podkreślić jeszcze różnicę tych stanowisk.

Nawet gdy pacjent zachęcony przez psychoanalityka wyśmiewa możliwość zła moralnego, lub poczucie winy jako źródło swych zaburzeń, to jego odrzucenie etyki jest pewnego rodzaju ucieczką. W wypadku tym daremnie mówi, że sam przeżył zagadnienie. Bo człowiek polegający na sobie jest daleki od realizmu. Wyleczenie jest uwarunkowane uświadomieniem sobie dwóch faktów: że istnieje zło w świecie i że leczenie nie musi ograniczyć się do szukania lekarstwa w sobie. Tak jak lekarstwo w chorobach fizycznych bierze się z zewnątrz, tak leczenie moralne musi przyjść spoza człowieka. Niestety wielu biegnie na krańce świata, aby uniknąć jedyne go źródła swego uleczenia.

Ucieczka nigdy nie jest sukcesem. W człowieku, w którym rozczarowanie i neuroza pochodzi z obciążonego sumienia, jest ukryta sprzeczność. Jest on rozrywany w dwóch kierunkach. Nie jest mu tak dobrze z grzechem, aby zrobić go swoim powołaniem, ale też nie kocha Pana Boga, aby wyprzeć się swych błędów. Dualizm taki powstaje z pragnienia Boga i z odwrócenia się od Niego. Brak tu energii moralnej do zła i do dobra. Brak religii, aby znaleźć prawdziwy pokój duszy, ale starczy jej na tyle, aby pogłębić poczucie rozczarowania po grzechu. Żyjący w tym półmroku moralnym rzadko jasno ujmują cel życia. A przecież zanim świadomie żyć się będzie, trzeba mieć

cel. Przed podróżą obiera się miejsce przybycia. To właśnie rozumieli scholastycy, mówiąc, że cel jest „pierwszy w zamierzeniu, ostatni w wykonaniu”. Ludzie, którzy stracili z oczu cel życia, mianowicie osiągnięcie szczęścia doskonałego, wyczerpują się na środkach. Czynności ich stają się rozproszone. Gdy możliwości rozwoju i wzbogacenia osobowości znikają, powstają dwie inne możliwości: albo pogrąża się w prostactwie przy akompaniamencie cynizmu, gadulstwa i powierzchowności, albo próbuje się uniknąć odpowiedzialności za pustkę swego życia, przecząc wolności i odpowiedzialności, i podpisując się pod determinizm Darwina czy Freuda.

Niektórzy jednak, przyznając się do swych win, są mimo to nieszczęśliwi. Dlaczego? Bo przy prawdziwym poczuciu winy ukojenie przyjąć może tylko z miłosierdzia bożego, stającego wobec słabości ludzkiej. Bez zwrócenia się do Boga o przebaczenie, rachunek sumienia może być tylko czezą introspekcją, pogarszającą jeszcze stan człowieka, bo zamiast smutku przychodzi zgryzota. Są to dwie rzeczy różne: Judasz odczuł zgryzotę, Piotr smutek. Judasz „żałował przed sobą”, Piotr przed Bogiem. Tak jak choroba psychiczna pochodzi czasem z niedostosowania się do środowiska, tak zło moralne pochodzi z niedostosowania się do Boga. Rozpacz pochodzi z odmowy zwrócenia się do Boga, jest więc przeciwstawieniem się porządkowi natury.

Gdy w pokoju jest siedem osób, mało nas obchodzi fakt, że jest tam czternaście ramion. Lecz znalezienie gdzieś jednego odciętego ramienia wywołuje konsternację; problem powstaje więc dopiero wtedy, gdy ramię jest odcięte. Takim ramieniem jest człowiek odcięty od Boga. Sumienie jego jest jak zwichnięta kostka. Boli, bo nie jest tam, gdzie być powinna. Końcowym stadium smutku wynikającego z braku więzi z Bogiem jest pragnienie śmierci, połączone z lękiem śmierci, bo „sumienie wszystkich nas czyni tchórzami”.

Jeśli zgryzota jest poczuciem winy, warto rozważyć z tego szczególnego punktu widzenia inne stany umysłu i sumienia. Są różni ludzie w zależności ich stopnia więzi z Bogiem. Jedni zabili sumienie grzechem i światowością; uporczywie odmawiają w duszy współdziałania z Bogiem dla poprawy swego życia. Inni obudzili się ze stanu grzechu. Inni jeszcze przez pewien czas idą za głosem sumienia, a potem się od Boga odwracają. Wreszcie są tacy, którzy zachowują niewin-

ność przyjętą na chrzcie. Druga i czwarta grupa jest Bogu bardzo droga. Dwa są sposoby poznania jak dobry jest Bóg: pierwszy — nigdy Go nie zgubić, a drugi — zagubiwszy, znów Go odnaleźć. Ci, co zbłądzili i wrócili, według słów Chrystusa, więcej radują aniołów niż ludzi zawsze wierni. Nie trudno to zrozumieć: matka dziesięciorga dzieci więcej cieszy się powrotem do zdrowia jednego chorego, niż stałym zdrowiem pozostałych.

Dla uzdrowienia grzesznika trzeba spowiedzi i żalu¹⁾. Żal musi zawierać odwołanie się do miłosierdzia bożego, czego nie ma w zgryzocie. W liście do Koryntian odróżnia to święty Paweł: „Smutek bowiem, który jest wedle Boga, sprawia pokutę stateczną ku zbawieniu a smutek światowy sprawia śmierć“ (2. do Kor. 7, 10). „Smutek światowy“ czyli zgryzota kończy się utrapieniem, zazdrością, nienawiścią i gniewem; a smutek odniesiony do Boga budzi ekspiację i nadzieję. Doskonały smutek pochodzi z poczucia obrazy Boga zasługującego na całą naszą miłość; smutek ten lub żal nie pograża, lecz wywołuje pociechę. Św. Augustyn mówi, że penitent powinien boleć i cieszyć się ze swego żalu. Przeżycie takie opisuje św. Aniela z Foligno. Opowiada ona o chwili, gdy po raz pierwszy rozeznała swe winy:

„Postanowiłam odbyć spowiedź. Wyznałam wszystkie grzechy i otrzymałam rozgrzeszenie. Nie odczułam miłości, tylko gorycz, wstyd i smutek. Spojrzałam po raz pierwszy w miłosierdzie boże. Poznałam to miłosierdzie, które wyrwało mnie z piekła i dało mi łaskę. W oświeceniu poznałam miarę swych grzechów. Poznałam, że obrażając Stwórcę, obraziłam wszystkie stworzenia. Wzywałam miłosierdzia bożego za pośrednictwem Matki Bożej i wszystkich świętych; klęcząc błagałam o życie. Nagle poczułam litość wszystkich stworzeń i wszystkich świętych. I wtedy otrzymałam dar: wielki ogień miłości i moc modlitwy takiej, jak nigdy... Bóg wypisał Ojciec Nasz w moim sercu takim podkreśleniem swej dobroci i mej niegodności, że nie potrafię tego wypowiedzieć“.

Trudno jest zrozumieć światu taki smutek dlatego, że nie ma on takiej miłości. Im większa miłość, tym większy

¹⁾ Ciekawe omówienie spowiedzi zawiera praca Pardon and Peace, Alfred Wilson, Sheed & Ward, London 1947. Ujęcie doktrynalne zagadnienia daje John Carmel Heenan w pracy Priest and Penitent, Sheed & Ward, London 1938.

lęk przed zranieniem umiłowanego i tym większy żal, gdy się to uczyniło. Lecz żal ten nie powinien być uparty, jak u tych, co mówią: nigdy sobie tego nie mogę darować. Oznacza to piekło, gdy się odmawia przyjęcia przebaczenia za zranienie boskiej miłości. Różnica miar u pogan, odczuwających zgryzotę, a u chrześcijan, odczuwających smutek, uwidacznia się w szeregu oświadczeń Chrystusa, zaczynających się od: „A ja wam powiadam...“. Sprzeczne miary mądrości świata zaczynają się od Chrystusowego: „Słyszeliście...“.

Usiłując nieraz w swym dążeniu pójścia za Chrystusem uczynić coś bardzo trudnego, chrześcijanin czasem zawodzi. Wówczas smutek jego jest większy, niż smutek poganina, bo jest wynikiem afrontu wyrządzonego umiłowanemu Bogu. Smutek ten nie tylko pochodzi ze świadomości pogwałconego prawa, lecz i ze świadomości złamania więzi z boską Miłością. Do odrodzenia konieczny jest jeszcze element żalu i satysfakcji (odnowienie). Żal może być czymś suchym. Łzy płyną w smutku, lecz pot wylewa się w żalu. Nie dość jest powiedzieć, że się żałuje, i o wszystkim zapomnieć. Wybiwszy szybę sąsiadowi, nie tylko przepraszamy, lecz wprawiamy nową. Ponieważ każdy grzech zakłóca równowagę sprawiedliwości i miłości, przyjść musi wyrównanie zawierające trud i wysiłek.

Przypuśćmy, że po każdej krzywdzie kazano komuś wbić gwoździć w ścianę; po wyjęciu gwoźdźcia zostają ślady. Podobne ślady zostawia grzech po przebaczeniu, zostawia w psychice ludzkiej „rany“, które usuwa nie tylko sam żal. Złodziej kradnący zegarek może mieć darowaną kradzież, jeśli zegarek zwrócił. Różnica między darowaniem i naprawieniem jest wskazana w Piśmie św. Pan Bóg darował Mojżeszowi zwątpienie, lecz nałożył mu pokutę: „nie przejdziesz przez Jordan“ (Deut. 3, 27). Dawid żałował za swe cudzołóstwo i Natan go rozgrzeszył: „Bóg odjął twój grzech, nie umrzesz“ (2 Król. 12, 13). Lecz Bóg zażądał zadośćuczynienia: „Dziecko, które ci się narodziło, umrze“ (2 Król. 12, 14). To samo jest dziś: boskie przebaczenie w sakramencie pokuty wraca nam przyjaźń z Bogiem, lecz dług wobec sprawiedliwości bożej może zostać. Pokuta doczesna za wiele grzechów jest z konieczności znaczna i wymaga znacznej samodyscypliny ze strony penitenta. Sama wiara w zasługi Chrystusa nie wystarczy do odpuszczenia win i kar. Wiara bez pokuty jest niedosta-

teczna. Pan Bóg nie chce traktować nas jak automaty. Protestanci oskarżają często katolicyzm o przypisywanie magicznych skutków sakramentom. Raczej przeciwnie, oni to czynią, przypisując magię Odkupieniu, gdy my twierdzimy, że nie ma magii ani w sakramentach ani w Odkupieniu. Pan Bóg szanuje naszą wolną wolę i nic nie czyni bez jej współdziałania. Jego działanie zależy od naszego współdziałania, tak jak działanie prądu elektrycznego zależy od żarówki. Spowiedź usuwa grzechy, lecz zanim nastąpi usunięcie wszelkich śladów, musi nastąpić doskonałe naprostowanie woli. Wolna wola stanowi sedno trudności.

Przypuśćmy, że ktoś kogoś uderzył w rękę. Później napaśnik usprawiedliwiał się i tłumaczenie jego zostało przyjęte. Miałby to być koniec. A co z ręką uderzonego? Przyjęcie usprawiedliwienia nie uleczyło jego ręki. Tak samo jest z nami. Przez grzech szkodzimy woli. Szkoda ta nie jest naprawiona dekretem przebaczenia. W grzechu zwracamy się czasem bardzo intensywnie ku stworzeniu. Dla naprawienia woli trzeba się równie intensywnie zwrócić do Boga. Wola, czyniąc zło, jest jak kość wytrącona ze stawu. Musi być naprawiona. Jeśli zwrócenie się do Boga jest równie intensywne lub intensywniejsze, niż intensywność w grzechu, spowiedź znosi winę, jak i karę. Jeśli zwrot do Boga ma intensywność mniejszą, choć dostateczną do odpuszczenia grzechów, wola pozostaje uszkodzona i do zupełnej naprawy trzeba będzie innych dobrych uczynków. Oto źródło surowych pokut w pierwotnym kościele. Pierwsi chrześcijanie, podejmując surowe pokuty, nie wątpili w skuteczność sakramentu pokuty, lecz w dostateczność swego żalu. Jest to również wyjaśnieniem akcentowania pokuty przez Chrystusa.

Odpuszczenie całości lub części kary za winy dokonuje się przez odpusty, przez które Kościół daje penitentom nowy start. Kościół dysponuje olbrzymim kapitałem duchownym zdobytym przez wieki pokuty i cierpienia. Wiele jego dzieci, modląc się i cierpiąc, wysłużyło więcej, niż trzeba było dla ich zbawienia. Kościół zbiera te „zbywające“ zasługi do swego duchowego skarbcza, z którego żałujący grzesznicy mogą czerpać w potrzebie duchowej. Można też przyrównać ten kapitał duchowny do banku krwi. Ilekroć ktoś cierpi na anemię duchową lub ma głębokie rany grzechu, Kościół przeprowadza transfuzję krwi. Nie można tego czynić umarłym na duszy (przez grzech); transfuzja trupowi nie pomoże. Podobnie dla uzyska-

nia odpustu, do odpuszczenia kar za grzechy trzeba być w stanie łaski, mieć intencję zyskania odpustu i wypełnić przepisane warunki.

Grzesznik wierzący chętnie pokutuje: wie, że grzech kosztował Boga-Człowieka krzyż, musi więc kosztować coś i człowieka; człowiek nie chce otrząsnąć się tylko, lecz wynagrodzić za swe grzechy. W dawnych wiekach ludzie kontynuowali pokutę nawet po śmierci, fundując darowizny na szpitale, szkoły, kościoły w Imię Chrystusa, nie w imieniu własnym.

Pokuta jest uznaniem, że się ma „przeszłość“. Uznanie tego faktu nie jest chorobliwe. Chorobliwe jest raczej udawanie, że taka przeszłość nie istnieje. Przeszłość wpływa na przyszłość. Nie jesteśmy tylko tym, co zjadamy, lecz i tym, co zrobiły z nas grzechy. Nie naprawiając przeszłości, zwiększamy karę wieczną. Czas dany nam po to, abyśmy mogli pokutować. Prawdziwy miłośnik Boga, świadomy zranienia Miłości, tak się zachowa, aby się utożsamić z Chrystusem noszącym ślady ran na rękach, stopach i w boku. Na ziemi więcej patrzymy na ból, niż na grzech, uważając ból za większe zło. Pokuta usuwa ten nieporządek. Znajdując radość w pokucie, człowiek wie, że nie ma większego zła, niż grzech. Bez miłości odczuwa się pokutę, jako zło. Gdy jest miłość, odczucia tego nie ma. Przyjmując pokutę, rozumie się, że egoizm, który wywołał grzech, czyni ofiarę konieczną, jako warunek ujarzmienia błędnych impulsów, jakie wywołały kłopot. Gdy pełne światło miłości Chrystusa w duszy zaświeci, spełnia się nie tylko pokuty nałożone przez Kościół, lecz włącza się wszelkie nawiedzenia życia w wielkie dzieło Odkupienia. Zamiast skarg na próby losu, przyjmuje się je z poddaniem, jako słuszną cenę grzechu.

Istnieją trzy drogi pokuty: modlitwa, jałmużna i post. W modlitwie spraszamy miłosierdzie boże. Przez jałmużnę zwracamy Bogu niektóre z darów od Niego otrzymanych, aby usprawiedliwić nasze posiadanie. „Odkup grzechy swe jałmużną“ (Dan 4, 24). Przez post umartwiamy korzenie wszelkich potrzeb zmysłowych. Wzrastająca wygoda życia nowoczesnego nastęrcza wiele sposobności do umartwienia. Kto nie może umartwiać się w zakresie pożywienia, ma wiele sposobności w zakresie ciekawości, przyjemności artystycznych, towarzyskich itd.

Pokuty nie dokonuje się jednak w pojedynkę. Penitent jest wspierany przez innych w Mistycznym Ciele Chrystusa, gdzie

wszyscy są jednym, bo są rządzeni przez jedną Głowę, ożywieni jedną Duszą i wyznający tę samą wiarę. Tak jak można transplantować skórę z jednego miejsca w drugie lub dokonywać transfuzji krwi z jednego organizmu w drugi, tak można w duchowym organizmie Kościoła przeszczepiać modlitwę i ofiarę. W pełni swej prawda ta jest znana jako świętych obcowanie. Złączeni wzajemnie w winie, możemy być także złączeni we wzajemnej odnowie. Dlatego to polecamy się wzajemnym modlitwom, w modlitwie Pańskiej mówimy: Ojczy nasz.

W sferze ducha potrzebujemy się wzajemnie. „Oko nie może powiedzieć ręce: nie potrzebuję cię, ani głowa stopie: nie potrzebuję cię. Zaiste bardziej jeszcze ci, którzy wydają się słabszymi członkami ciała, są potrzebniejsi“ (Kor. 12, 21). Niewiele jest większych pociech nad wiadomość, że jesteśmy członkami wielkiej społeczności modlitw i ofiar. Świętych obcowanie jest wielkim odkryciem dla tych, którzy mają pełnię wiary. Odkrywają oni, że od lat były setki dusz szturmujących do nieba, aby mały akt pokory mógł otworzyć szparę w czyjejś zbroi dla wpuszczenia łaski prawdy i nawrócenia. Każdy ma wypisaną na sobie cenę. Ponieważ wielu nie może lub nie chce jej zapłacić, inni muszą to uczynić. Nie ma pewnie innej drogi wyjaśnienia niektórych nawróceń, jak to, że na tym lub na drugim świecie orędujący u Boga rodzice lub przyjaciele zdobywają komuś światło prawdy.

Wielu ogląda się w zamyśleniu za jakąś łatwiejszą drogą, za jakąś religią, podnoszącą uczucie bez pokuty, za jakimś kultem podnoszącym, a nie wymagającym. Mając wiele namietności do umartwienia, złych nawyków do naprawy, egoizmu do opanowania, ludzie ci chcą krzyża rozcieńczonego, szukają religii, która dawałaby blask, nie uderzając ²⁾. Inni gar-

²⁾ „Jak wytłumaczyć niezwykle zainteresowanie, jakie przejawia dziś wielu katolików, dla niektórych religii wschodnich — pisze w swej głośnej rozprawie kard. Suhard — jeśli nie tym, że odkrywają w nich zmysł absolutu i bożej kontemplacji, którego chrześcijaństwo zachodnie, zdaniem ich zbyt zapatrzone w środki przynadzone, już nie dostarcza im w tej samej mierze? Lecz nie tylko w wierzeniach hinduskich i w teozofiach przejawia się ten głód powrotu do transcendencji: widać go również w samym Kościele. Wierni czyhają na coraz to nowe objawienia i fenomeny mistyczne. Życiowe nastawienie i świadomy bezkrytycyzm witające te zjawiska niezwykle, wbrew mądrej rezerwie władz kościelnych, świadczą aż nadto o głodzie, trawiącym tyle dusz, którego nie może już zaspokoić chrześcijaństwo zbyt ludzkie. Na te zapędy mistyczne i ekskluzywizm nadprzyrodzonych wartości zwolennicy imanenncji odpowiadają

dzą wszelką religią, mówiąc: cóż może mi dać Kościół? W tym stadium pychy Kościół nic dać nie może, ale może coś zabrać — grzechy. I jak na początek jest to dar dostateczny.

Ks. Marian Rzeszewski

fundamentalnym faktem Wcielenia. Jeżeli Bóg zesłał Syna swojego, jeśli uczynił zeń doskonały wzór człowieczeństwa, to po to, by wskazać nam drogę, którą powinniśmy iść, do Boga przez człowieka — poprzez Człowieczeństwo, w jakie oblekło się Słowo. Jeśli Chrystus własną krwią przepoił ziemię, jakoż bez bluźnierstwa można by twierdzić, że jej nie odkupił? Czyż wysiłek ucznia nie powinien być wysiłkiem p o ś r ó d ś w i a t a n a t o , ż e b y d o p e ł n i ć d z i e ł a O d k u p i e n i a ? Tym, którzy się buntują, zresztą słusznie, przeciwko naturalizmowi, sprowadzającemu Boga do naszej ludzkiej miary, i dlatego właśnie nie chcą Go widzieć w p o ś r ó d ś w i a t a , trzeba przypomnieć, że Byt nieskończony jest obecny w swoich stworzeniach i oczekuje naszej współpracy, konsekrującej Mu wszechświat. Tym zaś, którzy z takim zapalem angażują się w doczesność, że grozi im zapomnienie o absolutnej transcendencji bożej, przypominamy, że Ten, który stał się jednym z nas, pozostaje mimo wszystko Jedyny, odosobniony. Teologia pozwala nam połączyć te dwa stanowiska jednostronne — wykazując, że dopełniają się wzajemnie. Ona to pozwala nam uratować ludzki zmysł poprzez nawrót do zmysłu Bożego". L. cit. str. 336 — 7.

Przegląd piśmiennictwa

Recenzje książek:

Stanisław Kowalewski: *Odzyskany świat*. Książka i Wiedza 1949 r. str. 150 + 2 nlb.

Stanisław Kowalewski: *Prosta droga*. Książka i Wiedza 1950. str. 192 + 4 nlb. Okładkę projektował Piotr Baro.

Dwa tomiki Stanisława Kowalewskiego pt. „Odzyskany świat” i „Prosta droga” dosyć dobrze wyrażają ewolucję nie tylko swego autora, lecz i innych jemu pokrewnych pisarzy. Analizując opowiadanie o starym akrobacie zwyciężonym przez młodego („Mistrz”), czy o solidarności pięciu związanych bliskich pokrewieństwem chłopców („Krawce”) — nawiasem mówiąc, najlepsza pozycja tomiku dająca obraz zarówno społecznie jak i psychologicznie sprawdzalny oraz nader ciekawy artystycznie — nie trudno wykryć uderzający związek między ich autorem a twórcami koncepcji człowieka i ludzkiej społeczności.

Opowiadania te ułożone zostały zapewne chronologicznie, według czasu ich powstawania, gdyż „Mgła” to wyraz okresu wyraźnie przejściowego. Temat: inteligent pozytywnie na ogół nastawiony do powojennej rzeczywistości przechodzi na stanowisko pozytywne bez żadnych już zastrzeżeń. Główny bohater, dzięki zastosowaniu metody kontrastu (pozytyw, negatyw), ma drogę ułatwioną, uwarunkowaną przez środowisko, jakie go otacza.

Dwa końcowe opowiadania, a szczególnie ostatnie „Walka klas”, jako nowele-reportaże, stanowią ten rodzaj twórczości Kowalewskiego, którego osiągnięcia i błędy postaramy się omówić, traktując o powieści „Prosta droga”. Można by się w ogóle, sądząc, spierać o to, czy jest ona powieścią, czy też udratyzowanym reportażem. Za reportażem przemawiać się zdaje sama, niezbyt rozwinięta i mało interesująca akcja, która jest tego rodzaju, iż znając jej początek nie trudno jest domyśleć się końca. Już krytycy-marksiści omawiając książkę podkreślili przerost momentu reporterskiego. Jej bohater, literat Andrzej nie oddala się prawie od biurków różnych prezesów i dyrektorów, z którymi przeprowadza rozmowy, jakie zwykli prowadzić reporterzy. I dopiero z ust szefów poszczególnych instytucji dowiaduje się o planach, nadwyżkach produkcji, o życiu kulturalnym. Oni wtajemniczają go w bolączki i trudności kopalń, ich zarządów i pracowników. Andrzej nie czerpie tych wiadomości z bezpośrednich przeżyć, które wplatałyby się w akcję powieści i grały w niej jakąś poważniejszą rolę.

Sprawę tę powinien był rozstrzygnąć sam Autor i zdecydować się jasno albo na właściwą powieść, albo na reportaż, który podaje fakty bez ubierania ich w fikcję powieściową i zostawia dialogi w języku własnym samych rozmówców, bez zaopatrywania ich w autorski komentarz. Najważniejszym dowodem przemawiającym za tym, że „Prosta droga” nie ma faktury powieściowej — pomijając choćby takie fakty jak

to, że nawet tak ważną relację o zjeździe do kopalni nie opowiada Autor od siebie, lecz przez usta bohatera — jest widoczny brak pogłębienia psychologicznego postaci dzieła. Taka np. decyzja Andrzeja zostania wśród górników zawisa właściwie w psychicznej próżni, zrodziła się bowiem z tak prościutkiej motywacji: poznał ich bliżej, pokochał, czuł się potrzebnym i został. Przemiana Andrzeja wybuchła dosyć znenacka, bez głębszego przygotowania psychiki i — na co zwłaszcza marksiści tak bacznie zwracają uwagę — bez uwarunkowania przez otoczenie. Długie zaś rozmowy po biurach kopalń są zgola zbyteczne, zastąpić je powinna z powodzeniem sama powieściowa akcja.

Metodą kontrastu posługuje się Kowalewski także w „Prostej drodze”: pokazuje z jednej strony środowisko Zjednoczenia, z drugiej kuracjuszy z „Tuberozy”, snobistyczne nieroby, towarzystwo jakby żywcem zresztą przeniesione z wspomnianego już opowiadania „Mgła”, zamieszczanego, w „Odzyskanym świecie”. To samo uproszczenie jest matką innych kontrastów: lekkomyślna żona adwokata to przeciwieństwo córki górnik-repatrianta i robotnik-malkontent — energiczny Sienego.

Gdyby się więc, za recenzentką „Wsi”, przyjęło, że cała uwaga autora i czytelnika skupiona jest w y ł ą c z n i e (rozstrzelenie moje O. P.) na problemie „przełomu” głównego bohatera — równałoby się to skupieniu całej uwagi na momencie mało przekonywującym i na artystycznej słabiznie. Na szczęście uwagę czytelnika zająć może w tej książce co innego i bardziej wartościowego: reporterskie wniknięcie w opisywane środowisko, w sprawy kopalń na Ziemiach Odzyskanych w roku 1948. To przede wszystkim należy zapisać na korzyść autora tego udratyzowanego reportażu. Wolelibyśmy dlatego po prostu reportaż podający swe informacje w sposób interesujący, a wtedy dzieło literackie, jakim reportaż być może, mogłoby osiągnąć większą harmonię formy i treści. Nadaje się do tego styl autora, styl wyrażający się językiem gładkim, poprawnym i krótkim, wolnym od zagmatwania.

Olgiert Porycki

Stefan Vrtel-Wierczyński: *Teoria bibliografii w zarysie*. Wrocław 1951. Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich. 8^o, s. X, 278.

Zakres omówionego tematu przekracza oczekiwanie czytelnika biorącego do ręki „teorię bibliografii w zarysie”, na podbudowie bowiem wielostronnie naświetlonej bibliologii (termin bity w znaczeniu stosownym przez autora — tyle co: nauka o książce) dopiero jako jedno z jej zagadnień omówiona jest bibliografia (przez co rozumiemy spis książek), stanowiąca nasze właściwe zainteresowanie. Bibliografia, to dziedzina bibliologii, która interesuje szersze kręgi czytelników, bardziej odrębna wśród zagadnień traktujących o książce, zdobywająca sobie pomiędzy naukami miejsce własne, a równocześnie ściślej wiążąca się z innymi dyscyplinami i niosąca im nieodzowną pomoc. Oto wnioski do jakich prowadzi „Teoria bibliografii w zarysie”, owoc wieloletniej, mrówczej pracy autora, bibliografa-wykładowcy, a równocześnie historyka literatury i językoznawcy, tym jasniej rozumiejącego wagę korzyści, jaką wiadomość o napisanej książce daje humaniście czy socjologowi, a nawet każdemu specjalście w jego własnej dziedzinie.

Teoria bibliografii jest uporządkowanym w latach 1941-4, materiałem wykładów o bibliografii prowadzonych od r. 1924 w uniwersytetach: lwowskim, poznańskim i warszawskim, rozszerzonym osiągnięciami zdobytymi na zjazdach bibliotekarzy, bibliografów i bibliologów i szeroko opracowaną lekturą specjalną, wśród której własne miejsce zajmuje żywo interesująca się bibliografią literatura rodzicka.

Można by nazwać dzieło prof. Wierczyńskiego podręcznikiem encyklopedycznym przedmiotu ze względu na cierpliwą drobiazgowość, z jaką omawia niuanse terminów i tematów. Nie jest to jednakże podręcznik eklektyczny, poprzez cały bowiem gąszcz poglądów na książkę przedzie-

ra się przy ich szczegółowym omawianiu pogląd własny, obiektywnie oceniający inne opinie, a także, co ważne, definiujący temat. I w tej samodzielnosci właśnie kryje się wartość książki.

Oto „bibliografia jest nauką historyczną i społeczną, opisującą i systematyzującą” (s. 244). Uderzająca analogia, która istnieje pomiędzy bibliografią a statystyką przemawia na korzyść bibliografii jako nauki. Podobnie jak statystyka nie ma bibliografia własnych celów, lecz ma swą własną metodę i swoimi wynikami jak statystyka służy wszelkim innym naukom. „Bibliografia jest nauką ogólną, jak logika i z tych względów winna być uważana za część metodologii nauk” (s. 245). Autor wywalcza bibliografii tę właśnie pozycję wśród nauk. Nie będzie więc rzeczą obojętną, czy tym podręcznikiem posłuży się uczący się, który rozpoczyna swe studia naukowe, czy badacz dla usprawnienia swojej pracy, który nie ma powodu obawiać się, iż przytłoczy go nuda takiego tematu, autor umiał bowiem przeopić książkę żywocią własnego umiłowania. Nie będzie także bez korzyści zasięgnąć w „Teorii bibliografii” rady przy podejmowaniu prac bibliograficznych nowych, a to dla rzeczowej ich koordynacji.

M. Ch.

Władysław Kowalski: *W Grzmiacej*. Wydanie czwarte. Warszawa 1951, Komitet Upowszechniania Książki. Państwowy Instytut Wydawniczy. Str. 338.

Władysław Kowalski jest autorem kilku książek, z których najbardziej głośną jest „*W Grzmiacej*” (1936) — która stała się głośną już na kilka lat przed wojną. A dzisiaj wchodzi ona, jako reprezentatywna dla nurtu pisarzy-rewolucjonistów tego okresu, do lektury zalecanej w szkołach. Ostatnio wyszła w dużym nakładzie w serii Komitetu Upowszechniania Książki.

Tematem powieści są stosunki między dworem a wsią w latach przed pierwszą wojną światową, podczas wojny i zaraz po odzyskaniu niepodległości. W tym to czasie jeden z głośniejszych bohaterów (bohaterem jest tu w zasadzie zbiorowisko, wieś) dochodzi własnymi siłami tylko przez myślenia o świadomości postawy klasowej. Dopatrywać się tu można dużej analogii problematyki i wniosków z głośną powieścią Wandy Wasilewskiej pt. „*Ojczyzna*”. Obie powieści obejmują ten sam okres czasu, ilustrują jednakże znacznie odmienne środowisko: u Wasilewskiej bohaterem głównym jest fernal, u Kowalskiego biedniacka wieś. Można je porównać także z powieściami Leona Kruczkowskiego. Z tymi trzema nazwiskami — Kowalski, Wasilewska, Kruczkowski — związane są początki realizmu socjalistycznego w Polsce, do których dzisiejsi przedstawiciele tego kierunku lubią nawiązywać. Warto więc bodaj krótko zastanowić się nad immanentną sprawdzalnością założeń, które legły u podstaw książki W. Kowalskiego.

Przede wszystkim typowość: autor przedstawia tyle typowości przedstawianych zdarzeń, ile sytuacji, szczególnie jeśli chodzi o sytuację chłopów. Mówiąc bowiem o dworze chciał on przypuszczalnie pokazać naocznie w początkowych szczególnie rozdziałach — do czego stosunki takie jak ówczesne mogą doprowadzić. Nie wyklucza to oczywiście autentyczności opisywanych zdarzeń. Autor nie wychodzi wcale poza punkt widzenia chłopów (którego reprezentuje kilka postaci z tego środowiska) i z tego właśnie stanowiska przeprowadza oskarżenie społeczne, nie rzutując w zasadzie odmalowanego konfliktu na tło szersze, co wynikało zresztą z nałożonej, sobie dyscypliny. Gdy chodzi o założenia artystyczne, dyscyplina ta utrzymywała autora konsekwentnie na raz przyjętym stanowisku realisty. Nie rozdrabnia się on w szczegółach, a z notowanych zdarzeń umie wydobyć częstokroć głęboką prawdę psychologiczną.

Olgięrd Porycki

Oprócz tego nadesłano do redakcji:

Państwowy Instytut Wydawniczy. Warszawa.

Wojciech Żukrowski: *Madre ziola* (Powieść). 1951. Str. 274.
Henryk Sienkiewicz: *Listy z podróży do Ameryki*. 1950. T. I. Str. 245 + tabl. 1. T. II. Str. 350 + tabl. 1.

Towarzystwo Naukowe Warszawskie. Warszawa.

Sprawozdanie z posiedzeń Wydziału I Językoznawstwa i Historii Literatury. Rok XLII, 1949. Warszawa 1950. Str. 180.

Sprawozdania z posiedzeń Wydziału II Nauk Historycznych, Społecznych i Filozoficznych. Rok XLII, 1949. Warszawa 1950. Str. 117.

B. Nawroczyński: *Towarzystwo Naukowe Warszawskie*. (Materiały do jego dziejów w latach 1907 — 1950). Warszawa 1950. Str. 155 + XV tablic.

Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Poznań.

Kazimierz Tymieniecki: *Ziemie Polskie w starożytności* (Ludy i kultury najdawniejsze) 1951. Str. XXIV + 834 + 18 map.

Witold Jakóbczyk: *Studia nad dziejami Wielkopolski w XIX w.* (Dzieje pracy organicznej) T. I. 1815 — 1850. Poznań 1951. Str. 206.

Instytut Zachodni. Poznań.

Janowicz Zbigniew: *Ustrój administracyjny ziem polskich wcielonych do Rzeszy Niemieckiej 1939 — 1945*. Poznań 1951. Str. 204.

Pax. Warszawa.

G. K. Chesterton: *Przygody księdza Browna*. 1951. Str. 214.

Katechizm religii katolickiej. 1951. Str. 179.
Będziesz miłował (Modlitewnik dla dorosłych). 1951. Str. 392.

Paweł Jasienica: *Wisła pożegna zaścianek*. 1951. Str. 254.

„Życie i Myśl”, Poznań — nadesłało dwie nadbitki:

Aleksander Rogalski: *Chrześcijańskie koncepcje kryzysu cywilizacji współczesnej*. Nadbitka z miesięcznika „Życie i Myśl” nr 1 — 6, 1951 rok.

Aleksander Rogalski: *Personalizm katolicki*. Nadbitka z tegoż miesięcznika, nr 7 — 8, 1950. Str. 559 — 590.

Wydawnictwa zagraniczne

Les Éditions du Cerf. Paris.

François Dvornik: *Le Schisme de Photius* (Histoire et légende) 1951. Str. 662.

Jean Daniélou: *Bible et Liturgie*. 1951. Str. 447.

Trzeci nauczyciel wielkiego sejmu

Na kilka miesięcy przed uchwaleniem Ustawy Rządowej nastąpił w pracach obozu postępowego za kulisami sejmu znaczący zwrot. Do roku 1790 wszyscy pisarze polityczni Oświeconego Wieku stali u nas na platformie republikańskiej: wszelka władza pochodzi od narodu, tj. szlachty, przejawia się w sejmikach, sejmach, i elekcjach, tudzież w obieralnych sądach, wyłania z siebie rząd i pociąga go do odpowiedzialności. Król raczy iść za wolą większości, symbolizuje państwo na zewnątrz, przewodniczy, dogląda, uzgadnia, proponuje, ale nie rozstrzyga, nie rozkazuje ani zakazuje. Jeszcze ostatni projekt reformy konstytucji, dyktowany przez króla Piattolemu w styczniu 1791 r., przyznawał mu wprowadzić nominację senatorów i ministrów, ale włączał monarchę do kolegalnej Straży i kazał mu iść za jej zdaniem. Nagła zmiana pomiędzy lutym a kwietniem polegała na tym, że król stał się w Straży czynnikiem decydującym — głową rządu.

Niewątpliwie wpłynęła na to sytuacja zewnętrzna państwa: zrozumiano, że despoci nie uszanują republiki, nie zechcą z nią nawet aliansów, nie zapragną polskiej marionetkowej korony. Ale o ile w ogóle ludzie pióra kształtują rzeczywistość, o ile choćby znajdują oni wyraz prawny dla dojrzałych potrzeb — skoro nie odmawiamy takiego wpływu Konarskiemu, Kołłątajowi, Staszycowi — to nie będzie od rzeczy zapytać: kto z publicystów stanisławowskich przyczynił się do nakierowania nawy Rzplitej w stronę monarchizmu konstytucyjnego? kto, poza samym królem, sprawił, że nowa koncepcja szefa egzekutywy znalazła rzeczników w ścisłym kółku redaktorów reformy i porwała za sobą większość sejmu? Co to był za człowiek i z jakiej ulepiiony gliny?

Na osobę i dzieło nowatora zwrócili dawno uwagę Roman Pilat i Walerian Kalinka. Dzieło ma tytuł: „Myśli poli-

tyczne dla Polski", liczy małych stroniczek 259, wyszło w roku 1789 i nie doczekało się przedruku. Nikt z nim nie polemizował, nikt go, zdaje się, nie cytował w izbie; samo o sobie mówiło tylko tyle, że autor poprzednio wydał rzecz „O poddanych polskich". Ks. Kalinka był tak nim zbudowany, że znajdował w nim więcej myśli, niż w czterech tomach Kołłątaja, co jest oczywistą przesadą; autorstwo gotów był przyznać prymasowi Poniatowskiemu, co już żadną miarą utrzymać się nie może. Pilat przypuszczał, że „Myśli" wyszły spod pióra Wybickiego, do tegoż przypuszczenia skłaniał się Skałkowski. Natomiast Wł. Smoleński w pół wieku po Kalince wskazał z większym prawdopodobieństwem autora w Andrzeju Zamoyskim.

Nim zapiścimy się w dochodzenie autorstwa, posłuchajmy, co i jak ten bezimienny pisarz mówi.

Mówi głosem cichym, tonem głębokiego przekonania, zdaniami krótkimi, lapidarnymi, bez żadnej frazeologii, czasem z opanowanym patosem, nie basując ani partii dworsko-rosyjskiej ani prusko-patriotycznej. Przytacza Pismo Św., Konfucjusza, Plutarcha, Arystotelesa, Tacyta, Liwiusza, Younga, Milтона, Hume'a, Fontenelle'a i „wielkiego Monteskiusza". Nie przytacza tylko Woltera i Rousseau'a. Doświadczenie rozległe; talent pisarski nierówny, obok miejsc wspaniałych ustępy mniej udatne: śnać pisze to człowiek zmęczony życiem, taki co już i porządnej korekty o własnych siłach nie zrobi. Od Staszica nierównie rozważniejszy, od Kołłątaja skromniejszy. Daje wskazówki dwojakie, aktualne i wieczyste, bo jest to ostatnie jego senatorskie votum, a zarazem testament chylące się do grobu patrioty.

Już sam punkt wyjścia jest wysoce charakterystyczny. Na zamku warszawskim radzi Wielki Sejm — radzi po europejsku, bez krzyku i zrywania obrad, i publiczność przysłuchuje się obradom tej konstytuanty. Płyną mowy gorące, potoczyste, wypełniające kilkunasto-tomowy diariusz. Atmosfera wstrząśnięta gromem Staszica, rozkołysana dzwonem Kołłątaja. Sejm radzi o środkach na armię stutysięczną, o dyplomatycznych sposobach zabezpieczenia niepodległości przed Rosją, której gwarancje z pogardą zrzucano. Państwo żąda ofiar: niech weźmie choćby dobra biskupstwa krakowskiego...

Aż tu odzywa się nieznany głos i próbuje wyjaśniać: „co rada dla kraju". Chodzi mu nie o skuteczną formę, ale o samą

treść rady, to znaczy rozumny program pracy. Aby móc radzić, trzeba znać kraj, społeczeństwo, zagranicę, a o ile można, nawet zagraniczne tajniki. Czy Polacy zdali taki egzamin? Któż przeniknął rzeczywistą rolę trzech sąsiedzkich potęg w pierwszym rozbiórce, zwłaszcza rolę Prus? Otaczają nas moce, zbrojne w 200, 300 i 400 tysięcy wojska, nie ludźmy się więc, że uchwalona stutysięczna armia podoła obronie państwa, jeżeli jej nie wesprze mądra „rada“. „Może w teraźniejszym patriotyzmie nie wejdę w smak, że nie dobywam szabli i nie wołam narodu do broni, aby się wybił; ale upewniam, że bardzo źle zrobiłbym, gdybym chciał rozżarzać ten ogień. Życzę bardzo narodowi ostrożności... bo najłatwiej pogubić ludzi, ale najtrudniej szkodę taką nadgrodzić... Szukaj sposobu narodzie, żebyś się nie bił, a nie porywaj się, dopokąd aż nadto łatwej sposobności i pomyślnej nie znajdziesz pory. Za ogólne podaję правило, że nie okazuję, z którym narodem co i jak traktować; nierozsądni pomruczą, ale rozumny przyzna mi każdy, że anim mógł anim powinien był tego pisać“.

Pomruku było niewiele, za to dużo milczenia. Publicysta, który nie trzymał z żadnym klubem poselskim, a szedł do rozgorączkowanego narodu z hasłem: więcej rozumu, nie mógł liczyć na poklask, chyba u niektórych historyków. Zwłaszcza, gdy miał do powiedzenia dużo gorzkich prawd. „Kiedy kto wewnątrz słaby, czyż może zewnętrznymi mocno działać członkami?... Zaczęliśmy mocno od zewnętrznego leczenia się, słabo postępujemy do wewnętrznych lekarstw“. I dalej roztrząsać, gdzie tkwi przyczyna wewnętrznej słabości Polski: tkwi ona w nędzy, ucisku, ubóstwie i ciemnocie chłopą polskiego. Mamy 20.000 wsi w Koronie, ale jakich? Tego rezerwuaru mało nawet na 60.000 wojska bitnego. „Ponieważ stan teraz szlachecki uciemnia wszystkie stany, a osobliwie stan chłopski, więc jesteśmy jak w rewolucji jakiej“. „Wydzierający panowie mało zyskują, czyniąc szkody wiele“. Kto dobrze życzy Polsce, musi usunąć ten stan gnębienia i ulegania, wtedy dopiero rozwinie się energia narodowa. Autor nie sili się na słowa mocniejsze i kwiecistsze, niż te, których używali Wybicki, Karpowicz, Popławski, Staszic. Piętnując „panów“ tj. po prostu szlachtę, nie tai radości, że w sejmie właśnie panowie Małachowscy, Potoccy, Czartoryscy, Massalscy, Sapiehowie, Kra-

sińscy, Czaccy i inni w jeden głos z całym o stan włościański Stanisławem żądali „uszcześliwienia chłopstwa“. Czym je uszcześliwić, tej kwestii autor szczegółowo nie traktuje, gdyż już się wypowiedział w książce „O poddanych polskich“. Trzy rzeczy uważa za najpilniejsze: umożliwienie chłopom obrony praw przed sądem państwowym, ustanowienie po powiatach urzędników, którzy by dochodzili krzywd chłopskich na panach, oraz masowe użycie duchowieństwa, zwłaszcza zakonnego do pracy oświatowo-kulturalnej na wsi. „Chcąc, aby nie upadli, trzeba im ukazać światło. Panowie, oświeceni poddani — szczęśliwość wasza. Wszak chłop dobry bogactwo wasze, chłop oświecony dobrym będzie“.

Tym, co od dawna gadali o potrzebie „wprowadzenia handlów i manufaktur“ (dziś powiedzianoby: przejścia od feudalizmu do kapitalizmu), odpowiada anonim na pozór paradoksalnie: „o rękodzieła i fabryki frasować się nie potrzeba“. Czyżby aż tak się zacierzawił w doktrynie fizjokratycznej, albo był nieczuły na los mieszczan? Wprost przeciwnie, współczuje ich mizerii, wie, co ucierpiały w czasie „rewolucji barskiej“, wie, że w miastach ledwo co czwarty obywatel majątny, reszta przeciążona podatkami, kwaterunkami i świadczeniami. Niektóre, nieliczne miasta zasilają się rolnictwem, ale na powszechnej lichocie stanu rolniczego i rolnictwa nie sposób opierać handel i przemysł. Gdzie wieś nie ma siły nabywczej, tam nie dojdzie do dobrobytu kupiec ani rzemieślnik, nawet do prawdziwego bogactwa nie dojdzie dziedzic, ani państwo. Od chłopca bezpiennego nawet rozpajacz nie wydobędzie znacznego dochodu. Pijaństwo stało się narodową naszą przywarą: „Polacy szlachta rozpili się sztucznym podejściem, bo ludzkość (tj. uprzejmość) na opilstwie zakładano. Ale i na wsi i w mieście plaga ta zniknie, gdy ucisk ustąpi, a oświecenie przyjdzie. Konkretnie jednak — co zrobić dla miast? Po pierwsze, zaniechać niemądrej polityki taks, (tj. normowania cen towarów); po wtóre, nie zmuszać miast do zaciągania długów, jak to czynią komisje porządkowe. Trzeci postulat, całkiem po myśli Staszica, Kołłątaja i Dekerta, sięga najdalej: miasta muszą mieć reprezentantów w sejmie, którzy wytłumaczą szlachcie, że nawet wtedy, gdy ona im życzy dobrze, błądzi przez nieznamość życia miejskiego. Również do wszystkich instancji, które sądzą prawa mieszczan, muszą wchodzić prawnicy z ich łona; w sprawach dwustronnych sąd musi być także

dwustronny: „Wolno szlachcie posiadać ziemię w miastach, za cóż nie jest pozwolone posiadać mieszczanom ziemię, jeżeli nie wszędzie, to przynajmniej o dwie lub trzy mile od miasta. Cechy, na przekór doktrynie fizjokratów, trzeba zachować.

Nie pominą też wspomniany autor spraw duchowieństwa (do których jeszcze wrócimy), omówił i finanse i wojsko. Wiedząc jednak, że na te tematy inni piszą śmieiej, a po części nawet kompetentniej, przechodzi do naczelnych zasad ustrojowych państwa. Co do nich nawet najoświeceni leaderzy Wielkiego Sejmu jeszcze potrzebują oświecenia, nie wiedzą bowiem, co to jest rząd. „Chcielibyśmy wbrew naukom Monteskiusza stanowić prawa i jednocześnie rządzić, a nawet wymierzać sprawiedliwość. Naród nasz może przyjść kiedyś do praw mądrych i doskonałego rządu“, ale jak dotąd „rząd cały mamy, że tak rzekę, jeszcze w kolebce. Z nierzędu zaczęliśmy wychodzić i zdaje się jakbyśmy się dopiero narodzili do społeczności“. Tak trudne sprawy, jak włościańską, należałoby np. zostawić do załatwienia rządowi, który przy regulowaniu jej uwzględni różnice społeczno-kulturalne okolic. Rząd bowiem to nie tylko wykonywanie ustaw, to twórcze kierownictwo nad narodem. Czy uchybi ono wolności? W rzeczypospolitej żadną miarą, „bo rząd w wolnym narodzie na to jest, aby utrzymywał wolność narodu“. W związku z tym czytamy całe pasmo złotych myśli o istocie despotyzmu i wolności, ściśle ujętych i głęboko przemyślanych, ale na pozór dla ówczesnej Polski oderwanych.

„Najpierwszą magistraturą w rządzie — król“. A więc nie Rada Nieustająca, ani Straż, ani żaden inny wydział stanowy, tylko monarcha. Nad całą resztą prócz legislatury i judykatury jest dziś król czynnikiem nadrzędnym: on rozkazuje magistraturom specjalnym, tj. ministeriom, które powinny nawzajem szanować swoje zakresy działania. Niestety, Polacy zawsze, to znaczy i społecznie, zwykli skarżyć się na królów, coraz chcą im uszczuplać powagi, a tym samym robią się coraz nieszczęśliwsi. Ludzi do pracy państwowej dobierać trzeba według zdolności, a nie według automatycznej kolejki. Któż tego dokona? „Magistratura mogłaby urzędników dobierać pomocnych magistraturze, ale urzędników składających magistraturę, jako pomoc władzy najwyższej, władza najwyż-

sza stanowić powinna". To samo dotyczy wojska: Komisja Wojskowa jest od tego, aby armię zaopatrywać i szkolić, ale wodzów mianować musi „zwierzchność”; wojnę prowadzić może tylko sam czynnik nadrzędny, który kieruje polityką zagraniczną. Ingerencje sejmu do wojny i polityki zewnętrznej autor wyklucza, nawet traktaty międzynarodowe pozwoliłyby królowi zawierać bez pytania sejmu, z wyjątkiem takich, które by były z ujmą wolności narodowej. Sejm-prawodawca potrafi wszystko regulować wewnątrz kraju, ale do wielkich rozgrywek z obcymi mocarstwami on się nie nadaje. „Jeżeli obcy rząd tak się wzbierać nad swoje brzegi zaczyna, że swoim wzbieraniem się może zaszkodzić naszemu rządowi, koniecznie rząd nasz musi stawiać tamy... aby swoim wzbiozem nie rwał naszych brzegów... Jeżeli nie będzie mógł użyć obrony, czymże zatamuje to wzbieranie się? Władza prawodawcza zdalna do opisywania tego, co się stało lub tego, co się dzieje, ale zapobiec temu, aby co się nie stało, to koniecznie do rządu należeć musi". Dyplomacja miewa swoje tajemnice, a siła zbrojna ma takie zadania, których, jeżeli mają być skutecznie osiągnięte, nie podobna uzależniać od ociężałego sejmu. Z dalszego tekstu, a zwłaszcza z przypisów, dowiadujemy się, że anonim chciałby mieć, jak ongi, senat doradczy przy królu z jego nominacji, jako ogniwo pośrednie między nim i narodem. Ów naród składają „stany”, więc zapewne szlachecki i mieszczański. „Materie teraz w prawodawstwie przechodzą większością głosów, podobnie dla króla ustawa większością stanów kuta być powinna". Z tych wszystkich rozważań o obowiązkach najwyższej zwierzchności w kraju wypływa ten wniosek, że król jest osobnym „stanem”, jest ojcem politycznym narodu, głową rządu i prawodawstwa, należą mu się zatem przyzwoite dochody, „poszanowanie najwyższe ...i szczerze do tronu przywiązanie".

„Niechaj Polska więcej ufa w królach, trony ich zawsze popierają się szczęśliwością narodu. Każdy król, chcący być dobrym królem, mając wojsko nie pokwapi się odbierać wolności narodowi, bo wie, że bez wolności narodu szczęśliwym być nie może. ...Nieszczęście króla politycznie jest nieszczęściem narodu: zapamiętałe bardzo błędzą ci, którzy króla chcą mieć jak moc obcą i na rozwalinach powagi tronu stawiać rząd, który musi kiedyś z nim się obalić i nieroztropności tylko rzeźmieśników zostawi pamiętkę". Wszakże na takie synowskie

przywiązanie obywateli nie zasłuży żaden w chwilowej koniunkturze wybrany cudzoziemiec: do dziedzicznego nad Polakami panowania dorośnie chyba ten, kogo obecny nasz pan i ojciec ze swej rodziny wskaże. „Polacy — woła anonim — obścapić tron królów swoich, podeprzyć go ramionami swymi, aby się nie zachwiał, bo z jego słabością nędza wasza, z jego upadkiem wasza zguba.

Taka jest „Myśli politycznych“ kwintesencja. Gdy najgłośniejsi nauczyciele narodu: Leszczyński, Konarski, Staszic, Kołłątaj, walcząc o naprawę, nie skąpili dobrych słów szlachcie, zwykle na złość magnatom, tu przez usta bezimiennego pisarza upomniały się o swoje prawa czynniki, przez szlachtę od wieków upośledzone — mieszczanin, chłop i król.

Któż był tym bezimiennym: mieszczanin, chłop czy dworak?

Historycy czasów stanisławowskich nie mają powodu skarżyć się na ubóstwo źródeł — częstokroć w nich po prostu toną. W danym wypadku na odległości półtora wieku mamy taką tajemnicę, jakby to były czasy Mieszka Starego. Autor ukrył się, niczym angielski Junius albo francuski autor „Vindiciae contra tyrannos“, a współcześni mówcy, publicyści, pamiętnikarze, korespondenci niczym się nie przyczynili do odsłonięcia jego osoby. Zastosowano dziwną „conspiration du silence“, wobec czego będziemy zmuszeni uciec się do bardzo skrupulatnej analizy i szerokiej syntezy.

Drugim punktem wyjścia w tym postępowaniu — poza tekstem „Myśli politycznych“ jest bieg żywota pana Jędrzeja. Niestety, szeroki ogół nie wie o nim nic, a historycy bardzo niewiele. Gdy w Towarzystwie Naukowym Warszawskim zgłoszono referat o „Tragedii ekskanclerza“, pytano referenta „czy to będzie o Bismarcku?“ Nie, to o Zamoyskim. „O tym wielkim Janie?“ Nie, o Andrzeju. „Ah, o panu Andrzeju z czasów Wielopolskiego?“ Nie, o ekskanclerzu z czasów Stanisława Augusta. Był dobry dla chłopów, złożył pieczęć na znak protestu przeciw gwałtom Repnina, opracował Zbiór praw sądowych, który stany sejmujące potępiły. Tyle mniej więcej wiadziiano z podręczników.

Niżej podpisanemu udało się zebrać z różnych archiwów tyle materiału, ile wystarczy na kilkuarkusзовą biografię, przy czym okres 1764 — 70 wypadł dość obficie, o następnym dziesięcioleciu wiadomo mniej, o młodości tyle co nic, o latach

osiemdziesiątych, kiedy powstawały „Myśli“ i książeczka „O poddanych“, również tyle co nic. Archiwum Zamoyskiego przepadło (a było gromadzone starannie), ogólnikowe wspomnienia Wybickiego i Staszica ani młodości uwielbianego przez nich obywatela, ani jego przeżyć w Zamościu pod rządem józefińskim nie rozświetlają.

Bądź co bądź dla wykrycia jego roli wobec Sejmu Czteroletniego i ówczesnego publicystyki ważne są z całego życiorysu elementy następujące: 1. gorący patriota i nieugięty strażnik niepodległości. 2. uczony prawnik o filozoficznym zacięciu. 3. człowiek niezwykle prawy, wysokiej miary etycznej w życiu publicznym i prywatnym, wyższy nad instynkty swego możnowładczego otoczenia. 4. katolik, ale nie klerykał. 5. wróg Rosji, i oczywiście sprzymierzonych z nią Prus, bardziej oportunistycznie usposobiony wobec Austrii. 6. surowy sędzia dawnego polskiego nierządu, zwłaszcza „saskich ostatków“, z których sam wyszedł, ale się też wyzwolił, 7. zwolennik angielskiego konstytucjonalizmu, 8. pionier reformy społecznej na rzecz mieszczan i chłopów.

Smoleński na podstawie porównania kilku zdań z artykułami Zbioru praw sądowych doszedł do zupełnego niemal przekonania, że „Myśli“ zebrał i ogłosił największy obszarnik w Koronie, zarazem najskromniejszy z magnatów i najszczerzy wśród nich postępowiec, eks-kanclerz Zamoyski. Domysł trafny, ale nie każdego przekonywujący. Po pierwsze bowiem, nie wszystkie artykuły Zbioru płynęły wprost z jego ducha, niektóre wyszły z głów współpracowników. Po wtóre, przy ówczesnych pojęciach o prawie autorskim można było przepisać ustęp z cudzej książki, nie cytując źródła, a jeżeli książka była pod społecznym ostracyzmem, jak ów Zbiór, to nawet lepiej było jej nie przytaczać.

Przedewszystkiem tedy musimy sprawdzić, czy Zamoyski sędzia, mówca parlamentarny, Prezes Komisji Mennicznej, tajny doradca króla w latach 1768 — 9, redaktor Zbioru praw sądowych, współorganizator Komisji Edukacyjnej — był poza tym publicystą. Wyraził to mniemanie autor monografii o Konfederacji Barskiej, wyczuwając jego ducha w niektórych pismach z tego okresu, nie inspirowanych przez Barzan, a jednak tchnących pragnieniem bezwzględnej niepodległości. Teraz mamy na to dowód pozytywny. W Bibliotece Ord. Zamoyskiej znajdował się przed wojną rękopis Nr 1189, zatytułowa-

ny „Dzieje Polskie, czyli przypadki znaczniejsze w roku 1768 zdarzone“, a podobno pisany czy raczej dyktowany przez Zamoyskiego, w nim zaś o stronnictwie sasko-republikańskim, które robiło Radom i Bar, taki surowy osąd: „Ci podobni są cyrulikowi, który sam pchnąwszy nożem, przykładą, ulitowawszy się nad nim, takie plastry na ranę, po których ogień piekielny w ciało się wdaje, i ekskazuje się, mówiąc, że czynił, co mógł“. Otóż dosłownie takie same zdania czytamy w bezimiennym piśmie „Suum Cuique“ z końca 1771 r., które R. Pilat, pierwszy jego wydawca, słusznie uznał za najznakomitsze w całej publicystyce barskiej, choć niesłusznie przypisał je Konarskiemu. Żaden inny autor nie mógł skopiować tego z najprywatniejszego brulionu „Dziejów“, tylko sam owych Dziejów pisarz i właściciel: widocznie spostrzegł on, że jego myśl zbacza na tor publicystyki, przestał pisać „Dzieje“ i pod świeżym wrażeniem zamachu na Stanisława Augusta wypowiedział „każdemu swoje“. Tam pierwszy wyraz znalazł tzw. narusze-wiczowski pogląd na naszą przeszłość, który upatruje źródła zła w osłabianiu i ciągłym zwalczaniu władzy monarszej. Wiemy zatem, że Zamoyski publicystykę uprawiał, i mamy o jedno kryterium więcej do sprawdzenia autorstwa „Myśli“.

Drugą podstawą konfrontacji jest słynna mowa Zamoyskiego na sejmie konwokacyjnym 1764 r. (16 maja), streszczająca jego program przebudowy ustroju — właśnie streszczająca, a nie wyczerpująca, bo mówca, jak i późniejszy bezimien-ny pisarz, przemawia treściwie, bez frazeologii. W meritum nie ma sprzeczności, choć i powtórzeń mało, bo przyszła kolej na wypowiedzenie nowych prawd.

Ale jest i trzecia podstawa, dopiero niedawno wykryta — to mianowicie zbiór materiałów do kodyfikacji praw sądowych, zawarty w rp. 700 i 916 Bibl. Czartoryskich. Są to uwagi, wywody, pomysły, dyrektywy, przeznaczone dla grona, które opracowało Zbiór w latach 1776 — 8. Wszystko tu poufne, nie przeznaczone do ogłoszenia, więc jeżeli autor „Myśli“ powtarzał coś z tych materiałów, to widocznie miał do nich wgląd, jako uczestnik pracy kodyfikacyjnej.

Tak rozszerzywszy pole zestawień, zastosujemy metodę sokratyczną kolejnego wyłączania przypuszczeń celem dojścia do jedynej niewyłączonej konkluzji.

1. Szukać wypadu autora przede wszystkim wśród innych pisarzy tej doby, występujących imiennie lub bezimiennie.

Przeorawszy wszystko, śmiemy orzec: żaden nie podpisałby tego wszystkiego co stoi w „Myślach“, żaden nawet tego, co tam powiedziano o poszczególnych zagadnieniach, np. o królu, duchowieństwie, miastach. Żaden nie pisał tym stylem i w takiej konstrukcji (uzupełniające fakty i refleksje, nieraz bardzo ważne — w notach). Żaden — prócz autora „O poddanych“. Więc ani Kołłątaj, ani Staszic, ani Krasiński, ani Jezierski, ani Potocki, nie mówiąc o Rzewuskich i Wielhorskich; napewno i nie prymas.

2. Dalsze dochodzenie kierujemy na sejm. Może któryś senator lub poseł? O ile dotąd wiadomo, nikt w sejmie nie przyznał się do dwóch tajemniczych ksiązek, nikt na autora nie instygował, ani się nań nie powoływał. Czyż można było powiedzieć narodowi tyle ważkiej prawdy i siedzieć cztery lata w izbie — z ustami pełnymi wody? Nie, tu wykluczyć trzeba posłów, senatorów i ministrów.

3. Jeżeli autor s ł y s z a ł o edukacji kobiet piękną radę ministra i komisarza edukacyjnego (str.80), to przypuszczalnie sam należał do Komisji; dalsze jego uwagi o funduszach teje oparte są na znajomości owych funduszy, które w latach 1774 — 6 badał i porządkował właśnie Zamoyski. Otóż z grona komisarzy edukacyjnych nie mogli być autorami „Myśli“ Massalski, Chreptowicz, A. Czartoryski, Ign. Potocki, bo albo mieli inne poglądy, zwłaszcza na politykę zagraniczną, albo też inną znajomość rzeczy. „Myśli“ np. nic nie mówią o Litwie, Czartoryski nie podjąłby się obstawiać za pomnikiem dla stryja kanclerza, Potocki nie wychwalałby monarchii i króla. Poza sejmem był Feliks Oraczewski, regalista, przyjaciel chłopów i oświatowiec, ale czyż podobna, aby ten rektor Akademii Krakowskiej odważny a trochę zarozumiały, ukrył się przed oczyma współobywateli i przepisywał cudze myśli, nawet z materiałów, do których nie miał dostępu? Pozostaje w tej grupie jedyny możliwy — Andrzej Zamoyski.

4. Przesłuchajmy kolejno członków narady kodyfikacyjnej 1776 — 8. Jest tu ks. Krzysztof Szembek, biskup płocki, którego pismo i poglądy wyróżniamy dokładnie w rp. 700. Pozostałe partie tych materiałów wyszły spod innych piór, a właśnie te pozostałe wykazują pokrewieństwo z „Myślami“ i z „Poddanymi“. Szembek zresztą nie miał powodu do ukrywania się i pewno by tego nie potrafił. Metrykanci, juryści Rogalski i Węgrzecki nie wchodzą w rachubę — ich rzeczą

było prawo sądowe. Wchodzi jeszcze raz Chreptowicz, powiernik króla, którego z innych powodów wykluczaliśmy. Wchodzi wreszcie Wybicki, który podpisałby zapewne obie książki, ale by ich nie napisał, bo i styl i treść ich wskazuje autora starego i powściągliwego. Dość porównać gorący ton „Listów patriotycznych“ Wybickiego z „Myślami“, aby od razu wykluczyć tożsamość autora. Zresztą, gdyby Wybicki spłodził te oba dzieła, to czemu by się nimi nie pochwalił w obszernej a tak szczerej autobiografii? Więc i w tym zespole pozostaje niewyeliminowany — Zamoyski.

A teraz zważmy to wszystko razem. Częściowa tożsamość poglądów na sprawę mieszczańską w Zbiorze i Myślach, identyczny stosunek do monarchii w Myślach, materiałach i w „Sum Cuique“, autorytatywny sąd o kanclerzu Czartoryskim (żegodny był pomnika, bo opóźnił rozbiór), stosunek do Komisji Edukacyjnej, orientacja zewnętrzna, ton, styl, charakter i światopogląd obywatelski, horyzont myśli i czytanie — przy wykluczeniu wszystkich innych możliwych autorów, co inaczej myśleli i pisali lub gdzie indziej działali — to chyba dość danych indukcyjnych, by zdemaskować zagadkowego pisarza. Lecz w takim razie — po co się on ukrywał?

Większa część publicystyki XVIII wieku nosi u nas charakter bezimienny. Bywają wszakże różne anonimy. Kółtają pierwszy przyswoił sobie ten tytuł, wiedząc dobrze, że pod nim zasłynie, i że to będzie jego nom de guerre. Inni nazwy tej nie używali, ale wiedzieli również, że ich czytelnicy prędzej czy później odgadną: tak udawali bezimienność Leszczyński, Konarski, Wielhorski, Wybicki, Staszic. Zamoyski miał powody, by się zaryć w ziemię, by tajemnicę swą zostawić wiekom. On był twórcą Zbioru praw sądowych. On najgoręcej ojczyznę i sprawiedliwość ukochał, najgłębiej, najsamodzielniej rozważał dobro i zło Polski; jemu sejm jednomyślnie porучzył dzieło naprawy, a potem inny sejm jednomyślnie, bezmyślnie jego dzieło podeptał. Po takich przeżyciach już się na widowienie nie wraca. Ekskanclerz nie przyjął ani fotela w senacie, ani mandatu na sejm. Gdy w roku 1791, ktoś nieśmiało proponował, by mu raz jeszcze polecić pracę nad Kodeksem Stanisława Augusta, król ostrzegł, że Zamoyski wezwania nie przyjmie.

Więc w takim razie czemu pisał? Może się już wykończył lub zubożetniał na los kraju? Nie zubożetniał. Całą duszą był

z tymi, co uchwalali Konstytucję 3 Maja, widział w niej urzeczywistnienie własnych dążeń, uczcił ją magnacką ofiarą na wojsko. Ale był już chory i bawił we Włoszech, potem w Austrii dla poratowania zdrowia. Wyjechał tam w początkach r. 1790 w towarzystwie Staszica, przekonawszy się raz jeszcze, że jego „Myśli“ budzą oddźwięk niedostateczny. Książkę „O poddanych“ wydał w rok po Staszicu, niewątpliwie, aby go poprzeć i sprawę chłopską skierować na tory realne. Jako chlebowodca Staszica, mógł z pewnością pohamować niektóre jego zapędy, ale jako człowiek szlachetny i nowoczesny, pozostawił mu swobodę słowa, i nawet z nim nie polemizował. „Myśli“ jednak ogłosił, aby skorygować to, co u Staszica, Kołłątaja lub ich czytelników uważał za chybione lub niewczesne.

Ze swej strony zrobił wszystko, czym można było zatrzeć jego wzgardzoną firmę, i osiągnął to, że nawet w otoczeniu królewskim autorstwo jego było okryte tajemnicą. Przynajmniej pewien młody regalista, Pawlikowski, radził Stanisławowi Augustowi, aby się wywiadywał o autorze „Poddanych“ przez pisarza pocztamtu krakowskiego u księgarza Gröbla¹⁾. Tymi zabiegami ekskanclerza tłumaczą się p o c z ę ś c i pewne trudności w interpretacji jego dzieł, których bynajmniej nie myślimy przed czytelnikiem zakrywać. Akcentujemy „po części“, bo inne różnice między tym, co Zamoyski powiedział w r. 1764, lub 1778, a tym, co ogłosił w 1788 — 9, są odbiciem naturalnej zmiany poglądów. Naprzód więc parę słów o m a s c e .

Anonim parę razy wspomina o rzeczach widzianych w województwie sieradzkim. Rozejrzeliśmy się wśród sieradzan: ani jednego publicysty, ani działacza o tak śmiałych poglądach, z wyjątkiem chyba Stanisława Małachowskiego. Jest jednak nie do pomyślenia, aby adresat kołłątajowskich Listów w ten sposób zareagował na jego publiczne apele, i aby się na tym nikt nie poznał. O stosunkach sieradzkich wspomniano, aby odwrócić uwagę od lubelskich i chełmskich, gdzie leżała Zamojszczyzna. Tak samo rzecz widziana w Krakowie, mianowicie organizacja filantropów, zakręwa na jeszcze jeden menewr konspiracyjny, choć nie jest wykluczone, że Zamoyski przy-

¹⁾ List z 2. VIII. 1788 (Rp. Czartor. 723); już stąd widać, że autorem nie był brat królewski.

jechał tam na chwilę, aby się umówić z księgarzem Gröblem o druk „Poddanych“.

Bylibyśmy dalej w kłopotcie, co począć z twierdzeniem tejże książki, że autor „wychował się“ pod panowaniem Stanisława Augusta, on w roku 1764 blisko pięćdziesięcioletni; ale czyż nie czytamy tamże na początku pochwalnej wzmianki o dobrodziejcu chłopów Zamoyskim, „jeszcze posłę“ — kiedy wszyscy wiedzieli, że pan Jędrzej n i g d y posłem nie był i że żaden poseł za Sasów za poddanymi ust nie otworzył. W tych obu wypadkach ktoś świadomie zamazywał oblicze autora dwóch niepopularnych książek, a czynił to albo autor albo ktoś z jego polecenia.

gorzej byłoby z naszą tezą, gdyby zapatrywania wyrażone w dobie Wielkiego Sejmu klóciły się z niezmiennym przekonaniem i sposobem myślenia ekskanclerza. To można skontrolować na tle kilku pierwszorzędnych zagadnień.

1. Sprawa w ł o ś c i a ń s k a . Na konwokacji wojewoda inowrocławski żądał tylko wolności dla tych synów chłopskich, co przesłużyli w wojsku 10 lat. W roku 1778 ekskanclerz domagał się wolności dla drugiego, czwartego i dalszych synów włościanina i próbował stworzyć (oprócz innych ulg) szeroką kategorię chłopów wolnych, o ile siedzieli oni na pańskiej ziemi za kontraktem. W 1788 swe postulaty rozszerzał, ale w 1789 znowu, jak widzieliśmy, zwężał. Sprzeczności tu nie ma, tylko różne próby realizacji tej samej idei w walce z wrogim środowiskiem. Właśnie dlatego, że próba ustawodawcza w r. 1780 zakończyła się klęską, Zamoyski w książce „O poddanych“ dyktuje przyszłym dziedzicom, co mają dobrowolnie zrobić dla chłopów we własnym i państwowym interesie, nie oglądając się na sejm.

2. Sprawa duchowieństwa. W roku 1764 wojewoda inowrocławski chciałby skasować sąd nuncjatury, jako uwłaczający suwerenności państwa. W roku 1778 podziela ten pogląd z Wybickim i pod jego wpływem skłania się do antyklerykalnych ograniczeń w duchu febronianśkim, nie przestając być prawowiernym katolikiem, co najdobitniej zmanifestował, pisząc przedmowę do Konarskiego dziełka „O religii pocziwych ludzi“, wymierzonego, jak wiadomo, przeciw deistom. W roku 1789 nastroje antyklerykalne przystygły: bezimienny tamtych projektów już nie wznawia, z wielkim szacunkiem pisze o du-

wieństwie, żąda wszakże od niego więcej pracy oświatowej i społecznej. Konfiskatę dóbr biskupstwa krakowskiego z własciwą sobie odwagę cywilną potępia jako bezprawie. Dość naturalny rozwój poglądów u myśliciela, który bliżej poznał „...pocziwych ludzi“.

3. Sprawa ustroju państwowego. W roku 1764 Zamoyski, jak i Poniatowski i wszyscy światli Polacy, jest pod urokiem Konarskiego. Zasady angielskie uwielbia, ale w republikańskiej dla Polski adaptacji: wszelka władza od narodu, rząd z ramienia sejmu, Król idzie za większością. Od tego czasu sejmowładztwo, zbyt łatwo nadużywane przez obcą przemoc na szkodę państwa, straciło dużo na uroku. Jak w Anglii Burke, tak u nas Zamoyski przeszedł na stronę torysów, i uznał obok wolności narodowej potrzebę samoistnej prerogatywy królewskiej. Od niego (i od króla) otrzymali w tym kierunku silne pchnięcie twórcy Ustawy Rządowej.

Kładąc na jednej szali argumenty za autorstwem Zamoyskiego, na drugiej wątpliwości przemawiające przeciw, musimy uznać, że pierwsze układają się w zwartą całość, drugie zdradzają ruchomą lub fikcyjną podstawę. Dopóki też nikt nie wskaże nam z większym prawdopodobieństwem innego autora, uważać będziemy zagadkę za rozwiązaną. Czy ma ona głębsze znaczenie? Ma — i nie tylko dla biografów. Szary, zdepopularyzowany eks-kanclerz przez swe orędownictwo za królem, mieszczaninem i chłopem wetował błędy wspaniałego, popularnego przodka Jana. Widocznie *sanabiles fecit Deus etiam patricios*.

Ze wszystkiego, co wyżej powiedziano nie wynika jednak bynajmniej wniosek, że „Myśli polityczne dla Polski“ miały większą wartość i historyczną doniosłość, niż traktaty Staszica i Kołłątaja. Choćby eks-kanclerz miał przeciw nim na każdym punkcie rację, to jego przemyślane nauki nie dokonałyby takiego cudu, takiej rewolucji w pojęciach, jak namiętne słowo Staszica i sugestywne krasomówstwo Kołłątaja. Najpierw trzeba było naród obudzić, potem przebudzonemu mówić trzeźwą prawdę.

Jan Korzonek

Wielka reforma XVI wieku

I

Ustaliła się zgodna na ogół opinia, że nasza reforma XVI stulecia nie była reformą udaną. Istotnie, kiedy przeglądamy historię literatury niepodległej Polski, uderza nas ta ciągle spadająca linia rozwojowa, która wreszcie załamuje się w dół tragicznie, mając na swym końcu tragedię rozbiorów. Co więcej, wydawać by się mogło na pierwszy rzut oka, że pod tym względem wiek XVIII był fortunniejszy od wieku złotego, skoro mógł się poszczycić takimi owocami, jak Konstytucja 3 Maja, i nie jego wyłączną było winą, że zewnętrzna katastrofa zaborów przerwała tak pięknie nawiązaną nić reformy. Inaczej rzecz się miała z XVI stuleciem; symbolem jego nieudanych wysiłków stała się uwieczniona przez Matejkę postać polskiego Jeremiasza, złotoustego kaznodziei, wieszczącego jakoby smutny koniec szarpanej bezrządem Rzeczypospolitej. Oto obraz, który tak często do nas wygląda ze szpalt zarówno podręczników, jak i poważnych traktatów.

Ale czy tego rodzaju pogląd — wolno i trzeba sobie zadać to pytanie — jest naprawdę słuszny? Nie zapominajmy przecież, że stworzyła go tendencja historycznej Szkoły Krakowskiej, która dialektykę naszej literatury rozważała przede wszystkim pod kątem widzenia naszej politycznej katastrofy — upadku niepodległego państwa. Stanowisko niewątpliwie bardzo jednostronne, które zbyt dalekie związki usiłowało wyprowadzić między życiem narodu a rozwojem jego państwowej formy. Mierzenie potencjału siły i żywotności narodu wydarzeniem tak zewnętrznym, tak zależnym od wielu zgoła przypadkowych okoliczności, jak utrata przez rozbiory państwowe go bytu, sprawiło, że uwagi naszej uchodziły inne, nierównie dla kultury narodowej żywotniejsze momenty. I dlatego na

wielką reformę XVI stulecia dziś wypadałoby nam spojrzeć z nierównie głębszego i dalszego punktu widzenia.

Nie zagadnienia ustrojowe były dla tego stulecia najważniejszym problemem. Oczywiście, posiadały one swoją wagę, ale zasadniczy problem, który narzucał się wówczas Rzeczypospolitej, był nierównie większy, posiadał bardziej rozległą skalę. Wysuwały się wówczas zagadnienia, które swoim ciężarem gatunkowym przewyższały ogromnie nasze swoiste, lokalne, partykularne zadania, zagadnienia, które się wiązały nie z jednym tylko państwem i nie z jednym tylko stuleciem. Zasadniczy problem, przed którym stanęła wówczas Europa, to był przecież wtedy ten, po czyjej przyjdzie się narodom oświadczyć stronie: po stronie starego porządku średniowiecznego, najściślej związanego z chrześcijaństwem, czy też po stronie nowych prądów, które łączyły się z postępującą sekularyzacją Europy, prądów, które w niejednym, w dobie renesansu i humanizmu, świadomie nawiązywały do dawnego pogaństwa.

Orientacja zarówno w jedną jak i w drugą stronę groziła poważnymi, choć oczywiście niejednakowej miary niebezpieczeństwami. W pierwszym wypadku pociągała za sobą to następstwo, że zachowując nieprzemijające chrześcijańskie wartości, konserwatyści przejmowali zarazem już i przedawnioną formę, w której nie mieściły się łatwo nowe życiowe tendencje, że rwący strumień życia zamykali w statyczne, ciasne ramy. W drugim perspektywy były o wiele groźniejsze. Pogoń za nowością musiała doprowadzić również i do wyzbycia się tych pierwiastków, które z kulturą chrześcijaństwa były nierozzerwalnie splecione, do podmycia samych fundamentów nauki i moralności chrześcijańskiej. Ta sytuacja doskonale nam wyjaśnia ten znamieny fakt, że nasza XVI-wieczna reforma zmierzała w pierwszym rzędzie do zagadnień obyczajowych, moralnych, że na religijno-etycznym odcinku stoczył się u nas wówczas zasadniczy bój, w którym czołową rolę odegrał właśnie Skarga. Ale nie ten Skarga przez historyczną Szkołę Krakowską pasowany na apologetę nowoczesnego absolutyzmu, ale Skarga pierwszy szermierz kontrreformacji, Skarga autor Żywotów świętych i założyciel Banku Pobożnego, Skarga „tyran dusz ludzkich“.

I rzecz znamienna, również w obozie protestanckim — mimo jego zasadniczego z katolicyzmem konfliktu — spotykamy podobne cywilizacyjne stanowisko. Andrzej Frycz Modrzew-

ski taki ogromny nacisk położył na reformę moralną społeczeństwa, na jej zgodność z zasadami etyki chrześcijańskiej, a w płytszy zresztą nierównie sposób, będzie to samo czynił i ojciec literatury polskiej — Mikołaj Rej. Badania nowsze wykazały, jak silny był związek jego ze średniowieczem, uwydatniły również, że nawet tak nowoczesny skądinąd Modrzewski z ideologią średniowiecza w niejednym był spokrewniony. Utrzymanie jedności religijnej i moralności chrześcijańskiej to był przecież główny cel największych i najważniejszych, a walczących wtedy ze sobą obozów: protestanckiego i katolickiego. Różniły się one jednak między sobą istotnie środkami, wiodącymi do niego. Protestantyzm widział najlepsze do tego narzędzie w Soborze Narodowym. Młody ten i niedoświadczony jeszcze wtedy prąd, nie uświadamiał sobie całkiem początkowo tego, że jego usiłowania w tym kierunku już z góry były skazane na zagładę, bo je w samym korzeniu uniemożliwiła podstawowa zasada reformacji, zasada indywidualnego, wolnego badania Pisma św., i dlatego mozolnie przezeń przygotowywana, stanowiąca połączenie różnych innowierczych sekt, Zgoda Sandomierska nie wypełniła pokładanych w niej nadziei. Katolicyzm natomiast poszedł właściwym sobie szlakiem autorytetu i przeżył swe odrodzenie w uchwałach Soboru Trydencckiego. Jemu też ostatecznie przypadło w tej rozgrywce na gruncie naszym zwycięstwo w udziale.

II.

Byłoby naturalnie przesadą twierdzić, że o zwycięstwie polskiego katolicyzmu zadecydowała nasza literatura XVI-wieczna, która przecież, jak wiadomo, była pod względem wyznaniowym podzielona, przy czym zarówno jedna, jak i druga strona, posiadała w swoim gronie niepospolite talenty. Ale ważnym jest, że jedność religijną udało się u nas zrekonstruować bez wojen religijnych, wstrząsających narody Zachodniej Europy, bez większego wewnętrznego tarcia, bez użycia silniejszego, zewnętrznego nacisku, na drodze ewolucyjnej. Nie myślimy wcale przeceniać znaczenia tego zwycięstwa katolicyzmu. Fakt, że doszło do niego względnie łatwo, bez większych konfliktów, nosił bezsprzecznie charakter obosieczny. Był dowodem nie tylko naszego umiaru i ducha tolerancji, ale także i braku głębszego zainteresowania religijnymi proble-

mami, co się ujawniło namacalnie w fakcie, że walka religijna u nas dotyczyła nie tyle dogmatycznych zagadnień, ile spraw z pogranicza wiary i polityki, czy z zakresu liturgii kościelnej. Zadanie, które w pierwszym rzędzie narzucało się w reformacyjnym przełomie — sprawa pogłębienia kultury religijnej — zostało zbyt łatwo i prędko zarzucone.

Katolicyzm polski zaczął coraz bardziej przybierać formę tradycyjno-emocjonalnej religijności, bez głębszej intelektualnej uprawy. Prawda, że nie sprzyjał temu następujący w XVII stuleciu okres ciągłych, najdłuższych w naszych dziejach wojen, ale nie była to jedyna przyczyna tego stanu rzeczy. Doniosłą rolę odegrał tutaj jeszcze motyw inny: oto katolicyzm znalazł się obecnie bez konkurenta. Naprzód na skutek przegranej dysydentów znalazł się bez konkurenta wewnętrznego, potem, od wieku XVIII, także i bez zewnętrznego, jakim były państwa innowiercze czy Islam. Wprawdzie w wieku XVII, na skutek ciągłego zagrożenia przez wrogie katolicyzmowi państwa — Rzeczpospolita była dosłownie katolicką wyspą w innowierczym morzu — idea krucjatyczna silnie się rozpalila (bądź co bądź, mamy jeszcze w tym czasie hetmana-krzyżowca Stanisława Żółkiewskiego, dwa Chocimy, Wiedeń i Obronę Częstochowy), ale ograniczała się ona do koncepcji defensywnej, nawiasem mówiąc, orężnego czynu, zbyt mało natomiast sięgała w głąb, zapoznając znaczenie kampanii ideowej, kulturalnej, co apologię katolicyzmu niekorzystnie upraszczało. W tym też okresie dokona się wskutek wzmiankowanej wyjątkowej sytuacji politycznej, tj. walki katolickiej Polski z samymi niekatolickimi wrogami, do szczególnego zespolenia polskości i katolicyzmu jako nieomal ze synonimów. Ale ta fuzja, pozornie bardzo dla katolicyzmu korzystna, posiadała na dalszą metę i poważne niedogodności, gdy sprawę narodową zaczęto u nas identyfikować z religijną. Zarody tego nastawienia można przecież spotkać już w XVII stuleciu, kiedy taki np. Samuel ze Skrzypny Twardowski będzie w swej „Przeważnej Legacji“ pochwalać polityczne kłamstwo, jakiego, korzystając z zagubienia dokumentów umowy chocimskiej przez Turków, dopuściło się polskie poselstwo. Nie zawaha się wręcz powiedzieć: „święta zdrado, jeżeli zdradą zwać się może ku ojczyźnie dobremu“. A romantyzm dojdzie już wręcz — wydaje nam się w danym wypadku słuszne spotrzeżenie Boya — do formalnej religii polskości — koncepcja, na którą z pewnością nie pisał-

by się twardo stojący na stanowisku bezwzględnego prymatu Kościoła, Skarga, najwybitniejszy reprezentant naszego przed-rozbiorowego katolicyzmu.

Wspominałem już, że w XVIII stuleciu znajdzie się katolicyzm polski nie tylko bez wewnętrznego, ale także i bez zewnętrznego nieprzyjaciela. W Europie dawno już minęła epoka wojen religijnych między chrześcijańskimi wyznaniem, wojen, które jeszcze od drugiej połowy XVII stulecia poczynając, zdecydowanie przekształciły swoje ideologiczne oblicze, zamieniając się coraz bardziej na rozgrywki czysto już polityczne. Turcja zaś, niedawny postrach chrześcijaństwa, będzie po Wiedniu sama państwem poważnie zagrożonym, które już pod koniec XVIII wieku stanie się na równi z Polską przedmiotem rozbiorczych apetytów sąsiadów, co wytworzy na dłuższy czas tzw. kwestię wschodnią. A podobnie i drugi najgroźniejszy w poprzednim stuleciu wróg Polski, Szwecja, będzie w początkach następnego zmuszona patrzeć się na wybuch i gaśnięcie tego meteorycznego zjawiska, jakie przedstawiała dola i niedola Karola XII, na rozpadanie się swych wiekowych, ambitnych snów o stworzeniu Imperium Maris Baltici.

Wyrazem tej przeobrażonej do gruntu sytuacji politycznej będzie teraz znamienita zmiana aliansów, widoczna choćby w tym, że Tatarzy, już od drugiej połowy XVII stulecia, będą na przemiany to walczyć z Polską, to znowu stawać po jej stronie. (Zabawne będą owe skrupuły, jakie z tej przyczyny żywił Wespazjan Kochowski, który dyskutowaną kwestię godziwości użycia Tatarów jako chrześcijańskiego sojusznika w walce z Moskwą, rozstrzygnął wreszcie w ten sposób, że można ich używać jako pomocniczego narzędzia, tak np. jak można posługiwać się wielbłędami...). Pozbawiony rywala katolicyzm polski mógł się rozwijać tylko pod warunkiem, że wytworzy większą niż zwykle siłę wewnętrzną, że potrafi zdobyć się na bardziej intensywne życie duchowe. Tymczasem kwietyzm ogarniający wyczerpane długimi wojnami społeczeństwo szlacheckie, oddziaływał ujemnie w tych czasach i na kulturę katolicyzmu. Bezwiad intelektualny, ograniczenie się do stanu natury przy całkowitej rezygnacji z uprawy kulturalnej musiały spowodować objawy stałego obniżenia się poziomu duchowego i zdziczenia. Natura bowiem nie może być nigdy bezkarnie pozostawiona sama sobie; ma do wyboru albo szlachetnieć i doskonalić się przez ciągłą pracę, albo też obniżać się, spada-

jąc do poziomu wegetatywnych funkcji zwierzęcych. I dlatego też sielski patriarchalizm szlachecki, który, jak długo był pogłębiany prawdziwym chrześcijaństwem, umiał się zdobyć na nieprzeciętne ludzkie wartości, ograniczony w dużym stopniu do formalnej tylko i obrzędowej religijności, wyrodniał. Nie zapominajmy nadto, że w Rzeczypospolitej odbywa się przecież w tym czasie wielki regresyjny proces cywilizacyjny — jako to trafnie zauważył ten nasz badacz dziejów, który dla zagadnień cywilizacyjnych wykazywał największe zrozumienie — Józef Szujski. Mściła się teraz na nas „młodszość naszego dziejowego rozwoju“, nie w tym sensie oczywiście, jakobyśmy z opóźnionego (nie z naszej zresztą winy, tylko szczególnych warunków) startu dziejowego nie byli w stanie, na arenie cywilizacji europejskiej, dopędzić rywali — ten przesąd przekonywająco i gruntownie zwalczył w swoich dziełach tak wybitny teoretyk zagadnień cywilizacyjnych, jak Feliks Koneczny — ale w tym, że brakło nam przy ogromnych przestrzeniach silniejszego tarcia, które by nas zmuszało do wytworzenia bardziej dynamicznych sił życiowych, do pokonywania istniejących trudności. Polskie „jakoś to będzie“ było przecież przysłowiowym uobrazowaniem tego rodzaju nastawienia i tego rodzaju stosunków.

III.

Tak więc w dziedzinie religijnej znaczenie XVI stulecia nie było jeszcze decydujące, mimo urzeczywistnienia zewnętrznej jedności religijnej; jedność ta zresztą była niezupełna — dysydenckie odłamy stały przecież w Rzeczypospolitej jako wcale poważna mniejszość. Donioślejszą i przełomową niemal już rolę odegrała jednak ta reforma, jaka została w tym czasie przeprowadzona na terenie moralnym. Rzecz znamienita, że zwyczajnie, przy omawianiu zasług przedrozbiorowej polskiej literatury, akcent pada na zagadnienia ustrojowe, jak gdyby one były najważniejsze. Bezspornie, że istniał pewien związek między zagadnieniami moralnymi a ustrojowymi; na pogorszenie stanu moralności publicznej wpływał przecież ten fakt, że w kulturze Rzeczypospolitej słabną z biegiem czasu wpływy wykształconej na zasadach chrześcijańskiego humanizmu, średniej szlachty, która za jeszcze ostatnich Jagiellonów i przy pierwszych elekcjach nadawała główny ton życiu politycznemu i społecznemu, natomiast coraz silniej zaczyna

dochodzić do głosu możnowładztwo litewsko-ruskie, wychowane na antipersonalistycznej, despotycznej tradycji. Wprawdzie wobec panujących nastrojów nie mogło ono dostać się wprost do władzy, ale na okrzężnej drodze usiłowało to sobie powetować, doprowadzając dzięki swemu gospodarczemu imperializmowi i postępującemu ubożeniu średniej szlachty (w epoce nieustannych wojen i wstrząsów gospodarczych, jaką był wiek XVII), do wciągnięcia tego stanu pod całkowitą swoją kontrolę, a nawet w służebną zależność, przy zachowaniu demokratycznej fikcji, że „szlachcie na zagrodzie równy wojewodzie“. W ten sposób w karykaturalnej formie odradza się w Rzeczypospolitej zachodni feudalizm, który nie znalazł u nas w średniowieczu pożywnego gruntu. W formie karykaturalnej, powtarzam, bo o drabinie feudalnej, w ścisłym tego słowa znaczeniu, nie ma tu mowy, oligarchowie bowiem możnowładczy nie czują się bynajmniej wasalami obieralnego króla. Tak więc reforma ustrojowa, nie nagląca jeszcze w wieku XVI, stawała się w drugiej połowie XVII wieku już prawdziwą koniecznością.

Ten ostatni proces nie zarysował się jeszcze jaskrawo w wieku XVI, stąd nacisk pada w literaturze reformatorskiej tego czasu nie tyle na zmianę instytucji, ile nade wszystko na zmianę obyczajów. Oczywiście, tkwiła w tym niewątpliwie pewna jednostronność, żadnego bowiem doczesnego zagadnienia społecznego nie rozwiąże się wyłącznie — praktycznie rzecz biorąc — na moralnej drodze. Nie rozwiąże się po prostu dlatego, że natura ludzka w myśl dogmatu katolickiego jest skażona przez grzech pierworodny, stąd nie podobna liczyć na to — jak to czynili racjoniści — że wystarczy ją tylko uświadomić, aby już tym samym zaczęła moralnie funkcjonować. Nie ma więc żadnych podstaw, jeśli się tylko stanie na gruncie realistycznej koncepcji ludzkiej natury, do przypuszczenia, że z powodów idealnych ogół społeczeństwa zdobędzie się na uregulowanie swoich stosunków w duchu prawdziwej miłości chrześcijańskiej, zawsze bowiem wolna wola będzie sprawiać, iż wybór u wielu będzie się przychylił raz na tę, to znowu na tamtą stronę.

W obronie jednak reformatorskiej postawy moralnej XVI stulecia, możemy stwierdzić, że wiek ten rzeczywiście miał w pierwszym rzędzie z moralno-religijnymi problematami do czynienia. Jeśli jednak jego usiłowania w tym kierunku nie zostały w pełni uwieńczone rezultatem, to przyczyna rzeczy

tkwiła między innymi i w tym, że w miarę upływu wieków leczenie społecznych niedomagań coraz bardziej stawało się sprawą reformy nie tylko moralnej, ale i ustrojowej. Warstwy przodujące wykazują wszak stale tendencję do konserwowania, a nawet wzmacniania swoich wyjątkowych uprawnień i zmierzają do uzurpowania, dla podtrzymania swego stanu posiadania, różnych prawnych przywilejów. Przełamanie tego nastawienia — praktyka życiowa to dowodnie wykazuje — nie może być dziełem samego tylko oddziaływania moralnego, lecz wymaga także koniecznych reform społecznych.

Były one już pilne bardzo w dziedzinie społecznej i tutaj literatura wieku XVI — jak tego dowodzą wystąpienia wielkich reformatorów, Modrzewskiego i Skargi — nie sprzeniewierzyła się swemu obowiązkowi. Ale problem politycznej reformy ustroju nie był wtedy wcale jeszcze palący i zniekształca się perspektywę dziejową, jeśli się go czyni — jak to się u nas zwyczajnie praktykuje — osią naszym duchowych przeobrażeń w tym czasie. Niepokojącym naprawdę problemem stał się on przecież dopiero znacznie później, w drugiej połowie XVII stulecia, kiedy rozgorzała walka inter Maiestatem et Libertatem, i popelnia się anachronizm rzutując tę sytuację już na wiek XVI. Pozostajemy tutaj pod sugestią historiografii Szkoły Krakowskiej, w szczególności Bobrzyńskiego, która najbardziej charakterystyczny swój wyraz znalazła w pasowaniu Skargi na jakiegoś narodowego wróżbitę, wieszczącego jakoby w proroczej wizji straszliwe skutki polskiego nieładu. Ale te poglądy zostały przez późniejsze badania poddane daleko idącej rewizji. Wiemy przecież — studia Windakiewicza i Kota rzuciły światło na tę sprawę — że prawdziwa intencja wielkiego kaznodziei była inna. Kiedy kreślił przed oczyma słuchaczy groźne obrazy upadku Rzeczypospolitej, trzymał się po prostu obowiązującego schematu kazań pokutnych, grożących niepoprawnym grzesznikom perspektywą okropnej Bożej kary. I nie polityka, tylko religia i moralność obchodziły tego świątobliwego bojownika kontrreformacji; tylko o tyle, o ile sprawy polityczne wchodziły w orbitę jego katolickiego poglądu na świat, stawały się one przedmiotem jego zainteresowania. Zresztą zagadnienia ustrojowe, jak się już powiedziało, nie przedstawiały się jeszcze za jego czasów wcale tak groźnie. Te wszystkie zjawiska, które później w tak ostrą miały się zamienić chorobę, były wówczas symptomatami ledwie że do-

strzeżalnymi. Sejmy przecież dochodziły spokojnie do skutku; wolne elekcje mimo obaw, jakie żywiono po śmierci ostatniego z Jagiellonów, mimo nawet małych kampanii w guście Buczyny (w której Zamoyski wziął do niewoli arcyksięcia austriackiego, Maksymiliana, nazbyt niecierpliwego do korony polskiej konkurenta), nie budziły jeszcze specjalnych obaw. Przecie jeszcze pierwsza połowa XVII stulecia przynosiła dowody zgodnego współżycia króla i narodu. Wszak jeszcze syn ukochanego przez Skargę monarchy, ostoi kontrreformacji, bogobojnego Zygmunta III, Władysław IV, miał przecie po śmierci ojca zasiąść, przy jednogłosnym (dosłownie!) uznaniu, na tronie — mimo że Zygmunt III tyle zaszkodził swojej własnej dynastii! Naprzód przez swe samowolne konszachty z Habsburgami, osobliwie przez swą fatalną próbę cedowania im swego, przecie wybieralnego tronu, a później przez starania o przeprowadzenie, jeszcze za swego życia, wyboru swego potomka, wbrew najsurowszym postanowieniom prawa, tak że w rezultacie doprowadził przez to najniepotrzebniej aż do wybuchu rokoszu Zebrzydowskiego.

O wiele większe niebezpieczeństwo powstawało z innej strony. Oto zaznaczał się już wtedy coraz bardziej wydatny wpływ możnowładztwa, zwłaszcza kresowego, na strukturę społeczną Rzeczypospolitej, i coraz bardziej ropiejącą raną stawała się zaniedbana kwestia chłopska, jeden z grzechów jawnych, wołających o pomstę do nieba. I Skarga tej winy nie przemilczał, rzucił ją szlachcie śmiało w oczy. Obok Frycza Modrzewskiego jego właśnie głos najwymowniej przemówił w tej kwestii. Natomiast delikatnej i drażliwej sprawy ograniczenia potężniejącej oligarchii nie poruszył, nie tylko dlatego, że to była już sprawa czysto polityczna, ale po prostu i dlatego, że nie miał dla niej dostatecznego zrozumienia jedyny człowiek, który w tej sprawie mógł mieć głos decydujący — król. Wychowany w absolutystycznych tradycjach Waza, nie zamierzał wcale śladem Batorego odwołać się przeciw „bogom ziemskim“ do szlacheckich mas, nie rozumiał tak ważnego problemu oddolnej reformy.

Dla Skargi jako czołowego przedstawiciela odradzającego się katolicyzmu, a zarazem najgorliwszego członka zakonu, zwanego „przednią strażą Kościoła“, rzeczą najistotniejszą, której wszystkie inne podporządkowywał, była nie ta czy inna polityczna reforma ustrojowa; na tych sprawach wielki

jałmużnik i bojownik odrodzonego katolicyzmu, mówiąc szczerze, wcale się nie wyznawał. Bystro to spostrzegł w „*Liberum veto*“ W. Konopczyński. Doskonale ten znawca zagadnień ustrojowych wykazał tam przecie, że Skarga nie miał wcale zrozumienia dla najważniejszego wówczas problemu ustrojowego przedrozbiorowej Rzeczypospolitej, jaką była sprawa głosowania większością. Bo też to, co stanowiło jego najgłówniejszą troskę, to była kwestia utrzymania jedności religijnej państwa pod egidą katolicyzmu. A że właśnie tę jedność zabezpieczał mu „*catholicissmus rex*“ Zygmunt III, więc nic dziwnego, że w tych warunkach Skarga był zwolennikiem silnej, dziedzicznej monarchii w Rzeczypospolitej, ale bynajmniej nie ze względu na samą formę ustrojową, tylko ze względu na jej koniunkturalną podatność do aktualnych celów. Aprobował ją więc nie jako bezwzględnie najlepszą formę rządu, tylko w odniesieniu do całkiem konkretnej sytuacji, w stosunku do wypróbowanego szermierza kontrreformacji, jakim był żarliwy zelota katolicki, pierwszy na tronie polskim, Waza.

Stanowisko Skargi było jak najbardziej zgodne z poglądami ustrojowymi katolicyzmu, który żadnej formy ustrojowej nie przesądza, żąda tylko, aby była jak najlepiej dostosowana do warunków miejsca i czasu, i miała za sobą powszechne poparcie, nie mówiąc już oczywiście o tym, że winna być w zgodzie przynajmniej z zasadami prawa naturalnego. Postępowanie wielkiego moralisty staje się nam jeszcze bardziej zrozumiałe w świetle praktyki stosowanej przez pewne koła katolickie, które popierały przecież silną władzę królewską tam, gdzie kontrreformacja doszła do głosu, natomiast występowały nieraz jako zwolennicy monarchomachów (wyznających prawo do zrzucenia siłą tyrana), w tych krajach gdzie ster rządów uchwycili prześladowający krwawo katolików władcy protestancy. Analogiczną zresztą postawę w tym okresie zdecydowanej walki ideologicznej zajmowali również protestanci.

Jakież z tych wszystkich rozważań wypływa wniosek? Oto ten, że do Skargi nie podobna przykładać miernika formalno-ustrojowego, bo ów wielki szermierz katolicyzmu nie próbował się bawić w meża stanu czy teoretyka ustroju. Stawiał w walce, toczącej się o ustrój na osoby a nie na instytucje. Oczywiście tego rodzaju taktyka miała swoje słabości; zwłaszcza po śmierci Skargi niedostatki jej ujawniły się z całą

wyrazistością. Niedocenienie znaczenia pierwiastku wolnościowego dla polskiej natury spowoduje, że w obronie tej „Regina Libertas” połączą się jeszcze w ostatnich latach życia Skargi, we wspólnym froncie, żywiły różnowiercze z katolickimi. W rokосу Zebrzydowskiego stanie arcypobożny Mikołaj Zebrzydowski, fundator Kalwarii Zebrzydowskiej i Starszy założonego przez Skargę w Krakowie Arcybractwa Miłosierdzia, w jednym froncie obok herezjarchy Radziwiłła i osławionego Diabła Stadnickiego. A niezadługo po tym nastąpi zupełny przewrót aliansów. Po śmierci Zygmunta III wstąpi na tron polski Władysław IV, wcale już niepodzielający zelotyizmu katolickiego swego rodzica, raczej już wolnomyślny tolerant, wyznawca państwowej racji stanu, natomiast szerokie rzesze szlacheckie (a nawet i większość magnatów), powrócą na łono Kościoła katolickiego. Następcy zaś Skargi orientując się w zmienionych nastrojach społeczeństwa popłyną nie w kierunku silnej monarchii, ale w kierunku demokracji szlacheckiej. To co pozostało trwałą spuścizną Skargi, niezależnie od różnych czasowych przeobrażeń, to były nie jego ustrojowe postulaty, ale jego program oparcia Rzeczypospolitej o katolicką wiarę i o katolicką moralność. On był przecież najgorętszym apostołem reformacji obyczajów w Polsce. Można powiedzieć, że w jego postaci usymbolizowały się dzieje wieku, którego najświetniejszy spadek przejawiał się też nie w tych, czy innych zarzuconych programach, ale w moralnym nastawieniu, w podkreśleniu prymatu etycznych zagadnień.

IV

Jeżeli na polu religijnym wiek XVI urzeczywistnił swe zadanie — uzyskanie jedności, to na polu moralnym zadanie jego było bez porównania trudniejsze do urzeczywistnienia. A przecież nie zagadnienia ustrojowe były w wieku XVI problematem palącym, ale właśnie etyczne. Szło przecież o to, aby utrzymać podstawy moralności chrześcijańskiej, zaatakowanej przez humanizm i renesans. Prądy te prowadziły za sobą recepcję prawa rzymskiego z epoki cezarystycznej, która tak wydatnie pracowała ze swym pojęciem nieograniczonego prawa własności na rzecz rozbudowujących się już wtedy w Europie wczesno-kapitalistycznych tendencji. Pod ich wpływem ulegają teraz niekorzystnej zmianie pojęcia ludzkiej osoby

i ludzkiej pracy — wchodząca coraz silniej w życie instytucja państwowości jest tego jaskrawym dowodem. Zatracają one tę swoją godność, jaką im wywalczyło chrześcijaństwo, co znakomicie przyczyniło się do potęgowania przegród pomiędzy poszczególnymi stanami i doprowadziło w rezultacie do zachwiania stanowej równowagi i podporządkowania ogółu ludności, naprzód jednemu tylko stanowi szlacheckiemu (co prawda bardzo licznemu, bez precedensu co do ilości w Europie, bo stanowiącemu u nas około 10% ogółu społeczeństwa), a potem, i to się okazało praktyką stokroć jeszcze gorszą, nielicznej oligarchicznej klice.

To był jeden groźny objaw, ale nie wyczerpywał on całego zła, jakie pociągało za sobą odrywanie się społeczeństw europejskich od moralności chrześcijańskiej. Inne, gorsze jeszcze, polegało na tym zepsuciu obyczajów, które w tym czasie ogarnia warstwy lepiej sytuowane w Europie; nagły wzrost dobrobytu oddziałał na nie wyraźnie demoralizująco. Naruszenie sakramentalnego charakteru małżeństwa przez reformację, przyczyniło się w niemałym stopniu do osłabienia dyscypliny obyczajowej przyjmujących ją klas, zwłaszcza wyższych, które tego rodzaju dyspensę skwapliwie wykorzystywały dla formującego się już wtedy typu „życia ułatwionego“. Toteż nie tylko w katolicyzmie, ale i w łonie samej reformacji, przeciw temu stanowi rzeczy zarysowała się reakcja; były nią tak rygorystyczne na polu moralnym kierunki, jak kalwinizm, czy później purytaniezm.

I stanowi to ogromną, dziś dopiero w pełni dającą się ocenić zasługę, naszej XVI-wiecznej literatury, że z takim naciskiem rzuciła hasło reformy obyczajów, które jako nuta przewodnia snuć się będzie przez cały nasz okres niepodległości i nie umilknie nawet pod rozbiorami. Zdaje się, że możemy zaryzykować twierdzenie, iż żadna inna literatura nie czyniła tego w tej mierze: tak powszechnie i z taką usilnością. Ale też u nas szła rozgrywka o nie byle jaką stawkę: o utrzymanie stylu życia. Społeczeństwo nasze młode, cywilizacyjnie bardziej od zachodniego pierwotne, posiadało surowsze i bardziej twarde obyczaje, ale też zarazem zdrowsze i bardziej zdyscyplinowane. Więcej u nas może było nieokrzesania i gwałtowności, ale bez porównania mniej cynizmu, wyuzdania i wyrafinowania. Dociąganie do Zachodu zagrażało

bezsprzecznie infiltracją nowej mody, i co gorsza, nowego, pokłóconego z chrześcijaństwem, spoganiałego już obyczaju.

I właśnie na tym terenie możemy podziwiać słusznie roztropność i szczęśliwy umiar naszej literatury, trafność zainicjowanej przez nią cywilizacyjnej polityki. Nie pójdzie ona na zupełne odcięcie od obcych wpływów, na jakieś ghettem już tracące izolowanie, ale nawiązując szerokie kontakty podejmie mądrą, sumienną, selekcyjną i asymilacyjną pracę. Z grubsza rzecz ujmując, można powiedzieć, że prądy nowe, znamienne dla epoki, zostały ochrzczone, że starano się tendencje współczesności uzgodnić ze staropolskim obyczajem, staropolską koncepcją cnoty. Świadomie nawiązywano do starych tradycji moralnych ustroju rodowego, patriarchalnego, opartego nie tylko na prawie natury, ale i na kodeksie etycznym chrześcijaństwa. Nie znaczy to oczywiście, aby wszystko u nas było doskonałe, aby ta reforma obyczajów była już równoznaczna z jakąś rewolucją społeczną. Kwestia socjalna, której najboleśniejszą stronę stanowiła pańszczyzna, do końca trwania Rzeczypospolitej nie ruszyła z miejsca — kwestia kozacka została tragicznie zaprzepaszczona. Zapewne, że nie byliśmy w tej mierze w Europie wyjątkiem, ale powszechna praktyka złej sprawy jeszcze nas nie zwalnia od indywidualnej odpowiedzialności. Przy wszystkich swych brakach reforma ta niewątpliwie przyniosła bardzo dużo — uratowała w zasadniczym trzonie ten tryb życia, jaki się przez wieki u nas formował w oparciu o patriarchalizm słowiańszczyzny i katolickie średniowiecze. Nie literatura naturalnie tutaj zadecydowała — sukces ten był wynikiem natężonej akcji wychowawczej, w szczególności duszpasterskiej, ale trudno nie uznać, że literatura nasza była jej na tym polu dzielnym sprzymierzeńcem.

Nie byliśmy, oczywiście, jakimś nadzwyczajnym społeczeństwem. Mimo intensywnej akcji w kierunku zreformowania obyczajów, natura ludzka przecież po staremu wykazywała nadal swoje znamienne słabości. Ale były one jakby na uboczu, zepchnięte na drugi plan, ukryte wstydliwie — nie wydobywały się, jak ówczesznie w renesansowym Zachodzie, zuchwale na pierwsze miejsce. Literatura nasza nie zna w tym czasie — a tym bardziej można to odnieść do XVII stulecia — ani „Żywotów pań swawolnych“, ani „Heptameron“, choć w potocznym obiegu są różne tłuste facecje, sprośne figliki i „ucieszne“

fraszki. Krążą one jednak raczej pokątnie; do druku na większą skalę tych płodów u nas nie dochodzi.

Zresztą pewna kawalerska swoboda, znamionująca te utwory, nie jest jeszcze wcale równoznaczna ze znajdowaniem chorobliwej przyjemności w rozkładzie rodziny. Wręcz przeciwnie. Zjawisko to ogromnie symptomatyczne, że nawet tam, gdzie spotykamy się z wyraźnym zamiłowaniem do tego rodzaju twórców literackich, znajdujemy jednak nie rzadko ponad spodziewanie równoczesne kultywowanie, i to jak najbardziej na serio, patriarchalnego stylu życia. Taki Kochanowski to przecież najpiękniejszy prototyp ojca — proszę sobie przypomnieć, jak ten jego patriarchalizm z pełnym nabożeństwem oddała Klementyna z Tańskich Hoffmanowa w swoim ślicznym „Janie z Czarnolasu“. A jednak ten czcigodny sarmata, już po napisaniu swych „trenów“ upominał się o drukowanie wierszy poświęconych z czasów młodości gamratce, a tak zacny autor jak Wacław z Potoka Potocki był jednak twórcą rubasznych, niepozbawionych nawet „obscoenów“ „Moralików“.

V

Wielka obyczajowa reforma XVI stulecia, kontynuowana przez następne wieki, pozostała niedostrzeżoną a jednak najtrwalszą i najwartościowszą narodową spuścizną. Idea reform ustrojowych, zapoczątkowana przez Modrzewskiego, rychło uległa zapomnieniu, ale pozostało trwałym przekonanie o konieczności reform obyczajowych, tak silnie akcentowane przez dwa następne stulecia. To był ten kapitał, który przecież nawet w czasach XVIII-wiecznego upadku nie przestał procentować. Jesteśmy przyzwyczajeni do tych, tak rozlicznych sądów, które w czambuł wyklinają epokę saską, nie przeprowadziwszy tutaj bardzo istotnych rozróżnień. Warstwą, która w większości rozkładała się bezsprzecznie w tym czasie, była oligarchia zdemoralizowana, ulegająca coraz bardziej cudzoziemskiemu obyczajowi (a raczej należałoby tu powiedzieć nieobyczajności), wisząca na pasku rozbiorczych mocarstw. Ale nie tak przedstawiała się sprawa z naszą drobną zaściankową szlachtą. Zapewne, że nie była ona wolna od dotkliwych błędów i wad. Pijaństwo, prywata, pieniactwo, osłabienie humanitarnej wrażliwości, to były te niedomagania, które już w wieku XVII zarysowały się wyraźnie, teraz zaś zaczęły się ujawniać z całą gwałtownością.

Ale to obniżenie się poziomu obyczajowego nie było jeszcze bynajmniej równoznaczne — uwydatniał ten rys z naciśkiem, bo dziwnie był on jakoś zapoznany — z rozprzężeniem obyczajów. Wspomniane nałogi były przecież, jako nieodłączne od ówczesnej formy ustrojowej, w dużej mierze wadami koniunkturalnymi, nabytymi w związku z tą szczególną sytuacją, jaką reprezentowała ówczesna Rzeczpospolita, w której hegemonia oligarchicznych rodzin doprowadziła do całkowitego podporządkowania szlachty, spadającej już często do roli rezydentów, jeśli już nie fagasów możnowładztwa, przywiązanych do pańskiej kłamki. Pieniactwo i pijaństwo krzewiły się na skutek braku kultury współżycia, braku dostatecznej przestrzeni życiowej, wobec ciągłego rozbudowywania się latyfundiów magnackich. Tendencja do życia nad stan była wszak nie rzadko przejawem fałszywie zrozumianej ambicji, źle pojętego poczucia honoru. Kompleks niższości, który tak silnie dręczył braci szlachecką, wepchniętą w sztuczną, przymusową sytuację, zmuszoną do faktycznej, poniżającej zależności przy zachowaniu zewnętrznych pozorów, do podtrzymywania fikcji równości szlacheckiej, wyładowywał się teraz w postaci szlacheckich fumów, przewrażliwionej dumy w stosunku do sąsiadów, a nade wszystko w stosunku do niższych od siebie — mieszczanina i chłopca. Im bardziej utrzymanie niezawisłości od magnaterii pokazywało się niemożliwością, tym silniej odcinano się od grup, które nie znajdowały się dokładnie na tym samym poziomie socjalnej egzystencji.

Obok wspomnianych już wad, wynikłych z sytuacji ustrojowej, istniały również i te, które płynęły z politycznego upadku osłabionej, zaniedbanej pod względem gospodarczym i wyniszczonej wojnami Rzeczypospolitej, a uwydatniały się przede wszystkim w kompletnym upadku oświaty, oraz te, które pociągał za sobą niedoskonały, zbyt mało pogłębiony, wykazujący niedostateczną kulturę osobowości patriarchalizm (np. spotykane niekiedy narzucanie bezwzględne swej woli dzieciom przez starszych, nawet w sprawie wyboru stanu). Ale obok tych wszystkich cieni, będących, raz jeszcze, raczej dowodem ludzkiej słabości niż zepsucia, spotykamy w tym czasie również i zalety, nie dające się żadną miarą zaprzeczyć, i to zalety takie, że podobnych trudno byłoby w tym stopniu szukać na Zachodzie. Bo wartości życia rodzinnego — zwłaszcza u drobniejszej szlachty i zaścianka — pozostały u nas nietknięte i domi-

nującym pozostał typ „człowieka pocziwego“, nie grzeszącego istotnie ani głębią ani subtelnością, ale niewątpliwie zacnego i pobożnego, będącego w zgodzie z podstawowymi nakazami przyrodzonego prawa. Że ta pobożność była często niegłęboka, fideistyczna raczej i tradycjonalistyczna, temu trudno byłoby przeczyć. Nie mniej szło tu o nastawienie spontaniczne i szczere, niewątpliwie powszechne. A dzięki to się właśnie wtedy, kiedy na Zachodzie przymioty te kruszały w nader szybkim tempie.

Jak silne było tej naszej moralnej postawy promieniowanie, o tym wymownie świadczy fakt, że nawet nasza XVIII-wieczna oświeceniowa literatura zachowała w dziedzinie obyczajowej linię XVI stulecia, że nie wyrzucała ryczałtem starych form, ale starała się przeprowadzić starannie rozróżnienie między patriarchalizmu cnotami a grzechami. Nic znamiennejszego nad to, że była ona na ogół daleka od libertynizmu, cechującego tę epokę na Zachodzie, i, w ogromnej większości, opiewała apoteozę życia zdrowego, opartego o serdeczne związki z naturą, wykazującego podstawowe walory rodzinnego ogniska, że występowała nie tylko przeciwko, z ciemnoty i ciasnoty płynącym, wadom sarmatyzmu, ale także i przeciw racjonalistycznemu mędrkowaniu i przeciw modnemu rozluźnieniu obyczajów. Idealnym prototypem opiewanego przez nią człowieka stanie się „Pan Podstoli“ Krasickiego, postępowy, a jednak tak silnie związany z tradycją. To też nie dziw, że najbliższy a koronny świadek tych czasów, Mickiewicz, mógł dać w „Panu Tadeuszu“ wiarygodne świadectwo zdrowiu duchownemu i tężyznie szlacheckiego zaścianka, skromnego, stylem życia niewiele wyskakującego ponad chłopstwo, nie zamykając przy tym wcale oczu na jego arcyłudzkie braki. A kiedy przyszło poecie wcześniej jeszcze skonfrontować wartość dwóch światów: swojskiego rolniczego zaścianka, hołdującego ubogiemu, samowystarczalnemu stylowi życia, i obcego, kupieckiego, kapitalistycznego, uprawiającego na Zachodzie namiętną pogoń za pieniądzem, nasz wieszcz ani na chwilę się nie wahał, któremu z nich należało przyznać bezsporną wyższość. Bo jeśli na Zachodzie zwycięskie mieszczaństwo przyjmowało styl życia wyższych warstw, przyswajając sobie zarazem z dobrodziejstwem inwentarza i najgorsze ich wady — zwłaszcza ich dekadencję obyczajową, skłonność do wystawnego trybu życia, to u nas, na szczęście, nie doszło do

tego procesu upodabniania się. Nasza drobna szlachta nie kwapła się wcale do przyjmowania zczudzoziemczalego stylu życia rodzimej oligarchii; broniło ją od imitowania tego niedobrego wzoru tak ubóstwo, jak i dyscyplina obyczajowa, utrzymująca się dzięki żywym wpływom religii i silnej więzi rodowej. Toteż kiedy w takiej Francji literatura (Balzaka!) już w pierwszej połowie XIX stulecia przedstawia kompletny niemal rozkład patriarchalizmu przeżeranego przez skrajny indywidualizm i liberalizm i opiewa triumf urbanistycznej, kapitalistycznej cywilizacji, to nasza literatura do końca niemal tego wieku będzie jeszcze w olbrzymiej większości odtwarzać i apoteozować odwieczny staropolski ustrój: patriarchalizm, oparty o podstawowe zasady moralności chrześcijańskiej. Otóż nie zapominajmy: ten stan rzeczy zapoczątkowała wielka XVI-wieczna reforma obyczajowa. Nie zupełnie udała pod względem politycznym i ustrojowym a jednak prawdziwie wielka.

Józef Marian Świącicki

„Żyłem z wami”...

Testament Słowackiego

Nie jest pewna data powstania wiersza „Testament mój”. Małecki sądził, że poeta napisał go pod koniec życia, ale już Tretiak cofnął tę datę co najmniej o 8 lat wstecz. Po nim inni badacze wyznaczali ją też przeważnie na pierwsze lata czterdzieste.

Niektóre motywy Testamentu znaleźć można już w „Hymnie o zachodzie słońca na morzu”, napisanym 20 października 1836 na okręcie, idącym do Aleksandrii.

Uderza już tu, jak w Testamencie, użycie czasu przeszłego w stosunku do życia swego, jak gdyby już mijało („żem b y ł jak pielgrzym”), sama zresztą metafora „pielgrzyma”, smutek bliskiego końca, spojrzenie w przyszłość, poza grób:

Na tęczę blasków, którą tak ogromnie
Anieli Twoi w niebie rozpostarli,
Nowi gdzieś ludzie, w sto lat będą po mnie
Patrzący, marli...

Są jednak i wielkie różnice, świadczące o przełomie, jaki się w poecie dokonał w czasie między powstaniem pierwszego wiersza i drugiego. Przełom ten wiąże się głównie z podróżą na Wschód, zwłaszcza może z pobytem w Ziemi Świętej. („I porzuciwszy drogę światowych omamień, — i wysłuchawszy serca, gdy rzekło: Jam czyste! — tu rzuciłem się z wielką rozpaczą na kamień, — pod którym trzy dni martwy leżałeś, o Chryste!”). „Hymn” mówi o przeżyciach i nastrojach o s o b i s t y c h — „Testament” wprowadza nadto motyw losu o s o b o w e g o w wieczności. Przy czym — osobistymi nazywam tu wszelkie, świadomie przeżyte, większe i mniejsze sprawy życiowe człowieka na ziemi; osobowymi — te spośród nich, których znaczenie poza to życie wykracza i wyrasta.

Nawiasem mówiąc, warto zdać tu sobie sprawę, że ci, 20 października 1836 r., „o zachodzie słońca na morzu“ pomyślanii przez Słowackiego „nowi gdzieś ludzie“ po stu latach — to my właśnie. My jesteśmy pokoleniem, któremu w sto lat po nim żyć wypadło. Mogłoby to nas w pewien sposób zobowiązywać. W rzeczywistości jednak, w stosunku do rocznic Mickiewicza czy Szopena, setna rocznica śmierci Słowackiego wypadła raczej dość ubogo i skromnie.

*

Słowacki niejednokrotnie w poezji swojej zwraca się do potomności, ale w wierszu „Testament mój“ zwraca się do niej przede wszystkim.

Poeta przekroczył już wtedy wczesny zenit swojego krótkiego życia, już czuje zbliżający się zachód i kres. I zaczyna „Testament“ słowami, przejmującymi wzniosłą prostotą:

„Żyłem z wami, cierpiałem i płakałem z wami...”

Zwrot „z wami“ wskazuje na pewne przeciwstawienie: ja i wy. „Ja“ to coś mniej i coś więcej niż „wy“ czy „my“. Mniej — w skali życia na ziemi, ale w pewnym sensie więcej — w skali życia wieczności.

Nikt głębiej od Słowackiego nie czuł więzi narodowej i złączonej z nią odpowiedzialności. Napisał przecież w „Beniowskim“:

Biada, kto daje ojczyźnie pół duszy
A drugie tu pół dla szczęścia zachowa,
Oboje Bóg w nim swym piorunem skruszy,
I padnie kiedyś w popiół taka głowa.

Zarazem wszakże w Testamencie znajduje wyraz świadomość losu człowieka, jako przechodnia na ziemi¹⁾. Przechodnia, najmocniej jednak przez czas wędrówki z tą ziemią związanego potężnymi węzłami świadomości, serca i stąd płynącego poczucia nieodpartej, jak przymus sumienia, powinności służby.

W przeczuciu jednak niedalekiego już końca pielgrzymki pisze poeta w „Testamencie“:

Dziś was rzucam i dalej idę w cień — z duchami,
A jak gdyby tu szczęście było, idę smętny.

¹⁾ W „Hymnie“ poeta mówił: „żem był jak pielgrzym“... W „Testamencie“ wchodzi w grę już nie porównanie, przenośnia, ale przeświadczenie.

Poeta daje w tym utworze wielki skrót swego życia i twórczości (wątek osobisty) oraz, jako pielgrzym, mający się już ku odejściu, przekazuje „żywym“, nagromadzone w czasie wędrówki, istotne wnioski i wskazania (wątek osobowy).

*

W perspektywistycznym skrócie życia i twórczości wyróżniamy, w dwu wierszach zamknięty, okres wczesny, bajroniczny, po czym dwa wiersze, kończące tę zwrotkę, poświęcone są matce:

Niech przyjaciele moi w nocy się zgromadzą
I biedne serce moje spalą w aloesie,
I tej, która mi dała to serce, oddadzą.
Tak się matkom wypłaca świat, gdy proch odniesie.

Nawiązanie jest wyraźne, w szczególności do reprezentacyjnego utworu z pierwszej fazy twórczej, do Lambra:

„Więc będę śpiewał i dążył do kresu,
Ożywię ogień, jeśli jest w iskiecie.
Tak Egipcjanin w liście z aloesu
Obwija zwłódnę umarłego serce,
Na liście pisze zmartwychwstania słowa“...

W następnej zwrotce, o „puharze“, przy którym, mówi poeta, „niech przyjaciele... zapiją“ jego „pogrzeb oraz własną biedę“ — ironizującym tonem nawiązuje do tego znów stylu swojej twórczości, który znalazł wyraz zwłaszcza w „Podróży na Wschód“ i „Beniowskim“. Ironia i humor spełniają m. i. niezbędne dwa zadania: odsuwają na właściwy dystans nadzbyt już niewrażliwą krytykę i utrzymują w należytych korbach własne, zbyt wrażliwe serce. Zaznaczyć trzeba, że „Podróż na Wschód“ na pewno — a możliwe, że i ogłoszona po niej drukiem część „Beniowskiego“ — napisana została przed Testamentem.

*

Józef Tretiak w monografii swojej o Słowackim charakter przytoczonego wyżej, świadomie bajronizującego, dwuwiersza przypisuje c a ł e m u utworowi, dopatrując się bajronicznej pozy i sztuczności w innych też, użytych tu metaforach i zwrotach, jak „płaszcz na moim duchu“, okręt ojczyzny tonący, jak nawet owe „kamienie na szaniec“, które stały się wszakże powiedzeniem obiegowym i niedawno wzięte zostały za tytuł bardzo skądinąd realistycznej opowieści. Tretiak uznaje i docenia już w pełni geniusz Słowackiego, ale jeszcze wydaje o nim nieraz, jak wiadomo, sądy bardzo ostre, które jednak w opinii i krytyce naukowej przeważnie się nie ostały,

w szczególności także, gdy chodzi o zarzuty, dotyczące Testamentu.

Rzecz w tym, że do najczystszej poezji, która szuka absolutnego wyrazu dla swojej prawdy wewnętrznej, nie można, w jej ocenie, stosować jakiegś ogólnej miary formalnej. To prawda, że istotną wzniosłość musi cechować prostota. Ale też każda istotna wzniosłość ma prawo do własnego stylu prostoty. Inna jest prostota Homera, inna — Dantego czy Szekspira; inna Mickiewicza, inna Słowackiego. Bezzasadne też wydaje się upatrywanie jakichś — choćby formalnych nawet tylko — wpływów bajronowskich, gdy Słowacki (większy od Byrona poeta!) w tak bardzo własnej swojej mowie poetyckiej powiedział:

plaszcz na moim duchu nie był wyzebrany.

Bo to nie jest żaden, na modłę bajronowską, efektownie udrapowany płaszcz, odcinającego się od „tłumów“, samotnika. Ta metafora oznacza po prostu zewnętrzny wyraz życiowego i twórczego dorobku poety. W tym sensie pojęty „plaszcz“ duchowy Słowackiego nie był na pewno „wyzebrany“ od nikogo.

Gdyby się zaś miało doszukiwać bajronizmu w porównaniu ginącej ojczyzny do tonącego okrętu, to trzeba by i Skargę uznać za bajronistę. Kto wie nawet, czy Słowacki tu świadomie do Skargi nie nawiązywał. To pewne, że raczej do Skargi niż do Byrona.

*

Szukając w Testamencie właściwego wyrazu dla istotnego celu i sensu swojego życia i swojej twórczości, poeta znajduje go w spełnieniu tutaj „srogiej, twardej bożej służby“. Istotnie, niełatwe to było życie.

Nie tylko w młodszej fazie bajronicznej, ale i w późniejszej twórczości dojrzałej i oryginalnej, spotyka się Słowacki stale z zadziwiającym brakiem zrozumienia. Musi się borykać ze swoją samotnością wśród chłodnego milczenia emigracyjnego ogółu, albo opędzać się od krytyków, którzy napastują, deprecjonują i ponizają w opinii poetę wyrastającego nad ich pojęcie geniuszu... Kraj, stwierdzić trzeba, gdy dotarły tu jego poezje, zareagował na nie inaczej, niż emigracja. Vox populi pojął, odczuł i uczcił jego wielkość znacznie też wcześniej, niż „uczeni w piśmie“ — ale działało się to poważnie już po jego śmierci...

Krytyka nie należy do najmocniejszych pozycji polskiego piśmiennictwa — a wyjątki potwierdzają regułę. Wiadomo, jak nawet Mickiewicza pierwsze poezje ostro skrytykowano w Warszawie. Po ukazaniu się „Marii“ Malczewskiego krytycy zupełnie nie zorientowali się w wartości tego arcydzieła, chłodna ich postawa przyczyniła się zapewne do załamania się twórczości, a może i do przyśpieszenia śmierci poety... Cypriana Norwida trzeba było dopiero „odkrywać“ w dziesiątki lat po jego śmierci... To niektóre tylko z przykładów najjaskrawszych. Jeśli jednym krytykom brak odwagi i ochoty do zajmowania się w ogóle pisarzami, którym, ich zdaniem, brak zaletów na uznanie i popularność — to inni mają tej odwagi za dużo i zdobywają sobie herostratesową sławę, sądami pełnymi tupetu i wyzutymi z poczucia odpowiedzialności. Do tej drugiej kategorii należał młody krytyk, Stanisław Ropelewski, który w sposób szczególnie apodyktyczny atakował raz po raz twórczość Słowackiego. Wtórowali mu też inni.

Rzeczy takie zdarzają się i gdzie indziej. Ale szczególnie niebezpieczne wydają się w Polsce, gdzie, według, uwagi godnego zdania Słowackiego (w odpowiedzi temuż Ropelewskiemu) „epidemiczną jest chorobą uwielbienie, epidemiczną chorobą oziębłość“. Dopiero, daleka nieraz, potomność i uwielbianym i odrzucanym za życia — oddaje należną sprawiedliwość.

Wobec chłodu opinii, jak i prowokacyjnych krytyk, Słowacki przez długi czas milczał albo reagował miękko, ograniczając się do melancholijnego stwierdzenia: „To los mój: ...nie mieć harfy i słuchaczy głuchych — albo umarłych“. Aż wreszcie poszedł za radą Krasieńskiego i dobył „korda“ w „Beniowskim“.

Teraz dowiedzieli się Ropelewscy, których pierwsza łagodna i ustepliwa odpowiedź poety podnieciła tylko do dalszych napaści, że to nie brak racji, odwagi i siły był powodem tak długo cierpliwego znoszenia ich płytkich orzeczeń oraz apodyktycznych dyskwalifikacji. I umilkli.

*

Ton zasadniczy Testamentu jest już jednak inny, niż w Podróży na Wschód i w Beniowskim. Długo utajona, hamowana może, pasja polemiczna wybuchła tam, rozkiełzana i gwałtowna. Tu znika, co się wiąże ze spojrzeniem, dużo bardziej z wysoka. Ironia — ledwie zaznaczona, w jednej zwrotce

tylko, jak gdyby chodziło o lekkie potrącenie bodaj w Testamencie tej także struny na wielostrunnej „harfie” Słowackiego.

Mówi wprawdzie i tutaj o swojej trudnej do zniesienia samotności:

Nie zostawiłem tutaj żadnego dziedzica
Ani dla mojej lutni ani dla imienia...
...Zostawiam małą tu družbę...

Ale „zgadza się” już na ten los, i to poczucie samotności wolne już jest od goryczy. Towarzyszy mu bowiem pełna już świadomość swojej roli i swojej misji. Prosi współczesnych o jedno:

...wy, coście mnie znali, w podaniach przekazcie,
żem dla ojczyzny sterał moje lata młode;
A póki okręt walczył, siedziałem na maszcie,
A gdy tonął, z okrętem poszedłem pod wodę...

Zresztą, dostrzegając niedaleki już kres wędrówki, jest wprawdzie „smętny”, ale zupełnie spokojny:

...zostawiam małą tu družbę
Tych, co mogli pokochać serce moje dumne;
Znać, że srogą spełniłem, twarzą bożą służbę
I z g o d z i ł e m s i ę t u m i e ć n i e p l a k a n ą t r u m n ę.

Tak pogodzony ze swoim „losem”, z tym większą powagą i siłą przekazuje „żywym” swoje wskazania:

Lecz zaklinam — niech żywi nie tracą nadziei
I przed narodem niosą oświaty kaganiec;
A k i e d y t r z e b a , n a ś m i e r ć i d ą p o k o l e i ,
Jak kamienie, przez Boga rzucone na szaniec.

Na ogół zbyt łatwo zapomina się u nas o trzeźwym zastrzeżeniu: „kiedy trzeba” — które wszakże ma tu znaczenie zasadnicze.

Zamyka Słowacki swój Testament ostatnią znaną zwrotką

Jednak zostanie po mnie ta siła fatalna,
Co mi żywemu na nic, tylko czoło zdoła,
Lecz po śmierci was będzie gniotła niewidzialna,
Aż was, zjadacze chleba — w aniołów przerobi.

Wielcy poeci pozostawiają zwykle po sobie jakieś charakterystyczne utwory — czy fragmenty utworów — nacechowane uderzającą świadomością swojej poetyckiej misji, szczególnie też wyryte potem w pamięci potomnych. Takim był wiersz Horacego: „Exegi monumentum”. Takim — wiersz Puszkina, który z Horacego wziął, niby motto, parę słów pierwszych: „J a p á m i a t n i k s i e b i e w a z d w i g n i e r u k o t w o r n y j — k n i e m ú n i e z a r a s t i o t n a r o d n a j a t r o p á... Takich fragmentów można by kilka wskazać w twórczości

Mickiewicza, z Improwizacją na czele: „...Jam się twórcą urodził... Nazywam się Milion...” Do tego rodzaju utworów należy też Testament Słowackiego.

Przed pierwszą wojną światową — w Małopolsce, która, jak wiadomo, korzystała wtedy z pewnego samorządu — w gmachach publicznych, zwłaszcza szkolnych i innych oświatowych, spotykało się nieraz popiersia Słowackiego z tym u dołu wyrytym, znanym powszechnie, zdaniem z Testamentu:

...Niech żywi nie tracą nadziei
i przed narodem niosą oświaty kaganiec...

Misja wychowawcza wysuwa się tu istotnie na jedno z miejsc pierwszych. O niej to mówi, że jej — tak jak samemu ocaleniu ojczyzny — służył wiernie, nie bacząc na gorycze, jakimi go karmiono, na przemilczenie lub lekceważenie i szyderstwa — jakkolwiek ciężko człowiekowi, zwłaszcza pisarzowi, artyście, znieść takie rzeczy, i nie każdy to potrafi. Miał więc prawo powiedzieć w Testamencie:

Kto drugi tak bez świata okłasków się zgodzi
Iść?... Taką obojętność jak ja mieć dla świata?
Być sternikiem duchami napełnionej łodzi
I tak cicho odlatać, jak duch, gdy odlata.

Przepowiednia cichego odlotu spełniła się najściślej. Trudno o śmierć cichszą, niż była śmierć Słowackiego. Przeszła ona na emigracji prawie niespostrzeżenie. Jeden tylko Polak czuwał przy nim w ostatniej chorobie, do końca: jak wiadomo, był to pełen czci i przywiązania do niego, młodzieńcy wtedy Szczęsny Feliński, późniejszy arcybiskup warszawski, słynny w dobie powstania styczniowego. Mała grupka ludzi (w tej liczbie gorąco poecie polskiemu oddany Francuz, Pétinaud) odprowadziła trumnę na cudzoziemski cmentarz w Paryżu. Nie było wzmianki pośmiertnej.

*

A jednak... I tu, w zakończeniu, raz jeszcze się nasuwa zestawienie Testamentu z Hymnem.

W „Hymnie” świat się wydaje cały spowity w jakąś mgłę świetlistą cichego, łagodnego, urzekającego swoistym pięknem i trującego beznadziejnością — smutku.

„...a. ja przecie
Wiem, że mój okręt nie do kraju płyńie,
Płynąc po świecie.
Więc, że modlitwa dziecka nic nie może...
Że nie wiem, gdzie się w mogile położę...”

Lecz nie minęło jeszcze owe, pomyślane wtedy przez poetę, lat sto — po czym nic zmienić się nie miało w tym rzekomo niezmiennie beznadziejnym świecie — i oto okręt ze zwłokami poety — j e g o okręt! — popłynął jednak do kraju. A tym razem cały naród zjednoczył się w hołdzie i skupił się myślami przy tej trumnie, złożonej na Wawelu.

W Testamencie inaczej. Smutek, do którego i tu poeta się przyznaje, to już nie miękka melancholia rezygnacji, bezwładu i beznadziei, to zahartowana w ogniu życia twarda zbroja bojownika, albo, mówiąc własnym językiem Słowackiego, to nie „kamień ludzi topiących się“, lecz „skrzydła ludzi wysokich“ (Anhelli).

Irena Pannenkowa

Z teologii nawrócenia

Pax opus iustitiae. Sprawiedliwość szerzej pojęta oznacza poddanie ciała duszy, a całego człowieka Bogu i bliźnim. Z drugiej strony, dostosowanie oznacza sprzyjanie otoczeniu bez względu na to, czy ono złe czy dobre, mądre czy głupie. Pokój umysłu polega przede wszystkim na sublimacji, którą psychologia rozumie jako odwrócenie instynktu lub energii od surowej impulsywnej formy do twórczej działalności społecznej i do pewnego stopnia etycznej. Właściwie to tylko nowa nazwa, bo od wieków mądrzy wychowawcy wiedzieli, że jest rzeczą doniosłą odwrócić zainteresowania człowieka od rzeczy niskich do szlachetnych, że ciekawość niewłaściwa może zrodzić zainteresowanie się wiedzą, że wrogi instynkt może zwrócić się w stronę właściwą, że chłopiec niekarny, otrzymując kierownictwo grupy, która żąda zachowania prawa, sublimuje się. Te sublimacje, choć pozytywne, nie mogą dać jednak pełnego pokoju, gdyż ten od Boga pochodzi. Wysiłki psychologiczne do stworzenia pokoju, którego sam człowiek wytworzyć nie może, są z góry skazane na niepowodzenie. Woda nie może wznieść się ponad swój poziom. Gdy pacjent dąży do sublimacji siebie samego, skłonny jest sądzić, że uprawia autosugestię, co jest eksperymentem raczej niebezpiecznym. Jeżeli ktoś sądzi, że energia do poprawy pochodzi np. od psychiatry, to słusznie przy tym uważa, że i on jest niezdolny do osądzenia wszystkich czynników danej sytuacji. Psychiatra zaprzeczający istnienia duszy jest prawie zawsze do takiego osądzenia niezdolny. Człowiek chory fizycznie nie czeka, aż lekarstwa same się w nim rozwiną. Człowiek chory duchowo wie, że dusza sama własnymi wysiłkami, własną wolą całkowicie uleczyć się nie może. Nie mogą też uleczyć go same ideały ludzkie.

Jeżeli elementy chemiczne mogą wejść w rośliny, rośliny w zwierzęta, a zwierzęta w człowieka, to dlaczego człowiek nie może być zasymilowany przez potęgę wyższą, on, który ma niezwykłe pragnienie wiecznego życia, prawdy i miłości. Ten trzeci poziom, nadnaturalny, nie jest rozrostem naturalnego. Oznacza on coś nowego. Według prawa inercji ciało zostaje w spoczynku, dopóki nie zmieni tego stanu siła z zewnątrz. Podobnie człowiek pozostaje w stanie czysto naturalnym, jeśli stanu tego nie zmieni ktoś z zewnątrz. Człowiek jest z natury tylko stworzeniem, chociaż pełniej odbija pewne przymioty Stwórcy, niż to czynią gwiazdy lub rośliny. Porządek nadnaturalny jest porządkiem, do którego człowiek nie jest upoważniony, nie ma do niego tytułu. Nie mniej przynależał on kiedyś do naszej rasy. Przywilej nadprzyrodzonego dziecięstwa Bożego jest tak nieosiągalny dla natury ludzkiej, jak życie dla kryształu. Gdyby marmur nagle zakwitnął, byłby to dla niego akt „nadnaturalny“, bo kwitnienie nie należy do natury marmuru. Gdyby kwiat zaczął się poruszać lub pies recytować Sofoklesa, byłoby to dla niego „nadnaturalne“. Człowiek jest stworzeniem Boga tak zwyczajnie, jak stół dziełem stolarza. Jeśli nagle zaczyna pulsować w nim życie Boga, tak że może słusznie nazwać Boga swym Ojcem, to jest to akt nadnaturalny. To wyniesienie jego natury jest z daru bożego.

Roślina jest czymś więcej, niż sumą elementów chemicznych, które się na nią składają, bo posiada ona jakość x, nie leżącą w porządku chemicznym. Zwierzę jest czymś więcej, niż sumą jakości rośliny, bo ma jakieś x, którego nie było w porządku poprzednim; podobnie człowiek ma jakość x, odróżniającą go od zwierzęcia, jakość, dzięki której może się śmiać, myśleć i kochać w sposób wolny. W porządku nadnaturalnym otrzymuje wyższą jakość x, coś z natury innego, niż suma zdolności przyrodzonych, przedtem posiadanych. Dlatego w Piśmie świętym jest stałe wzywanie człowieka, aby stał się czymś, czym nie jest. Jest to możliwe dzięki cudownemu wyniesieniu człowieka przez łaskę. Gdyby porządek łaski był człowiekowi naturalnym, człowiek sam byłby sobie Bogiem. W akcie nawrócenia człowiek jest podniesiony do porządku nadprzyrodzonego i staje się uczestnikiem natury boskiej. Dzieje się to przez łaskę, z którą człowiek dobrowolnie współdziała.

Według prawa natury porządek niższy wznosi się do wyższego przy dwóch warunkach: wyższy schodzi do niższego,

a niższy poddaje się wyższemu. Zanim fosfor, węgiel, światło słoneczne i wilgoć będą wchłonięte przez życie roślinne, roślina musi zniżyć się do porządku chemicznego i przyjąć go w siebie; fosfor, węgiel, światło słoneczne i wilgoć muszą poddać swój byt niższy, aby ulec podniesieniu. Roślina nie może żyć w zwierzęciu, jeśli ono nie podniesie jej ku sobie; lecz i roślina musi być wyrwana z ziemi pod zębami śmierci. Za tę cenę zacznie żyć w królestwie zwierzęcym. Zwierzę dopiero wtedy żyje w człowieku, gdy je człowiek w sobie zasymiluje. Ale i zwierzę musi poddać się nożowi i działaniu ognia i za tę cenę dopiero znajdzie się w wyższym królestwie człowieka. Gdyby rośliny i zwierzęta mogły mówić, powiedziałyby do świata niższego od siebie: jeśli sobie nie umrzecie, nie możecie żyć w moim królestwie. Nagrodą za ofiarę wszystkich tych niższych porządków bytu jest życie w porządku ludzkim: byt ich się uszlachetnia, życie wzbogaca, natura wznosi — jest to nagroda poddania.

Aby człowiek mógł żyć wyższym życiem w Bogu — innej drogi nie ma: Bóg musi zejść do człowieka, Wieczny musi wejść w historię ludzką. Taki jest sens Wcielenia. Następnie człowiek musi poddać swą niższą naturę, ale człowiek jest osobą, a osobowość jest niezniszczalna. Poddaje więc grzeszną część swej natury, która w nawróceniu podlega śmierci duchowej. Osobowość zaś trwa. Aktem, przez który człowiek umiera swej niższej naturze, jest sakrament Chrztu. Początek życia nadnaturalnego nie oznacza tylko zwykłej zmiany kierunku, lecz wyniesienie, lub raczej odrodzenie. Rozumiemy teraz, dlaczego Chrystus mówił Nikodemowi o odrodzeniu z wody i z Ducha Św. Sercem chrześcijaństwa jest inspirowanie człowieka, aby stał się czymś, czym nie jest: „Lecz ilukolwiek przyjęło Go, dał im moc, aby się stali synami Bożymi, którzy wierzą w Imię Jego: którzy nie z krwi, ani z woli ciała, ani z woli człowieka, lecz z Boga są zrodzeni“ (Jan 1, 12 — 13).

Jak dusza ożywia ciało, tak uczestnictwo w naturze Boskiej daje życie duszy. Jak długo człowiek oddycha, istnieje możliwość jego ubóstwienia przez łaskę. Dla żyjących wewnętrznie Chrystus nie jest tylko moralistą lub humanistą; jest wielkim Przebóstwiałącym, prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, który po to przyszedł na ziemię, aby wrócić człowiekowi nadnaturalne życie utracone przez grzech pierworodny. „Przyszedłem, aby mieli życie, i mieli je obficie“

(Jan 10, 10). Z Boskiego punktu widzenia nie ma w świecie ras i narodów, są tylko dwie ludzkości: zrodzeni z ciała i należący do ludzkości Adama, i zrodzeni z ducha i należący do nowej odkupionej ludzkości, nowego Adama. Czym narodziny fizyczne są dla dziecka natury, tym jest chrzest dla duchowego dziecka Boga. Dzieci przypominają rodziców, bo uczestniczą w ich naturze; przez sakrament chrztu dzieci duchowe zaczynają przypominać Boga, bo są zrodzone z Jego natury.

Są i inne paralele między życiem zwykłym i nadnaturalnym. Trzeba siedmiu warunków, aby ludzkość mogła wieść swe życie zwykłe, naturalne. Muszą się ludzie rodzić, odżywiać, dojrzewając brać na siebie odpowiedzialność, chorując leczyć się, i usuwać ślady choroby, musi się gatunek w bycie podtrzymywać i dla swego przetrwania muszą ludzie żyć pod władzą porządku. Analogicznie do tych siedmiu warunków życia fizycznego ustanowił Chrystus siedem przewodów przelewu życia nadprzyrodzonego. Gdyby człowiek był aniołem, nie potrzebowałby znaków widzialnych tego przelewu. Ponieważ ma ciało i ponieważ natura się zbuntowała przez winę człowieka, jest rzeczą stosowną, aby i natura była Bogu przywrócona. Stąd używanie oliwy, chleba, wody i wina, rąk i słów w szafowaniu siedmiu sakramentów. Rodzi się człowiek dla życia Boskiego w sakramencie chrztu, żyje życiem Boskim w Eucharystii, rośnie i przyjmuje odpowiedzialność w bierzmowaniu, leczy rany grzechu w sakramencie pokuty, zaciera się ślady grzechu w końcu życia i przygotowuje na podróż do życia wiecznego w sakramencie ostatniego namaszczenia, przedłuża się budowę Królestwa Bożego przez sakrament małżeństwa, i dostarcza się władzy duchowej przez sakrament kapłaństwa.

Chrześcijaństwo wysoko ceni wartość natury ludzkiej, ale nie dowierza jej zostawionym sobie siłom. Uczy, że człowiek w swej naturze ludzkiej nie jest ani wewnętrznie zepsuty, ani niepokalanie poczęty. Dla udoskonalenia swej natury potrzebuje boskiej pomocy. Jest ona dla każdego dostępna bez względu na jego przeszłość. Ukryte rezerwy siły są otwarte dla każdego, kto ich szuka: „Proście, a weźmiecie; szukajcie, a znajdziecie; pukajcie, a otworzą wam“ (Mat 7, 7).

Nasuwa się kwestia: dlaczego nie każdy przyjmuje łaskę? Bo tylko człowiek w całej naturze jest wolny. Trawa nie radzi się wilgoci, zanim ją w siebie wchłonie. Człowiek jest wol-

ny i Bóg nie narzuca mu wyższego przeznaczenia. Umarł dla podniesienia człowieka, lecz nie wyłamuje żadnych drzwi, nie używa siły, aby ocalić człowieka od krótkowzroczności. Niektórzy chorzy odmawiają szczepienia ospy. W królestwie ducha może zająć coś podobnego. Człowiek nie może zainicjować swego zbawienia, bo pierwszy impuls ku odrodzeniu pochodzi z Boga, lecz może przeszkodzić mu, odmawiając współpracy. Łaska jest darem, dar można odsunąć. Nie można narzucić miłości, byłoby to jej zniszczeniem.

Ponieważ przyjęcie łaski jest aktem wyboru i wymaga ofiary, zawsze będą ludzie odmawiający jej przyjęcia. Młodzieniec ewangeliczny odszedł smutny, bo miał znaczny majątek. „Boże, chcę być dobrym, lecz później, nie teraz“ wyrażał ten stan św. Augustyn. Istotnym zagadnieniem dla każdego jest nie sublimacja, lecz wyniesienie. Istotne jest to, czy człowiek dość miłuje światło słoneczne, aby usunąć zasłony zaciągnięte przez własne zaślepienie.

Przyjęcie łaski nie jest sprawą bierną, wymaga już choćby poddania pychy. Sam ten fakt wskazuje, że nadnaturalność nie jest mitem.

Z drugiej strony poniechanie życia nadnaturalnego jest najtragiczniejszym błędem człowieka. Przyjęcie tego daru jest nawróceniem. Nawrócenie nie jest sprawą uczucia. Uczucie odbija tylko stan wrażliwego podmiotu, a nawrócenie dotyczy duszy. Nawrócenie nie jest też sublimacją. Sublimacja dotyczy porządku natury. Nawrócenie idzie w górę. Nie jest to przejście z nieświadomego do świadomego. Jest to oświecenie umysłu do przyjęcia prawd przedtem nieznanych i wzmocnienie woli do pójścia za nimi, choćby za cenę ofiar poniesionych w porządku naturalnym. Nawrócenie jest wynikiem wewnętrznej penetracji ducha, wpływu niezmiennego na zmiennej charakter człowieka. W tej nowej świadomości obecności bożej człowiek nastawia swą osobowość nie na swe wyższe „ja“, ale na Boga, którego w nowy sposób posiada i „odczuwa“. Religia przestaje być suchym kodeksem. Przestaje także być sentymentalnym wspomnianiem Chrystusa żyjącego przed wiekami. Staje się rzeczywistym zamieszkaniem Chrystusa w sercu, które czuje straszliwe, niewymowne tętno Boga, wywołujące radość, przekraczającą wszelkie rozumienie.

Ks. Marian Rzeszewski

Przegląd piśmiennictwa

Kłopot z Konnersreuth

Omówienie nowej książki Ks. prof. dra Pawła Siwka T. J.¹⁾.

Autor przed wojną wydał po polsku „Konnersreuth w świetle nauki i religii” (Kraków, Wyd. Księży Jezuitów, 1931, 4^o, str. 276) i, w odpowiedzi na krytykę śp. ks. arcbpa J. Teodorowicza²⁾, „Metody badań zjawisk nadprzyrodzonych” (Kraków 1933, 4^o, str. 118). Omawiana obecnie książka nie odbiega zasadniczo w swej treści od poprzednich. Jej część historyczna (str. 10 — 41) jest dosłownym tłumaczeniem tekstu z 1931 r. Różnica polega tylko na kilku opuszczeniach lub przesunięciach oraz na dodanym epilogu, gdzie mamy zbyt błyskawiczny rzut oka na stan faktów w czasie wojny i po niej. Część dyskusyjna (str. 43 — 168) powstała ze ściągnięcia w jeden tekst takiej samej części książki z 1931 r. z treścią książki z 1933 r. i wskutek tego przedstawia najwięcej zmian. Najbardziej uderza opuszczenie całego rozdziału pt. „Teoria naturalistyczna”, która jest jednym z „nastrojów psychicznych w stosunku do Konnersreuth”³⁾. Rozumowania zawarte w obu poprzednich pracach, pojęciu w jeden przewód, uległy bardzo dużemu skróceniu i kondensacji, zyskując na ścisłości, jasności i spokoju w sposobie wypowiedzenia.

Autor w przedmowie zaznacza, iż celem książki jest wskazanie właściwych metod w badaniu wypadków, które narzucają myśl, że Pan Bóg nadzwyczajnie wkroczył w bieg spraw ludzkich. Konnersreuth jest zatem w książce sprawą drugorzędną. Odgrywa w niej rolę rzeczywistego przykładu, na którym rozwija Autor swoje doktrynalne stanowisko.

Kiedy pisano tę rozprawę, Teresa żyła⁴⁾. Mogły więc zajść lub ujawnić się nowe fakty zmuszające do innych wniosków o tle przykładowym, niż te, które podaje nam Autor. To samo może się zdarzyć w przyszłości.

1) Paul Siwek S. J. Une stigmatisée de nos jours. Étude de psychologie religieuse. Paris VII-e. P. Letthieleux Libraire-Éditeur, 10 rue Cassette, 12^e str. 174.

2) Ateneum kapłańskie, rocz. 1932. Po drugiej książce ks. prof. Siwka ks. Arcybiskup wydał „Zjawiska mistyczne i ich tłumaczenie (Konnersreuth)”. Św. Wojciech, 1933, 4^o str. XI + 390. W 1936 r. ukazała się po niemiecku jego „Konnersreuth im Lichte der Mystik u. Psychologie” (Salzburg-Leipzig), a w 1940 po angielsku „Mystical phenomena in the life of Theresa Neumann” (B. Herder Book Cie). Nową książkę ks. Profesora możemy uważać za dalszy ciąg starego sporu, tym razem już na arenie międzynarodowej.

3) Konnersreuth w świetle nauki i religii, str. 53.

4) Rozeszła się pogłoska, że Teresa Neumann zmarła we wrześniu b. r. Recenzent nie mógł sprawdzić tej wieści.

jeśli, oprócz znanej nam łupiny zewnętrznego życia Teresy, odsłoni się jego wewnętrzna treść⁵⁾. Na pewno zaś tło konnersreuthskie straci kiedyś cechę ożywiającej, owszem pasjonującej aktualności. Ewentualne te zmiany, dotyczące przykładowych faktów nie wpłyną ujemnie na aktualność i trwałą wartość książki. Sprawa bowiem nadzwyczajnej ingerencji Bożej jest wieczysta. Zawsze też teologowie, kierownicy duchowni, lekarze, psychologowie i szersza publiczność będzie potrzebowała dobrego przewodnika w ocenie tych i tym podobnych zdarzeń. Taki zaś przewodnik dał nam Autor. Wprawdzie nie jest on może wszechstronnie wyczerpujący, ale nie o to chodziło. O Konnersreuth ukazało się mnóstwo książek, grzeszących brakiem ostrożności, krytycyzmu lub nadmiarem entuzjazmu. Autorzy ich, pod wpływem przesadnej gorliwości, wskazywali na doświadczenia Teresy, jako na namacalny dowód istnienia świata nadprzyrodzonego. Czynili zaś to przedtem nim proces dowodowy osiągnął stopień pewności, nie dający się podważyć w żaden racjonalny sposób. Widząc ogrom ryzyka i ewentualność szkód dla religii i dobra dusz, wobec możliwej w tym stanie, końcowej kompromitacji sprawy, ks. prof. Siwek zebrał razem z nauk doświadczalnych, z filozofii chrześcijańskiej i z teologii główne zasady, kryteria i wypływające z nich właściwe metody badań, by wykazać jak niewystarczające są dowody entuzjastów. Dlatego część doktrynalną obecnej rozprawy można nazwać „kodem katem katolickiej ostrożności” w uznaniu uzdrowień, wizji, stygmatów itp. zjawisk za nadprzyrodzone, cudowne w sensie ścisłym.

Czytelnik, obeznany z teologią i filozofią, nie będzie miał żadnych zasadniczych zastrzeżeń do świetnie i jasno przedstawionej doktryny, ani do podstawowej tendencji w odniesieniu do przykładowego faktu, polegającej na uporczywym żądaniu maksymalnego krytycyzmu.

Może tylko byłoby lepiej, gdyby silny akcent polemiczny nie wpłynął w dwóch wypadkach na pewną przesadę w przedstawieniu słusznego, biorąc ogólnie, kryterium. Czytając na str. 69/70 uwagi o nagłości uzdrowień, odnosi się wrażenie, jakby wg Autora pewność cudu można było osiągnąć tylko w wypadku momentalności, a w razie w zględnej nagłości, tzn. gdy uleczenie następuje w czasie stanowczo zbyt krótkim dla sił naturalnych, pewność byłaby praktycznie niedostępna. Również jednostronna wydaje się interpretacja zasady „Opera Dei sunt perfecta — dzieła Boże są doskonałe” (str. 76/8). Doskonałość może być wzięta w różnym porządku i w odniesieniu do różnych kryteriów, np. do celu uzdrowień⁶⁾. W każdym bądź razie leczenie etapami nie sprzeciwia się doskonałości dzieł Bożych, bo i Pan Jezus ślepego tak leczył: najpierw widział on „ludzi jako drzewa chodzących”, a dopiero po nowym włożeniu rąk „widział wszystko jasno”⁷⁾. Ponadto Czytelnik pozostaje w jednym punkcie w niepewności co do wskazanych

5) Zależy to szczególnie od ogłoszenia notatek lub wspomnień jej kierownika duchownego, ks. Nahera.

6) W pierwszym etapie uzdrowienia Teresy z paraliżu celem była wg. słów z wizji (str. 27), ulga („d'être un peu soulagée”), a nie zupełne wyleczenie.

7) Marek VIII, 23-35; cfr. Arcyb. Teodorowicz. Zjawiska mistyczne str. 286 nast.

przez Autora metod. Na str. 167 oświadcza On, że pominął sprawę osobistej świętości Teresy i ewentualnego jej życia mistycznego⁸⁾. Na str. 43 nast. udowodnił Autor w sposób kategoryczny realność i autentyczność stygmatów. W części dyskusyjnej przedstawił teorię, według której stygmata autentyczne byłyby naturalnym skutkiem ekstazy emocyjnej⁹⁾. Jeżeli zatem ekstaza ma za swe źródło poznanie czy ideę nabytą na drodze czysto naturalnej i stygmata, przez nią spowodowane, będą czysto naturalne. „Lecz jeżeli, przypadkiem, w określonym fakcie, poznanie jest poza — czy nadnaturalne (np. jeśli chodzi o jakieś doświadczenie mistyczne lub o objawienie Boże bezpośrednie), ekstaza, która zeń wynika, nie będąc nadprzyrodzoną co do swej realności formalnej, będzie jednak nadprzyrodzoną ze względu na swą przyczynę“ (str. 103) czyli „co do swego sposobu (quoad modum)“ (str. 104). W wyniku zestawienia razem wypowiedzi Autora nie wiemy, czy, rozważając sprawę ewentualnej nadprzyrodzoności autentycznych stygmatów Teresy, można czy też nie można pozostawić na boku (laisser de côté) zagadnienie jej osobistej świętości i życia mistycznego?

Drobne są te usterki. Nie umniejszają zatem wyjątkowej doniosłości sporządzonego przez Ks. Profesora „kodeksu ostrożności“.

3. Stanowisko, zajęte przez Autora w odniesieniu do konkretnej kanwy rozważań doktrynalnych, jaką stanowi całość wypadków w Konnersreuth, jest złożone. W miarę posuwania się za tokiem dyskusji ulega Czytelnik ciągle potężniejszej sugestii, że nie było w wspomnianych wypadkach żadnego cudu, żadnej nadzwyczajnej ingerencji Bożej, że przeciwna opinia Teresy, jej kierownika duchownego ks. Nabera i ich zwolenników o różnym, nieraz wybitnym, teologicznym czy innym wykształceniu, jest pomyłką. Niejeden z Czytelników tę sugestię, niesformułowaną wprawdzie wyraźnie, ale nadającą rozważaniom kierunek i silny rytm, przyjmie jako pewnik niewątpliwy. Tak jest aż do trzech ostatnich stronich wniosków i wyjaśnień. Tutaj wielki rozpęd negatywny zostaje nagle zahamowany przez krótkie: „Peut-être“ — „Być może“, że uzupełniające badania wykażą nadprzyrodzoność zjawisk. Wywołuje to dezorientację. Wielka bowiem jest różnica między twierdzeniem „Nie udowodniono, że była ingerencja Boża“ i twierdzeniem: „Prawdopodobnie takiej ingerencji nie było“. Chwilowa jednak dezorientacja przywraca Czytelnikom świadomość, że w sprawie Konnersreuth można racjonalnie mieć inne przypuszczenia, a nawet uważać przeciwną do sugestii Autora tezę za bardziej zbliżoną do rzeczywistości. Jako trwały wynik przygody pozostaje sąd, że obecnie żadnej opinii nie wolno podawać za pewną.

Końcowe peut-être, kwestionując dodatkową sugestję negatywną, może skłonić do krytycznej analizy świeżo przeczytanych argumentacji i do sięgnięcia po książki innych autorów.

8) Czytelnik swoją drogą może się dziwić temu oświadczeniu, wobec tego co czytał poprzednio.

9) Teorii tej nie przyjmuje większość teologów — zob. Ks. J. Piwowarczyk, Stygmata z Konnersreuth. Tyg. Pow. nr. 20 (322) — 20. V. 1951 r.

Jest to nawet wskazane. Przytoczona bowiem literatura o Konnersreuth nie jest kompletna. W spisie brakuje 14 nazwisk autorów, któreśmy gdzie indziej napotkali. Są to prawie wyłącznie zwolennicy nadprzyrodzonego pochodzenia opisywanych faktów. Jeśli pominiemy angielskie tłumaczenie książki ks. arcbpa Teodorowicza, literatura przytoczona nie sięga też poza 1934 r. W skutek tych pominięć w argumentacji na korzyść hipotezy o naturalnym pochodzeniu stygmatów tak wielką rolę odgrywać mogą jeszcze w 1950 r. mniemane doświadczenia dra Lechlera (str. 96-7 i 130-31), który u swej pacjentki miał wywołać d r o g ą s u g e s t i i stygmaty podobne do stygmatów Teresy, podczas gdy już w 1938 r. było wiadome, że Lechler „padł ofiarą mistyfikacji i oszustwa”¹⁰⁾, że „stygmaty” jego pacjentki były wywołane mechanicznie (artefacta) i że potem wszystkim dr Lechler zakład leczniczy „Lebenswende” opuścił. Ponadto główny argument Autora przeciw pewności o zupełnym poście Teresy opiera się na mniemanej charakterystycznej różnicy między uryną człowieka poszczającego i pobierającego choćby trochę pokarmu (zanik acetonu). Dr Heermann, na którego powołuje się Autor studiował wprawdzie u dra Hohna sprawy odnośnych analiz, ale jest specjalistą od uszu. Tymczasem pominięci specjaliści od przemiany materii, mianowicie wyżej wymieniony dr Hohn¹¹⁾ i prof. dr Stefan Dąbrowski, wówczas dyrektor Chemiczno-fizjologicznego Instytutu Uniw. Poznańskiego, są odmiennego zdania¹²⁾. Również po zestawieniu informacji podanych przez Autora o stanie faktów z informacjami z innych źródeł, mamy trudność uznania pierwszych za wystarczająco dokładne. Czasem okoliczności pominięte są wielkiej wagi, jak np. że równocześnie z pierwszym etapem uzdrowienia z paraliżu w wyniku wizji z 17. V. 1925 nastąpiło wyleczenie, podobno b e z b l i z n o w e , ran odleżeniowych na plecach¹³⁾. Czasem mamy trudność uzgodnienia tekstów własnych Autora między sobą, np. zestawienie stosunku św. Franciszka z Asyżu do jego stygmatów z takimże u Teresy wypadka całkowicie i bez żadnych zastrzeżeń na niekorzyść tej ostatniej. Tymczasem na str. 30-31 podano, że Teresa przez długi czas, z pomocą jednej ze swych siostr, ukrywała stygmat boku, co w warunkach wiejskiego domu i wśród licznej rodziny było nie byle jakim wyczynem. Wyjawienie zaś w ogóle nastąpiło dopiero wtedy, gdy sytuacja uniemożliwiła dalsze ukrywanie. Trzeba by zatem jakoś znuansować kateryczne opinie ze str. 88. Przecież mimo woli narzuca się przypuszczenie, że Teresa w przymusowym wyjawieniu mogła ujrzeć znak Woli Bożej. Błędny wniosek prostej kobiety jest błędem

10) Dr Radlo, Trug oder Wahrheit (Badenia Verlag, Karlsruhe 1938), str. 183, gdzie cytuje dra Witry'ego, Die Real, str. 16 (Saarbrücker-Verlag), O tym samym wypadku pisze J. M. Höcht, Grösse Erhabenheit u. Beurteilung der Stigmatisation. Waldsassen 1938 r. str. 62 — 79.

11) Tekst jego odpowiedzi na twierdzenie dra Heermauna cytuje Teodorowicz w dziele „Zjawiska mistyczne”, na str. 300 — 307.

12) S. Dąbrowski, Paradoxe Metabolismus bei Ther. N. von Kon., wydane razem z wyżej podaną książką dra Radly, na str. 317 — 337.

13) Dr Radlo op. cit. str. 16 — 18, gdzie cytuje niepodejrzanego co do krytycyzmu w odniesieniu do faktów dra Gerlicha z t. I. str. 81.

i nikt nie będzie go bronil¹⁴⁾, ale pokazywanie stygmatów wskazywało-
by wtedy nie na upodobanie czy próżność, lecz na naiwne głoszenie dzieł
Bożych, za jakie uważa Teresa swe uderzające znamiona.

Podobnych przykładów pewnej jednostronności w doborze informa-
cji o faktach lub w ich interpretacji można by nabierać w książce sporą
ilość. Gromadząc je jednak, nie chcemy, ani nie potrafilibyśmy podwa-
żać głównego wniosku Autora, że o Konnersreuth nie można
jeszcze nic pewnego powiedzieć i że muszą być
przeprowadzone dodatkowe badania. Te bowiem wnioski są udowodnione
ponad wszelką wątpliwość. Nie mamy też odwagi twierdzić, że dodatko-
wa sugestia negatywna nie ma za sobą żadnych racji. Wobec jednak po-
wyższych niedomogów lub wątpliwości, Czytelnik woli cofnąć się na sta-
nowisko doskonałej neutralności i oczekiwa-
nia, co, jak można sądzić z zakończenia, nie będzie w niezgodzie
z ostatnimi przypuszczeniami Autora, choć brzmią one wyjątkowo słabo
i sceptycznie.

Ponieważ ks. Profesor jest mistrzem w sztuce wy-
kłada i przekonywania, Czytelnik, by nie wychylić się
za nim z neutralności ku zaprzeczeniu ingerencji Bożej w opisane wypad-
ki, musi znaleźć inne naświetlenia i możliwości, które by otwały drogę
podobnie mocno ku przypuszczeniu takiej ingerencji, jak Autor otwarł
ku jej zaprzeczeniu. W ten sposób utrzymanie neutralnej równowagi
w osądzie zjawisk będzie prawdopodobniejsze.

Otóż przy rozważaniach Autora o pochodzeniu stygmatów (str. 84-
104) narzuca się uporczywa myśl, czemu Pan Bóg nie mógłby drogą
zwykłej Opatrzności przygotować, uplastycznić wybra-
ną osobę przez wyzyskanie naturalnych mechanizmów psycho-
fizycznych na właściwe, już nadprzyrodzone swoje oddzia-
łanie. Bieg życia Teresy mimo woli robi wrażenie logicznego ciągu
przygotowań do stygmatów za jej cichą zgodą, wyrażoną w formie duże-
go nabożeństwa do Męki Pańskiej od lat dziecięcych. E. Amann mówi np.:
„Cóż może przeszkadzać Opatrzności, by, dla osobistego dobra stygmaty-
ka, dla zbudowania świadków zjawiska, a w ostatecznym rachunku dla
pożytku duchowego Kościoła, nie mogła uruchomić mechanizmów psycho-
fizjologicznych, które u innych jednostek, moralnie mniej przygotowa-
nych, wywołują tylko zjawiska nie mające żadnej wartości moralnej ani
religijnej¹⁵⁾”. Dalej robi Amann zastosowanie powyższej hipotezy do
histerii.

Histeryczność zresztą Teresy nie jest zupełnie. pewna. Przecież dr
Witry, psychiatra (a nie chirurg-ginekolog, jak zmarły dr Deutsch, na
którego, między innymi, Autor się powołuje) był po kilka razy w Kon-
nersreuth — raz aż 10 dni — swobodnie przeprowadził wszystkie facho-
we badania i stwierdził u Teresy brak wszelkich śladów histerii¹⁶⁾.

14) Ks. Naber zakazał później Teresie pokazywania stygmatów nieproszącym, ze
względem na wyniki nieporozumienia.

15) E. Amann, Stigmatisation. art. w D. de Th. Cath. t. XIV. col. 2623.

16) Dr Radlo op. c. przytacza w całości tekst orzeczenia dra Witry'ego na str. 307.
Tekst kończy się słowami: „Keine Spuren von Hysterie“.

E. Amann w cytowanym artykule, wypowiadając swoją opinię, że Teresa jest osobnikiem histerycznym, dodaje p o d k r e ś l o n e zastrzeżenie „salvo iudicio melioris“. Czy przypadkiem psychiatra Witry nie jest tym „melior“? Oczywiście i specjalista może się omylić, zwłaszcza badając wprawną histeryczkę. Pewność jednak, jaką mieliśmy czytając naszego Autora, gwałtownie opada.

To prawda, że histeria może mnóstwo chorób i zjawisk naśladować z maestrią, ale, jeśli j e d n a i t a s a m a osoba ma mieć tak bogatą kolekcję, jak Teresa, rzecz wygląda bardzo nieprawdopodobnie. Chyba że przypuścilibyśmy istnienie u Teresy kilku chorób lub nienormalności psychicznych czy nerwowych na raz, co znowu trudne jest do przyjęcia dla zwykłego rozsądku.

Dla zrównoważenia negatywnej sugestii Autora nie bez znaczenia też będzie następująca refleksja:

W momencie przeżycia mistycznego działa sam Bóg w osobie niewiedzonej. Kształtuje ją według swej woli. Udziela jej oświeceń lub poruszeń serca, przewyższających dotychczasowe jej możliwości. Władze jej raczej nie działają, lecz odbierają działanie Boże. Choć to ostatnie idzie po linii charakteru, pojęć i innych właściwości mistyka, to jednak nie są one czynne twórczo, są receptywne, są j a k b y uśpione. Z chwilą ustania bezpośredniej ingerencji Bożej wszystkie władze mistyka budzą się do s a m o d z i e l n e j swojej, naturalnej aktywności, ale są oczarowane potężną treścią poprzedniego, raczej biernego przeżycia. Przetrawiają ją, łączą z dotychczasowymi pojęciami i wyobrażeniami, interpretują na swój sposób. Mogą się przy tym zdarzyć, zwłaszcza u jednostki prostej i mało wykształconej, mniejsze lub większe pomyłki, podstawienia własnych wniosków czy tłumaczeń w miejsce właściwego oświecenia Bożego, przesunięcia na tematy związane z treścią ściśle mistyczną, i tym podobne przeróbki. Nastąpić może wtedy mieszanina elementów czysto mistycznych, nadprzyrodzonych z naturalnymi, a nawet pospolitymi, trudna do rozeznania nawet dla bardzo wprawnego kierownika duchowego. Ponadto zupełnie jest zrozumiałe, że zjawia się czasem życzenia a nawet starania, by wielkie przeżycia wróciły. W wyniku mogą zająć zjawiska, które będą już całkowitym złudzeniem¹⁷⁾. Niebezpieczny ten wtór (mieszany lub czysto złudzeniowy) do najprawdziwszych cudów Łaski, łatwo zahamuje życie wewnętrzne, skieruje je na tory ślepe i wyrządzi, choć nieistotne, to jednak duże szkody, ale nie k w e s t i o n u j e r z e c z y w i s t o ś c i poprzednich ingerencji Bożych. W związku jednak z zawsze możliwą mniejszą lub większą nielojalnością wobec darów Bożych, stwarzają wielkie prawdopodobieństwo katastrofy religijnej, nie dającej się już ukryć, przynajmniej wobec spowiednika. Nic w tym dziwnego. Dary przecież stwarzają ryzyka. Nadzwyczajnym darom towarzy-

17) Taki charakter mają niewątpliwie wizje Teresy o męczeństwie św. Marty i Magdaleny w poł. Francji i inne wymienione przez Autora na str. 27 i 139 — 140.

szą nadzwyczajnie ryzyka. To ryzyko w Konnersreuth może być tym większe, że, według przedstawienia Autora¹⁸⁾, kierownik duchowny, ks. Naber, nie stoi na wysokości wyjątkowo trudnego zadania. Że po ćwierć już wieku nie mamy w takich warunkach wyraźnego znaku katastrofy, może komuś podsunąć inne przypuszczenie, niż sugestia Autora...

4. Reasumując nasze uwagi stwierdzamy, że książka „Une stigmatisée” bardzo dobra i o wielkiej wartości praktycznej w swej części i głównej, tj. doktrynalnej, mogłaby być bardziej wszechstronna i wyczerpująca w swej części dotyczącej faktów i ich oceny. Na monografię wyczerpującą i, z pogodną bezstronnością, podającą wszystkie szczegóły bez żadnego cieniowania, tak by sam Czytelnik urabiał sobie sąd w oparciu o dostarczony materiał, musimy jeszcze czekać, prawdopodobnie aż do czasu, gdy dostępne stanie się wewnętrzne życie Teresy. Dotychczasowe bowiem, bardzo liczne publikacje o „casus Konnersreuth” są w wielu szczegółach sprzeczne między sobą. „W ocenianiu pojedynczych wypadków (takich jak Konnersreuth — przyp. rec.) konieczna jest, według zasad i wskazówek Kościoła, wielka ostrożność, ścisła rzeczowość i bezwzględna, wyższa ponad wszystko miłość prawdy. Łatwowierność, chciwość na sensację lub cudowność muszą być w równym stopniu (podkreślenie rec.) wyłączone jak i hyperkrytycyzm oraz zasadnicze odrzucenie wszystkiego, co jest poza- czy nadprzyrodzone. Faktycznie i zwolennicy i przeciwnicy Konnersreuth'u popełnili błędy w jednym lub drugim kierunku...”¹⁹⁾. Jasne jest, że u ks. Profesora nie ma nawet cienia „zasadniczego odrzucania”, ale nie jesteśmy pewni, czy w toku polemiki nie zjawiał się pewien hyperkrytycyzm.

5. Język francuski Autora mógłby ocenić filolog. Natomiast sposób formalny ujęcia tematu jest świetny. Wspaniała przejrzystość w układzie materiału sprawia radość. Czytanie krótkich, ze scholastyczną jasnością wypowiedzianych, w szybkim rytmie następujących racji i kontrracji jest prawdziwą przyjemnością. Całą książkę czyta się łatwo, z żywym zainteresowaniem i wielkim zadowoleniem od początku do końca. Być może tylko, że wspomniana maestria ks. Profesora w przejrzystości i jasności wykładu, zbyt przejrzystą uczyniły samą Stygmatyczkę.

Ks. Jan Gwalbert Piwiński T. J.

18) Przedstawienia tego nie jesteśmy całkiem pewni, ponieważ stanowisko władz kościelnych wskazuje co innego: 1° mimo interwencji ks. bpa Schrembsa u Ordynariusza diec., mającej na celu przeniesienie gdzie indziej ks. Nabera (Une stigmatisée str. 147), to nie nastąpiło; 2° nie dodano mu nawet za pomocnika wybitnego iachowca w teologii i odnośnych dziedzinach wiedzy naturalnej, jak czyniły Władze Kościelne w innych podobnych wypadkach; 3° przy swej całej rezerwie (opisanej przez Autora) Kuria Biskupia Ratysbomska dale nadal zezwolenia na odwiedzanie Konnersreuth (ob. str. 40 — 41). Wiedząc zatem Władze Kościelne nie uznają ks. Nabera za nieudolnego i mają swoje racje, pozostawiając status quo.

19) M. S. art. Neumann Therese w Lexicon f. Th. u. K. t. VII, col. 514.

Optymistyczna wizja życia

Kapłan katolicki przestał już być przez pisarzy traktowany jako postać negatywna, synonim śmieszności i przywar, a nawet ograniczenia i głupoty, jak go przedstawiać lubił Anatol France i inni pisarze ubiegłego wieku. Przeciwnie, ksiądz stał się dziś pociągającą umysły pisarzy zagadką, zarówno pod względem psychologicznym, jak społecznym, owszem zagadką, która nie przestaje interesować również twórców o laickim światopoglądzie (por. choćby książkę Alberta Camus „La Peste“). I u tych ostatnich spotkać możemy postacie księży ciekawe i twórcze, nakreślone z sympatią, mimo niezrozumienia nadnaturalnych źródeł ich twórczej inspiracji, mimo nie dostrzegania licznych powiązań łączących świat wiary i łaski z naturalnym porządkiem rzeczy.

Szczególnie ciekawie wypadł problem kapłana w twórczości pisarzy katolickich w Anglii. Poniekąd cała problematyka katolicka skupiać się zaczyna wokół postaci księdza, któremu nierzadko powierza się rolę głównego bohatera. Taki ksiądz Chisholm z „Kluczy Królestwa“ Cronina (nota bene pisarza o niedość jeszcze wykrystalizowanych poglądach religijnych) jest tylko jednym z bogatego wyboru księży, którzy w twórczości Chestertona („The Innocence of Father Brown“, „The Wisdom of Father Brown“ i inne nowele detektywistyczne tego cyklu), Evelyn Waugh'a (monografia „Edmund Campion“), Grahama Greena („The Power and the Glory“) zyskali sobie coś więcej niż zwykłe prawo obywatelstwa.

Do wymienionego kręgu pisarzy należy również młody autor szkocki — Bruce Marshall, którego książka „All Glorious Within“ (tytuł wzięty z psalmu 44) opublikowana w 1944, nabrała dużego rozgłosu. Pierwsze polskie wydanie (w tej chwili oceniamy drugie) wywołało dosyć rozbieżne, nieraz wprost diametralnie różne zdania i opinie, zarówno po stronie krytyki katolickiej jak i marksistowskiej.

Młody autor „Chwały Córy Królewskiej“¹⁾ (tak brzmi tytuł polskiego tłumaczenia powieści) nosi niewątpliwie sporo cech właściwych Chestertonowi. Będzie to przede wszystkim wulkaniczna siła zdobywcza, ekspansywność, prawie publicystyczna chęć dotarcia do problemów nurtujących współczesność. Marshall jest kontynuatorem tradycyjnego w angielskiej literaturze nurtu optymizmu, pogodnego humoru i radości życia, występującego gdzieś od Dickensa aż do Chestertona. Od autora „Św. Franciszka z Assyżu“ i „Tomasza z Akwinu“ różni go zasadniczo typ konstrukcji fabularnej, jaki Marshall stosuje w swych powieściach (zwłaszcza w „All Glorious Within“ i „Every Man a Penny“, odbiega zaś nieco od przyjętej konwencji w „Father Malachy's Miracle“). Chesterton „romantyk codzienności“ lubił wikłać akcję rozlicznymi perypetiami, aby dzięki wzrastającej proporcjonalnie do zainteresowania komunikatywności, przekazywać czytelnikowi swoje tezy.

Z Marshalllem rzecz ma się inaczej. Treść omawianej „Chwały Córy Królewskiej“, pozbawiona jest sensacyjnych wątków, zawiera opis

1) Bruce Marshall: Chwała Córy Królewskiej. Pax. Warszawa 1961. Wyd. II, str. 238; tłum. Jan Józef Szczępański.

codziennego życia ubogiej szkockiej parafii, z ks. Smithem jako jej proboszczem na czele. W takiej sytuacji paradoksem wydaje się poczytność książki. Dlatego wyjaśnić należy środki, które pozwoliły pisarzowi osiągnąć tak dobre rezultaty.

Marshall jest obserwatorem, który zawsze potrafi skierować obiektyw we właściwym kierunku. Obrazy jego nie są bynajmniej statyczne. Właśnie dynamika jest jednym z najcenniejszych walorów książki. Już od pierwszych stron żarliwa atmosfera, intensywne, nacechowane szczerością przeżycia bohaterów, skłaniają czytelnika do refleksji. Ks. Smith, człowiek o usposobieniu franciszkańskim w pracy dwoi się i troi, czuje się apostołem wszędzie, w każdej sytuacji życiowej, a nawet w momentach zupełnie nieoczekiwanych (np. wyjaśnia prawdy sakramentu chrztu chroniącym się do kościoła przed nalotem). Zdaje on sobie sprawę, że „nie ma chyba trudniejszej rzeczy pod słońcem, jak zarazić innych ogniem, który płonie w naszej własnej duszy, choćby nawet był to ogień Boży“. A jednak skromne poczynania ks. Smitha pomnożone łaską, ogniem owym „zarażają“ i wyniosłą lady Ippecacuanha i umierającego marynarza, który wiele grzeszył, i biednego skazańca Angusa... Bo Marshall podobnie jak Chesterton, żarliwy neofita, żarliwością tą nasycił książkę. Atmosfera, w jakiej toczy się akcja, zmysł humoru, który rozświeśla pozorną szarżyznę codziennych wypadków, zrozumienie problematyki współczesnych ludzi, złożyło się na to, że Marshall pełni rolę apologety katolicyzmu.

Pewność ręki w kreśleniu charakterów jest wprost zadziwiająca. Nawet postacie epizodyczne, marginesowe, zapadają nam głęboko w pamięć, a cóż dopiero mówić o rubasznym prałacie O'Duffy'm, miłośniku sportów i dzieci z przedmieścia, z werwą i malarską emfazą roztaczającym przed słuchaczami obrazy kar piekielnych, czy też o kanoniku Bonnyboat, który jeden w całej kapitule wiedział, kiedy i co biskup ma robić ze swą mitrą i rozumiał symbolikę każdego faktu. Sam biskup zaś „bardzo prosto i pokornie sprawuje swój urząd, nie jako przywilej, lecz jako odpowiedzialność“. Na łożu śmierci pręsi zgromadzonych kapłanów, aby „odświeżyli słowa, w których głoszą prawdy Boże“. Nieustanna troska Marshalla o świeży, życiowy nurt katolicyzmu, dostrzeganie pewnej rutynizacji spowodowanej długotrwałą tradycją, każe mu umieścić akcję powieści w ubogiej Szkocji, gdzie katolicyzm nie wiąże się z przywilejami, lecz raczej z wielu wyrzeczeniami. Stan taki stwarza zarówno dla księży jak i dla wiernych uodporniające duchowo i materialnie warunki pierwotnego chrześcijaństwa.

Pewien rewolucjonizm Marshalla, trafne dotarcie do problematyki naszych czasów, pobudził do dyskusji ludzi z dwu pozycji światopoglądowych. L. B. Przeniewskiemu, krytykowi marksistowskiemu, wydała się naczelną wadą książki atrofia instynktu społecznego (naturalnie pozorną) bohatera „Chwały Córy Królewskiej“. Nieporozumienie. Idea wiecznej wartości duszy, naczelny motyw w działaniu katolika, nie eliminuje wcale wysiłków i starań związanych z życiem materialnym. Dlatego zarówno w komentarzu autorskim, jak i w postawie głównego bohatera, odczuwamy, że sympatie Marshalla nie wiążą się bynajmniej

ze światem kapitalistycznym. A jeżeli ks. Smith kieruje uwagę swych parafian ku Bogu, to czyni nie po to, aby ich oderwać od rzeczywistości, w której żyją, i obiecywać nie tylko kartę wstępu do wiecznego szczęścia, ale po to również, aby się stali lepszymi tu na ziemi; miłość bowiem człowieka łączy się integralnie z miłością Boga. W obu kierunkach wzrasta proporcjonalnie. Niedostatek tej miłości jest jedną z istotnych przyczyn współczesnego kryzysu, z drugiej znowu strony fakt, że Marshall skierował uwagę na przykazanie miłości, zaniepokoiło ks. Nowickiego, recenzenta z „Homo Dei”, który zdaje się dopatrywać w takiej postawie autora liberalizmu w stosunku do innych przykazań, a zwłaszcza do szóstego. Otóż Marshall wcale nie lekceważy wykroczeń przeciw przykazaniu „Nie cudzołóż”, choć nie daje mu pierwszego miejsca, skupienie bowiem głównej uwagi na sprawach erotycznych zwęziłoby jego horyzonty twórcze i uniemożliwiłoby spojrzenie na życie z szerszej perspektywy. Że o takie rozszerzenie perspektyw moralnych Marshall się pokusił, niech zilustruje nam poniższy cytat: „Słyszą jak z kazalnicy naszych potępia się cudzołózców, złodziei i morderców, nie słyszę natomiast, byśmy potępiali pracodawców wyzyskiwaczy, akcjonariuszy przedsiębiorstw zbrojeniowych, ludzi ciągnących zyski z filmów gangsterskich, lub polityków godzących się na okrucieństwa w dalekich krajach”.

Właśnie dzięki szerokiej perspektywie życia, dzięki przepojeniu tego szarego życia żywym światłem wiary i dzięki nieodpartej a prostej w swych środkach sile argumentacji książka Marshalla jest próbą nowej, ale zdrowej syntezy natury i łaski, ludzkiego życia i Chrystusowej Ewangelii.

Marek Krupiński

Recenzje książek:

Hugo Rahner S. J. *Saint Ignace de Loyola et la genèse des Exercices*. Trad. par Guy de Vaux S. J. Pref. du P. H. de Lubac S. J. Toulouse. Apostolat de la Prière. 1948. str. 142.

O św. Ignacym i jego Ćwiczeniach Duchownych tyle już pisano dawniej i dzisiaj, że, biorąc do ręki nową na ten temat, nawet nie książkę, ale książeczkę, trudno obronić się sceptycznemu pytaniu, czy autor potrafi coś istotnie nowego i wartościowego dodać do tego, co już po wiele razy napisano. Pytanie to co do dziełka, jakie w tej chwili, w francuskim przekładzie, mamy przed sobą, byłoby najzupełniej chybione. Na niewielu stronach dał nam O. Rahner, profesor teologii na uniwersytecie insbruckim i specjalista w historii rozwoju religijnych pojęć, rzecz tak piękną, tak głęboką, tak pod każdym względem cenną, że, wraz z przedmową głośnego O. de Lubac, zajmie ona w całej literaturze ignacjańskiej miejsce bardzo zaszczytne. Autrowi nie chodzi bynajmniej o, dobrze zresztą znane, historyczne ramy żywotu świętego Założyciela Tow. Jezusowego. On usiłuje wnikać w samą głębię jego wnętrza, w najosobistszy świat jego rozumień i uczuć. A ponieważ ten świat wewnętrzny

Świętego przechodził wyraźne trzy fazy, psychologicznie związane, lecz treścią swoją bardzo różne. Autor przeprowadza mistrzowską analizę swoją przez trzy rodzaje ideałów, które, pod rozmaitymi w różnych czasach, wpływami władały jego duszą. W pierwszym okresie życia rycersko-dworskiego dominującą nutą w jego myślach i planach jest chęć odznaczenia się, oczywiście na tym polu, nad które wyższego wówczas nie widział. Ale i wtedy, jak Autor pięknie wykazuje, było w tym dążeniu coś wyższego, coś głęboko szlachetnego, bardzo dalekiego od poziomu próżności światowej, bo zawsze związane z ofiarą. W drugiej epoce jego życia, po zetknięciu z tradycyjną pobożnością chrześcijańską, kieruje się ta chęć odznaczenia się ku surowym praktykom pokutnym dawnych Świętych, z usiłowaniem żeby im na tym polu dorównać albo nawet ich przewyższyć. Dopiero w trzecim okresie, po licznych i bardzo wysokich oświeceniach Bożych, zaczyna rysować się w duszy Świętego i coraz potężniej go pociągać ideał rycerskiej służby Chrystusa Króla w Jego Kościele i w zupełnej od tego Kościoła zależności, tj. całkowite oddanie sprawie zbawienia dusz ludzkich i szerzeniu oraz obronie królestwa Bożego na ziemi. Tym ideałem nasiąknięte są całe Ćwiczenia i całe Konstytucje Towarzystwa Jezusowego, do tego ideału dostosowany jest cały duch i sposób życia założonego tak śmiało a tak genialnie, nowego zakonu. Całą genezę tych idei i planów św. Ignacego przeprowadza Autor ze zdumiewającą subtelnością i wnikliwością, przy ciągłym oparciu o najstarsze i najpewniejsze źródła i umiejętności wyzyskania drobnostek na pozór szczegółów, które uchodziły uwagi wielu innych biografów. Czymś zupełnie oryginalnym ale dobrze uzasadnionym jest wykazanie powinowactwa duchowego, jakie wiązało Twórcę Ćwiczeń Duchownych z szeregiem dawnych Świętych. Wymienia tu Autor głównie Świętych: Ignacego z Antiochii, Bazylego, Benedykta, Bernardyna ze Sienny. Wszyscy oni uważali za najwyższą formę miłości Bożej i Chrystusowej pracę i walkę o zbawienie dusz w widzialnym hierarchicznym Kościele, a nie oddawanie się samotnej kontemplacji tajemnic Bożych. Kończy Autor swe analizy i rozumowania szeregiem wniosków dotyczących sposobu rozumienia Ćwiczeń Duchownych i wyrosłego na nich zakonu. Cała rzecz jest zbyt głęboka, żeby mogła być do czytania łatwa. Bardzo dobry przekład francuski rozumienie jej ułatwia.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

La Sainte Bible. Nouv. éd. publiée sous le patronage de la Ligue Catholique de l'Evangile et la direction de S. Em. le Cardinal Liénart. 2 wyd. 1951, str. 1550.

Dla rozszerzenia wśród wiernych znajomości Słowa Bożego, przystąpiło w roku ubiegłym stowarzyszenie „Société civile d'études et de publications non commerciales“ do wydania całej Biblii w dogodnym formacie i w cenie dla każdego przystępnej. Cel wydawnictwa będzie zapewne osiągnięty, bo pierwsze wydanie rozeszło się w ciągu niespełna roku, a drugie, w 48.000 egzemplarzy może jeszcze w krótszym czasie znaleźć chętnych odbiorców. Tekst wzięto ze znanego przekładu Pisma, dokonanego przez księży Pirot i Clamer'a; format jest bardzo sympatyczny, bo

przy wymiarach 18/11.5 cm. ma tylko 2.5 cm. grubości. Elegancko oprawny egzemplarz kosztuje, zależnie od wysokości zamówienia, od 620 do 775 franków, co przy obecnej wartości franka francuskiego stanowi cenę bardzo niską. Dopisków objaśniających tekst jest nie wiele; każda księga Pisma świętego zaopatrzona jest we wstęp, omawiający jej charakter oraz czas powstania. Od zwykłych wydań Biblii odróżnia się niniejsze tym, że księgi Machabejskie umieszczono, nie, jak zwykle się praktykuje, na samym końcu starego testamentu, ale zaraz po księgach historycznych. Natomiast księgę Psalmów, zachowując jej zwykłe miejsce, umieszczono wprawdzie w spisie rzeczy na początku, pod ogólnym tytułem i wspólnym wstępem w kategorii „*Livres poétiques et sapientiaux*“, ale w samym tekście dano jej pod nagłówkiem „*livres sapientiaux*“ pozycję osobną i wstęp osobny. Co się tyczy wstępów do poszczególnych ksiąg, są one bardzo gruntołwe i chociaż oparte o wyniki nowych studiów biblijnych, zupełnie wolne od częstych dzisiaj liberalnych poglądów. Złożony z wielu wybitnych uczonych, Komitet Redakcyjny funkcjonuje w centrum całego przedsięwzięcia w Lille, Boulevard Vauban 60; Administracja ma swoje główne biuro w Paryżu VIII. Avenue Hoche 16. Do każdej przesyłki dołączony jest list Biskupa Lille J. Em. Kardynała Liénart, objaśniający doniosłość całego dzieła i sposób, w jaki zdolano to dzieło ekonomicznie zorganizować bez żadnych wprawdzie zysków, ale i bez zaciągania pożyczek, które musiałyby być iść w dziesiątki milionów. Całe to przedsięwzięcie jest bardzo pożyteczną wskazówką, jak można skutecznie rywalizować z ruchem biblijnym protestanckim, dając wiernym do ręki Słowo Boże bardzo tanie a zabezpieczone od błędów powagą Katolickiego Kościoła.

X. J.

Jean Daniélou S. J. *Bible et Liturgie*. Paris. Éditions du Cerf. 1951, str. 480.

Znany z wielu dzieł z zakresu historii religii, Profesor Instytutu Katolickiego w Paryżu, poddaje w niniejszej pracy sumiennemu i bardzo drobiazgowemu badaniu wpływ Pisma świętego, zwłaszcza starego testamentu, na rodzącą się liturgię chrześcijańską, głównie w przedmiocie sakramentów i ważniejszych świąt kościelnego roku. W dwóch osobnych częściach omawia Autor wpływ Biblii, najpierw na trzy sakramenty: Chrzest, Bierzmowanie i Eucharystię, potem na zwykłą niedzielę oraz na święta Wielkiejnocy, Wniebowstąpienia i Zielonych Świątek. Rzecz prosta, że, kiedy chodzi o wpływ Pisma świętego na liturgię, czy to sakramentalną czy świąteczną, stajemy na gruncie tzw. typologii, tj. usiłujemy w faktach podanych przez natchnionych pisarzy albo w ich wypowiedziach doszukać się figur czy jakichś mistycznych znaczeń, rzekomo czy rzeczywiście objaśniających naturę nadprzyrodzonych rzeczywistości nowego testamentu. Wiadomo, że zasadnicze uprawnienie typologicznych dociekań opiera się na kilku wyraźnych zdaniach i liczniejszych jeszcze przykładach samych ksiąg świętych. Konkretne jednak prawa i granice w jakich wolno jest typologią się posługiwać są jeszcze dość nieokreślone. Dawni Ojcowie Kościoła, zwłaszcza stojący pod wpływem aleksandryjskiej szkoły, byli bardzo skłonni do stosowania w typologii miar bardzo

szerokich. Samo to, co O. Daniélou w uczonej swej pracy z dzieł Ojców pozbierał, wystarczy na dowód jak łatwo w owych dawnych czasach dopatrywano się w pismach starego przede wszystkim zakonu już to wróżb, już to figur, już to rozmaitych aluzji do aktów kultu, jakie z Bożego czy kościelnego ustanowienia uprawiała pobożność chrześcijańska. Owe związki, jakich dopatrywano się między pewnymi tekstami Biblii a praktykami pobożnymi przyjętymi w Kościele, były niekiedy rzeczywiste i te zaznaczały się zazwyczaj w samej liturgii jako takie, inne natomiast, czysto fikcyjne, na same obrzędy sakramentalne czy świąteczne trwałego wpływu nie wywarły i doszły do naszej wiadomości czy to w pewnych dawnych, od wieków zanikłych zwyczajach, czy w homiliach i katechezach, które mają dziś dla nas czysto historyczne znaczenie. Autor niniejszej pracy dał dowód ogromnej erudycji w zbieraniu tekstów patrystycznych, ale może nie dość wyraźnie zaznaczył, gdzie mamy do czynienia z obowiązującą teologicznie nauką Ojców, jako świadków podanego przez tradycję Bożego Słowa a gdzie natomiast w grę wchodzi subiektywna spekulacja na rzeczywistych podstawach nie oparta.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Pier Giorgio Frassati. L e t t r e s . Toulouse. Apostolat de Prière. 1951, str. 233.

Uroczą postać dwudziestoczoletniego młodzieńca, który wśród naszego, współczesnego świata potrafił zachować duszę przeczystą i zupełnie Bogu oddaną, ciągnie do siebie całe szeregi młodzieży pragnącej wstępować w jego ślady. Dość powiedzieć, że rodzina otrzymała po jego zgonie około 25,000 listów pełnych podziwu i wdzięczności za łaski otrzymane przez jego przyczynę oraz że co rocznie tysiące młodych odwiedza grób jego w Pollone, koło Vercelli, prawie w pół drogi między Turynem a Mediolanem. Wobec tej czci, która objęła już bardzo liczne kraje i wobec rozpoczętego już procesu beatyfikacji, było rzeczą bardzo wskazaną, by udostępnić szerszym kołom korespondencję zmarłego młodzieńca, kierowaną od szóstego roku życia do rodziny, przyjaciół i współników w różnych pobożnych przedsięwzięciach. Odszukania i wydania tych listów podjęła się rodzona siostra i prawie rówieśnica Zmarłego, Lucjana, przez to jeszcze nam bliska, że weszła przez męża w polską rodzinę. Treść tych listów bynajmniej nie jest ściśle duchowna. Przebijają w nich wprawdzie raz po raz wzmianki o społecznej katolickiej pracy, o rozmaitych aktach pobożności, o ważnych zagadnieniach religijnych chwili obecnej itp., ale to wszystko przychodzi piszącemu pod pióro raczej ubocznie wśród innych przeróżnych spraw, dotyczących czy to rodziny, czy studiów, czy podróży, czy wycieczek alpejskich, które niezmiennie lubił i w których celował. Urok jednak tych listów leży w czym innym. Objawia się w nich na każdym kroku prześliczna dusza, czysta jak łąka, świeża, pogodna, pełna miłości bliźniego i szczerzej miłości Boga. Dzięki tym przymiotom, listy te, które przełożył na język francuski O. Mar-moiton T. J. a opatrzył przedmową sędziwy Don Luigi Sturzo, z pewnością rozejdą się szeroko i wiele dobrego młodym душom przyniosą. Są

one żywym dowodem, że „pobożność — jak mówi Apostoł — do wszystkiego jest pożyteczna“ i że prawdziwa cnota nie kłóci się z niczym, co jest samo w sobie szlachetne i piękne.

X. J. R.

Gabriela Zapolska: *Pisma wybrane*. Pod redakcją Jana Zygmunta Jakubowskiego. Tom III. *Drobne utwory*. Książka i Wiedza 1950. Okładkę projektował Stefan Bernaciński. Str. 152 + 4 nlb.

Trzeci tom wydawanego obecnie cyklu Wybranych pism Zapolskiej zawiera mało na ogół znany dorobek nowelistyczny naturalistki polskiej. O wartościowych dramatach i mniej wartościowych powieściach słyszy się już urobione sady, niewiele by więc przyszło z powtórniego ich tu formułowania. A kto wie, czy owe mało znane drobne utwory nie będą w pewnej mierze jakąś syntezą tej ciekawej osobowości twórczej, jaką jest Gabriela Zapolska.

Wydawcy zebrali w omawianym tomie kilka essayów pisarki, po jednym obrazku z młodzieńczych jej tomików, wreszcie cykl „Menażeria ludzka“, reprezentujący Zapolską dojrzałą (1893). Rzeczy to bardzo nierówne. Młodzieńczy bunt przeciwko więzom zakonnym podyktował autorce wzruszająco chwilami naiwne opowiadanie o Siostrze Marii Rafaelinie, nieszczęsnej zakonnicy marnotrawiącej czas i siły w klasztorze. I dlaczego się to dzieje? Bo za kratami furty ujrzała szczęście, jakie daje małżeństwo, a którego ona jest pozbawiona. Tragedia jej leżała w tym, że nie mogła zdać sobie z tego sprawy wcześniej. Albo: „Była to kobieta wysoka, o tęgich, silnych ramionach, pełnym gorsie i szerokiej szyi“ — napisze tu o innej zakonnicy. „Był to wyborny materiał na żonę urzędnika i matkę sześciorga dzieci“ — doda jeszcze z żalem. Żal ten można zrozumieć, choć jest też niewczesny. Rzeczywiście niewiele można zrozumieć z istoty zakonu, gdy patrzy się nań pod kątem li tylko wybierania materiału — na żonę dla urzędnika!

Entuzjastka Zoli — czemu da wyraz w essayu poświęconym temu autorowi — szuka Zapolska szarej przeciętności mieszczańskiego życia. Cykl „Menażeria ludzka“ posiada tu głęboką wymowę. Problem umiejętnie maskowanej zdrady małżeńskiej, i to obustronnej, wzajemne oszukiwania się, podłość różnego autoramentu uwodzicieli mężatek i „kobietciarzy“ — oto temat tych świetnych niejednokrotnie drobiazgów. Pasja demaskatorska, nienawiść do obłudy i zatechłej dulszczyzny, pod jakąkolwiek kryłaby się ona szata, łączy się tu czasem (ale tylko czasem) z umiejętnością osiągnięcia właściwego wyrazu artystycznego. Nieskazitelną niemal artystycznie „żabusia“ czy udany „Koteczek“ sasiadują o miedzę z „Kozłem ofiarnym“, którego psują po prostu bardzo prymitywne i bardzo nieprzemysłane momenty melodramatyczne, będące niestety słabością Zapolskiej. W sugestywnie np. przedstawionym nieszczęściu ubogiego korepetytora struna zostaje przeciągnięta, gdy „bezdonne zwierzę (pies) oparło łeb o kolano człowieka (korepetytora) i wpatrzyło się w bladą twarz, pochyloną nad nim i nagle przeciągle zawył. Wówczas z ciemnych oczów pana Wentzla stoczyły się dwie wielkie łzy...“

Zapolska nie mierzy słowa. Styl niemal sprawozdawczy, urywany, nieprzemyślany mało będzie miał wspólnego z pracą nad celowym wyrazem artystycznym. Przyrównać go można do lawy zastygającej po wybuchu w nieforemne i przypadkowe kształty w przeciwieństwie do rzeźby kutej w twardym kamieniu. Nie uratuje tutaj Zapolskiej umiejętność prowadzenie dialogu, chociaż zapewnia to jej trwałą pozycję w historii dramatu. W dziedzinie nowelistyki lekceważenie słowa i ów nieszczęsny pociąg do melodramatu zemściły się na autorce „Menażerii ludzkiej”. Została tylko Zapolska — a mogła zostać polskim Maupassantem.

Olgierd Porycki

György Lukacs: Balzac, Stendhal i Zola. Z serii: z Historii i teorii literatury. Instytut Badań Literackich: Książka i Wiedza 1951. Tłumaczył Ryszard Matuszewski.

Są to trzy ciekawe rozprawki jednego z najwybitniejszych współczesnych marksistowskich krytyków na Węgrzech, znanego czytelnikom polskim z szeregu prac drukowanych w czasopiśmie literackich, z których „Powieść jako mieszczańska epopeja” stała się przedmiotem długotrwałych dyskusji. Rozprawki noszą tytuły: 1) „Stracone złudzenia” Balzaca, 2) Balzac jako krytyk Stendhala, 3) Setna rocznica urodzin Zoli.

Połączenie tych trzech szkiców w jeden tomik miało zapewne w intencji wydawców dać ogólny rzut oka na perspektywę i rozwój realizmu krytycznego we Francji. Definicja tego kierunku, ujęta przez Lukacsa w jednym ze szkiców, będzie ramką, która przykładana do trzech z kolei mistrzów określać będzie ich artystyczną wartość. Owa wartość artystyczna związana jest bowiem w tym ujęciu jak najściślej z pojęciem realizmu jako wiernego odbicia stosunków społecznych. Wierność odbicia łączy się jednak z typowością, będącą czymś więcej jednak, niż zwykła przeciętność. Za postaci typowe uważają Balzac i Stendhal „właśnie ludzi nieprzeciętnych, którzy zdołali zjednoczyć w sobie wszystkie istotne cechy ludzkie, występujące na danym szczeblu rozwoju społecznego, charakteryzujące określoną tendencję rozwojową, określony kierunek i warstwę społeczną” (str. 35).

Warto jednak podnieść, że Lukacs orientuje się dobrze w roli różnych środków artystycznych w zależności od różnych osobowości twórczych. Spostrzeżemy to w drugim z kolei szkicu konfrontującym dzieło i sąd Balzaca z dziełem i poglądami Stendhala. Konfrontacja ta uwydatni różnice, częstokroć bardzo znaczne. Romantyzm Stendhala, włączający w rzeczywistość społeczną „wzniosłość i przesadę”, a polegający na tym, że „nie może on pogodzić się ze schyłkiem heroicznego okresu mieszczaństwa”, nie pozwala autorowi „Czerwonego i czarnego” „osiągnąć tej typowości społecznej, jaką w sposób niedościgniony (Podkr. moje O. P.) osiągnął Balzac w „Kamedii ludzkiej”. Ale, przypomina Lukacs, „Stendhal jest jedynym prawdziwym odtwórcą owej romantycznej tęsknoty, właśnie dlatego, że zawsze pozostaje wierny realizmowi”. I w jego więc dziele istnieje wielka typowość społeczna.

Wiara w „mieszczaństwo heroiczne” każe Stendhalowi żywić złudzenia co do rozwoju tej klasy społecznej. Balzac do mieszczaństwa zu-

pełnie się rozczarował — wyrazem czego będzie cykl „Straconych złudzeń“, któremu Lukacs poświęcił osobno pierwsze ze studiów — takich więc złudzeń nie ma. „Przeciwnie — pisze autor — ukazuje nam charakterystyczne typy swojej epoki dając im jedynie kolosalne wymiary, których, jako pojedynczy ludzie w rzeczywistości kapitalistycznej nigdy nie mają. Przez taką postawę wobec życia jest on głębszym i wszechstronniejszym realistą niż Stendhal“ (str. 52). W konkluzji zaś stwierdza, że ci reprezentanci dwóch przeciwstawnych stanowisk wobec współczesnej im fazy rozwoju ludzkości „też jako pisarze muszą się diametralnie różnić we wszystkim — z wyjątkiem zasadniczej koncepcji realizmu“.

Z tej właśnie balzakowsko-stendhalskiej koncepcji realizmu wyrosło kryterium realizmu krytycznego, którym się posługuje Lukacs i inni krytycy jego obozu. Jest to owa, na podstawie osiągnięć tych dwóch pisarzy zbudowana ramka, żądająca od każdego pisarza o d b i c i a rzeczywistości i według stopnia adekwatności tego odbicia kwalifikująca i oceniająca dzieło artystyczne. Ramka ta dla późniejszego o pół prawie wieku Zoli wydaje się na ogół zbyt obszerna. Zola nie daje społecznego typu, jego więc realizm krytyczny jest niepełny. Poza ową „realistyczną“ ramę wychodzić tu będą pseudonaukowe koncepcje obciążeń dziedzicznych, idea organizmu społecznego utożsamiającego się rzekomo z organizmem biologicznym itp.

Sądzymy, że Lukacsowska ocena Zoli zawiera sporą dawkę słuszności, choć dochodzimy do niej na podstawie innych przeważnie przesłanek (por. rec. z „Germinala“).

Olgiard Porycki

Aleksander Jackiewicz: *Jan bez ziemi*. Warszawa P. I. W. Warszawa 1950, str. 392.

Rok 1950 przyniósł szereg ciekawych pozycji belestrycznych, związanych tematycznie z problematyką górniczą. I tak, Gustaw Morcinek w swej interesującej powieści „Pokład Joanny“ kreśli rodowód historyczny górnictwa śląskiego, Maria Jarochowska opublikowała powieść „Buraczane liście“, budzącą zresztą niemalże zastrzeżeń, wreszcie Aleksander Jackiewicz wydał powieść „Jan bez ziemi“, którą obecnie omawiamy.

Powieść ta, napisaną barwnym i żywym językiem, stanowi dla czytelnika pozycję ciekawą, miejscami fascynującą i jest niewątpliwie utworem artystycznie udanym, aczkolwiek niepozbawionym pewnych uproszczeń. Krąg spraw górniczych obraca się zasadniczo wokół losów bohatera tytułowego książki, Jana Leśniaka, które rozgrywają się w środowisku górników i w kopalni „Weronika“. Fabularna konstrukcja powieści jest niezmiernie rozciągnięta, bo obejmuje swym zasięgiem czas przedwojenne, okres okupacji i okres wyzwolenia. W powieści swej szczególny nacisk położył Jackiewicz na rozbudowę wątku fabularnego okresu przed i powojennego, a pobieżnie tylko i migawkowo odmalował przeżycia Leśniaka podczas okupacji. W powieści dają się wyodrębnić wyraźnie dwa zasadnicze nurty: konstrukcja fabularna o ściśle realistycznej perspektywie oceny rzeczywistości i wątek psychologiczny, związany z osobą bohatera. Wątek realistyczny dotyczy okręgu górniczego i kopalni „Weronika“ wraz z pracującymi w niej ludźmi. Te realia wiernie odzwierciedla Jackiewicz, nadając im znamiona bardzo konkretne i plastyczne,

wplatając je w ramy utworu z dużą precyzją i świeżością słowa. Drugi nurt powieści, tj. psychologicznie ukształtowana osobowość Jana Leśniaka, stanowi problem o wiele ciekawszy. Książka jest typowym przykładem pewnego, dość częstego w literaturze zjawiska, polegającego na tym, iż autor, stworzywszy określony typ bohatera utworu, w dalszych jego partiach wypuszcza niejako z rąk konstrukcję losu tej postaci. Bohater nasz — że się tak wyrażę — „puszczony“ samopas w ostatecznym swym wizerunku odmienia poniekąd rysy, które zamierzał mu nadać autor. Zjawisko to nie występuje w powieści Jackiewicza w sposób jaskrawy, niemniej jest symptomatyczne. Nazwano kiedyś, nie bez słuszności, sprawę Jana Leśniaka problemem „współczesnego Judyma“. To krótkie a lapidarne sformułowanie nie jest bardzo dalekie od prawdy. Wydaje się, że autor potraktował swego bohatera dosyć swoiście i ujął go w kategorii psychologiczne „na wyrost“. Nie trzeba się więc dziwić, iż Jan Leśniak wyrasta z realistycznej fabuły utworu, tworząc typ, który wymyka się z zasięgu oddziaływania autorskiego i żyje niejako poza utworem. I dlatego może na bohaterze koncentruje się cała nasza uwaga, pomimo to, że Jackiewicz starał się na pierwszym planie powieści postawić problemy natury ogólnej. Jak wyobrażał sobie autor bohatera i jego pozycję w utworze, wyjaśnia nam posłowie dzieła: „Życie Jana, to życie człowieka, który utracił poczucie przynależności do własnej klasy, to dzieje człowieka, który tragicznie rzuca się na wszystkie strony, nie mogąc znaleźć ziemi pod nogami. Jego los został wypaczony przez pojęcia klasy obcej, które przyjął za swoje“. Ale Jackiewicz potrafił tak mistrzowsko podejść do tematu i tak artystycznie wyczelować sylwetkę psychiczną swego bohatera, że powieść nabrała elegancji wypracowania, porywając czytelników fascynującym „problemem Jana“.

Można jeszcze zwrócić uwagę na jeden moment psychiki Jana Leśniaka. Otóż Jackiewicz pojął go jako postać dynamiczną, będącą w ciągłym rozwoju. Widzimy wyraźnie, że nawarstwienia obciążające psychiczną sylwetkę Jana układały się i kształtowały bezustannie w ciągu jego burzliwej, pełnej ostrych spiek i konfliktów, młodości.

Synteza, osobowa Jana, na którą tak silny akcent położył Jackiewicz i którą jeszcze podkreślił w posłowie autorskim, nie ma tak mocnego akcentu deterministycznego. Jan stracił nie tylko swą klasę społeczną, lecz, co ważniejsze, stracił swój pion moralny. I wskutek tego właśnie Jan Leśniak w swych czynach wykazuje ciągłą dezintegrację i nie zdecydowanie, popadając wreszcie w otwarty konflikt z kodeksem prawnym. Jan Leśniak przez to właśnie pozostaje dla nas klasycznym przykładem postawy lat przełomu, postawy będącej konsekwencją „czasów pogardy“, „epoki pieców“ i antyhumanistycznej koncepcji człowieka. I w tym znaczeniu młody Leśniak jest znamienym zjawiskiem w naszej literaturze powojennej. Spośród dwóch, na wstępie wspomnianych pozycji o tematyce górniczej, ta powieść Jackiewicza wyróżnia się przede wszystkim oryginalną sylwetką psychologiczną swego bohatera. Nie pozostaje ona w tyle za „Pokładem Joanny“, wyprzedza zaś znacznie swym artystycznym wypracowaniem „Buraczane liście“ Jarochońskiej. Słowem, „Jan bez ziemi“ dzięki swej ciekawej fabule i dojrzałości artystycznej stanowi interesującą i miłą lekturę.

Zenon M. Łukaszewicz.

Leon Kruczkowski: *Kordian i Cham*. Komitet Upowszechniania Książki. Czytelnik 1950. Str. 283. 1. Słowo wstępne Zbigniewa Wasilewskiego.

Problem stosunku warstwy chłopskiej do powstań narodowych — uogólnienie sądu o okresie powstania listopadowego obejmuje również i powstanie styczniowe — oto temat głośnej powieści Leona Kruczkowskiego pisanej we wczesnych latach trzydziestych, a wydanej ostatnio przez Komitet Upowszechniania Książki po raz dziesiąty i w dużym nakładzie.

Powieść osnuta jest na tle autentycznych wypadków, za materiał, bowiem do niej posłużyły Autorowi pamiętniki chłopą z pochodzenia, Kazimierza Deczyńskiego. Kruczkowski stawia sprawę ostro: chłop nie chce brać udziału w powstaniu, gdyż przypuszcza, że po ewentualnym odzyskaniu niepodległości w niczym się nie polepszy dola jego klasy. Skoro więc pożądane reformy nie następują, chłop nie jest osobiście zainteresowany w tym, by naród odzyskał byt niepodległy. Taka postawa Kruczkowskiego spotkała się już po wojnie z krytyką „immanentną“, wychodzącą z wewnątrz jego obozu: Zbigniew Wasilewski w dużym referacie poświęconym twórczości tego pisarza (*Twórczość* 1950), a także w przedmowie do omawianego tu wydania „*Kordian i Cham*“ pisze, że jeden punkt, z którego Autor spogląda na sytuację w kraju (w tym wypadku będzie to punkt Deczyńskiego) zaciemnił sprawę o tyle, że nie docenił on postępowego charakteru powstania 1831 roku.

Naturalnie, każde jednostronne poznanie prawdy pomijać będzie, jeśli nie przesłaniać inne strony tej prawdy, które z tak zwężonej perspektywy wydawać się będą pomniejszone lub będą zakryte. Trudno też mówić w takim wypadku o pełnym realistycznym odbiciu rzeczywistości, które jak prawdziwe lustro wykrywać i podkreślać powinno wszelkie niedokładności czy dobroczynności odbijanego przedmiotu, a nie jak lustro fałszywe, czynić wypukłości, w jednym miejscu kosztem wklęsnięcia w drugim. Jeśli jednak chodzi o wymowę artystyczną dzieła literackiego, to rzecz jasna, że takie wypukłości i wklęsnięcia sprzyjać mogą sile spięd dramatycznych oraz podkreślać samą wymowę i moc rzućanego oskarżenia.

Olgięrd Porycki

Jan Michalski: 55 lat wśród książek. Wrocław, Wyd. Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, 1950. s. IX + 106 + 6 il.

Nasza literatura pamiętnikarska wzbogaciła się o dzieło niepośledniej miary. Wartość książki ś. p. Jana Michalskiego, zmarłego w roku ubiegłym znakomitego bibliologa i pedagoga, jest podwójna: leży z jednej strony w treści — tematem jej jest życie zbieracza książek i jego znajomych — z drugiej zaś w ujęciu przedmiotu — ciekawym, barwnym i ujmującym.

Pamiętnik, zaopatrzony serdeczną przedmową prof. Wacława Borowego, ucznia autora, dzieli się na pięć rozdziałów. Pierwszy omawia początki kolekcjonerstwa autora, prowadzone wśród niepomysłnych warunków materialnych (Jan Michalski przez całe niemal życie był nauczycielem). Drugi daje ogólny obraz stosunków w warszawskim światku

antykwariszy i opowiada o najrozmaitszych podstępach do jakich uciekały się obie strony w celu zawarcia korzystnych transakcji. Rozdział czwarty mówi o „Rzadkich książkach i bibliotekach prywatnych“.

Okrasą książki są świetne rozdziały trzeci i piąty, stanowiące zresztą trzy czwarte całości. Rozdział III przynosi cały szereg doskonałych sylwetek antykwariszy warszawskich, zanikłego dziś i zapadającego się w niepamięć klanu Rubinsteinów, Kleinsingerów, Rosenweinów, Baumholerów, Wilderów lub Karpińskich. Autor znał ich wybornie — i co najważniejsze, nie tylko od strony handlowej — interesował się żywo także prywatną stroną ich życia. Bardzo słusznie podkreśla w przedmowie Borowy tę głęboko ludzką postawę Michalskiego.

Jeszcze ciekawszy jest rozdział V, ukazujący nam wiele postaci znakomitych warszawskich bibliofilów, przeważnie przyjaciół autora: Zygmunta Wolskiego, Józefa Drege'a, Kazimierza Piekarskiego (których pamięci poświęcona jest książka), Gomulickiego, Weyssenhoffa, Narbuta, Smoleńskiego i innych. O każdym można dowiedzieć się czegoś ciekawego, wielu jest bohaterami zabawnych anegdot, dotyczących przeważnie zaciętrzewienia bibliofilskiego (tak np. Wolski — najbardziej chyba zapalony — spóźnił się, przez zasiedzenie w antykwarni, na własny ślub), czy też łączącego się czasami z bibliofilstwem „bibo- i babo-filstwa“.

„55 lat wśród książek“, dziełko niewątpliwie pasjonujące dla każdego miłośnika książek, wydane zostało przez Ossolineum bardzo starannie. Szkoda tylko, że brak mu indeksu.

B. G.

Kazimiera Treterowa: **K r a k ó w , j e g o m i a s t o .** Życie i praca Bogdana Tretera, wyd. Stefan Kamiński, Kraków 1950, s. 231 + 39 il.

O tym, jak ważnym i odpowiedzialnym jest zawód konserwatora, nie potrzeba chyba nikogo przekonywać. *C o n s e r v a t i o e s t c o n t i n u a c r e a t i o* — jak głosi motto jednego z rozdziałów niezmiernie interesującej książki Treterowej. Mówi ona o życiu męża autorki, konserwatora krakowskiego Bogdana Tretera (1886 — 1945). Tom, zawierający wiele ciekawego materiału anegdotycznego i zaopatrzoney w kilkadziesiąt dobrych reprodukcji dzieł Tretera (rysunków, akwarel, projektów architektonicznych; na uwagę zasługują zwłaszcza wspaniałe, wielokrotnie nagradzane kilimy), dzieli się na dwie części. Pierwszą stanowi życiorys Bogdana Tretera, opracowany częściowo na podstawie wspomnień jego brata Januarego. W tej partii książki znajdujemy wiele interesujących wiadomości o życiu kulturalnym Krakowa na początku XX w. — zwłaszcza o zagadnieniach plastyki. Gdy autorka przechodzi do nakreślenia konserwatorskiej działalności Tretera, dowiadujemy się całego mnóstwa ciekawych rzeczy o warunkach (łagodnie mówiąc — niezbyt rozkosznych) pracy konserwatora polskiego przed wojną, o stosunku do tej pracy władz państwowych, kłopotach budżetowych itd.

W drugiej części książki, zawierającej listy Tretera do żony z lat 1937-8 i dziennik z okresu pobytu na emigracji w Bukareszcie (1939-40),

— też same kłopoty konserwatorskie znajdują oświetlenie niejako od strony „podmiotowej“. Świetne źródło do poznania pewnych zagadnień naszej przedwojennej „polityki kulturalnej“.

Nostalgiczny „Dziennik“ daje obraz życia polskich grup wychodźczych w Rumunii, odbija tęsknotę za domem i refleksje na temat aktualnych wydarzeń politycznych.

Książka została wydana nadzwyczaj starannie. Jeśli można by mieć co do niej jakieś zastrzeżenia — to chyba z uwagi na ton zbyt patetyczno-intymny (zwłaszcza na początku). Gdy jednak zważymy, że pisze to żona o ukochanym mężu, — łatwo i tę cechę zrozumiemy i usprawiedliwimy.

B. G.

Gustaw Morcinek: Pokład Joanny. Gebethner i Wolff, Warszawa 1951. Str. 476. Okładkę i obwolutę projektował Kazimierz Holewiński.

„Pokład Joanny“ jest szóstą z wydanych po wojnie książek Morcinka. I powiedzmy od razu, książką zwrotną w twórczości tego pisarza. Rozpoczyna ona trzeci etap jego drogi pisarskiej. Pierwszy etap mieszczący się w międzywojennym dwudziestoleciu charakteryzują najzupełniej dwie pozycje: „Wyrębany chodnik“ i „Ludzie są dobrzy“. Już same tytuły wyrażają dostatecznie tematykę i ideologię utworów Morcinka z tego okresu. Drugi etap — to twórczość z pierwszych lat po wojnie. Pisarz, który całą wojnę spędził w hitlerowskich obozach koncentracyjnych, wydaje w tym czasie szereg utworów, które stanowią próbę obrachunku z dopiero co przeżyty, tragiczną rzeczywistością. Długo i mozolnie odbudowywał w sobie Morcinek wiarę w człowieka, którą, zdawało się, na zawsze pogrzebały obozy. Świetlana postać O. Kolbe z książek „Dziewczyna z Champs Elysées“ i „Dwie korony“ jest tego najlepszym świadectwem. Po powrocie do Kraju (większość powojennych książek napisana została na emigracji), po zetknięciu się z nową polską rzeczywistością, osobowość twórcza śląskiego pisarza uległa głębokim przemianom. Widomym znakiem tych przemian jest właśnie „Pokład Joanny“.

Książka ta jest powieścią przechodzącą jednak miejscami w rodzaj reportażu czy kroniki. Wydarzenia, o których mówi, wiązane są ze sobą dość luźno, tak że poszczególne rozdziały stanowią jak gdyby cykl nowel, których więzią tematyczną byłaby praca i walka górników, a miejscem akcji — z bardzo nielicznymi wyjątkami — jeden z pokładów w szybie Arnolda.

„Pokład Joanny“, ukończony w roku 1948, ma za cel ukazanie narastającej przez pokolenia idei rewolucyjnej w śląskiej klasie robotniczej, stanowi też jednocześnie interesującą próbę bilansu dotychczasowej twórczości autora.

Przez książkę przewijają się motywy dobrze znane czytelnikom dawnych powieści Morcinka. Będą to między innymi, motywy życia i pracy górnika, jego bohaterskiej walki z żywiołami, dalej motywy powstań śląskich, wreszcie wojny i okupacji. Lecz gdy dawniej Morcinek opisywał górnika, zwracając główną uwagę na problematykę moralną

— obecnie ujmuje go w kategoriach ostrej walki klasowej; w powstaniach śląskich widzi nie tylko ruch narodowy, jak dawniej, lecz także — społeczny, a w hitleryzmie już nie apokaliptyczną bestię — lecz konkretnych faszystów marzących o podboju świata.

Książka mówi o ludziach, których życie związane było ściśle z pokładem Joanny. Obejmuje ona dość długi okres czasu — równe 90 lat — przy czym jesteśmy dość szczegółowo poinformowani o losach kopalni doprowadzonych do czasów legendarnych włącznie. Akcja jej zaczyna się w 1858 roku, kończy w 1948. Czasokres powieści został przez autora wybrany celowo, gdyż należy pamiętać, iż druga połowa XIX wieku przynosi ze sobą szybki wzrost gospodarki kapitalistycznej w Europie i, co się z tym wiąże — wzrost rewolucyjnych tendencji. Z jednej strony przewijają się przed nami właściciele kopalni od hrabiego Schaffgotscha do przedstawicieli różnych międzynarodowych koncernów węglowych. Z drugiej strony — rewolucjoniści od tajemniczego Strandelli, poprzez dziwaka Shopeusza, Ignaca Kulisza do Francka Kudery. (Na marginesie jest zaznaczam, że droga życiowa tego ostatniego w swych początkach jest uderzająco podobna do drogi samego autora). Słusznie, zauważył Z. Lichniak („Dziś i Jutro” 20/51 r.), że postaci rewolucjonistów są mało zindywidualizowane. Jest to skaza powieści. Ale trzeba pamiętać o tym, że Morcinek chętnie posługuje się symbolami (np. powieść „Zagubione klucze”) i że wymienione postaci pełnią zasadniczo rolę symbolów nieprzerwanej ciągłości idei rewolucyjnej.

Morcinek uchodził do niedawna za pisarza o katolickim poglądzie na świat. Czy ostatnia książka oznacza zerwanie z tą dotychczasową drogą? Trzeba przyznać, że powieść nie daje nam jasnej odpowiedzi na to pytanie. Jednakże na jeden szczegół „Pokładu Joanny” zwracam uwagę: oto Kudera, mszcząc się za szpiegostwo i prowokację, zabija w okropny sposób Santoriusa, przy czym autor niedwuznacznie solidaryzuje się w pełni z tym czynem. Tego rodzaju uświęcenie środków przez cel (cel niewątpliwie szlachetny — wymierzenie sprawiedliwości) jest nie do pogodzenia z istotą katolicyzmu. A u Morcinka szczegól ten stanowi novum najbardziej charakterystyczne. Chętnie jednak autor, w „walce z ludzką krzywdą”, szuka sprzymierzeńców w Kościele, czy to będzie cytat ze św. Hieronima („Bogacz albo jest złodziejem albo dziedzicem złodzieja”), czy też postaci księży (Miarka, Woźniak). Odłożmy wobec tego ostateczną odpowiedź i czekajmy, co nam przyniesie dalsza twórczość Morcinka.

Pod względem artystycznym powieść Morcinka jest bardzo nierówna. Najlepszymi bez wątpienia są partie książki, których akcja toczy się w kopalni. Do nich należą świetne, realistyczne sceny powodzi i pożaru, a w szczególności pasjonujący opis ucieczki Kudery i jejna radzieckiego Maszki z szybu przed czyhającymi na nich gestapowcami. Najslabszą częścią jest, niestety, ostatni rozdział („Nowi ludzie”), gdzie autor zbyt mechanicznie poustawiał obok siebie problemy współzawodnictwa, racjonalizatorstwa, reemigracji itp. Język powieści, jak zwykle u Morcinka, bardzo staranny, głęboko przesycony liryzmem.

Paweł Wołowski

Sprawozdanie z ruchu kulturalnego

„Intryga i miłość” w Teatrze Polskim

Początek sezonu w Teatrze Polskim każe przypuszczać, że publiczność teatralna Warszawy będzie mogła obejrzeć w ciągu zimy 1951/2 niejedno dobre przedstawienie na stołecznych scenach. Pierwsze bowiem dni sezonu upłynęły w Teatrze Polskim — a to dobra zapowiedź ze względu na jego reprezentacyjność w stołecznej geografii teatralnej! — pod znakiem mocnych pozycji repertuarowych. Początkowo wystawiano świetną sztukę Aleksandra Gribojedowa „Mądremu biada” (w przekładzie Juliana Tuwima), o której może warto jeszcze napisać osobno; taki bowiem odniosła u publiczności sukces, że przeniesiono ją z sezonu poprzedniego, z wiosny br. na pierwsze dni jesieni. Ale za właściwy początek nowego sezonu uznać trzeba premierę „Intrygi i miłości” Fryderyka Schillera, która odbyła się w pierwszych dniach października.

Recenzent „Intrygi i miłości” ma przed sobą nie łatwe zadanie, jakim jest — żeby już o czysto inscenizacyjnej stronie przedstawienia nie mówić — pisanie o samej sztuce, o tragedii genialnego dwudziestotrzyletniego poety niemieckiego, którego nazwisko wymienia się obok nazwisk Goethego i Heinego, a którego sztuka stała się niewątpliwie jednym z nieśmiertalnych osiągnięć dramaturgii światowej i zaliczana jest bezspornie — obok „Don Karlosa” — do klasycznego repertuaru. Nauka powiedziała już o niej tyle, liczne zastępy krytyków zdawały sprawę z jej scenicznych wartości, wreszcie przeszła ona tak wyraźnie do tego, co można nieścisłe nazwać „świadomością kulturalną” Europejczyków i wzbogaciła dramat światowy o tyle pierwiastków — dość tu przypomnieć tylko, ileż zawdzięcza jej pokolenie romantyków — że skromny recenzent obawiać się musi, iż nie zostało już nic nowego do powiedzenia o niej. Wolno mu wszakże wyrazić głęboko radość, że tę właśnie sztukę (po wojnie wystawioną na kilku scenach prowincjonalnych) przedstawiono widzowi stołecznemu.

Czy sztuka, — spytać można — która powstała w osiemdziesiątych latach XVIII stulecia i od pierwszych chwil swego scenicznego żywota podbiła widza, potrafi i dziś do nas przemówić? udzielić nam swego wewnętrznego ładunku i urzec nas nim? Tłumne przyjęcie jej przez publiczność warszawską zdaje się rozpraszać wszelkie wątpliwości na drodze czysto statystycznej. To potężne tarcie namiętności, ta tragedia intensywności i szczerości przeżyć i uczuć, krzyżujących się ze sobą

i przecinanych bezwzględnością społecznych uwarunkowań, trzymając się w tym samym napięciu, z jakim oglądał je widz „premierowy“ (sztukę wystawiono po raz pierwszy we Frankfurcie dn. 13 kwietnia 1784) i pokolenia widzów późniejszych. Oto między synem prezydenta policji, barona von Waltera, Ferdynandem, a córką ubożego muzykanta miejskiego, Luizą Miller zawija się nić szczerego uczucia. Jednakże sadystyczna wprost bezwzględność barona Waltera w dążeniu do realizacji politycznych celów przekreśla szczęście syna: p. prezydent nie życzy sobie związku syna z mieszczańką, bo potrzebny on mu jest do ukartowanego w rozgrywce o wpływy dworskie mariażu z faworytą księcia, lady Milford. Intryga, snuta przez prezydenta i jego sekretarza, Wurma, wypiera wnet i kaleczy miłość, wciąż wzrasta i nabrzmiewa — by wreszcie do punktu kulminacyjnego, momentu najgłębiej tragicznego dojść w śmierci obojga młodych. Prawda, dziś niejedną da się wytknąć Schillerowi naiwność w konstrukcji tych dramatycznych losów — w niejedno przecież tragiczne doświadczenie jesteśmy odcień bogatsi — ale tym większa zasługa poety, tym większe jego zwycięstwo, że w utworze zawarta jest tak potężna siła przekonania, że i dziś „Intryga i miłość“ porywa widza i wciąga w perypetie swoich bohaterów.

Jakie wartości dostrzeże w sztuce widz katolicki? Czy nie urazi go przypadkiem koncepcja tragizmu u Schillera? Dostrzeże on niewątpliwie w „Intrydze i miłości“ wielką prawdę i szlachetność uczuć, oceni szczerze potępienie moralnego zła, ostry protest przeciw krzywdzie moralnej i społecznej. Co zaś do owych przestarzałych sporów o tragizm, to wydaje się, że dziś nikt nie jest skłonny negować rzeczywistych momentów tragizmu w życiu ludzkim, że — przeciwnie — mówi się dziś o nich otwarcie, podkreślając ich doniosłą niekiedy rolę w życiu człowieka i ostre spiecia, do których prowadzą, aby w ten sposób bardziej jeszcze uwypukliła się konieczność i zbawienny wpływ Łaski.

*

Nowe przedstawienie „Intrygi i miłości“ w Warszawie oparło się na przekładzie niedawnym, ostatnim chyba, dokonany przez Artura Marię Świnarskiego. Brzmi on na ogół dość płynnie i scenicznie, ale — ustępuje raczej dawnemu przekładowi Tuwimowskiemu. Czy więc nie wypadło przy poprzednim pozostać?

Reżyserował przedstawienie prof. Aleksander Bardini, publiczności warszawskiej dość jeszcze mało znany, ale też bez wątpienia sztuka ta przekona ją dostatecznie do niego. Podnieść należy doskonałe zalety jego reżyserskiej koncepcji, jej umiejętne obsadzenie w całości efektów scenicznych (których taką obfitością gwarantują warunki Teatru Polskiego!) i ich konsekwentne zestrojenie. Razi może tylko pewna amorficzność scen zbiorowych (zwłaszcza ostatniej), gdzie aktorzy nie są dość zgrani, uplasowani i nie poruszają się po scenie z widocznym planem. Reżyser starał się szerokim oddechem wprowadzić na scenę społeczne zaplecze konfliktów (rozmowa lady Milford z kamerdynerem księcia i z Luizą Miller), co może niepomniernie rozciąga pewne partie, ale też i nic nie uronił z dramatycznej wymowy osobistych losów bohaterów.

Obsada aktorska należy również do najlepszych; jakie ostatnio oglądaliśmy w Warszawie. Górować zdaje się talent Niny Andrycz, która z lady Milford stworzyła jedną z najlepszych swoich kreacji i na pewno długo jeszcze wspomnianą będzie przez publiczność. Mieczysław Milecki jako Ferdynand miał trudne zadanie stworzenia pierwowzoru romantycznych buntowników i kochanków; wywiązał się z niego dobrze, mimo pewnej sztywności i jakiegoś, jak to trafnie określił Tyrmand w swej recenzji, wojskowego drygu. Gustaw Buszyński i Alfred Łodziński jako para intrygantów (prezydent i Wurm) — niezrównani. Zwłaszcza przekonywa doskonała gra Łodzińskiego w trudnej i rozmaicie dotąd interpretowanej roli Wurma (wystarczy przypomnieć, że przedstawiano go kiedyś jako porywczego i zapamiętałego gwałtownika!). Wreszcie Ewa Krasnodębska swą subtelną grą i niezwykle miłym głosem upamiętniła się jako Luiza Miller, Janusz Warnecki stworzył mocną postać ojca Millera, a Józef Maliszewski dobrze i z dużym przekonaniem zagrał kamerdynera księcia. Najwięcej może wątpliwości budzi Janina Macherska jako Millerowa, zbyt może konwencjonalnie traktując swą rolę mieszczańki. Cały jednak zespół bardzo wyrównany, jak na dużą skalę charakterów w sztuce, pozostawia w widzu miłe i niezatarte wspomnienia.

Przedstawienia dopełniają doskonale dekoracje Jana Kosińskiego i kostiumy Zofii Węgierkowej. Oświetlenie (Karol Bekier), jak zwykle w Polskim, znakomite.

W. R.

Nadprzyrodzoność

Objawienie chrześcijańskie, jak wprowadziło w świadomość ludzką cały szereg nowych pojęć, tak wytworzyło dla oddania tych pojęć nowe wyrazy. Do takich wyrazów należy ten, który położyliśmy w nagłówku niniejszej pracy. Nie znajduje on się wprawdzie w Piśmie świętym i zaledwie, raczej w opisowej formie, pojawia się u Ojców, ale odkąd nauka objawiona wzięta została na warsztat ścisłej teologii, zwłaszcza od XV i XVI wieku, zaczyna w mowie szkół katolickich odgrywać ogromną rolę. Wiadomo, że i dzisiaj, nie tylko w naukowych dziełach, ale w katechizmach i popularnych rozprawach z ascetycznej i teologicznej dziedziny aż nazbyt często spotkać się z nim można.

Co jednak ten wyraz właściwie oznacza? Co rozumiemy, ściśle rzecz biorąc, przez nadprzyrodzony fakt, czy uczynek, czy instytucję, czy prawdę itp.? Jakie pojęcie łączymy z często używanym wyrażeniem: nadprzyrodzony porządek?

Nie będziemy tu prostować pojęć błędnych lub niedokładnych. Są tacy, co mieszają nadprzyrodzoność z duchowością. Inni sądzą, że nadprzyrodzonym jest wszystko, co jest cudowne lub niezwykle. Inni jeszcze widzą coś nadprzyrodzonego w każdym zrządzeniu Bożym albo w każdym wkroczeniu w zewnętrzny czy wewnętrzny nasz świat dobrych lub złych duchów.

W tych i innych podobnych pojęciach jest zazwyczaj coś, co z daleka przypomina rzeczywistą nadprzyrodzoność, ale jest od niej bardzo istotnie różne. Spróbujemy dociekania nasze wprost skierować do nadprzyrodzoności w sensie najściślejszym tak, jak ją nauka katolicka pojmuje, a kiedy to pojęcie stanie się nam jasnym, będziemy mogli zdać sobie sprawę z tej częstki prawdy, która mieści się może w pojęciach pokrewnych lub tylko podobnych.

W wyrazie „nadprzyrodzoność“, najogólniej wziętym, zawiera się jakieś porównanie. Z przyrodą czyli naturą pewnej rzeczy porównujemy właściwość innej jakiejś rzeczy i twierdzimy, że ta właściwość poziom pierwszej rzeczy istotnie przewyższa czyli nad nią góruje. Tak np. zwierzę góruje nad rośliną władzą zmysłowego poznania; człowiek góruje nad zwierzęciem duchową myślą.

Czyżby więc pojęcie i wyraz nadprzyrodzoności do tego tylko służyły, żeby zaznaczyć pomiędzy rzędami istot nierówność doskonałości i ustanawiać między nimi nieprzebyte progi?

Całkiem przeciwnie. Wyraz „nadprzyrodzony“ ma tę osobliwość, że orzeka wprawdzie wyższość jakiejś właściwości doskonalszej nad niższą naturę, ale zarazem daje poznać, że ta wyższa właściwość bytuje w niższej naturze, czyli że jest jej, nie zewnętrzną ale wewnętrzną.

Jakże to być może? Wszak mówimy o właściwościach do n a t u r y należących, a więc od niej nieodłącznych! Bo, żeby użyć podanych przykładów, czyć kiedykolwiek zwierzę może udzielić roślinie czucia a człowiek zwierzęciu, myśli?

Nigdy nie może udzielić, ale ta niemożliwość nie obejmuje wszystkich kręgów istot. Wśród istot skończonych ma zastosowanie: istotna własność jednej rzeczy, udzielić się innej rzeczy nigdy nie może. Ale ponad wszystkimi istotami skończonymi, posiadającymi tylko jakąś część bytu jest istota, która nie ma bytu, ale j e s t bytem, to znaczy, że całą pełnię bytu ma w samej sobie. W tym jej bycie wszystko się mieści, tj. samo istnienie i wszelkie tego istnienia możliwe stopnie i formy. Ta istota więc nie tylko może, ale m u s i móc udzielać niższemu tego, co — począwszy od bytu — jest jej własnością, bo inaczej, prócz tej istoty nic by nie istniało i istnieć nie mogło.

Toteż Bóg udziela i ze swego udziela, bo wszystko bez wyjątku, do niego tylko zasadniczo należy, ale... uważajmy dobrze: Wśród tych dóbr, które od Boga tylko pochodzą i pochodzić mogą, dwa są, głęboko różne rodzaje i dwa odmienne sposoby udzielania.

Jedne z tych dóbr są w Bogu, ale nie tak żeby były nieodłączne od jego istoty, tj. żeby poza tą istotą nie mogły istnieć. Udziela ich Bóg czystym aktem twórczym, przez który wywołuje z nicości wszystkie, jako takie, natury rzeczy, od najmniejszego atomu materii aż do najwyższego anioła. Daje

im więc byt, nieraz bardzo doskonały, ale nie wychodzący poza granice czystego stworzenia, a więc całą nieskończonością oddzielony od natury swego Stwórcy i jego wewnętrznego życia. W stworzeniach tych wyraża się myśl Boża, jest pewne podobieństwo do doskonałości Bożych, jest ciągła zależność od mocy Bożej przenikającej wszystko i podtrzymującej ich istnienie, ale poza tym nic w nich nie ma ściśle Bożego. Są one zamknięte w swojej stworzonej skończoności i do żadnego kontaktu z Bogiem dojść nigdy nie mogą. O ile te istoty są rozumnym duchem lub posiadają rozumną duszę, muszą starać się Boga przez wnioskowanie poznawać i w granicach sobie wytkniętych do niego dochodzić, ale o bezpośrednim Boga poznaniu ani marzyć nie mogą. Czyste stworzenie jako takie, niezdolne jest do oglądania swego Stwórcy i z konieczności podlega prawu ogłoszonemu przez Apostoła, że „Boga nikt z ludzi nigdy nie widział, ale i widzieć nie może“ (1 Tym 6, 16).

Są jednak w Bogu i inne dobra, które także mogą się udzielać, ale nie zwykłym aktem twórczym. Dobra te stanowią nieskończoną doskonałość Boga tak, jak jest sam w sobie „w nieprzystępnej światłości“ (1 Tym 6, w.) swej natury i swego wewnętrznego życia. Dobra te w stosunku do wszystkich istniejących i możliwych stworzeń są bezwzględnie nadprzyrodzone, tzn. że najabsolutniej przewyższają ich natury i wszystkie tych natur możliwości.

Węc jakże mogą się udzielać?

Mogą się udzielać jedynie pewnym rodzajem stałego czy przejściowego zjednoczenia i to jedynie istotom rozumnym, tzn. takim, które, będąc zdolne do poznania absolutnej prawdy i osiągania czynem absolutnego dobra, mają w sobie jakąś odległą możliwość zetknięcia się z Absolutem. Te dobra bowiem oderwać się od Boga nie dadzą, bo one niosą ze sobą „uczestnictwo Bożej natury“ (2 Piotr 1, 4), a gdzie jest uczestnictwo Bożej natury, tam musi być i Bóg. Z tymi dobrami więc, jeśli chce udzielić ich stworzeniu, musi w pewien sposób dać Bóg i samego siebie drogą jakiegoś zjednoczenia. Dopiero przez takie połączenie wnosi Bóg w istoty rozumne coś rzeczywiście Bożego, co wywyższa je nad poziom wszystkich rzeczy, tylko stworzonych.

To tutaj jest punkt, z którego wychodzi linia, dzieląca dwa, głęboko różne porządki rzeczy. Cokolwiek zawdzięcza swoje istnienie Bogu, działającemu mocą wyłącznie twórczą,

jest czymś p r z y r o d z o n y m i do przyrodzonego tylko porządku należy. Akt twórczy bowiem jako taki, z konieczności przerzuca stworzenie poza obręb istoty Bożej i jej życia. Gdzie Bóg istniejące już rozumne stworzenie w jakiś sposób ze sobą jednoczy i przez to całą istotę lub jej władze do swego własnego poziomu podnosi, tam zaczyna się n a d p r z y r o d z o n o ś ć .

Jak to zjednoczenie Boga z rozumnym stworzeniem na rozmaity sposób się dokonywa i jak różne stopnie oraz odmiany nadprzyrodzoności wytwarza, to omówimy w dalszym ciągu. Na razie musimy przypatrzyć się bliżej dwom rodzajom tego zjednoczenia, które w całej dziedzinie nadprzyrodzonego porządku zajmują miejsce szczytowe i bezwzględnie najwyższe.

Pierwszym z nich jest akt, którym przedwieczne Słowo Boże do jedności swojej osoby przyjęło stworzoną naturę ludzką; drugim jest ten kres wszelkiej nadprzyrodzoności, w którym stworzenie rozumne przez bezpośrednie oglądanie Boga, w pewnym rzeczywistym sensie w Boga się przemienia. Obu tym najwyższym sposobom zjednoczenia przysługuje względem całego nadprzyrodzonego porządku wieloraka przyczynowość, toteż z nich wypływa właściwy tego porządku charakter a w pewnej mierze i ustrój.

Zjednoczenie hipostatyczne czyli osobowe, dzięki któremu człowiek Chrystus jest najrzeczywistszym Bogiem i posiada substancjalną świętość i z nią prawo do adoracji Bogu należnej, ma z nadprzyrodzonością dostępną rozumnym stworzeniom najistotniejsze związki.

Przede wszystkim jest Bóg-człowiek wszelkiego uświęcenia najwyższym i niedościgłym wzorem. Wszystkim stworzeniom dostaje się po części to, co w nim jest zupełną całkowitością.

Po wtóre Chrystus jako nowa głowa rodzaju ludzkiego, kupił go sobie „zapłatą wielką“, tj. drogą krwią na krzyżu przelaną (1 Piotr 1, 18 n. 1. Kor 6, 20) i tą samą krwią najświętszą zapłacił z góry za wszystkie nadprzyrodzone łaski i dary, których odkupiona ludzkość dla otrzymania zbawienia potrzebować może. Nie ma ani jednej łaski, która nie spływałaby ze „zdrojów Zbawicielowych“ (Iz 12, 3), „upodobało się bowiem Bogu, aby w Chrystusie wszelka pełność mieszkała“

i żeby rodzaj ludzki tylko z tej jego „pełności wszystko wtrzymywał.

W nagrodę wreszcie za niesłyszana hojność, z jaką Chrystus „oddał duszę swoją na odkupienie wielu“ (Mat 20, 28), w jego ręce złożył Bóg dzieło nadania odrodzonej ludzkości odpowiedniego ustroju nadprzyrodzonego życia. Pełną świadomość tej powierzonej sobie władzy wyraźnie stwierdza u Zbawiciela Umiłowany Uczeń. „Wiedząc Jezus, że wszystko dał mu Ojciec w ręce“ — tak zaczyna opis ostatniej Wieczerzy — i znów dalej wkłada mu w usta tę modlitwę do Ojca: „Wślaw Syna twego... bo dałeś mu władzę nad wszelkim ciałem, aby wszystkim, których mu dałeś, dał żywot wieczny“ (13, 3. 17, 1 nn). Stąd też i Apostoł wskazuje na Chrystusa jako na organizatora nadprzyrodzonego życia ludzkości, gdy mówi, że wszelka łaska dostaje się ludziom „wedle miary daru Chrystusowego“, tj. wedle porządku i sposobu, jaki Chrystus ustanowił (Ef 4, 7).

Co dotyczy obiecanego wybranym bezpośredniego oglądania Boga, jest ono znów z kilku innych względów kulminacyjnym punktem całego nadprzyrodzonego porządku.

Najpierw jest jego *c e l e m*, i to celem tak wysokim, że samo nawet przyjście na świat Zbawiciela, cała jego męka i wszystkie dokonane przezeń dzieła do tego zmierzają, żeby do oglądania Boga dostęp ludziom otworzyć. Sam Chrystus zupełnie jasno oświadcza, że „po to przyszedł, aby (owce jego) żywot miały i obficie miały“ (Jan 10, 10). A ten pełny i obfity żywot staje się rzeczywistością dopiero w błogosławionym widzeniu. To samo wyznajemy w nicejskim Credo, że „Syn Boży zstąpił z nieba i stał się człowiekiem dla nas ludzi i dla naszego zbawienia“. Temu samemu zbawieniu służyć mają nie tylko wszystkie dzieła Chrystusowe z Kościołem, jego hierarchią i sakramentami włącznie, ale w myśl Apostoła, sam nawet materialny świat, wszelkie stworzenie, będąc wbrew swojej woli poddane skażeniu „wzdycha i boleje jako rodząca, oczekując chwały, tj. ostatecznego uwielbienia synów Bożych“ (Rzym 8, 19 nn).

Po wtóre, bezpośrednio oglądanie Boga jest samo w sobie czymś tak niepojęciem wielkim, że, jeśli wolno tak powiedzieć, do kresu w nim dochodzą i Boże i ludzkie pragnienia. Biorąc rzecz ze strony Bożej, dopiero wtedy może Stwórca odebrać od swego stworzenia całkowitą chwałę i pełną miłość, kiedy go

to stworzenie ujrzy, nie „w zwierciadle i zagadce“ ale „twarzą w twarz“ w nieskończonej wielkości i piękności jego bytu. Dopiero wtedy bowiem „skończy się poznanie częściowe“ a przyjdzie to „co jest doskonałe“ (1 Kor 13, 9 nn). Ze strony człowieka zaś, jak powiada Umiłowany Uczeń, „gdy okaże się czym być mamy, podobni Bogu będziemy, bo go ujrzymy jako jest“ (1 J 3, 2). To podobieństwo zaś, jakie tu św. Jan obiecuje, bynajmniej nie kończy się na tym, co od początku już cechowało naturę ludzką (Rodz 1, 26), tj. na pewnym dostosowaniu do wzoru Najwyższego duchowej i fizycznej organizacji człowieka. Ono będzie rzeczywistym, lubo w granicach skończoności ludzkiej zamkniętym, „uczestnictwem w Bożej naturze“, a zatem, jak często mawiają Ojcowie święci, nie przenośnym lecz prawdziwym ubóstwieniem (2 Piotr 1, 4). Tylko w świetle tego przeznaczonego ludziom ubóstwienia może Bóg tak przemawiać do wybrańców swoich na ziemi: „Ja rzekłem. Bogami jesteście i synami Najwyższego wszyscy“ (Ps 81, 6).

Po trzecie wreszcie, ponieważ oglądanie Boga jest nagrodą za przejście tej „ciasnej i stromej drogi, która prowadzi do żywota“ (Mat 7, 14), ogrom tej nagrody rzuca niejako wsteczne światło na wielkość i rodzaj tych nadprzyrodzonych pomocy, jakich zwycięskie przejście tej drogi wymagać musi. Z jednej strony bowiem między słabością natury ludzkiej sobie zestawionej a tą wyżyną, do jakiej Bóg ją powołuje, nie ma żadnej zgody proporcji, z drugiej strony wędrówka życia ludzkiego przebiega wśród niesłychanie rozmaitych, wewnętrznych i zewnętrznych warunków. Stąd też pomoce na każdym kroku tej wędrówki konieczne, muszą być i bardzo wielkie i, jak mówi Książe Apostołów, bardzo „różnorodne“ (I. 4, 10), tj. do całej rozpiętości różnic ludzkich dostosowane. Można więc z góry liczyć na to, że „obfite bogactwa łaski“ (Ef 2, 7) będą się objawiać w przeróżnych jej odmianach, splatając się razem w tę przedziwną sieć zbawienia, którą dobroć Boża pociąga cały świat do przystani nieskończonego szczęścia.

Przedziwna ta sieć Boża, rozpięta między wcieleniem Słowa a ostatecznym ubóstwieniem zbawionych, zamyka w sobie cały nadprzyrodzony porządek. Żeby opisać go dokładnie nawet w tych tylko jego stronach, których mrok tajemnicy nie przysłania, potrzeba by bardzo obszernych teologicznych roztrząsań. Nie wdając się w te trudne i głębokie dociekania, spróbujemy tylko w najgrubszym zarysie nie historycznie lecz

rzeczowo, przedstawić plan Boży, wedle którego, cały nadprzyrodzony porządek się rozwija, aby na końcu, wedle możliwości, oświetlić samą nadprzyrodzoność istoty.

Ponieważ nadprzyrodzony porządek przeznaczony jest tylko dla istot rozumnych, punktem wyjścia musi w nim być coś, co do rozumu przemawia. Bóg musiał się objawić, ale nie tylko tak, jak przez dzieła swoje objawia się tym, których do osobistych ze sobą stosunków nie dopuszcza (Rzym 1, 20. Dz 17, 27). Musiał odezwać się *s ł o w e m*, tzn. musiał prawdę w swoim Boskim umyśle poczętą za pośrednictwem słowa przenieść do umysłów ludzkich. I w rzeczy samej posyłał niegdyś to słowo do wybranego ludu przez proroków, potem skierował je do całego świata przez Syna. „Jednorodzony Syn, który jest na łonie Ojca, On opowiedział“ (1, 18). A opowiedział to tylko, co „usłyszał od Ojca“, czyli podał nam słowa, które Ojciec za jego pośrednictwem do nas skierował (Jan 8, 26. 40. 15, 15).

Już samo to przemawianie do ludzi słowem w głębinach myśli Bożej poczętym dostatecznie wskazuje, że w nadprzyrodzonym porządku ma nas Bóg nie za sługi, ale za „przyjaciół, owszem za domowników swoich i dzieci swoje“ (Jan 15, 15. Ef 2, 19. Rzym 8, 14. nn). Ale jaśniej jeszcze o tym świadczy treść tego słowa, jakie Bóg do nas kieruje. Mógł On tym słowem oznajmić nam prawdy pożyteczne i ważne dla naszego życia, lecz nie przekraczające poziomu naszego zwyczajnego poznania. On jednak nie tak postąpił. Podał nam wprowadzić i wiadomości, które, choć nie tak jasno i pewnie, mogliśmy zdobyć własnym wysiłkiem, lecz ponad to objawił inne prawdy, przewyższające wszelkie możliwości nie tylko ludzkiego, ale w ogóle stworzonego poznania. Odsłonił nam rzeczy, których „ani oko nie widziało ani ucho nie słyszało ani nic z nich w serce człowieka nie weszło“ (1 Kor 2, 9) i wprowadził nas przez to w głębie tajemnic swoich. Przede wszystkim zaś odkrył nam tajemnicę „zakrytą od wieków i rodzajów“ (Kol 1, 6) dotyczącą jego własnego bytu i życia. Powiedział nam mianowicie, że nie jest bynajmniej samotny w nieskończoności jedynej swej natury, bo tę samą naturę posiadają nierozdzielnie ci „trzej, którzy świadectwo dają na niebie: Ojciec, Syn i Duch Święty, a ci trzej jednym są“ (Jan 5, 7).

Ta *niepojęta* łaskawość z jaką Bóg odsłonił przed nami „*głębie swojego bytu*“ (1 Kor 2, 10), nie tylko do umysłu naszego wprowadziła nieocenione skarby najwyższych rozumień.

Objawienie to było rękojmią, że z tych samych głębin trójjedynego Boga wyjdą łaski, które całe życie nasze nadprzyrodzone i doczesne i wieczne z osobami Bożymi powiążą i to sprawią, jak powiada Uczeń miłości, że i tu przez wiarę i tam przez widzenie „towarzystwo mieć będziemy z Ojcem i Synem Jego Jezusem Chrystusem“ (I. 1, 3).

Dana ludzkości łaska nadprzyrodzonego objawienia rozgałęzia się niejako na szereg łask innych. Objawienie bowiem musi być przyjęte przez *w i a r ę*, a wiara, jeśli jest przeznaczona dla całej ludzkości, wymaga całego ustroju nadprzyrodzonych pomocy.

Najpierw, pyta św. Paweł: „jak mają wierzyć temu, o którym nie słyszeli? I jak mają słyszeć, jeżeli im nikt głosić nie będzie? Jak zaś mają głosić ci, którym posłannictwa nie dano?“ (Rzym 10, 14 n). Do obudzenia wiary w duszach potrzeba więc autentycznych głosicieli prawdy i to takimi znakami opatrzonych, żeby słowo z ich ust wychodzące mogło być rozumnie przyjęte „nie jak słowo ludzkie ale jak słowo Boże“ (1. Tes 2, 13).

Ale ponad to, jeśli to słowo Boże, jak mówił sam Pan Jezus, ma objąć cały świat (Mat 28, 19. Mar 16, 15) i ma poprzez wszystkie „wichry błędnych nauk“ (Ef 4, 14) dojść do wszystkich nieskazonie, czy tych wszystkich niezliczonych głosicieli objawienia nie musi jednoczyć jakiś potężny węzeł z „filarrem i utwierdzeniem prawdy“? (1 Tym 3, 15).

I tak jedna nadprzyrodzoność pociąga za sobą drugą i trzecią, rozszerzając się coraz dalej i dalej. Nie może bowiem Bóg zatrzymać się niejako w pół drogi. Wszak On sam zapewnia przez Proroka: „słowo moje, które wynijdzie z ust moich, nie wróci się do mnie próżne, ale uczyni cokolwiek chciałem i powiedzie mu się w tym, na com je posłałem“ (Iz 55, 11). Musi więc to słowo objawienia mieć tak niezłomne oparcie, żeby mogło dokonać dzieł bardzo wielkich, bo Bożych, i pokonać najliczniejsze nawet opory.

I oto tutaj staje przed nami przedziwna nadprzyrodzoność katolickiego *K o ś c i o ł a*, najpierw w charakterze nauczyciela i obrońcy objawionej prawdy.

Złożony ze zwykłych, a więc ułomnych ludzi, a jednak górujący nad wszystkim, co jest z tego świata, nie martwą jakąś inercją, ale żywą nieodmiennością danego sobie Bożego Ducha — jest Kościół czymś tak niesłychanym i zdumiewają-

cym, że sam jeden wystarcza za dowód rzeczywistości tych prawd i tych sił, o jakich opowiada. Widzialny i niewidzialny, wieloraki a jednolity, doczesny a nieśmiertelny, na świecie a nie z tego świata — jest on żywym obrazem tego, w czym zamyka się nadprzyrodzoność udzielona istocie skończonej, tj. przedziwnego zmieszania ze słabością stworzenia nieskończonej mocy Bożej.

Kiedy się spogląda poprzez dziewiętnastowiekowe dzieje na sumę prawdy złożoną przez Chrystusa w małym zarodku rodzącego się Kościoła, kiedy próbuje się ocenić jej wymiary, jej wewnętrzny ustrój, jej siłę atrakcji, jej punkty oparcia oraz organy, jakimi w pochodzie swoim przez świat posługiwać się mogła, zdumienie ogarnia: prawie nic nie ma z tego, czym zwykły się szerzyć idee lub ruchy. A jednak zupełnie tak, jak z małego nasionka wytwarza się spontanicznym rozwojem roślinny lub zwierzęcy organizm, w tym zarodku Kościoła zaczyna objawiać się żywotny ruch. Prawda, zrazu objętością swoją tak niewielka, zaczyna rosnąć i rozrastać się w poszczególne dogmaty o ściśle określonych formach; te różne przedmioty wiary zaczynają wykazywać punkty styczności i wiążą się powoli w jedną myślową budowę; coraz silniej zarysowują się podstawy tej budowy, tj. związki jej z niewątpliwą rzeczywistością; wytwarzają się i różniczkują organy w różny sposób służące temu jednemu wielkiemu dziełu, żeby prawda objawiona opanowała cały świat. Jedne z tych organów, w szkołach i uczonych dziełach wypracowują dla prawdy naukowe ujęcie; inne roznoszą ją po całym świecie i wpajają ją stale w umysły i serca; inne jeszcze, po rozmaitych częściach Kościoła czuwają, żeby ta służba prawdzie nie ustawała i nie schodziła na błędne drogi. Jedyne wreszcie organ centralny jest całego nauczania najwyższym kierownikiem i objawionej prawdy nieomylnym stróżem. A w całym Kościele, w różnej mierze i na różne sposoby „sprawuje wszystko jeden i ten sam Duch“, i ten Duch, o którym mówi Apostołom Pan Jezus: „On nauczy was wszelkiej prawdy, bo nie sam od siebie mówić będzie, ale z mego weźmie a wam opowie“ (1 Kor 12, 11. Jan 16, 13 nn).

Kiedy takimi drogami dojdzie słowo Boże do ludzkiego umysłu, rozpoczyna się inny akt nadprzyrodzonego uświęcenia, którego przebieg w samym wnętrzu duszy się zamyka. Przychodzi to cudowne tchnienie Ducha Świętego, które na-

zywa się łaską, jeszcze nie stale goszczącą w sercu tylko dotykającą go przelotnie. Technienie to najpierw „otwiera serce“ (Dzieje 16, 14), by posłuchało z uwagą Bożego słowa, potem budzi pragnienie zaprawione miłością, by posiąść prawdę w tym słowie zawartą, a wreszcie, przy dobrej woli tego, co słucha, pod ustawiczną pomocą z nieba, rodzi się w duszy ten akt przedziwny, przez który słowo Boże wciela się niejako we wnętrze człowieka, dając mu zarazem inny sposób patrzenia na cały świat i bezpieczną podstawę do nowego rodzaju działania. Kiedy zaś człowiek poddaje się dalej „skutecznym wpływom“ (1 Tes 2, 13) Ducha prawdy, akt wiary zamienia się w to niezłomne przekonanie: „Wiem komu uwierzył i pewien jestem“ (2 Tym 1, 12), a w mocy tego przekonania zdolny już jest, przy ciągłej łasce Bożej do każdego zwycięstwa (Żyd 11).

Tak wchodzi nadprzyrodzoność świadomym sposobem w dusze ludzkie. Mówimy świadomym sposobem, raz dlatego, że mogą być różne przelotne dotknięcia duszy przez Boga, które wyprzedzają wiarę, po wtóre dla tego, że, jeśli w latach nieświadomości dziecinnej obmyła głowę człowieka woda chrztu świętego, zawczasu, razem z łaską poświęcającą włożył Bóg w duszę jakby stały zasób nadprzyrodzonej wiary, która, lubo zrazu nieświadoma i nieczynna, stanowi dla przyszłych aktów wiary, jakby grunt urodzajny.

To jest jakby wegetacja nadprzyrodzoności, która ze ziarenka objawionego słowa Bożego potrafi tak bujnie się rozrósć, że, nie tłumiąc bynajmniej szlachetnego życia natury, dodaje mu na wszelki sposób i wdzięku i zdrowia.

Ódpowiedz, gdy spotka się gdzieś choćby cząstkę namalowanego tu obrazu, zaczyna się rozumieć, co Bóg mówi przez Proroka, że „słowo, które wynijdzie z ust moich, uczyni cokolwiek chciałem i powiedzie mu się w tym na com je posłał“ (j. w.). Posyła Bóg to słowo na wspaniałą drogę pogodnie i szlachetnie wiodącą do wiekuistego szczęścia w niebie. A prawdziwa wiara na słowie Bożym oparta jest tej drogi przewodniczką i przez owoce swoje przedziwną osłodą.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Sens religijny ludzkich wstrząsów i burz

Wypadek ewangeliczny burzy na morzu¹⁾ stawia zagadnienie stosunku między Chrystusem, w którego wierzymy, i wstrząsami, które przeżywamy. A przeżywamy ich ogromną ilość i w różnorodnych odmianach. Podobnie jak tafla wody na otwartym powietrzu rzadko kiedy jest cicha i spokojna, tak życie nasze zwykle nie płynie rytmem wyrównanym, który by dawał linię idealnie prostą. Wszelkie wykresy rozwoju człowieka są wynikiem łączenia przeciętną mnóstwa wzniesień i zagłębień, niekiedy tylko płynnie przechodzących jedno w drugie, częściej będących wyrazem uskoków i zagieć, mniej lub więcej gwałtownych.

Wstrząsy powstają przez szybkie wdarcie się w nasze otoczenie lub do naszego wnętrza nowej siły, która zakłóca poprzedni układ. W każdym wypadku nastąpi starcie sił, ale owoc starcia nie zawsze będzie tej samej wartości. Czasem nastąpi tylko przesunięcie składników i zrobienie miejsca nowemu, który wejdzie w dodatnie skojarzenia i związki z dawniejszymi. Są burze błogosławione, orzeźwiające i wzbogacające. Poza przykrością a nawet bólem zaskoczenia, przejściowego wytrącenia z równowagi i przymusowego wysiłku nie niosą ze sobą żadnych negatywów. Przykładem burz szczęśliwych mogą być odkrycia poznawcze²⁾, piękne i świeże zakochania, nagłe nawrócenia³⁾. Młodość przeżywa wielką ilość burz promiennych i one stanowią jej czar. Badacze, twórcy i myśliciele we wspomnieniach dawnych blasków lub błyskawic czerpią siłę do żelaznej pracy. Życie praw-

1) Mt 8, 23 — 27 cfr. Mk 4, 36 — 41 i Łk 8, 22 — 25.

2) „Heureka! — znalazłem“, mniemany okrzyk Archimiedesa przy odkryciu zasady hydrostatyki, symbolizuje doskonale burzę poznawczą.

3) Nawrócenie np. św. Pawła lub głos zasłyszany przez św. Augustyna „Tolle et lege — bierz i czytaj!“.

dziwowych mistyków jest dramatem utkanym z kilku burz przebóstwających.

Większa jednak wartość jest wrogiem mniejszej. Nawet burze niebiańskie zwykle coś usuwają, każą się z czymś rozstać, coś niszczą. Gdy po kilkunastu latach spotkamy bliźniego sobie, młodego człowieka, którego widzieliśmy poprzednio w kołysce, wstrząśnięci jesteśmy jego zmianą ale i własną „dojrzałością“. I my także byliśmy dziećmi... Opadną nas wspomnienia, a z nimi wzruszenia, sentyment i żal. A może, może nawet poleją się łzy rzęsiste. Prawda! Dojrzałość jest wyższą wartością. Nie chcielibyśmy być dziećmi. Ale ta czerstwość dziecięca, bezpośredniość odczuwania i wyrazu, niezwykły pęd do rozrostu, usuwająca wszystko z drogi nadzieja, stałe a beztróskie oczekiwanie ma w sobie tyle uroku i takie skarby zawiera! Nawet ograniczenie i naiwność mogą budzić zazdrość znużonego dojrzałca. Doświadczenie i wiedza rozbiłają tyle pięknych baśni! Czasem burze tylko baśnie rozbijają i złudzenia. Obalają zmurszałe drzewa. Rozwalają nieprzydatne już budowle. Częściej jednak robią to albo za wcześnie, albo równocześnie ze zbyt dużymi wartościami niszczą bardzo, jeszcze potrzebne, albo usuwając przeżytki nie otwierają nowych światów, lecz pustkę. Są burze wciągające mniejsze wartości w skład wyższych. Są zastępujące mniejsze większymi. Są burze niszczące spróchniałość. Ale są też burze tylko niszczące w części lub całości. Jest zatracenie i zguba. Starcie sił niekiedy przynosi tylko lub skrzywia, niekiedy spajając się wybuchem w nowym wektorze. Czasem jednak, uderzeniem od czoła, gwałtownie hamuje, przygważdża w miejscu, mrozi to, co się pięknie zapowiadało. Wreszcie może dać zero śmierci tak dokładnej, że piaski pustynne czy dzika roślinność nie znajdą szczątków do przykrycia. Coś się zapadnie w nicłość.

Burze i wstrząsy niosą ze sobą zawsze ryzyko. Dlatego budzą w nas lęk, strach lub przerażenie. Dezorientacja, bezradna krzątanina, ślepe rzucanie się w przypadkowym kierunku, bierność zniechęcona, fatalistyczne oczekiwanie końca aż do stężenia w rozpaczę mogą być wynikiem praktycznym uczuć wśród burzy, gdy słusznie lub niesłusznie stracimy nadzieję w skuteczność zabiegów ratowniczych. Burze łatwo pozbawiają nas przytomności lub zgoła paraliżują.

Oczywiście skutki te zależą od stopnia nagłości i natężenia sił, wchodzących w grę, oraz od rozmiaru wartości zaatakowanej.

Są bowiem wstrząsy lekkie, jak podskakiwanie drobniutkich fal na spokojnej powierzchni. Ktoś spieszy się bardzo. Liczy minuty. I w chwili, gdy dochodzi do przystanku, tramwaj ucieka, a nie ma innego pojazdu lub brak mu nań pieniędzy. Skala wstrząsu zależeć będzie od wagi sprawy, ku której się spieszył. Do podobnie błahych wstrząsów tak się przyzwyczailiśmy, iż najczęściej nie zdajemy sobie sprawy z nich i z ich liczby. Nigdy jednak nie przyzwyczajamy się do świstu bomb spadających wokół nas, ani do zapaści w nieznane, jak 1-go września i dni następnych 1939 roku.

Są burze zewnętrzne, których skutki następnie dotyczą naszych ciał lub dusz. Przyszła posucha lub nadmierne słoty i zmarniało zboże, które zasiał rolnik. Przyszła do nas wieść lub teoria, która zmienia nasze myśli, modyfikuje zamiary lub przekonania. Kiedy indziej natomiast z naszego wnętrza wyłaniają się myśli, pragnienia, uczucia, które najpierw burzą i przekształcają nam duszę, a dopiero potem pod ich wpływem przekuwamy i zmieniamy swoje postępowanie, swoją powierzchowność, wprowadzamy burzę w swoje środowisko.

Siły wstrząsu atakują czasem tylko nabytki lub nadzieje nabytków materialnych. Sprowadzają niepewność, chwiejność gospodarczych warunków bytowania. Wewnętrzne odezwy żalu, troski czy nawet rozpacz, cała burza psychiczna jest wtórem, jest echem burzy ekonomicznej. Kiedy indziej wstrząs będzie tylko w duszy. Nie przedostanie się na zewnątrz ani w słowach, ani w skutkach zmiany charakteru lub wyborów decyzji. A w duszy jest tyle odmian wartości: uczuciowe, estetyczne, umysłowe, moralne i religijne — wiara, nadzieja i miłość. Nauka, sztuka, cała cywilizacja i kultura, cała religia może wchodzić i wchodzi często w wiry zawiei.

Są burze jednostkowe i są burze ogarniające mniejszą lub większą zbiorowość. Gdy kogoś głowa rozboli, wytraci to tylko jego samego z normalnych warunków, ale, gdy na tyfus na przykład zapadnie, ktoś inny

musi się nim zająć. Gdy ktoś nagle wymyśla teorię⁴⁾, burza jest tylko w jego głowie, ale, gdy z niej wyjdzie, może wstrząsnąć życiem umysłowym wszystkich ludzi. Gdy dwóch ludzi wojuje, szarpanina jest w ich stosunkach, ale gdy wojują narody, zawierucha obejmuje zespoły jednostek i każdą jednostkę z osobna.

Burze są z a r a ż l i w e. Rozchodzą się od nich fale, jak od kamienia ciśniętego w spokojne wody i powodują gdzie indziej wybuchy, tworzą nowe ośrodki zamieszania i niepokoju. Krzyżują się między sobą, są powiązane jak skutki z przyczynami, a przynajmniej jak warunki i okazje zjawisk.

Samo wyliczenie przyczyn, odmian, niektórych skutków burz i wstrząsów wskazuje, że stanowią one częsty i konieczny składnik klimatu ludzkiego zawsze i wszędzie, nie tylko na przełomie epok. Stąd płynie życiowa doniosłość zrozumienia, przeniknięcia ich sensu, właściwego ich wytłumaczenia i oceny.

Zdaje się bowiem, że są one c z y m ś z n a t u r y s w o j e j i w c a ł o ś c i z ł y m. Do wspomnianych wyżej uczestników orszaku burzowego: przykrości, bólu, ryzyka, wysiłku, grozy itd. z łatwością dołączy p e s y m i s t a wiele nowych personifikacji jak np. wyczerpanie, zniechęcenie, beznadziejność, ośpienie, martwą obojętność, ślepe ryzykanctwo, dzikie rozkiełznanie, anarchię i tak dalej i dalej.

Bez wątpienia wstrząsy mają w sobie i w swoich skutkach wiele elementów zła. Nie wynika jednak z tego, by chór zrozpaczonych żałobników miał zupełną rację. Starcia bowiem sił, zawieruchy, nawet i orkany, drżenia elementów, ich przesunięcia a nawet przeskoki mają wielostronną funkcję twórczą, są źródłem wielu dodatnich procesów.

Burze z m u s z a j ą d o w y s i ł k u. Wysiłek, jak każdy trud, jest przykry. To prawda. Ale też prawdą jest, że człowiek słabnie, marnieje bez wysiłku. Władze tak fizyczne jak duchowe stopniowo wiotczeją. Ludzie bez nateżeń wyrastają na miernoty. Sprawne, gładkie, miękkie resory życia rodzą miękkich ludzi. A nie nateży się człowiek, jeśli go coś nie zmusi, bo nateżenie jest właśnie przykre, niemiłe i niełatwe.

⁴⁾ Przykładem może być Newton w chwili, gdy patrząc na spadające jabłko wpadł na myśl prawa powszechnego ciążenia.

W burzy ostoi się tylko przytomny, zdolny do szybkiej orientacji, do nagłych a celnych planów, pełen przedsiębiorczości. Kto szybko spostrzega, kiedy, gdzie i jak się schronić, kiedy trzeba tylko czuwać nad własnym zachowaniem, a kiedy wkroczyć czynnie w wir i walkę elementów, ten i w zawiei jest władcą swoich losów, mimo konieczności, którym ulega świadomie. Odwaga bierna i czynna rodzi się wśród burzy. Pod jej uderzeniami hartują się ciała i dusze. Burza jest cudowną obrabiarką wielkiego i śmiałego człowieka.

Burza to zamieszanie. Człowiek wśród niej, a zwłaszcza po niej musi się wziąć do organizowania, do budownictwa. Jeśli się tylko nie ugnie, jeśli nie da się zniszczyć, człowiek burzy z konieczności staje się twórcą, jak Demiurg w Chaosie. Burza rzeźbi obraz i podobieństwo Tego, który wszystko stworzył i uporządkował.

Burza nadweręża lub w niwecz obraca zastane układy. Nagina, łamie, rozrywa i kruszy. Zagładzie ulegają czasem rzeczy bezcenne, rzeczy czerstwe i świeże. To prawda. Ale prawdą też jest, że nieraz pod naporem nawałnicy walą się, ustępują, rozsypują się w proch i gruzy tylko rzeczy stare, zużyte, rozluźnione lub zmurszałe. Tak dzieje się wśród drzew, wśród budynków i wśród spraw ludzkich. Zużywają się nie tylko ubrania materialne, kruszeją nie tylko cegły fizyczne, lecz również zwyczaje niepisane i prawa pisane, instytucje różnego rodzaju, będące cegłami ustroju zbiorowego życia. Słowa i hasła, niosące w sobie siły i wyobrażenia twórcze, ideały i wzorce kulturowe, tracą swą wymowę i skuteczność dynamiczną, stają się liczmanami. Zużyły się, lub życie je wyprzedziło, otwierając możliwość urzeczywistnienia wyższych ideałów wskazanych przez wydосkonalony rozum naturalny lub głębsze zrozumienie Objawienia. Wzrasta wtedy niezadowolenie ze starych osiągnięć i urządzeń, potężnieje pragnienie zrealizowania nowych, wyższych form i wartości.

Wiadomo jednak, jak długo ludzie mieszkają w budynkach krzywych i dziurawych. Łatają, podpierają, narzekają, a decyzji słusznej nie powezmą. Dopóki coś funkcjonuje, choć skrzy-

pi, co chwilę się psuje i aż prosi o zniszczenie, ludzie śrubę pacyczkiem zastępują i wiodą lichy żywot sami i urzędzenia ich.

Nierzadko dopiero dzięki burzom dziejowym⁵⁾ pękają zbyt ciasne ramy życia zbiorowego, znikają rozprężone lub złe, a przynajmniej niedoskonałe instytucje. Ludzkość zmuszona wstrząsem, przestaje kręcić się w mniejszych kołach, pleśnieć w bezsilnych narzekaniach — i wyrusza naprzód ku wyższym celom. Oczywiście podkreślając błogosławieństwo burzenia starzyny, ograniczeń lub próchna, nie chcemy przemawiać na korzyść bezgranicznego, dobrodusznego czy naiwnego optymizmu w stosunku do **w s z y s t k i c h** bez wyjątku form zamieszek ludzkich. Nie możemy tego uczynić szczególnie w stosunku do wojny, która jest zjawiskiem na świecie zgoła niepotrzebnym, chorobą społeczną, której — w przeciwieństwie do chorób fizycznych — można w każdym wypadku uniknąć przy dobrej woli obu stron. Jeśli zatem wojna wybucha, znak to, iż komuś dobrej woli zabrakło, iż z własnej winy uruchomił potworną maszynę rzezi i zniszczenia i dopuścił się straszliwej zbrodni przeciw ludzkości⁶⁾. Ponadto jeśli szok w prywatnym życiu jednostkowym albo na peryferiach zbiorowości może zrodzić gwałtowne trudności i cierpienia, cóż powiedzieć o nawałnicy szarpiącej najgłębszymi korzeniami społeczności, a tym samym i jednostek. Również ogrom ryzyka, związanego zawsze z burzą rośnie wprost proporcjonalnie. Razem bowiem z próchnem ulec mogą zagładzie, lub raczej uszkodzeniu wartości, konieczne wszystkim wiekom i ustrojom, człowiekowi tak jednostkowemu jak i zbiorowemu, wartości określone w istotnych punktach prawa naturalnego, a dla nas katolików potwierdzone i pogłębione w objawionym prawie Bożym, w ideale ewangelicznym. Wspomniane jednak fale bólu, cierpienie, zmagań i przymusowych wysiłków odbudowy i twórczości, pełne grozy i ryzyka trzęsienia globu najwyższych i najogólniejszych wartości, często nie zaprzeczają, lecz raczej przeciwnie pod-

⁵⁾ Możliwe są zasadnicze nawet przemiany dziejowe bez gwałtownego trzęsienia. Przykładem może być stopniowa likwidacja starego niewolnictwa przez chrześcijaństwo. Próba podobnie spokojnego usunięcia przywilejów stanowych była nasza Konstytucja 3-go Maja. Tym łatwiej można znaleźć w historii przykłady spokojnych reform na ograniczonych deinkach.

⁶⁾ Por. Ks. St. Wawryn T. J., *Pokój i wojna wobec chrześcijańskiego sumienia*. Przegl. Powsz., styczeń 1951 r.

kreślają dodatnią rolę wstrząsu i burzy. Już z góry bowiem zakładać można, iż chodzi o sprawy wyższej wagi, niż wszystkie nawet rzeczywiste straty po drodze, jeśli Opatrzność Boża uznaje za słuszne dopuszczenie tak radykalnych zabiegów. Obserwacja a posteriori dziejów ludzkich założenie to potwierdza. Likwidacja przywilejów stanowych, wprowadzających nierówność polityczną ludzi wbrew naturze i wbrew ideałowi powszechnego braterstwa w Chrystusie; przewycięzanie różnych sposobów kolonialnego ucisku innych ras i narodów przez bardziej cywilizowane lub potężniejsze liczbowo, technicznie czy ekonomicznie państwa imperialistyczne wbrew tymże samym ideałom Natury i Ewangelii; niszczenie zjawiających się w historii form ucisku człowieka przez człowieka wbrew przyrodzonej zasadzie sprawiedliwości i nadprzyrodzonej miłości chrześcijańskiej — oto niektóre wyniki wielu burz w dziejach ludzkości. Oprócz wyników czy celów zmagania sił ludzkich, mających podstawowe znaczenie dla całej ludzkości, są cele kapitałnej doniosłości dla pojedynczych narodów. Zabezpieczenie np. milionów Polaków na Ziemiach Zachodnich przed rewizjonistycznymi żądaniami, które uderzają w nasze słuszne interesy narodowe; jest celem najżywiej i najserdeczniej nas obchodzącym. Mimo zatem krzyżowego oblicza zbiorowych wichur ludzkich nie możemy ich uznać za zło absolutne, do którego trzeba by odnosić się wyłącznie negatywnie, lecz raczej przeciwnie, musimy je widzieć właśnie tak jak Krzyż, to znaczy jako srogi wprowadzie, ale błogosławiony etap do Zmartwychwstania, do wielkiego uciszenia wicherów i morza w lepszym, szczęśliwszym świecie. Błogosławiony ten etap jest czasem okrutnie bolesny, ale konieczny, bo ludzie często vident meliora probantque (widzą wyższe wartości i pochwalają), nawet gorąco ich pragną, lecz trudniej ku nim wyruszają właśnie ze strachu przed ryzykiem straty lichszego posiadania, z niechęci do wysiłków i mokołów, z odrazy do cierpienia. Czasem trzeba zatopić, roznieść, obrócić w proch i pył nędzny tobolek uciulanego dobytku, by uratować właściciela i jego ludzką godność.

Nawet człowiek pozytywny, nie leniwy, w pracy i twórczości ~~smadnie~~ ulega ciężarowi swojej skończoności. Widnokregi jego i pola zamykają się liniami, które odien pochodzą, a nie od rzeczywistości i jej bezkresów. Wszedłszy na jakieś tory rozwojowe człowiek staje się ich nie-

wolnikiem, traci pamięć i świadomość, że są jeszcze inne drogi. Zjawia się bezwład kierunkowy ruchu coraz wolniejszego. Nabytek, renta zmienia się w okowy. Zatrząskują się wrota możliwości. Świat ludzki staje się ograniczony od środka. Przychodzi bezmyślne przeżywanie lub pogańska zasiedzialość w ziemi „zabezpieczonej“ chwili i metra. Nie ma pytań, nie ma odpowiedzi. Osiada muł i coraz płytsze i coraz bardziej zarosnięte staje się bagienko ludzkiego życia i horyzontu. Gdy przyjdzie burza, zerwą się linie, skruszeją złudne zawory, pęknie małoduszna chwila, z j a w i s i ę w i e c z n o ś ć i b e z k r e s . Burza nie pozwoli usadowić się w granicach małości, zamieszkać na pół — czy ćwierćmetku.

A zatem nasze wstrząsy i burze, małe i wielkie, g w a r a n t u j ą c i ą g ł o ś ć p o d r o ż y d o c e l u , który nam jest wyznaczony. Niezależnie od tego, czy cel znamy, czy nie, podróż nasza doń trwa. Podle nie utknijemy w drodze, bo przynagli nas skrzętna sługa naszej wielkości — Burza. Nie utknie nikt z nas wzięty z osobna, bo poderwą go na nogi wstrząsy i wichury osobistego życia, burze jednostkowe. Nie ustaną narody, ani ludzkość, bo zbudzą je i wyrzucą w przód burze zbiorowe. Do rozstrzygnięcia o swoim losie wiecznym dojdzie każdy człowiek i ludzkość cała, bo są w rakiecie, a motor w swoim czasie działa.

S t ą d w y p ł y w a g ł ó w n y s e n s r e l i g i j n y w n a j s z e r s z y m t e g o s ł o w a z n a c z e n i u , n a s z y c h w s t r z ą s ó w i b u r z , o b o j ę t n e c z y z b i o r o w y c h c z y o s o b i s t y c h .

Dlaczego koniecznie r e l i g i j n y ? Przecież jeśli ktoś jest niewierzący, a zwłaszcza religijnie obojętny, jak może mieć coś u niego znaczenie religijne?

Właśnie tylko tak długo może być ktoś obojętny dla spraw i wartości religijnych, jak długo nie dotknie go jakaś dogłębna burza. Bo kto ją przeżywa, przeżywa świadomie lub półświadomie jej treść, jej zawartość. Burzy zaś treścią jest wyrzucenie nas z pół ograniczonych murami, któreśmy z czasu i przestrzeni zbudowali, albo wzniesli je inni, czy same narosły a myśmy się w nich narodzili, wychowali i do nich tak przywykli, że nie czujemy potrzeby lub boimy się, jak dzieci, wyjść poza nie. A poza nimi jest bezkres, jest Nieskończoność. Choćbyśmy nie myśleli wyraźnie, czujemy Ją w burzy.

Zapytanie o ostateczny sens Burzy nieuchronnie, z samej natury zjawiska jest zapytaniem głuchym lub głośnym o osta-

teczny sens naszego tutaj istnienia, a to jest istotna sprawa religii w ogóle.

Odpowiedź osobista może być błędna, negatywna, jawnie lub ukrycie beznadziejna, ale zawsze będzie na temat religijny i skutki jej będą religijne. Jeśli jeszcze przed burzą są może ludzie rzeczywiście obojętni, to po niej są już tylko pozytywnie lub ujemnie religijni — nie ma nijakich. Burza rzuca na metę sensu życia i człowiek tylko albo ją przekracza, albo się o nią rozbija. Zawsze więc wywołuje ona główną wypowiedź osobistą człowieka o sobie, o swym życiu i o całej Rzeczywistości.

Bo sens naszego tutaj istnienia jest tylko częścią składową znaczenia i wartości wszechświata. Mniej lub więcej fantastyczne kombinacje kosmiczne marzycieli i poetów, pseudofilozoficzne kosmogonie, legendy błędnych religii, teorie nawrotu światów, kabalistyczne pokolenia eonów, Chaos, Ormuzd, Aryman, Nirwana i inne pojęcia lub uosobienia są dziećmi ludzkości, drżącej przed tajemnicą Burzy. Rzuca ona bowiem cień na budowę Rzeczywistości. Wskazuje na tarcia w jej mechanizmie, na niedoskonałe dopasowanie dźwigni i kół. Powstaje pytanie, skąd pochodzą wstrząsy? Czy w maszynie świata są luźne czynniki obce, jeszcze nie zorganizowane, czy działają wrogie potęgi? A może zgrzyty zdradzają zamierzoną katastrofę kosmosu, która go nie rozbiła, lecz nadwodziła? Czy władztwo chaosu zmniejsza się, czy rośnie, grożąc rozprężeniem wszelkiego sensu, a zatem i naszego? Czy wszystko jest dziełem ślepego przypadku, albo wynikiem anonimowych praw wiekuistych — fatum bez oblicza, czy też przeciwnie jest Ktoś i nad siłami zamieszania i nad energiami ładu, kto razem trzyma je i kieruje w nadrzędnej kombinacji, znając doskonały i harmonijny wynik rozgrywki?

Takie i podobne pytania stawia fakt, że przeżywamy wstrząsy i burze. Każda odpowiedź, jaką damy na którekolwiek z nich, określi nasze stanowisko wobec nadrzędnych wartości, wobec Nieskończoności, a zatem określi naszą religię w najogólniejszym znaczeniu.

Są oczywiście inne jeszcze sposoby wciągania człowieka w sprawy wieczne, ale także ludzkie wstrząsy i burze z natury swej są przeznaczone do zapewnienia, że nikt nie wyjdzie z życia religijnie nijaki.

Rozstrzygnięcie między r z e c z y w i s t y m i całkowitym wyjałowieniem religijnym a jakimś typem religijności⁷⁾ jest stosunkowo rzadkim owocem burzy, ponieważ takie wypadki wyjałowienia należą do wyjątków. Dość natomiast często ludzie pod wpływem drobiazgów życia, temperamentu i innych warunków, po prostu nie myślą o sprawach najwyższych, choć przy okazji wyrażają swoje opinie na ich temat. Ich religijność jest w stanie nieokreślonym, potencjalnym, latentnym; wywiera pewien wpływ na życie, ale bardzo odległy i niewyraźny. Nie nicość to, lecz mniejsza lub większa mętność. Wstrząsy powodują wtedy wyjawienie się i sprecyzowanie tego, co już w pewien sposób w nich tkwiło.

Nasze burze i wstrząsy, łamiąc kręgi i pęta przyzwyczajęń, dają jako poważny plus p r z e b u d z e n i e . Pod ich naciskiem albo zaczynamy doceniać stare wartości, wobec których byliśmy przedtem bierni, albo odkrywamy nowe, których nie przeczuwaliśmy. Pogłębienie lub rozszerzenie horyzontów duchowych jest najczęstszym owocem zamieszek. Tę funkcję dodatnią spełniają one tak w stosunku do naturalnych walorów życiowych, jak i nadprzyrodzonych. Zresztą dla człowieka religijnego troska o kulturę, sztukę i inne skarby ziemi jest, a przynajmniej powinna być, sprawą właśnie religijną.

Wśród burzy niekiedy ludzie zmieniają typ religijności z mniej lub więcej pesymistycznej na pełną nadziei i otuchy, względnie odwrotnie z prawdziwej lub mniej błędnej, na bardziej fałszywą.

Myśmy zaś uwierzyli, gdyż w katolickiej nauce, filozofii i dogmatyce mamy racjonalnie sprawdzone, uzasadnione i wytłumaczone przesłanki i treść Objawienia, a ponadto i równocześnie z daru Bożego mamy⁸⁾ wzmacniające siłę rozumu

⁷⁾ W świetle Burzy można podzielić religijność ogólną na 5 typów: 1° wielobóstwo i mniej lub więcej fantastyczne kosmogonie; 2° smutny agnostycyzm — nie wiemy i wiedzieć nie możemy; 3° irracjonalizm; 4° racjonalizmy uznające, że wszystko staje się według dających się obliczyć i przewidzieć praw koniecznych (fatum anonimowe); 5° mono-teistyczny personalizm, według którego wszystko pochodzi od Osobowej Mądrości, a zatem jest i racjonalne i dobre zarazem. Jasne jest, iż pierwsze 4 typy są ostatecznie pesymistyczne. Smutek ich może być tylko przesłonięty lub łagodzony. Definitywnie optymistyczny jest tylko typ piąty.

⁸⁾ Łaskę wiary nadprzyrodzonej daje Bóg wszystkim ludziom szczerzego umysłu i dobrej woli. „Deus non deserit, nisi prius deseratur — Bóg nie opuszcza, jeśli p r z e d t e m sam nie zostanie opuszczony”. Tridentinum, Decretum de iustificatione (Dz. 804 nast.).

i szczerłość woli, światło wiary nadnaturalnej. Dlatego wiemy, że wszystko co istnieje, co się staje, co było i co będzie*pocho-
dzi od Trójosobowego Boga; że On wszystko trzyma w nad-
rzędnej kombinacji; że wszystkim kieruje z suwerenną dobro-
cią, bo nie jest tylko Stwórczym Rozumem, lecz Ojcem na-
szym, u którego nawet jeden z wróbli nie jest w zapomnieniu
i włosy na głowie naszej ma policzone⁹⁾; że najgorszy nasz
wstrząs — śmierć, jakakolwiek: osobista lub spraw, na któ-
rych nam zależy — jest tylko etapem, a nie końcem¹⁰⁾; że
końcowy rezultat rozgrywki sił będzie doskonale dobry, a jest
tak niezmiennie pewny jak Niezmienny jest On¹¹⁾; że zatem
wszystkie trzęsienia, wszystkie cierpienia mają twórczą,
regeneracyjną, zbawczą funkcję¹²⁾, że mają swój cel i sens; że
wszystko jest racjonalne i dobre zarazem, to znaczy mądre.

Optymizm jednak wyrastający z katolickiej wiary nie ma
nic z mechanicznej konieczności. Wynik dobry nie zjawia się
sam. „Czyż nie było potrzeba, aby to ucierpiał Chrystus i tak
wszedł do chwały s w o j e j ? “¹³⁾. Jeśliby się nam zdawa-
ło, że wynik dobry spadnie nam z deszczem albo jak deus ex
machina wyskoczy nagle z piany morskich bałwanów, byli-
byśmy „głupi, a leniwego serca do wierzenia temu“¹⁴⁾, co
jest w Ewangelii, tj. w Jezusie Chrystusie. Bóg w przewidze-
niach i układzie dramatu stwarzania nas samych uwzględnia
nasz własny udział¹⁵⁾. Nie ma innego człowieka, jak tylko
stworzony na obraz i podobieństwo Boga, Który istnienie ma
jako swoją własność — od siebie. I człowiek dlatego musi
sam współtworzyć swoje losy. Optymizm katolicki nie usuwa
dramatów i napięć, ale daje wszystkie środki w ręce, by nie

⁹⁾ Łk 12, 6 — 7.

¹⁰⁾ Apokal 21, 4 „a śmierci dalej nie będzie, ani smutku, ani krzy-
ku, ani bólesci więcej nie będzie, gdyż pierwsze rzeczy przeminęły“. Tu
należy odpowiednio sparafrazować Łk 12, 4: nie dajcie się zastraszyć
gromom i orkanom, zawieruchom i zawiejom, które co najwyżej zabić
względnie uszkodzić mogą „ciało“, a potem już nie mogą nic
więcej uczynić. Tu należy też cały zespół artykułów i dogmatów wiary
o zmartwychwstaniu Chrystusa i ludzkości.

¹¹⁾ Artykuł wiary o chwalebnym przyjściu ponownym Chrystusa.
„Oto wszystko nowym czynię“ (Apokal 21, 5).

¹²⁾ Ogromna część tekstu Ewangelii jest o Ukrzyżowaniu i Zmar-
twychwstaniu.

¹³⁾ Łk 24, 26.

¹⁴⁾ Łk 24, 25.

¹⁵⁾ Dogmat objawiony o konieczności ludzkiej współpracy, potwier-
dzający prawdę naturalną o wolności woli.

skończyły się tragedią. Miłosierdzie Boże nie rozluźnia posiadanych przez nas energii natury i Łaski, lecz je napina zaufaniem wśród zwykłych wstrząsów i burz, a do heroicznych wyżyć, godnych wyznawcy Chrystusa, „który tak cierpiał“, wznosi w godzinie wielkiej nawałnicy. Gdy On „śpi“ w łodzi wiary, my mamy zasługę wiosłowania.

Nasze burze i wstrząsy, które przeżywamy, są zatem cudowną obrabiarką człowieka — przybranego syna Bożego, brata Chrystusowego.

Ks. Jan Gwalbert Piwiński T. J.

Tajemnica Boga-Człowieka

Przed dwudziestu laty obchodził świat chrześcijański piętnastowiekową rocznicę soboru efeskiego. W roku obecnym upływa tysiąc pięćset lat od innego pamiętnego soboru, który w r. 451 odbył się w Chalcedonie. Z okazji tej wielkiej uroczystości wydał Ojciec Święty do całego Kościoła osobną encyklikę, w której podnosi nieprzemijającą wartość dogmatyczną soboru chalcedońskiego, w krótkich rzutach kreśli jego dzieje i zarządza szczególne uczczenie jego rocznicy.

„Podobnie, jak bł. pamięci Poprzednik Nasz Pius XI — pisze Papież — polecił, aby uroczyście obchodzono w Mieście (Rzymie) pamięć soboru nicejskiego, jak encykliką „Lux veritatis“ przypomniał w r. 1931 sobór efeski, tak i My z równym szacunkiem i z równą troskliwością wspominamy sobór chalcedoński. Oba bowiem te sobory, efeski i chalcedoński, nierozzerwalnie związane są ze sobą, ponieważ przedmiotem obu jest osobowe zjednoczenie Słowa Bożego“¹⁾.

Zgromadzony w Chalcedonie Kościół nauczający, potwierdzając wyznanie wiary składu nicejsko-konstantynopolskiego oraz naukę, określoną w Efezie, o jedności osobowej Jezusa Chrystusa, jak również o boskim macierzyństwie Najświętszej Pani, Matki Boga-Człowieka, równocześnie, wobec nowych błędów, kładł nowy i silny nacisk tak na rzeczywistość dwóch natur Chrystusa, boskiej i ludzkiej, jak i na ich nieskończoną różnicę. Na podstawie listu dogmatycznego papieża Leona Wielkiego do Flawiana, w dniu 22 października został ostatecznie przyjęty dekret wielkiej dla chrześcijaństwa doniosłości: „Idąc w ślady Ojców świętych — głosilo nieomylnie orzeczenie — wszyscy jednomyślnie nauczamy, że wyznawać trze-

¹⁾ Pius XII, enc. „Sempiternus Rex“, 8. 9. 1951; A. A. S 5. 10. 1951, str. 626.

ba jednego Syna i Pana naszego Jezusa Chrystusa; że (Jezus Chrystus) jest doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, Bóg prawdziwy i prawdziwy Człowiek; jeden i ten sam, złożony z duszy rozumnej i z ciała, współistotny z Ojcem w Bóstwie, współistotny nam w człowieczeństwie, podobny nam we wszystkim okrom grzechu; jeden i ten sam zrodzony z Ojca przed wiekami według Bóstwa, i jeden i ten sam, w pełni czasu, zrodzony dla nas i dla naszego zbawienia z Dziewicy Maryi, Matki Bożej: jeden i ten sam Chrystus, Syn, Pan, Jednorodzony, istniejący w dwóch naturach niezmiennie i bezzmiennie, niepodzielnie i nierozłącznie, bo zjednoczenie nie usunęło różnicy natur, lecz każda z nich zachowała swą właściwość, łącząc się z drugą w jednej i tej samej Osobie i hypostazie. I nie jest Jezus Chrystus rozłączony lub podzielony na dwie osoby, lecz jest jeden i ten sam Syn, Jednorodzony, Bóg, Słowo, Pan, jak to ongiś Prorocy zapowiadali, jak On sam nas o tym pouczył i jak przekazał nam skład wiary Ojców²⁾.

I

Nie pierwsze to było orzeczenie Kościoła i nie ostatnie w sprawie dla wiary chrześcijańskiej tak bezwzględnie żywej. Od początku swego istnienia głosił Kościół tę naukę, otrzymaną w objawieniu Bożym, strzegł poruczonego sobie skarbu Bożej prawdy i od początku bronił nieskazitelności swej wiary przed zakusami rozlicznych herezji, które, na przestrzeni wieków, uderzały z siłą i hałasem w ten podstawowy dogmat Wcielenia, w tajemnicę Boga-Człowieka. W ogniu dyskusji, sporów i walk niejednokrotnie bardzo gorących — boć chodziło o sprawy najwyższej doniosłości religijnej i życiowej — powoli kształtował Kościół pojęcia, ustalał właściwe terminy, obalał błędne wyobrażenia, Boże słowo określał coraz ściślej i szczegółowej, poznawał prawdę głębiej i wypowiadał jaśniej; a choć do dna tajemnic nie przenikał, zdobywał przecież umysły i podbijał serca pod zbawienne brzemie prostej i szczerzej wiary.

My dzisiaj, po tylu wiekach chrześcijaństwa, z trudem tylko możemy sobie uprzytomnić, jak bardzo żywy ferment wywołało objawione słowo Boże, rzucone do dzieży ludzkiej,

²⁾ Denzinger-Umberg S. J., „Enchiridion Symbolorum“, n. 148.

jak wrzało w umysłach, kiedy spotkała się w nich tajemnica Słowa Wielonego z dumną i subtelną myślą grecką. Nie obeszło się — rzecz rozumiała — bez bólów dotkliwych, bez zamętów przykrych ani bez ran, tak bardzo dla mistycznego Ciała Chrystusowego bolesnych. Ilekroć człowiek chciał zmierzyć tajemnicę Boga-Człowieka i umysłem swym ogarnąć bez reszty to, co jest nieogarnione, przeniknąć, co jest nieprzenikalne i w rezultacie to jedynie przyjąć, co z rzeczy Bożych mieści się jakkolwiek w wąskich granicach ludzkiego rozumu, tylekroć, siłą rzeczy, pomniejszał prawdę objawioną i „obcinał“ wszystko, co za nadmiar uznał, a co istotnie w rzeczywistości Bożej jest, w stosunku do stworzenia, nadmiarem nieskończonym.

Bóg człowiekiem?! Bóg w złóbkę? w Ogroju? na krzyżu? Nie podobna! — mówił już w wieku I Cerynt, głosili od wieku II palestyńscy Ebionici: Człowiekiem będąc, Bogiem być nie może.

Monarchianie i adopcjanie w w. II i III dodawali: Jest człowiekiem, pełnym szczególnej mocy Bożej, człowiekiem, w którym zamieszkał Logos (Słowo) Boży, ale nieosobowy; jest więc Synem Bożym nie z istoty, lecz z przysposobienia, adopcji.

Ariusz w w. IV utrzymywał, że Chrystus-Logos jest Słowem osobowym wprawdzie, ale, choć wznosi się ponad wszelkie stworzenie, jest stworzeniem tylko, nie Bogiem.

Tymczasem Kościół wyznawał od początku niezachwianą wiarę w Jezusa Chrystusa Boga prawdziwego, z Boga prawdziwego. „Wierzimy — nauczał sobór nicejski — w jednego Pana naszego Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, Jednorodzonego z Ojca, ze substancji Ojca; (wierzimy) w Boga z Boga, światłość z światłości, w Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego, nie stworzonego, identycznej natury z Ojcem; wierzimy, że przez Niego wszystko się stało, co się stało na niebie i na ziemi; że dla naszego zbawienia zstąpił (na ziemię), przyjął ciało, i człowiekiem się stał i cierpiał i zmarł, wstąpił“³⁾.

Ale niektórym rozumom równie trudno, a może i trudniej nawet, było przyjąć i uwierzyć, że Chrystus jest człowiekiem, jak innym, że jest Bogiem.

³⁾ Denz. n. 54.

U samej nieomal kolebki chrześcijaństwa stoją Dokeci. Wierzą w Bóstwo Chrystusa, ale ponieważ wywodzą się z sekt, które w materii dopatrywały się pierwiastka zła, nie uznają tajemnicy Wcielenia. Bóg człowiekiem być nie może: zatem człowiecza natura Chrystusa nie była prawdziwa. Jego ciało tylko pozorne, zjawiskowe. „Wydawało się“, że jest człowiekiem, ale nim nie był. Greckie „dokeo“ — to polskie „wydaje się“; stąd nazwa „doketyzm“. Tak wierzyli niektórzy Gnostycy, tak w w. IV Pryscylanie.

Gnostyk Walentyn uznawał wprowadzie „ciało“ Chrystusa, ale ciało „duchowe“, „niebiańskie“. Chrystus — tak mniemał Walentyn — nie począł się prawdziwie z Dziewicy Maryi, lecz przeniknął jedynie przez Matkę jak promień światła przez kryształ przenika.

Do chóru doketycznego dołączyli swój głos również i Aria-
nie: Logos stworzony przyjął wprowadzie ciało ludzkie, ale nie przyjął ludzkiej duszy. Duszą Chrystusa było Słowo (Logos); Słowo pełniło zadania duszy cierpieliwej.

Apolinary z Laodycei nie godził się z Ariuszem: Słowo — twierdził — przyjęło i ciało i duszę. Tylko — dodawał — dusza Chrystusa nie była duchem, istotą rozumną i umysłową, lecz prostym tylko pierwiastkiem życia zmysłowego, duszą więc zmysłową. Miejsce duszy umysłowej, inteligentnej zajęło w Chrystusie samo Słowo.

Pomniejszał również człowieczeństwo Chrystusa Sergiusz, patriarcha konstantynopolski (w. VII). Nie uznawał bowiem w Zbawicielu ani działalności prawdziwie ludzkiej, ani prawdziwie ludzkiej woli (monoteletyzm).

W obliczu mnożących się błędów, Kościół, w oparciu o objawienie, nie przestawał bronić integralnej rzeczywistości ludzkiej natury Chrystusa jak bronił rzeczywistości Bóstwa. Począwszy od „Składu Apostolskiego“ poprzez wyznanie wiary św. Atanazego ⁴⁾, synod rzymski ⁵⁾, sobór efeski ⁶⁾, list dogmatyczny Leona W. do Flawiana ⁷⁾, sobór chalcedoński ⁸⁾, so-

⁴⁾ Denz. n. 40, Symbolum „Quicumque“.

⁵⁾ Denz. n. 65.

⁶⁾ Denz. n. 111a.

⁷⁾ Denz. n. 143 i nast.

⁸⁾ Denz. n. 148.

bór konstantynopolski II⁹⁾ i III¹⁰⁾ i poprzez inne jeszcze akty wiary¹¹⁾ aż do soboru we Florencji¹²⁾ — jeden bez ustanku rozlegał się głos: Wierzę w Jezusa Chrystusa, Boga prawdziwego i prawdziwego człowieka.

Im silniej jednak podkreśla Kościół integralną doskonałość obu natur Chrystusa, boskiej i ludzkiej, tym wyraźniej zdaje się występować podstawowa trudność tajemniczego ich zjednoczenia w jednej Osobie Słowa Bożego. Jakżeż to być może — niepokoiły się rozумы — że Zbawiciel jedną tylko jest Osobą, choć dwie posiada natury? W odpowiedzi pojawiają się nowe wysiłki umysłowe, nowe zmagania i nowe również błędy.

Nestoriusz, patriarcha konstantynopolski (zm. około r. 451) „rozdważył“ Chrystusa na dwie osoby, kiedy naucza, że zjednoczenie obu natur nie było fizyczne, substancjalne i osobowe, lecz moralne tylko i przypadłościowe: tak jednocześnie dwaj przyjaciele we wzajemnej harmonii swych serc; tak jednoczy się również i dusza ludzka z Bogiem przez łaskę poświęcającą.

Eutyches, archimadryta klasztoru konstant. (w. V) uczy wprost przeciwnie. Gorliwie zwalczając nestorianizm, staje w obronie jedności Chrystusa, lecz jedność posuwa tak daleko, że nie tylko uznaje jedną Osobę, ale i jedną naturę w Chrystusie (monofizytyzm), co zwolennicy różnie pojmują: bądź jako wchłonięcie natury ludzkiej przez boską, bądź jako zmieszanie obu natur w nową naturę trzecią, bądź wreszcie jako scalenie się natur boskiej i ludzkiej, jak to ma miejsce w człowieku, w którym dusza i ciało jedną tworzą naturę ludzką.

Nestoriuszowi odpowiedział Kościół na soborze w Efezie, Eutychesowi w Chalcedonie. W Jezusie Chrystusie jedna jest tylko Osoba, druga Osoba Trójcy Przenajświętszej, Słowo Boże, Jednorodzony Syn Ojca. W Jezusie Chrystusie dwie są natury, integralne, zupełne, doskonałe, nierozdzielne, a przy tym różne i niezmieszane. Dwie natury: dwa nieskończenie różne

⁹⁾ Denz. n. 216.

¹⁰⁾ Denz. n. 290.

¹¹⁾ Synod toletański, r. 400 wzgl. 447; Denz. nn. 20, 25, 27; sobór laterański, r. 649, Denz. n. 255; synod toletański XI, r. 876, Denz. n. 283; Innocenty III w wyznaniu wiary przedłożonym Waldensom, r. 1208, Denz. n. 422; sobór laterański IV, r. 1215, Denz. n. 429; sobór wiedeński, r. 1811-12, Denz. n. 480.

¹²⁾ Denz. nn. 708-710.

ogniska działalności, dwie inteligencje, dwie mądrości, dwie miłości, dwie wole. Dwie natury, ale jeden niepodzielny Chrystus, jeden nie na skutek przemiany Bóstwa w człowieczeństwo lub człowieczeństwa w Bóstwo, lecz dzięki przyjęciu człowieczeństwa przez Słowo Przedwieczne; jeden jednością i jednością Osoby boskiej¹³⁾.

W jednej Osobie Bóstwo i człowieczeństwo! A więc zjednoczenie to jest o s o b o w e (hypostatyczne) i s u b s t a n c j a l n e, nie moralne tylko i przypadłościowe. Zjednoczenie jest c a ł k o w i t e: wszystkie doskonałości Słowa łączą się z całą naturą ludzką i cała natura ludzka zjednoczona jest ze Słowem Bożym. Zjednoczenie b e z p o ś r e d n i e: nie istnieją żadne więzy stworzone między naturą człowieczą a Bogiem, żadne pośrednictwa. Zjednoczenie n i e r o z e r w a l n e: wiekuiste od pierwszej chwili Wcielenia Słowa i poczęcia się Jezusa Chrystusa. Słowo niestworzone jest i pozostanie na wieki Bogiem-Człowiekiem. Zjednoczenie p a r e x c e l l e n c e n a d p r z y r o d z o n e, przewyższające wszystkie siły, zdolności i prawa wszelkiego stworzenia. Zjednoczenie wreszcie w najwyższym stopniu t a j e m n i c z e. Kościół wprowadzie uczy, wyjaśnia, zbliża na wszelki sposób do umysłów swą wiarę w dogmat Wcielenia Syna Bożego, ale Bożych zagadek nie rozwiązuje, w sanktuarium unii hypostatycznej nie przenika. Prawda Boga-Człowieka należy do tych najgłębszych tajemnic wiary naszej, których i s t n i e n i e może być poznane wyłącznie tylko z łaski objawiającego Boga, których jednak w e w n ę t r z n a i s t o t a i m o ż l i w o ś ć pozostają dla umysłu stworzonego nieprzeniknione nawet po objawieniu. Kiedy istnienie zjednoczenia hypostatycznego poznaliśmy z objawienia Bożego, rozumiemy wprowadzie bez trudu wielkie i liczne racje, dla których wypadało, aby Syn Boży stał się człowiekiem; wiemy również, że niemożliwości wewnętrznej lub sprzeczności jakiegokolwiek w tej tajemnicy wykazać się nie da, właśnie dlatego że znajduje się ona po prostu poza zasięgiem intelektualnym. Możemy nawet uprzystępnąć ją sobie przy pomocy mniej lub więcej udatnych podobieństw i analogii, czerpanych ze świata stworzonego, ale stale jeszcze pojmować nie będziemy, jak się to stać mogło, że natura ludzka Chrystusa jest wyłączną własnością Osoby Słowa

¹³⁾ Denz. n. 40.

Przedwiecznego, choć wszystkie trzy Osoby Trójcy Przenajświętszej jedną identycznie i tę samą posiadają naturę Boską; nie pojmujemy, dlaczego właściwie natura ludzka, choć całkowita i zupełna, nie jest osobą, lecz z całkowitą, zupełną, i nieskończoną naturą boską jednego stanowi Chrystusa, a Chrystus integralny jedną jest tylko Osobą Boga. Jak się realizuje zjednoczenie osobowe Zbawiciela naszego, Bóg tylko wiedzieć może. Nam ludziom, nie pozostaje nic innego jak skłonić głowę wobec niezgłębianych bogactw rzeczywistości Boga i wyznawać z pokorą i głosić z wdzięcznością: „Wierzę! Bóg objawił, więc, choć nie rozumiem, wierzę!” Factum scio, modum nescio: Fakt poznaję ze słowa Bożego, sposób i racje wewnętrzne uchylają się spod kontroli mego rozumu. Ileż to zresztą istnieje na świecie rzeczy, które znam jako fakty, nawet fakty życia codziennego, choć nie wiem, na czym polegają ich treść istotna! Wcielenie Boga, Jezus Chrystus jest faktem mocno wpisanym w dzieje świata i wyraziście opisanym na kartach naszych ksiąg świętych.

Jezus Chrystus jest Bogiem — głosił bez ustanku św. Paweł, kiedy Go Panem zwał, Panem wszystkich, Panem chwale¹⁴⁾), Stworzycielem i Zachowawcą rzeczy stworzonych. „...W Nim wszystkie rzeczy zostały stworzone na niebie i na ziemi ...On jest przed wszystkimi i wszystko w Nim stoi... W Nim mieszka cała zupełność Bóstwa“¹⁵⁾. Bogiem głosił Chrystusa — kiedy uznawał w Nim istotę i majestat Boga: „...który będąc w postaci Boga, nie poczytał za drapiestwo (za rzecz sobie nienależną), że był równym Bogu“¹⁶⁾, „...i który jest nad wszystkim Bóg błogosławiony na wieki“¹⁷⁾.

Jezus Chrystus — Bóg prawdziwy, jest przecież według Pawłowego nauczania prawdziwym człowiekiem, bowiem „w Nim mieszka cała zupełność Bóstwa cielesnie“; „który będąc w postaci Boga... równy Bogu... wyniszczył samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się na podobieństwo ludzi, i postawą znaleziony jest człowiek. Sam się uniżył, stawszy się posłusznym aż do śmierci, a śmierci krzyżowej“¹⁸⁾. „I chociaż.

¹⁴⁾ 2 Tes. 1, 7; 2 Kor. 2, 8; Rz. 4, 13; 10, 9 — 13; Gal. 3, 16.

¹⁵⁾ Kol. 1, 15 — 19; 2, 9.

¹⁶⁾ Fil. 2, 6.

¹⁷⁾ Rz. 9, 5.

¹⁸⁾ Fil. 2, 6 — 8.

był Synem Bożym, z tego co wycierpiał, nauczył się posłuszeństwa¹⁹⁾ — „człowiek Jezus Chrystus“²⁰⁾.

I sam Jezus Chrystus, od kolebki aż po wniebowstąpienie, objawił najwyraźniej tę prawdę podwójną: Bóg-Człowiek. — Prawdziwy Człowiek, jeden z nas ludzi, syn rasy człowieczej, dziecko swego kraju, w pewnym znaczeniu i swego czasu; człowiek, który prawdziwie ludzką posiadał genealogię²¹⁾; człowiek, poczęty za sprawą Ducha Świętego w łonie Dziewicy Maryi, przyszedł na świat, ukazał się jako dziecko, w pieluszkach; rozwijał się fizycznie według praw natury; „pomnażał się w mądrości, w latach i w łasce u Boga i ludzi“²²⁾; pracował ludzkimi rękami, płakał ludzkimi łzami, przebiegał drogi wiosek i miasteczek palestyńskiego kraju, znosił ciężar dnia i upalenia, był prześladowany jak człowiek, i kochany jak człowiek; odczuwał głód i pragnienie, wzruszał się, miłował, cierpiał i umarł jak człowiek. — Prawdziwy człowiek, złożony z duszy i z ciała, uposażony we wszystkie moce, władze i zdolności człowiecze: rozum, wolę, pamięć, wyobraźnię i w autentyczne ludzkie uczucia i prawdziwie człowiecze serce.

Równocześnie jednak było to Serce Boga, rozum Boga, wola Boga, pamięć Boga i uczucia Boga. Równocześnie ten Człowiek, w granicach przedziwnej roztropności podyktowanej konieczną pedagogiką, ale przecież i często i z siłą i niedwuznacznie dawał do zrozumienia, głosił, że jest Bogiem. On, Człowiek — wyższy jest ponad wszystkie wielkości stworzone: ponad Salomona, Jonasza,²³⁾ Dawida²⁴⁾, Mojżesza i Eliasza²⁵⁾; wyższy i większy od aniołów, których zowie sługami swymi²⁶⁾. On, Człowiek — grzechy mocą własną odpuszcza²⁷⁾; mocą własną, jak Bóg, naucza i prawa stanowi²⁸⁾; czyni się Sędzią najwyższym całej ludzkości na dzień sądu ostatecznego²⁹⁾. Mieni się Synem Bożym i Bogiem, równym Ojcu w po-

¹⁹⁾ Żyd. 5, 8.

²⁰⁾ 1 Tym. 2, 5.

²¹⁾ Mt. 1, 1 — 17; Łk. 3, 23 — 38.

²²⁾ Łk. 2, 52.

²³⁾ Mt. 12, 41 — 42; Łk. 11, 31 — 32.

²⁴⁾ Mk. 12, 35 — 37; Łk. 20, 41 — 44; Mt. 22, 41 — 46.

²⁵⁾ Mt. 17, 1 — 9; Mk. 9, 1 — 9; Łk. 9, 28 — 36.

²⁶⁾ Mt. 24, 31; Mk. 13, 27 i nast.

²⁷⁾ Mk. 2, 3 — 13; Mt. 9, 1 — 8; Łk. 5, 17 — 26.

²⁸⁾ Łk. 6, 40; Mt. 5, 22 i nast.; 22, 33; 23, 8, 10.

²⁹⁾ Mt. 25, 34 — 36.

znaniu wzajemnym³⁰⁾, równym w mocy i w istocie³¹⁾. Jezus Chrystus-Człowiek, nosił w sobie świadomość Boga i objawił się jako Bóg. I udowodnił, że się nie myli; wykazał dostatecznie jasno, że słowo Jego zasługuje na wiarę; że jest zatem obowiązkiem człowieka wierzyć Mu bezgranicznie, po prostu, na słowo. Wykazał i udowodnił cudem swego nadziemskiego charakteru, cudem swej nauki, mądrości, świętości, wspaniałości swego umysłu, potęgą swej woli, czystością swego Serca, ogromem swej miłości i rozlicznymi cudami całej swojej publicznej działalności, i wreszcie chwalebnym swoim zmartwychwstaniem.

Odtąd ci, co uwierzyli, wyznają w miłości, że Bogiem jest „Człowiek Jezus Chrystus“, że Syn Boży dla nas i dla naszego zbawienia stał się człowiekiem; wierzą, że prawdą jest, co w słowach tak wzniosłych a równocześnie tak pełnych boskiego realizmu streścił w prologu swej Ewangelii umiłowany uczeń Mistrza z Nazaretu, Jan święty: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo. To było na początku u Boga; a bez Niego nic się nie stało, co się stało... A Słowo stało się ciałem i mieszkało między nami, pełne łaski i prawdy, i widzieliśmy chwałę Jego, chwałę jako jednorodzonego od Ojca“. Jan świadkiem chciał być i był Słowa Bożego: „Co było od początku, cośmy słyszeli, co widzieliśmy... i czego ręce nasze dotykały o Słowie żywota... to wam powiadamy“³²⁾.

II

Cóż widział Jan i co widzieli inni ze Słowa Żywota? Powraca tutaj zagadnienie, w jaki sposób poznajemy Boga-Człowieka. Wspomnieliśmy wyżej, że dogmat Boga Wcielonego jest niedostępną dla umysłu stworzonego tajemnicą. Sam zresztą św. Jan, który tak uroczyście zapewnia, że oglądał „chwałę Jego, chwałę jako jednorodzonego od Ojca“, dodaje przecież natychmiast, że „Boga nikt nigdy nie widział; jednorodzony Syn, który jest w łonie Ojca, On opowiedział“. Ten, którego oglądały oczy Janowe, był Bogiem. Ale wszystko, co oczy mogły oglądać w Słowie Żywota, czego ręce zdołały się dotknąć — było ludzkie. Jan poznawał doświadczalnie i bezpośrednio,

³⁰⁾ Mt. 11, 27; Łk. 10, 22.

³¹⁾ J. 5, 18. Por. Mt. 16, 16 — 17; 26, 59 — 66; Mk. 14, 55 — 65; Łk. 22, 66 — 71.

³²⁾ 1 J. 1, 1 — 4.

poznawali podobnie i inni świadkowie naoczni, życie, cuda i całą działalność Jezusa Chrystusa — wszystko pełne chwały Bożej i przepromienione Bóstwem. Były to bowiem fakty w swej zjawiskowej i historycznej rzeczywistości najzupełniej podpadające pod obserwację współczesnych, jak są poznawalne historycznie przez potomnych. Lecz jakkolwiek oczy wpatrywały się w Syna Człowieczego, który jest Bogiem, nie oglądały przecież Bóstwa. Choć natura ludzka Chrystusa, jak i cała Jego zewnętrzna działalność były dostępne dla oczu, to przecież Jego „boska godność i osobowość, hypostatyczne zjednoczenie Jego ludzkiej natury z Osobą Syna Bożego, mieszkająca w Nim zupełność istoty Bożej oraz bogactwa boskiej wspaniałości i świętości — to wszystko było zakryte przed wszelkim ludzkim wejrzeniem, wszelkim stworzonym umysłem. Widzialna w swej człowieczej strukturze natura ludzka Chrystusa została wprowadzie, dzięki nadprzyrodzonym godnościom, wynikającym dla niej z hypostatycznego zjednoczenia, wprowadzona w niedostępne światłości Bóstwa; nie twierdzimy jednakowoż dlatego, że człowieczeństwo Chrystusa było samo w sobie tajemnicą... Było piastunem tajemnicy, ale i ukrywało tajemnicę właśnie przez swą naturalną widzialność. Bo, skoro Chrystus w swej postaci widzialnej ukazał się podobnym do innych ludzi, nie podobna było domyśleć się, że wewnątrznie był On kimś nieskończenie więcej niż tylko człowiekiem“.

Może jednak cuda Chrystusowe posiadają większą wymowę? Wszak sam Zbawiciel powoływał się niejednokrotnie na te znaki Bożej wszechmocy jako na dowody swego nadprzyrodzonego pochodzenia! Wymowa cudów jest decydująca, to prawda, ale tylko w zakresie wytyczonym własną ich naturą i celowością. Mówią wiele, lecz same przez się nie odślaniają nam jeszcze wewnętrznej i całkowitej rzeczywistości Cudotwórcy z Nazaretu. „Dowodzą tylko, że Bóg w sposób nadprzyrodzony działał przez Chrystusa, że w jakiś sposób szczególny był w Nim i z Nim. Nie wykazują jednak, że On sam, Chrystus, był Bogiem w swej Osobie, że Bóg Ojciec był w Nim i z Nim jako jednorodzonem Synem. Przecież i inni ludzie, zwyczajni ludzie, czynili cuda“³³⁾ mocą udzieloną im przez

³³⁾ M. J. Scheeben, „Die Mysterien des Christentums“, 1898, str. 299.

Boga! Bezpośrednim więc zadaniem nadzwyczajnych dzieł Bożych, o których czytamy w Ewangelii, nie było i być nie mogło u n a o c z n i e n i e Bóstwa samego w sobie. Cuda ewangeliczne, to znaki, którymi Bóg kładzie pieczęć na dziele Jezusa, jako na dziele swoim własnym, to Boży podpis pod Jezusową naukę, to jednym słowem u w i e r z y t e l n i e n i e Jezusa-człowieka przez Boga i g w a r a n c j a , że cokolwiek mówi Jezus, jest prawdą nieomylną. Otóż Chrystus Pan mówił nieraz i mówił wyraźnie, że jest Synem Bożym, Bogiem prawdziwym. I tutaj dotarliśmy do istoty zagadnienia. Bóstwo Chrystusa poznajemy nie z cudów tylko, lecz ze s ł ó w ; nie przez proste historyczne stwierdzenie rzeczy doświadczalnych, lecz przez objawienie Boże, a zatem przez uznanie za prawdę objawiającego się przez słowo Chrystusa. Uznanie rozumne, bo słowo uwierzytelnione. Toteż, kiedy św. Piotr wyznawał pod Cezareą Filipową mesjańską i boską godność Chrystusa, błogosławił Piotra Pan: „Błogosławiony jesteś, Szymonie, Barjona; bo ciało i krew nie objawiły tobie, ale Ojciec mój, który jest w niebiesiach“³⁴⁾.

„Tajemnicę od wiecznych czasów zakrytą“³⁵⁾ zna jeden tylko Bóg. Stworzenie o tyle tylko w te święte przybytki przeniknąć zdoła, o ile Bóg łaskawie otworzyć je raczy swym słowem miłosiernym. Tak i Chrystusową tajemnicę poznać możemy jedynie i wyłącznie przez objawienie ze strony Boga, a przez wiarę w objawienie ze strony naszej własnej, wiarę, która z kolei jest nowym nadprzyrodzonym darem Bożej dobroci.

III

Cóż wobec tego należy sądzić o poznaniu rzeczywistości Chrystusowej, jakie osiągnąć możemy na drodze studiów czyisto historycznych i filozoficznych? Czy i w jakiej mierze dociera do prawdy Zbawiciela, do wiedzy o rzeczywistym Chrystusie nauka, która albo wiary nie posiada, albo, abstrahując od wiary w swych badaniach krytyczno-naukowych, posługuje się środkami historycznymi i filozoficznymi według norm ustalonych metodą naukową, metodą zatem stosowaną nie tylko przez „krytykę niezależną“, lecz i przez apologetykę, katolicką?

³⁴⁾ Mt. 16, 17.

³⁵⁾ Rz. 16, 25.

Wzmianka o „krytyce niezależnej“ i o apologetyce przywodzi nam na pamięć znane łacińskie powiedzenie: „cum duo faciunt idem, non est idem“. Niemałą bowiem dostrzegamy różnicę między duchem ożywiającym „krytykę niezależną“ i, co zatem idzie, sposobem stosowania przez nią metod naukowych do historii ewangelicznej, a duchem, któremu jest posłuszna, i sposobem, jakim się posługuje metodą historyczną nauka katolicka. Pierwszym i najważniejszym narzędziem człowieka w badaniach przedmiotu, który angażuje w jakiś sposób jego sumienie i życie, jest właśnie sam człowiek: człowiek wraz z tym wszystkim, czym jest, co myśli, co kocha i czego pragnie. To znaczy, że ani badania faktów, ani tym bardziej ich ocena nie dzieje się „in abstracto“, niezależnie od uprzednich założeń filozoficznych czy w ogóle światopoglądowych. Stąd nic dziwnego, że inaczej będzie wyglądać „Życie Jezusa“ napisane przez historyka, z góry odrzucającego możliwość zjawisk nadprzyrodzonych lub nawet w ogóle istnienie świata ponadmysłowego, inaczej zaś „Żywot Chrystusa“ odtworzony przez badacza o przekonaniach wprost przeciwnych.

Spostrzeżenie to jest ważne, ale w tej chwili chodzi nam raczej o co innego. Mamy odpowiedzieć na pytanie, jaką wartość poznawczą przedstawia sama w sobie metoda historyczna w zastosowaniu do tajemnicy Chrystusa.

W świetle zasady, sformułowanej wyżej nieco, odpowiedź może być tylko jedna: Wiedza czysto ludzka, rozporządzająca wyłącznie tylko naturalnymi środkami filozofii i historii, powie nam o Chrystusie wiele, ale nie powie nam wszystkiego. Pełnej rzeczywistości Chrystusowej nie ogarnie nigdy. Nie trudno domyślić się, dlaczego. Chrystus pełen, Chrystus rzeczywisty, taki, jaki historycznie żył na ziemi naszej, to nie zwyczajny tylko człowiek, lecz człowiek, który nosił w sobie świadomość własnego swego Bóstwa; to, według świadectw ewangelicznych i innych, Bóg-Człowiek. Jako Bóg, Chrystus nieskończenie przerasta ramy historii i wszelkiej ludzkiej wiedzy. Po prostu nie mieści się w granicach czasu, przestrzeni, stworzenia... To, co rozum przy pomocy najlepszych swych metod naukowych zdoła w Chrystusie osiągnąć, to cząstka tylko integralnej Jego rzeczywistości. Stąd historyk, który Chrystusowi nie wierzy, a Jego boską świadomość usiłuje bez reszty wyjaśnić przy pomocy zwyczajnych ludzkich analogii historycznych lub powszechnych praw psychologii, lub który

świadomość tę zupełnie pomija — tajemnicy Chrystusa nie wyjaśni nigdy. Choćby był pierwszym i najsumienniejszym uczonym świata, jeśli do Chrystusa przystępuje bez wiary, jeśli czyta Ewangelie i pisze „Dzieje Jezusa“ przy świecących samej tylko naturalnej wiedzy — nie zrozumie Chrystusa, a nie rozumiejąc, pomniejszy Go nieuchronnie; zaś pomniejszając, z konieczności zniekształci Jego postać, życie i dzieło. Do Boga-Człowieka miar czysto naturalnych, ludzkich i stworzonych stosować z dostatecznym powodzeniem nie można. Bo „nie można badać nauki, działalności, a zwłaszcza psychologii człowieka w oderwaniu od jego osobowości. Otóż Jezus Chrystus nie jest osobą ludzką. Ten człowiek jest prawdziwym Synem Bożym“³⁶⁾.

Wyobrażam sobie, że tutaj Czytelnik zechce postawić kilka pytań, nawiązując z autorem krótki metodologiczny dialog.

— P. Czy z powyższych wywodów nie wynika dość jasno, że, aby poznać Chrystusa, trzeba wierzyć?

— O. Nie inaczej.

— P. Dziwne to i niepokojące stanowisko. Bo jeśli do tego, aby „wiedzieć“, trzeba „wierzyć“, na czym opierać się będzie wiara sama? Na nowym jakimś akcie wiary? Lecz wiara oparta na wierze, to fideizm potępiony przez Kościół. I ponadto, jak skłonić rozum ludzki do wiary w Chrystusa, jeśli do tego, aby poznać Chrystusa, już uprzednio konieczna jest wiara? A w takim razie, gdzie jeszcze jest miejsce dla jakiegokolwiek apologetyki, która przecież uzasadnia podstawy wiary nie przez wiarę, lecz przez wiedzę i przy pomocy racjonalnych metod historii i filozofii?

— O. Wszystkie te uwagi są najzupełniej słuszne i prawdziwe. Ani fideizmu ani irracjonalizmu w sprawach wiary naszej uprawiać nie możemy. Wobec tego odpowiedź uprzednią należy sformułować jak następuje: Aby poznać Chrystusa pełnego i poznać integralnie (w granicach, oczywiście, dostępnych nam tutaj na ziemi), trzeba wierzyć w Chrystusa Boga-Człowieka; aby jednak móc wierzyć, trzeba Go uprzednio poznać w taki sposób, który wiarę dostatecznie usprawiedliwi, opierając ją na wystarczających racjonalnych podstawach.

³⁶⁾ A. de Boysson, „Comment étudier la nature humaine de Notre-Seigneur?“, *Revue pratique d'Apologétique*, t. 15, str. 822.

— P. Ostatecznie jednak Chrystus jest prawdziwym człowiekiem; pojawił się w określonym czasie i w określonej przestrzeni, tzn. w warunkach historycznych, które znamy i które badamy metodą historyczną. Cóż więc stoi na przeszkodzie, aby historyk, nawet religijnie obojętny, stosował tak do Chrystusa, jak i do Ewangelii uznane powszechnie prawa krytyki historycznej i na tej drodze zdobywał poznanie Chrystusa?

— O. Właśnie! Nic nie stoi na przeszkodzie, pod zwykłymi wszakże warunkami: 1) że metodę historyczną stosować się będzie lojalnie i uczciwie; 2) że historyk powstrzyma się od wtłaczania w ramy świata naturalnego zjawisk, które w tych ramach zmieścić się nie mogą; 3) że w historycznych swych tłumaczeniach i psychologicznych wyjaśnieniach zatrzyma się z chwilą, kiedy stanie wobec rzeczywistości historycznej i psychologicznie niewytłumaczalnych. — Nic w tym przedmiocie nie jest nauce katolickiej tak obce, jak wyłączenie metody historycznej z badań nad Chrystusem i wartością historyczną dziejów ewangelicznych. Ale co innego jest uznać metodę naukową, a co innego widzieć granice jej kompetencji i w następstwie ścieśniać jej zastosowanie do właściwego terenu.

— P. Skąd aż tyle zastrzeżeń i dlaczego?

— O. Stąd i dlatego, że nie mało znalazło się krytyków, którzy, nie uznając ingerencji Boga w sprawy tego świata, ani tym bardziej możliwości zstąpienia Boga na ziemię, usiłowali tajemnicę Chrystusa wyjaśnić bez reszty powszechnymi prawami człowieczeństwa.

— P. Zdaje się, że badanie historyczne ma prawo, owszem obowiązek nawet wyczerpać wszystkie możliwości wyjaśnienia naturalnego zjawisk, jakie dokonały się na ziemi. Ma prawo i obowiązek próbować, czy przypadkiem również i problem Chrystusa nie da się rozstrzygnąć na podstawie ogólnoludzkiej psychologii i zwyczajnych reguł historii.

— O. Nikomu nie odmawiamy tego prawa, ani nie uchylamy obowiązku. Wolno nam jednak domagać się, aby w imię przesądów światopoglądowych już z góry nie wyłączać tej innej możliwości (tak, jak ukazuje się ona w dokumentach), że Bóg osobiście i osobowo wkroczył w nasze dzieje człowiecze. Historia ma do czynienia tutaj (jak i wszędzie) z faktami: istnienie Chrystusa, Jego boska świadomość, objawienie boskiej świadomości w słowach, uwierzytelnienie słów pieczęcią mocy

Bożej. Odrzucać fakty w imię filozoficznych założeń, to rzecz łatwa, ale i rzecz również, która nie ma nic wspólnego z metodą historyczną. Wolno nam ponadto żądać, aby historia i psychologia umiały uszanować tajemnicę, której własnymi światłami przeniknąć nie potrafią.

— P. Oznacza to zepewne, że nie do historii ani do psychologii należy ostatnie słowo w sprawie pełnej rzeczywistości Chrystusowej?

— O. Nie inaczej. Ostatnie słowo — jak powiedzieliśmy — należy do wiary.

— P. Nie wszyscy są tego zdania.

— O. To prawda. Dla znanych nam już powodów „krytyka liberalna” postępuje inaczej. Zdaje się jej, że „może przy pomocy samych tylko środków metody filologicznej i historycznej, a więc „od strony ziemi” i jej danych, wydać sąd ostateczny i decydujący o boskiej tajemnicy Chrystusa i dokonanym przez Niego dziele Odkupienia. Ale jej krytyczna sonda kruszy się dokładnie tam, gdzie zaczyna się właściwe zagadnienie, problem mianowicie nadprzyrodzonego bytu i działania Chrystusa. Jej metoda, nastawiona na dziedzinę doświadczalną, pozostaje zawsze i z konieczności „z tej strony” granicy. Nie posiada mocy, aby tam przeniknąć, gdzie można znaleźć bogactwa nadprzyrodzonej rzeczywistości Boga i Chrystusa... Rzec można, iż „teologia krytyczna” (protestancka) rozbiła się z tego powodu, że w zagadnieniu Chrystusa posłużyła się zasadniczo metodą, która z istoty swej mogła dotrzeć do progu jedynie właściwej tajemnicy Chrystusa. Tragiczna jej wina na tym polega, że, wbrew niewystarczalności swych środków, skąpe zdobycze, jakie znalazła na swej drodze, ogłosiła po prostu jako sumę wszelkich o Jezusie wiadomości, jako całościową i wyczerpującą o Nim wiedzę. Koniec umieściła tam, gdzie właściwie znajduje się dopiero początek, zaś początek uznała za koniec³⁷⁾.

— P. W rezultacie metoda historyczna oraz wyniki badań, którym przewodniczy, w zastosowaniu do Chrystusa wartość — jak widać — posiadają znikomą?

— O. Raczej przeciwnie: wartość posiadają znaczną, ponieważ oddają nam usługi wprost nieocenione. Tylko — trzeba dodać — służą nam wyłącznie na terenie ściśle historycznym.

³⁷⁾ Karl Adam, „Jesus Christus“, 1939, str. 49 — 50.

Historia, jak w ogóle wszelka czysto naturalna wiedza o Chrystusie, jako poznanie *n i e z u p e ł n e*, jest tylko przygotowaniem, warunkiem i wstępem do poznania możliwie *p e ł n e* g o całkowitej rzeczywistości Chrystusa przez wiarę a następnie przez rozum, szukający dalszego poznania w światłach wiary.

— P. Czy ten akcent, tak silny, padający raz po raz na wiarę, jako na decydujący wyraz naszego poznania, jeśli chodzi o Chrystusa, nie brzmi jednak — wbrew zapewnieniom złożonym powyżej — zbyt jeszcze fideistycznie? Czy nie drga w nim jakaś utajona nuta irracjonalizmu?

— O. Nie hołduje ani fideizmowi ani irracjonalizmowi religijnemu, kto wierzy, kiedy trzeba wierzyć; kto właściwie pojmuje wzajemne stosunki zachodzące między wiarą i wiedzą, szanuje ich role, w niczym nie naruszając ich stanowisk, w procesie religijnego poznania; i wreszcie, kto wierzy po uprzednim, racjonalnym stwierdzeniu *g w a r a n c j i* wiary, czyli faktów, racji i motywów wykazujących, że „wierzyć“ jest rzeczą w danym wypadku rozumną i obowiązującą.

Wiara, według nauki Kościoła nie jest jakimś „*motus animi coecus* — ślepym odruchem duszy“, lecz prawdziwie „*obsequium rationi consentaneum* — rozumną służbą“ Bożą³⁸⁾. I św. Tomasz uczy, że nikt nie może wierzyć, o ile nie posiada racjonalnej pewności, że trzeba wierzyć³⁹⁾. Bo, choć wiara sama w sobie nie jest wiedzą, tzn. „widzeniem“, oglądaniem uznawanej prawdy, lecz jest z istoty swej przyświadczeniem na objawione słowo Boże, to jednak opiera się na wiedzy, mianowicie na racjonalnym poznaniu faktu objawienia. *T r e ś ć* objawienia jest przedmiotem wiary, ale *f a k t* objawienia jest przedmiotem wiedzy (choć nie tylko wiedzy). Uprzednie poznanie faktu, że Bóg prawdy do wierzenia podane rzeczywiście objawił jest więc bezwzględnie koniecznym warunkiem wiary. I nie chodzi tutaj o poznanie jakiegokolwiek. Kościół żąda racjonalnej *p e w n o ś c i*⁴⁰⁾; nie godzi się natomiast na poznanie tylko prawdopodobne⁴¹⁾ lub oparte na samym tylko

³⁸⁾ Vat. s. 3, cap. 3, Denz. n. 1790 — 1791. Por. Pius IX, enc. „*Qui pluribus*“ (9, 11. 1846), Denz. n. 1637.

³⁹⁾ *Summa Theologica*, 2, 2, q. 1. a. 4 ad 4.

⁴⁰⁾ Pius IX, „*Qui pluribus*“, Denz. n. 1637, 1639; Vat. s. 3. Denz.

⁴¹⁾ *Decr. S. Officii*, z dn. 2. 3. 1679, Denz. n. 1171.

1812. — Por. Denz. 1171, 1715.

wewnętrznym i indywidualnym doświadczeniu religijnym, lub na czysto prywatnych natchnieniach ⁴²⁾).

W teologii katolickiej istnieje osobny dział wiedzy, tzw. „teologia podstawowa” lub „apologetyka”, której zadaniem jest: logiczne i rozumowe podstawy wiary (fakt objawienia, boskie posłannictwo Chrystusa, boskie pochodzenie Kościoła, wartość źródeł wiary) racjonalnie, systematycznie i naukowo uzasadnić. Apologetyka, choć obraca się w światłach wiary, nie powołuje się w swej argumentacji na autorytet wiary, i powoływać się nie może, bez popadnięcia w błędne koło. Apologeta w swej pracy badawczej nad „gwarancjami” wiary, motywami jej wiarogodności nie zawiesza, oczywiście, swej wiary; przeciwnie: z niej czerpie i sam przedmiot zagadnienia i środki argumentacji (cuda, prorocтва...), lecz też niczego nie zakłada jako już udowodnione, co właśnie udowodnić zamierza. Skoro apologetyka jest naukowym przygotowaniem umysłu na przyjęcie wiary, dziwić się nie trzeba, że wewnętrznie od wiary zależy. Jak środek do celu zależy od celu; tak też zależy i droga do celu. Bo gdyby nie istniała wiara, nie byłoby mowy o jej racjonalnym uzasadnieniu. Nie mniej jednak apologetyka zachowuje całkowitą niezależność metodyczną. Autorytetem, na który się powołuje, jest rozum; jej narzędziem — racjonalna wiedza: prawdy porządku naturalnego, filozofia, historia, doświadczenie...; jej metodą — powszechne normy pracy naukowej. Swym argumentacjom filozoficzno-historycznym tę tylko przypisuje wartość dowodową, jaką posiadają według zasad metody filozoficznej i historycznej. I przeprowadza swe studia według wszelkich rygorów tejże metody. „My katolicy mamy prawo i obowiązek stawiać wymagania wyższe niż ktokolwiek inny w badaniu tytułów wiarygodności tej religii, która chwyta nas całych w swe władztwo. Ale właśnie dlatego, że jesteśmy bardziej wymagający, rozumiemy, co historia dać nam może, a czego nie może” ⁴³⁾; w jakiej mierze jesteśmy zdolni dotrzeć do tajemnicy Chrystusa przy pomocy samych tylko środków ludzkiej wiedzy, a jakie perspektywy poznawcze otwiera przed nami wiara w słowo objawiającego własną swą jaźń Jezusa Chrystusa. I dlatego nie mierzymy Boga-Człowieka miarami stworzenia.

⁴²⁾ Vat. s. 3. Denz. n. 1812. — Pius X, enc. „Pascendi” (8. 9. 1907), Denz. n. 2081.

⁴³⁾ J. Levie S. J., „*Sous les yeux de l'incroyant*”, 1946, str. 21 — 22.

Katolicką myśl w tym przedmiocie ujął bardzo dokładnie znany niemiecki teolog K. Adam: „Jak pewną jest rzeczą — pisał — że t r e ś ć Chrystusowych roszczeń: Jego Bóstwo oraz dzieło Odkupienia świata, należy umieścić w sferze nadprzyrodzonej i ponadhistorycznej, a więc w sferze wiary, tak rzeczą jest niewątpliwą, że s a m o r o s z c z e n i e Jezusowe, wraz ze świadectwami, którymi je obwarował i potwierdził, należy do rzeczywistości historycznych. I dlatego domaga się, podobnie jak każde inne zjawisko historyczne, racjonalno-krytycznego zbadania i uzasadnienia. Jako człowiek rozumny i świadomy swej odpowiedzialności nie prędzej mogę i powinienem złożyć me przyświadczenie wiary wobec objawienia Bożego w Chrystusie, aż mi historyczny fakt tego objawienia zostanie dostatecznie wykazany, aż wobec mej wiedzy i mego sumienia zajaśnieje mi to objawienie światłem wiarogodności. W języku teologicznym powiemy: Dar Boży, nadprzyrodzona wiara w świat tajemnic Chrystusowych jest uwarunkowana rozumnym poznaniem wiarogodności „historycznego“ Jezusa oraz Jego świadectw. Wówczas dopiero, kiedy zdobyłem historyczną pewność, że istniał kiedyś człowiek, który posiadał świadomość Boga i Odkupiciela ludzkości, kiedy, dalej, przekonałem się historycznie, że człowiek ten zasługuje na bezwzględne zaufanie, mogę w obliczu mej wiedzy i mego sumienia, owszem mam powinność uwierzyć Jego świadectwu, które zawiera niepojęte, sięgające aż do głębin Trój-jedynego Boga, tajemnice historycznie już niesprawdzalne. A więc droga do misterium Chrystusowego nie prowadzi poprzez wymykające się spod kontroli tajnie jakiejś metahistorii, ani nie bieży po krawędziach otchłani paradoksów i niepodobieństw, lecz przecina jasną i świetlistą równinę historycznego życia Jezusa. Ta więc jest droga wiary: przez Jezusa do Chrystusa, albo, mówiąc jeszcze wyraźniej ze św. Augustynem: przez człowieczeństwo Chrystusa zmierzasz do Bóstwa Chrystusa (per hominem Christum tendis ad Deum Christum)“⁴⁴⁾.

Ks. Jan Rosiak T. J.

⁴⁴⁾ Karl Adam, „Jesus Christus“, str. 56 — 57.

O sublimowaniu patriarchalizmu

I

Chcemy się tutaj przypatrzeć jednemu, bardzo złożonemu i dyskutowanemu zagadnieniu. W sądach o postawie duchowej naszej wsi, reprezentującej przecież bądź co bądź patriarchalny tryb życia, spotykamy się z uderzającą dwoistością. Z jednej strony słyszymy opinie, głoszące pochwałę wsi jako nieprzebranego rezerwuaru wartości moralnych, jako źródła, które zapewnia narodowi wewnętrzne odrodzenie. Z drugiej natomiast, dochodzą nas mocno krytyczne głosy, które wskazując na ciasnotę i charakterystyczne przywary naszego chłopstwa wieszczą, że najwłaściwszy materiał na nowy typ katolicki wyjdzie nie ze wsi, tylko z miasta.

Sądźmy, że ta uderzająca rozbieżność zdań da się łatwo wytłumaczyć. Postawa patriarchalno-naturystyczna, choć stwarza warunki korzystne dla moralnej uprawy społeczeństwa, sama przez się jednak nie jest jeszcze w stanie zapewnić wiejskiemu społeczeństwu zdrowia moralnego. Jest to znamienne a wielokroć opisywane zjawisko, że w zetknięciu z bardziej skomplikowanym miejskim stylem życia kruszeje ona z dziwną łatwością, że trzyma się raczej siłą bezwładu niż własnej duchowej tężyzny. Jej reprezentanci wykazują wprawdzie powszechnie zdrowe nastawienie, ale dzieje to się w dużej mierze dlatego, że nie mają wiele okazji do złego, że sam tryb bytowania zmusza w tym ustroju jednostki do wyczerpującej pracy, pewna zaś jego autarkiczność zmniejsza płaszczyznę tarcia pomiędzy ludźmi, co wszakże nie jest jednoznaczne ze społecznym wyrobieniem. Nie wolno nam zapominać, że natura ludzka jest w rzeczywistości słaba, ograniczona i — jak nam to głosi dogmat grzechu pierworodnego — skażona. Zostawiona sama sobie, wykazuje w rezultacie skłonność

do wynaturzenia — oto fakt, który pogaństwo starożytności unaocznilo z całą namacalnością. Poświęcił mu — trzeba to przypomnieć — nader przekonujące strony G. K. Chesterton w swej monografii o św. Franciszku.

Ci wszyscy więc, którzy z taką pewnością stawiają na chłopską „krzepę“, operują w gruncie rzeczy pewną, całkiem przez historię niesprawdzoną, mitologią. Mają zapewne rację w tym, że warunki życia wiejskiego oddziałują na jednostkę korzystnie, ale przeoczą, że to jeszcze nie wszystko, że same warunki zewnętrzne nie są w stanie zagwarantować moralności człowieka. Pokazuje to się zresztą w całej jaskrawości na Zachodzie, gdzie ulegający procesowi materialnej zachłanności i laicyzacji chłopci zwyrodniali do tego stopnia, że katolicyzm w tych krajach stawia słusznie na inne warstwy, jako na materiał przyszłości. (Opłaci się tutaj powołać choćby na przedwojenne rozważania na ten temat Kuhnelt-Leddina, w jego głośniejszej powieści).

Wartość naszej wsi zależy jak najściślej od tego, czy patriarchalno-naturalistyczny typ życia został w niej podtrzymany i wysublimowany przez chrześcijaństwo. Teza ta wyjaśnia nam postawiony na początku problem. Bo jeśli spotkamy się z surową krytyką postawy naszej wiejskiej ludności, to jest ona uzasadniona całkiem tam, gdzie chrześcijaństwo nie przesiąknęło głębiej do dusz, gdzie woda chrztu przemyla je tylko po wierzchu. Ale słuszność też mają jej częste apologie, bo w tych stronach, gdzie praca Kościoła padła na podatny grunt, wytworzyła się szczególnie wartościowa symbioza patriarchalizmu z chrześcijaństwem, symbioza, którą słusznie tak adorowała nasza literatura jeszcze do początków dwudziestego stulecia. Inaczej mówiąc, mamy u nas do czynienia nie z jedną tylko formą patriarchalizmu, ale, biorąc rzecz w najgrubszym uproszczeniu, ze skupiskami wsiowego patriarchalizmu, raz dodatniego to znowu ujemnego, raz silnie przesiąkniętego chrześcijaństwem i wiernego prawu przyrodzonemu, drugi raz ulegającego biologicznym impulsom skażonej ludzkiej natury. Nie ulega wątpliwości, że patriarchalizm jako typ życia szanujący naturalne przyrodzone wartości, z osobliwym pietyzmem odnoszący się do rodowych, naturalnych węzłów, które łączą ludzi, stanowi grunt podatny pod promieniowanie chrześcijaństwa.

I jeśli z coraz większym uznaniem spoglądamy na ten typ życia, jakie urzeczywistniło w swym szczytowym rozwoju katolickie średniowiecze, to pamiętać nam trzeba, że było to możliwe właśnie dzięki ścisłemu zespoleniu się pierwotnego rodowego ustroju z chrześcijaństwem. Podkreślamy ten fakt, ponieważ od pewnego czasu, nie bez wpływu mentalności zachodnio-europejskiej — która już prawie zupełnie zatraciła zmysł dla patriarchalizmu, formy życia tam prawie że wygasającej — zarysowało się u nas charakterystyczne nastawienie: surowe niezwykle odniesienie się do wypaczeń patriarchalizmu jako do największego rzekomo zła, zasługującego jakoby w pierwszym rzędzie na to, aby je obłożyć klątwą i postawić pod przegrz.

Z tego to źródła płynęło szczególnie niechętnie i krytyczne odniesienie się do staropolszczyzny, której przeciwstawiał się współczesny typ życia, wyrosły na podłożu całkiem odmiennej cywilizacji technokratyczno-urbanistycznej, wychowany w Europie Zachodniej, w klimacie laickim wielkiej rewolucji, odznaczający się niedwuznacznym liberalizmem w kwestiach obyczajowych, natomiast nierównie większym niż w patriarchalizmie humanitaryzmem. Na tym tle powstał np. atak Bory Zeleńskiego na świat wartości, reprezentowanych w „Panu Tadeuszu“, który został przez niego poddany rewizjonistycznym, odbrazowniczym tendencjom. Słusznemu jednak odczuciu krzywdy społecznej w dziedzinie materialnej nie towarzyszyła tutaj wcale wrażliwość na bez porównania większy wyzysk człowieka, łączący się ze swobodą obyczajową, wyzysk eksploatujący już nie dobra, ale samą osobowość ludzką. Zapoznawano przy tej postawie prawdę, którą tak doskonale rozumiała nasza przedrozbiorowa literatura, że jeśli się jednostce nie nałoży moralnych hamulców, to wykorzystywać będzie ona w stosunku do bliźniego każdą formę swej przewagi.

II

Rozważmy tutaj nieco bliżej niektóre plusy i minusy patriarchalizmu. Ponieważ ustrój patriarchalny wiąże się na wsi nierozłącznie z życiem gromadzkim, więc moralność nie jest tutaj tylko prywatną sprawą jednostki, ale rzeczą, która jak najbardziej obchodzi cały ogół, gromada bowiem odczuwa w mniejszym lub większym stopniu następstwa etycznej po-

stawy jednostki. Stąd ogromne znaczenie w tym typie życia zwyczaju i obyczaju. I znowu przyjdzie nam powtórzyć w tej dziedzinie, co już poprzednio powiedzieliśmy w odniesieniu do patriarchalizmu: silne poczucie obyczajowe, to bezsprzecznie wielkie bogactwo, ale pod warunkiem, że się będzie te zwyczaje i obyczaje właściwie interpretować.

Bo obyczajowy tradycjonalizm pociąga za sobą niebezpieczeństwo, które często po naszych wsiach możemy obserwować, a które lapidarnie można by sformułować jako przewagę zwyczaju nad obyczajem. Pewne zwyczajowe formy życia, same w sobie obojętne, na skutek przechodzenia w niezmiennym kształcie z pokolenia na pokolenie, zyskują w opinii przesadne, sakralne już pomazania, i są szacowane na równi z prawem natury, a nawet niekiedy wyżej od niego. Obyczaje, których wartość na tym właśnie w pierwszym rzędzie polega, że winny one wyrażać pewne zasadnicze tendencje prawa natury, są wtedy nierzadko ujmowane w sposób powierzchowny, czysto formalny, bez związku z tymi głębokimi treściami etycznymi, które stały jako przyczyna główna u ich narodzin. Analogicznie do tego sposobu myślenia zaobserwować można w dziedzinie religijnej dominowanie przykazań prawa kościelnego, a więc przykazań nie obowiązujących zawsze bezwzględnie, nad przykazaniami prawa natury, od których zachowania nie można przecież nikogo zwalniać. Znane staropolskie przysłowie głoszące, że na Mazowszu mniejszy grzech zabić człowieka niż złamać post, świetnie nam maluje tę wypaczoną religijność.

Tak więc istotny problem przy zwartościowaniu obyczajowości wiejskiej to jest właśnie ten, że trzeba tu w każdym konkretnym wypadku uprzednio rozstrzygnąć, czy mamy do czynienia z formacją obyczajową wiernie wyrażającą podstawowe idee moralne chrześcijaństwa lub przynajmniej naturalnego prawa, czy też odwrotnie, napotykamy tu na dążności formalistycznej natury, przejawiające się w tym, że życie gromadzkie kieruje się głównie swymi zwyczajami, luźno tylko związanymi z kodeksem moralnym chrześcijaństwa. Nie możemy tu sobie pozwolić na dokładniejsze objaśnienia tej kwestii — zilustrujemy ją tylko szkicowo kilkoma charakterystycznymi przykładami z naszej literatury. Jeżeli chcemy poznać obyczajowość chłopską, głęboko i nierozzerwalnie sprzęgniętą z ewangelicznym duchem, to nie znajdujemy chyba ni-

gdzie — nie tylko w naszej literaturze — piękniejszego zobrazowania takiego stanowiska od „Chama“ Orzeszkowej. Jeśli znowu pragniemy zaobserwować typ obyczajowości, w której obyczaje przeplatają się ze zwyczajami często już nierozumnymi, dochodzącymi niekiedy w konsekwencji nawet do nieludzkich przesądów — chłopci zresztą nie uświadamiają sobie tutaj swego błędu i działają w najlepszej wierze — to doskonale odbicie tej sytuacji znajdziemy w „Dziurdziach“ wspomnianej autorki. Jeśli zaś wreszcie idzie nam o odzwierciedlenie świata wiejskiego, w którym obrzędowe, zwyczajowe pierwiastki górują nad religijno-moralnymi (w ścisłym tego słowa znaczeniu), to znajdziemy je w „Chłopach“ Reymona. (Nawiasem mówiąc autor nie zdawał sobie z tego sprawy, że właśnie taki typ życia odtwarza i dlatego poddał go bezkrytycznie apoteozie).

Pisząc o patriarchalizmie staramy się strzec tutaj łatwych uproszczeń. Ale zostawiwszy konieczne powyższe zastrzeżenia, niemniej trzeba stwierdzić, że patriarchalizm dzięki swej tradycyjalistycznej tendencji do zachowania starego obyczaju, dzięki zrozumieniu wagi społecznego dogmatu religijnego i społecznego niezmiennego kodeksu moralnego, stwarza — że jeszcze raz wrócimy do wypowiedzianej już myśli — nader dogodnie ramy dla pogłębienia kultury katolicyzmu. Bo chociaż moralność może tu być i bywa rzeczywiście nieregularnie rozumiana w sposób nazbyt ciasny, to jednak w tym systemie jest to zwykle brak nietrudny do odrobienia, szkoda do powetowania. Ważną bowiem, a niekiedy nawet rozstrzygającą jest w tym typie życia ta okoliczność, że przyjmuje się tu bez zastrzeżeń pewne bezwzględnie obowiązujące a powszechnie przyjęte normy moralne, że właśnie dogmat gwarantuje tu rozbudowę konsekwentnego, jasnego, na niezłomnych zasadach opartego systemu etycznego. Jest to więc stanowisko, które łatwo zregenerować, którego skrzywienia można przy staraniach wyprostować. Pracę taką już przecież raz podejmowało chrześcijaństwo na przełomie starożytności i wieków średnich w Europie Zachodniej, u nas zaś we wczesnym średniowieczu. Metoda misyjna katolicyzmu w stosunku do pierwotnych, zorganizowanych na podstawie ustroju rodowego plemion, nie poszła na przymusową likwidację zwyczajów pogańskich, tylko chciała je powiązać z całkiem innym światem wyobrażeń chrześcijańskich. Krótko mówiąc, starała się napędląć stare

formy nową treścią, pogański zwyczaj zamienić na chrześcijański obyczaj. Z biegiem czasu zaczął się jednak uwydatniać i proces regresyjny. Tam gdzie życie religijne kosztowało w powierzchnym tradycjonalizmie, obyczaje coraz bardziej traciły swą moralną treść, spadając do rzędu konwencjonalnych zwyczajów. Obecnie więc znowu trzeba tę niedobłą praktykę poddać rewizji.

III

Jeśli postawa patriarchalna przedstawia wdzięczne pole pod posiew chrześcijaństwa, to w wypadku przeciwnej postawy, postawy pseudochrześcijańskiego humanitaryzmu, rozkrzewionej na gruncie urbanistyczno-technokratycznego stylu życia, nie widać możliwości skutecznego sublimowania tych tendencji właśnie ze względu na subiektywizm i relatywizm związany z tą postawą. Nie jest to wcale przypadek, że zwolennicy tego stanowiska lgną tak często — jak to gdzie indziej wykazywaliśmy — albo do nastawienia faktycznie kryptoprotestanckiego, albo nawet do różnych form teozoficznych, których enigmatyczność, mglistość i nieokreśloność szczególnie ich pociągają. Przypomnijmy, że kamieniem obrazu jest dla nich w katolicyzmie zarówno kwestia autorytetu kościelnego, z jego nakazem dyscypliny, jak też i te punkty katolickiej nauki, które kładą nacisk na odpowiedzialność człowieka i na prze-rażającą prawdę o Bożej sprawiedliwości. Stąd nierzadko dochodzą oni albo wręcz do negacji piekła, albo też przynajmniej do zinterpretowania tego dogmatu w taki sposób, że pokazuje się on zgoła nie groźny — tendencja, którą spostrzec można. Zarysowała się ona nie tylko w „Kluczach Królestwa” Cronina, typowego reprezentanta tego stanowiska, ale nawet pewne jej ślady dostrzec można w „Chwale Córy Królewskiej” Marshalla, choć ten ostatni autor jest ortodoksji katolickiej nierównie bliższy.

Jeśliby przyjąć przesadnie zresztą zarysowany przez Jamesa w „Doświadczeniach religijnych” schemat, dzielący ludzi na jednostki o skłonności do pesymistycznego i do optymistycznego poglądu na świat, to pierwsze nastawienie zaobserwować możemy w surowym patriarchalizmie, drugie w ultra-dobrotliwym humanitaryzmie. Otóż ten, pozbawiony zmysłu tragicznego, naiwny optymizm, jest tu wielką przeszkodą,

gdyż ilekroć chce się sprowadzić mentalność tego typu w łożysko bardziej prawowierne poglądu na świat, tylekroć spotkać się można z sofistycznym zarzutem, że się religię czyni jakoby nieludzką, a pojęcie Boga się pomniejsza. Nie potrzeba dodawać, że moralność w tym ujęciu staje się rzeczą całkowicie płynną: zaciera się tu coraz bardziej hierarchia wartości, gdyż nie ma uczynku (wyjawszy tylko jednostronnie i ciasno pojętą krzywdę ludzką), który by nie spotkał się z pobłażliwym rozgrzeszeniem, jeśli tylko nie koliduje on z nastrojem człowieka. Zresztą naiwny optymizm — będący spuścizną po oświeceniu, hołdujący pogładowi o dobroci natury ludzkiej, i co za tym idzie, kolidujący już z chrześcijańskim dogmatem o grzechu pierworodnym — stara się zamykać oczy na grozę grzechu, tłumacząc postępowanie człowieka jego nieświadomością. Wchodzi się więc w tym typie myślenia na sokratesowy intelektualizm etyczny, w myśl którego człowiek nie grzeszy, tylko błądzi z powodu niewiedzy. Na grzechy zmysłowe rzuca się tutaj łatwo zasłonę, jak ten marshallowy major z „Chwały Córy Królewskiej“, który niewiele przejmuje się swoimi obyczajowymi grzeszkami, pocieszając się, że Bóg nie jest sahibem...

Zmienić tego rodzaju stanowisko, które nadużywa religii w najniebezpieczniejszym punkcie, w tym co stanowi samą jej najgłębszą istotę: w pojęciu Boga-Miłości, jest niezmiernie trudno. Zuchwałe pokładanie ufności w miłosierdziu Bożym — nie na darmo katechizm zalicza do grzechów przeciw Duchowi Świętemu. I dlatego łatwiejsza jest edukacja katolicka człowieka typu patriarchalnego któremu wystarczy wykazać, że jego pojęcie o Bogu jest nazbyt ciasne i wskutek tego koliduje z ewangelicznym duchem, że jednostronne przezeń akcentowanie Bożej sprawiedliwości wymaga koniecznie uzupełnienia przez niemniej istotne pojęcie Bożego miłosierdzia i Bożej miłości — wszystkie te korektury dla uczciwej, zdrowej natury raczej chyba pociągające niż odstręczające. Tak, tej postawy nie potrzeba wcale zasadniczo w jej podstawowych założeniach zmieniać, wystarczy ją pogłębić i wysublimować.

IV.

Tak znakomity znawca polskiej religijności, jak nieodżałowanej pamięci O. Jacek Woroniecki, wskazał w swych

szkicach „U podstaw kultury narodowej“ na indywidualizm, sentymentalizm, tradycjonalizm i fideizm jako na najbardziej charakterystyczne dla naszej religijnej postawy słabości. Spostrzeżenie to było niezwykle trafne, chciałbym jednak jeszcze na tym polu przeprowadzić pewne rozróżnienia. Wydaje mi się mianowicie, że wśród podanych cech da się wyróżnić dwie odmienne grupy. Pierwsza z nich, obejmująca fideizm i tradycjonalizm charakteryzujące głównie religijność jednostek, przynależnych do typu patriarchalno-naturystycznego, druga — łącząca indywidualizm i sentymentalizm, znamionuje na ogół naszą ludność miejską, przede wszystkim inteligencję przynależną do formacji technokratyczno-urbanistycznej, a więc tej nowoczesnej formacji, która się coraz bardziej zaczyna obecnie upowszechniać w Europie.

Rozróżnienie to jest konieczne, bo nie trudno przecież zauważyć, że idzie tu o dwie przeciwstawne formy religijności. Religijność typu indywidualistyczno-sentymentalnego odznacza się nastawieniem niechętnym w stosunku do dogmatycznych tendencji w religii; pozwala sobie na całkowicie subiektywne i indywidualne jej sformułowanie; przyjąwszy pewną religijną formę, napełnia ją beztrząsowo całkiem dowolną, nieraz nawet obcą jej duchowi, treścią. Ten typ religijności, zwłaszcza w naszej literaturze, niemało by mógł wykazać odpowiedników. Na ogół mało posiadaliśmy wybitniejszych pisarzy — rzecz ta dopiero w ostatnich dziesiątkach lat zaczęła ulegać zasadniczej zmianie — którzy by wprost odcinali się od katolicyzmu, a przynajmniej od chrześcijaństwa; tym może najznamienniej różniło się nasze życie kulturalne od zachodniego. Nawet ci twórcy, którzy faktycznie z katolicyzmem bardzo luźne tylko zachowywali związki, nawiązywali zwykle, w bardzo zresztą swobodny sposób, do jego doktryny, a nieraz u schyłku życia łączność z nim demonstracyjnie stwierdzali (klasycznym tutaj chyba przykładem Przybyszewski).

Natomiast religijność typu tradycjonalno-fideistycznego, zupełnie odwrotnie, akcentowała dogmatyczną stronę religii, rezygnując jednak w swym fideizmie całkiem od jej rozumowego uzasadnienia i pogłębienia. Na dłuższą metę było to niewątpliwie groźne. Religia bowiem bez umysłowej uprawy jest zawsze pojmowana nazbyt jednostronnie i ciasno, świadomość zaś moralna w tych warunkach sztywnieje, traci zdolność stosowania odwiecznych zasad do wciąż zmieniają-

cych się sytuacji, operując tutaj już nieaktualnymi i przebrzmiałymi schematami. Religijność tego typu, która stanowi charakterystyczną cechę patriarchalizmu, jest już dzisiaj z pewnością bazą niewystarczającą; nigdy zresztą nie była opoką niewzruszoną. Trzeba ją bezsprzecznie rozumowo pogłębić, sprawić, żeby ona była przede wszystkim wewnętrznym, osobistym przeżyciem jednostki, a nie tylko obyczajem wspólnym całej gromadzie, praktyką głównie z nawyku obserwowaną. Wiara winna być pojmowana nie fideistycznie, tzn. przyjęta bez jakichkolwiek uzasadniających ją racji, ale jak „rationabile obsequium“, rozumne posłuszeństwo.

Nie jest to praca niepodobna do odrobienia, owszem przy większym staraniu może być urzeczywistniona, choć praktycznie nasuwa duże trudności, wymaga bowiem pogłębienia kultury duchowej szerokich rzesz. Jest to jednak nieunikniona konieczność, należy bowiem sobie zdać z tego sprawę, że w miarę postępującego upowszechnienia oświaty i rosnącego krytycyzmu, typ religijności biernie przyjętej, która nie zna wątpliwości będzie coraz bardziej należał do niepowrotnej przeszłości.

Więcej jeszcze trudności nasuwa przebudowa spotykane-go w patriarchalizmie typu moralnego. Żyjemy w epoce, w której prawa człowieka coraz silniej dochodzą do głosu. Ale prawa człowieka w pojęciu chrześcijaństwa, to nie tylko, jak chciała wielka rewolucja, prawa jednostki, ale także prawa społeczeństwa i poszczególnych grup społecznych, nade wszystko rodziny. Na tym ostatnim punkcie posiada patriarchalizm szczególnie mocną pozycję, w przeciwieństwie do prze-pojętego indywidualistycznym liberalizmem humanitaryzmu, i to stanowi jego wyjątkową zaletę. Ale ta tak słuszna i zdrowa tendencja patriarchalizmu ulega w praktyce nieraz dotkliwym wypaczeniom. Silne bardzo poczucie węzłów gromadzkich i rodzinnych łączy się jednak tutaj niejednokrotnie z pewnym niedorozwojem poczucia ludzkiej osobowości i indywidualności, co się najmocniej wyrażało w tej jego wynaturzonej formie, którą nazwałem patriarchalnym despotyzmem.

Na terenie życia wiejskiego najbardziej znamieny tego despotyzmu przejaw polega na trwającym, w bardziej zapadłych okolicach, jeszcze po dziś dzień, uzależnieniu rodziny w ścisłym tego słowa znaczeniu, tzn. „rodziny malej“ od tzw.

„rodziny wielkiej“. Praktycznym następstwem tej zależności jest naprzód decydowanie za dzieci o wyborze zawodu a nawet osoby małżonka przez rodziców, względnie przez opiekunów, a potem skrepowanie samodzielności rodziny majątkowo uzależnionej od starszych — wszystko tendencje niewątpliwie z duchem chrześcijaństwa pozostające w kolizji. I dlatego należy dążyć do usunięcia tych archaicznych przeżytków i umożliwić emancypację małej rodziny, przede wszystkim przez przeprowadzenie jej prawdziwego uwłaszczenia.

V.

Trzeba również wystąpić przeciwko charakterystycznemu partykularyzmowi patriarchalizmu, to jest przeciw tym wszystkim zacieśnieniom, które ograniczają praktykowanie miłości bliźniego jedynie do szczupłego grona mniej lub więcej szeroko pojętych „swojaków“. Taka mentalność rozszerzona na naród rodzi w następstwie różne, niezgodne z uniwersalizmem chrześcijańskim szowinizmy, a choćby tylko, stanowiące ich łagodniejsze wydanie mesjanizmy. Chrześcijaństwo nie tylko uznaje, ale w pełni zatwierdza tę postawę, która w miłości bliźniego przeprowadza konieczną gradację, która akcentuje, że są wśród ludzi grupy, którym ze względów szczególnych jestem więcej zobowiązany i którym jestem winien większe oddanie (np. rodzina, przyjaciele, najbliżsi sąsiedzi, współrodacy, koledzy itd.).

Nie za to krytykuje się patriarchalizm, że tę hierarchię wartości obserwuje. Ale ma się mu za złe, jeśli ta partykularna miłość, zapomina o tym wielkim ewangelicznym przykazaniu miłości bliźniego, które nakazuje go kochać bez względu na przestrzeń, język, kolor skóry, pochodzenie, takie czy inne poglądy, po prostu dlatego, że jest człowiekiem, a więc istotą stworzoną na obraz i podobieństwo Boże. Na tym polu patriarchalizm — dość tu zwrócić uwagę na stosunki panujące na naszej wsi — bardzo często nie dociągał, a związany z nim nacjonalizm, ten naganny ekskluzywizm wielokrotnie miał na sumieniu. Jeśli więc patriarchalizm ma przybrać naprawdę chrześcijańskie oblicze, to musi się zdobyć na tak uniwersalne spojrzenie na człowieka, jak to, które znamionuje liberalny humanitaryzm, wolne jednak od jego sentymentalizmu. **Problemem** będzie tutaj rozkwit ducha ofiarnego, bo-

haterskiego miłosierdzia chrześcijańskiego, które nie pytając się o to, kim jest nieszczęśliwy człowiek, spieszy do niego ze wszystkim co posiada, bo pamięta, że w postaci ubo-
giego staje przed chrześcijaninem sam Chrystus.

Powiedziałem, że chrześcijański patriarchalizm, w przeciwieństwie do humanitaryzmu, nie może być sentymentalny. Właśnie dobrze zrozumiana miłość bliźniego wymaga od nas pewnej stanowczości, niekiedy nawet tego, żeby nie wstrzymać się nawet przed zadaniem bólu, jeśli by tego jego prawdziwe dobro czy prawo Boże wymagało. Dlatego też nie cofnie się ten patriarchalizm przed stanowczym utrzymaniem społecznej dyscypliny obyczajowej, nie bacząc na to, że będzie oskarżony o niewyroczniałość i niehumanizm. Ale podejmując odważnie konieczne reformy, nie może zapominać o tym, że to jest tragiczna konieczność, która od obowiązku miłości bliźniego nawet w najmniejszym stopniu nie zwalnia. „Naucz mnie — zwraca się w swej ślicznej „Droście Krzyżowej“ Romano Guardini do Boga — przewyciężyć bojaźń ludzką, kiedy ta zechce mi przeszkodzić wyznawać Ciebie, naucz mnie otrząsnąć ze siebie wzgląd ludzki, jeśli chce mnie odwieść od spełnienia obowiązku. Naucz mnie być silniejszym niż miłość ludzka, chociażby była nie wiadomo jak wielka i czysta, skoro tylko znajdę się w niebezpieczeństwie sprzeniewierzenia się Tobie. Ale, o Panie, naucz mnie czynić to tak, jak Ty uczyniłeś: w miłości. Nie szorstko, nie bezwzględnie, ale łagodnie i delikatnie. I jestem pewien, że jeśli miłości ból zadać muszę ze względu na Ciebie, ona spotęguje się stokrotnie. A co straci dla Ciebie, tysiącokrotnie w Tobie odzyska“. — Oto wspaniałe postawiony problem kształtowania w nas postawy duchowej, która zdobywa się na prawdziwie chrześcijańską miłość bez sentymentalizmu.

W ten sposób wysublimowany patriarchalizm dążyć będzie do syntezy tego, co jest dobre w obydwu postawach: w postawie patriarchalnej i postawie humanitarnej. Zachowując swoją największą wartość: nieskazyłość i poszanowanie życia rodzinnego oraz surowość obyczajów, zmierzać będzie jednak równocześnie do tego, aby, podobnie jak humanitaryzm, potęgować poczucie ludzkości w najbardziej uniwersalistycznym zakresie.

Jeśli więc bardzo ataki uderzały na patriarchalizm z racji jego partykularyzmu, to niemniej mocno spadały na

niego z tytułu jego ducha posiadania i związanej z nim często krzywdy społecznej. Oczywiście — jak już o tym w tym organie pisałem — w zarzutach tak stawianych splotło się dużo nieporozumień. Patriarchalizm nie wybiega poza koncepcję samowystarczającej własności rodzinnej i nie może być żadną miarą identyfikowany z tymi zachłannymi tendencjami, jakie w dziedzinie posiadania wykazuje nigdy nie syty kapitalizm. Przyświeca mu ideał nie ciągle rosnącego bogactwa, ale „umiernego staniku“, zdolnego zaspokoić w sposób przyzwoity konieczne potrzeby, słowem umożliwiające życie na poziomie godnym człowieka. To wszystko prawda, ale prawdą także jest, że patriarchalizm nie wypracował zadawalającego rozwiązania kwestii socjalnej. Ujmując stosunki pomiędzy pracodawcą a pracownikiem na kształt stosunków rodzinnych, uzależniał faktycznie dolę służby od dobrej woli pana i panującego obyczaju, a więc od czynników wyraźnie niewystarczających, które oczywiście w wielu wypadkach dostatecznej gwarancji słusznym prawom pracownika dać nie mogły. Takie stanowisko zbyt łatwo schodziło na platformę konserwatyzmu, który odwoływał się tylko do czynników altruistycznych, zamykał zaś oczy na konieczność wprowadzenia do kwestii społecznej nie tylko miłości, ale także i zaniedbanej sprawiedliwości. Ten konserwatywny, anachronistyczny punkt widzenia ulega i musi teraz ulec zasadniczej zmianie.

VI

Ale zasadnicza przemiana, jaka się musi dokonać przy tym chrzczeniu patriarchalizmu, a raczej, ściśle powiedziawszy, przy wykańczaniu jego katolickiej edukacji, to przeobrażenie jego podstawowego nastawienia. Patriarchalizm bowiem, uznając wartości religijne i oddając im nawet należyty respekt, zbyt często jednak wykazywał tendencję do używania ich dla zabezpieczenia swego stanu posiadania, do traktowania wartości doczesnych jako wartości równorzędnych już niemal z religijnymi. Rolniczy charakter naszego kraju ogromnie przyczyniał się do wytworzenia niezmiernie silnych węzłów między patriarchalizmem a narodowością, co się uwidatniło zwłaszcza w pojęciu sarmatyzmu, przyjętego dla oznaczenia naszej rodzimej postawy duchowej. A przecież, gdyby

blżej zanalizować właściwości i istotę wyrażonej przez ten termin postawy, to byśmy się przekonali, że pokrywa się ona w dużej mierze właśnie z pewną edycją patriarchalno-rustykalnego typu życia. To związanie doprowadziło do tego, że tym czcigodnym bezsprzecznie wartościom nadawano u nas niezrządkiem w literaturze znaczenie absolutne, niemal że religijne otaczając je czcią, tak że przesłaniały one inne, nieporównanie istotniejsze walory, które tylko nadprzyrodzona religia jest w stanie stworzyć. Otóż zasadnicza, gruntowna reforma patriarchalizmu jest nie do pomyślenia bez jasnego wytyczenia hierarchii obowiązujących wartości, ustalonej w taki sposób, że Bóg jako wartość suwerenna, zostałaby w niej postawiony nie tylko na pierwszym, ale także i całkowicie nadrzędnym miejscu.

Ale nie dosyć tutaj wypracować słuszną zasadę: należy również w tym kierunku przebudować samą postawę duchową, zadanie stokroć trudniejsze, a jednak dopiero jego realizacja rozstrzygnie o sublimacji i ukatoliczeniu patriarchalizmu. Bo śmiało można powiedzieć, że jeżeli bazujący przeważnie na czysto przyrodzonych wartościach patriarchalizm był możliwy do utrzymania bez większych wstrząsów w okresie, kiedy nowy typ życia technokratyczno-urbanistycznego był jeszcze w powijkach, to przy niebywałym rozroście tego ostatniego, zachowanie go staje się niezmiernie trudne. Nie jest to jednak jeszcze — zwracaliśmy już na to uwagę — sytuacja tragiczna. Rozwój techniki — wskazywał na to u nas ks. K. Michalski, a we Francji Daniel Rops („Świat bez duszy“) — stwarza dla człowieka obosieczne możliwości; może się stać dla niego nieszczęściem, nawet przyczyną jego samobójstwa, jeśli tym procesem źle pokieruje, ale też może przyczynić się do wzniesienia go na wyższy szczebel rozwoju. Tylko wtedy, żąda od niego nierównie wyższego niż dawniej stylu życia. Nakłada to, rzecz jasna, i na patriarchalizm zgoła wyjątkowe obowiązki.

Ale koniecznym warunkiem jest, by w wyższym jeszcze niż dawniej stopniu, przejął się duchem prawdziwego chrześcijaństwa, powiedzmy ściślej i lepiej, aby zyskał pełny „sensus catholicus“!

Józef Marian Świącicki

Dominanta życia kobiety

Dominantą nazywam wartość, polaryzującą żywotny dynamizm człowieka.

Odnalezienie jej w znormalizowanym układzie ograniczonych, a często ciasnych horyzontów, nie przedstawiało niegdyś poważnych trudności. Dla kobiet było nią do niedawna po prostu — zamażpójście.

Tempo zachodzących współcześnie przemian oraz urozmaicony bogactwem otwartych dziedzin życia rytm pracy wprowadziły w pole widzenia kobiety wielką ilość wartości tak cennych, że w ich blaskach dawna, niemal powszechnie przyjęta i uznawana dominanta zdobywania męża, mocno przybladła. P. Żurowska, w znakomicie przemyślanym i opartym na faktach artykule o kobietach niezamężnych¹⁾, ratyfikuje nawet — z punktu widzenia socjalnego — „stan“ kobiety wolnej. Bo i naprawdę, w nowych warunkach strukturalnych, ekonomicznych i społecznych, kobieta w opanowywaniu i dysponowaniu powierzonymi jej wartościami wykazała takie zasoby i jakości energii walczącej, jakich jej poprzedniczki z wieków ubiegłych nie miały nigdy sposobności rozwinąć. Zdobyte przy tym walory osobiste nie tylko pozwoliły jej nieraz narzucić decydujący wpływ na obszernych polach społecznego działania, ale dały jej możność uświadomienia sobie i przyjęcia pełnej odpowiedzialności za swoje poczynania, co jest znamieniem ludzi społecznie wyzwolonych i dojrzałych. „Stan“ wolny w tej płaszczyźnie jest więc de facto przez kobietę osiągnięty.

Ale, czy to jest dominanta? Czy osiągnięcie, a następnie utrzymanie samodzielnej pozycji społecznej polaryzuje dynamizm życiowy kobiety?

¹⁾ „Tygodnik Powszechny“, z dn. 15. VII. 1951. Felicja Żurowska: „Zagadnienie kobiet niezamężnych“.

Racją wątpienia są trudności, z jakimi boryka się każda niewiasta, nawet włączona już w nurt społeczny najkorzystniej, tzn. przez zgodny z jej temperamentem wybór zawodu. Szczególnie jaskrawo trudności te występują właśnie w stanie „wolnym“. Kobieta bowiem samotna, niezamężna czy opuszczona przez męża, wdowa czy w ogóle kobieta zdecydowana na życie niezależne, pragnie żyć pełnią swojej wyzwolonej samodzielności, a przeto — konsekwentnie — rezygnuje z tego, naturalnego zresztą, uzupełnienia, jakim dla niej jest mężczyzna, słowem uchyla zdecydowanie dominantę dawną. Aby zaś uniknąć zniekształcenia, wypaczenia psychiki i zdziwaczenia, zagrażającego jej nawet wówczas, gdy zdołała zappełnić cały rozporządzalny czas pożyteczną pracą, musi wprowadzić na miejsce dawnej — wartość zastępczą r ó w n o w a ż n ą .

A to zmusza ją do poważnego wysiłku, ponieważ trzeba dotrzeć do sedna specyficznie kobiecych trudności i tam, nie pomijając ani nie lekceważąc żadnej składowej, starać się w nowej syntezie stworzyć ów zastępczy równoważnik.

Ta oto praca jest poszukiwaniem nowej dominanty życia.

Zadanie trudne, ponieważ elementy składowe należą do dwóch różnych płaszczyzn: ontologicznej (wartości i zdobycze np. społeczno-ekonomiczne kobiet) i psychologicznej (ich wewnętrzne trudności); zadanie zarazem subtelne, wymagające uwagi i intuicyjnego nieraz rozpoznania.

Wychodzę z f a k t u , jakim jest zasadnicza zmiana społecznego stanowiska kobiety.

Jak wylew, unosząc tamy, przewycięża wszelki opór, tak wielkie rzesze kobiet przeniknęły w cały teren życia społecznego, a jednocześnie dawne zwyczaje, charakter życia oraz dawne kierunki kulturalnego rozwoju musiały ustąpić miejsca ruchom współczesnym.

Otoż, u podstaw zaszłych już i dokonujących się w dalszym ciągu przemian stwierdzamy zasadniczą dążność do absolutnego — na pierwszy rzut oka — zrównania kobiety z mężczyzną. Dążność ta dziś nabrała siły niemal żywiołowej, ponieważ w ciągu długich wieków była tłumiona.

Bo kiedy usiłuje się dotrzeć do najgłębszych źródeł tych aktualnych, niezwykle ambitnych aspiracji kobiety, to dochodzi się do wniosku, że źródłem tym są wielkie cierpienia. A nie chodzi tu o najmniej o te rozczarowania, niegodne nawet nazwy cierpień, jakie zwykły się rodzić z niezaspokojonej żądzy

pychy lub użycia. Nie. Najdotkliwszym, a właściwie jedynym — w tej płaszczyźnie — cierpieniem kobiety, „wiecznej kobiety“, jest głucha, nieustannie towarzysząca jej boleść, pochodząca z rany, zadanej jej wierze i przekonaniu o własnej wartości; z rany, zadanej nieugaszonemu pragnieniu serca, by mogła ona — właśnie ona, kobieta — odgrywać w życiu ludzkości rolę doniosłą, wielką, niezastąpioną.

Kobieta potrafi bez żalu rzec się współzawodnictwa z siłą fizyczną mężczyzny, ponieważ tajemniczy instynkt zapewnia ją, że inne siły, w jej będące rozporządzeniu, przygotowują radosny odwet.

Bez tragedii potrafi kobieta ustąpić mężczyznom pierwszeństwa w sferze nauki czy władzy, aczkolwiek osiągnięcia jej w tych dziedzinach niejednokrotnie już przynosiły jej zasłużone, choć sporadyczne, triumfy; ona wie, że jej wpływ pośredni na przebieg wypadków jest o wiele skuteczniejszy i częściej uwieńczony powodzeniem, niż bezpośrednie wysiłki.

Ale na co żadna prawdziwa kobieta nie wyrazi swej zgody, czego ona nigdy nie ścierpi, to tego zadufania mężczyzny, zagarniającego dla siebie monopol na wielkość i zmuszającego ją do zadowalania się jakimś przeznaczeniem podrzędnym²⁾. I tu nie uspią ich żadne holdy i mniej lub więcej szczere uczucia mężczyzny. Przeciwnie, powstaje w nich, zrozumiały dla chrześcijanina i uzasadniony bunt przeciwko strukturom, które czyniły z niej lalkę lub niewolnicę.

Chrześcijanin wie, że istnieje pewna zasadnicza, pierwsza, pierwiastkowa idea kobiety, odpowiadająca jej kobiecej naturze; wie, że rodzajowość (płeć) ma swoje znaczenie i przeznaczenie szczególne. Twierdzi on, bo tak go uczy jego wiara, że

²⁾ „...Tak więc filozofowie greccy, jak mędrcy chińscy oświadczają, że kobiety są istotami niższymi. Powiedzmy nawet więcej: mężczyźni w ogóle patrzą na kobiety jak na niższe od siebie. Ale co myślą o tym kobiety? Ponieważ niegdyś piszczącymi byli sami mężczyźni, dlatego to, co się nazywa myślą grecką czy myślą chińską, jest po prostu myślą męskiej połowy Greków i Chińczyków. Nie jest pozbawiona ryzyka konkluzja, że w Grecji i w Chinach kobieta była de facto uważana za niższą... Prawa są ustanawiane przez mężczyzn. Filozofowie i moralści również sprzyjają mężczyznom; zgadzają się niemal wszyscy w twierdzeniu, że kobieta z natury jest niższa od mężczyzny i niejeden obciąża ją niezliczonymi przywarami. Ale to są również mężczyźni. A więc historia świadczy właściwie o ogromnym wysiłku mężczyzn w kierunku ujarznienia kobiety; ponieważ zaś oni zawładnęli całym życiem publicznym, więc słyszy się tylko ich...“ Jacques Leclercq. „Leçons de droit naturel. La Famille“. Louvain, 1944, 2 edition, str. 304 — 306.

istnieje bez wątpienia ta „wieczysta kobiecość“ dzięki której kobieta zajmuje jej tylko właściwe, ~~nierz~~ i przez nikogo nie zastąpione uprzywilejowane stanowisko w strukturze ludzkości. Są, oczywiście, również pewne formy i właściwości sytuacji kobiecej, o których wyrokuje czas i zachodzące w danym okresie przemiany społeczne. Ale na życie i historię kobiety składają się obydwa czynniki, z których pierwszy, jako istotny, jest składową dominantą.

I dlatego, w płaszczyźnie ontologicznej — nawet z punktu widzenia socjalnego — kobieta w dążeniu do zrównania się z mężczyzną po prostu instynktownie zachowuje umiar, polegający na tym, że jej aspiracje nawet najdalej posunięte zatrzymują się na granicy, poza którą byłoby już tylko zniwelowanie wszelkich różnic rodzajowych przez absolutną wymienność płci w społecznej strukturze ludzkości. W najgorętszym entuzjazmie pracy przy budowie zrębów nowej rzeczywistości, kobieta nie zapomina, bo ją o tym uprzedza jej instynkt samozachowawczy, że w głębiach jej natury spoczywa to, co w istotnym tego słowa znaczeniu nazwano „wieczną kobiecością“, a czego bez szkody dla samej siebie naruszać jej nie wolno.

Spróbujmy teraz przejść z płaszczyzny ontologicznej na teren psychologiczny omawianego zagadnienia.

W tym celu, aby nie stracić pod nogami gruntu prawdy i poczucia rzeczywistości, wychodzę również z f a k t u , o jakim poucza mnie tym razem wiara: „Bóg stworzył człowieka na wyobrażenie swoje; mężczyznę i białogłową stworzył ich“³⁾).

To wyraźne stwierdzenie Księgi Rodzaju zawiera w sobie tę myśl socjologów chrześcijańskich, że natura pod pewnym względem nie jest zupełną ani w mężczyźnie samym, ani w samej kobiecie, ale że obydwoje stanowią dopełniającą się wzajemnie wspólnotę: „Niedobrze być człowiekowi samemu, uczynimy mu pomoc jemu podobną“⁴⁾).

Obraz Boży w człowieku istnieje więc nie tylko w każdej duszy indywidualnej, ale dzięki prawu wspólnoty, wynikającemu z potrzeb i wzajemnego uzupełniania się płci — wryty on jest również w naturze społecznej człowieka. Pełne podo-

³⁾ Rodz 1, 27.

⁴⁾ Rodz 2, 18.

bieństwo z Bogiem osiąga człowiek w wspólności z innymi osobami. W tym fakcie dostrzegamy charakterystyczne znamię, przejawiające się w powszechnym prawie stworzenia: wszystko doprowadzić do jedności.

I rodzajowość (płeć), będąca przyczyną zasadniczego zróżnicowania, jest zarazem środkiem i drogą osiągnięcia fundamentalnej jedni strukturalnej ludzkości.

W naturze bowiem tak właśnie ukształtowanej przez Boga, że „mężczyznę i białogłową stworzył ich“, tkwi zdrowy instynkt, dążący do usunięcia niezupełności, niewystarczalności mężczyzny dla siebie i samej tylko kobiety. Można by przypuścić, że pełnia życia człowieka jak gdyby nie dała się pomieścić na jednym pniu ludzkim, lub że harmonijny i możliwie najdoskonalszy rozwój osobowości nie był możliwy do skoordynowania w jednej płci. Mniemanie to nie byłoby słuszne. Jedynie uzasadnione jest to tylko proste stwierdzenie, że istnieje niemożliwy do pominięcia nowy element składowy dominanty: instynkt.

Instynkt jest ogniwem, które umożliwia przeskok w strefę specyficznie kobiecych trudności, o jakich wspominałam na początku.

O jaki instynkt tu chodzi?

O ten, na którym — z jednej strony — kobieta i mężczyzna budują pełną wspólnotę życia: „a przeto opuści człowiek ojca swego i matkę, a przyłączy się do żony swojej i będą dwójce w jednym cielem“⁵⁾, i z tego punktu widzenia nazwałabym go instynktem biosyntetycznym; z drugiej zaś strony — jest to ten sam instynkt, na którym — w płaszczyźnie już psychologicznej — opiera się całe życie seksualne i dlatego nazywa się — seksualnym.

Przeczuwamy, że zbliżamy się do właściwej problematyki, a zarazem czujemy, że zaczyna usuwać się spod naszych stóp grunt stały...

Stwierdziliśmy wyżej, że kobieta współczesna uchyla dawny przywilej wyłączności dominanty małżeństwa. Znaczy to, że usiłuje ona wyzwolić się z instynktu biosyntetycznego. Niemniej jednak samego instynktu ani pominąć, ani zlekceważyć, ani „jakoś“ zagłuszyć się nie da. Przeciwnie, nasilenie problemu wzrasta, ponieważ cały punkt ciężkości przenosi się i kon-

⁵⁾ Rodz 2, 24.

centruje w płaszczyźnie psychologicznej na drugim wyłącznie aspekcie instynktu: na jego stronie seksualnej.

Poświęćmy więc nieco uwagi i jemu.

Może się to wydać paradoksem, ale zgodnie z konkluzjami naukowymi trzeba powiedzieć, że zanim nie nastąpi zróżnicowanie płci, każda istota w początkach swoich jest rodzajowo obojętna. Dopiero później, płeć biorąca górę, owłada organizmem i wyciska swoje piętno na całym ustroju⁶⁾. Maranon, uczony seksolog, twierdzi, że druga płeć zwyciężona ukrywa się w stanie atrofii, a niekiedy znika zupełnie. I dodaje, że „wielka ilość mężczyzn nosi w sobie widmo kobiety nie w wyobraźni, skąd łatwo byłoby je wypędzić, ale pomieszanę z ich własną krwią; a każda kobieta — widmo mężczyzny mniej lub więcej konkretne... Te właśnie obrazy innej płci w nas samych mają c z y s t o ś ć seksu autentycznego”⁷⁾. W przeciwieństwie do mężczyzny, w którym instynkt seksualny jest zlokalizowany, skoncentrowany, w kobiecie jest on jak gdyby rozpuszczony w całym organizmie. „Głód kobiety” u mężczyzn różni się więc bardzo od niewieściej nostalgii za mężczyzną; pragnienia, rodzące się pod wpływem tego instynktu są — rzecz jasna — czymś bardzo żywiołowym. Gdy kobieta pozwoli im rozpuścić się w sobie, wszystko jedno dla jakich powodów i w jakich okolicznościach, z własnej winy, czy z braku czujności i opanowania, płomień popędów i uczuć, wówczas z niesłychaną gwałtownością, ogarniając ją całą, dochodzi do głosu ten właśnie element seksualny.

Jest to dziwne, wzbierające w przepaściach ciała i wprowadzające je w wibrację, drzenie; echo wieków, przekazywane z pokolenia w pokolenie; instynkt, dla którego miłość jest za ledwie potrzebą i brutalną rzeczywistością. Wyzwolony i dopuszczony do głosu zawładła biernym, bo wyrwanym spod kontroli ducha, ciałem, przemieniając tę seksualną składową w siłę jedną z najgwałtowniejszych: zmysłową namiętność. Napięcie jej może wzrosnąć do tego stopnia, że spolaryzuje wszystkie

⁶⁾ „Il convient d'abord de remarquer qu'avant le moment de la différenciation sexuelle, l'individu est sexuellement indifférent; au début du développement, il possède tout ce qu'il faut pour acquérir aussi bien un sexe que l'autre”. Etienne Wolff: „Les changements de sexe”. Gallimard, 1944, str. 286.

⁷⁾ Cytuje za S. de Lestapis: „Amour et Institution familiale”. Spes, 1948, str. 46, 47, 100, nn.

władze i ducha i ciała ku sobie — i — staje się de facto dominantą.

Nadaje się jej wówczas nazwę „miłości“.

Tę to „miłość“ można odcyfrować już na ławkach szkolnych, drzewach i piaskach nadmorskich plaż; to ją eksploatują całe armie przekupniów w romansach i widowiskach kinowych, teatralnych i in.; to nią, tą „miłością“, żyją — by w niej pogrążyć się i umrzeć — nieszczęsne tłumy wielkich stolic świata; jest to ta sama miłość zmysłowa, którą poważni psychologowie studiują, badając zachowanie się zwierząt. Zmysłowość, erotyzm, libido, to różne nazwy tej samej rzeczywistości, która stając się dominantą wywołuje takie napięcie między ciałem a duchem, że następuje załamanie, dające w ostatecznym wyniku spustoszenia, na które nie można spoglądać bez bólu, a nawet bez przerażenia.

Normalnie jednak kobietę przed tą tragiczną omyłką uważania za wartość najwyższą tego, co nią nie jest, chroni jej intuicja. Proces bowiem stawania się kobiety jest zasadniczo różny od kształtowania się psychiki męskiej. Organem chwytania konkretnej rzeczywistości dla kobiety nie jest jak u mężczyzny refleksyjna, analizująca, abstrakcyjna, ścisła, logiczna, dyskursywna myśl, ale bezpośrednia intuicja czyli racjonalne i wewnętrzne poznanie prawdy, jasne i proste, ale bez pomocy rozumowania. I jak natura męska uzbrojona jest w zdolność tworzenia potężnych syntez konstruktywnych, tak kobietę wyposażył Bóg w wyjątkowe poczucie osobowości, oraz wycucie konkretności. Dzięki swej szybkiej i pewnej intuicji, zmierzającej prosto do celu, chwytającej rzeczywistość zewnętrzną i wewnętrzną bezpośrednio, umie kobieta rozstrzygać prędko i umiejętnie sprawy dotyczące ciała i duszy, posiada ogromną zdolność wybierania, rozróżniania prawdy od fałszu i użytecznego od tego co szkodliwe.

Wobec wyrastającej w dominantę namiętności, gdy sprzed szeroko otwartych i płonących niesamowitym ogniem oczu kobiety zaczyna znikać dosłownie wszystko, zdobywa się ona jeszcze na pytanie, świadczące o ogromnej udręce, a zarazem o jej intuicyjnym wycuciu innego szczęścia: „Co mam czynić — zapytuje — z siłą, szarpiącą moimi trzewiami, która woła o miłość? która chce rodzić życie? przecież tego nie da się zaspokoić żadnymi wzniosłymi myślami, ani rozważaniami o we-

wewnętrznej równowadze i społecznym macierzyństwie; tego za-
den „ersatz“ oszukać, omamić, zwieść nie zdoła!“

Tak jest.

Tego ani oszukać, ani byle czym zaspokoić, ani „jakoś“
zagłuszyć się nie da.

Bo też wcale o to nie idzie.

Wystarczy stwierdzić na razie, że instynkt seksualny do-
minantą być nie może, a więc że nie przysługuje mu w życiu
kobiety rola tak pierwszorzędna, jak to niestety często, zbyt
często, dziś już nawet nagminnie, ma miejsce.

Nie odrzucamy bynajmniej instynktu ani w jego aspekcie
biosyntetycznym, ani seksualnym, ale sprowadzamy go do ro-
li właściwej: do roli tylko pomocniczej, jest to bowiem element
składowy dominanty, a nie wartość zdolna spolaryzować wszy-
stko inne. Jak instynkt, tak i namietność seksualna nie jest
sama w sobie zła⁸⁾. Jest ona bowiem spontanicznym pragnie-
niem, pożądaniem nieobecnego dobra zmysłowego, poddawane-
go przez zmysły, wyobraźnię lub rozum⁹⁾.

Kobieta wychodzi z impasu, w jaki starała się ją wprowa-
dzić złudna dominanta miłości zmysłowej, w ten sposób, że za-
chowując całe bogactwo swych uczuć i pragnień (namietność
w znaczeniu psychologicznym), skierowuje się zdecydowanie
właśnie w kierunku „siły, szarpiącej jej trzewiami, wołającej
o miłość i pragnącej rodzić życie“.

- Chodzi o to, aby rozpoznać czym ta „siła“ naprawdę jest?

Przede wszystkim nie jest instynktem, ponieważ każdy in-
stynkt daje się zaspokoić, a wołanie o miłość, o życie, o two-
rzenie życia jest nienasycone. Przecież jest niezaprzeczonym
faktem, że n i g d y kobieta i mężczyzna nie są sobie w sta-
nie wystarczyć i że nawet najszcześniejsze małżeństwo nie mo-
że wyzwolić kobiety spod niesłuchanie potężnej dążności prze-

⁸⁾ Namietność nie jest złem we właściwym tego słowa znaczeniu,
mianowicie brakiem należnego dobra, ponieważ jest to cecha fizyczna na-
turalna. Nie jest również złem moralnym i nie można jej nazywać grze-
chem, chyba tylko okolicznościowo w tym znaczeniu, że jest z grzechu
i do grzechu skłania.

⁹⁾ Jest to pożądlivość w znaczeniu psychologicznym. Nauka kato-
licka rozróżnia jeszcze dwa analogiczne znaczenia: 1° pożądlivość w zna-
czeniu dogmatycznym, gdy nacisk kładzie się na spontaniczność, dzięki
której poruszenia pożądliwe uprzedzają świadomy nakaz rozumu i trwa-
ją pomimo zakazu woli; 2° pożądlivość w znaczeniu moralnym: gdy —
ponadto — pożądlivość, z racji tych poruszeń, skierowuje się ku przed-
miotom moralnie złym.

żywania zawsze czegoś nowego, większego, słodsze, bardziej upajającego, czegoś bezgranicznie przewyższającego nie tylko wszelki zmysł, ale i ją samą, czegoś... nieskończonego...

Pod tym względem nie ma różnicy między kobietą zamężną czy niezamężną. Co więcej, w tej perspektywie nie ma nawet sensu mówić o zagadnieniu np. kobiet niezamężnych, lub — biorąc rzecz szerzej — kobiet samotnych. Tutaj wszelki dodatek do słowa „kobieta“ zacieśniłby tylko właściwy problem, a nawet wypaczył, sprowadził go na ślepe tory bez wyjścia.

Ma się do czynienia z czymś esencjalnie różnym od instynktu, nawet macierzyńskiego. Boć przecież, gdyby to on tu przychodził do głosu, to kobiety zamężne, posiadające własną rodzinę, powinny cieszyć się pełnym pokojem i zadowoleniem. Tymczasem, życie znowu mówi coś innego. Czy kobiety nie żądają rozwodów? Czy nie porzucają dzieci? Czy ich nie zabijają we własnym łonie? A więc czy im wystarczyło zaspokojenie instynktu macierzyńskiego? Nie. Nawet tak bardzo istotny i tak dogłębny akt twórczy, jakim jest wydanie na świat człowieka, nie daje klucza do pełnego wyzwolenia kobiety, do przezwyciężenia wewnętrznego jej konfliktu, do wskazania dominanty.

A jednak socjologowie, filozofowie oraz niezawodna w tej materii intuicja samych kobiet jednogłośnie oświadczają, że „natura kobieca jest całkowicie macierzyńska“; że prawdziwym posłannictwem kobiety tzn. tym, czego natura i społeczność ludzka od niej oczekują, a czego mężczyzna żadną miarą dać nie może, to jest właśnie poczęcie człowieka, wypracowanie go w sobie i wydanie na świat, a następnie wychowanie, tj. uszlachetnienie człowieka oraz społeczności przez wyrobienie w nich zmysłu człowieczeństwa, poczucia ludzkiej osoby i osobowych wartości ludzkich. I trudno doszukiwać się w kobiecie jeszcze czegoś innego, bardziej wzniosłego aniżeli macierzyństwo.

Na ślad rozwiązania powyższej antynomii naprowadza nas pewna uwaga; uwaga bardzo trafna, a tak znamienita, że mogła być sformułowana tylko przez mądrą i doświadczoną kobietę, mianowicie, że posiadanie własnego dziecka, macierzyństwo tylko fizyczne, wcale nie stanowi o macierzyństwie. Bo „mieć dziecko“ nie jest wcale równoznaczne z „być matką“¹⁰⁾.

¹⁰⁾ Doskonałą ilustracją tego twierdzenia jest Sygrydy Undset: „Macierzyństwo“.

A tymczasem to ostatnie decyduje o prawdziwym macierzyństwie kobiety. Gertruda von Le Fort mówi o „szukaniu matki w samej matce“¹¹⁾. I przyzna chyba każda kobieta słuszość i temu, upakarzającemu co prawda, spostrzeżeniu tejże autorki, że „w pragnieniu posiadania dziecka w wielu wypadkach objawia się bardzo kobieca forma egoizmu, a więc kłamliwy i pozorny obraz prawdziwej matki“. Co wreszcie doprowadza autorkę do twardej i odważnej konkluzji: „nie ma żadnego prawa kobiety do dziecka, ale jest tylko prawo dziecka do matki“¹²⁾ — i dodajmy raz jeszcze z naciskiem — do tej Matki, której z mozołem trzeba się doszukiwać w samych matkach.

Toteż w powyżej przytoczonym pytaniu kobiety, co do trawiącego ją głodu miłości i tęsknoty za rodzeniem życia, zawiera się coś więcej, aniżeli macierzyński instynkt; jest tam jeszcze to, co jest istotą samego macierzyństwa i co czyni matkę — Matką.

Trzeba, porzuciwszy płaszczyznę miłości seksualnej, opuścić jeszcze strefę macierzyńskiego instynktu; trzeba w poszukiwaniu wyzwolenia, w dążeniu do przezwyciężenia najżywniejszych trudności kobiety, iść głębiej: do istoty macierzyństwa. A jest nią — nieugaszzone, nienasycone, niezaspokojone nigdy pragnienie całkowitego oddania się i poświęcenia, ponieważ na tej jedynie drodze intuicyjnie kobieta przeczuwa i spodziewa się przerwania Pełni, osiągnięcia — że się ośmieli użyć wyrażenia natchnionego — pleromy swojej kobiecej istoty, która jest „więcej niż ludzka, bo ona ludzi rodzi“. Jej nie wystarcza „pojęcie“ o pełni życia. Ona tę „pleromę“ mieć pragnie, ponieważ z niej tylko wykwitnąć może nowe życie. Dlatego trawi ją wiecznie nienasycony nie instynkt, nie popęd, ale pęd ku życiotwórczej pełni, ku prawdziwemu Macierzyństwu!

W pewnym okresie swego życia każda kobieta staje wobec przełomowego dla niej pytania: na jakiej drodze i w jaki sposób, w moich konkretnych warunkach środowiskowych i z moimi zasobami natury, temperamentu, uczuć i zdolności zdołam przeżyć moją Pełnię?

¹¹⁾ G. von Le Fort: „Die ewige Frau“, str. 112. Kassel-Verlag 13. Auflage

¹²⁾ G. von Le Fort: Op. cit. str. 125.

...
Nie chodzi, powtarzam, o kobiety zamężne czy niezamężne; ani o żony szczęśliwe czy opuszczone; ani też o wdowy czy narzeczone; ani o wolne czy samotne: na to pytanie musi dać sobie odpowiedź każda, ponieważ jest to zagadnienie, spoczywające na d n i e duszy kobiecej i w nim tkwi sedno trudności, związanych z odkryciem poszukiwanej dominanty.

Jest to zagadnienie miłości.

Trzeba teraz możliwie dokładnie porozumieć się co do znaczenia, w jakim to słowo „miłość“, tak przecież wieloznaczne, tutaj pojmujemy.

Rezygnuję z wprowadzenia pracowitych rozróżnień z dziedziny konceptualnej ontologii miłości i wyjaśnienia na czym polega różnica między pojęciami takimi, jak np. amor i caritas, eros i agape, sympatia i przyjaźń¹³⁾. Sądzę, że do naszego celu drogą krótszą i mniej nużącą będzie zastosowanie egzystencjalnej ontologii miłości i pomoc intuicji, jako środka poznania w znaczeniu bergsonowskim, tzn. bezpośredniego doświadczenia wewnętrznego, bez analizy.

Miłością nazwiemy więc czynność immanentną, polegającą na ciągłym tworzeniu, ustawicznym dystansowaniu osiągnięć, nienasyconej woli postępu. Jest to „vita in motu“, posiadająca w sobie źródło swojego rozwoju, karmiąca się twórczością własną, ożywiona zawsze od wewnątrz, a nie od zewnątrz, jak namiętność zmysłowa i eros, starające się wyzyskać i zużytkować innych dla subiektywnych celów seksualnych.

Miłość w tym znaczeniu nigdy nie prowadzi, bo nawet z natury swojej prowadzić nie może, do impasu, ponieważ nie jest „stanem“: wyrwana z kleszczy instynktów i egoizmu jest prawdziwą „pogonią za nieskończonością“, pobudzając nieustannie do szukania i przeżywania jej Pełni. Miłość ta nie wyklucza ani nie niszczy, ale posługuje się i instynktem (w jego aspekcie ontologicznym) i namiętnością (w znaczeniu psychologicznym¹⁴⁾). Ale miłość ta żyje w symbiozie z siłą jej przeciwną, egocentryczną, przywłaszczeniową, instynktowną, mającą na oku interes własny tylko. Otóż, praktycznie, wszystko zależy ostatecznie od tego, czy w tej symbiozie przeciwstawnych sobie tendencji zwycięży bezinteresowność i wielkodusz-

¹³⁾ Ładny artykuł na ten temat ukazał się w „Tygodniku Powszechnym“ z dn. 4. XI. 1951. Ks. Al. Usowicz: „Eros i Caritas“.

¹⁴⁾ Vide powyżej, odnośnik 9.

ność, czy też instynkt samozachowawczy i interes. Miłość bowiem, o której mówimy, ma tę właśnie cechę, że *t r w a* przez odnoszenie ustawicznych zwyczajstw nad swą przeciwniczką. Trwa dlatego, że umie zawsze przewyczyć potrzebę fizjologiczną chwili, podczas gdy instynkt, będąc antypodą ducha, jest absolutnie niezdolny, by zapanować nad czasem. To jest główna racja, najgłębsza przyczyna tragizmu bohaterek Lwa Tołstoja czy Sygrydy Undset: szukają ustalenia swej miłości poza i ponad czasem; są bezinteresowne i wielkoduszne; doskonale wyczuwają nurt prawdziwej miłości, za którą tęsknią całą duszą, przeżywając uczuciem wymarzoną Pełnię, a jednocześnie — jak urzeczzone — oddają się w szpony eksploatujących je antyspołecznych, egoistycznych, skazanych z góry na śmierć, bo zamkniętych w czasie, instynktów. I — nie znajdując znikąd odpowiedzi na pytanie: „co czynić z trawiącą trzewia udreką?” — biegną jak Anna Karenina na spotkanie pędzącego pociągu, lub jak Jenny prują sobie żyły.

Jak się to dzieje, że kobieta nie dostrzega tej prawdy, że miłość musi iść w kierunku ciągłego wyzwalania się; ustawicznego dystansowania się na drodze wysiłku twórczego; że dominantą może i powinna być miłość przewyższająca czas: że miłość nie jest, nie powinna być towarzyszką w drodze, ale towarzyszką na wieczność?

Przecież miłość nie może być kompromisem, czy kontraktem na okres czasu biologicznego, uzależnionego od harmonii ciał!

Czym wytłumaczyć uporczywe odrzucanie miłości, jako podstawy feminizmu, zgodnego z naturą „kobiety wiecznej” takiej, jaka wyszła z rąk Stwórcy, i czujnej na wołanie świata, oczekującego na twórczy wkład kobiety współczesnej? Nowa cywilizacja nie może być, bowiem, wyłącznie męska, ponieważ — *à la limite* — przestałaby być w pełni ludzka: to już jest, dzięki Bogu, dziś dla wszystkich oczywiste. Ale w budowę jej kobieta musi wnieść wartości społeczne, wyzwolone z indywidualizmu, z wyrachowanego sensualizmu i erotyzmu, tzn. z tego wszystkiego, co ją samą kępuje i unieszczęśliwia. Musi ona wnieść tę „siłę szarpiącą jej trzewiami, wołającą o miłość i pragnącą rodzić życie”, ale wyzwoloną z udreki, triumfującą nad hamującymi ją egoistycznymi instynktami; siłę, która niepowstrzymanie pcha ją samą ku coraz pełniejszemu oddaniu się, poświęceniu, spaleniu, byle tylko móc przynosić i rozda-

wać szczęście, tzn. byle tylko móc być prawdziwą Matką, ponieważ „świat potrzebuje kobiety macierzyńskiej; jest on bowiem biednym, bezbronnym dzieckiem“¹⁵⁾).

Wydaje mi się, że ta właśnie wartość tak bardzo społeczna, bo obejmująca horyzonty bezkresne i ponadczasowe, a zarazem tak osobista, że może stać się własnością każdej in concreto niewiasty; że ta miłość, o której nie jest się w stanie powiedzieć, skąd przychodzi ani dokąd idzie; wiecznie głodna, choć wciąż przybierająca na głębi i sile; miłość wyzwolona z jarzma popędów i dlatego wprowadzająca kobietę w nurt macierzyństwa; miłość, która czyni z niej Matkę i w ten sposób pozwala jej przeżyć pełnię kobiecości — jest właśnie poszukiwaną dominantą.

Czy jest nią naprawdę?

Na to może odpowiedzieć tylko samo życie.

Otóż, jeśliby mnie ktokolwiek zapytał, czy kobieta jest w stanie spolaryzować cały swój życiowy dynamizm w dominancie miłości bez przeżywania okresu rozczerowań, załamania czy katastrof, odpowiem z całym na jaki mnie stać przekonaniem: tak.

Jeżeli dalej zapytano by: jak, w jaki sposób tego można dokonać? odpowiem znowu bez wahania, że każda kobieta rozporządza pewną wartością szczególną, zapewniającą jej trwanie w miłości. Tą wartością, naprawdę bezcenną, ponieważ nic — za wyjątkiem własnej woli kobiety — nie tylko jej pokonać ale ani naruszyć nie może, jest czystość. Niezależnie od stanu, w jakim chwilowo się znajduje, czystość w niewieście jest zawsze obecna i żywa. Dowodzi tego faktu, że w największym nawet poniżeniu, w ugrzęźnięciu w samym tylko erotyzmie, każda kobieta czuje, bo czuć musi, żywą tęsknotę właśnie za... czystością.

Żadna namiętność, żaden instynkt, żaden szal, ani samoszukiwanie się, ani zagłuszanie, ani zaspakajanie, ani żaden inny „ersatz“ nie zdoła omamić, ani usunąć, ani zadowolnić tęsknoty za miłością czystą, tzn. miłością, w której kobieta trwać może tylko dzięki czystości, a która realizuje się konkretnie w macierzyństwie.

¹⁵⁾ G. von Le Fort. Op cit. str. 113. oraz cała część III: „Die zeitlose Frau“.

Stąd jest oczywiste — że macierzyństwo staje w pełnym blasku dopiero w świetle dziewiczej czystości i że, jak twierdzi Gertruda von Le Fort, „nie ma macierzyństwa bez dziewictwa“¹⁶⁾. Zależnie jednak od typu danej kobiety i jej warunków życiowych, miłość-dominanta realizuje się w trojaki sposób w kreacjach, zdolnych dać poczucie pełni życia.

Przed wszystkim — w macierzyństwie fizycznym, opartym o miłość kobiety do jednego mężczyzny, męża, kiedy rękojmią czystości jest sakrament małżeństwa; sposób ten uważany jest za tak normalny, że — w zbyt ciasnych horyzontach wychowawczych — uznawano go dawniej za jedyny.

Następnie — w macierzyństwie sakralnym, opartym o miłość Boga, kiedy rękojmią są śluby specjalne, bo zakonne i gdy niewiasta staje się oblubienicą Chrystusa, a przez to matką dusz.

Wreszcie — w macierzyństwie opartym o Chrystusowy nakaz powszechnej miłości bliźniego. Jest to macierzyństwo pełniejsze, aniżeli fizyczne, ale trudniejsze, gdyż połączone z ciągłą ofiarą całkowicie bezinteresownego oddania się wszystkiemu co słabe i potrzebujące opieki.

W tej formie macierzyństwa, które słusznie nosić może imię duchowego (nazywają je teraz „społecznym“), kobieta, rezygnując z pociechy, jaką mają matki posiadające dzieci własne, żyje miłością bardziej wielkoduszną i pełniejszą; jednak ciężaru tego typu macierzyństwa kobieta nie obdarzona szczególnym powołaniem udźwignąć godnie i wiernie nie zdoła. Macierzyństwo w małżeństwie jest i pozostanie normalną, a nie wyjątkową jak dwie ostatnie, drogą kreacji miłości.

W pewnych okolicznościach, zwłaszcza pod wpływem cierpienia, czasem dla naprawienia omyłki popełnionej przez brak dojrzałego namysłu w wyborze jednej z wymienionych możliwości, zachodzi przemiana typu macierzyństwa w danej kobiecie, z fizycznego np. na duchowe (kobiety opuszczone), a nawet na sakralne, o ile nie zachodzą przeszkody wykluczające.

Poszukiwanie dominanty i dróg jej realizacji przypomina — biorąc pod uwagę różnorodne wpływy instynktów, uczuć, pragnień i planów ścierających się w duszy kobiety — skomplikowane zadanie z fizyki wektorальной znalezienia wypadkowej siły lub określenia środka ciężkości bryły o złożonym

¹⁶⁾ G. von Le Fort. Op. cit. str. 47.

kształcie. Zadanie o tyle tutaj trudniejsze, że ma się do czynienia z konfiguracjami płynnymi, zmiennymi, bo żywymi. I dodajmy jeszcze, że rozwiązanie myślowe o niczym nie przesądza: dominanta rzeczywista może być i, niestety, bywa inna, nawet wprost przeciwna w stosunku do „przemysłanej“, ponieważ „życie tak się ułożyło“; albo — ponieważ taka jest logika serca i „konsekwencja“ niewieścia...; albo — co jest racją najgłębszą — dlatego, że „chcieć jest przy mnie, ale wykonać nie potrafię“¹⁷⁾).

Toteż potrzebny jest kobiecie bodziec, który by potrafił całe bogactwo jej u c z u ć nawet tych instynktownych, rodzących się z naturalnych jej popędów i skłonności, skutecznie ześrodkować w obranej dzięki refleksyjnemu wystłkowi i intuicji, dominancie.

Musiałby to być jednak czynnik ponad ludzki, przewyższający wszystkie siły natury.

Istotnie, tylko łaska, w miarę jak jest i działa w duszy, jest zdolna ukształtować kobietę, która będąc powołana do życia z miłości i w miłości, dążyć będzie wytrwale drogą prawdziwego macierzyństwa ku Pełni swej „wiecznej kobiecości“.

Łaski, bowiem, dziełem jest Istota absolutnie nowa, „inviolata, integra, casta“; „wschodząca jako zorza“ z łona upadłej ludzkości; realizująca w sobie wszystko za czym tęskni każda niewiasta w takiej pełni, jakiej miarą może być tylko nieskończona Miłość; Istota uwieńczona macierzyństwem Bożym.

I dlatego, musi kobieta-Ewa umieć dojrzeć w Tej, która jest Łaski Pełna, wspaniały przykład spełnionego powołania. I nie tylko dojrzeć, ale odtworzyć w sobie, w konkretnych warunkach własnego życia, możliwie najwierniej obraz Niewiasty, która jest ideałem i wzorem realizacji posłannictwa kobiety i jej macierzyństwa: Niepokalanej Dziewicy, Bożej Rodzicielki, Maryi.

Józefa Mariańska

¹⁷⁾ Rz. 7, 18.

Przegląd piśmiennictwa

Recenzje książek:

Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain. Encyclopédie dirigée par. G. Jacquemet. Letouzey, Paris, zeszyt 11, str. 769 — 1152. Dieu — Dufour.

Wyborna niniejsza encyklopedia wyrobiła sobie pewien specjalny styl artykułów, konieczny do tego, by plan tak szeroko zakrojony zmieścił się w siedmiu tomach. Duża zwieżłość, idąca w parze ze ścisłością informacji, ograniczenie wykazu literatury do tego, co najważniejsze, wybitna współczesność, złączona z duchem prawdziwie kościelnym. Znać, że cenne to dzieło rozwija się pod pierwszorzędnym kierownictwem. Z dłuższych rozpraw zamieszczonych w niniejszym zeszycie, w artykule *Divorce civil*, sam Dyrektor rozbiera wnikliwie a dokładnie liczne kwestie związane z cywilnym rozwodem, a należące do wewnętrznego i zewnętrznego, kościelnego i państwowego forum. Dwóch autorów Pourrat i Gaucheron omawia bardzo trafnie ze strony historycznej i ascetycznej la *Direction spirituelle* — rzecz bardzo pożyteczna, zwłaszcza dla spowiedników zakonnic. W rozprawie St. Dominique kreśli H. M. Féret dość nowy i wolny od legendy a mimo to ciepły i pełen szczerego podziwu, obraz życia wielkiego Założyciela Kaznodziejskiego zakonu. Cenne są prace na tematy: *Diocèse*, *Dogme*, *Droit canonique* itd. Mimo tak licznych już encyklopedii czy to w ogóle katolickich czy poświęconych pewnym gałęziom kościelnych nauk, nie wątpimy, że ta wyborna i bardzo nowożytna publikacja odda pisarzom i publicystom katolickim niemałe usługi.

X. J. R.

Dr Alexis Carrel: Réflexions sur la conduite de la vie. Librairie Plon. Paris 1951. Str. XIX-289.

Znany powszechnie lekarz i biolog, laureat nagrody Nobla, zmarły w 1945 roku, pozostawił w swoich rękopisach wykonaną już właściwie książkę, przeznaczoną dla szerszej publiczności. Uporządkowaniem notatek i wydaniem tej książki zajęła się Anna Carrel.

Dra Carrela znamy już z trzech jego pozycji ogólniejszej treści, Są to: *L'homme, cet inconnu*; *La prière* i *Le voyage de Lourdes*. Zasadniczą tezą obecnej książki: *Réflexions sur la conduite de la vie* — teza, szkicowaną ogólnie już w poprzednich jego dziełach, jest to, że cywilizacja, która nie buduje na prawie naturalnym, musi upaść. Dla Carrela istotną sprawą w tworzeniu nowej kultury jest sam człowiek — jego zdrowy i wszechstronny rozwój. Zagadnienie niezmiernie ważne o tyle, że każdy człowiek musi je osobiście rozwiązać. Wszystko zatem, co człowieka otacza, powinno mu tę sprawę ułatwiać. Tymczasem Carrel wykazuje, że cywilizacja zachodnia nie tylko nie ułatwiła tego najważniejszego problemu — a było ją stać na to — lecz przeciwnie stworzyła warunki, które człowieka degenerują. Przyczyna tego stanu rzeczy leży

według autora — w tym, że w rozbudowie cywilizacji nie liczono się z podstawowymi wymaganiami natury — z prawami natury.

Carrel nie poprzestaje na analizie takiego stanu rzeczy i zgubnych następstw, które dotknęły kulturę europejską. Odsłania bolesne rany i — jako biegły i pełen optymizmu lekarz — wyznacza równocześnie drogę powrotu do zdrowia, nawołując do zachowania (*conditio sine qua non!*) trzech podstawowych praw natury: prawa życia, prawa zachowania gatunku i prawa rozwoju duchowego. Analiza tych trzech praw, ich znaczenie dla życia i ich zakres działania, stanowią zasadniczą treść książki.

Sledząc bieg myśli autora, można wprowadzić w niektórych punktach z nim się nie zgadzać, można nawet ze stanowiska ortodoksji katolickiej — mieć słuszne zastrzeżenia co do pewnych poglądów, stojących jakby na uboczu zagadnienia (np. ewolucjonistyczna geneza ducha ludzkiego), trzeba jednak przyznać, że zasadnicza teza stanowi doskonały punkt wyjścia w procesie uzdrowienia obecnego kryzysu cywilizacji europejskiej, punkt — być może — jedyny.

Styl jasny i żywy. Każda niemal stronica książki wyrasta z szerokiego doświadczenia naukowego autora, z jego tak rzadko dziś spotykanych zdolności do szerokiej syntezy. Budując zaś główne wiązania, nie zapomina on także o bardzo konkretnych zastosowaniach praktycznych. Skutkiem tego dzieło powyższe daje nie tylko interesującą lekturę, ale w swej oryginalnej i głębokiej treści przedstawia również zagadnienie, zasługujące na poważne przemyślenie. Staje się głosem, który woła o reformę życia osobistego.

St. Chyliński

G. K. Chesterton: *Przygody Księdza Browna*. Pax. Warszawa 1951, str. 214.

Beletrystyka autora „Św. Tomasza“ nie może być traktowaną marginesowo, ale i nie stanowi ona głównego nurtu jego twórczości. Byłoby pożyteczniejszym zapoznać czytelnika z takimi pracami Chestertona, jak choćby „Orthodoxy“, „Heretics“, „The outline of Sanity“. Można by mieć więc małą pretensję do Wydawnictwa Pax za to, że wybrało z bogatej twórczości Chestertona nowele dedektywistyczne o księdzu Brownie, zwłaszcza, iż w szerszym układzie ukazały się one już przed wojną. Nie znaczy to wcale, aby cykl chestertonowskich nowel dedektywistycznych miał identyczny charakter co, powiedzmy, twórczość Conan Doyle'a. Chesterton nie lubuje się w opisach mrozących krew w żyłach. Rozpatrując formalnie „Przygody księdza Browna“, widzimy niezaprzeczone mistrzostwo pisarza w komplikowaniu akcji, w wiązaniu intryg i perypetii bohaterów, ale merytorycznie każda nowela zawiera żywą myśl autora, stanowi ilustrację tezy, popularyzację jakiejś idei. Dlatego stosunkowo łatwo zauważyć — jeśli pozna się sylwetkę Chestertona — że główny bohater utworu „mały księżulek z okrągłą twarzą“ nosi sporo cech samego autora. Mottem do „Przygód księdza Browna“ mogą być słowa z innej książki Chestertona (*The defendant*), w której mówi, że cywilizacja jest „najbardziej sensacyjną z wypraw i najbardziej romantyczną z rebelii“. Oto stanowisko pisarza kochającego świat i ludzi, wychodzącego im naprzeciw. A piękno w pozornej brzydocie szarej kałuży, w stereotypowych, codziennych sytuacjach życiowych, zdolny jest odczuć człowiek uzbrojony w pokorę — „matkę olbrzymów“, jak ją nazywa ks. Brown. Dlatego nie na statek wielorybiczny, nie po przygody do niezbadanych okolic wysłał Chesterton swego bohatera, ale w sam środek wielkomięskiego życia. I nie zapomina uzbroić go w pokorę, o której wyraża się w jednej ze swych książek: „jeżeli nie pobudzamy się nieustannie do wdzięczności i pokory, coraz mniej rozumiemy znaczenie nieba i kamieni“. Książd Brown dzięki pokorze rozumie niebo. Rozumie także człowieka. To właśnie doświadczenia konfesonatu dały

detektywowi-amatorowi przenikliwość psychologiczną, przyniósł mu świadomość zła istniejącego w świecie. Zła nie przynębiającego swą wielkością, ale przeciwnie, pobudzającego do tym większych wysiłków zmierzających do jego likwidacji. „Czy nigdy ci nie wpadło na myśl, że człowiek, który prawie nic innego nie robi, tylko słucha prawdziwych, ludzkich grzechów, nie może pozostać całkowicie nieświadomy zła?” Chcąc zło unicestwić, trzeba je zdemaskować, rozpoznać. A do konfesjonatu ojca Browna cisną się nie tylko stare kobiety, zwierające się z wyimaginowanych przewinień, ale również skruszeni złodzieje, mordercy. Zasoń doświadczeń rośnie, pozwala kapłanowi na odkrywczę spojrzania w ludzkie charaktery, na prostowanie powstałych w nich wykrzywień. Łatwo rozpozna pozorne kapłaństwo głośnego kryminalisty Flambeau. Bo Flambeau myśli kategoriami ludzi mających bardzo wypaczone i fałszywe pojęcie o Kościele i jego zasadach. Dostrzegając pokorę, widzi jej pozorną antynomię z rozumem. Ks. Brown jednak mówi mu twardo: „Napadałeś na rozum. A to jest zła teologia”.

W omawianych nowelach (w wyd. Paxu pochodzą one z następujących zbiorów angielskich: „The Innocence of Father Brown”, „The Wisdom of Father Brown”, „The Incredulity of Father Brown” i „The Secret of Fr. Brown”) Chesterton zawarł sporo elementów krytyki swego społeczeństwa; szczególnie świata ziemiańsko-kupieckiego, choć dostaje się też i inteligentom. Ostro sądzi pisarz ich nieumiejętne korzystanie z dobrodziejstw cywilizacji, przez co są sprawcami własnych wykrzywień psychicznych, egotyzmu, skostnienia duchowego. Fragment listu Franciszka Finna z noweli „Purpurowa peruka” ukazuje wysoce niezdrową atmosferę panującą w kościele anglikańskim: „Gdyby jakiś cud zdarzył się w pańskiej redakcji, musiałby go pan zatuszować, bo przecież jest teraz tylu agnostyków między biskupami”.

Właśnie wśród takiej galerii ludzi tocząca się akcja prowadzi księdza Browna, który nie tylko dostrzega, ale i rozumie zło. Z drugiej jednak strony obserwacje utwierdzają księdza w przekonaniu, że w człowieku tkwią duże wartości moralne. Prawdziwy optymizm prowadzący do trudnej i radosnej afirmacji rzeczywistości jest istotną cechą książki.

Marek Krupiński

Klenow A. W.: *T e c h n i k a b i b l i o t e c z n a*. Z ros. tłum. Józef Janiczek i Julia Robakiewicz. Warszawa 1951. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza 8°, str. 451.

Książka, poprawnie i ze znajomością rzeczy przetłumaczona z 4 wyd. rosyjskiego na język polski, jest podręcznikiem służącym od lat siedmiu potrzebom bibliotek na terenie Z. S. S. R.

Chociaż bogata bibliografia przedmiotu wskazuje na źródła wyłącznie rodzime, pośrednio sięgają one jednakże i obcych wzorów, nie stanowiąc w wyniku, techniki pracy odrębnej. Ciekawym i aktualnym jest wprowadzenie czytelnika w nowe radzieckie ustawodawstwo biblioteczne.

Przez rozdziały książki omawiające pracę bibliotekarza przebiegają dwie cechy szczególnie silne: wprzęgnięcie biblioteki w służbę ustroju socjalistycznego przez wyznaczenie jej zasadniczego obowiązku upowszechnienia ideologii i kultury, oraz usprawnienie techniki obsługi i urządzeń bibliotecznych. Pierwsza cecha wypływa ze wskazań i poleceń przywódców marksizmu, ujętych w tekst obowiązujących zarządzeń, druga jest zdobyczą podjętej już pracy i stanowi pozytywny dorobek bibliotekarstwa powszechnego. Podręcznik w pierwszym rzędzie uwzględnił czytelnictwo w bibliotekach powszechnych, których zadaniem jest ostateczne zwalczenie analfabetyzmu.

Dnia 14. IX. 1934 r. zostało wydane specjalne postanowienie Rady Komisarzy Ludowych R. S. F. R. R. w sprawie zabezpieczenia książek bibliotecznych. Na jego podstawie Ludowy Komisariat Oświaty łącząc

z Ludowym Komisariatem Sprawiedliwości zatwierdził instrukcję wprowadzającą odpowiedzialność za majątek książkowy bibliotek i ustalającą sposób ewidencji, zabezpieczenia i wypożyczania książek. W tymże roku Urząd do Spraw Bibliotek opracował systemy ewidencji i sprawozdawczości obowiązujące w bibliotekach powszechnych i opublikował je w specjalnej instrukcji. Instrukcja ta była w następnych latach wydawana kilkakrotnie. Ostatnie jej wydanie ukazało się w r. 1946 z licznymi zmianami pt.: „Minimum bibliotecznej techniki w massowych bibliotekach” i stanowi podstawowe wytyczne w pracy bibliotekarza.

W r. 1946 Rada Ministrów R. S. F. R. R. w uchwale „O usprawnieniu działalności bibliotek rejonowych i wiejskich” zobowiązała obwodowe i krajowe komitety wykonawcze do zorganizowania ewidencji i zapewnienia bezpieczeństwa księgozbiorów bibliotek. W r. 1947 Urząd do Spraw Bibliotek wydał „Instrukcję w przedmiocie ochrony majątku książkowego w bibliotekach” uzgodnioną z Ministerstwem Sprawiedliwości.

Można sądzić, że akcent położony na odpowiedzialności osobistej bibliotekarza, pobudzenie go do współzawodnictwa w pracy i podkreślenie jego roli w zadaniach państwa stwarza nie byle jaki potencjał wysiłku, pomnożony przez liczne rzesze wciągnięte do pracy oświatowej.

Bibliotekarz ma być świadomy tego, że biblioteka jest „organizatorką zbiorowego użytkowania książki” i że „od techniki bibliotecznej zależy bardzo dużo: bezpieczeństwo książek, maksymalne ich wykorzystanie, zaspokojenie potrzeb czytelników, a nawet oblicze polityczne biblioteki”. A zauważyć także należy, że w ramy tej pracy ujęte są wszystkie biblioteki od największych centralnych, do wiejskich i najmniejszych, jakimi są przenośne biblioteczki ruchome. Nic też dziwne, że „bibliotekarstwo nabrało wielkiego znaczenia państwowego”.

Podkreślając sprawne rozbudowanie bibliotekarstwa siłami rodzimymi, trzeba jednakże zwrócić uwagę na jeden podstawowy system pracy porządkującej księgozbiór. I tu bowiem przyjęto pośrednio niejednokrotnie dyskutowany system klasyfikacji dziesiętnej. Opublikował ją Amerykanin Dewey w r. 1876, zmodyfikował w latach 1905 — 7 Międzynarodowy Instytut Bibliograficzny w Brukseli, a uznał w 1921 r. Główny Urząd Polityczno-Oświatowy (Głównopolitproswiet) R. S. F. R. R., zmienił zaś i dostosował do potrzeb bibliotek rosyjskich w latach 1938 — 1944 L. N. Tropowski. System dziesiętny szeroko rozpowszechniony w bibliotekach Europy zachodniej, manipulujący skomplikowanymi symbolami coraz bardziej złożonymi w miarę precyzowania tematu książki, nie daje widoków pokonania trudności mnemotechnicznych. Nie zapobiega też kosztowniu raz obranego, w miarę lat przeżywającego się podziału, a co więcej, prowadzi do błędów logicznych, które wynikają z mieszania zakresu i treści klasyfikowanego przedmiotu. Toteż tak system dziesiętny jak i na jego podstawie stworzone tablice Cuttera, przystosowane do bibliotek rosyjskich przez L. B. Chawkinę, używane przy ustawianiu książek w magazynach i czytelnich, mogą stwarzać praktyczne trudności w pracy bibliotekarskiej. O trudnościach tych mówi obiektywnie autor podręcznika.

Ch. M.

Oprócz tego nadesłano do redakcji:

Pax. Warszawa:

Ks. E. Dąbrowski: *Studia biblijne*. 1951. Str. 240.

Czytelnik. Warszawa:

Roman Hussarski: *Nowy mur*. 1951. Str. 244.

Biblioteka Gdańska i Towarzystwo Przyjaciół Nauki i Sztuki w Gdańsku:

Gdańsk zabytkowy, 1950. Str. 60.

Editions Alsatia. Paris:

Romano Guardini: *Initiation à la prière*. (Traduit par Jean Minery S. J.) 1951. Str. 240.

Librairie Plon. Paris:

Paul Schmidt: *Sur la scène internationale (1933 — 1945)*. 1951. Str. III + 368.

Editions J. Oliven. Paris:

Jean de Vignes-Rouges: *Dictionnaire des caractères* (Connaitre et manier les hommes). 1950. Str. 319.

Gallimard. Paris:

Jean Rostand: *Les grands courants de la biologie*. Z serii: „L'avenir de la science“ Nr 32. 1951. Str. 272.

Monde Nouveau. Paris:

Gaston Fessard: *Paix ou Guerre? Notre Paix*. 1951. Str. 105.

Société des Bollandistes. Bruxelles:

Paul Peeters S. J.: *Orient et Byzance. Le Tréfonds oriental de l'hagiographie Byzantine*. 1950. Str. 235.

Paul Peeters S. J.: *Recherches d'histoire et de philologie orientales*. 1951. T. I. 336 str. T. II. 310 str.

Palais de Académies. Bruxelles:

Paul Peeters S. J.: *L'oeuvre des Bollandistes*. 1942. Str. 127.

Ed. Durendal. Bruxelles:

Paulus Peeters S. J.: *Figures Bollandiennes contemporaines*. 1948. Str. 119.

Sprostowanie. W numerze listopadowym Przeglądu Powszechnego na str. 352, wiersz 18 — 19 od dołu zakradła się pomyłka: zamiast „Maria Jarochońska-opublikowała powieść „Buraczane liście“ — ma być: „Nina Rydzewska opublikowała powieść „Ludzie z węgla“. Identyczna pomyłka zaszła na str. 353 wiersz 3 — 4 od dołu.

Sprawozdanie z ruchu kulturalnego

Występy Teatru Leningradzkiego im. Puszkina w Warszawie

Wizyty zagranicznych zespołów teatralnych nie zdarzają się u nas zbyt często; toteż niemal każda z nich staje się żywym ośrodkiem zainteresowania publiczności teatralnej, która może na ich podstawie, przez porównanie, ocenić stan dzisiejszy naszego teatru, a także — co zawsze było nęcące i ciekawe — oglądać ciekawą grę zagranicznych aktorów i przyrzeć się reżyserskim koncepcjom, powstałym na szerokim teatralnym świecie. Jeszcze jednak mniej dałoby się wyliczyć zagranicznych wizyt, które „na stałe“ utrwalą się w naszej pamięci, które były dla nas rzeczywiście dużym przeżyciem i które niewątpliwie wzbogacą nasze pojęcia o teatrze; wzbogacą wreszcie sam nasz teatr. Takim np. były występy śp. Louis Jouvet'a z r. 1948, który sprawił, że właściwie wszyscy jego widzowie patrzą na teatr Molierowski Jouvetowymi oczyma.

Takim właśnie wydarzeniem jest ostatnia wizyta zespołu Leningradzkiego Państwowego Akademickiego Teatru Dramatycznego im. Puszkina. W chwili, gdy piszemy te słowa, goście rosyjscy opuścili już Warszawę, udając się na objazd kilku większych miast polskich; w stolicy wystawili niedawno na scenie Teatru Polskiego cztery sztuki: dwie z repertuaru rosyjskiego, przedrewolucyjnego („Żywy trup“ Lwa Tołstoja i „Gorące serce“ Aleksandra Ostrowskiego) i dwie współczesne („Niezapomniany rok 1919“ Wiśniewskiego i „Głos Ameryki“ Ławreniewa). Swoje tournée po scenach polskich zakończą również w Warszawie, gdzie zapowiedziano „Wieczór Trzech Króli“ Wiliama Szekspira w ich wykonaniu.

Widziałem, niestety, tylko jedną ze sztuk, wystawionych przez zespół Teatru im. Puszkina, ale też chyba jest to przedstawienie najbardziej reprezentatywne dla stylu i klasy Teatru Leningradzkiego. Ta jedna sztuka wystarczy właściwie, aby występy tego teatru, wyrosłego z tradycji dawnego Teatru Aleksandryjskiego w Petersburgu (założonego w 1832 r.), upamiętnić się miały na długo stołecznej publiczności teatralnej. Wartość dramatyczna sztuki, doskonały pokaz gry aktorskiej i równie świetny popis sztuki reżyserskiej — te trzy czynniki stworzyły z omawianego przedstawienia rzeczywiste teatralne wydarzenie.

Nazwisku Lwa Tołstoja zbyteczna jest wszelka reklama; recenzent jest w ogóle w kłopotcie, pisząc o nim; może najlepiej będzie napisać

o sztuce najprostszymi słowami, wiedząc z góry, że będą one bardzo niedoskonałym jej portretem. Bo chyba Tolstoj znany jest przede wszystkim czytelnikowi polskiemu, a nie polskiemu widzowi teatralnemu, znany jest w Polsce przede wszystkim jako wielkiej miary pisarz, nie jako rzeczywiście nieprzeciętny dramaturg. I dlatego bardzo dobrze się stało, że dopełniliśmy sobie na przedstawieniu leningradczyków obraz Tolstoja, że poznaliśmy go jako twórcę istotnie podstawowej pozycji w dziejach dramatu rosyjskiego.

Nie podobna oczywiście w ramach krótkiej, informacyjnej czysto recenzji pomieścić dokładniejszej oceny Tolstojowskiego dzieła; pokusić się tu możemy najwyżej o próbę charakterystyki najogólniejszej. Otóż Tolstoj przedstawia w „Żywym trupie“ ostry konflikt dramatyczny, konflikt nawet tragiczny, tak typowy dla całej jego twórczości, zrodzony ze swistej (co za okropny termin! niestety, nie ma innego!) „tolstojowszczyzny“ — bunt jednostki przeciw przeżartemu rdzą zakłamania, pruderii, fałszu i nieuczciwości otoczeniu, środowisku społecznemu, bunt bardzo szczery i bardzo szlachetny; bunt bardzo tolstojowski — jeśli wspomnimy „ucieczkę z Jasnej Polany“. Protasow, bohater sztuki, również porzuca swoją Jasną Polanę, gardząc życiem, które było mu przeznaczone, a które oburzało go swoją małościowością. Postawa wcale nie nowa i częsta wśród ludzi pokroju św. Aleksego — choć oczywiście nie chcemy przez to przemycić pośpiesznych skojarzeń i reminiscencji — nie każdego prowadzi ona do świętości. Protasow ucieczkę znajduje w przestawianiu z cygańską orkiestrą, która urzeka go pięknem muzyki i śpiewu, w szczerzej, szlachetnej miłości młodej cygańskiej śpiewaczki, Maszy. Protasow nie chce jednak niszczyć swą ucieczką szczęścia żony — pozoruje przed nią swą śmierć, umożliwiając jej tym samym małżeństwo z Wiktorem Kareninem i szczęście rodzinne. Sprawa jednak w końcu wychodzi na jaw, trup okazuje się żywym — i grozi zupełnym zniszczeniem tych wszystkich iskiełek szczęścia, które Protasow skrzesał swym osobistym, choć nieuzasadnionym wyrzeczeniem. Przepętywanie tego typu grozi zsyłką na Sybir lub surową pokutą cerkiewną. Protasow przerywa zaplątujący się węzeł gordyjski samobójczym strzałem.

Słowa, których użyliśmy powyżej dla omówienia problematyki „Żywego trupa“ są zaledwie ogólnym wprowadzeniem czytelnika w jego klimat, nie da się w nich bowiem zamknąć całego bogactwa tej sztuki. Maritain słusznie podkreślił kiedyś, że treść duchowa dzieła sztuki jest właściwie niepowtarzalna w słowach, że jest wyrażalna jedynie w tym dziele sztuki. Niechże jednak te skromne słowa posłużą czytelnikowi jako bardzo ogólna informacja o tym tolstojowskim dramacie, który najbardziej wybredną publiczność trzyma w stałym napięciu, który doprawdy z mistrzostwem wykorzystuje wszelkie sposoby oddziaływania dramatycznego, jaki mieliśmy sposobność ujrzeć w świetnym wykonaniu leningradzkich gości.

Bo też grę leningradczyków trzeba z góry zaklasyfikować jako doskonałą i uznać w nich prawdziwie reprezentacyjny zespół teatralny Związku Radzieckiego. Sztuka była niezwykle trudna do wystawienia, zwłaszcza na gościnnej scenie — wymagała niesłychanej wprost precyzji rozwiązań czysto technicznych, dekoracyjnych itp., a przecież

największym chyba zadaniem było tchnąć w nią owego teatralnego ducha, wskrzesić na deskach scenicznych, czy może raczej ukazać, wyrazić całe jej bogactwo na skomplikowanej „materii” przedstawienia teatralnego.

Sztukę reżyserowali: Włodzimierz Kozicz i Antoni Dauson, którzy dopięli tego niezwykle trudnego zadania. Dzieło Tołstoja ukazało się widowni rzeczywiście w całej swej prawdzie i wymowie, inwencja reżyserska poszła po linii jego pełnego wskrzeszenia przed widzami. Jest to niezwykle cenna wskazówka dla naszych teatrologów i reżyserów, którzy zdają się chwilami wyręczać autora, wpływać niejako na kształt i wymowę sztuki. Nie chcemy przez to wcale zalecać niewolniczego rekonstruowania teatru dramatycznego przez reżysera (właśnie śp. Louis Jouvet dowiódł, że odrębność epok kulturowych reżysera i autora — w wypadku Moliere’a dość znaczna — może i powinna wpływać na swoistą koncepcję reżysera, ale że ta z kolei, choć akcentując swoje niejako stanowisko, służyć winna odtwarzaniu całego kolorytu sztuki), i pokazać na świetnym przykładzie, że różnice postaw ideowych między autorem a reżyserem nie powinny uprawniać tego ostatniego do „uzupełniania” sztuki na własną rękę.

Prawdziwym popisem mistrzostwa gry aktorskiej była postać Fiodora Protasowa, stworzona przez Mikołaja Simonowa. Było to coś zupełnie porywającego — i powiedzmy to otwarcie — coś co budziło zachwyt starannym, mistrzowskim wprost opracowaniem każdego szczegółu tej trudnej i głównej roli i stworzeniu z nich całości nadzwyczaj zwartej, mocnej i sugestywnej.

A przecież cały niemal zespół dorównywał Simonowowi, nie było żadnego dysonansu między nim a pozostałymi aktorami. Anatol Dobieński, jako Karenin, Halina Injutina, jako Liza Protasowa, Anna Jesipowicz i Helena Miedwiediewa jako matki Lizy i Karenina — wszystko to kreacje doprawdy doskonałe, że już nie będę wymieniał licznych innych nazwisk. Najmniej może uznania budziła Klaudia Trofimowa, jako Sasza, siostra Lizy, ale i ona nie obniżyła ogólnego, niezwykle wysokiego i wyrównanego poziomu zespołu.

Czulą, pełną inwencji i wprawy rękę reżysera znać było najwyraźniej we wspaniałych scenach zbiorowych, tak ślicznie wmontowanych w przestrzeń sceniczną i tak skomponowanych, że wprost trudno znaleźć odpowiednie słowa uznania. Może niezbyt udała się scena w traktierni, ale ginęła ona w powodzi zachwytów.

Na zakończenie dwie drobne sprawy w materii już raczej poza-teatralnej, ale może warto je poruszyć przy tak ciekawej imprezie teatralnej:

1^o Dlaczego program teatralny dla tak ważnych występów opracowano niechlujnie i nieporządnie? Zdjęcie jednego aktora powtarza się dwukrotnie, brak choćby jednego zdjęcia żeńskich reprezentantek zespołu; informacje o sztukach zdawkowe i bezbarwne (zwłaszcza skandaliczne omówienie „Żywego trupa”!); zamiast rzeczowych informacji o obecnych pracach Teatru Leningradzkiego zbyt czytelnika — i widza! — kilka frazesami.

2° Szczególnie razily ohydne wprost afisze (brązowy druk na szarym papierze), jakie rozklejono na stołecznych słupach ogłoszeniowych w związku z wizytą leningradzkich gości. Szkoda, że zaniedbano tę pozornie nieważną i zewnętrzną stronę przedstawienia — naraża to przecież na szwank nasz prestiż jako gospodarzy.

Wacław Rola

„Mieszczanie” Gorkiego

Państwowy Teatr Współczesny w Warszawie: Maksym Gorki — „Mieszczanie”. Sztuka w czterech aktach. Przekład Pawła Hertza i Seweryna Pollaka. Reżyseria: Erwin Axer.

Nazwisko Gorkiego nie schodzi z warszawskich afiszów teatralnych. Nie tak dawno temu Teatr Polski wystawiał „Na dnie” i „Wrogów”, Teatr Narodowy „Jegora Bułyczowa i innych”, obecnie zaś w Teatrze Współczesnym odbywają się przedstawienia „Mieszczan”.

Powiązać można „Mieszczan” z „Jegorem Bułyczowem”, gdyż oba dramaty analizują głównie problem środowiska mieszczańskiego. O ile jednak akcja „Jegora Bułyczowa” zamyka się w okresie I wojny światowej, a więc w ostatnich latach prosperowania klasy mieszczańskiej w Rosji, o tyle „Mieszczanie”, powstałi o blisko trzydzieści lat wcześniej, dotyczą także lat wcześniejszych — schyłku ubiegłego stulecia.

Analiza środowiska mieszczańskiego, jego wewnętrznych kryzysów, była podejmowana jako temat literacki przez szereg autorów dziewiętnastowiecznych, i to zarówno w dramatach, jak i prozie — powieści, noweli. Jednak terminem „mieszczaństwo”, „mieszczanie” obejmowano dość odległe czasem od siebie pozycje społeczne; jakże wielka różnica będzie pomiędzy mieszczanami np. Zoli, naszymi Dulskimi a Bieziemionowym, starszym cechu malarzy pokojowych w niewielkim rosyjskim miasteczku prowincjonalnym! Oczywiście jest jednak, iż te odległe pozycje społeczne dają się dość łatwo podciągnąć pod wspólny mianownik — środowisko zróżnicowane pozornie dość znacznie po baczniejszej obserwacji okazuje się blisko ze sobą spokrewnione węzłami wspólnej moralności, gustów, nawyków i — co najważniejsze — wspólnych problemów. Problemy te, charakterystyczne dla jak najszerzej pojętego mieszczaństwa owego okresu stawia tu przed nami Gorki w całej swej zawiałości.

Słusznie podkreśla się nowatorstwo Gorkiego w spojrzeniu na ów zawiły problem. Literatura zajmująca się dotychczas tym problemem analizowała go „immanentnie”, w ramach klasy jedynie, jako konflikt między starym, zachłannym i despotycznym pokoleniem dorobkiewiczów, a młodym, zgorzkniałym pokoleniem dekadentów, chorych na brak woli i inicjatywy, rozczarowanych do świata i wyzbytych z wszelkich aspiracji, idei twórczej pracy. — U Gorkiego zarysuje się to szczególnie wyraziście dzięki wyzyskaniu jeszcze jednej możliwości kontrastu: stare pokolenie reprezentują ludzie typu malarza pokojowego, zamożnego wprawdzie, lecz nie wykraczającego umysłowo poza sferę, z której wyrósł — młodych zaś były student i nauczycielka, ludzie więc należący do inteligencji.

Nowatorstwo Gorkiego polega na wprowadzeniu bohatera pozytywnego — będzie nim Nił, maszynista — spoglądającego na środowisko za-

możnych mieszczan oczami innej klasy. Słowa Niła: „Ja nienawidzę... tego domu. Całego tego życia... zgnilego“ — można włożyć w usta zarówno Piotra, jak i Tatiany, młodych mieszczan, nic im nie dodając, ani odejmując. W ustach jednak Niła znaczy to coś innego, ma on bowiem do przeciwstawienia marazmowi Bieziemionowych radość twórczej pracy młodego robotnika. Pogłosy biologizmu jednak, które krytycy wyjaśniają na ogół w związku z naturalistycznymi koncepcjami życia, w pobliżu których krążył młody Gorki („Mieszczanie“ jest to pierwsza jego sztuka sceniczna) każą bohaterowi niewątpliwie pozytywnemu, za jakiego Niła można śmiało uważać, nie dostrzegać człowieka w swych przeciwnikach. Stąd zastrzeżenie, jakie zgłosić tu musi krytyka katolicka. Gorki jest jednak doskonałym obserwatorem, obraz jest w pełni realistyczny, realistyczną będzie postać Niła — zastrzeżenie to więc skierowane będzie w pierwszym rzędzie nie w stronę Autora, lecz bohatera. Bo Gorki dostrzega w mieszczanach człowieka — na tym polega wielka jego sztuka. Stary Bieziemionow i jego żona Akulina to postacie głęboko tragiczne, igraszki warunków, w jakich żyją, i ślepych instynktów, którymi się kierują. Despotyczni i ograniczeni pozostają zawsze złożonymi mechanizmami ludzkimi, których przypięcie etykiety z jednoznaczną, negatywną oceną nie może pozbawiać człowieczeństwa. Jest wielkim osiągnięciem Gorkiego, że nie angażuje uczuciowo widza do tego stopnia, żeby przestał on już widzieć owo człowieczeństwo.

W sprawie jednak angażowania uczuciowego widza niemały głos ma reżyser. Zadaniem jego jest czuwać nad poprawnością całości oprawy scenicznej, a więc poprawnością interpretacji reżyserskiej bądź aktorskiej, które mogą współpracować z autorem wydobywając z dzieła właściwe akcenty, mogą też paczyć myśl jego interpretując ją fałszywie. Po przedstawieniu w Teatrze Współczesnym wydaje się, że koncepcja Gorkiego została zrozumiana, umiejętnie wydobyta z tekstu i właściwie opracowana na scenie. Wśród wykonawców na plan pierwszy wysuwają się osoby K. Wilamowskiego w roli starego Bieziemionowa, I. Horeckiej w roli Akuliny — tworząc doskonałą parę rodziców, tragicznych przedstawicieli starszego, zachłannego pokolenia mieszczan. Równie znakomicie odtworzona jest postać pijaka-filozofa, śpiewaka cerkiewnego Tietierewa w wykonaniu A. Mikołajewskiego oraz ptasznika — Pierczychina (L. Tatarski). W rolach przedstawicieli pokolenia młodszego, reprezentowanego przez Tatianę i Piotra, zobaczyliśmy świetną Mrozowską i Andrzeja Łapickiego. Niłowi-maszyniście (B. Niewinowski) i Poli, jego narzeczonej (B. Seneczńska) trudno byłoby coś poważnego zarzucić znając koncepcję autora sztuki. Role drugorzędne wypadły różnie. Dobra na ogół Stiepanida, kucharka (Irena Górska) w zupełnie niewłaściwym miejscu — chwila otrucia się Tatiany — wydobywa akcenty groteski budząc na widowni — reprezentującej zazwyczaj różne poziomy umysłowe i wyrobienie artystyczne — najniewłaściwsze wybuchy śmiechu. Podobnie lekarz (St. Jaśkiewicz) mimo charakteru swej roli mógłby ją potraktować mniej wodewilowo, a bardziej realistycznie i tym dostosować się do charakteru spektaklu, którego ważnym momentem, podkreślającym ów realistyczny charakter koncepcji reżyserskiej, były dekoracje Władysława Daszewskiego.

Olgierd Porycki

Spis rzeczy tomu 232

Artykuły:

Ks. Jan Piwowarczyk: Śp. Kardynał Sapieha . . .	3
Ks. Jan Rostworowski T. J.: Na pograniczu wiary i nadprzyrodzonych doświadczeń religijnych . . .	11
Ks. Jan Rosiak T. J.: Wiara i „doświadczenie religijne“ . . .	22
Jan Korzonek: Ocena dzieł historycznych . . .	58
Ks. Józef Majkowski T. J.: Święta Teresa z Lisieux . . .	66
Józef Marian Świącicki: Scobie sentymentalista . . .	90
Ks. Jan Rostworowski T. J.: Dobroć Boża względem ludzkości a tajemnica pierwotnego grzechu . . .	141
Ks. Leon Mońko T. J.: Węgiel radioaktywny jako wskaźnik chronologiczny . . .	158
Ks. Wincenty Urban: Język polski w duszpasterstwie . . .	177
Józef Marian Świącicki: Dwie formy religijności . . .	196
Ks. Jan Rostworowski T. J.: Na temat świeżej polemiki słów kilka . . .	213
Ks. Alfons Schletz C. M.: Ludwik Perzyna — lekarz wiejskiego ludu . . .	222
Wacław Niedźwiadek: Nauka Suareza o prawie narodów . . .	238
S. Maria Renata, niepokalanka: William Faber . . .	251
Józef Marian Świącicki: Dwie formacje katolicyzmu . . .	264
Wacław Rola: Kłopoty i troski kulturalne . . .	274
Ks. Marian Rzeszewski: Pokuta i przebaczenie . . .	281
Jan Korzonek: Trzeci nauczyciel wielkiego sejm . . .	293
Józef Marian Świącicki: Wielka reforma XVI w. . .	307
Irena Pannenkowa: „Żyłem z wami“ . . .	324
Ks. Marian Rzeszewski: Z teologii nawrócenia . . .	332
Ks. Jan Rostworowski T. J.: Nadprzyrodzoność . . .	361
Ks. Jan Gwalbert Piwiński T. J.: Sens religijny wstrząsów i burz . . .	371
Ks. Jan Rosiak T. J.: Tajemnica Boga-Człowieka . . .	383
Józef Marian Świącicki: O sublimowaniu patriarchalizmu . . .	401
Józefa Mariańska: Dominanta życia kobiety . . .	414

Przegląd piśmiennictwa:

Badania naukowe nad dziejami Komisji Edukacji Narodowej w latach 1939 — 1949 (Ks. Jan Poplatek T. J.) . . .	108
Najnowsze enchiridiony teologiczne (Ks. Andrzej Bober T. J.) . . .	114
Polska proza powojenna (Wacław Rola) . . .	121
Jan Dobraczyński: Klucz mądrości (Celina Komornicka) . . .	131

Emil Zola: <i>Germinal</i> (Olgierd Porycki)	183
Federico Garcia Lorca: Wybór wierszy (O. Porycki)	184
Stefan Vrtel-Wierczyński: Wybór tekstów staropolskich (ol. p. or.)	185
Witold Taszycki (opracował): Najdawniejsze zabytki języka polskiego (ol. p. or.)	185
Rocznik Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. Rok XLII (L. Mońko)	186
Sprawozdania z posiedzeń Wydziału III nauk matematyczno-fizycznych. Rok XLI (L. Mońko)	187
Paweł Segal: Pomiary względnej wielkości obrazów wzrokowych w różnowzroczności. (L. Mońko)	187
Bibliografia zawartości czasopism (L. Mońko)	187
Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie (X. J. R.)	207
Lettres spirituelles du P. Jean-Joseph Surin S. J. (Jan Rostworowski T. J.)	208
Stanisław Zieliński: Ostatnie ognie (W. R.)	209
Leon Gomolicki: Mickiewicz wśród Rosjan (Marek Krupiąński)	210
Bruno Frank: Cervantes (Marek Krupiąński)	211
Jonathan Swift: Podróże Guliwera w różne kraje dalekie (Olgierd Porycki)	211
Stanisław Kowalewski: Odzyskany świat (O. Porycki)	289
Stanisław Kowalewski: Prosta droga (Olgierd Porycki)	289
Stefan Vrtel-Wierczyński: Teoria bibliografii w zarysie (M. Ch.)	290
Władysław Kowalski: W Grzmiącej (Olgierd Porycki)	291
Optymistyczna wizja życia (Marek Krupiąński)	344
Kłopot z Konnersreuth (Ks. Jan Piwiński T. J.)	335
Hugo Rahner S. J.: Saint Ignace de Loyola et la genèse des Exercices (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	346
La Sainte Bible (X. J. R.)	347
Jean Daniélou S. J.: Bible et Liturgie (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	348
Pier Giorgio Frassati: Lettres (X. J. R.)	349
Gabriela Zapolska: Pisma wybrane (Olgierd Porycki)	350
György Lukacs: Balzac, Stendhal i Zola (O. Porycki)	351
Aleksander Jackiewicz: Jan bez ziemi (Zenon M. Łukasiewicz)	352
Leon Kruczkowski: Kordian i Cham (Olgierd Porycki)	354
Jan Michalski: 55 lat wśród książek (B. G.)	354
Kazimiera Treterowa: Kraków, jego miasto (B. G.)	355
Gustaw Morcinek: Pokład Joanny (Paweł Wołowski)	356
Catholicisme (X. J. R.)	429
Alexis Carrel: Réflexions sur la conduite de la vie (St. Chyliński)	429
G. K. Chesterton: Przygody Księdza Browna (Marek Krupiąński)	430
A. W. Klenow: Technika biblioteczna (M. Ch.)	431

Sprawozdanie z ruchu kulturalnego:

„Intryga i miłość“ w Teatrze Polskim (W. R.)	358
Występy Teatru Leningradzkiego im. Puszkina w Warszawie (Wacław Rola)	434
„Mieszczanie“ Gorkiego (Olgierd Porycki)	438