

PRZEGLĄD POWSZECHNY

„BŁOGOSŁAWIONY LUD, KTÓREGO PANEM
BÓG JEGO”.

Ps. 134.

Rok LXIX

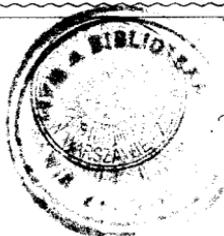
Tom 233

STYCZEŃ — CZERWIEC

1952

WARSZAWA
WYDAWNICTWO KSIĘŻY JEZUITÓW

SPIS RZECZY
NA KOŃCU TOMU



C. I. 531

Nr inv. 617

Istnienie Boga w świetle nowoczesnej przyrodniczej wiedzy¹⁾

1. Odczuwamy chwilę pogodnej radości, za którą wdzięczni jesteśmy Wszchemocnemu, na widok tego zebrania Papieskiej Akademii Nauk, która zarazem daje nam miłą sposobność do wymiany myśli z wybranym gronem dostojnych księży kardynałów, ze znakomitymi przedstawicielami dyplomacji, z szeregiem innych wybitnych mężów, a zwłaszcza z Wami, członkami Akademii Papieskiej, tak bardzo zasługującymi na udział w uroczystym dzisiejszym posiedzeniu. Wy bowiem, którzy badając i wykrywając tajemnice natury, uczycie ludzkość, jak ma dla własnego dobra posługiwać się jej siłami, wymową cyfr, naukowych formuł i coraz to nowych odkryć, głosicie zarazem tę prawdę, że dzieła mądrości Bożej pełne są wewnętrznej przedziwnej harmonii.

2. Bo w rzeczy samej, wbrew nieoględnym wypowiedziom minionych czasów, im dalej postępuje prawdziwa wiedza, tym bardziej odnajduje Boga, jakby czekającego na nas za każdymi drzwiami, które wiedza otwiera. I owszem, nie wahamy się powiedzieć, że ten ustawiczny postęp w odkrywaniu Boga, jaki dokonywa się przez rozwój nauki, nie tylko samym uczonym, o ile filozoficznie myślą — a któż mógłby tego rodzaju myśli się wyrzec? — przynosi wielkie korzyści. Odnoszą zeń pożytek i ci wszyscy, którzy uczestniczą w nowych odkryciach albo biorą je za przedmiot swoich rozważań, a osobliwie adeptci prawdziwej filozofii, którzy opierając się na nowych naukowych zdobyczach, wzmacniają nimi pewność swoich spekulatywnych rozumowań, z większą jasnością rozpraszają pojawiające się niekiedy cienie i na podnoszone z przeciwnej stro-

¹⁾ Wykład Ojca świętego Piusa XII na posiedzeniu Papieskiej Akademii Nauk z dnia 22 listopada 1951 roku — tłumaczony z oryginału włoskiego, jaki ukazał się w Osservatore Romano“ 23. XI. 1951 r.

ny trudności i zarzuty znajdują coraz bardziej przekonywujące odpowiedzi.

3. Natura i fundament dowodów na istnienie Boga. Tak pchnięty i należycie pokierowany umysł ludzki staje przed dowodami rozumowymi na istnienie Boga, jakie mądrość chrześcijańska znajduje w filozoficznych argumentach, jakimi posługiwali się przez wieki olbrzymi wiedzy. Znane są one Wam dobrze w formie owych „pięciu dróg“, w których Doktor Anielski św. Tomasz wskazuje sposób, za pomocą którego umysł ludzki łatwo i pewnie dojść może do Boga. Te argumenty, jak powiedzieliśmy, są filozoficzne, ale bynajmniej nie apriorystyczne, jak ośmiela się twierdzić ciasny i niekonsekwentny pozytywizm. Opierają się one na konkretnej, przez zmysły i rozumowe poznanie stwierdzonej rzeczywistości, a naturalnemu rozumowi zawdzięczają tylko wydobycie na jaw ich siły dowodowej.

4. W taki sposób filozofia i nauka rozwijają się przez podobne i łatwe do pogodzenia metody, posługując się w różnej mierze doświadczeniem i rozumowaniem oraz współdziałając harmonijnie w odnalezieniu prawdy.

5. Jeżeli jednak prymitywne doświadczenia dawnych myślicieli mogły dostarczyć rozumowi dostatecznych dowodów istnienia Boga, z rozszerzeniem i pogłębieniem pola powyższych doświadczeń, daleko jaśniej i wyraźniej odsłaniają się w widzialnym świecie ślady Najwyższego. Wydaje się więc rzeczą pożyteczną, na podstawie świeżych naukowych odkryć, poddać nowemu badaniu klasyczne dowody Anielskiego Doktora, zwłaszcza te, które wychodzą z faktu ruchu i porządku w wszechświecie²⁾, aby zdać sobie sprawę, czy i o ile głębsze poznanie struktury tak makrokosmosu jak i mikrokosmosu dopomaga do wzmocnienia ich filozoficznej siły. Z drugiej strony zaś trzeba odpowiedzieć sobie na pytanie, czy i w jakiej mierze owe argumenty — jak się to nieraz słyszy — zostały zachwiane przez fakt, że fizyka współczesna ustaliła nowe podstawowe zasady albo odrzuciła czy zmieniła pojęcia, które niegdyś uważano za bezwzględnie stałe i jasno określone, np. pojęcia czasu, przestrzeni, ruchu, przyczynowości, substancji, które to pojęcia dla zagadnienia, jakie nas obecnie zajmuje, mają jak największą doniosłość. A zatem bardziej jeszcze niż

²⁾ S. Th. I, q. 2, art. 3.

o rewizję dowodów filozoficznych, chodzi nam o sprawdzenie podstaw fizycznych, z jakich te dowody wychodzą. Z braku czasu wszakże możemy się ograniczyć do kilku tylko odnośnych rozważań. Nie trzeba zresztą obawiać się żadnej niespodzianki: sama wiedza nie ma zamiaru przekroczyć granic tego świata, który dzisiaj jak wczoraj przedstawia się nam z tymi pięcioma „sposobami bytu“, z których wychodzi i czerpie swą siłę filozoficzne dowodzenie istnienia Boga.

6. Dwie charakterystyczne i istotne cechy kosmosu.

Z tych „sposobów bytu“, które w otaczającym świecie, mniej lub więcej głęboko, ale z jednakową oczywistością, spostrzeżga umysł czy to filozofa czy pospolitego człowieka, są dwa, które nauki współczesne z zadziwiającą ścisłością, ponad wszelkie oczekiwanie zbadały i do samej głębi stwierdziły. Należy tu: 1) zmienność rzeczy obejmująca i początek ich i koniec; 2) ład celowego ustroju, który objawia się w każdym zakątku naszego świata. Jest rzeczą wysoce znamioną, że wiedza przynosi przez to doniosły przyczynek do dwóch dowodów filozoficznych, które na odnośnych faktach się budują, składając się na pierwszą oraz na piątą z „dróg“ wyżej wymienionych. Dla pierwszej drogi, przede wszystkim fizyka dała nam niewyczerpaną kopalnię doświadczeń, wydobywając na jaw fakt zmienności w najgłębszych kryjówkach natury, tam, gdzie żaden umysł ludzki nie mógł nigdy domyśleć się jej istnienia i rozmiarów i dostarczając przez to całe mnóstwo empirycznych faktów, które są potężną pomocą filozoficznego rozumowania. Mówimy pomocą: bo jeżeli chodzi o kierunek tych przemian również stwierdzonych przez fizykę współczesną, zdawać by się mogło, że on wychodzi poza granice jakiejś pomocy dowodowej i wyrasta niemal na samodzielny i dobrze zbudowany argument fizyczny, pod wielu względami nowy i dla wielu umysłów łatwiejszy do przyjęcia oraz bardziej przekonujący i sympatyczny.

7. Z równą obfitością przyniosła ostatnimi czasy wiedza, zwłaszcza astronomiczna i biologiczna, dla dowodu z porządku w świecie taki szereg stwierdzonych faktów i taką — rzecz można — zachwycającą wizję jedności ideowej ożywiającej świat i celowości, która drogami jego kieruje, że człowiek współczesny może kosztować już dzisiaj radości, jaką wyobraża sobie poeta (Dante) w empirejskim niebie, gdy widzi w łonie nieśmiertelnej Potęgi „wszystkich bytów przedzę: kochanie

wiąże jednolitym splotem to, co oddzielnie stoi w światła księżde“³⁾).

8. Opatrzność wszakże tak rzeczy zrządziła, że poznanie Boga, które jest najistotniejszym czynnikiem życia każdego człowieka, jak z jednej strony da się łatwo osiągnąć prostym rzutem oka na świat, tak z drugiej strony przez pogłębienie i postęę nauki zawsze na nowo się potwierdza.

9. Pragnąc więc choć pobieżnie naszkicować nieocenioną pomoc, jaką współczesna wiedza przynosi dowodom na istnienie Boga, ograniczymy się najpierw do faktu zmian, podnosząc głównie tę ich rozległość i bezmiar, a nawet powszechność, jaką fizyka dzisiejsza odkrywa w nieorganicznym świecie, po czym zatrzymamy się nad znaczeniem kierunku tych zmian, który jest również niewątpliwie stwierdzony. To rozważanie będzie jakby nadstawieniem ucha na mały koncert dochodzący do nas z olbrzymiego świata, ale mający jednak głos dość donośny, by „opiewać chwałę Tego, który wszystkim porusza“⁴⁾).

A. Zmienność kosmosu

10. Fakt zmienności: a) w makrokosmosie. Może na pierwsze wejście słusznie zadziwić, że poznanie zmienności rzeczy i w makrokosmosie i w mikrokosmosie tym szersze obejmowało pola, im dalej sięgał postęę nauki, jak gdyby na potwierdzenie teorii Heraklita, że „wszystko płynie“, panta rei. Jak wiadomo samo nawet codzienne doświadczenie tak w bliskim jak w odległym świecie, który nas otacza, stwierdza niezmierną ilość przemian, osobliwie pod względem lokalnego ruchu ciał. Jednakowoż oprócz tych ściśle wziętych lokalnych ruchów, równie łatwo dają się spostrzec przeróżne zmiany chemiczno-fizyczne, np. przechodzenie wody przez trzy odrębne fazy: pary, cieczy i lodu; głębokie chemiczne zmiany, jakie wywołuje ogień, znany już w przedhistorycznych czasach; wietrzenie skał i rozkład ciał roślinnych czy zwierzęcych. Do tego pospolitego doświadczenia dołączyło się naukowe poznanie przyrody, które nauczyło nas interpretować te i inne podobne zjawiska jako procesy rozkładu lub tworzenia się substancji materialnych w ich chemicznych składnikach, tzn. w ich

³⁾ Paradiso 33, 85 — 87.

⁴⁾ Paradiso, I, 1.

najmniejszych cząstkach, w atomach chemicznych. Idąc zaś dalej jeszcze dowiodła nauka, wbrew przekonaniu dawnych myślicieli, że owa zmienność fizyczno-chemiczna nie zamyka się wcale w granicach ciał ziemskich, ale rozciąga się na wszystkie ciała naszego systemu słonecznego i całego olbrzymiego wszechświata, których skład z tego samego rodzaju atomów wykazał teleskop, a jeszcze bardziej spektroskop.

11. b) w mikrokosmosie. Przeciw niewątpliwej zmienności natury, nawet nieorganicznej, zdawała się przemawiać nierozwiązana do niedawna zagadka mikrokosmosu. Zdawało się bowiem, że materia nieorganiczna w przeciwieństwie do istot żywych jest w pewnym sensie niezmienna. Najdrobniejsze jej cząstki, atomy chemiczne, mogły wprawdzie łączyć się ze sobą w przeróżne sposoby, ale zdawały się posiadać przywilej stałości i niezniszczalności wiecznej, gdyż wychodziły niezmiennie z wszelkiej chemicznej syntezy czy analizy. Jeszcze sto lat temu uważano je za niezłożone, niepodzielne i niezniszczalne elementarne składniki ciał. Nie inaczej przedstawiano sobie energię i siły materialne świata, osobliwie na podstawie zasadniczego prawa zachowania masy i energii. Byli nawet uczeni przyrodnicy, którzy czuli się upoważnieni do sformułowania w imię swej wiedzy fantastycznej filozofii monistycznej, której niechlubne wspomnienie związane jest między innymi z nazwiskiem Ernesta Haeckel'a. Stało się jednak, że właśnie w jego czasach, pod koniec ubiegłego wieku nowożytna nauka porzuciła te symplicystyczne pojęcia atomu chemicznego. Lepsze poznanie układu periodycznego pierwiastków chemicznych, odkrycie promieniowania korpuskularnego pierwiastków radioaktywnych i inne podobne fakty dowiodły, że mikrokosmos atomu chemicznego z jego wymiarami o dziesięciomilionowej części milimetra jest widownią zmian tak ustawicznych jak te, które w makrokosmosie wszystkim są widoczne.

12. c) w sferze elektronów. Charakter zmienności stwierdzono najpierw w sferze elektronów. Z elektronowej powłoki atomu wysyłane są promienie świetlne i ciepłne, absorbowane przez ciała zewnętrzne wedle natężenia energii orbit elektronowych. W zewnętrznych częściach tej sfery dokonywa się nadto jonizacja atomu i przemiana energii w syntezie czy analizie połączeń chemicznych. Wobec tego można było przypuszczać, że te chemiczno-fizyczne przemiany pozostawią jeszcze

jakaś możliwość stałości, skoro nie dosięgają one samego jądra atomu, w którym jest siedziba masy i dodatniego ładunku elektrycznego, wyznaczająca atomowi chemicznemu miejsce w naturalnym układzie pierwiastków. Sądzono więc, że w owym jądrze odkryto typ czegoś bezwzględnie stałego i niezmiennego.

13. d) w jądrze. Ale już w brzasku nowego wieku, najbardziej obserwowana procesów radioaktywnych, które ostatecznie wiązały się z samorzutnym rozpadem jądra, zmusiła do porzucenia wspomnianego mitu. Kiedy jednak w ten sposób przekonano się, że niestałość panuje aż w najgłębszej, jaką zdołano poznać, kryjówce natury, pozostawał mimo wszystko fakt budzący pewne wątpliwości. Wydawało się mianowicie, że atom jest czymś niepokonanym, przynajmniej przez ludzkie siły, gdyż zasadniczo okazały się daremne wszystkie próby, czy to przyspieszenia lub opóźnienia w nim naturalnego radioaktywnego rozpadu, czy też rozbicia jąder nie aktywnych. Pierwsze bardzo nieśmiałe rozbicie jądra (azotu) miało miejsce przed trzydziestu zaledwie laty a dopiero niedawno, po niesłychanych wysiłkach, zdołano na większą skalę przeprowadzić czy to tworzenie czy rozbijanie jąder. A chociaż tak osiągnięty rezultat, o ile posłuży sprawie pokoju, zapisany będzie z pewnością na chlubę naszego wieku, jest on w dziedzinie fizyki doświadczalnej jądrowej tylko pierwszym krokiem. Upoważnia on nas jednak do ważnej dla naszego zagadnienia konkluzji, że choć jądra atomów, wśród rozmaitych rzędów wielkości, mają większą siłę i stałość niż zwyczajne związki chemiczne, mimo to i one zasadniczo podlegają podobnym prawom przemiany, a zatem nie są niezienne.

14. W tym samym czasie udało się też skonstatować, że owe procesy mają wielką doniosłość dla ekonomii energii gwiazd stałych. Tak np. w samym środku naszego słońca dokonywa się, według Bethego, w temperaturze sięgającej do mniej więcej dwudziestu milionów stopni, reakcja łańcuchowa o zamkniętym obiegu, w której cztery jądra wodoru zespala się w jedno jądro helu. Wyzwolona w ten sposób energia kompensuje straty, które słońce ponosi przez promieniowanie. Nadto w nowoczesnych laboratoriach fizycznych udaje się z powodzeniem, przy pomocy bombardowania cząsteczkami o bardzo wysokiej energii albo też neutronami, osiągnąć przemianę jąder, jak to np. praktykuje się z atomami uranu. Przy

tej okazji można wspomnieć i o skutkach promieniowania kosmicznego, które może rozбивać cięższe atomy, wyzwalaając przez to nierzadko całe roje cząsteczek mniejszych od atomu.

15. Pragnęliśmy przytoczyć tylko nieliczne przykłady, ale takie, że mogą one ponad wszelką wątpliwość stwierdzić w małych i wielkich rozmiarach niewątpliwą zmienność nieorganicznego świata, na którą składają się tysiączne i tysiączne przemiany form energii, osobiwie w rozkładzie połączeń (kombinacji) chemicznych makrokosmosu a także w zmienności atomów chemicznych aż do cząsteczki podatomowej ich jądra.

16. **Odwieczna niezmienność.** Dzisiejszy uczony, spoglądając na wnętrze natury głębiej niż jego poprzednicy sprzed stu lat, wie dobrze, że materia nieorganiczna, jeśli wolno tak powiedzieć, w samym szpiku swego bytu naznaczona jest cechą zmienności i że dlatego jej byt i jej substancjalna rzeczywistość wymagają mocy istoty całkowicie różnej i z natury swojej nieodmiennej.

17. Jak na obrazie malowanym jako chiaroscuro twarze ludzkie dopiero odcinając się od ciemnego tła, wywołują wrażenie plastyki i życia, tak wizerunek niezmienności odwiecznej jasno i w pełnym blasku podnosi się ponad ten potok, który w makro- i mikrokosmosie porywa wszystko za sobą w wir wewnętrznych, nigdy nie ustających przemian. Stojąc na brzegu tego ogromnego potoku, znajduje uczony uspokojenie w tym głosie prawdy, którym Bóg określa samego siebie: „Ja jestem, który jestem“ (Wyjść. 3, 14.) i w tej pochwalie, jaką oddaje Apostoł „Ojcu światłości, u którego nie ma odmiany ani zaćmienia przemiany“ (Jak 1. 17).

B. Kierunek przemian

18. a) w makrokosmosie: **prawo entropii.** Nauka współczesna wszakże nie tylko rozszerzyła i pogłębiła nasze poznanie rzeczywistości i rozległości zmian dokonywujących się w świecie, ale dostarczyła nadto cennych wskazówek co do kierunku, w jakim rozwijają się owe przemiany. Podczas gdy jeszcze sto lat temu po odkryciu prawa stałości, sądzono, że procesy naturalne mogą się powtarzać i że dlatego w myśl zasady ścisłej przyczynowości, czy raczej stałej determinacji natury, uważano za możliwe stale powracające odnowienie i odmłodzenie świata, prawo entropii odkryte przez Rudolfa Clausiusa przy-

niosło nam pewność, że spontaniczne procesy naturalne są zawsze połączone z pewnym ubytkiem wolnej i możliwej do uzyskania energii, z czego wynika, że w zamkniętym układzie materialnym musi dojść ostatecznie do tego, że owe procesy w skali makroskopowej kiedyś ustaną. Ta smutna konieczność, którą usiłuje się czasem przez bezpodstawne hipotezy, np. przez coraz to nowe akty twórcze od świata odsunąć, ale która opiera się na pozytywnym naukowym doświadczeniu, wymownie przemawia za istnieniem Istoty koniecznej.

19. b) w mikrokosmosie. W mikrokosmosie nie ma to prawo, w gruncie statystyczne, właściwego zastosowania, nie mówiąc już o tym, że w chwili, kiedy ono zostało sformułowane, prawie nic nie wiadano o strukturze atomu i o sposobie jego bytowania. Jednakowoż najnowsze badania atomów a nadto niespodziewany rozwój astrofizyki, przyniosły w tej dziedzinie zadziwiająca odkrycia. Wyniki tych badań i odkryć, które możemy tylko w krótkości zaznaczyć, wskazują na to, że procesy atomowe i wewnątrz-atomowe rozwijają się również w jasno określonym kierunku.

20. Dla ilustracji tego faktu wystarczy przytoczyć wspomniany już przykład sposobu zachowania się energii słonecznych. Powłoka elektronowa atomów chemicznych w fotosferze słońca wyzwala w każdej sekundzie niesłychane ilości energii promienistej i wysyła ją w otaczającą przestrzeń bezpowrotnie. Ta strata kompensuje się we wnętrzu słońca przez proces wytwarzania się helu z wodoru. Energia, która się w ten sposób wyswobadza, wydobywa się z masy jąder wodoru, która przez ten proces w drobnej cząstce ($7^{\circ}/_{00}$) zamienia się w równoważną energię. Proces kompensacji dokonywa się więc kosztem tej energii, która w jądrach wodoru istnieje pierwotnie jako masa. Dzieje się więc to, że taka energia w ciągu miliardów lat powolną ale niemożliwą do wyrównania przemianą, zamienia się w promieniowanie. Podobne zjawisko zachodzi we wszystkich procesach radioaktywnych czy naturalnych czy sztucznych. A zatem i tutaj w najściślejszym wziętym mikrokosmosie odnajdujemy prawo wskazujące kierunek rozwoju, analogicznie do prawa entropii rządzącego makrokosmosem. Kierunek tej samorzutnej ewolucji określa fakt zmniejszania się energii użytkowej w powłoce i jądrze atomu a dotychczas nie są nam znane żadne procesy, które mogłyby przez samo-

rzutne wytwarzanie jąder o wielkim zasobie energii tę stratę wyrównać.

C. Wszechświat i drogi jego rozwoju

21. W przyszłości. Jeżeli więc człowiek nauki skieruje swój wzrok od obecnego stanu wszechświata na jego przyszłość, chociażby bardzo odległą, widzi się zmuszonym do stwierdzenia i w makro- i mikrokosmosie, że świat się starzeje. W ciągu miliardów lat mnóstwo jąder atomów na pozór niewyczerpanych utraci energię użytkową i materia będzie coraz bardziej podobna — żeby użyć porównania — do wygasłego i spopielałego wulkanu. I nie można oprzeć się myśli, że obecny kosmos tak tętniący rytmem i życiem, nie może — jak widzieliśmy — zdać sprawy o sobie a tym mniej będzie do tego zdolny, gdy przejdzie nad nim niejako skrzydło śmierci.

22. W przeszłości. Zwróćmy teraz wzrok ku przeszłości. W miarę jak cofamy się wstecz, materia wykazuje coraz więcej wolnej energii i jest widownią ogromnych przewrotów kosmicznych. Wszystko więc zdaje się za tym przemawiać, że wszechświat materialny otrzymał przed skończonym okresem czasu, potężny rozpęd początkowy i że będąc pełnym niesłychanego bogactwa rezerw energetycznych, ich mocą, zrazu szybko, potem coraz wolniej, doszedł przez rozwój do swego obecnego stanu.

23. Tutaj narzucają się umysłowi spontanicznie dwa pytania: Czy nauka potrafi odpowiedzieć na zagadnienie, kiedy miał miejsce ten potężny początek wszechświata? I jaki mógł być pierwotny stan materialnego kosmosu?

24. Najwybitniejsi znawcy fizyki atomowej, współpracując z astronomami i astrofizykami, włożyli wiele wysiłku, by na te trudne ale niezmiernie ważne zagadnienia rzucić jakies światło.

D. Początek czasu

25. Przede wszystkim zauważmy, że dla ustalenia pewnych cyfr, nie mających zresztą pretensji do czego innego jak do wyrażenia pewnego porządku wielkości w ocenie brzasku naszego wszechświata, tj. początku jego w czasie, nauka rozporządza kilku drogami, które, choć od siebie dość niezależne, dochodzą do podobnych wyników. Drogi te wskażemy jak najkrócej:

26. Oddalanie się mgławic spiralnych czyli galaktyk.

Badanie wielu mgławic spiralnych, dokonane zwłaszcza przez Edwina E. Hubblego w obserwatorium na górze Mont-Wilson, doprowadziło do poważnego — jakkolwiek złagodzonego pewnymi zastrzeżeniami — rezultatu, że te odległe systemy galaktyk oddalają się wzajemnie od siebie z taką szybkością, że odległość dwóch takich spiralnych mgławic podwaja się w przeciągu mniej więcej 1300 milionów lat. Spoglądając wstecz na czas trwania tego procesu „rozszerzania się wszechświata“ dochodzi się do wniosku, że w czasie wahającym się między jednym a dziesięciu miliardami lat materia wszystkich mgławic spiralnych była stłoczona we względnie ciasnej przestrzeni i wtedy rozpoczęły się procesy kosmiczne.

27. Wiek stałej powłoki ziemi. Dla obliczenia wieku pierwotnych substancji radioaktywnych można znaleźć dość zbliżone do rzeczywistości daty, zaczerpnięte z procesów przemiany izotopu uranu 238 na izotop ołowiu (RaG), uranu 235 na aktyn D (AcD) i izotopu toru 232 na tor D (ThD). Masa helu, która w ten sposób się wytwarza, może służyć jako czynnik kontrolny. Na tej drodze dochodziłoby się do wniosku, że przeciętny wiek najstarszych minerałów sięga co najwyżej do pięciu miliardów lat.

28. Wiek meteorytów. Powyższa metoda, zastosowana do obliczania wieku meteorytów, dała nam taką samą cyfrę pięciu miliardów lat. Ten rezultat nabrał osobiłej wagi, odkąd uznano zgodnie — jak dziś się twierdzi — międzygwiazdne pochodzenie meteorytów.

29. Stałość systemów gwiazd podwójnych i rójów gwiazd.

Oscylacje grawitacyjne dokonywujące się wewnątrz tych systemów, na podobieństwo tarcia przyptywającego i odpływającego morza, pozwalają znowu na zamknięcie ich stałości w obrębie pięciu do dziesięciu miliardów lat.

30. Jeżeli te cyfry mogą budzić zdumienie, to nawet dla najprostszego spośród wierzących nie głoszą one czegoś nowego i różnego od prawdy, zapisanej na wstępie do Księgi Rodzaju: „In principio“, co znaczy, że wszystkie rzeczy miały swój początek w czasie. Wspomniane cyfry nadają tym słowom konkretny i jakby matematyczny wyraz, a z drugiej strony niosą one nowe wzmocnienie wiary dla tych, co dzielą z Apostołem cześć dla natchnionego przez Boga Pisma, które „zaw-

sze jest pożyteczne do nauczania, do kazania, do poprawiania, do ćwiczenia“ (2 Tym 3, 16).

E. Stan i jakość materii pierwotnej

31. Z równą pilnością i z jednakową swobodą badania oraz przyjmowania wyników badań, po zagadnieniu wieku wszechświata, zwrócili się uczeni do drugiego z wymienionych wyżej, a nadzwyczaj trudnego zagadnienia, dotyczącego stanu i jakości materii pierwotnej.

32. Zależnie od teorii, obieranych za podstawę, odnośne obliczenia różnią się od siebie dość znacznie. Panuje wszakże wśród uczonych zgoda co do tego, że, prócz samej masy, musiały dojść do rozmiarów wprost olbrzymich i gęstość i ciśnienie i temperatura materii pierwotnej, jak to np. wykazuje w niedawno wydanej pracy A. Unsoeld, dyrektor obserwatorium w Kilonii ⁵⁾. Tylko w takich warunkach da się zrozumieć powstanie ciężkich jąder, względnie dość częstych w układzie periodycznym pierwiastków.

33. Z drugiej strony chciwy prawdy umysł słusznie stawia sobie pytanie, w jaki sposób materia mogła wejść w stan tak nieprawdopodobny dla zwykłego doświadczenia dzisiejszych czasów i co ten stan poprzedziło? — Oczekiwać tutaj odpowiedzi od nauk przyrodniczych byłoby daremnym. Wiedza oświadcza lojalnie, że stoi tu przed nierozzerwalną zagadką. I zaiste nie można stawiać naukom przyrodniczym jako takim zbyt wielkich wymagań. Jest jednak rzeczą równie pewną, że duch ludzki, wprawiony do filozoficznego rozważania, może sięgnąć w ten problem głębiej, niż same nauki ścisłe.

34. Nie da się zaprzeczyć, że umysł oświecony i wzbogacony współczesną wiedzą, gdy spokojnie rozpatruje ten problem, skłania się do rozerwania kręgu materii zupełnie niezależnej i autonomicznej — jakoby niestworzonej, czy stworzonej przez siebie samą — i do wzniesienia się ku Twórczemu Duchowi. Tym samym jasnym i krytycznym wejrzeniem, jakim bada i ocenia fakty, dopatruje się i rozpoznaje dzieło twórczej wszechmocy, której siła wprawiona w ruch przez potężne „Fiat“ wypowiedziane przez Ducha Stwórcy miliardy lat temu rozwinęła się w przestrzeni, powołując do bytu gestem.

⁵⁾ Kernphysik und Kosmologie, w Zeitschrift fuer Astrophysik., 24. B., 1948, p. 278 — 305.

najhjojnieszey miłości materię, kipiącą od energii. Wydaje się istotnie, że dzisiejsza wiedza przenosząc się jednym rzutem o miliony wieków wstecz, potrafiła stać się świadkiem owego „Fiat lux“, tj. tej początkowej chwili, w której razem z materią, wychylił się z nicości ocean światła i promieniowania, podczas gdy cząstki pierwiastków chemicznych dzieliły się i łączyły w miliony galaktyk.

35. Jest to zapewne prawdą, że fakty dotychczas skonstatowane nie dostarczają niezbitego argumentu na fakt stworzenia w czasie, jak dostarczają go dowody metafizyczne na fakt stworzenia jako taki a dowody z objawienia na fakt stworzenia w czasie. Fakty z zakresu nauk przyrodniczych, do których odwoływaliśmy się w tym wykładzie, czekają jeszcze na dalsze badania i potwierdzenia a teorie na nich budowane, aby mogły stworzyć podstawę pewną dla rozumowań sięgających poza sferę nauk przyrodniczych, wymagają nowego rozwinięcia i nowych dowodów.

36. Pomimo to jest rzeczą godną uwagi, że dzisiejsi przedstawiciele tych nauk uważają ideę stworzenia wszechświata za całkiem możliwą do pogodzenia z ich naukowym poglądem na świat i że owszem przez swoje dociekania czują się samorzutnie orientowani w tym kierunku. Jeszcze kilkadziesiąt lat temu taka „hipoteza“ była powszechnie odrzucana jako niemożliwa do pogodzenia z obecnym stanem wiedzy. Jeszcze w roku 1911 głośny fizyk Svante Arrhenius oświadczył, że „przypuszczenie jakoby coś mogło powstać z nicości jest sprzeczne z obecnym stanem nauki, przyznającej materii niezmiennosc⁶⁾. Podobnie twierdził Plate: „Materia istnieje, z niczego nic się nie rodzi, a zatem materia jest wieczna. Stworzenia materii przyjąć nie możemy“⁷⁾.

37. O ileż różne od poprzednich a wierniej odzwierciedlające ogromne rzeczywistości, są słowa pierwszorzędnego współczesnego uczonego, członka Akademii Papieskiej, P. Edmunda Whittakera, który tak się wyraża o wyżej wspomnianych badaniach, dotyczących wieku świata: „Te różne obliczenia zbiegają się w jeden wniosek, że była epoka, temu lat około jednego do dziesięciu miliardów, przed którą świat, o ile istniał,

⁶⁾ Die Vorstellung vom Weltgebäude im Wandel der Zeiten, 1911, p. 362.

⁷⁾ Ultramontane Weltanschauung und moderne Lebenskunde, 1907, p. 55.

istniał w formie całkowicie różnej od jakiegokolwiek znanej nam rzeczy, tak że ta epoka stanowi ostateczną granicę wiedzy. Być może, że wolno nam bez żadnej przenośni odnosić się do niej jako do stworzenia. Daje ona odpowiednie tło obrazowi świata utworzonemu na podstawie tej oczywistości geologicznej, że każdy organizm żyjący na świecie miał początek w czasie. Jeśliby ten wniosek został potwierdzony przez dalsze badania, to mógłby on być uznany za najdonioślejsze odkrycie naszej epoki, ponieważ wprowadziłby radykalną zmianę w naukowym pojmowaniu wszechświata podobną do tej, której przed czterema wiekami dokonał Kopernik⁸⁾.

38. Wnioski. Jakąż więc ma doniosłość współczesna nauka odnośnie do dowodu istnienia Boga, opartego na zmienności wszechświata? Za pomocą dokładnych i szczegółowych badań podjętych w makro- i mikrokosmosie rozszerzyła ona i bardzo znacznie pogłębiła empiryczną podstawę, na jakiej ten dowód się opiera, tj. podstawę, z której wyprowadza się wniosek, że istnieje „*Ens a se*“, czyli istota z natury swojej niezmienna. Nadto śledząc rozwój zmian kosmicznych, jak z jednej strony dostrzegła nauka nieunikniony ich koniec, tak z drugiej strony wskazała ich początek w czasie odległym około pięciu miliardów lat, potwierdzając z pewnością właściwą dowodom fizycznym względność bytu wszechświata i uzasadnioną dedukcję, że w tej mniej więcej epoce świat wyszedł z ręki Stwórcy.

39. A zatem: stworzenie w czasie, i, co za tym idzie, istnienie Stwórcy — oto dowód istnienia Boga, którego żądaliśmy od nauki i którego obecne pokolenie ludzkie od niej oczekuje. To rozumienie rodzi się z poważnej i spokojnej obserwacji jednego tylko aspektu świata, tj. z jego zmienności; jest jednak wystarczające, żeby cała ludzkość stanowiąca szczyt i rozumny wyraz tak makrokosmosu jak i mikrokosmosu, uświadomiła sobie wielkość swego Twórcy, poczuła się w czasie i w przestrzeni Jego rzeczą i, żeby zginając kolana przed Jego najwyższym Majestatem, zaczęła wzywać Jego imienia:

Rerum, Deus, tenax vigor,
Immotus in te permanens,
Lucis diurnae tempora
Successibus determinans⁹⁾.

⁸⁾ *Space and Spirit*, 1946, pp. 118 — 119.

⁹⁾ *Ex hymno ad Nonam.*

10

40. Poznanie Boga jako jedyne go Stwórcy, przyjęte już przez wielu uczonych współczesnych jest zapewne ostatnim kresem, do którego dojść może przyrodzony rozum, ale nie stanowi — jak Wam wiadomo — ostatniej granicy prawdy. Tego samego Stwórcy, którego na drogach swoich napotkała nauka i filozofia i daleko bardziej nauka objawiona, w zgodnej współpracy oglądają istotę, odsłaniają kontury, odtwarzają podobieństwa, bo są one wszystkie trzy narzędziami prawdy i jakby promieniami tego samego słońca. Nade wszystko jednak objawienie nadaje obecności Jego jakby bezpośrednią bliskość, pełną życia i miłości, odczuwaną w głębi duszy tak przez prostych wiernych jak przez uczonych, gdy powtarzają bez wahania związane słowa starego apostołskiego Credo: „Wierzę w Boga, Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi“.

41. Dzisiaj po tylu wiekach cywilizacji, bo były one wiekami religijności, nie chodzi już o to, by po raz pierwszy odkrywać Boga, ale raczej aby czuć w Nim Ojca, czcić Go jako Prawodawcę, bać się Go jako Sędziego. Jest to konieczne dla zbawienia narodów, by oddawały cześć i Synowi Bożemu, najmiłszemu Odkupicielowi ludzi i żeby poddawały się słodkim natchnieniom Ducha, niewyczerpanego Uświęciciela dusz.

42. Jeżeli to przekonanie, któremu wiedza dostarcza ludzkich pomocy, a które wieńczy wiara, wkorzeni się coraz bardziej w świadomość ludzi, będzie mogło zaprawdę przynieść zasadniczy postęp w rozwoju cywilizacji.

43. Jest w nim wizja całości wszystkich rzeczy, obecnych i przyszłych, materii i ducha, czasu i wieczności, która oświecając umysły oszczędzi dzisiejszej ludzkości długiej nocy gwałtownej burzy.

44. To jest owa wiara, która nam w tej chwili każe podnieść ku Temu, którego wzywaliśmy jako niezmienną Siłę i jako Ojca, gorącą prośbę za wszystkie dzieci oddane Nam w opiekę: *Largire lumen vespere*, — *quo vita nusquam decadat* — *daj nam światło na życie, w czasie i życie w wieczności.*

Papież Pius XII

Nadprzyrodzoność

Dokończenie

Chociaż nadprzyrodzoność zasadniczo rozpoczyna się w umyśle przez przyjęcie aktem wiary podanej nam w objawieniu prawdy, w samej sferze umysłu zamknąć się nie może. Bo nadprzyrodzone wkroczenie Boga do tego oczywiście dążyć musi, żeby człowieka ulepszyć, a wiedza jako taka, choćby nawet wiarą zdobyta, o istotnej dobroci człowieka bynajmniej jeszcze nie przesądza. Nawet potępione duchy, jak mówi św. Jakub (2, 19), nie są pozbawione poznania Boga przez wiarę, a św. Paweł naucza, że wszelka wiedza, o ile nie jest wzbogacona cnotą, z natury swojej „nadyma“, podczas gdy jedna tylko „miłość buduje“ (1. Kor 8, 1).

Poznanie więc Boga i rzeczy Bożych przez wiarę nie może być czym innym tylko w s t ę p e m do dalszego rozwoju nadprzyrodzoności w człowieku. W tej myśli naucza sobór Trydencki, że wiara jest tylko k o r z e n i e m, z którego wyrastać musi nadprzyrodzone ż y c i e (ss. 6. c. 8), a Pismo święte kilkakrotnie z naciskiem stwierdza, że „sprawiedliwy z wiary ż y j e“ i że wiara, która nie rządziłaby życiem, byłaby martwą i zupełnie płonną (Rzym 1, 17. Jak 2, 14 nn).

Nadprzyrodzoność więc, o ile z winy człowieka, nie ma zwiednąć u samego progu duszy, musi z umysłu przejść w sferę kierującej życiem, woli. Lecz przy tym przejściu, rzecz dziwna, zmienia się niejako jej charakter. Nadprzyrodzona prawda wchodząca w p o z n a n i e nie zachowuje się względem rozumu agresywnie. Żadnej obiektywnej wiedzy w nim nie burzy, żadnych dróg badania przed nim nie zamyka, ale owszem cały pogląd na rzeczywistość harmonizuje i rozszerza. Jeżeli zaś żąda przyjęcia pewnych tajemnic, to dosko-

nale uzasadnia motywy ich uznania i z samych nawet tajemnic nowe światło wydobywa.

Całkiem inaczej rzecz się ma, gdy nadprzyrodzoność wchodzi w dziedzinę w o l i . Boży pierwiastek wchodzący z góry w życie ludzkie, choć prowadzi ostatecznie do pełnego pokoju, od pokoju bynajmniej nie zaczyna. „Nie przyszedłem pokoju rzucić na ziemię, ale miecz“ — tak mówi najwyższy Mistrz i Władca nadprzyrodzonego życia. I w starym już zakonie, na to Bóg wkłada słowo swoje w usta Proroka, aby mocą tego słowa najpierw „wyrwał i burzył“ a potem dopiero „budował i sadił“ (Mat 10, 34. Jer 1, 9 nn.).

Dlaczego tak?

Dlatego, że uprzednio do przychodzących z góry nadprzyrodzonych wymagań i podnieć ma człowiek swoje własne, życie, którego całą siłą woli się trzyma, bo w nim upatruje swoje szczęście. Nie rozumowanym ale nieprzepartym przywiązaniem kocha on samego siebie i siebie we wszystkim szuka; podobnym przywiązaniem łączy do materialnego świata i wszystkiego, co świat daje; naturalnym popędem ceni siebie ponad innych i usiłuje zdobyć odpowiednie do tej oceny miejsce. A oto w nadprzyrodzonym objawieniu spotyka się z regułą życia radykalnie przeciwną! Dochodzą do niego z nieba niepojęte po ludzku słowa, że trzeba „mieć w nienawiści duszę, tj. ziemskie życie swoje, bo kto miłuje duszę swoją na tym świecie, ten ją straci“; że nie wolno miłować świata i tego, co jest na świecie, bo, kto miłuje świat, w tym nie ma miłości Ojca“; że każdy powinien „żyć nie sobie ale Chrystusowi“; że „nikt nie ma szukać tego, co swoje ale tego, co drugich“ (Jan 12, 25. 1 Jan 2, 15. 2 Kor 5, 15. 1 Kor 10, 24).

Czy treść tych i wielu podobnych słów ciągnących się w rozmaitych tonach i odmianach przez cały nowy testament, nie stoi w najskrajniejszej opozycji do wszystkiego, co przyrodzonemu człowiekowi jest drogie? Czy nie jest jasne, co na tyłu miejscach Pismo święte kategorycznie stwierdza, że jeśli nadprzyrodzoność ma istotnie wejść w wolę i w życie ludzkie, to nie osiągnie tego inaczej jak przez ciężką walkę z niższą stroną ludzkiej natury?

Tak jest; rzeczywista nadprzyrodzoność życia może być tylko owocem zwycięstwa w walce tak zaciętej, że nie zna ona nie tylko przymierza, ale żadnego nawet rozejmu. „Nikt nie

bierze wieńca — mówi Apostoł — aźby się przystojnie potykał“ (2 Tym 2, 5).

Przychodzi jednak pytanie: kto ma tę walkę prowadzić? Przecież nie Bóg, bo zbyt cenna jest walka tam, gdzie samo chęcenie jest osiągnięciem. Ale i nie człowiek, bo któż na świecie zgodzi się na to, by samego siebie gnębić i zwalczać? Wszak mówi Apostoł, że „nikt nigdy ciała swojego nie ma w nienawiści“ (Ef 5, 29), więc jakże ma człowiek zdobyć się na to, by do samego siebie się odnosić jak do najgorszego wroga?

Dochodzimy tutaj do samego jądra zagadnienia. Walki o zdobycie nadprzyrodzonego życia nie prowadzi ani sam Bóg ani sam człowiek. Prowadzi ją najprzedziwniej Bóg w człowieku. Początek wychodzi zawsze od Boga. Ale gdy najwyższy Mistrz, sobie tylko znanym sposobem, dotknie żywego instrumentu ludzkiego, zaczyna współdziałać i człowiek, tak dalece zmieniając się pod dotknięciem Bożym, że uczy się gardzić tym, co kochał a miłował to, czego się lękał i porzuca samego siebie nie tylko dobrowolnie, ale nieraz i z prawdziwą radością.

Chcąc jakkolwiek wyjaśnić proces tego wytwarzania się nadprzyrodzonego w człowieku, musimy zdać sobie sprawę, że w jednej i tej samej duszy istnieją z natury, choć w bardzo różnym stopniu rozwoju, dwa ośrodki życia zupełnie odmiennie. Ośrodek życia przyrodzonego, w którym, wedle Apostoła mieszka „nieprzyjaciółka Boża, roztropność ciała“ (Rzym 8, 5 nn), dochodzi prędko do pełnego rozwoju i, o ile nie mu w drogę nie wejdzie, zaczyna całym życiem, od poznania począwszy, wszechwładnie rządzić. Żyjący wedle tego ośrodka „stary, zwierzęcy człowiek nie tylko nie pojmuje co jest Ducha Bożego“ ale, szukając tylko siebie i dóbr tego świata, gotów jest zawsze odzywać się do Boga: „Odstąp od nas! Znajomości dróg twoich nie chcemy“ (1 Kor 2, 14. Job 21, 14). (Przedstawiając w ten sposób opozycję przyrodzonego i nadprzyrodzonego życia w człowieku tak, jak na bardzo wielu miejscach maluje ją św. Paweł, nie chcemy bynajmniej twierdzić, że natura po grzechu jest zupełnie skażoną i w żadnej mierze do Boga dążyć nie może). Zaszlepiiony tą „roztropnością ciała“ człowiek, ani się nie domyśla, że jest w nim, nie jako akt, ale jako słabiutka, odległa „możność“ ośrodek innego, nieskończonego wyższego życia, obiecującego pełne a najszlachetniejsze szczęście. Ośrodek ten, który

przyrodzonymi siłami nie aktualizuje się nigdy, może rozwinąć się i rozwija się rzeczywiście pod wewnętrznym, jak gdyby twórczym, dotknięciem Bożym. A kiedy się to stanie, rodzi się w duszy, przynajmniej w zarodku, jak nazywa go Apostoł „nowy człowiek, który wedle Boga stworzony jest w sprawiedliwości prawdy“ (Ef 4, 24). Ten „nowy człowiek“ zaczyna już nie „mądrością ciała lecz mądrością Ducha“ (Rzym 8, 6) patrzeć na rzeczy i odpowiednio je oceniać. W tym „nowym człowieku“ jest już coś Bożego, jest, przynajmniej przejściowo „namaszczenie od Świętego“ (1. Jana 2, 20), które wszystkiego uczy, i ta szlachetna miłość, którą Duch Święty w sercach rozlewa (Rzym 5, 5).

Ale samo narodzenie „nowego człowieka“ to dopiero początek przeobrażenia na nadprzyrodzoność. Kiedy bowiem aktualnie pojawi się w sercu nadprzyrodzony ośrodek Boży, ośrodek ludzki nie tylko nie ustępuje z pola, ale zaczyna uporczywie walczyć z tym, co w swojej ślepcie uważa za rodzaj „agresji“ Bożej. I dzieje się to, co św. Paweł maluje na przykładzie dwóch synów Abrahama, że „jak wówczas ten, który się był narodził wedle ciała, prześladował tego, który wedle ducha, tak i teraz“. Nie waha się jednak Apostoł, jaki ma wskazać środek zaradczy. „Co mówi Pismo? — taką wskazówką zamyka swoje porównanie — „Wyrzuć niewolnicę i syna jej, bo nie będzie dziedzicem syn niewolnicy z synem wolnej“ (Gal 4, 29 nn).

Tą wskazówką kierowali się i muszą się kierować wszyscy, którym zdobycie nadprzyrodzoności życia leży na sercu. Całe te wewnętrzne dzieje Kościoła Chrystusowego, które rozgrywają się w głębi dusz, to jedna wielka seria wysiłków, którymi zdecydowani słudzy Boży na wszelki sposób gnębią i krzyżują w samych sobie to, co Bogu nie chce i nie może się poddać (Rzym 8, 7). Gdzie ta walka skończy się zupełnym zwycięstwem, tam pojawia się ten przecudny kwiat nadprzyrodzoności, jakim jest świętość, mówiąca przez usta św. Pawła: „Żyje, już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus“ (Gal 2, 20). Gdzie jeszcze to zupełne pokonanie „starego człowieka“ nie zostało osiągnięte, tam urzeczywistnia się powoli, czasem i przez całe lat dziesiątki, wśród przeróżnych trudności i pokus lub upadków, ten dziwny paradoks, o jakim Bóg mówi do Apostoła, gdy odmawia mu potężniejszych pomocy: „Moc w słabości doskonałą się staje“ (2 Kor 12, 9). Cierpliwą, najtęskawszą dłonią roz-

pina Opatrzność naokoło człowieka całą sieć przedziwnych łask oraz zrządeń i tak długo podtrzymuje go, leczy, próbuje i dźwiga, aż wreszcie, nawrócony wewnątrznie, zrozumie, że poza Bogiem niczego nie może rozumnie pragnąć na niebie ani na ziemi i że „dobrze mu jest trwać przy Bogu i w Panu pokładać nadzieję“ (Ps 72, 21 — 28).

Tak wygląda w maleńkim, niedołęznym skrócie stawanie się nadprzyrodzoności w sercu człowieka pod wpływem tych doraźnych, chwilowych dotknięć Bożych, zmierzających do wywołania wewnętrznego czy zewnętrznego nadprzyrodzonego czynu. Dobroć Boża jednak na tym nie poprzestaje. Pod ruchomą powierzchnią świadomości i świadomych aktów woli buduje Bóg w samych głębiach duszy ludzkiej jakby stały lub mniej więcej stały grunt nadprzyrodzoności, który już nie przelotnym czynem ale trwałym nastawieniem wewnętrznej busoli człowieka dźwiga go ponad samego siebie, do Boga kieruje, albo i z Bogiem łączy.

Wśród tych trwałych form nadprzyrodzonego życia w normalnym rzeczy porządku pierwsze miejsce zajmuje charakter sakramentalny, przede wszystkim chrztu. Jakkolwiek bowiem nie przynosi on duszy świętości moralnej, tylko daje jej przez specjalną konsekrację rodzaj ontologicznej przynależności do Chrystusa i uprawnienie do pewnych aktów Jego służby, jest on niezatracałą rękojmią i zapowiedzią dalszych uświęcających łask, które niezawodnie nadejdą, o ile im sam człowiek drzwi serca nie zamknie.

Pierwszą a zarazem najwyższą z tych łask jest ta, jaką tak wymownie opisuje Apostoł: „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany; ten Duch daje świadectwo duchowi naszemu, że jesteśmy synami Bożymi, a jeśli synami, tedy i dziedzicami, dziedzicami Bożymi, współdziedzicami Chrystusowymi“ (Rzym 5, 5; 8, 16 n). O tej samej łasce mówi św. Jan Apostoł: „Patrzcie jaką miłość dał nam Ojciec, że synami Bożymi nazywamy się i jesteśmy“ (I. 3, 1). Bo ta łaska nie jest już tylko iskrą Bożego życia, na chwilę rozświecającą umysł i rozgrzewającą serce, ale jest trwałym, dokonywającym się w samej głębinie duszy, przerozieniem fizyczno-moralnym na „uczestnictwo Bożej natury“ (2 Piotr 1, 4). Jak kiedy zbliża się do żelaza potężny płomień, zimny kruszec zaczyna ciepłe a potem, rozpalony, sam się rozżarza i żar ze siebie wysyła, tak, kiedy „Bóg zsyła Ducha Sy-

na swego w serca nasze“ (Gal 4, 6), te serca nabierają czegoś istotnie Bożego i „przemieniają się z jasności w jasność, jako od Ducha Pańskiego“ (2 Kor 3, 18). Owocem tej przemiany jest świętość, nie tylko już ontologiczna ale moralna, i to tak wysoka, że, po ewentualnym spłaceniu długów i starciu z duszy drobnych skaz grzechowych, t e j ś w i ę t o ś c i należy się ów szczyt wszelkiego szczęścia, jakim jest, przez oglądanie Boga twarzą w twarz, rzeczywisty udział w Boskim życiu. „Teraz — mówi Uczeń miłości. — synami Bożymi jesteśmy, a jeszcze się nie okazało, czym będziemy. Wiemy, że, gdy się okaże, podobni Mu będziemy, gdyż Go ujrzemy jako jest“ (I. 3, 2).

Łaska poświęcająca, głęboko pod horyzontem świadomości ukryta, nie jest wprawdzie bezpośrednim źródłem nadprzyrodzonych czynów, ale przez pewien klimat i temperaturę, którą w duszy utrzymuje, do pojawienia się tych czynów dopomaga i osobliwą wartość oraz siłę zasługi im nadaje. Z łaską jednak łączy się a w pewnym sensie z niej wyrasta coś innego. Jak w porządku przyrodzonym, żeby rozmaite ruchy i funkcje zewnętrzne sprawnie i bez zbyteń wysiłku podejmować, potrzeba pewnego zasobu umiejętności i zwyczajajenia, tak w porządku duchowym w ogóle a zwłaszcza nadprzyrodzonym, żeby dobre, a więc niższej naturze mniej lub więcej przeciwne akty z pewną stałością wypełniać, potrzeba dla każdego kierunku dobrego działania osobnego zasobu duchowej siły. Na stopniu czysto przyrodzonego duchowego życia mógłby człowiek w pewnej mierze zdobyć sobie ten zasób wysiłkiem i wprawą. W nadprzyrodzonym ustroju sam Bóg wlewa w serce zarodki najpotrzebniejszych cnót i przez łaski uczynkowe dopomaga, by człowiek owe dane sobie od Boga cnoty przez nadprzyrodzone czyny ukrzepił i rozwinął. Tak wlewa Bóg, razem z łaską poświęcającą, wiarę, nadzieję i miłość. Wiara, jak słońce dla cielesnego wzroku otwiera przed oczyma duszy cały niewidzialny, nadprzyrodzony świat i dostarcza silnego punktu oparcia dla każdego nadprzyrodzonego czynu. Nadzieja krzepi siły do koniecznych na nadprzyrodzonej drodze walk i cierpień. Miłość jest uniwersalnym motorem każdego ku Bogu skierowanego czynu i najwnętrzniejszym składnikiem każdej nadprzyrodzonej cnoty, nie wyłączając i żywej wiary. Jak łaska poświęcająca poniżej świadomości, w dziedzinie statycznego bytu, tak te trzy cnoty tzw. teologiczne czyli Boskie są

podstawą i źródłem nadprzyrodzoności naszych świadomych działań i węzłem łączącym nas z Bogiem tak, jak jest sam w sobie. Pomocą do utrzymania w nas nadprzyrodzonego życia są wreszcie, podobnież wlane, zarodki cnót moralnych i dary Ducha Przenajświętszego uzdalniające nas w ogóle do chętnego przyjmowania Jego natchnień.

Tak przedstawiałyby się rodzaje i ustrój nadprzyrodzoności na wewnątrz duszy ludzkiej, żyjącej jeszcze na ziemi. W niej mieści się cała ta świętość, dla jakiej Bóg i stworzył świat i do człowieka na tym świecie żyjącego ponad wszelkie wymagania jego natury się zbliżył. W s z y s t k i e Boże plany i pragnienia skupiają się w tym jednym, żeby to życie nadprzyrodzone łąski we wszystkich swych formach pogłębiało się i rozszerzało w całym ludzkim rodzaju.

Ale na tym, co dokonywa się wewnątrz duszy ludzkiej nie mógł Bóg poprzestać. Jak już poprzednio widzieliśmy przy omawianiu nadprzyrodzonego p o z n a n i a tak i teraz musimy skonstatować, że rozwój nadprzyrodzoności s e r c a , czyli ściśle wziętej świętości moralnej, wymagał od mądrości Bożej całego szeregu zewnętrznych, w innym, ale prawdziwym znaczeniu również nadprzyrodzonych, pomocy.

Wymagał ich najpierw dlatego, że człowiek jest istotą z natury swojej społeczną, która nawet w najwnętrznieszych i osobistych sprawach potrzebuje i kierunku i oparcia o cudzą pewność, gdy wśród „broniących się wzajem lub oskarżających myśli“ własnych (Rzym 2, 15)) trudno dojść do jasności i spokoju. Po wtóre dobroć Boża posunęła się tak daleko, że chciała, aby łaska poświęcająca i cnoty, choć mają w sobie element świętości moralnej, podawane nam były jako dar, dochodzący do nas przez wybrane i poświęcone w tym celu narzędzia ludzkie. Po trzecie wreszcie Twórca i wielki Miłośnik życia ludzkiego postanowił, żeby wspomniane dary nie dostawały się nam w jednej tylko formie, ale w rozmaitych odmianach, odpowiednich do różnych faz i położzeń, przez które życie ludzkie przebiega.

Z tych powodów musiała i nadprzyrodzoność serca oprzeć się o tę samą instytucję, którą Chrystus, jako organ objawienia, postawił na straży nadprzyrodzoności rozumu. Różnica leży tylko w tym, że o ile w stosunku do poznawania wiara występuje w Kościele na plan pierwszy funkcja n a u c z y -

cielska, o tyle, gdzie chodzi o uświęcenie serca, główną rolę odgrywa władza kapłańska i pasterska. I oto tutaj roztacza się przed nami cała ta obiektywna nadprzyrodzoność Kościoła, w której ludzki pierwiastek miesza i przeplata się wszędzie z mocą żywego Boga. Działają poświęceni na pośrednictwo do Boga, kapłani, ale przez nich sprawuje swe przedziwne funkcje ten jeden, w którym wszelkie kapłaństwo ma swój szczyt i swoje źródło. Zawijają się społeczne węzły, ale poza aktami rozumu i woli zespalają wiernych niewidzialne, duchowe siły. Wznoszą się ku Bogu modlitwy, ale ponad prośbą ludzkich warg czy serca modli się z dziećmi Kościoła „Duch Święty wzdychaniem niewymownym“ (Rzym 8, 26). Budują się domy Boże, ale w nich prócz materialnych obrazów i krzyżów, mieszka pod zastoną chleba ten sam Bóg i człowiek, który przepowiedziany był od wieków jako „Emanuel, to jest Bóg z nami“ i dlatego został na ziemi „po wszystkie dni aż do skończenia świata“ jako „chleb żywy, który z nieba zstąpił i daje żywot“ wszystkim, co weń wierzą i Nim się karmią (Iz 7, 14. Mat 1, 23, 28, 20. Jan 6, 51 n).

W tym Najświętszym Sakramencie, kryjącym w sobie tak niewymowne tajemnice koncentruje się, rzec można, i z niego wypływa cała, tak obiektywna, jak podmiotowa, tj. wewnętrzna duszom nadprzyrodzoność Kościoła. Ofiara bowiem eucharystyczna nie tylko jakimś przedziwnym blaskiem świętości okryła całe zbiorowe chrześcijańskie życie, ale jest tego życia łącznikiem — „ponieważ jeden chleb, jednym ciałem wielu jesteśmy wszyscy którzy w jednym chlebie uczestniczymy“ (Kor 10, 17) — i tajemniczym źródłem. Nie wahał się powiedzieć Pan Jezus: „Jeśli byście nie jedli ciała Syna Człowieczego i nie pili krwi Jego, nie będziecie mieć żywota w sobie“ (Jan 6, 54). Bo ten Sakrament nie tylko działa sam jako taki, ale wszystkie inne sakramenty skutecznością napełnia i dopełnia, a nadto, jako ofiara, identyczna co do istoty z tą męką krzyżową, którą Chrystus „doskonałymi na wieki uczynił uświęconych“ (Żyd 10, 14), ściągą na ziemię wszystkie bez wyjątku łaski uczynkowe, które zaszczepiają w duszach żywą nadprzyrodzoność myśli, usposobień i czynów.

Tak powtarza się w ogromnych rozmiarach to, co tyle razy malował Chrystus w swoich ślicznych przypowieściach. „Wyszedł, który sieje, siać nasienie swoje“ (Łuk 8, 5). Na świecie, który tak przedziwnie przygotował i w duszach ludz-

kich, które z tak hojną miłością utworzył, postanowił Bóg po- siać wyższe życie niż to, do którego człowiek z natury jest zdolny. Rzucił więc jako pierwszy posiew na ziemię to „ziarno pszeniczne“, o którym mówi Słowo Boże: „Tak Bóg umiłow- wał świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby wszelki, który weń wierzy, nie zginął, ale miał żywot wieczny“ (Jan 3. 16). Owo ziarno pszeniczne „obumarło“ w cierpieniu tak strasz- nym, jakiego nigdy człowiek nie przeniósł. Spełniło się więc na nim, że musiało „owoc przynieść“, nie wielki ale olbrzymi. „Za to że pracowała dusza jego, ujrzy i nasyci się — mówił już Izajasz. — Przeto oddzielię mu bardzo wiele i łupy moca- rzów dzielić będzie, ponieważ wydał na śmierć duszę swoją i ze złoczyńcami był policzon“ (51, 11 n). Z tego jednego ziarna tysiąckrotny i milionkrotny plon najhojniejszym posiewem po- krył całą ziemię. A że w tym posiewie tkwiły i działały siły nie z tego świata, wydał on owoce, jakich nigdy nie widziano na ziemi. Najstraszniejsze męczeństwa za prawdę, pono- szone nie tylko z męstwem, ale z miłością; przesłiczne wyle- wy apostołskiego żaru; najwonnejsze kwiaty anielskiej czy- stości i zupełnej wzgardy wszystkiego, co ziemskie; szczyty mi- łości takiej, która zdobywała się na słowa, czynami poparte: „A ja pewien jestem, że ani śmierć ani życie... ani żadne stwo- rzenie nie będzie mogło nas odłączyć od miłości Bożej, która jest w Jezusie Chrystusie Panu Naszym“ (Rzym 8, 38 n).

A te wszystkie precudowne cnoty, choć z jednej strony najpełniej indywidualne, trzymały się zawsze obiektywnych, dla nadprzyrodzonego życia ustanowionych pomocy, skupiających się w tej „wielkiej tajemnicy pobożności, jaką jest Kościół Bo- ga żywego, tajemnicy, która objawiła się w ciele, usprawie- dliwiona jest w duchu, ukazała się Aniołom, opowiedziana jest narodom, wiarę znalazła w świecie, podniesiona jest w chwa- le“ (1. Tym 3, 15 nn).

Apostoł śmiałą antycypacją mówi tu już o chwale, bo ona musi być końcem całej tej nadprzyrodzoności, która w ze- wnętrznym świecie i w głębi dusz rozwija się na ziemi. Wszy- stko, co Bóg zrobił ponad wymagania i zdolności natury ludz- kiej, do tego tylko zmierzało i zmierza, żeby stworzenie mogło zakosztować nieskończonej chwały swojego Stwórcy.

Niegdyś zły duch, zazdrosny o szczęście zgotowane czło- wiekowi, przez złudną obietnicę: „Będziecie jako bogowie“ zepchnął pierwszego rodzica w otchłań strasznego upadku

i hańby (Rodz 3, 5). Bóg niepojęty w miłosierdziu, sam zeszedł w nędzę ludzką, aby nie tylko zapłacić za winę, ale istotnie, tj. w rzeczywistości i prawdzie, podnieść ludzkość do Bożego poziomu, dając jej uczestnictwo swej własnej natury.

Wiadomo nam, że owo uczestnictwo iści się najpełniej, gdy człowiek dopuszczonym zostaje do oglądania Boga „twarzą w twarz“, tzn. gdy „ustanie, co jest cząstkowe“, a dane nam będzie „poznawać tak jak poznani jesteśmy“ (1. Kor 13, 10 nn).

Aby jakkolwiek, choć z daleka zrozumieć, w jaki sposób to poznanie daje człowiekowi udział w Boskiej naturze i przynosi rodzaj rzeczywistego ubóstwienia, musimy zdać sobie sprawę, że przez poznanie, nie materialne, nie duchowe abstrakcyjne, ale bezpośrednio intuicyjne, dusza ludzka chłonie niejako to, co poznaje. Wszelkie bowiem poznanie jest pewnym wciąganiem w siebie i odtwarzaniem w sobie poznawanej rzeczy. Zazwyczaj ta rzecz, nawet dla niematerialnego umysłu daje się wciągać, tylko jakby w łupinach abstrakcji. Kiedy jednak nieskończona prawda ukazuje się tak, jak jest, nie ma pola do abstrakcji: prawda wchodzi w umysł sama sobą.

A na co wchodzi?

Nawet o prawdach podawanych w tym życiu przez objawienie mówił Pan Jezus tak ładnie: „Nie samym chlebem żyje człowiek ale wszelkim słowem, które pochodzi z ust Bożych“ (Mat 4, 4). Ż y j e , a więc przez to słowo, jeśli je sobie przyswajają, rośnie, tężeje wewnątrz, sokami i siłą tego słowa ukształta się i wedle jego treści się urabia.

Cóż więc będzie, gdy ukazuje się bez obston, nie słowa ale źródło wszelkich słów i pełnia tego, czego ani miliardy wyrazów ludzkich nigdy całkowicie oddać nie zdołają? Czy człowiek tym jedynym na świecie poznaniem nie będzie ż y ł , nie na to już żeby rosnąć, bo rośnięcie skończone, ale na to, żeby się przemieniać w tę nieskończoność dobra i piękna, która do wnętrza jego wnika?

Tak jest; „będziemy przemienieni“ (1. Kor 15, 52); gdy okaże się to, do czego przeznaczeni jesteśmy „podobni Mu będziemy, gdyż Go ujrzemy jako jest“ (1. Jana 3, 2). I wtedy już będziemy Bożymi dziećmi na dobre, przybranymi wprawdzie w porównaniu do jednorodzonego Syna, ale bardzo rzeczywistymi przez to, że będzie w nas krążyć niejako życie Boże, bo najtajniejsza głębia naszej istoty wypełniona będzie, nie czym

innym tylko nieskończonym, przedwiecznym, najpiękniejszym, najlepszym a nas, jak dzieci kochającym, Bogiem.

Tu będzie szczyt a zarazem kres nadprzyrodzoności, bo, jak w ciełe po zmartwychwstaniu, „pochłonięte zostanie, co jest śmiertelne przez żywot“ (2 Kor 5, 4), tak w całym człowieku, natura na wskroś przerosnięta nadprzyrodzonością, będzie już czymś jednym i nierozdzielnym, bo całkowicie Bożym. Dopuszczona do godów, tj. do małżeńskiego związku z Barankiem (Obj. 19, 7 nn), do poziomu Bożego dźwignięta ludzkość, będzie powtarzała z oblubienicą Pieśni nad pieśniami: „że już nikt nią nie wzgardzi“ (8, 1). Rodzaj ludzki, po dokonaniu dziejów świata, będzie jedną wielką rodziną Ojca swego na niebie. Zbawiciel będzie w niej „pierworodnym między wielą braci“ (Rzym 8, 29), ale i my „w ten sam obraz“ przemienieni będziemy „jako od Ducha Pańskiego“ (2 Kor 3, 18).

Króciutki pogląd na nadprzyrodzoność dobiegłby z tym do końca. Pozostaje nam tylko ściślej określić pewne pojęcie dla zrozumienia całej rzeczy koniecznie.

Mówiliśmy, że nadprzyrodzoność należy, nie do porządku Boga jako Stwórcy, ale do dziedziny, w której Bóg jednoczy ze sobą rozumne stworzenie. Jak to zjednoczenie przychodzi do skutku i co ono sprawuje?

Musimy przypomnieć tu sobie najpierw prawdę bardzo elementarną, ale zazwyczaj nie dość aktualnie i głęboko pojmowaną. Bóg jest wszędzie i we wszystkim obecny i to tak, że Jego przeczysty, w najwyższym stopniu duchowy byt wszystkie bez wyjątku, czy materialne czy niematerialne istoty przenika i w samej ich głębi zawsze jest obecny. Jest więc w ten sposób obecny, jeśli wyrazić się tak wolno, na samym dnie, w samym najwnętrznijszym tworzywie duszy ludzkiej.

Ta obecność wszakże nie niesie jeszcze ze sobą żadnego zjednoczenia, jest tylko treścią tej nauki Apostoła, że Bóg „nie-daleko jest od każdego z nas, gdyż w Nim żyjemy, ruszamy się i jesteśmy“ (Dz 17, 28). Ale prócz tej obecności Boga w nas jest coś więcej, bo jest ustawiczny wpływ Jego potęgi, który nas, jakby dalszym ciągiem twórczego aktu utrzymuje w istnieniu, które nam dał i z każdym naszym czynem współdziała. A robi to wszystko z samej miłości i dobroci, o której pięknie mówi Mędrzec do Boga: „Miłujesz wszystko, co jest i nic nie masz w nienawiści z tego, coś uczynił, bo jakże mogłoby coś trwać, gdybyś Ty nie chciał?“ (Mądr 11, 25 nn).

Dotąd jednak jesteśmy w samym tylko porządku przyrodzonym, bo ta miłość, o jakiej tu mówimy, nad dobroć twórczą nie wychodzi. Ale już w cytowanym tu tekście kładzie Mędrzec osobliwy nacisk na to, że Bóg „miłuje d u s z e“ i św. Paweł daje Bogu to piękne miano, że jest „ojcem d u c h ó w“ (Żyd 12, 9). A w tych duchach, jak mówiliśmy poprzednio, tkwi zawsze ta odległa możliwość, że mogą być, nie niewolnikami lecz dziećmi i mogą mieć w Bogu nie tylko Stwórcę lecz Ojca

Czegóż więc trzeba, żeby to stworzenie całkowicie żyjące w Bogu i wiszące niejako u Jego mocy zakwitło wyższym, nadprzyrodzonym życiem, którego samo przez się nie mogłoby nigdy wydać ze siebie?

Jednego tylko potrzeba, żeby Bóg nie tylko mocą swoją go dosięgał, ale przygarnął je do tej, przenikającej wszystko istoty swojej, o ile ona jest osobową miłością wychodzącą z Ojca i Syna. A kiedy to zbliżenie nastąpi czy przelotnie i chwilowo, czy stale, natychmiast pojawia się w władzach czy w samej substancji duszy ludzkiej jakiś blask czy jakiś żar, nieskończenie przewyższający wszystko, co przyrodzone, bo zapożyczony od Bożej natury. Ten blask czy żar, który jest nadprzyrodzoną łaską bądź uczynkową bądź poświęcającą, nazywa teologia, w przeciwieństwie do poruszającego serce Ducha Świętego, łaską „stworzoną“, bo jest ona przymiotem (accidens) bytującym na podłożu istoty stworzonej. Ale względem tego nadprzyrodzonego przymiotu ściśle wzięty akt twórczy nie może mieć miejsca, bo nie da się s t w o r z y ć uczestnictwo nie-stworzonego „Bożego przyrodzenia“. Przymiot ten tak długo trwa, jak długo mieszka w duszy a raczej jak długo dotyka duszy swą miłością ten „Duch, który rozlewa miłość Bożą w sercach naszych“ (Rzym 5, 5); kiedy człowiek czegoś się dopuści, co tego Ducha Świętego „zasmuca“ (Ef 4, 30), tj. obraża, i ten Boży Mieszkaniec duszę opuszcza i zaraz gaśnie w duszy światło, które On rozlaczkał.

Do tej nadprzyrodzoności w duszy ludzkiej zmierzają, począwszy od samego aktu objawienia, wszystkie te rzeczy, sprawy, sposoby bycia i działania, jakie w sobie zawiera Kościół katolicki. Czy to jest prymat i nieomyślność Papieża, czy władza złączona z charakterem kapłańskim, czy obiektywna wiara, zawarta w Piśmie świętym i Tradycji, czy przeróżne instytucje kościelne itd. itd. to wszystko w jakiejś, dość rozmaitej mierze, podpada pod pojęcie nadprzyrodzoności o tyle tylko,

o ile służy temu uświęceniu dusz przez realne zetknięcie „z Duchem Świętym, który nam jest dany“ (Rzym 5, 5). To jak je nazywa Apostoł „napojenie Duchem Świętym“ (I Kor. 12, 13) jest, po Wcieleniu i Eucharystii, najwyższym, co może być na świecie; to jedno tam prowadzi, gdzie całkowicie spełnią się już słowa: „Kto łączy się z Panem, jednym duchem jest“ (I Kor 6, 17) i te inne słowa, że „Bóg będzie już wszystkim we wszystkich“ (Tmż 15, 28).

I tam dopiero, kiedy już nieutralnie Bóg wrośnie niejako w naszą duszę a my wrośniemy w Boga, będziemy mogli zdać sobie sprawę, jak niezmiernym dobrodziejstwem było dla nas otwarcie nam w tym życiu dostępu do nadprzyrodzoneści, która na tamtym świecie tak cudowny ma epilog. I wtedy też poznamy co zawdzięczamy Chrystusowi Panu jako zdobywcy i sprawcy całego danego nam nadprzyrodzonego porządku. Bo chociaż Apostoł, malując nam tak przedziwnie nadprzyrodzoność, ciągle i ciągle powtarza, że wszystko to mamy „in Christo Iesu“, samo nawet rozumienie tych natchnionych jego słów jest teraz „częstkowe“ tylko i dopełni się dopiero tam gdzie „częstkowość zniknie“ a przyjdzie już pełnia i poznania i miłości.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

W półwiecze „Chłopów”

I

Dzieje „Chłopów” w krytyce literackiej wymagałyby osobnego studium, studium interesującego, bo nastęrczyłoby ono sposobność do niejednego doniosłego spostrzeżenia, do niejednej pożytecznej refleksji. Przeciętny czytelnik zasugestionowany pochwalnymi hymnami, jakie rozbrzmiewały po odznaczeniu autora nagrodą Nobla, zasugerowany wszechświatowym rozgłosem tej powieści, czy też raczej — jak chcą niektórzy — już eposu, nie będzie pamiętał o tym, że nie zawsze ten entuzjazm był taki żywy i taki powszechny, że „głosy krytyczne odzywały się już od pierwszych chwil wyjścia książki z druku”, że największy pono krytyk polski Stanisław Brzozowski potraktował je raczej surowo, przeciwstawiając, jeśli idzie o ujęcie tego tematu, Reymontowi Orkana jako zwycięskiego rywala, że fachowi historycy literatury wysunęli przeciw tej apoteozie „Chłopów” jako arcydzieła ważne zastrzeżenia, że — jak pisze ostatnia ich monografistka M. Rzeuska, która zamieściła ciekawe w tej mierze wzmianki ¹⁾ — „w rezultacie tych dwu sprzecznych prądów wartościowania nikt nie wiedział, jak się rzeczy mają naprawdę. Vox populi i oficjalne głosy miały charakter pochwalny, szanujący się zaś naukowcy odzywali się o utworze z daleko idącą wstrzeźliwością, z niejakim nawet, choć wybaczalnym lekceważeniem. Jesteśmy w przede dniu popadnięcia nawet w tym zakresie w skrajną ostateczność oceny negatywnej”.

Przeciwko tym zapewne zbyt daleko idącym osądom autorka usiłowała wziąć dzieło Reymonta w obronę i to nie bez powodzenia. Jeśli istotnie nie da się utrzymać teza, jakoby „Chłopi” byli eposem w pełnym tego słowa znaczeniu, to jednak

¹⁾ „Chłopi Reymonta”, Warszawa 1950.

— stwierdza Rzeuska — nie jest to żadną miarą „jakiś mieszaniec, niezgrabny konglomerat cech powieści i epepei“, ale powieść, która „wyrosła z epepei, posiada z nią pewne wspólne cechy, obie są bliskimi krewnymi“. Również przeciwstawia się krytyczka tym pretensjom, które zarzucają utworowi, że nie jest utrzymany w jednym charakterze, że „stanowi ona coś w rodzaju wieży Babel. Składa się na nią kilka nąjródnorodniejszych stylów. Modernizm sąsiaduje o miedzę z realizmem i naturalizmem, spokojny jasny tok epicki zakłóca skomplikowana symbolika. Reymont nie dojrzał wysokiej roli twórcy eposu, jego technika artystyczna jest mało zrównowazona, cechuje ją jakby przejściowość, młodzieńczość, brak zestrojenia heteronomicznych elementów, uzgodnienia i zgrania różnorodnie brzmiących tonów“.

Na te zarzuty w ten sposób odpowiada autorka: „Twórcza indywidualność autora wybiła na szczegółach i całości wyraźne piętno. Ważny i pełen znaczenia jest fakt, że stał się on najwszechstronniejszym i najpełniejszym wyrazicielem dobrych tradycji literackich swojej epoki i czasów ją poprzedzających. Czytając „Chłopów“ nie dostrzegamy zbyt dysharmonii heteronomicznych elementów ludowych z inteligentkami, stworzyły one na ogół dość jednolitą, choć przyznać trzeba, bardzo swoistą, specyficzną całość stylową. W znacznym stopniu uchodzą naszej uwadze niezgrane z całością elementy ideologiczne, porywa je bowiem, a czasem zasłania nurt epoki. Prawda, zespolenie monumentalności skruktury z nastrojowym, niespokojnym maksymalizmem może wywołać wrażenie dysharmonii, ale, być może, to dziwne połączenie należy traktować jako nową, integralnie modernistyczną odmianę epiki?“

A na innym miejscu podkreśla Rzeuska, iż za wybitne zjawisko pozwala uznać „Chłopów“ za ich właściwość, że wykróczyli oni poza dotychczasowe ramy powieści o tematyce ludowej, powieści, która „była raczej drobnogatunkowa, nie stać jej było na szeroki dech, miała ambicje skromne oraz szczupłe lub co najwyżej średnie rozmiary. Dopiero „Chłopi“ monumentalnością tematu i struktury kompozycyjnej wytyczają nowe szlaki. Z tego samego względu zajmują oni wysokie stanowisko w dość niebogatym skarbcu wielkiej powieści polskiej w ogóle. Należą do tego typu dzieł, co „Nad Niemnem“, „Lalka“, „Popioły“ itp.“

Ta apologia Rzeuskiej, w zasadzie trafna, posiada przecież jedną bardzo słabą stronę. Oto autorka stanęła wyraźnie na stanowisku wyłącznie formalistycznym, i przez to znacznie uprościła złożone bardzo zagadnienie. Zapewne, że rozpatrując walor „Chłopów“ z tego punktu widzenia można się zgodzić na to, że zestrojenie różnorodnych stylów literackich nie było operacją tak niebezpieczną i tak niefortunną, jak to się nazbyt wymagającym krytykom wydawało. Zapewne, że formalnych wartości artystycznych można wykazać bardzo dużo w utworze tak doskonale skomponowanym — piszę się tutaj na przekonywającą replikę Rzeuskiej, która broni Reymonta przed zarzutami J. Krzyżanowskiego jakoby akcja „Chłopów“ załamała się i osłabła w dwóch ostatnich tomach — pełnych wspańiałych, plastycznych opisów i charakterystyk, ale to przecie nie wszystko!

Pozostaje niemniej doniosły a bodajże nawet jeszcze donioślejszy problem, całkowicie pominięty przez autorkę: jak się przedstawia ta zakwestionowana jednolitość stylowa „Chłopów“, jeśli wyraz ten ujmemy w jego głębszym, nie formalnym ale treściowym znaczeniu. Inaczej mówiąc, musimy się koniecznie zapytać, czy postawa duchowa zajęta przez artystę w jego dziele połączyła w organiczną całość rozmaite pierwiastki, czy jest postawą harmonijną i jednolitą? Bo jeśli przeplatanie rozmaitych stylów literackich (a więc stylu w formalnym tego słowa znaczeniu) może być przedsięwzięciem uwieńczonym powodzeniem, to stopienie różnych prądów ideowych w zgraną jednorodną całość jest zadaniem nieskończenie trudniejszym, którego niepowodzenie decyduje wszak o nieuniknionym dysonansie również i w dziedzinie przeżycia artystycznego.

Jeśli staniemy na stanowisku estetyki Utitzowskiej, która w skład przeżycia artystycznego zalicza nie tylko przeżycia czysto estetyczne ale również i te, które płyną z percepcji treści ideologicznej dzieła oraz odczucia osobowości jego twórcy, to przystać musimy na to, że wszelkie, kontrastujące z naszym wewnętrznym światem ujęcia twórcy wywołują w nas rozdźwięk i mącą jednolitość naszego przeżycia.

A pytanie to narzuca się przy „Chłopach“ tym silniej, że już te znamienne pomieszania stylowe, znamionujące stronę

formalną dzieła, winny pobudzić naszą czujność, zmusić nas do zastanowienia, czy nie są one czymś więcej niż śmiałym literackim eksperymentem, czy nie płyną one przypadkiem z niezgodnionych wewnętrznych antynomii pisarza, z faktu, że nie umiał się on zdobyć na zharmonizowane wewnętrznie stanowisko? Dzisiaj zwłaszcza, kiedy czysto formalistyczne tendencje są jak najśluszniej odrzucane, nie podobna uchylić się od rozważenia tego zagadnienia właśnie w tym momencie, w którym upływa już pół stulecia od czasu, kiedy Reymont zasiadł do pisania „Chłopów“. (Jak nas informuje Rzeuska, pierwopis brulionowy „Chłopów“ zaznacza, że pierwszy tom „Jesień“ autor zaczął pisać w Krakowie dn. 7. XI. 1901).

Trafnie zauważył niedawno K. W. Zawodziński na marginesie „Dożywocia“ Fredry, że okres półwiecza jest tym kręgiem czasu, który daje krytyce największe możliwości do wyrobienia sobie najbardziej prawdopodobnego sądu, z jednej bowiem strony istnieje tutaj jeszcze pewna ciągłość atmosfery, świeża tradycja twórczości badanego pisarza i promieniowania jego osobowości, z drugiej zachodzi już pewien dystans do tego, aby zdobyć się na spokojną bezosobistą ocenę. Oto dlatego poruszenie problemu zwartościowania „Chłopów“ uważamy obecnie za szczególnie aktualne.

III

Czytelnik pozwoli, że wyłożę tutaj od razu pokrótce moje zasadnicze rewizjonistyczne tezy. Streszczają się one w lapidarnym sformułowaniu, że, wbrew konwenansowym sądom, postawa duchowa Reymonta jest w „Chłopach“ wybitnie rozszczepiona, pełna różnych, nieraz już zasadniczych przeciwieństw, a nawet sprzeczności, na skutek czego najgłówniejsze zadanie pisarza: uchwycenie profilu cywilizacyjnego polskiej wsi, nie wypadło szczęśliwie. Nie bez racji zarzuca się Reymontowi w jego twórczości górowanie tendencji naturalistycznych, fotograficznej już niemal opisowości, rezygnującej z sięgnięcia poza podszewkę zjawisk. Ale ta metoda nie wyłączna zresztą w „Chłopach“ — sama przez się nie byłaby tak szkodliwa, gdyby autor potrafił zdobyć się na bardziej konsekwentne, jednorodne stanowisko. Właśnie brak takiej postawy sprawia, że opis nie jest tu w stanie chwycić samego dna rzeczywistości, bo tego rodzaju spojrzenie jest niemożliwe bez

uzyskania pewnego, bardzo wyraźnego poglądu na świat, który by pozwalał porządkować mnogość i różnorodność zjawisk podług jakiejś przewodniej, systematyzującej zasady. „Sapientis est ordinare“ — powiedział tak głęboko św. Tomasz z Akwinu — a to powiedzenie w dziedzinie artystycznej wychodzi naszym zdaniem na konieczność przyjęcia jednolitego stanowiska, podług którego artysta dokonuje wyboru faktów, będącego przecież też pewnym, swoistym rodzajem porządkowania.

Kreśląc obraz polskiej wsi Reymont szedł pozornie szlakiem wytyczonym już z dawna przez polską literaturę. Niewątpliwie można podziwiać tę potęgę polskiej tradycji, która sprawiła, że w okresie znamienym przez swój kult indywidualizmu, kult graniczący już z anarchizmem, Reymont przerzucił się w kierunku apoteozy życia zbiorowego, krzepkiego, opartego o naturę i silne węzły gromadzkie. Bardzo charakterystyczne są te falowania psychiki pisarza pomiędzy tymi dwoma stanowiskami: między tradycyjną postawą patriarchalną a między indywidualizmem i estetyzmem moderny, produktem kosmopolitycznej, urbanistycznej cywilizacji. Już w „Komediantce“ i „Fermentach“ możemy zaobserwować — tak, jak to niedawno starałem się wykazać — uderzające krzyżowanie się tych dwóch prądów, przełamywanie, dosyć zresztą jeszcze połowiczne, moderny na rzecz patriarchalizmu, słabo zresztą bardzo i nieprzekonywująco skreślonego, bo w karykaturalnej faktycznie występującego formie. Bohaterka tych utworów Janka robi ofiarę ze swych artystycznych aspiracji (wciągających ją co prawda nie tyle w dziedzinę sztuki, ile w mętny żywioł ówczesnej teatralnej cyganerii), na rzecz ojca, typowego reprezentanta tego stanowiska, które proponowałem nazwać patriarchalnym despotyzmem. W „Chłopach“ już sam temat narzucał konieczność zdecydowanego przejścia na teren rustykalnego patriarchalizmu, w kierunku, który szkicowo już zapoczątkował dawniej Reymont w kilku swoich nowelach.

Chociaż więc podejmował Reymont starą, wyżłobioną już drogę polskiej literatury, to jednak siłą rzeczy musiał wejść i na jej nowe, prawie że nieuczęszczane jeszcze rozwidlenia. Ten patriarchalizm, jaki miał stać się głównym motywem jego utworu, to nie miał być ustrój rodowy ziemiaństwa, dookoła którego głównie obracała się XIX-wieczna literatura, ani nawet ustrój rodowy drobnej, zaściankowej szlachty, ale nie-

zwykle szeroko ujęty ustrój rodowy polskiego, wiejskiego ludu. Nie zbójnik-latawiec jak u K. Tetmajera w jego „Na Skalnym Podhalu“, nie koczownik pasterz, ale osiadły, wrośnięty w swą glebę chłop miał się stać głównym przedmiotem jego powieści. Od tego czy potrafi autor uchwycić najbardziej istotny typ tego życia, zależała w pierwszym rzędzie wartość i waga jego utworu.

Nie dość tutaj mówić o zwrocie do zbiorowości, do poezji pracy, jak to czyni entuzjastycznie się wystąpieniem Reymonta J. N. Miller w swej „Zarazie w Grenadzie“. Zapominać nie wolno, że miała to być pewna szczególna, bardzo wyraźnie określona zbiorowość, i pewna bardzo szczególna praca: zbiorowość ukształtowana na podłożu prastarego rodowego ustroju, powiązana więc w pierwszym rzędzie węzłami pochodzenia i węzłami krwi, a praca taka, która pozostawała w jak najsilniejszym związku z przyrodą.

IV

I oto w tym właśnie punkcie zaczynają się nasze w stosunku do Reymontowskiego eposu zastrzeżenia i wątpliwości. Patriarchalny typ życia Reymont przedstawił nie tylko bardzo realistycznie ale także i bardzo krytycznie — w ostrym przeciwieństwie do przeważającego tonu, jaki dotychczas panował w literaturze. Oczywiście miał do tego prawo, i nie myślimy mu z tego robić zarzutu, że zerwał z panującą tendencją gloryfikowania aktualnego życia wiejskiego jako wcielenia patriarchalnego ideału, jak to dotąd w literaturze naszej niemal że bez wyjątku praktykowano. Patriarchalizm, który przedstawił w „Chłopach“, to ustrój, który faktycznie przechodzi już bolesny kryzys, który znajduje się niemal w rozkładzie.

Nic znamiennejszego w tej mierze, jak ten smutny obraz stosunków rodzinnych, które przepełniają karty powieści, dowodząc jaskrawo, że to co stanowiło patriarchalizmu najcenniejszy walor: zdrowe życie rodzinne gruntujące się na trwałości i nienaruszalności związku małżeńskiego, na świętości obyczaju, na serdecznych związkach między członkami jednej rodziny, połączonych wspólnotą familijnej solidarności, należy już u reprezentatywnych w powieści rodziny do przeszłości. Nie spotykamy tam ani jednego obrazu zacnego, pogodnego, zgranego życia rodzinnego. Zagroda, realistycznie przecież potraktowa-

wanego Prusowego Ślimaka, wydaje się być zaciszną oazą wobec tego nastroju ponurego i wrogiego, jaki paňuje w chacie Boryny, Dominikowej, czy choćby nawet Weroniki, żeby tylko wymienić te gospodarstwa, które w utworze zostały szerzej potraktowane.

Nie wchodzę tutaj w godną osobnego rozważenia kwestię, czy taka naturalistyczna już w swej ekspresji wizja patriarchalizmu odpowiadała faktycznie stanowi tego życia wiejskiego, bo nie to jest dla nas w tej chwili ważne. Idzie o co innego. O to mianowicie, że obok tego ciemnego, antypatycznego obrazu spotykamy równocześnie nieorganiczną przyczepkę, koncepcję chłopa, czcigodnego gospodarza, uosabiającego ład i porządek duchowy, kapłana celebrującego swoje codzienne rolnicze zajęcia niby nabożny obrzęd. Jeśli początkowo Boryna pokazuje nam się jako zawzięty, chciwy chłop, ulegający porywowi nierozsądnego pociągu do lekko prowadzącej się Jagny, to w scenie śmierci ten sam Boryna staje się nagle personifikacją zbożnego rolnika, którego duszę spracowaną przyjmuje w swoje objęcia łaskawie Niebieski Gospodarz, a autor na widok jego zwłok odpowiada przez anonimowego narratora: „I leżał se tak paradnie w onej cichej trupiej cichości Maciej Boryna, człek sprawiedliwy i mądry, chrześcijanin prawy, gospodarz z dziada pradziada i pierwszy bogacz we wsi. Pod dachem ojców przyłożył se po raz ostatni główinę strudzoną, kiej ten ptak na wyraju, nim weźmie lot podniebny, a ponieście się tam, kaj od wiek wieka wszystkie odlatują“.

A sąd ten w całości potwierdzi mowa pogrzebowa proboszcza, w której Maciej zostanie nazwany „pocziwym człowiekiem i prawym katolikiem“. „Znałem go — oznajmia proboszcz — od lat i zaświadczam: jako żył przykładnie, Boga chwalił, spowiadał się i komunikował, a biedotę wspomagał“ — oświadczenie, które musiało mocno zadziwić gromadę, wiedzącą, że nieboszczyk był w stosunku do uboższych ściśliwy, a „przykładne“ jego pożycie z Jagną było widowiskiem dla całej wsi.

Reymontowi nie udało się stworzyć koncepcji chłopa, która by w zgodnej syntezie połączyła pozornie antynomijne dwa pierwiastki: wzniosłość, majestat, potęgę oraz kontrastującą z tymi przymiotami trywialność, rubaszność i przyziemność, jak to uczynił Kasprowicz w „Marchołcie“. Między stylizowanymi obrazami, takimi jak wesele, śmierć i pogrzeb Boryny,

za prozą życia codziennego, ujętą — powtarzam — już nie tylko realistycznie ale nieraz nawet naturalistycznie, istnieje luka nie łatwa do pokrycia.

A jeszcze bardziej razi nas niespodziewana próba mitologizowania postaci, które całkiem do tego rodzaju roli się nie nadają. W cytowanej już „Zarazie w Grenadzie“ Miller rozpisuje się z zachwytem na temat mistycznej stylizacji bohaterów w „Chłopach“. Posłuchajmy co np. pisze o Jagnie: „To ona — pierworodna córka Chaosu, jako pramacierz Ziemia wyłoniła z siebie potworne, zagubione w wielości swego parcia zmysłowego kształty sturekich olbrzymów, straszliwe przerosty i niedokształty jednookich cyklopów, żądnych władzy, pełnych bezkresnych pożądań Tytanów, Tytanidów“.

A Antek to u niego „Herakles spieszący na pola flegrejskie gigantomachii świata“, itd. Pasja mitologizowania ponosi tutaj bezsprzecznie zbyt daleko Millera, ale jest między krytykami na ogół zgoda na to, że Reymont pewne sceny, zwłaszcza miłosne, dotyczące stosunku Antka i Jagny, świadomie mitologizował, dość przypomnieć znamienne porównania Jagusi do matki ziemi.

Otóż tego rodzaju poczynania rażą nas swą niewspółmiernością z prawdziwym charakterem tych mitologizowanych postaci, a samo mitologizowanie okazuje się po bliższej analizie procesem nader podejrzanym. Jagusia, rzekoma przedstawicielka czystej natury, jest wszak w rzeczywistości raczej typową niewyżytą bohaterką moderny, znającą tylko prawo swoich instynktów, bliższą nierównie różnym lwicom reprezentowanym przez schyłkową literaturę skandynawską niż prostej wiejskiej dziewczynie. Barwny strój wiejski nie powinien nas wprowadzać w błąd; to tylko powierzchowna dekoracja.

I jeśli Rzeuska zapytuje, z góry już sugerując przyświadczenie czytelnika: czy Jagusia stale przedstawiana jako najpiękniejszy i najbardziej kolorowy kwiat w wianku swoich towarzyszek, nie jest rodzoną siostrą Hanki z „Nocy Letnich“ Sewera i panny młodej z „Wesela“ (nota bene także Jagusi)? — co do „Wesela“ bez wahania odpowiadamy, że z pewnością nią nie jest. Czysto zewnętrzne podobieństwa akcesoriów niech nas nie łudzą, i nie zakrywają niezmiernie istotnych, wielkich cywilizacyjnych różnic, jakie zachodzą pomiędzy tymi rzekomymi krewniaczkami. Ta zapożyczona z literatury modern-

stycznej a pod strzechę wiejską nie wiadomo skąd zabląkana dziwożona, nie posiada faktycznie nic wspólnego ze światem jasełek Wyspiańskiego, z jego niezafałszowaną wiejskością.

Reymontowa Jagna jest wyraźnym odrodkiem od swego środowiska. Poetyczna, obdarzona nieprzeciętnymi artystycznymi zdolnościami, o bujnej wyobraźni i wielkiej uczuciowości, wyjątkowo (nad podziw) bezinteresowna w stosunkach materialnych, zdolna jest ta wielka miłośnica nie tylko do wybuchów już oszalałego erotyzmu, ale także do jakiejś wstydlivej, nie dość uświadomionej, romantycznej miłości. Że w pewnych momentach postępuje i przemawia ona jak typowa chłopka, to tylko dowód dwoistości koncepcji tej postaci, wewnętrznie niezgodnionej — rys, który możemy, jak wspomniałem, zaobserwować, na innej zresztą płaszczyźnie, i przy postaci Boryny. Tylko Boryna, potraktowany zasadniczo realistycznie, w niektórych scenach zdaje się w momencie mitologizowania przerastać swoje własne możliwości, stawać się już uosobieniem samej wzniosłej chłopskiej natury i chłopskiego posłannictwa, Jagna natomiast odwrotnie wyjątkowo tylko przestaje być urzekającą czarodziejką i spada do roli zwykłej dziewczyny.

V

Pisarz nadał temu mitologizowaniu niekiedy znamiona już napoły homeryckie, błędem jednak byłoby sądzić, że Jagna należy do bohaterek eposowej miary. Prawda, że scena w której błyska ona groźnie oczyma w pojedynku z Hanką, tak że przeciwnicze duch upada i ustępuje bez słowa z placu boju, jest wyraźnie naśladowana z greckiego eposu, ale to tylko pełna humoru stylizacja, której zasadniczego tonu charakterystyka bohaterki wcale nie podejmuje w dalszym ciągu. W rzeczywistości ta stylizacja, która Jagnę utożsamia z matką ziemią, a przeżyciom erotycznym, i tu już występującym w najjaskrawszej formie, nadaje pomazanie wyraźnie sakralne, charakter jakby już religijny, posiada łączność nie ze światem greckiej wyobraźni, tylko z typowo młodopolskim biologizmem, wybiegającym przecież poza granice prawdziwie wiejskiego poglądu na świat.

Te znamienne przesunięcia wartościowania moglibyśmy wyraźniej sobie unaocznić; jeśliśmy zestawili tych pseudo-wiejskich, a w rzeczywistości modernistycznie już strawesto-

wanych witalistów, z bohaterami np. choćby sag islandzkich, którzy reprezentują niezafalszowane typy rustykalnych bohaterów epickich. Widzimy jak teraz w modernistycznym wydaniu brutalność ma tu zastępować siłę, popędy na poły tylko świadome zdecydowany czyn woli, namiętności zostały zastąpione impulsami, a wszystko to zostało przesłonięte znamienym dla dekadentyzmu fatalizmem psychiki, jakoby już z góry zdeterminowanej przez somę. Stąd heroizm namiętności, tak charakterystyczny dla duchowej atmosfery sag został teraz zastąpiony jakimś psychicznym automatyzmem, biernym uleganiem swoim nieskoordynowanym instynktom.

Pasowanie brutalnego egoisty Antka na mitologicznego bohatera jest oczywiście całkowitym nieporozumieniem, które nawet w samym tekście nie znajduje pokrycia, i stanowi raczej tylko domysł niektórych komentatorów. Uwolnić więc wypada nam Reymonta od odpowiedzialności za tego rodzaju interpretację. Natomiast trudno go rozgrzeszyć z tego, że z bohaterami swego — mocno przeciw nieobyczajnego — romansu wyraźnie sympatyzuje, że Antek w przekonaniu pisarza urastać ma pod koniec utworu do wyżyn godnego spadkobiercy chłopskich tradycji, prawego kontynuatora czcigodnej spuścizny Borynów, dobrowolnie przez młodszych uznanego, przyszedłego wodza wiejskiej gromady.

Tutaj widzimy zasadniczy rozdźwięk, znamiennej dysharmonię Reymontowskiego stanowiska. Modernistyczne sympatie i liberalne skłonności Reymonta sprawiały, że prawdziwych wartości patriarchalizmu pisarz wcale nie rozumiał, oczekiwać więc należało, że w stosunku do tak naturalistycznie już nieraz przedstawionego świata wiejskiego wystąpi z rewizjonistyczną krytyką a nie z apoteozą. Tymczasem ulegając sugestii tradycyjnej postawy, Reymont czuł się obowiązany udzielić mu pełnej aprobaty, nie bacząc na to, że zagubił w swym dziele właśnie te motywy, które takie stanowisko uprawniały. Bujność, kolorowość, żywołość — te akcentowane przez Rzeuską, a tak powierzchowne w istocie przymioty Reymontowskiego chłopca — nie są wcale w stanie zastąpić nierównie ważniejszych zalet prawdziwego patriarchalizmu, które niestety w tym utworze są wyraźnie nieobecne. Cóż z tego, że krytyczka będzie zbliżać atmosferę „Chłopów“ do „Wesela“, pokazując chłopca Wyspiańskiego, który „co czyni, to czyni święcie“ i zestawiając go z wykonującym w religijnym namaszcze-

Jagnie przypisuje się ogromne defraudacje wójta, które mają znacznie obciążyć całą wieś. Wrażenie umyślnie zamierzone przez pisarza jest to, że owo wyświecenie Jagny ze wsi jest czynem okrutnym, nieludzkim.

Natomiast erotyzm na wsi został przez Reymonta potraktowany nie tylko pobłażliwie, ale nawet z charakterystyczną dla młodopolskich pisarzy entuzjastyczną frazeologią. Mistyka erotyzmu w stylu już przybyszewszczyzny, przedstawienie jego jako siły fatalistycznej, rzekomo niezwalczonej, sugerowanie w ślad za romansowymi pisarzami francuskimi nadzwyczajnych, jakoby ponad wszelkie pojęcie, zmysłowych rozkoszy seksusu, łączenie przeżyć erotycznych z religijnymi — te wszystkie chwytły zaczerpnięte z repertuaru moderny pozostają z właściwościami prawdziwego rustykalizmu w jaskrawym już przeciwieństwie. W ten sposób naturyzm mający przedstawiać istotną a rzeczywistą wartość typu życia chłopskiego został w „Chłopach“ ostatecznie sprowadzony do czystego już biologizmu, a więc do swego najniższego, zwierzęcego niemal podkładu.

A jakby nie dosyć tego było, Reymont usiłuje właśnie te przejawy gloryfikować. Niespodziewanie odkrywają się nam znamienne styyczne między dekadentyzmem a biologizmem, które przecież u Hamsuna niedwuznacznie ujawniły swój rodowód, a jeszcze u Remarque'a, można je oglądać w całej okazałości. Ten wybuch erotyką przepojonego biologizmu, trącającego już mimo upożowania na chłopską krzepę, pewnym wynaturzeniem — mimo stylizacji na instynkt nie brak w nim niekiedy rysów świadczących o wymyślnym już wyrafinowaniu — nie może chyba być prawdziwym odpowiednikiem tężyzny, bujności i żywiołowości wiejskiego życia, które się nie przedstawiało pono, a nawet współcześnie pewnie jeszcze się nie przedstawia tak panseksualistycznie, jak to chciał Reymont. A przecież w samym swym założeniu zmierzał autor do odsłonięcia typowych właściwości naszego ludu.

W rezultacie oglądamy zjawisko nader osobliwe. Świat wiejski w ujęciu apologetów patriarchalizmu odznacza się zdrowym ustrojem rodzinnym i silnym powiązaniem z naturą. To były jego pozytywne wartości, do których dołączyć jeszcze by należało silną więź społeczną, gruntującą się na surowej dyscyplinie obyczajowej. U Reymonta zostaje z tego wszystkiego tylko panteistyczne niemal zlanie się ze zmitolo-

gizowaną niejednokrotnie naturą, a więc postawa najmniej realna, u dalekiego od estetyzowania natury, chłopca. Natomiast to, co stanowi ujemną stronę rustykalizmu: brak zrozumienia praw jednostki nazbyt podporządkowanej gromadzkemu życiu, niedorozwój humanitaryzmu i idąca w ślad za nim prymitywność, surowość, szorstkość, dzikość — te cechy zostały ujawnione w całej ich okazałości z dodatkiem postępującego jeszcze rozkładu obyczajowego, potraktowanego — raz jeszcze — zgoła wyrozumiale przez autora.

Cywilizacyjne perspektywy polskiej wsi zostały więc tutaj prawie że zupełnie zagubione. Dość zestawić obraz Reymontowy z tym chociażby, jaki podaje Orzeszkowa w „Dziurdziach“, aby się przekonać o zachodzącej między nimi zawrotnej różnicy. Tego oczywiście nie są w stanie uchwycić krytycy tak formalistycznie nastawieni, jak Rzeuska. „Chłopi“ jej zdaniem są „wnukami artystycznymi „Chama“ tylko dlatego, że akcja zewnętrznie przypomina nam Reymonta. Tak w jednym jak w drugim utworze, wykazuje Rzeuska, spotykamy mężów, starszych chłopów, którzy zakochani biorą młodsze żony, by przeżyć gorzkie rozczarowanie z powodu ich niewierności. „Każda z nich — pisze krytyczka — reprezentuje bardzo podobny typ nienasyconej, wiecznie żądnej zmysłowych doświadczeń, niepohamowanej uwodzicielki, i każdej sprzyja jakaś stara kuma, powiernica i plotkarka“.

Tak, wszystko prawda, nie zauważyła jednak Rzeuska jednej „drobnostki“. Oto u Orzeszkowej mąż i żona są ze sobą umyślnie skonfrontowani jako dwa antytetyczne typy cywilizacyjne. On jest reprezentantem chrześcijańskiego patriarchalizmu w najlepszym tego słowa znaczeniu, prostakiem, który pod niepozorną powłoką kryje duszę prawdziwie Chrystusową. Stoi więc z godnością na straży domowego ogniska, ale nie tylko z godnością, lecz i z sercem pełnym prawdziwie ewangelicznej miłości. Ona natomiast przedstawia typ miejskiego pędziwiatra, indywidualium pozbawione jakiegokolwiek głębszej treści ideologicznej, bytujące w całkowitej cywilizacyjnej próżni — typowy, odpadkowy, rozkładowy produkt wielkomiejskiej cywilizacji. Dzięki zestawieniu tak różnych dwóch światów Orzeszkowa osiągnęła znakomity efekt. Siłą kontrastu uwypukliła te walory, jakie tkwiły w duszy świątobliwego „chama“. Nic podobnego u Reymonta. Jagna ma być przecież rzekomo chłopką a jest faktycznie — jak to wspominałem — jakimś osobli-

wym cywilizacyjnym mieszkańcem, którego namiętności więcej mają wspólnego z pasjami moderny niż naturalnymi porywami wiejskiej dziewczyny, jedną ze znamiennych dla tego okresu cech wielkich miłośnic. Borynę zaś trudno uważać za przedstawiciela najlepszych patriarcalnych wartości. Konflikt więc rozgrywa się na zupełnie innym tle. Wskutek tych dwuznaczności został on zamazany i pozbawiony szerszych cywilizacyjnych perspektyw.

VII

Zbierzmy jeszcze raz pokrótce te wewnętrzne sprzeczności, jakie zarysowały się z racji „Chłopów“ w postawie Rey-monta: tendencja do pójścia po linii tradycyjnej apoteozy patriarchalizmu, a zarazem i niezrozumienie jego najrdzenniejszych wartości, sympatyzowanie z liberalnymi dążeniami moderny. Doprowadziły one w rezultacie do przesadnego adowania zgoła drugorzędnych co do znaczenia ideologicznego pierwiastków, do nadmiernej apoteozy zwyczaju i obrzędowości z ujmą dla obyczaju i prawdziwej religijności. Takie mity, jak mit gospodarskości, mity wysławiające czysto ziemskie walory, pretendują do występowania w szacie już kapłańskiej. Dalej spotykamy takie kontrasty, jak entuzjazmowanie się siłą i zwartością gromady, która niezależnie od wartości składających ją indywidualuów staje się nową szczególną wartością, i równoczesne delectowanie się — w stylu już skrajnie indywidualistycznym — rozkoszą wyżycia się seksualnego — stanowisko urągające gromadzkiej dyscyplinie. Wprawdzie opinia wsi potępia te ekscesy, ale te nagany i ostrzeżenia jakże tu blade są wobec plastyki wielokrotnie przewijających się i con amore kreślonych erotycznych scen.

Sugestywna wymowa tych kart, wbrew wyrażonym gromadzkim intencjom autora, sprzyja raczej idącemu za swymi impulsami, nie skrepowanemu indywidualizmowi. Jego przewzięcie u Antka jest jeszcze bardzo połowiczne, całkiem niezadowolające. Wspomniany już biologiczny erotyzm, tak szczodłą ręką rozsypany po „Chłopach“, koliduje z zamierzeniami, które mają sakralną powagę i majestatem otoczyć postać chłopa i uwydatnić jego szczerą wiarę i surową moralność. Zaczerpnięty z klimatu moderny liberalizm obyczajowy, rozgrzeszający aspiracje i namiętności jednostki, uprawniający jej

instynkty i impulsowe zachcianki koliduje tutaj wyraźnie z dążeniami wiejskiej postawy zmierzającej do zaprowadzenia ładu i rygoru moralnego.

Tak więc aura moderny nie pozostała bez śladu na „Chłopach“ — aura będąca przecież wykwittem nie gromadzkiej, wiejskiej, ale wielkowiejskiej, elitarnej cywilizacji. Są więc „Chłopi“ owocem wewnętrznego rozszczepienia ich twórcy. Z jednej strony są oni rezultatem nawrotu do tradycyjnych, patriarchalno-naturystycznych szlaków polskiej literatury, co się w samym temacie znamienne ujawniło, z drugiej tych wszystkich wpływów moderny, które przecież tak długo i tak silnie kształtowały psychikę i umysłowość pisarza. Przepuszczenie patriarchalizmu przez pryzmat modernistycznego spojrzenia musiało wytwarzać niezharmonizowaną wizję, zagrażać w konsekwencji już pewnym manieryzmem. Jest to niewątpliwie znaczny brak w tak szeroko zakreślonym, w epos już wyrastającym dziele, brak, który daje się w przeżyciu czytelnikowi o wiele bardziej we znaki niż niezupełne zgranie pierwiastków lirycznych i epickich tak widocznie już w zewnętrznej stylowej fakturze. Na uzgodnienie pokłóconych elementów tych, na przewyciężenie tej antynomii Reymont się w „Chłopach“ nie zdobył — nie zdobył się pono i w całej swej twórczości. I kto wie, czy nie ten rys powieści miał na myśli Orkan, kiedy — wobec piszącego te słowa — zarzucał „Chłopotom“, że pisał je człowiek duchowo wywodzący się nie ze wsi, ale z miasta. Ale pamiętajmy jedno. Nie otrząsnął się z nalotów swej epoki nie tylko Reymont, ale także i Tetmajer, który przed podobnym stawał problemem, a nawet w pewnym stopniu i Żeromski. Co więcej, nie zdobył się w pełni na to również i Orkan. Ten surowy krytyk „Chłopotów“ skarżył się jednak przede mną w ostatnich latach swego życia ze smutkiem na własny wewnętrzny rozdźwięk, na zatrącenie tej jednolitości cywilizacyjnej, jaka cechuje duszę prostego chłopca. Wyrażał żal swój, że nie został prostym Bartkiem czy Wojtkiem, który spokojnie pasie konie czy krowy. I nic w tym dziwnego. Uwolnić się od dominujących sugestii swego czasu nie jest rzeczą ani łatwą ani prostą. Tylko największym udaje się uporać z tym trudnym zadaniem.

Józef Marian Świącicki

wym cywilizacyjnym mieszkańcem, którego namiętności więcej mają wspólnego z pasjami moderny niż naturalnymi porywami wiejskiej dziewczyny, jedną ze znamiennych dla tego okresu cech wielkich miłośnic. Borynę zaś trudno uważać za przedstawiciela najlepszych pariaarchalnych wartości. Konflikt więc rozgrywa się na zupełnie innym tle. Wskutek tych dwuznaczności został on zamazany i pozbawiony szerszych cywilizacyjnych perspektyw.

VII

Zbierzmy jeszcze raz pokrótce te wewnętrzne sprzeczności, jakie zarysowały się z racji „Chłopów“ w postawie Reymonta: tendencja do pójsia po linii tradycyjnej apoteozy patriarchalizmu, a zarazem i niezrozumienie jego najrdzenniejszych wartości, sympatyzowanie z liberalnymi dążeniami moderny. Doprowadziły óne w rezultacie do przesadnego adorowania zgoła drugorzędnych co do znaczenia ideologicznego pierwiastków, do nadmiernej apoteozy zwyczajuj i obrzędowości z ujmą dla obyczajuj i prawdziwej religijności. Takie mity, jak mit gospodarskości, mity wysławiające czysto ziemskie walory, pretendują do występowania w szacie już kapłańskiej. Dalej spotykamy takie kontrasty, jak entuzjazmowanie się siłą i zwartością gromady, która niezależnie od wartości składających ją indywidualuów staje się nową szczególną wartością, i równoczesne delektowanie się — w stylu już skrajnie indywidualistycznym — rozkoszą wyżycia się seksualnego — stanowisko urągające gromadzkiej dyscyplinie. Wprawdzie opinia wsi potępia te ekscesy, ale te nagany i ostrzeżenia jakże tu blade są wobec plastyki wielokrotnie przewijających się i con amore kreślonych erotycznych scen.

Sugestywna wymowa tych kart, wbrew wyrażonym gromadzkim intencjom autora, sprzyja raczej idącemu za swymi impulsami, nie skrepowanemu indywidualizmowi. Jego przewycięzenie u Antka jest jeszcze bardzo połowiczne, całkiem niezadowolające. Wspomniany już biologiczny erotyzm, tak szczerą ręką rozsypany po „Chłopach“, koliduje z zamierzeniami, które mają sakralną powagą i majestatem otoczyć postać chłopa i uwydatnić jego szczerą wiarę i surową moralność. Zaczepnięty z klimatu moderny liberalizm obyczajowy, rozgrzeszający aspiracje i namiętności jednostki, uprawniający jej

instynkty i impulsowe zachcianki koliduje tutaj wyraźnie z dążeniami wiejskiej postawy zmierzającej do zaprowadzenia ładu i rygoru moralnego.

Tak więc aura moderny nie pozostała bez śladu na „Chłopach“ — aura będąca przecież wykwittem nie gromadzkiej, wiejskiej, ale wielkomiejskiej, elitarnej cywilizacji. Są więc „Chłopi“ owocem wewnętrznego rozszczepienia ich twórcy. Z jednej strony są oni rezultatem nawrotu do tradycyjnych, patriarchalno-naturystycznych szlaków polskiej literatury, co się w samym temacie znamienne ujawniło, z drugiej tych wszystkich wpływów moderny, które przecież tak długo i tak silnie kształtowały psychikę i umysłowość pisarza. Przepuszczenie patriarchalizmu przez pryzmat modernistycznego spojrzenia musiało wytwarzać niezharmonizowaną wizję, zagrażać w konsekwencji już pewnym manieryzmem. Jest to niewątpliwie znaczny brak w tak szeroko zakreślonym, w epos już wyrastającym dziele, brak, który daje się w przeżyciu czytelnikowi o wiele bardziej we znaki niż niezupełne zgranie pierwiastków lirycznych i epickich tak widocznie już w zewnętrznej stylowej fakturze. Na uzgodnienie pokłóconych elementów tych, na przewyciężenie tej antynomii Reymont się w „Chłopach“ nie zdobył — nie zdobył się pono i w całej swej twórczości. I kto wie, czy nie ten rys powieści miał na myśli Orkan, kiedy — wobec piszącego te słowa — zarzucał „Chłopotom“, że pisał je człowiek duchowo wywodzący się nie ze wsi, ale z miasta. Ale pamiętajmy jedno. Nie otrząsnął się z nalotów swej epoki nie tylko Reymont, ale także i Tetmajer, który przed podobnym stawał problemem, a nawet w pewnym stopniu i Żeromski. Co więcej, nie zdobył się w pełni na to również i Orkan. Ten surowy krytyk „Chłopotów“ skarżył się jednak przede mną w ostatnich latach swego życia ze smutkiem na własny wewnętrzny rozdźwięk, na ztratę tej jednolitości cywilizacyjnej, jaka cechuje duszę prostego chłopca. Wyrażał żal swój, że nie został prostym Bartkiem czy Wojtkiem, który spokojnie pasie konie czy krowy. I nic w tym dziwnego. Uwolnić się od dominujących sugestii swego czasu nie jest rzeczą ani łatwą ani prostą. Tylko największym udaje się uporać z tym trudnym zadaniem.

Józef Marian Świącicki

Piękno i dobro dzieła literackiego

I.

Problem, wyrażony w tytule niniejszego artykułu, nie dałby się nawet szkicowo zamknąć w tak szczupłych ramach; zresztą zadaniem naszym nie jest przedstawienie całości tego rozległego i trudnego zagadnienia z teorii literatury, czy może już estetyki w ogóle, lecz tylko podjęcie próby wyjaśnienia pewnego nieporozumienia, które ustawicznie wypływa w dyskusjach na tematy literackie. Zdają się mu ulegać nie tylko czytelnicy (co można zaobserwować np. w wielu ankietach i na „wolnych trybunach“ czytelniczych), ale także niektórzy krytycy i publicyści. Świadczy to na pewno nie tylko o indywidualnych gustach, upodobaniach i — uprzedzeniach poszczególnych odbiorców literatury, lecz przede wszystkim o tym, że pomyłka ma pewien zasięg społeczny, że nie jest zjawiskiem wyjątkowym i odosobnionym, że stanowi jakąś cząstkę świadomości kulturalnej społeczeństwa.

Na czymże ów błąd, czy nieporozumienie polega? Nie łatwo to zdefiniować. Może prościej sięgnąć od razu do przykładów. Oto literatura piękna — beletrystyka, poezja, nie tylko hagiografia, jak to, niestety, jeszcze tak niedawno bywało — nabiera dla świadomego katolika coraz większej wagi. Szuka on w niej wzmocnienia, poparcia zasobu własnych przeżyć, których samo życie nie mogłoby mu dostarczyć, i zasobu swych treści duchownych o te, do których trudno by mu było dojść zupełnie samodzielnie. Słowem — szuka on w dziele literackim jeszcze jednego, choćby skromnego, świadectwa o Prawdzie, elementów tej Prawdy, aby wzmóc swoją do Niej miłość i dążenie do jej osiągnięcia. Bierze więc do ręki konkretne dzieło literackie, częstokroć uznane już przez innych za wartościowe — i rozczarowuje się. Dzieło odstrasza go, często wprost

gorszy, jakimś dziwnym, nie odpowiadającym mu widzeniem świata, najczęściej ponurym i tragicznym lub nawet — jak sądzi może ów czytelnik — niemoralnym. Nie znajduje on w dziele, w jego treści, czy może ściślej: tematyce i problematyce, piękna i dobra, trudno mu więc uznać je za piękne i dobre; często wzdyga się wprost przy jego lekturze. A tymczasem wie skądinąd o szczyrych, pełnych umiłowania Prawdy, intencjach autora i o tym, że inni czytelnicy osiągają z lektury danego dzieła prawdziwy pożytek. Coś więc tu nie w porządku, „coś się psuje w państwie czytelnicznym“ — można by strawestować powiedzenie Hamleta.

Dla jeszcze większego sprecyzowania sprawy sięgnijmy po przykłady zupełnie konkretne, po te tytuły książek i nazwiska pisarzy, które zazwyczaj wywołują przy publicznym dyskusowaniu tego zagadnienia. A więc: Mauriac w bardzo licznych kręgach czytelnicznych budzi ostre sprzeciwy dzięki podejmowaniu tematów trudnych i przykrych, nieraz wprost drastycznych. Jego czytelnikom wydaje się, że autor nie dostrzega normalnego układu ludzkich spraw, miast niego widzi tylko przysłowiowe „kłębowisko zmił“ (inna rzecz, że książka o tym właśnie tytule nie należy wcale do najdrastyczniejszych utworów Mauriaca!). Czytelnicy chwilami oburzają się po prostu na autora „Ciała i krwi“ za to, że jego utwory tchną jakąś niewiarą w człowieka. Zastrzec się tu zaraz wypada, że podając tu przykładowo utwory Mauriaca czy inne, nie mamy absolutnie zamiaru rozsądzać o ich wartości. Sam zresztą Mauriac, mistrzowski w odmalowywaniu grzechu (a przecież, jak słusznie powiedział kiedyś Péguy, „nikt nie jest bardziej bliiski sercu chrześcijaństwa, niż święty i grzesznik“), istotnie nie potrafi w swej twórczości w sposób artystycznie w pełni przekonujący ukazać „pozytywnej“ drogi człowieka ku Bogu; nawrócenia i zwroty ku Prawdzie są u niego może zbyt nagłe i szybkie.

Widać to jeszcze wyraźniej na innych przykładach. Oto Graham Greene dosłownie oburza niektórych ze swoich czytelników (mamy na to dowody w wypowiedziach, które padały w wielkiej dyskusji, jaką „Sedno sprawy“ wywołało na Zachodzie!) ostrą tragicznością przedstawionych konfliktów. Innych razi Bernanos jakimś namacalnym, dotykającym wprost przedstawieniem walki z szatanem. Z pisarzy polskich innego nieco typu, choć te same co do istoty zastrzeżenia budzili „Krzy-

żowcy“ Zofii Kossak, którym zarzucano zbyt jaskrawy erotyzm, czy wreszcie Gołubiew, którego pomówiono przed kilkoma laty (nie chcemy powiedzieć, że słusznie) o „erotyzm komercyjny“. Dotychczas przytoczone przykłady pochodzą głównie z dziedziny moralności literatury, bo ona właśnie gra pierwszorzędną rolę w omawianym zagadnieniu niewłaściwego piękna i dobra w dziele literackim. Da się jednak wyliczyć nie mało punktów, wykazujących i czysto estetyczne podłoże i motywy tej sprawy. Oto np. jednemu „nie podoba“ się Reymont za naturalistyczne obrazy wsi, drażniące czyjeś estetyczne podniebienie i każące mu zaprzeczać artystycznym wartościom tej wielkiej powieści, czy właśnie Greene za to, że ukazuje grzesznika (choćby w takiej „Potędze i chwale“), — a z analogicznych powodów podobać mu się może Sienkiewicz za świetlaność postaci Skrzetuskiego czy jakiś kwietystyczny Richardson, za to, że w swych utworach stwarza sytuacje tak zawsze śliczne i nastrojowe. Przykłady wybrane umyślnie z rozmaitych epok i środowisk kulturalnych, aby wykazać, że sprawa jest z kategorii „ponadczasowych“.

Jaką jednak wyciągnąć konkluzję z obfitej przygarści różnorodnych przykładów, jak dokładniej określić na ich podstawie omawiane niebezpieczeństwo? Proponujemy takie określenie: czytelnicy, odbiorcy literatury pięknej przejawiają częstokroć tendencje do wyrokowania o wartości utworu głównie na podstawie zgodności przedstawionych w nim zagadnień z własnymi na te sprawy zapatrywaniami. Postawa taka oznacza jednak poniekąd rezygnację ze spokojnej analizy dzieła, rezygnację z odczytania jego całej wewnętrznej prawdy, jego treści (która jest przecież pojęciem nadrzędnym w stosunku do tematyki czy problematyki), a ogranicza się do rozpatrywania jego bardziej zewnętrznych cech. Tak więc uznanie tematyki dzieła za brzydką wiedzie w konsekwencji do odmówienia wartości estetycznej samemu utworowi oraz — sprawę bardziej jeszcze zaostrzając — ukazanie bohatera-grzesznika pociągać może za sobą uznanie całego utworu za grzeszny. Słowem: piękno i dobro przedstawionego uznaje się jednocześnie za piękno i dobro przedstawienia; osobiste zaś uprzedzenia czy zastrzeżenia wobec przedstawionego pociągają w konsekwencji negację wartości przedstawienia.

II.

Polemika z zarysowanym powyżej nieporozumieniem nie jest w istocie rzeczą trudną i sprowadza się raczej do przypomnienia pewnych prawd generalnych z teorii literatury i estetyki. Zacząć trzeba od ogólnego zaatakowania zaprezentowanej powyżej postawy krytycznej (którą już zresztą mieliśmy okazję omówić niedawno przy rozpatrywaniu głównych dzisiejszych „kłopotów i trosk kulturalnych“), postawy arbitralnego rozstrzygnięcia o utworze na podstawie własnych, „z góry“ przykładanych do niego norm, bez rzetelniejszej próby zgłębienia jego wewnętrznych praw, proporcji i wymiarów. Właściwie rozwianie tego nieporozumienia zależy głównie i przede wszystkim od tego, czy potrafimy należycie podejść do dzieła literackiego, czy potrafimy zdać sobie dokładnie sprawę z tego, że jest ono wyrazem pewnego rozumienia, sklasyfikowania i odczytania sensu świata z jego spiętrzonych przed nami elementów. Tylko przy postawie pełnej zrozumienia i szacunku dla wysiłku poznawczego człowieka będziemy mogli wprowadzić pojęcie wolności pisarza, wolności ukazywania świata, wymierzania mu sprawiedliwości z takiej pozycji, jaka autorowi wydaje się najślusniejsza i najprawdziwsza. Tylko wtedy będziemy mogli zrozumieć, że cała prawda o świecie nie jest właściwie w dziele sztuki wyrażalna, że w najlepszym wypadku jest to jakiś jej kongenialny, jeśli tak można powiedzieć skrót, najczęściej zaś jakiś jej fragment — i że my zazwyczaj, mierząc dane dzieło literackie swoją wiedzą o świecie, nie operujemy też niczym więcej, jak jakimś skrótem prawdy czy jakimiś skromnymi wypisami z księgi mądrości. Tak bowiem dla pisarza jak i dla czytelnika zajęcie pozycji „takiego“, co już całą prawdę odnalazł i posiadał, oznacza klęskę i zwężenie horyzontów ducha; tu na ziemi jesteśmy raczej tylko poszukiwaczami prawdy, mniej lub bardziej od niej oddalonymi.

Taka dopiero postawa ułatwia nam wyjaśnienie trudnej sprawy, którą przed chwilą sformułowaliśmy. Otóż jeśli przyznamy autorowi prawo do samodzielnego, według własnego, najgłębszego przeżycia i przekonania artysty, „sportretowania“ (nie sfotografowania) świata, to będziemy musieli się zgodzić, że wprowadzi on do swojej wizji świata, do swego rozumienia rzeczywistości te elementy, które będą się mu wydawały istotne i kluczowe, które będą wyjaśniały — jego zdaniem — bieg

i mechanizm tej rzeczywistości. Będziemy więc musieli pójść wiernie nie tylko za myślą autora i pod jego kątem widzenia patrzeć na poszczególne elementy rzeczywistości, ale także jego niejako okiem patrzeć na ogólny sens utworu, chwycać na świeżo jego ideową i artystyczną wymowę. Słowem, wyrozumieć je i uszanować. Nie chodzi tu oczywiście o to, aby już niejako z góry akceptować każdą tezę i koncepcję pisarza — byłoby to przecież zaprzeczeniem właściwie pojętego obcowania z dziełem literackim — czytelnik ma bowiem prawo badać dokładnie i analizować, jaką funkcję mają w dziele poszczególne jego elementy, w jaką konstrukcję poznawczą i artystyczną układają się one w utworze. Ma prawo pytać, czy ta konstrukcja odpowiada rzeczywistym prawom życia. Tak pojęte sądy o utworze, uwzględniające także cały kompleks elementów, składających się na stronę formalną dzieła, nie będzie rezygnacją z jego ideowej oceny. Nie zbędzie go jakimś aparycznym protestem.

Niknie też zarazem owo nieporozumienie. Bo przyznając pisarzowi prawo do omówionej powyżej wolności, w zupełnie innym świetle stawia te składniki dzieła literackiego, które uprzednio zakłócały akt jego właściwej percepcji. Pisarz może bowiem wybrać problematykę, którą najgłębiej przeżył, którą uzna za najbardziej komunikatywny i przekonujący przenośnik tych zasadniczych treści duchowych, których wyrażeniu utwór ma służyć. Podobną swobodę zachować musimy także w zakresie wyboru tematu. Tylko wtedy bowiem będzie można uzyskać utwór prawdziwie przeżyty i prawdziwie przekonujący; jest to prawda o zasadniczym znaczeniu dla wszystkich, którzy chcą w jakikolwiek bądź sposób wpływać na kształtowanie się literatury, na jej rozwój. Jeśli więc ktoś dochodzi w sztuce do słusznych wniosków drogami dla nas nieco określonymi, to bez udawania czy wmawiania w siebie, że nam te drogi odpowiadają, że są dla nas proste i wygodne, musimy badać, do jakich konsekwencji twierdzeń one prowadzą i jaką odgrywają w utworze rolę. Tak np. Greene w „Potędzie i chwale“ przeprowadził potężną apologię chrześcijaństwa i Kościoła na losach bardzo ułomnego kapłana, który wielu by czytelników u nas zapewne oburzył i rozczarował. I na tę zasadniczą wymowę książki musimy patrzeć, próbując należycie ją oceniać, co wcale nie oznacza wyrzeczenia się przez nas

przekonania, że pogodny ks. Smith z „Chwały Córy Królewskiej“ jest nam o wiele bliższy (przykładowo!).

Wartość więc dzieła sztuki, jego piękno i jego dobro, zależy przede wszystkim od wartości p r z e d s t a w i e n i a , nie przedstawionego. Można na grzesznika spojrzeć oczami świętego i na Boga oczami grzesznika (Greene w „Potędze i chwale“ i Renan w „Życiu Chrystusa“). Może jeszcze jakiś cień trudności czai się w określeniu „piękny“, który w tym rozumieniu trzeba by przypisać utworom o wielkim niekiedy tragizmie czy nawet pewnej drastyczności. Tymczasem słowo to w znaczeniu potocznym zdaje się zawierać jakąś odrobinę kwietystycznego posmaku. Bez wahania bowiem nazwiemy, pięknym płótno Rafaela, ale zawahamy się zapewne, czy słowem tym wypada określić np. „Rozstrzelanie powstańców hiszpańskich“ Goyi. Jeśli jednak pojęcie „piękny“ zwiążemy z artystycznym potencjałem utworu literackiego, to nic nie stanie na przeszkodzie stwierdzeniu, że o tym, czy dzieło jest piękne i dobre, decyduje cała artystyczna transpozycja życia w dziedzinę odrębnego świata sztuki, nie zaś same elementy, które z woli artysty zostały do owej konstrukcji wmontowane.

III.

Sprawy te są tylko pozornie czczym teoretyzowaniem. W istocie bowiem w znacznym stopniu wpływają na pewien stosunek do sztuki, literatury i wszelkie w ich przemyśleniu fałszywe i nieporozumienia mszczą się złośliwie na postawie estetycznej czytelnika. Dziś, kiedy tak bardzo zależy nam na możliwie jak najdoskonalszym społecznym „wykorzystaniu“ literatury, kiedy ma ona tak poważne zadania społeczne, każdy tego rodzaju fałsz utrudnia jej właściwe funkcjonowanie. Dlatego uważaliśmy za swój obowiązek choć w skromnym stopniu przyczynić się do wyjaśnienia tego tak częstego nieporozumienia.

Wacław Rola

Przegląd piśmiennictwa

Twórczość dziesięciu poetów katolickich

Omówić tu chcemy twórczość autorów, których wybór wierszy udostępniony został przez wydanie następujących arkuszy poetyckich: **Bieszczadowski Mikołaj**: Muzyka przydrożna — **Chrzanowski Tadeusz**: Wędrowki pięknoducha — **Kononowicz Maciej Józef**: Stacje liryczne — **Lepkowski Andrzej**: Kroki — **Olszewski Wacław**: Na lirycznym postoju — **Podsiad Antoni**: Ognista salamandra — **Pogonowska Anna**: Przemiany — **Rostworowski Mikołaj**: Smuga lata — **Szczawiński Józef**: Chwila — **Wasilewski Marek Antoni**: Gdzie niebo mieszka.

Wszystkie arkusze ukazały się w teczce, wydanej przez Pax, zatytułowanej, może niezbyt szczęśliwie (proza poetycka Bieszczadowskiego) „Wiersze“.

*

Stan poezji katolickiej w Polsce Anno Domini 1951 każe nam traktować dziesięć arkuszy poetyckich młodych autorów jako ilustrację dorobku raczej niż jako zapowiedź, jeśli za dorobek uznamy całokształt dotychczasowej twórczości wymienionych poetów, twórczości zawartej nie tylko w tych arkuszach, ale wyrażającej się także utworami, które na przestrzeni ostatnich kilku lat ukazywały się rozrzucone po czasopismach. Dlatego wychodząc od „arkuszy“ starać się będę pokazać je w szerszym kontekście innych utworów.

Oczywiście dziesiątka nazwisk nie stanowi wszystkich. Znaleźliby się wśród innych poetów katolickich, szczególnie wśród drukujących swe utwory w „Tygodniku Powszechnym“ autorzy, których śmiało postawiłby można obok wymienionych dziesięciu, a w wielu wypadkach nawet wyżej od niektórych z nich. Wspomnieć by trzeba Andrzeja Jawienia, autora „Matki“, Jana Twardowskiego, autora pięknego poematu „Nad starą biblią“, Jana Górskiego czy Zbigniewa Herberta... Zakwestionować więc można ten wybór nazwisk, który zaprezentował nam Pax swoimi arkuszami. Nie mogą one przecież pretendować do jakiegoś w pełni obiektywnego przeglądu sił i osiągnięć współczesnej poezji katolickiej. Podkreślić jednak pragniemy zasługę Wydawców mając na względzie choćby to, że lata 1948 — 1950, nie licząc wyboru wierszy Kazimierzy Iłła-

kwowiczówny, nie przyniosły ani jednej pozycji bibliograficznej z omawianej dziedziny.

Ze starszego pokolenia poetów katolickich odzywa się jedynie Kazimiera Iłakowiczówna swoimi poematami prozą a rzadziej — wierszem. Prawie zupełnie zamilkł Wojciech Bąk — w jednym z ostatnich numerów „Tygodnika Powszechnego“ z radością ujrzeliśmy nowy, po dwóch latach milczenia, wiersz jego pióra. Zostali młodzi. „Młodzi“ — to termin względny a w pewnym sensie umowny, bo najstarszy z nich, M. J. Kononowicz urodził się w r. 1918, najmłodszy zaś, A. Podsiad w r. 1932. Chodzi tu więc raczej o okres, w którym debiutowali na łamach prasy. Otóż za wyjątkiem wspomnianego już Kononowicza debiutowali oni już po wojnie, choć pierwsze ich wiersze noszą daty wojenne. Na rynku księgarskim nazwiska te są w większości nowe: obok M. Rostwonowskiego i A. Pogonowkiej, którzy już przedtem wydali po tomiku swych wierszy, jedynie Szczawiński i Olszewski widzieli swoje utwory w wydaniu książkowym; była to antologia młodych poetów łódzkich „Różnie idąc“, wydana w roku 1947.

Twórczość tych poetów rozpatrywać będziemy jako pewien dorobek, chociaż gdy chodzi o debiutantów — a jest ich większość — pozostaje ona raczej zapowiedzią.

Mikołaj Bieszczadowski. Wysuwany ogólnie pod adresem poezji katolickiej postulat bardziej ścisłego powiązania jej z życiem religijnym jest realizowany w twórczości Mikołaja Bieszczadowskiego, jednego z wybitnych młodych poetów katolickich. Bieszczadowski wypowiada się najpełniej w poetyckiej prozie, której niestety niezbyt reprezentatywny wybór znaleźć można w arkuszu „Muzyka przydrożna“. Istnieje widoczna różnica rangi artystycznej pomiędzy świetnymi — objętościowo niedużymi — poematami prozą a wierszami o wyrazie na ogół znacznie słabszym. Wyjątkiem będzie tu „Niebo“ z „Kwintetu wiosennego“ czy „Elegia XXVIII“. Przyczyną zaś uboższego wyrazu jest często bądź pewna banalność tematu w powiązaniu z opracowaniem („Słowiki“, „Drzewa“, które wystarczy zestawić ze świetną prozą „Akacja“, aby zobaczyć ową różnicę artystyczną poziomów), bądź widoczny czasem wpływ poetów, których Autor tłumaczy (np. w wypadku „Elegii XXVIII“ J. Supervielle), bądź wreszcie trudności natury wersyfikacyjnej, jak, powiedzmy, rymy grammatyczne w „Kwintecie wiosennym“:

I przebudzona potrząsa falą rozkwitłych włosów
Nad nią trzepoce barwny obłok splątanych głosów

Dlatego szkoda, że w arkuszu umieszczono ów „Kwintet“ zamiast cyklu poetyckiej prozy — Medytacji na Dzień Zaduszny (ogłoszone w „Tyg. Powsz.“ nr 44 z r. 1950), gdzie Bieszczadowski osiąga chyba swoje szczyty.

Metoda artystyczna Autora, którą posługuje się przy pisaniu poematów prozą, wydaje się na pierwszy rzut oka bardzo prosta. Unika on pointy, walory poematów polegają na ówych trudno uchwytnych skojarzeniach zdań wyrażających prostym sposobem prostą myśl, której czy-

telnik zdaje się właśnie w tym miejscu oczekiwać i — można by tu bardziej niż gdzie indziej zaryzykować to słowo „odkrywać siebie“. Dlatego nastrój poetycki nie zjawia się dopiero przy końcu, ale trwa od początku, od pierwszych zdań. Przy tej metodzie nie trudno o gadulstwo, świadomy jednak wybór elementów przy układaniu obrazu poetyckiego chroni Bieszczadowskiego od zbędnego słowa, o jakie szczególnie łatwo przy ekspresjonistycznym stylu, do którego sięga on w niektórych momentach „Koncertu Wielkopostnego“ („Pasja Świętego Mateusza“). I tu wszakże podkreślić wypada pochwały godny umiar.

Głęboko katolickie podejście do zagadnienia śmierci cechuje cały wspomniany cykl „Medytacji“. Wiejskie cmentarze, symbol smutku i opuszczenia, nie pobudzają Autora wcale do rozpacz i beznadziei, przeciwnie dźwięczą mu głosem Zmartwychwstania. „Arie“ np., ostatni fragment „Koncertu Wielkopostnego“ zamyka takie zdanie:

Przez noc wiosenną biegnie daleki, najbledszy brzask — choć jeszcze wciąż nie słychać tej pieśni, która ma kształt jednego słowa. Alleluja.

„Westchnienie do świętego Odilona“ to świetne pod względem artystycznym opracowanie wiary w Świętych Obcowanie, w jedność trzech Kościołów:

...Ratuj mnie ogniu! Rośnij wysoko cienką strzałą. Niechaj się w twoich promieniach zaiskrzą łyzy. Migocesz jak drogowskaz na granicy trzech światów.

Iskro przyniesiona przeze mnie z gorącego wnętrza Kościoła wojującego, przenikasz kojącym ciepłem w świat cierpienia. O dobre światło nadziei, które nam wszystkim żywym i umarłym przypominasz obietnicę wiekuistej Światłości.

Jeśli w ogóle można określać twórcę jakimś jednoznacznym mianem bez obawy „zacieśnienia“ w pewnym sensie jego twórczości czyli pozbawienia tej twórczości nowych dla odbiorcy horyzontów — zaryzykować by można dla Bieszczadowskiego miano poety wiary uczuciowej. Nie intelekt bowiem, lecz uczucie znajduje się u podstaw jego poezji.

Tadeusz Chrzanowski. Miano zaś „poety sztuki“ przypadnie Tadeuszowi Chrzanowskiemu, w którego twórczości motywy sztuki niewątpliwie dominują, chociaż miano to zacieśnia pomiekąd jego horyzonty, dlatego użycie go w tym miejscu narażone jest na niejakie ryzyko.

Dorobek Chrzanowskiego jest stosunkowo dość duży i różnorodny — obawiamy się przeto, że arkusz „Wędrowki pięknoducha“ nie daje przekroju — nie mówiąc już o syntezie — tej ciekawej indywidualności twórczej. Mimo to jednak „Wędrowki“ to jedna z najwybitniejszych pozycji wśród omawianych arkuszy poetyckich. Doczekała się ona oceny niezbyt sprawiedliwej, która z góry ustosunkowuje przeciętnego czytelnika poezji do wszystkich wierszy Chrzanowskiego (Lichniak w „Dziś i Jutro“). Wiele bowiem spośród nich spotkało się tam z zarzutem elitaryzmu — co zbyt pochopnie rozciągnięte zostało na całą twórczość poety. Chodziło o elitaryzm wierszy o sztuce — można mieć jednak pewne wątpliwości, czy tematyka sztuki w o g ó l e , w dobie kampanii o upowszechnienie kultury może być jedynie inteligentcko-elitarna. Można by tu rzeczywiście odgraniczyć, dla przeciętnego czytelnika, trud-

ne wiersze o malarstwie Boscha czy Altdorfera od innych bardziej komunikatywnych zarówno w treści — sztuka miast polskich, kościołów, obrazów — jak i w formie, czego dowodem niech będzie fragment wiersza o obrazie trzech świętych Niewiast w Muzeum Sandomierskim:

Z maleńkiej, dźwięczącej pieśni
zieleni, czerwieni i złota —
z maleńkiej, sędziwej deski
przybranej w odświętny brokat
maleńkie wyjrzały święte:
Agnieszka — Otylia — Dorota.
Trzymają dary bezcenne
za swe nadludzkie zwycięstwa
i kwiat — i koszyk — i księgę —
i białorunną owieczkę.
A są im te dary jak klucze,
aby w niebiosach zamieszkać
i zowią je imionami
Dorota — Otylia — Agnieszka.

Kto interesuje się poezją, tego ta kultura nie może nie interesować, tym bardziej, że ujmowana jest przez Autora w prosty, epicki trzynastozgłoskowiec („Wrocław“, „Sandomierz“) i oszczędną metaforę, której mógłby się od niego uczyć niejeden z pseudokomunikatywnych poetów. Dlatego nie bardzo jest chyba właściwe uogólnianie sądu o elitaryzmie na całą, w przestrzeni i czasie, twórczość Tadeusza Chrzanowskiego.

Sztuka pochłania istotnie największą część zainteresowań twórczych Autora, stąd też o niej głównie tu mowa. W tej też dziedzinie dał Chrzanowski najlepszy wyraz przeżyciom religijnym. W wierszach o tematyce religijnej, w ściślejszym tego słowa znaczeniu, nie może się już Chrzanowski poszczycić takimi osiągnięciami, jak w wierszach o treści religijnej, wyrosłych na tle zjawisk sztuki. Poprzestaje tu na ujęciu nielowych motywów („Szopka naiwna“, „Gwiazdka“), które mimo to kryją w sobie wiele uroków właściwych prawdziwej poezji. Jest to przywilej wszystkich bez mała wierszy Chrzanowskiego, poświęconych bardzo wielu sprawom: i pokoju, i twórczości poetyckiej, i goryczy, i owoców, i przyrody, i starych miejskich murów, i codziennych trosk...

Pośród nieważnych spraw, od których lekcje
biorę bezpieczne
Ani dobrych ani złych odrzucać nie chcę
gdy są człowiecze!

Maciej Józef Kononowicz. „Łasce naprzeciw“ jest bardzo charakterystycznym wierszem dla twórczości M. J. Kononowicza. Twórczość ta jest rzadko poezją wzruszeń lirycznych (zwdzi więc tytuł arkusza „Stacje liryczne“) — a nie dociera do rangi poezji intelektualnej: jej treść, myśl — poza rytmem i rymem bądź ewentualną płynnością wiersza — nie ma innego głębszego opracowania. Brak poetyckiej adekwatności treści i formy tworzy często przykry dysonans. Niewątpliwym zarzutem pod adresem autora „Stacji lirycznych“ będzie i to, że szereg jego wierszy jest po prostu relacją o stanach psychicznych („Spowiedź“, „Modlitwa“, „Pożegnanie“), a w poezji nie chodzi przecież o relację, lecz o wyraz. W pomniejszych tematach, gdzie ta dysproporcja jak-

by przycicha, osiąga Kononowicz nieco lepsze wyniki („Wracam“), wszakże i w nich pozostaje ów mało poetycki typ relacji. Jest to szczególnie przykre, gdy chodzi o tematykę religijną, gdzie można się natknąć na wcale nie banalne myśli:

Drogi nasze codzienne wiodą do Emaus
Wstępujemy do świątyni, by ujrzeć Cię w Hostii
Aby móc Cię nie poznać w bliźnich, co mijają
By wykupić się z trudnej ofiary: z miłości.

(Etiudy z Wielkiego Tygodnia: Droga do Emaus)

Należy jednak podnieść, że ostatnie wiersze Kononowicza (np. „Poe-mat betleemski“, którego fragmenty zamieszczone są na wstępie arkusza) zawierają bardziej bogaty liryczny ładunek wzruszeniowy. Ale jeśli do-
syć łatwo osiąga go Kononowicz, gdy mówi o Bożym Narodzeniu, bez porównania gorzej mu się to udaje przy tak ogromnym i trudnym poe-
tycko temacie, jakim jest Męka Pańska, Ukrzyżowanie („I.N.R.I.“, „Etiudy z Wielkiego Tygodnia“). Dlatego z pewnego rodzaju miłym zdzi-
wieniem odnajduje czytelnik we wspomnianych „Etiudach“ wiersz prosty
a posiadający dużą wymowę poetycką, przy niebanalnej treści religijnej:

Szły Maryje, szły zalane łzami
W bladym blasku, kiedy bledną gwiazdy,
A ujrawszy odwalony kamień,
Zatrwożyły się Maryje, pobladyły.
Nie znalazły, Którego szukały
Nie znalazły w grobie Jezu Chrysta.
Siedział anioł w szacie śnieżno-białej,
„Nie masz Go tu, albowiem zmartwychwstał“.

Szkoda, że do zbioru nie włączono kilku wierszy z cyklu „Tańce“. Umiejętność Kononowicza w openowaniu rytmem i nieprzeciętna kultura literacka pozwalają mu uchwycić i plastycznie przekazać odrębny i swoi-
sty charakter każdego z naszych tańców ludowych.

Andrzej Łepkowski. Krytycy podnieśli pod adresem poezji Łepkow-
skiego szereg zastrzeżeń, z których najważniejszym jest chyba zarzut
przerostu metafory, która mocno trąci już „awangardą“ (J. Prokop
w „Dzisiaj i Jutro“). Sąd ten nie jest bez podstaw, chociaż w porównaniu
z używaniem metafory przez Rostworowskiego, w ostatnich jego wiers-
zach (o czym niżej), nie wygląda to jeszcze tak bardzo tragicznie. Nie
podzielałam całkiem sądu B. Grodzickiego, który w „Tygodniku Powszech-
nych“ napisał o wierszu „Katastrofa“, w pewnej mierze reprezentaty-
wnym dla twórczości Łepkowskiego, że jest to tylko metaforyzująco-
opisowa gierka. Opiswane tam zjawisko, aczkolwiek nie pogłębione
— ujęte raz od strony bezosobowego świadka obecnego w samochodzie,
potem od strony innego bezosobowego świadka obserwującego ciąg dal-
szy — sprawia przecież bezsprzecznie autentyczne wrażenia, wyraża jak-
ąś cząstkową prawdę. Dlatego podpisałbym się raczej pod zdaniem
J. Prokopa stwierdzającym, że Łepkowski jest biernym kronikarzem zja-
wisk.

Zdarza się jednak czasem, że owa bierność zostaje przełamana.
W pięknym wierszu „Suita Świętego Huberta“ Autor napisze:

W rękach przenieść czułość — i śmierć —
Pierwszym strzałem zapytać — czemu?

Utwór ten będzie szczególnie bliski miłośnikom łowów, szereg bowiem jego obrazów nader trafnie wyraża swoisty urok polowań na zające czy kuropatwy, na słonki czy kaczkę, jego zaś koncepcja poetycka budzi niejednokrotnie wysokiej klasy wzruszenie estetyczne.

Zbyt silne nawiązywanie do „awangardy“ stanowi jednak niewątpliwą słabość Łepkowskiego. Tematyka szeregu jego wierszy brzmi jakby echem tematów, które tak chętnie poruszali przed latami bez mała trzydziestu „awangardziści“ (pociągi, semafor). Wracanie więc do nich przy operowaniu podobną metodą wydaje mi się zupełnie bezcelowe („W przejeździe“, „Żurawie“). Niewielkie też osiągnięcia stanowią wiersze wyrażające krajobraz („Wieczór“, „Widok z Kamiennej Góry“), choć niewątpliwie znajdują się i tam fragmenty z doskonałą metaforą:

I zobaczyłem Gdynię,
pocięty blok piaskowca
ustawiony w miasto.

Najbardziej chyba wartościową artystycznie gałęzią twórczości Łepkowskiego będą wiersze, mówiące pośrednio lub bezpośrednio o dzieciach — ściślej — o sposobie widzenia świata przez dzieci: Autor wiąże to bądź z muzyką („Marsz Prokofiewa“), bądź z rysunkami dziecięcymi, których świetną poetycką interpretację dał w cyklu wierszy „Obrazki dziecięce“ drukowanym niedawno w „Tygodniku Powszechnym“.

Maciuś językiem gonął kreskę
w poszukiwaniu swojej prawdy.

Odbiór wierszy Łepkowskiego leży zawsze w granicach doznawania poetyckiego, przy czym skala tego doznawania jest dość szeroka — od szukania celności metafory — wiersze, których zarówno forma jak treść mówi o bardzo silnych związkach z awangardą („W przejeździe“, „Żurawie“), poprzez wiersze, pisane pod silnym jej wpływem, acz nie bez oryginalnego oblicza poetyckiego („Kroki“, „Katastrofa“), poprzez poetyckie próby syntezy człowieka i jego muzyki („Bachowi“), aż do wspomnianej „Suity Świętego Huberta“, do wyrażania muzyki („Marsz Prokofiewa“) czy rysunków dziecięcych. Skala twórczości aczkolwiek jednostronna, tematycznie nie jest uboga.

Wacław Olszewski. Nie jest chyba trafny tytuł arkusza poetyckiego Wacława Olszewskiego — podobnie jak Kononowicza — brzmiący: „Na lirycznym postoju“. Nawet Wydawcy we wstępie do arkusza pisali: „... więcej chyba siły poetyckiej daje swoim wierszom satyrycznym niż lirycznym. Większy też wpływ ma jego satyra na lirykę, niż liryka na satyrę. Bo też satyra jest raczej główną dziedziną działalności poetyckiej Olszewskiego, liryka zaś — marginesem“. Na ten sąd możemy się zgodzić bez zastrzeżeń. Trudniej natomiast byłoby nam się zgodzić z twierdzeniem tegoż wstępu, iż trafność obserwacji i wysnuwanych z niej wniosków, żywość i pasja tego, co nazywa się „treścią“, logika estetyczna, szczerłość i spontaniczność tego, co nazywa się „formą“, połączone w jedno siłą rzetelnego wzruszenia autora, prawie każdemu z jego utworów nadają rangę bojowej, katolickiej poezji współczesnej“.

Rzecz jasna, że satyrę — a satyrę Olszewskiego mieli tu na myśli Wydawcy — musi cechować pewna jednostronność spojrzenia. Spojrze-

nie z jednej tylko strony wydobywa śmieszności, bądź ukazuje świat w perspektywicznym skrócie, gdzie wyraźnie występują wszelkie jego zniekształcenia. Oceniając twórczość satyryczną, należy o tym pamiętać. Można jednakże od satyryka wymagać, by wyczuł to, na co i kiedy — ale tylko przez moment czytania wiersza satyrycznego — wolno spojrzeć jednostronnie. Ale Olszewski niestety często nie okazuje się tak głębokim satyrykiem („Memento malkontentom“), więc można by zakwestionować cytowane wyżej zdanie o randze katolickiej jego poezji.

Nie wszystkie, na szczęście, wiersze satyryczne grzeszą podobnym brakiem wycucia — ale cóż kiedy innym znów utworom tego typu zarzucić wypadnie wąski horyzont tematyczny.

Liryczne próby Olszewskiego nie są zdolne wywołać (z wyjątkiem może „Prowincji — 1939“) jakiegoś głębszego przeżycia poetyckiego. Przyczyn należy szukać bądź w banalności tematu („Szósta zima“ etc), bądź w terminologii fachowej, lekarskiej, mało zrozumiałej dla przeciętnego czytelnika — nawet, jeśli terminy te zaopatrzone są w odnośniki (których czytanie w sposób irydujący przerywa odbiór wiersza). Za jaskrawy przykład służyć może taki fragment wiersza „W sali operacyjnej“

....pokój — Appendicitis ostry,
pokój Appendectomia.
Zaciśnij kocher dobrocią
i białym pokojem — catgutem
podwiąż podwójnie smutek,
by więcej wojną nie broczył....

Gdzie indziej (już bez odnośników) czytamy:

....i ręce twoje jak białe krwinki w ropnicy,
pożerają smutek fagocytozą.

Strona formalna też pozostawia niemało do życzenia. Wrażenie pewnej katarynkowatości sprawia łatwizna rymów bądź asonansów (np. rymy: syntezę — teza) jak w strofice:

W społeczną, twórczą więź — syntezę
wiązać element — pyłek ludzki,
by jeden program, jedna teza
od Rio Janeiro do Irkucka.

Antoni Podsiad. Zastanawiająca jest droga, jaką kroczy Antoni Podsiad. Debiutował on na szerszą skalę, mając lat 18, w r. 1950 („Słowo Powszechne“, „Dziś i Jutro“) wierszami o dużej wymowie poetyckiej. Były to najczęściej wiersze — wspomnienia z dzieciństwa, bądź wspomnienia wojenne. Cechowała je duża prostota wymowy i prostota środków artystycznych, którymi poeta operował. Były to albo asocjacje sytuacji tworzące nastrój, ale nastrój wyrażający pewną prawdę o świecie („Piosenka o zaduszkach“ 1938) albo logiczny ciąg wiersza, jasny i komunikatywny („Dwa palce podnoszę do góry“). Zbiorek-arkusz „Ognista salamandra“ reprezentuje na ogół dobrze ten okres twórczości młodego poety, który ma on dziś już za sobą. Utwory pisane i ogłaszane na przestrzeni ostatniego roku wskazują, że zmienia on dość radykalnie metodę twórczą. Wiersz obrasta w metaforę. Podsiad od początku łączył sprawy ludzkie ze sprawami zwierząt, roślin („Dwa palce...“), ale ludz-

kie sprawy stają na pierwszym planie. Lekka personifikacja przyrody (pasikoniki na szczudłach, kasztany z rozdartym łonem) pełniła tu ważną rolę. W ostatnich wierszach wyczuwanie zmysłowej konkretności przyrody — w przeciwieństwie do poprzedniego okresu — wyraża już tylko siebie, zmysłową konkretność przyrody — i wybija się gwałtownie na plan pierwszy, choć z obu tych rzeczy poeta nie zdaje sobie może jeszcze sprawy.

Na dłoni strzaskany owoc
W miększu muszka się pławi
Z mego okna widać
Wygasy komin Majdanka.

(„Modlitwa“)

Patrz, kasztan ugrzązł palcami z liści
w mięszu niebieskim. Pod tym kasztanem
synek się bawi w kotka i myszkę.

(„Kasztan“)

Przyroda będzie tu momentem wyzwalającym żywiołowość, wyrażającą się brakiem segregacji elementów poetyckich — a także owym obrastaniem wiersza w metaforę — co szczególnie jest widoczne w ostatnich wierszach Podsiada. Mamy więc pewne wątpliwości, czy stwierdzenie poety:

Słowo każde wyborem
bolesnym

będzie można odnieść do najnowszych jego utworów. Widoczna przypadkowość wspomnianych elementów, która czasem może dać — i daje — nieoczekiwane poetyckie skojarzenia, na ogół jednak utrudnia rozumienie wierszy. A Podsiad odczuwa ową konkretność przyrody bardzo nieraz swoiście, dlatego łatwo zdarzyć się może, iż czytelnik myśl jego zrozumie w sposób niewłaściwy — a to mija się w pewnym sensie z celem poezji, która ma przecież wywoływać u odbiorcy podobne albo zbliżone wrażenia do tych, których twórca jest wyrazicielem. Oczywiście zarzut ten tyczyć się będzie przede wszystkim wierszy, powstałych już po złożeniu do druku „Ognistej salamandry“, wierszy, wśród których znajdują się tak świetne fragmenty poetyckie, jak ten z „Wojny nad morzem“:

Prawda, że wielbłąd ma po to dwa garby,
aby przejść łatwiej przez ucho igielne?
Na dnie pragnienia czas naśladował
majestatyczne stapania wielbłądów.
Prawda, że wielbłąd ma po to dwa garby,
aby tym trudniej ująć w zapomnienie?

Nawiązując jednak do oceny ogólnej, warto Autorowi radzić, aby bardziej jeszcze badał swe wiersze i to zarówno od strony czysto artystycznej — świadoma segregacja motywów, celowość używanych metafor! — jak i od strony tematycznej, a wreszcie, aby starał się prześledzić wewnętrzne drogi wyrażania swych stanów psychicznych. Tomiści rozróżniają dwa rodzaje działania: a g e r e — użycie zdolności do rozrządzania naszą osobistą wolnością i f a c e r e — użycie tej wolności do przetwarzania rzeczy zewnętrznej. Otóż wydaje mi się, że Podsiad większą troskę poświęcić winien nie tyle obróbce zewnętrznego surowca, choć i to

jest ważne, ile raczej świadomemu kształtowaniu wewnętrznego, duchowego tworzywa. Dbać więcej o tomistyczne „agere“.

Anna Pogonowska. Wiersze Anny Pogonowskiej, zawarte w tomiku „Węzły“, który ukazał się w roku 1948 nakładem „Książki“ jako pierwsze książkowe wydanie dorobku poetki, są już utworami dojrzałymi, aczkolwiek czytelnik biorący je do ręki po raz pierwszy, łatwo może ulec złudzeniu, że Autorka goni przede wszystkim za oryginalną metaforą. Zazwyczaj dopiero powtórna lektura Pogonowskiej pozwala wnikać w istotę trudnej jej poezji. A wnikięcie to odkrywa w niej poszukiwacza owej jedynej, niepowtarzalnej prawdy zjawisk, które poezja ma wyrażać. Wyróż ten jest tak bardzo „skondensowany“, iż żadnego słowa innym zastąpić nie podobna. Stąd miniaturowa forma wierszy. Stąd duża ilość trudnych metafor, w których owe „skondensowane“ prawdy Autorka zawiera. Stąd wreszcie pochodzi w dużej mierze słuszny zarzut jednego z krytyków, że „utwory Pogonowskiej rozumie się — nie odczuwając“. Prawda bowiem wyrażona zbyt lapidarnie, pozostaje często prawdą jednostkową i trudno przez to komunikatywną. Oczywiście, c z ę s t o , n i e z a w s z e . Kapitalny skrót szerokości wrażenia niejednokrotnie da czytelnikowi satysfakcję odbioru poezji wysokiej klasy.

Tematem własny Pogonowskiej jest zazwyczaj właśnie wrażenie, powiązane najczęściej z myślową próbą syntezy wzruszenia, jakie wrażeniu towarzyszy. Charakterystycznym będzie tu wiersz „Fetysz“, gdzie od wrażenia:

Przyjmuje czarną falę, tnący piany wiatr
dochodzi poetka do takiej prawdy:

Jedyny fetysz, póki wiem, że trwam,
to człowiek. Niech w nim zagasnę.

Oto stanowisko Autorki w tym okresie, które ściśle umiejscowi wyznanie:

Nie potrzeba mi nieśmiertelności.
Uderzenie śmierci
Roztrąci mnie jak miecz
W skrzydlate nasiona.

Arkusz „Przemiany“ prezentuje nam już inną Pogonowską:

Gdy zorza krzepnie, kiedy rozpada się tęcza,
A ciemność skrzydłem moim, a lotem mym noc —
Czas swój jak północ — milczeniem powiększam,
Pogłębiam dno.

Ta postawa zaprowadziła Autorkę do katolicyzmu. Katolicyzm związał się z przełomem tematycznym, przełom tematyczny nie stał się jednak przełomem formalnym. Zawsze lapidarne utwory zawierać będą nadal myślowe próby syntezy wrażeń, syntezy te zaś nosić będą obecnie charakter religijny. Obraz profilów ludzkich nad próbówką doprowadzi do silnej w wyrazie wizji sądu ostatecznego, wywołanego samobójstwem ziemi, którego geneza tkwi w próbówce. Autorka zwróci się o pomoc do łaski:

Łasko! rozdzieraj pętlę
Myśli zawziętej
Wyszczerb mury, zgaś wieże,
Uderzaj!

Osobne wiersze poświęcone są katolickiemu rozumieniu miłości, pokory (utwory pod tymi tytułami). „Przemiany“, dość reprezentatywne dla obecnego etapu twórczości Pogonowskiej, zawierają też utwory związane z pierwszym tomikiem nie tyle światopoglądowo, ile tematycznie („Na rzece“, „Mariensztat“), a stanowiące miłą przeciwwagę poważniejszych wierszy poetki lapidarnych skrótów.

Mikołaj Rostworowski. Mikołaja Rostworowskiego można śmiało nazwać poetą nastroju. Tematem większości jego utworów — a jest to twórca piszący rzadko i mający w dorobku nie więcej chyba niż 50 utworów — jest właśnie nastrój, a jeśli nie jest on tematem, to motywem bardzo wiele znaczącym, jak na przykład w szeregu ostatnich jego wierszy. Dlatego trudno by było zrozumieć Rostworowskiego ze „Smugi lata“ — arkuszu Pax-u — nie znając jego poprzedniego, pierwszego tomiku „Wierszy“ (1947), bo utwory nowe są zawsze kontynuacją, wprawdzie czasem dość swoistą, wierszy poprzednich. B. Grodzicki, pisząc o Rostworowskim nazwał twórczość jego „towarzyską“; rozumiał pewnie przez to poezję, w której trudno się orientować bez znajomości środowiska poety, nie rozumiejąc jego aluzji i dedykacji. Poezja ta jednak wyraża się często w wierszach — myślę o pierwszym tomiku, z arkusza zaś o pozycjach „Joanna“ czy „Smuga lata“ — o niemałej zawartości wzruszeniowej, w wierszach rytmicznych, co nie oznacza oczywiście jednego wersyfikacyjnego schematu, w wierszach nawiązujących do tradycji przedwojennego „Skamandra“ czy „Kwadrygi“. Otwierają one przed nami świat nastrojów, w którym Rostworowski poszczycić się może utworami rzetelnej wartości, jak np. „Anioł Stróż“, „Diana“, „Moja śmierć“, „Błękit wieczoru“, „Muzyka nocą“ itd. Nastroje te najczęściej obracają się wokół rzeczy zwykłych: starego parku, wieczoru, jesieni czy księżycy — przy czym te romantyczne akcesoria oryginalnością ujęcia skutecznie bronią się przed banałem. Z drugiej strony wiersze o pewnym ładunku ideologicznym, nasiąkłe chrześcijańskim patrzyeniem na świat, protestują przeciw przeżytej wojnie. Protest ten częstokroć o dużej sile wyrazu („Jezus uśmiechnięty“, „Warszawa“) zdaje się padać w atmosferze patosu, bez wewnętrznych szarpań i rozterek, które cechowały poetów okupacji (Gajcy, Baczyński, Borowski). Jeśli zaś szarpania i rozterki, to ujęte w sposób trache naiwny — żołnierz zwraca się do Boga:

Tylko mi powiedz, czy naprawdę
Tyś mnie przeznaczył na mordercę???

(„Z okopu“)

Może dzieje się to bez intencji Autora, ale odbiorca traktuje tę strofę nie jako wyraz rzeczywistej rozterki, lecz przede wszystkim jako figurę poetycką, mającą być kontrastem dla wydobycia nastroju dawno minionej chwili:

...ale istotnie, sad, czereśnie
baby, co rozmawiały szeptem
i owo serce jak plastr miodu...
Powiedz. Ja zmyślam czy pamiętam?
...Sarny się bały samochodów;
Był dom i darń pachniała mięta...

Otóż, wydaje mi się, że tu tkwi źródło trudności i nieporozumień, które towarzyszą Rostworowskiemu w próbie przerzucenia się na tematy, w których, jak sam pisze, poezja byłaby bronią.

Arkusze „Smuga lata“ zawiera także szereg wierszy, nawiązujących bezpośrednio do owych nastrojów, gdzie jesień i księżyc grały tak wielką rolę (np. „Ostatni pejzaż“). Poeta wykorzystuje jakiś motyw z wcześniejszego wiersza, ale ubiera go w skomplikowaną niejednokrotnie metaforę, czy asocjacje. Wiersze takie, jak „Wielkanoc“, „Nów“, drukowane w „Dziś i Jutro“ w ubiegłym roku, są już nimi przeładowane i trudno zrozumiałe. Cóż powiedzieć o komunikatywności takiej „Trasy lipcowej“ zakończonej strofą:

I szczerze omotać się w trakt ów
jak w chustę robotnicy
która jest nocą Mariensztatu
nad sadem elektrycznym.

co jest chyba jakimś poetyckim nieporozumieniem (wytknęła to samo ze swego stanowiska także „Nowa Kultura“). A „Trasa lipcowa“ zawiera więcej podobnych nieporozumień.

W „Sednie liryki“ poeta napisze o swojej drodze twórczej i dążeniach do kształtowania „dnia dzisiejszego“:

Uboga podróż: z katarynką...
A tu by trzeba z nagła runąć
napadem ust i żywych synkop
burzą oskrzydlać ramion struny,
Zapalać bunt jak drwał chrust w krajobrazie
Zbudzonej krwi rebelię szorstką.

Wydaje mi się, że pierwszy etap twórczości Autora, owa „uboga podróż z katarynką“ wydała jak do tej pory więcej wartościowych owoców niż nawet „runięcie burzą“ i zapalenie buntu. I w tej drugiej podróży — już po trosze przez Rostworowskiego realizowanej — przypomnieć należy dobry wiersz „Który idziesz“ — stanowiący chyba wyjątek na tej drodze — trudno się poecie uwolnić od akcesoriów podróży pierwszej. Stanowią one dysharmonię z dążeniami Rostworowskiego na nowym etapie twórczości.

Józef Szczawiński. Poezja Józefa Szczawińskiego sprawia wrażenie jakiegos niedosytu. Rodzi je bez wątpienia już sama anemia tematu. Poeta opracowuje tematy mało oryginalne i zamknięte w dość wąskich granicach — i to zarówno jeśli o stronę formalną chodzi, jak i o treściową. Symptomatyczna i wiele mówiąca będzie modlitwa poety:

..bym ocałł spojrzenie,
w którym przygasa dzieciństwo,
by jedynymi twarzami,
które widzę ostro,
nie były twarze zmarłych.

(O ostrość widzenia)

W przeciwieństwie do Pogonowskiej Szczawiński łowi chwile dla chwil, wrażenia utrwalone w wierszach będą podawane bez komentarza intelektu (Cykl: „Alegorie banalne“, zamieszczony w arkuszu „Chwile“). — Podobnie będzie z wierszami Szczawińskiego zabarwionymi uczu-

ciami religijnymi — poruszają one motywy nie nowe („Katedra“, „Kościół“), lecz nawet w ich wąskich ramach poszczycić się może Autor pewnymi osiągnięciami. Niewielkie to jednak będą osiągnięcia. Jeśli chodzi o zbiorek „Chwile“, do najlepszych z drukowanych w nim wierszy zaliczyć wypadnie cykl „Z modlitw niewyznaczonych“ („O samotność“, „O łatwość wyrzeczeń“, „O ostrość widzenia“).

Szczawiński niewątpliwie pracuje nad wierszem. Odczuwa się jednak dość rzadko, iż słowa są niezbędne i niezastąpione. Zdarza się, że podobne składy słów, podobne asocjacje czy metafory, wchodzą, jak stałe klisze, do różnych wierszy Szczawińskiego i tu tkwi niebezpieczeństwo powtarzania siebie. Oto początek „Przystani“:

Krąg zakreślony lampą
i ręka drzemiąca na szyi.

I w „Poszukiwaniu“ zjawiała się ta sama, inaczej tylko ustawiona klisza:

W spokoju ramion
wyrzedzających przedświt
i zmniejszających horyzont
do wymiaru koła zakreślonego lampą...

Lepsze wiersze, niż o jeziorach, kolumnach, bluszczach, pisze Szczawiński o ludziach:

Ludzie za kręgiem świata
są smutni. Wskoczmy naprzeciw,
a potem wróćmy bogatsi
O szczęście jedno lub tysiąc.

(„Przystań“)

Mądrość ozdowieńców, mądrość chorych nieuleczalnie to tematy najlepszych chyba wierszy Szczawińskiego (ogłoszonych niedawno w „Tygodniku Powszechnym“). Życzyć by należało poecie o niewątpliwym talencie, aby zwrócił na tego rodzaju głębsze zagadnienia ludzkie swe zainteresowania twórcze. Bo że postawienie człowieka w centrum zainteresowań daje pomyślne wyniki, potwierdzić może nowy wiersz o górach („Apostrofy górskie“), w którym przyroda ujęta jest nie przez wrażenie tylko, ale poprzez konfrontację z człowiekiem.

Marek Antoni Wasilewski. Wierszom Marka Antoniego Wasilewskiego postawić by wypadało podobne zarzuty, z jakimi spotkała się w tym omówieniu twórczość Kononowicza: przede wszystkim skłonność do relacji w przeciwieństwie do poetyckiego wyrażania stanów uczuciowych. O ile jednak Kononowicz zdaje relację o swoich myślach najczęściej, o tyle Wasilewski zdaje relację ze swoich wzruszeń. Dzieje się to zazwyczaj w ten sposób, że wylicza on bodźce, które składają się na jego wzruszenie, a więc: elementy krajobrazu („Wiosna 1949“, „Studnia Siniscola“), bądź czynniki pracy („Budowa“) etc.

Porównać można ten typ relacji z partiami „Kwiatów polskich“ Tuwima, który posługuje się podobną metodą. Swoją wizję poetycką przedwojennej Warszawy wyraża on nazwami ulic, wyliczaniem charakterystycznych dla niej typów i znamienych przedmiotów. Istnieje jednak różnica, o której nie można zapominać: epika w rozmiarze dużego poe-

matu i liryka w rozmiarze niewielkiego wiersza rządzą się odmiennymi prawami

Wasilewski nie zdaje się pamiętać, że w liryce nie wystarczy nazwa z przymiotnikiem, ani nawet metafora, zwłaszcza gdy jest mało oryginalna. Szeregi zaobserwowanych elementów wiąże on w sposób przypadkowy: jeden więcej, jeden mniej nie gra większej roli. Rzadko spotkać można w jego utworach świadomą segregację, bez której niezbędne elementy giną w natłoku innych, niepotrzebnych. Za jeden z nielicznych wierszy, o których tego na szczęście powiedzieć nie można, uznałbym „Styczniowe“. Wiedza dziadka-powstańca 63 r. nie wykracza poza wiedzę o styczniowym powstaniu, jaką przyjęło pokolenie Autora, a składająca się przede wszystkim, z takich, trafnie wybranych i ustawionych, akcesorów:

Śnią mi się rogatywki
Skałkowe ich dwururki
Pieczęcie z godłem, listy
Raport do naczelnika
Wszystko to razem przykrył
W ziemi na wieczność ukrył
Czas okrutny dla wszystkich,
ulotny jak muzyka.

albo:

I ilustracje w książkach
Dwa obrazy Grottgera
I coś z tamtego smutku
I z tamtej coś nadziei
Białoczerwona wstążka
Jakże wyblakła teraz
Znak ostatniej pobudki
Która zabrzmiała w kniei.

Nieliczne są, niestety, utwory tego typu, które mogłyby skutecznie chronić Autora przed mianem poety łatwych wzruszeń i banalnego wyrazu.

Wiersze religijne, które publikował Wasilewski na łamach pism katolickich, nie wyróżniają się ani tematycznie spośród przeciętnej produkcji religijnej w ogóle, ani artystycznie spośród innych wierszy tego bardzo płodnego pisarza. Przedmiotem ich są przeważnie znane prawdy ujmowane często w nowej, acz nie odkrywczej formie. Oczywiście i one spełniają swą społeczną rolę, gdyż o znanych prawdach trzeba ciągle przypominać.

Każdy mój oddech Ciebie chwali
I każde drgnienie moich powiek
Panie, co dbasz o Krzewy malin
Jakże Ci nie ma ufać człowiek?

(„Modlitwa“)

Mają rację Wydawcy, gdy we wstępie do arkusza „Gdzie niebo mieszka“, podkreślają dużą odwagę i rozległość poruszonych przez Wasilewskiego tematów. Słusznie też wyrażają zastrzeżenia co do artystycznej strony jego wierszy. Istotnie, brak świadomego wyboru, w myśl prawa o jedności formy i treści w dziele literackim, m u s i odbijać się na

stronie formalnej utworu, który z trudem zamyka się w jakichś artystycznie skończonych kształtach. A nadmiar słów psuje nawet niekiedy rytmikę wiersza.

* * *

Poezja nie jest w chwili obecnej gałęzią najważniejszą — i najbardziej reprezentatywną — dla współczesnej katolickiej literatury. Większą funkcję społeczną spełnia niewątpliwie bardziej komunikatywna powieść, nowela. Tym niemniej rola poezji, choć drugorzędna, nie jest mała — każda zaś książkowa pozycja wykres jej funkcji niewątpliwie podnosi. Życzyć więc należy Wydawcom, by umożliwiali debiuty, choćby w wymiarach arkusza poetyckiego, zarówno wspomnianym na wstępie jak i innym nieznanym jeszcze szerzej twórcom.

Olgiert Porycki

Recenzje książek:

Karl Rahner S. J.: *Die vielen Messen und das eine Opfer*. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Messhäufigkeit. Herder. Freiburg 1951, str. 118.

W pracy niniejszej, która dwa lata temu ukazała się w insbruckiej Zeitschrift f. Kath. Theologie, a teraz, z małym dodatkiem wydana została osobno, stara się Autor odnaleźć właściwą normę, wedle której należałoby regulować częstość odprawiania najświętszej Ofiary. Jakkolwiek bowiem zasadniczo nie występuje przeciw powszechnej niemal praktyce Kościoła, wedle której każdy kapłan, o ile tylko być może, codziennie mszę świętą odprawia, razi go to, kiedy równocześnie w jednym kościele kilku lub kilkunastu kapłanów staje u ołtarza i wolałby, żeby ci kapłani, jeśli już nie przez „koncelebrację“, to przez pobożne słuchanie jednej mszy świętej odprawianej przy głównym ołtarzu, brali udział w akcie bezkrwawej Ofiary. O ileby ta szczerza pobożność istotnie miała miejsce, zapewnia nas, że ci kapłani słuchający świętej liturgii, odnieśliby i dla siebie i dla tych, za których się modlą, taki sam owoc, jaki przyniosłyby odprawiane przez nich samych ofiary. Dlatego też z niechęcią patrzy na mnożenie ołtarzów w jednym kościele — chyba żeby one były głęboko ukryte po zacisznych kaplicach — i radby, żeby cała pobożność wiernych skupiała się koło jednej mszy świętej, w której wszyscy braliby najcenniejszy udział. Częstością odprawiania Najświętszej Ofiary ma rzadzić zasada, którą tu przytaczamy w dosłownym brzmieniu: „Das Opfer des Altars ist so oft und nur so oft zu feiern, als dabei und dadurch ein Metrum an devotio bei der Messe erreicht wird (str. 77). Przyciądź pytanie, na czym opierają się te poglądy, tak bardzo różne od pojęć ogólnie przyjętych w Kościele. Podstawą ich jest z jednej strony prawdziwe, ale źle przez Autora stosowane przekonanie o nieskończonej skuteczności, jaką, dzięki swej identyczności z Ofiarą Krzyża, każda msza święta posiada, z drugiej strony, zupełnie nie obiektywna zasada, że miarą owocu mszy świętej jest devotio, tj. dobra, pobożna intencja, tak odprawiającego kapłana, jak tego, co mszę świętą zamawia lub w niej uczestniczy. Jeśli ta devotio jest równa, to sto mszy świętych taki sam owoc zamawiającym przyniesie, jak jedna msza (str. 93). Nie możemy się tu wdawać w długie teologiczne dyskusje. Zdaje się nam — choć Autor usiłuje obronić się od tego zarzutu — że swojego rodzaju „opus operatum“ najświętszej Ofiary bardzo cierpi w tej teorii, na korzyść subiektywnych aktów kapłana i wiernych, biorących udział we mszy św. Cała praktyka Kościoła, znajdującą swój wyraz i w licznych oficjalnych wypowiedziach,

jest za licznymi ofiarami ołtarza, a gruntuje się ta praktyka na powszechnym przekonaniu, jakie, między innymi wyraża św. Tomasz: „In pluribus missis multiplicatur sacrificii oblatio, et ideo multiplicatur effectus sacrificii“ (III. q. 79. a. 7. ad 3). A chociaż ten owoc w pewnej mierze zależy od cnoty odprawiającego kapłana, albo uczestniczących wiernych, główny owoc Ofiary nie zależy od subiektywnej dyspozycji czy odprawiającego czy wiernych (Por. III. q. 82. a. 6. c.). Można się tu też odwołać do wymownego słowa Apostoła: „*Q u o t i e s c u m q u e manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat*“ (1 Kor 11, 26). Owa annuntiatio to nie jest nic innego tylko ofiarowanie Bogu imieniem Kościoła najświętszego Baranka w stanie śmierci podjętej za nas na krzyżu, symbolizowanej przez rozdzielanie sakramentalnych postaci. Nadto, pomija Autor prawie zupełnie owoce, które *K a ż d a* msza święta przynosi, nie tylko już zamawiającym lub uczestniczącym, ale całemu Kościołowi. Ładnie o tym mówi, za wielu innymi, tak wybitny teolog, jakim był Ks. Prof. Żychliński: „Kiedy chodzi o boskie przelewanie życia łaski z duszy Chrystusowej do dusz naszych, Duch Święty posługuje się zasadniczo przeistoczeniem eucharystycznym. Przemienienie eucharystyczne jest sprawą Ducha Świętego, przebywającego i działającego w Kościele i przez Kościół. Jeśli Eucharystia jest jakby sercem Kościoła, to przeistoczenie eucharystyczne jest jakby uderzeniem tego serca, którego skurcze wciskają do arterii Kościoła, tj. do sakramentów świętych i do dusz coraz to świeże potoki życia łaski“ (Tajemnica katolicyzmu, XI, str. 55). Wedle pojęć Kościoła nauczającego i wiernych życzyć by sobie należało, żeby mszy świętych było coraz i coraz więcej, by ich błogostawione owoce szerzyły się coraz bardziej. Trzeba oczywiście przy pewnym rodzaju nabożeństw starać się, by jedne msze nie przeszkadzały drugim i żeby nie rozpraszały uwagi wiernych na różne strony, ale chcieć w tym celu ograniczać ilość mszy świętych znaczyłoby tyle, jak mawiają Niemcy, co wylewać „*das Kind mit dem Bade*“, bo byłoby to, ze względu na pewne cząstkowe dobro, pozabawianiem Kościoła dóbr najcenniejszych. Z przykrością musimy powiedzieć, że książka O. Karola Rahnera jest chybiona. Czytanie jej utrudnia nadto niezliczona ilość nawiasów w tekst wtrąconych oraz styl dziwnie zawły. Jako przykład tej zawłości może posłużyć nota 12 na str. 9. Nie bardzo mile uderza ustawiczne posługiwanie się wyrazem „*existentiell*“. Na str. 31 w 21 wierszach zachodzi ten wyraz 5 razy. Szkoda, że ta książka się ukazała, bo może w rzeczy ważnej a należącej do codziennego życia Kościoła, wprowadzić zamęt w niejeden umysł.

X. Jan Rostworowski T. J.

B ę d z i e s z m i ł o w a ł . Modlitewnik dla dorosłych. Warszawa 1951. Wydawnictwo P A X , str. 392.

Godnym podkreślenia jest wprowadzenie wiernych w ducha liturgii, jak również zaznajamianie ich ze znaczeniem i obrzędami sakramentów św. Oryginalne i nader miłe jest włączenie do modlitewnika wybranych rozdziałów z Naśladowania Jezusa Chrystusa. Dobrane modlitwy, nabożeństwa do różnych świętych i liczne pieśni dopełniają wartości modlitewnika.

Są i pewne braki. A więc co do strony graficznej, tak się wprost narzuca, żeby miejscami, w nagłówkach zwłaszcza, używać nie tylko liter wielkich, lecz również i tłustych czy półtłustych. Całość druku straciłaby na swej bladeści i monotonii. Tak ważną część mszy św. jak Kanon można było zaznaczyć wyraźniej, zaczynając od nowej strony.

Stanowczo za mało jest modlitw po spowiedzi św., a przecież po tym akcie pokutnym dusza jest nastrojona na modlitwę i chce się wymodlić.

Można mieć również pewne zastrzeżenia co do układu modlitw Drogi krzyżowej. I czy związanie ich tak nierozdzielnie z Matką Bolesną jest ujęciem bardzo szczęśliwym?

Mimo tych drobnych braków modlitewnik jest godny polecenia.

Ks. T. Andersohn T. J.

Jędrzej Kitowicz: Opis obyczajów za panowania Augusta III. Opracował Roman Pollak, prof. Uniw. Poznańskiego. Wyd. drugie, zmienione, tekst po raz pierwszy wydany w całości. Biblioteka Narodowa. Seria I, Nr 88. Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich. Wrocław (1951), str. LXXVII + 1 nlb + 613 + 1 nlb.

Wśród ostatnich pozycji „Biblioteki Narodowej“ zwraca uwagę nowe wydanie „Opisu obyczajów“ ks. Jędrzeja Kitowicza. Truizmem byłoby przypomnienie zalet tego znakomitego dzieła, obfitego źródła naszych wiadomości o obyczajowości w Saskiej Polsce, a mającego przy tym nie małą wartość czysto literackiej natury. W nowym wydaniu otrzymujemy po raz pierwszy pełny tekst dzieła. Nawet bowiem poprzednie, pierwsze wydanie dzieła w ramach „Biblioteki Narodowej“ (z r. 1925 w opracowaniu prof. M. Janika) oparte było nie na rękopisie, lecz na edycjach poprzednich, mocno okrojonych, o których pisze prof. Pollak: „Okolo r. 1840 przyszła też kolej na pisma Kitowicza. Niestety chwalebny zamiar został wykrzywiony przez tendencję pominięcia ustępów, określeń, szczegółów zbyt kompromitujących dla magnaterii, a zwłaszcza dla niektórych wielkich rodów oraz ich szpetnych machinacji, co Kitowicz niejednokrotnie bez żadnych osłonek napiętnował.

I taki to właśnie — z tych czy owych względów mocno okrojony — tekst „Opisu obyczajów“ ogłoszono drukiem najpierw w Poznaniu w roku 1840, a potem bez żadnych późniejszych uzupełnień, kilkakrotnie, na podstawie tego wydania aż do r. 1925 włącznie wydawano go w Poznaniu, Petersburgu, Krakowie. Na tych też przedrukach opierały się prace naukowe, dzieła literackie, obrazy przedrobiorowej kultury...”

W obszernym, 77-stronicowym „Wstępie“ stara się ująć wydawca w pewną syntezę, a częściowo i zrewidować dotychczasowe sądy o Kitowiczu, przy czym jedną z najważniejszych zdobyczy będzie próba ustalenia pochodzenia pamiętnikarza, definitywnie określonego przez prof. Pollaka jako mieszczkańskie.

Wydanie całości tekstu pociągnęło za sobą dodanie do poprzedniej edycji „Biblioteki Narodowej“ wstępu autora „Do czytelnika“ oraz większej części pierwszego rozdziału „O wiarach, jakie były w Polsce za Augusta III“. I w reszcie tekstu uzupełniono miejsca, które przy pierwszym wydaniu uległy okrojeniu.

Obecne wydanie jest nader staranne. Orientację w tekstach ułatwia czytelnikowi żywa paginacja opracowana nie tylko dokładnie, lecz wprost precyzyjnie: u góry każdej kartki znajdzie on zawsze tytuł sprawy, o której mowa jest niżej. Całości dopełniają trzy fotograficzne odbitki rękopisów Kitowicza.

ol. por.

Wiech: Do wyboru do koloru. Gebethner i Wolff. Warszawa 1950, str. 339.

Felietony Wiecha zdobyły sobie olbrzymią liczbę czytelników ze wszystkich warstw społecznych, wyjąwszy chyba chłopów. Tymczasem zainteresowanie twórczością popularnego autora ze strony krytyków czy językoznawców jest jak dotąd minimalne. A przecież o sile oddziaływania specyficznego humoru Wiecha świadczą echa w twórczości innych pisarzy (choćby u Tuwima w „Kwiatach Polskich“).

Trzeba jednak stwierdzić, że milczenie wokół Wiecha zostało już przełamane. Próby omówienia dorobku tego pisarza podjął się Z. Lich-

niak w „Twórczości“ (jeszcze za krakowskiej redakcji). Sprawą języka felietonów zajął się prof. Doroszewski (pierwsza seria „Rozmów o języku“).

Porównując ostatnią książkę Wiecha „Do wyboru, do koloru“, zawierającą okrągłą setkę nowych felietonów, z pracami poprzednimi, zaobserwować można dalszy rozwój pisarza, ale również wzrost niektórych niebezpieczeństw.

Komizm sytuacyjny — jeden z głównych walorów felietonów — nie zawsze uzyskuje autor drogą właściwą. Czasem stwarza konflikty zupełnie pozorne, jakby z góry obliczone na reakcję śmiechu u czytelników. Grozi to odrealnieniem satyry, która również nie zawsze sięga po tematy żywe. Nużą niekiedy liczne warianty elementów humorystycznych związanych z urządzeniami socjalnymi, jak pomoc lekarska (mam tu na myśli nie tylko felietony Wiecha, ale również utwory innych satyryków).

Przejaskrawienie pewnych cech osób i rzeczy nie jest obce satyrze. I przyznać należy, że Wiechowi udaje się wydobyć wiele elementów komizmu z takich przejaskrawień, jak rozbijająca nieraz ignorancja bohaterów, czy ich specyficzna reakcja na wydarzenia.

Wreszcie przy omawianiu felietonów Wiecha zainteresować nas musi problem ich „atmosfery alkoholicznej“. Sam autor zdawał się raczej zajmować stanowisko „nieingerencji“, potępiając alkoholizm mechanicznie, formalnie, samym epilogiem zajścia (sala sądowa, komisariat milicji). Ostatnio Wiech zajął w tym typie felietonów zdecydowanie krytyczną postawę.

Osobny jakby dział stanowią felietony mające charakter kroniki miejskiej. Najlepiej one chyba bawią i uczą. Pozwalają na obrazowanie rozwoju miasta, ale jednocześnie utrwalają dawny styl życia, z takimi nieodzownymi rekwizytami, jak stragany na „Kercelaku“, czy magistracki karawan.

M. K.

Mikołaj Gogol: *P o r a n e k d y g n i t a r z a i i n n e o p o w i a d a n i a*. Z serii „Biblioteki Szpilek“ pod red. Antoniego Marianowicza. Tłum. Julian Tuwim i Jerzy Wyszomirski. Okładkę projektował Eryk Lipiński. Czytelnik 1950, str. 204 + 4 nlb.

Tomik „Poranek dygnitarza“ zawiera kilka opowiadań autora „Martwych dusz“. Szereg nowel reprezentuje różne możliwości zastosowania tej samej realistycznej metody artystycznej, której znakomity satyryk rosyjski jest charakterystycznym przedstawicielem. Zastanawiając się nad wspomnianą metodą, dziś szczególnie aktualną, warto zwrócić uwagę na opowiadanie umieszczone na czele tomiku, a zatytułowane „Nos“. Będzie ono o tyle znamienne, że pozornie jest skrajnie arealistyczne: czynownikowi uciał golibroda nos, który gdzieś znikł. Ubranego we frak (!) zbiega widziano w różnych punktach miasta — po rozmaitych perypetiach udało się nawet czynownikowi z nim rozmawiać — nos jednak traktował go z góry.

Arealizm opowieści oczywiście pozorny. Personifikacja uciętego nosa służy przede wszystkim do oddania współczesnych Gogolowi stosunków międzyludzkich, godzi w niestłuchane tych stosunków skomplikowanie, nie jest więc abstrakcją dla abstrakcji czy nonsensu. Pozorny więc arealizm wspomnianego typu okaże się jednym z możliwych sposobów ujmowania rzeczywistości w ramach realistycznej metody artystycznej. Realistą bowiem Gogol i tutaj pozostaje, podobnie jak Soltyków-Szczedrin czy Suchowo-Kobylin w sytuacjach jeśli nie analogicznych, to nader zbliżonych.

Pisarz posługujący się realistyczną metodą artystyczną ma prawo wybierać wśród wielu możliwych sposobów ujmowania obiektywnie istniejącego świata. Jednym z takich sposobów jest właśnie wspomniany wyżej pozorny realizm. Nieporozumieniem byłoby jednak twierdzenie, że chcąc pisać metodą realistyczną należy go zawsze stosować. Widać stąd jasno, że na podobnych nieporozumieniach oparte były programy naturalistów i pokrewnych im prądów literackich, ograniczające pisarza-realizę bądź tzw. „realizmem“, polegającym na dokładnym odzwierciedleniu drobnych realiów życia, bądź w lepszym razie ograniczające go wymaganiami w każdym wypadku empirycznej sprawdzalności opisywanych zdarzeń. Dzieło artystyczne rządzi się jednak własnymi prawami — gest wyfraczonoego nęsa niewysokiego urzędnika powie czasem więcej o czynownictwie dziewiętnastowiecznej Rosji niż szeroki opis w stu procentach zgodny z empirycznym poznaniem.

Olgiard Porycki

Ksawery Świerkowski: *Dziesięć wieków książki — chronologia*. Łódź 1949. Państwowy Instytut Książki. str. 91 + 5 nb.

Praca, o której mowa, zainteresuje na pewno nie tylko bibliotekarzy, ale i szersze koło miłośników książki. Na 63 stronach zestawil Autor chronologicznie najważniejsze wydarzenia z dziejów książki obejmujące fakty z zakresu — cytuję z przedmowy: 1) techniki książki (papiernictwo, drukarstwo, techniki ilustracyjne), 2) udostępnienie książki (nieco dat z dziejów księgarstwa, ...z dziejów bibliotek i bibliotekarstwa...), 3) piśmiennictwa w zakresie księgoznawstwa (rozprawy teoretyczne, bibliografie zwarte i bieżące, czasopisma). Nie chodziło tu o wyczerpanie faktów. Autor starał się podać tylko te daty, które uważał za charakterystyczne dla ogólnego rozwoju książki, księgozbioru, umiejętności gospodarowania nimi i nauki o nich.

Tablica chronologiczna rozpoczyna się od w. X (pierwsza pisana książka w Polsce), kończy się na r. 1948; uwzględnia ona ważniejsze daty z dziejów powszechnych, ale „z perspektywy polskiej“. Za przykład metody Autora niech posłuży fragment tablicy chronologicznej, obejmujący tak ciekawy dla Polski okres, początek XVI w.:

- 1501 — Aldus Manutius wprowadził kursywę (dzieła Vergiliusza).
- 1502 — 4. Drukarnia Stanisława Polaka († 1504) w Alkali (Hiszpania).
- 1502 — 20. Henryk Astienne, drukarz w Paryżu, protoplasta rodziny drukarzy.
- 1503 — 5. Drukarz zaczynający nieprzerwane dzieje drukarstwa polskiego: Kasper Hochfeler w Krakowie.
- 1504 — Pierwsza polska książka ilustrowana: Jan z Dobczyc: *Opusculum de arte memorativa* (Kraków, druk K. Hochfeler).

W drugiej części pracy zajmuje się Autor zestawieniem zasadniczych działów zebranych w tablicach chronologicznych z wyodrębnieniem poddziałów. Są to: 1) księgoznawstwo, 2) bibliografia, 3) wytwarzanie książki (poddziały: papiernictwo, drukarstwo, obce i polskie, drukarze polscy za granicą, technika drukarstwa, pisma i czcionki itd., wreszcie księgarstwo), 4) biblioteki i bibliotekarstwo (poddziały: bibl. polskie, obce, specjalne, powszechne, budynki bibl., katalogi, ustawodawstwo biblioteczne, związki, zjazdy bibliotekarskie, podręczniki, historia, bibl. itd.), 5) użytkowanie książki (czytelnictwo, muzea, bibliofilstwo, cenzura).

Orientację w pracy ułatwi doskonały indeks krzyżowy, zamieszczony przy końcu książki.

ol. por.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Państwowy Instytut Wydawniczy. Warszawa.

Marian Brandys: Początek opowieści. 1951. Str. 352.
Melania Kierczyńska: Spór o realizm. 1951. Str. 194.

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej. Lublin:

Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. 1951. Sectio C.
Vol. V. Nr 9. Krystyna Pawelska: Wstępne badania

nad larwami chrząszczy z rodziny Elateridae (Col.). Str. 307-320.

Nr 10. Teresa Rylska: Badania nad mechanizmem działania czynników mitotycznych. Str. 321-334.

Nr 11. Jerzy Kubik: Analiza puławskiej populacji *Sorex araneus* L. i *Sorex minutus* L. Str. 336-372.

Nr 12. Marian Chomiak: Jądra ruchowe rdzenia przedłużonego krowy, świni i konia. Str. 373 — 440 + V-XXXIV tablic.

Vol. VI. Nr 1. Maria Polakowska: Przegląd systematyczno-anatomiczny krajowych gatunków rodzaju *Calamagrostis* Adans. Str. 1-18 + VIII tablic.

Nr 2. Marian Michniewicz: Badania nad nitrifikacją i denitrifikacją w glebach puszczy Białowieskiej. Str. 19-75.

Nr 3. Włodzimierz Michajłow: „Stadialność” rozwoju niektórych tasiemców (Cestoda) — Uderzająca analogia biologiczna. Str. 77-147.

Nr 4. Konstanty Strawiński: Wstępne badania nad biologią *Elas mucha ferrugata* F. (Hem.-Heteroptera). Str. 149-163 + 1 tablica.

Wydawnictwo diecezjalne w Sandomierzu.

Ks. Marcin Ziółkowski: Tajemnica przeznaczenia. (Wyd. drugie). Sandomierz 1951. Str. 78.

Komisja Intelktualistów Katolickich przy Polskim Komitecie Obrońców Pokoju: Zagadnienia dnia dzisiejszego. Warszawa 1951. Str. 20.

Verlag Herder. Freiburg:

Feckes Karl: Die Lehre vom Christlichen Vollkommenheitstreben. 1949. Str. XII + 462.
Der Verlag Herder und das katholische Leben 1801-1951. — Herder-Korrespondenz Orbis Catholicus. 1. Beiheft, Jahrgang V. September 1951. Str. 104.

Beauchesne et ses Fils. Paris:

Jules Lebreton S. J.: Tu solus sanctus. 1948. Str. 269.

Librairie Letouzey et Ané. Paris.

Dictionnaire d'histoire de géographie ecclésiastiques. Commencé sous la direction de S. Em. le Cardinal Alfred Baudrillart continué par A. De Meyer et Et. Van Cauwenbergh. — Tasc. LXIX-LXX (Charles Borromée — Citeaux). 1951. Str. 513-960.

Sprawozdanie z ruchu kulturalnego

„Profesja pani Warren“ G. B. Shawa

Państwowy Teatr Współczesny: G. B. Shaw: Profesja pani Warren. Sztuka w czterech aktach; przekład: Florian Sobieniowski; reżyseria: Wiliam Horzyca; dekoracje i kostiumy: Mikołaj Portus.

Teatr Współczesny po „Mieszczanach“ wystawia obecnie „Profesję pani Warren“ Shawa. Sztuka ta powstała w pierwszym okresie twórczości wybitnego dramaturga angielskiego, przypadającym na ostatni dziesięć lat ubiegłego stulecia i pierwsze lata wieku dwudziestego. Ograniczał się wtedy Shaw do krytyki współczesnych mu stosunków, nie przeciwstawiając im swojej pozytywnej koncepcji. Uwydatniło się to wyraźnie w „Profesji pani Warren“, w której występuje wprawdzie bohater pozytywny (Wiwia, córka p. Warren), lecz przedstawiony sucho i niezbyt pociągająco. Samą zaś tytułową heroinę sztuki — zarządzającą luksusowymi domami publicznymi rozsianymi po całej ówczesnej Europie — obdarzył Shaw wielu cechami prawdziwie ludzkimi, przez co postać nabrała życia i zyskuje sympatię odbiorcy. Dlatego też przez mniej wyrobionych i mało krytycznych widzów teatralnych sztuka ta przyjmowana jest opacznie: dopatrują się oni w postaci pani Warren, jeśli nie apoteozy, to usprawiedliwienia niezbyt budującego życia heroiny i jej niesławnej profesji. Jako wyszła z dolów społecznych dziewczyna, miała ona do wyboru albo rychłą śmierć z wycieńczenia, albo — za cenę „lekkiego“ życia — dobrobyt. Wybrała to drugie i rychło doszła do upragnionego celu. Dziś ułatwia osiągnięcie jego innym dziewczętom. Nie zapomniała i o córce. Za pieniądze pochodzące ze swego dobrze prosperującego „zakładu“ kształci obecnie Wiwię, i dziwi się, gdy ta odrzuca jej pomoc, dowiedziawszy się o źródle dochodów matki.

Zdecydowanie natomiast negatywnym typem lowelasa jest przedstawiciel angielskiego ziemiaństwa Sir Crofts, przyjaciel p. Warren, który finansuje imprezę a traktując ją li tylko handlowo, ciągnie z niej poważne zyski. Jego to postać w pierwszym rzędzie uderzać będzie w ustrój, z pobłażaniem tolerujący tego rodzaju renty, pod jednym warunkiem: żeby nie mówiono o nich zbyt głośno.

Na zaakcentowaniu tej nie nowej dla nas prawdy kończy się wartość poznawcza sztuki, nie należącej zresztą do arcydzieł Shawa.

Konflikt główny (matka — córka) jest w istocie mało typowy, a artystycznie ujęty w sposób niepełny i jednostronny. Psychologicznie

— a zarazem i artystycznie — ciekawa postać matki kontrastuje z mającą być pozytywem — córką, lecz kontrast ten nieoczekiwanie wydobywa na światło dzienne bladeść pozytywu, nieprzekonywującego zarówno pod względem artystycznym, jak i ideologicznym. Wüwia reprezentuje postawę kobiety niezależnej, samotnej, skłóconej w końcu z całym światem.

Postawa ta, jak w ogóle cały ów problem, rażą nas dziś swym anachronizmem, a wrażenie to pogłębiają pewne, tak typowe dla literatury sprzed pół wieku, niedomówienia i omówienia, chociaż aż nadto dokładnie wiadomo, o co chodzi. Konwencja ta musiała być wówczas zakorzeniona bardzo silnie, skoro dostosować się do niej musiał nawet tak mało liczący się z opinią Autor, skoro i tak niedługo po premierze, policja nakazała sztukę zdjąć z afisza.

Wśród wykonawców wyróżnić należy Irenę Eichlerównę; rola pani Warren bardzo pasuje do charakteru indywidualności aktorskiej tej świetnej artystki. Halina Kossobudzka bezbłędnie zagrała niewdzięczną rolę Wiwii, podobną ocenę gry odnieść można: do Michała Meliny jako Praeda, inżyniera, i A. Mikołajewskiego jako Sir Croftsa, współnika pani Warren. Zastrzeżenie budzi może kreacja L. Tatarskiego w roli pastora Gardnera — wypadł on stanowczo zbyt głupawo i banalnie — największe jednak zastrzeżenie skierować należy pod adresem nazbyt tutaj demonicznego i nierządno szarżującego Czesława Wołłejki w roli syna pastora, Franka Gardnera.

Olgieryd Porycki

„Szelmostwa Skapena” — Moliere

Państwowy Ludowy Teatr Muzyczny: Molier „Szelmostwa Skapena”. Inscenizacja i reżyseria: Zbigniew Sawan. Scenografia: Mikołaj Kiss-Orski. Przekład Boy'a.

Bchabera tytułowego omawianej sztuki Moliere łączy pewne, choć nie genetyczne — pokrewieństwo z postaciami szekspirowskich błaznów, a bliższe jeszcze z figurami sprytnych sług z fars, czy komedii dell'arte. W stosunku jednak do błaznów i ich znaczenia w sztukach Szekspira, rola Skapena w „Szelmostwach” potraktowana jest znacznie szerzej. Intryga bowiem rozsnuwa się właściwie mimo niego i rozwiązuje także bez jego wybitnego udziału, choć szelmostwa zuchwałego sługi mają tu nie-małe znaczenie. Postać Skapena służy Molierowi do przekształcenia intrygi w komedię charakterów. Konfrontując sługę-wesołka po kolei z przedstawicielami bogatych patrycjuszy możnego Neapolu, Molier wydobywa charakterystyczne cechy tych ostatnich: skapstwo graniczące ze śmiesznością (Geront), czy despotyzm połączony z zamięłowaniem do pieniactwa (Argant). Przemysłny sługa potrafi tak pokierować sprawą, że jednego i drugiego terroryzuje, wyłudza potrzebne dla swych bezpośrednich zwierzchników — synów owych patrycjuszy — pieniądze, a jednego z nich okłada na dodatek kijem. W końcu zaś wyłudza od nich i przebaczenie za swe nieczne czyny, grając komedię chorego na łożu śmierci.

Dlatego można mieć słuszną pretensję do Ludowego Teatru Muzycznego, że z komedii charakterów zrobił farsę, i to farsę posługującą się nader niewybrednymi środkami, aby dać widowni tanią atrakcję w głównej mierze polegającą na przesadnej mimice, łamańcach, akrobacjach, czy bezsensownych bieganinach. „Nowa Kultura“ miała przeto zupełną rację, gdy swej recenzji z tego przedstawienia dała tytuł „Molier w cyrku“, słusznie wypominając współczesny dźwиг (w siedemnastowiecznej sztuce!), na którym Skapen zawiesza wór z Gerontem w środku. Jeśli już nawet koncepcja reżysera poszła po linii komedii dell'arte — linia ta przy Molierze zawodzi całkowicie — to wypadaloby trzymać się choćby rekwizytów tej komedii, a nie tworzyć ze spektaklu zlepkę teatru z cyrkiem.

Jeśli u wykonawców chodzi, największy można mieć żal do Zenona Laurentowskiego w pociesznej roli skąpca-Geronta. Neapolitański ten Harpagon jest postacią ostatecznie równie tragiczną, jak klasyczny „l'avare“, a komizm jej nie polegał na tym, co Laurentowski starał się wydobyć — bezskutecznie zresztą — żwawością ruchów, gromkim głosem i zadowoloną bez względu na okoliczności miną, co dziwić musiało u staruszka, na jakiego Geronta ucharakteryzowano. A jest to rola do popisu gry aktorskiej, szczególnie scena wokół wydobywania z czeluści szat nieszczęsnych pięciuset guldenów. Wydaje się, że w tej kreacji błędy reżysera wystąpiły w najbardziej ostrej formie.

Podobnie rzecz się ma z drugim skąpcem — Argantem (Kazimierz Petecki), którego wyposażono w niemiłosiernie sterczącą bródkę i haczykowaty nos — całość jakby żywcem przeniesiona z siedemnastowiecznych sztychów obrazujących przedstawienia włoskiej komedii dell'arte. Cyrkowa strona jego roli polega w pierwszym rzędzie na bieganinie prawie bez wytechnienia wokół niewielkiej sceny. Coś podobnego trzeba by powtórzyć i o Oktawie, synu Arganta (J. Łamża), któremu reżyser każe znów zbyt często chodzić na rękach. Tamara Paślawska zaś w roli Zerbiny, mniemanej cyganki, popisuje się nienaturalnym, a głośnym śmiechem, trwającym blisko dziesięć minut, co czyni wrażenie niesmaczne, prawie żalodne.

Rola Skapena (Witold Kałuski) wypadła chyba najlepiej — nie znać było w niej tej szarży, która niestety tak często wychodziła na jaw w innych rolach. Wypadła najlepiej — oczywiście w granicach niewielkich możliwości, jakie stworzył swą reżyserią Zbigniew Sawan.

Olgierd Porycki

„Mądremu biada“ w Teatrze Polskim

Nie łatwo jest pisać o sztuce i przedstawieniu prawie rok po premierze, a właściwie propremierze. Recenzent z konieczności musi powtórzyć niejeden sąd już ustalony i sformułowany, tym bardziej że chodzi o utwór napisany ponad 126 lat temu, o którym narosła już bogata literatura krytyczna. Mimo rozbieżnych ocen w traktowaniu postaci komedii, krytycy dość zgodnie stawiają „Mądremu biada“ w czołówce rosyjskich utworów dramatycznych. Przyczynia się do tego treść sztuki

(obraz salonów moskiewskich z pierwszej ćwierci XIX wieku), celna i odważna satyra społeczno-polityczna, wreszcie zalety formalne: wysoki kunszt kreowania żywych ludzi i budowy realistycznych dialogów, oraz giętki, dowcipny, obfitujący w korzystne zwroty język.

W budowie komedii trzyma się Gribojedow sztywnych wzorów klasycznego dramatu francuskiego: akcja zamyka się w 24 godzinach, nie wychodzi poza obręb pałacu Famusowa, a jej osią kompozycyjną jest wątek miłosny — Zofia — Mołczalin — Czacki i protegowany Famusowa — pułkownik Skalożub. Za tą „klasyczną fasadą“ kryje się miazdząca satyra na arystokrację, urzędników i oficerów Moskwy okresu po-napoleońskiego. Pyszne typy Famusowa, Skalożuba, Mołczalina czy epizodycznie występujące w akcie III i IV hrabiny Chriumin, Chliostowej, małżeństwa Goricz i wielu innych nakreślone są z rozmachem wielkiego artysty i rasowego satyryka.

I w tym otoczeniu zjawia się nagle młody człowiek, odważnie rzucający mu w oczy słowa gorzkiej prawdy. Któż to jest? Syn przyjaciela domu Famusowych, który dopiero co powrócił z zagranicy, gdzie przebywał trzy lata na kuracji w zachodnio-europejskich uzdrowiskach. Taką przynajmniej krąży o nim fama. Trzy lata pobytu na zachodzie wystarczyły Czackiemu dla nabrania wstrętu do zacofanych urzędzeń rosyjskich i wielu ujemnych cech rosyjskiego życia. Pamiętajmy o epoce! A jest to okres bliski jeszcze Wielkiej Rewolucji Francuskiej i mimo reakcji, jaka zapanowała w Europie po Kongresie Wiedeńskim, pelen „ideałów światłej filozofii“. Gribojedow uczynił z Czackiego postać żywą, a nie papierowego bohatera, co łatwo mogłoby się zdarzyć u pisarza o mniejszym talencie. Obdarzył go zatem miłością do Zofii, miłością namiętną i nieszczęśliwą. (Postać tę na scenie „używił“ jeszcze Kreczmar, wydobywając z nielicznych stosunkowo scen miłosnych maksimum napięcia dramatycznego). Lecz mimo tych wysiłków, postać ta miejscami osłabia realistyczną wymowę komedii. Mam na myśli długie tyrady Czackiego, wytykające Famusowym i reszcie ich głupotę, służalczość i okrucieństwo.

A Gribojedow pokazał, że potrafi, nie uciekając się do patetycznych oskarżeń, demaskować swych bohaterów w samych tylko dialogach, w ich własnym działaniu.

Wiele tego rodzaju kapitalnych próbek daje nam autor, zwłaszcza w akcie III. Dla przykładu fragment dialogu z 21 sceny aktu III:

Famusow:

Też mi nieszczęście! Ze tam człowiek
Przebierze czasem miarkę wina.
Oświata — oto trad; uczoneść to przyczyna,
Ze więcej dziś, niż kiedykolwiek
Szalonych ludzi, czynów, sądów...

Skalożub:

Jest wieść pocieszająca, że ma wyjść ustawa
W sprawie tych instytucji, gimnazjów, pension'ów,
By tylko po naszymu uczyć: lewa! prawa!
A z książek — przy okazji, od wielkiego dzwonu.

Famusow:

Jak już zło wykorzeniać, to poszedłbym dalej:
Ja bym, Siergiej Siergieicz, wszystkie książki spalił!

(Tłum. Juliana Tuwima)

A może Czacki był potrzebny Gribojedowi dla pełnego obrazu szlacheckiej Moskwy, jako przedstawiciel młodych, przenikniętych duchem hasła Wielkiej Rewolucji, protestujących przeciw otaczającej ich rzeczywistości, jednakże nie wychodzących poza słowa, a w ostateczności opuszczających zmienawidzone środowiska, jak bohater „Mądremu biada“, który woła:

Precz z tego miasta! Nie wróć! Skończone!
Z zamkniętymi oczyma za najdalszą metę,
W świat, gdzie swój kącik znajdzie serce znieważone!

(scena 14, akt IV).

Najlepsza część tych młodych — to późniejsi dekabryści, lecz do nich nie należy ani Czacki, ani Gribojedow, który sympatyzując z dekabrystami, był mimo to gorliwym urzędnikiem carskiego ministerstwa spraw zagranicznych. Sam poeta uczynił Czackiego swym porte-parole, był jednak od swego bohatera o wiele bardziej praktyczny i gdy trzeba było nie gardził protekcją swych lepiej usytuowanych krewnych (np. w 1826 roku gen. Paskiewicza w Tyflisie). Napisanie komedii „Mądremu biada“ wymagało niewątpliwie dużo odwagi, szczególnie jak na ówczesne stosunki polityczne Rosji i trudno mieć pretensje do poety, że nie wziął czynnego udziału w rozruchach grudniowych 1825 roku. „Gribojedow zrobił, co do niego należało: napisał „Mądremu biada“ — powiedział swego czasu Puszkina.

Wracając do pozostałych osób komedii nie można wyjść z podziwu nad wnikliwością pisarza, który stworzył tak pełne życia postacie, a jednocześnie wspaniałe typy jak Famusow czy Skałozub. Nie znaczy to, że reszta osób jest mniej wyrazista! Ale właśnie w tych dwóch — wyraża się najpełniej geniusz Gribojedowa-satyryka. Famusow — myślący o tym, jak najlepiej wydać córkę za mąż, maniak na punkcie koneksji rodzinnych, obskurant pierwszej klasy, ryczący przy byle okazji na służbę i domowników, a jednocześnie zalecający się do pokojówki, obdarzony przy tym wszystkim nienajgorszym dowcipem. Skałozub — tępy oficer, umiejscawiający rozmawiać tylko o wojsku i szarżach, a w ogóle odzywający się rzadko w formie zwyczajnej i oficjalnej. Przy tym jeszcze język zindywidualizowany, daleki od klasycznej sztywności!

Tutaj należą się słowa najwyższego uznania tłumaczowi sztuki — Julianowi Tuwimowi. Do bogatej kolekcji jego kongenialnych tłumaczeń z poezji rosyjskiej doszło jeszcze „Mądremu biada“. Nie tu miejsce na obszerniejszą analizę tego tłumaczenia, zaznaczam tylko, że w dużej mierze udało się naszemu poecie oddać doskonale w języku polskim zwroty przysłowiowe, od których tekst rosyjski aż się roi. Jednak małe zastrzeżenie: w przedostatniej scenie IV aktu Famusow krzyczy do córki, zapowiedziawszy uprzednio, że wyśle ją na wieś:

Tam budiesz gorie goriewat',
Za pialcami sidiet', za swiatcami ziewat'.

Co Tuwim tłumaczy:

Przy krosnach będzie panna ziewać,
żywoty świętych czytać i gorzkie żale śpiewać...

O te „gorzkie żale“ mi chodzi. Gorzkie żale, jako nabożeństwo, są zjawiskiem czysto polskim. To może drobnostka — ale rażąca, zwłaszcza na tle tak doskonałej całości.

Wystawienie sztuki należy do największych osiągnięć w dziejach Teatru Polskiego. Przyczyniło się do tego w równej mierze: reżyseria Bronisława Dąbrowskiego, oprawa sceniczna Ottona Axera i wykonanie aktorskie, gdzie nawet epizodyczne role obsadzone były takimi „asami“ jak Mieczysława Ćwiklińska czy Maria Dulęba.

Na czoło wykonawców wybijają się: Kurnakowicz — jako Famusow, Kreczmar (Czacki) i Dominiak (Skalozub). O Kurnakowiczu w tej roli napisano już wiele i w superlatywach — trudno do tych pochwalnych sądów jeszcze coś dodać. Kreczmar, obok wyżej wspomnianych zalet, imponował wspaniałą recytacją wiersza, do czego przyczynił się zresztą w części charakter jego roli. Dominiak stworzył idealny typ bezmyślnego oficera — na uznanie zasługuje zwłaszcza znakomita „maska“ tego aktora, który samym podniesieniem brwi nadaje swej twarzy wyraz tępej zarozumiałości i bezdennej głupoty. Chciałoby się wymienić wszystkie nazwiska z afisza, ale nie sposób tego uczynić w krótkiej recenzji. Z epizodycznych ról wyróżnili się Castori i Dzwonkowski — jako małżonkowie Goricz i kapitalnie ucharakteryzowana para starych książy Togouchowskich — Bogusiński i Dulęba. Zastrzeżenia mam tylko do sług występujących w pierwszych dwóch aktach. Po co z nich robić idiotów?!

W scenach balowych budzi podziw bogata i pomysłowa dekoracja wnętrza, przy czym wykorzystano umiejętnie w celach perspektywicznych dużą scenę obrotową Teatru Polskiego.

Paweł Wołowski

Krzyż i ołtarz

Kilka myśli o naturze i skuteczności Najśw. Ofiary

Z licznych i tak pięknych przepowiedni dotyczących me-sjańskich czasów żadna może nie spełniła się tak wyraźnie, jak słynne proroctwo Malachiasza o nowej, nowego zakonu ofierze. „Nie mam upodobania w'was — mówi Bóg do hierarchów starego przymierza — i daru nie przyjmę z ręki waszej, bo od wschodu słońca aż do zachodu wielkie imię moje między narodami i na każdym miejscu poświęcają i ofiarują imieniowi mojemu ofiarę czystą“ (1, 10 n). Kto uprzytomni sobie te setki tysięcy kościołów i kaplic rozsianych po całej kuli ziemskiej a uświęcanych codziennie eucharystyczną ofiarą, ten nie może wątpić, co było treścią tej wizji, którą przed dwudziestu czterema wiekami, oczom Proroka odsłonił Bóg. W rozszerzającym się po całym świecie Kościele Najśw. Sakrament i w teorii i w praktyce coraz większą odgrywa rolę, a przede wszystkim skupia się cześć i miłość wiernych koło tej liturgicznej czynności, która drogą niesłychanej przemiany „Chleb żywy“ sprowadza na nasze ołtarze.

Prosta wiara chrześcijańskiego ludu nie wiele docieka. Miliony i dziesiątki milionów pobożnych cisną się codziennie do świątyń Pańskich, oddając pokłon głęboki, ilekroć ukaże się nad głową celebrującego kapłana podnoszona w górę święta Hostia; całe szeregi wiernych, nieraz z ubóstwa swojego, składają w tym celu jałmużny, żeby msza święta mogła się odprawić w intencji przez nich wskazanej. Nie ulega jednak wątpliwości, że owa wiara tylko zyskać może na tym, jeśli dogmatyczne pojęcia i zasady dotyczące bezkrwawej Ofiary, w nieco pełniejszym staną świetle. Chodzi zaś przede wszystkim o to, czy i co i w jaki sposób d o d a j e msza święta jako taka do przebiegalnej i ubłagalnej mocy Najświętszej Ofiary Krzy-

za. Z jednej strony bowiem spotykamy u św. Pawła jak gdyby wykluczenie jakiegokolwiek, poza krzyżową, rzeczywistej ofiary, bo mówi, że „przez ofiarę ciała Jezusa Chrystusa uświęceni jesteśmy raz na zawsze“ i że Zbawiciel „tą jedną ofiarą doskonałymi na wieki uczynił uświęconych“ (Zd 10, 10. 14. Por. i 26), z drugiej strony Pan Jezus w chwili ustanowienia Najśw. Sakramentu, mówi wyraźnie, że to ciało, które pod postacią chleba im podaje i ta krew, którą z kielicha pić im każe, w tej właśnie formie, „dawane są za wielu, na odpuszczenie grzechów“, przez co niewątpliwie daje poznać, że poświęcenie Eucharystii ma charakter ofiary, i to wysoce skutecznej (Łuk 22, 19 n. Mat 26, 26 n). Na tle pozornej tej sprzeczności dadzą się już wyjaśnić różne zagadnienia, związane z naturą i sposobem działania Najświętszej Ofiary Ołtarza.

Najpierw musimy rozróżnić w ofierze najogólniej pojętej dwa odrębne typy. Ofiara może być już to aktem kultu Bożego symbolizującym wewnętrzne oddanie się Bogu jako najwyższemu Panu, już to samym rzeczywistym oddaniem Bogu czegoś lub kogoś na zupełną własność. Ofiara jako akt kultu składanego czy to przez pojedynczego człowieka czy przez jakąś społeczność religijną, z natury swojej jest z n a k i e m wyrażającym za pomocą jakiejś symbolicznej czynności wewnętrznej do Boga przynależność. Do istoty więc takiej ofiary należy najpierw, żeby była temu czy tym, co ją składają bezpośrednio widzialną a po wtóre, żeby była powtarzalną, bo akty kultu, z samego naturalnego prawa przejawiającego się w religii wszystkich ludów, muszą co pewien czas móc się powtarzać. Nadto tego rodzaju ofiarę wchodzącą w ustrój publicznego kultu Bożego może składać tylko upoważniony ofiarnik, który oczywiście musi być różny od rzeczy, którą symbolicznie składa.

Inaczej rzecz się ma z ofiarą, która już nie jest symboliczną czynnością wyrażającą wewnętrzne oddanie, ale jest samym aktem oddania i to zupełnego, osoby lub rzeczy. Tak w ofierze krzyżowej — możemy bowiem zaraz o niej mówić jako o najwspanialszym wzorze tego rodzaju ofiary — nie zachodzi żaden znak ani żaden symbolizm, nie ma też miejsca charakter kultualnej, a więc powtarzalnej i widzialnej bezpośrednio czynności, która mogłaby sama w sobie, nie w jakimś wizerunku, podpadać pod zmysły w różnych miejscach i czasach. Zbawiciel świata, nie w żadnym symbolu, ale „ofiarował

s a m e g o s i e b i e niepokalanym Bogu“ a ofiarował się — choć był to akt najwyższej czci Bożej — nie aktem formalnego kultu. „Inaczej — mówi Apostoł — byłby musiał często cierpieć“ a On r a z się ofiarował, aby grzechy wielu zgładzić (Zd 9, 14. 26. 28). Ofiarował się więc Pan Jezus, aby samym sobą, tj. oddaniem życia w straszliwej męce wynagrodzić Bogu za grzechy całej ludzkości i tak przywrócić ją do łaski, z której była wypadła. Nie potrzebował przy tym żadnego innego ofiarnika — oprawcy spełnili na nim akt, nie służby Bożej, lecz zbrodni — sam bowiem był i ofiarnikiem i ofiarą. „Ofiarowany jest, ponieważ sam chciał i wydał na śmierć duszę swoją“. „Nikt nie bierze duszy mojej ode mnie ale ja sam od siebie kładę ją ...za owce moje“ (Iz 53, 7. 12. Jan 10, 15. 16).

Tak więc ofiara krzyża stoi w środku dziejów zupełnie samotna i jedyna, realizując swą prawdą to wszystko, co w innych ofiarach było wróżbą lub miało być wspomnieniem, oraz nadając całemu przyszłemu kultowi moc i znaczenie, ale nie wpłciona w wątek obrzędów ofiarnych czy starego czy nowego testamentu.

Właśnie jednak z powodu tego wyjątkowego i całkiem osobliwego charakteru, skuteczność Ofiary Krzyżowej musi z jednej strony sięgać daleko dalej niż wpływ jakichkolwiek innych ofiar, z drugiej strony musi utrzymywać się w sferze bardzo wysokiej i ogólnej, bez zniżania się do tych konkretnych, szczegółowych celów, jakie ludzkość ofiarom swoim zwykła naznaczać. Toteż w rzeczy samej owocem Ofiary Krzyżowej było w pierwszym rzędzie coś bardzo ogólnego, tj. otwarcie dla całej ludzkości, utraconego przez grzech dostępu do łaski i chwały. Męka Zbawiciela bezpośrednim swym wpływem nie uświęciła moralnie nikogo ale dała wszystkim, jak mówi św. Jan w prologu ewangelii, „możność stania się dziećmi Bożymi“, bo wedle obrazowych słów Apostoła, rozdarty został gwoźdźmi Chrystusowego Krzyża, czyli unieważniony, cyrograf przeciwnego nam wyroku. Cała ludzkość została więc przez Krzyż zasadniczo pojednana z Bogiem, tak że ci, co byli „niegdyś daleko, stali się blisko we krwi Chrystusowej“ (Rzym 5, 10. Kol 2, 14. Jan 1, 12. Ef 2, 12).

Ale ten ogólny owoc Ofiary Krzyżowej był tylko podstawą i wstępem do dalszych z tej Ofiary płynących błogosławieństw. Bo Chrystus nie tylko możność otrzymania łaski męką swoją nam wystąpił, ale zasługą tejże męki stał się dla ca-

łej ludzkości źródłem wszystkich bez wyjątku łask, które kiedykolwiek i na kogokolwiek w rzeczywistości spłynąć miały. „Z pełniłości Jego wszyscyśmy otrzymali i łaskę za łaską“ (Jan 1, 16).

Jednakowoż pomiędzy wyżej wspomnianym, ogólnym a konkretnym i aktualnym owocem Ofiary Krzyżowej zachodzi ważna różnica. Ogólny owoc, tj. otwarcie dzieciom Adamowym dostępu do łaski, dojrzał w chwili, kiedy Zbawiciel na krzyżu ducha wyzionął, i żadnym zgola nie podlegał warunkom. Aktualne rozdawnictwo łaski dokonywać się nie może inaczej, jak „wedle miary daru Chrystusowego“ (Ef 4, 7), tzn. wedle praw i za pomocą środków przez Chrystusa w tym celu ustanowionych. Wszystkie te środki czerpią wprawdzie swą siłę jedynie z Chrystusowej męki, ale mają nadaną sobie przez Zbawiciela własną naturę i siłę oraz pewien zakres i sposób skutecznego działania.

I oto tutaj dochodzimy do najpotężniejszego i najszerzej działającego środka, jaki Pan Jezus ustanowił dla udzielania wszelakich łask, tj. do Najśw. Eucharystycznej Ofiary.

Ze społeczność chrześcijańska nie mogła być pozbawiona tego aktu kultu, który samo prawo naturalne nakazuje i który praktykowany był przez wszystkie narody, to jest samo przez się oczywiste. Chrystus jednak nie poprzestał na ustanowieniu jakiegokolwiek ofiary, która gromadziłaby wiernych około pewnego rodzaju ołtarza dla uczestniczenia w liturgicznych funkcjach, ale dał swemu Kościołowi Ofiarę tak cudowną, tak zdumiewająco wielką, tak pełną i tak niezmiernie skuteczną, że ona może być tylko wypływem tej miłości, „nad którą nikt większej nie ma“. Zaczynając opis ostatniej Wieczerzy, mówi św. Jan, że Jezus „umiłowawszy swoich, którzy byli na świecie, do końca ich umiłował“ (13, 1). Miała bowiem ta miłość sięgnąć do kresu miejsc i czasów, miała przewyższyć najśmielsze nawet marzenia ludzkiego serca.

Przede wszystkim, przystępując, po uczcie paschalnej do ustanowienia bezkrwawej Ofiary, Chrystus zaznacza wymownie całą niezmierną wagę tej chwili i tej instytucji. Z wyraźną bowiem aluzją do Mojżesza, który inauguracyjnie inauguracyjnie inauguracyjnie dokonał przez wylanie na ołtarz „krwi przymierza“ i pokropienie nią ludu (Wyjść 24, 4 n), mówi Pan Jezus o kielichu krwi swojej: „To jest krew moja nowego testamentu“ albo, jak dobitniej jeszcze wyrażają się św. Łukasz i św. Pa-

weł: „Ten kielich jest nowy testament we krwi mojej“ (Mat 26, 28. Mar 14, 24. Łuk 22, 20. 1. Kor 11, 25). A zatem wątpliwości być nie może: rozpoczyna się tutaj, w Wieczerniku nowa epoka religijnych związków ludzkości z Bogiem, czyli „nowe przymierze“ o tyle wyższe od dawnego, o ile krew Chrystusowa, która je poświęca, nieporównanie większą ma cenę nad krew starozakonných zwierząt ofiarnych (Por. Żyd 9, 12 nn).

Ale ten rozpoczynający się „nowy testament“, podobnie jak dawny, musi być poświęcony krwią, nie jakkolwiek przełaną, ale przelaną w o f i e r z e . Dlatego Pan Jezus, choć z właściwym sobie spokojem i zwięzłością, wyraźnie zaznacza, że ta krew Jego podawana uczniom w kielichu jest krwią ofiarną, bo ona w tej chwili przelewa się za ludzkość „na odpuszczenie grzechów“. Tutaj więc w Wieczerniku dokonywa się obecnie Ofiara nowego testamentu i to Ofiara, nie tylko powtarzalna, ale m a j ą c a się powtarzać, bo Pan Jezus nakazuje uczniom, by to czynili nadal na Jego pamiątkę, co On przed chwilą uczynił, i to, mówi św. Paweł: „aż przyjdzie (na powrót)“, tj. do skończenia świata.

Mamy więc zupełnie jasne teksty ewangelii i Apostoła narodów, stwierdzające ustanowienie przez Pana Jezusa Ofiary kultualnej nowego zakonu, a Ofiary tym przedziwnej i nad wszelką miarę dostojnej, że to, co się w niej ofiaruje, nie jest czym innym, tylko rzeczywistym, lubo pod zasłoną przymiotów ukrytym, ciałem i krwią Boga-człowieka, Pana naszego Jezusa Chrystusa. Waga zaś tej ofiary w oczach Bożych jest tak wielka, że Psalmista z tą właśnie Ofiarą wiąże wiekuiste kapłaństwo Chrystusowe: „Przysiągł Pan i nie będzie żałował: Ty jesteś kapłanem na wieki wedle porządku Melchizedeka“ (109, 4). To samo powtarza szereg razy św. Paweł w liście do Żydów. Wiadomo zaś, że ofiara Melchizedeka była bezkrwawa, złożona z chleba i wina (Rodz 14, 18).

Przychodzi teraz ważne pytanie, w jakim stosunku stoi Ofiara ołtarza do Ofiary krzyżowej.

Przede wszystkim jest rzeczą niewątpliwą, że chociaż pierwsza Msza święta odprawiona w Wieczerniku wyprzedziła mękę Chrystusową, prawo ustanowienia tej Ofiary i nadania jej charakteru najwłaśniejszej ofiary Kościoła swego wysłużył Zbawiciel tak, jak wszystkie inne łaski, na krzyżu. Antycypacja tych zasług męki, jaka miała miejsce przy pierwszej

mszy wielkokoczwartkowej, nie była czymś szczególnym, ale powtarzała się po wiele razy i w życiu ziemskim Pana naszego i przez całe dzieje ludzkości, poczynawszy od pierworodnego upadku.

Tej wewnętrznej zależności mszy świętej od Ofiary Krzyża dał Zbawiciel wymowny wyraz w samym sposobie jej ustanowienia. Przez to bowiem, że pod różnymi postaciami podał uczniom i nadal poświęcać kazał osobno ciało i krew najświętszą osobno, pokazał jasno, że chce być na ołtarzach, jak się teologicznie mówi, „in statu mactationis“, tzn. w postaci ofiary już zabitej. Ów rozdział krwi od ciała czyli cały ofiarny przelew tej krwi na ołtarzach dokonywa się, nie w rzeczywistości, tylko w tajemniczym symbolu czyli mistycznie, bo Zbawiciel mógł raz tylko umrzeć i „śmierć więcej panować mu nie będzie“ (Rzym 6, 9), ale chodziło o to Panu Jezusowi, żeby ofiara ołtarza była, nawet zewnętrznie, odbiciem ofiary krzyża. Dlatego tymi słowami kończy Apostoł opis ostatniej Wieczerzy: „Ilekróć będziecie ten chleb jedli i kielich pili, śmierć Pańską będziecie opowiadać, aż przyjdzie“ (1 Kor 11, 26).

Nasuują się wobec tego różne pytania. Czy msza święta jest tylko, pobudzającym do pobożności o b r a z e m męki Pańskiej, czy też ma z nadania Chrystusowego sobie własną moc ofiarną, tj. zadośćczynną, ubłagalną itp. skuteczność? Jeżeli to drugie ma miejsce, czy jest czymś jednym czyli identycznym z ofiarą Krzyża, czy też jest ofiarą od krzyżowej odrębną? Jeżeli znów to ostatnie jest prawdą, czy i w jaki sposób da się odróżnić i zasadnicza siła obu ofiar, krzyżowej i eucharystycznej i rodzaj oraz zakres ich wpływu?

Zaczynając od pierwszego z tych pytań, że msza święta, choć jest obrazem, nie jest t y l k o obrazem ani samym wspomnieniem męki Pańskiej, to określił jako dogmat wiary sobór Trydencki (ss. 22. cp. 1. 3). I nie może być inaczej, bo pod postaciami, których rozdział na ołtarzu mękę Chrystusową wyobraża, nie kryje się próżnia albo jakaś rzecz obojętna, ale sam, z Bóstwem i człowieczeństwem, prawdziwy i żywy Zbawiciel świata. Skoro zaś On sam się ofiaruje i przez kapłanów na ołtarzu ofiarowany bywa, nie może taka ofiara nie mieć rzeczywistej skuteczności, nie tylko jako akt uwielbienia lub podziękii, ale jako potężny środek zadośćczynny i ubłagalny.

Na pytanie dotyczące identyczności lub nieidentyczności ofiar ołtarza i krzyża nie da się odpowiedzieć bez rozróżnienia. Rzecz ofiarowana jest tu i tam, lubo w odmiennym stanie, zupełnie identyczna. Identycznym też jest ofiarnik, bo nie tylko na krzyżu, ale i na ołtarzu dokonywa ofiary wewnętrznym aktem woli, sam Zbawiciel. Ponadto Ofiara Eucharystyczna jest jakby przewodem, przez który, jak uczy Sobór (1. c. c. cp. 2 et), dopływają do nas obficie owoce męki Chrystusowej i dokonywa się „aplikacja“, tj. przystosowanie jej zbawczej siły do różnych ludzkich potrzeb. Ale mimo tych wszystkich punktów stycznych i mimo tego, co powiedzieliśmy wyżej, że samo ustanowienie Mszy świętej jest owocem męki Chrystusowej, trzeba powiedzieć, że obie te ofiary, choć wielorako związane, są różnym aktem ofiarnym. Krwawa ofiara krzyża dokonała się raz i powtórzyć się nigdy nie może; niekrwawa ofiara Mszy świętej zawsze i wszędzie powtarzać się będzie do końca świata. Nadto na krzyżu był Pan Jezus ofiarnikiem sam; na ołtarzach jest wprawdzie także ofiarnikiem, ale niejako na głębszym planie, podczas gdy na pierwszym plan widzialnej ofiary wysuwa się z ustanowienia Chrystusowego, uczestniczący w Jego wiecznym kapłaństwie, hierarcha ludzki.

Z tego, cośmy w tej chwili powiedzieli, możemy już przejść do rozważenia skuteczności i sposobu działania Eucharystycznej Ofiary, w porównaniu do Ofiary Krzyża.

Jedna i ta sama Ofiara ołtarza ma niejako dwie różne strony. Z jednej strony jest ona, niewidzialną oczom ludzkim, obiata, w której najwyższy, wedle obrządku Melchizedeka, Arcykapłan nowego zakonu składa samego siebie Bogu na chwałę, na zadośćuczynienie, na prośbę, pod przyjętą postacią chleba i wina. Drugą stroną wchodzi ta sama ofiara widzialnie w nasz zjawiskowy świat i oddana Kościołowi, znajduje się w rękach człowieka-kapłana, celebrującego zasadniczo dla ludzi i wśród ludzi.

Uważana od pierwszej strony, ma Eucharystyczna Ofiara skuteczność, która mogłaby być nazwana nieskończenie wielką, gdyby — co ma też miejsce i w ofierze krzyża — zasiągu jej wpływu nie ograniczały wymagania mądrości i sprawiedliwości Bożej. Można powiedzieć, że, prócz tego zasadniczego, o jakim mówiliśmy wyżej, pojednania ludzkości z Bogiem, w s z y s t k i e łaski zbawienne spływają przez Eucharysty-

styczną Ofiarę. Pan Jezus nie waha się powiedzieć, że chleb żywy, który on sprowadza na ołtarz, „d a j e ż y w o t ś w i a t u” (Jan 6, 33). „Ile razy — mówi modlitwa mszalna — obchodzimy tej Hostii wspomnienie, tyle razy urzeczywistnia się dzieło naszego odkupienia“¹⁾. „Jeśli Eucharystia — tak pisze wybitny polski teolog — jest jakby sercem Kościoła, to każde przeistoczenie eucharystyczne jest jakby nowym tętnem tego serca, wciskającym do arterii Kościoła, tj. do sakramentów świętych a przez nie do dusz, coraz to świeże potoki życia łaski“²⁾. Podobnie wyraża się tak ogromny teolog, jakim jest Scheeben: „Eucharystia jest kluczem sklepienia całego sakramentalnego systemu, bo jest koroną i dopełnieniem wszystkich sakramentów, i owszem, jest w obecnym porządku uwarunkowaniem i podstawą całego sakramentaryzmu, gdyż w niej przebywa i ofiaruje się ten sam Chrystus, którego ofiara wszystkim sakramentom skuteczność nadaje“³⁾. Sama zresztą nauka Pana Jezusa jasno dowodzi tego niczym nie zastąpionego znaczenia Eucharystii, a więc Eucharystycznej Ofiary, dla całego życia nadprzyrodzonego ludzkości: „Jeśli byście nie jedli ciała Syna człowieczego i nie pili krwi Jego, nie będziecie mieć żywota w sobie“ (Jan 6, 54). Słowa te bowiem z jednej strony nie mogą nie być prawdziwe, z drugiej, jak nam to skądinąd wiadomo, nie mogą orzekać, że bez sakramentalnej Komunii świętej, życia łaski i chwały osiągnąć nie można. Muszą więc przynajmniej to oznaczać, że nie ma łaski do żywota wiodącej, która by obiektywnie nie była związana z tą Ofiarą, która Zbawiciela na ołtarze nasze pod postacią chleba i wina sprowadza.

Zauważyć jednak trzeba, że to działanie i te owoce Eucharystycznej ofiary przysługują jej ściśle „ex opere operato“, tj. zupełnie niezależnie, nie tylko od wartości moralnej i pobożności kapłana, ale nawet od specjalnej jego w tym kierunku intencji. Byleby chciał odprawić mszę świętą taką, jaką Chrystus ustanowił i Kościół przepisuje, t e s k u t k i , o jakich tu mówimy — w mierze co prawda jednemu Bogu znanej — zawsze odniesie.

Ale, jak mówiliśmy poprzednio, Ofiara ołtarza ma jeszcze inną stronę, przez którą wchodzi w bezpośredni kontakt z ele-

1) Sekretaria z mszy św. 9. niedz. po św.

2) Ks. Zychliński „Tajemnice Katolicyzmu“, r. 11. str. 55.

3) Theologie, VII & 366 n. 396.

mentem ludzkim, mającym możność bliższego lub dalszego w tej ofierze uczestnictwa. Wchodzi tu w grę najpierw kapłan, który, choć działa mocą Chrystusową, Ofiarę Eucharystyczną najrzeczywiściej s p r a w u j e i przez odpowiednią intencję jej szczegółowy cel oznacza. Należą tu ci, którzy przez złożenie odpowiedniej jałmużny nabierają prawa, żeby kapłan specjalnym owocem Ofiary wedle ich życzenia pokierował. Dalej jeszcze w grę wchodzi i ci, czy żywi jeszcze czy zmarli, z a k t ó r y c h msza święta się ofiaruje, a wreszcie i lud wierny, który ołtarz otacza i w ofierze pewien udział bierze.

W stosunku do tych wszystkich msza święta nie traci bynajmniej tej obiektywnie nieskończonej mocy, jaka jej i ze względu na rzecz ofiarowaną i zé względu na głównego Ofiarnika przysługuje, ale rzecz prosta, że w tym bujnym splocie najrozmaitszych psychologicznych oraz moralnych warunków i czynników mądrość i sprawiedliwość Boża dużo szersze ma pole do koniecznych ograniczeń i chwilowych zawieszzeń niezmiernej skuteczności Eucharystycznej Ofiary, niż tam, gdzie chodziło o ogólne określenie granic działania, tak męki Chrystusowej, jak jej mistycznego odnawiania na ołtarzach. Gdzie bowiem rozgrywa się sprawa zbawienia ludzi mających używanie rozumu i wolnej woli, nie może mieć bezwzględnej skuteczności żaden wpływ działający z zewnątrz a nie zharmonizowany z poznaniem i wolnością wyboru.

Pożytek duchowny, który odnosi sam kapłan celebrujący, stoi w stosunku prostym do czystości jego serca i do pobożności, jaką w sprawowanie najświętszych tajemnic wkłada. Jeśli oba te warunki w należytej mierze dopiszą, nie ulega wątpliwości, że msza święta dobrze odprawiana może służyć ołtarza do dużej świątobliwości doprowadzić. Co do uzyskania pomocy czy łaski Bożej w sprawie, za którą się msza święta ofiaruje, ważąc rzecz najpierw ze strony odprawiającego kapłana, trzeba powiedzieć, że tym lepsze są widoki wysłuchania, im silniej i szczegółowiej celebrans daną intencję obudzi i pobożnością oraz cnotliwym życiem ją poprze. Mówi św. Tomasz: „Nie ma wątpliwości, że msza dobrego kapłana obfitsze owoce przynosi“⁴⁾.

⁴⁾ III. q. 82. a. 6. c.

Ci, którzy mszę świętą zamawiają i jałmużnę na jej odprawienie łożą, jeśli to robią w czystej intencji, tj. w duchu wiary i ufności oraz nadprzyrodzonej miłości czy bliźnich czy samych siebie, nie tylko spełniają dobry uczynek, ale, przyczyniając się do składanej Ofiary, z pewnością w jej owocach osobliwy mają udział.

Co do tych, za których msza święta się odprawia, trzeba zrobić kilka rozróżnień. Jeśli ofiaruje się za zmarłych, którzy już w łasce postępować nie mogą, ale mają jeszcze do spłacenia pewne zaległości kar grzechom należnych, Ofiara ołtarza z wszelką pewnością im przynosi albo zupełne wyzwolenie, albo bardzo znaczną ulgą w ciężkości lub długości cierpień. Jakkolwiek bowiem sama sprawiedliwość Boża wymagałaby dłuższej lub cięższej odpłaty, gdzie Ofiara Chrystusowa pada na szale, a nic już ze strony człowieka miłosierdziu Bożemu wejść w drogę nie może, nie podobna nie liczyć na dużą miarę darowania. Jak wielka w rzeczywistości jest ta miara, to zależy po części od gorliwości tego, który mszę świętą odprawia i od nabożeństwa tych, co w niej uczestniczą, po części od niezbadanych wyroków Bożych. W każdym razie Pan Jezus zapowiedział wyraźnie, że krew Jego będzie przelewać się na ołtarzach „na odpuszczenie grzechów“, a że w czyściecu żadna wina człowieka już nie obciąża i tylko kara do odcierpienia zostaje, słowa Chrystusowe tylko do darowania kary odnosić się mogą.

Wspomniane słowa Chrystusowe pozwalają też żywić najlepszą nadzieję co do skutku mszy świętych odprawianych w intencji nawrócenia grzesznego i zgładzenia win, które go obciążają. Chociaż bowiem nie może tu być mowy o bezpośrednim przywróceniu do łaski grzesznika i przekreśleniu jego długów, z pewnością Pan Jezus, który przyszedł „wzywać grzesznych do pokuty“ (Łuk 5, 32), obróci owoc Ofiary ołtarza na tak skuteczne oświecenia umysłu i poruszenia woli, że, poza wypadkiem zupełnej zatwardziałości, zblakana owca wcześniej czy później do owczarni powróci.

Jeśli chodzi o uzyskanie przez mszę świętą pomocy w najróżniejszych doczesnych potrzebach, z pewnością mają tu zastosowanie słowa: „Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie“ oraz nauka, że Bóg wysłuchuje prośby nie tylko o sam chleb, ale i o „jajo lub rybę“ (Mat 6, 32. Łuk 11, 12). Dziecięcą ufność Kościoła w tej mierze ślicznie wy-

raza modlitwa mszalna niedzieli jedenastej po Świątkach. „Boże, który obfitością twojej dobroci i zasługi i życzenia proszących przewyższasz, wylej na nas miłosierdzie Twoje, abyś darował to, czego sumienie się lęka, a dodał to, o co prosić Cię nie śmiemy“. Nie ma więc wątpliwości, że Bóg i w doczesnych sprawach, zwłaszcza gdy Mu je polecamy przez Tajemnicę ołtarza, dużo bardziej skory jest do wysłuchania niż do odmowy. Oczywiście jednak jeżeli rzecz, o którą prosimy nie byłaby zgodna z większym dobrem duszy naszej lub cudzej albo jeżeli tą prośbą rządzi, nie duchowna lecz przyrodzona i ziemską intencją, mądrość i dobroć Boża rezerwuje sobie prawo wysłuchania w inny i to lepszy sposób oraz w warunkach czasu i innych okoliczności, które sama dobraćze.

W każdym razie trzeba najniewątpliwiej tego się trzymać, że jeśli Pan Jezus na tyłu miejscach ewangelii samej nawet modlitwie w imię Jego zanoszonej, uroczyście zapewnia skuteczność, to modlitwa połączona z odprawianą lub słuchaną w tym celu mszą świętą nie może nie mieć nierównie większej siły. Stąd, chociaż przy naszej krótkowzroczności ludzkiej, nie możemy na pewno wiedzieć jak i kiedy zostaniemy wysłuchani, możemy bez wahania powiedzieć, że żadna msza w dobrej intencji zamówiona i odprawiona nie pójdzie dla nas i dla tych, których Bogu polecamy, na marne.

Co dotyczy owocu mszy świętej dla tych, którzy jej tylko słuchają, wielkość tego owocu zawisła od osobistej ich pobożności i od mniejszego lub większego udziału, jaki wierni w Najświętszej Ofierze mieć mogą, ale *ceteris paribus*, zawsze przetrasta skuteczność samej modlitwy, o Najświętszą Ofiarę nie opartej.

Pozostaje nam odpowiedzieć na pewne pytania albo roztrząsać pewne teorie dotyczące skuteczności mszy świętej, które wyszły na jaw ostatnimi czasy.

I tak — czy prawda jest, że skoro msza święta, w której ofiaruje się Chrystus, ma nieskończoną wartość, tysiąc mszy na jakąś intencję ofiarowanych nie więcej zaważy niż jedna msza i że podobnie, gdyby ktoś jedną mszę świętą ofiarował za tysiąc dusz zmarłych, każda z tych dusz odniosłaby taki sam owoc, jak gdyby po jednej mszy ofiarował za każdą z tych dusz z osobna?

Ani jedno ani drugie nie jest prawdziwe i sprzeciwia się zupełnie odwiecznej praktyce Kościoła. W Kościele bowiem od-

prawia się bardzo często wiele mszy świętych na jedną i tę samą intencję, np. za duszę jednego zmarłego, i jest surowo zakazane jedną mszą zadośćczynić intencjom na szereg mszy rozłożonym. W przekonaniu też, że każda nowa msza święta nie zawsze ten sam „nieskończony“, ale za każdym razem nowy, skończony owoc przynosi, pozwolił Kościół dla wydatniejszej pomocy dusz czyścicowych wszystkim kapłanom odprawiać w dzień zaduszny po trzy msze święte wedle intencji przez Papieża wskazanych.

Nieporozumienie leżące na dnie powyższych wątpliwości stąd pochodzi, że nie zwraca się uwagi na te dwie strony jednej i tej samej ofiary, o jakich mówiliśmy wyżej. O ile msza święta wychodzi z rąk niewidzialnego ofiarnika, Chrystusa, ma skuteczność prawie nieskończoną, bo przelewają się przez nią dla zasilenia całego życia Kościoła wszystkie owoce Krzyża, prócz zasadniczego i raz tylko dokonanego pojednania ludzkości z Bogiem⁵⁾.

Jeżeli jednak bierzemy pod uwagę mszę świętą, o ile, na ludzkim poziomie, wychodzi z rąk ludzkiego ofiarnika, który ma prawo a poniekąd i obowiązek owoc mszy świętej na pewną określoną intencję kierować, o nieskończonej skuteczności ofiary ołtarza mowy być nie może. Owoc jej, zależny zresztą od czynników, które wymieniliśmy wyżej, oznaczy w każdym konkretnym wypadku waga sprawiedliwości Bożej, ale zawsze w ludzkich, skończonych rozmiarach. I dlatego że te rozmiary są skończone, poza jakimś najosobliwszym Bożym zrządzeniem, jedna msza święta nigdy takiego samego skutku nie odniesie jak mszy sto czy tysiąc i jedna msza odprawiona np. za tysiąc zmarłych nie przyniesie nigdy każdemu z nich tyle pożytku, ile by przyniosło tysiąc mszy odprawionych za każdego z osobna.

Czy prawdą jest, że, jeśli na jakąś intencję ma się odprawić wiele mszy równocześnie, przy wielu ołtarzach, lepiej będzie, żeby jeden tylko kapłan celebrował przy wielkim ołtarzu, a inni kapłani żeby przy tej głównej mszy świętej tylko Ko-

⁵⁾ NB. i tak uważana msza święta nie ma skuteczności bezwzględnie nieskończonej, bo zamknięta jest w granicach wytkniętych przez mądrość i sprawiedliwość Bożą. Tak np. nie może ani jedna msza święta ani całe ich mnóstwo zamienić wszystkich ludzi na świętych, a przez to raz na zawsze wypróżnić czyścic czy zamknąć drogę do piekła wiodącą.

munie świętą przyjęli i w owej intencji pomodlili się serdecznie?

Jest to znów sprzeczne z przekonaniem Kościoła, bo sama Komunia święta, choćby z pobożnym słuchaniem mszy świętej połączona, cenie i skuteczności odprawianej mszy świętej nie wyrówna. Zresztą, poza wypadkiem niemożliwości, nie na to święci się kapłana, by z wiernymi razem do Stołu Pańskiego przystępował, ale na to, żeby przez akt konsekracji, zastawiał dla nich Stół Pański „Chlebem żywym, który z nieba zstąpił“.

Czy prawdą jest, że w Kościele katolickim zbyt wiele mszy świętych się odprawia? Czy nie byłoby lepiej postawić zasadę, że wtedy tylko mszę świętą odprawiać należy, gdy spodziewać się po niej można w r o s t u czyli spotęgowania pobożności, czy to odprawiającego kapłana, czy wiernych, a jeśli na to liczyć nie można, to raczej odprawiania zaniechać?

Co do ilości mszy świętych, choć wprost o tym nie mówi, niedwuznacznie daje poznać śliczna wizja Proroka, że przynosi to Bogu pociechę i chwałę, gdy „Ofiara czysta sprawowana bywa n a k a ż d y m m i e j s c u “ . Wtedy może się ziścić to, co na mesjańskie czasy zapowiada Izajasz, że „z każdego pagórka popłyną strumienie wód bieżących“ i że „napelniona będzie ziemia poznaniem Pana jako wody morskie pokrywające“ (31, 25. 11, 9). Każda bowiem nowa msza święta potęguje w Kościele zasób nadprzyrodzonego życia i same źródła tego życia zasila.

Dlatego, choć oczywiście starać się trzeba, by pod wpływem Tajemnicy ołtarza potęgowała się ciągle pobożność kapłanów i wiernych, same widoki na wzrost tej pobożności nie mogą żadną miarą o tym rozstrzygać, czy mszę świętą należy odprawić, czy też jej zaniechać. Bo nie mówiąc nawet o tym, że ten subiektywny wskaźnik jest bardzo nieobliczalny i niepewny, mamy w tej mierze inne kryteria zupełnie jasne. Najpierw jest znanym powszechnie pragnieniem Kościoła, aby wszyscy kapłani, jak to już zaznacza list do Żydów (7, 27), codziennie stawali u ołtarza dla sprawowania Najświętszej Ofiary. A po wtóre miarodajną jest tu, nie tylko ścisła potrzeba, ale pożytek wiernych, którym trzeba możliwie ułatwiać i wysłuchanie mszy świętych o różnych godzinach i specjalne zamawianie Najśw. Ofiary w rozmaitych okolicznościach. Mając na oku te dwie normy można powiedzieć, że mszy świętych i dziś nie ma za wiele i nigdy za wiele nie będzie.

• Jeżeli zaś ktoś, zapatrzony w jakiś ideał liturgiczny, rad-
by widzieć po kościołach zawsze tylko jedną mszę świętą
u wielkiego ołtarza i ubolewa nad tym, że tych ołtarzy zaczę-
ło z czasem przybywać w świątyniach naszych coraz więcej,
dość niebacznie poświęca rzecz dla formy. Nie co innego bo-
wiem, tylko szczerę przywiązanie do Najświętszej Ofiary po-
łączone z nabożeństwem do Matki Bożej i Świętych zapełniło
kościół tym mnóstwem ołtarzy, których wizerunki tak wy-
mownie ilustrują dogmat Świętych Obcowania i zarazem
wskazują, gdy odprawia się przed nimi msza święta, na nie-
wyczerpane źródło wszelkiego uświęcenia. Doświadczenie po-
kazuje, o ile bardziej swojsko czują się chrześcijańskie dusze
w tych kościołach, które niejako pełne są żywej miłości wie-
ków, niż w tych innych, gdzie, wśród ciszy i pustki zdaje się
nosić tylko duch obrządkowości, często tchnący tym archa-
izmem, zganionym w encyklice „Mediator“, w myśl którego
tym lepsze są formy i zewnętrzne środki pomocnicze poboż-
ności, im są starsze.

Na tym możemy zakończyć nasze uwagi. Znaczenie mszy
świętej w życiu chrześcijańskim coraz bardziej wzrasta. Coraz
więcej wiernych pragnie wiedzieć i rozumieć, co kapłan przy
ołtarzu odmawia i, o ile możliwości, w tej jego modlitwie mieć
udział. Jest to objaw bardzo pocieszający i pozwalający roko-
wać dla całego religijnego życia najlepsze nadzieje. Życzyć
sobie tylko należy, żeby żywa i oświecona wiara, sięgając pod
powłokę słów i gestów, usiłowała wnikać w te niesłychane ta-
jemnice, jakie w cieniu prześlicznych symboli dokonywują się
na każdym ołtarzu. W świetle tej wiary ukaże się oczom duszy
Eucharystia, jako to „drzewo żywota“ z Objawienia św. Jana,
którego owoce i liście nosą zdrowie narodom, a Ofiara Eucha-
rystyczna jako źródło wód żywych, którymi opływa całe mia-
sto Boże.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Jezus Chrystus Syn Boży

W Betlejem, owej pamiętnej nocy zimowej narodził się Bóg-Człowiek. W Jezusie Chrystusie niewidzialny w swej naturze Bóg, stał się widzialnym w naturze człowieczej. Nieogarniony dał się ogarnąć, Wiekuisty zamknął się w czasie, Pan nieskończonego majestatu przybrał postać sługi, Najszczęśliwszy skazał się dobrowolnie na ból, Nieśmiertelny miał dobrowolnie zakosztować goryczy śmierci. — Kiedy moc Najwyższego zstępowała na Dziewicę z Nazaretu, Bóg stawał się człowiekiem: Bóg na ziemi, Bóg w Betlejem, Bóg w żłobie, Bóg ze łzami dziecięcia, zanim się ukaże jako Bóg ze łzami męża.

Ale o tym nie wiedział świat, tak zwany „wielki świat”; ani domyślał się nawet, że żłóbek w Betlejemie, a później krzyż na Golgocie ośrodkami staną się wszechświata; że od owej nocy grudniowej ludzkość pocznie liczyć czas nowej ery; że Dziecię złożone na garści siana odmieni oblicze ziemi; że zbawienie przynosi ludzkości strudzonej; że cel przypomnia nadprzyrodzony i drogę do celu otworzy; że na nowo połączy więzy zerwane od dawna między człowiekiem a Bogiem; że łaskę wysłuży, z niewoli złego wybawi, niebo otworzy, z synów człowieczych uczyni synów Bożych, dzieci gniewu i niełaski podniesie aż na wyżyny ojcowskiego Serca Bożego, sługi wprowadzi w święte przybytki przyjaźni Bożej; że wreszcie w tym wielkim i świętym celu takie królestwo założy na ziemi, i taką moc okaże, i taką potęgę rozwinie, i taką władzę zajaśnieje, i takie dobra odkryje, i takich dzieł dokona, o jakich nie słyszała ziemia. I taką miłość objawi, jakiej nie przeczuwał człowiek; i taką miłość wznieci, do jakiej serca człowiecze nie czuły się zdolne. I taką religię wprowadzi i taką rozbudzi wiarę: tak mocną, czystą, świętą, gorącą i wytrwałą, że dziwić się będą wieki.

Lecz zanim ludzie zauważą Jezusa Chrystusa i zanim pytać będą z drzeniem swych serc: „Kim jest ten człowiek?“ — Człowiek ten, Dziecię z Betlejem, Robotnik z Nazaretu otoczy się tajemnicą aż do chwili, kiedy, jako nieznany dotąd cieśla, porzuci narzędzia swej pracy dotychczasowej, aby działać i mówić, a przez mowę i działanie odpowiedzieć ludziom, kim jest w istocie swej najgłębszej i jakie przybył wypełnić posłannictwo. Od tej chwili stał się objawieniem w palestyńskiej ziemi, aby stać się rychło objawieniem dla ziemi całej.

I

Aby serca ludzkie pozyskać i wiarę w swoje słowo zdobyć, objawił się przede wszystkim jako człowiek ze wszech, miar przedziwny: mądry, czysty, święty, niewinny, niezmiernie dobry i niewypowiedzianie miłujący. Przeszedł przez życie, dobrze czyniąc: miłość rozlewał, miłosierdzie wyświadczał, światła prawdy zapalał, serca — szczerze i proste serca — rozgrzewał, umysły — szczerze i proste umysły — rozszerzał; boskiej nauki ziarna w glebę ludzką rzucał. A w całej swojej działalności ukazał się człowiekiem tak nowym, że ludzie, patrząc i słuchając, z podziwu wyjść nie mogli. I do dziś dnia jeszcze, po wiekach dwudziestu, z podziwu wyjść nie mogą. To był Człowiek: człowiek prawdziwy, człowiek w najpełniejszym znaczeniu autentyczny, człowiek pełen, człowiek ideał. Raz tylko w dziejach naszych pojawił się człowiek taki: Człowiek, który w sobie skupił pełnię doskonałości człowieczych; raz tylko człowiek, który posiadał doskonałości wszystkie i w najwyższym stopniu; człowiek, w którym wszystkie piękności ludzkiej natury zestroiły się w precudną symfonię; człowiek, którego człowieczeństwo przynosi niezrównany zaszczyt człowieczeństwu i najwyższą chwałę Bogu — ten, który się nazwał „Synem Człowieczym“. Za Synem idzie już tylko Matka.

Tam, w palestyńskiej ziemi ukazał się człowiek, który zjednoczył w sobie niebiańską mądrość i głębię umysłu z płomienną gorącością serca, sprawiedliwość z miłością, ogrom najżywszych uczuć z całkowitym opanowaniem, moc niezmierną z najtkliwszą dobrocią, potęgę z prostotą, wielkość z pokorą, czystość z wyrozumiałością, roztropność ze szczerością, siłę woli z łagodnością, czułość z niepokalaną niewinnością, stanowczość

z miękkością, skromność z otwartością, cierpliwość z męską godnością, nienawiść grzechu z miłosierdziem dla grzeszących, skupienie ducha z niestrudzoną działalnością zewnętrzną, żarliwość o chwałę Bożą z nadziemskim spokojem. A wszystkie te piękności jaśnieją w Jezusie Chrystusie przedziwną naturalnością i prostotą. I posiada je On wszystkie bez wysiłku, bez wahań, bez prób i załamania, bez zwątpień i poszukiwań, bez cofań się i rozczarowań. W krainie świętości i w atmosferze najwyższej wielkości duchowej Jezus Chrystus przebywa od początku, zawsze i niezmiennie. Człowieczeństwo wznosi się w Nim na takie szczyty wzniosłe, śnieżne, niepokalane i nieosiągalne, o jakich geniusz ludzki ani pomyśleć nie zdołał.

Ale jest jeszcze w życiu Zbawiciela coś, czego również nie podobna spotkać w żadnej innej egzystencji człowieczej, a co można by nazwać „boskim paradoksem“ Jego doczesnego istnienia. Proszę czytać Ewangelię, patrzeć, słuchać i podziwiać: Jest stajenka ze żłóbkiem, ale nad stajenką gwiazda tajemnicza i pełne chwały pienia aniołów. Są Mędrcy ze Wschodu, którzy biją pokłony, ale jest i Herod, który na życie czyha. Jest zapowiedź królestwa, które końca mieć nie będzie, ale jest i ucieczka do Egiptu.

Jest olbrzymie dzieło religijne do wykonania, ale jest i skromny warsztat robotnika. Jest wielki plon do zebrania, a zaledwie trzy lata apostołskiej orki i siewby. Jest miłość, która wiernie kroczy śladami Jezusa, ale jest i nienawiść, która nie ustaje w zasadzkach. Jest dobro, które Jezus szerzy, ale jest i zło, które w zamian odbiera. Jest uznanie Jego Bóstwa, ale jest i sponiewieranie nawet Jego człowieczeństwa. Są czyny, jakich nikt inny nie czynił: cuda miłosierne a wiele mówiące, ale są i usta, które wszystko złym mocom przypisują. Są tłumy, które w zachwycie entuzjazmu chcą Jezusa z Nazaretu na tron wprowadzić Dawida, jest i Jezus, który, choć królem się mieni i spadkobiercą Dawida, przed entuzjazmem ludu się chroni. Jest triumfalny pochód do Jerozolimy, ale jest i pochód na wzgórze Golgoty. Jest Jezus, który z uęsknieniem czeka na chrzest krwi, i Jezus, który prosi u Ojca z pokorą, aby odszedł odeń kielich goryczy. Jest Jezus, który sługi powala jednym wyznaniem: „Jam jest“, i Jezus, który bić się pozwala żołdakom w ciemnicy. Jest Jezus, który potęgę posiada wszechwładną, i Jezus, który w mękach kona; Jezus, który na krzyżu umiera, i Jezus, który po krzyżu i grobie

powstaje; Jezus, który ponosi — zda się — klęskę ostateczną, i Jezus, który przez klęskę zwycięstwo odnosi nieśmiertelne. Jest śmierć, która zdaje się wszystko grzebać, i jest po śmierci nowe życie: życie Jezusa, życie Jego nauki i życie Jego dzieła: rozkwit, rozwój i trwanie Jego Kościoła¹⁾. — Dziwne to życie i Człowiek przedziwny! A to, co o Nim mówimy, to nie poemat tylko z wyobraźni wysnuty, lecz rzeczywistość nieśmiertelna; to nie uniesienia tylko nieoświeconego uczucia, lecz historia mocnymi faktami wpisana na wieki w dzieje ludzkości. A raczej, nie, to nie jest jeszcze rzeczywistość, lecz cząstka zaledwie, nieudolnie wyrażona, pełnej rzeczywistości Chrystusowej. My Jezusa Chrystusa wypowiedzieć nie zdołamy nigdy!

W poczuciu swej mocy nadludzkiej i swej miłości, nie powstrzymanej żadną niewdzięcznością, wołał kiedyś Jezus: „Pójdźcie do mnie wszyscy, którzy pracujecie i jesteście obciążeni, a ja was ochłodzę“. A wszyscy, którzy ochłody szukali, i dziś jeszcze szukają, udawali się do Niego, i dziś się udają. Zbliżali się, patrzyli, słuchali, doświadczali i „zdumiewali się nad nauką Jego“²⁾, aby na koniec powtórzyć to, co wyznali nawet wysłannicy Sanhedrynu: „Nigdy tak człowiek nie mówił, jak ten człowiek“³⁾. A nam dodać trzeba: „I nigdy tak nie czynił“. Nie dziwimy się więc, że lud chciał Jezusa królem obwołać. Niektórzy, po jednym Jego spojrzeniu lub po jednym słowie, biegli do znajomych, wołając w uniesieniu: „Wielki prorok powstał między nami“⁴⁾. „Ten prawdziwie jest prorokiem, który miał przyjść na świat“⁵⁾. Inni, wracając, mówili po prostu: „Znaleźliśmy Mesjasza“⁶⁾ „...Znaleźliśmy tego, o którym Mojżesz pisał w Zakonie i prorocy, Jezusa, syna Józefa z Nazaretu“⁷⁾. Jeszcze zaś inni oddawali Mu pokłon jako Synowi Bożemu, Boga prawdziwego wiarą w Nim uznając. Tak Piotr, Jan, Andrzej i inni najbliżsi. Tak pierwsi chrześcijanie, tak rzetelne chrześcijaństwo, tak cały Kościół katolicki od wieków dwudziestu. A jak Piotr pod Cezareą Filipową, jak Jan, Andrzej, Paweł i inni, jak niezliczone miliony serc,

1) A. M. Weiss O. P.: „Jesus Christus“. Freiburg im Breisgau, 1922, str. 88. — K. Adam: „Jesus Christus“. Augsburg, 1939, str. 143 — 144.

2) Mt 7, 28.

3) J 7, 48.

4) Lk 7, 16.

5) J 6, 14.

6) J 1, 21.

7) J 1, 46.

które wypełniało szczęście wiary — tak my powtarzamy z dumą i radosnym przekonaniem: „Wierzę w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który dla nas i dla naszego zbawienia człowiekiem się stał“.

II

I tutaj wypada zatrzymać się na chwilę. Nie w tym wszakże celu, aby zatrzymać wiarę naszą, lecz aby z tej wiary zdać sobie sprawę rozumną.

Poza tajemnicą Jezusa Chrystusa ludzkość ważniejszego zagadnienia nie posiada. Stanowisko jej nigdy nie jest bardziej decydujące, jak kiedy odpowiada na to kapitalne i wstrząsające pytanie: Czy Dziecię z Betlejem, czy Nauczyciel z Nazaretu, czy Król żydowski z Golgoty jest Bogiem prawdziwym, czy tylko człowiekiem przedziwnym? Czy Syn Maryi jest Synem Bożym, czy synem człowieczym tylko? A jeśli wierzymy, że jest Synem Bożym i Bogiem prawdziwym, skąd czerpiemy to poznanie nasze? Czy posiadamy dostateczne racje, aby wierzyć? Czy wiara w Bóstwo Chrystusa opiera się na wystarczająco mocnych podstawach, czy też może zawisa w próżni? Czy jest to przekonanie zrodzone dobrą wolą tylko lub gorącym pragnieniem, zwyczajem, rutyną, czy, przeciwnie, osadzone jest na faktach niewzruszalnych? I jakie są te fakty?

W odpowiedzi powiedzmy po prostu tak, jak jest: Wiarę naszą czerpiemy bez pośrednio z nauczania nieomylnego Kościoła. Kościół czerpie ze źródeł Bożego objawienia: z ksiąg świętych i świętej tradycji. I wierzymy nie dlatego innego, lecz dlatego jedynie, że Bóg, Prawda nieomylna, tak objawił. I to jest wiara. — Ale podstawy wiary? te fakty niezniszczalne, o których wspomnieliśmy przed chwilą, fakty, które sprawiają, że wierzymy rozumnie i w sposób najzupełniej uzasadniony, gdzie są one? I znów odpowiedź jest prosta: Są w całej rzeczywistości Chrystusa; są w dziejach i w naturze Kościoła; są w całej naszej źródłowej literaturze chrześcijańskiej: wypełniają swą historyczną rzeczywistością listy św. Pawła, listy Apostołów, Dzieje Apostolskie a zwłaszcza Ewangelię.

Nasze Księgi święte to nie tylko źródła wiary przez Boga natchnione,

a więc nieomylnie, to również i dokumenty historyczne. Z tych samych ksiąg, z których Kościół czerpie prawdy wiary jako ze źródeł objawienia, z tych samych ksiąg, jako dokumentów historycznych, czerpiemy wiedzę, która nas prowadzi aż do progów wiary i dostarcza obfitych racji do tego, aby wierzyć i wierzyć rozumnie. Są to więc dokumenty, których wartość historyczna została naukowo stwierdzona ponad wszelką rozsądną wątpliwość; dokumenty pisane przez świadków naocznych lub przez bezpośrednich uczniów świadków naocznych. Jest to świadectwo złożone przez ludzi ze wszelkich miar na wiarę zasługujących, ludzi, którzy prawdziwość swego świadectwa stwierdzili męczeństwem życia lub nawet męczeństwem śmierci.

Nie tutaj miejsce ani czas, by wykazywać historyczną wartość Ewangelii czy innych dokumentów dotyczących początków chrześcijaństwa. Dość powiedzieć, że nie ma na świecie ksiąg, dokumentów, które by przeszły przez takie ognie najsurowszej, bardzo często wrogiej, krytyki i które by równocześnie wyszły z tych ogni i prób tak zwycięsko, jak wyszły one.

Cóż więc mówią nam o Chrystusie Panu Ewangelie jako dokumenty autentyczne, nieskażone i najzupełniej wiarogodne? Mówią to, cośmy wyżej w wielkim skrócie oglądali, i mówią daleko więcej jeszcze. Tylko, że wymowa ich jest prostsza, piękniejsza, wznioślejsza. Mówią o tym, że przed dwoma lat tysiącami żył człowiek nadzwyczajny i jedyne w rodzaju człowieczym: człowiek jasny, mocny, czysty, mądry i święty. I ten Człowiek w ciągu całej swojej działalności głosił słowem, czynem i życiem, oświadczał dostatecznie jasno i często, że jest Mesjaszem przez Boga obiecany, Zbawicielem świata, Nauczycielem ludzkości; owszem, nie tylko Mesjaszem-człowiekiem, lecz i prawdziwym Bogiem, równym we wszystkim nieskończonemu Jehowie, jednorodzonemu Synem Jego. Człowiek Jezus Chrystus nosił w sobie świadomość, o jakiej nikt z ludzi nie odważyłby się pomyśleć nawet (chyba szalony tylko). Fakt i prawda boskiej świadomości Jezusa Chrystusa to nie tylko dogmat wiary chrześcijańskiej, ale i fakt historyczny, na którym spoczywa wiara; fakt, którego z dziejów ludzkości wyrwać się nie da.

III

Kiedy Jezus z Nazaretu, nauczyciel niezrównany, wszedł między ludzi, nie powiedział im wprost i otwarcie tak, jak mówił Jehowa: „Jam jest Pan Bóg twój“. Zbyt dobrze wiedział, że nie zostanie zrozumiany. Słyszając takie oświadczenie, poganie powiedzieliby zapewne: „A więc to jeszcze jeden bóg, jeden z wielu“. Żydzi natomiast widzieliby w tych słowach bluźniercze zaprzeczenie monoteizmu i najcięższą krzywdę wyrządzoną ich wierze w Jehowę, Boga jedyneho. Naród izraelski nie domyślał się nawet, jak nieogarnione bogactwa zawiera w sobie życie tego Boga, którego czcił. Ten naród, lub przynajmniej część jego wybraną, trzeba było przygotować na wielkie objawienie, ośwoić go nieznacznie z tą myślą tak nową i przysposobić dusze do wielkich i błogosławionych podejrzeń. Największą prawdę chrześcijaństwa, tajemnicę Trójcy Przenajświętszej, należało odsłaniać powoli, stopniowo, roztrónnie; oznajmiać znamienną aluzją, boskim czynem, boską nauką i boskim cudem. I tak objawił się Jezus, boski pedagog. Bóstwo swe głosił o tyle roztrónnie, aby nie umrzeć zbyt wcześniej, na tyle jednak wyraźnie, aby za tę prawdę umrzeć przecież ostatecznie. „My Zakon mamy — usłyszysz wahający się Piłat wołanie pod adresem Jezusa z Nazaretu — a wedle Zakonu ma umrzeć, bo Synem Bożym się czynił“⁸⁾. Tak było istotnie. Wymową potężniejszą od mowy prostych oświadczeń, czynił się Jezus Synem Bożym i Bogiem prawdziwym. Bogiem się zwał, kiedy cuda czynił jako Bóg; Bogiem, kiedy po boskie tytuły sięgał; Bogiem, kiedy nieskończone władze sobie przypisywał; Bogiem, kiedy ponad wszystkie stworzenia się wywyższał; Bogiem, kiedy Jehowę Ojcem swym zwał, a siebie Synem Jego jednorodzonem.

Bo cóż miał na myśli ten Człowiek pokorny, kiedy do ludu, który proroków czcił jako wysłańców Boga, królów swoich jako przedstawicieli Boga, świątynię jako mieszkanie Boga, szabat jako dzień święty, ustanowiony przez Boga — cóż miał na myśli Jezus, kiedy, wznosząc się ponad te wszystkie świętości i dostojęstwa Starego Zakonu i ponad wszystko co Bóg wielkim lub świętym uczynił na ziemi — mówił o sobie: „Oto tutaj więcej niż Salomon“⁹⁾ „...Oto tutaj więcej niż Jonasz“¹⁰⁾

⁸⁾ J 19, 7.

⁹⁾ Mt 12, 42.

¹⁰⁾ Mt 12, 41.

„...Tu większy niż świątynia“¹¹⁾ „...Panem jest syn człowieczy również i szabat“¹²⁾ „...Abraham, ojciec wasz, z radością wyglądał dnia mojego, i ujrzał i rozradował się“¹³⁾?

O czym myślał Jezus z Nazaretu, kiedy, przekraczając granicę stworzeń ziemskich i na wyżyny niebiańskie wstępując, panem się czynił i władcą tych nawet stworzeń, których panem i władcą jest jeden tylko Bóg? O czym myślał i jakiego sobie przypisywał, kiedy oświadczał: „Pośle syn człowieczy anioły SWOJE, a zbiorą z królestwa JEGO wszystkie zgorszenia i tych, którzy czynią nieprawość“¹⁴⁾; lub kiedy zapowiadał uroczysto, że na sąd ostateczny „przyjdzie syn człowieczy z aniołami SWOIMI“¹⁵⁾?

I o czym ludzkość pouczał, kiedy mocą nieograniczoną i potęgą WŁASNĄ i w imię swoje WŁASNE cuda czynił rozliczne w całym porządku stworzenia, od żywiołów natury poczynając a na złych duchach kończąc? kiedy tę moc, samemu Bogu właściwą i tylko przez Boga ludziom niekiedy udzielaną? On, Jezus, przelewał na swych uczniów? uczniowie zaś posługiwali się tą władzą cudotwórczą w imię Jezusa Chrystusa?¹⁶⁾

Co sądził o sobie Jezus z Nazaretu, kiedy równał się zupełnie z Jehową, prawodawcą najwyższym? kiedy prawo dane przez Boga Mojżeszowi i praojcom Izraela, On powagą swoją WŁASNĄ i w imię swoje WŁASNE uzupełnia i doskonali¹⁷⁾, indult listu rozwodowego odwołuje¹⁸⁾, prawo talionu odmienia¹⁹⁾? Co sądził o sobie, kiedy na jedną szalę kładł powagę ustawodawstwa Bożego: „Słyszeliście, iż powiedziano starym...“ — a na szalę drugą majestat autorytetu własnego: „A ja wam powiadam“...: jak Jehowa wam rozkazywał, tak ja wam rozkazuję; jak Bóg prawo stanowił, tak ja stanowią?

I cóż czynił, kiedy majestatem tegoż samego autorytetu do sumień ludzkich, jako ich pan najwyższy, wkraczał i czyniącym pokutę grzechy odpuszczał? Co czynił, kiedy oświadczał niewieście skruszonej: „Odpuszczają ci się grzechy“²⁰⁾? I dlaczego tak czynił? Dlatego, że w skrusze swej niewiasta miłość okazała Jemu, Jezusowi! — I cóż chciał powiedzieć,

¹¹⁾ Mt 12, 6.

¹²⁾ Mt 12, 8.

¹³⁾ J 8, 56.

¹⁴⁾ Mt 13, 41.

¹⁵⁾ Mt 16, 27.

¹⁶⁾ Mk 6, 13; Łk 10, 17 — 19.

¹⁷⁾ Mt 5, 22 sq.

¹⁸⁾ Powt. Pr. 24, 1; Mt ib.

¹⁹⁾ Kapł 24, 19 sq.; Mt ib.

²⁰⁾ Łk 7, 48.

kiedy do paralytyka mówił z powagą i mocą: „Ufaj, synu, odpuszczają ci się grzechy twoje“ — a na dowód, że grzechy odpuszcza mocą swoją własną, oświadczenie swoje cudem potwierdza: „A iżbyście wiedzieli, że syn człowieczy ma moc na ziemi odpuszczać grzechy, rzekł tedy powietrzem ruszonemu: Wstań, weźmij łoże twoje, a idź“²¹⁾). Cóż wreszcie czynił, kiedy moc oczyszczania sumień ludzkich Kościołowi swojemu pozostawił?²²⁾

Na jakie wyżyny wstępował Jezus, kiedy, rozwijając wspaniałą grozę sądu ostatecznego, On, Syn Człowieczy, przypisuje sobie to wszystko, co wiara i rozum w Bogu tylko oglądają: i majestat nieskończony i chwałę nieśmiertelną, a za zło i dobro odpłatę ostateczną? „Przyjdzie syn człowieczy w majestacie SWOIM“ i „w chwale Ojca swego“ „...I wszyscy aniołowie z nim“ „...I wtedy odda każdemu według uczynków jego“²³⁾).

Cóż oglądał Jezus w tajnikach swej świadomości, kiedy żądał od ludzi rzeczy, których ludzie nikomu nie oddają, jak tylko Bogu jednemu? kiedy siebie stanowił nie tylko twórcą religii boskiej i nadprzyrodzonej, ale i o s r o d k i e m tej religii oraz jej p r z e d m i o t e m najwyższym? kiedy żądał miłości gorącej, jedynej, wyłącznej i czynnej, miłości ponad wszystko na świecie: ponad matkę, ojca i dziatki²⁴⁾ i ponad życie nawet²⁵⁾? Co głosił, kiedy domagał się od ludzi ofiar wszelakich: od krzyża codziennego aż do ofiary męczeństwa i śmierci²⁶⁾). Czego pragnął, kiedy wiarę w siebie ustanawiał probierzem i gwarancją zbawienia wiecznego²⁷⁾ i takiej w siebie wiary od ludzi wymagał, jaka należy się wyłącznie tylko Bogu: „Jak wierzycie w Boga — mówił — i we mnie wierzcie“²⁸⁾). „A wszelki, który żyje i wierzy w mnie, nie umrze na wieki“²⁹⁾).

Kim mienił się Jezus, kiedy zwał się Synem Bożym: Synem inaczej niż wszyscy ludzie, Synem nie z tytułu stworzenia, ani z tytułu łaski; Synem nie w znaczeniu moralnym, lecz fizycznym i naturalnym, Synem jednorodnym? — Dla-

²¹⁾ Mt 9, 2, 6.

²²⁾ J 20, 23.

²³⁾ Mt 16, 26; 26, 64; 24, 30; 25, 31.

²⁴⁾ Mt 10, 37.

²⁵⁾ Mt 10, 39; 16, 25.

²⁶⁾ Mt 10, 38 sq, 26, 24; Łk 9, 23.

²⁷⁾ J 3, 18; Mt 26, 16; Mk 16, 16.

²⁸⁾ J 14, 1.

²⁹⁾ J 11, 25 sq.

czego nigdy nie łączył się z ludźmi, aby powiedzieć: „Ojciec NASZ“, lecz rozgraniczał bardzo ściśle synostwo swoje od synostwa ludzi, powtarzając nieustannie: „Ojciec MÓJ“ — „Ojciec WASZ“? Czy nie dlatego, że jak sam zaznaczył: „Wyście z niskości, a ja z wysokości. Wyście z tego świata, a ja nie jestem z tego świata“³⁰). „Ja wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat, i znowu opuszczam świat, a idę do Ojca“³¹)?

I czegoż pragnął nauczyć ludzi Jezus z Nazaretu, kiedy w przypowieści o złych oraczach, którzy służy Pańskie, proroków, zabili, tak mówił: „A na koniec posłał (pan winnicy — Jahwe) do nich syna swego, mówiąc: Uszanują syna mego“³²)?

I jakąż tajemnicę objawiał Jezus ludziom, kiedy, równając się z Bogiem, oświadczał, że On, Jezus, jest w swej najgłębszej istocie równie nieosiągalny dla umysłów stworzonych, jak Ojciec niebieski; że poznać Go dokładnie i przeniknąć może tylko Ojciec wszechwiedzący, podobnie jak i Ojca nieskończonego może poznać dokładnie i przeniknąć tylko On, Jezus, Syn: „Nikt nie zna syna, jeno Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, jeno syn, albo komu by syn chciał objawić“³³). „Jak mnie zna Ojciec, tak ja znam Ojca“³⁴)?

I cóż chciał powiedzieć Jezus, kiedy wygłaszał swe nieśmiertelne zapewnienie: „Dana mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi“³⁵)?

Do czego zmierzał, kiedy na drodze wiodącej do Cezarei Filipowej zatrzymał swych uczniów tym decydującym pytaniem: „Kim mienią być ludzie syna Człowieczego. ...A wy kim mię być powiadacie?“ i powodował tę wiekopomną odpowiedź Piotra: „Tyś jest Chrystus, Syn Boga żywego“? Do czego zmierzał, kiedy za to wyznanie wiary w swe Bóstwo błogosławił Piotra nie mniej wiekopomnymi słowy: „Błogosławiony jesteś, Szymonie, Barjona, bo ciało i krew nie objawiły tobie, ale Ojciec mój, który jest w niebiesiach“³⁶)?

Kim mienił się Chrystus, kiedy oświadczał dobitnie: „Ja i Ojciec JEDNO jesteśmy“³⁷)?

Kim mienił się Jezus, kiedy na sali sądowej, wśród ciszy przejmującej i w obliczu śmierci, na uroczyste pytanie arcykapłana: „Poprzysięgam cię przez Boga żywego, abys nam po-

³⁰) J 8, 23.

³¹) J 16, 28.

³²) Mt 21, 33 sq.

³³) Mt 11, 27.

³⁴) J 10, 15.

³⁵) Mt 28, 18.

³⁶) Mt 16, 13 sq.

³⁷) J 10, 30.

wiedział, czyś ty jest Chrystus, Syn Boży? — wyznawał: „Tyś powiedział“. „Jam jest“⁸⁸). — Za to wyznanie Jezus Chrystus został skazany na śmierć i umarł na krzyżu.

Kim mienił się Jezus z Nazaretu, syn Maryi, Syn Człowieczy, Nauczyciel przedziwny, który nie miał gdzieby głowę skłonił? Na to pytanie i na wszystkie inne odpowiedź może być i jest tylko jedna: Jezus Chrystus mienił się Synem Bożym, Synem jednorodzonym, równym Ojcu we wszystkim: w majestacie, w chwale, w poznaniu, w mocy, w działaniu, w bycie i w istocie. Bogiem się mienił prาดziwym, prawodawcą najwyższym, królem wieków nieśmiertelnym, nauczycielem jedynym, sędzią ostatecznym, ośrodkiem serc i dusz i panem wszelkiego stworzenia.

Taka była najgłębsza świadomość Jezusa z Nazaretu!

IV

Wielką to rzecz, tajemniczą i niewysłowioną nosić w sobie świadomość taką.

Świadomość tę człowiek posiadał: prawdziwy człowiek, człowiek historyczny, który żył i działał w pełnym świetle historii. Ten człowiek ogłosił ludzkości: jasno, wyraźnie, spokojnie i promiennie, że Bogiem jest. Raz tylko zdarzył się w dziejach świata wypadek taki.

I oto jest odpowiedź na zasadnicze pytanie pierwsze: „Czy Jezus Chrystus posiadał świadomość Bóstwa?“ Lecz oto wyłania się pytanie drugie, równie decydujące i olbrzymie jak pierwsze: „Czy Jezusowi Chrystusowi można i trzeba wierzyć?“

My wiemy, że wierzyć można, że trzeba, że błogosławiona jest ta wiara. Ale ponieważ badamy podstawy wiary, i tego również zagadnienia pominąć nie możemy. Musimy liczyć się z taką np. wątpliwością: „Oświadczyć ludziom, że się jest Bogiem, to rzecz łatwa. Rzecz druga i o wiele trudniejsza, nieskończenie trudniejsza, to być Bogiem naprawdę“.

Wypada zaznaczyć na wstępie, że nie jest rzeczą łatwą w obliczu swego sumienia za Boga się uważać. Nigdy człowiek, który człowiekiem był tylko, nie twierdził poważnie, że jest Bogiem nieskończonego majestatu i nigdy w tajnikach swe-

⁸⁸) Mt 26, 62 sq; Mk 14, 60 sq; Łk 22, 66 sq.

102
go sumienia za Boga się nie miał. Mówię o człowieku umyślo-
wo zdrowym; pomijam nielicznych szalonych.

Ale tam, nad jeziorem Genezaret, tam wśród pól, wiosek
i miast palestyńskich, tam pod Cezareą Filipową, tam na sali
sądowej i w obliczu śmierci — tam, przed wiekami, któż to
mówił, że jest Bogiem?

To mówił Jezus z Nazaretu, najpiękniejszy człowiek świa-
ta! Człowiek w najwyższym stopniu pokorny, cichy, poważny,
zrównoważony, mądry i po trzykroć święty; człowiek ideał,
człowiek, który — jak przyznają ci nawet, którzy Bóstwa Je-
go nie uznają — zaszczyt jedyny i niezmierny przynosi ro-
dzajowi ludzkiemu; człowiek, który jasnym spojrzeniem swe-
go niepokalanego ducha przenika rzeczy boskie i ludzkie, wiel-
kie i małe, świat i zaświaty; człowiek przepełniony niewysłó-
wioną miłością Boga i ludzi; człowiek, który, jako człowiek,
tak czcił Ojca niebieskiego, jak żaden człowiek; który korzył
się przed Ojcowskim majestatem, który z woli Ojcowskiej
uczynił pokarm swego życia; człowiek równie spokojny wśród
burzy jak wśród pogody, jednaki wśród małych i wielkich,
czystych i skalanych; człowiek, który zna grzechu straszliwą
rzeczywistość i zwalcza ją we wszystkich jej omianach, który
sam grzechu nie uczynił; człowiek, który jeden miał odwagę
największym swym wrogom rzucić to pamiętne wyzwanie:
„Któż z was dowiedzie na mnie grzechu?“ — Taki to człowiek
mówił, że jest Bogiem.

Kto mówi, że Bogiem jest, ten przypisuje sobie dostojeń-
stwo nieskończone, ale też i nieskończony ciężar bierze na
swe barki człowiecze. Jeśli tylko człowiekiem jest, a nie Bo-
giem, ten ciężar błogosławiony skruszy te barki, człowieka
w proch zamieni i w pośmiewisko obróci. Kto Bogiem się
mieni, musi wobec świata całego myśleć na miarę Boga, mó-
wić na miarę Boga, czuć jak Bóg, działać jak Bóg, żyć jak
Bóg, być czystym, sprawiedliwym, mądrym, świętym i miłu-
jącym jak Bóg. Musi myśleć, mówić, czuć i działać w takich
rozmiarach, jakie tylko z Boga w naturze człowieczej obja-
wić się mogą. I cóż? Jezus Chrystus powiedział, że jest Bo-
giem — i zniósł przedziwnie i przetrzymał w całej pełni nie-
skończoną godność i majestat Bóstwa: myślał jak, Bóg, nauczał
jak Bóg, działał jak Bóg, żył i umierał jak Bóg. I jak Bóg
zmartwychwstał.

Jeśli Bóg ukazał się kiedykolwiek w dziejach człowieka w postaci człowieka; jeśli przyszedł naprawdę jako Bóg-Człowiek — kiedy się to stało, jeśli nie przed dwoma tysiącami lat? i gdzie się to stało, jeśli nie tam, w palestyńskiej krainie? I któż mógł być Bogiem-Człowiekiem, jeśli nie Jezus Chrystus? Czy więc Jezus Chrystus zasługuje na wiarę? Kto patrzy jasno, słucha uważnie i wzuwa się w Jezusa Chrystusa, jakim Go ukazują dzieje, powiedzieć sobie musi, że jeśli ktokolwiek z żyjących na ziemi zasługuje lub zasługiwał kiedykolwiek na wiarę w swoje słowo, to na pewno Jezus Chrystus. Jezus wie, co mówi i dlaczego mówi, i nie myli się w swej mowie. I dlatego wierzymy Jezusowi Chrystusowi. Powiedział, że jest Bogiem, więc jest Bogiem.

Mowa Jezusowa posiada a u t o r y t e t i d o s t o j e ń s t w o m o w y B o ż e j . Przedziwne bowiem życie Jezusa, niezrównana pełnia Jego cnót, czarowna harmonia wszystkich piękności umysłowych i etycznych jest zjawiskiem ponadludzkim, jest cudem mądrości i mocy Bożej, cudem moralnym, pieczęcią Boga wyciśniętą na całej rzeczywistości Chrystusowej, z n a k i e m , którym Bóg uwierzytelnia Jezusa Chrystusa, o b w i e s z c z e n i e m B o ż y m , że ten oto człowiek, Jezus Chrystus, jest od Boga, i Boska jest Jego nauka i boskie są Jego słowa. Nie tylko słyszymy a f i r m a c j ę c z ł o w i e k a , który oświadcza, że jest Bogiem, ale i stoimy równocześnie wobec Boga, który r ę c z y za prawdomówność tego człowieka, c u d e m d o n a s p r z e m a w i a j ą c . Kiedy tak Bóg do nas przemawia, wierzyć można i wierzyć trzeba. Gdzie na dziele jakimś widnieje cud, pieczęć Boga, gdzie nauka zaopatrzona jest w Boże „imprimatur“, gdzie człowiek posiada listy uwierzytelniające od Boga — tam bezpiecznie wierzyć można, tam wiara jest w najwyższym stopniu rozumna i stanowi najściślejszy obowiązek moralny człowieka.

Gdybyśmy zatem już innego argumentu nie posiadali na wiarogodność tak wyraźnych oświadczeń Zbawiciela okrom cudownego Jego charakteru, Jego świętości i wzniosłości, niczego już więcej szukać by nie trzeba. Jedno słowo Jezusa Chrystusa, jakiego znamy z historii, jedna afirmacja tych ust tak poważnych i świętych, wystarczy by wierzyć i rozumnie

wierzyć³⁹⁾. „Scio, cui credidi — Wiem, komum zawierzył“. Wierzę, ale i wiem równocześnie, że u podstaw mej wiary spoczywają niewzruszone fundamenty oczywistych racji i przemożnych dowodów.

Ale, ponieważ chodzi o sprawę najwyższej doniosłości dla życia i zbawienia rodzaju ludzkiego, Bóg innych jeszcze dowodów nie poskąpił.

Zbawiciel nasz nie tylko powiedział, że jest Synem Bożym, i prawdziwość swej mowy udowodnił nie tylko cudem swego życia, umysłu i serca, ale fakt, że ani sam się nie myli ani nikogo nie zwodzi, uzasadnił ponadto rozlicznymi dziełami, których tylko moc Boża dokonać potrafi.

Na te dzieła wszechmocy powoływał się sam Zbawiciel w dyskusjach z przeciwnikami: „Ja nie od człowieka świadectwo odbieram — wypowiadał kiedyś ze spokojem — lecz to mówię, abyście byli zbawieni. ...Ja mam świadectwo większe niż Jánowe, albowiem u c z y n k i, które Ojciec dał mi sprawować, same uczynki, które czynię, ś w i a d c z ą o mnie, iż mnie Ojciec posłał. A Ojciec, który mię posłał, sam świadectwo dał o mnie“⁴⁰⁾. „Jeśli nie czynię dzieł Ojca mego, nie wierzcie mi. Ale jeśli czynię, chociażbyście mnie wierzyć nie chcieli, uczynkom wierzcie, abyście poznali i uwierzyli, że Ojciec jest we mnie a ja w Ojcu“⁴¹⁾. „Choćby dla samych uczynków wierzcie“⁴²⁾.

Jakie to są te uczynki? — Na pytanie Jana Chrzciciela: „Tys jest, który miał przyjść, czyli innego czekamy?“ — odpowiedział Chrystus Pan powołaniem się na prorocstwo Izajasza oraz na dzieła swoje własne, które stały się prorocstwa Izajaszowego wypełnieniem: „Szedłszy, donieście Janowi, coście widzieli i słyszeli: ślepi widzą, chromi chodzą, trędowaci bywają oczyszczeni, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim opowiadają ewangelię“⁴³⁾. — Tak, na kogo innego czekać nie podobna. Jezus z Nazaretu jest oczekiwanym Mesjaszem, jakiego z utęsknieniem wypatrywali współcześni. On Bogiem jest. O mesjańskim Jego posłannictwie i boskiej Jego godności świadczy Ojciec niebieski głosem z wysoka: „Ten jest syn

³⁹⁾ H. Pinard de La Boullaye S. J. — „Jésus, Fils de Dieu“, 1932, str. 29

⁴⁰⁾ J 5, 34 sq.

⁴¹⁾ J 10, 38.

⁴²⁾ J 14, 11.

⁴³⁾ Mt 11, 3 sq.

mój miły, w którym sobie upodobałem“⁴⁴). Chrystusowe Bóstwo obwieszcza fale morskie, kładące się cicho pod stopy Jego, i nawałnice posłuszne rozkazom Jego; o Jego Bóstwie mówią umarli, którzy powstali na słowo Jego, i ślepi, którzy widzenie odzyskali, i głusi, którzy usłyszeli, i chromi, którzy chodzić poczęli, i niemocni, którzy siły i zdrowie otrzymali. Jego Bóstwo głosi Jego własny grób, grób pusty w dniu trzecim. On Bogiem jest — mówi stałość Jego wyznawców; Bogiem jest — świadczy męstwo Jego męczenników; Bogiem jest — opiewa czystość dziewic; Bogiem jest — wołają cuda miłości, tryskające spod stóp Jego krzyża. Żywym pomnikiem Jego Bóstwa jest niezniszczalny i nieśmiertelny Jego Kościół.

O Jego Bóstwie i mesjańskim posłannictwie świadectwo wreszcie wydaje cały Stary Zakon wraz z pałacą swoją tęsknotą za mającym przyjść Zbawicielem i Mesjaszem.

V

I tutaj stajemy wobec zjawiska nowego i niespotykanego w dziejach człowieczych, a równocześnie tak bardzo przekraczającego siły ludzkie i prawa historii, że w zdumieniu najwyższym wołać nam trzeba: „Digitus Dei est hic — palec Boży jest tutaj“; palec Boży, który pisał piórem proroków świętą historię Jezusa Chrystusa, zanim na ziemi naszej pojawił się Jezus Chrystus.

Jak jutrzeńka swym blaskiem zapowiada wzejście wielkiego słońca, tak unosi się nad horyzontem życia ludzkiego obraz tego, który ma przyjść. Obraz przedziwny, kreślony ręką wielu pisarzy, rozproszonych po bezmiarach wieków; portret tworzony powoli, stopniowo przez artystów i licznych i różnych. Każdy z nich przychodzi, wpatruje się w przyszłość, rzuca kilka rysów i odchodzi. W rezultacie, na cztery co najmniej wieki przed ukazaniem się Oczekiwanego obraz jest gotów. Jest jeden i wykończony w szczegółach zdumiewających. Okazuje się, że najgłębszą treścią starożytnych dziejów narodu izraelskiego jest jedna tylko postać: osobistość tego, który wypełnia swoją osobą i swymi losami karty Ksiąg świętych; tego, którego jeszcze nie było, ale który miał przyjść. Jego postać jest ośrodkiem, ku któremu zbiegają wszystkie zapo-

⁴⁴) Mt 13, 7.

wiedzi i prorocstwa, a przyszłe Jego życie, jak nić złota, przetrzyma wszystkie wieki i wydarzenia.

Aż wypełnił się czas i wizje zamieniły się w rzeczywistość, tęsknoty w posiadanie.

Któregoś dnia Jezus z Nazaretu wziął w bóżnicy zwój Pisma do ręki i po przeczytaniu prorocstwa Izajaszowego o boskim Pomazańcu czyli Chrystusie, Mesjaszu, — powiedział po prostu do obecnych: „Dziś spełniło się to pismo w uszach waszych“⁴⁵⁾. Spełniło się! Jezus z Nazaretu posiadał jasną i spokojną świadomość, że Zbawicielem świata, Mesjaszem, którego portret kreślił Bóg ręką proroków, jest właśnie On sam. „Błogosławione oczy, które widzą, co wy widzicie — tak przemawiał do uczniów swoich. — Bo powiadam wam, iż wielu proroków i królów pragnęło widzieć, co wy widzicie, a nie widzieli, i słyszeć, co słyszycie, a nie słyszeli“⁴⁶⁾. I tak bardzo był pewien Jezus, że prorocy o Nim właśnie mówili⁴⁷⁾, iż otwarcie i z pogodą rzucił swym współczesnym, a następnie i światu całemu, to głośne wyzwanie: „Scrutamini Scripturas — Rozbierajcie Pisma, a one są, które świadczą o mnie“⁴⁸⁾.

Tak! Rozbierajcie Pisma! Weźcie do ręki księgi wieszce i czytajcie! Spójrzycie następnie na Jezusa z Nazaretu i osądźcie bezstronnie, czy zgoda panuje między pismem ksiąg a osobą, życiem i dziełem Jezusa. Porównajcie Chrystusa prorocztw z Chrystusem Ewangelii! A kiedy to uczynicie, oglądać będziecie cud nowy i wielki: Napisany został żywot, zanim się ukazał żywota bohater.

Czytajmy ten żywot, a dowiemy się, że już od zarania historii człowieczej, po grzechu pierwszym, po zejściu pierwszego człowieka i rodzaju jego z drogi zbawienia, Bóg, Ojciec najlepszy, karę słuszną wymierza, ale i Zbawiciela obiecuje. On przyjdzie i wszystko naprawi. Zbawiciel, zwycięzca złego, przyjdzie jako człowiek i nasienie niewiasty tajemniczej⁴⁹⁾. wieków wieszczyć nam będą dzieje Zbawiciela:

Potem powstaną ludzie, którzy widzą i, na przestrzeniach

— Izajasz, że na ziemi poprzedzi Go zwiastun: głos wołającego na pustyni⁵⁰⁾;

⁴⁵⁾ Łk 4, 17.

⁴⁶⁾ Łk 10, 23 sq.

⁴⁷⁾ Łk 24, 27.

⁴⁸⁾ J 5, 39.

⁴⁹⁾ Rodz 3, 15.

⁵⁰⁾ Is 40, 1 sq.

— Malachiasz, że zwiastun pojawi się, aby przygotować drogę Panu swemu ⁵¹⁾;

— Noe, że błogosławiony Pan wynijdzie ze krwi Sema ⁵²⁾.

— Sam Jahwe zapowiada Abrahamowi, że w nasieniu jego błogosławione będą wszystkie ludy ziemi ⁵³⁾.

Obiecany wynijdzie z Izraela, „jako gwiazda z Jakuba“ ⁵⁴⁾, z pokolenia Judy ⁵⁵⁾.

— Natan, Izajasz, Jeremiasz, Micheasz i Ozeasz głoszą, że będzie On potomkiem Dawida ⁵⁶⁾;

— Izajasz, że matką Jego będzie Dziewica ⁵⁷⁾;

— Micheasz, że kolebką Jego stanie się Betlejem, miasto Dawida ⁵⁸⁾;

— Patriarcha Jakub, że kiedy przyjdzie Obiecany, odjęte będzie berło z ręki Judy ⁵⁹⁾;

— Ageusz, że stać jeszcze wówczas będzie druga świątynia jerozolimska ⁶⁰⁾;

— Izajasz, że „nazwą imię Jego Emanuel (Bóg z nami)“ ⁶¹⁾; że ponadto na imię Mu będzie: „Przedziwny, Radny, Bóg, Mocny, Ojciec przyszłego wieku, Książę pokoju“ ⁶²⁾; że ukaże się jako światłość narodów i zbawienie aż do krańców ziemi ⁶³⁾; że w światłościach Jego narody pielgrzymować będą ⁶⁴⁾; że będzie namaszczon przez Pana zastępów i posłan, aby opowiadał ewangelię miłości, miłosierdzia i pokrzepienia ⁶⁵⁾;

— Ezechiel, że będzie jedynym i prawdziwym pasterzem swego ludu ⁶⁶⁾;

— Mojżesz, że prorokiem będzie i najwyższym szczytem prorocstwa ⁶⁷⁾;

— Dawid, że pożerać Go będzie żarliwość o chwałę domu Pańskiego ⁶⁸⁾;

— Izajasz, że kiedy On przyjdzie, ślepi widzieć będą, głusi słyszeć, chromi chodzić, niemi mówić ⁶⁹⁾; że objawi się jako

51) Mal 3, 1.

52) Rodz 9, 26 sq.

53) Rodz 12, 1 sq.

54) 2 Król 7, 4 sq; Iz 9, 7; 11, 1; Jer 23, 5; 30, 9; 33, 15 Oz 4, 5.

55) Iz 7, 14.

56) Mich 5, 2.

57) Rodz 49, 10.

58) Ag 2, 10.

59) Iz 7, 14.

60) Iz 9, 6.

61) Iz 49, 3 sq.

54) Liczb 24, 15 sq.

55) Rodz 49, 8 sq.

64) Iz 60, 3.

65) Iz 61, 1 sq.

66) Ez 34, 11; 37, 24.

67) Powt. Pr. 18, 18.

68) Ps 68, 10.

69) Iz 35, 5.

136
sługa Jahwy: spokojny, skromny, cichy. A jednak ten sługa Jahwy królem będzie prawdziwym, choć królem szczególnym ⁷⁰⁾;

— Dawid, że będzie On kimś więcej jeszcze: To Syn jedyny, zrodzony przez Ojca przed założeniem świata, w wiekuistym Bożym „dzisiaj“; to Bóg, równy Ojcu w chwale i majestacie ⁷¹⁾, ale i kapłan również i kapłan na wieki ⁷²⁾. Przyjdzie atoli czas, że staną wspólnie królowie ziemscy i księżta zjedną się w gromadę przeciw Panu i przeciw Chrystusowi Jego ⁷³⁾.

— Oto dlaczego Izajasz wieści w Mesjaszu-Chrystusie żertwę świętą: Choć sam niewinny i święty, zranion będzie za nieprawości nasze i Pan położy nań nieprawość wszystkich nas. Jako owca, na zabicie wiedzion będzie a nie otworzy ust swoich. Sinością Jego my będziemy uzdrowieni, my, którzy jako owce pobłądziliśmy. — Ofiara Jego będzie ofiarą dobrowolną... A kiedy stanie się mężem boleści i znającym niemoc, nie obaczą w Nim ani krasy ani piękności ⁷⁴⁾. Ze złoczyńcami będzie policzon ⁷⁵⁾. Pobią Go, spoliczują, oplują ⁷⁶⁾.

— Według prorocstwa Dawida, stanie się jako robak, nie człowiek, pośmiewisko ludu i wzgarda pospółstwa. Będzie wyśmiany i znieważony. Policzone zostaną wszystkie kości Jego, przekłute ręce i nogi Jego, a kiedy pragnienie spalać Go będzie ⁷⁷⁾, ocet Mu podadzą ku ochłodzie ⁷⁸⁾. A w wielkich cierpieniach swoich zostanie pozbawiony pociechy ⁷⁹⁾. O suknie Jego rzucić będą losy ⁸⁰⁾. I patrzeć będą na tego, „którego przebodli“ ⁸¹⁾.

— Izajasz przewiduje, że będą Go chcieli pogrzebać w grobie niegodziwych, lecz On spocznie w grobie człowieka zamożnego ⁸²⁾.

— Ale długo tam przebywać nie będzie, bo oto Dawid zapewnia, że w świecie podziemi nie pozostanie ani zepsucia nie zazna ⁸³⁾.

⁷⁰⁾ Liczb 24, 15 sq.

⁷¹⁾ Ps 109, 1 sq.; 2, 4 sq.

⁷²⁾ Ps 109, 4.

⁷³⁾ Ps 2, 1 sq.

⁷⁴⁾ Iz 53.

⁷⁵⁾ Iz 53, 12.

⁷⁶⁾ Iz 50, 6.

⁷⁷⁾ Ps 21.

⁷⁸⁾ Ps 68, 23.

⁷⁹⁾ Ps 68, 21.

⁸⁰⁾ Ps 21, 19.

⁸¹⁾ Ps 12, 10.

⁸²⁾ Iz 53, 9.

⁸³⁾ Ps 15, 9.

— I znów Izajasz, który tak dokładnie męczeńską ofiarę opisywał, zwycięstwo opiewa ⁸⁴⁾. Za ofiarę złożoną z życia oglądać będzie błogosławione jej owoce: nowe życie zaszczerpione, usprawiedliwienie wysłużone, władztwo nad duszami ⁸⁵⁾. Jako Zbawiciel nawiąże między Bogiem a ludźmi nowe przymierze ⁸⁶⁾. Nowe też i zapowiedziane zbuduje królestwo.

— Natan, Dawid, Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel, Zachariasz wieszczą, że Mesjasz będzie królem wielkim i możnym ⁸⁷⁾; będzie władcą na nowym Syonie ⁸⁸⁾; panem, któremu jest dana wszelka władza ⁸⁹⁾, królem i panem w królestwie wiekui-
stym ⁹⁰⁾, powszechnym, sięgającym aż do krańców ziemi ⁹¹⁾, wzniosłym i pełnym chwały ⁹²⁾. Królem będzie sprawiedliwo-
ści, pokoju i zbawienia ⁹³⁾, który prawo swoje wypisze na ser-
cach ludzkich ⁹⁴⁾, i będzie sędził wszystkie ludy ziemi ⁹⁵⁾. Wszędzie na świecie w tym państwie mesjańskim składana będzie Bogu jedynemu ofiara święta i czysta ⁹⁶⁾.

Tak na przestrzeni tysięcy rozlega się tęskny głos wi-
dzących: On przyjdzie, On zbawi, On władać będzie, On będzie...

Taki jest fakt historyczny, który muszą uznać wszyscy. Niezależnie od tego, czy kto uznaje charakter nadprzyrodzo-
ny prorocत्व starotestamentowych, czy nie uznaje; czy wierzy,
że były one pisane pod natchnieniem Bożym, czy w tę praw-
dę nie wierzy — przepowiednie te istnieją i istniały jako fakt
na kilka wieków przed narodzeniem Chrystusa.

I cóż?

Po zamknięciu dziejów proroczych, otworzmy z kolei
dzieje ewangeliczne Chrystusa i dalsze Jego dzieje w Koście-
le katolickim, w tym królestwie, które On był założył na zie-
mi. I patrzmy! Rozbierajmy Pisma, jak On sam był zalecił
i porównajmy między sobą dwa Jego żywoty: jeden pisany
przed przyjściem, drugi pisany po przyjściu. I cóż? Czy nie
stało się wszystko, co się stać miało?

⁸⁴⁾ Iz 53, 11 sq.

⁸⁵⁾ Iz 52, 10.

⁸⁶⁾ Iz 49, 8; Ez 34, 25.

⁹⁰⁾ 2 Król 7, 4 sq.; Ps 2; Ps 9, 7; Ps 49; Iz 9, 7; Ez 37, 25.

⁹¹⁾ Zach 9, 9; Ps 71, 8.

⁹³⁾ Zach 9, 9 sq. Jer 23, 6; Iz 9, 7; Ps 71.

⁹⁴⁾ Jer 31, 33.

⁸⁷⁾ Liczb 24, 15, sq.

⁸⁸⁾ Iz 54, 1 sq.; Ps 2, 4 sq.

⁸⁹⁾ Ps 2, 8.

⁹⁰⁾ Ps 2, 8.

⁹²⁾ Iz 2, 2.

⁹⁵⁾ Ps 71.

⁹⁵⁾ Ps 2, 1 sq. Iz r. 24 — 28.

⁹⁶⁾ Mal 1, 11.

Przyszedł na świat z Izraela, z pokolenia Judy, z rodu Dawida; narodził się w Betlejem, z Dziewicy; poprzedził Go Głos wołającego na pustyni. Nazwany jest Synem Bożym, Bogiem Mocnym, Księciem Pokoju, Ojcem przyszłego wieku. Ukazał się jako pasterz dobry, nauczyciel niezrównany, cudotwórca najświętszy, prawodawca najwyższy, Zbawiciel przez mękę i śmierć, Kapłan nowego przymierza, ofiara święta, jedyna i wiekuista, Król zmartwychwstały, Pan w królestwie wiecznym i powszechnym, Władca w państwie pokoju, świętości, miłości, miłosierdzia i zbawienia.

I cóż więcej stać się mogło?

A zatem, po życiu, działaniu, po cudach Jezusowych, po wypełnieniu się prorocत्व, po cudzie nieustającym Kościoła — czegoż jeszcze potrzeba, aby wiedzieć, że Jezus Chrystus od Boga jest? że za Jego posłannictwem wznosi się majestat Boga? że na Jego dziele i życiu jaśnieje pieczęć Boga? że na świadectwie Jego słów i nauki widnieje wielki i wyraźny podpis Boga? „Digitus Dei est hic — Palec Boży jest tutaj“. Jest znak Boży, mowa Boża, Bóg, który ręczy za wszystko, co dotyczy Jezusa Chrystusa. Kto spojrzenie posiada jasne, serce szczere i umysł otwarty na prawdę; kto prawdę kocha i przyjmuje ją w każdej postaci — nie może nie widzieć, że kiedy Jezus mówi, wierzyć Mu trzeba; że ci, co uwierzyli Jezusowi Chrystusowi, posiadają bardzo poważne racje do tego, aby wierzyć. Tak jest. Nie prędzej bowiem składają u Jego stóp ofiarę wiary, aż się przekonali, że w pełni zasługuje na wiarę; że Jego słowo jest słowem od Boga, Jego misja, misją od Boga, Jego nauka, nauką Boga.

U podstaw więc wiary w słowo Jezusa Chrystusa, wiary, która, jako taka, nie widzi, nie rozumie dokładnie tajemniczej słowa tego treści — u podstaw tej wiary znajduje się przeciwieństwo widzenie jasne i poznanie pewne, że temu słowu, choćby nie wiem jakie zawierało tajemnice, wierzyć można i trzeba; można i trzeba zdać się na to słowo z dziecięcą prostotą i z całkowitym zaufaniem. „Scio cui credidi et certus sum — Wiem, komu zawierzył, i jestem pewien“. Nie wierzę na ślepo, zaufania mego nie oddaję bez powodu. Wiara moja wiarą rozsądną jest, wiarą, która wykazuje każdemu, co się o to pyta, przebogate tytuły swej wiarogodności oraz racje aż nadto wystarczające, aby całego człowieka wziąć w posiadanie. Jeśli

Jezusowi Chrystusowi wierzyć nie będziemy, komuż jeszcze na świecie wierzyć będzie można?

I do nas również i do wszystkich pokoleń człowieczych odnoszą się te słowa Chrystusowe: „Błogosławione oczy, które widzą, co wy widzicie. Bo powiadam wam, iż wielu proroków i królów pragnęło widzieć, co wy widzicie, a nie widzieli, i słyszeć, co słyszycie, a nie słyszeli“.

Widzę, słyszę, poznaję — i dlatego rozumiem, że trzeba Ci wierzyć, Panie. Ale wierzę, Panie, ostatecznie na słowo Twoje: dlatego, że Ty, Prawda nieomylna, objawiłeś to wszystko, w co wierzę.

Ks. Jan Rosiak T. J.

Bezrobocie w krajach kapitalistycznych

1. **Zjawisko bezrobocia.** Wiek XIX był okresem żywiłowego rozwoju przemysłu. Powstają wielkie nowoczesne miasta, wielkie zakłady przemysłowe i całe życie przybiera zupełnie nowe oblicze. Na rozwój uprzemysłowienia wpłynęły głównie dwa czynniki: wynalazek maszyny parowej oraz zasada wolności gospodarczej. Wynalezienie siły mechanicznej, która mogła zastąpić nieraz pracę setek i tysiący robotników, wpłynęło decydująco na zmianę procesów produkcyjnych — rozpoczął się nieznanym nigdy przedtem w historii rozwój wynalazczości i ulepszeń technicznych. Zasada wolności gospodarczej, głoszona przez XIX-wieczny liberalizm, oraz niczym niekępowana wolna konkurencja i przedsiębiorczość prywatna doprowadziły do powstania ośrodków przemysłowych, do gromadzenia w jednym ręku potężnych zasobów kapitału. Widoki prywatnego zysku stały się mocną pobudką do podejmowania wielkiej inicjatywy i ryzyka.

W tym rozwoju kryły się jednak poważne niebezpieczeństwa, zarówno społecznej jak i gospodarczej natury. Chroniczne kryzysy wstrząsać zaczęły strukturą gospodarki kapitalistycznej, a w latach międzywojennych wystąpiły one ze szczególnie wzmożoną siłą.

Czym jest kryzys gospodarczy? — Jest to zachwianie równowagi między produkcją a konsumcją, jakie powstaje wówczas, gdy siły nabywcze rynku nie są w stanie wchłonąć tej ilości towaru, którą produkuje aparat wytwórczy. Wywołuje to szereg głębokich, nieraz wprost strukturalnych zaburzeń, których zewnętrznym objawem są dwa zjawiska: bezrobocie i inflacja.

Omawianie całej mechaniki kryzysu w ustroju kapitalistycznym doprowadziłyby zbyt daleko. Jest to zagadnienie bardzo skomplikowane. Warto jednak skoncentrować głównie

myśl na zjawisku bezrobocia, które jest niezmiernie interesujące i to nie tylko ze względów społecznych, lecz także i gospodarczych. Fakty z tej dziedziny są dość powszechnie znane. Dla ilustracji przytoczyć można takie zestawienie procentu bezrobotnych w Wielkiej Brytanii w latach 1921 — 1937¹⁾:

1921 — 17%, 1923 — 11,7%, 1925 — 11,3%, 1927 — 9,7%, 1929 — 10,4%, 1931 — 21,3%, 1933 — 19,9%, 1935 — 15,5%, 1937 — 10,8%.

Teoretycy ekonomii zaczęli się zajmować zagadnieniem bezrobocia stosunkowo późno. Dopiero bowiem wielki kryzys, jaki ogarnął Europę i Amerykę w latach 1929 — 1933, nasunął ekonomistom myśl, że mają tu do czynienia ze zjawiskami strukturalnymi, z jakimś zasadniczym brakiem gospodarki kapitalistycznej, którego przyczyny należy dogłębnie zbadać, żeby móc z nimi skutecznie walczyć. Na zachodzie, głównie w Anglii, wywiązała się na tym tle ostra dyskusja między dwiema szkołami ekonomicznymi: tzw. szkołą klasyczną oraz „szkołą keynesowską“.

2. Poglądy szkoły klasycznej. Szkoła klasyczna była kontynuatorem tradycji Ricarda i J. St. Milla. Teorię bezrobocia rozwinął w niej obszernie profesor z Cambridge A. C. Pigou. W swojej pracy o bezrobociu (Theory of Unemployment, 1933) próbuje on rozwiązać zagadnienie bezrobocia zgodnie z tradycyjnymi założeniami szkoły klasycznej. Opiera się on, rzecz jasna, na zasadzie podaży i popytu dóbr, a wśród nich także pracy, którą traktuje jako zwykły towar. Ustala więc na wstępie następujące pojęcia: Podaż pracy, to ilość rąk roboczych stojąca do dyspozycji, popyt na pracę, to wysokość zapotrzebowania na siły robocze, cena pracy, to wysokość wynagrodzenia za pracę czyli płaca. W położeniu równowagi płaca ustala się na takim poziomie, jaki odpowiada z jednej strony zapotrzebowaniu na siły robocze, z drugiej zaś ilości stojących do dyspozycji rąk roboczych. Zachwianie tej równowagi, wywołujące bezrobocie, oznacza albo że zapotrzebowanie na pracę jest za małe w stosunku do istniejącego nadmiaru sił roboczych, albo że jest za dużo sił roboczych w stosunku do istniejącego zapotrzebowania na pracę, co zresztą ostatecznie wyjdzie na

¹⁾ W. H. Beveridge: Full Employment in a Free Society. London 1945, str. 47. Cyfry podają odsetki bezrobotnych na ogólną liczbę pracowników ubezpieczonych na wypadek bezrobocia.

to samo. Cena pracy nie dostosowuje się automatycznie do tych wahań, ponieważ istnieje tu szereg czynników wpływających hamująco, jak umowy o pracę, działalność związków zawodowych itp. Zdaniem Pigou wystarczy jednak ustalić ponownie płace w pozycji równowagi, by bezrobociu zapobiec. Wówczas bowiem przez odpowiednie obniżenie płacy, powiększy się popyt na pracę, i nadwyżka sił roboczych niezatrudniona dotychczas znajdzie z powrotem zatrudnienie. Oczywiście, że poglądy te przedstawiono tu, w dużym uproszczeniu — faktycznie Pigou opracował je bardzo starannie, posługując się całym aparatem naukowym nowoczesnej ekonomiki.

Ta prosta i logiczna, zdawać by się mogło, konstrukcja okazała się jednak niezgodna z doświadczeniem. I obniżanie płac nie jest w stanie doprowadzić do likwidacji bezrobocia. Tym samym wyszła na jaw niewystarczalność klasycznej ekonomiki do tłumaczenia podstawowych i palących nieraz zjawisk gospodarczych. Trzeba więc było szukać innych rozwiązań. Zbytecznym będzie dodawać, że tego rodzaju środki mające zapobiegać bezrobociu były bardzo niekorzystne dla robotników, gdyż w okresie bezrobocia przynoszą obniżenie i tak już niewielkich ich zarobków.

Diametralnie różne wytłumaczenie zjawiska bezrobocia dał inny ekonomista angielski, J. M. Keynes, którego głośne dzieło „Ogólna teoria zatrudnienia, procentu i pieniądza“ (The General Theory of Employment, Interest and Money, 1936) wywołało wśród ekonomistów zażartą dyskusję i uważane jest przez wielu za publikację rewolucyjną w dziedzinie rozwoju myśli ekonomicznej.

3. Poglądy Keynes'a. Keynes rozróżnia trzy rodzaje bezrobocia: dobrowolne, niedobrowolne i frykcyjne. Bezrobocie dobrowolne istnieje wtedy, kiedy robotnik może otrzymać pracę, lecz nie korzysta z okazji, ze względu na zbyt niskie wynagrodzenie. Takie bezrobocie istniałoby w koncepcji klasycznej, gdyby robotnicy nie chcieli przyjąć zbyt niskich warunków pracy, jakie wynikają z głoszonego prawa podaży i popytu. Bezrobocie frykcyjne istnieje zawsze. Wynika ono z tego, że w społeczeństwie jest zawsze pewna ilość ludzi poszukujących pracy, zmieniających swe zajęcia, lub z tych czy innych względów chwilowo niezatrudnionych. I nie należy o tym zapominać przy wyciąganiu wniosków z zestawień statystycznych, gdyż nawet przy stanie pełnego zatrudnienia zawsze znajdzie się

w społeczeństwie pewien określony procent ludzi chwilowo niezatrudnionych.

Właściwym jednak bezrobociem jest bezrobocie niedobrowolne. Zachodzi ono wówczas, kiedy robotnicy gotowi są przyjąć każde, nawet najniższe wynagrodzenie, a mimo to pracy znaleźć nie mogą. Taka właśnie sytuacja zachodzi w okresach gospodarczego kryzysu. Wskazuje ona na to, że o poziomie zatrudnienia nie decyduje ostatecznie poziom płacy i że jest on zależny od innych jeszcze czynników.

Dla wytłumaczenia tego zjawiska Keynes tworzy nową teorię, która sięga bardzo głęboko w całą strukturę życia gospodarczego. Poziom zatrudnienia, jego zdaniem, zależy od skłonności do konsumpcji i poziomu inwestycji. Poziom inwestycji z kolei określony jest przez stopę procentową i krańcową wydajność kapitału. Należy nieco bliżej omówić te trzy czynniki, które, w myśl koncepcji Keynes'a wyznaczać mają poziom zatrudnienia. Skłonność do konsumpcji, to ilość towarów, jaką społeczeństwo gotowe jest zużyć w ciągu pewnego okresu czasu. Zależy ona od wielu czynników. Przyjmując, dla uproszczenia rozumowania, ogólny dochód społeczeństwa w pewnym okresie za wielkość stałą, należy zastanowić się nad tym, jak ten dochód może być zużyty. Otóż może on być albo natychmiast skonsumowany, albo też zaoszczędzony. Skłonność do konsumpcji jest właśnie stosunkiem między tym skonsumowanym, a nieskonsumowanym dochodem. Od wysokości bezpośrednio konsumowanego dochodu zależy poziom zatrudnienia, gdyż im większe są potrzeby konsumpcyjne, tym bardziej wzrasta efektywny popyt, tym bardziej rozwija się wytwórczość. Na tę społeczną skłonność do konsumpcji można w rozmaity sposób wpływać. Wyższa jest ona u warstw uboższych, niż u zamożniejszych. Jednostka bowiem o niskim dochodzie rocznym lub miesięcznym przeznaczy każdy wzrost tego dochodu na nabycie potrzebnych jej dóbr, a oszczędzać będzie niewiele, lub wcale. Natomiast jednostka o wysokim dochodzie zazwyczaj pewną jego część przeznacza na oszczędności, i tym samym jej skłonność do konsumpcji będzie mniejszą. Stąd też, przesuwając dochody od warstw bogatszych do biedniejszych i dążąc do bardziej równomiernego ich rozłożenia można odpowiednio zmieniać poziom dochodu społecznego, oraz poziom zatrudnienia.

Drugim czynnikiem, mającym decydujący wpływ na poziom zatrudnienia, są inwestycje. Jest to rzecz łatwo zrozumiała, gdy uświadomimy sobie, że wzrost inwestycji, a szczególnie budowa nowych zakładów produkcyjnych daje zatrudnienie dalszej liczbie osób, która przy poprzednim stanie inwestycji byłaby niezatrudniona. Poza tym sama praca przy budowie nowych urządzeń produkcyjnych, lub nawet przy tzw. robotach publicznych — a więc urządzeniach nieprodukcyjnych, jak budowa dróg, mostów, gmachów publicznych itp. — podnosi poziom zatrudnienia, gdyż nie tylko daje pracę siłom bezpośrednio przy tych robotach zatrudnionym, lecz również pośrednio wywiera niewątpliwy wpływ na szerszy wzrost poziomu zatrudnienia dzięki temu, że bezpośrednio zatrudnieni robotnicy wydają zarobione pieniądze na rzeczy potrzebne im do życia, które z kolei muszą produkować inni pracownicy poprzednio nie zatrudnieni, a dla zaspokojenia potrzeb tych ostatnich znowu dalsi itd. itd. Mówi wtenczas Keynes o tzw. efekcie mnożnikowym.

Wysokość inwestycji z kolei określona jest głównie przez wysokość stopy procentowej. Oczywiście, należy pamiętać o tym, że mowa jest tu ciągle o gospodarce kapitalistycznej. Im niższy jest poziom stopy procentowej, tym łatwiej jest dostać kredyt na cele inwestycyjne, i tym łatwiej jest go spłacić. Wysoka zaś stopa procentowa nie sprzyja inwestycjom, gdyż wówczas finansowanie ich staje się rzeczą zbyt kosztowną. Keynes twierdzi, że stopa procentowa ma stale automatyczną tendencję do nadmiernego wzrostu, i dlatego państwo powinno przedsięwziąć środki zmierzające do utrzymania jej na poziomie możliwie niskim.

Na marginesie warto tu zauważyć, że Keynes, pierwszy chyba z autorów liberalnych, rehabilituje scholastyczną zasadę zabraniającą pobierania procentu i walkę z lichwą, jaką Kościół prowadził w wiekach średnich. Ekonomisci liberalni uważali, że było to niepotrzebnym i nieuzasadnionym hamowaniem wolności i rozwoju gospodarczego. A niektórzy z nich posuwali się nieraz nawet do wyszydzania tak „wstecznych” poglądów Kościoła. Teoria Keynesa rzuca na to zagadnienie zupełnie nowe światło. Przez wyjaśnienie mechaniki procesów gospodarczych tłumaczy ona, dlaczego to pobieranie zbyt wysokiego procentu jest rzeczą gospodarczo szkodliwą. Dlatego

też Kościół, zdaniem Keynes'a, spełniał w średniowieczu bardzo ważną i zdrową rolę gospodarczą, umożliwiając utrzymanie należytego poziomu inwestycji, chociaż zakaz ten uzasadnia on względami natury moralnej, które dla ludzi ówczesnych były najbardziej przekonującym argumentem²⁾.

Keynes dał nie tylko bliższe rzeczywistości wytłumaczenie zjawiska bezrobocia, lecz wskazał również na to, jakie środki należy zastosować, żeby zapobiegać powstawaniu bezrobocia i kryzysów gospodarczych. Środki te wynikają niejako samorzutnie z omówionej koncepcji brytyjskiego ekonomisty. Przede wszystkim wymienić tu należy prowadzenie przez państwo polityki robót publicznych oraz popieranie inwestycji prywatnych, co nie tylko daje zatrudnienie bezrobotnym, lecz wpływa również poprzez efekt mnożnikowy na wzrost zatrudnienia i dobrobytu, powodując tą drogą ogólne ożywienie gospodarcze. Dalej, wskazuje ona na cały szereg środków z dziedziny polityki pieniężnej, zmierzających głównie do tego, żeby utrzymać niski poziom stopy procentowej, oraz żeby przez odpowiednią politykę gospodarczą wpływać na kształtowanie się poziomu cen i płac.

Keynes jednak nigdy nie posunął się aż tak daleko, żeby proponować jakieś środki zmierzające do socjalizacji narzędzi produkcji. W jego koncepcji interwencja państwowa nie może naruszać w niczym istniejącego ustroju, a wpływać jedynie drogą pośrednią na jego funkcjonowanie. W tym znaczeniu i Keynes jest zasadniczo obrońcą liberalnego kapitalizmu. Jest on przekonany, że mimo głęboko sięgających trudności ustroj ten da się utrzymać, że mimo wszystko jest on najlepszym ustrojem gospodarczym. Zdaje się on nie spostrzegać czy nie chce przyznać tego, że wypracowany przezeń system ekonomiczny można również interpretować i w ten sposób, który wykaże radykalną niezdolność ustroju kapitalistycznego do prawidłowego funkcjonowania. Skoro bowiem dla uniknięcia powstawania chronicznych kryzysów potrzebna jest stała in-

²⁾ „Wychowywano mnie we wierze, że postawa, jaką zajmował Kościół średniowieczny wobec zagadnienia stopy procentowej, była całkowitym absurdem, i że subtelne dyskusje zmierzające do rozróżnienia między dochodem z pożyczek pieniężnych a dochodem z czynnych inwestycji były jedynie jezuickimi usiłowaniami znalezienia wygodnego wyjścia z głupiej teorii. Dzisiaj jednak widzę, że dyskusje te stanowiły uczciwy wysiłek, aby rozróżnić to, co teoria klasyczna pogmatwała w sposób nie do rozwikłania...” (J. M. Keynes, dz. cyt. str. 351 — 352).

terwencja państwowa, to podważona jest podstawowa zasada kapitalizmu, wolność gospodarcza, a nie ulega przy tym kwestii, że wpływ państwa jest znacznie skuteczniejszy przy gospodarce uspołecznionej. Dlatego też, według niektórych autorów, teoria Keynesa — nawet wbrew intencjom swego twórcy — wykazuje zasadniczą niezdolność systemu kapitalistycznego do samodzielnego życia, a co więcej — słuszność i konieczność gospodarki uspołecznionej czy wprost socjalistycznej.

Z niektórych wypowiedzi Keynesa wynika, że zdawał on sobie z tego sprawę, ale zbyt głęboko był związany ze swoim środowiskiem i z tradycyjnym, angielskim sposobem myślenia, aby się zdecydować na ostateczne postawienie kropki nad i. Okoliczność ta stanowi nowy dowód na to, że teorie społeczno-gospodarcze nie są nigdy czymś oderwanym od warunków i środowiska, że zwykle ich wewnętrzna treść kształtuje się w niewątpliwiej zależności od warunków środowiska, w jakim koncepcje te powstały.

4. Ocena przedstawionych teorii. Na wstępie należy sobie dobrze uświadomić, jaki jest zasięg i wartość wszelkich teorii ekonomicznych. Otóż życie gospodarcze, stanowiące przedmiot poznania ekonomicznego, jest kompleksem zjawisk niesłychanie złożonym, o czym nigdy nie wolno zapominać. Procesy gospodarcze w rzeczywistości składają się z niezliczonej liczby aktów, transakcji, umów, wahań cen itp. Powiedzmy, decyzja jakiegokolwiek obywatela co do zakupu w sklepie pewnej ilości towaru zależy nie tylko od istniejącej sytuacji gospodarczej, lecz i ona także wpływa równocześnie na życie gospodarcze, ponieważ to życie składa się właśnie z niezliczonej ilości tego rodzaju decyzji. Na tym przykładzie widzimy, że ujęcie życia gospodarczego w pewne ogólne prawidła i ramy, które mogłyby mieć jakąś wartość naukową jest rzeczą bardzo trudną. Trudność tę przewycięża się czy omija zwykle w ten sposób, że uczyony tworzy sobie pewien uproszczony model życia gospodarczego, w którym zakłada pewną ograniczoną ilość czynników działających, z pominięciem innych, mniej ważnych lub za mniej ważne mianych. Te czynniki są w modelu jednoznacznie zdefiniowane i działają w pewien określony sposób, zgodnie z ogólnymi założeniami danego systemu. Model taki jest

więc z konieczności mniej lub więcej daleki od rzeczywistości — i zależnie od doboru założeń lepiej lub gorzej przedstawia jej faktyczne funkcjonowanie. Co więcej, rzeczywistość gospodarcza jest rzeczą niesłychanie płynną i zmienną. Zmieniają się konkretne okoliczności gospodarowania, zmienia się również i ogólna struktura społeczna, kulturalna, psychologiczna i prawna życia gospodarczego. Klasycy ekonomii uważali, że prawom gospodarczym przysługuje podobna stałość i niezmiennosc jak prawom astronomii czy fizyki. Taka zaś generalizacja dzieje się nieuchronnie w sposób zbyt dowolny i daleko idący, nie można się więc dziwić, że naraża się na ryzyko pomyłek i błędów. Teorie gospodarcze zależą w dużej mierze od aktualnych warunków, chociaż niewątpliwie można wysunąć pewne najogólniejsze założenia, które będą się sprawdzać praktycznie w każdym systemie gospodarczym. Stanowią one jednak tylko najogólniejsze postulaty metodologiczne ekonomiki. Konkretne rozumowanie ekonomiczne zależy natomiast zawsze od realnego przedmiotu badań, jakim jest tak bardzo zazwyczaj zmienna rzeczywistość gospodarcza. W takim też świetle należy ocenić przedstawione powyżej koncepcje czy teorie, które starały się wyjaśnić zjawisko bezrobocia. Klasyczna szkoła ekonomii grzeszyła zbyt dużym uproszczeniem, a w dodatku opierała się jeszcze na modelu gospodarczym wytworzonym przez teoretyków, mających przed oczyma obraz gospodarki XIX w., a więc epoki pełnego liberalizmu gospodarczego.

Podstawowe niedomagania tego ustroju unaocznili dopiero wielki kryzys gospodarki kapitalistycznej w latach trzydziestych. Kryzys ten i trudności, jakie się wówczas wyłoniły, dostarczyły Keynesowi materiału faktycznego do opracowania nowej teorii bezrobocia. Koncepcja ta jest jednak również w dużej mierze odzwierciedleniem tych warunków gospodarczych, jakie stanowiły podłoże doświadczalne jego badań. Stąd też, ze względu na sam przedmiot doświadczenia teoria Keynosa jest z konieczności związana z konkretnymi warunkami gospodarczymi i ustrojowymi, w jakich znajdowała się W. Brytania w okresie międzywojennym. Co więcej, niektórzy autorzy uważają, że ściśle mówiąc stanowi ona jedynie teorię kryzysów w gospodarce kapitalistycznej.

Na koniec należałoby się zastanowić nad oceną omawianych teorii ze stanowiska katolickiego. Katolicyzm jest religią,

a nie jakąś społeczno-gospodarczą doktryną, i dlatego nie daje on w tej dziedzinie jakichś szczegółowo określonych i niezmiennych rozwiązań. O tym pamiętać należy przy dyskusjach na tematy społeczne, w których nieraz zbyt pochopnie utożsamia się pewne doktryny społeczno-gospodarcze z samym katolicyzmem. Z tego wszakże faktu, że katolicyzm jest religią, wynikają daleko sięgające konsekwencje moralne, przede wszystkim w dziedzinie myśli i kultury, oraz zagadnień społecznych.

Takie czy inne tłumaczenie „techniczne“ zjawiska bezrobocia jest z punktu widzenia katolicyzmu obojętne, jak długo nie staje ono w sprzeczności z jego zasadami etycznymi. Zachodzi tu, jak i we wszystkich dziedzinach nauki, zależność negatywna. Ponieważ bowiem uważamy prawdy wiary, filozofii i etyki chrześcijańskiej za nadrzędne — żadna nauka nie może z tymi prawdami stać w sprzeczności. Jeśli taka sprzeczność zachodzi, to znaczy, że dana nauka jest w błędzie, i należy zrewidować jej przesłanki czy sposób rozumowania.

I problem bezrobocia jest nie tylko zagadnieniem gospodarczym czy społecznym, lecz również etycznym. Z punktu widzenia moralnego istnieje z jednej strony obowiązek a z drugiej prawo do pracy. Obowiązek pracy wynika z samej natury ludzkiej. Św. Paweł głosi otwarcie: „Kto nie pracuje, niech też i nie je“. Prawo zaś do pracy wynika z jednej strony z obowiązku pracy, a z drugiej z tego faktu, że dla większości ludzi, a przede wszystkim dla klasy robotniczej, praca jest praktycznie jedynym źródłem utrzymania. Bezrobocie bowiem to klęska, która prowadzi swe ofiary do nędzy, pozbawia je środków do życia, a równocześnie pociąga za sobą liczne niebezpieczeństwa moralne, żeby tylko wymienić wzrost przestępczości, rozprzężenie życia rodzinnego, ciemnotę. Człowiek pozbawiony uczciwego zajęcia i środków do życia upada na poziom coraz niższy, na poziom zwierzęcy, niegodny człowieka.

Pierwsza z omawianych teorii ekonomicznych, doktryna szkoły klasycznej narodziła się z ducha kapitalizmu, który stoi w radykalnej, jak wiadomo, sprzeczności z duchem chrześcijaństwa i ewangelii³⁾. Kapitalizm traktuje bowiem bogactwo li tylko jako cel sam w sobie, stąd też zasadą gospodarki kapita-

³⁾ Por. art. G. Dalla Tore pt.: „Kościoł a kapitalizm“. Przegląd Powszechny 1949, tom 229, str. 389.

listycznej jest bezwzględne dążenie do maksimum zysku. Myśl chrześcijańska zaś uważa dobra gospodarcze jedynie za jeden ze środków do osiągnięcia celu ostatecznego człowieka, jakim jest nadprzyrodzone i wieczne szczęście. Mianowicie dobra materialne w koncepcji chrześcijańskiej służą do zaspokojenia potrzeb ludzkich, do zapewnienia człowiekowi pełnego, należytego poziomu życia na ziemi.

Na tym tle można łatwo zrozumieć ciasną jednostronność i błędy omawianych tu systemów. Przede wszystkim, żadna koncepcja ludzka, godna tego imienia, nie może uzasadniać tego, że bezrobocie jest jakąś nieuchronną koniecznością gospodarczą, na którą nie ma lekarstwa. Nie da się już dziś zaprzeczać, że każdy człowiek ma prawo do życia, więc i prawo do pracy; dlatego każda teoria gospodarcza, która nie liczy się z tak podstawowym prawem człowieka i nie potrafi go normalnej jednostce zagwarantować, kłóci się nie tylko ze zdrowym rozsądkiem, ale z samą godnością człowieka. Trudno jest do prawdy zrozumieć, jak mógł Malthus twierdzić, że robotnicy są sami sobie winni, jeżeli żyją w ponizeniu i w nędzy, bo mnożą się zbyt szybko i jest ich tak dużo, iż aparat gospodarczy nie może im dostarczyć dostatecznych środków do życia. Stąd, zamiast szukać rozwiązania tej bolączki w sensownym ustroju społeczno-gospodarczym, jedyne wyjście z ciężkiej sytuacji widzieli w praktykach onanistycznych i ograniczeniu liczby urodzin, zwłaszcza wśród klas pracujących. Jest to nowy i jakże krzywdzący nonsens. Wszak prawo posiadania potomstwa jest równie święte etycznie, nienaruszalne jak prawo do życia. Zadaniem zaś myśli gospodarczej jest znalezienie odpowiednich środków zapewniających ludziom egzystencję, a nie odwrotnie: poświęcenie ludzkiej egzystencji dla rzekomo lepszej gospodarki i świętych rzekomo praw gospodarczych. Rzeczy muszą służyć człowiekowi, a nie człowiek rzeczom. Nie godzi się przecież dla względów niższych, gospodarczych naruszać praw moralnych człowieka! Oczywiście mogą powstawać, i nieraz, jak to widzieliśmy, powstają poważne zaburzenia gospodarcze, ale wówczas szukanie racjonalnego wyjścia z sytuacji jest właśnie szczytnym zadaniem ekonomiki. Stąd żaden świątły katolik nie będzie się pisał na doktrynę ekonomii klasycznej, która utrzymuje ze spokojem i bez skrupułu, że jedynym wyjściem z sytuacji, przy klęsce bezrobocia, jest stopniowe obniżanie płac, choćby już i tak głodowych,

i dostosowanie ich do poziomu każdorazowego popytu na pracę. Dla ludzi wierzących praca ludzka nie jest zwykłym towarem, który rzuca się na rynek, jak rzuca się mięso czy kartofle, a zapłata za nią nie może spadać nigdy poniżej minimum ludzkiej egzystencji. Nic tedy dziwnego, że katolicy uważają za prawdziwą hańbę XIX wieku taką sytuację, że robotnik rolny czy fabryczny za kilkanaście godzin pracy otrzymywał głodowe uposażenie i że do najcięższych prac w kopalniach, hutach czy kamieniołomach używano słabe kobiety i nieletnie dzieci. Jeżeli te warunki uległy już na szczęście znacznej poprawie, to stało się to głównie dzięki upartej walce o swoje prawa organizacji robotniczych, zwłaszcza socjalistycznych. Przyczynili się do tego również w dużej mierze katolicy społeczni, którzy występowali energicznie w obronie człowieka i robotnika i czynią to po dziś dzień w krajach kapitalistycznych.

Keynes, który przy pomocy argumentów czysto gospodarczych wykazał niewystarczalność ekonomii klasycznej, sam wskazuje na inne czynniki mające wpływ na poziom płac i zatrudnienia. Rozumne kierownictwo życia gospodarczego może więc przez umiejętną politykę zapobiegać klęsce bezrobocia. Pod tym względem teoria Keynesa jest znacznie bliższa koncepcji chrześcijańskiej, chociaż jej autor nie potrafił jeszcze wyjść z zakłętego koła kapitalistycznego sposobu myślenia, gdyż i u niego dążenie do największego zysku jest zasadniczym motywem działania gospodarczego. Czynniki społeczne i moralne uwzględnił on w życiu gospodarczym bardzo słabo, a problem bezrobocia stawia niemal wyłącznie na płaszczyźnie czysto gospodarczej, całe zaś zagadnienie sprowadza do tego, jak zapewnić sprawne funkcjonowanie aparatu gospodarczego kapitalizmu, aby przeciwdziałać zjawisku przymusowego bezrobocia. I stwierdzić można, że aczkolwiek już od kilkunastu lat wiele krajów kapitalistycznych stosuje w praktyce zalecenia Keynes'a — osiągnięte dzięki nim rezultaty nie dają jeszcze wcale gwarancji, żeby ta nowa polityka miała być rzeczywiście radykalnym środkiem zwalczania bezrobocia. Inna rzecz, że gospodarka wojenna prowadzona przez ostatnie lata wchłonęła wielkie ilości sił roboczych i zapobiegła, przynajmniej chwilowo wzrostowi kryzysu i bezrobocia. Gdyby jednak nie wchodziła w rachubę gospodarka wojenna, poważnie wątpić by można, czy kraje kapitalistyczne mogłyby się skutecznie upo-

rać z tym kapitalnym problemem, jak to z dużym powodzeniem czynią kraje o gospodarce bardziej uspołecznionej. Rzecz jasna, że na wydanie definitywnej w tej mierze oceny jest jeszcze za wcześnie — aby się na nią pokusić, trzeba by dysponować możliwie kompletnym materiałem statystycznym — w każdym razie wychodzi już dziś coraz bardziej na jaw, że system gospodarki kapitalistycznej, nawet przez Keynesa poprawionej, nie umie sobie poradzić z problemem tak doniosłym i zasadniczym, jakim jest sprawa bezrobocia.

Paweł Czarторыcki

Kraszewski w obronie praw człowieka

I

Z radością należy powitać renesans Kraszewskiego, którego wznowione powieści coraz liczniej ukazują się na półkach księgarskich. Wydaje mi się jednak, że u przeciętnego czytelnika istnieje wciąż pewien opór w stosunku do ojca naszej powieści historycznej, że przyłgnęła do niego najnieśluszniej marka pisarza nudnego i rozwlekłego. Taka opinia znajdowała wprawdzie pewne uzasadnienie w tym fakcie, że Kraszewski będąc autorem niezmiernie płodnym, tworząc zwykle od pierwszego rzutu pióra, nie poprawiając nawet często pierwszej redakcji, napisał sporo rzeczy słabszych, artystycznie nie dość opracowanych; twórczość jego wskazuje — jak to zresztą bywa — widoczne falowania, wzniesienia i spadki, nie podobna bowiem żadnemu pisarzowi przebywać wciąż na wyżynach natchnienia i bez znużenia wytrzymać tempo wytężonej pracy. Co gorzej, do czytania powieści Kraszewskiego przystępowaliśmy nie tylko bez wyboru, ale także bez głębszego przygotowania. A jednak Kraszewski, żeby w nim naprawdę zasmakować, wymaga — zwłaszcza jeśli idzie o jego powieści historyczne — pewnego znanstwa.

Pozwolę tu sobie powołać się na własne wspomnienia, bo sądzę, że w swej przeciętności są one wcale reprezentatywne. Jako młodemu studentowi przydzielano mi z biblioteki gimnazjalnej, raz po raz, ogromne „kobyły“ Kraszewskiego, przeważnie jego powieści średniowieczne, istotnie niejednokrotnie nazbyt rozgadane, w których niedostatki skąpych źródeł musiały pokryć wyobraźnia artystyczna, nie zawsze u Kraszewskiego znajdująca się w stanie napięcia i wzlotu. Nawet „Stara baśń“, od dawna obowiązująca jako lektura szkolna, wydała

mi się tak ciężką strawą umysłową, że z trudem, mimo żywej skądinąd pasji czytelniczej, potrafiłem ją „zmordować“.

Po latach natomiast, mając już za sobą historyczne studia i bardziej wyczułoną wrażliwość na cywilizacyjne zjawiska, jeszcze raz zetknąłem się z tą zniechęcającą ongiś lekturą i stanąłem olśniony. Urzekła mnie w tej powieści nie tylko niezwykła intuicja artysty, odtwarzającego z taką sugestywnością te zamierzchłe czasy, ale także jakiś niezwykły zmysł dla patriarchalnego typu życia wyrastającego na fundamencie ustroju rodowego, który sprawiał, że Kraszewski w tym utworze, podobnie jak w wielu innych, okazywał się czymś więcej niż powieściopisarzem historycznym. Ujawniał swoje niedocenione przez współczesnych, dziś dopiero lepiej nam się uwiadczenia, oblicze badacza zagadnień cywilizacyjnych.

A cóż powiedzieć o innych jego, niepośledniej wartości dziełach, takich, jak z „Siedmioletniej wojny“ czy „Za Sasów“, albo znakomity „Starosta Warszawski“ z przepysznym opisem latyfundijskiego państewka Potockich! Bo Kraszewski — o czym się mało na ogół u nas wie — to niepospolity dziejopis, wydawca źródeł historycznych, który do swej pracy przystępował z tak ogromną erudycją, z tak gruntowną znajomością dokumentarną opisywanych czasów, że niejedna jego powieść jest do dziś w stanie rywalizować z szczegółowymi badaniami naszych historyków, którzy nieraz w istotnych nawet kwestiach nie wiele potrafili dorzucić do materiału zebranego przez tego nieustrudzonego pracownika i zawołanego miłośnika staropolskiej przeszłości. Umie on wydobyć z powodzi faktów te, które mają szczególną dla naszych czasów wymowę, i potrafi odsłonić nam mało znane perspektywy naszego dawnego życia.

II

Jeden, ale klasyczny już przykład wystarczy tu dla ilustracji. Proszę się choćby zainteresować taką małą perełką twórczości Kraszewskiego, jak „Historia o Janaszu Korczaku i pięknej miecznikównie“. W zaszczytnym przeciwieństwie do wielu innych opowieści Kraszewskiego, akcja toczy się tu niezwykle potoczystym nurtem, obfituje nawet w wydarzenia tak już pełne dynamiki, że skłonni byśmy byli poważnemu historykowi-powieściopisarzowi zrobić zarzut zbytniego lubowania się

w sensacyjności, gdybyśmy nie wiedzieli, że reżyserem takich dramatycznych wydarzeń rzeczywiście bywała sama nasza historia. Oto pani miecznikowa rusza w czasie wyprawy wiedeńskiej do swych dziedzicznych dóbr, które po utracie Podola znalazły się w najściślejszym tego słowa znaczeniu na kresach. Wskutek zaboru tureckiego granica dzikich pól przesunęła się w głąb najurodzajniejszej, a ongiś ludnej krainy Rzeczypospolitej. I oto niebaczna niewiasta, w nadmiarze szlacheckiej fantazji — sama zresztą dzielnie strzela z pistoletu — wpada wilkowi w gardło. Bo jej grodek to typowa stracona placówka. „Niebezpieczniejszego kąta nad ten w świecie nie ma. Tatarowie, Lipki, włóczęgi, bandy najrozmaitszego tałatajstwa tam sobie na skraju obrały siedlisko“. Na domiar złego osadzony przez miecznikostwo w zamku rządca, indywidualum mocno niewyraźne, okazuje się zdrajcą wchodzącym z Turczyńcem w tajne konszachty; czerpie on haniebne zyski z bisurmańskiego jasyru, jako cichy sojusznik.

Przed oczyma naszymi snuje się obraz tragicznych rubieży Rzeczypospolitej i lepiej niż z podręcznika historii uzmysławiamy sobie, co znaczyło w tych czasach dla nieszczęsnego ludu towarzystwo sąsiedzkie pohańca. Przebywamy tu w tym klimacie, jaki później roztoczy w tak wspaniałych barwach Sienkiewicz, kreśląc w „Panu Wołodyjowskim“ życie w stancy kresowej; oglądamy świat z pogranicza Zachodu i Wschodu, niewątpliwie już egzotyczny. I zalatują do nas wspomnienia chłopiące. Ta historia pełna bitewnych scen i straszliwych niebezpieczeństw, z których tylko cudowny przypadek w ostatniej chwili ratuje bohaterów, ta pogodna początkowo sielanka przechodząca nagle w atmosferę ogromnej grozy, to wszystko przecież przypomina nam atmosferę ongiś czytanych, różnych indiańskich powieści, jakiegoś dajmy na to „Ducha puszczy“, z tą jednak zasadniczą różnicą, że znajdujemy tu się w naszym własnym kraju i spoglądamy na sceny tchnące niewątpliwym autentyzmem.

Ale ten nastrój walki i przygody, to jeszcze nie wszystko. To prawda, że „Historia o Janaszu Korczaku“ obok traktującego o podobnych czasach i podobnych sytuacjach, wspaniałego, a na gruntownym studium historycznym opartego „Oka proroka“ Wł. Łozińskiego, może stanąć jako wymarzona powieść dla młodzieży, sensacyjna i historyczna zarazem. Lec

również i dla starszych znajdziemy tam perspektywy godne bliższego zainteresowania. Dla badacza staropolskiej ideologii i naszego profilu cywilizacyjnego, dla znawcy motywów literackich właśnie ta nieduża powieść posiada niemałe znaczenie. Jest ona ważnym etapem na drodze do kształtowania się świadomości personalistycznej w naszej literaturze.

Takie jednak ogólnikowe sformułowanie wymaga koniecznie pewnego komentarza, więc zaraz wyjaśnię, co przez to myślę. W naszym ustroju patriarchalnym, formacji datującej się jeszcze z średniowiecza, spotkać się można często z pewnym niedorozwojem poczucia osobowości, który to brak objawiał się przede wszystkim w bierności dzieci, zwłaszcza córek, jeśli chodziło o wstępowanie w związki małżeńskie, podyktowane przez starszych: Godny uznania szacunek dla rodzicielskiej władzy stawał się uległością niegodną człowieka, kiedy wbrew głosowi serca młodzi pozwalali sobie narzucać małżeństwo, nieraz projektowane ze względów oportunistycznych, mocno przyziemnych, dla lepszej „krescytywy“, lub żeby — mówiąc stylem „Pana Tadeusza“ — mógł się lepiej objawić „wspaniały sojusz domów“. W wypadku nierówności stanowej najgorętsze nawet uczucie było już z góry w tych warunkach skazane na zagładę, choćby nawet było całkowicie obustronne. Mniej to uwypuklany, ale szczególnie bolesny aspekt różnic klasowych, które doprowadzały nieraz do cichych, ale bardzo głębokich tragedii. Płytkie jednostki, jak np. Franciszek Karpiński, ubogi szlachetka zakochany w równie ubogiej Justynie, przechodziły nad tą tragedią łatwo do porządku dziennego. Wszak poeta oświadczył ukochanej, że się żenić z nią nie może, bo musiałby chyba na służbę pójść, i doradził jej ze łzami, aby sobie szukała bogatszego zalotnika. Sam zadowolił się wyśpiewaniem swego sentymentu w wierszach, które, jak na ironię, przyniosły mu tytuł „śpiewaka Justyny“. Ale głębsze natury musiały jednak boleć straszliwie nad taką sytuacją, choć znosiły ją najczęściej z rezygnacją, upatrując w niej jakoby wolę Bożą.

III

Na skutek tyranii poglądów społecznych wytwarzał się charakterystyczny przesąd: Już w średniowieczu spotykamy się w literaturze z prawidłem obyczajowym, że uczucie mogło

być lokowane tylko na odpowiednim szczeblu klasowym: wzniesienie się powyżej niego było uważane za pewnego rodzaju świętokradztwo. W „Nibelungach“ łatwo zaobserwować ciekawe zjawisko, jak hierarchicznej drabince godności odpowiada analogiczna drabinka hierarchii uczuć. Tak więc król-wicz musiał być koniecznie najdzielniejszy i najpiękniejszy, a najdorodniejsza dziewczina musiała być właśnie królewną i je-go tylko, a nie człowieka „minorum gentium“ mogła mieć w swych sentymentach na uwadze. To, że uczucia można lo-kować tylko w obrębie swojej klasy, uważa się za rzecz cał-kiem zrozumiałą i po prostu już za obowiązek przyzwoitości. Doskonale uchwycił tę postawę Sienkiewicz w „Krzyżakach“. Taki Hława, choć początkowo serce rwie go ku swej pani, uroczej Jagience, traktuje ją tylko jako niedosiężny ideał. Je-mu bowiem przystoi zakochać się jedynie w osobie równego stanu; dwórka Jagienki, Sieciechówna, to jest dla niego sto-sowna sfera.

W ten sposób nierówność społeczno-majątkowa zyskiwała tutaj jakby jakąś zwyczajową sankcję, której niekiedy nawet nieszczęśliwe ofiary w zbytym skrupulatyzmie nadawały mo-ralne już znaczenie, poczytując sobie swą rezygnację za jakiś heroizm. Mamy wspaniałe, choć zbyt mało krytyczne, odbicie tej sytuacji w „Morituri“ Kraszewskiego. Przypomnijmy sobie tylko występującego tam szlachetnego sekretarza księcia, za-kochanego po uszy w jego córce Stelli najbardziej idealną i bezinteresowną miłością. Kiedy księżniczka, gwoli-poratowa-nia zachwianego majątku rodowego, gotowa była nawet już sprzedać się pospolitemu ale zasobnemu dorobkiewiczowi, przychodzącemu w sukurs zagrożonemu bankructwem magnac-kiemu latyfundiūm, nieszczęśliwy młodzian nawet nie dopusz-cza do siebie myśli, żeby „jaśnie urodzona“ mogła zwrócić na niego swe oczy, i bohaterko się wysila, żeby ten mało sym-patyczny mariaż doprowadzić do skutku. Nie przychodzi mu jakoś, rzecz dziwna, do głowy, że jeśli ukochana dla dobra ro-dziny, a raczej rodzinnego majątku, gotowa była poślubić kie-sę, to chyba o wiele naturalniej mogła wyjść za mąż za kocha-jącego, i kochanego w dodatku przez nią, człowieka! Sytuacja tu jak z „Fantazego“: w obu utworach akcja obraca się wokół kupowania sobie przez zamożnego konkurenta pięknej panny, która robi z siebie ofiarę na ołtarzu rodzinnego majątku; ko-

chankowie zaś wspaniałomyślnie się usuwają, żeby temu wzniosłemu „męczeństwu“ nie przeszkadzać...

Nic dziwnego, że podobne stanowisko, w miarę jak się potęgowało poczucie indywidualizmu i personalizmu, musiało wywołać reakcję, że ofiary serca wyrosłe na tle konwenansowych poglądów były parodiowane, przy czym reakcja, jak to najczęściej się zdarza, szła niejednokrotnie za daleko i przetrzucała się — co się w dobie moderny jaskrawo zaznaczyło — w entuzjastyczną adorację „wolnej“ kobiety, która za nic sobie ma nie tylko rodzicielską władzę, ale nawet najbardziej podstawowe zasady moralnego postępowania. Bierna panienska z cichego dworku, która nie śmie pódnieść oczu na swego przyszłego, wybranego przecie przez rodziców, dostała się teraz pod obstrzał.

Nie oszczędzono nawet Zosi z „Pana Tadeusza“, której zarzucono bezwolę za jej sławne zdanie: „ja się zawsze zgadzam z wolą nieba i z wolą starszych“; od gęsi jej już nawymyślał J. N. Miller w swej „Zarazie w Grenadzie“ (r. 1925), choć nie sposób wyciągać z jej stanowiska zbyt daleko posunięte wnioski. Zosi przecież nie trudno było w danym wypadku zgodzić się z tą wolą, i powiedzenie powyższe należy potraktować raczej jako objaw nieśmiałości i wstydlivości nieobytej towarzysko i zahukanej dziewczyny, która nie odważa się jeszcze dać bezpośredniego wyrazu swemu uczuciu. Niemniej jednak w tym samym poemacie tragedia głównej romansowej pary: Ewy i Jacka rozbija się właśnie o te klasowe zapory, i żadna ze stron nie próbuje tego zakłętego muru przekroczyć. Otóż jest to rzeczą doprawdy godną zastanowienia, że właśnie Kraszewski poddał tę postawę w „Janaszu Korczaku“ zasadniczej rewizji, i że tutaj właśnie spotykamy się, bodajże czy nie po raz pierwszy — niech to rozstrzygną historycy naszej literatury — z postacią polskiego dziewczęcia, które choć zachowuje pełny szacunek dla chrześcijańskiego obyczaju, podejmuje jednak wytrwale i odważnie walkę ze stanowym „tabu“ w stosunku do nierównych pod względem pozycji społecznej małżeństw.

IV

Historia romansu jest bardzo prosta. Oto Miecznikowie przygarnęli sierotę ze szlacheckiego wprawdzie gniazda, ale zbiedniałą i porzuconą — małego Janasza Korczaka. Chował

się on z ich córką Jadwinią w braterskiej przyjaźni, stając się najbardziej oddanym dworzaniem majątnych, nie wolnych od wielkopańskich fumów, ale znacznych zresztą miecznikostwa. Miłość obojga, początkowo nieświadomiona, wzrasta na skutek szczególnych wydarzeń związanych z pobytem w Gródku, w czasie którego Janasz nadludzkim wysiłkiem, okryty ranami, ocalił, narażając się wciąż na utratę życia, Miecznikową i jej córkę od niechybnej już niewoli tatarskiej. Ale Miecznikowa odgaduje co się święci, i aż drży na myśl, co powie o tej zakwitającej miłości jej mąż, posesjonat, który marzy przecie o nie-lada paranteli dla swej ukochanej jedynaczki. Postanawia więc wręcz rozmówić się z Janaszem (co jej przychodzi tym łatwiej, że młodzieniec wdzięczny za opiekę i wychowanie za nic by nie uraził swoich ukochanych dobrodziejów). Wywiązuje się między nimi charakterystyczny dialog. Miecznikowa oświadcza Janaszowi wręcz: „Jadzia się bałamuci. Przywiązała się do was jak siostra, a to już nie wiek do tych dzieciństw. Afekt się w jej sercu zmieni przecież, asindziej pomiarkuj sam, że tak wysoko sięgnąć nie możesz i pomyśleć...

Janasz się cofnął przerażony: Ale, jakżebym ja śmiał...!

Miecznikowa za rękę go pochwyciła. — Ja cię znam, tyś poczciwe, dobre chłopię. Powinieneś mieć rozum za siebie i za nią. Musisz się oddalić. Ot, i teraz, Jabłonowski się nią widocznie zajął... Tożby to było błogosławieństwo Boże. A ona na was patrzy... za tobą lata... — Pani dobrodziejko! — przerwał Janasz — Bóg świadkiem duszy mojej, nie miałem grzesznej myśli. Uderzył się w piersi“.

Kapitałna to scena! Ta miecznikowa nie zdaje sobie wcale sprawy z tego, że posiada już, mimo że zacna to w gruncie rzeczy matrona, zarodki na XVII-wieczną panią Dulską. Czy ni tego chłopca za jego prawą i jakże nieśmiałą miłość moralnie odpowiedzialnym, bo ona wszak mogłaby zdeklasować jej jedynaczkę. A naiwny, dobry młodzieniec usprawiedliwia się jeszcze ze swego uczucia, jak gdyby to było ciężką jego winą. On tak tylko z daleka i bezinteresownie wzdychał; gdzieżby się odważył podnieść oczy na... miecznikównę! To by była przecież już „grzeszna myśl“! Kompleks stanowy niepostrzeżenie został tu przez sugestywne oddziaływanie miecznikowej zamieniony już na problem moralny... Biednemu Janaszowi nie pozostaje nic innego, jak tylko prosić o zwolnienie; ma po-

jechać aż do miecznika pod Wiedeń jako dobrowolny wygnaniec. Oto nagroda, jaką otrzymuje za tyle poświęceń!

Ale wyczerpany ciągłą walką i licznymi ranami, psychicznie złamany przez rekuzę miecznikowej, Janasz śmiertelnie w drodze zapada na zdrowiu. Wydaje się, że to już koniec. Ale wtedy inicjatywę bierze w ręce kochająca kobieta. Jadwinia nie dba w tym momencie ani o zakazy matki, ani o ówczesny konwenans; rzuca się do stóp umierającego w klasztornej celi i błagalnym swym wołaniem przywraca go do życia. Jedna to z potężniejszych scen w polskim romansie, w której siła woli i miłości kochającej dziewczyny dokonuje w chorym jak gdyby cudu; wlewa w niego nowe życie, wydobywa z osłabionej duszy niespodziewane moce, budzi w niej chęć walki o wspólne szczęście.

Lecz Janasz posiada wciąż swoje naiwne skrupuły; nie bacząc na to, że ryzykuje przez nie faktycznie nie tylko siebie, ale i swoją najdroższą, w nadmierze poświęcenia gotów jest sam pchać Jadzię w objęcia Jabłonowskiego. Nie zapominajmy, że minione wieki lubowały się w fałszywych ofiarach serca; spotkamy się z nimi zwłaszcza w romantyzmie. Dość przypomnieć „Fantazego“ z jego czołową bohaterką Dianą. Antytezę tego sentymentalizmu stanowi rozumna a prosta i naturalna, śmiało stawiająca czoło przesądom, bohaterka Kraszewskiego. Oświadcza wręcz Korczakowi na temat Jabłonowskiego: „ten moim przyjacielem nigdy nie będzie. Czuję to. Mam wstręt do niego; nie mogłam go okazać tylko, bom musiała mu być wdzięczną“.

Pełen jednak samozaparcia Janasz nie przestaje ją namawiać do przyjęcia losu i skorzystania ze wspaniałej okazji: „Pozwólże mi, jako bratu i przyjacielowi, wziąć jego stronę. Ja go tam poznałem bliżej. Mężny jest, szlachetny, serce ma dobre. Pochodzi z pięknego rodu, nic mu zarzucić nie można; a to wiem, bo to wiedzą wszyscy, że pannę miecznikównę kocha“. Wówczas w odpowiedzi „Jadzia się zarumieniła jak wiśnia, widać było zniecierpliwienie i zdumienie na jej twarzy — Wy, za nim mówicie Janaszu? — zapytała — Wy, za nim? — Bo mi tak sumienie każe, bo wiem, że i pani miecznikowa jest za nim, a serce matki najlepiej czuje“. Na szczęście z tych dwojga zdrowy rozsądek zachowała jeszcze kobieta. Jest ona nieugięta w swym postanowieniu, raczej pójdzie do klasztoru, niż niekochanemu człowiekowi odda swą rękę. „Jak wy mi to

mówić możecie? — dodała po chwili — Wy, coście przyjacielem moim? Wy? Al tegom się nie spodziewała... Ja nie chcę iść za mąż — dokończyła nagle — i pójdę tylko za tego, kogo moje serce wybierze, a serce moje już wybrało. Czekać potrafię.

Milczał Korczak, stojąc z głową spuszczoną. Jadzia, która stała na progu, wyżej od niego, uderzyła go ręką po ramieniu. — Słuchaj — a ty... czekać potrafisz? — Ja! Jakto panno Jadwigo? — Powinieneś umieć czekać, być milczącym i cierpliwym — tyle ci chciałam powiedzieć. Rozumiesz mnie? — Nie — rzekł drżącym głosem Janasz — nie mogę zrozumieć, nie śmiem! — Jesteś dla mnie dziś bardzo niedobrym bratem — podchwyciła Jadwiga — Przypomnij sobie głos mój w celi, zrozumiesz może.

Janaszowi zabrakło głosu, podniósł głowę. — Panno miecznikówno — rzekł, powstrzymując się — miejcie litość nade mną, nie dawajcie mi nadziei, której ja przyjąć nie mogę. Jam sierota, ja winienem wam wszystko, jam sługa. Cóżby ludzie powiedzieli, gdybym śmiał?... — Jesteś mi bratem, przyjacielem, nie sługą — szybko poczęła Jadzia — Bądź cierpliwym, czekaj i wierz mi, więcej nic nie chcę“.

V

Charakterystyczny to dialog. U Korczaka walczy z miłością nie tylko wzgląd na swych wychowawców, ażeby się im złem za dobre nie odplacić, ale także i wzgląd na opinię ludzką, swoiste poczucie honoru. Znowu przypomina nam się tutaj postawa Jana z „Fantazego“, narzeczonego Diany, który raczej pozwoli wyjść ukochanej za zblazowanego fanfaroną, hrabiego Fantazego, niż miałby bez grosza stanąć do konkurencji z zamożnym rywalem — postawa tkwiąca jeszcze w wyobrażeniach konwencjonalnego honoru.

Miecznikówna jednak jest wyższa ponad te poglądy, gotowa stanąć z nimi do walki. Nie pozbędzie się naturalnie szacunku dla rodziców, w niczym nie umniejszy należnej im miłości, ale na każdą propozycję małżeńską odpowie zdecydowanym: „nie“. Nie ugnie się nawet wtedy, kiedy — pod koniec miecznik posłuży się aż szantażem, grożąc, że jego śmierć ze sromoty mieć będzie na sumieniu. Ona wyraźnie oświadczy: „nie będę kłamała — kocham Janasza od dzieciństwa. Macie

prawo mną rozporządzać, czyńcie co chcecie. Zabronicie iść za niego, woli waszej się nie sprzeciwię, ale u ołtarza innemu nie przysięgnę“. Podniosła głos i powtórzyła: — Ojcze! Tego nie możesz wymagać ode mnie!“.

Nie pomogło nic, że Janasz pojechał po miecznika aż na Węgry, gdzie bój z Turczyńcem prowadziły wraz z cesarskimi wojska polskie, że nawet wybrał się po niego aż do nieprzyjacielskiego obozu, aby go uwolnić z niewoli, że w tej niewoli, ocaliwszy miecznika, sam musiał zostać, by zbiedzonym i schorowanym powrócić wreszcie, jako cień człowieka, do rodzinnego kraju. Rodzima dulszczyzna nawet w takiej sytuacji nie pokazała mu serca. Miecznik dowiedziawszy się o miłości Janasza i Jadzi, dla rzekomego dobra dziecka zdecydował się — nie bez walki duchowej co prawda — odtrącić swego dobroczyńcę Korczaka. Między małżonkami wywiązuje się teraz charakterystyczna rozmowa. „ — Niewdzięcznie się znajdujemy względem niego — odezwał się stary głosem, w którym łyżę czuć było — Serce mi się kraje, brzydzę się sobą — ale dziecko! Jedyne dziecko! Bóg przebaczy... Moja jejmość, krew się pieniądźmi nie płaci, to prawda, miłość się nie nagradza posagiem — ale niechże biedak choć głodu nie cierpi. Trzeba go wyposażyć“. A nie innego zdania jest jego godna połowica: „Serce moje“ — woła do miecznika — „pamiętaj, że to dla Jadzi czynimy. W sumieniu nie mamy nic. Chcesz mu ją dać?

Miecznik za głowę się pochwyił — Ale dajże mi pokój! Wiesz, że umarłbym, gdyby tak za mąż wyjść miała! Ignominia! Chłopak u nas wychowany w domu! Do czego by to było podobne. Nie mów mi tego, proszę“. I na odczepne postanawiają posłać trzy tysiące dukatów Korczakowi... z prośbą, aby nie dementował owych plotek, które go ogłaszały umarłym w niewoli. Korczak pieniędzy nie przyjął, ale posłusznie wydał się na żebraczy nieomal chleb do swego starego krewnego, głośnego kutwy.

I dobrze, że przynajmniej panna oświadczała wciąż rodzicom, że raczej do klasztoru pójdzie, niż wyjdzie za mąż, bo inaczej cały ten romans zakończyłby się tragicznie. Ale tymczasem Janaszowi uśmiechnęło się szczęście: po zmarłym krewniakowi doszedł do znacznej fortuny, przypadkiem zaś do uszu panny doszła wiadomość o tym, że ocalał. Wydała się ukuta przez miecznikowstwo intryga. Zdziwionej długim milczeniem Janasza, nie dającego znaku życia, musieli wreszcie wyjawić

jego przyczynę: „To, co ty znajdujesz grzechem, on pewnie i ja mamy za zasługę i cnotę. Poczóż miał tu powracać, tak jakby rękę po nagrodę wyciągał? POCO? Gdy ty, nieopatrzne dziecko, dałaś mu sto razy uczuć, że go kochasz, a ja otwarcie oświadczyłam, by nie śmiał na pańskie dziecko oczu podnieść!“.

Sumienie wprawdzie gryzło coraz bardziej miecznika, ale nadal nie widział możliwości oddania córki Janaszowi bez swego dyshonoru. „Teraz gdy odziedziczył j u r e c a d u c o jakąś tam fortunę, żeby ludzie mówili, żeśmy się na nią złąkomili i że póty, póki ubogim był, tośmy go za hetkę nie mieli, a teraz go honorujemy, bo w pierze porósł! Ale nigdy w życiu!“.

Niespodzianie jednak akcja ruszyła z martwego punktu. Janasz spotkawszy Miecznika „do kolan mu przypadł, z tak wielką i niekłamana radością, z takim uniesieniem, że stary o wszystkim zapomniawszy, ściskając go, rozplakał się. Miecznik czuł się względem niego winnym, nigdyby jednak do tego nie przyznał się pierwszy; teraz był złamany pokorą i łagodnością i oburzony przeciwko sobie samemu“. Ale choć „w duchu wyrzucał sobie winy swoje“, nie od razu się przełamał. Do Mierzejewic, swego rodzinnego gniazda, „nie tylko go nie zapraszał, lecz o nich, o żonie i córce unikał przy nim wspomnienia“.

Raniuteńko jednak, kiedy poszedł na nabożeństwo do kościoła, i jak zwykle począł z sobą rachunek sumienia, przekonał się, że „nigdy, oddawna tak mu on źle nie wypadł. — Grzeszniku obrzydły... bij głową o posadzkę i bij się w piersi — mówił sam do siebie — boś pełen sprośności! Teraz, gdy ci zaświeciło złoto w kieszeniach biednego chłopca poczynasz w nim smakować, i już ci się wydaje nie tak dalekim. Ha, przyznaj się, upokórz: nie jesteście nikczemnym, chciwym a głupim? I bił się miecznik w piersi, a płakał. Gdyby kto z boku, choć połowę mu tych ostrych prawd śmiał powiedzieć, wyzwzałby go na rękę pewnie i poobcinał uszy — sobie musiał to przebaczyć“. I ostatecznie miecznik uprasza króla, aby przeznaczone mu starostwo przepisał na Korczaka, a samego Janasza prosi odjeżdżając do... Mierzejewic...

VI

Tak się kończy — inaczej niż w „Panu Tadeuszu — historia, również na zatargu między szlachetką a familiantem osnu-

ta. Jacek Soplica (jakże tutaj skromny i cichy) godzi się w niej z dumnym wielmożą, który ostatecznie zrzuca pychę z serca i dochodzi do uświadomienia sobie swojej winy. Ale nie Janasz Korczak jest w niej istotnym bohaterem. Choć walczy ofiarnie z pohańcem, naprzód z Tatarzynem, potem z Turczynem, brak mu tej duchowej wzniosłości, jaka znamionuje mickiewiczowskiego Jacka przeobrażonego w Robaka, który całe swoje życie, bez reszty, poświęca ojczyźnie. Jest on przede wszystkim typem wiernego sługi, dla którego wdzięczność dla dobroczyńców, ofiarna służba dla ukochanej stanowią najważniejszy cel życia.

Na plan pierwszy faktycznie wydobywa się w powieści ktoś inny: niepowszednia postać polskiej panienki. Trzeba będzie czekać aż na Justynę z „Nad Niemną“ Orzeszkowej, by spotkać podobną, nie tak zresztą odważną i szlachetną postać, niż kobietę, która świadomie przeciwstawi się despotycznym poglądom swojego czasu, nie umniejszając przy tym w niczym rzetelnych wartości patriarchalizmu, zachowując pełen szacunek i miłości stosunek do rodziny. Ta Jadzia, która pierwsza oświadczy się Janaszowi, a w niebezpieczeństwie strzeli śmiało do Tatarzyna, stanowi w pewnej mierze prototyp świetnej sienkiewiczowskiej kreacji: Basi z „Pana Wołodyjowskiego“. Kraszewski zdawał sobie wszakże sprawę z tego, że piękna miecznikówna była jednak postacią bądź co bądź wyjątkową, że w życiu niestety bywało najczęściej inaczej. Tak, jak to przedstawił w niedużym opowiadaniu pt.: „Zadora“. Tutaj sytuacja, wzięta bezsprzecznie z jakiejś rzeczywistej historii, przedstawia się jeszcze bardziej beznadziejnie niż w wypadku Janasza Korczaka. Główny jej bohater Jacek Zadora jest dzieckiem mieszanego małżeństwa: zwykłego chłopca i szlachcianki, która narażając się na prześladowanie ze strony krewnych i na całkowite wykluczenie ze swej klasy poszła za głosem serca. Chcąc oszczędzić jedynakowi ciężkiego pańszczyźnianego bytowania, rodzice postarali się o umieszczenie go w szkołach jako rzekomego sieroty szlacheckiego i o zatrudnienie na dworze Księżny Wojewodziny Sapieżyny w Kodniu, w charakterze młodszego pisarza „ze skromną zresztą tylko pensyjką. Zadora młody, przystojny ma powodzenie tak u książęcego fraucymeru jak i u okolicznych szlachcianek. Afekt zgoła już nieskrywany ży-

wi do niego bliska sąsiadka, majątna łowczanka, w której Zadora jest też na ząbój zakochany.

Alę na przeszkodzie stoi mu wciąż jego dwuznaczne, nie dość wyklarowane pochodzenie; co więcej zaczyna mu się nawet palić grunt pod nogami, niezyczliwi mu bowiem ludzie, (szlachta, z którą zadarł, raz stojąc w obronie narzeczonej, to znowu rodziców), zaczyna coraz bardziej koło niego węszyć wpadając na tropy tej całej tak niebezpiecznej dla niego historii. W wypadku bowiem wykrycia prawdy Zadorę czekają nie tylko utrata stanowiska i panny, ale także bardzo surowe kary, przewidziane w stosunku do intruzów podszywających się pod stan szlachecki. Jakoż choć Zadora zaręczył się już z panną, te ponure perspektywy zdają się urzeczywistniać, lada chwili grozi odkrycie jego tajemnicy. I oto w tym momencie naręczona, panna Barbara, choć w pierwszej chwili uwierzyć nie może w tę straszną dla niej nowinę, choć lamentuje, zdobywa się na heroiczną decyzję: „Słuchaj — rzekła stanowczo — jedź, szukaj sobie szlachectwa, gdzie chcesz, jak chcesz... Ja będę czekała choćby dwadzieścia lat! Ty sobie musisz znaleźć krewnych i klejnot. To nie może być, aby nas tak Pan Bóg opuścił!“

Sytuacja więc — aż do tego punktu — podobna do owej, jaką oglądaliśmy w „Historii o Janaszu Korczaku“, tylko bardziej jeszcze rozpaczliwa. Jeśli nie stała się całkiem beznadziejną, to tylko dlatego że rzecz cała rozgrywa się w okresie stanisławowskim, niedługo przed otwarciem Czteroletniego Sejmu, który miał przynieść żywiłom mieszczańskim pewne możliwości nobilitacji. Zadora pomagając gorliwie jako kancelista Ks. Jezierskiemu i Kołłątajowi, doczekał się wreszcie (po 8 latach narzeczeństwa) dyplomu szlacheckiego i ruszył pochwalić się nim przed rodzicami i przed panną.

I tutaj spotykamy się już z całkiem nowym, bardzo realistycznie potraktowanym motywem. Łowczanka gotowa była wprawdzie czekać na narzeczonego, ale nie za długo i dlatego omal że nie byłaby już wyszła za popieranego przez rodziców konkurenta. Sama to oświadczyła swemu Jackowi: A powiem wam szczerze, że ten ostatni rok najcięższym był dla mnie. Rodzice nalegali straszliwie i słuszność mieli. Gdyby jeszcze się przeciągnęło — nie poszłabym za mąż dla siebie, musiałabym dla nich“.

Na bohaterkę nie była panna łowczanka stworzona i swej ofiarności nie zamierzała posuwać zbyt daleko. I dlatego niespodzianie wybuchł między narzeczonymi już wybierającymi się do ołtarza ostry a bolesny konflikt. Zadora chciał koniecznie, aby rodzice jego byli na weselu. Nauki Sejmu Czteroletniego, jakie odbierał pod kierunkiem tak znakomitych mistrzów, nie poszły w las. „Nauczyłem się teraz, że nie godzi się swojego stanu, jakikolwiek był, wstydzić, ani się godzi rodziców zapierać. Szlachcicem jestem z łaski Stanów Rzplitej i królewskiej, ale z czegoś wyszedł, tego ja taić nie myślę, nie chcę“. Ale na to bezwzględne podeptanie konwenansu żadną miarą nie chciała przystać panna łowczanka, która wołała raczej wiernego narzeczonego odprawić z kwitkiem, niż zgodzić się na taki despekt. W rezultacie panna Barbara wyszła za mąż za wytrwałego konkurenta, pana podsędka, Jacek zaś ze złamanym sercem trwał przy rodzicach w starokawalerstwie. Cały bezsens jego długotrwałych zabiegów o przywilej szlachecki stanął teraz przed jego oczyma. „Żał mi tylko, że się dla niej marnego tego klejnotu tak dobijał — krzyknął, pudłem o ziemię ciskając — Chamem się urodziłem, chamem trzeba było umierać“. I chociaż Kraszewski swoją naiwną ulubioną manierą kończy sprawę na ostatku szczęśliwie, każąc Jackowi poślubić po latach owdowiałą i skruszoną podsędkową, to jednak czytelnik nie łudzi się co do właściwej wymowy tych faktów. Tyrania przesądów stanowych, łamiących tak bezsensownie szczęście ludzkie, została tutaj odsłonięta z całą wyrazistością.

Rzecz znamienna, że ta walka o przełamanie barier stanowych będzie się w polskiej literaturze toczyć jeszcze długo. Pociągnie ona za sobą co najświetniejsze pióra. Wybuja do godności zasadniczego motywu w „Lalce“ Prusa, gdzie bohater omalże się nie załamie na tej przeszkodzie; zainteresuje głęboko Orzeszkową; w szeregu nowel i opowiadań odmaluje ona tragedię kobiety, która z racji tych przesądów zostaje rzucona przez mężczyznę i za sponiewierane swe uczucie płaci ceną złamanego, a niekiedy nawet zmarnowanego życia. Znajdziemy tutaj takie jej arcydzieła, jak „Przerwana pieśń“. Potrąci o ten problem kilkakrotnie Sienkiewicz, żeby tylko przypomnieć jego świetne młodzieńcze recenzje, „Szkice węglem“, czy „U źródła“ lub choćby znamienne fragmenty z „Rodziny Polanieckich“. Zrobi go osiłą swego romansu Żeromski w „Wier-

nej rzece“, by tylko niektóre, najszlachetniejsze wyliczyć pozycje.

Była to walka o godność człowieka, jako osoby, o przyznanie mu tego prawa, które sama natura mu dała: prawa wolnego wyboru towarzysza czy towarzyszki życia. W tej kampanii Kraszewskiemu, jeśli się nie mylę, należy przyznać dzięki „Historii o Janaszu Korczaku“ chronologicznie pierwsze miejsce. Nie zadowolił się tutaj pisarz tylko krytyką, nie poszedł, jak to robili za Zachodzie radykalno-liberalni pisarze, w kierunku apoteozy nieograniczonego indywidualizmu. Kraszewski, jak widać, wyraźnie się o prawa ludzkiej osobowości upominał. Zaapelował przy tym do dobrej woli człowieka, do tego, co w nim najlepszego — do jego sumienia. I może właśnie przez to jego krytyka patriarchalnego despotyzmu okazała się tak zrównoważoną i tak twórczą, że w rezultacie wydała jedną z najpiękniejszych i w najlepszym tego słowa znaczeniu postępowych, polskich historycznych opowieści.

Józef Marian Świącicki

Przegląd piśmiennictwa

O poezji Jerzego Lieberta¹⁾

Tom „Poezji zebranych“ młodego, przedwcześnie zmarłego poety, Jerzego Lieberta, uznać trzeba za jedną z najciekawszych chyba i najcenniejszych inicjatyw wydawniczych warszawskiego Pax'u. Twórczość poetycka tego zupełnie w dwudziestoleciu niezwykłego, mimo że wyrastającego zeń korzeniami i powiązanego tyłoma więzami, młodego poety należy na pewno do najciekawszych w literaturze polskiej przykładów uporczywego poszukiwania Prawdy i pełnej dojrzałości poetyckiej. Gruźlicza śmierć przerwała tę piękną drogę poety właśnie, kiedy odnalazł on prawdziwą poezję, kiedy osiągnął poetycką dojrzałość, pełną najgłębszej odpowiedzialności za każdy wiersz, każdą strofę, za każdą wypowiedzianą metaforę i każde niemal słowo. Dojrzałość poetycką Liebert pojmował właśnie tak — świadczy o tym najlepiej jego poezja. Toteż okres jego dojrzałości pisarskiej, który osiągnął za cenę olbrzymiego mozołu i wielkich wyrzeczeń, wydał wiersze wspaniałe, doprawdy jedne z najwybitniejszych w całym dwudziestoleciu (zważmy tu na wiek poety!). Utwory takie, jak „Karczma Jurgowska“, „Piosenka do Warszawy“, „Pieśń o zagładzie“, „Jeździec“ czy „Colas Breugnon“²⁾ są prawdziwymi arcydziełami sztuki poetyckiej i już same zapewniają poecie naszą wdzięczną i pełną uznania pamięć.

Droga Jerzego Lieberta ku takiej właśnie poezji, ku poezji dającej wyraz najistotniejszym sprawom i konfliktom ludzkim, zasadniczemu celowi człowieka, jakim jest dążenie do osiągnięcia Boga, ku poezji, która każdym swym najdrobniejszym włókienkiem ten cel wyraża, jest dziś dla nas, mozołnie zabiegających o stworzenie możliwie najlepszej i rzetelnej poezji katolickiej, przykładem bardzo cennym i pouczającym. Dobrze się więc stało, że umożliwiono dzisiejszemu czytelnikowi poznanie i przeżycie spuścizny poetyckiej Lieberta, prawie już niedostępnej w poszczególnych tomikach, czy nawet w wydaniu pośmiertnym z 1934 roku. A leżący przed nami tom daje istotnie najbardziej pełne zrozumienie pięknej drogi twórczej Lieberta. Do spraw czysto edytorskich

1) Jerzy Liebert: *Poezje zebrane*. Okładkę proj. Jerzy Wasilewski. arch. Wyd. Pax, Warszawa 1961. Str. 190 i 2 nłb.

2) Ten ostatni najwcześniejszy i symptomatyczny dla trudnych chwil duchowego dojrzewania poety

wfocimy zresztą jeszcze w zakonczenu recenzji, na razie podejmujemy próbę przesledzenia ewolucji Lieberta, której przemyślenie może bardzo wzbogacić naszych młodych twórców katolickich i podnieść wymagania czytelnika katolickiego względem ich twórczości, z którą tyle wiążemy wszyscy nadziei.

I

Start poetycki Lieberta był typowym startem skamandryckim. Można by nawet powiedzieć, że Liebert z pierwszego okresu swej twórczości, to epigon skamandrytów. Byłby nim został w całej swej twórczości, gdyby — jak sam powiedział — nie powalił go Jeździec Niebieski, gdyby nie odczuł później, w latach 1925 — 1927, całej odpowiedzialności za poetyckie słowo, całej „grozy słowa“. Ale o tym za chwilę.

Początkowo obraca się Liebert w ramach ściśle skamandryckiej orientacji poetyckiej, skamandryckiego smaku i gustu poetyckiego, skamandryckiej poetyki. A był jej — przynajmniej — pojętym uczniem. Jego wiersze, te nawet najwcześniejsze, noszące jeszcze datę 1921 roku, są zgrabne, okrągłe, barwne, miłe, słowem — ładne. Typowa w nich skamandrycka ornamentyka słowna — pełna „jasnozieli“, niebieskości, bieli, złota, a zwłaszcza błękitu, a to w skojarzeniach chwilami wyraźnie sztucznych i nieprzekonywujących, jak owo „błękitne kochanie“. W ogóle młodzieńcze wiersze Lieberta, gładkie i okrągłe, zdają się bardzo często usypiać poetycką czujność i samokontrolę autora, który ukołyszany pogodnym brzmieniem słów nie umie odciąć się, przerwać strumienia określeń i słów nie koniecznych, nie odkrywczych, nie będących ścisłym i naturalnym wyrazem pewnej wizji świata, ale infiltrujących do wiersza z zewnątrz, z atmosfery i otoczenia poetyckiego. Stąd tyle konwencjonalizmu, a nawet wprost banału w młodzieńczej twórczości poety (że przypomnę tylko owe „szafirowe jeziora oczu“, oszczędzając poecie innych takich potknięć). Stąd często brak w niej świeżości i odkrywczości poetyckiego spojrzenia, goniącego i chwytającego zaledwie jakiś nastrój chwili, przemijający szybko, wprost błahy. Liebert nie potrafi tu jeszcze zobiektywizować w pełni swoich poetyckich przeżyć i wzruszeń, nie potrafi przeprowadzić wśród nich selekcji, wybrać spośród nich spraw godnych poezji i podnieść ich do wysokiej poetyckiej rangi. To przyjdzie dopiero z czasem. Na razie poeta upaja się jakimiś witalistycznymi, a la Wierzyński, wizjami, jak w owym wierszu „Lipiec“ (napisanym w styczniu 1922 r.):

Chodź ze mną prędko na pola, świat się upałem zalewa.
I my pić będziem ostrożnie słoneczne wino błyszczące,
Usta otworzym szeroko, drżące rozewrzem ramiona.
I wchłoniem słodkie przestrzenie, krwią i zbożami pachnące.
Z skrzydeł schwytyanych jaskółek językiem zgarniem pył niebios,
I puścim ptaki niebieskie w nowe błyskawic zygzaki —
życie radością przegięte jak czółno-się zakolebie,
Padniem na ziemię zmęczeni, potem zroszeni obficie.

Wiersz ten jest charakterystyczny dla pierwszego okresu twórczości Lieberta. Dla jego swoistej sztukaterii poetyckiej równie typowy jest wiersz „3 czerwca“ (1922), z którego warto może przytoczyć ten fragment:

...szyby są takie niebieskie,
a po nich białe chmurki igrają jak pieski.
Takie szerokie przestrzenie, ku którym zieleń się podnosi.
(To nic, że ją rdzawą kosą późna jesień skosi).

Widać tu ogromną barwność. Ta poezja jest doprawdy „bajecznie kolorowa“. Ale też całkowity czasem brak kontroli intelektualnej, przewaga, nieraz bezwzględna, wizualnej żywiołowości, odbiera jej artystyczną i ideową odkrywczność, czyni z niej niejednokrotnie zaledwie miłą igraszkę kolorowymi, przekolorowanymi piłeczkami słów.

Co nie oznacza wcale, aby w poezji Lieberta już wówczas nie pojawiały się sygnały i symptomy jakiegoś głębszego poetyckiego zastanowienia, jakiegoś przeczuwania prawdziwszych i istotniejszych dla poezji tematów i problemów. Będzie to przeczucie jeszcze może niedojrzałe i dziwne, ale zapowiadające późniejszą głębię spojrzenia, czy może raczej pragnące, oczekujące jej:

Chciałbym, ażeby do mnie przyszedł Ktoś najbardziej Prosty,
Taki, jak na maszty brane, polskie sosny.
Żeby mi powiedział słowo jedno tylko — Synu
I aby odszedł. I żeby zostawił bladą woń jaśminu.
Przypadłbym na kolana i znieruchomiał ze zgrozy,
A boską białość rozpięłyby przede mną brzozy.
(„Moja wiara“, 1922 r.)

Wciąż razi tu jeszcze pusta ornamentyka słowna (co to w końcu znaczy — „blada woń jaśminu“?), ukołysanie poetyckiej samodzielności i kontroli i infiltracja konwencjonalizmu, ale wiersz jest ciekawym świadectwem, że już wtedy poeta tęskni i oczekuje na wtargnięcie najważniejszych spraw do swojej poezji, spraw i problemów, które miały ją później głęboko, niemal bez reszty, przeniknąć, tchnąć w nią prawdziwą moc poetycką i wyzbyć wszelkich nieważnych ozdobników.

II

W poszukiwaniu następnych ogniw drogi poetyckiej Lieberta warto zwrócić uwagę na dwa wiersze, powstałe w r. 1923: „Do przyjaciół“ (z 26 marca) i „Smutek“ (z kwietnia). Krótka rozpiętość czasowa, jaka je dzieli, zdawałaby się zaprzeczać jakiemuś poważniejszemu krokowi naprzód dokonaniem przez poetę. A jednak... Wiersz „Do przyjaciół“ zapowiada wyjazd poety, gdzieś do Białowieży, w Karpaty czy nad Bałtyk, wyjazd w pewnym określonym poetyckim celu:

Przyjaciele, w pogańskiej ucieczce
Tyle szczęścia i tyle radości,
Że się oczy upiją i spojrzą
W świat, raz jeszcze, lecz głębiej i prościej.

Wiersz „Smutek“ jest bilansem tej podróży. Tytuł mówi już sam za siebie. Motto z Norwida: „Źle, źle, zawsze i wszędzie, ta nić czarna się przedzie“ — jest jeszcze wyrazistsze. Wiersz zaczyna się zdaniem: „Nie pomogła zaduma i wyjazd i słońce“, kończy się zaś strofą:

Tak się kiedyś cieszyłem błękitem i jasnością
A dzisiaj puchar ten wypijam pełen smutku,
I choiałbym, jak z muzyką, odejść pocichutku,
Jak z szmerem długich traw z błękitną mą miłością.

Witalizm, tak częsty w poezji dwudziestolecia, zwłaszcza skaman-dryckiej orientacji, okazał się więc poecie wyjściem nie dobrym, nie za-

głuszył smutku, nie zagłuszył przecucia czegoś głębszego i pełniejszego, co kiedyś miało zatriumfować w jego poezji. Liebert chce jeszcze wciąż uciec, „odejść pocichutku“. I nie zaskoczy nas już wiersz „U stóp św. Katarzyny“, najwcześniejszy wiersz religijny Lieberta o szlachetnej formie sonetu, zakończony słowami:

I pod stopy Ci kładąc kadzidło i myrrhę,
Próżno błękit a smutek mój zamykam w lirę —
Miłość na serce lejąc, miłością je drażę.

(lipiec 1923)

Choć może poezja Lieberta nie zareagowała od razu wyraźnie na tę wewnętrzną zmianę postawy, na jej wzbogacenie, to jednak wiersz ten jest już bardziej wyraźną zapowiedzią dalszego poetyckiego przełomu, zapowiedzią wzmocnioną później wierszem „Druga Ojczyzna“ (maj 1924), ukazującą wreszcie głębsze ujęcie wielu spraw świata w wierszu „Kościół wojujący“ (1925).

Tymczasem w twórczości Lieberta pojawia się nowe zjawisko, świadczące, jak poeta postępował naprzód w swoich czysto formalnych, warsztatowych trudnościach. Oto dawnemu lirykowi, który niezawsze potrafił zobiektywizować swoje liryczne doznania, który unosi się każdym swoim poetyckim wzruszeniem i nie umie ocenić jego obiektywnej bladości — wyrwać się poczynają spod pióra raz po raz wiersze żartobliwe, świetne humoreski poetyckie, świadczące o tym, że poeta zaczyna pojmować, iż nie zawsze liryczne altissimo pasuje do drobnych wzruszeń, że często skuteczniej można urzec nimi czytelnika, jeśli się z nich — żartuje. Takim wierszem są np. przemiłe i prześliczne „Zaloty“ małej muszki do staruszka o twarzy z wosku (1924); ciekawym jest wiersz „Pan Bóg i baki“, który ściągnął na głowę poety wiele niezasłużonych przykrości, czy wiersz „Koncha, perły i słowik“.

Ale wróćmy do poważniejszych wierszy Lieberta, wierszy, w których narasta jego przełom poetycki, tak doniosły dla jego przyszłej postawy. W 1925 r. powstaje duży wiersz „Św. Katarzyna Genueńska“, zakończony prośbą:

Mą słabość wzniosłą
Mieczem miłości
Przemierz i połam do szczętu,
Jak gałąź nazbyt wyrosłą.

W „Litaniu do Marii Panny“ z tegoż roku znajdzie się prośba:

Dźwięk mowy ludzkiej
Dla ucha mego
Przywróć od nowa. •

W „Pasterce“ Chrystus „smutny w drzwi patrzy i czeka — By pośród witających zobaczyć człowieka“. Widać z tych wierszy, jak gwałtownie narasta świadomość poetycka Lieberta, jak poczyną on coraz wyraźniej dostrzegać własne powołanie pisarza, jak zaczyna rozumieć religijny sens świata i czynić swą poezję wyrazicielką takiej postawy, współodpowiedzialną za losy świata. U Kochanowskiego poeta chce uczyć się poetyckiej rzetelności, jak ongi Norwid. Z tej postawy zrodziło się „Natchnienie bolesne“ (1925):

Wśród złych moich uczynków, jak wśród traw ospałych.
 Płynie Twój strumień, Panie,
 Porusza moje ziemie, otwiera moje skały,
 Twarde, znieruchomiałe.
 Pozwól za tym strumieniem i miodu i mleka
 Ludziom wejść na nie.
 O człowieka, o miłość człowieka,
 Modłę się Panie.

III

Te wiersze rozpoczynają najtrudniejszy, a zarazem najbardziej piękny i bogaty okres w twórczości Lieberta. Należy doprawdy podziwiać ogromną dojrzałość i odwagę wewnętrzną tego człowieka, który potrafił zerwać z atmosferą literacką swoich dni. Nie uległ jej — na przekór pięknoduchom i czczemu eksperymentatorstwu poetyckiemu wybrał poezję rzeczy najtrudniejszych i najważniejszych. Drogę swą odbywał sam, zupełnie sam, nie w otoczeniu grupy pisarskiej czy grona poetyckich współwyznawców. Dużo zawdzięcza swym opiekunom i przewodnikom duchowym — O. Michalskiemu, ks. Kornilowiczowi — ale jako poeta jest zupełnie samotny, więcej — przeciwny otoczeniu pisarskiemu, zaskoczonemu zmianą jego poetyckiej postawy. Nie dziwny się więc, że poeta sam się strofuje:

Nie wstydz się gburze,
 Prawda jest jedna,
 Jedno przymierze.
 Więc choć się z piórem
 Mocujesz moim —
 Mówię i wierzę.

(„Próby“, 1926)

A owo „mocowanie się“ trudnej do wyrażenia Prawdy z piórem poety, choć niełatwe, zmusza do głębokiego zastanowienia. Oto śledząc narastanie nowych poezji Lieberta, widzimy wyraźnie, jak olbrzymimi krokami idzie on naprzód, właśnie jako — poeta; jak dojrzewa, szlachetnieje jego pisarskie rzemiosło. Utwory nabierają coraz większej mocy, wyrazistości, głębi, szerokiego, pełnego oddechu; wyzbywają się płytcizny i tandetnej ornamentacji i jak wzrasta poziom, waga i odpowiedzialność każdego słowa. Liebert pojmuje już, że poezja jest ukazywaniem Niewidzialnego na widzialnym — jak cała literatura, cała sztuka — i że jej wielkość można osiągnąć tylko przy odważnym, a jednocześnie pokornym staniu Prawdzie twarzą w twarz, bez żadnych kompromisów i — z wielką ufnością. Taką postawę zajmuje poeta w przepięknym, pełnym najszlachetniejszej prostoty i bezpośredniości wierszu-błogosławieństwie: „Wszelka łaska, której imię...“ (1926). Taką szlachetną prostotę, która jest przecież szczytem sztuki, osiąga również autor w wierszu „Poeci“ (1926), pełnym wiary w ich posłannictwo:

Drogi Tobie ten szum, szelest piersi.
 Boś Ty sam w bryłę gliny dmuchał —
 To nieprawda, byś Ty poetów
 Nie kochał, ich słów nie słuchał.
 Skądże słowo tak biegnie do dźwięku,
 Gdy go inne po imieniu zowie,
 Jakiż płomień świeci nad ziemią,

Że tak widno w sercu i w słowie.
 Czemu wciąż się ocieram o wieczność
 Jak o domu mojego ścianę —
 Toś Ty -chyba zamieszkał we mnie:
 Śpiewa słowo jak ptak przed Panem.
 Ty sam dwosisz ten dar i mnożysz,
 Sam wywiewasz z nas mgłę i ogień,
 Świat widzimy na dłoni bożej,
 Cud w nas samych dzieje się co dzień.
 Dmuchaaj w piersi a z Twojej ręki
 Niech nam płynie na płuca oliwa.
 Od słowa ciemnego chroń nas,
 Od słowa ciemnego wybaw!

Ta dojrzałość poetycka, będąca projekcją pogłębienia wewnętrznej postawy duchowej, stworzyła również jeden z najbardziej w naszej literaturze udanych poematów o Łasce, słynnego „Jeźdźca“ (1927), zbyt może znanego, aby go tu przytaczać. Od tej pory wiersze pojawiać się będą u Lieberta rzadziej, jakby wstydliwiej, wtedy gdy będzie miał on istotnie coś do powiedzenia, a będzie to już odtąd coś doprawdy niezwykle ważnego, bliskiego pełnemu chrześcijaństwu. Wiersze będą już teraz skupione, zwarte i mocne a przy tym pełne niewymownej prostoty. Znikną barwne pilećzki nieważkich słów i „bajecznie kolorowe“ lampiony chybionych metafor — zmienia się nawet słownictwo poety, który zapomni o owych wszystkich kolorkach, płatkach i kwiatkach ze swych młodzieńczych wierszy. Niedarmo pytał on w „Jeźdźcu“, trawestując słynny paradoks ewangeliczny:

Czyżby słowa utracić trzeba,
 By jak duszę odzyskać słowa?

Pojawiają się w twórczości Lieberta większe próby epickie („Moses Krumhole“, 1927), świadczące o dużej skali możliwości dawnego „absolutnego liryka“, ale przede wszystkim świadczące o wzrastającej szybkości o pełną obiektywizację poetyckiego przeżycia. Pojawi się ostra satyra „Muza zaścianka“ (1928). I przy tym głęboko pojętym chrześcijaństwie poeta będzie chciał pozostać na zawsze, ustrzec się wszelkich pokus i zaparć, odliczanych pianiem koguta. W „Bożej Nocy“ (1928 — 1929) Liebert zawoła:

Dość! Dość już! Niech raz zmilknie kur,
 Złowrózby ptak otchłani...

Zdrowie i życie poety draży jednak, toczy jak kornik, gruzlica. I przypieczętowaniem heroicznej drogi poety będą chyba ostatnie jego wiersze — śmiałe spojrzenie w oczy okrutnej, gruzliczej śmierci. W 1931 roku powstanie słynna „Pieśń o zagładzie“...

IV

Tom „Poezji“ Lieberta przygotowało Wydawnictwo Pax bardzo starannie i z ogromnym nakładem pracy. Różni się on od zbiorowego wydania dzieł poety z r. 1934 tym, że utwory są w nim poukładane chronologicznie, tak jak powstawały, nie według poszczególnych tomików, które zbierały wiersze z różnych lat. Chronologię utworów opracowano na podstawie badań korespondencji poety i rękopisów wierszy. Jest ogromną zaletą tomu, wielką jego wartością to właśnie, że tak świetnie i wyrazi-

ście ukazuje ewolucję poetycką Lieberta, że pozwala ją prześledzić i przemyśleć.

Niestety, wobec niedostępności rękopisów Wydawcy nie mogli ustalić bezbłędnego tekstu wierszy. A może uda się to osiągnąć przy okazji zapowiadanej już od kilku lat pracy Z. Lichniaka o Liebercie, której fragmenty drukowane były w czasopiśmie? Zadanie to warte jest wysiłku — wolelibyśmy mieć Lieberta w zupełnie poprawnych tekstach i z jeszcze może większą pewnością co do dat niektórych utworów. Należy jednak jeszcze raz podkreślić, że to, co otrzymaliśmy do rąk już teraz, jest publikacją bardzo wartościową, szczególnie cenną dla naszych młodych poetów katolickich i dla wszystkich, którym sprawy katolickiej poezji nie są obce.

Wacław Rola

Recenzje książek

Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques. Fascicules LXIX — LXX. Charles Borom. — Cîteaux. 513 — 960. Letouzey et Ané, Paris, 1951.

W niniejszym zeszycie tej wybornej encyklopedii wybija się na pierwszy plan kilka zwłaszcza artykułów. Zaczęty już w zeszycie poprzednim artykuł o św. Karolu Boromeuszu przez Rogera Mols'a podaje nie tylko bardzo szczegółowy obraz życia, prac, trudności świętego Pasterza, ale pierwszorzędną bibliografię niezmiernie licznych dzieł i studiów dotyczących tej wielkiej historyczno-kościelnej postaci. Artykuł Chartres przez Y. Delaporte, w kwestii chrześcijańskich początków miasta zajmuje bardzo rozsądne stanowisko między zwolennikami dawnych legend a krytyką zbyt radykalną. Początek biskupstwa nie zdaje się sięgać poza wiek czwarty. Słynna, wspaniała katedra, dźwignięta w XII i XIII wieku na miejscu dawniejszego kościoła, jest celem pielgrzymek całej Francji, głównie z racji przechowywanej tam „relikwii“ z welonu Matki Najświętszej. Artykuł Chine przez O. Bernard-Maitre T. J. daje znakomity pogląd, ilustrowany kilku kartami kolorowymi, na początki, rozwój, stan obecny chrześcijaństwa w Chinach. Najdokładniejsze statystyki sięgające aż po rok 1951 umożliwiają całkiem ścisłą orientację co do obecnego stanu Kościoła w tym ogromnym kraju, liczącym dziś 90 biskupstw i 34 prefektur apostolskich. Następny artykuł Rites chinois, tego samego autora obiektywnie a gruntownie omawia temat, który przez trzy wieki pasjonował i misjonarzy i ich zgromadzenia zakonne, dzieląc ich na dwa, gwałtownie zwalczające się obozy. Bardzo ciekawy, uczony artykuł Chypre przez R. Janin opowiada dzieje chrześcijaństwa na tej wielkiej wyspie, która w czasie czterdziestowiekowej historii tak różne przechodziła koleje. Wreszcie niedokończony jeszcze artykuł Cîteaux, jako opactwo i jako zakon, opisuje i pięciu kartami objaśnia rozwój zakonu Cystersów, który po św. Bernardzie literalnie pokrył był Europę setkami klasztorów. W artykule Cisneros, dotykając nad wyraz zaognionej kwestii zależności Cwiczeń św. Ignacego od Exerccitorio głośnego opata Monserratu, może nie całkiem słusznie się mówi, że owo zagadnienie nie zostało jeszcze dotąd naukowo opracowane. Z przyjemnością znajdujemy w tym zeszycie szereg artykułów o polskich miejscowościach i ludziach, np. Chełm, Chełmiecki, Chełmno, Chmielecki, Chmielewski, Chmielowski, Chodyński, Cichocki itd. Wyszły one spod pióra X. Meyszowicza i J. Ostrowskiego. Całość encyklopedii stoi na wysokim poziomie, który przynosi zaszczyt obecnym kierownikom, profesorom de Meyer i Van Cauwenbergh, a odda wielkie przysługi historykom Kościoła.

X. J. R.

Sprawozdanie ze świata kulturalnego

Druga Ogólnopolska Wystawa Plastyki

Historia uczy, że przełomy polityczno-społeczne nie zgadzają się chronologicznie z przełomami w dziedzinie kultury. Rok 1945 nie jest np. datą przełomową w naszej sztuce. Lata 1945 — 47 były okresem kontynuacji tradycyjnej plastyki dwudziestolecia: kwitł „koloryzm“, ta czekająca jeszcze na zbadanie kreacja rodzinnego postimpresjonizmu, wybuchł żywy ruch awangardowy, jakby obudzony po 30 latach formizm, pogłębiany doświadczeniami kubizmu, nadrealizmu i innych prądów sztuki zachodnio-europejskiej. Na ten grunt wcale nie jałowy, przeciwnie bogaty i twórczy padło hasło realizmu socjalistycznego. Ostatni okres lat 1948— 50 był okresem dyskusji, zjazdów, polemik, w trakcie których rysowało się pojęcie realizmu socjalistycznego, przeciwstawienie wszystkim innym postaciom malarstwa, zaliczonym do formalizmu lub naturalizmu. Praktycznym wnioskiem tych dyskusji i sporów była I Ogólnopolska Wystawa Plastyki w marcu 1950 r. Druga, otwarta zimą 1951/52 ma być zgodnie z intencją organizatorów, tj. Ministerstwa Kultury i Sztuki i Związku Polskich Artystów Plastyków — przeglądem najlepszych osiągnięć w plastyce ostatniego okresu.

Recenzent zabierający się do omówienia wystawy staje wobec problemu ogarnięcia i oceny przeszło 600 pozycji w dziale malarstwa, rzeźby i grafiki. Z konieczności zatem recenzja musi ograniczyć się do wymienienia dzieł najwybitniejszych. W najbogatszym dziale malarstwa trzeba będzie scharakteryzować zjawiska niebezpieczne, uchwycić „tonację dołów“. Poza oceną zostanie niestety to, co stanowi najliczniejszą przeciętność.

Zacznijmy od rzeźby, która wypadła na wystawie szczególnie korzystnie. „Maria Konopnicka“ Anny Pietrowiec, „Stefan Jaracz“ Jacka Pugeta i „Lenin“ Mariana Wnuka stanowią nie tylko najlepsze rzeźby, ale najwybitniejsze osiągnięcia naszej plastyki.

Rzeźba Anny Pietrowiec jest doskonałym przykładem takiego operowania bryłą, iż przy wszystkich zachowanych prawidłach równowagi form wydobywa się z postaci ruch, ożywienie, lekkość. Układ nóg, tułowia, rąk i głowy stanowi łańcuch konsekwentnie budowanych kontrastów, dając w rezultacie dzieło artystycznie dojrzałe i świeże, dzieło o dużym ładunku emocjonalnym i ujmującej prostocie. Jacek Puget w „Jaraczu“

potrafili scharakteryzować językiem rzeźby osobowość wielkiego aktora. Ciężka bryła głowy, twarz szeroka, prosta, świadomie zbrutalizowana, jakieś nieuchwytnie dźwignięcie do góry i spod nabrzmiałych powiek spojrzenie idące od głębi. „Lenin“ Mariana Wnuka ma wszelkie zalety rzeźby monumentalnej, „klocowatej“, nierozczłonkowanej, skupionej w oszczędnym zróżnicowaniu wielkich płaszczyzn. Tej dojrzałej artystycznej powściągliwości nie ma już „Majakowski“ Więckówny Magdaleny i Duzenki Franciszka, rzeźba, której rozmach graniczy z pogonią za efektem. „Młody Feliks Dzierżyński“ Adama Smolany mimo wszystkich uroków — jakiś porcelanowo-taneczny.

W dziale grafiki ponad bardzo przeciętny poziom wybijają się zdecydowaną indywidualnością Tadeusz Kuliszewicz. Mocno nasycona kreska jego rysunków sugeruje opór materiału, jakieś drzeworytnicze „wgryzanie się w materię“. Sztuka Kuliszewicza przy całej swojej odrębności i współczesności leży na szlaku najlepszych tradycji drapieżnego realizmu.

Postulat „tematyczności“ wysunięty przez teoretyków socjalistycznego realizmu pozwala na pierwszy rzut oka odróżnić wystawy obecne od przedwojennych: zamiast aktów i martwych natur, portrety, tematyka produkcyjna, wielkie sceny zbiorowe. Tym razem malarze najliczniej zaatakowali historię.

Próbą monumentalnego malarstwa historycznego jest ogromne (3 × 5,5 m.) płótno „Pierwszomajowa manifestacja w r. 1905“ grupy sopockiej (Łada-Studnicka Krystyna, Pałowska Teresa, Studnicki Juliusz, Teisseyre Stanisław, Wnukowa Józefa, Wodyński Jan, Żóławska Hanna, Żóławski Jacek).

Obraz prosty, może zbyt statyczny w kompozycji, ukazuje grupę manifestantów ze sztandarem, idących na widza. Postacie zróżnicowane i uproszczone w rysunku. Mocny skrót perspektywy nie wydobywa jednak całej dynamiki tłumu; może przyczyniła się do tego zbyttnia jednostajność pionów. Na uznanie zasługuje operowanie kolorem, bez uciekania się do pomocniczych, latających obraz brązów. Całość budzi szacunek dla wiedzy plastycznej wykonawców i jest chyba w naszym współczesnym malarstwie najlepszą próbą rozwiązania dużego płótna.

Mniej samodzielności w tematyce historycznej wykazał Al. Kobzdej w „Dzierżyńskim w drodze na zesłanie“, który przy wszystkich walorach jest mało twórczą kontynuacją „Sybiraków“ Malczewskiego. Z dużej ilości prac poświęconych Kostce Napierskiemu na uwagę zasługują obrazy St. Michałowskiego, J. Sokołowskiego i J. Wnukowej.

Z portretów historycznych najlepszym chyba obrazem był Chopin Krystyny Łada-Studnickiej. Malowany przeświecającym, dźwięcznym kolorem, spokojny w kompozycji, o żywo współdziałającym z postacią tłem i śmiałych zestawieniach walorowych — portret ten przy całej wytrzymałej grze malarskiej, oddaje także klimat muzyki wielkiego kompozytora. Pogłębione psychologicznie studia portretowe dały: Zofia Lipińska „Róża Luksemburg“ i Urszula Ruhnke „Kopernik“. Sięgając do dobrych tradycji malarstwa włoskiego Maria Ostrowska stworzyła poważny, skupiony „Portret matki“. W atmosferze Holendrów powstało „Oczeki-

wanie macierzyństwa“ Janiny Kraupe. Brak pogłębienia psychologicznego szkodzi świetnemu malarsko „Kopernikowi“ J. Studnickiego (pięknie zestawiona czerń z czerwienią stroju, gorące, kolorowe brązy tła). Sam portret jednak jest płytki, kobiecy i jakiś antyintelektualny. Także „Mickiewicz“ Zb. Pronaszki utrzymany w świetnej płaszczyźnie ma w sobie coś ze stylizowanego malarsko dagerotypu (wąty, zmęczony kolor).

Skoro już mowa o kolorze, przyjdzie trochę pozzrzedzić. W bardzo wielu pracach spotyka się płytkie traktowanie tego zagadnienia (Badowski, Wereszczyński), w wielu pracach panoszą się sosowate brązy (Bylina, Fongor, Ślodziński, Tomkiewicz Mieczysław, Żółtkowski) lub zupełny chaos źle zestawionych kolorów (Geppert, Janczak, Ostachiewicz).

Dlatego na tym tle szczególnie podkreślić należy szlachetny, głęboko malarski wysiłek Eibischa, który w dwu subtelnym studiach portretowych dał esencję malarskiego widzenia świata. Kolor jego nie jest wartością samodzielną, gdyż nie tylko buduje formę, ale pozwala rozróżnić materię przedmiotów (inaczej malowane włosy, suknie, twarze, ręce). Na uwagę zasługuje „Lekcja“ Śramkiewicza, w której malarz mimo lakierniczej jasności i nasycenia, śmiało dąży do uzyskania wyklarowanego, pełnego koloru.

Z małej ilości pejzaży na czoło wybija się „Krajobraz w Chmielnie“ Kazimierza Tomorowicza, jasny, malowany swobodnie o ładnie zróżnicowanych zieleniach i kontrastach ciepło-zimnych tonów; dalej chłodne, niebiesko-zielone „Wakacje“ A. Marczyńskiego i krajobraz M. Maliny, utrzymany w niebanalnej, ciemnej, zgaszonej gamie barw.

Mając nieczyste sumienie wobec tylu pominiętych obrazów, wymienimy bodaj nazwiska malarzy wybijających się ponad przeciętność: M. Baryko, Włod Frydrych, M. Kasproicz, Wł. Lam, M. Leszczyńska B. Massalska, J. Mierzejewski, E. Różańska-Żuławska, J. Strzelecki, J. Wodyński i St. Wójcik.

Na koniec parę słów w formie wrażeń ogólnych. Druga Wystawa Plastyki jest niewątpliwie lepsza od pierwszej i to nie tylko z powodu większej ilości prac artystycznie dojrzałych.

Cały szereg prac nagrodzonych zastał już wymieniony w mniejszej recenzji, to znaczy w wielu wypadkach ocena ideologiczna pokrywała się z artystyczną oceną recenzenta, nie wychodzącego z kryteriów estetyki realizmu socjalistycznego. Osiągnięcia Pugeta, Kulisiewicza, Eibischa, Studnickiej na tle ostatnio widzianych w Warszawie wystaw zagranicznych plastyków pozwalają żywić nadzieję, że w dorobku sztuki współczesnej wkład polskich artystów jest co najmniej bardzo poważny.

Bolesław Hertyński

Półtora wieku niespożytych zasług koła katolickiej wiary i wiedzy

Jubileusz wielkiej Firmy wydawniczej Herdera w Fryburgu Brygowskim jest wydarzeniem, które nie zamyka się w granicach jednego kraju lub jednego kontynentu. Obchodzi ono — bez żadnej przesady po-

wiedzieć to można — cały katolicki świat. Na to potężne bowiem odrodzenie religijnej nauki i literatury, które od osiemdziesięciu z górą lat dokonało się w całym Kościele i ciągle jeszcze postępuje ku górze, nie mało wpłynęły te niezapomniane, pierwszorzędne dzieła, jakimi Herderowskie Wydawnictwo zdołało zasilić wszystkie ogniska katolickiej myśli. Nie wiem, czy znalazłaby się na całym świecie jedna wyższa uczelnia filozoficzna i teologiczna lub redakcja naukowych czasopism, które w swoich księgozbiorach nie posiadałyby licznych książek i pism pod znakiem tej Firmy wydanych. Gdy w r. 1801 Bartłomiej Herder, pradiadek obecnych właścicieli, rozpoczynał dzieło swoje, zrazu w Meersburg, rezydencji Księcia Karola Teodora Dalberga, biskupa Konstancji, nie myślano z góry o wydawnictwie katolickim. Religia była w nieprawdopodobnym zaniedbaniu; umysły, nawet myślących katolików tak dalece były zmaczone wpływami racjonalizmu różnych typów, Febronianizmu, Hermezjanizmu, nie mówiąc już o duchu epoki oświecenia i liberalnej protestanckiej teologii, że nawet ludzie szczerze szukający prawdy, jak tubingscy Drey lub Hirscher, popadali w ciężkie błędy. Nowe wydawnictwo przez lat kilka dziesiątków służyło głównie jako pierwszorzędny kartograficzny instytut. Dopiero kiedy po zgonie ojca, młody 21 letni Benjamin Herder stanął na czele przedsiębiorstwa, które od r. 1808 przeniosło się było do Fryburga, zmienił się zupełnie kierunek i charakter pracy. Nowy kierownik genialną intuicją odczuł, że nie żadne mętne pół-katolicyzmy, ale jedna tylko pełna wiara Rzymskiego Kościoła ma przed sobą przyszłość i może tę przyszłość światu zapewnić. Rosnące więc na siłach Wydawnictwo, od roku mniej więcej czterdziestego stanęło zdecydowanie po stronie czysto katolickiego kierunku, który w drugim i trzecim lat dziesiątku reprezentowany był głównie przez śliczną postać Jana Adama Moehler'a, najpierw tubingkiego, potem monachijskiego profesora. Zaczęła się wspaniała, niezmiernie rozległa a znakomicie kierowana robota. Trzeba było zebrać, nie tylko dla materialnej, ale zwłaszcza dla umysłowej pracy liczny a ideowo zupełnie pewny personel; musiało się nawiązać stosunki z wybitnymi a po katolicku myślącymi uczonymi i pisarzami, by zgrupować około Wydawnictwa zastęp poważnych a jednym duchem ożywionych ludzi; trzeba było w zobojętniałym i religijnie nieoświeconym społeczeństwie, wbrew zasadzie „*catholica — non leguntur*“ torować drogę katolickiej książce i katolickiemu piśm. Jak niezmierną sumę wysiłków pochłonęły te, wszystkie zachody, ile wymagały one bystrej orientacji i konsekwencji i taktu, nie mówiąc już o zabezpieczeniu podstaw przedsiębiorstwa z materialnej i gospodarczej strony — to Bogu jednemu wiadomo. Faktem jest, że Benjamin Herder stawał się, głównie od połowy zaszłego wieku, osobistością coraz szerzej znaną i szanowaną w katolickim świecie, nie tylko Niemiec lecz i zagranicą, a Wydawnictwo noszące jego imię obejmowało wpływem swoim coraz dalsze kręgi. Ku wielkiej obustronnej korzyści zawiązał Herder bliskie stosunki z Jezuitami niemieckiej prowincji, którzy osiadłszy w r. 1863 w starym benedyktyńskim opactwie Maria-Laach koło Andernach, zgromadzili w tym kolegium wybitne siły naukowe i pisarskie. W czasie końcowych, po soborze Watykańskim, lat panowania Piusa IX i bardziej jeszcze od wstąpienia na tron papieski Leona XIII było już Herderowskie Wydaw-

nictwo potęgą. Kiedy się przegląda wykaz autorów, którzy w jego ręce składali swoje dzieła, znajdzie się tam nieomal wszystkie wielkie nazwiska, które w krajach niemieckiego języka i sąsiednich były chlubą katolickiej nauki. Filozofia i teologia ścisła, historia, sztuka, nauki społeczne, literatura piękna, katecheza, apologetyka i przeróżne z nią związane zagadnienia — to wszystko w ogromnej ilości dzieł i broszur płynie całą falą, nieraz i w licznych wydaniach z ekspedycji Wydawnictwa, by zasilać katolickie ośrodki naukowe na obu półkulach. Do tego zaś trzeba dodać rozmaite zbiory cennych źródeł jak np. akty soborów, opublikowane w tzw. Collectio Lacensis albo najrozmaitsze encyklopedie jak Kirchenlexikon, Lexikon f. Theologie u. Kirche, Staatslexikon, Lexikon der Pädagogik itd. itd. aż do dwóch encyklopedii japońskiej i chińskiej, z których pierwsza „Katorikku Daijiten“ już dobiega do końca, a druga jest w tej chwili przedmiotem intensywnych prac przygotowawczych. A nie można też tego pominąć, że wszystkie Herderowskie wydawnictwa tak są staranne, tak estetyczne, tak poważne, tak gruntowne, że czytelnikowi ułatwiają korzystanie z nagromadzonych na ich kartach skarbów głębokiej wiedzy i szlachetnej myśli. Od pięciu lat zaczęło Wydawnictwo publikować dla swoich odbiorców i przyjaciół pismo periodyczne pt. „Herder — Korrespondenz“, w którym — bynajmniej nie w formie reklamy księgarskiej — porusza zagadnienia z rozwojem katolickiego piśmiennictwa związane. Jako podtytuł, figurują na okładce słowa: Orbis Catholicus. Słowa wielkie ale tutaj zupełnie na miejscu. Cała bowiem działalność tej wspaniałej instytucji, która mimo tylu burz i wstrząsów, od półtora wieku zadania swoje najchlubniej spełnia, do tego tylko zmierza, żeby prawdziwie wierze służyć i rozszerzeniu jej na cały okrąg świata dopomagać. W najszczerzym uznaniu nieocenionych zasług Herderowskiego Wydawnictwa łączy się nasza Redakcja ze wszystkim, co prawdziwie katolickie. A do wyrazów uznania dodajemy życzenie, by ogromne dzieło tak mężnie zaczęte i tak wspaniale prowadzone mogło jeszcze służyć sprawie Bożej i Chrystusowej per multos annos.

i. r.

Ze świata sceny

„Uczone białogłowy“ w Teatrze Nowym

Nieduża salka najdroższego w Warszawie Teatru Nowego przez kilka dni w tygodniu zapełniona bywa szczelnie. „Uczone białogłowy“ Moliera cieszą się, jak widać, niesłabnącym powodzeniem.

Dobrze się dzieje, że — obok „Świętoszka“, „Mizantropa“, czy „Skapca“ — jest w naszym repertuarze teatralnym i to przedostatnie dzieło genialnego „tapicera i pokojowca Jego Królewskiej Mości“. „Uczone białogłowy“ służyć mogą za wzór jako skończenie rasowa komedia; przez porównanie zaś z młodszymi o lat trzynaście „Pocieszonymi wykwintnisiemi“, które są jej twórczą kontynuacją (świadczy o tym choćby kontrast: Beliza — Filaminta), zyskujemy nadto świadomość, jak ogromny postęp uczynił ich autor od chwili swych pierwszych sukcesów w Paryżu.

Znakomita konstrukcja dramatyczna, ogromne zróżnicowanie charakterów, autentyzm realiów, które widz dzisiejszy odczuwa jako doskonałe uogólnienie (by nie powiedzieć: typowość), błyskotliwy wreszcie, niebywale wprost żywy dialog, który wraz z powrotem do formy wierszowanej stosuje Moliere z właściwą sobie perfekcją — oto kilka zaledwie momentów nie dających się przemilczeć, jeśli mowa o „Uczonych białogłowach“.

Sam tytuł najtrafniej informuje, przeciw komu wymierzona jest ta komedia. Konflikt, jak zawsze u Moliere prosty, służy wyłącznie za pretekst dla tym celniejszej satyry. Czyż trzeba tu pisać o filozofii życiowej gassendysty-Moliere? o morale wynikającym z tej jego komedii z wyraźną tezą? — Sądzę, że byłoby to zbyteczne, bo autor sztuki „Mieszczanin szlachcicem“ zbyt dobrze jest wszystkim znany. Zresztą, goście Teatru Nowego znajdują w programie dwa szkice poświęcone „Uczonym białogłowom“ na tle twórczości Moliere, szkice podpisane nazwiskami tłumacza ¹⁾ oraz Edwarda Csato.

Problemy, wobec których stawia nas Moliere w „Uczonych białogłowach“, istotne w jego czasach — dla nas, powiedzmy szczerze — są już często mało aktualne. Czemu więc przypisać tę łatwą do stwierdzenia popularność teatru Molierowskiego? Zaletom formalnym — spróbuje ktoś odrzec. Zgoda, ale przecież widownię zapelniają nie sami „przysięgli rzeczoznawcy“ od kwestii literackich; raczej przeciwnie. Toteż wydaje się, że powszechne uznanie towarzyszące nazwisku Moliere jest rezultatem dwu przede wszystkim czynników: jego mądrości i humoru. Jędrnym, potoczystym językiem przekładu Boya przemawia do nas ze sceny Moliere, ucząc najprostszych nieraz prawd życiowych i bawiąc swym humorem — czasem mniej, czasem bardziej wyszukany, zawsze jednak pozostającym w służbie zdrowego rozsądku.

A mądrym humorowi trudno jest się zestarzeć.

Nie powinienem może chodzić do teatru, na pewno zaś nie powinienem podejmować się roli sprawozdawcy teatralnego: jestem malkontentem. Wierzę, iż „prawo obywatelstwa“ nadaje utworowi dramatycznemu dopiero jego sceniczna realizacja, a mimo to każdy niemal taki utwór, zwłaszcza z tak zwanego repertuaru klasycznego, wolę czytać aniżeli oglądać na scenie. Teatr sugeruje zawsze jakąś j e d n ą z kilku zwykłych możliwych interpretacji, reżyser musi, a przynajmniej powinien, zdecydować się na jakąś „linię generalną“. Nie często się zdarza, by wszyscy jednomyślnie orzekli, że nie inna lecz taka właśnie inscenizacja jest najwłaściwsza. Tymczasem lektura tekstu, przy pewnej dozie wyobraźni ze strony czytającego, tak samo prawie ukonkretnia obraz, a z pewnością bardziej go obiektywizuje, zapewnia lepszą jego percepcję. Tylko wyjątkowo inteligentny, wyjątkowo odkrywczy reżyser potrafi ze sztuki wydobyć coś zasadniczego, co byłoby niedostrzegalne przy przeciętnie uważnym czytaniu.

1) A propos: przedrukowuje się w programach — i słusznie! — poszczególne rozdziały pracy Boya-Zeleńskiego o Mollerze; czemu jednak nie wznowiono dotychczas całej książki, podobnie jak doczekały się tego na przykład „Obrachunki Fredrowskie“?

Otóż reżyseria Ireny Grywińskiej nie wniosła do przedstawienia „uczonych białogłów“ nic lub prawie nic poza umiarkowanym realizmem. Reżyserię tę można by nazwać ogólnie poprawną, gdyby nie pewne niezgranie się aktorów, szczególnie rażące w scenie czwartej aktu pierwszego. Beliza wchodzi na scenę za wcześnie, niezbyt również fortunnie ją opuszcza — chyba powinna ona od drzwi już dać ostatnią swą odpowiedź Klintandrowi, nie dosłyszawszy jego epitetu, nie zaś do końca mizdrzyć się doń w najlepsze! — Dekoracje wnętrza trafne, dziwi tylko rozstawienie mebli, ten fotel wtłoczony do kąta za kanapę! psuje makietowy widok na ogród. Obok dekoratora Jana Hawrylkiewicza wspomnieć można dobre kostiumy Olgi Imbierowicz, a zwłaszcza charakterystyczne A. Ostrowskiego.

Poziom gry aktorskiej zadowalająco wyrównany. Najdotkliwszą wadą jest ciągle jeszcze zbyt mała dbałość o wiersz, często niewolnicze wprost hołdowanie rymom kosztem akcentu logicznego. Właściwie dobrą dykcję mają tylko Aleksander Michałowski i Mieczysława Ćwiklińska. Pierwszy z nich, zdecydowanie wybijający się na czoło zespołu, stworzył świetną kreację Chryzala; do Ćwiklińskiej (Filaminta) ma się stać żal o to, że zarówno w „Skizie“, „Rewizorze“, „Mądremu biada“ czy w „Uczonych białogłowach“, przy całej niezaprzeczalnej rutynie aktorskiej, jest zawsze tylko... Mieczysławą Ćwiklińską. Prawem dodatniego kontrastu — możliwego obecnie do sprawdzenia — przypomnę tu Ninę Andrycz, która w świadomości wszystkich oglądających „Intrygi i miłość“ istnieje chyba wyłącznie jako Lady Milford. Z dwóch córek Chryzala i Filaminty (Armanda — Janina Anusiakówna oraz Henryka — Benigna Sojecka) lepiej w całości wypadła pierwsza w swej mało zresztą powabnej roli. Sojecka — trzeba przyznać — starała się o wykorzystanie swoich dużych możliwości, szkoda tylko, że taka nierówna: najlepsza w tych partiach, gdzie musi zdobyć się na wyniosłość, albo gdy ironizuje; niepotrzebnie emfaticzna, kiedy oczekiwać by od niej należało maksymalnej naturalności. Przy niewątpliwym talencie i wdzięku tej aktorki, trudna do wybaczenia staje się jej sztuczna i szalenie szpecąca mimika wychodząca na jaw, ilekroć wypadnie jej choć trochę dłużej mówić. Przyjemną za to niespodziankę — zwłaszcza, jeśli się ją pamięta sprzed kilku lat w „Mazepie“ (Wrocław) — robi Jadwiga Zaklicka jako Beliza, która w tej nie tyle nawet antypatycznej co śmiesznej roli umiała grą zdobyć sobie zasłużone uznanie. Doskonale w swej niemal statycznej roli rejenta był Marian Friedmann, przekonująco wypadła także Anna Jaraczówna jako Marcyna. Apolinary Possart (Aryst), Józef Kozłowski (Klitander), Adolf Nowosielski (Trysotyn) i Mieczysław Winkle (Wadius) dopełniali reszty zespołu.

Na zakończenie jedna jeszcze uwaga. Tu i ówdzie stosuje się już zasada, że aktorzy nie kłaniają się publiczności, że widzowie opuszczają teatr pod bezpośrednim i jedynym wrażeniem ostatniego słowa, ostatniego przed opadnięciem kurtyny gestu. Wydaje mi się, że to zasada słuszna, pochwały i naśladowania godna. A „zbieranie oklasków“ po każdym akcie co jest praktykowane w Teatrze Nowym — zakrawa na lekką przesadę.

„Sprytna wdówka” Goldoniego w Teatrze Polskim

Sztuka w 3 aktach. Dekoracje i kostiumy: Stanisław Rzecki. Reżyseria: Józef Wyszomirski. Choreografia: Barbara Fijewska. Kierownik muzyczny: Edward Wejman.

Widzowie polscy już od XVIII. wieku oglądali nieraz na scenach utwory płodnego włoskiego komediopisarza Carlo Goldoniego (1707 — 1793). I dzisiaj niefrasobliwe jego komedie cieszą się zasłużonym powodzeniem — w ciągu ostatniego roku w dwóch miastach wystawiono „Sprytną wdówkę” (w Bielsku i Warszawie), w Krakowie zaś „Mirandolinę” w przekładzie Zofii Jachimeckiej¹⁾. Nie wiemy tylko dokładnie, w którym przekładzie grano „Sprytną wdówkę” w Warszawie, ponieważ staranny skądinąd program pominął nazwisko tłumacza.

Treść sztuki w zasadzie błaża. Do zalotnej wdówki Rozaury — rzecz dzieje się w Wenecji podczas karnawału — zalecają się czterej konkurenci: trzech z nich to zagraniczni „wojażerowie” Anglik, Francuz i Hiszpan, czwarty, hrabia di Bosco Nero, jest rodakiem wdówki i on to po przeróżnych tarapatkach zostaje szczęśliwym wybrańcem. Rozważna wdówka bowiem, przy pomocy maskarady, wystawia na próbę stałość uczuć każdego z konkurentów. Próba daje smutne wyniki: flegmatyczny Anglik zapomniał o Rozaurze, kiedy zobaczył swą rodaczkę; Francuz znalazł się w analogicznej sytuacji, gdy spotkał inną piękną kobietę; szlachcic zaś hiszpański poważnie się zastanowił, gdy mu przypomniano, że Rozaura jest z pochodzenia córką cyrulika. Został więc wierny di Bosco — zalotów bowiem piątego, starego szwagra, wdówka nigdy poważnie nie brała.

Trudno się w komedii doszukać jakichś głębszych problemów, a nawet krytyki społecznej. Goldoni kpi sobie właściwie ze wszystkich: i ze sprytniej wdówki i ze starego ramola i — przede wszystkim — z czterech kawalerów, uwydatniając w usposobieniach czy sposobie bycia charakterystyczne cechy ich ziomków, cechy zazwyczaj śmieszne, ale i dziś, po dwóch wiekach, aktualne. Nie stają się one jednak przedmiotem satyry, lecz raczej pobłażania i wyrozumiałego uśmiechu. Słusznie zauważono, iż „kunszt pisarski Goldoniego sprawia, że don Alvaro czy kawaler de Bleau nie są zlepkiem ryczałtowo wymienionych hiszpańskich i francuskich cech narodowych, nie przedstawiają schematycznie Hiszpana czy Francuza, lecz myślą, działają, mówią, zachowują się jak prawdziwy Hiszpan i Francuz nie przestając ani na chwilę być sobą, pełnym wycienionym indywiduum”.

Odbiorca tej sztuki, czytelnik czy widz teatralny — w Teatrze Polskim zostało to bardzo trafnie podkreślone — wyczuwa w niej epokę: swobodny i lekki wiek osiemnasty. Goldoni bezpośrednio nawiązuje do komedii dell'arte, której pewne elementy nadają „Sprytniej wdówce” swoisty staroświecki urok. Niemaló przyczynia się do tego i opracowanie muzyczne przedstawienia (wszystkie melodie, jeśli nie „kompozytorów epoki”, jak chce program, to z wieków wcześniejszych), a więcej jesz-

1) Premierę tej sztuki w Warszawie przygotowuje Teatr Powszechny.

„cze” zrównoważona gra zespołu: Janina Romanówna w roli tytułowej, Andrzej Bogucki, kapitalnie ucharakteryzowany, jako lord Renebif, Aleksander Dzwonkowski jako koźliwy kawaler Le Bleau, Kazimierz Dejunowicz w roli ognistego Don Alwara. Najmniej może charakterystyczną spośród zalotników rolę miał Aleksander Żabczyński jako Włoch Di Bosco Nero, najbardziej pocieszną Józef Maliszewski jako stary szwagier Panalone, z której wywiązał się znakomicie. Sprytnego sługę z gospody, Arlekina, nieodzownego w tego typu komediach i mającego tu duże pole do popisu, grał z powodzeniem Wieńczysław Gliński, rolę zaś równie sprytnej służącej — Barbara Fijewska.

Olgiard Porycki

Ze świata filmu

„Jednodniowi milionerzy”. Prod. francuska („Pathé Cinéma” — 1948).
Scen.: A. Joffé. Reż.: A. Hunebelle. Muz.: J. Marion. Operator:
M. Grignon.

Autor scenariusza postawił tezę, że nie pieniądź daje człowiekowi szczęście, lecz przyjaźń i miłość drugiego człowieka. Co prawda, autor jest trochę niekonsekwentny, gdyż w trzecim wypadku właśnie dzięki pieniądżom córka nieustępliwego burmistrza może pobrać się z początkującym lekarzem. Zresztą, nie szkielet fabuły stanowi o wartości tego filmu. Scenariusz A. Joffé obfituje w mnóstwo scen pełnych przedniego sytuacyjnego i słownego dowcipu. Jest to nota bene chwalebna cecha producentów francuskich, że z najbliższego tematu potrafią zrobić znakomite komedie, a w wypadku René Claire’a — wielkie dzieła sztuki. Przyśłowiowy francuski „esprit” święci w tej dziedzinie w pełni zasłużone triumfy.

„Jednodniowi milionerzy” nie należą do najlepszych komedii francuskich i fabuła miejscami mocno naciągana, sam temat zresztą dość banalny i oklepany. Ale, pomimo tego, oglądając ten film, śmiejemy się od początku do końca. Joffé doskonale podpatrzył ludzkie słabości i przywary, równie dobrze zna mentalność środowiska, w którym bohaterowie filmu występują — w sumie dał szereg niezwykle żywych obrazków — i one właśnie nas bawią.

Reżyser André Hunebelle umiejętnie powiązał trzy nowelki w zwartą całość z rozprawą sądową — jako elementem wiążącym i bankietem, wydanym przez roztrągniętego dziennikarza dla oszukanych czytelników — jako zamknięciem. Każda z nowelek przenosi nas w inne środowisko, gdzie oglądamy 24 godziny życia nędzarzy, urzędniczej, paryskiej rodziny i mieszkańców małego miasteczka. W każdym z nich fałszywa notatka w gazecie o milionowej wygranej zmienia życie posiadaczy ćwiartki loteryjnego losu.

Niewątpliwym arcydziełkiem komediowym jest historia małżeństwa inspektora Berger, którą to parę kreują znakomici artyści J. Brochard i Gaby Morlay. Zwłaszcza ten pierwszy stworzył świetną postać urzędnika, poza domem cichego i uległego, lecz za to wobec żony — władcy tyrana.

Akcja trzeciej nowelki rozgrywa się na terenie małego miasteczka uzdrowskiego, które szczyci się tym, że posiada najstarszego w kraju człowieka, jakim jest 106-letni emerytowany pocztowiec, ojciec Jules. (Rolę tę z werwą zagrał nestor francuskich aktorów Pierre Larquey). Zarząd miasta utrzymuje starca jako żywą reklamę skuteczności swych leczniczych wód, lecz ten, gdzie tylko może, zamiast wody leczniczej propaguje zwykłą miętówkę. Scena dekoracji staruszka przez ministra poczt i telegrafów w 106 rocznicę urodzin, gdy podchmielony ojciec Jules pomylwszy epokę, zamiast „vive la république“ woła „vive l'empereur“ jest znakomitym komediowym spięciem. A takich spięć jest w filmie dużo.

Wyrównany zespół aktorski, świetne zdjęcia M. Grignona i dyskretna muzyka J. Marionna — składają się na całość, która daje widzowi półtorej godziny miłego i pożytecznego wytchnienia.

Paweł Wołowski

„Poddany“. Prod. „Defa“. Scen.: W. Standte i F. Standte (według powieści Henryka Manna „Der Untertan“). Reż.: W. Standte. Muz.: Horst-Hanns Sieber. Operator: Robert Baderske.

Wolfgang Standte dał w „Brunatnej pajęczynie“ niezwykle sumienną analizę hitleryzmu, jego genezy, części składowych i skutków. Dziś ten sam reżyser sięgnął do zasadniczych podstaw hitleryzmu — do prusactwa.

Należy przypomnieć, że blisko sto lat przed Henrykiem Mannem istotę tego zjawiska obnażył w licznych wierszach Heine, a poemat „Niemcy“ jest do dzisiejszego dnia najostrzejszą satyrą na prusactwo w jego ważnych przejawach. Mann napisał swoją powieść tuż przed pierwszą wojną światową — pisał zatem o sprawach, które dobrze znał z własnego, codziennego życia.

W. Standte, który wraz z ojcem przerobił powieść na film, trzymał się wiernie oryginału i tylko gdzieniegdzie dawał silniejsze akcenty. Od siebie dodał jedynie zakończenie (na tle zburzonego miasta stoi pomnik Wilhelma), symbolizujące skutki pruskiego militarystyki i imperializmu. Dodajmy od razu, że zakończenie to zupełnie nie robi wrażenia sztucznie doczepionego, lecz przeciwnie, jest naturalnym rozwinięciem symbolu Manna. (Mann kończy „Der Untertan“ w momencie, gdy burza rozpedza zgromadzony na odsłonięcie pomnika tłum).

Historia życia Diedericha Hesslinga od dzieciństwa do lat dojrzałych, gdy jest u szczytu kariery, ukazana została w filmie z uderzającą plastyką, a rola narratora nigdy nie wkracza natrętnie w akcję, daje jedynie niezbędne komentarze.

Pierwsza część filmu, do powrotu Hesslinga ze studiów i objęcia fabryki papieru po zmarłym ojcu, złożona jest z fragmentów jego życia, przeplatanych komentarzem narratora, przy czym stosunek obu tych składników zmienia się stopniowo na niekorzyść drugiego.

Wysoki kunszt reżyserski Standte'go w tej części filmu szczególnie się uwydatnia przez szereg niezwykle syntetycznych skrótów. I tak; dzieciństwo zawarte zostało w scenie ćwiczenia pejczem przez ojca małego Diedericha — co tłumaczy jego późniejszy kult siły. Szkolne lata uka-

zane zostały poprzez krótkie wycinki niektórych lekcji. (Tutaj Standte pozwolił sobie na dość znaczną swobodę w stosunku do tekstu). Niezapomnianą jest zwłaszcza lekcja historii: nauczyciel w formie wojskowej komendy rozkazuje klasie wymienić najważniejsze fakty z życia Fryderyka Wielkiego; klasa staje na „baczność“ i skanduje: „Der erste schlesische Krieg, der zweite schlesische Krieg... itd. Cała bezmyślność pruskiego wychowania, cała jego esencja została w tym epizodzie wyrażona.

Pobyt Hesslinga na studiach i w wojsku ukształtował ostatecznie jego osobowość. Niepoślednią rolę odegrała w tym korporacja studencka „Teutonia“, w gruncie rzeczy paramilitarna organizacja ze swym obłudnym pojęciem honoru (np. zabrania swym członkom żenić się z dziewczyną, która utraciła swą niewinność, choćby ktoś z nich do tego się przyczynił).

Sceny z Berlina niezwykle wymownie charakteryzują styl życia pruskiego mieszczaństwa na przełomie XIX i XX wieku. Są one tak znakomite, że gotowiliśmy wypomnieć reżyserowi i scenarzyście ich zbyt małą liczbę. Kapitałny jest zwłaszcza balet w nocnym lokalu, świadczący najlepiej o jakiego stopnia posunęło się uwielbienie armii u ówczesnego społeczeństwa mieszczańskiego.

Druga część filmu — to okres objęcia przez Hesslinga spadku po ojcu i pięcie się w górę po szczeblach kariery. Tu już nie ma fragmentaryczności, lecz płynna akcja o wielu dramatycznych spięciach. Edukacja wydaje owoce. Diederich przeobraża się w typowego mieszczanina; kult cesarza i władzy objawia się u niego w karykaturalny sposób, lecz o ile płaszczy się przed silniejszymi, o tyle dla rodziny i robotników jest bezwzględny. Są w tej partii dwie znakomite, drapieżnie satyryczne sceny. Pierwsza — to historia z psem u burmistrza miasta Netzig, druga — wyjazd Hesslinga do Rzymu w celu zobaczenia pruskiego cesarza i jego wiernopoddająca manifestacja. Do braków filmu należy niejasność pewnych fragmentów. Do nich trzeba zaliczyć proces, zabicie robotnika przez wartownika i scenę w teatrze — są one jednak nieliczne i zacierają się na tle świetnej całości.

Na najwyższe uznanie oprócz scenarzysty i reżysera zasługuje operator Robert Baderske. Jego zdjęcia są niezwykle pomysłowe a w wielu wypadkach niesłychanie dowcipne. Moment ćwiczeń wojskowych odbitych w trąbie, twarze pijących zniekształcone poprzez kufel czy zdjęcia Hesslinga z góry, ukazujące jego małość (w znaczeniu przenośnym) raz z wysokości kapitańskiego konia, drugi — z cesarskiej karety, to perełki jego wysokiej operatorskiej sztuki.

Z wykonawców na pierwszą notę zasługuje Peters w roli Diedericha Hesslinga. Z reszty wyrównanego zespołu wyróżniają się R. Fischer jako Gusti i Laubenthal w roli studenta Mahlmana. Muzyka Siebera złożona przeważnie z motywów niemieckich marszów wojskowych świetnie dopełniała całości.

W sumie film znakomity, a co najważniejsze, pokrzepiający. Im więcej Niemców, oglądając go, uświadomi sobie istotę prusactwa i, śmiejąc się z niego, przystąpi do wykorzeniania jego pozostałości, tym lepiej dla nich i dla nas.

Paweł Wołowski

Katolicka myśl teologiczna wobec natury i działalności sakramentów

Od chwili kiedy chrześcijaństwo zaczęło stawiać pierwsze kroki na drodze wędrówki swojej przez miejsca i czasy, w życiu jego odgrywały zawsze ogromną rolę pewne materialne czynności podejmowane dla osiągnięcia duchowych skutków. Za pomocą zanurzania we wodzie lub polewania wodą, przy wymówieniu odpowiednich słów, udzielano neofitom odpuszczenia grzechów i nadawano im charakter członków społeczności chrześcijańskiej; przez łamanie i pożywanie konsekrowanego chleba dopuszczano do uczestnictwa w Chrystusowym ciele; przez kładzenie rąk dawano Ducha Świętego albo hierarchiczne stopnie czy też jakieś specjalne posłannictwa. Każdy z tych obrzędów oznaczano osobną nazwą: chrztu, eucharystii itd; żadna nazwa wspólna nie istniała i przez długie wieki nie zadawano sobie refleksyjnie pytania, ile właściwie jest tych głównych obrzędowych znaków, opatrzonych przez Chrystusa uświęcającą mocą.

Poważny krok naprzód zrobiła ewolucja pojęć, kiedy najpierw do jednego lub drugiego obrzędu, potem do większej liczby zaczęto stosować wyraz „sakrament“, który niegdyś oznaczał albo tajemnicę w ogóle wziętą albo przysięgę czy inne zobowiązanie. Sam ten wyraz bardzo dopomógł do dalszych uświadomień. Pod koniec epoki patrystycznej w praktyce, a przynajmniej od dwunastego wieku w teorii zdano sobie sprawę, że tych sakramentów, z ustanowienia Chrystusowego uświęcających dusze, jest siedem i tylko siedem, w takim składzie, w jakim i dzisiaj każdy katechizm katolicki je podaje. Teologiczne opracowanie nauki o tych środkach uświęcenia bardzo posunęła naprzód epoka rozkwitu scholastyki w wieku XIII, a głównym jej liniom nadały charakter dogmatów wiary wspaniałe określenia Trydenckiego soboru.

W myśl tych orzeczeń, wszystkie sakramenty nowego zakonu są wprowadzane także znakami łaski poświęcającej, którą mają do dusz wprowadzać, ale znakami z ustanowienia Chrystusowego, s k u t e c z n y m i, to jest, że łaskę, którą oznaczają, rzeczywiście też w sobie z a w i e r a j ą i udzielają jej zawsze przyjmującym, o ile w nich nie natrafiają na jakąś przeszkodę. Udzielają jej zaś ex opere operato, tzn. mocą samego sakramentalnego obrzędu, a nie dzięki zasługom czy jakimkolwiek przymiotom tego, który je sprawuje. Do ważności sakramentów ze strony ich szafarza czyli sprawcy — suponując oczywiście, jeżeli jest wymagany, odpowiedni hierarchiczny stopień — niczego więcej nie potrzeba, tylko należytego zastosowania właściwej materii i formy oraz szczerzej intencji spełnienia tego, co Kościół katolicki przez te sakramenty czyni.

Istota sakramentaryzmu została w ten sposób ściśle określona i aktem najwyższej powagi całemu Kościołowi do wierzenia podana.

Czy jednak przez to samo zostały już rozwiązane wszystkie problemy, które „wierze szukającej rozumienia“ w tym przedmiocie nasuwać się mogły?

Tak dalece nie zostały one rozwiązane, że właśnie po soborze Trydenckim zaczęły się w szkołach teologicznych trwające do dziś dnia rozprawy i spory, jak należy pojmować i właściwą naturę sakramentów świętych i osobliwie sposób ich działania.

Bo też w rzeczy samej nie można nie przyznać, że z którejkolwiek strony dotknie się dogmatyki sakramentalnej, natrafia się na zagadnienia, ponad którymi akt wiary jako takiej spokojnie przechodzi, ale do których myśl teologiczna za ledwie może znaleźć jakieś, choćby odległe, rozumowe podejście. I tak, żeby choć kilka tych zagadnień wymienić: sakramenty udzielają łaski nadaną sobie własną mocą i łaskę tę zawierają w sobie. Ależ przecież łaska to jest uczestnictwo Bożej natury nadawane człowiekowi przez Przenajświętszego Ducha i od osoby Jego nieoddzielne. Jakże więc być może, żeby przyczyną sprawczą takiej rzeczy, przewyższającej całą stworzoną dziedzinę, był materialny element i wiotkie ludzkie słowo? Powtarza się często za św. Augustynem: „woda dotyka ciała a obmywa serce“; ale chciałoby się choć jakkolwiek pojąć, jak się to dzieje. Ze Bóg może te skutki wywołać, to jest

jasne, ale przecież Bóg nie jest częścią sakramentu, a tu s a - k r a m e n t ma działać, i owszem ma ten owoc swego działania, jakim jest łaska, w sobie z a w i e r a ć .

Ale poza tym, czym jest właściwie sakrament? Przecież w skład jego wchodzi; jak naucza sobór Florencki, i osoba udzielającego z intencją uczynienia tego, co czyni Kościół, i pewne słowa, które muszą być tak a nie inaczej wymówione, i jakaś rzecz materialna, np. woda lub olej, i pewien gest, jak np. namaszczenie, polanie, włożenie rąk itp. Jak z tych wszystkich, tak bardzo różnych czynników jedna całość wyra- sta? I jak to rozumieć: czy one wszystkie działają i działają jednakowo? Czy do całości skutku, który ma być osiągnięty, każdy z tych czynników coś swego dodaje? Czy one wszystkie razem „zawierają“ łaskę, którą mają sprawować, czy też owa łaska w którymś z nich specjalnie przebywa?

Każdy widzi, że rzecz najeżona jest trudnościami i że w tego rodzaju kwestii możemy z góry oczekiwać bardzo rozmaitych rozwiązań.

Zanim wskażemy te rozmaite drogi, po których szła i idzie w naszym przedmiocie myśl katolickich teologów, musimy zwrócić uwagę na rzecz wielkiej wagi. Gdziekolwiek mianowicie mamy do czynienia z łaską poświęcającą, tam mamy do czynienia z tajemnicą i to bardzo wysoką, bo dotyczącą wewnętrznego życia Bożego. Jeżeli zaś ta tajemnica jest dla umysłów naszych zawsze rodzajem zagadki, to ma to miejsce przede wszystkim wtedy, kiedy ta rzecz tak bardzo wysoka, nie tylko wchodzi w nasz zjawiskowy świat, ale występuje wpleciona w jakąś, nie duchową, lecz czysto materialną czynność, jaką jest pomazanie, obmycie czy dotknięcie. Bo i jak tu wcisnąć w nasze pojęcia takie np. słowa, w których Chrystus mówi o odrodzeniu człowieka do nowego, nadprzyrodzonego życia „z w o d y i Ducha Świętego“, jakby to były nieomal równorzędne przyczyny?

Nie można się więc dziwić, że niektóre, wybitne zresztą i bardzo wierne objawieniu, umysły, czując niejako bezsilność swoją wobec dogmatu zarysowanego z całą ostrością konturów, próbowały te kontury nieco złagodzić i węzeł przyczynowości, łączący widzialny sakrament z łaską, nie rozerwać oczywiście, ale w jakiejś mierze i w jakiś sposób rozluźnić. Zaznaczamy z góry, że te próby tłumaczeń, o jakich zaraz mówić będziemy, nie tylko w myśli swoich autorów są zupełnie prawowierne,

ale i w mniemaniu Kościoła za takie uchodzą. Stąd też nie były nigdy choćby zganione tylko przez Urząd nauczycielski i jedynie w ogniu szkolnej, ideowej szermierki mogły niekiedy spotkać się z zarzutem, że nie zupełnie odpowiadają treści dogmatycznych określeń. Jeżeli więc pod adresem tych teorii padał lub paść może tego rodzaju zarzut, rzecz jasna, że ma on tylko tyle znaczenia, ile siły mają przytoczone dowody.

Pierwsza grupa tłumaczeń — są bowiem wśród nich pewne warianty, których tu uwzględniać nie będziemy — przyznaje sakramentom w stosunku do łaski przyczynowość tylko *m o r a l n ą*. Przez sakramenty udziela się przyjmującym łaska, bo są one czynnościami Chrystusa, działającego przez swych pełnomocników, i zawierają w sobie z ustanowienia Zbawiciela cenę krwi Jego zadośćczynnej i ofiarnej, a przeto są obiektywnym i zawsze skutecznym wezwaniem, aby duszy przez sakrament wskazanej Bóg zesłał łaskę lub sprawił inne skutki sakramentu. Łaskę więc lub charakter czy też przemienienie eucharystyczne sprawuje tylko Bóg, ale sprawuje je *z e w z g l ę d u* na godność sakramentalnych obrzędów.

Nie będziemy się tu wdawać w ogólniejsze pytanie, czy rzeczywistości nie fizycznej lecz moralno-prawnej natury, bardzo ważne w stosunkach ludzkich, mogą mieć zastosowanie w odniesieniu do Boga. Powiemy tylko dwie rzeczy. I tak najpierw, ponieważ sakrament w tym systemie jest tylko moralnie, tj. przez rodzaj poczytania, czynnością Chrystusową, jak czyn ambasadora poczytywany jest za czynność władcy, który go posłał, i również moralnie tylko zawiera cenę Chrystusowej męki, *r z e c z y w i s t a* cena i godność sakramentu w tym poglądzie bardzo się obniża. Obrzęd sakramentalny jako taki — zwolennikom tej teorii nie udało się nigdy zarzutu tego skutecznie odeprzeć — robi się podobny do papierowego pieniądza, który sam przez się pozbawiony wszelkiej wartości, opiera się na samym tylko kredycie. Już zaś cała nauka katolicka, od Pisma świętego i Ojców Kościoła począwszy, znakom sakramentalnym jako takim, a nawet poszczególnym ich częściom, wielką moc i godność przyznaje i wagę ich z wielkim naciśkiem uwydatnia.

Po wtóre, choćby przypuścić — czemu wielu przeczy — że opisaną wyżej przyczynowość moralną sakramentów można uważać, jak tego dogmat wymaga, za przyczynowość *s p r a w c z ą*, tego już w żadnym razie powiedzieć się nie

da, żeby przyczyna czysto moralna z a w i e r a ł a w sobie swój skutek. Zapalka, zamknięta jeszcze w pudełku, zawiera w sobie przyszły płomień i dzwon zawiera dźwięk, który zeń wyjdzie. Ale któż powie — chyba że chce mówić przenośnie — że list dyplomatyczny, wysłany z wypowiedzeniem wojny, wojnę tę w sobie z a w i e r a . Każdemu widoczna, że zawierać w sobie skutek może tylko przyczyna, a przyczyną tu jest nie list, tylko wola naczelnika państwa. A jednak siódma sesja soboru Trydenckiego w kanonie szóstym żąda pod klątwą uznania, że „sakramenty nowego zakonu zawierają łaskę, której są znakiem“.

Inna grupa tłumaczeń przyznaje jasno, że sakramenty bezpośrednio nie sprawują łaski; ale twierdzi, że będąc z natury swojej z n a k a m i , intencjonalną działalnością znakom właściwą nadają człowiekowi pewną godność, która udzielenia łaski wymaga i w ten sposób pośrednio łaskę od Boga uzyskuje. Tak np. sakrament chrztu oznacza i oznaczając sprawuje przynależność do prawdziwego Kościoła, która wymaga charakteru i łaski; sakrament małżeństwa oznacza i sprawuje nierozwalny związek dwojga chrześcijan, który znów żąda łaski; sakrament pokuty znaczy odpuszczenie grzechów; sakrament kapłaństwa pewien stopień hierarchicznej godności i władzy itd. — co wszystko pociąga za sobą łaskę. Ów członek pośredni między znakiem a łaską, — nosi on w tej teorii nazwę „res et sacramentum“ — ma rzeczywistość nie fizyczną ale czysto prawną, jaką posiadają nadania godności, urzędów, tytułów; posłannictw itp. Za przykład może tu służyć akt Ojca świętego ogłaszającego na konsystorzu nowych kardynałów lub biskupów. Ten akt jest zarazem notyfikacją i nadaniem prawa do otrzymania godności, które później będą realnie komunikowane.

O tej teorii, zresztą dość pomysłowej i sugestywnej, powiedzieć trzeba znowu dwie rzeczy. Najpierw zacięra ona zupełnie wbrew tradycji Ojców i wbrew odczuciu Kościoła tę tajemniczość sakramentalnych znaków, która objawia się i w samej nazwie „sacramentum“ albo z greckiego, „mysterium“ i w wielu sakramentalnych modlitwach czy też odnośnych kazaniach i katechezach. Skuteczność sakramentów redukuje się tu do nadania pewnego tytułu prawnego, które prawie w identycznej formie miewa miejsce i w czysto ludzkich stosunkach. Gdyby myśl, którą tu krótko narzucamy, rozwinąć i teorię,

o jakiej mówimy, do autentycznej tradycji kościelnej przymierzyć, ujawniłby się niemały kontrast. A kontrastu tego nie załagodzi powtarzane nieraz zdanie, że to, co mówią o sakramentach Ojcowie lub liturgiczne księgi, trzeba zaliczyć do hiperbol i retorycznych przenośni. Bardzo często bowiem widzi się jasno, że nie chodzi tu o retorykę ale o teologiczne wyjaśnienie dogmatu, a nadto sama częstość i niemal powszechność takich wyrażań wskazuje, że mamy tu do czynienia z ważnym punktem tradycyjnego w Kościele nauczania.

Po wtóre, zerwanie bezpośredniego związku sakramentów z łaską przynajmniej osłabia sprawczą ich przyczynowość, a konieczne w tej „intencjonalnej“ akcji przeniesienie skuteczności działania na formę przynosi uszczerbek znaczeniu materii sakramentu, choć tę ostatnią tradycja tak bardzo naprzód wysuwa. Któż jeszcze powie, że woda odradza na żywot wieczny lub dziekiem Bożym czyni, kiedy woda może zaledwie oznaczać jakieś ogólne obmycie duszy, a całe znaczenie odrodzenia, dającego rzekomo prawo do łaski, leży w jednej tylko formie, kierowanej intencją człowieka udzielającego chrztu?

Trzecia grupa systemów, wiążąca się przez starą tomistyczną szkołę z nauką Ojców, obstaje zdecydowanie za przyczynowością sakramentów fizyczną, przez co najpełniej odpowiada i dogmatycznym określeniom Kościoła i pojęciom oraz odczuciom Tradycji, objawiającym się i w liturgii kościelnej. Woda chrztu w tej teorii, nadaną sobie mocą rzeczywiście odradza; rozgrzeszenie kapłańskie duszę prawdziwie oczyszcza; olej ostatniego namaszczenia pozostałości grzechowe skutecznie usuwa itd.

Zauważyć tylko trzeba, że ta teoria, w zasadniczej swej tendencji na bardzo dobrych podstawach oparta i wielkiej pochwały godna, ma jednak w szczegółowym rozwinięciu pewne braki. Tak np. nie znajdujemy wyjaśnienia, jak może cały sakrament fizycznie działać, kiedy on nie ma żadnej fizycznej jedności, tylko jest agregatem bardzo różnych i wzajem ze sobą nie spojonych rzeczy. Podobnie nie widzimy, jak się to dzieje, że znak sakramentalny dosięga skutecznością swoją nadprzyrodzonej łaski. Nadto wlanie łaski do duszy wymaga przyczyny działającej momentalnie, a przebieg sakramentalnego obrzędu ma swoją ciągłość w czasie. Przede wszystkim jednak niedomaga ta teoria przez to, że, jak wyraża się wielki teolog współczesny, traktuje przyczynowość sakramentów nie

tylko fizycznie, ale nieomal „fizykalnie“ bez uwzględnienia koniecznych w tej rzeczy, jak to zaraz wykażemy, elementów mistycznych.

Ostatnią grupę stanowią tłumaczenia, których pierwsze próby można już znaleźć u dawnych scholastyków, osobliwie u św. Tomasza i Henryka z Gandawy, które jednak, nie bez pewnych wariantów, rozwinęła dopiero nowsza teologia w związku ze staraniem o głębsze pojęcie mistycznego ciała Chrystusowego i działania Boga-Człowieka w łonie ludzkości.

Owe teorie, które noszą nazwę mistycznych lub organo-mistycznych można w najzwężlejszym skrócie tak przedstawić: w duszy, która należycie przyjmuje widzialny sakrament, sprawuje łaskę poświęcającą moc Ducha Świętego, wychodząca od Chrystusa jako Boga a przechodząca najpierw przez człowieczeństwo Chrystusowe jako najwyższy organ, potem przez dwa niższe organy, tj. przez osobę człowieka udzielającego sakramentu i przez sam obrzęd sakramentalny z jego materią i formą. Owa moc Ducha Świętego, jak realnie wychodzi z Chrystusa, najwyższego Kapłana, tak realnie, lubo w innej zgoła mierze, dostaje się przejściowo ludzkiemu sprawcy sakramentu, a potem równie przejściowo napełnia na chwilę sakramentalne znaki, nadając im nie żadną intencjonalno-jurystyczną i nie moralnie wyjednywującą, lecz prawdziwie skuteczną siłę, która wprowadza w duszę łaskę i której zawdzięczają sakramenty swoją godność i świętość.

Ta teoria, której poszczególne punkty wyjaśnia się w ciągu dalszych wywodów, znajduje swoje uzasadnienie i w głosach Tradycji, o których niżej, i przede wszystkim w rozległych nie tylko analogiach lecz wzajemnych związkach poszczególnych części wielkiej, jak ją nazywa Apostoł, „Tajemnicy Chrystusowej“. Ta tajemnica bowiem, choć oczywiście w pierwszym rzędzie duchowa, rozwija się na ziemi jakby wpleciona w materialne, fizyczne czynniki i tak z nimi się wiąże, że w Chrystusie i widzialnie przebywającym na ziemi i niewidzialnie żyjącym w Kościele „cała pełność Bóstwa mieszka cieleśnie“.

I tak, sam Zbawiciel, po zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu, bynajmniej nie odsunął fizycznego człowieczeństwa swojego od tej prawdziwej działalności, którą do końca wieków prowadzić miał na ziemi. Jest arcykapłanem nowego zakonu nie tylko w duchu, ale i w ciele; w materialnej ludzkiej natu-

rze piastuje daną sobie „wszelką władzę na niebie i na ziemi“; jest głową swego Kościoła w sposób tak dalece fizyczny, że i ten Kościół uczynił mistycznym wprawdzie, ale rzeczywistym, widzialnym ciałem „z ciała swego i z kości swoich“. Temu społecznemu ciału swego Kościoła daje siebie samego pod postacią chleba znów z fizycznym ciałem swoim na pokarm i to samo fizyczne ciało wkłada w ręce swych kapłanów dla sprawowania Najświętszej Ofiary. Kiedy w Kościele mają rozgałęziać się od Głowy rozmaite hierarchiczne stopnie czyli, jak je Apostoł nazywa, „spojenia wzajemnej posługi“, na obranych w tym celu hierarchów zstępuje właściwa im władza fizycznym piętnem niezatrącalnego charakteru.

Jeżeli ponad to wszystko dla przelewu łaski, która jest życiem mistycznego ciała, sam Chrystus każe tym hierarchom używać fizycznych znaków, które ze swej strony i Kościół ozdobił całym mnóstwem fizycznych obrzędów — czy jest to prawdopodobne, żeby tym znakom przysługiwał nie fizyczny czy, jak mówią, hiperfizyczny, lecz tylko intencjonalny lub moralny sposób działania? Czy nie byłoby to wyraźnym odchyleniem — jeśli wolno tak powiedzieć — od całego „stylu“ Chrystusowego dzieła?

Nie braknie jednak i ściślejszych argumentów. Chrystus jest rzeczywistą głową odrodzonej ludzkości, a wiadomo nam z jakim naciskiem Apostoł posługuje się tu analogią fizycznego organizmu i jak rozwija tę analogię do ostatnich konsekwencji. Charakter zaś i funkcja g ł o w y zdaje się koniecznie wymagać fizycznego związku z ciałem, jakie ma zasilać. Czyż bowiem naprawdę głową jest ten, co nie bezpośrednim wpływem, z własnej pełni życia, ale pośrednio tylko, przez swe zasługi czy wstawiennictwo, fizyczną działalnością kogoś drugiego udziela życia ciału i jego członkom? I na cóż byłby Chrystus fizycznie wchodził w przyrodzone życie ludzkiej rodziny, gdyby życia nadprzyrodzonego, wyjednanego zasadniczo krwią na krzyżu przelaną, miał jej faktycznie udzielać tylko na moralnej drodze, przez obraz i wspomnienie tej krwi, rzekomo zamknięte w sakramentalnych znakach?

Gdyby tak się rzeczy miały, Chrystus byłby głową ludzkości w sposób dużo mniej pełny i doskonały niż Adam. Z Adama bowiem i dziś jeszcze otrzymujemy fizyczną drogą naturę ludzką i, gdyby nie był zaszedł grzech pierworodny, tym sa-

mym aktem fizycznego rodzenia otrzymywalibyśmy nadprzyrodzone życie łaski. Jeżeli więc Chrystus, wedle Apostoła, ma być nowym, niebieskim Adamem, od pierwszego bez porównania doskonalszym, koniecznie trzeba przyjąć, że, otrzymując łaskę przez sakramenty, otrzymujemy ją nie tylko z e w z g l ę d u na Niego i Jego zasługi, ale o d Niego i p r z e z Niego, jako ze źródła.

Nabiera zaś ta argumentacja nowej siły, jeśli zważymy, że w myśl objawienia Chrystus otrzymał istotnie od Boga całą moc do tego potrzebną, żeby mógł sam przez się i bezpośrednio rozdzielać ludzkości zdobyte dla niej życie. Cóż innego bowiem mogą wyrażać słowa podane przez św. Jana na wstępie do opisu ostatniej Wieczerzy: „Wiedząc Jezus, że w s z y s t k o dał Mu Ojciec w ręce...” i te inne słowa, jakie po Wieczerzy kieruje do Ojca sam Zbawiciel: „Dałeś Synowi władzę nad wszelkim ciałem, aby wszystkim, których Mu dałeś, dał żywot wieczny“? Ojciec więc, po męce, d a ł Synowi ludzkość, którą On nabył krwią swoją i tej ludzkości nie kto inny tylko Syn — choć oczywiście od Ojca — daje żywot łaski i chwały.

Podobnie, czy mógłby Chrystus twierdzić, że „jak Ojciec ma żywot w sobie, tak też dał i Synowi, aby miał żywot w sobie“, gdyby tego danego sobie życia tak nie posiadał, aby go mógł ze siebie udzielać? Tym się tłumaczy, że św. Jan i św. Paweł mówią o tej pełni Chrystusowej, z której całe życie nadprzyrodzone pochodzi. Pierwszy powiada, że ukazało się Słowo Boże wcielone „pełne łaski i prawdy“ i że z tej „pełności Jego wszyscyśmy otrzymali“. Drugi, że spodobało się Bogu, aby w Nim jednym „wszystka pełność mieszkała“.

Można więc z wszelkim prawem zapytać: I na cóż ta „wszystka pełność“ dana Synowi, jeśli On sam ze siebie nic dać nie może, tylko za każdym razem przypominać musi Ojcu swą mękę przez sakramentalne znaki, by wyjednać tą drogą łaskę realnego uświęcenia ludziom w ten sposób wskazanym?

Do tego samego rezultatu prowadzi analiza ślicznej alegorii winnego szczepu i latorośli. W tej alegorii, która tak silnie podkreśla konieczność trwania latorośli w szczepie, Chrystus najwyraźniej daje poznać, że my wszyscy z Niego i tylko z Niego czerpiemy żywot łaski. Bo czy miałaby ta alegoria jakikolwiek sens, gdyby łaska nie dochodziła do nas z Chrystusa jako szczepu, tylko na prośbę Chrystusową dawana nam była z góry, jak rosa niebieska? Wszak szczep nie może ani prosić

ani zasług swoich okazywać, tylko może dać w a c łatoroślom te soki żywotne, które wprawdzie wyciągnął z gruntu przez korzeń, ale które są w nim własnym jego życiem.

Nie wdając się już w analizę innych tekstów Pisma świętego, na podstawie których dałoby się przeprowadzić podobne rozumowania, zwróćmy się do Ojców świętych, by się przekonać, jak oni na sakramenty patrzą i co o nich mówią.

Św. Jan Chryzostom nie waha się powiedzieć, że „woda chrztu tym jest dla wiernych, czym dla rodzącego się życia macierzyńskie łono“. Św. Grzegorz z Nyssy, idąc w tym zresztą za sposobem mówienia tekstów liturgicznych, dalej jeszcze się posuwa, twierdząc, że „woda sakramentu jest jakby nasieniem, z którego rodzi się człowiek“. Św. Leon Wielki tak się wyraża: „Ta sama Moc Najwyższego, która sprawiła, że Maryja porodziła Zbawiciela, zawsze to działa, żeby woda odradzała wierzących“. Św. Cyryl Aleksandryjski mówi, że jak od ognia rozgrzewa się woda pospolita, tak woda chrzcielna od Ducha nabiera odradzającej mocy. To samo powiada o świętym krzyżmie św. Cyryl Jerozolimski: „Jak chleb eucharystyczny po wezwaniu Ducha Świętego już nie jest zwyczajnym chlebem, lecz Ciałem Chrystusowym, tak ten święty olej po wezwaniu już nie jest pospolitym olejem, ale darem Chrystusowym, który przez obecność Ducha Świętego, nabrał Boskiej Jego mocy“.

Nie inaczej, prócz wielu innych Ojców, wyrażają się modlitwy liturgiczne, Tak np. w uroczystej prefacji, śpiewanej podziś dzień w wielką sobotę przy poświęceniu chrzcielnic, zachodzi taka prośba: „Wszechmogący, wieczny Boże, który niewidzialną mocą tak przedziwnie dopełniasz skutki sakramentów twoich, spraw... aby za rozkazem Majestatu twojego woda ta przyjęła łaskę Jednorodzonego twojego przez Ducha Świętego, który tę wodę do odradzania ludzi przeznaczoną tajemnym wmieszanym Bóstwa swojego niech zapłodni (arcana sui Numinis admixtione fecundet), aby po przyjęciu poświęcenia z niepokalanego łona Bożego źródła wychodziło niebieskie potomstwo, odrodzone na nowe stworzenie“. Podobne formuły można by przytoczyć z wielu innych tekstów liturgicznych.

Jeżeli zaś dodamy do tego, że raz po raz powracają w pismach Ojców wyrazy głębokiego zdumienia nad mocą udzieloną sakramentom oraz wyznania, że cudownej tej mocy ani wyjaśnić ani wypowiedzieć należyście nie można, nie trudno

będzie zdać sobie sprawę, które tłumaczenie skuteczności sakramentów lepiej przystaje do ich pojęć i do objawionej rzeczywistości, czy to, w którym mistyczne czynniki żadnej nie odgrywają roli, bo prócz łaski, którą sam Bóg sprawuje, wszystko się kończy w sferze jurydyczno-moralnej, czy też to, które w sakramentach uznaje i wielbi realną moc Boga-Człowieka, zstępującą przez Ducha Świętego na osobę ludzkiego szafarza i na sakramentalne znaki.

Może wreszcie nie będzie tu od rzeczy uwaga wchodząca w zakres psychologii religijnej. W dawnym Kościele, jak to historia liturgii wyraźnie stwierdza, panowała ta tendencja, żeby w słowie i gestach i dziełach sztuki tak przedstawiać tajemnicę sakramentów, żeby one mogły mieć w oczach i odczuciach wiernego ludu charakter rzeczy wielkiej i bardzo świętej. Patrząc na obecne życie religijne, odnosi się wrażenie, że i ta zdrowa tendencja gdzieś osłabła i cześć dla sakramentów — poza jedną Eucharystią — dość wyraźnie zmalała. W umysłach religijnie mało oświeconych nie widać świadomości istotnej różnicy, dzielącej pewne sakramenty od sakramentaliów czy innych jakichś, bez głębszej treści, obrzędów. Jeżeli więc, co chyba jest niewątpliwe, trzeba usilnie przeciwdziałać temu zgubnemu obniżeniu pojęć chrześcijańskich przez wprowadzenie w umysły i serca tradycyjnych na sakramenty poglądów, to można z pewnością powiedzieć, że ostatnia z wymienionych teorii, jako tło do praktycznych nauk, lepsze tu odda usługi, niż dwie pierwsze. Ma ona bowiem i dobre podstawy w depozycie wiary i zdolna jest rzucić na sakramenty to jasne światło, które nosi wszelkie cechy wewnętrzznego związku z objawioną prawdą.

Pozostaje nam teraz naszkicowany wyżej sposób działania sakramentów dokładniej wyjaśnić i przeciw możliwym zarzutom zabezpieczyć.

Ponieważ łaska poświęcająca jest rzeczywistym uczestnictwem w naturze Bożej i życiu Bożym, udzielić jej duszy nie może własną mocą żadne stworzenie, ani nawet samo przez się człowieczeństwo Chrystusowe. Do bezpośredniego i rzeczywistego wiania łaski w duszę zdolna jest tylko siła nieskończona, a specjalnie ta, której Bóg Ojciec dzieła uświęcenia powierza, tj. „Moc z wysokości“ czyli osoba Przenajświętszego Ducha. Tego Ducha, jak mówi św. Paweł, „zsyła Bóg do serc“, aby przyniósł ludziom przybranie za synów i stał im się zadatkiem

dziedzictwa wiecznego. Jeżeli więc sakramenty mają być przyczynami sprawczymi łaski, jasną jest rzeczą, że musi w nich działać ten Duch, który sam jeden wnosi w dusze uświęcenie nadprzyrodzone.

Ażeby głębiej pojąć, jak Duch Święty udziela w sakramentach tego uświęcenia, musimy sięgnąć do prawdy, którą tak pięknie rozwinął obecny Ojciec święty w encyklice o mistycznym Ciele Chrystusowym. „Boski Odkupiciel — są słowa Papieża — za pośrednictwem Kościoła sam chrzci, naucza, rządzi, rozwiązuje, związuje, składa ofiarę... i w ten sposób sam ożywia Kościół Boskim swoim życiem, przenika Ciało jego Boską swą mocą, a poszczególne członki tak łączy i utrzymuje jak szcep winny, który zrosniętym ze sobą latoroślom daje życie i zdolność przynoszenia owocu. Jeżeli jednak przypatrzymy się bliżej Boskiemu źródłu tego życia i mocy, jakie otrzymujemy od Chrystusa, przekonamy się, że tym źródłem jest sam Duch Pocieszyciel, który zowie się w szczególniejszy sposób Duchem Chrystusowym lub Duchem Syna. Tym Duchem łaski i prawdy wyposażył Syn Boży ludzką swą duszę, już w łonie Niepokalanej Dziewicy. Duch ten upodobał sobie mieszkanie w najczcigodniejszej duszy Zbawiciela i posiada w niej jakby najmilszą świątynię... On też otrzymał tego Ducha w całej pełni, podczas gdy inne członki mistycznego Ciała otrzymują Go z pełni Chrystusowej, wedle miary Jego daru. Duch ten czyni nas przybranymi synami Bożymi... Jemu przypisać należy, że wszystkie części Ciała zespolone są zarówno między sobą jak z dostojną swą Głową, ponieważ jest On cały w Głowie, cały w Ciele, cały w poszczególnych członkach. Mieszka On w nich na rozmaity sposób i wspomaga je rozmaicie wedle różnych urzędów i funkcji, jakie pełnią... będąc przez życiodajne swe tchnienie sprawcą i źródłem wszelkiej czynności żywotnej i prawdziwie zbawiennej wszystkich członków“.

— Ponieważ do tych czynności żywotnych a zbawiennych mistycznego Ciała należą przede wszystkim sakramenty, nie może być wątpliwości, że, wedle tej nauki Ojca chrześcijaństwa, wpływają one z człowieczeństwa Chrystusowego, które, napełnione przez Słowo Boże Duchem Świętym, przez tegoż Ducha przelewa na swoje Ciało mistyczne łaskę uświęcenia. Chrystus więc w swojej ludzkiej naturze, jak mówi Ojciec święty, chrzci, rozgrzesza, sprawuje Ofiarę itd., oraz wszelkimi dopływami jak sakramentalnej, tak i uczynkowej łaski kie-

ruje z tą najpełniejszą swobodą, jaką musi mieć Ten, któremu Ojciec „oddał władzę nad wszelkim ciałem“. Stąd też łaska nie dostaje się nikomu inaczej, jak „wedle miary daru Chrystusowego“.

Ta przedziwna i pod względem treści swojej nieskończona pełność człowieczeństwa Chrystusowego stanowi w nim tak zwaną „łaskę Głowy“, która to łaska, prócz najwyższej świętości, daje mu możność oddziaływania w Duchu Świętym na niższe organy służące do sprawy komunikacji łaski.

W naszym przedmiocie, jak długo mówimy o sakramentach jako takich, bez wyszczególniania różnej ich natury i warunków ważności z tą różnicą ich natury związanych, dwa są tylko owe niższe organy, którymi Chrystus-Człowiek posługuje się dla udzielania łaski i przez które przeprowadza niejako moc Ducha Świętego. Są nimi ludzki sprawca sakramentu i znak sakramentalny. Musimy jednak tutaj zaznaczyć rzecz wielkiej wagi. Przez oba te organy musi przechodzić moc Ducha Świętego sprawującego łaskę sakramentalną, ale jeśli wolno tak powiedzieć, nie może przechodzić „luźnie“. Gdyby bowiem nie była z nimi w jakiś sposób złączona, nie można by powiedzieć, że mamy tu do czynienia z rzeczywistymi organami, tylko z czynnikami stanowiącymi jedynie okazję do wywołania całego skutku wyłączną mocą Bożego Ducha. Taki zaś „okazjonalizm“ w działalności sakramentów podkopałby zupełnie ich przyczynowość sprawczą.

Ale jak to pojąć, żeby Duch Święty z wymienionymi organami mógł się złączyć?

Rzecz jest głęboka, ale niesie ze sobą tak trafną na postawione pytanie odpowiedź, że ma niejako sama w sobie rękomię swej prawdy.

Zaczynając od osoby sprawcy sakramentu, znajdujemy w nauce katolickiej dwa rodzaje węzłów, które łączyć mogą ludzkiego szafarza z Duchem Świętym. Jeden jest zawsze i bezwzględnie konieczny, drugi dla udzielania wszystkich sakramentów, prócz jednego chrztu, w rozmaitej mierze nieodzowny. Absolutnie konieczną u sprawcy jakiegokolwiek sakramentu jest szczerza intencja dokonania tego, co przez dany obrzęd sprawuje Kościół Katolicki. Bez tej intencji żadna czynność, choćby z najdokładniejszym zastosowaniem materii i formy, nie będzie sakramentem. Nie mniej konieczną dla sprawowania sześciu sakramentów jest ta tajemnicza, trójstopnio-

wa pieczęć, wyciskająca na duszy fizyczne, głęboko przemieniające znamię, która nosi nazwę charakteru sakramentalnego.

Intencja, jakkolwiek subiektywnie, wiąże w pewnej mierze z Duchem Świętym, bo zawiera w sobie szczere przyznanie, że przynajmniej hic et nunc, w danej czynności, chce się być członkiem tej społeczności, której Duch Święty jest duszą, i chce się być narzędziem do wywołania skutku, który Duch Święty przez taką czynność sprawuje. Intencja ta ma tak wielkie znaczenie, że może sprawcę sakramentu zrobić chwilowo organem Ducha Świętego, nawet bez wiary i bez przynależności do Kościoła, co ma miejsce w nadzwyczajnym wypadku, gdy chrztu udziela niechrześcijanin.

Charakter sakramentalny łączy z Duchem Świętym obiektywnie i stale, nie jako z Uświęcicielem własnej duszy sprawującego sakrament, ale jako z Dawcą łaski dla dusz innych. Charakter jest wprawdzie i owocem sakramentu, bo nie może być dany inaczej jak przez trzy sakramenty, ale z natury swojej jest czymś pośrednim między znakiem sakramentalnym a łaską i uzdalnia człowieka do komunikowania łaski innym, czyniąc go drugorzędym tej łaski organem. Owo podniesienie do roli drugorzędного organu łaski niesie ze sobą dla sakramentu małżeństwa sam charakter chrztu, dla wszystkich innych sakramentów, za wyjątkiem chrztu udzielanego w potrzebie, wielostopniowy charakter kapłaństwa. Jeżeli zaś chodzi o pytanie, przez co każdy charakter wiąże człowieka osobliwym węzłem z Duchem Świętym, można i trzeba wskazać podwójną tego węzła przyczynę. Najpierw każdy charakter, zwłaszcza charakter chrztu, wyraża na nas realne podobieństwo i przynależność do Chrystusa jako członków do głowy. Jak tedy Chrystus począł się z Ducha Świętego, tak każdy z Jego członków temuż Duchowi zawdzięcza początek nadprzyrodzonego istnienia. Dlatego mówi o chrzcie Apostoł jako o „zapieczętowaniu Duchem Świętym“. Po wtóre każdy charakter wszczepia nas w kapłaństwo Chrystusowe, a główny akt kapłaństwa, jakim jest ofiara, dokonywa się tylko przez Ducha Świętego. Dlatego nawet o ofierze krzyżowej mówi św. Paweł, że w niej Chrystus „przez Ducha Świętego ofiarował samego siebie niepokalanym Bogu“.

Co wreszcie dotyczy złączenia Ducha Świętego z trzeciorzędym organem, jakim jest sam znak sakramentalny, jeśli chodzi o formę, rzecz jest do pojęcia nie trudna. Uroczyste sło-

wa bowiem, przez które sakrament dochodzi do skutku, wymawia przez szafarza nie kto inny, tylko Oblubienica Chrystusowa, Kościół, nauczony i upoważniony przez swego Mistrza. Nic więc dziwnego, że z tymi słowami, które bynajmniej nie są samym brzmieniem, ale niosą ze sobą myśl i wolę, może się łączyć, jak Go nazywa Pismo święte, Duch Chrystusowy.

Trudniejsze do pojęcia zdaje się być złączenie Ducha Świętego z elementami materialnymi, które wchodzi w skład sakramentów. Nie cofali się jednak przed tą trudnością ani Ojcowie święci ani autorowie liturgicznych tekstów, mówiący śmiało o „zmieszaniu“ mocy Ducha z wodą czy olejem, albo o „wchłanianiu“ tejże mocy przez materialne części sakramentalnych znaków. Tak np we wspomnianej już prefacji, używanej w całym Kościele dla wielkosobotniego święcenia wody chrzcielnej, zanurza kapłan trzykrotnie i coraz głębiej dolną część płonącego paschału we wodzie, śpiewając przy tym trzy razy w coraz wyższym tonie: „Niech zstąpi w pełność tego źródła moc Ducha Świętego i niech całą istność tej wody do skutecznego odradzania zapłodni“.

Rzecz jasna, że tego rodzaju modlitwy i obrzędy, powtarzające się nieraz i przy innych podobnych konsekracjach, nie wyrażają przekonania Kościoła, jakoby Duch Święty łączył się z materialnym elementem w sposób stały. Przejściowe jednak w samej chwili udzielania sakramentu napełnienie widzialnych znaków „Mocą z wysokości“ nie zdaje się sprzeczne z godnością tego Ducha, który przy stworzeniu nadał materialnemu światu ład i piękno i sam ukazywał się tyle razy pod figurą materialnych symbolów.

W każdym razie to można powiedzieć, że w takim pojmowaniu działalności sakramentów czujemy się bliżsi słowom czy to św. Augustyna o „wodzie, która obmywa serce“, czy Tertuliana o „namaszczeniu ciała dającym uświęcenie duszy“, czy nawet samego Zbawiciela o „odrodzeniu z wody i Ducha Świętego“. W tej teorii bowiem, którą spróbowaliśmy jak najkrócej rozwinąć, nie ma żadnego „przyczytania“, żadnego „uważania“ czegoś za co innego, niż to, czym jest w fizyczno-objektywnym świecie, ale jest zupełna zgodność słów z rzeczą i rzeczy ze słowem. Akcja sakramentalna, wychodząc z tej pełności Ducha, jaką zawiera w sobie człowieczeństwo Zbawiciela, przeprowadza niejako tego Ducha przez osobę ludzkiego szafarza i przez znak sakramentalny aż do ciała i duszy czło-

172
wieka, który ma dostąpić uświęcenia, i w tej duszy łaskę sprawuje. Wszystko tu jest jednolite i wszystko, rzecz można, prawdziwie nadprzyrodzone, takie, jakim w tej rzeczy być powinno i jakim zawsze było w miarodajnej kościelnej Tradycji.

Nie taimy sobie jednak, że godząc się nawet na całą tę teorię, można pod jej adresem skierować cały szereg uzasadnionych pytań. I tak: czy każdy z niezliczonych sakramentów, które codziennie sprawują się po świecie, żąda osobnego aktu Zbawiciela? Czy Pan Jezus te akty formuje tak, jak dzisiaj jest w niebie, czy może w jakimś rodzaju bytowania na ziemi? Zważywszy, że i ciało Chrystusowe bierze udział w przebiegu sakramentalnej działalności, czy nie natrafimy na niemożliwość akcji fizycznej podejmowanej na odległość i bez kontaktu? Czy da się przyjąć to, o jakim była mowa, jakby „przechodzenie“ Ducha Świętego przez szereg coraz niższych organów działania? Czy do osoby ludzkiego sprawcy, a zwłaszcza do samego sakramentalnego znaku można stosować pojęcie „organu“ czyli narzędzia, kiedy w nich samych niczego nie ma i być nie może, co byłoby zdolne przyczynić się w jakiejś mierze do sprawowania łaski? Pojmuje się, że przez dłuto Michała Anioła, przez pędzel Rafaela, przez pióro Dantego przepływał niejako ich geniusz tworzący arcydzieła, ale te narzędzia choć czymś minimalnym służyły geniuszowi. Czymże jednak może czy człowiek, czy olej, czy woda przyczynić się do sprawowania łaski?

Na pierwsze z tych pytań, czy Chrystus osobnym aktem nadaje skuteczność każdemu z sakramentów spełnianych na ziemi, trzeba odpowiedzieć bezwzględnie twierdząco. Bo chociaż w naturze Bożej nie może być wielości aktów, jest ta wielość w ludzkim umyśle i woli Zbawiciela, choć inaczej niż u nas. Przy naszych bowiem tak bardzo ograniczonych możliwościach psychicznych wielość aktów jednej i tej samej władzy możliwa jest prawie tylko następczo. Pan Jezus ludzkim swoim umysłem równocześnie poznaje miliony i miliony rzeczy i ma w stosunku do nich pewne świadome poruszenia woli. Tak np. słyszy zanoszone do siebie z całego świata westchnienia i modlitwy, zsyła całe mnóstwo łask uczynkowych, wydaje wyroki pośmiertelnego sądu, kieruje dziejami świata itd. itd., a wszystko to wykonywa w najpiękniejszym ładzie i z majestatem najpełniejszego spokoju. Nie ma więc w tym żadnej nie-

możliwości, by jako najwyższy Kapłan, osobistym aktem udzielał każdego sakramentu i sprawował każdą ofiarę.

Co do pytania, czy Chrystus jest sprawcą sakramentów z nieba, czy może w jakimś sposobie bytowania na ziemi, trzeba stanowczo powiedzieć, że rzeczywistością jest pierwsze a nie drugie. Jeżeli bowiem chodzi, jak ma się rzecz w naszym wypadku, nie o Boga, który jest wszędzie, ale o Boga Człowieka w Jego fizycznym bycie, Pan Jezus ma dwa tylko sposoby bytowania w pełni realne: naturalny w niebie i eucharystyczny w Najśw. Sakramencie. W tym drugim sposobie bytowania i jako Bóg i jako Człowiek rozwija wprawdzie niezmiernie rozległą akcję duchową, ale, akcji fizycznej w ogóle sobie odmawia. Jeżeli zaś poza tymi dwoma sposobami bytowania słyszymy nieraz o Chrystusie żyjącym w Kościele, czy przebywającym i oczekującym od nas pomocy w naszych bliźnich, czy mieszkającym w naszych sercach, czy będącym tam, gdzie dwóch lub trzech modli się w imię Jego, mamy tu do czynienia z obecnością Pana Jezusa w pewnym tylko sensie realną, tj. albo czysto duchową przez wiarę, przez łaskę, przez żywą miłość, albo tą całkiem specjalną, dzięki której mistyczne Ciało, Kościół zowie się zazwyczaj „drugim Chrystusem“ albo nawet po prostu „Chrystusem“. Żeby jednak tej ostatniej obecności nie przedstawiał sobie ktoś w formie identyczności fizycznej, Ojciec święty wyraźnie naucza, na czym ona się zasadza. „Tłumaczy się ona tym, że Zbawca nasz udziela Kościołowi swemu dóbr będących najistotniejszą, wyłączną Jego własnością w ten sposób, że Kościół ten całym swym życiem, zarówno widzialnym jak niewidzialnym, wyraża jak najdoskonalej o b r a z C h r y s t u s a “. W żadnym więc z tych sposobów bytowania Zbawiciel nie może być realnym sprawcą sakramentów.

Jeżeli zaś wydaje się trudną i niezrozumiałą akcja fizyczna na odległość, możemy powołać się w tej sprawie na bardzo wielkie powagi. Najpierw św. Tomasz powiada: „Najpierwszą przyczyną sprawczą łaski jest sam Bóg, względem którego człowieczeństwo Chrystusowe odgrywa rolę organu połączonego a sakrament organu oddzielonego. Wypada więc, by siła zbawienna z Bóstwa Chrystusowego przez Jego człowieczeństwo dochodziła do sakramentów“. Wyjaśniając zaś na innym miejscu właściwości tej siły, na zarzut, że przyczyna sprawcza wymaga kontaktu źródła siły z przedmiotem, na który ma działać, odpowiada, że „ta siła dotyka obecnością swoją (praesen-

tialiter) wszystkich miejsc i wszystkich czasów, a taki wirtualny kontakt do przyczynowości sprawczej wystarcza". Podobnie ten, którego Pius XI nazwał „niezrównanym teologiem“, Maciej Scheeben: „Co dotyczy zewnętrznych warunków organicznej mocy człowieczeństwa Chrystusowego, ponieważ polega ona na przyswojeniu wszędzie obecnej potęgi Bożej, nie jest ona wcale związana z obecnością lokalną. Ludzka natura Chrystusowa ...i w duszy i w ciele ...tak działa na odległość (obraz jest zapożyczony od św. Cyryla Aleksandryjskiego), jak żarzący węgiel przez swój ogień lub materia napojona balsamem przez swoją woń... Można nawet powiedzieć za św. Tomaszem, że jako organ Bóstwa obejmującego wszystkie miejsca i czasy, człowieczeństwo Chrystusowe może działać sprawczo nie tylko w czasie obecnym, ale i w przyszłym“.

Co dotyczy owego „przechodzenia“ mocy Ducha Świętego z człowieczeństwa Chrystusowego na osobę ludzkiego sprawcy i na znak sakramentalny, oczywiście nie ma mowy o jakimś przechodzeniu lokalnym, tylko wyraża się, jakkolwiek na ludzką modłę, że Duch Święty, który jest wszędzie, objawia kolejno moc swoją w coraz niższych organach w miarę czasowego rozwoju danej akcji sakramentalnej.

Na zarzut wreszcie, że ani człowiek-sprawca ani znak sakramentalny nie mają w sobie niczego, co dałoby im możliwość choćby najmniejszego współdziałania z mocą Bożą w udzielaniu łaski, trzeba odpowiedzieć dwie rzeczy. Najpierw tak sprawca sakramentu, jak znak sakramentalny, doprowadzając czy też przybliżając w naszym fizycznym świecie źródła mocy Bożej do człowieka mającego dostąpić uświęcenia, dopomagają przez to samo tej sakramentalnej akcji, która w tym właśnie fizycznym świecie ma, nie kończyć się wprawdzie, ale się rozwijać. Po wtóre, choć ze siebie, oba najniższe organy łaski nic a nic dodać nie mogą do Boskiej siły, która łaskę wytwarza, pod dotknięciem — jeśli można tak się wyrazić — mocy Bożej nabierają przelotnie siły, nie tej wprawdzie, która mogłaby samej łaski dosięgnąć, ale tej, która dosięga tego, jakby „pomostu“ do łaski, którym jest charakter sakramentalny. Przez ten charakter bowiem, z natury swojej wymagający wiania łaski, znaki sakramentalne wpływają pośrednio i na wytworzenie łaski. Wyraża to pięknie i głęboko wspomniany Scheeben: „Charakter nazywa się sakramentalnym, nie tylko dlatego, że kilka sakramentów go wytwarza, ale i dlatego, że jest on w sa-

kramentach, które go wytwarzają ogniskiem (Brennpunkt) całej ich skuteczności i znaczenia, w innych zaś sakramentach jest podstawą i punktem zaczepienia całej ich działalności. On jest niejako ogniwem duchowym, przez które zewnętrzne sakramentalne czynności zostają wciągnięte w nadprzyrodzony porządek, jest jako sacramentum et res, duszą zewnętrznego obrzędu.“

Obszerniejsze rozwinięcie tego ostatniego punktu zaprowadziłoby nas za daleko. Sądzimy, że i to jakiegokolwiek wejrzenie w wielkie problemy teologiczne, z tajemnicami sakramentów związane, może dopomóc do otoczenia tych przedziwnych środków zbawienia najżywszą czcią i miłością oraz do lepszego zrozumienia, jak bardzo zbliżył się do nas w sakramentach nieskończony Bóg, by nam na wszelki sposób ułatwić ostateczne dojście do Siebie.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Grajek ubogi

W ćwierćwiecze zgonu Jana Kasprowicza

W poświęconym Kasprowiczowi pozgonnym numerze „Wiadomości Literackich“ (1926, nr 43) ogłosiła Maria Dąbrowska piękny i głębiej ujęty artykuł, na którego wstępie zauważyła z ubolewaniem, że „w Polsce mało kto „wadził się z Bogiem“. Nie przeżywaliśmy — pisała — ani zmagają społeczno-religijnych, ani walki o taki czy inny kościół, ani okresu ideowego ateizmu, ani żadnych innych rozterek, wśród których ludzkość szuka drogi do swego Boga“.

Już dość dawno Carrel zauważył przekonywająco, że poszukiwanie swego Boga w istocie swojej jest przedsięwzięciem zupełnie osobistym. Czy więc można bez zastrzeżeń przyjąć ubolewania nad zbiorowym życiem religijnym naszej przeszłości z powodu braku w nim tego, co było i mogło być udziałem jednostek szczególnie uposażonych pod względem duchowym i dlatego raczej mniej licznych? Nie należy zresztą ignorować ich wkładu w rozterki religijne przeszłości i ofiar, które pochłaniały bez reszty niejedną zasobną żywot elity umysłowej swego czasu. Czy wzgląd na nie chociażby uprawnia ze wszystkim dalszy gorzki osąd świetnej autorki „Ludzi stamtąd“, żeśmy na polu „w ogóle do nikąd nie szli, niczego nie szukali“?

Ale frapowne te utyskiwania (bez wątpienia przydatniejsze do charakterystyki wielkiej pisarki, aniżeli do obiektywnej oceny określonej sytuacji historycznej) może wydawały się Dąbrowskiej konieczne (przynajmniej z uwagi na wymagania konstrukcyjne jej szkicu), miały one bowiem z kolei uzasadnić zastanawiającą szczupłość wystąpień natury prometejskiej w literaturze narodowej nowszych czasów. Wyliczyła ich oczywiście tylko dwa: „Improwizację“ Mickiewicza i „Hymny“

Kasprowicza. Tu znów przypomina mi się opinia nieodżałowanego krytyka, Stefana Kołaczkowskiego, przy tej właśnie sprawie ze wszech miar godna uwagi. W swej pięknej książce o Kasprowiczu Kołaczkowski wyraził się, że jeśli dla potęgi i rozmiarów postawionego zagadnienia przecenia się niekiedy głębię „Improwizacji” na niekorzyść innych cichych rozmów poety z Bogiem, tym mniej uzasadnione (według niego) byłoby takie postępowanie przy „Hymnach” Kasprowicza i licytowanie ich w górę kosztem późniejszej twórczości, która przynosi niezrównany wyraz pojednania się z Bogiem i ukojenia serca poety.

Rozumne to ujęcie Kołaczkowskiego arcytrafnie przeciwstawiło się błyskotliwym poniekąd próbom upodrzednienia wybuchom prometejskim wszystkich innych postaci liryki religijnej. I dlatego wycieczka mimochodem w tę dziedzinę wydaje mi się celowa i właściwa. Czy zaś nie usprawiedliwia zarazem wyboru dzieła poety, przy którym w 25 rocznicę jego śmierci pragnę przez chwilę się zatrzymać? Zwięzłe uwagi poniższe niechże posłużą również za pomyślaną natychmiast, ale spóźnioną o ćwierć wieku odpowiedź piszącego te słowa na ówczesną ocenę tego utworu w kołach snobizującej poetycko awangardy krakowskiej, zrodzoną w atmosferze wręcz obcej problematyce twórczości i stylu poetyckiego Kasprowicza.

*

W kulminacyjnym urywku „Księgi ubogich” poeta zlikwidował serdeczne swoje zwady z Bogiem o szczęście świata; z dojrzałym spokojem doświadczenia wspominał o nich, że jeśli nie były bezprzedmiotowe, kierowały się pod mylnym adresem:

Zrodziła je ludzka niedbła,
Na którą nie ma już rady.

Gorycz takiego rozeznania podyktowała poecie formułę niedwuznaczną i mocnej deklaracji społecznej („O wielcy i syccie tej ziemi! Cóż z wami łączyć mnie może?...”), podjętej w przeświadczeniu, wypracowanym w sobie na „samotnych przechadzkach w polu”, że wbrew usiłowaniom objęcia wszystkiego co żyje wszechogarniającym uściskiem miłości, wciąż jeszcze jego sercu najbliżsi byli „maluczcy i przeubodzy”;

szorstką tę deklarację poetycką uwińczyło wiążące zapewnienie:

Ze wszystko, co tylko jest w duszy
Z najszlachetniejszej przędzy,
Ludzkiemu oddaję cierpieniu,
Ludzkiej poświęcam nędzy.

Daleko poza sobą Kasprowicz wówczas pozostawił (i przerosł o wiele) młodzieńcze poezje „Z chałupy“ i „Z chłopskiego zagonu“. Jeśli jednak w dobie „Księgi ubogich“ zadeklarował się z nową siłą jako poeta przeubogich, nie przedko spełnił własne w tej mierze zapowiedzi. Było przecież oczywiste, że ten jego notatnik poetycki był na to zbyt osobisty, pomyślany był bowiem przede wszystkim jako kordiał „na ukojenie siebie i innych“. I tak jednak zawierał sporo silnych akcentów społecznych. Było ich tam na tyle, by świadczyć, że nie najmniejszy w skali radykalizm społeczny Kasprowicza dziergał czerwonymi nićmi najrzewniejsze niekiedy jego liryki i najbardziej spowiedne wyznania. Ale bo też uczulenie na krzywdę człowieka i zło na świecie było nieomal stałym napedem jego twórczości, równorzędnym bodajże z nieodstępnymi tęsknotami religijnymi i głębokim ukochaniem przyrody, zwłaszcza zaś gór, i jak gdyby niewyczerpanym jej źródłem, coraz to poniekąd odświeżającym problematykę jego poezji.

Po raz ostatni można to było dostrzec w przedzgonnym tomiku poezyj Kasprowicza pt. „Mój świat“ (1920). Był on właśnie poetycką realizacją cytowanych zapowiedzi, przekonującą jego manifestacją twórczą jako poety „maluczkich i przeubogich“. Te „pieśni na gęśliczkach i malowanki na szkle“ (według określenia na karcie tytułowej) powstały już we własnym domu Kasprowicza na Harendzie i objęły wydarzenia i ludzi, zjawiska przyrody i legendy, uchwycone na obiektywie serca poety, biedne, szare i bujne, jak biedne, szare i bujne było życie tych istot na biednej ziemi u podnóża Tatr, aktualne i żywe w środowisku, które nazwał swoim światem. Już sam tytuł tomu dobitnie i bez żenady akcentował przynależność społeczną poety.

Cały zaś zbiorek dawał również wyraz dalszej ewolucji poety w stosunku do gór. W dotychczasowej twórczości poetyckiej stosunek Kasprowicza do gór wyrażał się w dużej mierze w uczuciach podziwu i oszołomienia ich ogromem; był to stosunek niejako odświętny i po trochu celebralny. „Księga

ubogich“ stanowiła nowy etap i znaczyła się coraz ściślej zżyciem się poety z przyrodą gór. Na koniec zaś „Mój świat“ przedstawiał dalszy jego rozwój i uzewnętrznił się poczuciem z a d o m o w i e n i a s i ę p o e t y w g ó r a c h . Sprawilo to (jak mi się wydaje) nabycie własnego domu. Gdy bowiem spełniło się życzenie wielu lat, było to z natury rzeczy wielkim przeżyciem poety i pozwoliło mu wrosnąć w podtatrzańską ziemię fundamentami własnego domu, aby zakorzenieć się w niej na stałe. Serdeczny związek z własnym kawałkiem ziemi pragnął zresztą poeta przeciągnąć poza śmierć i na nim obok własnego domu złożyć swoje prochy na wieczność. Czy w takim (jak powyższy) akcie ostatniej woli poety radość i pokora jego wielkiego serca mogły wyrazić się szczęśliwiej i pełniej zaznaczyć jego umiłowanie?

„Pieśni na gęśliczkach“ z „Mojego świata“ były jak gdyby migawkami poetyckimi, chwytającymi na gorąco zjawiska życia czy przyrody i ludzi, o ile jedne czy drugich dało się dostrzec z werandy na Harendzie, z której złożony ciężką niemocą i przykuty do krzesła poeta miał jedyne okno na swój świat i pobliskie życie w ostatnich latach żywota. Pewną ograniczoną tych dostrzeżeń szczerze wynagradzał upustami współczującego serca. Spracowany jego rytm kierował uwagą poety i zatrzymywał ją na tych zjawiskach, które bodajże wyróżniały się jakąś osobliwością lub cudactwem i apelowały do współczucia. Niektóre z tych postaci i zwidów przyływały na fali wspomnienia lub wyłaniały się z sąsiedka legendy ludowej i pomnażały różnorodność tematyczną zbiorku. Uzupełniły ją bieżące wydarzenia wiejskiego życia i osobiste doznania poety.

Spośród osobliwości tego świata poety na ekranie jego wyobraźni znaleźli się: muzykanci, sędziwy wikary-„sybaryta“ i Szaja Ajzensztok, stary wariat i kobziarz Mróz, stary juhas Grzegorz Kubańczyk, anarchista i druciarczyki. Na skąpych rysach konkretnych tych postaci, autentycznych niejako egzemplarzy podtatrzańskiej biedoty wiejskiej, poeta rozsunął siatkę liryzmu lub przepoił je swoistym humorem, czasem rzewnym, czasem znów nieco nazbyt cierpkim, jak na smak i ton melodii gęśliczkowych. Podobny efekt dało również operowanie kontrastami w urywku „Od ostatniej niedzieli“. Czyżby ta skłonność do spiętrzania przeciwieństw należała do stałych właściwości humoru poety?

Ale nie byłoby już wolno tego powiedzieć o obrazkach poetyckich z życia wsi i mniej (a raczej inaczej) osobliwych ludzi spod Tatr. Nie interesuje mnie na razie, w jakim stosunku w niektórych z tych obrazków dokonał się stop elementu tradycyjnego, zaczerpniętego z baśni czy pieśni góralskich (jak na to wskazał Konrad G ó r s k i w wartościowym studium sprzed lat) z wkładem inwencji własnej poety; nie zastanawiam się również, czy i o ile rysy autentyczne ludzi żywych spod Tatr, przedstawianych zresztą pod przejrzystymi pseudonimami (niektóre z nich rozwiązał Górski w cytowanej pracy) uległy mniej lub więcej swoistym przekształceniom na warsztacie poety. To pewna bowiem, że bez względu na genetyczne ich powiązania czy przekształcenia melodie gęśliczkowe Kasprowicza o chrzcinach i spowiedziach tych ludzi, o kierdełach i wożeniu gnoju, o bójkach Czarnodunajczan z Poronińcami, albo znów o takich postaciach jak ksiądz kanonik, Piętasiónna z Białki i smolarze — prześwieślało pogodne spojrzenie poety i humor czasem rzeński i zdrowy, czasem nieco rubaszny i dosadny. Czy nie dawało to miary radości życia jak szampan perlącej się w bujnym organizmie psychofizycznym poety?

Inne strony jego poezji odsłonił wiersz pt. „Baraby“. Poeta obserwował nieraz falangi proletariatu miejskiego, przeciągające na wieś w poszukiwaniu pracy i chleba. W szorstkim rytmie poświęconej im „pieśni na gęśliczkach“ zaznaczył się bynajmniej nie gęśliczkowy; pospieszny stukot kroków tych ludzi, których z domów wyganiał i ścigał po świecie głód, wiodła zaś wątła nadzieja i podtrzymywała na siłach. Kasprowicz zdobył się tutaj na surowe i dobitne słowa przestrogi społecznej:

Głód im dośkwiera, głód im dośkwiera,
 Nie będą mieć innej rady,
 Gdy marchew wyjedzą w polu,
 Na chleba się rzucą sklady.

W poetyckim apelu o pomoc dla nieszczęśliwych zawarł poeta formułę samopomocy społecznej, jako bezpośredniego medium na krzywdę człowieka:

„Panie piekarzu, panie piekarzu,
 Otwórz naocież swe bramy!
 Dajże im chleba i bułek
 Dla dzieci! My mleka im damy“.

Jednych ubodła może szorstka bezwzględność poety, innych zaś odstręczył od niego brak jakichkolwiek akcentów klasowych. Tego było dość, by nie znaleźć oddźwięku.

*

„Malowankami na szkle“ nazwał poeta trzy utwory, które są poetyckim upostaciowaniem motywów religijnych, spotykanych (jak zauważył Konrad Górski) w ludowym malarstwie dewocyjnym. Różnią się one poważnie w sposobach ujęcia; dwa z nich bowiem („Wieczera Pańska“ i „Święty Jerzy“) poeta ukształtował na modłę wierzeń ludowych, trzeci zaś („Chusta św. Weroniki“) utrzymał w charakterze subiektywnej wizji, przeżytej w godzinie rozmyślań o troskach i nędzy człowieczej. Ton osobisty wiersza (dość rzadki w tym zbiorze) budził niemałe zainteresowanie jako aktualna replika poetycka pogodzenia się poety z losem. Nieco rezygnacyjny odcień, który się tutaj zaznaczył, był zapewne odblaskiem dojrzałej filozofii życia Kasprowicza.

Mniej więcej w typie dwu pierwszych „malowanek“ ukształtował poeta trzy utwory („W sobotę rezurekcyjną“, „W Świętą Alleluję“ i „Przeprosiny Boga“) i dał w nich transpozycję poetycką wiary i wyobrażeń ludu góralskiego o wędrówkach Pana Jezusa po ziemi (poza góralszczyznę znanych w innych stronach kraju i użytych również w „Chłopach“ Reymonta) i o wszechobecności Boga, na miarę prostych umysłów i serc pojętego jako staruszka-prostaczka. A znów dwie dalsze melodie gęśliczkowe poety („Spór o złodziei“ i „Kalwaryjskie dziady“) z powodzeniem utrafiły w ton niefrasobliwej groteski ludowej.

Tytuł ostatniego tomu Kasprowicza zapowiadał poetycką ilustrację ś w i a t a poety i zapewne dlatego stosunkowo rzadkie w nim (jak o tym wspominałem powyżej) bywały osobiste jego liryki. Ale i tych przecież nie być tutaj nie mogło; spośród nich zaś wyróżniała się „pieśń na gęśliczkach“ pt. „Szum wody“. To już był, oczywiście, ciekawy nowy wariant i jak gdyby poetycka rekapitulacja najmiłszych doznań poety:

Powtórzę, iż chyba nad wszystko
Lubię te wody szumy.

Melodia wód zawsze brzmiała w jego uchu kołysanką wieczności; ale dawniej szukał w ulubionej tej podniecie zmy-

słowej wielkiego nasilenia dźwięków, sam bowiem podówczas szumiał

Jak rozszalała fala,
Rozprawiający się z Bogiem,
Który mnie słuchał — z dala.

Obecnie poprzestawał na skromnym bełkocie potoku i przy jego szumie doznawał wizji bezpośredniej obecności Boga:

Czasami Pan Bóg-staruszek,
Pędzący przed sobą kawki,
Na krótką zatrzyma się chwilę
Okolo mojej ławki.

W lirycznej obiektywizacji tych doznań znalazła wyraz prawda poety o wyrównaniu jego stosunków z Bogiem. Ten zaś dobrotliwy staruszek, który pojawił się w utworze, był bodaj że symbolem poetyckim bliskiej i jakby sąsiedzkiej z a ż y ł o ś c i p o e t y z B o g i e m u schyłku życia i męskiej w Nim ufnosci. Cóż zaś w poetyckim kontekście znaczą owe kawki, które pędził przed sobą Pan Bóg-staruszek? Ściagały one na poetę papierowe gromy za rzekomą płaskość błůźnierczą tego obrazu. To już bodaj że grube nieporozumienie. Bo wydają mi się one po prostu stylizowanym na miarę wierzeń ludowych symbolem bezpośredniej ingerencji Boga w sprawy świata i ludzi. Jego dalszym rozwinięciem w utworze była skromna prośba poety (i jej skuteczność) o szczodre ciepło słońca:

„Ha, Panie Boże! Ponadto
Już mi dziś nic nie potrzeba.
Lecz jeśliś tak łaskaw, niech słońca
Nie skąpią mi twoje nieba.“

Tak rzekłem mu kiedyś, siedzący
Nad mym szemrzącym potokiem,
I odtąd wciąż na mnie słońce
Patrzy swym złotym okiem.

Nie byłoby chyba zbyt trudno we wskazanych elementach utworu i w innych pokrewnych wierszach zbioru, wspomnianych powyżej dostrzec przyswojenie sobie tej wiary i poetycką formułę tej prawdy, którą później zaakcentował C a r r e l , że „prostaczkowie potrafią równie łatwo odczuwać Boga, jak ciepło słoneczne i dobroć przyjaciela“. Te składniki wiary Kasprowicza zbliżały się w pewnym stopniu do tej „prostej, z gruba ciosanej“ i silnej wiary ludu polskiego (której piękne i mocno odczute karty poświęcił w studium o Lenartowiczu), ale zapewne różniły się od niej o całą głębię przeżyć i przemyśleń człowieka najwyższej kultury duchowej. I one to

może dały mu siłę i spokój oczekiwania na swoje pożegnanie się ze światem. Przejmujący tego wyraz przyniosły końcowe wiersze utworu o „Wronach“:

W tej waszej wrzasków powodzi
Omgłona kąpie się zima,
Która już na mnie nadchodzi.

*

Pod tym znakiem powstał ostatni zbiorek Kasprowicza. Jeśli jednak trzeźwa pewność poety, że oto nadchodziła zima, która lodem śmierci objęłaby konary jego żywota, nie zmroziła pogodnego (na ogół) jego stosunku do świata i ludzi, w zamian otuliła ją woalem dojrzałej mądrości i dyskretną melancholią przemijania. Ale niezwykła pokora poety i iście zawstydzająca skromność jego wielkiego serca, które nieraz ulegało skurczom zwątpienia o sobie, górowały tutaj bez ochyby i stanowiły uczuciową dominantę „Mojego świata“.

Poetycką przygrywką Kasprowicza do tego zbioru była śliczna „Modlitwa wędrownego grajka“. W rzewnej tej melodii gęśliczkowej poeta poczuł się g r a j k i e m u b o g i m przed obliczem świata i Boga i korzył się przed Nim i skarżył z głębi wzruszonego serca:

Hej, Panie Boże, coś wielkim
Gazdą jest nad gazdami,
Po coś mi dał taką skrzypkę,
Co jedno tumań i mami?

Nie umiem-ci grywać na niej,
A jednak wciąż grywać mi chce się,
Że jestem jak liść ten, szumiący
Gdzieś w niedostępnym lesie.

Któż go tam widzi, któż słyszy
W tych mnogich drzew rozhowerze?
Liche mi dałeś skrzypeczki,
Niemiłosierny Boże!

W uniesieniu modlitwy poeta błagał o wolność od rozpacz i zawiści; z ujmującą szczerością prosił również o zdolność do wdzięczności za dar wypowiedzania się na własną nutę:

Spraw to, ażebym zawsze
Umiał dziękować Ci, Panie,
Że sobie rzempole, jak mogę,
Że dają-li, na co mnie stanie.

Cytowana pokorna prośba starczyła za otwartą zapowiedź i program. To pewna zaś, że poeta-grajek ubogi program ów wykonał bez reszty i swoje melodie ze świata „maluczkich

i przeubogich“ zagrał na gęsliczkach prostoty, tej wartości zadziwiającej ich poetyckiego stylu.

Prostota „Mojego świata“ była wyrazem postawy moralnej poety, która zrodziła się z uporządkowanego jego stosunku do zjawisk życia, i z pokory jego serca. Korzystna aura duchowa poety i czujny jego takt artystyczny pozwoliły mu dotrzeć ku szczytom prostoty, bardzo sugestywnej i niewymuszonej, która z lekka jeno i oględnie steruje na szlaki prymitywu. I w tej właśnie gęsliczkowej tonacji ukazał swój świat: prostego człowieka.

Wiktor Doda

Z dziejów wielkiej duszy

Ernest Hello w czynie i w słowie

Światło jest, tylko my możemy na nie albo zamknąć oczy albo otworzyć. E. H.

Wśród wybitnych postaci, jakie w ciągu ostatnich stu lat wydał katolicyzm francuski, jedną z największych i najoryginalniejszych był człowiek, którego sylwetkę, dużo mniej znaną niż na to zasługuje, próbujemy tu skreślić.

Zaczynając od tła, na jakim życie jego występuje, Ernest Hello urodził się i żył w wieku dziewiętnastym, tj. w wieku wielkich zaburzeń, dokonywujących się niemal w każdej dziedzinie. Olbrzymi postęp techniki pchał na nowe koleje całe prawie zewnętrzne życie ludzkości, a równocześnie coraz to nowe a niezmiernie śmiałe myśli wstrząsały głęboko duchowym światem.

Hello orientował się dokładnie w duchu swego czasu i nazwa, jaką dał dziewiętnastemu wiekowi: dziecko rewolucji francuskiej — wskazuje jasno, jak nań patrzył i co o nim sądził. Zresztą sam — osobowość nieprzeciętna, umysł głęboko myślący i wrażliwy, wmieszany jest w prądy i wiry swojej epoki — cały w niej żyje; oddycha każdą jej godziną i każdym zdarzeniem. Ma naturalny wstręt do zła i gorąco szuka obiektywnej prawdy.

Lecz cofnijmy się nieco wstecz i rzućmy okiem na położenie katolicyzmu we Francji w pierwszych dziesiątkach ubiegłego stulecia.

Chociaż za Ludwika XVIII religja katolicka uznana została za religię państwową, nie mogły od razu zniknąć, owszem gdziekolwiek pełniej wybujały dziedzictwa epoki poprzedniej. Warstwy oświecone ulegają wpływowi niemieckiego idealizmu.

Zakrojona na wielką skalę propaganda złej książki dopełnia całości kształtu korupcji.

Kościół zajmuje pozycję obronne. Walczy, opiera się jak może. Trudności są duże, gdyż i kler po części zgallikanizowany, po części rozluźniony moralnie pod naporem zła, nie odpowiada wymaganiom chwili. Ale że każda akcja rodzi reakcję, pobudzając do myślenia i wysiłków, odzywają się coraz częściej głosy wołające o reformę. Elita światłych katolików zaczyna zdawać sobie sprawę z grożącego niebezpieczeństwa i z odpowiedzialności, jaka na niej ciąży. Na horyzoncie pojawiają się budziciele sumień, pałający szlachetnym pragnieniem odnowy zmurszałego gmachu. Najwybitniejsi z nich to Chateaubriand, de Maistre, Lamennais, Montalembert, Lacordaire i inni.

Zaczyna się renesans religijny. Ks. Lamennais wraz z Montalembertem i O. Lacordaire zakłada czasopismo *L'Avenir* mające realizować pojednawcze hasło „*Dieu et la liberté*“. Hasło ponętne ale śliskie i niebezpieczne. Grzegorz XVI po zbadaniu sprawy — zabrania. Montalembert i Lacordaire wycofują się: Lamennais nie ustępuje, nawet po encyklice „*Mirari vos*“. Dużo dobrych porywów poszło na marne, ale Montalembert i Lacordaire rozniecają gdzie mogą iskry dalszej odnowy. Powstają nowe czasopisma katolickie: *L'Univers* i *L'Ère nouvelle*, mające dalej służyć religijnemu uświadomieniu.

Nastaje wreszcie rok 1848: Rewolucja a po niej drugie cesarstwo. Chrystus wraca do świątyń ale nie do dusz. August Comte staje się popularny a niemięccy materialściści znajdują coraz więcej uczniów i naśladowców. Wychodzą na widownię: Fourier, Saint-Simon, Proudhon, Darwin, Littré, Taine i inni.

Tak. Rację miał Henryk Lasserre, gdy pisał: „Francuzów uważano w tej epoce za pierwszy naród, a pycha ludzka jak z wieży Babel wołała tysiącem głosów: Możemy obejść się bez Boga. Była to epoka potęgi cesarstwa. Wszystkie ambicje były zadowolone, apetyty nasycone, wszystkie rozkosze na zawołanie każdego. Na chodnikach ulic, na scenach teatrów, na świetnych estradach kawiarni paryskich sprzedawano ciała ludzkie błyszczące jedwabiem, kamieniami, złotym szychem i nagością — i robiono na tym majątki. Skalana sztuka nurzała się z lubością w błocie i przechwalała się swym upadkiem. Galerie i muzea stawały się przedsiódkami bezwstydu. Karmiono się lite-

raturą Flaubert'ów i Terrail'ów. Panowały grzechy, bezbożność i głupota. Przedstawicielem religii był Proudhon — czyli nienawiść, Renan — czyli zdrada, Jules Simon — czyli głupota“ (Wstęp do „Człowieka“).

Tak mniej więcej około roku 1870 przedstawiało się oblicze „katolickiej“ Francji.

„W tym to czasie — pisze ten sam współczesny Hellowi pisarz — błądząc po jednym z ogrodów Wystawy powszechnej spotkałem człowieka. Tak — to był człowiek. Twarz dziwna, rzucającą błyskawice, oświetlona parą oczu, których zapomnieć nie można, głowa z włosami w nieładzie. Oczy pełne tego łagodnego, a straszliwego zarazem płomienia, który ludzie nazywają geniuszem. Czoło miał szerokie jak myśl. Ramiona, jak Atlas, lekko pochylone, jakby pod ciężarem niewidzialnego świata. Zbliżył się do mnie i ze stanowczym ruchem wyrzekł dwa tylko słowa: „Przyjacielu, dziwię się“.

Wzrokiem go spytałem, co spowodowało jego zdumienie, bo zdumienie widniało na jego wyrazistej twarzy i pociemniałych rysach; on ciągnął dalej:

„Przechodziłem przed chwilą obok Tuileryj; one jeszcze nie płoną“.

Z kolei ja byłem zdumiony. Spozrzegł to, ale to go nie zmieszało. Podniósł rękę, gestem dawnych proroków i ukazał mi olbrzymie miasto. I jakby ujrzał w głębinach swej myśli, czy gdzieś poza widnokregiem, jakieś tłumy w pochodzie, dodał powoli słowa, które brzmią mi jeszcze dziwnym, niepodobnym do określenia tonem:

„Opóźniają się więc barbarzyńcy“.

„Co z Attylą się dzieje?“

I znów spokojny pożegnał mnie. Długo jeszcze widziałem go w tłumie, pogrążonego w widzeniach.

Tym człowiekiem był H e l l o .

„To szalenciec“ — rzekł mój towarzysz“.

Zapoznajmy się z nim bliżej.

Lecz oto nowe trudności. 67 lat minęło od śmierci Ernesta Hello — a już pokryła go patyna zapomnienia. I dzieła i osobę. Jeśli chodzi o dzieła — to świetnie wyjaśnił tę sprawę H. Lasserre, jego przyjaciel: „Błota nie ma, oto główna przyczyna, dla której Hello jest nieznanym“. A co do samej osoby to nawet j e d y n e źródło biograficzne, jakim jest monografia Józefa Serre wydana w parę lat po śmierci wielkiego pisarza,

100

zostało z jednej strony niemiłosiernie skrytykowane przez Leona Bloy, E. Barbier, Henryka Hello i innych — z drugiej zaś strony zachwalane i polecane bez miary przez wielu innych, choćby naszego czcigodnego tłumacza na polski język dzieł Hellona — J. Rapackiego. Właściwie trudno tu rzecz rozstrzygać i wykazać gdzie jest prawda. Możemy powiedzieć tylko za O. Michałem Amgwerdem: „Nie znamy dość Józefa Serre, by móc osądzić jego intencję“¹⁾. Ale że w ogóle większe podobieństwo prawdy jest u tego, który pisze in favorem, dlatego nie zamykając oczywiście oczu na krytykę, po największej części czerpię materiał odnoszący się do osoby Ernesta Hello właśnie z dziełka Józefa Serre.

W Lorient w Bretanii, dnia 4 listopada 1828 r. przyszedł na świat Ernest, drugi syn Karola Wilhelma Hello, radcy Trybunału Kasacyjnego w Paryżu, wówczas jednego z najwyższych urzędników sądowych Francji — i Adeli Józefiny Rotinat. Dzieciństwo spędził w Keroman w majątku swego ojca nad morzem, tu też powracał na odpoczynek w okresie studiów i osiadł na stałe po niepowodzeniach adwokackich.

Uczy się w Rennes, następnie w Paryżu w Collège Sainte-Barbe. Podziwiany przez grono profesorskie i kolegów, z odznaczeniem zdaje ostatni egzamin w Liceum Louis-le-Grand. Idąc za namową ojca zapisuje się na wydział prawa. Studia kończy olśniewając profesorów i współtowarzyszy niezwykłym talentem. Na krótko obejmuje praktykę prawniczą, ale z oburzeniem stwierdza, że to nie jest miejsce, na którym mógłby pozostać. Z pasją dwudziestolatka i gestem iście Franciszkowym, rzuca ojcu do nóg togi i biret oświadczając: „Niezlomnie postanowiłem nie włożyć ich więcej. Wracam z posiedzenia, gdzie postawiono pytanie, czy prawnik, wiedząc o nieuczciwości sprawy, może jej bronić i głosowano twierdząco! Nie ujrzą mnie nigdy między sobą“.

Dotrzymał słowa. Żyłka adwokacka w nim jednak została. I oto z obrońcy prawno-sądowego Hello przedzierzga się powoli na obrońcę P r a w d y . Gwałtowne wzburzenie pobudziło go do refleksji nad własnym katolicyzmem. Katolikiem był z dziada pradziada. Ale ten katolicyzm mało miał wspólnego z katolicyzmem pełnowartościowym. Był szyldem, „pioruno-

¹⁾ Amgwerd Michel, O. S. B., „L'oeuvre d'Ernest Hello“, 1947 Sarren.. Teza doktorska uniwersytetu we Fryburgu szwajcarskim. Często posługujemy się tą pracą w naszym szkicu.

chronem odprowadzającym wyrzuty sumienia“, zlepkiem tradycjonalizmu i rutyny. Wyznaje: „Mój ojciec mówił mi: nie ma dziś żadnego oświeconego człowieka, który by brał dogmaty katolickie na serio. Lecz do dobrego tonu należy nie ubliżać im“. Jak nazwać taki katolicyzm? — pyta. To pogaństwo, oszukujące samo siebie. „Zawsze kojarzyłem pojęcie chrześcijaństwa z pojęciem nudy. Myślałem, że chrystianizm to płyta grobowa położona nad głową człowieka, a chrześcijanin, to człowiek wzwyczajony tresurą do chodzenia w niedzielę na pół godziny do kościoła“.

Taki katolicyzm odpychał nie tylko Ernesta, ale po dziś dzień odpycha wielu „wielkich“ ludzi, którzy założywszy a priori tezę o „dewocyjnym charakterze Kościoła“, a nie podjąwszy żadnych prób obiektywnego badania z uśmiechem patrzą na praktyki wyznawców Chrystusa. Może to i nie ich wina, bo opera illorum... W każdym razie człowiek o orlim wejrzeniu, nie może zgodzić się na taki stan rzeczy. Albo go odrzuci, albo zgłębi.

Wielka dusza Hella staje przed dylematem: albo — albo. Jak długo można żyć trocinami?

Na szczęście wśród swych tradycyjnych zwyczajów katolickich zachował Hello praktykę bywania na słynnych konferencjach w Notre Dame. W tym czasie kaznodzieją katedralnym był Lacordaire. Musiało wtedy coś wielkiego zajść w sercu młodego poszukiwacza prawdy, gdyż sam pisze: „Pewnego razu poszedłem do Ojca, do Jego celi i powiedziałem: Mój Ojcze, dziękuję“. — Wielkie to musiały być rzeczy, większe niż wzbudzenie samego tylko entuzjazmu. Nie śmiem tego nazwać wprost nawróceniem, bo to res interna, ale jeszcze wiele lat później pisał Hello w osobnej książce, którą całą poświęcił Ojcu Lacordaire: „Jeszcze dziś powtarzam Tobie za grób te same słowa: Mój Ojcze, dziękuję“.

Zaczyna się nowa karta życia. Hello otrzymał klucz. Teraz tylko wejście do sanktuarium. To już sprawy łatwiejsze. Rozbudzony namiętnością szukania Prawdy, kieruje się do ks. Baudry, superiora Saint Sulpice. U niego pobiera lekcje filozofii i teologii katolickiej, o której nie miał najmniejszego wyobrażenia. Teraz odkrywa nowy świat, który nie jest ani snem, ani marzeniem, ale najprawdziwszą rzeczywistością. Znalazł to, czego szukał.

Idąc w ślady wielu wybitnych umysłów nie zastanawia się nad środkami egzystencji, nie obiera żadnego szczegółowego zawodu, który by mu przynosił utrzymanie, czuje się powołanym do jednego: do głoszenia i obrony Prawdy.

Głodny i spragniony całej Prawdy usuwa się Hello od stósunków z ludźmi do majątku ojca w Keroman i oddaje się odkrywczemu „zdziwieniu“. Tu w tej nadmorskiej samotni z całą pasją swęj bujnej natury wykuwa kościec swęj myśli. „La solitude est la patrie des forts“ — mówił ojciec de Ravignan. Tu dojrzewa jego geniusz. W samotnych rozmyślaniach, w rozmowach z Bogiem, poprzez Boga dochodzi do wielkiej miłości bliźniego. Cały dorobek kilkuletnich przemyślań streszcza się w przedziwnym rozdziale zatytułowanym „Charité intellectuelle“, gdzie w przejmującym dialogu, starym jak ludzkość, odkrywa swoje sprecyzowane powołanie: „Powiedz mi, Panie, jakie jest największe przykazanie“ — pyta Hello. I Jezus odzywa się: „Będiesz miłował P. Boga twęgo ze wszystkiego serca swęgo, ze wszystkiej duszy twojej i ze wszystkich sił twoich a bliźniego twęgo jak siebie samego“.

„Kochać coś, to kochać wszystko w tym, co się kocha. Są pobożni, którzy wierzą, że kochają Boga, nie kochając równocześnie bliźniego. To bałwochwalstwo gorsze od fetyszyzmu dzikich!“ (Du Néant à Dieu).

Dlatego trzeba iść w szary tłum błędzący i spragniony Prawdy. Trzeba więc pisać. W trzydziestym roku życia zaczyna pracę publicystyczną, którą pojmuje jako czynną, praktyczną miłość bliźniego. Píše, wierząc, że słowo jest czynem. „Zmartwychwstającemu Łazarzowi ludzie także musieli odwalić kamień grobowca — i ta praca była małą sama w sobie, ale była wielką, bo ukazała jak czyn ludzki nie mogąc budzić umarłych, może zmartwychwstającym kamienie odwalić“ (L’Homme, Wstęp).

Program ma już jasno wytknięty. Będzie świadczył Bogu. Trudne to zadanie w XIX w., ale jest wewnętrznie do tego zdeterminowany. „Czuję głód i pragnienie sprawiedliwości, muszę ją czynić, o niej myśleć i mówić“. Gwałtowny przeciwnik błędu i każdej miernoty wypowie nieubłaganą walkę wszystkiemu co niskie i obłudne. „Nienawiść błędu jest kamieniem probierczym, po którym poznaje się miłość Prawdy“ — napisze, ale zaraz doda ze średniowiecznym entuzjazmem:

„Trzeba nienawidzić zło miłując ludzi, gdyż j e d y n i e człowiek, który kocha, nie jest człowiekiem miernym“.

Rok przed publicznym wystąpieniem (12 listopada 1857) pojął Ernest Hello za żonę Zoe Berthier²⁾, swoją pierwszą zdobycz dla Chrystusa, starszą od siebie o parę lat, niewiastę bardzo inteligentną i dobrą, która przez długi czas będzie się opiekować wyniszczonym chorobą mężem. Równocześnie będzie nieodłączną towarzyszką w trudzie publicystycznym, pisząc wiele artykułów i przeprowadzając korektę.

W święta Wielkanocne 1858 r. Ernest Hello liczący wówczas lat trzydzieści spotkał przy wejściu katedry Notre Dame młodego człowieka z pochodzenia Normandczyka, Jerzego Seigneur. Rozmowa zaczęła się od zdawkowych słów a skończyła się postanowieniem współpracy w służbie Bożej sprawy. Powstał projekt nowego czasopisma. Przed ostateczną decyzją postanowili obydwaj zasięgnąć rady u proboszcza z Ars. Oto rozmowa ze świętym:

„Mój Ojciec — mówi Jerzy Seigneur — Hello wprowadził do mojej duszy ład, życie i pokój. Od niego zapaliłem swój martwy katolicyzm. Proszę mi powiedzieć, co mamy czynić, by podziękować Bogu... Rozstrzygnięcie składamy w ręce Ojca, proszę nam dać wytyczne, wskazać wolę Bożą względem nas, będziemy posłuszni...“

Po pięciu minutach milczenia, ks. Vianney, odszedł udając się na całonocną modlitwę. Odpowiedź brzmiała:

„Modliłem się. Odpowiedź jest prosta: proszę uczynić według swoich zamierzeń. One są czyste. Bóg jest z wami. Będzie wam błogosławił. Modliłem się o to całą noc. Więcej nic nie wiem, ale to co wiem, wiem dobrze“.

Pierwszy numer pisma pod nazwą „Le Croisé“ (Krzyżowiec) ukazał się 4 sierpnia 1859 r. „Dieu le veut“ — powiedział święty proboszcz.

Pięknie zapowiadające się przedsięwzięcia, przy współpracy znanych pisarzy (Ludwik Veillot, O. Ventura, H. Lassere)

²⁾ Kwestia jaką odegrała Zoe Berthier (pseud. Jan Lander) w życiu swego męża, domaga się jeszcze specjalnego opracowania. Jan Dobraczyński (vide „Gwałtownicy“, str. 95) „przypina“ do niej krzywdzącą, wprost druzgocącą krytykę Léona Bloy, który uczynił z niej „Ksan-type, z którą Ernest po to się ożenił, aby go mogła torturować. Czekala niecierpliwie na jego śmierć marząc o spadku... jej tępota burżujska i głupota szkodziły jego wielkości...“

Trudno przyjąć tę opinię. Inaczej przedstawia rzecz Józef Serre: Z. B. jest dobrą opiekunką, wręcz heroiczną w poświęceniu i ofierze.

nagle, po dwuletnim zaledwie istnieniu — upada (6 kwietnia 1861).

Zmartwiony ale nie zniechęcony Hello, zgłasza swoją współpracę do innych czasopism, sympatyzując jednak poważnie z „Revue du Monde Catholique“, organem Eugeniusza Veuillot, tu też drukuje dużą ilość artykułów, które później ukazą się w zbiorowych pośmiertnych wydaniach.

Na tym moglibyśmy właściwie zakończyć biografię Ernesta Hello. Nie ma już nic nadzwyczajnego w jego życiu. Poza krótkimi wyjazdami do Paryża, przebywa stale w Keroman, gdzie przykuty do łóża chorobą, **pisze... aż do ostatka**. 14 lipca 1885 r., „Le meilleur Pascal“ składa przed kanonikiem Pawłem Beurier swe ostatnie wyznania i umiera w wielkiej radości całkowicie oddany i uległy „Zastępcy Jezusa Chrystusa“.

Spuścizna naukowo-literacka Hella wynosi piętnaście pozycji³⁾, oprócz tego w wydaniu pośmiertnym ukazało się pięć tomów, na które składają się artykuły drukowane w różnych czasopismach.

Scharakteryzowanie jego spuścizny literackiej nie jest rzeczą łatwą, a to z dwóch powodów: Najpierw możemy powiedzieć za Księdzem Cauvès, że „chcąc należycie określić Ernesta Hello, trzeba go do gruntu przemyśleć“, a po wtóre w dziełach jego, choć rozmiarami nie zbyt wielkich, jest istna silva rerum. Genialny umysł pragnący ująć syntetycznie rzeczywistość, porusza całe mnóstwo zagadnień. Znajdzie się w jego pismach literatura piękna, publicystyka, sztuka, krytyka, polityka, psychologia, apologetyka, teologia, egzegeza, hagiografia, mistyka.

Otóż to wszystko trzeba uporządkować, przemyśleć i ocenić. A przy tym Hello otoczony jest całą siecią uprzedzeń. Jedni potępiają go w czambuł, drudzy podnoszą go na ołtarze.

³⁾ Dla informacji przytaczam ważniejsze książki Hella. Znak (Tł.) wskazuje, że dane dzieło jest przetłumaczone na język polski.

1859 — M. Renan, *l'Allemagne et l'Athéisme au XIXe siècle*. (Tł.), str. 175.

1872 — *L'Homme*. (Tł.), Życie, Wiedza, Sztuka. Z przedmową Henryka Lasserre, str. 444.

1875 — *Physionomies de Saintes*. (Tł.), str. 416.

1877 — *Paroles de Dieu*. (Tł.), str. 401.

1879 — *Contes extraordinaires*. str. 395.

1880 — *Les Plateaux de la Balance*, str. 413.

1888 — *Philosophie et Athéisme*. (Tł.), str. 395.

1895 — *Le Siècle*. str. 491.

1921 — *Du Néant à Dieu*. 2 t. 196 i 263 str.

W rezultacie jest on dotąd postacią w wielkiej mierze nieznaną i czeka jeszcze na swego „odkrywcę“⁴⁾.

W szczupłych ramach naszego szkicu nie możemy kusić się o krótkie nawet omówienie każdej pozycji, spróbujemy więc poruszyć kilka takich zagadnień, które mogą choć w przybliżeniu dać pojęcie o świecie myśli Samotnika z Keroman.

Ogólnie mówiąc, Hello jest przede wszystkim filozofem, ale, dodajemy zaraz, filozofem „par excellence“, tj. człowiekiem, który umiłował mądrość, mądrość jedyną, bo wieczystą i Bożą. W istocie bowiem, w jakakolwiek zapuści się dziedzinę, wszystkie problemy rozpatruje sub specie aeterni: „La sciencie — tak mawiał — a une qualité mystique“, tylko trzeba umieć wygrzebać ją spod pyłu zewnętrzności i oprzeć o tło Boże. Nawet wiedza eksperymentalna może być pomocnicą katolicyzmu i przynieść mu wiele chwały, gdy będzie uprawiana wedle Bożych zleceń. Jeśli nie będzie zarazem „mądrości“, jakież cel może mieć nauka? Albo będzie służyć wprost złemu, albo będzie chorować na wewnętrzną próżnię, bo ani na świat ani na człowieka nie potrafi spojrzeć inaczej jak zimnym okiem sofisty. „Celem filozofii jest odkrywanie dla człowieka żywej strawy“.

Takie stanowisko było oczywiście bardzo przeciwne duchowi czasu. Ale kiedy odarto człowieka z religii, pozbawiono godności ludzkiej, sprofanowano w duszy dziedziny samemu Bogu należne, Hello nie może nie stanąć do walki o rehabilitację człowieka i zaczyna przemawiać wielkim głosem do sumienia narodów.

Człowieka pojął on do głębin. Nie na próżno nazwano go „bretońskim Pascalem“. Rozumie on doskonale całą naturę ludzką z jej nędzą i wielkością, z możliwością upadków i wzlotów. Podchwytuje życie „in flagranti“ i od razu pisze recepty. Jego „Contes extraordinaires“ i „L'Homme“ są arcydziełami psychologii i pedagogiki. Twierdzi on za Pascalem, że upadek i nieszczęście człowieka stąd wynikają, że nie umie on utrzymywać się w pokoju, ale chce być stale w ruchu i w gwarze rozproszenia.

Jakie antidotum na tę chorobę i jakie lekarstwo na niedomogi współczesnego człowieka? **S a m o t n o ś ć i m i l c z e n i e**. „Le silence est l'élément des Saints“. Środki te

⁴⁾ Wiele zrobił w tym kierunku O. Michał Amgwerd, cytowany powyżej.

127
poleca pewnie na własnym doświadczeniu oparty, bo w „Paroles de Dieu“ znajdujemy przedziwne rozważanie, które mogłoby się znaleźć u św. Teresy lub św. Jana od Krzyża. Tematem jego jest tekst Księgi Wyjścia: „Gdy Mojżesz zagnał trzodę w głąb pustyni, doszedł do góry Bożej Horeb“ (3, 1). Nie możemy tu tego rozmyślania streszczać, ale przekonani jesteśmy, że każdy kto je przemyśli, przyzna Autorowi prawo głośnego wołania na alarm i występowania w obronie najświętszych praw człowieka.

Ale cóż? Gdyby Hello był uczniem Micheleta czy Quineta, chodziłby już dawno w glorii proroka. On jednak chciał być tylko heroldem Bożym. I dlatego nie darowano mu jego roli. Nie pomogło nawet świadectwo wystawione wielkiemu myślicielowi przez świętego proboszcza z Ars. „Hello otrzymał geniusz od Boga. Bóg jest z nim. Powinien on mówić do całego świata, a ja chciałbym to, co on powie, wyryć w moim sercu. w sercu biednego wiejskiego proboszcza“.

Hello nie tylko zwalcza błędy, ale całą siłą poszukuje prawdy. A gdzie jest prawda i co jest podstawą prawdziwej, rzetelnej filozofii? Byt. Ale tym bytem jest Bóg. Dieu c'est l'Être.

„Ernest Hello dlatego jest filozofem, że filozofia jest badaniem bytu i celem jej jest odnajdywać we wszystkich rzeczach wyraz tego Bytu“ — tak pisze Stanisław Fumet, autor pięknej i gruntownej monografii o naszym Myślicielu. Twierdzi on, że zamiłowanie Hello do św. Tomasza tym się tłumaczy, że znalazł u niego metodę łączącą mądrość i wiarę. „Fides quaerens intellectum“ to było jego dążenie. W subtelnych roztrząsaniach stojących poza rzeczywistością i żywym człowiekiem nie lubował się nigdy. Był on raczej „człowiekiem rozkrzyżowanych ramion“, który w modlitwie stara się nabyć czyste obiektywne wejrzenie w świat, w bliźniego i samego siebie.

Trzymał się również tej zasady, że „piękno jest nieodłączne od prawdy i dobra“, że więc i literatura powinna „se transformer en lumière“, inaczej nie ma racji bytu. Zresztą, jak każdy wielki człowiek, kocha Hello całą duszą ucieleśnione piękno. Żąda jednak, żeby to piękno było istotnie P i ę k n e m a nie jego karykaturą przez swą sprzeczność z prawdą. „Sztuka winna być żywym przypomnieniem piękności wszędzie obecnego Boga“.

Ołsniony odkryciami dokonanymi w katakumbach, zachwyca się Hello symbolizmem — sztuką prostoty. Ale wie, że „symbolizm wymaga wielkiej czystości wzroku, który nań spogląda. Pełen jest Bożych pomysłów i Boskim ogniem płonie, ale wytwory jego, tak wonne jak dym kadzidła, dają się ująć tylko białym rękami“.

Wszystko, co katolicyzm, zwłaszcza przez wiek ostatni, zatracił przez płytkość niewiernych swych dzieci, stara się na powrót odzłocić. Dręczy go miernota, która potrafi deptać świętości i marnować świetną nieraz spuściznę, zdobytą wysiłkiem całych pokoleń. Swoim argusowym wzrokiem wypatruje popod grubą patyną złych przyzwyczajzeń myślowych i płaskiej konwencji, właściwy sens pewnych rzeczy. Choćby taka próba:

„Styl jest potęgą, która, jak tyle innych znieważonych potęg, wymaga zadośćuczynienia. Bo co to jest styl? Styl to słowo ludzkie, a słowo ludzkie winno być otwarte i powściągliwe, czyli po prostu: prawdziwe. Powinien więc człowiek: żyć w prawdzie; myśleć tak, jak żyje; mówić tak, jak myśli. Styl to objawienie naszej osobowości“.

Owa cześć i miłość dla słowa przejawia się też w jego uwielbieniu dla Pisma świętego. Jest wprost oczarowany słowem Bożym i żyje nim, czerpiąc z Ksiąg świętych bogaty materiał do ascetyki w praktyce i w teorii. Chciał zresztą, by między teorią a praktyką nie było najmniejszego rozdźwięku i dlatego dużo się modlił, „Il a passé sa vie à genoux“, mówiła o nim jego żona. Łączył zaś z modlitwą ustawiczną ofiarę. Pychę ma za największy grzech; miłosierdzie i pokorę nazywa promieniami chwały. Wie jednak, że pokora nie powinna się wyrzekać pragnienia wielkich rzeczy. Im będzie głębsza, tym bardziej będzie nienasycona Bogiem, zawsze tęskniąca.

Do tych kilku myśli rzucających światło na treść wewnętrzną Ernesta Hello dodajmy jego wyznanie wiary, takimi słowami sformułowane pod koniec pracowitego życia: „Ponieważ sam nie jestem zdolny dojść do celu, który jest upragnieniem mego serca, potrzebując ręki, która by mnie poprowadziła i podtrzymała, zwracam się do wiekiustego Kościoła. Ten Kościół zawsze jedno głosił, bo on jeden jest Boski. Od Piotra do ostatniego Pąpieża nie zmienił się i nie zmieni. Padają i wznoszą się trony a on mówi i głos mu nie zadrży; mowa jego niezmienna. Gdziekolwiek spojrzę za siebie czy przed sie-

bie, ciągłość jego słowa zewsząd mnie ogarnia. Jestem w zgodzie z moimi Ojcami z Laodycei, Ojcami z Toledo, Ojcami z Nicei, Ojcami z Trydentu. Jestem w zgodzie z ludzkością, z sobą samym i z Bogiem, który mi jest bliższy niż ja sam sobie. Obcuje ze św. Tomaszem i św. Anzelmem, którzy wierzyli; obcuje z Jakubem, Izaakiem, Abrahamem, którzy oczekiwali... Skłaniam głowę przed wiedzą i wiarą połączonymi w jedno. Zawieram przymierze z życiem przeciw śmierci. Witam Rzym i Stolicę Apostolską. Padam na twarz przed Starcem, spadkobiercą obietnic danych Piotrowi, przed dzierżycielem świętych kluczy, przed depozytariuszem nie stworzonego światła i jego nieomylnym szafarzem. Trzymam się bez zastrzeżeń jedności wiecznego Kościoła. Jemu poddaje moje dzieło i słowa moje, które na cześć jego wygłosiłem“.

Czytając ze wzruszeniem to przejmujące wyznanie i zestawiając z nim całokształt jego życia oraz jego twórczości, skłonni może będziemy zadać sobie pytanie, czy Hello nie jest świętym.

Trudny to i niebezpieczny problem, bo zahacza i o wyroki Boże i o sprzeczne opinie ludzkie. Hello szedł po „orlich perciach“ niewiele umysłem dostępnym. Taki Huysmans posądza go o „epilepsję mistyczną“ i nazywa go nawet „dzikim a kłótliwym sekciarzem“. Jerzy Belluot zalicza go wprost do iluminatów.

Inni, jak O. Michał Amgwerd, Ks. Cauvès itd. przepelnieni podziwem dla duszy wielkiego pisarza, z pism jego a zwłaszcza z niewydanej korespondencji z Leonem Bloy przytaczają ustępy świadczące i o zupełnej czystości jego wiary i o najwyższej szlachetności jego serca. Czy np. inaczej przemawiali do Chrystusa wielcy słudzy Boży: „Życie, bądź naszym życiem; Drogo, bądź naszą drogą; Prawdo, bądź naszym celem! Ofiaruję Ci wszystkie moje powodzenia i chwałę. O sobie chcę zapomnieć“. Czy to nie jest langage courant ludzi świętych?

Z drugiej strony jednak wyznać musimy, że i przyjaciele miewali co do niego pewne zastrzeżenia. Tak np. oddany mu H. Lasserre, jeszcze za życia postawił mu zarzut, który co prawda, wedle J. Rapackiego, później odwołał. „Hello ma geniusz Świętego, ale sam świętym nie jest. Widać u niego brak równowagi i niecierpliwość, za którymi idzie pewna nierówność i zamęt“.

O. Amgwerd tym wyjaśnia te braki, że Samotnik z Keroman nie praktykował na sobie w dostatecznej mierze tych wysiłków, których żądała tak wysoka moralność. Miłość, przebaczenie, cierpliwość a przede wszystkim pokora wewnętrzna byłyby z niego zrobiły świętego. Duszę miał bardzo wzniosłą i wzloty twórcze, ale nie miał dość tej wytrwałości i stałości, która kształtuje mocnych.“ A może i to trzeba brać w rachubę, że całe to życie płynęło nieomal na łożu boleści.

Nie wdając się tutaj w ostateczny rozsąd, możemy tylko stwierdzić bez żadnej wątpliwości, że Hello nie był człowiekiem zwykłym.

Umarł odosobniony i jest dziś od wielu zapomniany. Ma jednak w sobie coś nieśmiertelności. Słusznie mówi J. Rapacki, że „kto zdobędzie się na odwagę, by na chwilę poziom lotu tego myśliciela osiągnąć, zostanie już na zawsze wiernym sojusznikiem jego sprawy.“

Paulin Winiarski

Z przekrojów moderny

Amok. Jako motto do swego „Amoka“, „nowel szalu“ umieścił Stefan Zweig czterostrofowy wiersz, którego ostatnie zwrotki brzmią: „Jedynie przepaść namiętności da ci twej duszy duszę, gdy ją z bólem zbrata — a ten się najdzie, kto się całkiem straci. Rozgorzej! W ogniach twoich namiętności wę własnej głębi ujrzysz głębie świata — Tajemnica drogę ci rozprości“ — cytat dla ilustracji myśli przewodniej utworu istotnie trafnie dobrany. Tych kilka nowel zawiera bezsprzecznie ważki ładunek myślowy, są one bowiem znakomitym świadectwem epoki, doskonałym odzwierciedleniem tych rozmaitych bezdroży, po których krążyła psychika tego epigona moderny. Zweig nadaremno szukał leków na ukryty niepokój, drażący nieustannie jego duszę, i w mistyce biologizmu, tak indywidualnego jak i kolektywnego, usiłował znaleźć rzekomy zbawczy środek na te dolegliwości. Było to zresztą tylko złudzenie. W rzeczywistości nigdzie go nie znalazł, skoro w czasie ostatniej wojny samobójczą śmiercią zakończył nurtujący jego duszę dramat.

Wydaje mi się, że filozofia indywidualizmu mało u kogo doszła do tak skrajnych konsekwencji, jak właśnie u tego rozdwojonego wewnętrznie pisarza. Uciekając przed tymi groźnymi perspektywami rzucał się on w mistykę swoistego chowu, opartą niestety jedynie na fantastycznej faktycznie fikcji intelektualnej, której autor z niezmiernie silną a artystycznie wymowną sugestią, usiłował nadać pozory realizmu. Ta nieduża książeczka zawiera w skrócie znamienny obraz błędzeń całej epoki.

Zweig jest poszukiwaczem wyjątkowych doznań w życiu, tych rzadkich godzin, które stają się dla człowieka jakby nowym objawieniem, okazując mu świat w całkiem innym świetle, odmieniając mu nawet samo doznanie istoty życia, oddzia-

lując decydująco na całą jego przyszłość. W tej tendencji tkwi właśnie zakapturzony jego mistycyzm, ujawniający się przede wszystkim w odwoływaniu się do tajemnicy istnienia. Punkt do wyjścia pozornie bliski chrześcijaństwu, które przecież wyznaje wiarę w Dobrą Nowinę i tak podkreśla przełomową, odmieniającą życie rolę nawrócenia. Ale to tylko czysto zewnętrzne podobieństwo. Te wszystkie przedstawione przez Zweiga procesy nie mają nic wspólnego z jakąś określoną postawą duchową człowieka, z dążeniem jego do jakiegoś moralnego przeobrażenia; są czymś w gruncie rzeczy od niego niezależnym, niespodziewanym wyłuskiem jakiejś tkwiącej w człowieku nadzwyczajnej potencji, jakiejś drugiej osobowości, którą z niego wydobywa — z tajemniczych dla nas powodów — jakiś przypadek.

Zaraz pierwsza nowela tytułowa „Amok“ przenosi nas w atmosferę tego rodzaju dziwnej, psychicznej ewolucji czy rewolucji, a może najlepiej należałoby powiedzieć, mutacji. Oto w Indiach Holenderskich znajduje się jakiś wykolejony lekarz. Dla kokoty popełnił on defraudację i zmuszony był zaprzedać się na dziesięć lat jako lekarz kolonialny, pędząc bezsensowne, trawione nostalgią życie. Nagle pewnego dnia zmienia się cały sens jego istnienia. Przychodzi doń, niby to przypadkiem, z wizytą nieznajoma kobieta, całkiem w jego stylu, despotyčna woluntarystka, panująca nad mężczyznami, i żąda odeń z całym spokojem zakazanej operacji: przzerwania cłaży. Lekarz — podobnie jak i sympatyzujący z tymi praktykami autor — nie ma tu żadnych moralnych skrupułów, ale liczy się jednak z kodeksem karnym; zresztą, podrażniony jej tonem, chce, aby dumna nieznajoma unżyła się, i prosiła go o to. A kiedy nie mógł od niej tego aktu kapitulacji wytargować, cynicznie ofiaruje jej swą pomoc, pod warunkiem że zostanie jego kochanką. Propozycja jego została ze wzgardą odrzucona, ale lekarz już nie jest sobą. Ogarnął go jakiś szal namietności podobny do tego, jaki ogarnia tubylców, kiedy ich opakuje „amok“. A ten szal nie opuszcza go aż do samego końca, do jego samobójczej śmierci. Życie jego teraz zostało oddane bez reszty na ofiarę nieznanej kobiecie. Teraz już myśli tylko o jednym, aby przyjść z pomocą swojemu nowemu bóstwu.

Bóstwu powtarzam, bo bohaterzy Zweiga dzielą się na dwa typy, albo na beztroskich helleńskich miłośników życia, estetyków, którzy tylko na chwilę oddają się spotkanemu człowie-

kowi, by wyssać z niego nektar przyjemności i zaraz potem o nim doskonale zapomnieć — takim będzie np. literat z „Listu od nieznanym” — albo też na „miłośników głowy najdroższej”, którzy poza swym ukochaniem nie widzą Bożego świata.

Ze spotkania się dwu tak przeciwstawnych typów Zweig usiłuje wykrzesać moment tragiczny. Lekarz przyjdzie z pomocą swej tajemniczej ukochanej zbyt późno, kiedy już będzie umierająca po nieudanej skrobance, w jakiejś zakazanej speluncie. Nieznajoma z listu, od dziecka kochająca się w sąsiedzie, młodym literacie, na darmo będzie próbowała zatrzymać jego uwagę. Stanie się tylko jego przygodną kochanką, której on nigdy nawet nie zapamięta, nie zdając sobie zupełnie sprawy z jej bezgranicznego oddania, z tego że jest jej jedyną największą miłością i ojcem ich wspólnego dziecka. Toteż po śmierci małego, który jest ostatnią więzią pomiędzy nią a nim, nie pozostaje zapoznanej nic innego jak odejść w krainę śmierci.

Deifikacja stworzenia. I to jest też rodzaj „amoku”. Bo nieznaną dziewczyną poświęci dla tej nieodwzajemnionej miłości wszystko: rzuci matkę, stanie się matką nieślubnego dziecka, znosząc wszystkie, związane z tym upokorzenia i biedę, wreszcie spadnie do rzędu wziętej kurtyzany, bo przecież — Zweig jako typowy pseudohumanitarysta kocha melodramaty — musi zapewnić odpowiednie warunki synowi swego ukochanego, który winien kiedyś zrozumieć na jak wielką zdobyła się ofiarę...¹⁾ Ale nie tylko na to się zdobędzie. Ona przeboleje nawet, że jest jedną z nieprzeliczonych kochanek umiłowanego, „jedną z tysiąca, jednym ogniwem w długim niekończącym się łańcuchu”, że za każdym razem potraktował on ją jak sprzedaną dziewczynę. Jej miłość przybiera już znamiona metafizyczne. Kiedy się znalazła u jego boku, „dziwiła się — wyznaje — że nie widzi gwiazd koło siebie, tak bardzo czuła się w niebie”. A nawiązując do tych strasznych upokorzeń, jakie przejść musiała poniewierając się wśród „najbardziej nieczystych, wyklętych i zapomnianych istot” na klinice (nie

¹⁾ Z okazji wystawienia „Damy Kameliowej” zwraca Boy („Flirt z Melpomeną”, wieczór 7) słusznie uwagę na to „pomieszanie pojęć”, mocą którego kurtyzana drogę poświęcenia widzi jedynie w sferze tych środków, które stanowią zwyczajną sferę myślenia jej klasy”. Zweig, niestety, zdaje się nie widzieć, że jest to już niesmaczne...

wiadomo dlaczego Zweig ma o klinikach położniczych tak okropne wyobrażenie?), nawet i wtedy nie żałowała tego, co się stało: „Nigdy nie przeklinałam mojej miłości dla Ciebie, zawsze Cię kochałam, zawsze błogosławiłam chwilę, w której Ciebie spotkałam. A gdybym musiała przejść jeszcze raz przez piekło tych strasznych chwil i gdybym wiedziała przy tym, co mnie czeka, postąpiłabym jeszcze raz tak samo, mój ukochany, jeszcze raz i jeszcze tysiąc razy“. Jej uczucie jest ciche i bezinteresowne. Umierając pisze jeszcze do niego: „Nie będziesz czuł żadnego braku mojej osoby, to mnie pociesza. Nic się nie zmieni w Twoim pięknym, jasnym życiu... nie zrobię Ci moją śmiercią nic złego... to mnie pociesza, mój ukochany“.

Ta miłość to formalny kult religijny ubóstwionej istoty, jak o tym świadczy ostatnia przedśmiertna prośba nieznanym: „W dniu Twych urodzin — w tym jedynym dniu, kiedy się myśli o sobie — kup kilka białych róż i włóż je do wazonu. Uczyn to, mój ukochany, uczyn to, tak jak inni dają raz na rok mszę za kochanych zmarłych. Ale ja nie wierzę już w Boga i nie chcę mszy, wierzę tylko w Ciebie, Kocham tylko Ciebie i chcę tylko w Tobie żyć dalej... ach tylko w jednym dniu w roku, chcę żyć przy Tobie, całkiem, całkiem cicho... Proszę Cię uczyn to, mój ukochany... jest to moja pierwsza i ostatnia prośba...“

A jakżeż wygląda ten ukochany, to jego „piękne i jasne życie“? Uprzejmy a nawet wytworny, dystygnowany, uczony znawca literatury, a zarazem hedonistyczny miłośnik uciech życiowych, w którym przebywa „jakby dwóch ludzi, jeden gorący, lekkomyślny, oddany całkiem zabawom i igraszkom młodzieńcem, a jednocześnie drugi nieprzejednanie poważny, obowiązkowy, nieskończenie odczytany i wykształcony mężczyzna“. Jest to „zawodowy zdobywca“ kobiet, który lubi „tylko lekkie, niefrasobliwe bawienie się miłością“, dla którego „byłoby przykro naraz zostać ojcem, odpowiedzialnym za czyjeś losy“. Niby to jest dobry, ale nawet zaślepiona w nim miłośnica odstawia mimo woli jego egoizm. „Twoja dobroć jest dziwna“ — pisze — „każdy ma do niej dostęp, każdy może wziąć z niej, ile chce, wiele ręce jego uchwycą, Twoja dobroć jest wielka, nieskończenie wielka, ale jest — wybacz mi — jest leniwa. Chce, żeby odwołać się do niej, chce, żeby ją zdobywać. Ratujesz chętnie, jeżeli się na Ciebie zawoła, prosi; ratujesz ze wstydu,

ze strachu, ze słabości, ale nie z chęci ratowania. Ty — pozwól sobie powiedzieć otwarcie — nie kochasz człowieka, będącego w niedostatku i przygnębieniu, więcej niż Twego brata, opływającego w szczęściu...“ Ona nawet nie wątpi, jakby się zachował, gdyby wiedział o jej ciąży; byłby ją pewnie namówił, żeby pozbyła się dziecka przed czasem. A jakże reaguje on na wstrząsający list nieznaomej, który odłożył „drżącymi rękami“? Czuł wspomnienie uczucia, ale nie przypominał sobie niczego. Zdawało mu się, jakby tylko śnił o tych wszystkich postaciach, śnił często i długo, ale tylko śnił... Zdawało mu się, ktoś niewidzialny naraz otworzył drzwi i zimny przeciąg wionął z innego świata w jego cichy pokój. Czuł śmierć i czuł nieśmiertelną miłość, coś wyłoniło się w jego duszy i myślał o owej Niewidzialnej, namiętnie i bezcieleśnie, jak o dalekiej muzyce“.

To wszystko... I oto takiemu człowiekowi oddaje na wieczystą służbę swe serce w bałwochwalczej adoracji druga, równa mu przecie, ludzka istota! Ponury zaiste kontrast, który miałby wstrząsającą wymowę, gdyby autor był w stanie wyciągnąć taki wniosek ze swego opowiadania. Ale nie podobnego. Opiewający mistyczną rzekomo magię ludzkich namiętności Zweig, ani na chwilę nie chce spojrzeć kryjącej się poza nimi głębszej rzeczywistości w twarz, całkowicie pogrążony we wierzchniej warstwie biologicznych doznań. Bo ta miłość, którą tutaj autor opiewa, z jednej strony idealistyczna, romantyczna, pretendująca do uwiecznienia, traktująca ukochanego już jako nadczłowieka, jest jednak z drugiej strony cynicznie niemal realistyczna przez tę pełną świadomość, jaką czcicielka posiada co do faktycznej wartości duchowej uwielbianej osoby, przez to ograniczenie kontaktu z ukochanym wyłącznie do seksualnego zespolenia...

Religia namiętności. Widać tutaj osobliwą zaiste kombinację postaw duchowych, tak właściwą modernie: skrajny romantyczny idealizm w połączeniu z daleko już posuniętym rozkładem obyczajów. Romantyzm otaczał wciąż umiłowane stworzenie i zdolny był do jego apoteozy przekraczającej już ramy rzeczywistości, przechodzącej już w jakąś deifikację swego ukochania, ale zawsze szło mu tutaj albo o osobę, z którą miłośnik był związany obustronnymi serdecznymi węzłami, i dla tej osoby gardził resztą świata, albo też o osobę, która sama w sobie przedstawiała jakąś wyjątkową wartość. W sferze

ideałów moderny — jak to się u Zweiga bardzo reprezentatywnie zarysowuje — nie potrzeba wcale ani wzajemności ani wartości. Miłość, która powstaje, jest jakimś fatalizmem, który jak burza ogarnia jaźń ludzką z siłą, której nie podobna się oprzeć²⁾

Ze takie nastawienie w stosunku do kruchego, zmiennego i słabego człowieka jest absurdalną idolatrią, która wcześniej czy później musi swą nicość koniecznie odsłonić, zdema-skować swe wewnętrzne zakłamanie, tego nam się autor nie pozwala ani na chwilę domyślać. Bo „amok“ u niego nie tylko ogarnia swe ofiary zawrotnym szałem, ale nadaje dopiero sens ich pustemu życiu. Lekarz z „Amoka“ odnalazł go dopiero w swej szaleńczej miłości do tajemniczej pacjentki, która stanie się teraz ideał fixe jego życia i doprowadzi go do samobójczej śmierci.

Daleko wyraźniej i bardziej konsekwentnie występuje ta myśl w noweli „Fantastyczna noc“. Tylko tutaj „amok“ już nie nosi charakteru związania się z indywidualną osobą, ale jest uczuciem ogarniającym całą zbiorowość. Przychodzi na człowieka jako tajemniczy zew, jakby nie z tego już świata, nie wiadomo zgoła z jakiej przyczyny, i dlaczego w tym a nie innym momencie. Jest on często cierpieniem, straszliwą samou-dręką, ale zawsze wykazuje jedną właściwość, która nadaje mu bezcenną jakoby już wartość: jest jakimś niezmiernym zwielokrotnieniem życia, odsłonięciem jego nieprzeczuwanej pełni. Ale to ustokrotnienie jednostkowego bytu nie opiera się tutaj w rzeczywistości na żadnym realnym gruncie, nie posiada ani śladu jakiejś metafizycznej podstawy (mimo pseudomistycznej frazeologii), buduje się wyłącznie tylko na niczym nie uzasadnionym, czysto subiektywnym i emocjonalnym, irracjonalnym przeświadczeniu. Z tego punktu widzenia zrównującego w jakimś orgiastycznym już poczuciu bujności życia wszystkie wartości, nawet dobro ze złem, nie prowadzą drogi nigdzie. Nie jest on przecie w stanie rozwiązać najistotniejszych trudności człowieka, przezwyciężyć śmierci, wyjaśnić, jaki jest sens tak nieubłagane się wciąż narzucającego tragizmu rzeczywistości.

²⁾ Znajdziemy wyraźne echo tego nastawienia nawet w tych dziełach okresu moderny; które z natury swego tematu winny były od niego być wolne. Jak np. w „Chłopach“ Reymonta.

O tym wszystkim oczywiście u Zweiga głucho. Jego sugestie idą we wręcz przeciwnym kierunku. Życie pełne napiętości to dlań życie prawdziwe, które znajduje usprawiedliwienie samo w sobie. Nieznajoma kochanka będzie umierać przy zwłokach swego najdroższego dziecka, pozostawiając ukochanego z jego ciągłymi miłostkami, a jednak będzie błogosławić wszystko to, co było, bo już samo wspomnienie takiego niebywałego witalnego napięcia jest rzekomo tak wielkim skarbem, że dla tej jednej chwili opłaciło się całe, pełne tyłu boleści życie. Oglądamy tutaj bardzo ciekawy wybieg laickiej dekadentckiej pseudometafizyki. Skoro nie można człowiekowi obiecać przyszłego życia, to przynajmniej pewne jego momenty należy podnieść do tak wysokiej rangi, otoczyć aureolą tak ekstazy i szczęścia, że jego pozostały smak starczy na całą resztę ziemskich dni — oto jej koncepcja. Ale pominąwszy iluzoryczność i mityczność tej koncepcji o „niebiańskich“ chwilach żywota, trzeba zakwestionować nawet pod kątem widzenia tylko czysto ziemskiego szczęścia przecenione znaczenie tego rodzaju doznań. Samo wspomnienie szczęścia nie jest niestety w stanie dać człowiekowi dostatecznej rekompensaty za spotykające go smutki i cierpienia; wręcz odwrotnie staje się nieraz siłą kontrastu motywem, który bardziej jeszcze potęguje jego ból.

Niemoc i pustka dosyту. O osobliwej metamorfozie zamożnego pięknoducha, który pędził życie beztroskie, petroniuszowskie już niemal w swoim ogólnym tonie, opowiada „Fantastyczna noc“. Stoimy tu wobec kryzysu nasyconego a raczej już przesyconego życia doborowej „śmietanki“ towarzyskiej z doby schyłkowej. Bohater, któremu żadne przyjemności nie były obce, odczuwa jakąś dziwną inercję, osłabienie dotychczasowej weny życiowej, wynik nazbyt dostatniej i spokojnej egzystencji. Znajdujemy tu się w atmosferze tak charakterystycznej dla okresu sprzed Wielkiej Wojny, którą po mistrzowsku odmalował T. Mann w „Czarodziejskiej górze“. „Nie miałem się za nieszczęśliwego — wyznaje bohater, baron R. — bo ani moje życzenia, ani moje wymagania co do życia, nie pozostawały nigdy nie spełnione. Ale właśnie to przyzwyczajenie otrzymywania wszystkiego od losu, czego zażądałem, tworzyło stopniowo brak napięcia, jakąś nieżywotność w życiu samym. To, co się wtedy w niektórych chwilach połowicznego samopoznania tęsknie we mnie odzywało, nie było właściwie życze-

niem, tylko życzeniem życzeń, pragnieniem silnego, niepohamowanego, ambitnego i nienasyconego pożądania, żeby intensywniej żyć, a może także i cierpieć. Udało mi się w moim życiu, wskutek zanadto rozsądnej techniki, wykluczyć wszystkie przeszkody i z tego braku przeszkód osłabła moja żywotność. Spostrzegłem, że pożadam coraz mniej i coraz słabiej, że przyszedł na mnie rodzaj odrętwienia, że — może to najlepiej w ten sposób wyrazić — byłem chory na duchową impotencję, na niemożność wzięcia w posiadanie życia“.

Ale niespodziewanie wtargnęła w to zachwiane, skłaniające się już do wegetacji bytowanie, nieprzewidywana, zdumiewająca przygoda. Oto popadłszy w scysję z jakimś antypatycznym mu jegomościem, wszedł baron, korzystając z jego nieuwagi, w posiadanie jego karteczki wyścigowej, która, jak się okazało, przyniosła mu znaczną wygraną. Niezadowolony z własnego kroku, który stał się już niezamierzoną kradzieżą, postanowił wygraną sumę jeszcze raz postawić na wyścigach, aby w ten sposób „rzucić na powrót te pieniądze w żarłoczne gardło temu złośliwemu przypadkowi“, któremu je zawdzięczał. Ale znalazłszy się na wyścigach, na które dotąd jako krytyczny obserwator spoglądał z boku, baron dał się porwać psychozie tłumy, szaleństwu gry hazardowej. Ponad spodziewanie ponownie wygrał.

I analizując swoje uczucia ze zdumieniem się przekonał, że sumienie jego jest już całkiem obezwładnione. „I naraz w błyskawicznym świetle nagłego zrozumienia — pisze — poznałem, że tylko chciałem się wstydić, ale się nie wstydzilem tak, że wewnątrz siebie byłem niejako potajemnie dumnym, prawie uszczęśliwionym z tego co zrobiłem... Nie, to nie był wstyd, nie oburzenie, nie wstręt przed samym sobą, to co tak gorąco fermentowało we mnie, ale radość, pijana radość, która zapłonęła we mnie i błyszczała zuchwale jasnym płomieniem, ponieważ czułem, że w owych chwilach byłem po raz pierwszy od lat naprawdę żywym, czułem, że jeszcze gdzieś pod zamuloną powierzchnią mojej obojętności przecież falowały potajemnie gorące źródła namiętności, które dotknięte czarodziejską różdżką przypadku, zostały przypędzone wysoko aż do mego serca... Burza tej namiętności otwarła naraz jakies drzwi, przez które patrzyłem z rozkosznym zawrotem głowy w dół, na to Coś, nieznanne we mnie, co mnie przerażało i uszczęśliwiała zarazem“.

Niezmiernie znamienny dla dekadentyzmu rys: trzeba aż pospolitego występku na to, aby poznać nowy, intensywny smak życia, aby odkryć nieprzeczuwaną dziedzinę doznań. Znany to z literatury współczesnej, zwłaszcza z psychologicznej powieści motyw, to wydobywanie z człowieka jego utajonego drugiego „ja“, „ja“ podświadomego, które w pewnych nieoczekiwanych momentach nagle dochodzi do głosu. Sławna powieść R. Stevenson'a o doktorze Jekyllu i Hydem świetnie usymbolizowała w fantastycznej opowieści te perspektywy. To jednak, co dla angielskiego pisarza było tylko wspaniałym ale fikcyjnym pomysłem, w miarę rozluźniania się pojęcia ludzkiej osobowości w literaturze, stawało się ideą pojmnowaną całkiem na serio.

Ale pewną nowością Zweiga, która w tej noweli zresztą pokazuje się pomysłem sztucznym, niczym nie uzasadnionym, jest potraktowanie tego procesu, owego odkrywania się biologicznej, prymitywnej, pełnej instynktów jaźni jako reakcji przeciwko dżentelmeńskiemu konwencjonalizmowi, oraz położenie szczególnego akcentu na najgłębszy związek tej jaźni z psychiką tłumu, która dopiero jest w stanie stworzyć dla niej właściwy klimat.

Obie te sprawy wymagają dokładniejszego rozpatrzenia, tym więcej, że druga z nich została zademonstrowana przez autora w sposób już niemal klasyczny. Baron R., obserwując teraz z pewnej już oddali różne patologiczne skłonności swoich dawnych lat, uświadamia sobie, że jego namiętność była dotąd zdeptana przez „towarzyskie urojenie“, przez „despotyczny ideał dżentelmena“. „Także we mnie — stwierdza — tylko głęboko, bardzo głęboko na dole, w zasypanych studniach i kanałach, szły gorące prądy życia, tak samo, jak u innych. Ach, ja przecież zawsze żyłem, tylko nie miałem odwagi żyć naprawdę, zasnurowałem się i ukryłem przed samym sobą; teraz jednak zduszona siła wybuchnęła, życie, to bogate, niewymownie gwałtowne życie, pokonało mnie“. I oto rodzi się w jego duszy bunt przeciwko dotychczasowemu środowisku. „Nie jestem już waszym, nie należę już do was, jestem poza wami, gdzieś, nie wiem gdzie, w górze, czy w dole, ale już — nigdy już na płaskim brzegu waszego mieszczańskiego dobrobytu“.

Intensywność życia dochodzi w nim do zdumiewającego nateżenia: „Nigdy, ani przez jedną sekundę podczas trzydzie-

stu sześciu lat mego życia, nie czułem się sam tak zachwycająco żywym, jak teraz podczas tej jednej godziny". Pełne wyładowanie się psychiczne bohatera następuje teraz dopiero w zetknięciu się z proletariacką masą, z falującym tłumem. „Bo wszystko to, co mnie przedtem, tak, prawie wczoraj jeszcze, odtrącało, jako ordynarne, pospolite, plebejuszowskie, to, czego wypielegnowany dżentelmen, wyniośle unikałem przez całe życie, to teraz przyciągało magicznie mój nowy instynkt, jakbym w zwierzęcości, w pospolitości po raz pierwszy odczuwał jakieś pokrewieństwo ze sobą samym. Tu, wśród szumowin społeczeństwa, między żołnierzami, sługami, włóczęgami, czułem się pod pewnym względem tak dobrze, że mi to było zupełnie niezrozumiałym. Wchłaniałem niejako łakomie w siebie odór tego powietrza, przyjemnie mi było dawać się popychać i ścisnąć w skłębionym tłumie i z radosną ciekawością czekałem, dokąd ta chwila porwie mnie bezbronego... I stopniowo czułem przez ocieranie się, przez nieustanne dotykane się ich gorących namiętne cisnących się ciał, jak ich gorąca żądza przechodziła we mnie. Moje nerwy, podrażnione ostrą wonią, naprężyły się, moje zmysły bawiły się zawrotnie tą wrzawą i odczuwały owo odurzenie, które niezaprzeczenie jest skutkiem każdej rozkoszy. Po raz pierwszy od lat, może po raz pierwszy w moim życiu, odczuwałem ludzi jako siłę, z której szła rozkosz w moją własną, zamkniętą istotę; jakaś zaporą była zerwana i z moich żył szedł prąd w ich świat i wracał rytmicznie na powrót i nowa całkiem żądza zawładnęła mną, żeby jeszcze stopić tę ostatnią krustę między mną a nimi, namiętne pożądanie zespolenia się z tą gorącą, obcą, cisnącą się ludzkością. Teraz zrozumiałem, że była we mnie miłość i potrzeba miłości, jak w dawnych jeszcze mrocznych chłopięcych latach. Ach, dostać się tylko tam w to życie, być jakoś zespolonym z tą drgającą, śmiejącą się, rozprzegającą się namiętnością innych, tylko rozlać się w ich żyły, stać się całkiem małym, bezimiennym w tłumie, stać się wymoczkiem w brudzie tego świata, drżącą z rozkoszy, błyszczącą istotą w bagnie, razem z miriadami innych — ale tylko wejść razem w tę pełnię, wejść w to koło, wystrzelić jak strzałę samego siebie z własnego napięcia w to nieznanne Coś, w to jakieś niebo wspólności“.

Cytuję dlatego tak obficie przydługie te cytaty, sprawa bowiem zasługuje na najbaczniejszą uwagę.

Jest ona u Zweiga szczególnym przejawem tego poczucia osamotnienia jednostki, która w swym skrajnym indywidualizmie, w życiu całkowicie egocentrycznym nie znalazła dla siebie dostatecznego punktu oparcia i nie była w stanie uniknąć dręczącego ją wciąż uczucia odosobnienia. Szukając na ten brak jakiejś skutecznej recepty znalazła ją jakoby w odwróceniu się od świata przejrzałego, pod względem cywilizacyjnym konwenansowego, w nawrocie do ludzkiego prostactwa i prymitywu.

Ale — i tutaj może najlepiej obnaża się dekadentyzm oraz wyrafinowanie modernistycznego typu, które mu towarzyszy nawet w tym powrocie do ludzkiej natury — zwraca się ten zblazowany arystokrata, wbrew pozorom, nie do prostego, zdrowego, przecięnego człowieka — jak to czynił np. walczący też ze snobizmem konwencjonalizmu Chesterton — tylko do „Lumpenproletariatu“. Co więcej, robi to właśnie wtedy, kiedy popełnił bezsensowną kradzież.

Dlaczego tego rodzaju przełamanie konwenansu, polegające wszak na złamaniu najbardziej pospolitych zasad moralności, ma być równoznaczne z przewycięzeniem dżentelmeństwa i wyzwoleniem prawdziwego człowieka — to zaiste trudno pojąć! Są to przecież rzeczy oczywiście całkiem różne. Podobnie wolno się zapytać, czemu braterstwo ludzkie musi koniecznie nosić charakter krypto-seksualistyczny, dlaczego w kolektywie ludzkim właśnie najzwyczajniejszy erotyzm ma być tą jednoczącą siłą?

Nie bardzo wierzymy w taką, jak Zweig opisuje, mistykę tłumy, w to rozbudzenie się u egotyka tak nagle i tak niczym nieuzasadnione uczuć braterskich, w to, aby można było znajdować szczególną rozkosz w odorze ludzi spoconych, nieumytych, zbiedzonych. Trąci to już jakąś perwersją, gdy bohater opowiada o swym zespoleniu się z ową atmosferą, o egzaltowanych stanach, w które go ten nastrój wtrącił. Miłować biedaków to przecie wcale nie znaczy stwierdzać, że ich brud jest upajający, a bieda wydaje szczególnie rozkoszną woń. Owo wyrafinowanie pokazuje się również w tej nerwowej żądzy udzielania się innym ludziom i łączenia się z nimi. A raczej jest to nieściśle powiedziane: nie o szarego człowieka tu idzie, tylko o najgorszych wyrzutków społeczeństwa, gdyż „właśnie — wyznaje bohater — ta fosforyzująca atmosfera bezczelności i niebezpieczeństwa podobała mi się właściwie

łepiej, niż ta dawna niedzielno-mieszcząńska. Podniecony we mnie instykt wietrzył tu podobne napięcie żądz i odczuwałem się niejako odzwierciadlonym w wałęsaniu się tych wątpliwych postaci, oni także szukali tu z niespokojnym oczekiwaniem jakiejś niezwyklej przygody". I czeka aż go wyzwoli „jakieś słowo, jakieś spojrzenie ludzkie“, bo to miała być pokuta za tę spleśniałą, duszną pustkę jego dawnego życia³⁾.

Wyzwolenie znajduje wreszcie w jakiejś wynędzniałej sponiewieranej prostytutce, „małej, brudnej, rachitycznej dziewczce“ i otaczających ją alfonsach, którzy korzystali z nawiąności jej klientów, by móc ich szantażować. Przychodzi na niego jakieś jasnowidzenie: „rozumiałem naraz wszystko co mnie z takim palącym uczuciem łączyło z tymi istotami, właśnie ten fakt, że były one ostatnimi szumowinami życia, a mój instykt podniecony już zbrodnią czuł z wewnątrz to głodne włóczęgostwo, tak podobne do mojego włóczenia się tej nocy, tę zbrodniczą otwartość każdego dotknięcia, każdej obcej, przypadkiem przychodzącej rozkoszy“. prostytutka staje się teraz dlań najpiękniejszym symbolem ludzkiego bohaterstwa. „A właśnie o tym, właśnie o tym zapomniałem w chwili najgłębszej samotności, z jakiej, zataczając się wydobywałem się tej nocy, zapomniałem, że gdzieś czekają owe najostatniejsze istoty na to, by przyjąć w siebie każde oddanie się, by każdemu opuszczonego dać odpocząć na swym łonie, by każdą gorączkę ochłodzić za małą sumę pieniędzy, która jest zawsze za małą w porównaniu z tym olbrzymim dobrodziejstwem, jakie wyświadczają swą wieczną gotowością ofiary, ofiarowaniem każdemu wielkiego daru swej obecności“.

Mistyka biologizmu i witalizmu. Ta budowa pomnika prostytutkom jest bardzo wymowna; rzuca niedwuznaczne światło na to, jakiego to rodzaju braterstwo i jaką „wspólnotę“ Zweig wysuwa na pierwsze miejsce. Czytelnik dziwi się oczywiście. Dlaczego „dar obecności ludzkiej“ ma się koniecznie łączyć z aktem seksualnym, i słusznie podejrzewa, że cała ta pseudo-humanistyczna frazeologia jest tylko bardzo specyficzną odmianą dekadentyzmu. Zresztą nie tylko o poczucie nader oso-

³⁾ Spotykamy się tu znowu z karykaturalnie strywializowanym romantycznym motywem. Myśl, że człowiek żyjący w izolacji swego egoizmu winien uzyskać łączność ze społecznością bo inaczej nie odrodzi się duchowo, tkwi przecież u podstaw — nie daleko szukając — pierwszych części „Dziadów“ Mickiewicza. Jak się ta idea wynaturzyła w modernie, dowodem nowela Zweiga...

blawie pejętej wspólnoty chodzi bohaterowi, ale także i o przeżycie uczucia, napięcia i zagrożenia — jeszcze jeden znamieny rys burżuazyjnego schyłkowego przerafinowania — które umyślnie teraz prowokuje. Kiedy prostytutka, za której towarzystwem tak zabójczo tęsknił, poprowadziła go w ciemności nocny, baron R. jest świadom, że wiedzie go w pułapkę, w szpony szantażystów, a jednak idzie. „Coś mnie podniecało — by zstąpić do ostatniej kloaki życia, w jednym dniu przegrać, przetrwonąć dorobek całej mojej przeszłości. Dzika rozkosz umysłu mieszała się z pospolitą rozkoszą tej przygody“. I narażając się na oddanie w ręce policji, o ile się sownie nie okupi, narażając się nawet na to, że będzie musiał w razie kompromitacji popełnić samobójstwo, próbuje nowej przygody. Wprawdzie szantażyści ostatecznie na widok policjanta kapitulują i gotowi wycofać się bez zdobyczy, ale on obsypuje ich pieniędzmi, ciesząc się nawiązaną z nimi wspólnotą. „Po głosach poznałem, że mnie lubili, gdzieś tam w ciemnej głębi swojej istoty, że tej dziwnej chwili nigdy nie zapomną“. I rzuca potem całą gotówkę wszystkim spotkanym przygodnie po drodze...

Oto jak wygląda ten bezmyślny pseudohumanitaryzm: uszczęśliwi wyrzutków tuczających się na biednej prostytutce, a nie pomyśli wcale, aby naprawdę ulżyć doli tych, którzy są wyzyskiwani. Ale owe problemy nie zarysowują się w ogóle w świadomości tego dekadenta. Jemu jedno jest jasne: „Nie, już tylko nie stać się na powrót tym samym poprawnym, zimnym, nie odczuwającym świata dżentelmenem, jakim byłem wczoraj i dawniej; raczej zapaść wę wszystkie głębiny zbrodni i okropności, ale jednak w rzeczywistości życia“.

To słowo życie przybiera teraz już zgoła magiczne znaczenie: „Nie śmiem naturalnie twierdzić, że stałem się lepszym; wiem tylko, że jestem szczęśliwszym, bo znalazłem jakiś cel w moim wyziębionym życiu, sens, na którego określenie nie znajduję żadnego innego słowa, jak tylko: życie. Od tego czasu nie zabraniam sobie niczego, bo uważam normy i formy mojego towarzystwa za chimeryczne, nie wstydę się ani innych, ani siebie samego. Słowa, jak honor, zbrodnia, występki, nabrały jakiegoś zimnego, blaszanego dźwięku, nie jestem w stanie wymawiać ich bez przerażenia. Żyję, pozwalając sobie żyć, na mocy tej siły, którą wówczas po raz pierwszy, tak magicznie odczułem. Dokąd mnie ona pędzi, nie pytam: może

w coś, co inni nazywają występkiem — albo może do czegoś całkiem wzniosłego. Nie wiem i nie chcę wiedzieć. Bo wierzę, że tylko taki człowiek żyje naprawdę, który swój los przeżywa, jako tajemnicę. Nigdy jednak — jestem tego pewny — nie kochałem innych goręcej niż teraz, i wiem, że każdy popelnia zbrodnię (jedyną, jaka istnieje), kto jest obojętnym dla jakichkolwiek form i kształtów życia“.

Zauważmy, jak tu prędko, za jednym zamachem, wraz z konwencjonalizmem została także i elementarna moralność wyrzucona przez okno. A nawet moralność bardziej niż konwencjonalizm, bo bohater, „żeby się nie zdradzić“, pędził jednak „dalej życie w kołach uobyczajonej nudy“. Niełatwo spotkać bardziej jaskrawe credo biologizmu, tego może najbardziej rozpanoszonego i wpływowego modernistycznego prądu. Stale natrafiamy przy tym na jedno i to samo zjawisko: osobliwe skojarzenie biologizmu ze skrajnym dekadentyzmem, trącącym już perwersją — fakt zaiste że zastanawiający. Zwolennicy dobrej rzekomo natury ludzkiej nie znajdują objaśnienia dla tego fenomenu. Ale koncepcja chrześcijańska tłumaczy go nader przekonująco dogmatem o grzechu pierworodnym, i związanym z nim skażeniem ludzkiej natury, która zostawiona samej sobie stacza się nieuchronnie w dół.

Ten niezaprzeczalny fakt jest jednak przez epigonów moderny zwykle starannie maskowany. Uderzającą jest rzeczą, że powołują się oni w obronie tego rodzaju stanowiska na swój humanitaryzm. Znajdziemy — rzecz znamienita — analogiczną apologetykę tak u Zweiga, jak i pokrewnych mu biologistów u Hasego, czy Remarque'a; jeden Celine, choć też reprezentant biologizmu i nie wolny od humanitarnej frazeologii, uniknie przy najmniej nuty fałszywego sentymentalizmu, stawiając sprawę bez ogródek, niekiedy już wprost cynicznie. Co ten humanitaryzm jest w rzeczywistości wart — to mimowolnie doskonale ilustrują opowiadania Zweiga. Wystarczy wszak trochę zdrowego rozsądku, by zdać sobie z tego sprawę, że prawdziwe miłowanie ludzkości i pójscie za swoimi nieopanowanymi instynktami i impulsami, to są postawy, które się w rzeczywistości jak najbardziej wykluczają.

Józef Marian Świącicki

Przegląd piśmiennictwa

Problem otwarty

Po książce Chestertona „Przygody Księdza Browna“¹⁾ omówić wypada powieść również angielskiego konwertyty, choć młodszej generacji, Grahama Greene'a pt. „Broń na sprzedaż“²⁾. Między Greenem a Chestertonem istnieją pewne różnice w koncepcji i autorskiej interpretacji problematyki powieściowej, czy nowelistycznej.

Chociaż bowiem autor „Sedna sprawy“ jest wierny typowo angielskiej konwencji pisarskiej związanej z gatunkiem powieści sensacyjno-kryminalnej, sam jednak klimat duchowy, sposób kreowania bohaterów zbliża go raczej do powieści francuskiej, a zwłaszcza do utworów Mauriaca. Zatrzymajmy się przy „Broni na sprzedaż“. Fabuła powieści nasycona jest sensacją, akcja przybiera tempo wprost fantastyczne. Są to jednak tylko ważne akcesoria. Wokół komplikujących się wypadków, w związku z zabójstwem starego ministra, inspirowanym przez grupę fabrykantów broni, biegnie — czasem trudna do dostrzeżenia — myśl autora.

Można by w zapale krytyki zarzucić Greenowi, że nie stwarza ludzi, ale jakieś ich symbole. Jednak symbole są koturnowe, wyzute z życia, gdy tymczasem bohaterowie „Broni na sprzedaż“ są z mistrzostwem przepełnieni cechami ludzkimi, są istotami o trudnej naturze psycho-fizycznej. Greene wprowadza tak jak Mauriac, ponure zbrodnicze typy, w których zło jest skondensowane w takim stopniu, że zdaje się nie zostawiać już miejsca na odrobinę dobra, na zwykłe ludzkie uczucia i namiętności. I właśnie owe zbrodnicze typy są gwałtownie „atakowane“ przez łaskę, są tak bardzo ludzkie w swoim upadku.

Pinkie z „Brighton Rock“, Raven z „Broni na sprzedaż“ są ludźmi, którzy ulegli dehumanizacji. Graham Greene wyjaśnia nam jej przyczyny. Pierwsza — to wychowanie. Raven jest właściwie człowiekiem bez dzieciństwa, bez chwil spędzonych pod troskliwym okiem matki, bez ciepłej atmosfery ogniska domowego. Zdziwi się później Anna, aktoreczka z wędrownego trupy, której losy wiążą się na krótki okres czasu z losem Ravena, że on nigdy nie słyszał bajek. Jako chłopiec rzeczywiście nie słyszał opowieści urabiających psychikę dziecka, ale za to zetknął się

1) Patrz „Przegląd Powszechny“ z grudnia ub. r.

2) Graham Greene: *Broń na sprzedaż*. Pax 1951. Str. 246.

bardzo prędko z żądzą materialną i upodleniem moralnym swego środowiska. Widzi śmierć ojca w więzieniu, na zawsze zapadnie mu w pamięć obraz strasznego samobójstwa matki. Raven dalej wkracza w życie, które nie może mu przynieść zadowolenia nawet czysto materialnego. Jest ofiarą struktury społecznej opartej na kapitale. Harmonijne życie Ravena zostaje rozsądzone już niemal w stadium embrionalnym, a dalsze wypadki rozbicie to pogłębiają. Oto parę przyczyn jego dehumanizacji. Graham Greene analizuje również problem człowieka w kategoriach moralnych. Tu również szuka przyczyn upadku. A są nimi przede wszystkim: nadużycie wolnej woli, odtrącenie, brak współdziałania z łaską umacniającą nasz związek ze Stwórcą.

Mimo że Greene nie mówi o tym zupełnie wyraźnie, a słowo Bóg zjawia się rzadko na kartach książki, jej problematyka jest par excellence katolicka, jest niejako rezonatorem myśli pisarza.

Raven — typowy czarny charakter, skreślony jakby wg tezy Maksyma Gorkiego głoszącej, że literatura musi w pewnym stopniu przejaskrawiać i wyolbrzymiać postacie i fakty, jest człowiekiem indyferentnym. W dodatku jego indyferentyzm obejmuje wszystkie ludzkie uczucia, nie tylko religijne. Ale w Ravenie dostrzec możemy ślady działania łaski. Tli się w nim uczucie, choć nie zawsze potrafi je nazwać, choć nie zawsze dociera ono do sfery świadomości. Trafnie wyraził to Pascal: „Cóż więc jest to, co nam krzyczy, owo pragnienie, owa niemoc, jeśli nie to, że istniało kiedyś w człowieku prawdziwe szczęście, po którym został nam jeno ślad i znak zgoła próżny? Staramy się go daremnie wypełnić wszystkim co nas otacza, szukając w nieobecnych rzeczach pomocy, której nie otrzymujemy od obecnych, ale wszystkie okazują się niezdatne; tę nieskończoną otchłań może wypełnić jedynie przedmiot nieskończony, tzn. sam Bóg“³⁾.

Ze swą odrażającą zajęczą wargą, zepchnięty na samo dno życia, zwątpił Raven w uczucia ludzkie, bo do tej pory nie było nikogo w jego życiu, komu by mógł zaufać. Zwątpił, ale to nie znaczy, że ich nie potrzebował. Właśnie Anna, która „wierzyła w Boga, w grzech i w cnotę, w Chrystusa w stajence“ i zdawała sobie sprawę, „że niewidzialne potęgi powodują spotkanie i kierują ludzi drogami, którymi nie zamierzali iść“, właśnie Anna obdarza Ravena zwykłym, ludzkim zaufaniem. Mogłaby zrobić wiele, bo i Raven jej zaufał. Kto wie, czy Greene nie krytykuje tu postawy indyferentnych katolików, wypaczających idee apostołstwa do mechanicznie pojętej służby kapłańskiej. Ale i ten przypadkowy kontakt z Anną budzi w Ravenie poczucie zła. Przypominając sobie jej modlitwę w ciemnym baraku mówi do sir Marcusa: W Boga wierzą „lepsi ludzie niż ty“. W spotkaniu z Anną gotowi jesteśmy widzieć nie fatalizm losu, ale działanie łaski. Bo Bóg przemawiać może do człowieka przez przypadkowe, nieoczekiwane spotkania, postacie, skojarzenia myślowe.

II

Mówiąc słowami Conrada, Greene-realista „wymierza sprawiedliwość widzianemu światu“. Oto cała galeria uzależnionych od siebie

3) Pascal: Myśli. Str. 142. Tłum. Boy'a.

ludzi: major Calkin, dalej zimny, odrażający swą mentalnością fabrykant broni — Sir Marcus, Davis-Cholmondelay z całym spokojem mówiący o sobie: „Jestem tylko agentem. Nie ponoszę żadnej odpowiedzialności“. To ci ludzie inspirują zbrodnię, której wykonawcą jest Raven, najniżej postawiony w ich hierarchii. Zabójstwo przyniosło Ravenowi gorzki posmak niesprawiedliwości. Ci ludzie byli tacy jak on, nie mieścili się w granicach legalności. Po raz drugi tego dnia został zdradzony przez ludzi stojących poza prawem. Zawsze był samotny, ale nigdy tak samotny jak teraz. Raven rzuca w twarz Sir Marcusowi: „To twoje dzieło!“ Ten starszy pan siedzący w wygodnym fotelu jest postacią odrażającą. Raven nie jest bohaterem sympatycznym, ale nie odpycha swym tragizmem.

W „Broni na sprzedaż“ zło moralne rodzi zło społeczne, jedno i drugie wzajemnie się przeplatają. Sama wymowa faktów bez sztucznie doczepionego komentarza autorskiego jest dostatecznym argumentem przemawiającym za koniecznością oparcia życia zespołu ludzkiego na prawie Boskim, na najwyższej zasadzie porządkującej chaos rozbitego życia.

Graham Greene tak jak w znanym u nas „Sednie sprawy“, jak w „Brigton Rock“ i w „Broni na sprzedaż“ nie daje wyraźnego epilogu. Problem pozostaje otwarty. Conrad mówi o bohaterze „Lorda Jima“, że „sam Stwórca zdaje się grzesznika opuszczać i pozostawiać go samemu sobie“. I Raven zdaje się być w podobnej sytuacji. Jednak o nikim z całą pewnością nie wolno twierdzić, że został potępiony. Ufać raczej trzeba w odrodzenie człowieka, nawet najbardziej upodłonego, ufać w niezmiernie miłosierdzie Boga.

Lektura książki Greena może — choć wydaje się to paradoksem — dzięki pozorowanej atrofii problematyki katolickiej skłania do refleksji i zastanowienia się nad sprawami, które mogły być dotąd proste i oczywiste. Myślę, że „Broń na sprzedaż“ spełnia życzenie Pawła Claudel'a: „Spraw, abym był siewcą samotności i ten, kto usłyszy moje słowo, aby powracał do siebie niespokojny i brzemienny“.

III

Osobno potraktować należy sprawę stylu Greena i polskiego tłumaczenia „A Gun for Sale“. Autor nie odbiega zasadniczo od przyjętych konwencji powieści sensacyjno-kryminalnej, materiał selekcjonuje. Jednak Chesterton w swych nowelach detektywistycznych o księdzu Brownie jest oględniejszy w obrazowaniu scen drastycznych; u Greena, mimo że sceny te służą za tło, mogą pozostawić pewien niezdrowy osąd w pamięci czytelnika. Fabuła pozornie naiwna, ale wokół głównego wątku zdołał pisarz opleść całą bogactwo sytuacji życiowych; w kreowaniu postaci wykazał autor finezję psychologiczną i głębokie poczucie realności świata. Greenę zrecznie kształtuje surową materię faktów i obserwacji, akcji powieściowej udziela swej wewnętrznej pasji. Choć czasem zdarzają się opisy zbyt drobiazgowo, trące trochę naturalizmem (np. zdanie: „Pośrodkowi odbiło się lekko, więc przeprosił: Nie jestem przyzwyczajony do załatwiania interesów przed śniadaniem“).

Polskie tłumaczenie „Broni na sprzedaż“, choć dobrze oddaje niezwykły pośpiech prozy Greena, razi czasem niepolską składnią. W zdaniach: „Widzisz, to było: my albo oni. Oni wyciągnęli żyłki na torze. To była wojna“, widać zbyt dosłowne tłumaczenie. Zwłaszcza powtarzające się kilka razy w tekście „To była wojna“ przypomina typowy zwrot angielski „there is“, „there was“.

Marek Krupiński

Recenzje książek

Jules Lebreton S. J.: *Tu solus sanctus. J. Christ vivant dans les Saints. Etudes de théologie mystique.* Paris, Beauchesne. 1949, str. 269.

Czcigodny weteran nauki teologicznej i piśmiennictwa religijnego we Francji dał nam w tym studium rzecz bardzo piękną i nadzwyczaj cenną. Praca ta różni się od wielu podobnych zwłaszcza dwójako. Autor nie idzie drogą abstrakcyjnej analizy pojęć i systematycznych podziałów. On bada i przedstawia mistykę w żywych duszach jej wybitnych reprezentantów. Po wtóre bardzo słusznie nie ogranicza mistyki do czystej kontemplacji, ale uznaje jej możliwość i wskazuje jej przykłady na polu już to apostołskiej pracy, już to zadośćczynnych cierpień. Zaczyna O. L. rzecz swoją od obszernego wstępu, w którym głęboko a z wielką miłością rozważa wzór wszelkiej mistyki w Chrystusie Panu. Jakkolwiek bowiem Zbawiciel, mając najwyższą wiedzę w ciągłym oglądaniu Boga, nie mógł mieć w naszym sensie mistycznego poznania, przeszedł dla naszej nauki i przykładu całą tę drogę najpełniejszej ofiary, bez której do rzeczywistego mistycznego życia dojść nie podobna. W księdze pierwszej, w oparciu przede wszystkim o św. Jana od Krzyża, przechodzi w sześciu rozdziałach całą mistyczną drogę od jej pierwszego proggu aż do szczytu zjednoczenia z Bogiem. Na tym trudnym terenie porusza się łatwo nie tylko dzięki niepospolitej wiedzy, ale, co łatwo zauważyć, dzięki głębokiej pobożności własnej. W rozdziale siódmym tej księgi pt. *Directoire* daje praktyczne i bardzo rozumne przepisy tak dla dusz próbujących tych stromych ścieżek, jak dla ich kierowników duchownych. Rzecz cała przesycona jest mnóstwem cytatów z dzieł bardzo rozmaitych mistyków i teologów tego działu. Księga druga maluje najautentyczniejszy proces mistycznego powołania i jego rozwoju w życiu Urszulaneki, misjonarki w Kanadzie, Siostry Marii od Wcielenia. Ustępy z jej własnych sprawozdań pisanych na polecenie spowiedników a pisanych z przedziwnym wdziękiem prawdy i prostoty, objaśniają całą odbytą przez nią drogę. W księdze trzeciej mówi Autor krótko lecz bardzo pięknie o mystyce męczenników, głównie z pierwszych wieków a potem obszerniej rozwija w dwóch rozdziałach mistykę zadośćcynnego cierpienia w żywotach św. Pawła od Krzyża i św. Weroniki Giuliani. Zarówno u kontemplatyków, jak u tych wszystkich, co do modlitwy dodali czyn apostołski lub dobrowolnie podjęte cierpienie widzimy zasadniczo te same etapy duchownej drogi: oczyszczenia od wszelkiej miłości stworzeń, najpierw zmysłowej potem umysłowej strony człowieka i samej jego woli, a to przez przeróżne wewnętrzne i zewnętrzne cierpienia. Potem przychodzą zaślubiny a wreszcie małżeństwo mistyczne, w którym dusza już zupełnie nie żyje w sobie i dla siebie, tylko w tym, który, jak tytuł dzieła mówi, jest *solus sanctus*.

Ogromna znajomość Pisma świętego, zwłaszcza nowego testamentu oraz szerokie odczytanie w pismach mistyków i odnośnej literaturze dodaje tej wybornej księżce i bogactwa i uroku.

X. Jan Rostwarowski T. J.

Dictionnaire d'Archéologie chrétienne
et de Liturgie. Fasc. CLXXII — CLXXIII. Te Deum —
Tournai 2031 — 2542. Letouzey et Ané, Paris 1952.

Zeszyt niniejszy tym się odznacza, że z 66 wyborczych, nad wyraz gruntownych, a różnorodnych treścią artykułów ani jeden nie nosi innego podpisu jak H. Leclercq. Doprawdy zdumienie ogarnia, nie tyle nad znaną powszechnie uczonością Autora, ile nad niezmierną sumą pracy, jaka wejść musiała w te informacje tak liczne, tak drobiazgowo, tak dokładne, że istotnie wzbiera każdy omawiany przedmiot. Jedno tylko można wielkiemu Uczonemu zarzucić, a mianowicie pewne wybrki sarkazmu i złego humoru w odniesieniu do innych badaczy, które pojawiają się zwłaszcza tam, gdzie zachodzi jakaś kolizja łacińskiej i germańskiej kultury. Jeden z najpracowitszych artykułów „Testament“ poświęcony jest historii testamentarnych zapisów w prawie attyckim, rzymskim i wśród różnych narodów wczesnego średniowiecza. Kilka długich, chrześcijańskich testamentów przytoczonych in extenso ilustruje ówczesne pojęcia i zasady prawne. Bardzo ciekawe i wielu rycinami opatrzone studia opisują zabytki zaginionych przeważnie miast chrześcijańskich, zwłaszcza Afryki łacińskiej. Tu należą artykuły: Thabraca, Thagaste, Thelepta, Tigzirt, Timgad, Tipasa itd. Odkrycia porobione w tych miastach są czasem wprost rewelacyjne. P. t. Thebes znajdujemy opis wielkiej raczej kolonii anachoretów, niż klasztoru, odkrytej całkiem niedawno, w pobliżu starych Teb stubramnych. Autor stara się odtworzyć ich życie pod świątobliwym Epifaniszem opatem (w. VII) i przytacza obszernie korespondencję przyjaciela tegoż opata, Pesynthiusa, biskupa miasta Keft. W tej korespondencji, jak w ogóle w całym artykule dużo rzeczy wysoce interesujących. Inne artykuły poświęcone są osobistościom, np. Teodorykowi Wielkiemu, którego Autor przedstawia bardzo negatywnie, albo Teodozjuszowi Wielkiemu, którego bardzo podnosi, odrzucając jednak jako legendę, pokutę publiczną nałożoną mu przez św. Ambrożego po tesalonickiej masakrze. Obszernie podana legenda o św. Tekli zamyka się niepewnością, czy w ogóle święta tego imienia istniała. Inne artykuły dotyczą rzeczy lub praktyk i zwyczajów np. Tessère, Tiare, Tonsure, Torture itd. Ostatni wreszcie, nieskończony jeszcze artykuł opisuje bardzo obszernie dzieje i zabytki miasta Tournai, które Ludwik XV nazwał kolebką Francji, a które Kongres Wiedeński od macierzy oderwał. Tak w tym artykule, jak w ogóle w całym tym zeszycie, pełno rzeczy bardzo ciekawych a mało znanych. Można by czytać kolejno artykuł po artykule z niemalym pożytkiem.

R. J. X.

Jézu dobry Pasterzu. Modlitewnik dla dorosłych. Warszawa 1951. Wydawnictwo P A X, str. 280.

Drugi modlitewnik wydany przez PAX jest raczej gorszy od poprzedniego. Z rzeczy rażących wymienić należy: niemily dla oka format (zbyt wielka, cienka książka), druk jak w poprzednim modlitewniku bezbarwny, błady. Szkoda, że nie użyto tłustych czy półtłustych czcionek. Objasnienia mało różnią się drukiem od modlitw. Czasami druk objaśnienia jest większy od tytułu następującej modlitwy.

Jeśli chodzi o same modlitwy, wielkim brakiem jest zupełne opuszczenie dziękczynienia po spowiedzi św. A przecież wystarczyło przesunąć tylko ze str. 205 Psalm 102, który jako dziękczynienie po komunii świętej jest mniej stosowny, a tutaj jako dziękczynienie po spowiedzi na właściwym miejscu. Po wysileniu się na bardzo dokładny rachunek sumienia zapomniano dopomóc w sprawie daleko ważniejszej, bo wzbudzeniu dobrego żalu za winy. A spełniły to dobrze zamieszczony tutaj Psalm 50, jak to uczyniono w modlitewniku „Będziesz miłował“. Wreszcie w samym rachunku sumienia osobliwością jest stawianie pytań w liczbie mnogiej, jakby z jakimś majestatem, np. czy nie upijaliśmy się itp., a przecież każdy czyni obrachunek sam z sobą i za siebie.

Trafiają się też chochliki korektorskie, jak w pieśni „Wszystkie nasze dzienne sprawy”: Twoje oczy odwrócone... lub w „Bogurodzica”: Two-go dzieła Chrzyciciela etc. Jest to tym dziwniejsze, że występują one w obu modlitewnikach.

Na spis treści należałoby poświęcić więcej stron. Nieprzejrzystość spisu zmniejsza czytelnika do samego modlitewnika.

Zaznaczyć należy, że zasadniczo modlitewnik „Jezu dobry Pasterzu” przeznaczony jest do ludzi starszych, czy cierpiących na osłabienie wzroku. Wskazują na to wielkie czcionki drukarskie. Za to należy się Wydawnictwu uznanie, że pomyślało o tych, którzy nie mogą korzystać z każdej książki do modlitwy.

T. A.

Bohdan Czeszko: P o k o l e n i e . Okładkę proj. Jerzy Jaworowski.
Wyd. „Czytelnik” 1951 r. Str. 246 i 2 nlb.

Druka książka młodego pisarza, Bohdana Czeszki, pt. „Pokolenie”, od dłuższego już czasu absorbuje uwagę czytelników i krytyki. Drukowała ją już w roku ubiegłym „Twórczość”, obecnie powieść ukazała się w wydaniu książkowym. Powszechne nią zainteresowanie było na ogół zupełnie zgodne w opinii: nareszcie otrzymaliśmy powieść dobrą artystycznie, przeżyta, nieschematyczną. Toteż nic dziwnego, że po nią przede wszystkim sięgnęliśmy, przeglądając ostatnie nowości wydawnicze.

Czy książka Czeszki zasłużyła na opinię, którą się cieszy, i na popularność, jaką z tego powodu zyskała? Na pewno tak. Chociaż może zawiadła nas i rozczarowała w wielu punktach, stanowi pozycję mocną, jedną z najmocniejszych. Dzięki czemu? Przede wszystkim dzięki temu, że bije z niej taka bezwzględna, urzekająca szczerłość i rzetelność przeżyć — widać, że pisał ją człowiek, któremu opisywane sprawy były i są bardzo bliskie, że je przetrwał i przemyślał, że je p r z e z y ł. I choć czasem trudno się z jego stanowiskiem światopoglądowym zgodzić i choć może nie zawsze jego polityczne klasyfikowanie rzeczywistości trafia do przekonania, ale na ogromny szacunek zasługuje ich głęboka i bezwzględna szczerłość, ich pisarska uczciwość. Takich pisarzy, choć można się z nimi nie zgadzać, czyta się zawsze z przyjemnością i satysfakcją, z głębokim przekonaniem, że ma się do czynienia z artystycznym owocem autentycznych przeżyć i przemysłów. Przyjemność i satysfakcja rosną oczywiście, jeśli ów pisarz ma jeszcze oprócz tego świeże i mocne pióro — właśnie jak Czeszko, choć trzeba go będzie niemało strofować. Już dawno temu ukuto piękną i słuszną maksymę: „si vis me flere, dolendum est primum ipsi tibi” (jeśli chcesz, abym płakał, musisz ty najprzód cierpieć). I właśnie dlatego, że Czeszko cierpi i raduje się wraz ze swymi bohaterami i że to „współczucie” (nie w sensie litości, ale współ-przeżycia) z nimi udziela się dzięki mocy oddziaływania artystycznego i czytelnikowi, nie żałuje się czasu, poświęconego na lekturę „Pokolenia”, czego nie da się rozciągnąć na zbyt wiele współczesnych książek.

Ale w tym uniesieniu dla głównego waloru książki Bohdana Czeszki pominieliśmy dotąd zupełnym milczeniem jej problematykę. Powieść nazywa się: „Pokolenie” i jest książką o polskiej młodzieży okresu okupacji hitlerowskiej, o jego wyglądzie, drogach i losach. Już od pierwszego rzutu oka widać olbrzymie trudności, stojące przed epikiem tego pokolenia; było ono trudne, dojrzało w zupełnie wyjątkowych warunkach, nie uwzględnionych w podręcznikach pedagogiki. Szkoła było mu okrutne życie, zarażające śmiercią i w każdej chwili grożące olbrzymimi niebezpieczeństwami moralnymi. Czeszko wyrósł w tym pokoleniu i świetnie zna jego problematykę. To zapewnia jego powieści szczerłość i bezpośredniość spojrzenia.

Bardziej już może szcztakowy i wycinkowy jest obraz starszego pokolenia czasu wojny. Tu może trudno szukać przekroju, pełnego wachlarza postaw wobec „czasów pogardy”. Za to wiele tu rysów trafnych,

zwłaszcza przy obrazowaniu postawy uczciwej inteligencji (doktor Konstanty). I wiele mocnego, pełnego pasji oskarżenia tych, którzy w czasie wojny wykorzystywali niezwykle i okrutne warunki, starali się je umiejętnie wykorzystać dla nieczystych interesów, żerowali na krwawym pobojuwisku narodowej klęski. Taki charakter ma działalność braci Bergów, zbijających kokosowe interesy na współpracy z okupantem, rzekomo o „czysto gospodarczym“ charakterze. Ale takim nikczemnikom przeciwstawia Czeszko twarde, uczciwe środowisko robotnicze, rozkochane w pracy i marzące o jej przyszłym pięknie, gotowe poświęcić życie dla obrony narodu i realizacji tych marzeń; zresztą istotnie płacące często cennym i szlachetnym życiem za walkę o te ideały. Przedstawicielem tego pokolenia jest Sekuła — „Smutny“, stolarz, kochający swą pracę i przekazujący to umiłowanie młodzieży; człowiek szczerze walczący i organizujący do walki z faszyzmem młodzież: Jurka, Stacha, obu (a może więcej? nikt się ich w końcu w powieści nie dołączył!) Jaśków. Opiekunczą, wychowawczą rolę tego człowieka ukazana jest w powieści tak ciepło, tak przekonująco, że choć z tym lub innym punktem jego wychowania radziłyśmy się pospieszać, cieszymy się przecież, że Sekuła uchronił tę młodzież przed drogą znikczemniałych hochsztaplerów, handlujących makabryczną „głowizną“, przeżartych i otrutych odorami zbrodni wojennej, których autor przeciwstawia swym pozytywnym bohaterom.

Ale — obiecaliśmy zastrzeżenia, a jak dotychczas sypaliśmy w większości pochwałami. Gdzież więc owo zmanifestowane na wstępie „rozczarowanie“ i „zawód“? Dotyczyć on będzie raczej strony formalnej powieści Bohdana Czeszki, choć przecież i ona jest czymś niesłychanie w naszej ostatniej prozie mocnym, jeśli tak urzeka i przekonuje czytelnika przenoszoną przez siebie treścią. Więc chyba znów najpierw pochwała waleorów formalnych „Pokolenia“...

Przede wszystkim imponuje u Czeszki obserwacja, jakaś już wprost namacalna, naprawdę wyjątkowa, a przy tym wcale nie prymitywna, wysubtelniona metaforą, syntetyzująca i „rozumiejąca“, mądra, przyporządkowana warstwie i perspektywom ideowym utworu. Ale też ten żywioł obserwacyjny, ta umiejętność tak chłonnego widzenia świata, rozsada u Czeszki konstrukcję powieści — wątki się płaczą, gubią i przekrzywiają, rozchodzą na wsze strony i zbytnio nozrastają, pną się dość dziko po szkielecie konstrukcyjnym, miast go harmonijnie wypełniać. Podobny chaos panuje w świecie postaci, w świecie bohaterów „Pokolenia“ — o nieprzeliczonej ilości Jasiów już mówiliśmy; zliczyć ich wprawdzie trudno, ale jeszcze chyba trudniej odróżnić; gorzej jeśli tak samo płaczą nam się bohaterowie główni: Jurek, Stacho... Sprezycujmy: postaci Czeszki nie są wszystkie z jednakowego klocka — przeciwnie: każda z nich ma swoje gesty, miny, grymasy, żyje na swój sposób, bujnie i żywiołowo. Ale czujemy się z nimi w tej rojnej powieści trochę onieśmieleni — tak jakbyśmy byli kilka dni w sporej gromadce młodzieży, zdążyli ją poznać z grubsza, przeprowadzili kilka rozmów, zaobserwowali te i owe cechy charakterystyczne poszczególnych osobników, dowiedzieli się nawet sporo o ich życiu — ale wciąż nie byłibyśmy pewni ich imion i zwrócilibyśmy się np. kiedyś z jakimś zapytaniem do jednego z nich: powiedz mi, Jurku — a on tymczasem miał na imię Staszek i pytanie dotyczyło jeszcze kogoś trzeciego.

To niedorysowanie psychologiczne postaci razi u Czeszki i wprost rozgorycza — przecież stać tego zdolnego pisarza na trochę więcej dbałości o wygląd swoich bohaterów. Można to wybaczyć jego mniej zdolnym kolegom, ale jemu — trudno: „Mocniejszy jestem, cięższą podajcie mi broję...“ I tu „Pokolenie“ sprawia nam największy zawód: jak to? ta najlepsza, najszczerza książka, tak przeżyta i tak świeża, okazała się taka niedopracowana, jakby z lekką brulionowata? Powtórzmy: bogactwo psychologiczne bohaterów Czeszki jest wprost bezszeregiem w zestawieniu z książkami niektórych kolegów Czeszki (Żesławski, Wilczek, Zalewski i in.), przynależącymi do tej samej orientacji pisarskiej, ale w „Po-

kolemiu" leży ono jakoś jaskrawo poniżej pisarskich możliwości autora. Chcielibyśmy, aby wszystkie postacie były tak piękne i głębokie, jak Dawid, wielki malarz żydowski, protestujący swymi w piwnicy, na przegodnej ścianie malowanymi freskami przeciw zbrodni i zagładzie, czy Gina, która niewiele mówi, którą po prostu przez chwilę oglądamy w powieści, ale której szlachetne piękno pozostaje nam w oczach na długo. I styl Czeszki — świetny, świeży, plastyczny, „biorący“. Czy nie mógłby bardziej konsekwentnie gardzić pewnymi trywializmami? Porównanie, że są one kwiatkiem przy kozuchu, postawiłoby sprawę na głowie — są raczej grudką ulicznego błota, przyschłą do ładnej szaty. Warto by ją zeszkrobać w dalszej twórczości.

Budzą też u Czeszki wątpliwości pewne realia: kieliszki dzwonią u niego na przykład jak dzwonki na zakończenie nabożeństwa... No cóż, ale o to się chyba nie gniewamy. Pewnie, że to nas dotyka, ale jakoś widać z książki, że nie jest złośliwością, ale szczerą, choć bezkompromisową krytyką. Tej się mniej boimy, jest uczciwa — zresztą w tym wypadku przecież zupełnie nietrafna, na zakończenie nabożeństwa się nie dzwoni...

Wacław Rola

Roman Husarski: *N o w y m u r*. Czytelnik 1951. Str. 293.

Reymont podzielił kiedyś swój dorobek pisarski na trzy etapy (patrz: monografia prof. Krzyżanowskiego o autorze „Chłopów“). Pierwszy obejmował rzeczy widziane, drugi odczute, a trzeci — pozostający raczej w sferze zamierzeń — rzeczy pomyślane. Te trzy etapy pracy Reymonta, które powinny składać się na organiczną całość w dziele literackim, wprowadzają nas w sedno problematyki „Nowego muru“ Romana Husarskiego. Powieść ta po pierwszej lekturze wydaje się nowatorska. Wrażenie to stwarza może śmiało wtargnięcie prozaika w obręb tematyki dotychczas rezerwowanej dla poezji. Ale po dłuższym obcowaniu z książką uwypuklają się jej wady. Mamy żal do autora, że „Nowy mur“ jest tylko sumą „wizjowanego“ i „odczutego“. Wystarczyłoby to może w repertuarze literackim ale nie w powieści, więc w rodzaju literackim wymagającym zwartej, skończonej kompozycji. Powieści tej brak istotnie podbudowy myślowej oświetlającej akcję.

Przypatrzymy się nakreślonym przez Husarskiego postaciom. Początek książki zapowiada trafność pisarza w ukazywaniu charakterów ludzkich. Ale niestety, choć postacie są — co prawda niedostatecznie — zindywidualizowane, tkwią jakoś na powierzchni rzeczywistości, nie mają w swych rysach pogłębionego związku z życiem. Przez to właśnie tracą barwy, blakną. Najbliższy może prawdy psychologicznej jest chłopak ze wsi Klimek, zahukany, nieśmiały pomocnik murarski. Młody robotnik Ostrowiec, ukazany nie tylko na tle życia zawodowego, ale także wśród trosk rodzinnych, jest zbyt idealny, aby nie cierpieć na niedokrwistość.

Metoda opisu świadczy o tym, że upadki życia znajdują mocny rezonans w strukturze psychicznej pisarza, świadczy o emocjonalnym jego zaangażowaniu w przedstawione fakty. Husarski poznał środowisko murarzy warszawskich. Nie można mu zarzucić, że stosuje schematyczny wzorzec powieści „produkcyjnej“ z idealnym przodownikiem pracy, sabotażystą i przełamującym opory wewnętrzne inteligentem. Widać troskę o jakość książki. Husarski stworzył bogactwo sytuacji, ale nie potrafił ich związać jedną więzią i obudzić w nich rumieńca życia, zabrakło mu po prostu wyraźnej nici myślowej, biegnącej przez całą fabułę. „Nowy mur“ staje się raczej zbeletryzowaną ilustracją tez związanych ze sprawami współzawodnictwa, oszczędności, racjonalizatorstwa, nowego stosunku do pracy, do człowieka. Czasem dostrzega się pogoń autora za typowością postaci i sytuacji, co może prowadzić do jakiegoś kultu „egzotyeczności“, właściwego dla typu tzw. powieści środowiskowej (przypomnieć tu można niektóre zwyczaje starego majstra).

Osobny problem stanowi sprawa zmian, jakie się dokonywają w bohaterach, w początkowych partiach książki, nie bardzo zasługujących na miano „pozytywnych”. Dotykamy tu sprawy bardzo istotnej dla wielu publikacji powojennych. Sprawą tą jest statyczność postaci powieściowych. Pracowity jak mrówka inż. Pierchalski stwierdził kiedyś filozoficznie w rozmowie, że „ludzie zmieniają się”. Otóż to. Nikt nie wątpi, że strojna Leonka, czy notoryczny leśn Malowaniec, biorą się wreszcie uczyć do pracy. Ale właśnie te zmiany pisarz powinien dostrzec, uchwycić i umotywić. Nie może się zadowalać żadną formułką słowną, która włożona w usta inżyniera brzmi jak czysty frazes. Artystyczna i psychologiczna motywacja przemian wewnętrznych bohaterów prowadzi do ukazania w pełnych proporcjach prawdy o życiu. Atrofia tej motywacji osłabia w znacznym stopniu wartość „Nowego muru”, pomimo takich bezspornych osiągnięć, jak przejawiająca się w wielu wypadkach trafność obserwacji, jak wreszcie język książki obfitujący w ładne, poetyckie metafory.

Marek Krupiński

Józef Kuśmierek: *U w a g a ! C z ł o w i e k*. Okładkę proj. Czesław Borowczyk. Wyd. „Czytelnik”, 1951. Str. 198 i 2 nłb.

We wszystkich koncepcjach humanistycznych podkreślać należy ziarna słuszności i otaczać je szacunkiem. Więc tomik Kuśmierka, jako sztandarowo wprost deklarujący humanistyczne aspiracje, braliśmy do ręki z dużym zainteresowaniem i z pewną nadzieją.

Lektura trzech opowiadań (czy właściwie można je tak określić, jeszcze się za chwilę zastanowimy), zawartych w tomie „Uwaga! Człowiek” tylko w części potwierdziła tę nadzieję. Oczywiście, dotyczyły one ludzi, ludzkiej krzywdy i nieszczęścia, wzywały do podjęcia z nimi stanowczej walki. I w tym leży niewątpliwa zasługa młodego pisarza, choć może jego rozumienie zła i nieszczęść nie zawsze pełnie ogarnia ich charakter i rozmiary.

Ale na ten sam temat można napisać przecież ciekawy artykuł, trafny reportaż w poczytnej gazecie. Kuśmierek, przed debiutem pisarskim żywotny dziennikarz, na pewno potrafiłby to dobrze zrobić. Ale dwa jego opowiadania, „Bieda Adachowej” i „Sprawa jednego konia” (trzecie reprezentuje już inny problem pisarski) są już chyba nieporozumieniem. Materiał reportażowy, publicystyczny, nie został w nich przetrawiony na modłę artystyczną, skonstruowany w jakąś literacką, oryginalną kompozycję. Autor przedstawił go metodą bezpośredniej, dziennikarskiej relacji, nieco stylizowanej na prozę, ale w końcu pozostającej w ramach reportażu. W wyniku tych skomplikowanych zabiegów, przy których nawet Proust jest dzieckiem naiwnym, bo przecież jakoś pozostawał w ramach jednego gatunku literackiego i nie próbował go „odmładzać” zastrzykami odrębnych rodzajowo substancji, powstały jakieś dziwolągowe utwory, które — możliwie precyzyjnie — można by nazwać opowiadaniem o reportażu, czy o pracy reportera „w terenie”. I trzeci szkic, „Pożarów”, nie ratuje sytuacji, choć to już jest na pewno opowiadaniem, a właściwie — szkic opowiadania, z którego okazuje się, że Kuśmierek ma wcale duży zmysł obserwacji, wcale zgrabną rękę w niektórych partiach utworu i że ma pewne predyspozycje twórcze do uprawiania prozy. Ale ów szkic powinien być poleżać na razie w biurku pisarskim autora, powinien zostać poddany zasadniczemu oszlifowaniu, oraz dojrzeć artystycznie — i wtedy dopiero ukazać się w druku. Taki debiut już coś by ważył, ale tak wyraźne lekceważenie poprawności artystycznej, jakie Kuśmierek zademonstrował w swoim „Pożarze”, o niczym dobrze nie świadczy i książkę chyba na zdrowie nie wyjdzie.

Tom Kuśmierka nie zasługiwałby właściwie na naszą uwagę, gdyby nie fakt, że przedstawia on właściwie nieco ogólniejsze zjawisko. Oto w naszej publicystyce literackiej drzemią wciąż nadzieje, podcycane takimi właśnie książkami, jak Kuśmierka, Mariana Brandysa („Początek

opowieści"), że reportaż jako gatunek będzie u nas wstępem do dobrej prozy, szkołą pożyteczną, z jakiej wyrastają prozaicy. Jest to hipoteza równie trudna do udowodnienia, jak i do obalenia a sprowadza się w końcu do „pobożnych życzeń” pewnego odłamu krytyki. W każdym razie właśnie przykłady wszystkich książek powojennych, pisanych metodą reportażową (wyjąwszy, oczywiście, Ksawerego Pruszyńskiego; mówimy o innym, gazetowym typie reportażu), napawają raczej rozgoryczeniem i każą zwątpić w jej słuszność. Bo proza z nich „nie wychodzi”, zawodzi konstrukcja, opracowanie artystyczne, kształtowanie postaci ludzkich, styl — a i samemu reportażowi pseudo-prozatorskie ozdobniki wcale blasku nie przydają; bo rażą pretensjonalnością i odbarwiają mocny przecież i wartościowy wyraz dobrego reportażu, który — choć jest na pewno innym — nie jest gorszym czy mniej szanownym gatunkiem twórczości pisarskiej. Przykład Kuśmierka wykazuje, że próba przejścia spacerkiem z reportażu do prozy — szkodzi tylko pierwszemu, drugą zniekształca.

W. R.

Franciszek Villon: Wielki testament. Przełożył Tadeusz Boy-Żeleński. Zdobiła drzeworytami Maria Hiszpańska. Książka i Wiedza, Warszawa 1950. Str. 157 + 3 nlb.

Poezja ma chyba w sobie więcej „ponadczasowości” niż muzyka; nie rozumiemy muzyki sprzed pięciu wieków, podczas gdy poezja z tego czasu przemawia do nas żywo. Sprawdzić to mogliśmy raz jeszcze czytając świeżo wydany Villona.

I, co najważniejsze, ów Villon sprzed pół tysiąca lat wzrusza nas więcej, niż bliżsi nam w czasie napuszeni pseudoklasycy wszelkich odmian i gatunków: Oczywiście nie można zapominać o skali talentów, ale decyduje tu chyba stosunek do człowieka; Villon patrzy na ludzi i świat oczyma dziecka i jak ono, prosto i bez osłonek o nim mówi. „Nie szuka on poezji w obłokach ani urojeniu — pisze słusznie we wstępie Boy — znajduje ją tuż koło siebie, bierze ją z błota ziemi i mocą dziwnego czarodziejstwa wszystko, co weźmie w rękę zamienia w przejmującą poezję.” A poezja ta — wbrew pozorom, maluje bowiem dno ludzkiego upadku — przeniknięta jest optymizmem, jaki musi mieć w sercu człowiek podnoszący się z nędzy moralnej.

Książkę zdobią świetne drzeworyty i drzeworytowe przerywniki Marii Hiszpańskiej, stylizującej ryciny średniowieczne. We wstępie widzimy fotograficzne odbitki kart tytułowych pierwszych wydań poezji Villona, współczesny wizerunek autora oraz współczesną ilustrację do „Ballady wisielców”. Druk dwubarwny (czerwone inicjały), papier ilustracyjny, choć nie luksusowy, estetyczna okładka czynią z dzieła cenną pozycję w domowej bibliotece.

ol. por.

Wacław Kubacki: Arcydramat Mickiewicza. Kraków 1951. Wydawnictwo M. Kot. Tenże: Palmira i Babilon. Wrocław 1951. Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich.

III część „Dziadów” budziła zawsze zainteresowanie historyków literatury ze względu na swoją kompozycję i symbolikę. Po wojnie śp. prof. Borowy opublikował na ten temat w miesięczniku „Teatr” specjalne studium będąc kontynuacją jego prac przedwojennych, a Juliusz Kleiner poświęcił temu arcydziełu obszerny rozdział w swojej monografii o mi-strzu Adamie.

Ostatnio ukazały się dwie prace prof. U. P. Wacława Kubackiego, bodaj że jedynego dziś znawcy Mickiewicza wśród młodszego pokolenia badaczy. Tematem ich są wybrane zagadnienia, związane z omawianym dziełem. Są one, jak pisze autor w końcowym rozdziale „Arcydramatu”,

niejako prolegomenami do monografii o poecie przygotowywanej na ścieżce jego śmierci.

„Arcydramat Mickiewicza“, oprócz syntezy końcowej, zawiera 5 studiów o tematyce dość luźno ze sobą powiązanej. Kubacki próbuje w nich rozświetlić najważniejsze problemy, potrzebne dla interpretacji III cz. Dziadów. W pierwszym studium określa gatunek literacki utworu, w którym widzi udramatyzowaną epopeję, połączoną z operą. Zachodzi tu, jego zdaniem, typowe dla romantyzmu pomieszanie gatunków literackich. W łączności z epickim charakterem Dziadów pozostaje następną rozprawą, traktującą o dwuplanowości dzieła. Obok planu historycznego, obejmującego wydarzenia, związane z procesem filomatów, istnieje w III części plan, jak go nazywa Kubacki, nierealny, który część badaczy wywodzi od misterii średniowiecznych. Jego źródłem może się dopatrywać Autor zarówno w panujących na schyłku epoki starożytnych misteriach pogańskich, jak i w oświeceniowych ceremoniach masonskich.

Dalej omawia on szereg głównych motywów mickiewiczowskiego arcydzieła. Omówienie to prowadzi do drugiego, obok zagadnienia gatunku literackiego, kluczowego problemu III cz. Dziadów: Wielkiej Improwizacji. Prof. Kubacki określa ją jako recytatyw, tj. operową odmianę monologu. Ostatnie wreszcie studium traktuje o prometeizmie Konrada, który z jednej strony łączy z lucyferyzmem, a z drugiej wywodzi z idei twórczych Oświecenia.

„Palmira i Babilon“ stanowi studium porównawcze, oparte na analizie motywów, wspólnych dla Ustępu III cz. Dziadów i Puszkiniowskiego „Jeźdźca Miedzianego“. Autor pragnie udowodnić całkowitą oryginalność Puszkina (Jeździec Miedziany nie ma być repliką poetycką na Ustępie) oraz wydobyć zasadniczą różnicę postaw twórczych obu poetów. Prometeizm Puszkina określa jako humanistyczny, a Mickiewicza — jako mesjaniczny.

Każdy, kto bliżej orientuje się w dorobku polskich badań nad Mickiewiczem, musi dostrzec zasadnicze, niekiedy wręcz rewolucyjne nowatorstwo tez, głoszonych przez prof. Kubackiego. Obie prace napisane są z niepospolitą erudycją, pewne ich fragmenty mogą nawet służyć jako małe antologie i monografie poetyckich motywów. Metodę badawczą autora można uważać za czyste wody komparatyzm, nie pozabawiony — zwłaszcza gdy chodzi o pierwszy rozdział „Arcydramatu“ — pierwiastków socjologicznych. Kubacki stoi na stanowisku, które zaznaczyło się już w jego wcześniejszych pracach („Pierwioski Polskiego Romantyzmu“), że u Mickiewicza wpływ Oświecenia jest bardzo duży. Pogląd ten jest zawsze niemal punktem wyjścia dla rozważań nad twórczością poety. Idąc za tokiem myśli autora, można by określić trzy źródła, z których Mickiewicz czerpał materiał dla swojej twórczości. Są to: jego lektura, życie osobiste oraz prace i zabawy filomackie.

Obie prace, choć trudno im odmówić dużej wartości, muszą budzić u uważnego czytelnika niemałe zastrzeżenia. Dotyczą one głównie metody badawczej, która sprawia najwięcej przejawów. Metoda komparatystyczna nie jest nową, używa jej wielu przedstawicieli tak zwanej tradycyjnej nauki o literaturze. Ale komparatyzm wartościowy jako narzędzie pomocnicze, przy niezbyt ostrożnym stosowaniu, może przerodzić się w jakieś mechaniczne zestawianie analogicznych motywów i wątków literackich w oderwaniu od utworów, w których one występują, czyli może się przerodzić w tak zwaną wpływologię. Niektóre ustępy prac prof. Kubackiego robią wrażenie, że Autor temu niebezpieczeństwu ulega. Właśnie metodę należy uczynić odpowiedzialną za zatarcie w wielu punktach granicy między Oświeceniem i romantyzmem. Ze studiów Kubackiego dowiadujemy się wiele o wpływach literatury i kultury Oświecenia działających na Mickiewicza, ale stanowczo za mało o przyczynach, które uczyniły z niego wieszaka romantycznego. Wreszcie przywiązywanie zbyt wielkiej wagi do cytatów sprawiło, że autor szczególnie rażąco dla katolika upraszcza zagadnienia teologiczne i religioznawcze, posuwając się

aż do imputowania katolicyzmowi poglądów jemu wprost obcych, a za-
cierpniętych z teozofii.

Podnosząc powyższe zastrzeżenia nie mamy wcale intencji pomniejszenia rzeczywistych wartości, które do dorobku polskiej mickiewiczologii wnoszą studia prof. Kubackiego. Owszem, spodziewamy się, że w zapowiadanej monografii tezy autora otrzymają silniejszą podstawę dowodową, której omawiane prace, będące jakby pierwszą próbą z jego warsztatu twórczego, dać jeszcze nie mogły.

Z. Pędziniński

Gall Anonim: *K r o n i k a*. (Podobizna fotograficzna rękopisu Zamoyskich z wieku XIV). Wydał i wstępem opatrzył Julian Krzyżanowski. Towarzystwo Naukowe Warszawskie. Warszawa 1948 r. Str. 27 + 3 nlb + LXIX tabl.

Adam Mickiewicz: *K o r y b u t K s i ą ż e N o w o g r ó d k a* (Grażyna). Podobizna autografu ze zbiorów Przeddzieckich. Wydał Julian Krzyżanowski. Polskie Towarzystwo Naukowe Warszawskie. Warszawa 1950. Str. 10 + 2 nlb. + XXXIV tabl. + 2 nlb.

Od chwili swego wystąpienia na arenę dziejową (963), czekała Polska przez półtora wieku na pisarza, który by odtworzył jej minioną przeszłość i dał do ręki zarówno współczesnemu sobie czytelnikowi jak i następnym pokoleniom cenny dokument historyczny. Pisarzem tym był do dziś dnia nam nieznan człowiek (a więc anonim), obcy i wędrownik. Marcin Kromer sądził, że pochodził on z południowej Francji, dlatego nazwał go Gallem — a żył za czasów Rólesława Krzywoustego. Około roku 1115 spisuje on wydarzenia polityczne i wojenne tak minione jak i te, na które sam patrzył. O zagadkowej osobie samego autora jak również o układzie i treści Kroniki, jej wartościach historycznych i literackich, dziejach rękopisu oraz motywach do jego obecnego wydania znajdujemy zwięzłe informacje we wstępie, skreślonym przez prof. Juliana Krzyżanowskiego. Łaciński przekład tego wstępu, dokonany przez Gabriełę Pianko i Lidzię Winniczuk, zajmuje drugie z kolei miejsce w niniejszym wydaniu. Krótka notatka bibliograficzna (9 pozycji) stanowi przejście do łacińskiego tekstu Kroniki, odtworzonego na 69 dwubarwnych dwuszpaltowych tablicach z rękopisu Zamoyskich z XIV wieku. Trzeba przyznać, że odtworzenie tego bezcennego dokumentu, stanowiącego metrykę naszej polskiej kultury, tak pod względem wykonania technicznego jak i formy zewnętrznej stoi na wysokim poziomie.

Setną pięćdziesiątą rocznicę powstania Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Warszawie (1800 — 1950), którego członkiem-korespondentem został w 1831 roku Adam Mickiewicz, Towarzystwo Naukowe Warszawskie — spadkobierca wyżej wymienionego Towarzystwa — uczciło wydaniem podobizny młodzieńczego poematu naszego wieszczka: Grażyny. We wstępie podaje wydawca krótką historię rękopisu, jego charakter i znaczenie naukowe oraz podkreśla fakt, że autograf Przeddzieckich zawiera wcześniejszą redakcję Grażyny, występującą pod tytułem: Korybut Książę Nowogródka, wykończoną w szczegółach i różniącą się nieco od ostatecznie wydanej w 1823 roku Grażyny. Ten tekst autografu „Korybuta“ odtworzono na 34 tablicach (podobizna fotograficzna). — Całość wykonana bardzo starannie.

Zarówno Kronika Galla jak i Korybut Mickiewicza, wydane w formie zdjęć fotograficznych, mają między innymi tę dodatnią stronę, że rozprowadzają w setkach egzemplarzy sam tekst w jego najwierniejszym odtworzeniu a co najważniejsze, zabezpieczają zachowanie się oryginalnej formy tego tekstu od zaginięcia czy zniszczenia, na co niestety były narażone — zwłaszcza w czasie wojny — nawet autentyczne rękopisy-unikaty.

St. M.

Czesław Hernas: Bibliografia literacka. Styczeń - czerwiec 1950. Dodatek do „Pamiętnika Literackiego” R. XLI, 1950. Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich. Wrocław, 1951. Str. 60.

Z ramienia „Pamiętnika Literackiego” podjął się Czesław Hernas pożytecznej pracy opracowania bieżącej bibliografii literackiej obejmującej czasopisma polskie. W ostatnich tygodniach ukazała się część pierwsza „Bibliografii literackiej” obejmująca pierwsze półrocze 1950 roku.

O celach i zadaniach pisze jej autor we wstępie: „Bibliografia niniejsza ma na celu ułatwienie poszukiwań w bieżącej produkcji literackiej i to nie tylko dla historyka literatury. Ma ona być też źródłem dla historyka prasy, dziennikarza (w materiałach teoretycznych), pedagoga i krytyka współczesnej literatury polskiej i obcej”.

Bibliografia uwzględnia zasadniczo czasopisma o częstotliwości rzadszej niż dzienniki, za wyjątkiem „Trybuny Ludu” i „Gazety Robotniczej”.

Kryterium wyboru pozycji notowanych w „Bibliografii” jest dość subiektywne: pominięto krótkie, a nawet dłuższe informacje, „których przydatność naukowa wydała się zbyt wątpliwa”. Granica między informacjami a recenzjami nie zawsze rysuje się dość wyraźnie, stąd też w pewnych wypadkach można by się sprzeczać o pozycje uwzględnione, bądź — częściej — o nieuwzględnione. Nie są to jednak rzeczy zasadnicze; ogólnie więc biorąc „Bibliografia literacka” daje obiektywny przegląd pozycji wnoszących coś do naszej wiedzy o literaturze — i to zarówno prac referujących jakies sądy uczonych czy krytyków zagranicznych, jak i stawiających koncepcje oryginalne.

Żalować tylko należy, że indeks osobowy, obejmujący nazwiska recenzentów i autorów artykułów wypadł nieporządnie: niektóre pozycje są w ogóle nieuwzględnione (np. brak kryptonimów Z. N. poz. 255) lub numeracja podana fałszywie (J. Rogoziński poz. 507 a nie, jak podano, 567).

ol. por.

Sprawozdanie z ruchu kulturalnego Wiek Oświecenia w Polsce

Wystawa w Muzeum narodowym w Warszawie

Słuszność stosowania metody pogładowej przy organizowaniu wystaw mających na celu danie jakiejś syntezy — czy to epoki, czy osobowości twórczej — raz jeszcze, po udanych wystawach tego typu poświęconych Mickiewiczowi, Słowackiemu czy Chopinowi, udowodniła wystawa „Wiek Oświecenia w Polsce“, otwarta niedawno w Muzeum Narodowym w Warszawie. W 26 salach zgromadzono olbrzymi materiał, dotyczący drugiej połowy wieku osiemnastego i w pewnym sensie kilkunastu lat wieku następnego. Materiał to z bardzo różnorodnych dziedzin: od rolnictwa i przemysłu począwszy a — poprzez naukę, kulturę — na sprawach społecznych, politycznych i wojskowych skończywszy.

„Metodę opartą na świadomym wyborze materiału przeciwstawiają muzealnicy — cytując za wstępem do katalogu wystawy chopinowskiej — starej metodzie prostego nagromadzenia i pokazania w chronologicznym porządku wszelkich dostępnych eksponatów. Odrzucono tę utartą „receptę“ wystawową, bo w swojej istocie jest ona głęboko antyhistoryczną metodą narzucania widzowi zainteresowań kolekcjonerskich, które krążąc wokół martwych przedmiotów bardzo często nie są w stanie ogarnąć człowieka i dziejów“.

Otóż i w omawianej wystawie widzimy ten wysiłek zmierzający do pokazania nam materiałów jak najbardziej typowych, przy czym eksponaty przeplatane będą cytatami z dzieł pisarzy XVIII wieku, wreszcie komentarzami i wykresami już współczesnymi. Przykładem celowości takiego rozwiązywania zagadnienia niech będzie pierwsza część wystawy, poświęcona sprawom gospodarczo-społecznym. Dział pierwszy „rozkład feudalny“ — uwzględnia on czasy saskie, jako bezpośrednio poprzedzające epokę Oświecenia — podzielony jest na cztery poddziały: magnateria miasto, duchowieństwo, szlachta — bogata, średnia, biedna. Ilustrowany jest on z jednej strony rysunkami Vogla, Płońskiego, Norblina czy Canaletta¹⁾ i cytatami z dzieł Staszica lub Kollątaja — z drugiej zaś strony wykresami obrazującymi stopniowy wzrost latyfundiów magnackich

1) Rysunki są bądź oryginałami, bądź fotokopiami i te ostatnie utrzymane są w stanie nie zawsze nadającym się na wystawę.

i procentowe zmniejszanie się średniej własności. Sprawy społeczne ilustrowane są suplikami chłopskimi i otwartymi księgami gospodarczymi majątków, mówiącymi o wysokich normach pańszczyźnianych. Położono tu duży nacisk na lokalne powstania chłopskie i bunty hajdamackie starając się zilustrować i to zagadnienie zarówno współczesnymi rysunkami, jak i dokumentami takimi jak ódezwy, listy panów do poddanych. Szereg portretów i miniatur, umieszczonych obok przypomina o tych spośród magnatów, którzy pierwsi dali wolność chłopom (Małachowski, St. Poniatowski, Brzostowski i „trzeci nauczyciel wielkiego sejmku“, Andrzej Zamoyski).

Ciekawy — szczególnie jeśli chodzi o eksponaty — jest dział następny, obejmujący przemysł ciężki, różne manufaktury, aż do fabryk porcelany. Jako typowy przykład rozwoju polskiej manufaktury przytoczono Urzecz Anny z Sanguszków Radziwiłłowej, zwracając uwagę zarówno na społeczną stronę zagadnienia²⁾ jak i na wyroby manufaktur, które jednak szerzej są uwzględnione w następnym dziale, poświęconym eksportowi i importowi. Za szkłem gablotek możemy oglądać autentyczne — i wspaniałe — jedwabie grodzieńskie, gobeliny, słynne pasy kontuszowe pochodzące z różnych wytwórni polskich (Grodno, Słucz, Sokółów i in.) i zagranicznych (Turcja i Francja — Lille). Dalej jest szkło i porcelana z fabryk produkujących także na eksport, jak Belweder, Biała Podlaska, Korzec, Telechany czy Ćmielów. Wreszcie meble. Bardzo pomysłowo zestawiono w jednej, podzielonej, na cztery części gablotce, szkło stołowe, używane przez arystokrację, szlachtę, mieszczaństwo i chłopstwo. Podobnym z grubsza podziałem kierowano się w wystawie krajowych i importowanych wyrobów porcelanowych, srebra czy tkanin, gromadząc czasem eksponaty będące ongiś własnością osób historycznych (np. serwis Księcia Józefa), co skutecznie podniosło zdrową atrakcyjność wystawy. Eksponaty uzupełniono nierzadko bądź mapkami, wskazującymi na większe ośrodki danego przemysłu, bądź rysunkami przedstawiającymi taki ośrodek — bądź też (przy tkaninach szczególnie) portretami osób ubranych w szaty z podobnych tkanin zrobione. Niestety pod portretami brakowało nieraz podpisów autora i portretowanego. To samo daje się zauważyć — i jest to już sprawa ważniejsza — w ostatniej sali na parterze, poświęconej Tyzenhauzowi i jego roli, rozwojowi banków i mennicy państwowej. Zwiedzający bowiem nie zawsze ma czas na czytanie całego, niejednokrotnie dość długiego tekstu zamieszczonego obok portretu, skąd można by takie nazwisko wyłowić. A podpis to przecież rzecz niewielka.

Druga część wystawy, w której części ilustrująca zagadnienia kulturalne i polityczne — zaczyna się od sali Warszawy. W końcu XVIII wieku staje się ona powoli miastem kapitalistycznym i stąd bogacenie się bankierów wystawiających sobie pałace, stąd rozwój miasta. Stare sztychy zebrane tu obficie, wreszcie szereg cennych obrazków Vogla pokazują osiemnastowieczną Warszawę z różnych stron — od strony magnackich pałaców i od strony ruder przedmieścia, za jakie uchodził już

2) Chłopi pańszczyźniani zatrudnieni jako robotnicy.

Plac Trzech Krzyży. Następna sala nauk przyrodniczych, z olbrzymim stołem tomów Wielkiej Encyklopedii Francuskiej u wejścia zawiera prócz omówień i dokumentów — dotyczących się nauki w ścisłym tego słowa znaczeniu z uwzględnieniem zagadnienia popularyzacji wiedzy — także niewątpliwie ciekawe eksponaty, jak luneta podarowana przez Stanisława Augusta Janowu Śniadeckiemu, jak doświadczalna pompa tegoż uczonego. Rozwój nauk humanistycznych został przekonywająco udokumentowany poczynając od słynnego z „Nowych Aten“ Benedykta Chmielowskiego, a na Naruszewiczu, Żaluskim, Konarskim czy Kołłątaju kończąc. Wystawa Oświecenia zbiegła się z dwóchsetną rocznicą urodzin rzecznika Konstytucji 3 Maja, Kołłątaja, stąd wiele poświęcono mu uwagi; pokazano między innymi pamiątki z czasów, gdy reformował Uniwersytet Jagielloński.

Szczególnie pieczołowicie opracowano część wystawy dotyczącej kultury w ścisłym tego słowa znaczeniu (sztuka). Zaczęto od roli magnatów. Eksponaty, które przywiózł St. Kostka Potocki ze swej wyprawy na Wschód zestawiono z krajowymi naśladownictwami greckich waz i amfor; z nieborowskiej Arkadii przywieziono słynną głowę Niobe, ofiarowaną przez carową Katarzynę.

Sprawy prasy, jak twierdzą specjaliści, mniej dokładnie opracowano; ograniczono się raczej do rzeczy znanych, choć można było pokazać rzeczy ciekawsze i bardziej charakterystyczne. Dziedzina literatury wypadła interesująco, acz w granicach ilustracji do podręcznika — przy czym położono duży nacisk na nurt rewolucyjny w latach Sejmu Wielkiego i Konstytucji. Wiele natomiast materiału, mniej znanego szerszemu kręgowi odbiorców, przynosi sala następna, gdzie dowiedzieć się możemy wiele o Bogusławskim i jego teatrze (repertuar, budowle, aktorzy, kostiumy), o operze i balecie (J. Novarra) i o kompozytorach (Ogiński, Elsner).

Bardzo wiele miejsca poświęcono architekturze. Eksponatami są tu zachowane osiemnastowieczne projekty (w większości zrealizowane) pałaców warszawskich, magnackich i bankierskich, projekty przebudowy Zamku czy pałacu w Nieborowie, willi podmiejskich, rezydencji wiejskich czy wreszcie plany urządzania sztucznych ogrodów z nieodzownymi świątyniami, chatkami, a nawet podziemiami (Arkadia, Puławy, Powązki, Warszawa). Bogato też zaprezentowano projekty wnętrz: szczególnie zachwyty budzą sale Zamku Królewskiego, których niestety już nie możemy podziwiać w naturze.

W salach architektury święci tryumfy Vogel-Ptaszek. Świetne jego akwarele za temat mające budowle Warszawy i okolic rozsiane są po całym dziale. Większe jednak skupisko jego prac zawiera krajobrazy (przeważnie obiekty historyczne) z cyklu jego wędrówek po Polsce.

Malarstwo konwencjonalne wyodrębniono od realistycznego, szczególny nacisk kładąc na to ostatnie (Smuglewicz, Orłowski, Płoński, Norblin i jego szkoła). W malarstwie portretowym po jednej stronie umieszczono malarzy nadwornych ze skłonnością do konwencjonalizmu (Grasai, Lampi, Krafft), po drugiej portrecistów mieszkańców dworku szlacheckiego (Smuglewicz, Faworski, Wojniakowski). Ze słynnych portretów Bacciarellego znajduje się tu portret Stanisława Augusta w stroju

koronacyjnym i autoportret w rogatywce. Większość (nie najlepszych) prac tego malarza znaleźć można w sali osiemnastowiecznego malarstwa historycznego. Portrety zaś rozsiane są, i słusznie, po całej wystawie. Osobną salę poświęcono malarstwu Canaletta, gdzie prócz znanych płócien (widoki Warszawy) udostępniono zwiedzającym także studia i szkice do obrazów. Misterne siateczki, podziałki i linie podziwiać każą mrowiącą pracę tego malarza Warszawy.

Ostatni dział wystawy — sprawy społeczne, polityczne i militarne — obejmuje w ramach ilustracji poszczególnych zagadnień eksponaty tak cenne, jak oryginał Konstytucji 3 Maja, akt z 2 maja 1791 o zawiązaniu się Sejmu w Konfederację, akt powstania kościuszkowskiego, listę marszałka z czasów Sejmu Czteroletniego i pamiątki po Kościuszcze. Wystawę zamykają gabloty i planse mówiące o stosunku współczesnych do tradycji Wieku Oświecenia.

Wystawa „Wiek Oświecenia w Polsce“ mimo pewnych tendencji, wypadła imponująco, toteż wyrazić trzeba słowa uznania pod adresem jej organizatorów z prof. B. Leśnodorskim i prof. S. Lorentzem na czele. Zwiedzający podziwiają ogrom pracy przy zorganizowaniu wystawy, na którą złożyło się zgromadzenie czterech tysięcy eksponatów, wreszcie jasne i przejrzyste opracowanie wystawy.

Szkoda tylko, że nie wydano jej katalogu.

Olgierd Porycki

Ze świata sceny

Otwarcie „Teatru Satyryków“ w Warszawie

Teatr Satyryków w Warszawie: „Objeżdżalnia społeczna“. Kierownictwo artystyczne Jerzy Jurandot. Reżyseria: Kazimierz Pawłowski. Oprawa sceniczna: Ha-Ga i Eryk Lipiński. Kierownictwo muzyczne: Marek Andrzejewski.

Warszawa nie mogła narzekać na brak teatru satyrycznego, co daje się odczuwać w Krakowie — tamtejszy bowiem teatr „Groteska“ nosi trochę inny charakter, niż to się ogólnie przez „teatr satyryczny“ rozumie. Programy „Syreny“ przeniesionej lat temu kilka z Łodzi do Warszawy cieszyły się dużym powodzeniem, co dawało poznać, jak wielkie jest „zamówienie społeczne“ na teatr tego typu. Obecnie, uwzględniając owo „zamówienie“ otwarto drugi teatr satyryczny, nazwany „Teatrem Satyryków“ — mieści się on w niewielkiej sali widowiskowej „Ogniska“ (dawna YMCA przy ul. Konopnickiej).

Na „inauguracyjny“ program nowego teatru, zatytułowany wiele mówiącym kalamburem „Objeżdżalnia społeczna“, składają się dialogi, monolog, fragmenty muzyczne, konferansjerka. Trzeba stwierdzić, że inauguracja nie zawiodła nadziei — program był dobry. Oczywiście — jak zwykle w takich wypadkach — określenie „dobry“ dotyczy raczej spektaklu jako całości, poziom bowiem poszczególnych występów był różny — niemniej jednak wyraźnie dawała się wyczuć linia nowego teatru. Linia dwukierunkowa: po pierwsze, satyry skierowanej na zewnątrz. Sa-

tyrę polityczną cechował duży umiar (oby go teatr nigdy nie stracił i nie poszedł na niwybredną łatwiznę) oraz po drugie, satyry skierowanej do wewnątrz kraju, przy czym tutaj główny nacisk położono na przejawy tzw. „amerykańskiego stylu życia“, łączącego się z bezmyślnym snobizmem i rozprzężeniem moralnym. Krytykowano także przejawy biurokratyzmu i tępoty umysłowej.

Kolegium repertuarowe teatru, któremu przewodniczył Antoni Słonimski, nie ograniczało się — i słusznie — jedynie do „lekkich“ punktów. Satyra przecież może łączyć w sobie śmieszność i wstrząsającą głębię spojrzenia — wyrazem tego był monolog Czechowa „O szkodliwości palenia tytoniu“ w znakomitym wykonaniu Władysława Godika, który umiał wydobyć ze swej roli nie tylko groteskę, ale i tragedię słabego człowieka.

Tego typu „numer“ znalazł się w programie niestety tylko jeden — inne lawirowały zazwyczaj wokół groteski i tylko groteski — znaleźć tu jednak można rzeczy dobrze zrobione, szczególnie w pierwszej części spektaklu, która wypadła stanowczo lepiej niż druga. Będą to: „O jednym Florianie Barabaszu“, pióra J. Jurandota w wykonaniu świetnej Ireny Kwiatkowskiej, „Emigradczyni“, pióra Słonimskiego, w tymże wykonaniu czy „Wywiad z Bartkiem“ L. Brudzińskiego i A. Marianowicza (satyra na audycje „Głosu Ameryki“) w wykonaniu K. Brusikiewicza i K. Pawłowskiego. Zawiodła niestety „Żona Wacia“, K. I. Gałczyńskiego. Ta satyra na grafomanów nie wnosi nic nowego, a operuje rekwizytami raczej ograniczonymi. Jest to w dodatku satyra na grafomanów starego, „podniebego“ typu, co niezbyt wiąże się ze słowem wstępnym Minkiewicza i Grodzieńskiej, mówiących wyraźnie, o jakich wybrańców muz tu chodzi. Świetna, jak zawsze, Irena Kwiatkowska robiła jednak, co mogła.

Najsłabiej, niestety, wypadły piosenki. Wprawdzie w dwóch pieśniach Moniuszki usłyszeliśmy obdarzoną miłym głosem Monikę Poleską, jednak w „piosenkach walczących“ (francuska, amerykańska, hiszpańska) Lidia Wysocka zawiodła — podobnie zawiedli Poleska i Z. Kurtycz w lekkich piosenkach radzieckich, choć mieli tu niezłe pole do popisu; duet wypadł niezgrabnie i słabo.

Numery zaś muzyczno-mówione (przeważnie w wykonaniu T. Cyglera i Pawłowskiego), wśród nich także monolog „Modnie ubrana“ Rodocia w wykonaniu Wysockiej, cieszyły się daleko większym uznaniem. Słowa uznania należą się też kolegium repertuarowemu za to, że wyciąga z zapomnienia teksty dawnych satyryków.

Powtórzyć to trzeba i o numerach muzycznych, z których szczególnie jeden zasługuje na wyróżnienie. Jest to parodia muzyczna Marka Andrzejewskiego: „Jakby zagrali melodię „Pije Kuba do Jakuba“ Mozart, Chopin, Albeniz, Debussy, Panufnik i — kompozytor pieśni masowych Olearczyk“.

Teatr postawił sobie między innymi za zadanie zbliżyć autora tekstów do widza i — na odwrót. Stąd Jan Brzechwa osobiście czytał swoje wiersze, z których ostatni „Moja śmierć“, złośliwy i dowcipny. Konfiansjerkę prowadziła znana aktorka i autorka Stefania Grodzieńska wraz z popularnym satyrykiem (ale stanowczo nie aktorem!) Januszem Min-

kiewiczem. W pewnym jednak miejscu dość ryzykownie rzucili w kierunku publiczności pytanie: „Czy znajdzie ktoś z państwa rym do wyrazu cietrzew“? Szkoda, że ktoś z „państwa“ nie przypomniał p. Minkiewiczowi wiersza Karpińskiego: „Zza drzew wyleciał cietrzew — szukał balwana, siadł na waćpana“ — odpowiedź nie kłóciłaby się wcale z nastrojem ani z poziomem spektaklu. Nikt jednak wiersza nie przypomniał, więc Minkiewicz wyszedł tym razem obronną ręką.

Zakończenie przedstawienia bardzo dowcipne; warszawską publiczność teatralną żegna uduana piosenka „...w drodze do szatni tratuj kobiety...“

Olgierd Porycki

„Eugenia Grandet“ w Teatrze Kameralnym

Wznawiając przed kilkoma miesiącami dział sprawozdań teatralnych wyraziliśmy przekonanie, że sezon 1951/1952 przedstawi stołecznej publiczności teatralnej niemało pozycji mocnych i ciekawych, że dostarczy jej wielu prawdziwych teatralnych przeżyć. Dziś może jeszcze za wcześnie orzekać, czy przeprowadnia nasza w pełni się sprawdziła — teatry warszawskie zapowiadają na najbliższy okres jeszcze kilka premier (m. i. „Zemstę“ mamy ujrzeć w Polskim, który również zapowiada sceniczną adaptację „Lalki“ Prusa, opracowaną przez Zygmunta Leśnodorskiego, w Teatrze Kameralnym obejrzeć mamy wkrótce prapremierę nowej sztuki pt. „Król i aktor“ Romana Brandstaettera; w chwili, gdy piszemy te słowa, na deski Teatru Nowej Warszawy wszedł „Mindowe“ Słowackiego). Ale już tych kilka miesięcy bieżącego sezonu teatralnego, które staraliśmy się śledzić w naszych sprawozdaniach, skłaniają do pocieszającego wniosku, że nasz optymizm nie okazał się całkiem nieusprawiedliwiony — dotychczasowy przebieg sezonu zimowego świadczy wyraźnie, że na warszawskich scenach jest doprawdy co oglądać, że repertuar jest dość bogaty i w znacznym stopniu uwzględnia dorobek klasyczny i poziom przedstawień, dość wyrównany i wysoki, wygląda w tej chwili naprawdę „stołecznie“.

Dziś mamy do odnotowania nową, ciekawą i uduaną, powiedzmy to zaraz na wstępie, trochę jeszcze „na kredyt“, premierę: Teatr Kameralny wystąpił w połowie lutego br. ze sceniczną adaptacją głośnej powieści Honoriusza Balzaka „Eugenia Grandet“, przygotowaną przez Andrzeja Wermera (pseudonim redaktorów „Przekroju“: Eijęgo i Kamyczka) na podstawie przeróbki Alberta Arrault. Nowa sztuka, którą zresztą uprzednio, w ub. roku, wystawił już w Krakowie Stary Teatr, jest istotnie interesująca, i to z dwu zasadniczych względów. Po pierwsze: intryguje widza sama koncepcja sztuki. Balzak, jedna z najwybitniejszych postaci w dziejach powieści światowej, mistrz i wirtuoz tego gatunku literackiego, został tu właśnie „przerobiony“, przystosowany do wymogów i potrzeb sceny, przetłumaczony na jej język, słowem: przeniesiony do zupełnie innego gatunku literackiego, a nawet — jeśli przyjmiemy za słuszne ostatnie badania uczonych, głównie prof. Skwarczyńskiej — do zupełnie innego gatunku, rodzaju sztuki. Czy to „tłumaczenie“ Balzaka na język innej sztuki osiągnęło zamierzony cel, czy istotnie zdołało zawrzeć wszy-

atkie istotne cechy jego tryskającego pasją pisarstwa? Czy aby Balzak-powieściopisarz nie stracił na tych dramatycznych kombinacjach (pamiętajmy, jakie prześladowało go za życia niepowodzenie przy wszelkich — głównie zresztą finansowych — operacjach!)? Te natarczywe pytania stawia sobie czytelnik Balzaka, udając się do teatru na „jego“ sztukę.

Premiera Teatru Kameralnego intryguje również widza i z innego punktu widzenia: jak poradziłi sobie z tą niezwykłą i trudną sztuką aktorki? reżyser? dekorator wreszcie, który przy Balzaku-pisarzu o niecodziennej ostrości realiów (przypomnijmy sobie takiego choćby „Jaszczura“) miał niemało do roboty? Przedstawienie warszawskie mogło już wprawdzie korzystać z doświadczeń krakowskich, i chyba z nich rzeczywiście korzystało. Widz ma więc już sztukę po pierwszych próbach scenicznych, sztukę w pewnym sensie już scenicznie „doszlifowaną“; wdzięcznym zadaniem dla krytyka pozostanie natomiast zestawienie i porównanie obu tych przedstawień, co pozwoli wysunąć pewne wnioski o ich wartościach i brakach.

Więć — zacznijmy od przeróbki samej, od sprawy „uscenicznienia“ Balzaka. Trzeba tu będzie przyznać, że Andrzej Wermer potrafił się z tą trudną sprawą uporać naprawdę dobrze. Dobrze się stało, że wybór jego padł właśnie na „Eugenię Grandet“, jedną z najbardziej „dramatycznych“, jeśli tak można powiedzieć, powieści z „komedii ludzkiej“, dramatycznej nie tylko w sensie jakichś ostrych, tabularnych i problemowych napięć i konfliktów, ale także w sensie konstrukcyjnym: akcja jej jest w znacznej mierze skupiona, zwięzła do ścisłego kręgu osób, nawet dość ściśle „zlokalizowana“, w swych zasadniczych zrębach oczywiście. Toteż „Eugenia Grandet“ rokowała pewne nadzieje uzdolnionemu i inteligentnemu dramaturgowi — Wermer, mimo zastrzeżeń, jakie wysunęlibyśmy pod jego adresem, pokazał, że zadanie to spełnić potrafi. Potrafił skondensować fabułę powieściową do kilku napięć dramatycznych, zawęzić problematykę powieściową do paru dramatycznych konfliktów i — w wyniku tego — Balzak okazał się wcale scenicznym autorem: sztuka trzyma widza w napięciu od pierwszego aktu aż po ostatni, zostawia po sobie duże i silne wrażenie, doprawdy nie słabsze chyba, niż powieść. Ale to już też i zasługa samego teatru, o czym za chwilę. Wracając do cenny przeróbki trzeba jednak wysunąć kilka zarzutów. Przede wszystkim: oczywiście, „uscenicznienie“ Balzaka wymagało pewnych, bardzo nawet ostrych skrótów i kondensacji, ale czy jednak w adaptacji Wermera nie zaszyły one zbyt daleko? Może pozostajemy zbyt pod urokiem Balzakovskiej swobody, „pełnometrażowości“, i dlatego wydaje nam się, że jednak w przeróbce scenicznej jest trochę za mało owego „luzu“, że wszystko w niej zbyt ściśle się ze sobą spleta i zbyt dokładnie do siebie przylega, co chwilami wywiera wprost wrażenie nienaturalności (scena z reperowaniem schodów przed przybyciem gości w dniu urodzin Eugonii, akt I). Tę zbytnią kondensację tłumaczy po części sam gatunek dramatu, część jednak winy za to Wermer wziąć musi na własne konto: otóż wydaje się, że ów ekstrakt „balzakizmu“ — tego wielkiego oskarżenia — Wermer w swej przeróbce wyraźnie „przerysował“ i przejaszkawił. Widać to najoczywiściej na postaci kanonika Cruchot, który w stosunku do powie-

ściowego oryginału wypadł zbyt jaskrawo. Że Wermer radby tę postać potraktować ostrzej, to mu wolno i wcale nas nie dziwi, dziwić tylko musi fakt, że te osobiste gusty tak bezceremonialnie podsuwa Balzakowi. I stał się niepotrzebnie „plus catholique que le pape”. Drobniejszą kwestią w związku z przeróbką Wermera jest niedostateczne w niej zrównoważenie elementów satyry czy nawet humoru, które chwilami trąca już wprost komedią, z pierwiastkami właściwego dramatu. Niezrównoważenie to próbował nieco ratować reżyser, zwłaszcza warszawski, ale i on nie potrafił zatrzeć zupełnie usterek samego tekstu dramatycznego. Ale mimo to, powtórzmy, sceniczna adaptacja „Eugeni Grandet” przedstawia duże dramatyczne walory i te zadecydują na pewno o jej powodzeniu, czego już inscenizacja krakowska była dobrą zapowiedzią.

O ile przy omawianiu samej koncepcji sztuki tu i ówdzie musiał się zjawić wykrzyknik lub znak zapytania, o tyle sama inscenizacja warszawska dostarczyła dosyć powodów do szczerych i w pełni uzasadnionych pochwał. Różni się ona dość wyraźnie od krakowskiej, zwłaszcza w koncepcji postaci państwa Grandet. W Krakowie świetną kreację stworzył z niej Józef Karbowski — szczególny w niej podziw budziły pasja, duża trafność psychologiczna oraz potężna gama odcieni i nastrojów. Grandet warszawski — którego stworzył Aleksander Bardini, znany publiczności jako jeden z najwybitniejszych warszawskich reżyserów, o czym przekonała ją choćby „Intryga i miłość” — jest na pewno bardziej „monolityczny”, mniej psychologicznie zróżnicowany, bardziej jednolicie reagujący na fakty i podniety rzeczywistości. I w tym paradoks: co do „litery” jest on na pewno dalszy od Balzakowskiego powieściowego oryginału, co do „ducha” natomiast, w ostatecznym scenicznym efekcie, jest chyba najgłębiej Balzakowską postacią z obu tych inscenizacji. Czym to wytłumaczyć? Powieść, gatunek analityczny, mogła i musiała bohatera psychologicznie „rozdtubać”; w dramacie owe psychologiczne „niuansy” zupełnie zawadzą, a nawet tak dyskretne i pełne umiaru próby stonowania psychologicznego postaci Grandeta w pewnych partiach sztuki, jakie stosował Karbowski, postać Grandeta raczej nieco zamazały. Bardini, tworząc kreację aż tryskającą pasją, przesycając ją w przekonujący sposób nawet momenty transakcji finansowych, osiągnął mocniejszy i bardziej „balzakowski” efekt.

Reżyser Bronisław Dąbrowski znakomicie panował nad przedstawieniem, w pełni sankcjonując indywidualny styl aktorów, a jednocześnie umiarkowanie mieszyłanie misternie i zgrabnie, bez żadnych rażących „przycięć” zgrać ich w zgodny zespół i nagiąć do swej wyraźnej koncepcji reżyserskiej. Toteż zespół wypadł dość jednolicie i przekonująco. Hanna Skarżanka stworzyła świetną postać Eugeni — w ostatnim akcie górowała ona wyraźnie nad swą krakowską koleżanką, która zbyt może nieopatrznie nadała końcowej decyzji Eugeni cynicznego posmaku; Skarżanka trafniej pokazała, że decyzja ta była kłeską, zrozumiiała, konieczną (w ramach koncepcji Balzakowskiej) kłeską. Jadwiga Grylewska jako pani Grandet i Jan Świdorski w roli Karola — doskonali (role te są w Kameralnym „dublowane” — gry Aleksandry Leszczyńskiej i Zygmunta Kęstowicza nie widziałem). Pozostali członkowie zespołu decydują o wysokim poziomie przedstawienia. Może tylko Leokadia Pancewicz-

Leszczyńska potraktowała swą rolę (Nanon) zbyt konwencjonalnie, co zatęliło barwność tej postaci, tak ciekawej w powieści ze względu na Balzakowską realizację motywu „zaufanego sługi“.

Na specjalne podkreślenie zasługują dekoracje i kostiumy Ottona Axera, doprawdy znakomite i bardzo oddające atmosferę powieściowego oryginału. Światło (Nikodem Stępniewski) też może górowało nad krakowskim (tam było, mimo wszystko, w pierwszym zwłaszcza akcie za jasno i za „teatralnie“), dopełniając całości tego ciekawego i udanego przedstawienia.

Wacław Rola

Polska prapremiera „Talentów i wielbicieli“

Teatr im. Juliusza Słowackiego w Krakowie: Aleksander Ostrowski — „Talenty i wielbicieli“. Przekład Jerzego Jędrzejewicza. Reżyseria Henryka Szletyńskiego. Scenografia Bolesława Kamykowskiego.

Krakowskie wystawienie „Talentów i wielbicieli“ jako polska prapremiera tej sztuki wzbudziło duże zainteresowanie. Ujrzymy ją niewątpliwie i na innych scenach polskich, a przede wszystkim w Warszawie. Przedstawienie krakowskie winno stać się więc wzorem i — przestrożą dla późniejszych reżyserów sztuki.

„Talenty i wielbicieli“ to jeden z najlepszych chyba dramatów wielkiego przedstawiciela rosyjskiego realizmu z drugiej połowy ubiegłego stulecia. Przyczynia się do tego zwarta budowa sztuki i unikanie akcentów melodramatu, które czasem dochodzą do głosu w innych komediach Ostrowskiego. Za przykład służyć tu może „Paźna bez posagu“, grana niedawno w Warszawie. Tematem „Talentów“ jest życie artystów, a ściślej mówiąc problem wybitnie utalentowanej artystki, próbującej swych sił na deskach prowincjonalnego teatrzyku w rosyjskim mieście gubernialnym za czasów Aleksandra II. Rozwój jej talentu i jego możliwości rozwoju zależne są od ustosunkowania się doń „wielbicieli“ — nie z szerokiej publiczności, lecz spośród widzów zajmujących łóża, którzy raczą zaofiarować debiutantce swą „wysoką opiekę“ — opiekę nie tyle nad talentem artystki, ile nad jej osobą, od której ona, jeśli tylko nie chce wyrzec się teatru — nie może się całkiem uchylić.

Aleksandra Nikolajewna Niegina, młoda aktorka, odrzuca z oburzeniem dość bezceremonialną propozycję „opieki“ uczynioną jej przez starego i zreumatyzmowanego księcia Dulebowa. Dotknięty tym „protektor“ przekupuje właściciela teatru, który cofa przyrzeczone artystce engagement. Wtedy zjawia się drugi wielbiciel, dystyngowany ex-oficer kawalerii, Iwan Wielikow. Ten dopina swego już nie brutalną propozycją, lecz zręcznie narzuconymi sieciami. Stawia on Aleksandrę w sytuacji bez wyjścia: albo praca w ukochanym teatrze połączona z jego „opieką“, albo pożegnanie się na zawsze ze sceną i nędza w małżeństwie z dotychczasowym narzeczonym, bezrobotnym ex-studentem Mieluzowem. Dla Aleksandry nie jest to wybór łatwy. Zdrowa moralnie

dziewczyna wzdryga się przed pierwszym rozwiązaniem, które bardzo zresztą uprzejmie i wyrozumiale, acz bezwzględnie przedstawia Wielikato — ostatecznie jednak miłość do pracy artystycznej przemogła.

Postać Aleksandry jest w tych rozterkach moralnych i walkach o swoją godność ludzką i kobiecą bardzo prawdziwa. Należy podziwiać konstrukcję dramatu, gdzie każda osoba coś znaczy i w jakiś sposób przyczynia się do narastania konfliktu wewnętrznego u głównej bohaterki. Stąd i drugorzędne nawet postacie grają w sztuce rolę właściwą: każdy aktor musi trafić na ten właśnie ton, który jest tu potrzebny, ba, niezbędny. Inaczej zawisłby w próżni dramat artystki, na który przecież składały się także drobne doświadczenia. Trzeba przyznać, że przedstawienie w Teatrze Słowackiego w Krakowie wykazało równy, a wysoki zarazem poziom zespołu. Marta Stebnicka zagrała rolę Aleksandry bardzo przekonująco, pokazując artyzm dużej klasy. Gra Heleny Chanieckiej w roli Domnej Pantelewny, matki Aleksandry, dobrej i naiwnej, ale przebiegłej rosyjskiej kobieciny — wprost znakomita. Jedno tylko małe zastrzeżenie: na początku w pierwszej scenie z rekwizytorem Narokowem, Domna wydaje się bardziej inteligentna, niż jest w istocie. Najwięcej zaś prawdy ludzkiej wydobyła Chaniecka ze swej roli w scenie z Wielikatowem, gdy ten roztacza przed nią wspaniałe perspektywy gospodarstw wiejskiego, jeśli tylko Aleksandra zgodzi się na jego „opiekę“.

Rolę Wielikatora odtwarzał Zdzisław Mroźewski. Dystyngowany i z pozoru uczciwy ziemianin budził początkowo sympatię; sprawiła to przede wszystkim doskonała gra Mroźewskiego. Jak już słusznie podkreślono, gra jego jest daleka od faktury czarno-białej, tak często stosowanej przez naszych aktorów przy kreowaniu tzw. negatywnych postaci.

Odpychającą sylwetkę starego cynika, księcia Dulebowa stworzył Wacław Nowakowski, a Tadeusz Białkowski wzruszającą postać starego inżyniera i rekwizytora Narokowa, który ongiś wszystko poświęcił dla teatru. Roman Wojtowicz w smutnej roli rozpitego, tragicznego aktora, do złudzenia przypominał postaci Gorkiego z jego wczesnego dramatu „Na dnie“. Stanisław Zaczek (Mieluzow, eks-student) nie odbiegał od sposobu, w jaki gra się zwykle biednych, szlachetnych studentów.

Wiele dyskusji wywołało wprowadzenie przez reżysera H. Szletyńskiego — w ostatnim akcie ruchomego pociągu (przesuwające się za oknami stacji wagony). Trudno zaprzeczyć, że jako eksperyment, jest to rozwiązanie pomysłowe, wnoszące do teatru jakąś nutę przemijania (odjazd pociągu). Nie trzeba jednak tracić z oczu konkretnych warunków teatralnych: pociąg jest znobiony z tektury, stąd przy najmniejszym ruchu kołysze się i drży — w konsekwencji nastrój pryska. Przykład Teatru Słowackiego powinien raczej przestrzec przyszłych reżyserów „Talentów i wielbicieli“ przed dekoracjami tego typu.

Zo świata filmu

Załoga

Film prod. polskiej. Scenariusz: Jan Rojewski. Reżyseria: Jan Fethke. Muzyka: Witold Krzemiński. Zdjęcia: Adolf Forbert.

Po „Pierwszym starcie“ Film Polski wypuścił na ekrany nowy film młodzieżowy. Tym razem bohaterami są młodzi marynarze, uczniowie Szkoły Morskiej w Gdyni.

Autorzy filmu nie ograniczyli się do przedstawienia wycinka z ich życia, lecz postawili sobie również cel wychowawczy: dowieść na przykładzie losów Antka Bugaja, że lenistwo nie popłaca i pokazać dodatnie cechy pracy zespołowej w przeciwstawieniu do działalności jednostek. Udało to się realizatorom tylko częściowo. Niedociągnięcia z punktu widzenia ideologii marksistowskiej zostały wytknięte przez recenzentów do tego powołanych, my zastanówmy się na tym miejscu nad innymi wadami „Załogi“.

Film ten z porównania z „Pierwszym startem“ wychodzi zwycięsko. Zespół aktorski — bardziej wyrównany, zdjęcia — bardziej pomysłowe. To w porównaniu z „Pierwszym startem“. Daleko mu jednak do zdobyczy, jakie nasza kinematografia powojenna zalicza do swego trwałego dorobku, do „Ostatniego etapu“ czy „Miasta nieujarzmionego“.

Do wielkich braków filmu należy scenariusz, nad którym jak zmorena wiszą wszystkie grzechy główne naszej młodej literatury z tzw. schematyzmem na czele. Rojewski opublikował swój scenariusz w „Twórczości“, w wyniku czego nad „Załogą“ rozwinęła się dyskusja, głównie na łamach „Sztandaru Młodych“. Autorowi wytoczono wiele ciężkich zarzutów, dotyczących głównie strony ideologicznej scenariusza. A film był już w trakcie realizacji. Tym niemniej autor zmienił naprędce scenariusz, uwzględniając w nowej wersji postulaty wysunięte w dyskusji. Pośpiech taki nie mógł nie odbić się ujemnie na filmie i w rezultacie otrzymaliśmy wiele papierowych postaci, uproszczeń psychologicznych i mnóstwo innych tego rodzaju „grzechów“. Typowo „schematyczną“ i papierową postacią jest kpt. Kopera — jedyny stuprocentowo „schwarzcharakter“. Jest to cechą charakterystyczną polskiego filmu powojennego o tematyce nieokupacyjnej, że postacie ujemne nie wyrastają ponad szablon. Wypływa to zapewne ze schematycznego stosowania kryteriów: czarne — białe, co sprawia, że w danym bohaterze skupiają się, jak gdyby w soczewce wszystkie cechy dodatnie względnie ujemne. Taka źle pojęta typowość nie ma nic wspólnego z realizmem, również z realizmem socjalistycznym.

Kopera w „Załodze“, przyjmujący o każdej porze Antka Bugaja, ochraniający jego wybryki swym profesorskim autorytetem, dający mu wreszcie zawczasu rozwiązane zadanie egzaminacyjne, a robiący to wszystko w imię bliżej nieokreślonych sympatii i znajomości z jego ojcem — to taki chodzący schemat. L. Łuszczewski pogrążył tę postać do reszty swą sztywną i bezbarwną grą. Na usprawiedliwienie aktora trzeba jednak

dodać że rola ta stwarza dla wykonawcy trudności wprost nie do pokonania.

Na przeciwnym biegunie stoi komendant Michalski, dowódca „Dar Pomorza“, ulubieniec uczniów, spiritus movens całego życia szkolnego i organizacyjnego. Tu nawet przez lunetę nie dostrzeżemy skazy! Zresztą nie ma powodu wątpić w fakt istnienia takich idealnych dowódców. Razi natomiast deklaratywność jego wypowiedzi, zalążąca mocno publicystyką. Z. Skowroński wywiązał się z tej roli na ogół poprawnie.

A cóż o młodzieży?! Przy „Pierwszym starcie“ zarzucano naszym junakom (zresztą jak najsluszniej) brak naturalności; każde ich słowo, każdy gest dawał widzowi do zrozumienia, że to gra. Pod tym względem „Zaloga“ oznacza wielki postęp. Aktorzy niezawodowi łącznie z zawodowymi wykonują swoje role swobodnie, bez fałszywych ambicji dramatyzowania.

Oddajmy sprawiedliwość Rojewskiemu: że stać go na żywe obrazki, dobrze zbudowane i dowcipne dialogi, dał dowód w nielicznych, co prawda, ale dobrych scenkach z codziennego życia szkoły i statku. Kapitalna jest zwłaszcza scenka z tatuazem u bosmana, którą to rolę kreuje niezawodny Walter. Szkoda, że takich scenek nie ma więcej i to właśnie z bosmanem.

R. Piekarski, jako Antek Bugaj, wywiązał się na ogół dobrze ze swego trudnego zadania, może jedynie zbyt przerysował scenę przełomu wewnętrznego; wymagała ona jednak, zwłaszcza taka, jak ją widzimy w koncepcji Rojewskiego, dużej rutyny, czego trudno wymagać od młodziutkiego aktora. Pozostali wykonawcy — na poziomie. Reżyser, na ile mu pozwalał scenariusz, poprowadził akcję dość żywo i zwarcie.

Adolf Forbert miał wielkie pole do popisu. Morze, statki (a szczególnie tak fotogeniczny statek, jak „Dar Pomorza“) — czyż może być wdzięczniejszy obiekt dla fotokamery?! Operator jednak poprzestał na paru ciekawych zdjęciach plenerowych, nie wykorzystawszy wielkich możliwości. A szkoda! Następny film o morzu zapewne nie prędko powstanie.

Muzyka Witolda Krzemińskiego dobrze uzupełnia całość, jedynie śpiew piosenki wypadł nieco sztucznie — co zresztą obciąża reżysera, nie kompozytora.

Paweł Wołowski

Sąd nad Talleyrandem

I

Jest rzeczą zastanawiającą, że postać Talleyranda do dziś nie przestaje fascynować licznych badaczy. Fakt, że na naszym, ubogim na ogół w monografie historyczne gruncie pojawia się już drugi życiorys tego rozgłośnego polityka — przed wojną wyszła, dziś już dwadzieścia lat swego istnienia licząca, książka wybitnego angielskiego polityka, Duff Cooper'a, świeżo zaś ukazało się studium znanego radzieckiego historyka prof. E. Tarlé — daje bezsprzecznie do myślenia. Ale dzieło Tarlé'go nie tylko ze względu na aktualny temat zasługuje na baczność uwagę, ale bardziej może jeszcze i z tego powodu, że zdecydowanie wyłamuje się ono z tego panegirycznego chóru, jaki ostatnio usiłował, jeśli już nie apoteozować, to przynajmniej wybielić tę, mocno dwuznaczną z punktu widzenia moralnego, osobistość.

Jak nas informuje Tarlé w interesującym wstępie, „zaledwie przed kilku laty wyszła książka znanego burżuazyjnego historyka Guglielmo Ferrero, uroczystym tonem proroczego wieszczka opiewająca bohaterskie czyny, męstwo i jakby od Boga zesłaną mądrość Talleyranda, który na kongresie wiedeńskim „ocalił“ i „odbudował“ Europę, przy pomocy dwóch innych dobroczyńców ludzkości: Ludwika XVIII i Aleksandra I“. A „świeżo wydane w Nowym Jorku“ dzieło Anny Bowman Dodd ma za cel dać wyraźnie do zrozumienia, „że i w obecnych czasach, czy to w Ameryce, czy w Europie, kandydat na męża stanu powinien odpowiednio „trenować się“ i przygotowywać do swej kariery, studiując ten tak nieosiągalny wzór dyplomatycznej i ogólnej doskonałości, jakim w jej oczach był Talleyrand“.

Zresztą obrona Talleyranda idzie po linii dawno już wytyczonej przez współczesnych mu adoratorów. Pod koniec swej książki Tarlé przytacza niezmiernie znamienny urywek z listu jeszcze z r. 1831 L. Börnego, publicysty niemieckiej radykalnej burżuazji: „Nigdy nie mogłem pojąć, czemu ludzie wszystkich czasów tak nie rozumieli tego człowieka! Że ganili go — to dobrze, ale to mało; cnotliwie — lecz nierozsądnie; takie nagany przynoszą zaszczyt ludzkości, lecz nie ludziom. Talleyrandowi zarzucano, że kolejno zdradzał wszystkie rządy. To prawda: od Ludwika XVI przeszedł do Republiki, od niej do Dyrektoriatu, potem do Konsulatu, stamtąd do Napoleona, od Napoleona do Bourbonów, od nich do Orleanów, a może przed śmiercią przerwali się jeszcze od Ludwika Filipa z powrotem do Republiki. Lecz on ich bynajmniej nie zdradzał: on ich tylko opuszczał, gdy umierali. Siedział przy łożu boleści każdego okresu, każdego rządu, stale trzymając rękę na ich pulsie i znacznie wcześniej niż inni wiedział, kiedy serce przestaje bić. Wówczas od nieboszczyka spieszył do spadkobiercy, podczas gdy inni przez jakiś czas jeszcze służyli trupowi. Czy to jest zdrada? Czy dlatego Talleyrand ma być gorszy od innych, że jest rozumniejszy, twardszy i umie pogodzić się z nieuniknionym biegiem wypadków? Wierność innych bynajmniej nie trwała dłużej, tylko błąd ich był bardziej długotrwały“.

II

Klasyczna to zaiste wypowiedź, bo zasadniczy wątek tego rozumowania znajdziemy właśnie i u Duff Coopera. Warto pójść za głównym tokiem myśli tej biografii, gdyż na jej tle dopiero w pełni się uwytatnia oryginalność dzieła radzieckiego pisarza, który stojąc zasadniczo na bardzo podobnej podbudowie faktów historycznych, dokonuje jednak ich całkiem odmiennego wartościowania. Bo jeśli angielski pisarz reprezentuje typowe stanowisko angielskiej burżuazji, tzn. aprobuje w pełni antyrosyjską i proangielską politykę Talleyranda i gotów jest wyrozumiale sądzić notoryczne i wcale nie małe jego grzechy, to Tarlé przystępuje do jego oceny nie tylko z marksistowskiego stanowiska, ale także jako rzecznik historii rosyjskiej i wreszcie jako humanista, który domaga się, by występki bez ogródek nazwać po imieniu. I od razu po-

wiedzmy, że w tym ostatnim punkcie jest Tarlé bardziej bliższy niż Duff Cooper naszemu chrześcijańskiemu zmysłowi etycznemu.

W Talleyrandzie Duff Cooper widzi nie tylko karierowicza, który z niezwykłą bystrością postawił na rosnącą ustawnie we wpływy i wyciągającą ręce po władzę burżuazję — ten punkt widzenia reprezentuje tak samo i Tarlé — ale także i męża stanu szczerze przekonanego o konieczności wolnościowych urzędzeń (naturalnie w ramach interesów mieszczaństwa), który od samego początku swego politycznego wystąpienia, zajmuje stanowisko sympatyka ustroju zbliżonego do tego, jaki głosili liberałowie angielscy (nie wyłączając bliskiego mu liberalizmu gospodarczego), i temu stanowisku faktycznie pozostał wierny do końca. W polityce zaś występował zawsze przeciwko imperializmowi, domagał się porozumienia i zacieśnienia węzłów Francji z Anglią oraz z Austrią. Jeśli mimo tego musiał się wystugiwać despotyzmowi napoleońskiemu, to czynił to jedynie dla uniknięcia większego zła.

Kiedy, mimo traktatu w Amiens, przegrała koncepcja Talleyranda porozumienia z Anglią, na rzecz Napoleońskiego imperializmu, Talleyrand mimo to pozostał dalej ministrem spraw zagranicznych, Duff Cooper broni go bardzo charakterystycznie: „Jego przekonanie o potrzebie pokoju, a zwłaszcza pokoju między Francją a Anglią nigdy nie uległo zmianie. Nie bał się Napoleona. Nie ulegał jego przemożnemu wpływowi, jak inni ministrowie. Wiedział, jaka polityka służyłaby najlepiej dobru Francji. Zdawał sobie sprawę, dokąd wiedzie Napoleona jego ambicja. Wszystkie ówczesne dokumenty zgodnie stwierdzają, że użył całego swego wpływu, by zapobiec wznowieniu wojny. Nie powiodło mu się. Łatwo rzec, że po niepowodzeniu powinien był ustąpić ze swego stanowiska. Okażałby jednak przywiązanie do zasad bliskie pedanterii, dobrowolnie opuszczając Napoleona o brzasku jego triumfów, nieprzesłoniętego jeszcze żadną chmurą. Rezygnacja jego nie przyśłużyłaby się żadnemu pożytecznemu celowi. Bardziej służalczy umysł i mniej doświadczone ręce podjęłyby jego zadanie i młody autokrata byłby pozbawiony najzdolniejszego doradcy, jakiego posiadał, i najlepiej powołanego do poskramiania jego porywczych poczynań“.

I w tym duchu jest prowadzona dalej apologia francuskiego polityka. Kiedy Talleyrand ostatecznie zdradził Napoleona, otrzymuje za to całkowite usprawiedliwienie ze strony autora. „Nie bez racji mógł Talleyrand — pisze — utrzymywać, że nigdy nie knuł spisku — z wyjątkiem tego, w którym uczestniczył cały naród francuski“. Duff Cooper gotów jest nawet rozgrzeszyć tę tak brudną robotę, jaką było sprzymierzenie się Talleyranda — na przekór najosobistszym przekonaniom — ze skrajną prawicą, byle tylko dokuczyć znieawidzonemu Ludwikowi XVIII, który go odsadził od władzy, i byle z powrotem dojść do głosu. Biograf tłumaczy to postępowanie z niezamąconym spokojem ducha: „Poparcia ultra-rojalistów szukał jedynie jako odskoczni od władzy. Plan nie powiódł się. Gdyby jednak Talleyrand dopiął celu, nie oddałby z pewnością swej władzy na usługi reakcji“. Za dobrą monetę przyjmuje tłumaczenie Talleyranda, który tak fabrykował swą własną legendę: „Nie dałem nigdy złej rady żadnemu rządowi lub władcy. W chwili ich upadku nie dzieliłem jednak ich losu. Po katastrofie okrętu potrzeba pilotów, którzy ocaliliby ofiary. Zachowuję przytomność umysłu i wiozę ofiary do portu. Mniejsza o to, który port staje się dla nich schronieniem“. Duff Cooper nie wyraża żadnych zastrzeżeń, kiedy Talleyrand w swojej deklaracji wyraża się, że postanowił służyć Francji pod każdym rządem, kierując się zasadą, iż w każdych warunkach jest wiele dobrego do zdziałania.

Zwracając uwagę na to, że we Francji nigdy się nie pojawił obrońca Talleyranda — pisze Duff Cooper: „Francuzi nie mają jednak prawa go potępiać; za każdym razem, gdy łamał wierność wobec zasad i władców, łamała ją również sama Francja. Nie były pozbawione słuszności jego słowa, że nigdy nie spiskował z wyjątkiem tych wypadków, gdy w spisku uczestniczyła większość jego rodaków. Razem z Francją wierzył w ideały 1789 roku i potrzebę rewolucji. Jak Francja, brzydził się terrorem; powitał w Napoleonie wskrzesiciela ładu i zwiastuna pokoju. Jak Francja, nienawidził tyranii; znużyły go niekończące się wojny; pogodził się tedy z myślą o powrocie Bourbonów. Gdy zawiódł Karol X, bez entuzjazmu, lecz z pewną nadzieją powitał Ludwika Filipa: i jeszcze raz dał wyraz nastrojom swej-ojczyzny. Nigdy nie sprzeniewierzył się zasadom konstytucyjnej monarchii, utrzymania ładu i wolności w kraju, pokoju w Europie i przymierza z Anglią.

Wierzył, że zasady te są ważniejsze od królów i cesarzy, dyrektorów i demagogów, ludów i parlamentów, którym służył“.

I scharakteryzuje dalej jego postawę w ten sposób: „Umiarkowanie, pojednawczość i konstytucyjna monarchia były to; jak zawsze, zasady do których Talleyrand był przywiązany i w imię których był gotów działać w sprzyjających okolicznościach. Nie należał do ludzi, gotowych oddać życie za swe zasady; nie był nawet gotów doświadczyć większych niewygód z ich powodu. Był jednak mocno do nich przywiązany i był im wierny na swój sposób“. Co więcej, biograf nawet nie zawaha się oświadczyć, że był on „gorącym patriotą i mądrym mężem stanu, któremu nikt ze współczesnych ani z potomnych nie oddał sprawiedliwości“.

Jeśli więc angielski biograf zdaje się całkowicie uwalniać Talleyranda od zarzutu zdrady, to jednak mniej już gorąco broni go przed zarzutami przeniwierstwa i łapownictwa. Nie przeczy, że pod tym względem pozycja Talleyranda była niezupełnie czysta, że istniały nawet sprawy, w których jego postępowania absolutnie nie dałoby się usprawiedliwić, ale pozostawia te sprawy jakoby na drugim planie, mówi o nich bardzo oszczędnie, i co więcej, kilkakrotnie usiłuje go bronić przed zbyt daleko idącymi atakami. I to jest właśnie punkt, w którym Duff Cooper najsilniej różni się od stanowiska Tarlé'go, który zresztą przystąpi do rozprawy z podobnymi poglądami, uzbrojony w druzgocące dokumenty. W okresie około dwudziestolecia, które dzieli obie książki, ujawnione zostały ważne źródła, nieznanе jeszcze Duff Cooperowi. Ponadto stosunek Talleyranda do Rosji został przez Tarlé'go naświetlony w sposób całkiem odmienny, na podstawie materiałów drukowanych i archiwalnych.

III

I Tarlé nie zaprzecza bynajmniej Talleyrandowi wielkiej zdolności przewidywania przyszłych wydarzeń, umiejętności stawiania w polityce na właściwego konia.

Talleyrand był „dyplomata pnącej się ku górze burżuazji, rozpoczynającego się okresu jej supremacji, zwycięskiej ofensywy kapitału i upadku ustroju feudalno-szlacheckiego“ — oto określenie pozycji francuskiego polityka z punktu widzenia marksistowskiego. „Talleyrand — powie nawet Tarlé — o ile nie kierował się w swej działalności interesami i chciwością

— dopomagał do umocnienia zwycięstwa burżuazji i spełniał wówczas, obiektywnie rzecz biorąc, dodatnią, postępową rolę historyczną“.

Ale mimo tych określeń, które zdają się świadczyć na korzyść podsądnego, ogólny wyrok, jaki na niego feruje radziecki historyk, jest zdecydowanie negatywny: „Książę Talleyrand, który kolejno zdradzał i sprzedawał za pieniądze lub inne świadczenia korzystających z jego usług ludzi, który przeobrażał się jak kameleon, który w ciągu całego swego życia nie sprzedał jedynie swej matki i to, jak się wyraził pewien wrogo do niego nastawiony dziennikarz, jedynie z braku nabywców — ten sam Talleyrand nie zdradził właściwie tylko obcej mu osobistości — klasy-burżuazji, i to właśnie dlatego, że uważał jej zwycięstwo za bezwzględnie trwałe“.

To czytamy na początku, a na końcu raz jeszcze powtarza autor: „Od samego początku swej gry politycznej postawił on nie na klasę, do której należał z urodzenia i wychowania, z upodobań, stosunków i manier — lecz na burżuazję... Tylko na „ochotnika“ poszedł na służbę burżuazji, jak kondotier oddający za zapłatą swe siły klasie, która jego zdaniem zwycięży i lepiej zapłaci; sam zaś pozostał do śmierci — z przyzwyczajęń, zamiłowań i poglądów — staroreżymowym magnatem“.

Wbrew twierdzeniom Duff Cooper'a udowadnia Tarlé, że nieprawdą jest, jakoby Talleyrand trzymał się tak długo Napoleona jedynie dla uniknięcia większego zła. Nie tylko, że obławiał się bez skrupułów z różnych stron, ale służalczo schlebiał także Napoleonowi, przykładając czynnie rękę do jego najbardziej brutalnych aktów, stając się posłusznym narzędziem jego despotyzmu, a nawet niekiedy inicjatorem najniegodziwszych jego poczynań (zwłaszcza w sprawie księcia D'Enghien).

Moralny osąd sylwetki księcia Benewentu wypada całkiem jednoznacznie: „Książę Talleyrand wiedział tylko ze słyszenia, co to są „zasady“, zaś co to jest „sumienie“, dowiadywał się od czasu do czasu z rozmów swego otoczenia; uważał on, że te dziwaczne właściwości ludzkiej natury mogą być nawet bardzo korzystne, lecz nie dla tych, którzy je posiadają, ale dla tego, kto ma do czynienia z ludźmi o takich właściwościach psychicznych“.

Główne różnice między Tarlé'm a Duff Cooperem całkiem widocznie dotyczą nie polityki księcia Beneven-

tu jako takiej, tylko raczej środków wiodących do tego celu, a przede wszystkim jej strony etycznej. Monografista angielski jest gorącym zwolennikiem przymierza angielsko-francuskiego, nic więc dziwnego, że z tego punktu widzenia musi go pociągać postać Talleyranda, który niewątpliwie dowiódł ogromnej umiejętności patrzenia w przyszłość, kiedy sobie na przekór otoczeniu uświadomił fakt, wówczas jeszcze nikomu wyraźnie nie widoczny, że antagonizm angielsko-francuski niepotrzebnie spotęgowany przez imperializm napoleoński był już wówczas dziejowym anachronizmem.

Projekt politycznej kooperacji tych dwóch państw, który doprowadził ostatecznie aż do „entente cordiale“ w czasie Wielkiej Wojny, a do planów unii francusko-angielskiej w czasie drugiej Wojny Światowej, był programem Talleyranda — to trzeba za obu autorów wyraźnie podkreślić. Zdawał też sobie Talleyrand dobrze sprawę z tego, że w walce o kolonie z Anglią Francja miała już wtedy pozycję straconą — znowu niezwykle trzeźwe ogarnięcie sytuacji. Nie da się również zaprzeczyć, że Talleyrand należał do tych polityków, którzy rozumieli, jak tragiczne znaczenie dla dziejów Europy ma rozbiór Polski, i parł Napoleona w kierunku jej restytucji, ale nie mógł przewyciężyć jego w tej sprawie niezdecydowania¹⁾.

-IV-

Uznając antyfeudalny i antyimperialistyczny program polityczny Talleyranda za zasadniczo słuszny, Tarlé podkreśla jednak — a zdanie to wielokrotnie uzasadnia w swojej książce — że Talleyrand „nigdy nie służył tym dwom ideom

¹⁾ Inna rzecz, że przy omawianiu stanowiska Talleyranda w kwestii polskiej, nie można całkowicie podzielać bezkrytycznego nastawienia Duffa Coopera, który ze zdumiewającą naiwnością godzi się na politykę Talleyranda, reprezentowaną na kongresie wiedeńskim. Talleyrand sądził wówczas, że skoro odbudowanie Polski jest niemożliwe, to — cytując za angielskim biografem — najlepszym rozwiązaniem było utrzymanie stanu rzeczy sprzed wojny“ to znaczy rozbioru. Rozwiązanie to jednak miało być jednak tylko tymczasowe“. Dlaczego tymczasowe? Posłuchajmy rozumowania Talleyranda, któremu zdaje się wtórować Duff Cooper — oplać się je przytoczyć. „Dalsze trwanie podziału Polski nie oznacza jej rozbitcia na zawsze. Nie tworząc politycznej jedności, Polacy pozostaną jednak zawsze narodem. Nie będą mieli wspólnego kraju, lecz zachowają wspólny język. Jednoczyć ich tedy będzie najsilniejsza i najtrwalsza więź. Pod obcym panowaniem osiągną wiek męskości, do którego nie dojrżeli przez dziewięć wieków niepodległości. Chwila, w której się to stanie, nie będzie daleka od chwili, w której — odzyskawszy wolność — skupią się wokół jednego ośrodka“. Angielski pisarz podziwia tu jasnowidztwo Talleyranda, przepowiadającego jakoby zmartwych-

w walce uczciwej, lecz... działał zawsze przy pomocy krętych, zamaskowanych podstępów, za co otrzymywał wynagrodzenie zarówno od tych, na czyją korzyść dokonywał swej rozkładowej roboty, jak i od tych, pod których podkładał swe miny, których zdradzał, sprzedawał, a przy okazji nawet celowo dezorientował swymi radami, kierując się zawsze własnym interesem.

Bo Talleyrand, w ujęciu Tarle'go, to nie tyle geniusz polityczny, ile fenomenalny geniusz łapownictwa. „Do czego dążył? — zapytuje — Co było w nim silniejsze? Ambicja czy chciwość? Większość jego współczesnych sądziła, że jednak chciwość, a znane nam dokumenty, których oni nie znali, potwierdzają to w całej rozciągłości“.

Dlatego też tam, gdzie Duff Cooper usiłuje osłabić zarzuty stawiane w tej dziedzinie Talleyrandowi, sceptycznie zapatrząc się na świadectwa dziejowych świadków, Tarle jest gotów nie tylko dać im wiarę, ale nawet stara się udowodnić, że współcześni nie zdawali sobie nawet sprawy ze wszystkich dokonywanych przez Talleyranda wymuszeń i płynących z tego źródła zawrotnych sum.

Nic to, że okradł Barrasa, chowając do kieszeni ogromną kwotę, jaką mu ofiarował Napoleon za zrzeczenie się godności Dyrektora (w co powątpiewa Duff Cooper). Wszak oceniano, że jeszcze na stanowisku ministra spraw zagranicznych za Dyrektoriatu w latach 1797 — 1799 otrzymał on przeszło trzystaście i pół miliona franków w złocie (właściwie 13650000). A przecież te dwa pierwsze lata były, że tak powiemy, dziecinną zabawką w porównaniu z następnymi, w których Napoleon całkowicie opanował Europę, a Talleyrand po dawnemu pozostawał na swym stanowisku ministra. „Kiedy zaś zdecydował się porzucić Napoleona, którego imperializm pchał

wstanie Polski. My natomiast jesteśmy raczej skłonni zdumiewać się, jak lekko i krzywdząco potraktował sprawę polską francuski mąż stanu. Boć przecież cyniczną jest już ta uwaga Talleyranda, który tak niefrasobliwie godzi się z rozbiorem Polski pod pretekstem, że Polacy „zachowają wspólny język“ (!). Co więcej, przyjmuje tutaj za dobrą monetę oszczerczą sugestię Fryderyka i Katarzyny, jakoby upadek Polski był zapewniony wyłącznie przez jej nierząd, i nie waha się zaborcom przypisać w stosunku do nieszczęsnego kraju funkcji już jakoby wychowawczej: „pod obcym panowaniem osiągnął wiek męskości, do którego nie dojrzał przez dziewięć wieków niepodległości“. Rzecz znamienna, p. Duff Cooper nie dopatrywał się nic niewłaściwego w tym rozumowaniu — przeciwnie, wydaje się, że mu się ono wcale podobało, choć przecie na innym miejscu zadeklarował się jako stanowczy przeciwnik rozbioru Polski.

nieuchronnie do zguby, nie tylko zdradził go, porozumiewając się z jego wrogami, ale także starał się przy tej okazji wyzłapać od Austriaków kilkaset tysięcy franków“. „Nie tylko zdradza cesarza, lecz i sprzedaje go za gotówkę“ — dodaje Tarlé — „łącząc według swego zwyczaju przyjemne z pożytecznym“. Gdy zaś przyjdzie mu odegrać kluczową rolę w oddaniu Francji nadchodzącym Bourbonom, wówczas lwia część pensji urzędniczych, dzięki istniejącemu chaosowi wzbogaci jego sakiewkę. Będzie sprzedawał się równocześnie na dwie strony: Austrii i Rosji. Intensywną akcją łapowniczą rozwinie również w czasie kongresu wiedeńskiego.

System wymuszania łapówek — pisze Tarlé — który stosował on w czasie kongresu wiedeńskiego, był taki sam jak w pierwszych latach panowania Napoleona. W miarę możliwości również i teraz nie załatwiał za łapówki tych spraw, które mogły naruszyć interesy Francji, które, innymi słowy, stały w sprzeczności z zasadniczymi jego dyplomatycznymi celami. Brał jednak pieniądze od tych, którym zależało na jak najszybszym i całkowitym osiągnięciu tych celów. Tak na przykład niedopuszczenie do zagarnięcia ziem króla saskiego przez Prusy było przedmiotem bezpośredniego zainteresowania Francji — i Talleyrand bronił Saksonii. Ponieważ jednak królowi saskiemu znacznie bardziej na tym zależało aniżeli Francji, więc król ten dał Talleyrandowi pięć milionów dla pobudzenia jego aktywności. Talleyrand oczywiście łapówkę wziął. „Posuwał się nawet tak daleko, że za pół miliona sprzedał Metternichowi osobiście skradzione dokumenty archiwalne dotyczące korespondencji Napoleona.

W roku 1934 dopiero wyszło na jaw, że na konferencji londyńskiej wszedł w porozumienie z królem holenderskim, na mocy którego miał otrzymać za wytyczenie granic korzystnych dla Holandii 20000 funtów szterlingów. Nie bez słuszności zauważa ironicznie Tarlé: „Milioner, poseł nadzwyczajny i przedstawiciel pełnomocny Francji, starzec stojący nad grobem — nie przestawał ciągle brać łapówek zupełnie mu już niepotrzebnych; czynił to chyba z przyzwyczajenia, tak jak ludzie uprawiający do późnej starości swój ulubiony sport“. Ale miano „łapownik“ to jeszcze nie wszystko. Trzeba dodać: cyniczny gracz na giełdzie, spekulant i obłudnik. „Księcia Talleyranda — cytuję dalej Tarlé'go — nie nazywano po prostu kłamcą, lecz ojcem kłamstwa“. W rzeczywistości nikt nigdy nie mógł

się równać z tym w swoim rodzaju niezwykłym człowiekiem, w sztuce świadomego paczenia prawdy przy jednoczesnym zachowaniu postawy majestatycznej a zarazem niedbalej, zdradzającej wszelki brak zainteresowania oraz niczym nie zamącony spokój, właściwy duszy bezgrzesznej o gołębiej czystości... Nawet ci obserwatorzy i krytycy jego działalności, którzy uważali Talleyranda za ołodzącą kolekcję wszelkich wad, prawie nigdy nie nazywali go hipokrytą. Ten epitet nie pasował do niego jako zbyt słaby i nie dość wyrazisty“.

Tak się przedstawiał obłudnik. A zdrajca? „Zdradził i sprzedał z początku Kościół na rzecz rewolucji, następnie rewolucję na rzecz Napoleona, potem Napoleona na rzecz Bourbonów, następnie Bourbonów na rzecz Orleanów. ...Całe życie jego było nie kończącym się pasem zdrady i przewierstwa, a wszystkie te wyczyny łączyły się z wielkimi historycznymi wypadkami, działy się na otwartej arenie światowej, mogły być wytłumaczone — zawsze bez wyjątku — jedynie pobudkami własnej korzyści i przynosiły mu osobiście wielkie zyski materialne“.

V

Mimo tej tak surowej krytyki, Tarlé, choć nie przyznaje Talleyrandowi geniuszu męża stanu, to jednak uznaje sukces jego polityki w okresie po upadku Napoleona, zwłaszcza w czasie okresu kongresu wiedeńskiego, kiedy Talleyrand doprowadził do podpisania tajnego traktatu o odpornym przymierzu pomiędzy Austrią, Wielką Brytanią i Francją przeciwko Rosji i Prusom. „Doniosłość dla Francji aktu z 3 stycznia, który rzeczywiście wymierzył ciężki cios antyfrancuskiej koalicji, Talleyrand pojął w całej pełni i prawidłowo ocenił“.

I reasumuje w ten sposób bilans jego osiągnięć na kongresie. „Przegrawszy więc sprawę polską, a w znacznym stopniu wygrawszy saską, Talleyrand wygrał całkowicie najpoważniejszą dla siebie stawkę: oto nowa burżuazyjna Francja nie została podzielona przez feudalno-burżuazyjne mocarstwa i ich sojuszniczkę Anglię, najsilniejszą pod względem ekonomicznym; od takiego rozdarcia na części uchroniła Francję Rosja jeszcze 30 maja 1814. Teraz jednak Francja weszła do grona wielkich państw europejskich jako pełnoprawny członek, a układ z 3 stycznia 1815 rozbił groźną dla Francuzów koalicję. Ostatnie posunięcie było jednocześnie zdecydowanym

ciosen wymierzonym w cara. Takie oto były główne zwycięstwa dyplomatyczne Talleyranda; osiągnął je dzięki swej przenikliwości i wytrwałości w walce z nieprzeciętnymi kontrahentami w osobach Aleksandra I i Metternicha“.

I tutaj w dziedzinie polityki zagranicznej zapoczątkował Talleyrand dwa posunięcia, które odąd będą czasowo żywotne. Naprzód obronił Francję Bourbonów przez wysuwanie zasady legitymizmu, zasady zaczerpniętej jeszcze ze starego porządku, którą teraz usiłował zestroić z burżuazyjnym charakterem Francji. Zasada legitymizmu w starym wydaniu, tj. legitymizmu opartego na despotycznym ustroju, stanie się przeciwieństwem główną ideą św. Przymierza. W tej formie, w jakiej ją projektował Talleyrand, tj. pogodzona z konstytucyjnymi swobodami, miała ona — dodajmy od siebie — zwyciężyć w większości monarchii europejskich w XIX stuleciu, i dopiero nowy okres historii nowożytnej związany z wybuchem Wielkiej Wojny przyniósł jej załamanie przez zapoczątkowaną, zdecydowaną likwidację monarchicznych ustrojów. Drugi chwyt Talleyranda polegał — przytaczam tu Tarlé'go — na „szerzeniu wśród wielkich państw obawy przed zagrażającą jakoby światu hegemonią rosyjskiego cara“, dzięki czemu zmontował przymierze angielsko-francuskie ostrzem swoim skierowane przeciwko Rosji, które pełne swe owoce wyda w czterdzieści lat później w dobie wojny krymskiej. Jeśli to antyrosyjskie nastawienie Francji nie przetrwało do końca stulecia, to zauważmy, że dłużej jednak, bo aż do ostatnich czasów utrzymało się zainicjowane przez niego przymierze angielsko-francuskie. Tą ideą kierując się, Talleyrand potrafi rozładować później napięcie, jakie zaistniało po rewolucji lipcowej w związku z niepodległościowymi tendencjami Belgii, grożąc zamąceniem dobrych stosunków między Anglią i Francją, dla których ten właśnie kraj, był przedmiotem odwiecznego sporu. Ogłoszenie Belgii państwem niepodległym było bezsprzecznie szczęśliwym kompromisowym wyjściem z sytuacji, które jedną płaszczyznę tarcia, bardzo drażliwą usunęło.

Historyk radziecki przeciwstawia się ujęciom swoich poprzedników na stosunek Rosji do Francji w tym okresie, zwłaszcza na jej rolę w czasie kongresu wiedeńskiego. Rosja, stwierdza, uratowała nietykalność Francji po upadku Napoleona. Utrzymanie granic Francji w tak szerokim zasięgu, to zasługa nie tyle Talleyranda, ile przede wszystkim Aleksandra

„Tak się złożyły okoliczności, że absolutystyczne, szlachecko-pańszczyźniane cesarstwo rosyjskie, mające na widoku swe własne cele, chcąc zabezpieczyć swe zachodnie granice przed zbyt silnym sąsiadem (tj. Prusami), uratowało całość i suwerenność Francji, kraju, który już dwadzieścia pięć lat temu przeszedł rewolucyjną drogę od szlachecko-feudalnego ustroju społecznego do ustroju burżuazyjnego“.

Ale tej tezy o decydującym jakoby już w tym czasie antagonizmie prusko-rosyjskim, nie potwierdza — naszym zdaniem — ani dalszy przebieg wypadków, ani to poparcie, jakie Prusom dawał Aleksander w dobie kongresu wiedeńskiego, ani powstające niezadługo potem św. Przymierze stanowiące przeciw najściślejszą kooperację Austrii, Prus i Rosji.

Nawiasem mówiąc — obie o Talleyrandzie książki — zgubiły ten interesujący fakt, że Talleyrand pośrednio się do montażu tego bloku mimo woli przyczynił, właśnie przez to, że zaprobował rozbiory Polski. Nie dojrzał tego, co polscy historycy nie raz potem przekonywająco wykazywali, że magnesem łączącym trzy wspomniane mocarstwa był nie tylko despotyczny ustrój — na tym tle już w drugiej połowie XIX stulecia zaczęły się zarysowywać w tym bloku różnice, na skutek zwrócenia się Prus a zwłaszcza Austrii w kierunku umiarkowanych form ustrojowych — ale także i to o wiele dłużej sprawa polska. Jeszcze Bismarck będzie do końca swoich rządów troskliwie pielęgnował tę koncepcję wspólnoty zaborców, opartej o uparte tłumienie polskich tendencji niepodległościowych.

VI

Uznając niezaprzeczone walory Talleyranda jako dyplomaty, odmawia mu Tarlé geniuszu męża stanu. Nie dlatego bynajmniej by szacował jego zdolności nisko: stawia go wyżej nawet od Bismarcka, „który mimo wszystko nie wyzbył się do końca pewnych iluzji, bardzo szkodliwych dla dyplomaty okresu burżuazyjnego“. Motywy, dla których najsilniejsze wyraża zastrzeżenia przeciw jego apoteozie, są natury moralnej. „Z pokolenia na pokolenie, począwszy od Talleyranda aż do dnia dzisiejszego, przekazywana była w spuściźnie burżuazyjnym dyplomatom tradycja obłudy, stałego i różnorodnego szachrajstwa, niegodziwości, zdradzieckiego gwałcenia zarówno litery jak i sensu najbardziej uroczystych traktatów i zobowiązań“. Ten demoralizujący jego wpływ na społeczeństwo nie uszedł

— przypomina Tarlé — uwagi współczesnego Talleyrandowi Stendhala.

Potworny egoizm Talleyranda szczególnie odpycha Tarlé'go. „Ani podczas rewolucji, ani przy Napoleonie, nie ratował on nic i nikogo — stwierdza — odwrotnie, gdy mu to było potrzebne, pchał bez wahania ludzi na gilotynę lub do rowu w Vincennes (dokąd on to właśnie, a nie kto inny zepchnął księcia D'Enghien w marcu 1804 roku)“. I dlatego pisze się całkowicie na sąd „mało rozgarniętego, fanatycznie ograniczonego, choć osobiście uczciwego człowieka“, legitymisty Vitrolles'a. „Nigdy jeszcze moralność publiczna nie była narażona na taką obrazę, obrażona wtdokiem takiej rozpusty i tylu występków, wieńczonych stałym powodzeniem i widoczną sławą. Oto, na czym polega jego genialność i pod tym względem nikt mu nie dorówna“. I w tym właśnie głęboko moralnym stanowisku z którego wyżyn ocenia Tarlé postępowanie notorycznego zdrajcy, łapownika, protestując przeciwko naiwnej apoteozie powodzenia, przeciwko rzucaniu zasłony na jaskrawe brudy i występki i tworzeniu wygodnych mitów, leży może największa wartość książki Tarlé'go. Odsłonił on nikczemność i lichotę charakteru księcia Benewentu w sposób tak przekonujący, że nie sądzimy, aby po tej druzgocącej ofensywie łatwo było przeprowadzić rehabilitację Talleyranda. Zapewne nie we wszystkim można się zgodzić z autorem, tam zwłaszcza, gdzie występuje już jako reprezentant marksistowskiej historiografii, ale zasadniczy ton jego wywodów jest taki, że podpisze się chyba pod nią każdy miłujący prawdę i uczciwy człowiek. Bo jeśli powieść, według Conradowskiego wyrażenia, ma za cel wymierzać sprawiedliwość widzialnemu światu, to historia ma chyba za najgłówniejsze swe zadanie wymierzać sprawiedliwość dziejom. Otóż książka Tarlé'go należy niewątpliwie do tych utworów, które tę sprawiedliwość starają się wymierzyć.

Na jedną jeszcze nie ostatnią jej zaletę chcemy zwrócić uwagę. Życiorys Talleyranda, obfitujący w miłosne przygody zawodowego don żuana, nastęrczał aż nadto pola do tego, aby się zamienić w jedną wielką kronikę skandaliczną. Otóż umiar i powściągliwość autora w tej dziedzinie, godne zaiste prawdziwego historyka, zasługują na najwyższe uznanie.

Józef Marian Świącicki

Dlaczego Bóg jest niekiedy daleki?

Religię stanowi świadomość, że pracharakterem człowieka jest przynależność jego do Boga. Myśl nasza bynajmniej nie stwarza Absolutu, lecz tylko szuka go i znajduje¹⁾. Ze swych założeń jest więc religia interferencją Wieczności i czasu. Dwie tajemnice stykają się tu ze sobą: człowiek i Bóg, c z ł o - w i e k , którego już św. Augustyn nazwał niezbadaną głębią — homo abyssus. Katolicka filozofia egzystencjalna określiła go podobnie odwiecznym imieniem: tajemnicą — homo mysterium. I B ó g , który jest zawsze większy (Deus semper maior), tak do nas podobny a zarazem nieskończenie różny i odmienny: Bóg w nas i Bóg ponad nami.

Te dwie tajemnice — człowiek i Bóg — stykają się ze sobą w konkretnych warunkach. Każda epoka jest wymiarowo bliżej czy też dalej od religii (i chrześcijaństwa). Decyduje o tym wytworzony przez ubiegłe wieki „klimat“, przemiany zachodzące w ludzkiej duszy oraz struktura społeczeństwa²⁾.

Kto szuka Boga, zdaje sobie sprawę, że na drodze do Niego leżą trudne do przebycia zasieki. Część ich jednak — i to chyba większą — można wykryć i usunąć.

1) P s y c h i k a c z ł o w i e k a jest pierwszym terenem przeszkód w spotkaniu się z Bogiem. Nie zawsze da się ją ująć w ścisłe znaki równania. Tyle tam podziemnych nurtów o nieznanym źródłach i naturze³⁾. W zakresie religii na samym wstępie natrafiamy na jedno spośród tych zjawisk. Obserwacja mianowicie zmusza nas do stwierdzenia faktu, że nie wszyscy ludzie posiadają równe „uzdolnienia“ religijne. W nie-

1) Por. Przywara E., S. J., Religionsphilosophie katholischer Theologie, Muenchen-Berlin-1927, s. 31 nn.

2) Hasenfuss J., Die moderne Religionssoziologie, Paderborn 1937, s. 330.

3) Por. Cruchon G., S. J., Genèse et structure du moi humain, Nouvelle Revue Théologique, Mars 1951, s. 261.

których wypadkach byłby ktoś skłonny przyjąć jakby jakiś religijny instykt czy charyzmat, kiedy indziej znalezienie Boga (filozofii i religii) okupione jest walką, niemal agonią. Tu już narzuca się nam wniosek, że w poznaniu i życiu religijnym biorą również udział podmiotowe uwarunkowania.

To, czy Bóg jest daleki czy bliski, zależy częściowo już od samego nastawienia człowieka. Ono — jak wiemy — ułatwia lub utrudnia pełne zrozumienie przedmiotu i jego ocenę, decydując w znacznej mierze o tym, które z uwzględnionych racji znajdują się w zasięgu pola najintensywniejszej świadomości.

W przeciwieństwie do Gruehna, który uwzględnia tylko nastawienie psychiki otwarte i krytyczne ⁴⁾, rozróżniamy:

- a) nastawienie naiwne,
- b) nastawienie szczerę, krytyczne,
- c) nastawienie obojętne,
- d) nastawienie niechętne,
- e) nastawienie wrogie.

Ważniejsze są inne jeszcze źródła subiektywnego uwarunkowania religijnego aktu ⁵⁾. Pierwszym z nich to udział zmysłów i wyobraźni w genezie naszych pojęć. Treści wyobrażeniowe stanowią jakby „surowiec“, z którego przez abstrakcję wydobywa się cechę powszechną, jaką można orzekać o wielu przedmiotach. Tym samym jednak nawet pojęcia obiektywne są zależne w wielu wypadkach od elementów podmiotowych poznania zmysłowego, co niekiedy ujawnia się w życiu religijnym.

Drugim źródłem to tzw. „wstępne schematy“ myślenia, kompleksy gotowych idei, których każdy chyba człowiek posiada spory zasób. Wpływ „wstępnych schematów“ jest tak przeogromny, że czasami np. wystarczy znać środowisko, w jakim zrodził się dany problem, aby z góry określić podświadomie zajętą postawę dowolnie obranej jednostki wyznającej odmienny światopogląd.

W wyjątkowych wypadkach człowiek może ulec dyktaturze uprzedzeń panujących w nim schematów, tak że w końcu traci „zmysł“ części rzeczywistości. Znaną rzeczą jest utrata „zmysłu religijnego“.

⁴⁾ Religionspsychologie, Wrocław 1926, s. 81 nn.

⁵⁾ Por. Keilbach W., Die Problematik der Religionen, Paderborn 1936, s. 146 nn, gdzie streszcza artykuł Willwolla, Vom psychologischen Apriori in unseren Urteilen (75 Jahre Stella Matutina. Festschrift Band II. Feldkirch 1931, s. 417 — 441).

Przecim źródłem subiektywnego uwarunkowania religijnego aktu to instynkty, uczucia i wola.

Niezharmonizowane z naturą człowieka życie popędowo-uczuciowe wcześniej czy później oddziałują ujemnie na przedstawianie z Bogiem.

Co do woli Willwoll wymienia trzy wypadki, w których jej wpływ jest widoczny na myśli i osądy człowieka:

a) Wola wchodzi jako warunek konieczny, aby człowiek zajął się jakimś przedmiotem. W badaniu religijnym nie zastępuje ona logiki argumentów, ich obiektywnej wartości, bierze jednak udział w akcie, który dotyczy własnej jaźni jednostki.

b) Wola występuje w procesie myślenia i wartościowania jakby jakiś czynnik opiekuńczy, zwracając uwagę na przeoczone fakty, nieuwzględnione racje (pro i contra), zapomniane motywy.

c) Wola wpływa szczególnie tam, gdzie dowody nie wykluczają się nawzajem, gdzie problem jest niesłychanie skomplikowany, a mimo to trzeba jednak wyprowadzić praktyczne konsekwencje.

Wszystkie trzy możliwości zachodzą w religii. Nic też dziwnego, że te same religijne przekonujące prawdy znajdują w psychice ludzkiej tak odmienną na nie odpowiedź.

Czwartym źródłem to wpływ otoczenia. Już dziecko od swych najmłodszych lat wrasta niejako w pojęcia wyznawane przez środowisko. Odkrycie symbolicznej funkcji mowy, mimiki, gestyki jest uwarunkowane milieu socjalnym. Wpływy nowych wrażeń, zgodność osądu poszczególnych jednostek, z którymi się razem przebywa, odczucie swej małości i przemijalności to przykłady oddziaływania środowiska, które może się przejawiać również na terenie religijnym.

Niezwykle ciężkim zadaniem byłoby wyznaczenie w konkretnym wypadku zasięgu tych wpływów na religijną myśl i postawę. Uwzględnienie ich jednak tłumaczy nam niekiedy trudności, z jakimi ktoś boryka się na swej drodze do Boga.

I jeżeli dzisiaj Bóg jest od niektórych jednostek podmiotowo daleki, to winę za to ponosi częściowo psychika człowieka dwudziestego wieku, kształtowana niekiedy więcej na pozytywizmie niż na Ewangelii.

Już niejednokrotnie podkreślano, że zasadniczą cechą dawnych, prawie wszystkich filozofii, szczególnie wyrosłych na podłożu chrześcijaństwa, to ich teocentryzm. Uwidacznia się to

szczególnie w tomizmie. Ostatnie kilka wieków było świadkiem przemian dokonujących się powoli a stale w umysłowości człowieka w odniesieniu do otaczających nas zjawisk. O ile przedtem usiłowano dotrzeć do przyczyny ostatecznej zjawiska — nie negując działania przyczyn niższych — o tyle mentalność pozytywistyczna wołała się zająć samym tylko o p i s e m faktu i szukaniem tłumaczącej go najbliższej siły. A jeżeli tworzy metafizykę, to za punkt honoru uważa usunięcie z niej transcendencji.

I coraz więcej ludzi uświadamia sobie, że Bóg (tak przedmiotowo bliski) staje się dla nich daleki, ponieważ to, co nazwalibyśmy organem wieczności, coraz słabiej w nich reaguje ⁶⁾.

Przekształcenie tych procesów w każdej jednostce, zagrażających jej drogę do najpełniejszej Rzeczywistości, jest dzisiaj pierwszym warunkiem zbliżenia człowieka do Boga.

II. Od podmiotu religii przejdźmy do jej „przedmiotu“. Wylaniają się nowe trudności, odsuwające stworzenie od Stwórcy, chociaż sama droga do Niego nie kryje żadnych przepaści.

Religia jest uznaniem o s o b o w e j, nie dającej się zamknąć w ramy czasu i przestrzeni Istoty, od której człowiek czuje się zależny ⁷⁾. Dlaczego osobowej? Ponieważ tylko z osobą można wejść w obustronny kontakt. To zaś, co jest nieosobowe, byłoby w takim kontakcie nieme ⁸⁾.

Religia to zjawisko powszechne. Powszechność jej jest równoznaczna z przyjmowaniem przez człowieka zawsze i wszędzie w jasnej i żywej wierze istnienia jakiegś Istoty, której już same nawet imiona są transcendentne ⁹⁾.

Jak już wspominaliśmy, człowiek Boga nie stwarza, lecz tylko Go odnajduje. Dochodzi do Stwórcy przez poznanie względności stworzeń przez poznanie zarówno spontaniczne, jak i refleksyjne. Religia nie jest nam instynktowo wrodzona. Podstaw jej słusznie się dopatruje filozofia katolicka (augustynizm i tomizm) w rozważaniu rzeczy mogących istnieć lub

⁶⁾ Gottesferne der Seele, Geist und Leben, April 1951, Heft II, s. 138 nn.

⁷⁾ Por. Schmidt W., Der Ursprung der Gottesidee², I, Muenster i. W., 1926, s. 5.

⁸⁾ Por. Tenze, Ursprung und Werden der Religion, Muenster i. W., 1930, s. 4.

⁹⁾ Por. Krapiec A., O. P., Zagadnienie praczłowieka, Znak, 29, s. 247 nn.

nie istnieć. Refleksja stwierdza słuszność spontanicznego poznania. Ona też systematyzuje je w naukowej argumentacji istnienia Boga. Augustynizmowi i tomizmowi jedno jest tutaj wspólne. Odczuwa się w nich niechęć do dowodów, w których Bóg posiada jakby charakter „środka“ potrzebnego, czy też niezbędego do zachowania moralnego porządku, zaspokojenia dążeń człowieka do szczęścia itp. Augustyn i augustynizm zawsze będzie odczuwał pewną skłonność do czerpania dowodów z tzw. świata wewnętrznego. Tomizm zwraca się raczej do świata zewnętrznego. Wszystkie te dowody jednak tworzą przepyszny, barwny obraz, zaczerpnięty ze względności stworzeń, z której poznajemy nieskończonego Boga¹⁰⁾. Stawanie się i przemijanie wskazuje na Istnienie boże, albowiem byt względny, nie posiadając racji istnienia w sobie, musi ją mieć ostatecznie w Byćcie absolutnym¹¹⁾.

Wielkie metafizyki religii zaczynają zawsze swą pracę od stwierdzenia względności obserwowanych rzeczy, aby w końcu przyjąć pewnik, że „nicość“ naszego istnienia woła o Boże „Jest“¹²⁾. Aktualne bowiem istnienie stworzeń oznacza samo z siebie przejście z przeszłości w przyszłość, z „było“ przez „staje się“ do „będzie“. Jest więc ono nicością z podwójnego punktu widzenia: nicością przyszłości, która jeszcze nie nadeszła oraz nicością przeszłości, która już minęła. A więc trwa ona w czymś dla siebie zewnętrznym, a tym czymś może być tylko Bóg.

Z istnienia Boga przechodzimy do określenia Jego istoty i przymiotów. Nas interesuje tutaj tylko zagadnienie: jak urabiamy sobie pojęcie Bytu absolutnego. Z cech stworzeń — w odniesieniu tych przymiotów do Stwórcy jako Aktu najczystsze — zmuszeni jesteśmy usunąć najpierw wszystko, co nosi na sobie choćby cień niedoskonałości. Następnie orzekamy o Bogu wszelką doskonałość, usuwając granice, jakie posiada ona w bytach względnych, w przeciwnym bowiem razie przypisywalibyśmy Istocie najwyższej przymioty o wymiarach skończonych. Nasze więc pojęcie Boga, aby mogło być prawdziwe, winno zawierać w sobie o b i e k t y w n i e wielorakość wszelkich doskonałości rozproszonych w całym kosmosie. Z nich niektóre tylko mogą być w Bogu w sposób im wła-

¹⁰⁾ Por. Przywara E., *Religionsphilosophie*, s. 34.

¹¹⁾ Por. Tenże, *Kant heute*, Muenchen-Berlin 1930, s. 76 i 100.

¹²⁾ Tenże, *Christliche Existenz*, Leipzig 1934, s. 20 — 23.

ściwy, inne zaś tylko w postaci wyższej, w przeciwnym bowiem wypadku nie dałyby się również pogodzić z nieskończonością Stwórcy. S u b i e k t y w n i e zaś nasze pojęcie Boga nosi w sobie wielorakość rozumowań podejmowanych przez umysł człowieka ¹³⁾.

Przemyślenie względności stworzeń przynagla umysł ludzki również do uznania Istoty najwyższej. Chociaż bowiem stwierdzamy, że jesteśmy do Niej podobni, nie możemy zapomnieć, że odgranicza nas od Boga przepaść różnicy. W tradycji Kościoła (Sobór Lateraneński IV) ujęto tę samą myśl w klasyczne zdanie: „Między stworzeniem a Stwórcą nie podobna podkreślać tak wielkiego podobieństwa, żeby zarazem nie zaznaczyć jeszcze większej między nimi odmienności“ ¹⁴⁾. We wszystkim, czym jesteśmy, co posiadamy, zależy od Boga.

I spontaniczne, i refleksyjne poznanie i uznanie Boga jest dla człowieka dostępne. Dlaczegoż więc miałyby wyrastać na tej drodze przeszkody w znalezieniu Stwórcy? Zasiaków tych w rzeczywistości nie ma. W refleksyjnym, naukowym poznaniu Stwórcy dołącza się jeszcze i ta trudność, że wymaga ono znacznego wysiłku. Przy tym słownictwo Szkoły — w którym dowody na istnienie Boga są na ogół podawane — nie dla wszystkich jest dogłębnie zrozumiałe, co częściowo również nam tłumaczy bezradność pewnych filozofów w posługiwaniu się nimi, a nawet nieufność, z jaką się do nich odnoszą (Scheler).

Resztę cieni, jeżeli jakieś zostaną po metafizycznym udowodnieniu Boga i poznaniu — proporcjonalnym dla naszych myśli — rozprasza wiara ¹⁵⁾. Lecz jeśli człowiek woli sto błędów z rąk ludzi niż jedną prawdę z rąk Bożych, Bóg i tutaj będzie dlań mimo swej bliskości daleki.

Odmienneą nieco drogą do Boga, którą „nowoczesny“ człowiek czasami zatracza, jest odczytanie w każdej religii Bożej Transcendencji.

W całej różnorodności form — od najprymitywniejszych do najbardziej rozwiniętych — religia to przekonanie, że Bóg sięga jako byt absolutny we względną istotę człowieka i świata.

¹³⁾ Penido M. T. — L., *La conscience religieuse*, Paris 1935, s. 159 nn.

¹⁴⁾ Denzinger-Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*, 432.

¹⁵⁾ Denzinger-Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*, 1786.

Jej główną cechę można by ująć jako oddanie się całego człowieka Bogu, wyrosłe na poznaniu naszej od Niego zależności¹⁶⁾.

Rigveda ujęła to w 3-cią strofę 121-ej pieśni (księga 10) „Do Nieznanego Boga“:

Przez własną wielkość jest królem na ziemi
Tego, co żyje, co śni lub oddycha —
Władą dwunożnym, czworonożnym światem —
Któremuż Bogu złożymy ofiarę¹⁷⁾?

Gdy pójdziemy w inny zakątek ziemi, znajdziemy jeszcze wyraźniejsze ślady pierwotnego objawienia. Najstarszą — jak wiadomo — warstwę pod względem etnologicznym tworzą w Afryce ludy pigmejskie. O. Schebesta, najbardziej gruntowny ich badacz, przytacza podania szczepu Bambuti o pryncypalach religii, w niektórych punktach przypominające pierwsze strofice Pentateuchu: „Gdy Bóg stworzył świat i ludzi, żył według ich sposobu między nimi. Nazywał ludzi swymi dziećmi, a oni zwali go ojcem. On ludzi stworzył a nie zrodził, ponieważ o jakiejś małżonce obok Boga nie ma nigdzie mowy. Był on dla ludzi dobrym ojcem, ponieważ takie dał im mieszkanie w świecie, że bez większego trudu i wysiłku, a przede wszystkim bez biedy i lęku żyć mogli...

Rajem, jeżelibyśmy chcieli tak nazwać otoczenie, w którym Bóg umieścił człowieka, była prapuszczą... (Stwórca) dał ludziom polecenie, od którego zachowania czy przekroczenia miał zależeć ich dalszy los. Przystąpienie swej woli usankcjonował najcięższymi karami... Praczłowiek... nie wytrzymał próby i natychmiast zaczął doświadczać najgorszych skutków grzechu. Najstraszliwiej uderzyło w człowieka odejście Boga... (Ono) było bezsprzecznie największą katastrofą“¹⁸⁾.

Czy w tym podaniu nie wyczuwamy również transcendencji Boga? A podobne przykłady można by mnożyć w nieskończoność. Wszędzie natrafiamy, na ślady jakiejś wspólnej myśli, w której chrześcijaństwo widzi ślady pierwotnego objawienia.

Dalsze szukanie byłoby proste, gdyby nie krwawiąca mozaika religii. Każda religia, nawet najbardziej naiwna, rości sobie prawo do wyłączności, o ile nie chce zagubić sensu swe-

¹⁶⁾ Wunderle G., Grundzuege der Religionsphilosophie, Paderborn 1924, s. 192 nn.

¹⁷⁾ Tłum. prof. Stanisława Michalskiego.

¹⁸⁾ Koppers W., Die Herkunft des Menschen, Wissenschaft und Weltbild, April 1949, s. 86. (Koppers posługuje się w wyżej cytowanym urywku rękopisem Schebesty).

go istnienia¹⁹⁾. Różnorodność religii może komuś narzucać myśli o czysto subiektywnych procesach psychicznych w pozornym jakby spotkaniu z Bogiem. Lecz czyż tak trudno odróżnić sprawdziany urojone od prawdziwych? Niejednokrotnie rzut oka wystarczy, aby zobaczyć kryjący się trwożliwie fałsz i prawdy szukać w religii, która nie uwłacza ani człowiekowi ani Bogu.

Nie dziwimy się jednak przeszkodom, jakie ktoś odczuwa i z innego jeszcze powodu. Religia bowiem wydaje się niekiedy rzeczą tak bardzo ziemską. Jeżeli wiara lub niewiara, rodzaj religii zależy od tego, czy gdzieś w pobliżu biegnie linia kolejowa²⁰⁾, albo znajduje się port przy morskim szlaku, to czasami mógłby ktoś pomyśleć, że chodzi tutaj o coś więcej aniżeli o socjologiczne uwarunkowanie przyjęcia lub odrzucenia Boga. Ale i w tym wypadku poza powierzchnią zjawiska ukrywa się prosta, łatwa do odczytania myśl, że Bóg jest Panem czystych duchów i materii, gwiazd i linii kolejowych.

Pomijamy omówienie drogi do poznania i uznania Stwórcy z argumentów psychologicznych i fizycznych. Do pierwszych wrócimy w jednym z najbliższych artykułów, drugie zostały już niejednokrotnie podane na łamach naszego czasopisma.

III. Pozostało nam jeszcze rozpatrzenie trudności zbliżenia się do Boga, których terenem jest religijne przeżycie.

Już na wstępie należy wyłączyć tzw. formy fikcyjne religijnego aktu. W nich odczuwa się samą tylko możliwość spotkania się z Bogiem. Człowiek przybiera wprawdzie wówczas postawę, jak gdyby rzeczywiście jego pracharakterem była przynależność do Stwórcy, jak gdyby naprawdę uznawał osobową, nie dającą się zamknąć w ramy czasu i przestrzeni Istotę. Modli się, jak gdyby w jego duszy zachodziła owa interferencja Wieczności i czasu. Tworzy sobie religijny światopogląd, jak gdyby jego pojęcia były prawdziwe. W gruncie rzeczy jednak umysł nie jest wówczas dogłębnie przekonany o pełnej rzeczywistości spotkania się z Bogiem.

W tej formie fikcyjnej przeżycie nie wychodzi właściwie poza podmiot, a akt ten można nazwać religijnym tylko wtedy, gdy słowo religijny ujmie się w cudzysłów.

¹⁹⁾ Keilbach W., Dz. c., s. 9.

²⁰⁾ Por. Renard A., *Enquête de sociologie religieuse du diocèse de Lille*, L'Union, Février 1951, s. 49 nn.

Autentyczny akt religijny suponuje realny podmiot i transcendentny Przedmiot.

Rozróżniamy przeżycia religijne dwojakie: a) czysto osobiste przestawianie z Bogiem, b) myśli religijne, uczucia, pragnienia w związku z jakąś lekturą, rozmową, śpiewem itp.²¹⁾. Pierwsze z nich prowadzą nas bliżej, w samo sedno religii. Drugie zatrzymują się raczej na jej peryferiach.

Człowiek w przestawianiu ze Stwórcą przechodzi zwykle od niedoskonałego aktu religijnego ku jego pełni. Ale bywa i tak, że pełnię tę osiąga jako przeciwstawienie uprzedniej niewiary. W tym drugim wypadku zachodzi rozpad wyznawanej syntezy światopoglądowej i zaistnienie nowej. W nawróceniu, które następuje dzięki faktom zewnętrznym, rozpad ten uprzedza zwykle tworzącą się religię (jako przeżycie). Gdy przemiana ta następuje na skutek tajemniczych prądów nurtujących głębie duszy, obydwa stany psychiczne występują równocześnie, tak jednak, że w imię nowej syntezy ginie pierwsza, a rozkwit nowej niesie dawnej zanik i śmierć²²⁾.

Jakżeż niekiedy bolesne są takie przemiany. Dopiero wówczas, gdy człowiek odczuje, że religia jest warta wszelkiej ceny, zapalają się w nim pierwsze światła nadświatów. Bóg już nie jest podmiotowo daleki. Bóg się przybliża. Gdyby jednak człowiek nie zdobył się na tę ofiarę, zatrzymuje się przy jednej z pierwszych przeszkód na drodze prowadzącej do Stwórcy.

Inne trudności zbliżenia się do Boga wynikają z samego charakteru *n o r m a l n e g o* aktu religijnego. Bierze w nim udział cały człowiek. Jest to już dzisiaj rzeczą eksperymentalnie dowiedzioną, że najważniejszym składnikiem przeżycia w religii jest poznanie²³⁾. „W pierwszym rzędzie musi być coś poznane, musi się coś dziać, co ...splątane fragmenty światopoglądu układa w zamkniętą całość. Tym właśnie jest myślowy... element struktury religijnego przeżycia“²⁴⁾. Poznanie stanowi trzon aktu, ponieważ w religijnym przeżyciu ujmujemy Boga jako rzeczywistość, prawdę, wartość, którą usiłujemy zgłębić i ocenić.

²¹⁾ Raitz von Frentz E., S. J., Das religioese Erlebnis im psychologischen Laboratorium, Stimmen der Zeit, 109, 1925, s. 205.

²²⁾ Penido M. T. L., Dz. c., s. 61.

²³⁾ Por. Girgensohn K., Der seelische Aufbau des religioesen Erlebens, Leipzig 1921; Geysler J., Intellekt oder Gemuet, Freiburg im Br. 1921, s. 9.

²⁴⁾ Girgensohn K., Dz. c., s. 436.

W religijnym akcie bierze również udział wola. W jakim sensie? Do istoty przeżycia nie należy wprowadzić, aby ktoś chciał działać, ale z pewnością nie da się z niego wykluczyć głębokiego, najbardziej wewnętrznego naszego „tak“, gdy stykamy się myślowo i jaźniowo z najwyższą wartością. To zaś „tak“ jest zadaniem woli²⁵⁾.

Uczucia uczestniczą niemniej wyraźnie w całej swej bogatej skali uwarunkowanej przedmiotowo przez mysterium tremendum et fascinansum.

Prócz tego psychika w akcie religijnym jest przeniknięta na wskroś świadomością zajmowanej wobec Boga osobistej postawy.

Przeżycie religijne angażuje całego człowieka, bez reszty. Ma on się oddać Bogu jako swej Praprzyczynie i Pracelowi, ludziom zaś jako obrazowi Bożemu i to nie dlatego, że ich potrzebuje, lecz w tym celu, aby im udzielić wartości otrzymanych od Stwórcy.

Kto się na to zdobyć nie umie, kto ugrzęźnie w egocentryzmie w odniesieniu do Boga a w egoizmie w stosunku do bliźnich, dla tego akt religijny jest trudno zrozumiały i niedostępny. Bóg staje się wówczas znowu podmiotowo daleki, chociaż przeżycie religijne jest dla człowieka czymś konnaturalnym.

Tak wygląda sprawa, gdy patrzymy na nią od strony wewnętrznej religijnego przeżycia. Uwzględnijmy również jego wyraz. Akt religijny szuka, nawet podświadomie, wyrazu dotykającego, fizycznego. Człowiek rozmodlony przybiera modlitewną postawę ciała, która znowu oddziaływa na duszę ludzką jakby wracające od gór echo, jakby światło odbite, nadając naszym aktom religijnym nowy wydźwięk i trwalsze zarysy. Uzewnętrznienie przeżyć religijnych jest więc korą chroniącą religię jednostki, a w wielu wypadkach również współczynnikiem twórczym składowym religijnego aktu. Pod jednym wszakże warunkiem. Wyraz winien być ściśle związany z przeżyciem. Gest, ruch, barwa ma stać się prawdziwą, autentyczną, niesfałszowaną wypowiedzią ducha²⁶⁾.

²⁵⁾ Willwoll A., S. J., Ueber die Struktur des religioesen Erlebens, Scholastik XIV, 1939, s. 12.

²⁶⁾ Tamże, s. 14 nn.

W przeciwnym razie wyraz ten trzeba by uznać za przeskodę do spotkania z Bogiem, a niekiedy — gdy jest myślowo niezwiązany z wewnętrznym aktem — niszczy go nawet i unicestwia. Jako przykład mogą służyć praktyki faryzejskie. I znowu Bóg mógłby być dla kogoś daleki. Nawet w liturgicznej modlitwie, którą by się wymawiało z dykcją artysty i duszą poganina, w gregoriańskim nawet śpiewie, gdyby w nim tliła rozpacz brudnego sumienia.

Zewnętrzny wyraz religijny winien posiadać jeszcze i drugą cechę, aby nas przybliżać do Stwórcy. Autentyczne przeżycie religijne szuka samorzutnie najodpowiedniejszych form wypowiedzi, zgodnych oczywiście z przyjętym kodeksem piękna.

Po trzecie, materiał utrwalenia musi uwydatniać wzniosłość przedstawionej idei, chyba że elementy piękna zastąpione zostały innymi wartościami (por. cudowne obrazy).

Zbierając do wspólnego mianownika obydwie dopiero co podane cechy, jesteśmy zmuszeni stwierdzić, że człowiek dzisiejszy czuje dalekość Boga w formach przeciętnego wyrazu religijnego. I tak np. nowoczesne statuy Świętych nie zawsze dają nam zrozumieć bliskość Stwórcy, a może nawet przeszkadzają w spotkaniu się z Bogiem.

Analogiczne spostrzeżenia wysnuwamy z rozważań nad indywidualnością i społecznością religijnego przeżycia. W skład normalnego, naturalnego rozwoju religii wchodzi także czynnik socjalny, chociaż istota jej leży w indywidualnym stosunku między stworzeniem a Stwórcą. W zagranicznych czasopismach ascezy i mistyki coraz częściej słychać skargi na wynaturzenie religii w odcięciu się myślowym od innych ludzi. Jeżeli to następuje, rzeczywiście wówczas Bóg nie może być bliski. Podobne niebezpieczeństwo zagraża również i z drugiej strony. To, co Boskie, ujmujemy pojęciami i językiem uwarunkowanym socjologicznie. Wpływy społeczne idą na jednostkę tysiącnymi drogami: przez formy nauczania, nakazy moralne, przy pomocy sakralnych obrzędów, przez zebrania w miejscach poświęconych itp. Mamy tu na względzie społeczność religijną. Religia podlega również wpływom świeckich różnicowań socjalnych, nawet tak na pozór obojętnych w tym zakresie jak zajęcie czy stan posiadania. Np. grupy posiadające są skłonne do uwydatniania tych stron religii, które — jak

im się wydaje — bronią ich pozycji i usprawiedliwiają ich postępowanie.

Wpływ ten nie jest wszechmożny, ale jakże czasami przytłaczający. Akt religijny ma wprawdzie dość siły do jednoczenia ludzi zróżnicowanych socjalnie²⁷⁾ oraz do wyłamania się spod ciężaru oddziaływania społeczeństwa, gdy wpływ ten miałby być ujemny, ale tutaj znów znajdujemy się na jakimś przecięciu dróg.

Zanalizujmy jeszcze pokrótce dla pełności obrazu religijny akt mistyczny. W jakiej mierze „dwie tajemnice“ do siebie się w nim zbliżają? Czy i w nim możliwe są pomyłki, które oddalają człowieka od Stwórcy?

Św. Augustyn przyjmował w nielicznych wypadkach i możliwość i fakt widzenia Boga na ziemi. W liście 147 stawia problem, „jak sama Boża substancja mogła być widziana przez osoby żyjące“. Odpowiedź według Biskupa Hippony wydaje się prosta. Byłoby to nie do pojęcia, „gdyby myśl ludzka nie mogła być przez Boga porwana (rapta) — jak się wyraża terminologia mistyczna — z tego życia do życia aniołów, wcześniej jeszcze zanim przez zwykłą drogę śmierci zostanie uwolniona od ciała²⁸⁾. Augustyn przypisuje bezpośrednie widzenie Boga Mojżeszowi i św. Pawłowi. W innych zaś wypadkach uważa możliwość tę za prawdopodobną. A chociaż w dziele *De genesi ad litteram* stawia swoją tezę nieco ostrożniej, bynajmniej jej nie wycofuje²⁹⁾.

Podobną opinię znajdujemy u św. Tomasza³⁰⁾.

Dogmatyka katolicka przypisuje słusznie duszy Chrystusa oglądanie Ojca w czasie swego ziemskiego życia. A inne wypadki?

Jasną jest rzeczą, że człowiek zdany wyłącznie na swe siły naturalne, nie może wznieść się do bezpośredniego oglądania Bożej Istoty. Jak zaznaczyliśmy gdzie indziej³¹⁾, w mistyce naturalnej, wykluczającej działanie czynnika transcendentnego na człowieka, szukającej jednak poznania, którego sami nie możemy wywołać, zachodzi wewnętrzna sprzeczność. A jeżeli kto wierzy w tego rodzaju spotkanie z Bóstwem, wówczas

27) Por. Wach J., *Sociology of Religion*, London 1945, s. 236.

28) *De videndo Deo liber* (Epist. 147), 31 — 32, ML 33, 610 — 611. 29) 55 — 56, ML 34, 477 — 8.

30) Por. np. *S. Th.*, II — II-ae, q. 175, a. 3 — 5; q. 180, a. 5.

31) *Roczniki Filozoficzne*. Lublin (1949-50), s. 177.

znowu oddala się od swego Stworzyciela, bo spotkanie to byłoby niczym więcej, tylko po prostu iluzją.

Nawet po przyjęciu oddziaływania na nas Boga w mistyce naturalnej sprawa nie jest rozwiązana, bo bezpośredni ogląd Stwórcy suponowałby łaskę. Człowiek nie jest w stanie również widzieć Boga w istocie swej duszy, ponieważ poznania takiego nie posiada.

W mistyce naturalnej zachodzi tylko niezwykle uproszczenie aktu poznawczego, ale nie jest to żadną miarą spostrzeżenie konkretne Boga. Przekonanie przeciwne — a spotykamy się z nim od czasów neoplatońskich — było tylko tragicznym nieporozumieniem. Bóg był dalej, niż przypuszczano.

Większość i to znaczna teoretyków mistyki twierdzi, że nawet w nadprzyrodzonej kontemplacji biernej nie ma mowy o bezpośrednim widzeniu Boga. Występuje w niej tylko pośredni ogląd przy pomocy wlnych intelektualnych obrazów, czy też bezpośrednia świadomość nadnaturalnych darów łaski³²⁾. Zanika tutaj jakby zupełnie, wyprowadzające wnioski, dyskursywne działanie myśli, a na jego miejsce następuje intuicja intelektu i przepełnionej miłością i szczęściem woli w poznaniu Boga, które nazywano już — i słusznie — eksperymentalnym, w przeżyciu i zakosztowaniu boskiej prawdy i miłości. Zachodzi więc w mistyce nadprzyrodzonej jakieś małeńkie uczestnictwo (*modica participatio*) duchowego poznania aniołów.

Stany te, szczególnie w najwyższych swych stopniach, są trudno osiągalne dla analizy psychologa³³⁾. Nic więc dziwnego, że w szukaniu i znalezieniu Stwórcy wymagają niezwyklej uwagi. Pozorna, złudna bliskość jest największym oddaleniem.

I rzeczywiście zbyt pochopnie łączono nieraz terminem mistyki wszystkie zjawiska nie dające się ująć w normalne ramy psychologii, a spotkanie człowieka z Bogiem niekiedy kompromitowano ostatecznie rzekomym pewnikiem, że istotą zjednoczenia mistycznego jest „ustanie dwoistości podmiotu

³²⁾ Por. Beumer J., S. J., *Die Gottesschau d. Moses, Geist u. Leben*, Juni 1948, Heft III, s. 221 — 2. Spór o kontemplację wlną (bierną) i nabytą zob. u. Guibert'a, *Etudes de théologie mystique*, Toulouse 1930, s. 23 nn, oraz *Etudes Carmelitaines, Technique et Contemplation*, 1949, s. 81 nn.

³³⁾ Por. Grabmann M., *Wesen u. Grundlagen der katholischen Mystik*, Muenchen 1922, s. 51.

i przedmiotu“³⁴). Chociaż więc Bóg w mistycznym poznaniu jest bliżej człowieka niż w jakimkolwiek akcie religijnym, wydaje się On daleki z tej racji, że poznania takie trudno odróżnić od subtelnej gry sił parapsychoicznych³⁵). Pomyłki odbijają się tutaj fatalniej aniżeli gdziekolwiek indziej.

Sądziliśmy, że zdanie sobie sprawy z tych „sic et non“ usunie choć część nieporozumień na drodze spotkania się człowieka z Bogiem, dwu tajemnic o analogicznym wprowadzie znaczeniu, ale tym niemniej tajemnic.

Ks. Józef Majkowski T. J.

³⁴) Por. np. Dawid J. Wł., *Psychologia religii*, Warszawa 1933, s. 100; Van der Leuwe G., *La religion*, Paris 1948, s. 482.

³⁵) Por. Maréchal J., *Vrai et fausse mystique*, *Nouvelle Revue Théologique*, Juillet-Août 1945, s. s. 281 (989).

Próby kościelnych neologów na Śląsku

Do wielkiego zamieszania pojęć w religijnym życiu wrocławskiej diecezji w XIX w. przyczyniły się zamiary i plany tzw. neologów. Reformistyczne ich dążności datują się dość wcześnie. W ostrej formie pojawiły się już za rządów biskupa Hohenlohe (1795 — 1817). Głównym celem ich było zaprowadzenie kościelnej liturgii w duchu niemieckim. Niemiecką miała być liturgia Mszy św., rytuał i brewiarz. W dalszej konsekwencji żądania narodowej liturgii wiodły do narodowych kościołów. Reformistyczni liturgiści w czasie oświecenia twierdzili, że dzięki swoim postulatom nawiązują do starych źródeł pierwotnego Kościoła i praktyki Chrystusa. Liturgia według nich winna przyczyniać się do zaprowadzenia jedności, pouczać i dawać silne wrażenia estetyczne. Domagali się też psychologicznego podejścia przy spełnianiu liturgicznych czynności, aby dać uczestnikom nabożeństw jak najwięcej pouczenia i zbudowania dzięki słowu i akcji liturgicznej. Aby ten cel osiągnąć łatwiej i skuteczniej, obrzędy winny odbywać się w ludowym języku, gdyż on jest najlepszym środkiem pouczenia ludzkiego ducha, zapalenia serca do miłości Boga i cnoty. Ostatecznym celem, w myśl neologicznych założeń, było zdobycie pełnego udziału wiernych w nabożeństwach, odpowiednie zrozumienie pojęcia religii i cnoty, łatwiejsze zjednoczenie protestantów z katolikami, zbudowanie i pouczenie innowierców przez liturgiczne czynności w tym wypadku, gdy nie mieli oni swoich własnych wspólnych nabożeństw, tylko przychodzili na katolickie nabożeństwa.

Z neologicznych założeń jasno wynika, że realizacja niektórych jego postulatów prowadziła do powolnej protestantyzacji. Ruch ten zawierał w dalszej konsekwencji także niebezpieczeństwo dla polskości przez powszechne wprowadzenie niemieckiego języka w nabożeństwach.

Za rządów biskupa Emanuela Szymońskiego (1824 — 1832) zaznacza się w życiu wrocławskiej diecezji silniej kierunek rzymski, ale mimo to bynajmniej nie ustawały reformistyczne usiłowania w dziedzinie liturgii, które są przedmiotem naszych rozważań.

1. Próby zastosowania „liturgii oświecenia“ w duszpasterstwie. Katolicycy duchowni w Niemczech dążyli do zmiany liturgii pod wpływem ducha racjonalizmu i oświecenia, pragnąc dostosować ją do wymagań czasu i „godności religii“, uczynić ją bardziej „użyteczną“ dla pomnożenia chwały Bożej i zbudowania ludu. Głosili oni, że modlitwy, śpiewy, administracja sakramentów św., ceremonie kościelne, nabożeństwa, błogosławieństwa, mają swój ogólny cel wzbogacenia chrześcijan nowymi wiadomościami religijnymi, pogłębienia i uplastycznienia zdobytych wiadomości, oraz ugruntowania w sercach uczucia żalu, pokuty, wdzięczności, zaufania, pokory i miłości względem Boga i bliźniego. Skoro taki jest cel liturgiczny, to w jaki sposób lud może być pouczony, skoro nie rozumie tego, co kapłan śpiewa, mówi i jak się modli. Pieśń i modlitwa mogą wpływać na serce tylko wtedy, gdy są zrozumiałe. Wedle oświeceniowców polecenie Soboru Trydenckiego było godne pochwały, ponieważ nakazał on duszpasterzom objaśniać kościelne ceremonie, ich znaczenie i ducha. Język łaciński używany dotychczas w Kościele zdołał zachować „święte słowa“ przed zmianą przy fluktuacji ojczystej mowy. W obecnych jednak czasach, dowodzili oni, nie było powodu używania nadal łacińskiego języka przy ceremoniach chrztu św., małżeństwa, pogrzebu czy błogosławieństwa niewiast po porodzie. Agendy zawierały słowa, których lud wcale nie rozumiał. Przy sprawowaniu przez duchownych kościelnych ceremonii w łacińskim języku lud nie doznaje żadnych uczuć i zbudowania. Każdy miłośnik „rozumu i religii“ pragnie, aby w dziedzinie liturgii Kościół szedł z duchem czasu. Szata religii winna dostosować się do postępu ludzkości, a forma do ducha czasu. Tak głosili.

Wydawane w związku z tymi pragnieniami przez liturgicznych oświeceniowców agendy stanowiły próbę udostępnienia i rozumienia przez lud obrzędów kościelnych w języku niemieckim ¹⁾.

¹⁾ Busch L., Liturgischer Versuch oder Deutsches Ritual für Katholische Kirchen, Erlangen 1824, str. III-XIII, Winter A. V., Erstes

W duchu reformistycznych planów liturgicznych wydał ks. Ludwik Busch, kaznodzieja i duszpasterz katolicki w Erlangen, rytuał w języku niemieckim. Obrzędy chrztu św., małżeństwa, ostatniego olejem św. namaszczenia, pogrzebu w tym rytuale wydane były wszystkie po niemiecku²⁾.

Podobnym rytuałem obdarzył katolickich duszpasterzy: Beda Pracher³⁾, Antoni Schmar⁴⁾, Wit Antoni Winter⁵⁾.

Pracher, proboszcz w Schöningen i dziekan w Ebingen, w wydanym rytuale podał wzory cichych modlitw, solennych Mszy św., nieszpór, benedykcji w języku niemieckim⁶⁾.

Dla ilustracji liturgicznych planów oświeceniowców przytaczamy porządek Mszy św. uroczystej. Podczas ministrantury lud śpiewał pieśń. Po odmówieniu ministrantury, odczytaniu introitu i ukończeniu śpiewu przez lud kapłan intonował po niemiecku „Ehre sey Gott in der Höhe“ (Gloria in excelsis Deo). Lud śpiewał wtedy odpowiednią pieśń. Kapłan odmawiał dalej po cichu łacińskie: Gloria, Dominus vobiscum, oracje i lekcję. Po ukończeniu pieśni przez lud kapłan zwracał się do niego i oznajmiał, że chce przeczytać mu piękny wyjątek z Pisma św., prosił o uwagę i przyjęcie tych słów do serca. Po przeczytaniu ustępu Pisma św. wybierał z niego najpiękniejsze zdanie i polecał je jako zasadę postępowania przez cały tydzień. Następnie czytał w języku łacińskim graduał i ewangelię po cichu. Lud śpiewał po lekcji odpowiednią pieśń. Po odśpiewanej pieśni kapłan zwracał się do ludu i śpiewał po niemiecku ewangelię, przeznaczoną na dane święto. Po ewangelii lud prosił w pieśni: „O Jezu, Twe nauki i czyny niech nam będą święte i niezapomniane“. Po powrocie do ołtarza kapłan intonował po niemiecku Credo (Ich glaube an einen Gott). Dalsze części Mszy św. kapłan odprawiał po cichu, a lud śpiewał odpowiednie pieśni. Przed Komunią świętą przerywano śpiew. Kapłan udzielał

deutsches, kritische Messbuch, München 1810. Por. też Ritual nach dem Geiste und den Anordnungen der katholischen Kirche oder praktische Anleitung für den katholischen Seelsorger zur erbaulichen und Lehrreichen Verwaltung des liturgischen Amtes, Stuttgart und Tübingen 1831.

²⁾ Busch, Liturgischer Versuch oder Deutsches Ritual.

³⁾ Entwurf eines neuen Rituals für katholische Geistliche bei ihren

Amtsverrichtungen, Tübingen 1814.

⁴⁾ Ritual für katholische Geistliche bei ihren Amtsverrichtungen, München 1812.

⁵⁾ Deutsches katholisches ausches ausübendes Ritual, Frankfurt am Main 1813.

⁶⁾ „Ich gebe nun Ordnung an, in welcher ich die solemne Messe halte“ Pracher, Entwurf, str. 21.

absolucji i rozdawał Komunię św., podczas której lud podejmował dalszy ciąg śpiewu.

Pracher tłumaczył, że redukcja śpiewu kapłana we Mszy św. miała swe uzasadnienie w oszczędności czasu. Kapłan w niedziele i święta musiał głosić kazania, przeto nie mógł przedłużać nabożeństw, gdyż lud, zwłaszcza wiejski źle był ubrany w zimie, w lecie zaś tak umęczony, że nie mógł obronić się przed snem. Niemiecki śpiew musiał więc zająć miejsce łaciny.

W razie trudności zezwalał Pracher na rezygnację ze śpiewania po niemiecku Gloria i Credo, ale lekcja i ewangelia musiały być odśpiewane po niemiecku. Po tej samej linii kroczył Ignacy Henryk Wessenberg, od 1802 r. generalny wikariusz diecezji konstancjeńskiej. I on starał się usilnie zaprowadzić na miejsce łaciny niemiecki język do liturgicznych ksiąg i czynności Kościoła.

Innym objawem zastosowania „liturgii oświecenia“ w czynnościach kapłańskich było odmawianie przez księży brewiarza po niemiecku. Spełnianie tej ważnej funkcji kapłańskiej nie po łacinie lecz po niemiecku nie uważano wcale za brak ducha kościelnego.

Twórcą i wydawcą brewiarza w języku niemieckim był prof. Tadeusz Antoni Dereser z Wrocławia. Brewiarz ten znalazł wśród duchowieństwa szerokie rozpowszechnienie. Sam Dereser wyznał, że książę-biskup Würzburga, Franciszek Ludwik, zezwolił studiującej młodzieży modlić się z niemieckiego brewiarza, zamiast z łacińskiego. Nawet biskupi i radcy szkolni odznaczający się wysoką religijnością, świadczył Dereser, używali niemieckiego brewiarza podczas odmawiania kanonicznych godzin. Zdaniem Ignacego Wessenberga, brewiarz Deresera zasłużył w najwyższym stopniu na pochwałę i powinien przyczynić się do rozwoju prawdziwej pobożności. Gdy Wessenberg został w 1802 r. generalnym wikariuszem, udzielał bardzo łatwo księżom zajęтым w duszpasterstwie dyspensy od odmawiania brewiarza, pozwalał na używanie brewiarza Deresera zamiast rzymskiego i na czytanie dzieł, które wyjaśniały Pismo święte.

Oprócz Deresera usiłowali i inni księża diecezji wrocławskiej wprowadzać do duszpasterstwa te nowości liturgiczne. Do nich należał proboszcz z Soboty, ks Franciszek Scharfenberg, który przygotował sobie na podstawie wspomnianych ry-

tuałów Buscha, Prachera, Schmara i Wintera odrębny rytuał własny i używał go w duszpasterstwie bez aprobaty kościelnej. Podobnie uczynił ks. Kasper Rachner z Twardocic (Harpersdorf), który opracował śpiewnik rektora alumnatu wrocławskiego, Ignacego Franca. Śpiewnik zawierał pieśni poranne, wieczorne, mszalne, na święta Chrystusa, wielkopostne, na święta świętych Pańskich, okolicznościowe, katechizmowe, pogrzebowe i dodatek z pieśniami dostosowanymi do kościelnego roku. Niektóre ich wyrazy nie odpowiadały już duchowi języka XIX wieku. Wiele pieśni było przestarzałych, inne treściowo ubogie. Rachner powiększył ten śpiewnik nowymi pieśniami i wydał go własnym kosztem. Bez uwiadomienia i zezwolenia władzy kościelnej rozpoczął rozszerzać go po Śląsku, zwłaszcza po miastach: Legnica, Chojnów, Bolesławiec. Spośród księży propagował bardzo gorliwie wśród wiernych śpiewnik Rachnera w kościele i szkole ks. Antoni Kiessling, proboszcz z Lipki (Schönau).

Próby neologów liturgicznych znalazły w życiu diecezji wrocławskiej żywy oddźwięk. Dawny argument racjonalizmu, że liturgia ma być tylko środkiem wychowania, a nie pośredniczką zbawienia, odżywał i przyjmował się coraz szerzej.

2. Ks. Antoni Theiner. Najwybitniejszą rolę wśród śląskich neologów odegrał profesor uniwersytetu wrocławskiego, ks. Antoni Theiner. Już podczas studiów uniwersyteckich wybijał się on zdolnościami, niezmierną pilnością, umiłowaniem ksiąg, wybitnym postępem w naukach, nie miał tylko talentu do kazań. Po otrzymaniu święceń kapłańskich pełnił funkcję kapłana-wikariusza w Sobocie (Zobten am Bober) w latach 1823/24. Dzięki poparciu prof. Deresera został on profesorem prawa kościelnego i egzegezy na uniwersytecie wrocławskim w 1824 r. Zaczął tu zwalczać prawo celibatu. W roku 1830 musiał pod naciskiem Rzymu złożyć profesurę.

Protestanci wyrażają się o Theinerze z pełnym uwielbieniem za to, iż „oddął on całą swoją osobę w służbę religijnego ideału i pozostał mu wierny“. W myśl protestanckich twierdzeń, głosił on tylko czystą i prawdziwą naukę Chrystusa. Pisarze protestancy mieli powód do pełnego uznania względem Theinera, ponieważ przeszedł on później na protestantyzm. W roku 1845 został ekskomunikowany.

Główne ataki przeciw urządzeniom kościelnym zebrał Theiner w dziele pt. „Die katholische Kirche Schlesiens dar-

gestellt von einem katholischen Geistlichen“. Napaści swoje na Kościół chciał wyrazić „w formie paru życzeń kilkuletniego duszpasterza“. Popyt na książkę był wielki. Nakład dwu tysięcy egzemplarzy rozszedł się w ciągu kilku tygodni.

„Życzenia“ Theinera były gwałtowne i zbyt daleko idące. Wyrazem ich było występowanie przeciw autorytetowi Stolicy Apostolskiej i hierarchii kościelnej i chęć poddania Kościoła rządowi Niemiec, ataki przeciw liturgii i celibatowi. Hierarchia więc, liturgia i celibat stanowiły trzon zagadnień poruszanych przez Theinera. Inne sprawy grały podrzędną rolę.

Niektóre nadużycia, jakie zakradły się do życia kościelnego na Śląsku, zostały słusznie poruszone przez Theinera. Do nich można zaliczyć kwestię lichego uposażenia wikariuszy parafialnych, nadmierne uprawnienia patronów przy obsadzie stanowisk duchownych, braki w urzędzeniu alumnatu.

Po omówieniu hierarchicznych braków skierował Theiner ostre ataki w kierunku liturgii kościelnej i łacińskiego języka, żądał powrotu do liturgii czasów apostołskich. Publiczne nabożeństwa miały stanowić „prawdziwe szkoły dla ludności“. Każde nabożeństwo będzie mogło osiągnąć swój cel, mianowicie pouczenie i zbudowanie wiernych, przez czytanie Pisma św., nauki, serdeczne kazania, wspólne modlitwy, śpiewy, przyjmowanie Komunii św., oraz budujące ceremonie kościelne, a przede wszystkim przez używanie ojczyściej mowy. Posługiwanie się językiem niezrozumiałym dla ludu uważał za największy nonsens. Theiner przeprowadził dalej krytykę mszału, w którym upatrywał zbiór zabobonów. Teksty mszalne zawierały wedle niego historyczne błędy i niewiarygodne szczegóły, podawały legendy. Sprzeciwił się też Mszy św. o Sercu Pana Jezusa, którą szerzyli Jezuici, wybitni „krzewiciele religijnego zabobonu“. Msze prywatne pragnął usunąć, ponieważ nie znała ich starożytność chrześcijańska. Nie godził się na popołudniowe nabożeństwa, łacińskie psalmy, benedykcje Najświętszym Sakramentem w puszce lub monstrancji. Na tych nabożeństwach lud miał się modlić odrębnie wedle swego upodobania lub recytować różaniec. Łacina stosowana w liturgii, głosił, nie czyniła w psychice ludu żadnego wrażenia. Tymczasem kapłan powinien modlić się z ludem, dobrać piękne i budujące pieśni, wyjątki z Pisma św. i — na to kładł zawsze szczególny nacisk — używać niemieckiego brewiarza opracowanego przez Deresera. Wrocławską agendę diecezjalną uważał za córkę

„biednej rzymskiej liturgii“ w jej „politowania godnej postaci“. Szczególniejszym przedmiotem ataku Theinera stał się rytuał wrocławski z 1723 r. Zażądał, aby do agendy diecezjalnej wprowadzono jak najwięcej języka niemieckiego, zwłaszcza w publicznych nabożeństwach, w administracji sakramentów i sakramentaliów. Wystąpił też przeciw bractwom kościelnym i postawił projekt ich zniesienia, gdyż one to „zabijały ducha prawdziwie chrześcijańskiego przez wprowadzenie mechanicznej modlitwy i oddalały wiernych do realizacji polecenia Chrystusa, aby ludzie czcili Boga w duchu i prawdzie“.

Wiele zastrzeżeń podniósł również przeciw czci świętych. O wielu świętych lud nic nie wiedział. Oszukiwano go — twierdził — fałszywymi świętymi i relikwiami i dlatego powstało tyle świąt.

Z wyrazem uwielbienia odnosił się Theiner do liturgii Kościoła Wschodniego, ponieważ wierni ją rozumieli, a przez to miała ona na nich wpływ zbawienny i owocniejszy.

W celu większego wykształcenia religijno-moralnego ludu i uwolnienia go od „zabobonu“ i nieznajomości prawdziwego chrześcijaństwa uważał za konieczne dostarczyć mu zapas dobrych katechizmów, ponieważ przepisany dla diecezji wrocławskiej katechizm zagański zawierał dużo definicji i ograniczał się do pamięciowego sposobu nauczania. Wskutek tego rozwinął się wśród katolików, wedle Theinera, zabobon i religijny indyferentyzm więcej, aniżeli wśród innych wyznań. Za drugą konieczność uważał dostarczenie ludowi dobrych książek do modlitwy i do nabożeństwa. Dzieło Theinera było wykładnikiem nurtujących od czasów oświecenia w łonie niemieckiego duchowieństwa idei; głos jego nie był odosobniony, lecz stanowił dalszy ciąg haseł reformatorów liturgicznych w Niemczech XIX wieku.

3. Stosunek Antoniego do Augustyna Theinera. Poglądy ks. Antoniego Theinera podzielał w wysokim stopniu jego brat, Augustyn. Uwydatniło się to najsilniej w dziele pt. „Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen und ihre Folgen“, 1828. Początkowo pisał to dzieło przeciw celibatowi sam Augustyn, a później przy pomocy Antoniego. W 1835 roku Augustyn Theiner nawrócił się i wydał wtedy dzieło „Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten“. W r. 1845 pojawiło się drugie wydanie dzieła przeciw celibatowi pod nazwiskiem samego tylko Antoniego Theinera.

Augustyn po nawróceniu nie dał już swej zgody na jego wydanie.

Po nawróceniu wyznał Augustyn Theiner, że protestantyzm upadł pod względem duchowym i towarzyskim głównie przez ożenki duchownych. Do brata swego Antoniego i innych przyjaciół, księży z Niemiec, którzy zajmowali się „chimerą Kościoła narodowego“, skierował wyrazy wielkiej radości, której doznał w Rzymskim Kościele, u „matki wszelkiego duchowego życia“ i życzył im, aby i oni zaznali tego samego szczęścia na łonie świętego Kościoła.

Sprawa przybrała jednak z czasem szersze kręgi — wróćmy do niej następnym razem.

Ks. Wincenty Urban

Człowiek w oczach kapitalizmu

Aczkolwiek kapitalizm jest zasadniczo kierunkiem gospodarczym, u jego podstaw tkwią bardzo głęboko pewne elementy światopoglądowe, które w swych ostatecznych konsekwencjach doprowadziły do ukształtowania się obrazu życia diametralnie różnego od koncepcji chrześcijańskiej. Może nie wszyscy uświadamiają sobie jasno te różnice i dlatego, zarówno w pracach, jak też i w życiu potocznym spotkać się można nieraz z całkowicie błędnym i niesłusznym utożsamieniem pewnych tez ekonomicznych kapitalizmu z katolicką koncepcją społeczną.

Takim problemem kluczowym jest zagadnienie człowieka. W tej dziedzinie trudno jest nieraz na pierwszy rzut oka wyodrębnić zasadnicze tezy, oraz wynikające z nich głębokie różnice światopoglądów. Zdaje się jednak, że nie można dość mocno podkreślać głębokich różnic, jakie zachodzą między katolickim a kapitalistycznym poglądem na człowieka. Dlatego też warto bliżej zająć się tym zagadnieniem.

W kierunkach gospodarczo-społecznych pogląd na człowieka nie stanowi jakiejś jednolitej i zwartej całości, rozszany jest raczej w całej strukturze systemu. Wychodzi plastycznie na jaw dopiero w ostatecznych konsekwencjach kierunku czy systemu. Stąd analiza takiego problemu nie należy wcale do rzeczy prostych.

Dla jasnego sformułowania zagadnienia trzeba odróżnić w nim dwa aspekty. Najprzód wypada zbadać pogląd na człowieka, jego psychikę i znaczenie dlań dóbr gospodarczych, przyjęte jako podstawa metodologiczna myślenia gospodarczego przez naukowy system ekonomiki liberalnej, kapitalistycznej. Następnie wyłoni się problem drugi: w jaki sposób rozwiązanie powyższe wpływa na praktykę życia gospodarczego na:

psychologię przeciętnej jednostki i na samo życie społeczno-gospodarcze.

1. Założenie ekonomiki liberalnej. U podstaw każdego systemu myśli gospodarczej znajduje się zawsze jakiś mniej lub więcej sprecyzowany pogląd na człowieka. Ekonomika bowiem jest nauką o działaniu gospodarczym, a więc o postępowaniu człowieka zmierzającym do zaspokojenia jego potrzeb materialnych, przez dyspozycję ograniczoną ilością dóbr gospodarczych, jakimi rozporządza. W tym też znaczeniu ekonomika stanowi niewątpliwie naukę humanistyczną. Jej związek z koncepcją człowieka nie zawsze jest jasno uświadomiony, u większości autorów zarysowuje się on niejako *ex post*, w sposobie stawiania przez nich podstawowych zagadnień. Jest raczej nieuchronnym wyrazem ich światopoglądu i całej atmosfery kulturalnej i intelektualnej, w jakiej pracują, niż owocem ich świadomych przemyśleń. Niektórzy myśliciele, szczególnie katolicy, domagają się zacieśnienia związków między ekonomiką a filozofią, uważając że tym sposobem zagadnienia gospodarcze zostaną umieszczone na właściwym im miejscu, zgodnie z pewną, przez filozofię przyjętą hierarchią wartości, przez co uwydatni się również właściwy pogląd na człowieka.

Stanowisko takie nie wydaje się uzasadnione, ponieważ filozofia jest nauką przeważnie dedukcyjną, a ekonomika nauką empiryczną, nomotetyczną. Stąd nie widać możliwości znalezienia dla nich jakiejś wspólnej płaszczyzny metodologicznej. Jednakże ekonomika musi przyjąć jakieś podstawowe założenia, z których konsekwentnie wyrasta jej zarys poglądu na człowieka. Nic dziwnego, że w doborze tych założeń uwidoczniają się niewątpliwie wpływy filozoficzne, choć nie one jedne w nim decydują¹⁾. Nie ulega więc wątpliwości, że powiązanie ekonomiki, jak zresztą każdej nauki szczegółowej, z filozofią jest rzeczą nader subtelną i skomplikowaną. Zależy znacznie więcej od całego klimatu umysłowego i światopoglądowego, w jakim dany system wyrósł, aniżeli od świadomego doboru założeń przez jego autora.

Aby móc bliżej zrozumieć poglądy ekonomiki liberalnej na człowieka i jego psychologię gospodarczą, należy sięgnąć do źródeł tego systemu, do prac „klasyków“, którzy pod koniec

¹⁾ Por. E. Taylor, Wstęp do ekonomiki, Gdynia 1947, str. 99 — 102.

XVIII w. i w pierwszej połowie w. XIX stworzyli pierwszy naukowy zarys ekonomiki teoretycznej.

Adam Smith opiera się w tworzeniu swego systemu na ogólnych założeniach interesu osobistego i wolności gospodarczej. Takie zaś założenia mają swoje źródło nie tyle w poglądach ściśle ekonomicznych, ile raczej w ogólnym nurcie zapatrywań filozoficznych i społecznych końca XVIII wieku, pod których wpływem znajdował się również Smith, wykładowca filozofii moralnej, człowiek niewątpliwie o szerokim wykształceniu i obyciu naukowym, utrzymujący bliskie stosunki z najwybitniejszymi umysłami swego wieku (Dawid Hume, Hutcheson). Dzięki szczęśliwemu zbiegowi okoliczności, naukowa ekonomika rodziła się w okresie, kiedy zasady wolności i egoizmu głoszone były otwarcie przez ówczesne prądy umysłowe. Zasady te stanowiły doskonałe podłoże do stworzenia podstaw metodologicznych tej nauki, z czego prawdopodobnie Adam Smith nie zdawał sobie jeszcze w pełni sprawy. Z drugiej strony jednak założenia ekonomiki klasycznej tkwiły daleko poza właściwym zakresem tej nauki, w dziedzinie filozoficznego poglądu na człowieka oraz na życie społeczne. A pogląd ten był w znacznej mierze wyrazem współczesnych warunków społeczno-gospodarczych.

Tak więc, jeśli idzie o wpływy zewnętrzne, to system ekonomii klasycznej powstał z jednej strony w oparciu o aktualnie istniejącą rzeczywistość społeczno-gospodarczą, z drugiej zaś o współczesne mu poglądy filozoficzne na człowieka i życie społeczne. Założenia metodologiczne, zaczerpnięte początkowo z filozofii, więc będące w stosunku do ekonomiki czymś „zewnętrznym“, zaczęły pomału przekształcać się na właściwe założenia ekonomiki drogą uwalniania ich od naleciałości filozoficznych i ujmowania w ten sposób, aby pozostawały w zgodzie z metodą ekonomiki, jako nauki empirycznej, teoretycznej i nomotetycznej.

Proces ten był trudny i powolny. Ekonomika badająca życie gospodarcze człowieka nigdy nie może całkowicie abstrahować od poglądu na jego istotę, od jego psychologii w dziedzinie zaspokajania potrzeb gospodarczych. Powiązania te są niezbędne i konieczne. Trudno jest również, badając życie gospodarcze nie liczyć się z aktualnie istniejącymi warunkami. Dlatego też stworzenie systemu rzeczywiście powszechnego, systemu który wyrażałby prawa gospodarcze obowiązujące we

wszystkich dziejowych warunkach gospodarczych i społecznych, niezależnie od czasu i miejsca, wydaje się rzeczą niemożliwą i prowadzącą do truizmów.

U podstaw założeń metodologicznych systemu Adama Smith'a tkwi, jak już powiedziano, koncepcja interesu gospodarczego (zasada egoizmu), która zawiera w sobie: a) zasadę gospodarczości, b) zasadę indywidualizmu poznawczego i c) zasadę optymizmu (zgodność interesu osobistego z interesem społecznym) oraz d) założenie wolności gospodarczej.

Należy podkreślić, że zasada egoizmu dotyczy u Smith'a jedynie dziedziny działalności gospodarczej. W innych zaś dziedzinach życia może się człowiek kierować całkiem odmiennymi motywami postępowania, wśród których także pobudki altruistyczne zajmują należne im miejsce. Smith uważał więc, że jedynie w dziedzinie działalności ściśle gospodarczej motyw interesu osobistego zawsze decyduje i przeważa. Motyw ten, jego zdaniem, zapewniał równocześnie i spontaniczność działania i automatyzm, zestrzajające w jedną całość wszystkie działalności gospodarcze poszczególnych jednostek. Sprawiać to ma zasada egoizmu i płynąca z niej bezpośrednio zasada gospodarczości, której treścią jest to, że człowiek w swoim postępowaniu gospodarczym dąży zawsze do osiągnięcia maksimum celu za pomocą minimum środków. Obie te zasady związane są u Smith'a w sposób nierozzerwalny z motywami działania i z całą psychiką człowieka — co wynika z jego założeń światopoglądowych, bez których nie byłby on pewnie doszedł wcale do sformułowania powyższych zasad.

Zasady gospodarczości i egoizmu w nowoczesnym ujęciu stwierdzają jedynie celowość działania gospodarczego, zapewniającą mu prawidłowość w sposobie zaspokajania potrzeb gospodarczych przy użyciu najmniejszych środków. Jako takie zaś stanowią podstawowe i nieodzowne założenia metodologiczne każdego systemu ekonomiki.

Zasada indywidualizmu poznawczego głosi, że jedynie drogą obserwacji działania jednostki otrzymać można konkretny materiał do badań i że nie inaczej badać można wpływ społeczeństwa na jednostkę. Z tym łączy się ściśle znany światopoglądowy optymizm Smith'a, jaki rodzi się z jego poglądu na naturę ludzkich instynktów, które zmierzać mają zawsze do

dobrego (znowu teza filozoficzna!), oraz z przekonania, że interes społeczny stanowi sumę interesów jednostek. Ze tego rodzaju koncepcja Smith'a jest błędna, wykazano już jasno w dalszym rozwoju ekonomiki.

Omówić wreszcie wypada zasadę wolności, która ma podstawowe znaczenie metodologiczne. Wolność, którą wysuwa Smith, jest postulatem polityki gospodarczej do tego stopnia, że urząd, w którym zrealizowana byłaby całkowita wolność gospodarcza, uchodzi w jego oczach za ideał. Nie zdawał on sobie jeszcze widocznie sprawy z tego, do jak fatalnych następstw ta niczym nieskrępowana wolność gospodarcza prowadzić może w praktyce. Wolność występuje też u Smith'a w postaci założenia metodologicznego. Smith łączył w swej koncepcji oba te punkty widzenia. W dalszym rozwoju teorii okazało się jednak, że można je rozdzielić, przyjmując wolną konkurencję jako założenia metodologiczne. Znaczy to, że trzeba założyć pewien stan działania bez przeszkód, a więc stan swobodnej gry sił gospodarczych, aby móc badać tendencje i współzależności ruchu oraz związki poszczególnych jednostek ekonomicznych między sobą. Pewne minimalne założenie wolności gospodarczej (wolność wyboru konsumenta) są nieodzowne nawet w ustroju pełnej gospodarki planowej. Widzimy tutaj znowu, jak poglądy filozoficzne, światopoglądowe Smith'a ułatwiły mu należyte postawienie założeń metodologicznych ekonomiki, aczkolwiek treść ich, zastosowana bezpośrednio do życia gospodarczego, bez uwzględnienia innych czynników, prowadzić może do fatalnych konsekwencji ²⁾.

Wreszcie podkreślić należy, że u podstaw poglądu Smith'a na życie gospodarcze leży koncepcja naturalnej i spontanicznej adaptacji wzajemnej wszystkich elementów gospodarczych. I ta koncepcja jest oczywiście związana z optymizmem Smith'a. Nie używa on jednak nigdzie wyrażenia „prawo gospodarcze“; dla niego porządek naturalny i spontaniczny jest faktem, a nie systemem lub porządkiem idealnym, jak to chcieli fizjokraci.

Omówione wyżej założenia metodologiczne — dodajmy — nie zawsze wyrażone są w dziełach Smith'a *expressis verbis*, mieszczą się one jednak logicznie w całokształcie jego rozważań.

²⁾ Por. E. Taylor, dz. cyt. str. 114 — 115.

Późniejsi pisarze klasycyści nie odznaczali się już tą wnikliwością sądu i ostrożnością rozróżnień metodologicznych, co Adam Smith. Dlatego też rozmaite elementy zagadnień, które on słusznie oddzielał od siebie i rozgraniczał, zostały przez nich pomieszane, co doprowadziło do bardzo niekorzystnych następstw zarówno w dziedzinie teorii jak i sferze praktycznej życia gospodarczo-społecznego.

Dawid Ricardo, którego wpływ zaważył niemało na dalszym rozwoju szkoły klasycystycznej, znacznie silniej niż Adam Smith stosuje w swoich wywodach czystą dedukcję, używając oderwanych hipotez, co więcej utożsamia często abstrakcyjne założenia metodologiczne z rzeczywistością gospodarczą. Nie zdawał on sobie sprawy z konieczności poprawnego stosowania założeń metodologicznych i przeprowadzenia odpowiednich rozróżnień, skutkiem czego konstrukcje jego są poniekąd sztuczne i często nie odpowiadają rzeczywistości. A w dodatku myśl jego obracając się w abstrakcjach, nie zawsze jest jasna i dla wszystkich zrozumiała. Znalazł on jednak wielu komentatorów, którzy wyjaśniali i rozwijali dalej jego zbyt oderwane i krańcowe poglądy.

Na tle ówczesnych stosunków koncepcja Ricarda nadawała się doskonale do tłumaczenia koniecznościami gospodarczymi panującej niesprawiedliwości społecznej i stanowiła zręczną próbę uzasadnienia i apologii niczym nieskrępowanej swobody działania kapitalistów. I dzięki temu właśnie uzyskała ona szerokie poparcie tych sfer a następnie sił społecznych będących wówczas u władzy³⁾.

Robert Malthus nie wnosi właściwie nic nowego w dziedzinę teoretycznych poglądów na człowieka. Formuluje on

³⁾ J. M. Keynes charakteryzuje doktrynę Ricarda w następujący sposób: „The completeness of the Ricardian victory is something of a curiosity and a mystery. It must have been due to a complex of suitabilities in the doctrine to the environment into which it was projected. That it reached conclusions quite different from what the ordinary uninstructed person would expect, added to its intellectual prestige. That its teaching translated into practice, was austere and often unpalatable, lent it virtue. That it was adapted to carry a vast and consistent logical superstructure, gave it beauty. That it could explain much social injustice and apparent cruelty as an inevitable incident in the scheme of progress, and the attempt to change such things as likely on the whole to do more harm than good, commended it to authority. That it afforded a measure of justification to the free activities of the individual capitalist, attracted to it the support of the dominant social force behind authority” (General Theory of Employment, Interest and Money, London 1936, p. 32. — 33).

tylko swoje znane prawo ludności, według którego ilość środków żywności na świecie wzrasta w porządku arytmetycznym, podczas gdy ludność wzrasta w porządku geometrycznym. Stąd miała się rodzić fatalna i złowieszczą na przyszłość dysproporcja, której jeśli się nie zapobiegnie przez ograniczenie przyrostu ludności — sądził ten pastor anglikański — przed ludzkością stanie w niedalekiej przyszłości widmo śmierci głodowej.

Powyższe „prawo ludności“ nie stanowiło w rzeczywistości żadnego prawa, lecz raczej czysto teoretyczną hipotezę nie opartą wcale na ścisłych i szerzej opracowanych danych statystycznych oraz hołdującą zbyt statycznemu pojmowaniu życia gospodarczego. Nie trzeba więc było czekać długo, aby ją poważne badania naukowe całkowicie obaliły ⁴⁾). Niemniej jednak sformułowana była w sposób nader sugestywny, i aczkolwiek sam Malthus był dosyć ostrożny w wyciąganiu z niej wniosków, wnioski te bardzo pochopnie wyciągnęli następcy dając podstawę do wielu zbyt ryzykownych uogólnień i zaleceń praktycznych, stojących już nieraz w rażącej sprzeczności z podstawowymi prawami człowieka.

Na tym przykładzie widać może najlepiej, do czego prowadził liberalny sposób traktowania zagadnień gospodarczych, mało liczący się z potrzebami szerokich kół społeczności i z godnością człowieka. Mając do czynienia z teorią, która utrzymywała, że nędza pochodzi z winy samych robotników, gdyż zbyt szybko się mnożą i dlatego zalecała im ograniczenie liczby urodzin jako jedyny środek zapobieżenia nędzy, kapitaliści i oddani im politycy nie mieli odwagi czy chęci jej odrzucić, chociaż stoi ona w oczywistej sprzeczności z podstawowymi prawami człowieka. Mając do czynienia z jednej strony z żywym człowiekiem a z drugiej z martwym i rzekomym zresztą prawem ekonomicznym — woleli wtłaczać człowieka w ramy tego „prawa“ i poświęcać dla niego najbardziej podstawowe i rzeczywiste prawa, prawa ludzkie.

Pierwszym wybitnym autorem francuskim wśród pionierów klasycznej ekonomii był **Jan Baptysta Say**. On też pierwszy uznał ekonomię świadomie i zdecydowanie za naukę teoretyczną. Ekonomia polityczna jest dla niego nauką, która ba-

⁴⁾ „La statistique contredit les affirmations de Malthus. L'écart entre l'accroissement de la population et celui des subsistances est, en moyenne, si faible, qu'on peut le négliger (A. Muller S. J., „Nos responsabilités sociales“, 1924, p. 25).

210

da naturalną, spontaniczną, niezależną od poznającego strukturę gospodarczą i gospodarczą rzeczywistość. Ma ona być, w myśl podtytułu jego dzieła, „prostym przedstawieniem sposobu, w jaki powstają, rozdzielają się i konsumują bogactwa“.

Tego rodzaju sformułowanie pozostawało niewątpliwie pod silnym wpływem potężnie rozwijających się wówczas nauk matematyczno-przyrodniczych. Say chętnie zresztą porównuje ekonomię z fizyką Newtona. O ile dla Smith'a, społeczeństwo było raczej tworem żywym (co nasuwałoby raczej analogię z botaniką), o tyle Say widział tu prawa działające z tą niewzruszalną ścisłością, która cechuje prawa fizyki. I buduje swój system ekonomiczny na wzór nauk ścisłych, których prawa obowiązują powszechnie. Wypracowanie pojęcia „prawa gospodarczego“ jest jego dziełem⁵⁾. Smith bowiem, aczkolwiek w swoich poszukiwaniach dążył faktycznie do uchwycenia prawidłowości gospodarczych, terminu jednak „prawo ekonomiczne“ nie użył nigdy. Say natomiast dąży do sformułowania pewnej, niewielkiej ilości ogólnych zasad, z których wszystkie dalsze tezy wypływałyby już logicznie. Stąd to system jego nosi prawdziwie charakter systemu uniwersalnego, ujmującego w jedną, zwartą i konsekwentnie logicznie powiązaną całość całokształt zagadnień gospodarczych.

Rzecz przy tym interesująca, że Say, żyjący w kilkadziesiąt lat później od Smith'a działał już pod silnym wpływem rozwijającego się wówczas przemysłu i rodzącego się kapitalizmu. O ile Smith, a nawet Ricardo, zwracali największą uwagę na rolnictwo, jako na podstawową gałąź produkcji, o tyle Say interesuje się głównie przemysłem, jest gorącym zwolennikiem industrializmu, i znowu w przeciwieństwie do Smith'a uważa kapitał za najważniejszy czynnik produkcji.

Przypisuje on wielką rolę gospodarczą przedsiębiorcy i jego inicjatywie, a szczególnie nacisk kładzie na niczym nieskrępowanej swobodzie działania gospodarczego.

Kierunek późniejszej szkoły klasycznej w Anglii charakteryzuje już coraz wyraźniej rys pesymistyczny, rodzący się z poglądów Malthus'a i Ricarda. Zdaniem jego rzeczników (w przeciwieństwie do optymizmu Smith'a) istnieje zasadnicza

⁵⁾ „Ces principes ne sont point l'ouvrage des hommes... Ils derivent de la nature des choses, on ne les établit pas, on les trouve. Ils gouvernent les législateurs et les princes, et jamais on ne les viole impunément“. J. B. Say, „Traité“, L-re ed. p. ix).

sprzeczność między tendencjami naturalnymi jednostki a ich konsekwencjami dla życia społecznego, owszem interes indywidualny wyraźnie koliduje z interesem społecznym.

Postawę najcharakterystyczniejszą wśród tych autorów angielskich zajmuje **Nassau William Senior**, umysł nadzwyczaj precyzyjny i jasny, który dąży do dokonania syntezy dotychczasowego dorobku ekonomiki w oparciu o ścisłą, doprowadzoną do skrajności dedukcję. Stwarza zwarty system gospodarczy, wychodząc z kilku „niewzruszonych“ zasad, rozwiniętych na modłę geometrii euklidesowej⁶⁾. W jego ujęciu ekonomika nie ma żadnego związku z zagadnieniami społecznymi, jest nauką czysto teoretyczną, nomotetyczną, której przedmiotem jest bogactwo, czyli dobra posiadające wartość wymienną. Uniezależnił on w ten sposób ekonomikę od wszelkich poglądów czy koncepcji społecznych, od względów natury moralnej czy uczuciowej. Takie stanowisko, lubo może zadziwiać swą precyzją i logiką, jest w wysokim stopniu niehumanistyczne, nie uwzględnia żywej rzeczywistości człowieka, która nie da się przecież sprowadzić do systemu „geometrycznego“.

Odmienne nieco stanowisko zajmuje szkoła francuska. Przecistawiając się powstającym teoriom socjalistycznym i merkantylistycznym tradycjom, stara się ona wykazać „dobroczynność“ praw ekonomicznych. Przecistawia się również wyraźnie pesymistycznym koncepcjom Ricarda i Malthusa którzy twierdzą, że prawa naturalne niosą za sobą ujemne konieczności dla życia gospodarczego i społecznego. Francuzi natomiast są głęboko przekonani, że prawa naturalne prowadzą do dobrego, aczkolwiek nieraz przez pewne przykre konieczności i że interesy jednostek są tylko pozornie sprzeczne, a w rzeczywistości wspólne z interesami ogółu. Bastiat utrzymuje nawet, że wystarczy, aby każdy dążył do swej własnej korzyści, a mimo woli służyć będzie także interesom ogółu. Uważają oni dalej, że wolność (rozumiejąc przez to zarówno wolność gospodarczą jak i polityczną) stanowi najlepsze lekarstwo na wszystkie dolegliwości społeczne. Wolność zrzeszania usunąć ma strajki, wolność kredytu — lichwę, wolność handlu — monopole i trusty, a wolna konkurencja zapewni niskie ceny towarów i sprawiedliwy podział dóbr. Z takim stanowiskiem łączy się radykalny brak wiary w skuteczność

⁶⁾ Ch. Gide, Ch. Rist, „Histoire des doctrines économiques“, Paris 1947, p. 397.

jakichkolwiek reform społecznych, gdyż sądzą, iż każda taka reforma społeczna, „gwałcąc“ swobodne funkcjonowanie praw naturalnych może prowadzić tylko do złego. Ekonomiści ci są obojętni na cierpienia ludu, nie tylko dlatego że w nauce nie ma miejsca na współczucie, lecz także i dlatego że, ich zdaniem, każda nędza i cierpienie jest skutkiem czyjejś winy lub co najmniej braku przewidywania, a więc w pewnej mierze słusznie zasłużoną karą. Przewidzieć nie trudno do jak absurdalnych i strasznych konsekwencji w dziedzinie życia społecznego może prowadzić to konsekwentne ale nieczułe na sprawy ludzkie doktrynerstwo!

Ostatnim spośród wielkich autorów klasycznych był **John Stuart Mill**. System jego opiera się na założeniu tzw. koncepcji „homo economicus“ i wolnej konkurencji. „Homo economicus“ jest to ostateczne sformułowanie smith'owskiego pojęcia interesu osobistego, w którym wyraźnie występują wszystkie wady tego założenia. W koncepcji tej łączy Mill formalne założenia metodologiczne interesu osobistego z teorią motywów działania ludzkiego oraz z definicją przedmiotu ekonomiki. „W tym ujęciu, Mill zakłada, że można izolować gospodarczą dziedzinę działania człowieka od innych dziedzin jego postępowania i przypisać każdej z nich odmienny motyw. Człowiek w działaniu gospodarczym zmierza do osiągnięcia jedynie maksimum bogactwa, używając minimum środków. W ten sposób złączył Mill w jedną całość cel gospodarowania ze sposobem osiągnięcia tegoż celu. Człowiek więc, przy takim postawieniu zagadnienia okazuje się jakimś sztucznym tworem, jednostką aspołeczną. Jeśli jednak wyeliminujemy z tych rozważań ową teorię motywów, to otrzymamy od razu istotę założenia, potrzebnego do ekonomiki, którą jest formalnie i subiektywnie pojęta zasada gospodarczości. Podłożem tego związku założenia metodologicznego z teorią motywów, występującego już u Smith'a, jest u Mill'a utylitarystyczna filozofia i psychologia Benthama“⁷⁾.

Tak przedstawiałyby się w najogólniejszych zarysach poglądy na człowieka klasycznej ekonomiki liberalnej. Pominęto tutaj świadomie zapatrywania nowszych autorów na te zagadnienia, głównie z tego względu, że w ostatnich czasach ekonomika kapitalistyczna staje się coraz bardziej nauką „tech-

⁷⁾ E Taylor, „Historia rozwoju ekonomiki, nakł. Koła Prawników i Ekonomistów, S. U. P., Poznań 1949, str. 96.

niczną". Interesuje się ona głównie samą mechaniką procesów gospodarczych, mało natomiast zwraca uwagi na rolę człowieka w życiu gospodarczym, tracąc tym samym swój charakter humanistyczny. Takie stanowisko jest dla niej w wysokim stopniu szkodliwe, bo aczkolwiek poszczyć się może znacznymi osiągnięciami w dziedzinie problemów ściśle gospodarczych, straciła jednak w znacznej mierze kontakt z nurtem myśli filozoficznej i humanistycznej, i stała się przede wszystkim nauką o technice życia gospodarczego. Takie „splendid isolation“ jest dla każdej nauki rzeczą zgubną. I współczesna ekonomika pod wieloma względami staje się coraz bardziej jałowa i bezpłodna, a choć dochodzi już do perfekcji w dziedzinie metodologicznej precyzji badania konkretnych zagadnień życia gospodarczego, stoi nieraz z daleka właśnie od zagadnień prawdziwego życia ludzkiego, które płynie innym nurtem, nieuchwytnym dla niej i niezrozumiałym.

Twierdzenie powyższe wydać się może zbyt ostre i jednostronne. By je należycie skontrolować, należałoby zanalizować współczesną literaturę z tej dziedziny, co przekracza zakres naszego problemu. Można je jednak przyjąć jako hipotezę roboczą, jako rzucenie pewnego problemu.

2. Człowiek w rzeczywistości gospodarczej kapitalizmu.

Alfred Marshall w pierwszym rozdziale swych „Zasad ekonomiki“ pisze, że życie kulturalne i cywilizacyjne kształtują dwa najgłębsze motywy działania, motyw religijny i motyw gospodarczy. W twierdzeniu tym jest dużo słuszności. Stanowi ono zdrową reakcję na omówione wyżej poglądy, jakie stały się poniekąd religią XIX wieku, w którym wyższe ideały religijne, moralne czy kulturalne uległy rozkładowi pod wpływem pozytywizmu w dziedzinie intelektualnej oraz bezwzględnej pogoni za zyskiem w dziedzinie gospodarczej, potęgowanej jeszcze przez rozwój techniki i kapitalizmu.

✓ Zbadajmy obecnie, w jaki sposób ten klimat umysłowy odbił się na praktyce życia gospodarczego.

Nie było, zdaje się, epoki w historii, w której dążenie do zdobycia bogactwa, do osiągnięcia największego zysku przejawiałoby się w tak silny i żywiołowy sposób jak właśnie w XIX wieku. Wprawdzie zawsze istniały jednostki lub nawet całe warstwy społeczne, które w sposób bezwzględny i brutalny bogaciły się kosztem innych. Dość wspomnieć bankierów włoskich z okresu późnego średniowiecza, lub hiszpańskich kon-

kwistadorów kolonialnych. Lecz bogacenie się i pogoń za zyskiem bez względu na dobro innych nie spotykały się z aprobatą społeczeństwa, nieraz nawet uważano je za przedsiębiorstwo poniżające i zajęcie hańbiące. Zysk nie stanowił w hierarchii celów ludzkich najwyższego ideału. W wiekach minionych bogactwo służyło w zasadzie po to, aby z niego korzystać, by go używać. Stanowiło więc tylko środek, nawet kiedy sposób używania go nie był całkowicie godny pochwały, jak na przykład gdy służyło ono panującym lub możnowładcom za środek do roztaczania przepychu, do urządzania wystawnych przyjęć, luksusowych biesiad. Przy takim pojęciu bogactwo — choć nie zawsze w sposób właściwy — służyło przecież człowiekowi. W świetle zaś pojęć kapitalistycznych bogactwo jest nie środkiem, lecz celem samo w sobie. A człowiek dążący w sposób niczym nieskrępowany do wyciśnięcia jak największego zysku staje się niewolnikiem bogactwa. Tu leży sedno kapitalistycznej perwersji: Bogactwo nie służy człowiekowi, lecz człowiek bogactwu! Cechy, które przez wieki uważane były za wady, przywary, lub co najmniej śmieszności, stają się najwyższymi cnotami. Zmysł oszczędności przeradza się w skąpstwo, a zaślepione gromadzenie bogactw dla zapewnienia sobie przyszłych rent, czynszów i odsetek nie budzi zastrzeżeń, staje się szczytem marzeń⁸⁾. Zapomniano zupełnie o prostych słowach Ewangelii: „Wejrzyjcie na ptaki niebieskie, iż nie sieją ani żną, ani zbierają do gumien, a Ojciec wasz niebieski żywi je. Czyście wy nie daleko ważniejsi, niż one?... A o odzienie czemu się troszczycie? Przypatrzcie się liliom polnym jako rosną: nie pracują ani przędą, a powiadam wam, iż ani Salomon we wszystkiej chwale swojej nie był odziany jako jedna z tych“ (Mat. 6, 26 — 29). Hierarchia wartości tkwiąca w tradycji całej kultury chrześcijańskiej została przez kapitalizm zlekceważona i brutalnie odrzucona. Ostateczne zaś konsekwencje tego zaślepienia spadły znowu w sposób bardzo bolesny na człowieka, tego najbiedniejszego.

Weźmy zasadę wolnej konkurencji. Jest ona niezbędna jako założenie metodologiczne, dla należytego zbadania mechanizmu gospodarki liberalnej. Ale w praktyce życia gospodarczego winna być stosowana tylko we właściwych, ściśle oznaczonych granicach. Nieograniczona niczym konkurencja

⁸⁾ Por. A. Muller, S. J. dz. cyt. str. 32 n.

rozpętywała coraz to nowe wojny wszystkich przeciwko wszystkim, prowadziła do używania nieuczciwych wręcz metod, zmierzających do zniszczenia przeciwnika, ze szkodą dla gospodarstwa społecznego i szerokich mas konsumentów, którymi byli w przeważającej części biedni, skromni pracownicy. W dalszym rozwoju, jak wiemy, konkurencja wiodła do wyparcia słabszych partnerów, do powstania coraz to potężniejszych monopolistów, którzy owładali całymi dziedzinami produkcji, do koncentracji kapitału produkcyjnego w ręku jednego lub niewielu ośrodków dyspozycyjnych⁹⁾.

Co więcej, w imię fałszywie pojętej zasady wolności gospodarczej wprowadzono z końcem XVIII w. w wielu krajach europejskich zakaz zrzeszania się, by nie tamować, jak elegancko uzasadniano, „swobodnej gry praw gospodarczych“. W praktyce uniemożliwiło to robotnikom fabrycznym w ciągu pierwszej połowy XIX w. zorganizowaną walkę o swoje prawa, a drobnej wytwórczości i rzemiosłu obronę swych interesów przeciwko coraz dotkliwszej supremacji wielkiego kapitału. Owszem, wniosło stałe naruszenie równowagi w samej strukturze klas społecznych, nie mówiąc o tym, że taki zakaz zrzeszania się godził bezpośrednio w naturalne prawa człowieka, któremu jako istocie społecznej, przysługuje prawo do wspólnej, skoordynowanej działalności, zmierzającej do osiągnięcia dóbr potrzebnych mu do życia i pełnego rozwoju.

Fakty wyzysku robotników fabrycznych, którego największe nasilenie przypada na połowę ubiegłego stulecia, kiedy to system kapitalistyczny był już w pełni swego rozwoju, a nie wprowadzono jeszcze żadnych zasad ochrony pracy i pracowników, są powszechnie znane. Kilkunastogodzinny (dochodzący nawet do 20 godzin na dobę) dzień pracy, zatrudnianie kobiet i dzieci do najcięższych robót, brak jakichkolwiek przepisów o higienie pracy, tragiczne warunki mieszkaniowe, głodowe płace i stale wiszące nad proletariatem widmo bezrobo-

⁹⁾ Por. A. Muller Ś. J. dz. cyt. str. 48 n. Porównaj też: „Stąd, z nieskrępowania wolnej konkurencji wypłynęły jak z zatrutego źródła wszystkie błędy indywidualistycznej ekonomiki, która zapomniawszy lub wogóle nie wiedząc o społecznym i moralnym charakterze życia gospodarczego sądziła, że władza państwowa winna mu zostawić zupełną niezależność i pełną swobodę. ...Szukać zatem trzeba wyższych i szlachetniejszych sił, które by je (życie społeczne) mocno ujęły w rzy i pokierowały; są nimi sprawiedliwość społeczna i miłość społeczna. (Encyklika Quadragesimo Anno, wyd. Verbum, Kielce 1946, str. 65 — 67), — patrz również str. 65 — 79.

cia — oto niektóre rysy tego smutnego i groźnego obrazu. Suche nawet wymienienie tych faktów robić może dziś wrażenie demagogii czy propagandy, były to jednak rzeczy tak potworne, że nie można ich dość mocno wytknąć i napiętnować. Oczywiście warunki takie nie istniały wszędzie i w różnych okresach ich nasilenie było rozmaite, ale niewątpliwie w licznych okresach stanowiły one los znacznej większości robotników fabrycznych.

Nasuwać się może pytanie, do kogo właściwie pisarze klasyczni stosowali pojęcie „homo economicus“: czy tylko do przedsiębiorców, czy również i do robotników? — W zasadzie zapewne zarówno do jednych jak i do drugich, gdyż zasady postępowania robotników i całe w ogóle zagadnienie pracy najemnej tłumaczono tymi samymi czynnikami gry gospodarczej co i działalność przedsiębiorcy. W praktyce jednak, robotnicy byli tymi, do których owe prawa gospodarcze stosowały się, jeśli można tak powiedzieć, biernie tworząc z nich swój przedmiot ofiary. Nie dawały im one w ręce żadnych skutecznych środków w niemiłosiernej walce o byt i poprawę losu. Jedynym niemal ciężarem, który mogli oni rzucić na rynek i na szale rozgrywającej się walki, była praca traktowana zresztą jak zwykły towar, który się kupuje, płaci i sprzedaje. Cenę zaś tego towaru mogli podnieść chyba tylko przez ograniczenie przyrostu naturalnego, które zmniejszając podaż pracy mogło wpływać na podwyższenie jej ceny. Los robotników stawał w proporcji odwrotnej do losu kapitalisty. Te same nieublagane prawa natury, które kapitaliście rokowały różową przyszłość, bezpieczeństwo egzystencji, coraz to większą akumulację zysków — roztaczały przed robotnikiem perspektywę ciężkiej pracy, wiecznej przeważnie nędzy, niepewności egzystencji tak dla niego jak i dla rodziny. Wszystko miało się dziać w myśl zasady, że dobro społeczeństwa jest sumą dobra jednostek, że wynalazki przyczyniają się do ogólnego szczęścia ludzkości. „Wszystko układa się jak najlepiej w tym najlepszym ze światów!“ Tak, dziwna ironia losu, jeśli ironią można nazywać rzeczy tak tragiczne, stwarzała dowód niezbity, „argumentum ad absurdum“, że nie można osoby ludzkiej czynić igraszką jakichś sztucznych, doktrynerskich teorii.

Z rozważań tych płynie jedno pozytywne stwierdzenie: większość praw ekonomiki liberalnej była rzeczywistą i prawdziwą zdobyczą, o ile przyjmie się zastrzeżenie, że są to prawa

200
hipotetyczne, ziszczające się jedynie przy zaistnieniu pewnych warunków, oraz że prawa te dotyczą teorii życia gospodarczego, a więc pewnego abstrakcyjnego modelu, który służy jako sztuczna konstrukcja, upraszczająca badania gospodarcze. W rzeczywistości zaś występuje tu cały szereg innych czynników, które komplikują działanie tych praw a nawet przy zmianie założeń, wiele z nich po prostu zawiesza. Tymczasem, skutkiem nieszczęsnego pomieszczenia porządku rzeczywistego z porządkiem poznawczym (zaznaczyć należy jednak, iż tego błędu nie popełniali najwybitniejsi teoretycy), przeniesiono te prawa „żywcem“ do rzeczywistości gospodarczej i poczęto stosować do konkretnego żywego człowieka.

Było to prawdziwe nieporozumienie, wprost nieszczęście: wtłaczać istotę tak psychicznie i duchowo bogatą, jaką stanowi żywy człowiek, w ramy tak ciasnego i martwego modelu, choćby mu się dało klasyczną nazwę „homo economicus“.

3. Uwagi końcowe. Ciekawą byłoby rzeczą wyświecić, jakie to prądy filozoficzne i światopoglądowe wpłynęły na ukształtowanie się tych poglądów, oraz jakie były związki szkoły klasycznej ekonomii z ówczesną myślą filozoficzną. Narzuca się tu nieodparcie wrażenie — które należałoby oczywiście dokładniej sprawdzić — że utworzywszy sobie raz pojęciowy obraz człowieka, klasycy ekonomii już do niego nie wracali, nie przeprowadzili rewizji swych w tej dziedzinie poglądów. I dlatego, mimo postępów wiedzy ekonomicznej na innych odcinkach, mimo równoczesnego postępu nauk humanistycznych, filozoficznych i społecznych — ekonomiści ci nie zatroszczyli się o weryfikację swych założeń, operują stale tym samym, zgoła abstrakcyjnym i uproszczonym modelem człowieka. Widzimy tutaj specjalizację nauki, która idzie raz wytyczonymi sobie torami, nie bacząc na dziedziny bliskie i sąsiednie, nie próbując powiązać swych dróg z wiecznie aktualnymi aspiracjami i perspektywami nie teorii oderwanej, lecz żywego człowieka. Naturalnie, że przy coraz większej specjalizacji nowoczesnej wiedzy są to rzeczy bardzo trudne do zrealizowania, nie można jednak o nich zapominać, jeśli się nie chce narażać na ryzyko rozbicia snuty teorii o twardy grunt rzeczywistości.

Należałoby zatem podzielić badania gospodarcze na dwie części. Jedna niech mówi o technice życia ekonomicznego, o prawidłowościach w dziedzinie zjawisk gospodarczych, obej-

mując zakres zagadnień objętych ekonomiką w tradycyjnym znaczeniu. Druga część, a logicznie raczej pierwsza, niech się zajmie człowiekiem, jako właściwym podmiotem zjawisk gospodarczych, i niech się stara te zjawiska traktować w związku z całością rzeczywistego ludzkiego porządku rzeczy i zgodnie z najbardziej żywotnym celem człowieka. Byłaby to pewnego rodzaju „filozofia gospodarcza“. Główna trudność polega na koordynacji obu tych dziedzin badania, na właściwym wyodrębnieniu z pełnej rzeczywistości ludzkiej tych cech, które w konkretnych badaniach gospodarczych będą płodne metodologicznie i staną się narzędziem rzeczywistego wyświetlenia istniejących problemów, bez fałszowania czy zamazywania oblicza całości.

Stale pamiętać trzeba, że celem gospodarczej działalności człowieka nie jest pogoń za bogactwem, czy zyskiem ale zaspokojenie potrzeb materialnych człowieka. W takim ujęciu, życie gospodarcze zostaje postawione na właściwym miejscu w hierarchii wartości ludzkich i podporządkowane innym, wyższym i ważniejszym celom człowieka. Zaspokojenie potrzeb jednostki i dobrobytu całej społeczności osiągać się winno w sposób godny człowieka i sprawiedliwy: drogą sprawiedliwego podziału dochodu społecznego.

Nie wolno też zapominać, że w życiu gospodarczym, jak i w każdej innej dziedzinie działania ludzkiego, gra rolę wybitną wolna wola ludzka. Tzw. prawa gospodarcze mogą być tylko określeniem pewnych prawidłowości i związków, które zachodzą wówczas, kiedy zaistnieją odpowiednie warunki. Ale i te warunki również są najczęściej zależne od woli ludzkiej i człowiek może je zmienić, kształtując tym samym w sposób rozumny i świadomy swe losy materialne¹⁰⁾.

Paweł Czartoryski

¹⁰⁾ „Koniec końców, o dobrobycie narodów, jak i o tym, na czym zasadza się ich dobrobyt, do czego służy im dochód — decyduje wartość człowieka. ...Niewątpliwie pewien stan... dochodu jest koniecznością wartości ludzi. ...Pogoń za dobrobytem, za wzrostem dochodu społecznego, jest więc tylko jedną stroną wielkiego zagadnienia materialnych podstaw istnienia narodów i ludzkości. Drugą, ważniejszą jego stroną stanowi użytkowanie bogactwa tak, aby nie zmniejszało ono nie tylko bezpośrednio wskutek braku dostatecznej kapitalizacji dochodu społecznego przyszłości, ale i nie obniżało wartości ludzkiej, a przez to pośrednio i dobrobytu przyszłych pokoleń. To jednak zagadnienie nie należy już do ekonomiki. Może ona je tylko wskazać, — rozwiązanie go przechodzi zakres jej możliwości poznawczych“ (E. Taylor, Wstęp do ekonomiki, str. 372 i 374).

Przegląd piśmiennictwa

Nowy tom z zagadnień wiedzy o książce

Nie brakło kulturze polskiej nigdy znakomitych bibliografów, imponujących dokładnością gruntownych metod pracy. Dawał się natomiast odczuwać brak studiów z zakresu bibliognozji, choć powoli i ta luka się zapelniła. Z radością więc powitać należy wydawnictwo pod redakcją Kazimierza Budzyka i Alodii Gryczowej pt. „Książka w dawnej kulturze polskiej“.

Pierwszy tom tej serii (drugi ukazał się już wcześniej) — zbiorowe „Studia nad książką“ — chlubnie inauguruje to pożyteczne przedsięwzięcie. Pomyślany jako księga ku uczczeniu Kazimierza Piekarskiego jest pomnikiem, na jaki on rzetelnie zasłużył. Dzieło tworzy w swym układzie zwartą całość, dając — obok wspomnień, omówień i bibliografii prac Piekarskiego — szereg cennych rozpraw na tematy inne, tak bardzo Piekarskiemu bliskie.

Dobrze się stało, że pierwszy w tej książce artykuł — po Słowie wstępnym i Nocie biograficznej — wyszedł spod pióra śp. Wacława Borowego. Profesor Borowy, który o sześć lat tylko przeżył młodszego przyjaciela, kilkanaście już razy przemawiał zza grobu na łamach Pamiętnika Literackiego, Zeszytów Wrocławskich, Tygodnika Powszechnego i innych pism, a w każdej z tych wypowiedzi odczuwa się głęboko ludzkie uczucie, wdzięk, kulturę i subtelność. Równie urocze jest i ostatnie wspomnienie o Kazimierzu Piekarskim, zakończone cytatem z „Pamiętki“ Kochanowskiego: „Bo kto by cię był przez twą ludzkość nie miłował?“. Cytat ten chyba w równej mierze pasuje do Kazimierza Piekarskiego jak i do Wacława Borowego.

Słusznie się też stało, że omówienie całości „Dzieła Kazimierza Piekarskiego“ poprzedziło „Wspomnienie o pracy naukowej K. P. w Łowickiem (1942 — 1944)“ — pióra Jana Wegnera — oświetlające działalność najbardziej cichą i ukrytą człowieka, którego zawsze cechowała piękna skromność.

Oba wymienione wspomnienia i artykuł Gryczowej o „Dziele Kazimierza Piekarskiego“ uprzytomniają, jak wielką stratę poniosła nauka nasza z powodu spalenia w Bibliotece Krasieńskich rękopisów Piekarskiego zebranych pieczęłowicie w latach ostatniej wojny. Spłonęła tam między innymi bibliografia prac Stanisława Hozjusza, zestawiona w związku z przygotowaniem procesu beatyfikacyjnego wielkiego Kardynała.

Omówienia działalności Piekarskiego dopełnia bardzo starannie opracowana przez Helenę Lipską bibliografia jego prac, w której znalazło się miejsce także na skrupulatne wyliczenie związanych tak bardzo z Piekarskim żartów bibliograficznych — świadectwo jego niezwykłego, subtelного humoru.

„Nie istnieje już dzieło Kazimierza Piekarskiego, ale pozostała „szkoła“ Piekarskiego“ — stwierdziła p. Gryczowa. Żywym dowodem istnienia tej „szkoły“ są dwie dalsze części Księgi. Rozpoczyna tę dalszą partię szkic prof. Mikulskiego pt. „Historia literatury wobec zagadnień księgoznastwa“ — szkic dający zasadniczy wykład problemu wyrażonego w tytule, zaznaczający główne etapy w dziejach tej dziedziny nauki. Etapy te wiążą się z nazwiskami: Warszewickiego, Starowolskiego, Załuskiego, Bentkowskiego, Lelewela, Estreicherów, Ptaśnika, Piekarskiego. Rozprawa jest znakomicie — choć skrótowo — ujęta w swej części historycznej. Można by tylko bronić Juszyńskiego przed zarzutem młodszości cywilizacyjnej, zważywszy na to, że jego „Dykcjonarz“, jako alfabetyczny wykaz najdawniejszych pisarzy polskich oddaje i dziś jeszcze usługi. Wraz z Bentkowskim i pominiętym w rozprawie Mikulskiego Jecherem jest to jedna z bibliografii przedestreicherowskich, którą znają historycy literatury, nie tylko z tytułu. Przypomnienie wymiany listów między Bentkowskim i Janem Śniadeckim, rzuca ciekawe światło na pełną ewolucję pojęć.

W części poświęconej współczesnym sprawom metodologicznym omawia wrocławski uczony szkołę archiwalną Ptaśnika i szkołę typograficzną Bernackiego, podkreślając zwłaszcza olbrzymie zasługi tej drugiej, udokumentowane w sposób przekonujący. Trafnie została ta właśnie praca pomieszczona w Księdze pamiątkowej ku czci Piekarskiego, bo przecież magna pars owej szkoły typograficznej był właśnie Piekarski. Słusznie prof. Mikulski zamyka rozprawę swą słowami: „Porządkując poglądy swe na sprawę stosunku historii literatury do badań księgoznawczych, słyszę głos Piekarskiego“. Rozpoczynające zaś tę świetną pracę słowa: „Na początku była bibliografia“ — wprowadzają ton podniosły, niby ton wersetu biblijnego sparafrazowanego na początku „Ksiąg“ Mickiewiczowskich; przypominają one Tacytowe: „Urbem Romam a principio reges habuere“.

Ważne prace z zakresu metodologii badań bibliognostycznych dali wybitni specjaliści: prof. Jan Muszkowski i prof. Al. Birkenmajer.

„Bibliografia dzieł prawnych Bartłomieja Groickiego — wiek XVI“ — opracowana przez Kazimierza Budzyka — to piękne zrealizowanie marzeń Kazimierza Piekarskiego, i jeszcze jeden żywy przykład, że „szkoła“ tego najświetniejszego znawcy naszej dawnej książki nie skończyła się z jego śmiercią. Z punktu widzenia bibliograficznego zadanie zostało wykonane świetnie, godnie stoi obok „Bibliografii dzieł Jana Kochanowskiego“, opracowanej przed dwudziestu laty przez Kazimierza Piekarskiego. Jaka jest wartość i znaczenie tej pracy dla nauki — niech ocenia historycy dawnego prawa polskiego.

Szereg prac z dziejów książki dostarcza nowego materiału do zagadnienia nieopracowanego dotąd w całości, a niewątpliwie ważnego. Historycy literatury ze szczególnym zainteresowaniem powitają pracę prof.

Mikulskiego o działalności bibliotekarskiej Książnica w Bibliotece Załuskich. Godny szczególnej uwagi jest „Zarys dziejów Biblioteki Ordynacji Zamoyskich“, skreślony pięknie przez Bogdana Horodyskiego. Potrzebne są tego rodzaju prace poświęcone tym zbiorom i zabytkom polskim, które utraciliśmy bezpowrotnie w pożodze wojennej.

Ze względu na wszechstronną działalność K. Piekarskiego konieczny był na końcu dział „Z pogranicza nauki o książce“. Dział ten otwiera rozprawa prof. Juliana Krzyżanowskiego pt. „O artyzmie Kazań Świętokrzyskich“ — rozprawa piękna i prekursorska, dotąd bowiem najdawniejsze zabytki języka polskiego były tylko przedmiotem badań językoznawców, historycy literatury wypowiadali o nich raczej tylko ogólne uwagi.

Odkrywcza praca prof. Karola Badeckiego „Bartłomieja Zimorowicza Żywot Kozaków Lisowskich“ wydobywa z zapomnienia ten debiut literacki znanego autora sielanek, utwór z wielu względów godny przypomnienia. Dołączenie Fototechnicznej reprodukcji tego niewielkiego poematu jest pomysłem bardzo właściwym i jak dotąd — rzadkim. Gdyby już przed wojną istniał u nas ten chwalebny zwyczaj, nasze straty biblioteczne nie byłyby tak potworne.

Dalsze prace poświęcone są sprawom marginalnym już tylko związanym z osobą Piekarskiego, który w swej wszechstronnej działalności położył także — last not least — wielkie zasługi także w dziedzinie... kartografii.

Troska o zewnętrzny, bibliofilski wygląd tej „Książki o książce“ była bardzo duża. Dzieło wydano na dobrym papierze i z całym pietyzmem należnym zarówno Kazimierzowi Piekarskiemu jak i umiłowanym przez zagadnieniom książki.

Jerzy Starnawski

Recenzje książek:

O. Atanazy Urban Fic O. P.: J e z u s C h r y s t u s . T. 1. Tajemnice Dzieciństwa, str. 287. T. 2. Tajemnice męki i chwały, str. 267. Pallottinum. Poznań, 1951/2.

Gdyby nie tragiczny zgon, który 13 listopada 1943 r. wytrącił pracowitemu i uczonemu Autorowi pióro z ręki, byłaby niniejsza praca z pewnością bardziej wykończona. Ale pomimo pewnych braków, które w tych warunkach nie były do uniknięcia, można mieć dla współbrata Zmarłego, Ojca Efrema Glińskiego O. P. szczerą wdzięczność, że przez staranne i pełne pietyzmu przygotowanie do druku pozostałych rękopisów oddał naszej literaturze religijnej poważną przysługę. Autor zastrzeżenie przedmówię, że nie ma zamiaru pisać „żywotu“ Chrystusa, tylko jakby komentarz do tekstu ewangelii; osnuty koło głównych tajemnic życia Jezusowego. W pierwszym tomie podaje nam cały początek aż do życia ukrytego włącznie, w drugim, po bardzo wziętym streszczeniu działalności publicznej, opisuje Mękę, począwszy od Ostatniej Wieczerzy a potem Zmartwychwstanie aż do Zesłania Ducha Świętego. Do pracy tej był Autor doskonale przygotowany i przez poważne studia teologiczno-biblijne i przez dłuższy pobyt w Ziemi Świętej i przez osobisty bliiski kontakt z człowiekiem tej miary jak O. M. J. Lagrange O. P. Nic dziwnego, że na dziele niniejszym znać wyraźnie wpływ tego pierwszorzędnego Mistrza, osobiście znanej jego książki L'Évangile de Jésus-Christ. Wielka szkoda, że tom, który byłby wypełnił lukę między Dzie-

ciętwem a Męką — Autor pojmował go jako tom trzeci — nie został na tyle opracowany, by mógł zostać wydany i dać nam, jak to było w planie, pogląd Autora na naukę Zbawiciela. Te dwie części, które w miłym i starannym wydaniu dało nam Pallottinum, przedstawiają poważną pracę naukową, na bardzo obszernej literaturze opartą i pełną wiadomości, które, nawet przy tak licznych dzisiaj żywotach Chrystusa, mogą zwiślać, nie tylko pobożność ale i wiedzę czytelników. Co do wielu drobnych szczegółów można wprawdzie mieć odmienne od Autora zdanie, ale oczywiście: in dubiis libertas. Tylko jednej rzeczy może nie da się do „wątpliwych“ zaliczyć. Autor mówi raz wprawdzie, że ciało Zbawiciela zwiślało na czterech gwoździach (str. 135), ale i na tej samej stronie i w przypisku 23 na stronie 196, pod adresem Dra Hynka i w innych jeszcze miejscach, w których opisuje sposób krzyżowania zdaje się przypuszczać, że, wedle kilku starych rzeźb, nogi Chrystusowe w ogóle nie były przybite, tylko spoczywały swobodnie na suppedaneum. Otóż to się nie da pogodzić ani z Łuk. 24, 39 n., ani z Ps. 21, 17, ani z całą tradycją katolicką, nie mówiąc już o stygmatach św. Franciszka. I w związku z tym, że na pewno były przybite nogi Chrystusowe, można trzymać się tego z całą ikonografią chrześcijańską, że krzyż Zbawiciela nie miał owego wstrętnego sedile, które, jak dobrze wiemy, niekiedy stosowano.

X. Jan Rostworowski T. J

O. Romuald Kostecki O. P. Świętość Chrystusa, Głowy Ciała mistycznego. Studium spekulatywno-dogmatyczne. Poznań. Pallottinum. 1952. str. 227.

Temat, zdawałoby się, prosty, a jednak, jak każdemu teologowi wiadomo, dość skomplikowany i sam w sobie i ze względu na tajemnicę, z którą ściśle się wiąże, zjednoczenia hipostatycznego natury ludzkiej ze Słowem Bożym. Autor przeprowadza całe to studium bardzo gruntownie, z oparciem nie tylko o Anielskiego Doktora, ale o obszerną literaturę teologiczną, z przytoczeniem bardzo wielu cytatów. Rzecz rozwija się bardzo systematycznie, od substancjalnej świętości Zbawiciela, poprzez wszystkie formy świętości przypadłościowej aż do negatywnych i pozytywnych konsekwencji. Wszystkim, co chcą się głębiej zapoznać, jak mówi Apostoł, z „tajemnicą Chrystusową“, odda ta praca duże usługi. Co prawda, z powodu czysto spekulatywnego i scholastycznego ujęcia, zaledwie będzie ona dostępna dla takich, co nie przeszli fachowego teologicznego studium. Trzymając się ściśle jednej tylko szkoły, Autor z pewnością zdawał sobie sprawę, że różne jego poglądy czy wypowiedzi muszą wywołać duże zastrzeżenia. Najpierw zauważyć trzeba, że samo określenie świętości, bez dokładnego rozróżnienia świętości ontologicznej, czyli obiektywnej i moralnej, musiało wypaść niedostatecznie. Dalej, choć oczywiście ogół teologów przyjmuje w Chrystusie pewnego rodzaju jedność istnienia, nie można jednak powiedzieć żeby ogół teologów pojmował tę jedność istnienia w tej skrajnej formie, żeby natura ludzka Chrystusowa nie miała istnienia własnego tylko istniała nieskończonym aktem istnienia Słowa. Wielu teologów wie tylko tego nie przyjmuje, ale uważa to za rzecz niemożliwą i do teologicznego ujęcia wcielenia, zbyteczną. Na sposób argumentowania za istnieniem w duszy Chrystusowej łaski tzw. stworzonej, też wielu się nie zgodzi. Wpadało, żeby natura ludzka Zbawiciela była wyposażona we wszystkie możliwe dary a więc i we wszystkie formy łaski. Nie można jednak powiedzieć, jak Autor mówi na str. 95 i n., że bez tej łaski czynności ludzkiej natury Zbawiciela, suponując już zjednoczenie hipostatyczne, zostawałyby na poziomie przyrodzonym. Samo bowiem zjednoczenie hipostatyczne zawiera w sobie eminenti modo, wszystkie inne rodzaje nadprzyrodzonego uświęcenia, co zdaje się i sam Autor przyznaje, gdy mówi: „Osoba Boska, przybierając naturę ludzką i udzielając jej osobowości oraz swego istnienia(!) przeobstwiła ją w najwyższym stopniu i zarazem uświęciła w sposób szczególny“ i dalej

„zjednoczenie osobowe, czyniąc Chrystusa miłym Bogu w sposób najwyższy, uświęca go również w najwyższym stopniu“ a dodaje, że „chodzi tu o bezpośrednie uświęcenie natury ludzkiej a nie tylko o uświęcenie jej w sposób przyczynowy i jakby w korzeniu“ (str. 44, 47, 49). Dałoby się zakwestionować jeszcze sporo innych rzeczy. Mimoходом dodaje, że z cytatem z Ojca Garrigou-Lagrange na str. 61 n. 104 należałoby obchodzić się ostrożnie. Jeżeli bowiem wewnętrzne stosunki w Bogu nie są czymś bezwzględnie i najpierwszorzędnie doskonałym, to to, co jest niejako szczytem doskonałości Bożej, tj. trójstość osób w jednej naturze trzeba będzie uważać za coś nie w całej pełni doskonałego. W miejscu, na które powołuje się O. G. L. (I. 42, a. 4. ad. 2. 3) św. Tomasz bynajmniej tego nie twierdzi. Wreszcie nota n. 25 na str. 205 przypisując „dzisiejszym teologom“, że nie uznają w Matce Najświętszej żadnego zarzewia grzechu, jest wprawdzie najzupełniej obiektywna, ale dla mniej uświadomionych mogłaby zaznaczyć, że ci „dzisiejsi teologowie“ piszą po bulli „Ineffabilis Deus“.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Paul Peeters S. J. Bollandiste, membre de l'Académie: L'oeuvre des Bollandistes. 1942 str. 127.

Figures Bollandiennes contemporaines. 1948, str. 120.

Le tréfonds oriental de l'hagiographie Byzantine. 1950, str. 236.

Recherches d'histoire et de philologie orientales. 1951, tom 1, str. 336, tom 2, str. 310.

Pierwsze z tych dzieł wyszło nakł. Król. Akad. Belg.; drugie Lethielleux Collection Durendal. Ostatnie dwa Soc. d. Boll.

Dzieła i dziełka, które mamy w tej chwili przed sobą przedstawiają drobną część spuścizny naukowej głośnego orientalisty Pawła Peeters'a T. J., tzw. seniora Bollandystów, tj. uczonych i pisarzy Tow. Jez. poświęcających się na ogromną skalę hagiograficznym studiom. Po długich latach chlubnej pracy w wymienionym Instytucie, w parę miesięcy po uroczystości 80-letnich urodzin rozstał on się z tym światem 18 sierpnia r. 1950. Pisał wiele i w wiekopomnych Acta Sanctorum, nad którymi Bollandyści ciągle pracują, i w dwóch pomocniczych pismach: Analecta Bollandiana oraz Subsidia hagiographica.

Pierwsza z wymienionych prac kreśli w zarysie całe dzieje wielkiej hagiograficznej imprezy od Heriberta Rösweyda, który w samym początku XVII' wieku powziął pierwszy wielką myśl wydawania prawdziwie krytycznych żywotów Sług Bożych, aż do początku dwudziestego wieku. Przesuwają się tu wielkie postacie, Jana Bollandy, od którego dzieło zapożyczyło swą nazwę — Rösweyde po pierwszych chlubnych próbach, młodo umarł — Godfryda Henskensa, niezrównanego Daniela Papebrocha. Autor przedstawia nam z wielką znajomością rzeczy i cen amore tak ukształtowanie się pewnego stylu i planu olbrzymiego przedsięwzięcia, jak pierwsze jego owoce i walki z przedstawicielami dawnej hagiografii, zamiłowanej w legendach, jak wreszcie wspaniałe nozrost warsztatów pracy. Kasata Tow. Jez., w r. 1773 omal że nie wtrąca całego dzieła w ruinę, zwłaszcza że i Belgia w tym czasie przechodziła różne przynależności państwowe, instytucja jednak, choć bardzo osłabiona utratą ludzi, rozproszeniem archiwów i bibliotek, po uzyskaniu w r. 1830 niepodległości kraju, zaczyna działać, zrazu słabo, potem, dzięki kilku wybitnym ludziom, coraz lepiej aż do nowej próby, jaką była okupacja niemiecka po pierwszej wielkiej wojnie.

Druga z wymienionych pozycji jest zbiorem krótkich lecz gruntownych wiadomości o najświetniejszych pracownikach Bollandystach z końca XIX i połowy XX wieku. Prócz znanego Ojca Wiktora de Buck, o którym była już mowa w pracy poprzedniej, znajdujemy tutaj sylwetki lu-

dzi, którzy znowu zdolali dzieło Bollandystów podnieść na dawne wyżyny. Główne miejsce zajmują między nimi O. Karol de Smedt i O. Hipolit Delehaye, ale także zasługują na uszanowanie tacy niezmiordowani pracownicy jak OO. Albert Poncelet, Joseph Van den Gheyn, Franciszek Van Ortroj, Henryk Bosmans.

Na dalszą, bardzo ciekawą i niezmiernie uczoną pracę złożyło się sześć wykładów mianych na specjalne zaproszenie w paryskim Collège de France dla grupy fachowców uczonych, w r. 1943. Z nieprawdopodobną znajomością języków, historii, geografii, religijnego życia bliskiego Wschodu przeprowadza Autor niesłychanie trudne i subtelne studium, jak w Egipcie, Syrii, Mezopotamii i Armenii, tj. krajach leżących w zasięgu bizantyńskiej kultury i języka, przesiąkały z języków wschodnich do greckiego rozmaite hagiograficzne podania i legendy, które potem w pewnej mierze dostawały się i w obręb łacińskiego świata. Na każdym kroku spotyka się tu niezmiernie ciekawe a nieoczekiwane szczegóły, zebrane i jasno stwierdzone ręką i okiem badacza, który przez dziesiątki lat „a traversé et retraversé dans toute son étendue la région desertique de l'hagiographie orientale“. Po tym pracowitym studium jest Autor w pełnym prawie skierowania ostrego słowa krytyki do uczonych, którzy poprzestając na samych źródłach greckich, nie troszczą się, z jakich głębokich pokładów wschodniej kultury te źródła nieraz czerpali.

Geneza ostatniego z wzmiankowanych na początku, dwutomowego dzieła jest taka: Na zbliżające się 80-te urodziny wielkiego uczonego postanowili jego współbracia zebrać rozprawy naukowe, rozsypane po innych czasopismach do warsztatu Bollandystów nie należących. Niestety Autor tych rozpraw nie ujrzał już tego zbioru, bo rozstał się z tym światem przed jego wydaniem. Znajdujemy w tych tomach 30 rozpraw z najróżniejszej dziedziny, tj. z historii kościelnej i ogólnej, z hagiografii, z geografii, lingwistyki itd. z mnóstwem, nie tylko cytatów ale całych ustępów w greckim, syryjskim, arabskim, ormiańskim itp. języku. Nie podobna nam przytaczać wszystkich tytułów; dla ilustracji natury i wartości naukowej tego zbioru, podamy kilka: *La prise de Jérusalem par les Perses* (po arabsku), *Pour l'histoire des origines de l'alphabet arménien*, *La conquête de l'Arménie par les Arabes*, *Un témoignage autographe sur le siège d'Antioche par les Croisés*, *Les aphorismes du droit dans la critique historique* itd. itd. Z tych paru tytułów już widoczna, jak pożyteczne mogą być te dwa tomy dla historyków bliskiego Wschodu. Bardzo staranne indeksy personalny i geograficzny oddadzą też nie małe usługi.

X. Jan Rostworowski T. J.

Adam Dubowski: *Zabytkowe kościoły Poznania* Nakład „Głosu Katolickiego“ 1952. str. 87. 54 ilustracje.

Praca niniejsza, która jest przedrukiem artykułów zamieszczanych w „Głosie Katolickim“, jest rodzajem przewodnika po świątyniach poznańskich, z krótkim zarysem dziejów każdego kościoła i zaznaczeniem najcenniejszych zabytkowych lub artystycznych skarbów. Każdemu zwiędzającemu Poznań odda ta książeczka wielkie usługi. Całkowity dochód z rozsprzedaży przeznaczony jest na dokończenie odbudowy poznańskiej katedry.

R.

Bogdan Suchodolski: *Rola Warszawskiego Tow. Przyj. Nauk w rozwoju kultury umysłowej w Polsce*. Warszawa 1951. Nakł. Tow. Nauk. Warsz. str. 205.

Praca niniejsza, wydana w półtorawiekową rocznicę powstania TPN nie chce być ani historią tej instytucji ani sprawozdaniem z postępu osiągniętego pod jej wpływem w poszczególnych gałęziach nauki. Auto-

201

rowi chodzi jedynie o to, jak i czym TPN w czasie 32 lat swego istnienia wzbogaciło czy poruszyło myśli polską do kulturalnej pracy w tych bardzo trudnych warunkach, jakie naród przechodził w pierwszych trzech dziesiątkach lat ubiegłego wieku. Zaczyna Autor od rzutu oka na tworzenie się i działanie poza-unwersyteckich ośrodków myśli naukowej w różnych krajach Europy, począwszy od XV wieku. W Polsce Stanisława Augusta, a nawet drugiej połowy rządów Augusta III, budziło się tu i ówdzie zrozumienie ważności naukowej pracy, ale ośrodki, w których skupiało się to rozumienie, albo nie wychodziły poza formę królewskiego czy wielkopańskiego mecenatu, albo, jeśli przybierały charakter naukowych towarzystw, miawały żywot bardzo efemeryczny. Dopiero po upadku Ojczyzny, głównie pod wpływem Stanisława Soltyka, którego wybitną indywidualność i zasługi Autor słusznie podnosi, dążenia do naukowego podźwignięcia kraju skrytalizowały się w organizację, którą z rokiem 1800 zaczęła swe prace pod nazwą TPN. Niepospolitych ludzi w tej organizacji nie brakło. Dość wymienić, prócz Albertrandiego, pierwszego prezesa i Stanisława Staszica, takie nazwiska, jak Linde, Poczobut, Jan Śniadecki, T. Czacki, Małuszewicz, Ignacy Potocki, Woronicz itd. Trudności jednak były duże, nie tylko ze strony materialnej, zdanej na ofiarność społeczeństwa, ale i ze strony ideowej, która, tak wśród członków, jak u ogółu myślących ludzi oscylowała — w tym czasie między „starym“ a „nowym“. Autor tu doskonale przedstawia stan i tendencje rozmaitych warstw tego społeczeństwa, dla którego i w którym TPN. miało rozwijać swoją działalność. Co było tej działalności właściwym owocem? Prócz pewnej ilości rozpraw, na tematy bardzo różne, czy to wygłaszanych tylko na posiedzeniach, czy i publikowanych, oraz prac napisanych na ogłaszane corocznie konkursy, uchwytnych owoców TPN było nie wiele. Przez dyskusje jednak, przez najróżnorodniejsze projekty, przez samo ścieranie się przeciwnych tendencji, które wywoływało i poza Towarzystwem pewne reakcje, bez wątpienia dała ta Instytucja pożyteczne impulsy, które przyczyniły się do rozwoju nauk i spekulatywnych i wchodzących w praktyczne, także gospodarcze, życie. Najważniejsze może zasługi położyło TPN w dziedzinie badań nad słowiańszczyzną i jej prehistorią, nad etnografią i etnologią, nad filologią, zwłaszcza polską, nad historią prawa, nad ekonomią i sztuką. Mimo usiłowań niektórych członków, na poprawę społecznej i ekonomicznej struktury narodu TPN mało wpłynęło. W ogóle powiedzieć trzeba, że tendencje Towarzystwa, wbrew Albertrandiemu, schodziły coraz bardziej od nauki „czystej“ do zagadnień z życiem kraju związanych a w sposobie patrzenia na ten kraj raczej zmierzały do egzaltowania przeszłości niż do jej naprawy. Gruntowna i doskonale napisana praca Prof. Suchodolskiego daje bardzo pouczający pogląd na stan naukowej myśli polskiej w epoce zamykającej się między powstaniem Kościuszkowskim a tą datą, która PTN przyniosła koniec.

X. Jan Rostworowski T. J.

Mieczysław Jastrun: M i c k i e w i c z . Państwowy Instytut Wydawniczy. Warszawa. Wyd. III. Tom I i II.

Pasjonuje mnie sposób patrzenia innych na wybitną osobistość, której życie i dzieła znam już sam skądinąd. Kiedy przystępuję do lektury poświęconych jej monografi, ogarnia mnie dziwne uczucie. Mieszana ciekawości i lęku. Boję się po prostu, aby wizja artysty wyrażona w książce nie rozminęła się z rzeczywistością i nie krzywiła poglądu, jaki urabia sobie o niej czytelnik.

Podobnych uczuć doznawałem również przyglądając się sylwetce Mickiewicza, jaka wyszła świeżo spod pióra Jastruna. I niech mi będzie wolno przyznać, iż zwyczajne moje w takich razach obawy nie całkiem się rozwiały. Na powstanie tej książki — obok natchnienia autora — złożyły się niezawodnie dwa motywy: rok Mickiewiczowski i za-

mówienie społeczne. Mistrz Adam jest bowiem postacią, której z naszego dorobku kulturalnego nie sposób jest wyeliminować. Nikt tego zresztą nie czyni. Wprost przeciwnie, każda epoka go anektuje i próbuje przedstawić go oczom publiczności we właściwym sobie naświetleniu. Za tego rodzaju próbę wypadła również uważać omawianą pracę Jastruna.

Trudno byłoby mi powiedzieć, dla jakiego kręgu czytelników przeznaczona jest ta książka. Zdaje się, że życzeniem Jastruna było, żeby jego dzieło wraz z Narodowym Wydaniem wieszczą trafiło pod strzechy. Jeśli tak jest w istocie, to wykonanie mniej odpowiada intencjom. Aby bowiem móc zrozumieć i bliżej odczuć Mickiewicza w ujęciu Jastruna, trzeba posiadać znaczne przygotowanie i niemałą kulturę literacką i tonie tylko polską, lecz również europejską. A cóż dopiero mówić o prądach ideowo-literackich czy filozoficznych? Z takim omówieniem Hegla czy rozdziałem o Goethem nie poradzi sobie każdy maturzysta. A nie jest to rzecz błaża, jeśli kopalnia wiadomości o Mickiewiczu, jaką jest w istocie dzieło Jastruna, ma stanąć otworem dla szerszych kół odbiorców.

Co więcej, Mickiewicz, którego z dużym znawstwem, żywą narracją (nieledwie akcją powieściową, bo spotykamy nawet dialogi) i pięknym słowem oddaje autor, jest bez wątpienia inny, niż ten, którego nam przekazała tradycja i budzić może opory przez swój racjonalizm i tendencję zbytniego „uczłowiczenia“ wieszczą. To niewątpliwie prawda, że Jastrun nie powtarza wszystkich odkryć Boya (w sprawie Towiańskiego mówi nawet za mało), nie szarga świętości narodowych, choć ich i nie brązowi. Z jego kart wyłania się autor „Pana Tadeusza“ jakiś bardziej ludzki i bliski. Bodaj poeta na poetę, jak to podniósł już Konrad Górski, patrzy wyjątkowo trafnie. Zrywa on z „mitem“ o natchnieniu poetyckim, pokazując naocznie, ile w twórczości wieszczą kryje się żmudnej, mroźczej pracy. To rzecz niewątpliwie nowa i chociaż obudzi może sprzeciw u ludzi, którzy przyzwyczaili się innym okiem patrzeć na mistrza Adama, jest w zasadzie słuszna. Inna sprawa, czy słusznie odmawia autor Mickiewiczowi — co na gruncie bardziej naukowym próbuje udowodnić prof. Kubacki — głębszych zainteresowań metafizycznych, a w szczególności religijnych. Robienie zaś z Mickiewicza ateusza jest hipotezą, ale czy hipoteza ta ma naprawdę pokrycie w rzeczywistości i czy nie jest próbą zbyt ryzykowną?

Zresztą książka Jastruna cieszy się wielką i zasłużoną popularnością; sam fakt, że ukazała się już w trzecim wydaniu, wymownie o tym świadczy.

Zbigniew Pędziński

Anna Kowalska: *Wielka próba*. Wyd. PIW, Warszawa 1951, str. 164.

Nowa książka Anny Kowalskiej spotkała się z niezbyt przychylnym przyjęciem naszej krytyki literackiej. Zarzucano „Wielkiej próbie“ brak konsekwentnej osi konstrukcyjnej, przeładowanie problematyką, zamazanie gatunkowe (powieść? reportaż? pamiętnik?) i pływaczny psychologicznie w kreśleniu postaci ludzkich itd.

Wszystko to jest, ogólnie biorąc, prawdą. Ale nie doceniono w książce Kowalskiej jednego jej zasadniczego waloru, który sprawia, że przecież się tę książkę — mimo tytuł braków i usterek — czyta, czyta do końca, do ostatniej karty, co się nie zawsze zdarza przy lekturze innych najnowszych pozycji. I dzięki temu walorowi książka się upamiętnia, książkę się jednak przeżywa, choć do autorki, która w swej poprzedniej twórczości wykazała wyraźnie, że warsztat pisarski nie jest dla niej czymś nieporęcznym, czuje się żal, iż nie zechciała wyrazić tego w poprawniejszej formie artystycznej, że utwór pozostał szkieletem i zamierzeniem, propozycją dla czytelnika do przemyślenia pewnych spraw.

Tym wielkim walorem książki Anny Kowalskiej jest jej podstawowy klimat artystyczny, panująca w niej atmosfera — jakaś taka miła,

czysta, dobra, „domowa“, „humanistyczna“. Książka ukazuje problem kalek wracanych produktywnemu życiu, problem Ziemi Odzyskanych, wracanych po wielowiekowej rozłące ojczystej ziemi, problem samotnika-inteligenta, wracanego społeczeństwu. I jest w zarysowaniu tych trzech głównych problemów przez Kowalską tyle ciepła i tyle dobroci, tyle wyrozumienia, współczucia i — miłości (to wielkie słowo, ale nie zawaham się go użyć!), że książka pozostawia po sobie jakieś jasne, radosne wspomnienie. Oczywiście, byłoby lepiej, żeby książka była lepsza, mocniejsza i bardziej zdecydowana konstrukcyjnie, żeby może unikała momentów przesłodzonego optymizmu — wzbogaciłoby to ją i pogłębiło, na pewno wzmocniło społeczne oddziaływanie, ale dzięki temu ogólnemu ciepłemu tonowi. Dzięki urzekającej bezpośredniości i jakiejś — proszę wybaczyć ryzykowne porównanie — matczynej serdeczności, książkowe sprawy i ludzie stają się nam jednak bliscy, nie tak łatwo o nich zapominać, a już na pewno pamiętać będziemy długo, jakiego to ciepłego i bezpretensjonalnego przyjęcia doznałszy na kartach książki. Takich rzeczy się nie zapomina łatwo.

Książka Kowalskiej nie jest więc najszczęśliwsza pod wszystkimi względami i niejednego wybrednego czytelnika może nawet całkiem zrazić — choć niesłusznie, bo jak nie można nie lubić i nie szanować człowieka, niezbyt wprawdzie pięknego czy eleganckiego, ale o promiennym, jasnym, życzliwym uśmiechu — tak samo nie można nie lubić i nie cenić takich dobrych, serdecznych książek, choćby się z nimi tu i ówdzie nie zgadzało.

N. K.

Jan Koprowski: *Pejzaże polskie*. Wyd. „Czytelnik“, 1951. Str. 71.

Opowieść o moim ojcu. Wyd. Lud. Spółdz. Wydawn., 1950. Str. 239.

Sprawa Marcina Piechoty. Wyd. Lud. Spółdz. Wydawn., 1951. Str. 191.

Twórczość Jana Koprowskiego intryguje czytelnika przede wszystkim — swą dwutorowością. Koprowski jest jednym z bardzo nielicznych współczesnych pisarzy, którzy uprawiają równocześnie prozę i poezję. Należą do nich M. Jastrun i Paweł Hertz. Inni pisarze z rzadka tylko wyprawiają się w nie swoje rejony, z rozmaitym zresztą powodzeniem. Koprowski uprawia oba gatunki równocześnie i — to intensywnie. Leżą właśnie przede mną trzy ostatnie jego pozycje — plon dwutorowej twórczości za ostatni czas (niekompletny! — poeta wydał jeszcze poprzednio „Arkusze poetycki“ i „Nową ziemię“, a ponadto zapełnił nie jedną szpalte w gazecie!).

Otwórzmy najpierw tom wierszy: „Ziemia jaśnieje“. Wyniki jego lektury nie będą prowadziły do optymistycznych wniosków — poeta jest Koprowski raczej podrzędnej miary. Wiersze jego rażą niedopracowaniem, ba! wręcz nieporadnością, łatwizną, manierą i zlekceważeniem poetyckiego rzemiosła. Mogą być one najszczerze i najlepsze w intencjach, ale przecież same intencje w poezji nie wystarczają. Poeta nie kusi się w swych utworach o nadanie im takiego połotu, takiej rangi i wartości artystycznej, która by przekonała czytelnika, narzuciła mu treść wiersza drogą jej artystycznego przetworzenia; same „zwroty wprost“ nie potrafią tego dokonać, istnieje bowiem niewątpliwa różnica pomiędzy poezją a mnemotechniką. Poezja zna inne środki wrażeń treści w pamięć czytelnika. Więc — Koprowski-poeta rozczarowuje nas zdecydowanie. Jeden tor w jego bujnej twórczości — tor poetycki — nie może liczyć na ocenę pozytywną.

Przyjrzyjmy się teraz Koprowskiemu-prozatorowi. I tu — miła niespodzianka! Oczywiście, tomy jego pozostawiają pod względem artystycznym bardzo wiele do życzenia, są może dopiero jakimiś pierwocinami prozy, ale dają się w nich wykryć bardzo cenne pierwiastki, na które

należy przede wszystkim zwrócić autorowi uwagę, aby dopomóc mu w rozwoju, i czytelnikowi, aby przekonać go o tych nadziejach, które proza Koprowskiego rokuje. I nie chodzi o to, że się z tym lub innym zdaniem autora, z tą lub inną jego tezą nie zgadzamy — wyliczyć ich dałoby się sporo. Ale przede wszystkim winniśmy mu zwrócić uwagę na to, co jest w jego prozie najwartościowsze — błędy i braki „wyjść“, choćby przez konfrontację.

„Sprawa Marcina Piechoty“ jest książką, powiedzmy to otwarcie, słabą, czy może ściślej — bardzo nierówną. Obok bowiem większości partii niedopracowanych, spisanych w pośpiechu i niedostatecznie wyposażonych w potencjał wartości artystycznych, obok dość widocznie „zewnątrznie“ potraktowanego problemu, urzeka w tej książce wątek doprawdy świetny, na pewno jeden z najciekawszych w literaturze o tematyce ściśle współczesnej: wątek miłosny Antośki i Tomka Skulskiego. Oczywiście — znów zastrzeżenie — Koprowski ma inne o całej sprawie wyobrażenia, niż my, różnimy się odeń koncepcją człowieka i poglądami na ludzkie sprawy, ale trudno nie podkreślić pionierstwa tego pisarza, który już wówczas (w latach 1949 — 50) podjął temat tak ważki i do dziś w większości naszych książek raczej przemilczany. Koprowski nie tylko go podjął, ale i przeprowadził ciekawie i zgrabnie. I już dzięki temu wątkowi „Sprawa Marcina Piechoty“ pozostanie jednym z ciekawszych dokumentów rozwoju naszej powojennej literatury.

„Opowieść o moim ojcu“, która powstała wcześniej i jest właściwym debiutem prozatorskim Koprowskiego, niewątpliwie przewyższa „Marcina Piechotę“. Jej główna wartość zasadza się przede wszystkim na ogromnej rozległości i śmiałości pisarskiej koncepcji. Jan Feliks, formalnie bohater powieści, przechodzi burzliwe koleje losu przed i po pierwszej wojnie światowej i jest w zamierzeniu autora wskaźnikiem, odzwierciedlającym nurty społeczne owych dni. Zamiar więc nie łatwy — „pars pro toto“ może się łatwo wyrodzić w schematyzm i nudną makietę, w najgorszym rozumieniu „ilustracyjność“, służącą do podbudowania ogólnych sformułowań i diagnoz socjologicznych. Koprowski uniknął tego olbrzymiego błędu, i to główna zasługa jego ciekawego debiutu; powstać Jana Feliksa technicznie prawdziwym życiem, obrazowanym wprawdzie nieporządnie, niezręcznie i „debiutancko“, ale za to z prawdziwego zdarzenia i prawdziwego przeżycia. Ten moment wielokrotnie decyduje o tym, że Koprowski sięga po wcale zgrabne sztuczki i rozwiązania pisarskie (co oczywiście nie przychodzi mu łatwo, ale i rzetelny stosunek problematyki utworu nakazuje mu prowadzić ciekawe poszukiwania i eksperymenty formalne), że wzbogaca zasób jego środków wyrażania i inspirowanie jego warsztat twórczy. W tym bowiem sensie chyba należy rozumieć ściśłą współzależność formy i treści.

Konkluzja z dokonanego powyżej przeglądu dorobku pisarskiego Jana Koprowskiego kazałaby raczej widzieć jego pisarską twórczość w dziedzinie prozy, nie poezji, gdzie nie osiągnął dotąd wyników zwracających szczególną uwagę (poezja jego zainteresowaliśmy się w związku z prozatorskimi osiągnięciami). Przyszłość ta może być ciekawa, pod warunkiem, że Koprowski wzmocze samokontrolę artystyczną i zdecydowanie podwyższy swoje osobiste względem swej twórczości wymagania, oraz dążyć będzie raczej w kierunku większych form prozatorskich, umożliwiających rozwój jego ciekawych predyspozycji w kierunku syntez psychologicznych.

N. K.

Michał Priszwin: *Kropie z drzew leśnych*. Z notatnika. Tyt. oryg. *Lesnaja kapel*. Przeł. Czesław Jastrzębiec-Kozłowski. Wyd. PIW, Kraków 1951. Str. 207 i 3 nlb.

Książka Michała Priszwina, wybitnego pisarza radzieckiego jest na pewno jednym z najciekawszych przekładów, jakie u nas ostatnio wydano. Na czym polega jej wartość i — ważkość? Na dwóch zasadni-

cznych cechach, z których druga jest już właściwie tylko funkcją pierwszej. „Kropki z drzew leśnych“ jest to bowiem książka, wobec której krytyk czuje się trochę bezradny: radby coś uczenie wywodzić, nadrobić miną i sypać fachową terminologią, a ma właściwie tylko dwa szczerze słowa na jej określenie, ale za to takie słowa, których w krytyce używać nie wypada, jako iż są rzekomo zbyt bezpośrednie i „infantylnie“. Ale czytelnikowi należy się od krytyka bezwzględna szczerłość i rzetelność krytycznego sądu, więc przymuszając z zażenowania oczy, określe książkę Priszwina tylko dwoma słowami: piękna książka. Czytelnik nie będzie się chyba gniewał za „nienaukowość“ tej oceny, ale dzieło sztuki powstaje przecież po to, aby się podobało. Więc nie wstydzmy się o tym mówić!

Na czym polega urok notatek Priszwina? Właśnie — notatek, bo nie jest to przecież dziennik ani pamiętnik spisywany systematycznie a tym mniej jeszcze pedantycznie. „Kropki z drzew leśnych“ to zbiór notatek zbierających doraźne, nagie, nieraz spontaniczne obserwacje i wrażenia z pełnego wielkiej poezji i wielkiej mądrości kontaktu pisarza z przyrodą. Pisarz zna wszystkie jej sekrety — wie np. że kiedy pająki nie przędą z rana sieci, to znaczy, że spodziewają się deszczu, który by popsuł ich precyzyjną pracę. I pisarz umie spojrzeć na tę przyrodę okiem głębokim i czystym, okiem miłującym — takim, jakim patrzy i na człowieka, szukając w jego doskonałych kształtach piękna („nawet krety usiłują tworzyć doskonałe kształty: zatem ty, człowiek, zachowaj czystość spojrzenia, aby móc osiąść piękno doskonałe“) i w którym dostrzega tyle wielkich wartości. Jakąż prawdą i przekonaniem tchnie hymn pisarza na cześć swoich rodaków! A ileż umiłowania ojczyzny Priszwinowi przyrody wyraziło się w tych subtelnych i pełnych szczerego zachwytu obserwacjach pisarza! Szkoda, że w ramach tej krótkiej, informującej recenzji, której zadaniem jest zwrócenie czytelnikowi uwagi na książkę, nie zaś jej wyczerpująca ocena, nie mogę pozwolić sobie na poparcie tych pochwał szczodrymi cytatami. Zresztą nie byłoby to łatwe — istniałaby zawsze pokusa przepisania całej książki. Tak jak to uczynił kiedyś Tolstoj, który na zapytanie, co chciał powiedzieć w swej powieści „Anna Karenina“ odparł, że odpowiedzi nie potrafi udzielić innej, jak tylko — przeczytać całą olbrzymią powieść raz jeszcze.

Drugi czynnik, który wysuwa właśnie w tej chwili „Kropki z drzew leśnych“ na jedno z czołowych miejsc w naszej literaturze przekładowej, który czyni tę książkę niezmiernie interesującą dla czytelnika w tej właśnie chwili, jest natury teoretycznej. Wyplęnięto u nas niedawno w krytyce i dyskusjach literackich (głównie w świetnym, wprowadzającym zupełnie nowe i celne pojęcia literatury z tezą „otwartą“ i „zamkniętą“, do których to pojęć za chwilę szerzej powrócę, artykule Stefana Kisielewskiego w „Tygodniku Powszechnym“, nr 10) niezmiernie ważkie i złożone zagadnienie oceny dzieł literackich, powstałych z natchnienia metody twórczej realizmu socjalistycznego i dostrzeżenia wyraźnej różnorodności tej literatury. Otóż, nie odmawiając bynajmniej tej świetnej powieści wysokich zalet literackich, trudno np. zgodzić się z portretem świata, przedstawionym przez Ścibora-Rylskiego w „Węglu“. Ta koncepcja rzeczywistości jest jakaś przyciasna i sztywna. A ileż imponującej rozległości ma taki np. „Cichy Don“ Michała Szołochowa! Kisiel zaproponował tu wyjaśnienie interesujące i cenne: pierwszy typ literatury zaklasyfikował jako typ literatury z tezą „zamkniętą“, której ambicją było wyłożenie na wierzch i prowizoryczne choćby załatwienie wszystkich zaobserwowanych spraw i problemów; drugi zaś typ, typ Szołochowa, uznał za typ „tezy otwartej“, świetnie chwytającej złożoność zjawisk i stroniącej od ich kilkustopniowego zamknięcia.

Książkę Priszwina zaliczyć należy bezwzględnie do tego drugiego typu. Powstała z refleksji i zadumy nad przyrodą, a uchwyciła tyle ważkich, najbardziej ważkich spraw ludzkich (problem twórczości, miłości, piękna, szczęścia, przyjaźni, szczerłości), a uchwyciła je w sposób tak głęboki, szlachetny i tak odległy od pośpiesznych podsumowań, że wła-

ściwie czytając ją co krok spotykamy zdania wprost olśniewające swym wycuciem „drugiego dna“ pewnych zjawisk — a równocześnie nie przemilczaniem go, z wyraźną wiarą w jego najogólniej pojętą słuszność i zrozumiałość. Książka Priszwina nie jest więc bezradna wobec odkrytej głębi świata — przeciwnie, pisarz wielokrotnie wyraża przekonanie o jej poznawalności, o tym, że człowiek nie tylko posiadał o niej wiedzę, ale wykorzystuje tę wiedzę praktycznie do tworzenia sobie nowego otoczenia. A jest jednocześnie tak pełna wielkiego szacunku i pokory wobec tej głębi, takiego jej umiłowania, takiej radości z owego bogactwa i piękna rzeczywistości, że książka staje się żarliwym na jej cześć peanem:

„Kropki z drzew leśnych“ reprezentują bardzo ciekawy gatunek literacki, skłaniający się ku refleksji i nawet w aforyzmach, przesycony poezją. Jest to poezja, rzecz by można, „indukcyjna“, wychodząca od zjawisk, faktów, obserwacji i przyrody, ogarniająca je i spowijająca piękną mgiełką prawdziwej sztuki, która jest procesem ich poznania i zrozumienia, odczytania z nich ich prawdziwego sensu. Stąd więc obserwacja pracy pszczoł doprowadzi pisarza do przemyśleń o istocie pracy pisarza, stąd obserwacja nurtów potoku nasunie tyle analogii do losów ludzkich. Stąd umiłowanie stepu doprowadzi do pięknych rozważań o miłości i jej dla człowieka znaczeniu. Oczywiście i Priszwin nie potrafił „księgi przyrody“ doczytać do końca, wyczytać z niej tego, co my w niej odnajdujemy — ale właśnie dlatego, że dostrzegł tak wiele piękna i głębi, że je po swojemu wyjaśnił i ukazał, stroniąc — jak na prawdziwego artystę przystało — od uproszczeń i przemilczeń, że patrzył tak czysto i tak głęboko, że w owych opadających z gałęzi drzew leśnych kropkach rosy dostrzegł tyle załamujących się refleksów świetlnych — właśnie dlatego lektura jego książki będzie dla polskiego czytelnika prawdziwą przyjemnością i satysfakcją. Obyż i nasi pisarze zechcieli mu takie satysfakcje sprawiać!

Osobne słowa podziękowania należą się tłumaczowi książki, który wywiązał się ze swego niełatwego zadania wprost znakomicie.

K. N.

Torkwato Tasso: Gofred albo Jeruzalem wyzwolona, przekładania Piotra Kochanowskiego. Na podstawie pierwodruku wydał, wstępem i objaśnieniami zaopatrzył Roman Pollak. Wyd. III, całkowite. Zakł. Nar. im. Ossolińskich. Bibl. Nar. nr 4, S. II. Wrocław 1951.

Sebastian Fabian Klonowic: Flis to jest spuszczenie statków w Wisłą... Oprac. Stefan Hrabec. Zakł. Nar. im. Ossolińskich. Bibl. Nar. nr 137 S. I. Wrocław 1951. Str. XXXVI + 104 i 4 nlb.

Wśród ostatnich wydawnictw i wznowień zasłużonej Biblioteki Narodowej zwracają uwagę dwie publikacje: nowe, zupełne wydanie „Gofreda“ Tassowego i pierwsze współczesne kompletne wydanie „Flisa“. Oba utwory mają niezmierną wagę w historii naszej literatury i przywitać je trzeba wprost z entuzjazmem. Nowy to dowód, że Biblioteka dostarcza wzorowych wydań najważniejszych tekstów z historii literatury i sprzęła się już właściwie nierozzerwalnie z warsztatem pracy każdego polonisty, a zapełnia półki każdego miłośnika literatury.

Zwłaszcza pod każdym względem wzorowe jest wydanie „Gofreda“ w opracowaniu znakomitego uczonego poznańskiego, prof. Romana Polłaka (który już poprzednio opracował w Bibl. Nar. skrócone wydanie tego dzieła). Prof. Polłak bardzo trafnie ujmując arcydzieło Tassa pod względem historyczno-literackim, widząc w nim — bardziej niż w Dantem — włoską epopeę narodową, oraz z niezwykłą sumiennością i znanstwem przedstawia czytelnikowi kongenialny przekład Piotra Kochanowskiego, którego poetycki język i metryka stała się jednym z fundamentów późniejszego rozwoju poezji polskiej. Tak więc i pod względem filologicznym nowe wydanie Tassa jest wzorowe.

„Flis“ Klonowicza, opracowany przez wrocławskiego historyka literatury i opatrzonego przezeń ciekawym wstępem, to pozycja mniej już może doniosła, ale w każdym razie ważna ze względu na zupełną niedostępność tekstu tego ciekawego poematu (z XVI wieku). Wstęp Hrabeca bardzo interesujący ze względu na słabe opracowanie Klonowicza przez dotychczasową historię literatury, dość przekonująco wyjaśnia wiele społecznych motywów twórczości tego poety, budzi jednak tu i ówdzie pewne metodologiczne zastrzeżenia. Wartość tej pozycji polega głównie na dostarczeniu młodzieży polonistycznej i wszystkim zainteresowanym historią literatury polskiej poprawnego tekstu nieznanego szerzej poematu, w mniejszym zaś stopniu na jego ciekawym i nowym naświetleniu we wstępie.

N. K.

Walery Łoziński: *Zaklęty dwór*. Powieść w dwóch częściach. Książka i Wiedza. Warszawa 1950. Okładkę projektował Stanisław Luckiewicz. Str. 457 + 3 nlb.

Jest to wznowienie ciekawej i wartościowej pozycji tzw. krajowej polskiej literatury okresu romantyzmu. Walery Łoziński, starszy brat głośnego w pół wieku później swoim „Prawem i lewem“ literata i historyka Władysława, zginął młodo w pojedynku (w r. 1861, mając lat 23) już jako autor siedmiu powieści, dwóch komedii i kilku prac drobniejszych. Od lat szkolnych należał do kręgu młodzieży nastawionej patriotycznie. Usunięty za to z gimnazjum, wcześniej oddał się pracy publicystycznej i literackiej na szerszą skalę.

Omawiana powieść, niesłusznie przez długie lata zapomniana, uważana jest ogólnie za najlepszą rzecz Łozińskiego. Stanowi ona jedną z ciekawszych i bardzo typowych powieści swego okresu. Dla przeciętnego jednak czytelnika, mniej obeznanego z historyczno-literacką stroną książki, ważną jest przede wszystkim żywość i barwność akcji. Autor posługuje się typowymi akcesoriami romantyki, jakimi są: tajemniczy dwór, duchy i inne zjawiska nadzwyczajne. Owe tajemnicze jednak historie doczekały się w książce — w przeciwieństwie do wcześniejszych bardziej romantycznych lub preromantycznych powieści (np. Anieli Mostowskiej) — rozwiązań na płaszczyźnie bardzo realnej. Okazało się bowiem, że widmo jest żywym człowiekiem i że obok tajemniczego dworu odbywają się zebrania prowadzone przez emisariusza Centralizacji Towarzystwa Demokratycznego, który jest znowu dawnym dziedzicem dworu. Przed pięciu laty udał on tylko śmierć, aby mieć ręce rozwiązane dla pracy politycznej.

Ciekawa ta powieść posiada także niemałą wartość jako „dokument epoki“ malujący oryginalne tło polityczno-społeczne tzw. Galicji w przeddzień Wiosny Ludów, ściślej wypadków roku 1846. Słusznie podkreślają Wydawcy w posłowie do książki, że „Zaklęty dwór“ daje stosunkowo prawdziwy obraz rzeczywistości społecznej owego okresu (akcja toczy się w roku 1845). Ze szczególną plastyką maluje Łoziński typy ze świata mandatariuszów — okradających zarówno chłopów, jak i dziedziców — i ekonomów względnie jaśniepańskich totumfackich, którzy po kilkunastu latach „uczciwej“ służby mogą na własną rękę kupować po kilka folwarków, a synom „uszlachcać“ plebejskie nazwiska. Piętnuje też ostro przyjmowanie przez szlachtę galicyjską austriackich tytułów, przypominając tradycje walk wolnościowych, usymbolizowanych tu z konieczności (cenzura austriacka!) jedynie konfederacją barską i działalnością Centralizacji. Starościc-patriota powie nawet w pewnej chwili, że brat jego, od niedawna hrabia, to cudzoziemiec.

Humorystyczne potraktowanie postaci i styl miły, gawędziarski sprawiają, że książka nadaje się na lekturę „przyjemną i pożyteczną“.

Olgierd Porycki

Juliusz Cezar: O wojnie domowej. Przełożył z języka łacińskiego Jan Parandowski. Czytelnik 1951, str. 141.

Problem naszego związku z tradycją klasyczną jest wiecznie aktualny i żywy, w szczególności dla katolików, spadkobierców kultury antycznej. A tymczasem obojętność a nawet niechęć rodzi się już nieraz u zarania studiów humanistycznych. Z zadziwiającą szybkością rozprzestrzenia się już wśród młodzieży pogląd o rzekomej martwości, braku wszelkiego „dobrze” pojętego utylitaryzmu w świecie antycznym. Dlatego z pewnym wzruszeniem bierzemy do ręki przyswojoną językowi polskiemu przez świetnego znawcę literatury klasycznej kronikę Juliusza Cezara „O wojnie domowej”.

Kochający łacinę Julian Tuwim (jak o tym pisze sam w „Kwiatach Polskich”), w jednym ze swych wierszy trafnie wyraża uczucia wiążące się z lekturą innej Cezarowej kroniki:

Szkoło, szkoło!
Gdy cię wspominam,
Oczy mam pełne łez.
Galia est omnis divisa
In patres tres.

Możemy obecnie skonfrontować nasze nieudolne tłumaczenia przygotowywane gdzieś podczas szkolnych pauz metodą „filologiczną”, z rzeczywistą zawartością treściową książki. Teraz dopiero odczuwamy, że każdy fragment kroniki starożytnego historyka tętni ówczesnym życiem, wyraża zmagania jednostek i państw. Po przeczytaniu „Wojny domowej” podzielonej na trzy księgi zamykających dzieje trzech lat, ożywa na naszych oczach świat surowych konsulów, dostojnych cesarów, niezłomnych wodzów i żołnierzy.

Jan Parandowski ukazuje nam we wstępie sylwetkę Cezara i ramy historyczne, w których rozwinął on zawrotną karierę, urwaną nagle (tragiczna śmierć w 44 roku przed Chr.). Niewielu może wie o tym, że ten świetny organizator wypraw wojennych był autorem młodzieńczych poezji „Laudes Herculis”, i że jego niezwykła aktywność życiowa nie kolidowała bynajmniej z zamiłowaniami kronikarskimi, czego rezultatem są dwa dzieła: „Commentarii de bello Gallico” i „Commentarii de bello civili”.

I do tłumaczenia polskiego „Wojny domowej” odnieść można słowa Cyncerona, który w ten sposób charakteryzuje prozę Cezara: „Naga, prosta i pełna wdzięku, bez wszelkich ozdób krasomówczych, jakby się pozbyła ubrania. Cezar chciał dać innym materiał do napisania historii, ale chyba szalenie o to się pokusił, by jego styl ufrizować; ludzi rozsądnych raczej odstraszy od pisania, ponieważ w historii nie ma większej zalety, nad prostotę i zwięzłość”.

Polski przekład „De bello civili” Cezara staje się nowym ogniwem odnawiającym rozluźnione powiązania historyczne łączące myśl współczesną z kulturą starożytną.

M. K.

Jan Kott — Adam Ważyk: Wiersze, które lubimy. Wyd. „Czytelnik”, 1951, str. XVI + 340 i 2 nlb.

Autorzy wydanej niedawno, z dawną zapowiedzianą i oczekiwaną antologii wierszy polskich, przedstawili czytelnikowi od razu w tytule swego wydawnictwa zasadę, jaką powodowali się przy dokonywaniu tego, trudnego przecież, wyboru. Potwierdzili to w przedmowie: „nie będzie to — przyznali się — obojętny przegląd poetów ani pogładowa charakterystyka okresów literackich”. Czytelnik więc, który bierze do ręki ich ciekawą książkę, jest uprzedzony — znajdzie w niej te utwory, które wydały się ciekawe jej autorom, właśnie te, które oni i lubią.

W „Wierszach, które lubimy” mamy więc do czynienia z wyborem opartym na czymś osobistym guście, smaku i wyrobieniu artystycznym.

Autorzy książki, znani ze swej działalności i twórczości literackiej, mogą tu być autorytetami. Ale — każdy autorytet wart tyle, ile argument przezeń przytoczony, uważnie więc wczytujemy się w zaprezentowany nam przez autorów wybór poetycki. I właśnie prawdziwa wartość antologii Kotta-Ważyka polega na tym, że wybór ich jest na ogół trafny, sięga do pozycji interesujących i udanych, że — pamiętając o jego zasadzie i kryterium — zgadzamy się z gustami i upodobaniami autorów, odkrywamy, że „lubimy“ te same w dużej części wiersze. Książkę Kotta-Ważyka czyta się więc z przyjemnością, aby do utworów w niej zawartych nie raz jeszcze wrócić.

Nie znaczy to oczywiście wcale, abyśmy się zgadzali z gustami autorów zawsze i „bez reszty“. Pewni twórcy wydają się nam w niej zbyt — „wywindowani“ (Strzeżowczyk!), ale szczegółowa konfrontacja naszych gustów z gustami autorów wyboru byłaby zbyt nużąca i potrosze niecelowa, zważywszy koncepcję ich antologii. De gustibus non est disputandum... Toteż, choć tu i ówdzie chciałoby się postawić na marginesie tej książki wykrzyknik czy pytajnik, ustawimy ją na półce bibliotecznej obok najcenniejszych dotychczasowych antologii poetyckich polskich, jako ciekawą i charakterystyczną dla literackich upodobań naszych dni. Gdzież bowiem łatwiej te upodobania poznać i prześledzić!

N. K.

Warszawa twoje miasto. Antologia. Zebrał i opracował Stanisław Ziembicki. Ilustrowała Maria Mackiewicz. Wyd. „Książka i Wiedza“, Warszawa 1951, str. 200.

W przeciwieństwie do antologii Kotta-Ważyka, Ziembicki zgrupował w swej książce utwory z określonego zakresu, utwory o tematyce ściśle warszawskiej, poświęcone temu miastu w ciągu wieków aż po dzień dzisiejszy, „od Kochanowskiego do Staffa“, chciałoby się powtórzyć za Borowym. Nic więc dziwnego, że ma ona zapewnione powodzenie wśród warszawiaków rozmiłowanych w swoim mieście, w jego urokach i przeszłości.

Wybór Ziembickiego opracowany został dość starannie, uznać go wypadnie przeważnie za trafny. Największą pretensję można mieć do autora za lukę w uwzględnianiu poezji dwudziestolecia, szczególnie poważną i przykrą: w antologii Ziembickiego brak jednego z najlepszych współczesnych wierszy o Warszawie i jednego w ogóle z najwybitniejszych utworów w poezji dwudziestolecia — „Piosenki do Warszawy“ Jerzego Lieberta. Ciekawym uzupełnieniem wierszy polskich miłośników Stolicy jest wybór poświęconych jej utworów, które wyszły spod piór jej zagranicznych gości i przyjaciół. Natomiast niekiedy zbyt może szczodrze przytacza autor niektóre współczesne, drugorzędne i niezbyt udane utwory.

Największy jednak urok książki — to jej wspaniałe opracowanie graficzne, śliczny papier, szlachetna czcionka, luksusowa choć nie krzyżująca, a urzekająca właśnie spokojem i smakiem, płócienna oprawa. Doprawdy, jedna to z najstaranniej i najbardziej estetycznie z wydanych ostatnio książek. Warto powinszować jej Wydawnictwu i czytelnikom, którzy zdobiją nią półki swych bibliotek.

N. K.

Józef Grycz: Z dziejów i techniki książki. Wrocław. Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich. 1951. Str. 271 + 1 nlb. (106 ilustracji).

Pisaliśmy tu niedawno o chronologii Ksawerego Świerkowskiego „Dziesięć wieków książki“ — sygnalizujemy obecnie ukazanie się nowej pozycji z tej dziedziny, która chronologię wypełni żywą treścią a czytelnikowi posłuży do szerszego zaznajomienia się z dziejami książki i problematyką drukarstwa. Książkę tę opracował wybitny znawca spraw bibliologii i autor wielu prac z tej dziedziny — Józef

„Grycz. Według jego przedmowy ma ona dać „rzut oka na wybrane zagadnienia z dziejów i techniki książki, starając się zagadnienia te uprzyśtępnić szerszym kołom czytelniczym, nie tylko bibliotekarzom“.

Nosi ona więc charakter bardziej popularyzatorski, niż ściśle naukowy „...wyzyskuje raczej wyniki badań ogłoszonych przez różnych autorów w tym zakresie“, przy czym zakres ten ogranicza się do „książki jako obiektu materialnego“ — chodzi o „przedstawienie w przekroju historycznym poszczególnych elementów warunkujących jej wytwarzanie i rozprowadzanie“.

Wychodząc od książki rękopiśmiennej zajął się najpierw Autor pisaniem — jego powstaniem, rodzajami i rozwojem, materiałami i narzędziami pisarskimi w ciągu wieków, rozwojem zewnętrznej postaci książki, człowiekiem piszącym, wreszcie ukształtowaniem się i rozwojem alfabetu (różne jego rodzaje). Rozdział drugi i najszerszy poświęcony jest książce drukowanej: najpierw wynalazkowi druku i technice drukarstwa, potem jego historycznemu rozwojowi od inkunabułów począwszy aż do zmechanizowanej produkcji książki w czasach najnowszych. Trzeci rozdział mówi o ilustracji i zdobnictwie książki, daje rys historyczny jej zdobnictwa, omawia wreszcie rodzaje ilustracji: iluminacje ręczne oraz różnorodne suchoryty i kwasoryty (drzeworyty, miedzioryty, akwaforty, litografie i inne jeszcze dość liczne rodzaje rycin ilustracyjnych). Rozdział czwarty zajmuje się oprawą książki, jej rodzajami i techniką — piąty i ostatni — wytwarzaniem książki i jej rozpowszechnianiem. Przy końcu wreszcie znajduje czytelnik „wykaz ważniejszy literatury przedmiotu, który w miarę potrzeby odeśle go do dzieł traktujących poszczególne zagadnienia w sposób bardziej precyzyjny. Podkreślić należy fakt, że baczną uwagę zwrócił Autor na — najbardziej chyba nas, mających do czynienia przeważnie z polską książką, interesujące — sprawy, dotyczące Polski. W każdym bowiem rozdziale znajduje się paragraf zajmujący się danym zagadnieniem w kraju.

Świetnym zaś dopełnieniem i oświetleniem treści są zawarte na 96 stronach fotograficzne ilustracje, tematycznie związane z poszczególnymi rozdziałami pracy. Znaleźć tu możemy przykłady różnych rodzajów pisma, średniowiecznych kart rękopiśmiennych, kart drukowanych (inkunabuły), tytułowych ilustracji w starodrukach, opraw książek, wreszcie maszyn i narzędzi drukarskich.

Wydanie na ogół staranne nie jest niestety wolne od usterek takich, jak np. przebijanie druku na drugą stronę kartki, przez co zamazuje się tekst, jak niedopatrzona korektorska: na stronie 102 na przykład czytamy o Piotrze Dufour, drukarzu Stanisława Augusta, że pierwszy jego warszawski druk pochodzi z r. 1773, własną drukarnię zaś założył w r. 1775. Tymczasem o kilka linijek niżej: „zdobywał się też na przedsięwzięcie większe, jako dykcjonarz historyczny i takżej medyczny, od roku 1761 (?) wydawał zbiór teatru polskiego“.

Do niewątpliwych usterek należy też zatajenie projektodawcy okładki, nadającej ciekawej i pożytecznej książce estetyczną oprawę graficzną.

Olgierd Porycki

Edmund Osmańczyk: N i e m c y 1945 — 1950. Książka i Wiedza, Warszawa 1951 r., str. 269.

Gruby tom pracy znanego pisarza i publicysty nosi podtytuł: „Daty, fakty, liczby, komentarze“. Książka ta powstała z autopsji pisarza, który przez dłuższy okres przebywał w Niemczech, zbierając skrętnie wszelkiego rodzaju wiadomości, by je następnie zużytkować w osobnej pracy i udostępnić polskiemu czytelnikowi. Powstał duży objętościowo leksykon, zawierający całą bogatą problematykę niemiecką, przedstawioną w przejrzysty i jasny sposób. Osmańczyk okazał się doskonałym kronikarzem, wiernie notującym i komentującym fakty, dzięki czemu społeczeństwo polskie ma możliwość zapoznania się z pięcioletnimi dziejami

331
swego zachodniego sąsiada. Dzieje te obejmują ściśle okres od 8 maja 1945 roku, a więc od dnia bezwarunkowej kapitulacji Niemiec, do 8 maja 1950 roku, tj. do dnia pięcioletniej rocznicy pokonania hitleryzmu. Autor zachował wiernie chronologiczny układ treściowy, postępując się często tekstami ważniejszych dokumentów uchwał lub międzynarodowych deklaracji. Całość jest podzielona na pięć zasadniczych działów: 1. Najważniejsze informacje ogólne o Niemczech 1945 — 1950. 2. Najważniejsze dokumenty dotyczące Niemiec 1945 — 1950. 3. Najważniejsze instytucje i organizacje Niemiec 1945 — 1950. 4. Najważniejsze dane statystyczne, gospodarcze i kulturalne dotyczące Niemiec 1945 — 1950. 5. Najważniejsze daty dotyczące Niemiec 1945 — 1950. Pracę zamyka obszerny aneks, zawierający przypisy, indeks skrótów, indeks rzeczowy oraz indeks nazwisk.

Książka Osmańczyka stanowi bez wątpienia dla Polaka niezbędną pomoc orientującą w zawiłych nieraz gąszczach zagadnień niemieckich. Szeroki rozmach i temperament publicystyczny Autora wraz z rzetelnością i skrupulatnością kronikarską a nawet naukową, czyni z tej pracy pozycję ciekawą i pożyteczną. Wydaje się jednak, że Osmańczyk za mało uwzględnił złożoną sprawę duchowej kultury niemieckiej, traktując ją raczej na marginesie rzeczywistości polityczno-społecznej. Szkoda wreszcie, że książce roszczącej sobie prawo do podręcznego leksykonu dali Wydawcy duży format dwulamowej ósemki, co stwarza poważną niedogodność w szybkim posługiwaniu się dziełem.

Zenon M. Łukasiewicz

Tadeusz Lewicki: *Un voyageur italien inconnu du XVII^e siècle* Luigi Pio di Savoia et sa relation du voyage à travers l'Europe. Wrocław 1951. Wrocławskie Towarzystwo Naukowe.

Autor komunikatu zetknął się w czasie swego pobytu w Fermo (Włochy środkowe) z manuskryptem „Pamiętników podróży” księcia Ludwika Sabaudzkiego z lat 1651, 52, 53, którego opis i komentarz tu podaje. Manuskrypt jest dziennikiem podróży, zawiera notatki dotyczące Francji, Hiszpanii, Szwecji, Polski i innych krajów. Tekst wskazuje na to, że nieznanym nam dotąd podróżnik, był dobrym znawcą historii, a notatki jego źródłem cennych materiałów dla badaczy przeszłości. P. Lewicki stara się dociec bliższych szczegółów dotyczących ks. Ludwika Sabaudzkiego, oraz motywów jego podróży. Na podstawie źródeł genealogicznych i analizy tekstu stwierdza, że był on bratem kardynała Gilberta Sabaudzkiego. Przypuszcza więc, że jako taki mógł on przedsięwziąć podróż w charakterze przedstawiciela dyplomatycznego Papieża Innocentego X.

W dalszym ciągu komunikat zawiera streszczenie pamiętnika oraz notatki z pobytu księcia w Gdańsku i Sztokholmie. Notatki te pozostawiono w języku włoskim, podczas gdy sam komunikat napisany jest po francusku.

P. S.

Jean Rostand: *Les grands courants de la biologie*. 2-e édition. Paris. Gallimard 1951. Str. 272. Pozycja 32 serii: *L'avenir de la science*.

Jest to niejako zwięzły przewodnik, informujący czytelnika o głównych zagadnieniach współczesnej biologii. Trzeba przyznać, że autor, posiadający za sobą już kilkadziesiąt pozycji wysokiej popularyzacji zagadnień biologicznych, bardzo umiejętnie zaznajamia w obecnej książce z głównymi prądami w biologii, dając czytelnikowi jasną i przejrzystą syntezę współczesnej myśli biologicznej. Materiał, przed którym stoi autor, jest oczywiście olbrzymi. Ale Rostand wybiera z niego tylko to, co służy do podkreślenia głównych linii obrazu, aby nie gubić czytelnika

w szczegółach, ale też nie unika ich tam, gdzie są potrzebne. Stąd czytelnik patrzy jakby na ostro nastawiony przekrój poprzeczny bogatych zagadnień, którymi pulsuje dzisiejsza biologia. Genetyka, embriologia, ewolucja, cytologia, mutacje eksperymentalne, dziedziczność u człowieka, zagadnienie postępu biologicznego przez uwstecznienie i możliwość samoródtwa — oto ogólne dziedziny, w obrębie których autor omawia także bardziej szczegółowe zagadnienia, takie jak: realność genów, dziedziczenie cytoplazmatyczne, przekazywanie cech nabytych, czynnik Rh u człowieka, determinizm biologiczny, selekcja eugeniczna itp. Najwięcej miejsca poświęcono genetyce i ewolucji. Nadto przy omawianiu tych zagadnień autor lekko zaznacza, w jakim punkcie przechodzą one w dziedzinę praktycznych zastosowań, a gdzie nawiązują do filozofii.

Czytając książkę Rostanda, chciałoby się niejedną rzecz mocniej podkreślić (np. stronę faktyczną ewolucji, odradzający się dziś finalizm w biologii), inną nieco zmodyfikować. Ostatnie np. znaleziska kopalne człowiekowatych, Hominidae, nie wyświetliły tak bardzo — jak zaznacza autor na str. 177 — historii filogenetycznej człowieka. Przeciwnie, według opinii wielu antropologów, między innymi Strausa, przyczyniły się do wykazania jej zawikłałości, tak że obecnie bieg ewolucji biologicznej człowieka, szkicowany dotąd zbyt łatwymi liniami, stał się bardziej niewyraźny niż był kilka dziesiątków lat temu. Na niektóre znów rzeczy w ogóle trudno się zgodzić (np. że człowiek, który by został wychowany od dzieciństwa wśród zwierząt i jednocześnie pozbawiony środowiska ludzkiego, nie doszedłby do myślenia pojęciowego, str. 120). Można by też wysunąć szereg zastrzeżeń co do fantastycznej teorii paedogenezy czy neotenu, zastosowanej do filogenezy człowieka. — Nie trzeba jednak zapominać, że mamy przed sobą pracę syntetyzującą. A w każdej tego rodzaju pracy wybijają się na pierwszy plan raczej twierdzenia niż dowody, oś krystalizacyjna syntezy panuje nad wielością i różnorodnością materiału. W naszym wypadku oś syntezy stanowią główne kierunki współczesnej myśli biologicznej i dochodzące do głosu w niektórych zagadnieniach osobiste stanowisko autora. Materiałem jego syntezy są fakty i teorie biologiczne, przedstawiające duże bogactwo, różnorodność i wielokierunkowość. Wobec tego łatwo zrozumieć genezę budzących się zastrzeżeń, zwłaszcza w odniesieniu do niektórych teorii naukowych u tego, kto umie spojrzeć na syntezę przyrodniczą również z innego punktu widzenia. Mając to na uwadze, możemy powiedzieć, że obecna książka Rostanda w ogólnej ocenie przedstawia syntezę interesującą i na poziomie przyrodniczym zupełnie udaną.

St. Chyliński

Sprawozdanie z ruchu kulturalnego

Pięć wystaw

Aż pięć wystaw gości w tym miesiącu warszawska „Zachęta“: trzy malarskie, jedną graficzną i jedną fotograficzną. Wystawił swoje prace Stanisław Dybowski, reprezentujący „sympatyczny“, ale malarsko bardzo przeciętny pejzaż rodzimy. Zaiste trzeba wielkiego talentu, aby przełamać banalne spojrzenie, aby rzecz, na którą patrzymy tysiąc razy, zobaczyć i utrwalić tak jakby się ją widziało po raz pierwszy.

Prace malarskie Bronisława Kopczyńskiego natomiast określimy terminem „pocziwe“. Fragmenty starej architektury, wąskie uliczki, wieżyczki, kościółki, romantyczna łezka i już absolutny brak jakiegó wizji artystycznej i myśli organizującej chaos kolorów i form. Patrząc na te prace można tylko tak, jak się przegląda pozółkły rocznik „Tygodnika Ilustrowanego“.

II Ogólnopolska Wystawa Fotografiki obejmuje 214 dzieł 95 autorów. Ogólny poziom wysoki i wyrównany. Przedmiotem jej jest pejzaż, portret (bardzo ciekawy!) i tak zwana tematyka produkcyjna. A oto kilka prac nagrodzonych (nagrody Min. Kultury i Sztuki): R. Burzyński, K. Komorowski, H. Hermanowicz, F. Stobik — oraz wyróżnienia Pol. Związku Fotografików: Z. Dłubał, E. Haneman, S. Kolowca, T. Link i P. Mystowski.

Najciekawsze wystawy, którym poświęcimy więcej uwagi, to zbiorowa wystawa grafiki i rysunków Tadeusza Kulisiewicza i Wystawa Współczesnej Plastyki Francuskiej.

Pisząc o II Ogólnopolskiej Wystawie Plastyki wymieniliśmy nazwisko Tadeusza Kulisiewicza, chcąc zasygnalizować najwybitniejsze osiągnięcie wystawy. Dzisiaj oglądając dwudziestoparoletni dorobek artysty, musimy uznać go za najwybitniejszą pozycję współczesnej grafiki polskiej.

Nazwisko Kulisiewicza zostanie na zawsze związane ze Szlembarkiem — zapadłą, biedną wioską góralską, od której rozpoczął artysta swą wędrówkę, i którą siłą swego talentu i humanistycznego widzenia człowieka i jego spraw wprowadził,

do sztuki. Już same tytuły wprowadzają nas w atmosferę dzieł: „Macierzyństwo“, „Świątkarz“, „Biedacy“, „Chora krowa“, „Dziewczyna w czarnej chuście“ etc. Czarno-szary kolorystyka chłopskiej codzienności znalazł swą idealną formę w drzeworycie, w którym artysta wypowiada się z rzadkim poczuciem materiału. To właśnie „poczucie materiału“ zdradza doskonałego grafika, który nie usiłuje z drzeworytu zrobić akwaforty, nie goni za cienką elegancją linii, ale wgryza się w oporny materiał, poznaje naturę drzewa, wrasta w nią i dzięki temu to co daje, jest organiczne, szczere, przekonujące i zawiera ziarno starej tajemnicy, że wielka sztuka nie jest gwałceniem, ale zrozumieniem natury. Cykle „Szlembark“, „Bacówka“, „Metody“, „Wieś w górach“, powstałe w latach 1930 — 36 wykazują przez psychologiczne pogłębienie tematów pokrewieństwo z ekspresjonizmem, a w niektórych („Świątkarz“, „Mędrzec z Arles“) grają dalekie i piękne światła sztuki ludowej i romańszczyzny.

„Rysunki włoskie“ (z r. 1937) połączymy z cyklem „Warszawa 1945“, chociaż połączenie to może wydać się dziwne. Pierwszy cykl bowiem to uroczyste impresje z podróży, fragmenty pięknej architektury, lekkie i pełne światła; drugi to patetyczna wizja zniszczonego miasta. To jednak co pozwala nam łączyć te różne w nastroju i treści cykle jest — prozę wybaczyć — technika graficzna. Tusz, sepia, jakimi operuje artysta w tych cyklach, nie wydają się „jego“ techniką, nie odpowiadając jego ostremu widzeniu świata wyrażającego się w mocnej ekspresyjnej kresce, kontraście wielkich czarnobiałych płaszczyzn, a nie w malarskiej raczej, działającej plamą technice tuszu czy sepia.

„Rysunki z r. 1942“ i „Suchoryty z r. 1948“ stanowią wgląd w intymny świat poszukiwań formalnych i stanowią świetny przykład na to, że artysta nie może wyzbywać się eksperymentu i przy najbardziej realistycznych założeniach swej sztuki musi — w imię ciągłego odświeżania i pogłębiania środków wyrazu — posiadać odwagę i ciekawość formy, prawo do laboratorium indywidualnych doświadczeń.

Szlembark wraca jeszcze dwukrotnie w szkicach ołówkiem z r. 1939 i rysunkach piórkiem z r. 1948. W tych ostatnich rysunkach można obserwować całą czystość i uczciwość sztuki Kulisiewicza. Piórko jest techniką najbardziej bezpośrednią — liryką plastyki. Mając do rozporządzenia tylko kreskę, musi artysta wydobywać całą sugestię widzialnego świata. Kreska u Kulisiewicza to nie kontur, ale najczystsza wizja przedmiotu. Można długo i bezsilnie pisać o tym zmiennym nasileniu kreski, o przenikaniu form i całej tej sztuce oddawania rzeczywistości jednym prostym elementem, i to elementem wyabstrahowanym, nie istniejącym realnie. I jeszcze jedna nauka, jaką czerpiemy z Kulisiewicza. Głównym przedmiotem jego

zainteresowań jest człowiek, a w odtwarzaniu wizerunku człowieka (także duchowego) artysta posługuje się metodą silnych uproszczeń formalnych, mimo to nigdy nie zatraca osobistego, głęboko humanistycznego stosunku do modelu.

Zainteresowanie człowiekiem i jego dolą zaprowadziło Kulisiewicza do cyklu portretów „Bojowników o wolność i demokrację“ (1951 — 52) i „Żołnierzy rewolucji i pokoju“ (1950). Artysta, który dotychczas miał kontakt z żywym modelem, musiał oprzeć się w scenach zbiorowych i portretach, składających się na te cykle, na rewolucyjnej tradycji, rycinach i wyobraźni. To może tłumaczy pewne zahamowanie, brak rozmachu, nieśmiałość jakby wynikającą z niepełnej wizji, przez łamaną zresztą w piórkowym portrecie „Lenina“ i głowie „Feliksa Dzierżyńskiego.

Dojrzałym owocem podróży do Francji są „Rysunki z r. 1949“ oraz cykl „Z podróży do Czechosłowacji“ (1951 — 52), gdzie pióro Kulisiewicza dochodzi do doskonałości i precyzji, czy to w impresjonistycznym „Deszczowym dniu w Concarneau“, czy w dojrzałej kaligraficznej formie „Łodzi“, czy w organicznie związanej z pejzażem „Kutnahorze“, czy wreszcie w doskonałych „Kobietach z Polonki“.

Opuszczamy wystawę z uczuciem, że ujrzeliśmy trud artysty, który wkroczył w historię sztuki polskiej jako ważna i nie dająca się ominąć pozycja, jako trzecie już dojrzałe pokolenie po Pankiewiczu i Skoczylasie.

Większą część recenzji z **Wystawy Współczesnej Plastyki Francuskiej** musiałaby zająć próba klasyfikacji prac, zaliczenie ich do różnych metod twórczych, czy kierunków. Organizatorom wystawy chodziło przede wszystkim o pokazanie tworzącego się we Francji neorealizmu związanego z ideologią Francuskiej Partii Komunistycznej. Ten nurt, któremu twórcy wystawy przypisują decydujące znaczenie we współczesnej sztuce, reprezentują głównie prace takich malarzy jak Amblard J., Berberiau A., Fougeron A., Gracies A., Lansiaux A. M., Milhau J., Mialhe M., Petrova N., Singer G., Spitzer W., Taslitzky B., Venitien J., Zambaux R. Jak widać, lista wcale liczna reprezentuje malarzy, którzy świadomie zrezygnowali ze zdobyczy sztuki współczesnej, którzy wyrzekli się poszukiwań formalnych na rzecz koncepcji obrazu działającego bezpośrednio, nasyconego ideowo i czytelnego. Że jednak sztuka nie może obejść się bez konwencji, w niektórych obrazach obserwujemy, mimo silnego i pewnie szczerzego nasycenia treścią ideologiczną, zbliżanie się do przeżytej artystycznej i ideowo obcej formy naturalizmu mieszczańskiego. Świadomość tego niebezpieczeństwa jest jedną z lekcji, jakie czerpiemy z wystawy.

Tradycję sięgającą impresjonizmu reprezentują (słabe zresztą) prace Signoc'a i Marquit'a, ze „starych znajomych“ widzimy uroczo, ale mało reprezentatywną dekorację Matisse'a

oraz wstrząsającą „Masakrę na Korei“ Pabla Picasso. Ciekawą próbą ożenienia treści politycznej z surrealistyczną formą jest śmiała „Konferencja“ B. Lorjou, a inną próbą poszukiwań formalnych „Górnicy“ E. Pignon. Najlepsze naszym zdaniem obrazy to Desnoyer'a F. „Fabryka“ (mocny witrażowy kolor), cudowne, oparte na ciepłych zróżnicowanych obrazach „Dziecko z rybami“ L. Fontanarosa, niepokojący formalnie „Bangor“ Gromaire'a i jak żywa radość barwy „Marokanka“ Rogera Limouse.

Dobłą rzeźbę dali Auricoste E., Gimond M., Selendre G., a urocze tkaniny L'urçat, Picart le Doux, Saint-Saens.

Bolesław Hertyński

Ze świata sceny

Problem „Mindowego“

Państwowy Teatr Nowej Warszawy: Juliusz Słowacki — Mindowe. Król litewski. Obraz historyczny w 6 odsłonach. Inscenizacja i reżyseria: Zofia Modrzewska. Dekoracja i kostiumy: Zenobiusz Strzelecki. Ilustracja muzyczna: Eugeniusz Dziewulski.

„Mindowe“ był pierwszym dramatem Słowackiego. Wprawdzie próbował on przed tym pisać sztukę o Mahomecie, nie jednakże z tych prób młodzieńczych nie wyszło; sam poeta skazał je, i słusznie zapewne, na niepamięć. Dopiero w roku 1829 udało mu się zrealizować marzenie napisania dramatu, którego akt trzeci odczytał, jak się zwierza w jednym z listów do matki, Niemcewiczowi — ten zaś odniósł się do niego entuzjastycznie. „Cieszę się — powiedział — że jeszcze zostanie w Polsce Poeta, co ma tak wielki talent — i duch obywatelski utrzyma“. Przyszłość wykazała, że rzeczywiście nie mylił się stary Niemcewicz — w samym jednak „Mindowem“ znaleźć możemy tylko, niestety, wielkiego talentu przeblyski.

„Mindowe“ przypada na rok 1829, a rok ten wiąże się u Słowackiego z pierwszą fazą niewiary, a choć niewiara jego nie była wolteriańskim ateizmem, zwraca się ona jednak przeciw Kościołowi. Złożyło się na to wiele czynników, w szczególności zaś, jak przypuszcza Kleiner, młodzieńcze rozczarowanie. „Jeśli dziecięca pobożność jest przede wszystkim zaufaniem, że Bóg spełni wszelkie pragnienia, to młodzieńcze niedowiarstwo jest przede wszystkim owocem ukrytego żalu, że Bóg nie uczynił tego, czego się pragnęło“. Rozczarowanie to pogłębiała lektura osiemnastowiecznych wolnomyślicieli, wreszcie z tejże osiemnastowiecznej tradycji wyrosłe, areligijnie raczej nastawione środowisko, w którym poeta wzrastał i dojrzewał. Rozczarowanie to jednak jest wyraźnie chwilowym załamaniem — nie trwa ono długo. Choć pewną nieufność względem oficjalnych przedstawicieli Kościoła (papieża, biskupów) zachowa Słowacki, późniejsza jego twórczość naznaczona jest już wyraźnie katolickim piętnem. Trafnie zauważa Kleiner: „...linia jego

rozwoju zamknięta jest między dwiema modlitwami — między modlitwą dziecięcą o pośmiertną sławę — a modlitwą męża dojrzałego, w obliczu skał oceanowych spowiadającego się Bogu z kosmogonicznych koncepcji swej „Genezis z Ducha“.

Mając do wyboru wiele wybitnych dramatów Słowackiego wystawiono tę właśnie próbę dramatyczną w „Teatrze Nowej Warszawy“, co widza dziwi tym bardziej, że sam młody autor, świadom był swych niedociągnięć, skoro w Przypiskach do pierwszego wydania „Mindowy“ (II tom poezji, Paryż 1832) umieścił: „Niech mi wolno będzie wyprzedzając krytyki wyznać, że sam czuję najlepiej niedostateczność dramatu Mindowe... Mindowe powinien być wiecznie w tece dziecinniej pozostać... Sceny żywcem z historii wydarte są jedyną zapewne zaletą źle ułożonego obrazu“.

Zalet znaleźć by można niewątpliwie więcej, że jednak obraz źle jest ułożony, to pewne. Krytycy słusznie wyrzucali poecie wadliwą kompozycję „Mindowego“ wyrażającą się wprowadzaniem do dramatu niepotrzebnych, a zaciemniających konflikt główny wątków — np. miłość Heidenricha do Aldony, zbyteczna postać zakonnika Wojsiarki, nieumiejętnie, bez „nerwu“ dramatycznego opracowany wątek Dowmunta — słowem „wypełnianie dramatu przez nieorganiczne dodatki“ (Kleiner). Podobnie nie udało się Słowackiemu — w myśl hasła dramatu romantycznego — rozbić pseudoklasycznych jedności czasu i miejsca. Stąd też trudno zaklasyfikować „Mindowego“: wspomniane bowiem „dodatki“ nie pozwalają nazwać sztuki pseudoklasyczną tragedią, silne jednak z nią związki uniemożliwiają zaliczenie „Mindowego“ do dramatu romantycznego.

Wśród postaci stworzonych przez młodego poetę sytuacja analogiczna. Chwieją się one na pograniczu pseudoklasycyzmu i romantyzmu. Bohater tytułowy bez wyrazu, doszukiwać by się można jego wielu prototypów w literaturze europejskiej, z Aldoną ma się bardzo podobnie (szekspirowska Ofelia), z postaciami drugorzędnymi również. Pogański „koloryt lokalny“ utrzymywałaby tylko Rogneda, ociemniała matka Mindowy, postać psychologicznie i artystycznie udana, podobnie jak Heidenrich, pierwsza w literaturze naszej postać „Krzyżaka doskonałego“. Dwie jednak postacie nie ratują dramatu.

Tu wyłania się dla inscenizacji „Mindowego“ problem najważniejszy. Spektakl teatralny, mając jako postawę tekst literacki stworzyć jednak może coś więcej niż ów tekst literacki dać potrafi. Dobra gra aktorów jakiejś niezbyt udanej postaci dać może tej postaci to, czego autor dać nie umiał, tworząc sytuację, dialogi i monologi, czy też operując komentarzem autorskim. Wykonawca może więc niejako dopełnić autora w psychologicznym opracowaniu bohatera. Dlatego w takich wypadkach pożądana, ba, nawet niezbędna jest obsada złożona ze zgranego zespołu i w dodatku artystów pierwszorzędnej miary. Dowodem tego niech będzie świetny spektakl — właśnie jako spektakl — „Intrygi i miłości“ Schillera w „Teatrze Polskim“ w Warszawie — sztuki, która, jak wiadomo, ma wiele z melodramatem wspólnego. Role Luizy, Ferdynanda, Millera wypełnili swoją interpretacją Krasnodębska, Milecki, Warnecki. A przypomnijmy sobie Solskiego, którego tak zwane „wielkie role“ przypadały czasem wcale nie na arcydzieła światowej dramaturgii.

A jak się ma sprawa z „Mindowem“ w „Teatrze Nowej Warszawy“? Czy młody teatr, grający dotychczas przeważnie przeróbki dramatyczne powieści itp. podołał zadaniu, czy aktorzy umieli psychologicznie uzupełnić zarysowane tylko przez Słowackiego postacie?

Z pewnością nie; przedstawienie zupełnie zawiodło. Nie pomogło dobre opracowanie techniczne (dźwięk dzwonów z głośników, błyskawice, grzmoty) nie pomogło ciekawe opracowanie dekoracji i kostiumów przez Zenobiusza Strzeleckiego. Bez wyrazu w tekście „Mindowego“ tytułowa postać tego mitycznego niemal króla Litwy — w interpretacji Tadeusza Kosudarskiego pozostała postacią bez wyrazu. To samo dałoby się powiedzieć o wielu drugorzędnych rolach, najlepiej natomiast wypadli — co wcale nie dziwne, bo i w tekście są to najlepiej zarysowane postaci — Janusz Strachocki jako Heidenrich, pokazujący owego „Krzyżaka doskonałego“ w całej swojej obłudzie, pysze, pewności siebie — ale i odwadze i Karina Waśkiewicz w roli Rognedy która umiała ze swej roli wydobyć niesamowitość przywiązanej do wiary ojców poganek, umiejącej poświęcić dla niej nawet życie kochanego syna. Dzięki jej grze w dużej mierze udało się reżyserowi w scenie ofiary (palenie kadzidel) wydobyć nastrój pradawności. Przerysował on natomiast scenę w klasztorze — do tego jednak zagadnienia powrócimy jeszcze. Przedstawienie ujawniło wiele więcej reżyserskich potknięć — jednym z nich będzie nieumiejętność organizowania „masowych zabójstw“ na scenie. Zilustrować to można dość zabawnym epizodem: uważny (a może i mniej uważny) widz, obserwujący ostatnie sceny dramatu dostrzeże, że Mindowe, który wyzionął ducha już dobre kilka minut temu, leży pod stołem i ...najsпокojniej oddycha, poruszając klatką piersiową. Jeśli widz przeżywa sztukę, nastrój oczywiście w tym momencie pryska. A można by było, sędzę, urządzić to tak, że Mindowe leżeć będzie na mniej widocznym miejscu lub że go ktoś litościwy nakryje płaszczem. Zależy tu jednak wiele od aktora; Irena Małkiewicz na przykład umie doskonale udać zmarłą.

O jej roli nie było tu jeszcze mowy, choć stanowczo zasługuje na wyróżnienie. Podkreślono już gdzieś, że w przeciwieństwie do Kosudarskiego umie ona mówić wiersz Słowackiego, należy jednak podnieść, że jej Aldona jest przemyślana i konsekwentna — była to na pewno kreacja. Przede wszystkim w scenie z Dowmuntem, gdy Mindowe podłuchuje za ścianą, umiała wydobyć psychologiczną prawdę.

Ważna, i dlatego na koniec zestawiona jest sprawa interpretacji sceny I aktu IV-go (klasztor). Wspominaliśmy na początku recenzji o antyklerykalizmie Słowackiego w chwili pisania „Mindowego“, co wyraźnie daje się odczuć w dramacie — to jednak co zrobiono z tej sceny w omawianym przedstawieniu „Mindowego“ wydaje się nie tyle podkreśleniem intencji Słowackiego, ile łatwym wyśoiem interpretacyjnym przez pokazanie „czarnych charakterów“ — tym gorzej, że pokazano je zbiorowo. Taka interpretacja mnichów jako wyrachowanych i podłych miała swe uzasadnienie w tekście, jeśli chodzi o rolę Wojsielki, potraktowanie jednak wszystkich mnichów jednakowo, jako niezróżnicowany, identyczny psychologicznie tłum, odbiło się stanowczo ujemnie na całości obrazu. Dziwi nas też, skąd reżyser zaczerpnął wskazówkę, że Mnich

512
pada plackiem przed rozgniewanym Mindowem — nie ma jej bowiem w tekście sztuki. Sądzę, iż reżyser zastanović się winien nad realizmem sztuki Słowackiego, realizmem, który obejmuje także prawdopodobieństwo psychologiczne postaci.

Olgiard Porycki

Musset w Krakowie

Stary Teatr w Krakowie (obecnie przedstawienia odbywają się w Teatrze im. Słowackiego). Nie trzeba się z zarzekać. Komedja w 3 aktach. Przekład Tadeusza Boya Żeleńskiego. Reżyseria Jerzego Kaliszewskiego. Scenografia Andrzeja Stopki. Dramaturg Zygmunt Leśniodorski.

Niezbyt chyba słusne były pretensje niektórych widzów do Teatru Starego w Krakowie, że wystawiając Mussetowskie „Nie trzeba się zarzekać“, zbyt mało podkreślił realizm sztuki, wyrażającej się sytuacjami, w jakich autor ustawił swych bohaterów. Wprawdzie w programie Zygmunt Leśniodorski pisze: „Założeniem obecnej inscenizacji krakowskiej „Nie trzeba się zarzekać“ jest właśnie wydobyć i podkreślić realizm obyczajowego świata mussetowskich postaci, ukształtowanego przez określoną sytuację gospodarczo-społeczną“, lecz sądzimy, że w krakowskim przedstawieniu było tyle realizmu, ile właśnie potrzeba do tego, aby sztuka, zachowując treść społeczną, nie przestała być sztuką Musseta. Położył on bowiem nacisk przede wszystkim — o ile oczywiście o jakimś nacisku można mówić w sztuce tak lekko zarysowanej — na psychologię bohaterów, na zmianę, jaka dokonuje się w duszy Walentyna pod wpływem miłości baronówny Cécylji. Oczywiście można tu było wydobyć bez szkody dla spektaklu — a raczej odwrotnie — elementy satyry. Przykładem ksiądz w świetnym wykonaniu Eugeniusza Solarskiego czy Baronowa (Maria Gella), ale słusnie podchwyciono niefrasobliwość środowiska, w jakim toczy się akcja. Walentyn, bratanek bogatego kupca z Antwerpii zarzeka się, iż nigdy się nie ożeni, choć stryj swata go z bogatą i piękną baronówną de Mantes. Walentyn, utracjusz, kowelas i cynik, aby udowodnić, iż kobiety są niewierne, a zatem na żony się nie nadają, postanawia ją uwieść i w tym celu przybywa do zamku starej baronowej incognito. Miłość kobiety jednak wiele może — Walentyn pada jej ofiarą. I jego objęło wszechmocne uczucie, a zadowolony stryj cieszy się: „nie trzeba się zarzekać...“

Odtworzenie sylwetek psychologicznych dwojga przyszłych kochanków to centralne zagadnienie komedji. Lecz młoda Aleksandra Korzyńska (brawo, Kraków obsadza pierwszorzędne role młodymi siłami — przydałoby się to i niektórym reprezentatywnym teatrom Warszawy) i Kazimierz Meres niejednokrotnie potrafili w sposób właściwy wydobyć mussetowską poezję.

Świetna rola T. Burnatowicza jako stryjaszka Van Bucka i epizodyczna, lecz równie świetna T. Luberadzkiego jako nauczyciela tańca uzasadniają dobry sąd o zespole, który potrafił dać tak jednolite przedstawienie. Wielka szkoda tylko, że w kilku scenach zmieniono nieco Mus-

seta — okrojono go, bądź, co gorzej jeszcze, „dopełniono“ — wolelibyśmy, rzecz jasna, tekst oryginalny.

Oprawa sceniczna Andrzeja Stopki dostosowana do pozłomu spektaklu.

Olgiert Porycki

Ze świata filmu

Bez adresu

Scen.: Alex Joffé. Reż. Jean Paul Chanois. Zdjęcia: Marc Fossard. Muzyka: Joseph Kosma. Prod.: „Hohe Productions“, „Silver Films“.

Wiele uznania należy się Francuzom za ten film. Dali bowiem przekonująco dowód, że nie każde happy-end musi być naciągane, że dla dobrego zespołu nawet teza z tzw. optymistycznym wydźwiękiem nie stanowi większej przeszkody w realizacji dobrego, nawet bardzo dobrego filmu, jakim jest niewątpliwie „Bez adresu“.

A temat nie był łatwy. Historia uwiedzionej dziewczyny i szofera-opiekuna kryła w sobie wiele zdradliwych pułapek. Że film nie jest klimowym melodramatem ani brutalną, hollywood'ską „gagą“, że jest dla nas przeżyciem artystycznym dużej miary — to zasługa w pierwszej mierze autora scenariusza Alexa Joffé.

Już w lutowym numerze „Przeglądu“ przy okazji „Jednodniowych milionerów“ zwróciłem uwagę na nieprzeciętne walory jego talentu. Ostatni film w całej pełni uzasadnia tamtą opinię, co więcej, każe nam w nim uznać nie tylko autora drobnych, dowcipnych „kawałków“, lecz dojrzałego pisarza, znającego na wylot wszystkie tajniki filmowo-literackiego rzemiosła.

Scenariusz Joffé'go oprócz subtelnego dowcipu, żywych dialogów, posiada niezwykle zwartą i dynamiczną akcję, obfitującą w liczne epizody, z których np. scena w lokalu egzystencjalistów na długo pozostanie w pamięci widza (tutaj należy się pokłon całemu zespołowi z reżyserem Jean Paul Chanois na czele).

Tendencję filmu łatwo odszyfrować. „Bez adresu“ ma być odpowiedzią na literaturę typu Sartre'a, Camus'a, na egzystencjalistyczne sztuki i filmy pełne makabry à la Celine, którą to atmosferę najlepiej określa tytuł jednej z jego książek: „Podróż do kresu nocy“. Nasilenie tych prądów przybrało w ostatnich latach we Francji zastraszające rozmiary. Zjawisko takie w skali masowej grozi rozkładem moralnym społeczeństwa.

Życie ludzkie jest dramatem zarówno w skali jednostkowej jak i ogólnospołecznej, ale dramatem opromienionym nadzieją — i to nie tylko nadzieją na życie przyszłe, lecz także nadzieją na lepsze życie doczesne. Toteż Kościół zdecydowanie przeciwstawił się skrajnemu, ateistycznemu egzystencjalizmowi, który widzi w człowieku tylko wyżej zorganizowaną, ale tym niemniej okrutną bestię, a jego życie, wyprane z wszelkiej treści pozytywnej, uważa za pasmo bezsensownego istnienia. Równie zdecydowany opór stawili tym prądom marksiści, którzy upatrują w nich jawną i niezbitą oznakę rozkładu kultury burżuazyjnej, a jednocześnie siłę osłabiającą wolę walki mas ludowych.

Film „Bez adresu“ jest próbą przeciwstawienia się egzystencjalizmowi z pozycji zbliżonych do marksizmu. Temu celowi służy zarówno strona pozytywna jak i negatywna filmu. Akcja toczy się w środowisku paryskim szoferów taksówek. Jeden z nich, Emil Gautier, staje się przypadkowym opiekunem prowincjonalnej dziewczyny, uwiedzionej przez popularnego, paryskiego dziennikarza Forestier'a. W wyniku długich poszukiwań okazuje się, że Forestier posiada rodzinę; Teresa Ravenal (takie jest nazwisko bohaterki) staje wobec sytuacji bez wyjścia. Do domu wracać nie może (jest z dzieckiem), gdyż teroryzuje ją ojciec, w Paryżu jest po raz pierwszy. Po nieudanej próbie samobójstwa (z brzegu Sekwany odwołuje ją płacz pozostawionego na ławce dziecka), zostaje przyjęta do rodziny Emila, któremu żona dopiero co powiła szczęśliwie dziecko.

Tak zasadniczo przedstawia się kościec akcji. Wokół niej rozsianych jest mnóstwo epizodów, niezwykle barwnych i żywych, przy czym reżyserowi należy się uznanie za świetne operowanie tłumem, jak o tym świadczą sceny w lokalu egzystencjalistów, czy fragmenty zebrania związku zawodowego szoferów.

Epizod u egzystencjalistów o silnym zabarwieniu satyrycznym jest najlepszą partią filmu. Cały zespół producentów dał tu koncert swych umiejętności. Atmosfera zabawy znudzonych życiem „lowelasów“, ich tańce, migawkowe rozmowy oraz występ kabaretowej śpiewaczki (nota bene obdarzonej bardzo pięknym, niskim altem) oddana została z podziwu godną wnikliwością i — umiarem. Bo na pochwałę Francuzom należy zapisać, że nie wpadli w przesadę przez wyraźne parodiowanie poszczególnych scen; ich ukłucia satyryczne są bardzo dyskretne, lecz tym bardziej przekonujące i dotkliwe.

Znakomita jest również scena oczekiwania mężów i ojców w szpitalu położniczym, pełna ciepłego humoru. Nie brak także scen o wymowie tragicznej, jak np. sprawa półobląkanej dziewczyny w żłóbku dworcowym, którą policja gwałtem odsyła do ojca, sprawcy jej nieszczęścia. W jednym tylko miejscu realizm filmu został zachwiany, gdy Joffé i Chanois każą całej ekipie taksówek pędzić po mieście w poszukiwaniu zaginionej Teresy; autorzy zbyt wyraźnie nagięli tu rzeczywistość do swojej tezy. A teza ta, najogólniej biorąc, sprowadza się do twierdzenia, że lud francuski — to zdrowy organizm społeczny, gdzie silne są idee braterstwa i solidarności ogólnoludzkiej, że w nim, a nie w egoistycznym „burżuizmie“ żywe są jeszcze najcenniejsze wartości, które zadecydują o przyszłym obliczu świata. Teza (o ile w pojęciu lud — nie będzie się wkładać wartości absolutnych) jest i z chrześcijańskiego punktu widzenia słuszna, a nadany jej kształt artystyczny zadowolić może najbardziej wybrednego smakosza.

Bernard Blier (w roli Gautiera) i Danielle Delorme (Teresa Ravenal) — to para dojrzałych aktorów, z których pierwszego widziliśmy już na naszych ekranach. Gra ich, bardzo dyskretna nie zatrze się rychło w pamięci widza. Chciałoby się wymienić jeszcze kilka znakomych kreacji, zwłaszcza śpiewaczki z klubu egzystencjalistów, czy młodej dziennikarki-przyjaciółki Forestier'a — jednak jest to niemożliwe, gdyż program wyszczególnia tylko nazwiska aktorów, nie podając ich ról (z wyjątkiem dwóch, głównych), a z ekranu nie sposób zapamiętać. Zdjęcia Marc'a Fossard'a — dobre, a niektóre (sceny nad Sekwa-

ną wczesnym rankiem) — dużej klasy. Zdjęcia z głównych budowli Paryża robione z pędzącego auta — zbyt migawkowe, choć przez to bardziej zestrojone z akcją.

Paweł Wołowski

Pierwsze dni

Scen. B. Hamera. Reż. J. Rybkowski. Muzyka: K. Sikorski. Zdjęcia: Wł. Forbert. Prod.: Wytwórnia filmów fabularnych. Łódź 1951.

Z pewną obawą wybierałem się na ten film. Nie zatarły się jeszcze w mojej pamięci „Stalowe serca“, sam temat zresztą (odbudowa zniszczonej fabryki) wydał mi się mało pociągający, jako że budownictwo stało się naszym codziennym chlebem, a powieść Hamery „Na przykład Plewa“, z której wykrojono scenariusz, miała mnóstwo rażących braków i uproszczeń. Toteż byłem mile zawiedziony opuszczając kino, gdyż „Pierwsze dni“, mimo wielu jeszcze braków — to duże osiągnięcie. Osiągnięcie głównie Bogdana Hamery, który napisał scenariusz o całej niebo lepszy od powieści oraz... Jana Ciecierskiego, który swą kreacją Plewy dał pokaz gry, na której wzorować się winni przyszli aktorzy w tego rodzaju rolach.

Terenem akcji jest jedna z hut w zagłębiu śląsko-dąbrowskim, a czas jej trwania przypada na rok 1945, tuż po zakończeniu okupacji niemieckiej, w okresie usuwania zniszczeń wojennych. Bohaterem jest Plewa, stary, bezpartyjny, robotnik — niegdyś kowal, a potem stróż. Zasadniczym tematem filmu jest historia jego przeobrażenia, które uczyniło z początkowo chwiejnego i zastrachanego stróża — świadomego robotnika i majstra. Oczywiście, ewolucja ta nie przebiega gładko, bez wstrząsów; Plewa błądzi i na swych błędach się uczy, musi przełamywać wiele trudności wewnętrznych i zewnętrznych. Ciężko idzie mu nauka kierowania zespołem podległych sobie ludzi, tym bardziej, że są między nimi jawni i zamaskowani wrogowie, nowotworzącej się, socjalistycznej rzeczywistości. Wielu robotników jeszcze się waha, zrażają ich pierwsze trudności, działają jeszcze stare nawyki — wszystkie te momenty składają się na mnóstwo licznych i niebanalnych konfliktów, które trzymają widza w napięciu od początku do końca filmu.

Hamerze należy się wysoka nota za konsekwentnie przemyślaną sylwetkę Plewy, który zresztą zawdzięcza w równym stopniu autorowi scenariusza, co Ciecierskiemu swoją siłę artystycznego oddziaływania. Z ogromnym odczuciem psychologicznym, przy użyciu bardzo oszczędnych środków wyrazu, stworzył Ciecierski kreację, którą obok kreacji Godika z „Ulicy granicznej“, trzeba uznać za czołowe osiągnięcie aktorskie polskiego filmu powojennego.

Hamera ustrzegł się szczęśliwie zarzutu „papierowości“ w koncepcji wielu innych postaci. I tak, między innymi, przekonywająco artystycznie wypadła próba pokazania sekretarza partyjnego, także od strony jego życia prywatnego. Z postaci ujemnych najbardziej żywo wypadł szwagier Plewy; szef bandy — stanowczo przerysowany — żyje tylko dzięki do-
broj grze Jana Świderskiego.

Na specjalną zasługę Hamery, Rybkowskiego i Forberta należy zapisać bardzo umiejętne rozwiązanie sceny zebrania fabrycznego. Sceny tego rodzaju w samym założeniu ukrywają statyczność akcji, toteż większość filmów jest nużąca a widz kręci się niecierpliwie na krześle lub ziewa. W „Pierwszych dniach“ scena zebrania należy do najbardziej interesujących, głównie dzięki ograniczeniu do minimum poszczególnych przemówień i ukazaniu bardzo różnorodnej reakcji słuchaczy. Tutaj jednak kończy się rejestr pochwał, a wypadnie choć parę słów poświęcić wadom.

Bandy działają jedynie epizodycznie, ale powiązania poszczególnych akcji dywersyjnych, stosunki między występującymi członkami podziemia są zupełnie zamazane, a napad na samochody z mąką i walką w lesie przypominają sceny z amerykańskiego filmu „Ali-Baba i 40 rozbójników“ — do tego stopnia widz tu się gubi. Nie brak pociągnięć naiwnych i łatwych, jak oklepany motyw podsłuchania rozmowy (dwóch sabotażyстів), czy wyprawa po mąkę z późniejszą, szczęśliwą przezornością narzeczonej sekretarza partyjnego, która samowolnie uprzedza wojsko o małej liczbie konwojentów i niebezpieczeństwie jazdy przez las. Jeszcze za dużo komentarza słownego, jeszcze nierówny poziom aktorski — ale nie zrzedźmy! Między „Stalowymi sercami“ a „Pierwszymi dniami“ istnieje różnica zasadnicza: tamto było sztuką słabą a obecnie mamy do czynienia z dziełem, które pomimo swych braków, jest poważnym, pozytywnym osiągnięciem.

Zdjęcia Forberta — nierówne, ale ogólnie biorąc dobre, a niektóre, zwłaszcza z terenu huty — bardzo dobre. Element muzyczny (K. Sikorski) potraktowany bardzo oszczędnie, znakomicie zestrojony z akcją.

Paweł Wołowski

Chrystus i historia

Drogą wiodącą do Cezarei Filipowej szedł któregoś dnia Jezus z Nazaretu w otoczeniu gromadki swych najbliższych. W pewnej chwili Mistrz zatrzymał się nagle wśród drogi i rzucił uczniom to niezwykle pytanie: „Kim mienią być ludzie syna człowieczego?“

Ludzkie mniemania o Tobie, Mistrzu, są liczne, rozbieżne i powierzchowne. Jedni mówią, żeś jest „Janem Chrzcicielem, a drudzy Eliaszem, a inni Jeremiaszem, albo jednym z proroków“.

Wówczas Pan, zwracając się wprost do tych, którzy byli z Nim od dawna i we dnie i w nocy, zapytał ich otwarcie: „A wy kim mnie być powiadacie? — Odpowiadając Szymon Piotr, rzekł: Tyś jest Chrystus, Syn Boga żywego“¹⁾.

Pamiętny to jest dzień w dziejach nowego świata. Bo i pytanie było wiekopomne i niemniej wiekopomna odpowiedź. Odtąd na ziemi zmieniać się będzie wszystko, jedna tylko rzeczywistość nie zmieni się nigdy: Jezus Chrystus, „Jezus Chrystus, wczoraj i dziś, ten sam i na wieki“²⁾. I jedno zagadnienie powracać będzie niezmiennie i nieuchronnie: tajemnica Jezusa Chrystusa, i jedno pytanie brzmieć będzie w duszy ludzkiej: „A wy kim mnie być powiadacie?“ — pytanie podstawowe, to samo, które odbiło się niejako echem potężnym o mury Cezarei Filipowej, aby rozlegać się odtąd nieustannie poprzez czasy i przestrzenie.

I

W Chrystusa Boga uwierzył Piotr, Jan, Andrzej i uwierzyli inni najbliżsi. Potem w dniu Zielonych Świąt uwierzyły tysiące, potem niekończące się rzesze.

¹⁾ Mt 16, 13 — 18.

²⁾ Żyd 13, 8.

A jeśli kto spyta, dlaczego w rzecz tak niezwykłą i dla rozumu ludzkiego tak nieogarnioną uwierzyli ci wszyscy, nie tylko maluczcy, ale i wielcy, nie tylko prostaczkowie, ale i geniusze — w odpowiedzi usłyszysz słowa Jezusowe: „Bo ciało i krew nie objawiły tobie, ale Ojciec mój, który jest w niebiesiech“³⁾. Uwierzyli na słowo Jezusa Chrystusa pod tchnieniem łaski Ojca. A jeśli kto spyta, dlaczego uwierzyli na słowo Jezusa, powtórna usłyszysz odpowiedź: „Uczynki moje świadczą o mnie, iż mnie Ojciec posłał“⁴⁾. „Jeśli mówię mojej nie wierzycie, uczynkom wierzcie“⁵⁾. Uwierzyli, bo podobnie jak ci, co widzieli i słyszeli, przekonali się zupełnie, że Jezus Chrystus od Boga jest, że od Boga jest Jego nauka, że słowo Jego nosi na sobie Boże „imprimatur“, że zatem całkowicie na wiarę zasługuje. Przekonał ich Jezus Chrystus i do słowa swego miłosiernie pociągnął i nieomylność jego udowodnił cudem swego nadziemskiego charakteru, cudem swej ponadludzkiej, olbrzymiej miłości, cudem swego miłosiernego Serca, cudem swego wzniesłego umysłu, cudem swej najświętszej duszy, cudem swego niepokalanego życia, cudem swego zmartwychwstania i wreszcie niezliczonymi cudami, jakich w ciągu swej publicznej działalności dokonał mnóstwo wielkie w całym porządku stworzenia na potwierdzenie tego, że prawdę mówi, kiedy się Bogiem mieni, że ani sam się nie myli, ani ludzkości nie zwodzi. A mienił się Bogiem prawdziwym bardzo często i bardzo wyraźnie.

Ta wiara, która zrodziła się na ziemi palestyńskiej, aby trysnąć żywym strumieniem spod krzyża na Golgocie, i pod tchnieniem obiecanego Ducha wezbrać bogato i popłynąć obfitym potokiem — ta wiara jest wiarą rozumną, wiarą zbudowaną na gwarancjach niezniszczalnych i na faktach przedziwnie mocnych. Sama również jest niezniszczalnym faktem historycznym.

Równocześnie jednak nie przestaje sprawdzać się proroctwo Symeona: „Oto ten położon jest... na znak, któremu sprzeciwiać się będą“⁶⁾. Nie wszyscy uwierzyli. Gdziekolwiek rozum ludzki stawiał siebie samego za miarę i ostateczną normę wszelkiej rzeczywistości i takie Bogu wytyczał granice,

³⁾ Mt 16, 17.

⁴⁾ J 5, 36.

⁵⁾ J 10, 38.

⁶⁾ Łk 2, 34.

jakie własnym zdołał objąć wzrokiem, tam wobec prawdy objawionej: „Słowo stało się ciałem i mieszkało między nami“ nieuchronnie podnosił się głos protestu: „Nieprawdopodobne!“, „niemożliwe!“

Tak protestował i sprzeciwiał się Bóstwu Chrystusa różnopostaciowy racjonalizm teologiczny. Tak więc już pod koniec wieku I przedstawiciel gnostycyzmu chrześcijańskiego Cerynt, tudzież ebionici; w wieku zaś III Teodot z Bizancjum i Paweł z Samosaty; i wreszcie Ariusz w wieku IV. Następnie przez lat z górą tysiąc całe chrześcijaństwo wyznaje bez wewnętrznych zakłóceń swą wiarę w Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka. Dopiero w XVI stuleciu socynianizm, odnawiając stare błędy, staje się niejako zwiastunem walk nowych i gwałtownych, jakie miały rozgrzeć w okresie niemieckiego „Aufklärung“.

Nie zaniedbano niczego. Pomyślano — zdaje się — wszystko, co się pomyśleć i powiedzieć dało, aby tajemnicę Jezusa Chrystusa wyjaśnić naturalistycznie, usunąć z Jego życia i z Ewangelii wszelką nadprzyrodzoność, osobowość Jego okroić do rozmiarów czysto ludzkich i całą wreszcie rzeczywistość Chrystusową zamknąć w ciasnym obrębie samych tylko praw natury i człowieczeństwa. W ciągu dwóch ostatnich wieków powstawały więc bez końca i, z wielkim nieraz nakładem erudycji, mnożyły się teorie, hipotezy, opinie i przypuszczenia — w tym jednym tylko celu, aby wykazać, że Jezus z Nazaretu Bogiem nie jest, że Bogiem się nie mienił, że świadomości Bóstwa nie posiadał, a jeśli posiadał, to błędził; że więc człowiekiem był tylko i niczym więcej. Co najwyżej wielu godzi się na to, że nieporównanie większym był od innych ludzi, lepszym i świętszym, ale przecież człowiekiem tylko.

Wierzący nie dziwią się, kiedy widzą, że losy Zbawiciela przypadają w udziale także i Ewangelii oraz innym pismom starożytnym, które nam o Nim mówią. Stały się i one „znakiem sprzeciwu“, przede wszystkim zaś Ewangelie. I rozumiemy, dlaczego.

Ewangelie, podobnie jak i inne pisma kanoniczne, to nie tylko księgi święte, pisane przez Boga piórem Ewangelistów, to nie tylko słowo Boże i źródło objawienia, ale i księgi ręką

ludzi pisane, dokumenty historyczne i naczelné źródła naszej historycznej wiedzy o Chrystusie.

Jeśli Ewangelie, jako dokumenty historyczne, odtwarzają rzetelną prawdę, wiara w Bóstwo Chrystusa spoczywa na gwarancjach silnych i racjach nieodpartych. Historyczna wartość Ewangelii łączy się najściślej z prawdami wiary i wiąże się z nimi tak, jak warunek wiąże się z członem uwarunkowanym, jak fundament majestaticznej katedry z katedrą na fundamencie wzniesioną. Tym się tłumaczy, że kto chce wiarę podważyć, historyczną wartość Ewangelii obniża. Dzieje ostatnich wieków całkowicie potwierdzają słusność tego spostrzeżenia. Bo i cóż pozostaje umysłom, które, pod wpływem bardzo nieraz złożonych czynników, zajęły zdecydowane stanowiska na szczytach religijnego racjonalizmu, sceptycyzmu lub agnostycyzmu? Jest rzeczą ważną pamiętać o tym, kiedy się śledzi historyczny rozwój krytyki i egzegezy protestancko-liberalnej ostatnich dwóch stuleci oraz kiedy się bada dzieje rozlicznych systemów i teorii, jakie w przedmiocie problematyki ewangelicznej pojawiły się w obozie racjonalizmu.

Spostrzeżono, że od połowy wieku XVIII każde nieomal pokolenie otrzymywało w darze nową teorię, ogłaszającą z triumfem „ostateczne“ już tym razem, zawsze jednak naturalistyczne, wyjaśnienie tajemnicy Chrystusa. Tymczasem w pokoleniu następnym pojawiała się teoria jeszcze nowsza i równie „ostateczna“, która obalała wszystkie swe poprzedniczki, aby z kolei podzielić nieuchronnie ich los krótkotrwały. I tak bez końca aż do ostatnich dziesiątków lat, kiedy to twórczy zapał wyobraźni, pomieszanej z erudycją, zatrzymał się na martwym punkcie.

Nie podobna — rzecz jasna — wywołać z przeszłości wszystkie te i liczne hipotezy, jakie pomarły i mniej lub więcej zaszczytnie zostały pochowane w ciągu XVIII i XIX stulecia. Dość wspomnieć te tylko, które dla różnych powodów głośniejsze wywołały echa.

I tak H. S. Reimarus (+ 1768) w dziele „Schutzschrift für die vernünftigen Vehrer Gottes“, którego najważniejsze części wydał Lessing pt. „Wolfenbütteler Fragmente“, nie waha się znieważać Chrystusa i Apostołów urągającym wszelkiej oczywistości historycznej zarzutem, że wszystko, co przekazują Ewangelie i wszystko, co uznaje w Chrystusie wiara chrześcijan, opiera się na fikcji i świadomym oszustwie.

J. S. Semler (+ 1791), mniej brutalny, odrzuca „teorię oszustwa“, aby na jej miejsce wysunąć twierdzenie, że Chrystus, choć niechętnie, dostosował się tylko do panujących podówczas idei mesjanistycznych i w tym celu zezwolił, aby uznano w Nim Mesjasza i cudotwórcę.

Z kolei H. E. Gottlieb Paulus (+ 1851) wyjaśnia, że chrześcijaństwo jest w gruncie rzeczy jedną z form religii czysto naturalnej. Cuda Chrystusowe, to — według niego — fakty zasadniczo prawdziwe, tylko żadną miarą nie cudowne. Miały to więc być zjawiska same w sobie czysto naturalne, którym jednak uczniowie i Ewangelisci, źle je rozumiejąc, nadali w dobrej wierze charakter nadprzyrodzony.

Głęboki wpływ wywarł na krytykę racjonalistyczno-liberalną system inny, wprost poprzedniemu przeciwny, czyli tzw. „mityzm“ F. D. Straussa (+ 1874). Strauss, pod wpływem filozofii Hegla, wszystko, co w Ewangelii posiada charakter nadprzyrodzony, umieszcza w dziedzinie mitów. Mitem zaś — według niego — są idee mesjanistyczne, wyrażone w formie faktów historycznych. Nie jest to więc dzieło świadomego oszustwa, lecz owoc spontanicznej twórczości i poetyckiej wyobraźni pierwszych chrześcijan, przerzucających swe idee religijne w sferę rzeczywistości historycznych. Ponieważ do wytworzenia mitu konieczny jest dłuższy okres czasu, powstanie Ewangelii umieszczał Strauss w połowie wieku II. — Choć system ten jako taki upadł już od dawna, niemniej idea jego centralna nie znika już odtąd z widowni racjonalistycznej krytyki biblijnej.

Przeciwko Straussowi wystąpił, między innymi, F. Chr. Baur (+ 1860), twórca tzw. „nowej szkoły tybińskiej“, wysuwając ze swej strony teorię, że religia chrześcijańska jest wynikiem dość długiego procesu rozwojowego: syntezą mianowicie przeciwnych tendencji nurtujących rzekomo pierwotne chrześcijaństwo: z jednej strony uniwersalistycznego „paulinizmu“ z Pawłem na czele, ze strony drugiej „petrynizmu“ na czele z Piotrem. Ewangelie w swej formie obecnej mają być wyrazem „pojednania“ i jako takie mogły powstać dopiero w II stuleciu: Ewangelia św. Mateusza po roku 130, św. Łukasza około r. 150, św. Marka i Jana jeszcze później.

Po upadku „szkoły tybińskiej“ krytyka protestancko-liberalna przejmując po niej w spuściznie wielką nieufność wobec Ewangelii św. Jana, natomiast powstanie Ewangelii

synoptycznych (Mt., Mk., Łk.) umieszcza w wieku I, zstępując w chronologii niektórych ich źródeł aż do r. 60-go. Wraz z tym stanowiskiem rozwiły się w tym przedmiocie teorie Straussa i Baura.

Równocześnie bardzo szczegółowe badania zmusiły krytyków co najmniej do uznania tego faktu, że Ewangelie w wielkiej swej części opierają się na źródłach bezpośrednich i pierwotnych. Z drugiej jednak strony, nie chcąc uznać zjawisk nadprzyrodzonych ani ich opisów ewangelicznych, obrano w obozie racjonalistycznym drogę pośrednią między ostatnimi wynikami krytyki, zbliżonymi do stanowiska tradycyjnego, a laickim dogmatyzmem panującej filozofii Hegla i Kanta⁷⁾. W ten sposób zrodziła się, w łonie zwłaszcza protestantyzmu, tzw. „szkoła liberalna“ o charakterze wybitnie eklektycznym i o obliczu nie dość jasno lub nawet nie dość szczerze określonym. Tezą tej szkoły podstawową jest mniemanie, że Ewangelie nie odtwarzają nam „Jezusa historycznego“, lecz tylko „Chrystusa wiary“, tzn. Chrystusa - człowieka, który w przetwórczej wyobraźni pierwszych chrześcijan przemienił się miał w Boga.

Najwybitniejszym przedstawicielem „szkoły liberalnej“ był znany protestancki krytyk i historyk początków chrześcijaństwa A. Harnack (+ 1930). Harnack przyjmuje, że św. Mateusz napisał około r. 50 tzw. „Logia“ czyli „Mowy“ Pańskie, które miały stać się źródłem dla Łukasza i Marka. Ewangelia Marka powstała nieco później. Ewangelia trzecia oraz „Dzieje Apostolskie“, napisane przez św. Łukasza, ucznia św. Pawła, ukazały się przed r. 63. Co do Ewangelii IV Harnack mniema, że autorem jej był niejaki Jan Prezbiter, piszący jednak według tradycji św. Jana Apostoła. Ogólnie rzecz ujmując, jesteśmy tutaj świadkami olbrzymiego postępu w kierunku nauki tradycyjnej, jeśli chodzi o czas powstania Ewangelii. Ale Harnack jest racjonalistą, więc, nie uznając Bóstwa Chrystusa, usiłuje wykazać, że Jezus ani nie głosił żadnych dogmatów, ani nie ustanawiał sakramentów, ani nie zamierzał tworzyć Kościoła. Co najwyżej jest Chrystus inicjatorem religii czysto wewnętrznej i osobistej. Powiedział ktoś, że Chrystus Harnacka jest niejako żywym odbiciem liberalnego pastora protestanckiego.

⁷⁾ Por. J. Ricciotti, „Vie de Jésus-Christ“, Paris, 1947, str. 200.

Tymczasem na horyzoncie „niezależnej“ krytyki wieku XX pojawił się przeciwnik „szkoły liberalnej“ w postaci systemu eschatologicznego. Najpierw J. Weiss (+ 1914) a następnie A. Schweitzer w Niemczech, A. Loisy i Ch. Guignebert we Francji, i jeszcze inni stwierdzają po prostu, że pod wpływem idei eschatologicznych, panujących w judaizmie, Jezus miał rzekomo uwierzyć w bliski sąd Boży oraz w zburzenie tego „złego“ świata i w przyjście nowej, szczęśliwej dla wybranych ery, przy czym On sam, jako Mesjasz, miał tak przez śmierć swoją jak i przez bliski swój powrót naczelną odegrać rolę.

Teoria eschatologiczna spotkała się w obozie racjonalistycznym z przyjęciem pełnym uznania. Wielu uważało ją za wyjaśnienie tajemnicy Chrystusowej naprawdę już „ostateczne“. A choć i dzisiaj jeszcze uchodzi za ostatnie nieomal słowo wolnej krytyki, pierwsze jednak entuzjazmy znacznie już ostygły. Bardzo szczegółowe studia nad eschatologizmem żydowskim udowodniły, że założenia nowej szkoły opierają się na przesłankach błędnych. Błędne jest mianowicie mniemanie, że królestwo mesjańskie, oczekiwane przez Żydów, było królestwem „eschatologicznym“: niebieskim, ostatecznym, mającym przyjść dopiero na końcu świata. Przeciwnie, było to królestwo doczesne, obecne, różne od królestwa ostatecznego i mające w pewnym okresie czasu zająć miejsce pośrednie między obecnym światem „złym“ a szczęśliwą wiecznością⁸⁾. Wiadomo zresztą, że to królestwo mesjańskie, w przeciwieństwie do Królestwa Bożego, jak je opisują Ewangelie, było według pojęć rabinistycznych nie tylko doczesne i ziemskie, ale i wprost przyziemne. Miało to być nacjonalistyczne państwo Izraela, podczas kiedy w nauce Chrystusa Królestwo Boże zaczyna się od sądu właśnie nad Izraelem, jak Królestwo niebieskie od sądu powszechnego.

„Szkoła eschatologiczna“, pod wpływem apriorystycznego przesądu, zatrzymuje swą uwagę na jednym tylko ze znamion ewangelicznego Królestwa Bożego, pomijając, najzupełniej dowolnie, wszystkie inne. Królestwo Boże według nauki Zbawiciela, to królestwo r e l i g i j n e⁹⁾, nie polityczne, p o w s z e c h n e¹⁰⁾, nie nacjonalistyczne, i m m a n e n t n e

⁸⁾ J. Ricciotti, d. c., str. 208 — 210.

czyli realizujące się w każdej duszy chrześcijańskiej, a równocześnie t r a n s c e n d e n t n e czyli dopełniające się w niebieskiej wieczności; królestwo n i e w i d z i a l n e w tym znaczeniu, że życie i postęp w łasce nie podpada pod bezpośrednią obserwację ludzką¹¹⁾; w i d z i a l n e¹²⁾ jednak w swej organizacji, w swej hierarchii, w swych członkach i w swej zewnętrznej działalności. W rozwoju swoim posiada ono dwie fazy: p o c z ą t k o w ą jako królestwo obecne już tutaj na ziemi (Kościół)¹³⁾ i k o ń c o w ą czyli eschatologiczną jako wiekuiste królestwo Boże w niebie¹⁴⁾. Kiedy zakończy się Królestwo Boże na ziemi, tego Zbawiciel objawić nie chciał. Przypowieści takie, jak o ziarnie nasiennym, rzuconym w glebę, o ziarnie gorczyczym rozwijającym się w drzewo oraz rozkaz głoszenia Ewangelii po całym świecie i wszystkim ludziom dowodzą, że nie nastąpi to rychło. Nie jest to więc prawdą, co mówią eschatolodzy, jakoby Chrystus wierzył w bliski koniec świata¹⁵⁾.

Inni wreszcie krytycy XX stulecia dopatrywali się początków chrześcijaństwa w synkretyzmie religijnym. Bousset (+ 1920), Gunkel (+ 1932), Reitzenstein (+ 1931) — że wymienimy tylko najgłośniejszych — porównując chrześcijaństwo z wierzeniami starożytności, dochodzą do wniosku, że zawisło ono w swym pochodzeniu od religii i mitów wcześniejszych. W określeniu jednakowoż tych rzekomych „źródeł“ chrześcijaństwa nie ma najmniejszej zgody. Toteż o synkretyzmie mógł powiedzieć racjonalista Jülicher, że można by wszystkie jego teorie w ten sposób ułożyć, aby w rezultacie otrzymać czystą nicłość.

Zasadniczą wadą metody synkretycznej jest to, że analogie i podobieństwa między chrześcijaństwem i innymi religiami, analogie bardzo odległe, nieznaczne, powierzchowne i czysto zewnętrzne zamieniają się zbyt często pod piórem

9) Według nauki Chrystusa „Królestwo Boże“ przeciwstawia się nie panowaniu władzy świeckiej, lecz szatańskiej (Mt 22, 21; Łk 11, 20; Mt 12, 28).

10) Mt 8, 11.

11) Por. np. przypowieść o „ziarnie“ rzuconym do ziemi...

12) Por. przypowieści o kłokolu, sieci (Mt. 13, 47 — 50).

13) Łk 17, 21.

14) Mt 25, 34.

15) J. Renié, S. M., „Manuel d'Écriture Sainte, t. IV: Les Évangiles“, 1948, str. 22, 379 — 380.

religiologów w t o ż s a m o ś ć idei naczelných; że pomija się przy tym r ó ż n i c e istotne, ołbrzymie i wewnętrzne; że z tych analogii wysnuwa się wniosek o z a l e ż n o ś c i , do czego nie uprawnia ani logika ani rzeczywistość; że podobieństwo widzi się zbyt często tam, gdzie go nie ma; uważa się za pożyczkę zaciągniętą p r z e z chrześcijaństwo, co w rzeczywistości jest pożyczką o d chrześcijaństwa, jak to ma miejsce np. w mandeizmie. Ponadto, nie zwraca się dostatecznie uwagi na chronologię, zapominając np. o tym, że cała nasza dokumentacja o misteriach religijnych pochodzi, z wyjątkiem misteriów eleuzyńskich, dopiero z d r u g i e g o wieku po Chrystusie ¹⁶⁾); że synkretyzm wśród sekt pogańskich pojawia się również później niż chrześcijaństwo, że jest on bardzo giętki i otwarty dla różnych mitów, w przeciwieństwie do chrześcijaństwa, które od początku jest dogmatycznie nieugięte i nietolerancyjne. I wreszcie pytać można i trzeba, jak wytłumaczyć w hipotezie teorii synkretystycznych i jak pojąć, że z rozrzuconych prochów religii i mitów pogańskich zrodziło się tak czyste i piękne chrześcijaństwo, że trysnęło tak wielkie światło i pojawiła się jednia najwznioślejsza; że stało się to tylko raz jeden w historii i to tak szybko, iż nikt nie potrafi powiedzieć, kiedy się to stało.

Miara tej logiki racjonalistycznej została jednak dopełniona wówczas, kiedy nieliczni najradykalniejsi, wysnuwając ostateczne wnioski z liberalnych założeń, oświadczyli po prostu, że Jezus Chrystus jest mitem, że jako osobistość historyczna wcale nie istniał. Tak powstała „szkoła mitologiczna“ z doktorem medycyny i amatorem historykiem P. L. Couchoud na czele.

W swej książce „Le mystère de Jésus“ (1924) Couchoud pisał między innymi: Jezus „mógł żyć, skoro żyły miliony ludzi, którzy nie pozostawili żadnego pewnego śladu swego życia. Jest to prosta możliwość, która jako taka może być przedmiotem dyskusji. To nie dość powiedzieć z pewnymi krytykami: Nic o Nim nie wiemy, wyjąwszy to, że istniał. Trzeba raczej odważnie wyznać, że nic o Nim nie wiemy, ani nawet, czy istniał. W badaniu historycznym sama tylko surowa ścisłość niesie ze sobą obietnicę postępu. Otóż nie ma dokumen-

¹⁶⁾ J. Ricciotti, d. a., str. 212 — 214.

tu, który by, przy rzetelnej krytyce, pozytywnie udowodnił istnienie Jezusa (str. 59) ...Jezus należy do historii przez swe imię i swój kult, ale sam nie jest osobistością historyczną... To nie jest człowiek, który żył i który odszedł w śmierci. Jest On wielkim snem ludzi, snem wiecznie żyjącym (91) ...najwyższym wzlotem dusz pod niebem Zachodu (102)“ . „Sądzę — dodaje jeszcze Couchoud — że około r. 1940 Jezus przejdzie z dziedziny faktów materialnych do dziedziny zbiorowych wyobrażeń mentalnych. W oczach historyka, rzeczy dotyczące Jezusa, będą przynależać do historii idei, nie zaś do historii faktów“ (107 — 108)¹⁷⁾.

Przeczenia Couchoud'a nie stanowią osobliwej nowości. Już w wieku XVIII poprzedzili go C. F. Volney (1820) oraz Ch. Dupuis (1809); w wieku XIX Bruno Bauer (1882); na początku zaś wieku obecnego A. Kalthoff, J. M. Robertson, W. B. Smith, P. Jensen, A. Drews.

Podczas kiedy krytyka racjonalistyczna, w ogólnym swym nurcie, usiłowała wykazać, że Chrystus to człowiek stopniowo u b ó s t w i o n y , Couchoud, podobnie jak i inni mitolodzy, czyni wszystko, aby udowodnić, że Chrystus to mityczne bóstwo stopniowo u c z ł o w i e c z o n e .

M. Goguel widzi w jego książce „Le mystère de Jésus“ „marzenia poety raczej, niż dzieło historyka“¹⁸⁾.

Puech wydał wyrok jeszcze surowszy, orzekając, że teoria ta jest „jedną z największych aberacji krytyki“¹⁹⁾.

A. Loisy, jeden z najradykałniejszych, zauważył sucho i pogardliwie: „Nigdyśmy nie brali tragicznie spekulacji mitologów“²⁰⁾. „Zważywszy wszystko dokładnie — pisał już w r. 1910 — czysto mitologiczne pochodzenie chrześcijaństwa jest romanssem, historyczne zaś istnienie Jezusa jest faktem“²¹⁾.

¹⁷⁾ Cyt. w/g J. Wehrlé, „Sous la lumière du Christ. — Perspectives“, Paris, 19 — 33, str. 47, 52.

¹⁸⁾ *M. Goguel, „Jésus de Nazareth — Mythe ou Histoire?“, Paris, 1925, str. 8. Uwaga! Gwiazdka przed nazwiskiem oznacza autorów akatolickich.

¹⁹⁾ *Puech, „Histoire de la littérature grecque chrétienne“, 1928, t. I. str. 19.

²⁰⁾ *A. Loisy, „De la méthode en histoire des religions“ w „Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses“, — cyt. wg M. Lepin, „Le problème de Jésus“, Paris, 1936, str. 295.

²¹⁾ *A. Loisy, „Le mythe du Christ“, w Revue d'Histoire etc“, r. 1910, str. 431 — W/g. Lepin, d. c., str. 293.

Ch. Guignebert, również racjonalista, sądzi nie inaczej: „Rzeczą jest jasną — pisał — że kiedy osoba i inicjatywa Jezusa znika z historii, zawsze przecież pozostają do wyjaśnienia narodziny chrześcijaństwa. I do tego wyjaśnienia przykładają się w rzeczy samej zaprzeczywiele z takim przekonaniem, z jakim tylko równać się może rozbieżność ich tez oraz kruchość ich racji ²³⁾).

„Wolno im (mitologom) — dodawał jeszcze Loisy — przeciwstawiać świadectwu pierwszych pokoleń chrześcijańskich wiotką hipotezę jakiegoś mitu, który pod koniec panowania Tyberiusza miałby nagle sam jeden podbić łatwowierne umysły; wolno im, na wzmocnienie tej pierwszej hipotezy, zgromadzić tysiące innych jeszcze przypuszczeń, ale metoda ich nie jest metodą naszą“ ²³⁾).

Pocieszające to zjawisko: Racjoniści prawie zawsze mają rację, kiedy sobie wzajemnie wykazują słabość swych pozycji. Ma tutaj rację Loisy. Ale, nie myląc się w ogólnej ocenie hipotezy mitologicznej, myli się bardzo w ocenie metody swojej własnej oraz metod racjonalistycznych w ogóle. Metody w gruncie rzeczy są i tutaj i tam identyczne. Ten sam również przenika je duch i podobne przewodzą im założenia filozoficzne: niemożliwość nadprzyrodzonej ingerencji Bożej w sprawy tego świata. Wnioski mitologów stanowią tylko etap metody racjonalistycznej jako takiej, etap krańcowy; są tylko logicznym jej rozwinięciem i ostateczną konkluzją. Zarzuca się mitologom swawolę wobec rzeczywistości historycznej oraz historycznych dokumentów, brak poszanowania dla tekstów ewangelicznych jako źródeł ²⁴⁾). I słusznie.

System mitologiczny uznania w obozie liberalnym nie znalazł. W imię jakiej logiki, trudno powiedzieć. Logika, której istotą jest wewnętrzna zwartość oraz ścisła konsekwencja, wymaga przecież, aby pójść do końca wyznawanych zasad. Otóż, w myśl zasad racjonalistycznych krytyka liberalna głosi, że o Jezusie, jako osobowości historycznej, wiadomo bardzo niewiele: tyle prawie, co nic; że pierwotne chrześcijaństwo w swej działalności przetwórczej przeobraziło zupełnie „Jezusa historycznego“ w „Chrystusa wiary“, wynosząc człowieka do god-

²²⁾ *Ch. Guignebert, „Jésus“, Paris, str. 60.

²³⁾ *A. Loisy, „De la méthode etc“. 1. c.

²⁴⁾ *Ch. Guignebert, d. c., str. 60.

ności Bóstwa; że dokumenty chrześcijańskie są właśnie wyrazem tej wiary przetwórczej. Cóż teraz stoi na przeszkodzie, aby, idąc po linii tychże samych zasad, uczynić krok jeszcze jeden, krok ostatni i powiedzieć otwarcie, że Jezus historyczny nieznanym jest wcale; że pierwotne chrześcijaństwo nie tylko „przetworzyło“ Jezusa, ale Go całkowicie „stworzyło“: i jako Boga i jako człowieka! Mitologowie tak czynią. I, trzeba przyznać, że stanowisko to jest zgodniejsze z założeniami i z metodyką racjonalizmu, niż pozycje olbrzymiej większości krytyków liberalnych, których jeszcze przeraża nihilizm historyczny. O historycznym istnieniu Chrystusa nikt z tych ostatnich nie wątpi. Niezależnie od swych filozoficznych założeń, lub nawet wbrew logice zasad naturalizmu, nie mogą nie widzieć pewnych podstawowych faktów, ani nie słyszeć głośnej wymowy historii. Wyjątkowo też w polemice z mitologami nie zdołali przeoczyć pewnych historycznych czy psychologicznych niepodobieństw, jakie tkwią w systemie mitologicznych domysłów. Zbyt wiele — mówią, i słusznie mówią — istnieje dokumentów wyraźnych i nieodpartych, które nie pozwalają wątpić w historyczne istnienie Jezusa z Nazaretu. Gdyby powątpiewanie było tutaj dozwolone, gdyby wolno było w całości odrzucić dokumenty dotyczące Jezusa, trzeba by tym bardziej uchylić, jako niehistoryczne, niezliczone dokumenty inne, dotyczące wielu znanych w dziejach osobistości (Sokratesa, Hannibala, Cezara...), o których przecież istnieniu nikt nie wątpi i wątpić nie może bez obalenia całej historii. Guignebert dostrzega w systemie mitologicznym cały szereg trudności, których rozwiązania nie widać. Nie wszystko, czym walczy ten krytyk, posiada rzetelną wartość, ze względu na błędne założenia. Niemniej jednak niektóre z jego uwag, sformułowanych w postaci kłopotliwych pytań, są słuszne i wnikliwe. Jeśli chrześcijanie wymyślili człowieczeństwo Chrystusa, aby w nie przyodziać mitycznego boga, „dlaczego — pyta Guignebert — ten Bóg tajemnicy chrześcijańskiej umiera w biały dzień, w wyniku publicznego procesu i z ramienia rzymskich władz? Gdzie istnieje misterium, w którym by coś podobnego miało miejsce?... W jakim celu pozostawiono w legendzie o Bogu tyle niedociągnięć, skoro tworzono ją poza wszelką rzeczywistością? W jakim celu wypełniono ją rysami aż nazbyt ludzkimi i najzupełniej zbytecznymi...? W jakim ce-

lu zadawano sobie trud, aby mówić o braciach i siostrach Boga, a nawet wymieniać ich imiona? (Mk 6, 3) Dlaczego rodzina Jego mniema, że o s z a l a ł? (Mk 3, 21) Dlaczego On się gniewa? dlaczego się smuci i płacze...? Dlaczego nie godzi się(?) aby zwano Go d o b r y m (Mk 10, 18), i oświadcza, że sam Bóg tylko jest d o b r y?... Dlaczego? Dla prawdopodobieństwa? Znaczyłoby to przypisywać wiele metodyki i konsekwencji ludziom, którym tego zazwyczaj tak bardzo brak... Dlaczego zwłaszcza ci, co tworzyli legendę, w przeciwieństwie do zwyczajów wszystkich religii, uczynili (z Jezusa) bohatera sobie współczesnego, zamiast zapewnić sobie wygodną przewagę starożytności? — Na wszystkie te pytania, których listę można by z łatwością przedłużyć, mitolodzy nie dają żadnej dostatecznej odpowiedzi“²⁵⁾.

To prawda. Ale i to prawdą jest również, że i oni, ze swej strony, nie oszczędzają pozostałych kierunków krytyki racjonalistycznej. Fakt, że po jednej i po drugiej stronie podstawowe założenia filozoficzne są w gruncie rzeczy te same, nie tylko nie wpływa na złagodzenie dyskusji, lecz raczej przeciwnie zaostrza obopólne rozdrażnienie.

A. Drews, mitolog, żywo zaatakowany, odpowiada na zarzuty liberalnych równie żywo, wskazując na brak konsekwencji w ich stanowisku. Nie uznajecie cudów — tak argumentuje. — Dobrze. Nie przyjmujecie Bóstwa Jezusowego, i macie rację. Widzicie w Jezusie tylko człowieka. Otóż, te same dokumenty Nowego Testamentu, które mówią o Jezusie-człowieku, te same mówią z równą siłą o Jezusie-Bogu. W dokumentach tych Jezus-Bóg od Jezusa-człowieka oddzielić się nie da. Jeśli więc na ich podstawie przyjmuje się istnienie Jezusa-człowieka, trzeba konsekwentnie uznać również Jezusa-Boga. Jeśli zasługuje na wiarę ich świadectwo o Jezusie-człowieku, dlaczego nie miałyby zasługiwać na wiarę to samo świadectwo o Chrystusie-Bogu? Trzeba być logicznym! Oto dlaczego mitolodzy odrzucają i jedno świadectwo i drugie, umieszczając w dziedzinie mitu i Bóstwo Jezusa i Jego człowieczeństwo²⁶⁾.

Wniosek — rzecz jasna — jest fałszywy, ale logiczny. Jeśli więc racjonalizm odrzuca wniosek jako fałszywy, winien,

²⁵⁾ *Ch. Guignebert, d. c., str. 71 — 72.

²⁶⁾ J. Ricciotti, d. c., str. 216.

w następstwie, uznać, że błędne są i racjonalistyczne założenia, z których taki wniosek logicznie wypływa. Tego jednak krytyka liberalna uznać nie chce. Stąd i z tej prostej trudności wywikłać się nie może.

Również i Couchoud nie pozostał dłużnym swym przeciwnikom. Wykazując słabość pozycji, jakie zajęła krytyka liberalna aż po czasy Loisy'ego, stwierdza — i słusznie — że zasadnicza jej teza, mianowicie „ubóstwienie“ człowieka, Jezusa z Nazaretu, nie da się, w warunkach chrześcijaństwa, pojąć żadną miarą. „W wielu kantonach cesarstwa — pisał — ubóstwienie człowieka było rzeczą wykonalną. Lecz w jednym przynajmniej narodzie nie było to możliwe, mianowicie u Żydów. Żydzi czczą Jehowę, Boga jedynego, Boga transcendentnego, niewypowiedzianego, Boga, którego obrazu nie rysowano, którego imienia nie wymawiano, który był oddzielony przepaścią przepaści od wszelkiego stworzenia. Postawić na równi z Jehową jakiegoś człowieka, jakiegokolwiek, było to świętokradztwo i najwyższa obrzydliwość. Żydzi szanowali cesarza, ale daleko im było raczej na śmierć zasiekać, niż przyznać choćby brzeżkiem warg tylko, że cesarz jest bożyszczem. Daleko im było również posiekać, gdyby przyszło im powiedzieć to samo nawet o Mojżeszu. I pomyśleć, że pierwszy chrześcijanin, którego głos usłyszeliśmy, hebrajczyk i syn hebrajczyka (św. Paweł) miał z największą łatwością postawić człowieka na równi z Jehową! Oto cud, przeciwko któremu ja się buntuję... Śmiesznym było przeciwstawiać się aż do męczeństwa apoteozie cesarza, aby ubóstwić jednego z jego podwładnych“. „Czyż to o rzemieślniku, sobie podobnym, powiedział Paweł: „Ktokolwiek wezwie imię Jego, będzie zbawiony“, lub: „Zegnij się przed Nim wszelkie kolano“ — podczas kiedy Pismo mówi tak o Bogu? To innemu jakiemuś cieśli wędrownemu przypisał tenże sam wyrobnik namiotów dzieło dni sześcioro, stworzenie światła i wód, słońca i księżyca...?“²⁷⁾

• Istotnie, jeśli Jezus Chrystus był zwyczajnym tylko człowiekiem, jeśli nowej religii nie zakładał, jeśli Bogiem się nie głosił, jeśli umarł i jeśli nie zmartwychwstał, lub może nawet wcale nie istniał — jeśli to wszystko, co twierdzono w obozie racjonalistycznym, jest prawdą, a natomiast prawdą

²⁷⁾ *P. L. Couchoud, „Le mystère de Jésus“, 1924, str. 83, 84, 11 — 113. — Cyt. w/g Lepin, d. c., str. 289, 291.

nie jest, co mówią Ewangelie; jeśli — jednym słowem — nie Chrystus-Bóg stworzył wiarę chrześcijańską w Chrystusa Boga, lecz samego Chrystusa-Boga stworzyło chrześcijaństwo, to pytamy, kto chrześcijaństwo stworzył i chrześcijańską wiarę?

Dla kogo umierali Apostołowie, uczniowie Chrystusa i pierwsi chrześcijanie? Dlaczego Żydzi, nie zmieniając swej wiary w jedyne Boga, przyjmowali wiarę w Bóstwo Chrystusa? Dlaczego poganie wyrzekali się bogów wielu, aby Bogiem uznać Jezusa Chrystusa i uwierzyć w Boga jedyne w naturze i troiste go w Osobach? Dlaczego skazywali się wszyscy na pogardę społeczeństwa grecko-rzymskiego świata? na wyklęcie ze społeczności, w której żyli? na konfiskatę majątku? na bolesne rozłąki rodzinne? na życie w ustawicznej grozie? Dla mrzonek i baśni? lub dla powodów, których wartości nie sprawdzili, oni, którzy mieli wszystkie dane, aby wszystko sprawdzić?

I kim byli Apostołowie, Ewangelisci, pierwsi chrześcijanie, kiedy — jak głosi racjonalizm — pod wpływem entuzjazmu i miłości przypisywali Bóstwo człowiekowi, który człowiekiem był tylko: który umarł, pogrzebion jest i z grobu nie powstał? Jak się to stało, że na grobie prostego cieśli zrodziła się miłość tak bardzo twórcza i zakwitł entuzjazm tak jedyne w dziejach? Jak się to stało, że ludzie, którzy człowieka znali śmiertelnego, którzy haniebną Jego śmierć na własne oczy oglądali, że ci ludzie w zmartwychwstanie Jego uwierzyli i w Bóstwo? Jak się to stało, że Bogiem uznali człowieka, który Bogiem nie mienił się rzekomo wcale i cudów nie czynił żadnych? Jak się to stało, że pierwsi chrześcijanie stworzyli sobie Boga i bohatera, który nic w sobie nie posiada z idei wówczas panujących, który, przeciwnie, w zupełnej stoi z nimi sprzeczności? Jak się to stało, że w ciągu jednego pokolenia, owszem, najzupełniej *n a g l e*, publicznie, na oczach wszystkich, ludzie trzeźwi dokonali przebóstwienia człowieka? Jak się to stało, że twór własnej wyobraźni uczynili najświętszym przedmiotem swej wiary? że ludzie, którzy głosili i wyznawali świętą etykę; w drzeniu i w miłości czcili jedyne Boga, którzy za tę wiarę życie kładli, którzy ubóstwienie człowieka za nienawistną zbrodnię uważali — jak się to stało, że ci ludzie dopuścić się mogli tejże właśnie zbrodni ubóstwienia

człowieka? Jak się to stało, że tak uwierzyły tysiące, i nikt z tych tysięcy nie spostrzegł zbrodniczej apoteozy?

Więc bez przyczyny zrodził się ruch chrześcijański na ziemi naszej, ruch, który szybko zatacza swe kręgi i z siłą niezwykłą rozszerza się z Judei aż po Galię i aż na krańce olbrzymiego Imperium?

Czym podbiła umysły i serca tą religia tak nowa, tak ekskluzywna, tak rozpraszająca wszystkie bogi dotychczasowe, tak surowa w swej etyce, tak idąca na przekór wszystkim niemal dotychczasowym umiłowanym? Fałszem, snem, mitem? — Fałszem, snem, mitem? — religia, która nie powstała w mrokach mitologii, lecz w blaskach jasnego dnia historii: w określonym miejscu i czasie, na drogach, we wioskach i miastach palestyńskich, na ulicach jerozolimskich, w takich — jednym słowem — warunkach, które każdy, kto chciał, mógł dokładnie sprawdzić! Byli również i wrogowie, np. starszyzna żydowska, i nikt nie zaprzeczył, nikt ani fałszu ani mitu nie wykazał! A przecież w owych czasach tak łatwo można było to uczynić, gdyby się uczynić dało!

II

Z kolei, po uprzednim przygotowaniu terenu, wypada postawić sobie pozytywne już pytanie, jakie posiadamy o Chrystusie Panu dokumenty i jaka jest ich historyczna wartość.

Naszą wiedzę o Zbawicielu czerpiemy niemal wyłącznie ze źródeł pochodzenia chrześcijańskiego, głównie z Ewangelii. Nie brak jednak źródeł innych, pozachrześcijańskich, które, choć do ewangelicznych dziejów Chrystusa nic nowego dorzucić nie mogą, stanowią przecież znakomite potwierdzenie informacji, pochodzących ze źródeł chrześcijańskich. Owszem, nawet gdyby nie istniały Ewangelie, źródła pozachrześcijańskie, same przez się, wystarczyłyby do tego, aby z wszelką oczywistością, a wbrew opiniom mitologów, udowodnić historyczne istnienie Jezusa Chrystusa.

I tak, poczynając od dokumentów pochodzenia żydowskiego, historyk żydowski Józef Flawiusz, urodzony około r. 38, a więc w kilka zaledwie lat po śmierci Zbawiciela, w dziele pt. „Antiquitates“ (ok. r. 93) w dwóch miejscach mówi o Chrystusie Panu. W tekście pierwszym czytamy: „W tym także

czasie żył Jezus, mąż mądry, jeśli jednak wolno mężem go nazwać. Był bowiem sprawcą dzieł przedziwnych, nauczycielem ludzi, którzy prawdę chętnie przyjmują. Wielu też Żydów, podobnie jak i wielu Hellenów pociągnął ku sobie. To był Chrystus. Kiedy na skutek oskarżenia przywódców naszego narodu, Piłat skazał go na śmierć krzyżową, nie przestali go czcić ci, co go miłowali poprzednio. Ukazał się bowiem dnia trzeciego z martwych wstały, jak przepowiedzieli o nim i to i tysiąc innych rzeczy boscy wieszczowie. Aż do naszych czasów trwa plemię chrześcijan, którzy od niego imię otrzymali“ (18, 3, 3).

Powyższy tekst — rzecz zrozumiała — żywe wywołał dyskusje, bynajmniej jeszcze nie zakończone. Jedni, nawet z obozu nam przeciwnego, jak A. Harnack, Burkitt, Barnes, Thackeray opowiadają się za całkowitą jego autentycznością. Podobnie i katolicy, jak Kneller i Ricciotti. Inni, choć tekst ten istnieje we wszystkich (trzech) manuskryptach i posiada właściwe Flawiuszowi wyrażenia, odrzucają go w całości jako wtret późniejszy. Tak akatolicy Norden, E. Meyer, Schürer, oraz katolicy Batiffol, Lagrange... I wreszcie jeszcze inni, którzy dziś stanowią większość, uznają autentyczność częściową, zasadniczą, orzekając, że część pozostała, przychylna dla Chrystusa, stanowi interpolację dokonaną później ręką chrześcijańską. Za tym ostatnim zdaniem, które podziela wielu krytyków akatolickich, jak E. Reuss, Renan, Th. Reinach, Klausner, Corsen, Eisler, Goguel..., przemawia ta okoliczność, że autorem wypowiedzi (podkreślonych przez nas pismem rozstrzelonym) nie mógł być Józef Flawiusz. Są bowiem one wyrazem wiary w mesjańską i boską godność Chrystusa oraz w Jego zmartwychwstanie. Można je zatem uznać za uzupełnienie późniejsze, dokonane przy kopiowaniu ręką chrześcijańską. Po wyłączeniu jednak z tekstu tych nielicznych członów interpolowanych, pozostała jego część może z bardzo dużym powodzeniem uchodzić za autentyczny wyraz pojęć Flawiusza. Nie chcemy jednak tutaj otwartego jeszcze zagadnienia przesądzać, choć trudno oprzeć się wrażeniu, że słuszność jest po stronie licznych zwolenników autentyczności częściowej. W każdym razie wolno co najmniej powiedzieć, że krytyka historyczna nie ma prawa formułować twierdzeń zbyt apodyktycznych,

a tym mniej jeszcze z bezpodstawnej tezy o z u p e ł n y m rzekomo milczeniu Józefa Flawiusza wysnuwać bardziej jeszcze gołosłowne wnioski, podające w wątpliwość historyczne istnienie Jezusa Chrystusa. W wymienionym bowiem dziele Flawiusza („Antiquitates“) czytamy inny jeszcze tekst, w którym autor wyraźnie stwierdza co innego, a którego autentyczność nie ulega już najmniejszej wątpliwości. Znajdujemy go we wszystkich rękopisach dzieła Flawiusza, jak we wszystkich jego tłumaczeniach i wydaniach. Trzy razy wspomina o nim Orygenes²⁸).

Pisząc o Annaszu, arcykapłanie (synu Annasza z dziejów Męki Pańskiej), podaje Flawiusz wiadomość o śmierci apostoła Jakuba, kuzyna Chrystusowego, w tych słowach:

„Annasz, takim będąc („dzikim i niezwykle zuchwałym“) ...powołał (w r. 62) przed sąd Jakuba, brata Jezusa, zwanego Chrystusem, oraz niektórych innych, których... kazał ukamieować“ (20, 9, 1 — 4).

Obecność tego świadectwa podwójną posiada wymowę. Najpierw stwierdza istnienie Chrystusa, boć przecież „brat“ Jakuba, osobistości wcale nie mitycznej, nie może być mitem; a następnie przez samą swą pobieżność przemawia za autentycznością (co najmniej częściową) fragmentu rozważanego przed chwilą. Krótka bowiem wzmianka o „Jezusie, zwanym Chrystusem“ zakłada, że ten Jezus jest postacią dobrze znaną czytelnikowi, że sam autor, Flawiusz, już poprzednio podał mu obszerniejsze nieco informacje o Jezusie. Tą zaś informacją może być tylko ów dłuższy tekst księgi osiemnastej.

Jest więc rzeczą najzupełniej pewną, że Józef Flawiusz znał Jezusa Chrystusa. A jeśli komu dziwnym się wydaje, że napisał o Nim tak bardzo niewiele, historycy wyjaśniają to ~~w wszystkich, w tym określonym miejscu i w tym określonym~~ fując się na charakter autora oraz na cel jego dzieła. „Milczenie Józefa — pisze Goguel — nie jest milczeniem niewiedzy. Jest to milczenie roztropności i lęku; to milczenie z wyrachowania“²⁹). Chcąc pozyskać względy Rzymian dla siebie i dla swego ludu, Flawiusz w ogóle pomija milczeniem mesjani-
styczne i narodowe nadzieje żydowskie, które przecież w poję-

²⁸) Żył w latach ok. 185 — 255. Por. Comment. in Mat 10, 17; Contra Celsum, I, 47 i II, 13.

²⁹) *M. Goguel, d. c., str. 42.

ciach ówczesnych Żydów zwracały się na pierwszym miejscu przeciwko Rzymowi. Otóż, gdyby chciał szerzej pisać o Chrystusie, nie mógłby pominąć mesjanizmu. Przemilczając więc mesjanizm, musiał właściwie przemilczeć i Chrystusa. Ponadto Józef pisał historię według upodobań Rzymu, które, jak wiemy z Tacyta i Swetoniusza, bynajmniej nie zwracały się ku chrześcijaństwu z sympatią. Wprost przeciwnie, odnoszono się do chrześcijan, zwłaszcza w sferach intelektualnych, z obojętnością, wyniosłą pogardą lub nawet z nienawiścią. I wreszcie, pisał Flawiusz na chwałę narodu żydowskiego. Wiedział zaś zbyt dobrze, że chrześcijanie w oczach Rzymu chwały Żydom nie przynoszą. Oto dlatego, Flawiusz, wierny sługa Rzymu, oportunistą, człowiek próżny uznał, że lepiej jest nie poruszać spraw bądź kompromitujących jego samego jako pisarza i jako człowieka związanego z cesarskim domem Flawiuszów, bądź też niebezpiecznych dla Izraela ³⁰).

Pomijając ohydny pamflet średniowieczny „Toledot Jeszu“ — „Pochodzenie (życie) Jezusa“, którego nie traktuje się poważnie — drugim dokumentem żydowskim, zawierającym pewne dane o Chrystusie, jest Talmud: komentarz rabinistyczny do Miszny czyli zbioru praw i zwyczajów tradycyjnych, pochodzących ze szkół faryzejskich.

Według uczonego żydowskiego J. Klausnera, profesora uniwersytetu hebrajskiego w Jerozolimie, Talmud zawiera następujące wzmianki o Jezusie Chrystusie: Jezus — według tych tradycji — czynił cuda, zwodził lud, wyśmiewał wypowiedzi mędrców, tłumaczył Pismo Święte metodą faryzeuszy, twierdził, że nie przyszedł, aby cokolwiek od Prawa Mojżeszowego odjąć lub cokolwiek doń dorzucić. Został ukrzyżowany w przeddzień święta Paschy jako heretyk i uwodziciel. Uczniowie Jego uzdrawiali następnie w Jego imię ³¹).

Doniosłość tych danych polega na tym, że są one wyrazem idei żydowskich sprzed roku 70-go. Cuda przypisują magii, zmartwychwstanie tłumaczą wykradzeniem cia-

³⁰) P. Batiffol, „Orpheus et l'Évangile“, Paris, 1912, str. 21 — 22. — *M. Goguel, d. c., str. 42. — *E. Schürer, „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi“, t. 2. 1890, str. 458 — 459.

³¹) *J. Klausner, „Jésus de Nazareth, son temps, sa vie, sa doctrine“, trad. française d'après l'original hébreu, Paris, 1933, str. 53. Cyt. wg F. M. Braun O. P., „Jésus — Histoire et critique“, 1947, str. 26.

ła Zbawiciela przez uczniów. Fakty więc, podobnie jak fakt ukrzyżowania i nauczycielski charakter Chrystusa Pana, uznają najwyraźniej. I nigdy nie pomyśleli o tym, by podać w wątpliwość Jego istnienie lub przyjąć możliwość hipotezy o stworzeniu Chrystusa i chrześcijaństwa przez pierwszych chrześcijan. Oczywiście bliskiej historii nie pozwalała na nie-dorzeczne zaprzeczenia, na jakie po wielu wiekach zdobywają się mitolodzy³²⁾.

Podobne usługi jak dokumenty żydowskie, wyświadczają nam w tym przedmiocie, bardzo wprawdzie skąpe, ale i bardzo znamienne źródła pogańskie.

W okresie między r. 111 a 113 Pliniusz Młodszy, zarządca Bitynii w Azji Mniejszej, wielki legalista, do chrześcijan uprzedzony, ale przecież na swój sposób sprawiedliwy, pisze list do cesarza Trajana z prośbą o wskazówki, jak ma postępować wobec chrześcijan, których ilość widzi tak wielką, że nieomal wypróżniły się pogańskie świątynie. Wyznaje, że badania, które przeprowadził, zbrodni innej nie wykazały poza tym, że chrześcijanie należą — jak się wyraża — do „niecnej sekty“. Podejrzanych zobowiązywał, aby „złorzeczyli Chrystusowi“ i składali ofiary bogom, do czego jednak nie mógł nakłonić tych, co są prawdziwymi chrześcijanami. Na podstawie zeznań chrześcijan, wyrobił sobie zdanie, że „cała ich wina, czy wszystkie ich błęd ograniczał się do tego — słowa są Pliniusza — że w oznaczonym dniu zwykli się gromadzić przed wschodem słońca i hymn na cześć Chrystusa jako Boga wzajemnie odmawiać“³³⁾.

³²⁾ „Innym historykiem żydowskim, współczesnym Józefowi, którego jednak grecka „Kronika“ zaginęła, jest Justus z Tyberiady. „Kronika“ Justusa była to historia królów żydowskich od Mojżesza do Agrypy II, ostatniego króla żydowskiego.

W wieku IX czytał jeszcze tę „Kronikę“ Focjusz, który dodaje, że Justus, nie czyni żadnej wzmianki ani o przyjściu Chrystusa, ani o wydarzeniach Jego życia, ani o cudach (Phot. Cod. 33). W sposób niezyczliwy wspomina o Justusie jego rywal, Józef. Milczenie Justusa o Chrystusie ma się podobnie jak milczenie Józefa.

Filon natomiast (filozof żyd. — dop. m.) mógł nie znać chrześcijaństwa lub uważać je za zjawisko niegodne uwagi. Urodzony w Aleksandrii przed narodzeniem Chrystusa w r. ok. 20, umarł ok. r. 40 po Chr. Był to Żyd, którego zainteresowania intelektualne były czysto greckie, horyzont zaś polityczny — rzymski. Rzecz tak mało grecka i tak mało rzymska jak Ewangelia interesować go nie mogła“ (P. Baffol, d. c., str. 19 — 20).

³³⁾ Epistol. lib. 10, 96.

Autentyczność tego listu powszechnie jest uznawana³⁴). Niektórzy krytycy, zwłaszcza — rzecz jasna — mitolodzy sądzą tylko, że tekst świadczy jedynie o kulcie Chrystusa, Boga, nie mówiąc o Chrystusie jako c z ł o w i e k u historycznym. Dobrze na to odpowiada Mereżkowski: „Gdyby Pliniusz dowiedział się od chrześcijan, że Chrystus jest dla nich tylko Bogiem, napisałby: „śpiewają hymn do swego Boga, Chrystusa“, jeśli jednak pisze: „do Chrystusa j a k o Boga, Christo quasi Deo, to oczywiście dlatego, iż wie, że Chrystus jest dla chrześcijan nie tylko Bogiem, ale i c z ł o w i e k i e m “³⁵).

Drugie świadectwo znajdujemy u historyka Swetoniusza w dziele pt. „De vita Caesarum“, napisanym około r. 120. — W „Żywocie Nerona“ Swetoniusz wspomina o „chrześcijanach, skazanych na okrutną śmierć przez Nerona“ („afflicti supplicii Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae“) (§ 16); zaś w „Żywocie Klaudiusza“ informuje (§ 25), że „Klaudiusz wygnał z Rzymu Żydów, ustawicznie czyniących rozruchy z p o d u s z c z e n i a Chrestusa“ (Claudius Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit). — Fakt wygnania w r. 51/2 Żydów z Rzymu przez Klaudiusza (41 — 54) znany nam jest z innego jeszcze źródła całkiem niezależnego. Mówi o nim św. Łukasz w „Dziejach Apostolskich“ (18, 2 — 3), tłumacząc edyktem Klaudiusza obecność w Koryncie chrześcijan pochodzenia żydowskiego, Akwili z żoną Pryscyllą, u których św. Paweł znalazł pomieszczenie w czasie swego pobytu w Achai.

Ponieważ Swetoniusz pisze „Chrestus“ zamiast „Christus“, niektórzy krytycy uznali za stosowne przyjąć, że chodzi tutaj nie o Jezusa Chrystusa, lecz o jakiegoś bliżej nam nieznanego „Chrestusa“. Zwłaszcza „mitologia — jak mówi Mereżkowski — chwyciła się tej słowki“³⁶). Dziś jednak krytycy zgadzają się nieomal powszechnie, że „Chrestus“ oznacza Jezusa Chrystusa. Swetoniusz bowiem mówi nie o „jakimś Chrestusie“ („Chresto quodam“), lecz o „Chrestusie“ jako osobistości dobrze znanej. Faktem jest ponadto, że w Rzymie je-

³⁴) *S. Reinach, racjonalistyczny krytyk żydowski, pisze: „Podejrzewano, ale niestety, autentyczność jego (Pliniusza) listu“ (Historia Powszechna Religii, Warszawa, 1929, str. 282).

³⁵) *D. Mereżkowski, „Jezus Nieznany“, Warszawa, 1937, str. 21.

³⁶) D. c., str. 23.

szcze ok. r. 200 — jak o tym świadczy Tertulian³⁷⁾ pospolicie nazywano chrześcijan „chrestiani“ zamiast „christiani“. Inna rzecz, że o samym Chrystusie Swetoniusz nie był jednak dobrze poinformowany, skoro mniemał, że pod Jego to „przewodnictwem“ w Rzymie, przed r. 64 powstawały zamieszki³⁸⁾. Niemniej wszakże wynika z jego tekstu, że chrześcijaństwo znane było wówczas w Rzymie przynajmniej ogólnie i było uważane za sektę, której twórcą był Jezus Chrystus.

Bez porównania dokładniejsze dane zawiera trzecie świadectwo pogańskie, dotyczące Chrystusa. Jest nim słynny tekst wielkiego historyka rzymskiego, Korneliusza Tacyta. W swym dziele „Annales“, napisanym między r. 115 — 117, opowiada Tacyt o pożarze Rzymu w r. 64 za Nerona oraz o tym, że Neron, aby od siebie odwrócić oskarżenia, „podstawił winnych — słowa są Tacyta — i poddał najwyszukańszym torturom ludzi, znieawidzonych dla ich zbrodni, a których gmin zwał chrześcijanami („chrestiani“). Tego, od którego to imię pochodzi, Chrystusa prokurator Piłat Poncki skazał za panowania Tyberiusza na śmierć. Zgaszony wówczas zgubny zabobon, znów głowę podnosił nie tylko w Judei, skąd zło wzięło początek, ale i w Rzymie również, dokąd zewsząd splywa wszystko, co okrutne i sromotne“. Następnie Tacyt dodaje, że w różnego rodzaju mękach zginęło „olbrzymie mnóstwo“ (multitudo ingens), pod zarzutem nie tyle pożaru, ile raczej „nienawiści do rodzaju ludzkiego“ (Annales, 15, 44).

Skąd Tacyt czerpał swe informacje, nie wiadomo. Wiadomo natomiast, że jednym z głównych źródeł jego informacji był Pliniusz Starszy, który w r. 70 brał udział w ekspedycji wojennej Tytusa w Palestynie. Znana jest również dokładność Tacyta w gromadzeniu drobnych nawet danych historycznych oraz w sumiennym ich badaniu³⁹⁾. Ponieważ w przytoczonym

³⁷⁾ Septimus Florens Tertulianus, „Apologeticus“, 3. — Migne, Patrologia, I, 331.

³⁸⁾ „Wierni mówili i powtarzali chętnie, że (Chrystus) przebywał w śród nich. Aby w błąd wprowadzić człowieka źle poinformowanego, dość było, aby przyjął w znaczeniu dosłownym, co chrześcijanie wyrażali w znaczeniu duchownym“ (*Ch. Guignebert, „Jésus“, str. 16).

³⁹⁾ Dowodem może być np. odpowiedź Pliniusza Młodszego na list Tacyta: „Petis a me, ut tibi avunculi mei exitum scribam, quo verius tradere posteris possis — Prosiś, abym ci opisał śmierć mego wuja, byś tym wierniej mógł to przekazać potomnym“ (6, 16, 1).

tekście autor nie osłabia wartości swych twierdzeń zastrzeżeniami w rodzaju: „dicunt, ferunt, tradunt...” (mówią, podają, podobno...), jak to czyni kiedy indziej, stąd wynika, że dane o Chrystusie uważa za sprawdzone i historycznie pewne, a następnie, że czerpał je z jakiegoś źródła pisanego. Można powiedzieć ogólnie, że źródło to nie było ani chrześcijańskie, ani żydowskie. Żaden bowiem dokument chrześcijański nie mógł mówić o „zgaszeniu” chrześcijaństwa po śmierci Chrystusa; żaden zaś dokument żydowski nie mógł nazwać Jezusa „Chrystusem” czyli Mesjaszem⁴⁰).

Autentyczność tekstu Tacyta nie ulega najmniejszej wątpliwości. Nawet S. Reinach przyjmuje ją bez zastrzeżeń. Pomijając to, że wyobrażenia Tacyta o chrześcijanach są prawdziwie rzymskie i świadczące, że nie znał on chrześcijan z kontaktu osobistego, na uwagę zasługują następujące i zupełnie już dokładne fakty: imię chrześcijan od Chrystusa, śmierć Chrystusa za Tyberiusza cesarza, śmierć na mocy wyroku Piłata Ponckiego, pochodzenie palestyńskie chrześcijaństwa, olbrzymia ilość chrześcijan w Rzymie w r. 64. Nie trzeba dodawać, że doniosłość tych danych jest zgoła wyjątkowa.

Ale też jest to wszystko, co o Chrystusie Panu mówią nam źródła pozachrześcijańskie.

Może nas wobec tego spotkać tutaj zarzut, który mitologizy podkreślają z upodobaniem i przesadą, że, jeśli Chrystus był osobistością tak znakomitą, jak to podają Ewangelie, rodzi się pytanie, dlaczego wzmianki o Nim w literaturze pozachrześcijańskiej są tak bardzo skąpe. I jak wyjaśnić to dziwne quasi-milczenie dokumentów chrześcijaństwu obcych?

Bardzo po prostu — odpowiadamy. 1. Historycy Chrystusowi współcześni w ogóle nie istnieją, lub przynajmniej nic o nich nie wiemy. Nawet cesarz August nie posiada bibliografii współczesnej. Brak również z tego okresu historii prowincji rzymskich, zwłaszcza Syrii i Palestyny (poza dziełami Flawiusza oraz innego historyka żydowskiego, Justusa z Tyberiady, którego „Kronika” zaginęła). 2. Dokumenty, dotyczące Chrystusa i początków chrześcijaństwa mogły równie dobrze ulec zniszczeniu, jak zniszczeniu uległa cała literatura cesar-

⁴⁰) P. Batiffol, „Orpheus et l'Évangile“, str. 44 — 47. — F. M. Braun, „Jésus — Histoire et critique“, str. 29 — 30. — *M. Goguel, „Jésus de Nazareth“, str. 45 — 46.

stwa rzymskiego aż do Tacyta i Swetoniusza. 3. Argumentem z „milczenia“ należy posługiwać się bardzo ostrożnie. Wartość dowodową może on bowiem posiadać pod dwoma tylko warunkami: o ile milczenie jest zupełne i o ile jest znaczące. Otóż w naszym przedmiocie milczenie — jak widzieliśmy — nie jest zupełne. „Znaczące“ zaś byłoby wówczas, gdyby historycy powinni byli mówić, a milczeliby uparcie. Otóż i ten warunek nie znajduje tutaj zastosowania. Pliniusz np., Tacyt i Swetoniusz gardzą chrześcijaństwem jako nienawistnym zabobonem. Inni zachowują się podobnie. Żyją zresztą w okresie, w którym ludom imperium rzymskiego nie brakło ani bogów ani religii. Skąd mogli przypuszczać, że w olbrzymiej konkurencji kultów, sekt i religii: łacińskich, greckich, egipskich, fryzyjskich, celtyckich, irańskich i innych na szczególną uwagę zasługuje właśnie chrześcijaństwo? Nic więc dziwnego, że ludzie pióra nie widzą najmniejszej racji, by badać i opisywać początki ruchu, który uważają za nędzną sektę, jedną z bardzo wielu i to sektę żydowską. Cóż mógł wykształconych i wyniosłych Rzymian obchodzić ukrzyżowany gdzieś w Judei człowiek, rzemieślnik, nauczyciel wędrowny, który działał bardzo krótko i umarł haniebną śmiercią na krzyżu? Ignorować chrześcijaństwo było w wyższych sferach rzymskich oznaką „dobrego tonu“. Sam fakt zresztą, że Jezus z Nazaretu został skazany wyrokiem urzędnika rzymskiego, sprawę Jego w oczach wielu przesądzał całkowicie.

4. Lecz przede wszystkim należy zwrócić uwagę na to, że perspektywa ówczesnych ludzi była odmienna od naszej. Znane to zjawisko, że początki, a zwłaszcza doniosłość jakiegoś ruchu uchodzi zazwyczaj uwagi tych, którzy nie biorą w nim udziału. Dopiero zmiana położenia zmienia perspektywę. Historycy późniejsi oceniają chrześcijaństwo z odległości wieków. I dlatego doceniają jego doniosłość. Starożytni, ci, którzy z zewnątrz patrzyli i z daleka, nie wiedzieli o tym, ani się nawet domyślali, że religia ta staje się, i już jest i pozostanie największym w dziejach wydarzeniem ⁴¹⁾.

Istnieją wszakże świadkowie, którzy oglądali początki chrześcijaństwa nie z zewnątrz, lecz od wewnątrz, nie z oddali

⁴¹⁾ *M. Goguel, d. c., str. 50. — F. M. Braun, d. c., str. 31. — K. Adam, „Jesus Christus“, Augsburg, 1939, str. 64. — H. Pinard de la Boullaye S. J., „Jésus et l'histoire. — II. La fermentation du Monde Gréco-Romain“, Paris, 1929, str. 5, 14, 15.

lecz z bliska, świadkowie, którzy brali bezpośredni udział w tym poruszeniu olbrzymim. Są dokumenty starożytne, bardzo bliskie opisywanych wydarzeń, nie mniej, lecz więcej zasługujące na wiarę niż świadectwa inne — i dlatego wprost bezcenne. Mówię o kanonicznych dokumentach chrześcijańskich.

W okresie między r. 50 a 66 pisał swe słynne listy św. Paweł, były faryzeusz, a następnie wielki apostoł chrześcijaństwa. Swego czasu w szkole krytyków tybińskich uznawano za pewnik, że Paweł bardzo tylko niedokładnie znał życie i nauczanie historyczne Chrystusa. „Dziś przyjmuje się powszechnie, że Paweł znał życie i naukę Mistrza, że czerpał natchnienie z Jego ducha i wiernie oddawał Jego myśl“⁴²⁾. Prawda, że Apostoł zajmuje się w swych pismach raczej tematyką moralną i dogmatyczną, niż historią. Niemniej jednak już choćby tylko na podstawie wielkich listów: pierwszego do Tesaloniczan, do Galatów, pierwszego i drugiego do Koryntian oraz do Rzymian, których autentyczności nikt z poważniejszych krytyków nie podaje w wątpliwość, można nakreślić główne linie życiorysu Zbawiciela. I tak, Paweł, były prześladowca chrześcijaństwa, który już choćby tylko z tego powodu miał wszelkie dane, aby sprawdzić wiarogodność informacji, dotyczących Chrystusa, Paweł wie, że Jezus pochodzi z narodu żydowskiego⁴³⁾, z rodu Dawida⁴⁴⁾, że narodził się z niewiasty⁴⁵⁾, żył wśród Żydów⁴⁶⁾, był prawdziwym człowiekiem we wszystkim nam podobnym⁴⁷⁾, z wyjątkiem grzechu⁴⁸⁾; że posiadał kuzynów, „braci“, jak mówiono w ówczesnym języku⁴⁹⁾. O jednym z nich, Jakubie, mówi św. Paweł imiennie⁵⁰⁾. Wie, że Zbawiciel żył w ubóstwie⁵¹⁾, że dobrowolnie poddał się Prawu⁵²⁾, że otoczył się gronem dwunastu Apostołów, którzy mieli głosić Jego Ewangelię⁵³⁾. Trzech z nich: Piotra, Ja-

42) Prat S. J., „La theologie de Saint Paul“, Paris, 1949, t. II, str. 185.

43) Rz 4, 1; Gal 3, 16.

44) Rz 1, 3.

45) Rz 5, 15; 1 Kor 15, 21; Gal 4, 4.

46) Rz 15, 8.

47) Rz 5, 15; 1 Kor 15, 21 — 22.

48) 2 Kor 5, 21.

49) 1 Kor 9, 5; Gal 1, 19.

50) Gal 1, 19; 2, 29.

51) 2 Kor 8, 9.

52) Gal 4, 4.

53) 1 Kor 9, 5; 15, 7.

kuba i Jana wspomina Apostoła, wyraźnie i osobno ⁵⁴). W kolegium apostoelskim miejsce wyjątkowe i naczelne zajmował Piotr ⁵⁵), następnie Jan ⁵⁶). Chrystus Pan został zdradzony przez jednego z Apostołów ⁵⁷); w ręce wrogów oddał się dobrowolnie ⁵⁸), przed śmiercią ustanowił Najświętszą Eucharystię ⁵⁹), umarł na krzyżu ⁶⁰), został złożony do grobu, zmarłwystwał dnia trzeciego, kilkakrotnie ukazywał się Apostołom i uczniom ⁶¹).

Znamienną wartość tych danych oceni nałęczycie, kto zwróci uwagę na fakt, że Apostoła nie kreśli życiorysu Zbawiciela ex professo, lecz rozliczne te szczegóły wymienia tylko okazyjnie. Píše jak człowiek, który wie o wiele więcej jeszcze i wszystko zna dokładnie, lecz który nie potrzebuje odtwarzać całej biografii wobec czytelników czy słuchaczy również doskonale poinformowanych.

Niezależnie od tego, czy kto uznaje charakter nadprzyrodzony listów św. Pawła oraz ich godność nieomylnego słowa Bożego; czy wierzy lub nie wierzy, że wyszły one z rąk człowieka świętego i piszącego pod Bożym natchnieniem — wartość Pawłowego świadectwa, jako źródła historycznego, pozostanie niezmienną. Aby świadectwu temu móc zaufać, dość wiedzieć, że składa je człowiek uczciwy, który chce i może powiedzieć prawdę i prawdę mówi. To zaś wiemy na pewno. Gdybyśmy więc żadnych już innych dokumentów nie posiadali, te dane historyczne, jakich nam dostarcza św. Paweł, najzupełniej wystarczą, by z wszelką pewnością udowodnić historyczność postaci Zbawiciela, określić Jego dzieło i wreszcie ustalić, że o jakiegokolwiek „idealizacji“, „ubóstwieniu“ lub w ogóle „wymyśleniu“ Jezusa przez pierwszych chrześcijan mowy być nie może. Święty Paweł písze o człowieczeństwie i Bóstwie Chrystusa jako o rzeczywistościach powszechnie znanych nie ulegających dyskusji, jednomyślnie uznawanych przez chrześcijan od samego początku i wszędzie: w Jerozoli-

⁵⁴) Gal 1, 18 — 19; 2, 9.

⁵⁵) 1 Kor 9, 5; 15, 5; Gal 1, 18.

⁵⁶) Gal 2, 9.

⁵⁷) 1 Kor 1, 23.

⁵⁸) Gal 1, 4; 2, 20.

⁵⁹) 1 Kor 11, 23 n.

⁶⁰) Gal 3, 1, 13.

⁶¹) 1 Kor 15, 4 — 8; Rz 8, 11 n. — Por. L. Cl. Fillion, „Vie de N. S. Jésus-Christ“, 1929, t. I. str. 33 — 34. — F. Prat S. J., „La Théologie de Saint Paul“, 1949, t. II, str. 185 n.

mie, Aleksandrii, Cezarei, w Damaszku, Antiochii, w Tarsie, w Efezie, w Atenach, w Koryncie i w Rzymie. Prawdy te głosi swobodnie bez obawy sprzeciwu, on, współczesny Chrystusowi, który w kilka lat zaledwie od śmierci Zbawiciela z prześladowcy Szawła Pawłem się stał i apostołem Chrystusowym.

Zdając sprawę ze swej działalności Apostolskiej przed Agrypą II oraz ze swej nauki o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, tak kończył Paweł: „Wie bowiem o tym król, do którego dlatego śmiało mówię, że nic z tego, jak sądzę, nie jest mu nie znane, bo też nic z tych rzeczy w kącie się nie działo“⁶²⁾.

Ostatnie te słowa czytamy w „Dziejach Apostolskich“, napisanych w r. 62 lub 63 przez św. Łukasza, ucznia i towarzysza św. Pawła. Autentyczność tej cennej księgi uznają również niektórzy racjonalisci i protestanci liberalni (Renan, Sabatier, Reuss, Harnack, Puech). Ale nawet krytycy radykalni, którzy odmawiają autorstwa „Dziejów“ św. Łukaszowi, przyznają przecież, że w części drugiej, gdzie opowiadanie snuje się w drugiej osobie liczby mnogiej („My“), autor opierał się na dzienniku podróży jednego z towarzyszy św. Pawła. Otóż pomijając już pozostałe, choć najzupełniej autentyczne części „Dziejów Apostolskich“, sam ten „dziennik podróży“ jasno wykazuje, że przed rokiem 60 nie tylko Paweł i towarzysze, ale i gminy chrześcijańskie Jerozolimy, Cezarei, Ptolomaidy, Tyru, Sydonu,^{*} Antiochii, Efezu, Koryntu wierzyły w historyczne istnienie Jezusa Chrystusa, prawdziwego człowieka, Mesjasza i Syna Bożego oraz znały dokładnie historię Jego działalności, męki, śmierci i zmartwychwstania. Któż zaś był lepiej o ówczesnych wydarzeniach poinformowany: współcześni im świadkowie, czy nowocześni mitolodzy oraz niewierząca krytyka racjonalistyczna?

W świetle przytoczonych źródeł, zarówno pozachrześcijańskich Józefa Flawiusza, Talmudu, Pliniusza Młodszego, Swetoniusza i Tacyta, jak i źródeł chrześcijańskich św. Pawła i „Dziejów Apostolskich“ — w świetle tych źródeł, tak różnych, a przecież w istocie tak zgodnych, możemy stwierdzić, że mitem i baśnią są mitologiczne tezy o mitologicznym pochodzeniu chrześcijaństwa, istnienie natomiast Jezusa Chrystusa jest najmożliwszym faktem całej historii człowieczej. Ani Ce-

⁶²⁾ Dz 26, 25.

zar August, który władał Imperium rzymskim w czasie, kiedy przyszedł na ziemię Zbawiciel, ani inne sławy Augustowi współczesne, nie posiadają gwarancji historycznych tak mocnych i licznych, jak Jezus Chrystus⁶³). Gwarancją i świadectwem jest istnienie tego olbrzymiego i nadzwyczajnego zjawiska, jakim jest Kościół Chrystusowy, który przecież sam przez się i bez żadnej przyczyny nie mógł pojawić się na ziemi. Świadectwem są zeznania świadków naocznych lub bardzo bliskich opisywanych przez się wydarzeń, bo uczniów świadków naocznych; wyznania i zeznania, które całą swą rzeczywistością przekreślają jakąkolwiek możliwość jakiegokolwiek mitu. Aby się o tym przekonać, wystarczy, między innymi, pamiętać tylko, że gdyby Chrystus, jak chcą mitolodzy, był mitycznym bóstwem, któremu wyznawcy mieli nadać historyczne istnienie w człowieczeństwie, Jego obraz w dokumentach inaczej by zgoła wyglądał. Nie byłoby w tym istnieniu Chrystusowym ani złóbka ani stajni za miastem, ani uciezki przed Herodem, ani łoż, ani ciężkiej i pokornej pracy, ani ukrycia przez lat tak wiele, ani prześladowań ze strony wrogów, ani oszczerstw, ani obelg, ani cierpień, ani lęku, ani potu krwawego, ani hańby sądów, ani biczowania, ani sromoty krzyża. Nie byłoby również powoływania się świadków na historię współczesną, całkiem świeżą, na fakty publiczne, dostępne, obecne, które każdy mógł sprawdzić. Gdyby baśń stworzona, bohatera jej usunięto by sprzed oczu współczesnych, aby wszystko umieścić w odległej i niedostępnej dla nikogo przeszłości i pogрузić całe te dzieje, tak wzniosłe, w oparach i mgłach nieosiągalnej tajemniczości, w osobliwościach niezwykłych dziwów. Tak przecież tworzą ludzie swe baśnie. Historia świadkiem. Gdyby dzieje Jezusa Chrystusa były baśnią, przez ludzi z własnych ich nastrojów wysnutą, nigdy by ci ludzie nie odważyli się mówić do innych ludzi, sobie współczesnych: To, co opowiadamy, stało się niedawno, wczoraj, na oczach wszystkich, w tym określonym miejscu i w tym określonym czasie. Myśmy widzieli, słyszeli, dotykali. Tak jednak mówił Jan: „Co było od początku, cośmy słyszeli, cośmy widzieli oczyma naszymi, cośmy oglądali i czego ręce nasze dotykały o Słowie Żywota... to wam opowiadamy“⁶⁴). Tak mówił Piotr:

⁶³) J. Ricciotti, *id.* c., str. 704.

⁶⁴) 1 J 1, 1 — 3.

„Bo nie uwiedzeni przez zmyślane baśnie, oznajmiłszy wam moc i przyjsie Pana naszego Jezusa Chrystusa, ale przypatrzywszy się sami wielmożności jego“⁶⁵⁾. Nie, doprawdy, „nic z tych rzeczy — jak ręczył św. Paweł — w kącie się nie działo“. Jezus Chrystus żył, działał, nauczał, cierpiał i umarł nie w zamierzczłych mrokach prehistorii, ulubionym siedlisku mitologii, lecz w najpeńniejszym świetle historii, historii dostatecznie znanej, tej właśnie historii, w której tak dokładnie umieszcza początki publicznej działalności Zbawiciela św. Łukasz, Ewangelista: „A piętnastego roku panowania Tyberiusza cesarza, gdy Poncjusz Piłat rządził judzką ziemią, a Herod był tetrarchą Galilejskim, a Filip, brat jego, tetrarchą Iturejskim i Trachonickiej krainy, a Lizaniasz Abileńskim tetrarchą; za najwyższych kapłanów Annasza i Kaifasza, stało się słowo Pańskie do Jana...“⁶⁶⁾, który gotował drogę Jezusowi Chrystusowi.

„Wszystkie te osobistości, które wymienia tutaj św. Łukasz i inne jeszcze wzmiankowane w pierwszych pismach chrześcijańskich: królowie Herod Wielki, Herod Agrypa I i II, królowa Berenika, prokuratorzy Feliks i Festus, prokonsul Galion, brat Seneki, rabin Gamaliel Starszy, uczniowie Piotr i Jan, Jakub Jerozolimski i Paweł z Tarsu — że wymienimy tylko najważniejszych — wszystkie te osobistości są nam znane, przez świadectwa pewne, jako byty, które rzeczywiście istniały“. Znany również dostatecznie „ów świat palestyński, jego teren, zwyczaje, idee moralne i religijne, instytucje polityczne tak bardzo złożone, aby zdać sobie dokładnie sprawę z tego, czy opis środowiska działalności Jezusa, jaki nam kreślą Jego uczniowie, opiera się na historycznej rzeczywistości“⁶⁷⁾. Otóż na rozerwanie tych kadr historycznych nie pokusiła się nawet mitologia. Nigdy zresztą Piotr, ani Jan, ani Łukasz, ani żaden inny autor nie odważyłby się pówoływać na historię tak świeżą, na synchronizm tak szczegółowy, gdyby choć cień obawy zagrażał, że ktokolwiek może mu kiedykolwiek kłam zadać, istnieniu Jezusa zaprzeczając. Nikt ze współczesnych, którzy owe dzieje starożytne znali z bardzo bliska, nie zdobył się na to.

⁶⁵⁾ 2 Piotr 1, 16 n.

⁶⁶⁾ Łk 3, 1 — 2.

⁶⁷⁾ J. Huby, „Les mythomanes de l'Union Rationaliste“ — *Études*, 1933, t. II, str. 135, 136.

Aby tak uczynić, trzeba by odmówić wartości historycznej naszym Ewangeliom. Niewdzięczne to zadanie. Ewangelię bowiem, to świadectwa tak szczerze, dokumenty tak wypróbowane, a zarazem pisma tak głęboko wrośnięte w dzieje, że usunąć się ze skarbca rzeczy bezcennych nie dadzą.

Są to równocześnie — jak wiemy — pisemne źródła istotne i najobszerniejsze naszej historycznej wiedzy o życiu, nauce i działalności Jezusa Chrystusa. Wyjątkowa ich doniosłość wymaga, aby im poświęcić szczególną uwagę oraz poznać dokładniej nieco niezrównane tytuły ich historycznej wiarygodności.

Ks. Jan Rosiak T. J.

Piotr Wust — chrześcijański myśliciel

Życie profesora filozofii nie przedstawia zazwyczaj żadnych szczególnie ciekawych momentów dla psychologii religii: obracając się, w świecie swych spekulacji i zajęty mozolną pracą umysłową nieraz jakby zapomina on o tym, że człowiek jest nie tylko tworem tego świata i nie tylko istotą myślącą, ale że posiada inne jeszcze, nieziemskie aspiracje. Kiedy więc głębszy myśliciel otwarty jest na świat wyższy i żyje z wiary i z wiary tej czerpie swe przesłanki myślowe, wtedy zdaje się z wielkim posłannictwem ewangelicznym iść do tych, którzy sami głębiej myślą i pragną żyć życiem pełnym, życiem, jak dziś mówią, egzystencjalnym.

Takim apostołem myśli religijnej był niedawno zmarły **Piotr Wust**, któremu poświęcamy niniejsze rozważania.

Piotr Wust, najstarszy syn ubogiego wyrabiacza siatek w Rissenthal, urodził się w wiosce krainy Saary, dnia 28 sierpnia 1884 r. Młodość jego to życie zwykłego, biednego chłopca wiejskiego, zmuszonego do wyteżonej pracy a nieraz i do głodowania. Tym tylko może różnił się od swoich współtowarzyszy, że w godzinach wolnych od zwykłej pracy wolał zamiast próżnować czytać — czytać z zapalem, nie tylko dniem lecz i nocą. Na tak zapalonego do czytania chłopczykę zwrócił uwagę proboszcz parafii, do której należało Rissenthal. Zajął się nim, udzielał mu lekcji łaciny, tak że młody Piotr po ukończeniu szkoły ludowej mógł być przyjęty do czwartej klasy gimnazjum w Trewirze. W bibliotece św. Boromeusza, umieszczonej w plebanii, mógł nareszcie młody adept nauk klasycznych zaspokoić swój nienasycony i wciąż jeszcze wzrastający głód wiedzy. Jego duszpasterz i nauczyciel postarał się o to, aby zdolnego chłopca przyjęto do biskupiego konwiktu. Ksiądz proboszcz jak i rodzice spodziewali się zapewne, że Piotruś zostanie kiedyś księdzem — a może i sam chłopiec

z początku tego pragnął. Ale jakoś wszystko ułożyło się inaczej. Postępujący szybko po szczeblach hierarchii gimnazjalnej uczeń dostał się zbyt wcześnie pod przemożny wpływ lektury Goethe'go i innych klasyków, tak starożytnych jak i nowoczesnych. Jako prymus wystąpił w 1905 r. z konwiktów i odtąd przez udzielanie korepetycji zarabiał sam na swe utrzymanie. A gdy po złożeniu matury udał się na studia filozoficzne i to do Berlina — pobożny jego ojciec zerwał kontakt z „marnotrawnym“ synem, który swych wakacji uniwersyteckich nie mógł już spędzać w domu rodzicielskim, lecz u dalszych krewnych. Wielkie wrażenie na młodym studencie wywierały wykłady filologiczne Paulsena w Berlinie i potem Baeumkera w Strasburgu. Już wówczas zrozumiał młody student, że właściwym jego powołaniem nie są studia filologiczne, lecz filozofia. Ponieważ jednak musiał zarabiać na swe utrzymanie, przyspieszył złożenie egzaminu państwowego. Już w 1910 r. był kandydatem próbnym, a wkrótce nauczycielem gimnazjalnym.

Zawód profesora gimnazjalnego okazał się wnet dla niego innym, raczej przykrym „zawodem“. Osobiście pociągała go filozofia, a tymczasem musiał krnąbrnych i od nauki stroniących urwiszów wtajemniczać w arkana angielskiego, łaciny i niemieckiego. Zamiast rozkoszować się Platonem, Augustynem czy Kantem, wbijać musiał w oporną pamięć uczniów „aqua“ i „mensa“ lub tracić czas na poprawianie dyktand i wypracowań szkolnych. Na domiar złego do trosk zawodowych dołączyły się jeszcze ustawiczne kłopoty materialne; w tym czasie bowiem Wust był założycielem własnego ogniska domowego, a zdarzało się nieraz, iż w jego ognisku materialnym nie było po prostu czym zapalić. Uczył tak i biedował najpierw w Trewirze i Berlinie, później w Kolonii, gdzie spotkanie z genialnym, lecz tragicznym Maksem Schelerem zawążyło na dalszym jego życiu. Wust wszedł rychło do wybranego kręgu intymnych słuchaczy i wielbicieli tego myśliciela, a nieszczęśliwego w życiu człowieka. Znalazł tu nareszcie czas na głębsze studia filozoficzne. W roku 1914 złożył pracę doktorską i otrzymał dyplom filozofii. Odtąd oddał się studiom filozoficznym samodzielnie i wydał kilka większych prac z tej dziedziny. W roku 1930 został na ich podstawie powołany na katedrę filozofii w Monasterze, aczkolwiek — jak sam zaznacza — nie był „filozofem z zawodu“, nie będąc nigdy docentem filozofii. W Mona-

sterze, przy wciąż wzrastającym audytorium teologów i filozofów a nawet słuchaczy z innych wydziałów, wykladał ulubioną filozofię w duchu nowoczesnym i na wskroś chrześcijańskim. Niestety niedługo danym było młodzieży cieszyć się świetnymi wykładami kochanego profesora, gdyż Piotr Wust zmarł dość wcześnie, dnia 3 kwietnia 1940 r.

Spod pióra Wusta wyszedł cały szereg poważnych dzieł filozoficznych, nie licząc mnóstwa artykułów, rozmieszczonych po różnych czasopismach, zwłaszcza w „Hochland“. Praca jego doktorska, której temat otrzymał od profesora Külpe w Bonn, miała za przedmiot i tytuł „Logikę nauk duchownych w filozofii J. Stuarta Milla“. Pracując nad tym zagadnieniem, zapoznał się Wust z neokantyzmem, a studia nad tym ruchem oraz nad samym Kantem doprowadziły go do zajmowania się zagadnieniami człowieka i sensu życia ludzkiego. Człowiek i jego bytowanie stawały coraz wyraziściej przed oczyma duchowymi naszego filozofa, który przejął się był słowami św. Augustyna: „Et direxi me ad me et dixi: Tu autem, Augustine, tu quis es? Et respondi: Homo“ — („I zwróciłem się do siebie i powiedziałem: Ty zaś, Augustynie, czym jesteś? I odpowiedziałem: Człowiekiem“). Czym jest człowiek i jakie powinno być jego stanowisko wobec rzeczywistości? — oto pytania, nad którymi zastanawiał się Wust odtąd już do końca swego życia. Owocem tych dociekań są następujące książki: „Zmartwychwstanie metafizyki“¹⁾, „Naiwność i pobożność“²⁾, „Dialektyka ducha“³⁾, „Niepewność i ryzyko“⁴⁾. Po wojnie już wyszła jego książka pt. „Człowiek a filozofia“⁵⁾. Życie swoje przedstawia Wust w autobiografii „Postacie i myśli“⁶⁾.

W świat jego myśli wprowadzają doskonale praca alzackiego księdza Karola Pfliegera pt. „Dialog z Piotrem Wustem“⁷⁾ i posłowie franciszkanina O. Borgolte'go, umieszczo-

1) Die Auferstehung der Metaphysik, Leipzig 1920.

2) Naivität und Pietät, Tübingen 1925.

3) Die Dialektik des Geistes, Augsburg 1928.

4) Ungewissheit und Wagnis, Salzburg 1937.

5) Der Mensch und die Philosophie, Münster 1947.

6) Gestalten und Gedanken, München 1940.

7) Dialog mit Peter Wust, Heidelberg 1949. — Ks. Pflieger jako Alzacyk pragnie przyswoić wielkie postacie katolicyzmu francuskiego katolikom niemieckim. Dlatego jego książki dotyczą na ogół wielkich konwertytów francuskich. Główne jego dzieła są: „Im Schatten des Kirchturms“, Paderborn 1936; „Geister, die um Christus ringen“, Heidelberg 1946; „Léon Bloy, Briefe an seine Braut“, Heidelberg u Ker-

ne w „Der Mensch und die Philosophie“⁸⁾). Wydawca jego autobiografii zwrócił uwagę, że Wust miał jeszcze zamiar opracować zagadnienia „Wiedza a mądrość“⁹⁾ i „Demonizm złości“¹⁰⁾, ale na to już nie stało mu czasu.

Piotr Wust stał się w okresie swej działalności filozoficznej jednym z najbardziej wpływowych „egzystencjalistów katolickich“, chociaż sam tej nazwy nigdy nie używał, a ten myślowy kierunek stał się „modny“ i znany wśród szerszych kół ludności dopiero teraz, po II wojnie światowej. W swej filozofii człowieka podkreśla Wust przede wszystkim niepewność życia ludzkiego (*insecuritas humana*), które jest niejako zawieszona między niepewnością a ryzykiem ufnego rzucenia się w objęcia kochającego nas Boga. Stąd życie to jest pełne zmagania się i nabiera cech tragizmu. Człowiek wydaje się czasem zdany na pastwę demonów bojaźni i rozpacz, ale ostatecznie celem wszystkich tych zmagania jest uzdolnienie człowieka do końcowego, śmiałego przedsięwzięcia: do decyzji wiary w Boga. Owa niepewność staje się odskocznią dla człowieka, rzucającego się ufnie w ramiona Ojca niebiańskiego, który tylko dlatego pozostawia człowieka w niepewności, aby c a ł k i e m d o b r o w o l n i e , więc mocą własnej egzystencjalnej decyzji znalazł drogę ku Niemu. Bardzo pięknie określa Wust istotę ducha ludzkiego, który ma być istotą zdolną do dwu zasadniczych aktów: do podziwu i uszanowania (*Staunen und Ehrfurcht*). Że człowiek może coś podziwiać, w tym podziwie wznosić się do szacunku, że potrafi być „naiwnym“ jak proste dziecko a zarazem pełnym czci (*pietas*) wobec tego, co podziwia — na tym według Wusta polega nasze człowieczeństwo. W tej jednak pełnej podziwu czci — jak Wust często podkreśla — nigdy nie zażywamy spokoju, lecz zawsze znajdujemy się w wirze dialektyki. Pochłania nas pełne lęku szukanie, dopóki nie zdecydujemy się na całkowite i ostateczne oddanie się Jedynemu.

Wust sam pisze w swej autobiografii, że właściwie jego filozofowanie doskonale odzwierciedla koleje jego życia.

le'go; „Léon Bloy, Das Blut der Armen“, Heidelberg tamże; „Ernst Hello, Worte Gottes“, Leipzig 1935; „Die Geburt der Welt aus Christus“, München 1936; „Die Christozentrische Sehnsucht“, Colmar 1947; „Léon Bloy, Briefe an Veronika“, Wien 1948.

⁸⁾ Str. 117 i nn.

⁹⁾ „Wissenschaft und Weisheit“.

¹⁰⁾ „Dämonie der Bosheit“.

Wpierw jako chłopiec wiejski patrzył raczej naiwnie na świat. Potem pochłaniane książki przysłoniły mu na długi czas to jasne, pogodne patrzenie na otaczającą rzeczywistość. Wszedł w wir miasta, aby poznać tam kulturę nowoczesną i przejąć się jej tragizmem i wzlotami. Aż ostatecznie, znalazłszy się niejako na szczytach swej filozofii, znowu zaczyna patrzeć na świat i ludzi pogodnymi oczyma człowieka, który wrócił do wsi rodzinnej i cieszy się, że zachował w sobie jeszcze zdolność spoglądania na rzeczywistość wzrokiem pełnym, promiennym i szczęśliwym ¹¹⁾).

Niemniej jednak niż filozofia Wusta, interesująca jest historia jego życia wewnętrznego, dzieje jego duchowej egzystencji. Wust bowiem jest człowiekiem, który co pisał i nauczał, sam głęboko przemyślał, przeżył i zatwierdził aktami swego życia. Więc czym jest owa „naiwność“ lub „pobożność“, tego doświadczył on samodzielnie, jak mało kto z ludzi — a czym jest niepewność bytowania ludzkiego (*insecuritas humana*), to pokazuje nam dobitnie życie jego i jego umieranie.

Za lat dziecięcych i chłopięcych był Piotr Wust głęboko i niemal że naiwnie wierzącym. Miał to szczęście, że cała tradycja rodzinnej wioski i własnej rodziny szła po linii prostej, szczerzej religijności. Ojciec jego — ciężko pracujący wyrabiacz sit, obarczony troską o utrzymanie żony i dziesięciorga dzieci — żyje w pamięci syna jako rodzaj mistyka, który podczas swych domokrażnych wędrówek odmawiał różaniec i który za jedynie wytchnienie po swej całodziennej pracy uważał pójście do kościoła na nabożeństwo ¹²⁾). Matka była dla niego przede wszystkim przykładem pracowitości. Dziadek, murarz wiejski, lubił bardzo czytać i dyskutować nad tym, co przeczytał. Przy tym całe dzieje ludzkie — a najchętniej czytał książki historyczne — tłumaczył sobie i wnukowi w sensie ściśle teocentrycznym. Babka, mająca tyle kłopotu z oddanym lekturze a zaniedbującym często swe zajęcia gospodarskie mężem, dobrocią swego wyrozumiałego na wszystko co ludzkie serca, wywarła chyba największy wpływ na naszego młodego myśliciela. Jak zaś wielkie miał Piotr do niej zaufanie, tego

¹¹⁾ Dialog mit Peter Wust, str. 13, 242; Gestalten u. Gedanken, str. 86 n. Dzieło Pfliegera będziemy cytowali odtąd jako „D“, autobiografię zaś Wusta jako „G“.

¹²⁾ G, 40 i 34.

najlepiej dowodzi fakt, że jej jedynie „wyspowiadał się“, kiedy w konwikcie trewirskim doszedł do przekonania, iż nie nadaje się na księdza. Jako dorosły już człowiek z wdzięcznością wspomina Wust o uldze, którą odczuwał, kiedy staruszka „rozgrzeszyła“ go z tej wewnętrznej odmiany mądrym powiedzeniem, że w każdym zawodzie można się zbawić¹³⁾. Wpływ religijny wywierały na jego chłonny umysł także ciotki; jedna z nich, Katarzyna, żyje w jego pamięci jako istota szczególnie religijna, o uzdolnieniach niewątpliwie mistycznych¹⁴⁾. Od siostr swjej matki, u których zakwaterował się onej zimy, kiedy chodził na lekcje łaciny, nauczył się następujących trzech rzeczy: odmawiać różaniec powoli, czytać książki z rozwagą, i zadowalać się skromnym mieszkaniem i jeszcze skromniejszymi dochodami. W życiu tych starych kobiet widziałem — tak mniej więcej pisze — co znaczy spokój, osiągnięty nareszcie po długich latach życiowej walki, spokój płynący z posiadania Boga i z zadowolenia z tego, co się przeżyło i co się posiada jako skarb nie ulegający zepsuciu¹⁵⁾. Być też może, iż z modlitw i opowiadań tych głęboko wierzących staruszek wyniósł Wust na zawsze przekonanie o nieśmiertelności duszy. Dla nich bowiem dalsza egzystencja drogich zmarłych oraz możność okazywania pomocy „biednym duszom cierpiącym“ stanowiła rzeczywistość, która nie mogła podlegać żadnej dyskusji.

Miał też Wust i to szczęście, że spotykał się już za lat młodych z dobrymi i świątłymi kapłanami. Jego proboszcz — co prawda trochę w obcowaniu choleryk — był łagodnym i pełnym zrozumienia spowiednikiem. On to utorował biednemu chłopcu drogę do studiów. Najlepsze też zachował wspomnienia z plebanii, bo — jak wyznaje — pamięć na ciepło domowe plebanii i dobroć jej mieszkańców zachowała go ponieważ od całkowitego zerwania z Kościołem; na całe życie został mu w pamięci wielki i pobożny znak krzyża, który kreślił na początku lekcji łaciny ks. proboszcz Braun¹⁶⁾. Także kapłani, przełożeni konwiktu dbali o biednego chłopca ze wsi, który może tylko jeden postawił im zarzut, że więcej dbali o rozbudzenie w nim siły woli, aniżeli o pielęgnowanie wartości ducha i serca. I życie w konwikcie ze swoją regularnością przeplata-

¹³⁾ G, 53, 57, 55.

¹⁵⁾ G, 137, 140, 148.

¹⁴⁾ G, 60 nn, 64, 66, 71, 73.

¹⁶⁾ G, 132.

ną codziennymi rachunkami sumienia pozostawiło niezatarte wrażenie u Wusta, który nie szczędzi ostrych słów wyrzutu tym, co lekkomyślnie krytykują katolicką tradycję wychowawczą i jej ideały¹⁷⁾. Za przyjaciół miał również Wust takich księży jak Pflieger, Vorholt i wielu innych.

Więc może nie trzeba się zbytnio dziwić temu, że najmilsze wspomnienia starzejącego się Wusta¹⁸⁾ obracają się najchętniej wokół uroczystości kościelnych z lat dziecięcych, wokół odpustów parafialnych, nabożeństw majowych i różańcowych i że stawały mu jak żywe w pamięci te niewinne i błogie chwile, kiedy się najszczerzej modlił i w Panu zatapiał¹⁹⁾.

Dwa razy w sposób poniekąd cudowny odczuł on wyrażenie, jak ten świat wyższy, z którym był związany, jakby namacalnie wkraczał w jego młode życie. Pierwszy raz, kiedy już kilkakrotnie przeczytał od deski do deski wszystkie swe książki szkolne i rozpaczał na myśl, że nic mu już nie staje do czytania, rozpoczął nowennę, aby dobry Bóg dał mu coś do czytania. I istotnie po skończeniu nowenny jego nauczyciel wiejski spotkawszy go, powiedział: Ty tak lubisz czytać, masz tu moją książkę z czytankami z seminarium nauczycielskiego, w której znajdziesz dużo rzeczy ci nieznanych: możesz ją tak długo zatrzymać, aż ją całkiem przeczytasz i poznasz²⁰⁾! Innym razem, po skończeniu szkoły ludowej aż płakał z bezradnej obawy, że nie będzie mógł się dalej uczyć — znowu, ni stąd ni z owąd, pod koniec gorących modlitw biednego chłopca powiedział mu proboszcz, że chce się rozmówić z jego ojcem, a w wyniku tej rozmowy zapadła decyzja, że Piotrus pójdzie do gimnazjum²¹⁾. Jeszcze jako dorosły mężczyzna odczuwa Wust to wydarzenie jako wyraźną z nieba łaskę.

A jednak tak od dzieciństwa religijny i jak najstaranniej po katolicku chowany młodzieniec w pewnej chwili swego życia — t r a c i w i a r ę . Niepewność losu ludzkiego, ryzyko i dialektyka człowieczej egzystencji, której tu na ziemi nikt nie posiada trwale i na zawsze, występuje i w jego życiu w sposób bolesny i tragiczny. Wust nie żalił się nigdy na nikogo, żeby się przyczynił do utraty przezeń wiary — nikt nie dał mu zgorszenia w sprawach wiary, nikt z wierzących wiary

17) G, 170 i nn, 181 i nn.

18) G, 156.

19) G, 151, 156 i nn.

20) G, 20.

21) G, 88, 97, 108.

jego nie podkopał, a jednak przyszła chwila, w której musiał sobie Wust zdać sprawę z tego, że już nie wierzy²²⁾). Wystąpił wówczas z konwikt i postanowił iść odtąd przez życie własną drogą²³⁾). Być może, iż — jak pisze w liście do ks. Pfliegera — jego nauczyciele mimo swego katolicyzmu nie byli dość aktywni w wierze; może Wust sam zbyt hołdował wówczas Goethemu i Kantowi; może i ideał kapłaństwa nie odpowiadał mu, kiedy doszedł do młodzieńczego samopoczucia — dosyć, że wraz z kapłaństwem, do którego już nie czuł powołania, porzucił i chrześcijaństwo, w którym się urodził i wychował. Nie wiemy dokładnie, co wpłynęło ostatecznie na to, że młody gimnazjasta stracił wiarę. Faktem jest, iż jak grom z jasnego nieba, uderzyła w duszę chłopca potężna niewiara. Dojrzały filozof wyzna później w swej autobiografii, pokornie i szczerze, że wiara w Chrystusa stała mu się od razu całkiem obojętna, że nie tęsknił już więcej za życiem sakramentalnym, owszem, ubolewał nawet nad tym, iż ze względu na swoich rodziców i wierzące otoczenie nie mógł zerwać całkowicie z Kościołem, lecz przynajmniej na zewnątrz musiał zostać „katolikiem“²⁴⁾). Lata studenckie przeszły mu również pod znakiem niewiary i w oddaleniu od Kościoła swoich przodków. Paulsen napenił go do reszty zachwytem dla laickiego humanizmu, a jego wpływowi nie zdołał przeciwdziałać po katolicku myślący Baeumker ze Strasburga. Gdy w latach 1910, 1911 kandydował Wust do jakiegoś czysto protestanckiego gimnazjum w Berlinie, odczuwał co prawda na nowo tęsknotę za życiem w Kościele. Skoro jednak wrócił do katolickiej Nadrenii, doszedł znowu do przekonania, że był to tylko objaw melancholii i nostalgii za „katolicyzmem“ strón rodzinnych, a nie prawdziwa tęsknota za Bogiem i religią. Jego wewnętrzną rozterkę pogłębiło jeszcze to, że ze względu na swą pobożną żonę uczęszczał raz albo dwa razy na rok do sakramentów świętych, chociaż w rzeczywistość sakramentów, a zwłaszcza eucharystii już wcale nie wierzył²⁵⁾.

Niemniej dziwnym było jego przeżycie z roku 1922, kiedy w czasie pisania artykułu do czasopisma „Hochland“ wpadło mu znienacka pod pióro imię „Chrystus“. Nie myślał o Boskim Zbawicielu, kiedy kreślił to słowo pod jakimś nie-

22) G, 204.

23) G, 205.

24) D, 80.

25) D, 81.

wymownym impulsem. Dopiero gdy się spostrzegł, iż tajone słowo jakby samorzutnie padło na papier, z oczu rzuciły mu się gorące łzy, a we wnętrzu jego dokonała się jakaś potężna a błoga przemiana. Na Wielkanoc 1923 r. wrócił już całkowicie i ostatecznie na łono Kościoła, w ramiona tej — jak pisze — „Una Sancta Ecclesia“. Odbył spowiedź ze swego życia od 1905 r. począwszy i — „wszystko było dobrze“. I ta spowiedź, podkreśla Wust, spadła nań nagle jak piorun czy światło z góry. Przechadzał się samotnie po jakimś kościele — raptem zauważył w ciemnym konfesjonale równie samotnego kapłana... Pociągnięty niewidzialną mocą ukląkł od razu przy konfesjonale, wypowiedział wszystko to, co mu od tyłu już lat ciążyło i wstał — zgoła innym człowiekiem. Od tego czasu znikły z jego duszy wszelkie wątplenia religijne, jakby za dotknięciem czarodziejskiej różdżki. Był znowu — jak wyznaje z radością — naiwnie wierzącym jak dziecko ²⁶⁾. Szczególnie ważną okolicznością w nawróceniu Wusta jest to, że dokładnie zdawał on sobie sprawę z tego, jak mało sam przyczynił się do tego cudownego powrotu do świata Bożego, i jak w tym wszystkim wiodła go jakaś miłościwa, niewidzialna ręka. Zdał sobie dopiero teraz jasno z tego sprawę, iż łaska Boża to sprawiła, że był od dziecka wierzącym chrześcijaninem. Niepojęta dobroć Pana, bez niczyjej zresztą z chrześcijan winy, dopuściła, że stracił on wiarę. A później, znowu bez niczyjej wprost przyczyny przyzywa Bóg na pomoc, zdawałoby się, przypadki — i bezpośrednio już w jego sercu przez niewymowne blaski i poruszenia łaski dokonuje reszty. Sprawia w ten sposób nieuchronnie to, że Wust odnalazł wiarę swych ojców i wierzył odtąd niezłomie, dziecięco, niemal naiwnie.

Inna rzecz, że „i n s e c u r i t a s h u m a n a“ nie opuściła całkiem i Wusta wierzącego. Żył on odtąd wiarą, ale o wiarę tę musiał wśród ciemności walczyć wciąż na nowo. I jako wierzący nie był całkiem pewny siebie, swej wiary, swego zbawienia. Swemu przyjacielowi, ks. Pfliegerowi przyznaje się szczerze Wust, że od lat najmłodszych dręczyła go ustawicznie melancholia. Podobnie jak Kierkegaard odczuwał on tę „Schwermut“, która nie pozwala człowiekowi cieszyć się w całej swobodzie swym życiem z Bogiem. Zwłaszcza zaś w chwilach kiedy chciał coś duchowo stworzyć, coś istotnego

²⁶⁾ D, 82 i nn; G, 217 i nn.

powiedzieć, coś decydującego przedsięwziąć, trafił go ów smutek życiowy, który każe mu porównać w tych chwilach swą duszę z obrazem Dürera, zatytułowanym „Melancholia“.

Każdą twórczość, czy to będzie książka, czy prelekcja, poprzedzał u niego okres przykrej „inkubacji“, okres smutku, który musiał znosić nieuchronnie i bezradnie do chwili, kiedy w jego duszę uderzył piorun zapalającej twórczości²⁷⁾. Narzekał też Wust nieraz na monotonną samotność, która go trapiła szczególnie w obcym dla niego środowisku. Nie miał nieraz po prostu nikogo, komu by mógł tajemki serca swego na oścież otworzyć. Nie znajdował przy sobie żadnej przyjacielskiej duszy — nawet wśród wierzących współbraci — której mógłby się zwierzać ze swych planów pisarskich i wewnętrznych myśli (tworzenia²⁸⁾). Dręczyło go też często dziwne poczucie nierzeczywistości otoczenia: czasem wydawało mu się, że wszystko co czynił, działał tylko we śnie, transie czy urojeniu. Po skończonej prelekcji nieraz jakby się nagle budził, przeraziwszy się, że jest nie we śnie, lecz na jawie²⁹⁾. Kiedy indziej uskarża się do przyjaciela Pfliegera, że przygnębia go całkowicie stęzenie myśli i twórczości. Ogarnia go jakaś bezradna senność, niezdolny jest do jakiegś twórczej pracy umysłowej³⁰⁾.

Wszystkie te zjawiska — oschłość, przygnębianie, ciemność, bezradna obcość — mogą torować drogę do głębszych przeżyć mistycznych, do których Wust, podobnie jak jego ojciec czuł się pociągnięty. Ale u niego wydarzenia te mają jeszcze inne głębsze znaczenie, są wyrazem jego przekonania o niepewności wszystkiego, co ludzkie. „Insecuritas humana“ może być atmosferą zarówno twórczości literackiej jak i życia religijnego. Biedny Wust nieraz rady sobie dać nie może w swej przygnębiającej samotności i bezradnym poczuciu, jak bardzo Bóg jest od niego daleki. Tego rodzaju wewnętrzne stany nie opuszczały go całkiem nawet wówczas, kiedy na katedrze filozofii przemawiał. Co więcej, myśl, że jest tak od Boga daleki i opuszczony, z której rodziła się z kolei obawa, czy nie jest przez Boga odrzucony, nie dała mu nigdy pełnego spokoju³¹⁾. Przy całej bowiem tęsknocie za Bo-

27) D, 249 i nn.

28) D, 27, 39.

29) D, 101.

30) D, 218.

31) D, 218.

giem Wust nie jest wolny od religijnego lęku. Przyznał się on ks. Pflegerowi, że lęka się Boga głównie z powodu grzechów swej gorącej krwi, grzechów, którymi straszono go już w młodości. „Moi wychowawcy — tak pisze³²⁾ — wpędzili mnie od wczesnego dzieciństwa w obłądny wprost lęk przed Bogiem“. Lęk ten nie pozwala mu cieszyć się w pełni myślą, że nareszcie odnalazł znowu Boga — skoro może Go w każdej chwili przez grzech ponownie utracić. „Trzy miałem — gdzie indziej wyznaje — wielkie błędy: bodziec buntującego się wciąż umysłu, pobudliwość temperamentu i „onus sanguinis“ (brzemie krwi)“. Dwa z tych błędów łaska Boża już od niego odjęła — czy odejmie jeszcze ten trzeci?³³⁾ — pyta wierzący myśliciel z lękiem. Jedyłą ucieczką z tego stanu niepewności znajduje w krótkiej modlitewce, którą sam ułożył: „Boże — jestem biedny i słaby. Ale ofiaruje się Tobie z całą tą biedą i słabością. Przymij łaskawie tę oto ofiarę mojego ubóstwa i mojej ułomności jako to jedynie, co ci dać mogę“³⁴⁾. Ten niezłomny szermierz myśli chrześcijańskiej liczy tylko na jakieś „miejsce do stania w niebie“ i powiada o sobie, że jest co najwyżej człowiekiem, który może i musi sobie powiedzieć: „De profundis“ — Z głębokości wołałem ku Tobie, Panie...³⁵⁾. Jeżeli zaś uspakają się co do tego, żeby miał Boga utracić przez nowy grzech, to czyni sobie wyrzuty, że nawet jego tęsknota za Bogiem jest tylko wyrazem nędznego egoizmu, gdyż dąży on do Boga nie dla Niego samego, lecz tylko dlatego, że On tak niezmiernie bogaty i z powodu swego bogactwa i jego też może uszczęśliwić³⁶⁾.

„Insecuritas humana“ przebija także w innych rysach religijnej psychiki Wusta. Świadom jest on konieczności pokory — ale uważa, że jeszcze potrzebniejsza od samej pokory jest „humilitas humilitatis“, prostota samej troski o pokorę — bo niepostrzeżenie z pokory może wyrastać zielsko pychy, wyglądającej na pokorę autentyczną³⁷⁾. Głosi on również, że jako ludzie wierzący z „minimum widzenia rzeczy boskich“ mamy wykrzesać „maximum miłości“, bo nie widzący i wiedzący są błogosławieni, lecz ci, co mało albo wprost nic nie widzą, a jednak wierzą³⁸⁾. R y z y k o należy więc, zdaniem

³²⁾ D, 204.

³³⁾ D, 205.

³⁴⁾ D, 198.

³⁵⁾ D, 198.

³⁶⁾ D, 49 i nn.

³⁷⁾ D, 22.

³⁸⁾ D, 24.

jego, koniecznie do istoty wiary. Kto wierzy, musi koniecznie siebie samego poświęcić; musi niejako z zamkniętymi oczyma skoczyć w próżnię, aby móc chwycić się tego, który nie pozwoli mu wpaść w nicość. Umie też Wust pięknie pisać o konieczności całkowitego uciszenia wnętrza człowieka i ciszy w jego otoczeniu, aby w tej ciszy mógł on słyszeć głos Boga³⁹⁾.

Nawet sposób, w jaki człowiek rzuca się w objęcia Ojca niebiańskiego, nie zależy od niego, ale jest wyznaczony przez Boga. „Insecuritas humana“ idzie tak daleko, że do ostatniej chwili człowiek nie wie, czy będzie miał odwagę i moc zdecydować się dla Boga — chyba że bez zastrzeżeń, bez pretensyj błagać będzie Ojca w niebie, aby zrobił z nim, co zechce... Powtarzać będzie za Chrystusem w Ogrójcu nieodmiennie jedno i to samo: „Nie jako ja chcę, ale jako Ty chcesz, niech się stanie...“

W ostatnich latach życia poczyną u Wusta niedomagać zdrowie. Zimą 1938 r. zauważył on mały wrzód w ustach. Lekarze specjaliści, których się w tej sprawie radził, potrząsali z niedowierzaniem głowami, dawali jednak nadzieję, że bolesne to miejsce da się skutecznie wypalić. Kiedy rana nie chciała się goić, zalecali poddanie się zabiegowi chirurgicznemu. Usunięto mu całą szczękę górną. Nie można już było dłużej tańczyć, że rozwijający się proces raka przybliżał moment strasznej śmierci. Rak stoczył nie tylko usta, lecz i całą twarz chorego. Wiosną 1940 r. umiera Piotr Wust tragiczną śmiercią: umiera z bólu, głodu i wycieńczenia. Zachowuje jednak pełną świadomość do ostatniej chwili życia.

Nie spieszy od razu z oddaniem się ufnym Bogu, lękając się, że to może nie rak; prosi o modlitwy, aby pocieszający go lekarze mieli rację⁴⁰⁾. Rozwiewają się jednak, jedno po drugim, wszelkie nadzieje: cierpienia stają się coraz nieznośniejsze, zapowiadając śmierć wśród nieludzkich mąk. Wust wyznaje, wówczas szczerze: „Nie jestem jeszcze oderwany od świata. Ale czuję, że dobry Bóg już i o to się postara. Ten niezawodny wychowawca nie kocha sentymentalnie, na modłę dzieci świata, ale kocha absolutnie. Jego miłość jest twarda,

³⁹⁾ D, 24.

⁴⁰⁾ D, 279.

ale jest głęboka. O — tak bardzo kocham tego wiecznego wychowawcę“⁴¹⁾.

A przed tym jeszcze pisał: „O Boże, ja jestem istotą nader tchórzliwą. Drzę przed śmiercią, którą mi przeznaczyłeś. Ale niech Ci to powiem, że już teraz, kiedy jeszcze z żywą świadomością mogę o tym decydować, przyjmuję z rąk Twoich tę właśnie śmierć, którą mi przeznaczyłeś — i to tak, jak mi ją przeznaczyłeś wraz z wszystkimi jej ciemnościami, strachami, cierpieniami, pokusami, które jej towarzyszyć będą. Przyjmij też moje tchórzostwo jako ofiarę. Ale przyślij mi w ostatnim momencie Matkę Niebiańską, aby mnie zaprowadziła do Ciebie“⁴²⁾. Teraz jednak, kiedy ta zapowiedziana chwila przysła, w duszy Wusta tylko jedna jęczy struna: głos ogromnego lęku. Nie może on sobie wytłumaczyć tego samowładnego strachu i potęgi tchórzostwa. Dlaczego chyba tu wszelkie filozofowanie? „Nic już z całego świata nie rozumiem — pisze — czuję się tak źle, jak gdyby wszystkie kategorie myślenia się pomieszały i jak gdybym się dostał do domu wariatów. Czyż naprawdę jest tak, że w istocie człowieka znajduje się jakaś reszta bez sensu, alogiczna? Przynajmniej ja muszę zwątpić o istocie ludzkiej, bo już u siebie samego muszę skonstatować, że coś się tam nie zgadza“⁴³⁾. Daremnie na swym ostatnim łóżu czytał i platońskiego „Fedona“ i „Itinerarium mentis“ św. Bonawentury, pisma Guardiniego i dogmatykę ks. Schmausa — lęk przed śmiercią nie odstąpił go aż do ostatniego niemal tchnienia⁴⁴⁾. Jego delikatna i otwarta na wszystko co prawdziwe, piękne i dobre natura ciężko musiała zapłacić za tę otwartość i delikatność⁴⁵⁾.

Męka była tak straszna, że biedny filozof prosić p o c z ą ł B o g a o ś m i e r ć , przed którą przecież tak okropnie się wzdrygał. W Wielkim Tygodniu 1940 r. zapisał w swym notatniku: „Gdzie jesteście wy wszyscy? Przyjdźcie do mnie chociaż na chwilkę! Stan, w którym żyję przez te ostatnie dni, jest istnym stanem mąk piekielnych“. „Siły moje całkowicie się kończą. Od ośmiu dni nic nie jadłem“. — „Czyżby śmierć nie miała być jeszcze bliską? Już nie mogę

41) D, 282.

42) D, 103.

43) D, 103.

44) D, 343 i nn.

45) D, 341.

dalej⁴⁶⁾. O swojej zaś ulubionej filozofii wyznał, że na łożu śmierci jest ona właściwie tylko czczym „luksusem“⁴⁷⁾. Do opiekującego się nim Ojca Wunibalda powiedział: „Jest jednak ciężko, Ojcze“⁴⁸⁾. I z przerażeniem oglądał się po raz ostatni w lustrze, które odbijało jakby jaką nieludzką maskę, zniszczone przez raka rysy jego własnej twarzy⁴⁹⁾

Lęk jednak przed śmiercią i prośba o śmierć były tylko jedną, naturalną stroną cierpień Wusta. Wust — chrześcijanin wiedział, że droga nasza ku wykończeniu człowieczeństwa może prowadzić tylko przez śmierć⁵⁰⁾. Śmierć przykładem na życiu pieczęć i umożliwia nam ostatecznie owe „salto mortale“, dzięki któremu odbić się możemy z tego świata, aby się znaleźć nareszcie w miłosnych objęciach Boga⁵¹⁾. Ona otwiera wieczną pewność nieutracalnego posiadania Boga. I Wust uznał, że śmierć jest najważniejszą sprawą człowieka — dlatego szedł na jej spotkanie świadomie, mężnie, chociaż z lękiem. Dlatego w Wielkim Tygodniu przed śmiercią prosił, by mu nie dawano zastrzyków uśmierzających bóle... Szedł na spotkanie śmierci pełen lęku — ale też pełen nadziei, że ustaną na zawsze męki. Wyznał Panu: „In te, Domine, speravi, non confundar in aeternum“ (W tobie, Panie, położyłem swą nadzieję, nie będę zawiedziony na wieki).

Niech niniejsze rozważania zakończy „List pożegnalny“ Wusta⁵²⁾, zwrócony do jego studentów i studentek, który najlepiej ilustruje na wskroś religijny nastrój jego w okresie najboleśniejszych przeżyć:

„Kochani moi uczniowie! — pisze na łożu śmierci nasz profesor filozofii — Już dnia 16 lutego tego roku po prelekcji porannej pożegnałem się z Wami ze swej katedry, bo złowrogie jakieś przeczucie zapowiadało mi wtedy, że to ostatni raz, kiedy mi wolno było do Was przemawiać. Przyszły później gwałtowne cierpienia i głębokie ciemności darowanej mi przez Boga choroby. Przyszły tak, jak musiały przyjść wedle wychowawczego planu boskiej Mądrości i Miłości. W ostatnich miesiącach dochodziły do mnie nieraz z kręgu moich uczniów życzenia, bym zechciał jeszcze raz parę słów wypowiedzieć na pożegnanie

46) D, 347.

47) D, 349.

48) D, 358.

49) D, 358.

50) D, 325.

51) D, 330.

52) List ten wyszedł osobno pt. „Ein Abschiedswort“ nakładem księgarni Regensbergowskiej w Monasterze; jest również dodany do autobiografii Wusta.

— na o s t a t e c z n e już pożegnanie! Wobec tego jednak, że siły moje bardzo już się umniejszyły, jest mi niezmiernie trudno zebrać się do takiego ostatecznego słowa. I nie może być tego wiele, co spróbuję Wam powiedzieć. Ale niech będzie tyle, żebyście poznali miłość, jaka wiązała mnie z Wami przez dziewięć lat, jaką po dziś dzień jeszcze czuję się z Wami związany.

Najpierw dziękuję Wam, drodzy moi uczniowie, i Wy, drogie uczennice — albowiem nie tylko do słuchaczy z teologii się zwracam, lecz do studentów wszystkich fakultetów — za ciągłą Waszą wierność i miłość oraz za przywiązanie, którymi darzyliście mnie i uszczęśliwiali przez te lata mojej działalności nauczycielskiej w Monasterze. Z tamtej strony grobu będę się starał Wam za tę wierność odpłacić, skoro tylko przetrzymam tę walkę. Żyję jeszcze tu całkiem w adwencie — i dlatego tymczasem jeszcze Wy, drodzy moi uczniowie i drogie moje uczennice, musicie dla mnie się modlić o siły i moc wytrwania. Jestem bowiem żywą ofiarą cierpień, jakie Ojciec wieczny dla mnie naznaczył.

Religijne myśli adwentowe, które zajmowały mnie w ostatnich tygodniach, a zwłaszcza w owych długich, bezsennych nocach boleści przepęniały mnie do głębi. Te myśli adwentowe jako głębokosiężne „metanoeite“, które od czasów starzejącego się Goethego, od dni Hölderlina i Novalisa i Henryka Kleista aż do naszej teraźniejszości, do Heideggera i Jaspersa i Karola Bartha, nawołują duchy przeżywające głębiej wewnętrzne zmiany ludzkiego bytowania. Te same myśli adwentowe przeżywam i ja tu na moim łożu boleści, a czynię to z radością z powodu wypełnienia się tego, co w owym „metanoeite“ kryje się jako przedmiot ostatniej tęsknoty. Przecież nie jest już tu nieobecne, moi drodzy uczniowie, to za czym z tak wielkim utęsknieniem szukamy: Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri (Ukazała się już łaska i ludzkość Zbawiciela naszego).

Jestem drogiemu Bogu nade wszystko wdzięczny w moim obecnym czasie cierpień, za to, że okazał mi w moim życiu coraz to wyraźniej tę prawdę, czym właściwie jest Chrystus.

Gdybyście chcieli zapytać mnie, zanim odejdę od Was na zawsze, czy nie znam jakiegoś czarodziejskiego klucza, otwierającego człowiekowi ostatnią bramę do mądrości życia, to odpowiedziałbym Wam bez wahania: Tak jest, znam taki klucz! — Tym czarownym kluczem nie jest — jak może spodziewacie się po mnie jako po filozofie — refleksja, lecz m o d l i t w a . Modlitwa, tra-

ktowana jako ostatnie oddanie się, czyni człowieka cichym, czyni go dziecięcym, czyni go obiektywnym. Dla mnie człowiek wrasta tym głębiej w pokłady człowieczeństwa — a nie jest to wcale to samo, co humanizm — im bardziej umie się modlić, przez co rozumie *p r a w d z i w ą* modlitwę. Modlitwa ta jest wyrazem owej ostatniej „humilitas“ (pokory) ducha. Najlepiej modlić się uczą nas cierpienia. Przeczytajcie sobie, co Seuse mówi w rozprawce o „Boskiej Mądrości“ (I, rozdz. 13) o szlachectwie czasowego cierpienia i o jego związku z modlitwą!

I na tym chcę zakończyć swoje „słowo końcowe“, moi kochani uczniowie i kochane uczennice. Być może, że jeszcze raz tu, na świecie będę mógł razem z Wami obchodzić Gwiazdkę. Pomódlcie się przeto w tych nadchodzących dniach za mnie jeszcze raz i w sposób szczególny. Życzę Wam wszystkiego dobrego w czekającej Was przyszłości. I teraz pozdrawiam Was jeszcze raz dziecięcym „Do widzenia“ — Wasz i Wam oddany **Piotr Wust**“.

Ks. Franciszek Manthey

Dogmat zguby wiecznej a nieskończona dobroć Boża

Dowodzić istnienia kary wiecznej nie mamy zamiaru. Prawda ta mniej lub więcej jasno zawarta we wszystkich dawnych religiach ludzkości, postawiona potem przez Chrystusa i Apostołów w jasnym świetle objawienia Bożego, stanowi po dziś dzień i zawsze stanowić będzie jeden z najistotniejszych artykułów katolickiego Credo.

Nie będziemy też rozierać w s z y s t k i c h trudności jakie przeciw tej prawdzie były i bywają podnoszone. Ograniczymy się do jednego zagadnienia; jak da się pogodzić wieczność kary z tą dobrocią Bożą, która jest i najkonieczniej być musi jedną z najgłębszych podstaw każdego prawdziwego teizmu. Żeby bowiem całą siłą przekonania móc Bogu wierzyć i bezpiecznie na Nim polegać a nade wszystko całym sercem Go kochać, trzeba być bezwzględnie pewnym, że Bóg, jak mówi Jan święty „jest światłością, a ciemności żadnej w Nim nie masz“¹⁾, czyli, że niczego zrobić nie może, co nie byłoby całkowicie dobre, sprawiedliwe i święte. Gdyby można było mieć co do tego jakąkolwiek uzasadnioną wątpliwość, o tę wątpliwość musiałaby się rozbić każda religia i całe religijne życie ludzkości.

Otóż tę właśnie wątpliwość zdaje się, nie nasuwać tylko, ale narzucać dogmat kary wiecznej. Jak bowiem wierzyć w dobroć tego Boga, który za przemijające winy tego krótkiego życia, potrafi rozumne swoje stworzenie wtrącać w zgubę, nie tylko połączoną ze straszliwym cierpieniem, ale zwłaszcza z tego względu niesłychanie srogą, że nie skończy się n i g d y ? Nie mówiąc już o ludziach niewierzących, dla samych nawet wiernych lub bliskich wierze zamienia się ta kwestia

¹⁾ I. 1, 5.

w dręczący problem. Jedni zamykają się wobec niego w akcie pokornej wiary, odmawiając sobie głębszych dociekań. Inni, choć zasadniczo też wierzą, mają jednak cichą nadzieję, że faktycznie, w ten lub ów sposób, kara wieczna wymazaną zostanie z ostatecznego obrazu rzeczywistości stworzonej. Inni wreszcie, kategorycznie oświadczają: Nie wierzę! Nie wierzę zaś ze względu na godność samego Boga. Nie podobna bowiem, żeby Stwórca, który, nie pytając się o jego wolę, wywołał z nicności myślące i zdolne do cierpienia stworzenie, nawet za bardzo ciężkie, ale zawsze skończone grzechy, dotykał je karą pod pewnym względem nieskończoną, bo nie kończącą się nigdy. Wiekuistość tej kary wymownie maluje współczesny amerykański pisarz: „Gdyby do naszej, pustej już, ziemi co tysiąc lat przylatywał ptaszek i zabierając z niej za każdym razem tylko tyle materii, ile w postaci pyłu na skrzydełkach jego osiadzie, po bilionach i trylionach wieków ogromną kulę ziemską nareszcie przeniósłby gdzie indziej, cała ta niezmierna suma czasu nie byłaby ani cząstką wieczności, bo w wieczności nie ma już żadnej odmiany, tylko terażniejszość równie nieustająca jak Bóg“.

Jakże więc pojąć, że biedne stworzenie tę karę znosi i znosić będzie zawsze, a Bóg, który mógłby jej koniec położyć. gdyby zechciał, nigdy tego końca nie położy, tylko patrzeć będzie na mękę ludzką po wszystkie wieki wieków?

Żeby ten problem, niewątpliwie trudny, może nie całkowicie rozwiązać, ale przynajmniej do naszych ludzkich miar i pojęć trochę przybliżyć, spróbujmy, choć w największym skrócie, stawić sobie przed oczy, to, co o dobroci Bożej opowiada nam i przyrodzony rozum, na doświadczeniu oparty i najniezawodniejsza nauka wiary.

Od Boga mamy przede wszystkim absolutnie wszystko, czym jesteśmy i co nas otacza. On dał nam byt, On stworzył całą naszą naturę, tak bogato wyposażoną w duchowe i fizyczne władze, Jego darem jest cały ten prześliczny świat, tak cudownie wykończony w każdym szczególe i tak hojnie zaopatrzone we wszystko, co pełnemu rozwojowi życia służyć może. Ale ponad to, co Bóg daje aktem twórczym, otwarł On ludzkości przez łaskę rzeczywisty dostęp do własnego nieskończonego życia. Kiedy zaś ludzkość w pierwszym rodzicu to życie Boże straciła i przez grzechy swoje między sobą a swym wiekiuistym Dobroczyńcą wykopała nieprzebytą przepaść, Bóg zesłał

Syna swojego na ziemię, aby w przyjętym przez siebie człowieczeństwie wszystko naprawił i ludzkość z upadku podźwignął. Ten Bóg wcielony, najpierw z najczystszej miłości męką i śmiercią swoją zapłacił sprawiedliwości Bożej za winy całego świata, potem założył Kościół, w którym Sam wraz z Duchem Świętym przebywa, by przez prawdę i łaskę, którą najobficiej rozdaje, we wiernych swoich życie Boże utrwalać. Utrwala je zaś przede wszystkim oddając Siebie z Bóstwem i człowieczeństwem swoim na tajemniczy, sakramentalny pokarm, który „daje żywot światu“²⁾. Na koniec wreszcie, po tym życiu ziemskim tak przepełnionym dowodami najhojniejszej miłości, daje swoim sługom we własnym domu Bożym nieskończoność szczęścia i chwały w najrzeczywistszym ubóstwieniu, które końca ni schyłku nigdy nie zazna.

Czy może nie być dobrym Ten, co to wszystko dał i zrobił, a zrobił z absolutną bezinteresownością, boć przecież ani człowiek ani ludzkość cała do dobra i szczęścia Bożego niczym zgola przyczynić się nie może?

Trzeba jednak jeszcze coś wziąć w rachubę, co nas już do zagadnienia naszego bliżej prowadzi.

W samym zarysie tego przedziwnego planu, jakim skierował człowieka do nieskończonego szczęścia, dał Bóg poznać jak dalece go szanuje i jak wysokim rodzajem chwały chce go obdarzyć. Chwała mianowicie może być dwojaka. Jedna przychodzi wyłącznie z zewnątrz, bez żadnej osobistej zasługi tego, kto jej dostępuje. Taka chwała jest np. udziałem maleńkich dzieci, które, umierając po chrzcie świętym, dochodzą do nadprzyrodzonego zbawienia li tylko mocą zasług Chrystusowych. Inny rodzaj chwały — mówimy oczywiście o nadprzyrodzonym porządku — suponuje także łaskę, ale taką łaskę, która najpierw przynosi człowiekowi osobistą zasługę³⁾ a potem, przez tę zasługę, prowadzi go do wiecznego szczęścia. W tym drugim wypadku, zachowuje się człowiek wspierany łaską, jak najbardziej aktywnie, wkładając w swoje duchowne życie wysiłek tak wielki, że św. Paweł przyrównywa go do intensywnego wyścigu⁴⁾.

²⁾ Jan 6, 33.

³⁾ „Tak wielka jest dobroć Boża względem ludzi — mówi sobór Trydencki — że chce aby to, co jest Jego darem, było zarazem człowieka zasługą“ (ss. VI. cp. 16. cn. 32).

⁴⁾ Por. 1 Kor 9, 24... 2 Tym 4, 7. Filip 3, 12 nn. itd.

Każdy chyba pojmuje, że ten drugi rodzaj chwały jest z natury swojej bez porównania wyższy niż pierwszy. „Szlachetniej — mówi św. Tomasz — posiada się to, co się osiągnęło zasługą niż to, co się dostało bez zasługi“⁵⁾). Dzieciątko małe niczym nie przyczynia się do swego szczęścia; człowiek zaś idący drogą zasługi daje ze siebie wkład, nieraz ogromny, wysiłków i ofiar, dlatego ma prawo, przy pomocy łaski wejść do nieba jako zdobywca i zwycięzca. „Potykaj się dobrym potykaniem wiary — pisze do Tymoteusza Paweł święty — z d o b y w a j ę żywot wieczny“. W Objawieniu zaś św. Jana powtarza Chrystus siedem razy z rzędu w rozmaitych obrazach, że chwała wieczna tylko z w y c i ę z c o m się należy⁶⁾).

Otóż każdego człowieka mającego pełne używanie rozumu i woli powołuje Bóg do tego d r u g i e g o rodzaju chwały, która, jak jedynie odpowiada rozumnej i wolnej istocie, tak nadaje jej niezrównaną godność. Choć dochodzi do zbawienia na różnych drogach i w rozmaitej mierze, każdy ma z woli Bożej stanąć u progu nieba z tą prześliczną świadomością Apostoła: „Dobrym potykaniem potykałem się, zawodu dokonałem... dlatego czeka mnie wieniec sprawiedliwości, który w on dzień odda mi Pan“⁷⁾).

Rzecz jasna wszakże, że to wielkie, chlubne i w owocach swoich tak bardzo błogosławione życie, otwierające dostęp do niepojętej chwały, wymaga od człowieka, bardzo zdecydowanej woli pokonywania każdej trudności. Dlatego Pan Jezus na

⁵⁾ Summa theol. III. 19, 3 in c. Według powszechnej nauki teologów, stwierdzonej i na soborze Florenckim (Denz. Enchir. Symb. n. 693) stopień chwały niebieskiej mierzy się stopniem zasługi tych, co ją zdobywają. Więc, jak różnice tych zasług bywają ogromne — „kto skąpo siebie, skąpo też żać będzie“ 2. Kor 9, 6 — tak różnice chwały muszą być ogromne, dotykające, jak mówią poważni teologowie, samej substancji wiecznego szczęścia. Scheeben Theol. t. 4. Ks. 8. § 416 n. 126. A cóż dopiero mówić o różnicy chwały tam, gdzie, jak u dzieci, ż a d n y c h zasług nie ma i być nie może. Św. Tomasz bowiem słusznie odrzuca hipotezę, że takim dzieciom, jak np. święci młodziankowie, dał Bóg cudownie przedwczesne używanie rozumu. II. II. 124, a. 1. ad 1. Oglądają i takie dzieci oblicze Boże, bo przez chrzest wszczępione zostały w szlachetne drzewo Chrystusowe, ale w porównaniu do dojrzałych, na tym drzewie rodzących się owoców, są jak te małe jabłuszka, przez wiatr przedwcześnie strącone. Dlatego i w oglądaniu Boga dziecinnym okiem a dojrzałym okiem wiernego w pracach wypróbowanego sługi, ma miejsce różnica nie tylko w stopniu, ale poniekąd i w naturze samej poznania. Ładnie maluje tę różnicę śliczny hymn brewiarzowy na Laudes Uroczystości świętych Młodzianków.

⁶⁾ 1. Tym 6, 12. Obj 2. 7, 11, 17, 26. 3, 5, 12, 21.

⁷⁾ 2. Tym 4, 7 n.

każdym pięttrze duchowego życia przede wszystkim o tę wolę zapytuje:

„Czy c h c e s z wejść do żywota? Czy c h c e s z być doskonałym? W Objawieniu zaś św. Jana cała nauka o drogach zbawienia zamyka się tymi słowami: „Kto c h c e, niech przyjdzie i niech bierze wodę żywota darmo“⁸⁾).

A więc w o l a ! Ale czy ta woła w sprawie zbawienia ulega jakimkolwiek wewnętrznemu przynagleniu? Objawienie i cała nauka Kościoła zapewniają nas najkategoryczniej, że o żadnym fizycznym przynagleniu mowy być nie może. „Bóg zostawił człowieka w ręce rady jego — tj. zostawił mu swobodę własnej decyzji — przydał prawa i przykazania swoje: jeśli będziesz c h c i a ł prawa zachować, zachowają cię, — tj. doprowadzą cię do zbawienia. — Położył przed tobą ogień i wodę: do czego c h c e s z wyciągnij rękę swoją. Przed człowiekiem żywot i śmierć, dobro i zło: co mu się spodoba, będzie mu dane“. Dlatego też ten sam Mędrzec w tym upatruje wielkość człowieka, który z walki życia wyszedł zwycięsko, że „mógł zgrzeszyć a nie zgrzeszył, źle czynić a nie uczynił, przeto będzie miał chwałę wieczną, a dobra jego utwierdzone są w Panu“⁹⁾.

Cóż jednak wynika z tej, tak silnie podkreślonej wolności wyboru między poddaniem się Bogu i zdobyciem przez to wiecznego zbawienia a oparciem się Bogu i odpadnięciem od Jego łaski?

Wynika kilka rzeczy. Najpierw jest oczywiste, że przez samo złożenie sprawy naszego zbawienia w nasze ręce, Bóg daje nam dowód, jak bardzo bierze nas na serio, jak nas szanuje a więc jak niezmiernie uczyć nas zamierza. To jest w i e l k a istota, do której można skierować słowa: „To czyń a żyć będziesz“¹⁰⁾. Tylko taki godny jest ubóstwienia, który od wewnątrz, własną decyzją chciał być dobrym i osiągnąwszy tę dobroć przy pomocy łaski Bożej, wytrwał w niej aż do końca. Usunąć z walki życiowej ludzkiej tę pełną swobodę wyboru, znaczyłoby tyle, co radykalnie zmniejszyć przeznaczoną nam chwałę¹¹⁾. Nie ulega więc wątpliwości, że pozosta-

⁸⁾ Mat 19, 17, 21. Obj 22, 17.

⁹⁾ Ekl 15, 14. nn. 31. 9 nn.

¹⁰⁾ Łuk 10, 28.

¹¹⁾ Prawdopodobnie dałoby się powiedzieć, że usunięcie z walki życiowej człowieka pełnej swobody wyboru byłoby nie tylko umniejszeniem ale przekreśleniem tej wspaniałej chwały, jaką nam Bóg w obecnym po-

wienie naszego wiecznego zbawienia w naszym ręku jest dla całej ludzkości dowodem wielkiej miłości Bożej i nieocenionym dobrodziejstwem.

Ale po wtóre z tej wolności wyboru wypływa też coś, co styka się już bezpośrednio z zagadnieniem naszym. Oto gdy o kierunku drogi życiowej a więc i o zbawieniu wszystkich ludzi mających używanie rozumu ma rozstrzygać swobodny wybór każdej jednostki, nigdy się to nie zdarzy, żeby w s z y s c y obrali drogę dobrą. Choć każdy ma najpełniejszą możliwość obrania tej dobrej drogi i zdobycia sobie zbawienia, zawsze na tym się skończy, że jedni przy łasce Bożej, na której nikomu nie zbywa, użyją swej wolności na wybór drogi dobrej i dojdą do zbawienia, podczas gdy drudzy tej samej wolności użyją, czy raczej nadużyją, na wybór drogi złej, która ich o utratę zbawienia przyprawi. A wtedy stanie się to, co zapowiada św. Paweł: „Tym, co w cierpliwości dobrego uczynku szukają sławy i czci i nieskazitelności: żywot wieczny, tym zaś, którzy są oporni i nie przystają na prawdę, ale wierzą niesprawiedliwości: gniew i zapalczliwość“¹²).

Ale czemu to tak ma być, że nie wszyscy ludzie zechcą żyć dobrze i że dlatego nie wszyscy wejdą do żywota?

rządku rzeczy obiecuje. Nie wydaje się bowiem możliwym, żeby Bóg rozumnego, a więc w zasadzie, wolnego człowieka tak niezmiernie uwielbił bez udziału tej władzy, którą sam mu dał. Na małe dzieci powoływać się tu nie można, bo jest niemożliwością, by dzieje ludzkości były dziejami małych dzieci. W każdym razie wiemy, że w obecnym porządku rzeczy zbawienie tak aniołów jak ludzi mających używanie rozumu dokonywa się zawsze przez próbę. Jak każdemu teologowi wiadomo, zagadnienie małych dzieci pisze się gdzieś na marginesie objawienia a wszystkie nauki, przepisy i obietnice Boże kierują się do ludzi mających używanie rozumu i wolnej woli, i to kierują się z tym upomnieniem, że „nikt nie bywa uwieczniony, ażeby się przystojnie potykał“ (2. Tym 2, 5).

¹²) Rzym 2, 7 nn. Słyszcy się czasem zarzut: Gdyby Bóg naprawdę chciał zbawienia wszystkich, to by mógł wszystkich zbawić, bo przecież jest wszechmocny! Odpowiedzieć trzeba: Jest wszechmocny, ale jest i najmądrszy, dlatego nie może działać wbrew naturom rzeczy, które sam utworzył. Już zaś skoro człowieka zrobił wolnym i naprawdę, nie na żarty, wolnym, musiał zbawienie zostawić w jego ręku i wolności jego siła nie naginać. Z chwilą zaś, kiedy zbawienie zależy od człowieka, musi się to stać, jak zaraz zobaczymy, że jedni się zbawią, drudzy się nie zbawią, i to pomimo najszczerzej woli Bożej. Żeby to jakimś przykładem objaśnić: czy stąd, że szczerze chcę się wzbogacić, wynika, że mam do tego wzbogacenia używać i nieuczciwych dróg? Jak tutaj szczerza wola wzbogacenia się kończy się tam, gdzie zaczyna się nieuczciwość, tak u Boga szczerza wola zbawienia wszystkich kończy się tam, gdzie dla osiągnięcia tego zbawienia trzeba by zadawać gwałt ludzkiej woli albo pewnym ogólnym prawom Bożej mądrości, o których niżej wspomnimy.

Ze strony Boga nie ma pod tym względem żadnych trudności. Bóg owszem zaręcza nieomylnym słowem, że „chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni“¹³⁾. Ze strony każdej z osobna jednostki ludzkiej również nie ma żadnej niemożliwości. Każdy, jak powiedzieliśmy, może się zbawić, byleby zechciał. Ale jeśli będziemy patrzeć na ludzi, nie jako na jednostki, lecz jako na zbiorowość, wystąpi zaraz trudność i to nieprzeparta, bo wypływająca z metafizycznego prawa, które nie zna i nie może znać wyjątków.

Owo metafizyczne prawo wywodzące się bezpośrednio z tzw. zasady racji dostatecznej, tak brzmi: Jeśli mamy do czynienia z przyczyną, z której może wypłynąć nie jeden tylko zdeterminowany skutek ale dwa lub więcej różnych skutków, przy wielokrotnym powtarzaniu aktu przyczynowania albo przy wielkiej ilości podobnie działających przyczyn, nigdy się nie zdarzy i zdarzyć się nie może, by zawsze jeden tylko skutek się pojawiał. Weźmy banalny przykład ale dobrze objaśniający to, o co chodzi. Niech z dobrze zmieszanej i przeciętej talii wykłada ktoś karty na stół. Pierwszą kartą, jaką wyłoży, niech będzie as czerwieny. Wykłada drugi raz, po nowym zmieszaniu i przecięciu: czy znowu pierwszy wyjdzie as czerwieny? Jest to możliwe, lecz mało prawdopodobne. Gdyby jednak przy nowym wykładaniu wychodził zawsze pierwszy as czerwieny, dziesięć sto i tysiąc razy, cóż by każdy rozumny człowiek powiedział? Powiedziałby i ani na włos by nie błędził, że grają tu rolę jakieś postronne wpływy, bo samo rozkładanie zmieszanych kart takiej stałości skutku uzasadnić żadną miarą nie może.

Przenosząc to na działanie ludzkie, na które patrzymy tutaj tylko pod kątem widzenia przyczyny nie zdeterminowanej w jednym kierunku, cóż spostrzegamy? Spostrzegamy to, czego nas uczy codzienne i własne i cudze doświadczenie, że człowiek może działać dobrze, ale może i źle, jak zechce. Gdyby więc przy tej olbrzymiej ilości świadomych działań, jaka wypełnia dzieje ludzkości, zawsze wychodziły z wolnej woli same tylko wybory dobre, trzeba by stanowczo powiedzieć, że nie gra tu roli sam wolny wybór ale inne jakieś czynniki, które nadają wolności jeden kierunek.

¹³⁾ 1. Tym 2, 4.

370

Ale i owszem — może ktoś odpowiedzieć. Grają rolę inne czynniki: rozum, doświadczenie, kultura, cnota, dobry porządek społeczny i te właśnie rzeczy nadają działaniom woli pewną jednostajność.

Ze te czynniki działają, nikt nie przeczy, Ze one wpływają na ścieśnienie pola, na którym przychodzi do głosu dowolność, to jest również zupełnie jasne. Żeby te czynniki mogły kiedykolwiek we wszystkich kierunkach podważyć to „prawo wielkich liczb“, o jakim mówiliśmy wyżej, to nie jest prawdą. Tak np. wykluczając wszystkie wymienione czynniki i inne jeszcze dodając, czy jest możliwe, żeby w tysiącu zacnych, rozumnych, kulturalnych rodzin nie przyszło nigdy do nieporozumienia między mężem a żoną? Czy jest możliwe, żeby w dużym mieście upłynął cały rok bez żadnej kradzieży, bez żadnego upicia, bez żadnej nawet zbrodni? Nie trzeba się łudzić. Żadne czynniki rozumu, cnoty, łaski, kultury itp. nie zneutralizują zupełnie tego niezdeteminowania w jednym kierunku woli ludzkiej i dlatego w pewnych granicach nawet u najlepszych — św. Jakub Apostoł mówi: „We wielu rzeczach upadamy wszyscy“¹⁴⁾ — będzie miało zastosowanie „prawo wielkich liczb“. U ogółu ludzkości będzie ono miało zastosowanie, nie tylko w drobnych codziennych uchybieniach ale i w całym kierunku życia rozstrzygającym o zbawieniu lub zgubie. Wiadomo nam bowiem i z objawienia¹⁵⁾ i z codziennego doświadczenia, że po grzechu pierworodnym wola ludzka nie jest bynajmniej w doskonałej równowadze między złem a dobrem. Zło pociąga ją bez porównania silniej a dobro najeżone bywa dużymi trudnościami, których pokonanie wymaga wielkiego wysiłku. Jest więc rzeczą najbezwzględniej pewną, że wśród ludzkości takiej jaka jest i takiej, jaką w pewnej mierze zawsze zostanie, z ogromnej liczby ludzi żyjących na świecie, nie wszyscy obiorą drogę do żywota wiodącą¹⁶⁾.

¹⁴⁾ Jak 3, 2.

¹⁵⁾ Są wyraźne słowa Boże, że „zmysł i myśl serca człowieka skłonne są do złego od młodości jego“. Rodz 8, 21. „Wszyscy, co ich jest szukają, nie co jest Jezusa Chrystusa“, Fil 2, 21 itd. itd. Doświadczenie codzienne jest w tej mierze aż nadto wymowne.

¹⁶⁾ Zauważyć musimy, że to, o jakim mówimy, „prawo wielkich liczb“ ani w najmniejszej mierze nie dotyka indywidualnej swobody działania. To prawo bowiem zastosowane do działań ludzkich o samej władzy wolnego wyboru nic zgoła nie orzeka, tylko stwierdza, że, gdzie nie ma zdeterminowania do tego, co dobre, duża część ludzi raczej pójdzie za tym, co łatwiejsze niż za tym, co trudne. NB. choć indywidualne

Ale czy nie mógłby Bóg łaską swoją tak wspierać słabości ludzkiej, żeby jednak wszyscy obrali drogę dobrą?

Mógłby niezawodnie i robi to owszem w tak wielkiej mierze, że dzięki tym pomocom łaski, daleko większa ilość ludzi obiera swobodnie drogę dobrą i do zbawienia dochodzi. Może to jednak robić tylko w granicach przez nieskończoną mądrość wytkniętych. Najpierw więc ani w ogóle ani w poszczególnych wypadkach, nie mogą pomoce Boże mieć takiej obfitości i siły, żeby zbawienie przestało być owocem wolnego wyboru. W tym razie bowiem zginęłaby cała piękność i chluba zasługi, własnym wysiłkiem ludzkim zdobywanej. Po wtóre, choć Bóg najszczerzej pragnie, by wszyscy ludzie byli zbawieni, nie może wchodzić w plany Boże stosowanie takiego jakiegoś przynaglenia łaski, aby wszyscy bez wyjątku zbawienie osiągnęli. Odgrywa tu rolę na pierwszym miejscu to, co się nazywa — już nie sprawiedliwością — ale s ł u s z n o ś c i ą . Jak w wielu ludzkich decyzjach, poza zakresem sprawiedliwości, rozważa się, czy jest rzeczą s ł u s z n ą , by taki a taki człowiek czy to uwolniony był od kary czy dostąpił jakiegoś zaszczytu lub korzyści, tak niemyślne oko Boże, przeglądając aż do dna całą wartość moralną danej ludzkiej jednostki, osądza czy jest słusznym taką a taką duszę tak skutecznymi łaskami wspomagać, by, pomimo długich może oporów, wreszcie przecież zbawienie osiągnęła¹⁷⁾. Nadto zaś, gdyby wszyscy koniecznie mieli dostać się do nieba, odpadłby ten potężny bodziec do pilnej i wytrwałej pracy duchownej: „Starajcie się, byście przez dobre uczynki pewnym uczynili wybranie wasze“¹⁸⁾, odpadłby i ten

wyniki rzadko tylko dadzą się przewidzieć, staranna obserwacja życia ludzkiego pozwala ustalić pewne przypuszczalne wyniki zbiorowe. Tak np. można mniej więcej przewidzieć, jakie i w jakich warunkach społecznego życia mogą zagrażać występki i zbrodnie. Możemy dodać, że ów brak zupełnej stałości w działaniu ludzkim, choć sam należy do sfery obiektywnej, ma pewną reakcję i w sferze poznawczej. Gdyby mianowicie wszyscy ludzie zawsze postępowali dobrze, trudno byłoby uwierzyć, że robią to całkiem swobodnie. Gdzie bowiem władza jest istotnie wolna, w wielkiej liczbie jej działań nie może objawiać się zupełna stałość.

¹⁷⁾ Mówiąc o tej właśnie „słuszności“, która w wyrokach Bożych a zwłaszcza w rozdawnictwie łask odgrywa ogromną rolę, używa Mędrzec ślicznego wyrażu: „Sumet scutum inexpugnabile, aequitatem“ Mądr 5, 20. Każdy pojmuje, że i w przedmiotach ludzkich osądów są jedne rzeczy obiektywnie słuszne, inne niesłuszne. Tylko ocena ludzka może być mylna a ocena Boża nie zna żadnego odchylenia od prawdy.

¹⁸⁾ 2. Piotr 1, 10. Gdyby Bóg objawił ludziom, że wszyscy będą zbawieni, bodziec, o jakim mówimy, odpadłby całkiem oczywiście. Gdyby

rodzaj szlachetnej emulacji, którą w wyścigu chrześcijańskiego życia zaleca św. Paweł: „Czy nie wiecie, że ci, co w zawody biegają, wszyscy wprawdzie biegną, ale jeden nagrodę bierze? Tak biegnijcie, abyście osiągnęli“¹⁹⁾.

Jednym słowem, z jakiegokolwiek punktu widzenia patrzelibyśmy na rzeczy, jest zupełnie jasne, że od tego ślicznego, zwycięskiego zbawienia, do jakiego Bóg nas powołuje, pewna ilość ludzi z własnej winy odpadnie. Ci jednak, co odpadną dlatego, że nie chcieli być wierni — mówi to wyraźnie św. Ignacy w swych ćwiczeniach duchownych — na swój sposób przyczynią się, choć biernie tylko, do chwały Bożej i uczczenia wybranych. Stanowić oni będą jakby ciemne, ponure tło obrazu, od którego odetną się prześlicznie i jasne linie zapoznanej przez nich dobroci Bożej i przeczyste, wysokie drogi szlachetnych sług Chrystusowych.

Czemż jednak ci niecnotliwi odpaść mają na zawsze? Niechby była długa i ciężka kara za winy, ale bez nieodwołalnego zamknięcia drzwi do szczęścia wiodących!

Najpierw zauważmy mimochodem, że o tym wiekiustym zamknięciu drzwi stale i z naciskiem mówiły najłagodniejsze na świecie usta, usta Tego, który dla zbawienia ludzi zawisł i umarł na straszliwym drzewie krzyża. Prócz wielu innych wypowiedzi i znanego epilogu nauki o sądzie ostatecznym: „Pójdą ci na mękę wieczną a sprawiedliwi do żywota wiecznego“ — wkłada Pan Jezus w usta Abrahama, królującego w niebie te słowa do potępionego bogacza: „Między nami a wami wielka przepaść jest utwierdzona“, by nikt nie mógł przejść ani stąd tam ani stamtąd tutaj²⁰⁾. Istotnie, gdyby ze zguby zapowiedzianej przez Boga było jakieś wyzwolenie, to piekło byłoby tylko rodzajem długiego czyścica i nie miałyby konsekwencji wiecznych owa olbrzymia i nieprzejednana różnica, jaka zachodzi pomiędzy złem i dobrem moralnym. Spotkaliby się kiedyś w wiecznym szczęściu i w blaskach, zgotowanej zwycięzcom, niepojętej chwały, czyści jak łąza i skalani wszystkimi brudami ciała, prześladowcy i prześladowani, potwory ludzkie i niewinne jagniątka Boże, zuchwali bluźniercy i roz-

tęgo nie objawił, nie mógłby, bez fałszu, dawać tych usilnych i zawsze z pewną groźbą połączonych upomnień do gorliwości, jakich pełne są natchnione księgi i które jedynie mogą być naprawdę skuteczne.

¹⁹⁾ 1. Kor 9, 24.

²⁰⁾ Mat 25, 46. Łuk 16, 26.

miłowani w Bogu wierni czciciele. Sam zdrowy rozum mówi, że to być nie może, bo, jak mówi Apostoł: „Co za uczestnictwo sprawiedliwości z nieprawością, albo co za towarzystwo światłości z ciemnością, albo co za zgoda Chrystusowi z Belialem“ (? ²¹).

Jeżeli jednak chodzi o rozumowy dowód, możemy rozwinąć następujące dwie myśli.

Mimo wielorakiej ograniczoności, będąc w wyższej części swej natury nieśmiertelnym duchem, należy człowiek z istoty swojej do sfery absolutu, bo zdolny jest do poznania, choć w części tylko, absolutnej prawdy i do ustalenia w swym życiu, bądź to absolutnego czyli moralnego dobra, bądź takiego zła, które dążąc ze swej natury do podważenia najwyższej normy moralności, ma też w sobie coś absolutnego. Z poznanej absolutnej prawdy wysnuwa człowiek rozumem konsekwencje bezwzględnie nieodmienne. Wola nie wysnuwa konsekwencji, bo ona obraca się w sferze, nie spekulacji lecz czynu. Ale, jak wszyscy dobrze wiemy i jak to samo ludzkie prawo uznaje, przez czyny złe automatycznie ś c i ą g a na siebie konsekwencję w postaci odpowiedniej kary. Jeżeli więc przez zdecydowane zerwanie z najwyższym Dobrem zrealizował w sobie człowiek zło, *zasadniczo absolutne, i po skończeniu czasu próby, ściągnął na siebie konsekwencję kary, czy można przypuścić, żeby ta konsekwencja była odmienna, czyli żeby ta kara mogła kiedyś się skończyć? Jeżeli prawodawstwo ludzkie, z uwagi, że pewne występki, np. świadome morderstwo, radykalnie podkopują porządek społeczny, całkiem słusznie karze je śmiercią, tj. usunięciem z pomiędzy ludzi na z a w s z e , czy można się dziwić, że za podkopanie buntem przeciw Bogu samej podstawy moralności, najwyższy Sędzia wymierza karę wieczną?

Wszak ludzie, z racji duchowości swojej, z tym tylko liczą się naprawdę, co będzie trwało zawsze. Niebo straciłoby swój urok, gdyby po jakimś czasie miało zmienić się na zgryzotę, i piekło straciłoby swą grozę, gdyby kiedyś zamienić się miało na wesele. Licząc się więc z tym absolutnym nastawieniem psychiki ludzkiej, Bóg mówi krótko a kategorycznie: z a w s z e i n i g d y ²²).

²¹) 2. Kor 6, 14 nn.

²²) Zwracając uwagę na ten właśnie, o jakim mówimy, czynnik absolutny w duszy i działalności człowieka, ładnie mówi św. Tomasz za

Ale może da się pomyśleć, po długim okresie niedoli, nie odmiana na szczęście lecz unicestwienie.

To pojęcie trzeba wykluczyć z rozumowań. Z tego, co stworzył, Bóg nigdy niczego nie unicestwia, przede wszystkim nie unicestwia nieśmiertelnej duszy. Ktokolwiek żyje życiem duchowym — choćby tej duchowości teoretycznie nie uznawał — może i musi sobie powiedzieć: Czy czeka mnie szczęście czy nieszczęście, jedno wiem z bezwzględną pewnością, że istnienie moje i życie moje nie skończy się n i g d y .

Druga myśl jest następująca. Duch jako taki, kiedy raz ustalili swoje moralne oblicze, nie jest już zdolny do odmiany ani na złe ani na dobre. U aniołów będących poza czasem i poza zmiennością materii, to ustalenie moralnej fizjonomii dokonuje się nieodmiennie pierwszym zaraz zdecydowanym aktem woli. Tak dokonało się to ustalenie po części na dobre, po części na złe, w tej początkowej próbie, na jaką Bóg świat anielski wystawił. Po tej próbie anioł dobry nie może już chcieć grzeszyć, anioł upadły nie może chcieć się poprawić.

U człowieka, który jest wprawdzie duchem, ale zamkniętym w ciele i mającym z pomocą ciała zdobywać sobie prawdę i moralne wyrobienie, rzecz ma się inaczej. Ustalenie duchowego oblicza dokonuje się u niego powoli od chwili obudzenia się świadomości aż do końca organicznego życia. Dokonywa się zaś, dzięki różnorodności działających wpływów, w ogóle zmiennie. Bywają w duchowym życiu człowieka opadania i wznoszenia się, bywają radykalne nieraz odejścia i nawroty. Za to po odłączeniu się od ciała i od objętej czasem zmienności materialnego świata rozpoczyna dusza bytowanie czysto duchowe i uzyskuje tym samym stałość wewnętrzną duchom właściwą. Ze śmiercią kończy się więc nieodwołalnie możliwość zasługi oraz odmiany moralnej na złe czy dobre. Jeżeli więc śmierć zastała człowieka w smutnym stanie oderwania od Boga przez grzech ciężki, ten stan żadną pokutą odmienić się już nie może, a konsekwentnie kara, jaką on za sobą ciągnie, musi być równie nieodmienna. Jest słowo Chrystusowe przechowane w bardzo starej tradycji u św. Justyna Męczennika: „W czym was zastanę, w tym was i sądzić będę“, tzn.

św. Grzegorzem Wielkim: „Iustum est quod, qui in suo aeterno peccavit contra Deum, in aeterno Dei puniatur“. I. II. 87, a. 3. ad 1.

wedle stanu duszy, w jakim was śmierć przede Mną postawi, zapadnie wyrok na zgubę czy na żywot. Wyrok ten żadnej zmiany nie jest zdolny, bo „czasu więcej nie będzie“²³⁾.

Te i inne im podobne rozumowania spotykają się jednak aż nazbyt często z taką odpowiedzią: Pomimo wszystko, jest rzeczą straszną i niezrozumiałą, żeby wszechmocny, najszczęśliwszy Bóg, któremu przecież żadnej istotnej krzywdy grzech zrobić nie może, dręczył swoje stworzenie przez wszystkie wieki wieków za winy popełnione w ślepotcie i gwałtownych nieraz pokusach tego przejściowego życia!

Zanim doprowadzimy do właściwych rozmiarów poszczególne myśli w takim ujęciu sprawy zawarte, zwróćmy uwagę na bardzo charakterystyczną dysproporcję w dwóch sposobach oceny tego samego człowieka. Kiedy chodzi o zapewnienie mu swobody życia i użycia, człowiek jest taki wielki, taki ważny, taki jasno widzący, że może Boga i Jego prawo lekceważyć, albo je ignorować a nawet istnieniu Pana wszechrzeczy zaprzeczać. Kiedy natomiast chodzi o odpowiedzialność wieczną za popełnione czyny, ten sam człowiek robi się tak mały, tak ślepy, tak niedołężny, że istotnie niepojętą jest rzeczą, jak może nieskończony Bóg, tak biedne i liche stworzenie swoje na całą wieczność wtrącać w okrutne męki.

Otóż w tej, jak w każdej innej rzeczy, trzeba się trzymać jednej miary. Człowiek jest wprawdzie mały, bo jest stworzony z niczego, i stąd, jak w całym swoim bycie duchowo-fizycznym od Boga zależy, tak powinien w całym swoim świadomym działaniu kierować się wolą tego Stwórcy, który jest mu zarazem najwyższym prawodawcą i sędzią. Ale z tą „małością“ istoty stworzonej łączy się w człowieku bardzo duża wielkość. On może, byleby tylko zechciał, Boga swojego z całą pewnością poznać i z Nim już w tym życiu prawdziwe obcowanie nawiązać; może, przy łasce Bożej, wbrew wszystkim trudnościom, zdobyć sobie własnym wysiłkiem tę przesłiczną rzecz, jaką jest dobroć czyli ta świętość moralna, za którą idzie w przyszłym życiu najcudowniejsze i najrzeczywistsze ubóstwienie. Człowiek więc, chociaż stworzony, jest w pewnym sensie, wraz z Bogiem, współpartnerem owej „Divina Commedia“, jaką jest nasze życie obecne i wieczne. Bóg mówi mu niejako: jesteś rozumną osobą, która może i powinna być brana całkiem po-

²³⁾ Obj 10, 6.

ważnie; masz w ręku rząd własnych czynów; decyduj się więc: masz przed sobą — jak widzieliśmy wyżej — śmierć lub żywot; co wybierzesz, to i otrzymasz.

Czy jest w tym jakie podobieństwo do owej rzekomo ślepej, niedoależnej istoty, nad którą wszechmocny Bóg pastwi się przez całe wieki za winy, których prawie że uniknąć nie mogła?

Ależ nikt z ludzi tego, tak jasnego poglądu na życie nie ma!

Nie ma, bo nie chce mieć. „Światło jest — tak mawiał wielki chrześcijański myśliciel — tylko można na nie albo otworzyć oczy albo zamknąć“. Pascal słusznie powiada, że, choćby prawdopodobieństwo istnienia wiecznej zguby nie było większe jak jeden do stu, rozumny człowiek nie powinien spocząć, póki się o podstawach tego prawdopodobieństwa nie przekona. A tu przecież nie prawdopodobieństwo w grę wchodzi ale nauka, którą ogłosił przedziwny Chrystus i którą od dwudziestu prawie wieków wyznaje ogromny katolicki Kościół, pełen po wszystkie czasy uczonych i świętych! Czy może narzekać na swoją ślepotę ten, kto bez żadnego poważnego badania z góry sobie powiedział, że w takiej rzeczy ani wglądać w tytuły prawdy nie warto?

Co zaś dotyczy rzekomej małości występków, za które, jak mówią, Bóg ma dręczyć całe wieki, powiedzmy jasno: na zgubę wystawia się człowiek, nie przez jakąkolwiek winę, ale przez zawarte jedynie w grzechu ciężkim, świadome zerwanie z tym Stwórcą, od którego wszystko się otrzymało i z tym Panem, od którego we wszystkim się zależy. Gdzie tej świadomości przynajmniej w pewnej mierze nie ma, nie ma i ciężkiej winy a zatem i odpowiedzialności wiecznej.

A dalej fałszem jest, jakoby potępionych Bóg dręczył. Bóg tylko usuwa się od nich, a odsuwa się, pełniąc ich własną wolę, bo w porze swobodnej decyzji, stanowczo Go nie chcieli. Jak jedni wołają z głębi duszy: My chcemy Boga, tak oni życiem a może i usty wołali: My nie chcemy Boga, dlatego poszli tam, gdzie Boga już nie ma, tzn. nie ma jako dawcy szczęścia i chwały. Udrękę ich zaś stanowi i ten straszliwy, spóźniony głód Boga i przebudzony na wieki robak własnego sumienia i tyrania tych mieszkańców piekła, którzy pierwsi od Boga odpadli.

I jeszcze: Bóg nie mści się w piekle za krzywdę sobie wyrządzoną, bo istotnie stworzenie nie może rzeczą samą skrzywdzić swojego Stwórcy. Jeżeli, jak nieraz wyraża się Pismo święte, mamy do czynienia w zgubie wiecznej z „pomstą“ Bożą, to Bóg gniewa się tylko o to, że nie mógł w całości przeprowadzić planów swojej miłości. On chciał wszystkich zbawić tak, jak rozumnego człowieka się zbawia, tj. z jego własnym współudziałem, a nie wszyscy wśród Jego umiłowanych stworzeń chcieli „uwierzyć Jego miłości“. Jakimi zaś oczyma patrzy On na tych, co dobrowolnie od Niego odchodzą, to widzimy jasno choćby z jednej sceny ewangelii. Bóg wcielony płacze, mówiąc do niewiernego miasta: „Ile razy chciałem zebrać dzieci twoje jak ptak zbiera pisklęta pod skrzydła swoje, a ty nie chciałaś! Oto dom wasz zostanie wam pusty, boś nie poznała czasu nawiedzenia twego“²⁴⁾.

Ale jeśli potępiency fałszywym wyborem drogi życiowej zawiedli w czasie próby ofiarowaną sobie miłość Bożą, muszą jeszcze dzisiaj, choć w inny sposób i wbrew swojej woli tej miłości służyć. W napisie, jaki umieszcza nad bramą piekła, najśluszniej wypowiada Dante i te słowa:

Fecemi la divina potestate
La somma sapienza e il primo amore.

Piekło bowiem jest koniecznym odpowiednikiem tak wielkiego, tak wspaniałego nieba, jakie rodzajowi ludzkiemu Bóg w rzeczywistości przygotował. Bez dobrowolnego wyboru i bez zwycięskich wysiłków ludzi, którzy do zbawienia dochodzą, niebo nie byłoby, jak jest dzisiaj, niebem ubóstwienia przez uczestnictwo w naturze Bożej. A dobrowolny wybór, jak widzieliśmy, zawsze pociąga za sobą odpadnięcie tych, co „nie umiłowali dusz swoich aż do śmierci“²⁵⁾. Głębie straszliwej zguby; w jakie potępieni dobrowolnie popadli, głoszą więc na swój sposób niesłychaną wysokość szczytów, do jakich doszli zwycięzcy i do jakich mogliby byli dojść potępieni, gdyby dobrej woli nie było im zabrakło.

Dla uzupełnienia powyższych wywodów musimy jeszcze dodać pewne uwagi, które zawsze trzeba mieć na oku, gdy mowa jest o stosunku wiecznej zguby do dobroci Bożej.

²⁴⁾ 1. Jan 4, 16. Łuk 13, 34 nn. 19, 41 nn.

²⁵⁾ Obj 12, 11.

Cała trudność w przyjęciu kary wiecznej rodzi się stąd, że taka kara wydaje nam się nieproporcjonalnie wielką w porównaniu do występków ludzkich. Tymczasem zapominamy że, chcąc rozumnie osądzić czy zachodzi czy nie zachodzi słuszna proporcja między grzechem a karą, trzeba by ten grzech widzieć obiektywnie i konkretnie tak, jak on wygląda w duszy grzeszącego. Już zaś nikt z nas nigdy nie widział, jak konkretnie przedstawia się grzech, za który Bóg do piekła wtrąca, a więc wszelki sąd o rzekomej dysproporcji kary do winy wisi najzupełniej w powietrzu.

Ale mógłby może ktoś powiedzieć: nie potrzeba nam do przeprowadzenia porównania, intuitywnego poznania grzechu tak, jak jest w duszy. Wystarczy nam nauka Kościoła głosząca, że za każdy grzech ciężki, np. za dobrowolne złe spojrzenie czy za opuszczenie mszy świętej niedzielnej może Bóg skazać na wieczną zgubę.

Takie postawienie kwestii jest pod pewnym względem prawdziwe, pod innym, zupełnie błędne. I tak prawdą jest, że za każdy grzech ciężki należy się zasadniczo zguba wieczna. Prawdą też jest, że w nauce moralnej katolickiej przeprowadza się i musi się przeprowadzać pewną klasyfikację grzechów, orzekającą, że to a to jest, to a to nie jest grzechem ciężkim. Byłoby jednak zupełnie mylnym sądzić, że wyroki Boże skazujące konkretnych ludzi na zgubę wieczną zapadają dokładnie wedle wspomnianej abstrakcyjnej klasyfikacji moralnej. Najpierw bowiem to, co w teorii uważa się i uważać należy za grzech ciężki, w praktyce często nie bywa grzechem ciężkim, tj. nie pozbawia duszy łaski poświęcającej i nie wprowadza w nią zupełnego zerwania z Bogiem. Bo pod wpływem rozmaitych psychicznych czynników, może nieraz brakować u grzeszącego tej pełnej świadomości i całkowitej swobody decyzji, jakich istota grzechu ciężkiego zawsze wymaga. Po wtóre, nawet tam, gdzie grzech ciężki a nawet szereg grzechów niewątpliwie ciężkich miał miejsce, najmiłosierniejszy Bóg daleki od tego, by zaraz wymierzać wieczną karę. Z tym wyrokiem swoim Bóg czeka aż się urobi — czasem prędzej, czasem później — owo oblicze moralne, o jakim mówiliśmy wyżej, czyli ustalenie w złej woli, stanowczo odpychającej

Najwyższe Dobro ²⁶⁾. A póki się to nie dokona, nie przestaje Pasterz dobry — często nawet w samej chwili zgonu — przez łaski swoje wzywać owieczki zgubionej do zbawczego powrotu. Dlatego wymaga wielu zastrzeżeń powiedzenie, że, wedle nauki Kościoła, idzie się do piekła za jedno złe spojrzenie czy za opuszczenie mszy niedzielnej. Trzeba przeciwnie koniecznie przy tym obstrzegać, co powiedzieliśmy poprzednio, że do słusznej oceny, czy jest proporcja między grzechem ludzkim a karą wieczną, trzeba by posiadać to, czego nie mamy, tj. intuicyjne wejście, jak konkretnie, a nie w abstrakcji tylko, przedstawia się stan wewnętrzny grzesznika, mającego już iść na zgubę. Nie ma najmniejszej wątpliwości, że, gdyby nam dane było w taką duszę istotnie wejrzeć i o wiecznym jej losie orzec, bylibyśmy bezwzględnie zgodni z sądem Bożym.

A dalej, i z tego powodu nieuzasadnione są czy narzekania, czy jakieś obawy zbytnej surowości Bożej przy wymierzaniu kary wiecznej, że zakryte jest przed nami, kto faktycznie poszedł lub idzie na zgubę. O jednym wiemy na pewno, że jest w piekle, tj. o tym nieszczęsnym upadłym apostołe, którego Pan Jezus ma na myśli mówiąc do Ojca: „Z tych, których mi dałeś, nikt nie zginął, jeno syn zatracenia“ ²⁷⁾. Poza tym jednym, wiemy, że pewna, nie dająca się określić, liczba ludzi idzie na zgubę, ale o nikim indywidualnie twierdzić tego nie możemy, bez jakichś specjalnych w tym względzie objawień. Takie zaś objawienia bynajmniej nie zawsze zasługują na wiarę, jak też na nią nie zasługują rozmaite nieuzasadnione wersje o małej rzekomo liczbie wybranych a wielkiej liczbie potępionych. Jak się ta rzecz naprawdę i konkretnie przedstawia, to zobaczymy z całą jasnością dopiero w życiu przyszłym, ale mamy bardzo dobre racje do sądenia, że w porównaniu do ogromnej liczby zbawionych, potępionych zbyt wielu nie będzie. W niebie też przekonamy się w olśniewającym blasku prawdy Bożej, że ten Bóg, który z czystej miłości zstąpił dla

²⁶⁾ W tej myśli i św. Jan Ewangelista wśród grzechów niewątpliwie ciężkich wyróżnia takie, które nazywa „grzechami do śmierci“ Za grzeszników grzeszących ciężko, ale nie „do śmierci“, każe się modlić. Za tych, co grzeszą „do śmierci“, tj. co już za życia niejako utrwaliłi się w złym, nie każe się modlić (I. 5. 16).

Bardzo głębokie studium nad tym, jak może powoli dusza grzeszna zapadać coraz głębiej w owo oddalenie od Boga i ustalenie w złym duchowego oblicza, można znaleźć w znanym dziele Ks. Kanonika Aug. Saudreau pt. *Les degrés de la vie spirítuelle*, w tomie pierwszym.

²⁷⁾ Jan 17, 12.

nas na ziemię i podjął dla naszego zbawienia straszliwą mękę krzyża, nawet wymierzając konieczną karę wiekiustą, nigdy nikomu krzywdy nie zrobił, tylko „oddał każdemu wedle uczynków jego“²⁸⁾ i to po wielu a wielu próbach najśłodsze miłosierdzia.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

²⁸⁾ Rzym 2, 6.

Uroki czasów Chrobrego

O „Bolesławie Chrobrym“ Antoniego Gołubiewa

Dopiero w ostatnich dniach zapoznałem się z „Bolesławem Chrobrym“ Gołubiewa. Nie boleję zbytnio z tego powodu ani nie utyskuję na jakieś opóźnienie swoje w lekturze; po prostu notuję fakt.

Cztery duże tomy dotychczasowe nie stanowią jeszcze całej konstrukcji powieściowej o czasach Chrobrego; ich stosunku do całości dzieła nie potrafiłbym jeszcze dokładniej określić; czy zresztą sam autor poręczy go bez reszty? Tym mniej w rachubę tutaj wchodzi moment opóźnienia w lekturze. Nie miałbym sobie oczywiście za złe, gdybym z tym spokojnie czekał do chwili ukończenia dzieła; i na to jednak nie narzekam, że nie czekałem. Bo też dni, w ciągu których sięgałem kolejno po udostępnione już człony powieści, wypełniły się poszumem puszczy prapolskiej i urokami pierwotnego życia sprzed tysiąclecia. Interes lektury był niemały i nie słabsza reakcja czytelnika. Poczuję się do obowiązku pokwitować ją z wdzięcznością.

Nieco trudniej przyjdzie się z tego usprawiedliwić. Bo oto powieść Gołubiewa nie sili się na roztoczenie jakiejś fikcji powieściowej, która by na modłę tradycyjną opierała się o postać tytułową utworu; jego koncepcja twórcza jest o wiele ambitniejsza i przynosi pomyślaną z troską o wszechstronność, rozległą wizję życia z doby chrystianizacji Polski; stąd więc w sąsieku problematyki utworu znalazły się duże zasoby, które wprost proszą się o szczegółową analizę, ponieważ w oparciu o dzisiejszy stan wiedzy o tym okresie naszego wystąpienia na arenę dziejów, a zarazem podjęcie tej analizy utrudniają. Powieść o czasach Chrobrego nie jest przecież

ukończona; z dalszymi tomami należy oczekiwać nowych nawarstwień na rozbudowanych już płaszczyznach utworu. Nie zachęca to bynajmniej nikogo do podjęcia zadania, którego wykonanie byłoby ograniczone w zasięgu poznawczym i z góry skazane na rezultaty wręcz cząstkowe.

Nie lepiej zapowiada mi się przy ryczałtowej ocenie dzieła. Pierwsze dwa jego tomy ukazały się już przed pięcioma laty i wywołały dość liczne oddźwięki; nie mam jednak pod ręką (a nie usiłuję zdobyć skądinąd) żadnego z tych głosów krytyki, poza kulturalnym artykułem sprawozdawczym Marii M o r s t i n - G ó r s k i e j o dwu tomach następnych („T. P.“ nr 49/298 z 3 grudnia 1951). Nie umożliwi mi to wejścia w szczegóły przyjęcia utworu ani też sprawdzenia mimochodem użytych miar uznania czy niechęci. Ale znalazł się wzamian pod ręką instruktywny materiał prasowy, który jak gdyby czekał na użytkowanie i wybawił mię z kłopotu.

*

Powieściopisarz historyczny w roli krytyka powieści swej branży budzi naturalne zaciekawienie. Zdarza się bowiem niekiedy (bo nie zawsze), że przy tej sposobności odsłania własną metodę powieściopisarską, a czasem nawet niektóre tajniki swego warsztatu. Gdy ma coś w tym względzie do powiedzenia, chce zaś i umie powiedzieć, powieściopisarz ten dostarcza krytykowi swojej twórczości wskazówki pierwszej próby o własnych intencjach twórczych i ich realizacji, co w niejednym może mu ułatwić pełniejsze rozeznanie się w utworze, niż to, które by bez nich uzyskał.

A właśnie przed dwu z górą laty ogłosił Gołubiew w „Tygodniku Powszechnym“ (nr 4/253 z I. 1950) bardzo ciekawy i obszerny artykuł o „Srebrnych orłach“ Teodora Parnickiego. Ponieważ omawiany przez niego — z wielkim zresztą uznaniem — utwór sięgał mniej więcej okresu dziejowego jego własnej powieści historycznej, nasz pisarz miał pewne wątpliwości co do własnego obiektywizmu w sprawie obrazu Polski z tego czasu i postaci Chrobrego, które z natury rzeczy rysowały mu się inaczej. Swym wątpliwościom i zastrzeżeniom dał wyraz taktowny i oględny. Kurtuazyjne te końcowe dystynkcje Gołubiewa tłumaczą się obstawaniem przy od-

mienności własnej wizji życia z czasów Chrobrego. I chyba miał do tego prawo w subiektywnym poczuciu prawdy własnego widzenia rzeczy.

Ale te osobiste w tonie obiekcje Gołubiew wtrącił dopiero w finale swego artykułu; natomiast sporą jego część wstępną poświęcił wyłuszczeniu swych poglądów na metodę pracy powieściopisarstwa historycznego. Przede wszystkim zaś położył akcent na zasadniczy szkopuł swego zawodu:

Powieściopisarz historyczny — pisał — natrafia w swej pracy na specjalne trudności, nieznanne autorom dzieł o tematyce współczesnej. Musi on przede wszystkim stworzyć sugestię dawności. Nie wystarczy umiejscowić akcję powieści o pięćset czy tysiąc lat wstecz, wziąć jako kanwę powieściową wypadki odległej epoki historycznej, przytoczyć pewną ilość realiów historycznych, wybrać na bohaterów historycznie znane postaci — to wszystko bowiem iluzji dawności jeszcze nie stworzy. Żeby iluzję tę stworzyć trzeba wprowadzić czytelnika w *a t m o s f e r ę o d r ę b n o ś c i* dawnych wieków, ale wprowadzić w taki sposób, by czytelnik z ową odrębnością się zgodził, by ją uznał, by nie wydała się ona czymś dziwnym i sztucznym, lecz odwrotnie: aby została przyjęta jako rzecz naturalna i jedyna. Inaczej powieść nie będzie posiadała koniecznego dystansu historycznego — nie będzie powieścią historyczną.

W głośnym odczycie „O powieści historycznej“ rzucił swego czasu S i e n k i e w i c z podstawowe pytanie: „Czy jest rzeczą możliwą o d t w o r z y ć wiernie i prawdziwie c z ł o w i e k a lat minionych?“ („Dzieła“, 1951, tom 45, s. 116). Gołubiew nie bronił racji bytu powieści historycznej, która już dzisiaj uznana jest bezspornie. Tym niemniej w właściwym rozwiązaniu kwestii, postawionej ongiś przez Sienkiewicza, dostrzegł również najważniejszy spośród wielu sposobów, które powieściopisarzowi służą do stwarzania iluzji dawności. I wyjaśniał obszernie, że użyta przez niego formuła: „wleźć w skórę“, „spojrzeć oczyma“ dawnego człowieka tłumaczy się koniecznością uświadomienia sobie przez pisarza, jak i o ile odmienne były reakcje dawnego człowieka na zjawiska codzienne otaczającego go świata. Lecz wydaje mi się, że jeśli Gołubiew trafnie ustalił zasadę odstępstwa od „panującej normy“, jako czynnika fascynacji niezwykłością, to coś niecoś pobłądził w niektórych przykładach, które miały zasadę tę wyjaśniać. I dawny człowiek bowiem, jak sędzę, nie wcześniej zauważyłby, że ten czy inny szczegół najbliższego otoczenia odbiegł od „panującej wówczas normy“, dopóki nie odczułby na sobie bezpośrednich tego skutków lub nie spojrziałby na nie po dłuższym niewidzeniu. Gołubiew-powie-

ściopisarz wie coś o tym: w jego powieści Nielub-domator nie widzi zgrzybiałości rodowego dworzyszczka w Orczycy, z czasem natomiast dostrzega ją Stojgniew-odmieniec. Podobnie bracia Szreniawity nie doceniają zaniedbania rodowej Szreniawy, dopóki jej nie ujrzą po latach tęsknoty. Instykt pisarski Gołubiewa okazał się pod tym względem szczęśliwszy od próby teoretycznego różnicowania.

Z lekka się temu przyglądam pod kątem zasady „odpowiedniości i logiczności“, którą Sienkiewicz sprecyzował w cytowanym odczycie na użytek czytelników nie tylko powieści historycznej. Niezły odpowiednik tej zasady widzę w ciekawym zabiegu przygotowawczym proponowanym przez Gołubiewa. Nazywa go „modelem dawnego człowieka“ i dopatruje się w nim niezwykle przydatnego narzędzia przy budowie postaci powieści historycznej. Z dużym rozcarnieniem i trafnie wystrzega się Gołubiew, by przy opracowywaniu takiego modelu nie ulec naciskowi legendy historycznej czy prostego konwenansu, których oddźwięki pokutują długo w potocznym myśleniu o przeszłości. Taki nacisk legendy dobrze pokazuje na przykładzie pomnika Mieszka I i Bolesława Chrobrego w katedrze poznańskiej, na którym Mieszko wygląda „jak patriarcha z krzyżem w dłoni, Bolesław zaś jest uosobieniem schematycznej rycerskości“, co przecież, jak autor wywodzi z dużym przekonaniem, wykoślawia i zuboża wyobrażenie o nich o wielostronny trud ich całego życia i ludzkie nawały bujnej krwi czy odruchy serca. Stąd więc Gołubiew tym silniej podkreśla:

...chcąc patrzeć na epokę oczyma człowieka historycznego, chcąc uniknąć anachronizmów w budowie postaci czy w ocenie i klasyfikacji zjawisk, pisarz tworzy sobie ogólne pojęcie człowieka historycznego. Taki *h o m o h i s t o r i c u s* jest dlań nieocenionym narzędziem roboczym. Patrząc niejako „jego oczyma“, pisarz stwarza *i l u z j ę d a w n o ś c i*, ukazując zaś odrębność dawnych epok, jako coś samo przez się zrozumiałego, a więc nieegzotycznego, stwarza *i l u z j ę n a t u r a l n o ś c i* tego, co opisuje. Odrębność przestaje być egzotyką, nie przestając nas interesować...

Na koniec pragnę wskazać na pewien świeży, indywidualny rys w strzępach teorii powieściopisarstwa historycznego Gołubiewa. W cytowanej już apologii powieści historycznej konkludował Sienkiewicz z żarem apologety:

...może nie za śmiałym wyda się wniosek, że powieść historyczna nie tylko nie potrzebuje być poniewieraniem prawdy dziejowej, ale może być jej objaśnieniem i dopełnieniem. Ona powlecze odpowiednią barwą szare mury wzniesione przez historię, ona wypełni odpowiednio ich szczeliny, odgadnie to, co być mogło, wygrzebie, co zostało zapomniane.

i nie przekraczając zdarzeń dziejowych, może ułatwić ich zrozumienie... (T. 45, s. 113).

Gołubiew nie gruntuje swych założeń od tej strony; po- ciąga go bowiem i animuje inna funkcja poznawcza powieści historycznej. Jak gdyby polemizował z poglądami Sienkiewi- cza w tej sprawie, zastrzega się, że jest „wielkim nieporozu- mieniem“ trwać w złudzeniu, jakoby powieść historyczna mog- ła i potrafiła „nauczyć kogoś historii“. Domniemana jej funk- cja „odkrywczą“ polega na czymś innym:

...ukazując to, co jest stałe w człowieku zanurzonej w historycz- nej zmienności, powieść daje nam „jakoś“ wiedzę o człowieku wszystkich czasów i wszystkich krajów — o człowieku „w ogóle“.

Domyślam się (może nie całkiem bezzasadnie), że na tym akcencie swoistej humanizacji zawążył w pewnym stopniu u Gołubiewa jego zamiar powiązania powieściopisarstwa histo- rycznego z wielkim nurtem katolicyzmu. Indywidualny jego ton, który się przy tym zaznaczył, nabrał przez to wydźwięku natury ogólniejszej.

*

Pierwsze rozdziały cyklu o czasach Chrobrego skrzętnie gromadzą rysy i światła, barwy i dźwięki, realia i wydarzenia, które od razu pokazują miarę widzenia rzeczy i ustanawiają ton główny powieściowej wizji życia.

Wstępny obraz jest opis życia rodu Śliźniów na polanie w puszczy. Z dawna i głęboko w puszczy osiadły i pu- szczą odgradzony od reszty świata — ród wolnych kmieciów i puszczańskie warunki jego bytowania dobrze na ogół nada- wały się na odmalowanie punktu wyjścia powieści: momentu jej wkroczenia w rzeczywistość dziejową.

— Była to zaś chwila naprawdę wyjątkowa i jedyna, gdy przedhistoryczna Polska wyłaniała się z pierwotnej puszczy i wstępowała w dzieje, ale się z tej puszczy była jeszcze osta- tecznie nie wydobyła. Z lekka jeno i oczywiście dosyć luźno pierwsze epizody powieści nawiązały do tej sytuacji dziejowej. W pogwarkach pomiędzy ludźmi z polany pojawiła się już — nie licząc pogańskiej formuły powitalnej: „Dadźbog z wami“ — wzmianka o grodzie Swaróżyca, i jakby paralelna wieść o Kyryi Krysti, nowym Bogu w księstwie Mieszki. Ale Go- łubiew odczuwał może pewną niewystarczalność dotychczasowy- ch powiązań z epoką, i dlatego zaraz uzupełnił je obszerną deskrypcją puszczy, jako czynnika dominującego nad życiem

ówczesnego człowieka, które jakoby organizowało się na modłę potrzeb i praw puszczy. Takie nowe godziny życia pozwalają zrównać swobodnie czas rui w puszczy z nocą poślubną Mieszki, i znów zahaczyć w powieści o dzieje, ale nie stwarzają zamierzonej sugestii pierwotności: czasów i ludzi.

Część pierwsza powieści nosi tytuł „Puszcza“. Niedostatki jej w zakresie sprawy głównej są — jak o tym dopiero co wspomniano — dość widoczne. Ale z jakich względów (czy po prostu: skrzywień?) konstrukcyjnych tylko rzecz wstępna o Śliźniach odpowiada zaznaczonej w tytule tematyce, dalsze bowiem rozdziały tomu potracają o nią tylko przygodnie. Braki tego tomu wynagradza pod tym względem niezłe tom drugi. Przynosi on nie tylko dzieje rodu Kłaba, z racji w istocie dosyć błahej: jak gdyby na usprawiedliwienie odziedziczonych przez niego po przodkach a w puszczy nabytych instynktów łowieckich, ale w oparciu o nie i równoległe do ich dziejów daje tzw. *V o r g e s c h i c h t e* okresu historycznego powieści. Dopełniający charakter drugiego tomu da się łatwo wytłumaczyć: jego przeciwieństwem hasłem „Szło nowe“. Aby przedstawić najście „nowego“ na kraj i ludzi, należało wyraziściej odmalować przedtem w powieści *c z a s z a s t a n y*. Stanowczo wyszło to na dobre, a choć zysk z tego był różnorodny, również zjawisko puszczy w utworze nabrało masy i przestrzeni. W rezultacie zdwoił się i rozrósł plastyczny obraz: puszczy w kraju i kraju w puszczy. Któż w nim nie rozpozna jednego z *u r o k ó w d a w n o ś c i* w utworze?

Śmiały był również rysunek ludzi w powieści. Rozmiar i puszczański charakter kraju łatwiej było sobie urobić wedle wskazówek czy poszlak historycznych. Ale do obrazu dawnego człowieka nie było świadectw bezpośrednich i w dostatecznym wyborze. Zostawał więc jedyny sposób: posługiwanie się analogiami. Tylko tą drogą można było coś uzyskać, co posłużyłoby do przygotowania rysów na model dawnego człowieka. Przy tej czynności jednak i poza nią powieściopisarz zdany był wyłącznie na intuicyjne wycucie i siły wyobraźni.

Gołubiew na pewno korzystał z nich obficie — i bodaj że głównie przy ich pomocy ukształtował swoją wizję dawnego człowieka. Zasadniczą melodią tej wizji była niemało konsekwentna *s t y l i z a c j a n a p i e r w o t n o ś ć*. Na stylizację, naturalnie, zgoda; do tego miał prawo i zmusza-

ła go konieczność, oczywista w sytuacji jego dzieła. Ale w jakiej skali to uczynił? To pewna, że nie uczynił tego w sposób, który by sprowadzał czy zbliżał do domniemanych właściwości człowieka pierwotnego, jak go ujmował i widział bodaj Ś w i ę t o c h o w s k i . W zabiegu stylizacyjnym Gołubiewa barwa pierwotności była inna: korespondowała (lub usiłowała to robić) z zespołem cech i właściwości psychofizycznych, które by z jakimś podobieństwem do prawdy można było czy należało przypisać człowiekowi opisywanej przez niego epoki. I bodaj że z takich pobudek wyposażył Gołubiew człowieka swej powieści: w bujność sił fizycznych i w nienasycony apetyt brzucha, gardła i lędźwi; w specyficzne dla natury tamtych czasów, prymitywne i surowe warunki kmiecio-puszczańskiego bycia i prostactwo współzycia; w mocno ograniczony zasób pojęć umysłowych i nieprzystępność dla pojęć abstrakcyjnych; w podobną nieprzystępność dla najprostszycich zagadnień metafizycznych oraz powszechne (jeśli pozostawać wyłącznie przy tamtych czasach) niezrozumienie niepokojących objawów świętości czy porywów i tęsknot religijnych.

Takie byłyby bardziej uderzające rysy i barwy z palety pierwotności u Gołubiewa: z rozmysłem, uporem i dość konsekwentnie wplatał je w swoją wizję dawnego człowieka. Ale sposób, w jaki to czynił, niekiedy nie zadowalał, niekiedy zaś zatracił jak gdyby s t a r o ś w i e c c z y z n ą w technice kształtowania postaci; nie budził jednak sprzeciwu przeciwko samej zasadzie ujęcia człowieka i w miarę rozwoju dzieła raczej do niej przekonywał.

W powieści Gołubiewa kłębi się całe mrowie ludzi. Spośród nich sporo wchodzi w skład najistotniejszego elementu przyrody tych czasów: puszczy, i przynależy do jej krajobrazu. Przystrój na pierwotność akcentuje i pogłębia to wrażenie, które budzi zarazem i potęguje i d u z j ę o d r ę b n o ś c i uzyskaną w powieści. Wydaje się, że Gołubiew o tyle pewniej wymagał jej od siebie i innych, że miał poczucie własnych na tym polu osiągnięć.

*

Już na wstępie zauważyłem przygodnie, że wizja dawnego życia pomyślana jest u Gołubiewa z troską o wszechstronność. Niemalże w tej mierze ambicje pisarza uwidoczniają się w poważnej cyfrze i różnorodności wątków fabularnych, któ-

re składają się na osnowę i pozwalają na pomysłowe przedstawienie problematyki utworu. Te elementy tematyczne układają się zrazu jak gdyby poziomo i równolegle, by z czasem rozgałęziać się, spiętrzać i przecinać wzajemnie. Ich rola w powieści: ukazać czas zastany i stopniowe przeobrażenia na różnych płaszczyznach i pionach w obrazie ówczesnych lat, a także tętno i barwę życia, oraz narastającą jego złożoność.

Tym założeniom podporządkowują się w powieści i służą kolejne wątki anegdotyczne: życie wolnych kmieci na polanie w puszczy i książęcego dworu; zajadły pościg w półtora woja za uchodzącą bandą jomsborczyków i starcie napastników przez przywołaną drużynę młodego Bolka; jego pacholece przygody w zastawie u Niemców i zaloty w drodze powrotnej o Emnilde; zмова w Orczycy i intrygi o spadek po Mieszce; połowy rybackie pod Poznaniem i zgon starego księcia; nastroje popogrzebowe w drużynie Mieszki i rzut oka na nastroje rodu Turów; rozprężenie w księstwie po zgonie Mieszki; kmiecie zmartwienia Białowasów o syna uwiedzionego przez wiedźmę; rozprawa z trucicielami na uciecie, opanowanie Poznania przez Bolesława i tropienie śladami Przybywoja; wielkoduszny wymiar sprawiedliwości w łaźniach nad Wartą, wyprawa na północ, obleżenie i zdobycie Jomsborga — oto byłaby grubo skrócona lista elementów tematycznych pierwszego tomu. W dalszych tomach pojawiają się inne składniki, które przecinają się z poprzednimi i rozszerzają na coraz to nowe grody i podgrodzia, osady i strażnice, dworzyszczka i klecie, cyrkwie i eremy, wyprawy misjonarskie i chasy, polowania i gonitwy za zwierzem, mocowania się z sobą o posłuch dla głosu Chrystusa, wizyty cesarskie i uczyty, zdradzieckie zmony, przeprawy i najazdy, przygotowania i walki obrończe, odwroty i rozproszenia, zwycięstwa i klęski.

Tak to snuje się i barwi w powieści ó czasach Chrobrego tkanina wątków fabularnych, przewija się na motku narracji niezbyt wartko, lecz zwolna, jednostajnie i rozłożysto. Nie zawsze jednak potok zdarzeń rozwija się i płynie bezpośrednio; zdarza się nieraz, że niektóre sprawy księstwa, mimo mocnego ich przygotowania i podkreślenia w bezpośrednim przedstawieniu (np. zabiegi Bolesława o koronę, po raz pierwszy bodaj postawione otwarcie w poselstwie Astryka do Rzymu) znajdują w powieści niewspółmiernie skromne roz-

wiązanie, ukryte w cieniu sumarycznej relacji („Szło nowe“, s. 581). Można by przytoczyć więcej przykładów takiego zawieszenia pomniejszych motywów w próżni; niekiedy się wydaje, jak gdyby pisarz nieco za wąsko pojmował ich funkcję lub nazbyt się zniecierpliwił przy wprowadzeniu ich do powieści i z pewną ulgą je porzucił.

Ale takie (jak powyżej wspomniane) skazy w technice powieściowej, lubo w ogóle nie pożądane, nie szkodzą wiele, w niczym zaś zwłaszcza nie tłumią nurtu obfitej problematyki utworu. To bowiem pewna, że zagęszczenie tej problematyki uwydatnia się u Gołubiewa w skali rzadko dziś spotykanej. Rzecz oczywista, że nie mogą zanadto wchodzić w szczegóły, muszą przecież zaznaczyć, że od pierwszych kart powieści każdy jej epizod umiejętnie wysuwa jakiś problem, który z kolei krzyżuje się i zbiega z innymi w zagadnienie wyższego rzędu w dalszych ogniwach powieściowego wątku. A takim mianowicie byłby problem *s t o s u n k u* księcia z jednej strony, ogółu zaś mieszkańców kraju z drugiej do *p a ń s t w a* i państwowej władzy. Od strony Bolesława zagadnienie polegałoby na mozolnym uświadamianiu sobie, że „trzymanie księstwa w garści“ nie wyczerpuje bynajmniej pełni zadań władcy. A znów dla ludzi księstwa równie powolny był (wcale wyczerpująco przedstawiony) proces zrozumienia atrybutów władzy państwowej i własnych obowiązków w państwie i wobec państwa. Trzeba jednak było dopiero dni klęski z jednej, wandalizmu zaś i grozy rozszerzenia się inwazji niemieckiej z drugiej strony, by i księciu i ludności jego kraju ukazać sedno sprawy: niezbędną mobilizację zbiorowego wysiłku przeciwko wspólnemu wrogowi.

Jednocześnie z tamtą sprawą i paralelnie do niej rozsnawia się na przesłach powieści inny jej problem — sprawa *s t o s u n k u* nowoochrzczonego społeczeństwa do *r e l i g i i* *c h r z e ś c i j a ń s k i e j* i praktycznych jej nakazów; przechodził on w powieści różne fazy, które należy się tłumaczyć. Zrazu był to stosunek zdecydowanie niechętny, jeśli nie wręcz wrogi, podsycany przywiązaniem ludu do tradycyjnej obrzędowości i agitacją pozbawionych dawnego wpływu wieszczów pogańskich, w rodzaju starego Pacha. Z czasem wola księcia rozpostarła zasięg nowej religii do najdalszych zakątków kraju (chrzest zbiorowy w Orczycy). Stare dęby padły pod toporami i ustąpiły miejsca znakom nowej

wiary, powstały kościoły w grodach i na podgrodziach, nowe biskupstwa i pierwszy klasztor w puszczy. Utrzymywany postrachem posłuch dla nakazów religii Kyryi Krysti (posty i odpoczynek niedzielny) przyjął się zwolna i wszedł w uznany zwyczaj. O tym wszystkim czytamy u Gołubiewa bez obślonek. Z tym większym prawdopodobieństwem psychologicznym zaznacza się w powieści wstrząs wśród ludu Gnieźna na wieść o męczeństwie św. Wojciecha, gdy na fali oburzenia na oprawców spływa poczucie własnej przynależności do nowego świata; niedwuznacznie akcentuje to spontaniczny udział prostego ludu w wykupieniu zwłok świętego biskupa. Doskonale pomyślany i sugestywny był ten odruch z j e d n o c z e n i a s i ę w w i e r z e z m ę c z e n n i k i e m , który przez swoją śmierć stał się nagle swój, bliski i wielki niezrozumiałą wzniosłością. Już tylko naturalną konsekwencją tego stanu samowiedzy, do którego lud gnieźnieński doszedł wówczas u zwłok św. Wojciecha, wydaje mi się przedstawiona później procesja błagalna do jego trumny w dniach pomoru wśród dzieci. Dobrze utrzymany w tonie obraz tej procesji daje miarę taktu artystycznego pisarza.

Dowody tego taktu złożył, Gołubiew również gdzie indziej: gdy w odosobnione (z natury rzeczy) porywy mistyczne wyposażył kowala Dudka, zgnębnego losami życia człowieka o instynkcie urodzonego artysty. Zараżenie tymi tęsknotami kowala Żurawia, Dudkowego brata, prostaka o naturze zgoła surowej, który jednak olśniony blaskiem wielkiej przynagody Dudka, z miłości i przez zazdrość o niego silił się razem z nim wejść w krąg nowych zainteresowań, by zrozumieć i podzielić jego porywy religijne, było pomysłem również w zasadzie bardzo zręcznym. W postaci obydwu braci-eremitów przyniosła powieść finezyjny problem w y o b c o w a n i a s i ę z ż y c i a d l a C h r y s t u s a w interesującej adaptacji do pojęć o tamtych czasach i ludziach; dopełniający to zarazem obraz podobnie przystosowanych objawów stanu mistycznego, ukazanych z innej strony i nie wyczerpanych w postaci św. Wojciecha.

*

Gdy przy ognisku po łowach w puszczy słuchali woje polscy gadki o tym, jako się Wrszowcy z synami Sławnika pobili,

niby melodia tej gadki i uzupełniający akompaniament autorski pojawiły się w powieści pierwsze sceny z życia biskupa praskiego Wojciecha Sławnikowica. Poprzedza je makabryczna scena sprzed lat trzynastu, gdy w obecności Wojciecha i czeskich wielmożów konał pierwszy biskup praski Dytmar, i dręczony halucynacjami miotał się w przedśmiertnym lęku potępienia. Doskonale w duchu średniowiecza ujęta, scena ta jak bolesny ucisk wspomnienia zawisła nad życiem biskupa Wojciecha i usprawiedliwia jego surowość wobec siebie i innych, jego bezwzględność i zapamiętanie się w uporczywym boju, który toczy przez lata z grzesznymi pochuciami „niegodnej czeladki swojej“. A choć nie ustaje w tej pracy, której oddał całego siebie, gnębi go własna bezradność i niemoc tak, iż żarliwie się z niej spowiada przed krzyżem. W zmęczonej jego głowie świta wizja kary Bożej nad miastem:

...Cisza wisi nad Pragą. Zmęczony pochuciem lud czeski śpi w grzesznym zapomnieniu. Nie wie o niczym, nie czeka kary, nie spodziewa się końca świata. A przecie...

Koniec on bliski już, zapowiedział go Chrystus Pan. Tysiąc lat mija, odkąd narodził się Nieznany a Wszechmocny, ogrzewany w swej nędzy dechem wołu i osła. Kto nateży ucho w tę rozgwieżdżoną ciszę nad Pragą, łatwo dosłyszysz zbliżający się koniec. Za kilka oto lat zagrzmia trąby archaniołów. Zagrają ludziom na żywot wieczny. Tak to czeka świat owego żywota. W pochuciach, w perubstwie a bluźnierstwach. Zaprawde, czas już przyszedł na grzeszną ludzkość...

Umyślnie cytuję powyższy urywek powieści, bo mieszczą się w nim bardzo charakterystyczne rysy, w które Gołubiew wyposażył postać św. Wojciecha. Nie ukazał ich zresztą w świętym bohaterze jednorazowo, jak gdyby ślad przemijającego nastroju. Świadczy o tym szorstkie i gwałtowne w tym duchu jego przemówienie w Krakowie do księcia Bolesława i jego świty. A więc z użytych tu znamion uczynił pisarz trwałe przeświadczenie i wydatny rys w ujęciu osobistości biskupa Wojciecha, pobudzające jak ostroga hasło działalności i propagandy apostołskiej.

Skoro tak sprawa wygląda, przypatrzę się jej trochę bliżej. Czego to mianowicie dowodzi przytoczony urywek powieści? Cytowana wizja świętego bez żadnych niedomówień i niejasności precyzuje jego wiarę w bliski koniec świata i wiąże go z datą roku 1000-go. Brzmi to już nieco ryzykownie. To prawda bowiem, że powszechne jakoby wyczekiwanie przez narody chrześcijańskie na bliski koniec świata w ciągu roku 1000-go było niemal kanonem historiografii europejskiej XIX wieku, który przydawał kolorytu i grozy opisom „żelaznego

wieku". Ale już w drugiej połowie tamtego stulecia ścisłe badania historyczne sprawę domniemanego oczekiwania na koniec świata pozbawiły wiarogodności i sprowadziły do rzędu legendy, która powstała grubo później i sugestywną swoją dramatycznością uwiodła wyobraźnię wielu ludzi nauki i pióra. U nas „Legendę roku 1000“ rozjaśnił arcyciekawie i gruntownie przedwcześnie zmarły mediewista polski Stanisław Żachorowski w zajmującej rozprawie pod tym tytułem, ogłoszonej z jego teki pośmiertnej dokładnie przed 30 laty. Co prawda dowiadujemy się z niej (oprócz dziejów legendy, z których korzystałem wyżej), że pod koniec X w. było parę odosobnionych wypadków „wiary w koincydencję tysiąclecia i końca świata“, ale obejmowały one wyłącznie ubogich duchem (przy czym jednego z nich współcześni uznali wręcz za szaleńca), nie dosięgały zaś elity umysłowej owego czasu ani nie miały charakteru wiary masowej.

Oto dlaczego przypisanie tej wiary św. Wojciechowi uznałem za nieco ryzykowne. Nie wdaję się tutaj w polemikę z intencjami pisarza, byłoby to bowiem bezprzedmiotowe. Alę mam prawo spojrzeć na ujęcie postaci świętego z punktu widzenia własnych założeń powieściopisarza. Mówię o tych, które lansowały postulat samoobrony przed naciskiem legendy historycznej. A choć wymieniony postulat Gołubiewa był słuszny i przekonująco uzasadniony, nie skłonił go przecież do przestrzegania w tym wypadku ostrożności wymaganej od innych. Raczej zaszedł tu wypadek wręcz odwrotny: nazbyt skwapliwego przystrajania postaci powieściowej w piórka zarzuconej legendy. Domyślam się, skąd to poszło. Prawdopodobnie Gołubiew rozglądał się za jakimś rysem konkretnym, który by postać świętego mocniej związał z epoką i bodaj, że dlatego zużytkował wątek zrodzony z legendy. To prawda, że rozsądnie cofnął się przed wykorzystaniem legendy w całej jej okazałości, z pełnią znaków szczególnych przyrody i życia. Ale chyba i to oczywiste, że ogołocony z upierzenia legendy motyw wiary w bliski koniec świata przydaje postaci świętego biskupa rysów naiwnej małoduszności, które bardziej byłyby na miejscu w postaci jakiegoś Kędziorka, nie przystają zaś do umysłowości człowieka, który przez wiele lat ocierał się o szczyty duchowe ówczesnego świata. Przy tym (jak mi się wydaje) motyw ów był w powieści zgoła zbyteczny. Albowiem właśnie bez niego koncepcja średniowiecznej-

go świętego tłumaczyła się u Gołubiewa jasno i oryginalnie, nie potrzebowała wcale dodatkowych podpórek stylizacyjnych, które wyraźnie ją skrzywiły i (zapewne wbrew usiłowaniom) postać biskupa Wojciecha pozbawiły jednolitego wyrazu.

A teraz dla równowagi spojrzę przez chwilę z innej strony. Wydaje mi się, że pomysłowym i szczęśliwym chwytem powieściopisarza było przedstawienie okresu pachołectwa św. Wojciecha dopiero w wiele lat po jego męczeństwie. Gdy mianowicie arcybiskup Gaudenty otrzymał kiedyś wiadomość o bohaterskiej śmierci najstarszego z ich braci, Sobieborą, ponosił żalobną tę wieść do srebrnej trumny świętego. Tam to opadło go wspomnienie małego Wojtka w domu rodzinnym, w żółtym kubraku i z gołymi kolanami, żywego jak iskra i kipiącego życiem. Na taśmie wspomnień arcybiskupa zjawia pacholęcia wyrosła w młodzieńca, który z umiłowania uciech tego świata bronił się, jak mógł, przed poddaniem się woli Bożej, a jednak przy łożu śmierci Dytmara złożył broń i poszedł posłusznie za głosem powołania, najwytrwalszy odtąd „łowca miłości“. Takie dopełnienie przez Gołubiewa powieściowego żywota świętego ujmuje świeżością i prawdą ludzkiego serca.

*

Bolesław Chrobry był jedynym człowiekiem w powieści, który nie gorszył się dostrzeganymi u biskupa Wojciecha objawami czynnej miłości bliźniego, i biedził się usilnie, aby je zrozumieć: rozgryźć w mocnych zuchwach tajemnicę osobistości swego świętego gościa. Nie był to z jego strony jakiś interes przypadkowy. Trafnie sam mówił o tym do najbliższego z druhów młodości, Stojgniewa:

...Krzyczę na cię, że nie pojmujesz, że nie pojmujecie. Ja sam nie pojmuję. Gniewek, wiele rzeczy wyrasta nade mną jak dąb nad paprocią. Nie pojmuję, psia... — stuknięcie pięścią — a m o j ą r z e c z ą , p o j ą ć , m o j ą , księdza i pana. Nowe idzie ku nam, a my po staremu: toporem ino rąbać a mieczem ciąć...

Ten stały nawyk: zdawanie sobie sprawy z tego, co się naokoło działo, podyktowała natura jego panowania w księstwie, które ponosiło konsekwencje swojego wydostania się z puszczy w szerszy świat. Kryła się w tym niemąca a m - b i c j a Bolesława, aby sprostać komplikacjom nowego życia, które zewsząd wdzierало się w księstwo, ale i p o c z u - c i e o d p o w i e d z i a l n o ś c i własnej za losy kraju.

354

Stosunek Bolesława do zagadki świętości Wojciecha był jednym z wielu, ale za to klasycznym przykładem brania się za bary z zagadnieniami, które (jak w tym wypadku) naprawdę nad niego wyrastały; nie zrażał się tym, ale póty się biedził i mocował w sobie, póki zagadki nie rozgryzł.

W jednej z pierwszych scen powieści, w których występuje Bolesław, przyległ do jego warg uśmiech, który towarzyszy mu od lat chłopięcych i znamionuje jego wczesne panowanie nad sobą. Mocne i szarpiające, ale wytrzymałe do ostatka są ustępy powieści, gdzie pełnym i hulaszczym śmiechem, trzyma Bolesław na wodzy wrogów i swoich w zagrożonej Pradze. Brawurowym tym scenom odpowiadają inne: kiedy to w czterech ścianach izby na zamku w Pradze lub (podczas wojny z Niemcami) dworzyszczą w Poznaniu, Bolesław sadowi się twardo na skrzyni i przygarbiony, sam na sam z własnymi myślami, długie godziny spędza w odosobnieniu i czujny jak żuraw, napięty jak żbik szuka wyjścia z trudnej sytuacji. Poznaje wtedy cierpki smak władzy: zupełną samotność pośród mrowia ludzi i zdarzeń. Toteż nie lada radosnego wstrząsu doznaje on na wieść, którą mu z trudem duka trzęsący się ze starości piastun Wszebor, że nie jest wcale tak bardzo samotny w wojnie, jak do tej chwili myślał, bo właśnie całe księstwo wali mu w pomoc, z czym kto ma. Ta wiadomość przenika go jak płomień i stawia na nogi, daje mu siłę i pewność ręki w rozgrywce, którą właśnie podejmuje ze zbliżającym się poselstwem niemieckim. Postawa Bolesława w tej rozgrywce i metody gry dyplomatycznej, użytej o tę ogromną stawkę: *p o k ó j d l a k r a j u*, czynią z niego postać powieściową w wielkim stylu.

W rezultacie osoba Bolesława Chrobrego rzuca wydatny cień na powieść i świat jej ludzi, jak zapewne rzucała go na kraj przed lat tysiącem. Ale to jeszcze o niczym nie świadczy i niczego nie przesądza. Jeśli bowiem w dalszych tomach nie zmieni się stosunek sił w utworze, kto wie, czy nie będzie można zaryzykować i uzasadnić opinii, że pomimo dużego zakresu jego postaci nie dzieje Bolesława Chrobrego stanowią główny nurt wizji życia w powieści, ale raczej *P o l s k a w y d o b y w a j a c a s i ę z p u s z c z y n a s z l a k s w y c h d z i e j o w y c h p r z e z n a c z e ń*. Przemawiają za tym rozmiary koncepcji twórczej pisarza, których

przekonywającym wyrazem jest różnorodność wątków tematycznych spiętrzonych przynajmniej w dwuwymiarowym układzie, nazbyt zaś licznych i zasobnych jak na potrzeby powieści o Chrobrym.

Jeśli jednak rozległość ujęcia rozszerza zakres tematyczny dzieła poza obietnicę tytułową, nie usprawiedliwia w niczym nie wątpliwych dłużyzn powieści. Można je rozpoznać niekiedy po zjawisku jak gdyby mocnego zwolnienia a tempo taśmy powieściowej. Przykład: gdyby ostatnia scena „Złych dni“ była przynajmniej o $\frac{1}{3}$ krótsza, efekt końcowy zyskałby o wiele na wyrazistości. Nieco mniej równorzędne potraktowanie przez pisarza motywów głównych i pobocznych oraz silniejsze okiełznanie własnego rozmachu twórczego i cennej gdzie indziej pasji przekonywania, na pewno podniosłoby spoistość wewnętrzną i zwiększyłyby szanse poczytności utworu, który i tak przecież należy do najambitniejszych twórczych przedsięwzięć pisarskich doby ostatniej.

W dzisiejszym szkicu do rozprawy położyłem (bez jakiegokolwiek zresztą zapału lub nacisku) akcent na niektóre usterki i niedociągnięcia lub przeciągnięcia pisarskie w powieści, jak mi się one ukazywały w lekturze. Na szczęście nie mają one takiego znaczenia, aby mogły osłabić poważniej i luźną czasy Chrobrego, tę oczywistą zdobycz powieści Gołubiewa, powieści niezwyklej, pełnej soczystości słowa i plastyki przedstawienia.

Wiktor Doda

O rolę dziejową Napoleona

I

Przeciętny czytelnik, karmiony popularną strawą Ludwигów, uwielbiających wielkiego jakoby humanitarystę Napoleona, czy Mereżkowskich sugestywnie adorujących w Korsykańczyku (całkiem na serio!) jakiegoś już nadczłowieka, skorzysta dużo, jeśli weźmie do ręki rozsądną, trzeźwą, naukową monografię o Bonapartym pióra radzieckiego pisarza Eugeniusza Tarłego. Umiar i równowaga w traktowaniu tematu sprawia, że na znakomitą większość jego sądów łatwo nam przystać, tak w nich uderza nieprzeciętny realizm w traktowaniu tematu, w rozdzielaniu światła i cienia przy wartościowaniu bohatera, który przecie na przestrzeni dziejów tak różnorodnym, nieraz skrajnie przeciwnym ulegał ocenom, i do dziś nie przestał różnić między sobą historyków.

Tarłé nie tai bynajmniej tego, że osobowość Napoleona była nadzwyczajna i niepowtarzalna. „W pamięć ludzkości — tak kończy swoje dzieło — wrył się na zawsze gigantyczny obraz, który w umyśle jednych kojarzył się z postaciami Atyli, Tamerlana i Czyngis-Chana, w umyśle innych wywoływał cienie Aleksandra Macedońskiego i Juliusza Cezara, lecz który w miarę rozwoju badań historycznych występuje coraz wyraźniej jako zupełnie wyjątkowe, jedyne w swoim rodzaju zjawisko w dziejach świata“. Uznaje, że „według jednogłośnej opinii fachowców“ Napoleon był „największym geniuszem wojskowym w historii świata“. „Los zesłał Napoleonowi — pisze na innym miejscu — więcej środków materialnych, czasu i innych możliwości, niż komukolwiek z jego poprzedników. Ale niewątpliwie i geniusz jego był potężniejszy niż któregośkolwiek z nich“.

Podkreślając jednak tak silnie indywidualność i szczególną rolę dziejową Napoleona, Tarlé włącza go w ówczesne stosunki i ujmuje go nie tylko jako zjawisko psychologiczne, ale także i socjologiczne.

„Historiografia idealistyczna przypisuje Napoleonowi rolę „twórcy“ współczesnej mu historii świata. Tymczasem epoka Napoleona była — jak każda inna — wynikiem ówczesnej sytuacji: walki naradzającego się (pewnie winno być „rodzącego się“) stanu trzeciego z przebrzmiałym ustrojem szlachecko-feudalnym lub na w pół feudalny; po pierwsze sfer handlowo-przemysłowych Francji z tymiż sferami Anglii; po drugie, całym szeregiem walk wyzwoleniczych...“ Ale stwierdzenie ścisłego związku z epoką nie jest bynajmniej równoznaczne u Tarlégo z wtłoczeniem w nią Napoleona bez reszty. „Nie znaczy to jednak, iż mamy prawo pomniejszać lub niedoceniać roli tej gigantycznej postaci, która stała w samym środku ówczesnych zmagañ i która nadała im tragiczny, krwawy charakter“.

II

Napoleon, w ujęciu historyka, to typowy reprezentant stanu trzeciego. Jego sympatie w tym kierunku były łatwo zrozumiałe. „Napoleon ze względu na swoje stanowisko społeczne mógł jedynie zyskiwać na zwycięstwie stanu trzeciego nad ustrojem, feudalno-absolutystycznym. Na Korsyce szlachta (w szczególności drobni właściciele ziemscy) nigdy, nawet za czasów genueńskich, nie korzystała z tak wielkich praw i przywilejów jak szlachta francuska. Niezamożny prowincjonalista, z oddalonej, niedawno przez Francuzów zdobytej dzięki włoskiej wysepki, nie mógł w żadnym wypadku liczyć na szybką i świetną karierę wojskową“. I dlatego to, po początkowym związaniu się z lewicą, z partią Robespierre'a, Napoleon poprzez w decydującym momencie emanację francuskiej burżuazji — Dyktatoriat, który obroni naprzód przed zamachami prawicy, a potem znowu przed atakami radykalnej lewicy, by ostatecznie niezadługo zlikwidować nieudolny a skompromitowany rząd i samemu stać się wykładnikiem interesów i stanu trzeciego, koncentrując władzę w swym ręku.

Odtąd będzie stale aż do końca bronił jego sprawy przed wrogami z prawa i z lewa zarówno przed Bourbonami, jak

i przed jakobinami. Jego podboje będą miały na oku stworzenie dla handlu i przemysłu francuskiego jak najkorzystniejszych warunków ekonomicznej ekspansji. Będzie prowadził zaciętą i na dalszą metę beznadziejną walkę z najgroźniejszym gospodarczym konkurentem Francji — Anglią. Będzie wcielał do swego imperium coraz liczniejsze kraje, by z nich uczynić dla towarów francuskich korzystny rynek zbytu. Będzie narzucał niszczącą dla ich życia gospodarczego blokadę kontynentalną, byleby tylko zapewnić burżuazji francuskiej najlepsze warunki rozwoju. Strony poświęcone w książce układowi stosunków ekonomicznych w imperium Napoleona, stosunkowo mało znane i opracowane, należą do najciekawszych i najcenniejszych pozycji Tarlégo, dotyczą bowiem jego naukowej specjalności.

Interesowi burżuazji francuskiej było najzupełniej podporządkowane całe olbrzymie państwo Bonapartego. Pogląd Napoleona na różne części jego wielkiego imperium można wyrazić mniej więcej następująco: istnieją z jednej strony interesy ekonomiczne „narodowe“ — z drugiej ogólnoludzkie. Te ostatnie powinny być nie tylko postawione na drugim planie, lecz po prostu złożone w ofierze narodowym... O ile Napoleon starał się jak najdalej rozszerzyć granice polityczne swego państwa, o tyle — gdzie chodziło o interesy gospodarcze — zwał pojęcie narodu, ograniczał je do uprzywilejowanej części ludności, wtłaczając w granice dawnej Francji.

Polityka ta jest zrozumiała: Napoleon to ideolog stanu trzeciego — sfer przemysłowych i handlowych Francji; a w interesie tych sfer leżało zdobywanie coraz nowych terenów dla ich ekspansji ekonomicznej... Wielkie zdobyte obszary są „swoje“, są „własne“, kiedy chodzi o płacenie podatków, utrzymanie wojska francuskiego, pobór rekruta. Są zaś „cudze“, gdy chodzi o rozwój francuskiego przemysłu. Trzeba więc zrujnować belgijskich, holenderskich i niemieckich fabrykantów, aby wyroby ich nie czyniły konkurencji wyrobom francuskim, nie tylko w samej Francji — w dawnej Francji — lecz nawet w ich dawnej ojczyźnie. A już w żadnym stopniu nie były ochraniać interesy gospodarcze tych państw, którym Napoleon — mając specjalne do tego powody — pozostawił pozory niezależności, jak Włochy, w których był królem, Szwajcaria, w której był „mediatorem“, Związek Nadreński z państewkami, w których był protektorem, królestwo Westfalskie, gdzie

osadził na tronie brata swego Hieronima; Polska, w której rządził wasal jego, król saski, itd.“

III

Rzecz znamienna, Napoleon tak dalece czuje się związany tą sferą, tak bardzo czuje niechęć do „czerni“, jak nazywa proletariat, że nawet w decydujących momentach swego życia, kiedy to rozbudzenie rewolucji wydaje się jego własnym interesem, zrezygnuje z tego środka, wybierając raczej przegraną. W czasie kampanii moskiewskiej arystokracja rosyjska obawiała się śmiertelnie zachwiania pańszczyzny już to w postaci reform idących z góry, już to „w postaci nowej, wyolbrzymionej obecnie do niebywałych rozmiarów pugaczowszczyzny, wywołanej przez Napoleona w formie ogólnonarodowego powstania chłopskiego. Ale Napoleon nie zdecydował się na realizację tego planu. „Dla cesarza nowej burżuazyjnej Europy rewolucja chłopska była rzeczą zbyt ryzykowną; nie chciał jej rozpętać nawet za cenę zwycięstwa nad feudalną monarchią, i nawet w chwili, gdy tylko ta jedna droga mogła mu dać wyjście z sytuacji“.

A historia potem się powtórzy, kiedy przegrawszy kampanię rosyjską i stanąwszy wobec wciąż wzrastającej przewagi koalicji w położeniu bez wyjścia, Napoleon odrzuci w rozmowie z generałem Sebastiani perspektywę ponownej rewolucyjnej wojny narodowej. Na zapytanie Sebastianiego: „Dlaczego Wasza Cesarska Mość nie myśli o tym, by obudzić cały naród do wystąpienia przeciwko wrogom“ — odpowiada Napoleon: „Mrzonki! Mrzonki, wyhodowane na gruncie wspomnień o Hiszpanii i o rewolucji francuskiej! Pobudzić do wystąpienia naród w kraju, w którym rewolucja wytepiła arystokrację i duchowieństwo i w którym ja sam wytepiłem rewolucję“. I, odpowiada Tarlé: „Napoleon rozumował logicznie: Niszczył długo i uparcie wszystko, co nosiło na sobie piętno rewolucji, znamię jej ducha... Teraz walcząc rozpaczliwie o Paryż, nie mógłby nawet, gdyby chciał, przywołać na pomoc rewolucji francuskiej, którą tak skutecznie stłumił“.

Perspektywa mobilizowania sił rewolucyjnych stała się raz **jeszcze** aktualną po powrocie Napoleona z wyspy Elby, gdy niechęć do Bourbonów zjednoczyła wszystkie niższe warstwy

społeczeństwa dokoła cesarza. „Ale tak samo, jak w 1812 r. na Kremlu, zląkł się sprzymierzeńca w postaci rosyjskiej rewolucji chłopskiej, tak i w 1815 roku w Tuileryach obawiał się pomocy ze strony żakerii i terroru rewolucyjnego. Nie wezwał na pomoc ani pugaczowszczyzny wtedy, ani „Marata“ teraz. I nie było to bynajmniej dziełem przypadku. Ta warstwa społeczna, która odniosła zwycięstwo podczas rewolucji, warstwa, której Napoleon był przedstawicielem, której zwycięstwa utrwał, to znaczy stan trzeci — znacznie bliższym się czuł Aleksandra niż Pugaczewa; bliższy Ludwika XVIII niż Marata¹⁾. „Nie chcę być królem żakerii“ — oświadczył Napoleon Beniaminowi Constant.

Ale na innym miejscu autor wycofuje się z tego stanowiska, dochodzi bowiem do wniosku, że sprawa Napoleona była w tym czasie już z góry przegrana. Sądzi, że gdyby nawet Napoleon wygrał bitwę pod Waterloo, „to i tak ostateczny wynik wojny byłby zawsze taki sam: cesarstwo zginęłoby, ponieważ Europa zaczęła dopiero szykować do walki swe główne siły, gdy tymczasem Napoleon ostatecznie już wyczerpał zarówno swe główne siły, jak rezerwy“. Wątpliwe więc jest, czy na przebieg wydarzeń w wyczerpanej ciągłymi wojnami i wyludnionej z najlepszych roczników wojskowych Francji nawet wielki zryw rewolucyjny mógłby mieć decydujące znaczenie. Rzecz znamienita jednak, że jeszcze na wyspie św. Heleny oświadczył Napoleon hrabiemu Montholonowi, że gdyby chciał, to w roku 1815 „przybyłby do Paryża na czele dwóch milionów chłopów“. Nie chciał wszakże być wodzem „czerni“, sama myśl o tym napawała go według jego własnych słów „wstrętem“. Dopiero pod wpływem wiadomości przychodzących o wolnościowych ruchach w Niemczech przerzucił się na zdanie „biegunowo przeciwne wszystkiemu temu, co wypowiadał dotychczas. „Powiniennem być — oświadcza — utworzyć swe cesarstwo przy poparciu jakobinów“.

W tym właśnie niezdecydowaniu Napoleona, w tej jego niekonsekwencji, że wyszedłszy z rewolucji i posługując się nią

¹⁾ Jest w tym rozumowaniu autora jeden ciemny punkt. Rozumiey doskonale, że Napoleon związał swą karierę z losem burżuazji, ale dlaczego dotrzymał tej warstwie społecznej, wbrew własnemu interesowi, wierności aż do samego końca, narażając się na upadek? Dlaczego nie naśladował giętkości politycznej Talleyranda? Jest to sprawa do wyjaśnienia, której koneksje Napoleona z burżuazją bez reszty nie tłumaczą.

dla swych celów, sprzeniewierzył się jednak jej programowi, widzi Tarlé jedną z najistotniejszych przyczyn jego upadku.

„Zaznaczyć należy, że sam Napoleon przyczynił się w dużym stopniu do ułatwienia Europie feudalnej walki z nim i odniesienia nad nim zwycięstwa“. Im głębiej „cesarz francuski“ usuwał w cień „generała rewolucyjnego“, a „monarcha wszechświata“ „cesarza francuskiego“, tym mniej zaprzętała go sprawa istotnego wyzwolenia narodów, tym energiczniej i bezwzględniej podporządkowywał narody swej osobistej samowoli, tym większą wzbudzał ku sobie niechęć — z tym większym zapalem przy pierwszej nadarzającej się sposobności porwała się Europa do wyzwolenia się spod jego ucisku“.

IV

Co więcej, polityka ekonomiczna Napoleona — tu uwagi Tarlégo są najbardziej oryginalne — niezależnie od sytuacji politycznej i militarnej przygotowywała grób jego imperium. Nawiązywał on bowiem do starego systemu Bourbonów, eksploatując — jak wspomnieliśmy — podbite i uzależnione państwa na rzecz francuskiego stanu średniego. Tworząc wielkie „państwo Zachodu“, Napoleon pod względem gospodarczym pozostawał „narodowym“ monarchą francuskim, kontynuatorem Ludwików XIV i XV, wyrazicielem teorii Colberta. W imię interesów francuskich sfer przemysłowych i kupieckich zajmował coraz nowe obszary, na których — nie licząc się ze środkami — hamował naturalny rozwój gospodarczy. W takich warunkach ten olbrzymi i różnorodny konglomerat nie mógł się długo utrzymać, musiał się koniec końców rozpaść, gdyby nawet nie było powstania narodowego w Hiszpanii, wyprawy na Moskwę, zdrady Marmonta pod Paryżem, spóźnienia się Grouchy'ego pod Waterloo — słowem, gdyby nawet warunki polityczne i strategiczne w walce, którą prowadził przez całe życie, ułożyły się w ostatnich latach pomyślniej, niż to było w rzeczywistości“.

Dowodził tego kryzys ekonomiczny roku 1811, powstały na tle zubożenia krajów wchodzących w skład cesarstwa, które już nie były w stanie sprowadzać luksusowych towarów francuskich; kryzys będący nieuniknionym następstwem blokady kontynentalnej Anglii, która doprowadziła do takich re-

zultatów, jak naprzód zakaz handlowania towarami kolonialnymi a później nawet masowe ich niszczenie.

Interesujące są również spostrzeżenia Tarlégo na marginesie stosunku Napoleona do rodzącej się już wtedy kwestii socjalnej. „Ochrona własności wszelkiego typu, nie wyłączając własności ziemskiej, rozparcelowanej w tak wielkich rozmiarach podczas rewolucji — oto jedna z najważniejszych wytycznych napoleońskiej polityki wewnętrznej“. Pamiętajmy jednak, że chodziło tu o szczególny rodzaj własności, która wyrosła na tle konfiskaty rozległych dóbr duchowieństwa i arystokracji. Toteż jest rzeczą zrozumiałą, że obok mieszczaństwa, które zyskało dużo na tej gwałtownej przemianie stosunków — powieści Balzaka dokładnie odzwierciedlają ten proces — kurczowo trzymał się Napoleona chłop, panicznie bojący się zapędów restytucyjnych na wypadek powrotu Bourbonów.

W ten sposób wytworzyła się — widać to doskonale w książce Tarlégo osobliwa antynomia między interesami wolności i własności. Napoleon gwarantował stanom niższym zachowanie majątkowych zdobyczy rewolucji, broniąc je od razu na dwa fronty: zarówno przeciwko radykalizmowi lewicy, jak przeciw restauracyjnym tendencjom arystokracji. Ale też w zamian za to żądał zupełnego podporządkowania tych warstw swoim interesom, przyjęcia systemu rządów faktycznie już despotycznego. Tarlé przyznaje, że „jeżeli chodzi o wolność, to Bourboni dali ją taką, o jakiej za jego panowania Francją, marzyć nawet nie mogła“. Ale masy wieśniacze wolały z niej zrezygnować na rzecz entuzjastycznie witanego po powrocie Napoleona, mimo perspektywy nowej wojny, która właśnie ich szeregi najsilniejszym okładała haraczem, bo czuły się w swoim niedawno zdobytym stanie posiadania zagrożone. W ten sposób wytwarzała się paradoksalna sytuacja. Napoleon pogromca rewolucji równocześnie miał być obrońcą wyniesionego z rewolucji nowego stanu posiadania.

Dla sprawy proletariatu nie miał Napoleon zrozumienia. „Ludzie pozbawieni własności — np. robotnicy Paryża, Lionu, Amiens i Rouenu uważani byli przez niego za element niepewny, wicherzycielski“. „Dbał wprawdzie o to, by zapewnić mu znośną egzystencję“. „Robotnik musi być syty“, „robotnik musi mieć pracę“ — to był jego program. Ale w dziedzinie stosunków pomiędzy robotnikami a pracodawcą Napoleon nie tylko zachował w całej rozciągłości i utrwalił w ramach swe-

go prawodawstwa prawo zakazujące nawet najmniejszego porozu strajków, lecz posunął się jeszcze dalej, zaprowadzając „książeczki robotnicze“, tj. — jak wyjaśnia Tarlé na innym miejscu — takie książeczki, do których pracodawca wpisywał świadectwo i powód zwolnienia. „Bez książeczki służbowej robotnik nie mógł otrzymać pracy“.

I chociaż Napoleon wszędzie, gdzie wkroczał, znosił pańszczyznę — z wyjątkiem Rosji — to jednak nie przeszkadzało wcale temu rzekomemu humanitaryście, że po odzyskaniu w traktacie w Amiens zabranych przez Anglię kolonii natychmiast „przywraca niewolnictwo tam, gdzie zostało ono zniesione i zatwierdza prawo władania niewolnikami w miejscowościach, które przez czas wojny były zajęte przez Anglię“. Jego szczególny sentyment dla burżuazji nosił znamiona całkowicie partykularne, ograniczał się, jak wspomnieliśmy, wyłącznie do interesów burżuazji francuskiej i dozwalał na niszczenie stanu trzeciego w innych krajach, które miały być tylko nawozem dla potęgi mieszczańskiej Francji.

V

Oczywiście tak silne podkreślenie przez Tarlégo czynnika ekonomicznego siłą rzeczy cofnęło wstecz czynniki, które przy tworzeniu i upadku imperium napoleońskiego również nieposłednią posiadały wagę. Nie żeby je historyk rosyjski przemilczał, tylko pozostawił je wyraźnie w cieniu. Napoleon, kosmopolityczny w gruncie rzeczy władca — marzył o uzyskaniu cesarstwa Wschodu i zdradził ojczyznę Korsykę, skoro Francja pokazała się lepszą odskocznią dla jego kariery — nie doceniał zupełnie siły tych prądów, które mimochcąc sam wprowadził w ruch, a nad którymi nie mógł już potem zaplanować. Tak np. ominął Tarlé tę kwestię, jak rozbudziło nacjonalizm niemiecki bezceremonialne, gwałtowne postępowanie w Rzeszy Napoleona, jak wielkie znaczenie miało dla uświadomienia narodowego Włoch ich (brutalne zresztą) zjednoczenie pod rządami jednego władcy. Włochy, które początkowo, podobnie jak Niemcy zachodnie, witały wkraczające wojska francuskie jako rzekomych wybawicieli przed tyranią miejscowych kacyków, przekonały się niezadługo, że tylko wymieniły pana nieudolnego na energicznego i bezwzględneho. Pogwałcenie godności narodowej spowoduje naprzód wybuch po-

wstania ludowego w Hiszpanii, które stało się najsilniejszym uderzeniem w stojącą wówczas u szczytu, zdawało się niezwykłą potęgę Napoleona, potem zaś tłumna secesja oddziałów niemieckich, które w czasie Befreiungskrieg'u masowo przechodziły wprost z obozu Napoleona do swoich rodaków. To byłoby jedno nasze zastrzeżenie. Można ponadto się sprzeczać z autorem co do rzeczy drugorzędnych, np. czy rzeczywiście Napoleon był tą stroną, która parla do tragicznej dlań wyprawy moskiewskiej. Nie brak historyków, którzy co do tego są innego zdania, ale to nie zmienia obrazu całości.

Bardzo obiektywne a zarazem bardzo ciekawe są te uwagi, jakie podaje Tarlé przy omawianiu osobowości Napoleona. Świadomość niezwykłości tego zjawiska, jego szczególnej indywidualności nie zacierają jednak trzeźwego spojrzenia, które, dalekie od mitologizującej legendy, wydobywa z niego cechy arcyłudzkie, spokrewniające go z wielkimi zdobywcami. Warto przeczytać tę charakterystykę Tarlégo jako odtrutkę na rozmaite popularne, brzązające, nieomal że kanonizujące Bonapartego monografie, tym więcej że romantyzm wszczepił w nas dużo bezkrytycznego jego kultu. Wczytując się w karty Tarlégo, przekonujemy się, że Napoleon należał do tej rasy polityków, która wszystko poświęca dla swojego egotycznego celu, tak dalece, że zanika u nich różnica pojęć pomiędzy złem i dobrem. Nie cofał się więc przed użyciem najbezwzględniejszych środków.

To jeszcze nic, że zaprowadzał dyscyplinę w rozluźnionej armii włoskiej, rozstrzeliwując opornych bez litości — to postępowanie można ostatecznie zrozumieć. Gorzej, że nie wahał się chwycić najbrutalniejszych nawet metod, byle tylko uzyskać zwycięstwo. Kiedy 13 vendémiaira tłumił dla nikczemnego Barrasa powstanie w Paryżu, wówczas „odważył się skierować armaty na tłum w samym środku miasta — co nie miało dotychczas precedensu. Pod tym względem — oświadcza Tarlé — był on poprzednikiem cara Mikołaja Pawłowicza, który uciekł się do tego samego sposobu 14 grudnia 1825 roku“. Toteż Napoleon żywił pogardę dla ostatniego Bourbona, że nie chwycił się tak skutecznego sposobu obrony.

Co więcej, stosował w odniesieniu do ludności cywilnej zasadę zbiorowej odpowiedzialności. „W Lugo — w czasie kampanii włoskiej — niedaleko od Ferrary tłum zabił pięciu dragonów francuskich, za co miasto spotkała okrutna kara.

Kilkuset ludzi zarąbano, zaś miasto oddano na rozgrabienie żołnierzom, którzy wyrznęli wszystkich mieszkańców, podejrzanych o wrogię zamiary względem Francuzów lub też posiadających broń. A któż w owym czasie jej nie posiadał? Takie okrutne przykłady stosowano i w innych miejscach... Pisał... że utrzymać w korbach Włochy można tylko bardzo umiejętnym postępowaniem, nie szcędząc przy tym surowych przykładów". Włosi mieli już możność przekonać się, co Bonaparte rozumie przez to. „Nie tylko Lugo padło ofiarą masakry, ale i Binasco; żołnierze tak gorliwie spełnili jego rozkaz, iż wymordowali nawet dzieci, po czym miasto spalili. Kazał też bez sądu rozstrzelać całą radę miejską w Pawii, a przy tej okazji wielu tych, którzy nigdy radnymi miejskimi nie byli, po czym oddał Pawię na 24 godziny swoim żołnierzom na rozgrabienie. Kazał palić całe wsie, gdy w pobliżu znajdowano ciała zabitych Francuzów“.

„Wszystko to było całkowicie zgodne z zasadą polityki Napoleona: żadnego bezcelowego okrucieństwa — lecz bezlitosny terror, rzeki krwi, góry trupów tam, gdzie było to politycznie celowe“. Gdy w Kairze w czasie kampanii egipskiej wybuchło powstanie, zostało ono stłumione „bez litości. Wyrznięto mnóstwo Arabów i Fellahów. Już po zaprowadzeniu porządku przez parę dni trwały egzekucje. Tracono od dwunastu do trzydziestu ludzi dziennie“. Skoro zaś wybuchł bunt w sąsiednich osadach, Bonaparte dowiedziawszy się o tym, „wysłał na miejsce wojsko, kazał otoczyć całe plemię, wyciąć wszystkich bez wyjątku mężczyzn, a kobiety i dzieci przyprowadzić do Kairu. Domy zaś, w których mieszkali — spalić. Rozkazy wodza były wykonane dokładnie. W kilka godzin po wysłaniu tej ekspedycji karnej na głównym placu w Kairze ukazały się osły obciążone workami. Worki rozwiązano i na plac potoczyły się głowy zabitych mężczyzn zbuntowanego plemienia“.

Mordy w Hiszpanii są zbyt dobrze znane, by warto było się długo nad nimi rozwodzić. „Przez całe trzy tygodnie — mowa tu o zdobyciu Saragossy — trwała okropna rzeź w tym zdobytym już, ale wciąż jeszcze stawiającym opór mieście. Żołnierze Lannesa zabijali bez litości wszystkich — nawet kobiety i dzieci... Ale też kobiety i dzieci zabijały żołnierzy francuskich przy każdej nadarzającej się okazji. Francuzi wyrznęli około dwudziestu tysięcy żołnierzy i trzydzieści dwa

tysiące ludności cywilnej miasta". Wobec tych okropności nie opłaca się wspominać o tym, że podejmując kampanię włoską, Bonaparte wręcz już cynicznie zachęcał do grabieży (nie karanej co prawda już uprzednio przez jego poprzedników), że wrócił z Włoch bogatym człowiekiem, że w podobny sposób jak Włochy łupił Egipt. Znane jest rozstrzelanie przezeń czterech tysięcy jeńców tureckich w Jaffie (po uprzednim wymordowaniu ludności cywilnej), którym przy kapitulacji przyrzeczono życie.

Z reguły pokazywał bezwzględność przy obleganiu twierdz. „Kiedy główne siły nieprzyjaciela zamykały się w twierdzy i nie chciały się poddać, Napoleon przystępował do szturmów i w tych wypadkach bywał bezlitosny. W roku 1806 Blücher usiłował bronić się na ulicach Lubeki. Po zwycięstwie Francuzów miasto zostało rozgromione i wielu mieszkańców rozstrzelano. Takich przykładów bestialstwa w wojnach napoleońskich znajdujemy niemało... Gdy doskonale uzbrojona armia turecka, licząca 12000 żołnierzy, w lipcu 1799 roku wylądowała w Egipcie i zamknęła się w twierdzy Abukir, Napoleon wydał rozkaz wzięcia twierdzy szturmem. Cała armia turecka została zakłuta; do niewoli nie brano zupełnie; rzeź trwała nawet przez kilka dni po wzięciu twierdzy. „Bitwa ta — pisze Napoleon pod świeżym wrażeniem tego zwycięstwa — jest jedną z najpiękniejszych, jakie widziałem. Z całej armii nieprzyjacielskiej, która wylądowała, nie pozostało ani jednego żołnierza“.

Rzecz charakterystyczna, do końca nie zaznał z powodu tych okrucieństw wyrzutów sumienia. Nie wżruszało go nikczemne polityczne morderstwo popełnione na niewinnym księciu D'Enghien. „Przeciwnie, zapewniał, że uczyniłby to po raz wtóry, gdyby miał znowu zaczynać od początku. Ciekawe, że wspomnienie o długich, przez lat dwadzieścia trwających straszliwych masakrach, w których przypadła mu centralna i dominująca rola, nie wywoływały w nim żalu. Wojna była jego żywiołem; nie mógł bez niej istnieć“.

VI

Umyślnie wydobylem tutaj najbardziej charakterystyczne rysy, świadczące o nieludzkim profilu Napoleona, by je skonstrastować ze znanymi popularnymi opiniami, które podkreśla-

ją jego humanitaryzm, jego opiekowanie się pobitymi żołnierzami, którzy po klęsce przestawali mu być już wrogami, uwiecznione przez sztukę odwiedzanie zadżumionych chorych, odesłanie carowi Pawłowi sześciu tysięcy jeńców w nowym umundurowaniu — zręczny gest, którym sobie pozyskał nieobliczalnego despotę — bratanie się w Tylży ze zwyciężonym Aleksandrem itd. — wszystko to również czyni nie dające się zaprzeczyć. Jest rzeczą głośną, że na ogół cieszył się u swych wrogów nie tyle nienawiścią, ile podziwem, że literatura wojujących nawet z nim krajów poszła w okresie romantyzmu na tworzenie o Bonapartem bohaterskiej legendy. Wystarczy wziąć do ręki niektóre utwory L. R. Stevensona, by się przekonać, jak żywe były w literaturze wspomnienia tej kurtuazji, jaka w stosunkach wojennych istniała między Anglikami i Francuzami. Pozostaje więc do wytłumaczenia niewyjaśniony przez autora problem tej osobliwej antynomii między jaskrawymi przejawami okrucieństwa a pewnymi humanitarnymi właściwościami Bonapartego. Spróbujemy tutaj tę kwestię rozpatrzeć. Powiedzieliśmy już, że Napoleon wykazywał znamiona typowego polityka, w wielkim zresztą stylu. Otóż analogiczne zjawisko jak u Napoleona — przeplatanie się humanitaryzmu z nieludzkością — można zaobserwować u jednego z największych polityków, jakich zna historia — u rzymskiego Augusta. Bezwzględny tam, gdzie chodziło o osiągnięcie wytkniętego celu, o rzucenie postrachu na przeciwnika, nie waha się nawet przed urządzeniem masakry — umie wszakże zachować umiarkowanie a nawet zdobyć się na wspaniałomyślność wówczas, gdy widzi korzystne następstwa polityczne tej taktyki. Umie — uprzedził pod tym również względem Napoleona — stanąć ponad zwaśnionymi partiami, wyciągnąć rękę do swych wczorajszych wrogów.

Ale wszystko to, to jeszcze bynajmniej nie wielkoduszność, tylko rozum prawdziwego męża stanu. Słowacki znakomicie w „Balladynie“ wydobyl ten rys, kiedy urodzonej zbrodniarce, ale obdarzonej wybitnym instynktem politycznym, niewątpliwie uzdolnionej do rządzenia, każe w imieniu prawa piętnować publicznie nawet te występki, których w rzeczywistości sama była sprawczynią. Jest w tym postępowaniu znamienny realizm w ocenie ludzkiej natury. Ci władcy nie szacują jej wysoko i nie wahają się niejednokrotnie jej gwałcić.

100

ale nie posuwają się na tej drodze zbyt daleko; mają poczucie, że we własnym interesie nie można zbyt daleko przekraczać prawa przyrodzonego. „Niewielu ludzi kochał Napoleon — tak go charakteryzuje Tarlé — jeszcze mniejszą ilość szanował. Nie był okrutny, lecz zupełnie obojętny dla ludzi, w których widział jedynie narzędzia dla swych celów. Lecz nie cofał się nigdy przed okrucieństwem, chytrością, wiarołomstwem, jeśli uważał, że doprowadzą one do zamierzonego celu. Jego zimny rozsądek podpowiadał mu, że korzystniej jest osiągnąć cel — jeśli to tylko jest możliwe — bez okrucieństwa. Ten sposób zawsze się lepiej opłaca“. Uwielbienie okazywane mu i graniczące niemal z zabobonem, stało się dla niego z biegiem czasu chlebem powszednim; przywykł uważać je za coś, co mu się słusznie należy. Ale i ten stosunek do siebie ludzi traktował z materialistycznego punktu widzenia — przedstawiał wartość tylko w związku z realną korzyścią, jaką mógł mu przynieść. Nie miłość, lecz strach i korzyść osobista są bodźcem, którym można podzielać na ludzi — oto jego credo — i te motywy przypisywał ludziom. Wyjątek robił jedynie dla swoich żołnierzy“.

Zapamiętajmy sobie to, co Tarlé pisze o motywach, jakie przypisywał Napoleon ludziom — jest to bardzo charakterystyczne. Tym się bowiem właśnie różnił od tyrana, że umiał wygrać nie tylko strach, ale także i interesy ludzkie w sposób mistrzowski. Widzieliśmy, że tylko dlatego potrafił utrzymać naród francuski pod swymi, bądź co bądź, absolutnymi rządami, gdyż otworzył przed nim perspektywy eksploatacji ogromnego imperium, a równocześnie zapewnił tym warstwom, które po rewolucji wydobyły się na wierzch, zatrzymanie ich zdobyczy. Ale ta korzyść była przecież — jak wspomnieliśmy — korzyścią tylko jednego społeczeństwa, które miało w imperium rolę nie tylko uprzywilejowaną, ale wręcz już monopolistyczną.

I w tym leżała ogromna słabość tego krótkotrwałego gmachu. Wyzyskując podbite narody dla jednego tylko państwa, Napoleon nie tylko podkopywał ich interesy, nie tylko tamował ich najślusniejsze nawet potrzeby, ale także uderzał w nieprzemijające wartości, w godność człowieka i godność narodów, tak że niezadługo miał zobaczyć pospolite ruszenie narodów przeciwko sobie; i dlatego jego panowanie stanowi

intermezzo w tym konflikcie, jaki od Oświecenia narastał między absolutyzmem a ideą wolnościową.

VII

I tutaj — dodajmy jeszcze od siebie — w zestawieniu z koncepcją imperium rzymskiego ukazuje się wyraźnie, jak dalece czasy nowożytne były w gruncie rzeczy, jeśli idzie o ideę uniwersalizmu, krokiem w tył, jak Napoleon był niestety prekursorem tych tendencji, które za dni naszych nierównie bardziej jaskrawe, wręcz już karykaturalne przybrały rozmiary. Bo żeby rzecz ująć tylko w kilku zdaniach, zauważmy: imperium aleksandrowe (równie jak napoleońskie meteoryczny fenomen) stanowiło interesującą próbę, która zmierzała do zniesienia antagonizmów nie tylko pomiędzy narodami, ale także i między cywilizacjami. Wprawdzie sposób realizowania tej idei był błędny. Samo mechaniczne kojarzenie, sztuczne mieszanie narodów i cywilizacji, jakie zamyślał Aleksander, jeszcze prawdziwego uniwersalizmu nie jest w stanie stworzyć. Może on bowiem powstać tylko na drodze organicznej; mechanizm w zastosowaniu do zagadnień cywilizacyjnych jest bardzo zawodnym środkiem. Niemniej jednak ważne było tutaj zrezygnowanie w ustroju imperium z podziału na dwie grupy: na naród zwycięski, dyktujący swoje prawa, oraz na ograbiane i ujarzmione narody podbite. Aleksander nazbyt zewnętrznymi środkami w rewolucyjnym iście tempie usiłował przeprowadzić to zjednoczenie, nie przygotowawszy pod nie uprzednio ideowego fundamentu; stąd ta koncepcja musiała jako sztuczny i zbyt pospiesznie zaimprovizowany twór zawieść, zwłaszcza kiedy rychło brakło jej wielkiego inicjatora. Niemniej w porównaniu z napoleońską trzeba jej przyznać wyższość.

Uniwersalistyczny charakter nosiły również zamierzenia Cezara, który dążył do utworzenia kosmopolitycznego imperium podporządkowanego nie jednemu narodowi, tylko górującej jednostce. Ale właśnie dlatego napotkał on na opór ze strony rzymskiego nacjonalizmu, który nie zamyślał wcale tak łatwo zrezygnować ze swej światowładczej roli, ze swej mesjanistycznej już nieomal misji, opiewanej przez poetów augustowskich, uprawniającej go do przewodzenia nad innymi narodami. Konflikt Cezara z republikanami, z Brutusem, Kasju-

szem i ich towarzyszami, nosił nie tylko charakter konfliktu dwóch różnych form ustrojowych — przekwitającej republikańskiej (a w rzeczywistości krypto-oligarchicznej, co decydowało o jej słabości), z nową monarchiczną, uwarunkowaną olbrzymią rozległością imperium, ale był przede wszystkim starciem się tradycyjnego, nacjonalistycznego stanowiska z nowym uniwersalistycznym, które rozrastający się charakter imperialny państwa narzucał z nieubłaganą siłą.

Rozumna, trzeźwa myśl rzymska zdobyła się jednak wnet na kompromis pomiędzy tymi sprzecznymi tendencjami. Stanowił go augustowski pryncypat, który przy zachowaniu form republikańskich faktycznie wprowadzał już zasadnicze elementy jedynowładztwa, a przy kulcie rzymskiego narodu pomógł uprzętał zapory na drodze do stworzenia narodowego imperium. Z biegiem czasu w powolnej organicznej ewolucji zaczęła zwyciężać idea imperium nad ideą władczego narodu. Prawo obywatelstwa rzymskiego coraz bardziej rozszerzane będzie w rękach Cesarstwa tym środkiem, który doprowadzi do całkowitego zrównania naprzód Rzymu z prowincjami, potem zaś nawet zdegraduje go w obrębie imperium na stanowisko już całkiem drugorzędne.

Warto to podkreślić, że w koncepcji rzymskiej tak prawa obywatelskie jak i dobrobyt stały się wspólną własnością wszystkich mieszkańców imperium, że nawet dla niektórych niewolników otwarto się w pewnej mierze możliwości wyzwolenia i awansu społecznego. Faktycznie urzeczywistniona jedność cywilizacyjna (w obrębie Cesarstwa Zachodniego) zastąpiła tu niemożliwą do osiągnięcia jedność narodową. Nie należymy do tych, którzy się zachwycają cezarystyczną formą rządów i ustrojem społecznym niemal już kastowym, który charakteryzował ostatni okres Cesarstwa, niemniej samo rozwiązanie uniwersalnej koncepcji budzi podziw.

VIII

Prawda, że imperium rzymskie miało na swych usługach czynnik niewymownej wagi: czas, proces bowiem jego kształtowania się trwał dosłownie całe wieki, rzecz już dzisiaj, przy niebывałym wzmożeniu tempa pochodzenia dziejowego, absolutnie nie do pomyślenia. Już z początkiem w. XIX, gdy się zarysowało imperium napoleońskie, z tym przyspieszeniem wy-

darzeń dziejowych należało się poważnie liczyć. Wydawałoby się, że wobec braku tak wielkiego atutu, jaki dla stosunków dziejowych stanowi powolna, organiczna historyczna ewolucja, nowy kandydat na jedynowładcę wypracuje nowy schemat, który by w sposób możliwie najwłaściwszy i najtaktowniejszy, najbardziej psychologiczny ideę uniwersalizmu urzeczywistniał. Tymczasem struktura napoleońskiego imperium poszła w kierunku bardzo uproszczonym, a z konieczności katastroficznym. Napoleon nawiązał właśnie do najsłabszej strony koncepcji Cezara i Aleksandra, która jak się pokazało, rychło się zawałiła po ich zgonie; imperium jego po staremu miało być imperium jednego tylko człowieka, scementowane w przestrzeni jego osobą, w czasie zaś pozostawioną przez niego dynastią. Co gorzej, do tego przyłączył jeszcze Napoleon inną cechę, niemniej drażniącą: imperium to miało iść na usługi jednego tylko „kierowniczego“ (żeby użyć hitlerowskiego wyrażenia) narodu. Rozbudowa zaś napoleońskiego imperium odbywała się w sposób już zupełnie błyskawiczny — na przestrzeni kilkunastu, a ściślej nawet biorąc, kilku zaledwie lat.

Jeden tylko element był w pewnym sensie nowy i pozwalał rokować nadzieje, że przynajmniej na pewien czas zespoli różnorodne części imperium. Wiemy, że Napoleon był twórcą cezaryzmu demokratycznego, że w pewnym przynajmniej stopniu zrealizował w swym państwie zdobycze wolnościowe rewolucji francuskiej. Wystarczy dla przykładu wspomnieć o naszym Księstwie Warszawskim, gdzie orły napoleońskie przyniosły ze sobą równość obywateli przed prawem, zniesienie pańszczyzny i udział przedstawicieli warstw niższych we władzy ustawodawczej (bez większego zresztą znaczenia wobec zupełnego osłabienia czynnika ustawodawczego przez konstytucje napoleońskie).

Ale te zdobycze nie były w stanie rozplomić ludów, których kraje w zamian za to musiały spaść do rzędu buforowych państw Napoleona i które były z tego tytułu zmuszone nie tylko do płacenia danin, ale i haraczu krwi na rzecz ogromnego imperium.

I dlatego ten porewolucyjny magnes rychło zaczął tracić swą siłę przyciągającą. Nie mógł jej zresztą utrzymać przez czas dłuższy, wolnościowe bowiem tendencje szybko przestały być monopolem Francji i zaczęły się rozszerzać po Europie na własną już rękę. Napoleon niewątpliwie przyczynił się do

ich wykrystalizowania. Nie potrafił jednak spożytkować tej siły jako czynnika świadomie przeciwstawionego despotyzmowi innych krajów, przede wszystkim formującego się już wtedy w zarodku Świętego Przymierza. Nie w imię tych właśnie idei podejmował ambitny cesarz swe ciągle wzrastające podboje. Tego rodzaju postępowanie, jak choćby brutalne tłumienie powstania ludowego w Hiszpanii, dyskredytowało przecież zupełnie wolnościową frazeologię ze spadku „Deklaracji praw człowieka i obywatela“. Można by nawet zaryzykować zdanie, że dopiero uwolnienie idei wolnościowej z tego wątpliwej wartości protektoratu, jaki sprawował nad nią imperializm francuski (zarówno w swej formie rewolucyjnej, jak i napoleońskiej) pozwoliło na niebywały jej rozrost w XIX wieku.

Józef Marian Święcicki

Próby kościelnych neologów na Śląsku

(dokończenie)

4. Petycja śląskich duszpasterzy. W związku z wystąpieniem Antoniego Theinera jedenastu proboszczów śląskich pod przewodnictwem ks. Józefa Neukircha z Sokołowca (Falkenheim) skierowało 2 listopada 1826 r. do biskupa wrocławskiego Emanuela Szymońskiego petycję o pozwolenie na przeprowadzenie reformy liturgicznej w duchu pierwszych wieków chrześcijaństwa. Oprócz ks. Neukircha podpisali petycję: Alojzy Gilge, dziekan i proboszcz z Warty Bolesławickiej (Alt Warthau), Franciszek Pohl z Bolesławca (Bunzlau), Józef Haas z Raciborowic (Gross-Hartmannsdorf). Ks. Haas podpisał petycję na mocy upoważnienia w imieniu Augusta Schwenderlinga, proboszcza Witoszyna Dolnego (Nieder-Hartmannsdorf) koło Żagania, Błażeja Jurczika, kuratusa Pyszczyzna (Pitschen), Antoniego Blaschke, kuratusa z Ługów Wałęckich (Karlsruhe), Józefa Scholza, proboszcza Radziądza (Radzunz), Józefa Görlicha, kuratusa Żmigrodu (Trachenberg), Antoniego Bogedaina, kuratusa z Chojnowa (Haynau), Fabiana Limera, proboszcza Zimnej Wódki (Kaltwasser).

Wedle wizytacyjnych sprawozdań, księży ci odznaczeni się nawet gorliwością w duszpasterstwie. Ks. Pohl wybił się jako znakomity kaznodzieja i wytrawny nauczyciel. Podobnie cenili parafianie ks. Haasa jako gorliwego kaznodzieję.

Mamy pewne dane, które pomagają nam zrozumieć, dlaczego wniesli oni petycję do swego ordynariusza. Księża ci pracowali w duszpasterstwie w diasporze. Ks. Pohl i Gilge żyli w przyjaźni z protestantami. Katolików mieli bardzo mało. Czasem i protestanci uczęszczali na katolickie nabożeństwa. Księża czytali im lekcję i ewangelię w języku niemieckim, a Mszę św. odprawiali po łacinie. W innych obowiązkach duszpasterskich stosowali swobodnie niemiecki język, a więc w nie-

dzielnych procesjach, procesji Bożego Ciała, święceniu palm, udzielaniu sakramentu chrztu św., małżeństwa i odprawianiu pogrzebu. Nie ogłaszali też nigdy przepisów postnych, a krok swój motywowali tym, że parafianie byli biedni, więc i tak nie mogli sobie pozwolić na zakup potraw mięsnych.

Ci sami księża, którzy podpisali petycję do biskupa, wnieśli też prośbę do króla pruskiego, aby on uwolnił Kościół od nadużyć opisanych w dziele Theinera „Die katholische Kirche Schlesiens“.

Petycja wniesiona do biskupa wrocławskiego domagała się przeprowadzenia reformy mszału, rytuału diecezjalnego, wydania dla całej diecezji śpiewnika i wprowadzenia języka niemieckiego do nabożeństw.

Biskup Szymoński po otrzymaniu petycji 26 listopada 1826 r. zasięgnął najpierw rady członków Wikariatu Generalnego. Wikariusz generalny Montmarin widział w niej myśli, które mogły nadwereżyć jedność Kościoła i jego karność. Treść petycji była wyrazem zaślepienia i łączyła się ściśle z dziełem „Die katholische Kirche Schlesiens“. Jako środek zaradczy zaproponował Montmarin biskupowi, aby wydał do duchowieństwa diecezji pismo ostrzegające przed myślami poruszonymi w petycji, pozbawił ks. Gilge urzędu dziekańskiego, podpisanym w petycji księżom udzielił napomnienia, roztoczył większą opiekę nad ich czynnościami liturgicznymi, oraz powołał specjalną komisję uczonych dla dokonania poprawek w rytuale diecezjalnym, śpiewniku i katechizmie.

Ks. kan. Józef Schubert sądził, że większa część księży diecezji wrocławskiej przyklasnęła w duchu i przyznała rację księżom podpisanym w petycji. Dlatego uznał za piekącą konieczność wydanie nowej agendy diecezjalnej i śpiewnika w języku niemieckim i polskim. Uważał jednak, że wprowadzenie języka ojczystego do liturgii Mszy św. byłoby wyrwaniem katolickiego Kościoła na Śląsku z jedności katolickiej i tworzyłoby zarodek ogólnej anarchii.

Wśród głosów innych członków Wikariatu Generalnego podniesiono zakaz odprawiania Mszy św. w języku niemieckim, który wydał Sobór Trydencki. Przypomniano słusznie, że w praktyce duszpasterskiej diecezji wrocławskiej przy sakramentach chrztu św., małżeństwa, ostatniego olejem św. namaszczenia, Komunii chorych, przy ceremoniach pogrzebowych wymawia się formuły liturgiczne i tak w ojczystym języku,

więc żądania petycji są zbyteczne. Należy tylko zreformować agendę diecezjalną, wygładzić stylowo teksty niemieckie, prawdy wiary zaś wyjaśniać na podstawie katechizmu Felbigera, oraz Ontrupa ⁷⁾.

Rektor alumnatu, ks. Szymon Sobiech, radził wydać do duchowieństwa list pasterski z zagrożeniem suspensy za zmianę obrządków i przepisów administracji sakramentów św.

Prof. Pełka zalecił ostrzec duchowieństwo przed nowościami w poważnym i ojcowskim tonie ujętym piśmie i zachęcić je do zaufania względem władzy kościelnej. Aby podpisanym w petycji księżom odjąć głowę, trzeba oddalić z Wrocławia ks. Antoniego Theinera. Reforma rytuału powinna być koniecznie przeprowadzona. Za sposób ujęcia petycji przez duchownych czynił Pełka odpowiedzialnym studium teologii scholastycznej i moralnej w alumnacie z podręcznika Sobiecha oraz mechanizm w ćwiczeniach duchownych.

Kanonik Krüger zalecał nie brać za złe wniesionej do ordynariusza petycji i nie odrzucać wszystkich postulatów, które księży w niej wymienili, więc żądania niemieckich pieśni mszalnych, poprawy agendy diecezjalnej, zbadania formularzy liturgicznych. Nie tańl jednak, że żądanie wprowadzenia niemieckiego formularza mszału i brewiarza sprzeciwiają się wyraźnie nakazom Kościoła. Uważał też, że dzieła „Die katholische Kirche Schlesiens“ i „Erster Sieg des Lichtes“ pochodziły spod jednego pióra.

Hrabia Sedlnicki wyraził łagodny sąd o petycji księży i obrał metodę wybiegu. Jego zdaniem dużo czasu upłynie, zanim wyjdzie nowe wydanie śpiewnika diecezjalnego. Lepiej jest używać już zatwierdzonego śpiewnika. Odnośnie do innych żądań księży wydało mu się prowadzenie dyskusji o tych zagadnieniach zupełnie bezcelowe, zwłaszcza w czasie politycz-

⁷⁾ Jan Ignacy Felbiger (1724 — 1788), opat augustiański w Zaganju, wydał w 1765/6 „Kath. Katechismus zum Gebrauch der Schulen des saganischen Stifts (zum Gebrauch der schlesischen und anderer Schulen Deutschlands) nach der Fähigkeit der Jugend in drey Klassen eingetheilt“. W diecezji wrocławskiej używano w szkolnictwie katechizmu Felbigera do r. 1856. Por. Weber Fr., Geschichte des Katechismus in der Diözese Rottenburg von der Aufklärungszeit bis zur Gegenwart, str. 41.

Jan Bernard Ontrup (1773 — 1828) był benedyktynem, a po sekularyzacji 1810 r. proboszczem w Goslar. Jest on autorem katechizmu pt. „Katechismus der christkatholischen Glaubens — und Sittenlehre“, Goslar 1815. Katechizm ten doczekał się na Warmii polskiego tłumaczenia w 1844 r.

nych i religijnych fermentów, w których łatwo można dojść do smutnych następstw.

Zgodnie z zaleceniem Wikariatu Generalnego przygotował kan. Schöpe pismo, które biskup Szymoński skierował 18 stycznia 1827 r. jako cyrkularz do duchowieństwa. Wspomniał w nim ordynariusz o petycji księży i żądaniu usunięcia z liturgii języka łacińskiego, wprowadzenia nowego śpiewnika i przerobki formularza mszału i rytuału. Biskup wyraził żal, że prośba ukazała się prędzej drukiem, aniżeli on udzielił swej odpowiedzi. Przyobiecał przeprowadzić poprawki w rytuale i nadmieniał, że prace nad przygotowaniem śpiewnika są w toku i nie trzeba ich przyspieszać, ponieważ w każdej parafii znajdowały się zatwierdzone śpiewniki, których spokojnie można używać. Na końcu zachęcił biskup duchowieństwo do gorliwości w pracy duszpasterskiej i wierności prawom kościelnym.

W odpowiedzi na cyrkularz biskupa wyraziło duchowieństwo licznych archiprezbiteriatów diecezji wrocławskiej wierność wobec ordynariusza i niechęć do myśli zawartych w petycji księży z dnia 2 listopada 1826 r.

5. Stosunek neologów do ordynariusza. Zdawało się, że po ogłoszeniu cyrkularza z 18 stycznia 1827 r. przycichnie cała sprawa. Tymczasem przysporzyła ona biskupowi jeszcze wielu kłopotów. Biskup Szymoński postanowił odpowiedzieć jeszcze bezpośrednio tym księżom, którzy wnieśli petycję, niezależnie od wydanego już cyrkularza do ogółu duchowieństwa. W tym celu zasięgnął ponownej rady u członków Wikariatu Generalnego, w łonie którego wyłoniły się dwie koncepcje. Jedni członkowie domagali się przyspieszenia wydania śpiewnika i wprowadzenia nawet w katedrze śpiewu niemieckiego podczas Mszy św. w Adwencie i Wielkim Poście. Drudzy żądali stanowczo usunięcia z urzędów duszpasterskich księży podpisanych w petycji.

Biskup poszedł za drugą radą. Wezwał więc najpierw dla usprawiedliwienia się ks. Gilge. Wezwany wyraził w liście z 3 lutego 1827 r. wielkie zdziwienie, na czym ma polegać jego вина i przestępstwo w podpisanej petycji. Księża wyrazili w niej swoją prośbę — pisał — a prosić było im wolno. Władza kościelna powinna była odpowiedzieć i dopomóc w duszpasterskich trudnościach. Górnośląskie duchowieństwo miało łatwiejsze warunki pracy, ponieważ posiadało przewagę ludności katolickiej. W zupełnie innych warunkach pracowali księża

w protestanckim otoczeniu. Tutaj duszpasterstwo musiało używać różnych sposobów, aby przyciągnąć wiernych do świątyni. W przeciwnym razie groziło niebezpieczeństwo popadnięcia w błogi sen bezczynności.

Następnie dnia 8 lutego 1827 r. wszyscy czterej księża, którzy podpisali pierwszą petycję, wnieśli do ordynariusza nowe pismo. Tłumaczyli w nim, że petycja ich wynikała z potrzeb czasu, godności i zadań ich powołania, oraz z zaufania względem władzy kościelnej i wiary, że od niej otrzymają wsparcie i pomoc. Kurenda, skierowana do duchowieństwa diecezji 18 stycznia 1827 r., napełniła ich smutkiem z powodu ostrego osądu ich najlepszych zamiarów wyrażonych w petycji.

W tym wypadku chwycili się księża swoistej taktyki, obwiniania swego ordynariusza o publiczną obrazę „gorliwych duchownych“.

Biskup Szymoński odpowiedział 25 marca 1827 r. na to uniewinniające pismo księży i zagroził im kościelną karą, jeśli do czternastu dni nie wyjaśnią swego stosunku do neologizmu. Przyparciu do muru, poprosili 20 kwietnia tego roku o pięć tygodni czasu dla dalszego wyjaśnienia tego stosunku, a równocześnie chcieli dokładniej się naradzić. W międzyczasie odebrał biskup 27 kwietnia 1827 r. dziekaństwo księdzu Gilgemu, a ks. Pohlowi funkcję aktuariusza. 28 kwietnia tego roku zażądał od nich wyjaśnienia, czy chcą powrócić do swych obowiązków. Biskup zaznaczył, że działalność księży zależy od kościelnych praw, a nie od osobistego mniemania. Przypomnił też 13 kanon VII sesji Soboru Trydenckiego o uzdolnieniu kandydatów na kościelne beneficja i 9 kanon XXII sesji o żądaniu zmian w administrowaniu sakramentów św., oraz wprowadzaniu języka ojczystego do Mszy św.

Neolodzy nie dali jasnej odpowiedzi na to wezwanie biskupa, a w piśmie z dnia 3 maja tegoż roku zaznaczyli, że postanowienie Soboru Trydenckiego uznają wedle wyjaśnień najlepszych kanonistów. Odpowiedź biskupa z dnia 19 maja 1827 r. nie uznała klauzuli „o najlepszych kanonistach“ i zażądała do czterech dni wyjaśnienia, że poddadzą się jego rozporządzeniom. Wtedy czterej księża neolodzy oświadczyli w liście z 31 maja 1827 r., że nie poczuwają się do żadnej winy sprawowania czynności liturgicznych w języku ojczystym, oprócz odprawiania Mszy św. Zaznaczyli też biskupowi, że

zwrócili się w tej kwestii 1 kwietnia 1827 r. do króla i wnieśli rekurs do naczelnego prezydenta Merckla.

Gdy biskup Szymoński dowiedział się o wniesieniu przez nich rekursu do króla, przedstawił 15 czerwca 1827 r. cały przebieg zatargu ministrowi Altensteinowi. Król zawiadomił ks. Neukircha specjalnym pismem 16 czerwca 1827 r., iż zarządził dalsze kroki postępowania. Ks. Neukirch przestał odpisać pisma królewskiego do naczelnego prezydenta i poprosił o dalszą obronę.

Neolodzy nie poprzestali na tych tylko zabiegach, ale szukali jeszcze poparcia wśród parafian. Poszczególne parafie proboszczów podpisanych w petycji z 1826 r. wysłały do biskupa prośby o zatrzymanie języka niemieckiego w dotychczasowym zakresie w duszpasterstwie.

Nowatorzy nie zastosowali się też do rozporządzenia biskupiego w sprawie dziekana Gilge. Obowiązki dziekana miał przejąć po nim dziekan z Lwówka Gebauer, lecz Gilge wcale mu ich nie przekazał.

6. Ks. Antoni Theiner i neologiczni proboszczowie. W ruchu neologicznym odgrywał Theiner w dalszym ciągu niepoślednią rolę. Utwierdzał w nim księży i odprawiał nabożeństwa w nowym duchu. W Bolesławcu odprawił sumę w myśl zasad nowej liturgii, mianowicie asperśja, oracje mszalne, lekcja, ewangelia i sakramentalne błogosławieństwo odbywały się w języku niemieckim. Biskup Szymoński zwrócił się 18 stycznia 1827 r. do ministra Altensteina z prośbą o usunięcie Theinera z Wrocławia. W odpowiedzi z dnia 13 lutego 1827 r. minister nie zajął zdecydowanego stanowiska. W nowym liście z 26 marca 1827 r. wskazał biskup Szymoński Altensteinowi na liczne nadużycia władzy państwowej w stosunku do Kościoła w Prusiech, zwłaszcza od czasów sekularyzacji. W związku z tym listem dał minister Altenstein naczelnemu prezydentowi Mercklowi wskazówkę, aby na razie nie dopuszczał do zmian w nabożeństwach katolickich i do usuwania z liturgii języka łacińskiego bez pozwolenia biskupa. Jeśliby zaś kto wątpił w możliwość swego zbawienia w katolickim kościele, temu nie wolno stawiać żadnych trudności w szukaniu zbawienia pośród protestantów. Minister sądził, że wielka i szeroka popularność wśród duchowieństwa ówczesnego kanonika Leopolda Sednickiego pomoże zbłąkanym odzyskać właściwe pojęcie o ich stosunku do państwa i Kościoła.

7. Naczelny prezydent Merckel a neolodzy. Merckel udzielał wielkiej pomocy neologicznym księżom i na wszelki sposób starał się osłabić autorytet biskupa Szymońskiego. W sprawie wyjaśnienia prośby z 1826 r. i całej działalności neologów zwrócił się Merckel do kuratora uniwersytetu wrocławskiego Naumanna i kanonika Sedlnickiego. Naumann zaprzeczył kategorycznie, jakoby Theiner brał udział w petycji księży zebranych w Sokołowcu w 1826 r., Sedlnicki natomiast w swej odpowiedzi do Merckla łagodził sposoby postępowania neologicznych księży i formę petycji złożył na brak taktu. Treść petycji, odnosząca się do kultu, powinna być przedmiotem specjalnego pouczenia. Dwa punkty petycji były naganne, mianowicie wprowadzenie zmian liturgicznych bez zatwierdzenia władzy kościelnej, oraz ogłoszenie drukiem petycji przed otrzymaniem odpowiedzi biskupa. Dla powstrzymania tego rodzaju nadużyć powinno państwo użyć swej władzy, ponieważ walki partyjne szkodzą zawsze i Kościołowi i państwu. Polecił położyć w przyszłości większy nacisk na studia teologiczne i obsadę katedr uniwersyteckich. W Theinerze widział Sedlnicki wielkie przymioty umysłu, zarzucał mu jednak brak przygotowania filozoficznego i roztropności życiowej. Sedlnicki wyraził przekonanie, że przy uczciwych intencjach Theiner wróci z błędnej drogi i stanie się wybitnym profesorem katolickim. Dla ulepszenia alumnatu jego przełożony winien być człowiekiem uczonym i praktycznym, oraz dbać więcej o pedagogiczne wykształcenie duchowieństwa.

Merckel otrzymał jeszcze informację o proboszczach, którzy podpisali petycję, od prezydenta rejencji legnickiej. Wedle tej informacji reszta duchowieństwa, którego podpisy widniały na petycji, nie wybijała się tak jak Neukirch, Pohl, Haas czy Gilge. Ich zdolności, poglądy, pilność, moralność, szlachetne usposobienie i chrześcijańska wierność znalazły jednak powszechne uznanie. Używali oni w duszpasterstwie niemieckich śpiewników, oracji, responsoriów, kolekt, czytali ustępy z niemieckiej biblii, udzielali sakramentu chrztu św. i małżeństwa po niemiecku. Mszę św. odprawiali po łacinie. Ten sposób znalazł powszechne zastosowanie w duszpasterstwie rejencji legnickiej. Sama parafia w Legnicy chętnie słuchała kazań, głoszonych przez ks. dziekana Obera i kapelana Förstera. W Legnicy można było słuchać w niedzielę i dni powszednie publicznych nabożeństw, odprawianych częściowo w języku nie-

mieckim. Prezydent legnicki nie mógł zrozumieć, dlaczego biskup karał księży za to, że śpiewali zamiast „Dominus vobiscum“ — „der Herr sei mit Euch“.

W myśl opinii prezydenta duchowni nie popełnili żadnej winy, oddając petycję do druku.

Po zebraniu tych informacji naczelny prezydent Merckel skierował słowa gorzkich wyrzutów do biskupa Szymońskiego, iż ten zwrócił się w sprawie neologów do ministra, a nie do niego jako naczelnego prezydenta, który odpowiada za bezpieczeństwo prowincji śląskiej. Petycję księży z 1826 r. uważał za objaw najwyższej pobożności. Dlatego i w dalszym ciągu szkodził biskupowi.

8. Końcowe stadium sporu z neologami. Sprawa śląskich neologów nabierała coraz to większego rozgłosu. Wyrazy pełnego współczucia dla biskupa Szymońskiego, a wyrzutu dla neologów przesłał arcybiskup ołomuniecki, arcyksiążę Rudolf, brat cesarza austriackiego. Wyraził on wielkie zdziwienie, że księża pod płaszczykiem religijnej gorliwości odważyli się publikować żądania reformy liturgicznej. Wyrazy zdziwienia skierowano też pod adresem magnatów śląskich, którzy popierali neologiczny ruch liturgiczny. Do nich należał baron Filip Weiber z Sokołowca, hrabia Poniński z Dębowego Gaju, hrabia Frankenberg, landrat ze Lwówka i baron Vogten, którzy podpisali petycję wniesioną przez księży do króla prosząc, aby uwolnił Kościół śląski od „nadużyć“ omówionych w dziele „Die katholische Kirche Schlesiens“.

Wobec naprężonego i zaognionego sporu król Fryderyk Wilhelm III omawiał te sprawy z wiernym i oddanym sobie szefem wojskowego gabinetu, Gerhardem Augustem Witzlebenem. Ten zażądał od Merckla sprawozdania o stanie Kościoła katolickiego na Śląsku. W odpowiedzi naczelny prezydent zwrócił uwagę, że rząd powinien troszczyć się o wychowanie duchowieństwa tak, jak o wychowanie dzieci, czyli utrzymywać je w bezwzględnej wierności wobec państwa. Nie może zaś dopuścić do rozwoju teokratycznych wpływów zwolenników papieża, którzy przyznają papieżowi, jako widzialnemu zastępcy Boga, najwyższą władzę i moc w sprawach doczesnych. Tego wpływu nie można tolerować, zwłaszcza w tym państwie, w którym religia ewangelicka jest panująca, którego monarcha jest głową Kościoła ewangelickiego. Nikt nie może zezwo-

lić na to — konkludował — aby papież był wyrocznią nad wszystkimi państwami i prawami.

Merckel nie zaniedbał też wyrazić swego niezadowolenia z kościelnej hierarchii i liturgii. I w tej dziedzinie poleca państwu roztoczyć koniecznie swój wpływ i nadzór.

Z wynurzeń Merckla wynika teraz jasno jego przychylnie ustosunkowanie się do neologicznych poczynań i wrogie nastawienie względem Katolickiego Kościoła.

Wręcz odmiennie stanowisko w kwestii neologicznej zajął poseł pruski przy Watykanie, baron Bunsen. Nie radził on wcale rządowi pruskiemu popierać neologów. W ostatecznym rozwiązaniu poszedł rząd za tą radą.

Neoladzy zrozumieli, że nie mogą pozostawać ciągle na wojennej stopie z własnym ordynariuszem. Dlatego 6 grudnia 1828 r. zwrócili się do biskupa z wyjaśnieniem, że przekładając petycję, wierzyli, iż działają w poczuciu swego powołania i chcieli być wiernymi sługami Kościoła, a nakazy Soboru Trydenckiego uznają w całej rozciągłości. Biskup Szymoński przebaczył więc Neukirchowi, Gilgemu, Haasowi i Pohlowi 19 grudnia 1828 r., a w ojcowskim napomnieniu z dnia 21 grudnia 1828 r. polecił im przestrzegać wiernie przepisów kościelnych i usuwać przeszkody kościelnego spokoju i jedności. Ks. Gilge i Pohl wrócili na dawne swe urzędy.

Tym sposobem uznał biskup za skończony spór neologiczny, który groził w początkowym stadium formalną schizmą.

Kościół Katolicki umiał stanąć w obronie języka łacińskiego przed próbą zaprowadzenia niemieckiego języka w nabożeństwach.

9. Stolica Apostolska a ruch neologów na Śląsku. Po wystąpieniu ks. Antoniego Theinera przeciwstawiła się Stolica Apostolska wnet jego niebezpiecznym planom. Papież Leon XII napisał z wielkim bólem swe uwagi na temat radykalnych planów Theinera. I wyznał, że wieści o śląskim Kościele doszły do niego w chwili, gdy go przytłaczały inne nieszczęścia czasu. Na domiar złego powstał na Śląsku „nowi ludzie“, którzy usiłowali obalić stare i zatwierdzone obrzędy Kościoła, gardzili zaś postanowieniami Soboru Trydenckiego o języku używanym we Mszy św. i żądali nowej formy kultu religijnego. Wydali

oni dzieło, które szarpało naukę Kościoła Katolickiego i oceniało ją jako zabobon¹⁾.

Objawy te były dla papieża tym bolesniejsze, że pochodziły nie od ludzi świeckich, ale od mężów kościelnych, którzy z natury swego powołania powinni byli dokładać jak najwięcej gorliwości i troski, aby powierzony im lud był wolny od błędów i nie odstępował od zasad nauki objawionej. Biskupom zalecił Papież zdwojoną czujność wobec tych niesławnych błędów i zapobiegać im łagodnością, a w razie potrzeby i surowością kanonicznego prawa.

Ks. Wincenty Urban

¹⁾ Chodziło tu głównie o pracę Theinera „Die katholische Kirche Schlesiens“. Papież nadmieniał, że Kongregacja Indeksu umieściła tę książkę wśród zakazanych jeszcze 11 grudnia 1826 r., tymczasem pojawiło się nowe pisemko „Erster Sieg des Lichtes über die Finsterniss in der katholischen Kirche Schlesiens“.

Na tym miejscu składam podziękowanie ks. Prof. H. Hoffmannowi za udostępnienie mi biograficznych materiałów ks. A. Theinera.

Matka Mabel Digby

1835 — 1911

Jedną z najwybitniejszych postaci niewieścich nowszych czasów jest niewątpliwie Matka Mabel Digby, długoletnia przełożona generalna Zakonu Serca Jezusowego (Sacré Coeur), którą kardynał Bourne, Prymas Anglii, tak scharakteryzował w przedmowie do jej życiorysu, wydanego w 3 lata po jej błogosławionej śmierci:

„Szlachetna, dzielna niewiasta, obdarzona wielkimi darami przyrodzonymi, wzmocnionymi i podniesionymi przez boskie dary łaski, które z męską energią starała się wykorzystać... Stała na czele Zakonu w nader trudnej chwili i spełniła wymagające wprost nadludzkich wysiłków zadanie z energią i męstwem rzadko spotykanym u kobiety“¹⁾.

Mabel Digby urodziła się w roku 1835, w rodzinnym gnieździe Ashford House, Middlesex, w Anglii. Matka jej, Ela, dziedziczka pańskiej fortuny, młoda, piękna i bardzo wykształcona, wybrała wśród licznych konkurentów Simona Digby, zawołanego sportsmena — chociaż ona nie interesowała się końmi, ani on książkami. Z tego — mimo tych różnic — bardzo zgodnego małżeństwa, zrodziło się dwóch synów i cztery córki; Mabel była czwartym z rzędu dzieckiem, szczególnie ukochanym przez ojca. W piątym roku życia dostała od niego w darze ślicznego kucyka, Exmoor, i była odtąd nierozłączną towarzyszką jego w rozmaitych wycieczkach, a nawet na polowaniach z chartami; stała się z czasem doskonałą amazonką i twierdziła, że to Exmoor nauczył ją konnej jazdy. Ojciec był dumny z jej sportowych wyczynów; lecz matka, której zamiłowania szły w kierunku literatury i sztuki, spoglądała chłodno na triumfy hipiczne córeczki.

¹⁾ Anne Pollen: „Mother Mabel Digby“, London, John Murray, 1914.

Zasadziła ją wcześniej do książki; Mabel, przywykła do posłuszeństwa, „bez którego nie ma edukacji“, poddawała się temu jarzmu, aczkolwiek niezbyt chętnie. Pytała się matki z westchnieniem: „Dlaczego mam być edukowaną?“ — Pani Digby starała się przekonać dziewczynkę o ważności i korzyści kultury duchowej i umysłowej. „A czy ta edukacja będzie długo trwała?“ — zapytała zaniepokojona Mabel. „Całe życie, moje dziecko“. Mabel zastanowiła się głęboko nad tą odpowiedzią; wreszcie zwróciła się do ojca, do którego miała większą śmiałość: „Papo — rzekła — wszyscy mówią, że mama jest osobą wyższego rozumu. Czy ja mam jakiś rozum?“ — „Tyle co główka od szpilki“, odpowiedział p. Digby śmiejąc się, i uściskał ukochaną córeczkę.

Mabel wytłumaczyła sobie te słowa ojca jako zachętę do lenistwa w nauce.

Mademoiselle, guwernantka domowa, miała z jej prowadzeniem niełatwe zadanie. Starsza jej siostrzyczka, Geraldina, była uległa i grzeczna; ale Mabel, o żywszym temperamencie, przedsiębiorcza i samowolna, bardzo zdolna, lecz niechętna do nauki, była charakteru trudnego.

Pani Digby uczyła swoje dzieci „m y ś l e ć“, już od czwartego roku życia począwszy. Nieraz mówiła do małej Mabel, rzucającej czasem pytania bez zastanowienia: „Nie pomyślałaś stawiając to pytanie. Wyjdź z pokoju, pomyśl trochę nad tym; potem wróć i postaw je raz jeszcze — o ile to będzie potrzebne“. — Oczywiście, dwa razy na trzy było to już zbyt wiele — Mabel sama znalazła odpowiedź. To postępowanie mądrej matki nauczyło ją od dziecka tej koncentracji myśli, która sprawiła, że w późniejszym życiu potrafiła objąć tak ogromną pracę, jak rządzenie wielkim Zgromadzeniem zakonnym, pracę, której różnorodność i rozmiar mógł starczyć dla dziesięciu tegich głów.

Nauczono ją też od wczesnej młodości iście spartańskiego znoszenia fizycznego bólu. Dzieciom pp. Digby nie było wolno mazać się i płakać, gdy które z nich upadło lub się skaleczyło. Mabel miała około pięciu lat, gdy wujaszek, posadziwszy ją na swym ramieniu, udawał galopującego konia i przebiegając pałacowe sale uderzył nią gwałtownie o górne obramowanie wielkich drzwi. Uderzenie to było tak silne, że do końca długiego życia pozostała jej skłonność do szalonych bólów głowy, których uśmierzyć nic nie było w stanie. Gdy czasami mocno

cierpiała, matka mawiała: „Powinniśmy wiedzieć o twym bólu jedynie z większej niż zwykle wesołości“.

Zwyczajem angielskim, dzieci do ośmiu lat jadały w swoim pokoju, i tylko podczas deseru wolno im było zjawić się w jadalni; wykluczenie od tej przyjemności uchodziło za ciężką karę. Niestety, Mabel często na nią zasługiwała! Ale stary kamerdyner ukradkiem zanosił wygnance nieco słodczy — co ją trochę pocieszało; lecz honor dotknięty karą więcej ją bolał niż brak przysmaków.

Jej śmiałe pomysły były nieraz wprost niebezpieczne; i tak pewnego razu, spacerując po wąskim ocembrowaniu studni ogrodowej, wpadła do niej i byłaby się utopiła, gdyby nie była przytomnie chwyciła oburącz za łańcuch od wiadra, na którym zawisa wołając o pomoc; ogrodnik usłyszał jej krzyk i wyciągnął ją w chwili, gdy już ją siły opuszczały. Za karę opiekunka zamknęła ją na klucz w dziecinnej sypialni na III piętrze. Ale po chwili zobaczyła ją z dołu siedzącą na oknie z wywieszonymi nad przepaścią nogami i cieszącą się stamtąd pięknym widokiem... „To dziecko — powiedziała wtedy matka — będzie albo diabełkiem albo świętą!“

Ale szczytem jej wyczynów było następujące zdarzenie; posadziła młodszego braciszka na ręcznym wózek i pchnęła go ze stoku wzgórza, na którym stała rezydencja pp. Digby; z początku wszystko szło gładko; lecz gdy pochyłość stawała się coraz bardziej stroma, wózek zaczął lecieć z takim pędem, że przybywszy na dół wywrócił się i mały Essex został tak gwałtownie wyrzucony, iż leżał dłuższą chwilę bez ruchu. Zaniesiono nieprzytomnego chłopczynę do domu. Przerazona służba mówiła między sobą, że „Mabel zabiła brata...“ Aby popamiętała na zawsze, do czego mogą doprowadzić jej szalone pomysły, posadzono ją na krzeselku pod drzwiami zaciemnionego pokoju jej ofiary, skąd mogła słyszeć przyciszone głosy, bieganie i krzatanie się dokoła chorego — ale nie wolno jej było wejść. Mabel przeżyła straszną godzinę trwogi, nie wiedząc co się wewnątrz dzieje: czy Essex żyje, czy już umarł?... Może ona jest naprawdę jego morderczynią?... Mówiła później, że to straszne przejście nauczyło ją modlić się; zrozumiała, że Bóg jeden jest Panem życia i śmierci i błagała Go, aby zachował braciszka. Bóg wysłuchał jej modłów, a Mabel od tego wypadku bardzo się zmieniła. Do Boga zwracała się teraz często, jako do najwyższej, wszechmocnej i wszech-

wiedzącej Władzy. Nazajutrz po tym zdarzeniu usłyszała przypadkowo, ukryta za portierą salonu, rozmowę rodziców o sobie: „Co będzie kiedyś z tego dziecka o tak bujnej i nieokiełzanej naturze? Na jak straszne niebezpieczeństwa ten namiętny i gwałtowny temperament ją wystawi? Jak dalej z nią postępować?“ Kiedy Mabel usłyszała w swej kryjówce całą tę rozmowę, ogarnęła ją nieledwie rozpacz, że jest tak beznadziejnym stworzeniem; uczuła, że Bóg jeden wszystko wie, i może jej pomóc do poprawy. Przy tym jej prawa i szlachetna natura wzdrygnęła się na myśl, że podsłuchuje rodziców, choć to stało się przypadkiem: wyszła więc odważnie z ukrycia i milcząca, ze spuszczoną głową stanęła przed nimi, jako skruszona winowajczyni...

Mabel miała 9 lat, gdy ojciec jej, powożąc czwórką ulubionych koni, miał wypadek, po którym odniesiono go nieprzytomnego do domu. Dziewczynka spotkała się z noszami na progu pałacu i musiała dać znać matce o nieszczęściu. Simon Digby był między życiem a śmiercią przez kilka dni, a ślepy przez kilka tygodni. Dzięki umiejętnemu leczeniu powrócił po dłuższym czasie do względnego zdrowia, ale był to już inny człowiek. Mabel stała mu się nieodstępą towarzyszką. Gdy wsparty na jej ramieniu odwiedził po raz pierwszy stajnię — wspominała to później — chciał pogłaskać ulubionego konia Coloneła; szlachetne zwierzę, usłyszawszy głos ukochanego pana po długim niewidzeniu, zaczęło wprost szaleć z radości.

Nauki dziewczynki bywały często przerywane; bolała nad tym matka, która sama mówiła biegle sześcioma językami, a znała także grekę i łacinę. Starła się dać dzieciom równie szerokie wykształcenie humanistyczne; czytywała z nimi głośno arcydzieła literatury powszechnej, aby obudzić w nich zamiłowanie do nauki i sztuki. Lecz największy wpływ w tym kierunku wywarł na Mabel p. Kenelm Digby, bliski krewny jej ojca, uczeń uniwersytetu w Cambridge, który pod wpływem Newmana i jego „Traktów“ przeszedł był na katolicyzm w 20 r. życia. Kenelm był poetą grupy Lakistów, rozmiłowany w średniowieczu, i wielce się przyczynił do rozwoju romantyzmu angielskiego. Dom jego był na wskrós katolicki i rzymski, jak dowodzą jego dzieła „romanizmem“ przesiąknięte. Ojciec naszej małej bohaterki był zagorzałym anglikaninem. Katolików uważał za obłudników i zarzucał im brak patriotyzmu. Mimo

to stosunki rodzinne między dwoma domami były bardzo zażyłe: lato spędzali jedni u drugich, a dzieci kochały się nawzajem jak jedno rodzeństwo. Mabel rozczytywała się w poetyckich utworach stryja, lecz bardziej jeszcze w Biblii, którą obyczajem anglikańskim znała niemal od kolebki.

Od 1849 roku zdrowie pani Digby zaczęło niepokoić jej najbliższych; lekarze doradzali pobyt w innym klimacie, zwłaszcza w południowej Francji. Państwo Digby całym domem wyjechali za granicę. Najpierw do Paryża, a potem osiedli w Montpellier, gdzie się gromadził kwiat prowansalskiej arystokracji. Mabel miała 15 lat: matowa pleć, regularne rysy, ciemne włosy, ciemno szafirowe oczy, średni wzrost, wesołe usposobienie, żywy umysł i angielski „sense of humour“ — czyniły z niej miłą i w towarzystwie wielce pożądaną pаниenkę. Niebawem obie z siostrą, jasnowłosą Geraldiną, związały znajomość, a nawet przyjaźń z innymi panienkami, między którymi była Eugenia, córka hr. de Montijo de Teba, zawołana amazonka, która z Mabel odbywała długie przejażdżki konne po Pirenejach i zwierzała jej się z zalotów ks. Ludwika Napoleona, późniejszego Napoleona III. „Wyobraź sobie — mówiła — ten człowiek śmie starać się o moją rękę!“ — Był to może protest pro forma, przed poddaniem się fortecy, bo niezadługo Eugenia została księżną Bonaparte, a w następstwie cesarzową Francji.

Tymczasem Ela Digby przechodziła ciężki kryzys wewnętrzny. Córki jej zauważyły, że wieczorami długo siedziała nad książkami, studiując coś bardzo pilnie. Była to epoka „ruchu Oksfordzkiego“ w Anglii; Newman świeżo przeszedł był na katolicyzm i około 600 jego zwolenników poszło w jego ślady. Francja ogromnie interesowała się tymi nawróceniami; często rozmawiano o tym w salonach Montpellier. Ela Digby poprosiła znajome panie o książki i pogрузzyła się w lekturze religijnej. Najsilniej przemówiło do niej nieśmiertelne dzieło Bossueta „Exposition de la doctrine catholique“, które niegdyś nawróciło Turenne'a. Wreszcie po roku studiów i namysłu oświadczyła mężowi, że chce należeć do Kościoła Rzymskiego. Zdumienie i gniew Simona Digby nie znały granic: wpadł po prostu w furję i nie hamował się nawet wobec dzieci. Sceny gwałtowne, pełne wymówek i zarzutów z jednej strony, a niewzruszonej stałości z drugiej, powtarzały się niemal codziennie. Dorastające już dzieci zaczęły brać stronę

jedne matki, drugie ojca. Najstarsza, Geraldina, łagodna i cicha, stała po stronie pierwszej, gwałtowna zaś Mabel po stronie drugiego. Bracia poszli obaj za jej przykładem. Ta ostatnia twierdziła nawet wobec rodzeństwa, że matka „rujnuje dotychczasowe, niczym nie zamacone szczęście rodzinne“ i zarządziła między nimi krucjatę modłów i umartwień, aby jej uprosić z góry światło „zawrócenia z błędnej drogi“. Matce okazywała chłodne uszanowanie, lecz trzymała się zdala od niej, unikając wszelkich objawów serdeczności.

Miesiące miały bez widocznej zmiany; podziw Geraldiny dla stałości i cierpliwości matki rósł z każdym dniem: ta wiara, dla której była gotowa poświęcić szczęście domowe, musiała chyba być prawdziwą! Zaczęła się rozczytywać w książkach matki, i we wrześniu 1852 roku zostały obie przyjęte do Kościoła w Montpellier.

Skoro się Simon Digdy o dokonanych fakcie dowiedział, zwołał całą rodzinę do stołowego pokoju, postawił żonę na jednym końcu sali, a sam stanął na drugim — dzieci pośrodku. Następnie kazał im wybierać, za kim chcą pójść. Geraldina przeszła na stronę matki; Mabel zdecydowanym krokiem stała wraz z braćmi przy ojcu, Najmłodsza siedmioletnia Ewa stała przez chwilę niepewna, spoglądając przez łzy to na ojca, to na matkę; wreszcie powiedziała stanowczo: „Ja pójdę zawsze za mamą“ — i rzuciła się jej w objęcia.

Nazajutrz Simon Digby wyjechał do Anglii zabierając obu synów i Mabel. Całe to przejście odbiło się fatalnie na jej zdrowiu. Po miesięcznym pobycie w mglistej ojczyźnie, wezwani lekarze zalecili bezwarunkowo powrót na południe, i Mabel ku swemu i ojca zmartwieniu musiała powrócić na zimę do Montpellier, gdzie jej pojawienie się wywołało niemałą sensację.

Ale ojciec nie mógł znieść dłuższej rozłąki z ukochaną córką; udał się i on do Montpellier, gdzie go oczekiwał nowy cios: ośmioletnia już Ewa stała między matką, a najstarszą siostrą, a biorąc obie za rękę, rzekła: „Papo, ja chcę być katoliczką, jak mama i Geraldina!“ — „Pewno one poddały ci tę myśl!“ — „Nie, ojcze, sama doszłam do zrozumienia, że wiara katolicka jest najlepsza“. — Ojciec oniemiał ze zdumienia na to kategoryczne oświadczenie swojej benjaminki. Umieścił ją w protestanckiej szkole w Montpellier; pewnego dnia koleżanki spostrzegły na jej szyi medalik Matki Boskiej i rzuciły się

na nią, aby go dziecku wydrzeć; Ewa wyrwała się im i z rozwianym włosom i potarganą sukienką uciekła do domu, tuląc do serca wizerunek Najświętszej Panny. Po tym zajściu nie wróciła już do owej szkoły, lecz ojciec wywiózł ją wkrótce do Anglii i powierzył pewnej rodzinie anglikańskiej w nadziei, że w tym środowisku łatwiej da się odwieść od swego zamiaru. Ale „uparta papistka“ trwała w nim niewzruszenie i niebawem powróciła do matki. Biskup, z Montpellier przyjął małą wyznawczynię do prawdziwej owczarni Chrystusowej. Sławny Karmelita bosy, O. Herman (też konwertyta), miał do dziewczki śliczne przemówienie, w którym zachęcał ją, by zachowała bez plamy białą szatę chrzcielną, bo jest teraz „siostrzyczką Aniołów“. Zapytana w jakiś czas po tym, czy jest ona zawsze taka biała, Ewa odpowiedziała: „Boję się, czy nie jest już trochę szarawa“...

Mabel dorastała; w gronie panienek w Montpellier, które trzymały się razem, była jedną z najwybitniejszych: jej prawy charakter, niezależność sądu, oraz hart ducha, idący w parze z delikatnością uczuć, oryginalnym dowcipem i szczerą wesołością, sprawiały, że była ogólnie lubiana i miała wielkie powodzenie w świecie; lecz wrodzona jej godność nie dopuszczała nikogo do poufałości.

Panienki te bawiły się w miarę, lecz miały i poważniejsze zajęcia. Uczęszczały np. do przytułku prowadzonego przez Siostrzyczki ubogich (Petites Soeurs des Pauvres), gdzie myły, czesały i ubierały biedne staruszki; sprzątały, szyły dla nich odzież, obdarzały je na święta Bożego Narodzenia lub Wielkanocy. Mabel oddawała się z zapałem tym zbożnym zajęciom: „Mabel nigdy niczego nie robi połowicznie“ — pisze jej siostra Geraldina — „we wszystkim jest całkowita“.

Całe to kółko dziewczęce pragnęło gorąco widzieć Mabel katoliczką. Eugenia de Montijo z jedną ze swych przyjaciółek wybrały się do Ars, do sławnego wówczas proboszcza, którego dziś czcimy na ołtarzach jako św. Jana Marię Vianney, prosząc go o modlitwy o nawrócenie tej pięknej duszy. Święty obiecał modlić się na tę intencję i dodał: „Bóg wkrótce załadnie całkowicie tym sercem“.

Obie panienki, zachęczone powyższą zapowiedzią, zawiązały z towarzyszkami ligę modlitw i pokut, aby wyblagać przyspieszenie tej upragnionej godziny; wciągnęły w nią pięć gorliwych członków i szturmowały do nieba o światło łaski dla

przyjaciółki. Ale tygodnie mijały i sytuacja była bez zmiany. Jedna z nich pocieszała zniechęcone towarzyszkę przykładem Szawła, który do ostatniej chwili opierał się łasce — aż Bóg powalił go u wrót Damaszku i przemienił prześladowcę Kościoła w wielkiego Apostoła Pawła. Tak będzie — dodawała — i z Mabel... Ale trzeba ją koniecznie nakłonić jakimś sposobem, aby przestąpiła próg katolickiej świątyni. Bóg dokona reszty.

W lutym 1863 roku przybył do Montpellier sławny wówczas zespół śpiewaków, górali pirenejskich, objeżdżających całą Francję i śpiewających głównie po kościołach. Ci „Montagnards Béarnais“ mieli śpiewać na popołudniowym błogosławieństwie celebrowanym przez biskupa w Notre Dame des Tables. „Siódemka“ ukartowała „zamach“ na ten dzień.

Zaprosiły Mabel na dalszy spacer przy ślicznej wiosennej pogodzie. Powracając pod wieczór skręciły umyślnie w stronę owego kościoła. Nabożeństwo właśnie się zaczynało, wesóło drużyna zatrzymała się u wejścia, a jedna z pańienek zawoławszy: „Vite, ma chère!“ schwyciła Mabel za rękę, wciągając ją do wnętrza kościoła. Ta machinalnie poszła za nią i przyjaciółkami aż na środek świątyni, a fale wchodzących zamknęły się za nimi, tworząc nieprzebytą zaporę.

Mabel usiadła natychmiast w ławce, wśród klęczących wokół rozmodlonych wiernych. Geraldina umieściła się obok niej, zamykając sobą wyjście z ławki; Eugenia zajęła opodal kącik, skąd mogła obserwować wszystko, nie będąc widzianą. Mabel słuchała muzyki z obojętną miną. Śpiew dobiegał końca; biskup zdjął powoli monstrancję z tronu; wszyscy klęcząc kornie się pochylili; ona jedna siedziała dalej z głową hardo w tył odrzuconą, jakby na protest. Dzwonek się odezwał od ołtarza i biskup podniósł Przenajświętszy Sakrament, aby nim pobożny tłum pobłogosławić. Nagle Mabel zesunęła się z siedzenia na kolaną i skrzyżowała ręce na piersiach. Twarz jej promieniała; oczy pełne łez utkwiała w Hostii i trwała tak w niemym zachwycie, aż schowano Najśw. Sakrament do tabernakulum. Gdy zaintonowano końcowe „Adoremus“ z psalmem „Laudate“, pochyliła się nisko aż do posadzki i pozostała nieruchomo w tej kornej postawie.

Wierni zaczęli się powoli rozchodzić. „Siódemka“ — prócz Geraldiny Digby — rozeszła się w zdumionym, zaniepokojonym milczeniu, pozostawiwszy obie siostry w pustym prawie

kościelu. Jedna z przyjaciółek poszła dać znać pani Digby, że jej córka zemdlła wśród nabożeństwa.

Przez jaki kwadrans Mabel nie ruszyła się z miejsca. Wreszcie Geraldina dotknęła ramienia siostry szepcząc: „Idźmy już do domu; mama będzie się niepokoić“. Mabel wstała jak obudzona ze snu i dała się wyprowadzić z kościoła. We drzwiach świątyni ścisnęła mocno rękę siostry i rzekła: „Geraldino, jestem katoliczką. Jezus spojrzaj na mnie“²⁾.

Po raz pierwszy od nawrócenia Geraldiny obie siostry Digby padły sobie w objęcia.

Powróciwszy do domu postanowiły nie mówić na razie nic matce, która tego wieczora niedobrze się czuła; bały się bowiem, by ta wielka i nagła radość nie zaszkodziła jej wątłemu zdrowiu. Udały się zatem do pokoju Geraldiny, tam książka Bossuet'a o wierze katolickiej leżała otwarta. Obie siostry usiadły przed nią, a Geraldina przeczytała głośno i powoli definicje kilku podstawowych dogmatów wraz z ich uzasadnieniem. Mabel położyła uroczyście rękę na książce, jakby chciała przysięgać na jej treść i rzekła z naciskiem: „W i e r z ę“.

Na drugi dzień rozmówiła się z matką: ze szczerą pokorą dumnego umysłu zwyciężonego oczywistą prawdą, oznajmiła jej, że pragnie przejść na katolicyzm. Te dwie istoty tak różne, a jednak pod pewnymi względami podobne do siebie, zrozumiały się wzajemnie i przebaczyły sobie w długim, gorącym uścisku, i z wylewem wdzięczności i radości dziękowały Bogu za doznaną łaskę. „Bóg jeden — powiedziała później pani Digby — mógł tak całkowicie podbić tę niezdobytą Mabel“.

Ona zaś tegoż dnia udała się do ks. Biskupa, który w przeddzień celebrował był to pamiętne błogosławieństwo w Notre-Dame. Może zwierzyła się szczegółowo z wczorajszego przeżycia wewnętrznego — ale pewności nie ma; nikt w Montpellier nie śmiał się jej o to pytać, chociaż całe kółko znajomych było poruszone zdarzeniem w kościele: „Co to właściwie było?...“

²⁾ Co się wtedy między nią a Bogiem działo — nikt nie wie. Gdy pod koniec jej życia jedna z duchownych córek, chcąc przechować rzecz dla potomności, zagadnęła ją o to, odpowiedziała wymijająco: „Je ne savais pas qu'une Française puisse être aussi indiscrete“. Przez całe późniejsze życie zakonne (o ile zaszła jaka ważna przeszkoda, M. Digby chodziła na „adorację“ o tej samej godzinie, w której ukazał się jej wtedy P. Jezus.

Później, gdy już była zakonnica, powierzyła prawdopodobnie swą tajemnicę Założycielce obranego przez siebie Zgromadzenia, św. Magdalenie Zofii Barat; lecz ta umarła w 1865 roku i zabrała tajemnicę ze sobą do grobu. To jedno jest jasne, że — jak Mabel o sobie mówiła: „Przed tym byłam ślepa — a teraz w i d z ę ! “

Dnia 19 marca, w uroczystość św. Józefa, powróciła do wiary swych przodków; na chrzcie św. przyjęła imiona Maria Józefa, i tak się odtąd podpisywała. Biskup przeprowadził całą ceremonię w swej prywatnej kaplicy w Montpellier. W dwa dni potem odbyła się jej I-sza Komunia, a wkrótce potem bierzmowanie.

Zmiana postępowania Mabel w stosunku do ludzi wprowadzała wszystkich w zdumienie, zwłaszcza najbliższe otoczenie: dzieło łaski było tak widoczne w jej duszy! — Ona, taka samowolna, stała się teraz służką uległą; ostry jej nieraz język stracił swą twardość; częste dawniej przeskoki od uprzejmej łagodności do dumnej rezerwy, zamieniły się w zawsze równą pogodę ducha.

Do jednej z przyjaciółek, która ją listownie zapytała, jakie były jej wrażenia w owym wielkim dniu nawrócenia, odpowiada ogólnikowo: „Bardzo trudno byłoby to wyrazić, gdyż na takie szczęście nie ma słów, w podobnych chwilach człowiek czuje się jakby w niebie; zalewa go niewymowny pokój; czuje się, że ustąpiło wszelkie wahanie, wszelka trwożna niepewność. Ale tego wytłumaczyć Ci nie zdołam. To jest chwila, która szybko mija, lecz żyje w duszy swój ślad na wieczność...“

Na wieść o przejściu ukochanej córki na katolicyzm, Simon Digby mniej się oburzył niż na podobny krok żony i Geraldiny. Rodzina wynajęła na lato zamek Chatigny nad Loarą, aby być blisko Tours i sławnego lekarza dra Bretonneau, który leczył z powodzeniem chorą panią Digby; ta ściągnęła męża i synów z Anglii, tak że cała gromadka długo rozproszona znalazła się znów razem. Mabel jeździła często konno z ojcem, którego zdrowie znacznie się polepszyło — i wszystko było po dawnemu.

Ale to pogodne niebo miało się niebawem zachmurzyć — bo Mabel chciała zostać zakonnica...

Dalszy bieg jej życia zobaczymy następnym razem.

S. Renata, niepokalanka

Przegląd piśmiennictwa

Wybór pism Prusa

Dużym osiągnięciem wydawniczym Książki i Wiedzy była przed paru laty reedycja pełnego wydania pism Prusa, dokonanego przed wojną w 26-ciu tomach przez prof. Zygmunta Szweykowskiego, rozszerzona po wojnie jeszcze o tom 27 i 28 (Kartki z podróży).

Pełne wydanie Prusa rozeszło się już w sprzedaży; gdziekolwiek spotyka się jeszcze w księgarniach „Domu Książki“ niektóre pojedyncze tomy, całość jednak nie jest już łatwa do zdobycia.

Wydaniu temu, świetnie opracowanemu, o randzie „editionis ne varietur“, zarzucić można by tylko brak Kronik, dotąd jeszcze nie opracowanych w całości, ale przygotowywanych już do druku przez największego znawcę Prusa.

Głód Prusa w popularnej szacie zaspokoił przed paru miesiącami „Wybór Pism“ wydany w jednym wielkim tomie przez „Książkę i Wiedzę“¹⁾. Tom ten jest eksperymentem nie mającym precedensu w naszym ruchu wydawniczym. Dotąd tylko poetów wydawano w takich jednotomowych edycjach²⁾.

Jest to eksperyment z wielu względów praktyczny: tanie wydanie popularne, przeznaczone dla szerszych mas, dla bibliotek szkolnych, samorządowych i prywatnych — rzucone w dużym nakładzie może dla sprawy upowszechnienia czytelnictwa oddać duże usługi. Za 45 złotych otrzymać można wybór pism Prusa (i to w sztywnej, a więc trwałej okładce), dający ogólne pojęcie o autorze. Ujemną stroną takiego wydania dla bibliotek popularnych jest to, że jeden czytelnik może z tego wydania korzystać bardzo długo i tom taki niełatwo jest w bibliotekach zmieniany. Dlatego wydania jednotomowe nie mogą zastąpić „wyborów pism“ podejmowanych w kilku tomach, mogą jedynie istnieć obok nich.

W omawianym tomie wyboru pism Prusa znalazły się powieści *Lalka*, *I tom Emancypantek*, *Faraon*, nowele: *Powracająca Fala*, *Michałko*, *Antek*, *Na wakacjach*, *Kamizelka*, *Nawrócony*, *Sen*, *Grzechy dzieciństwa* oraz dość obfity wybór *Kronik*.

1) Bolesław Prus, *Wybór Pism*. Książka i Wiedza, Warszawa 1951, opr. Henryk Markiewicz (przy współudziale J. Kulczyckiej-Saloni, Wład. Wasilewskiej i Feliksa Przyłubskiego).

2) Por. zwłaszcza edycje Tadeusza Piniego (w wydawnictwie Parnas Polski).

Dobór ten nasuwa pewne uwagi. Wśród powieści dziwi niewątpliwie umieszczenie I tomu Emancypantek z pominięciem dalszych. Zrozumiałe, że wydanie jednotomowe nie pomieściłoby w całości tej najdłuższej powieści Prusa, stanowiącej ważną pozycję w jego twórczości, nie tak ważną jednak jak *Lalka* czy *Faraon*. To prawda, ale czy mimo to wydanie tylko I tomu jest celowe? Wydawanie części dzieła ma już precedensy: nikt nie zdziwi się zobaczywszy wydanie pięciu pierwszych pieśni Beniowskiego czy I rapsodu Króla Duchą. Uprawomocniły się już takie wydania popularne. Wydawca jakiegś popularnej edycji Krasickiego mógłby również ograniczyć „Doświadczyńskiego przypadku“ do I części, ale co do Emancypantek sprawa wygląda inaczej. Wprawdzie autor wstępu podkreśla, że tom I może być traktowany jako odrębna całość, sugeruje nawet tytuł: „Dzieje pani Latter“. W komentarzu uzasadniano to posunięciem faktem, iż sam autor zalecał A. Wodzickiemu przekład na język francuski jedynie tej pierwszej części utworu. Argumenty te jednak nie wydają się wystarczające, gdyż: 1^o mimo sugestii tytułu i zapewnień autora wstępu, jeśli ktoś chce poznać tę powieść, nie może poprzestać na tomie I; 2^o wypowiedź autora skierowana do tłumacza nie jest całkowicie miarodajna, gdyż mogło tu chodzić o zdobycie rynku francuskiego (może nawet łączyła się z tym i kwestia finansowa — niepewność powodzenia powieści we Francji) — w żadnym zaś razie autor nie przeznaczył tej wypowiedzi dla czytelnika polskiego, i to po upływie pół wieku z górą, gdy autor wszedł do rzędu naszych klasycznych pisarzy.

Wśród nowel razi pominięcie dwu arcydzieł: *Z Legend* dawnego Egiptu i *Katarynka*. Oczywiście jest rzeczą, że autor „Wyboru“ ma prawo wybierać samodzielnie, należy jednak liczyć się z tym, iż pewne utwory należą do „kanonu“, który zawsze nasuwa się na myśl, nierozłącznie z nazwiskiem autora. Wydawca przeto ogólnego wyboru twórczości jest skrępowany opinią publiczną, o ile nie uzasadni konieczności odstępstwa od niej.

Co do wyboru *Kronik* — dobrze byłoby nie pomijać rozprawy o *Farysie*, ważnej ze względu na stosunek Prusa do Mickiewicza.

Wybrane teksty oparte na wydaniu *Pism* pod redakcją Szwejkowskiego, na wyborze *Kronik* (Biblioteka Pisarzy Polskich i Obcych) oraz na pierwodrukach. Niestety poza *Lalką* i *Faraonem* inne utwory nie zostały zaopatrzone w „metrykę tekstu“, stąd nie wiadomo, ile wydanie ostatnie — popularne — ma oparcie naukowe. Przy nowelach wymieniono ich wydania dokonane za życia autora — jest to zasługą wydawców, ale nie zastępuje „metryki tekstu“.

Wydanie dokonane jest starannie, opatrzone obszernym wstępem i dokładnym komentarzem. Wstęp daje wizerunek Prusa ryty z monolitu metodą marksistowską, przez utalentowanego pisarza i dobrego znawcę Prusa. Nie wchodząc w dyskusje metodologiczne, uczynić jednak wypada następujące uwagi.

Skrzywdzony został *Faraon*, świetny obraz mechanizmu państwowego, „powieść o władcy i państwie“, jak nazwał ją Kleiner. Autor wstępu przywiązuje wagę do takich rzeczy, jak anachronizmy w *Faraonie*. Powieściopisarz historyczny pisząc o epoce tak odległej, jak czasy Ram-

zesa XIII, ma prawo łączenia elementów z różnych okresów dziejów Egiptu, a obowiązkiem jego jest tylko stworzyć własną logikę dziejów — i ten obowiązek spełnił Prus świetnie.

Komentarze robione są starannie i informacje w nich zawarte rozjaśniają na ogół wiele. Co do niektórych można by mieć zastrzeżenia. Zupełność wyjaśnień jest bowiem ważną rzeczą w każdym komentarzu. O Zygmuncie Krasińskim nie wystarcza informacja, że jest to „znany polski poeta romantyczny, przedstawiciel ideologii konserwatywnej arystokracji“ a o Nieboskiej zdanie: „dramat Krasińskiego przedstawiający we wrogim oświeceniu zwycięską rewolucję ludową przeciw panowaniu arystokracji“.

Jak na wydanie popularne i tanie ilustracje są pożyteczną i bardzo chwalebna inowacją. Niektóre — jak Wł. Jasińskiego ilustracje do *Michałka* i A. Kędzierskiego — do *Grzechów dzieciństwa* — są bardzo wymowne. Szkoda tylko, że niektóre nie zostały rozmieszczone właściwie, np. Biechtiejewa ilustracje do *Lalki* znajdujemy w tekście... Faraona.

Dużą zasługą wydawców jest umieszczenie w wyborze Pism największego piewcy Warszawy, planu stolicy z jego epoki. Planowi temu towarzyszą rozsiane w dziele komentarzy wzmianki mówiące o tym, że firma „Mincel i Wokulski“ miała się znajdować na Krakowskim Przedmieściu pod nr 9, że obok pod 7, gdzie w roku 1937 wmurowano tablicę pamiątkową, mieszkać miał Rzecki, że Łęccy mieszkali w Alejach Ujazdowskich, a kamienica ich była na Kruczej 26. Słowa w *Lalki*: „mówią coś o kanalizacji Warszawy“ (str. 265) opatrzone zostały interesującym przypiskiem, jak to Prus w *Kurierze Warszawskim* z 5 kwietnia 1879 roku witał z radością bliskie urzeczywistnienie kanalizacji Warszawy.

Plan Warszawy wypadłby jeszcze bardziej pouczająco, gdyby oznaczono na nim miejsca związane z życiem i twórczością Prusa.

Ogólnie podkreślić należy: jednotomowe wydanie, dające obfity wybór klasyków powieści naszej są praktyczne. Wybór pism Prusa — inaugurujący tego rodzaju wydawnictwa — ma swe poważne plusy i pewne minusy, które oby znikły w ewentualnych reedycjach.

Jerzy Starnawski

Recenzje książek:

Rolland Romain: *Colas Breugnon*. Przekład Franciszka Mirandoli, Warszawa 1951, PIW, s. 278, 3 nlb.

Utwór, który jest przedmiotem naszych uwag, został wydany w roku 1919 (napisany wcześniej, bo już w r. 1914). Pamiętając o tym można lepiej zrozumieć jego właściwości i ocenić znaczenie wychowawcze. Polegało ono, między innymi na tym, że Rolland dał czytelnikowi, który miał poza sobą okropność pierwszej wojny światowej, książkę, uczącą go wiary w życie i sens ludzkiego istnienia. W tym celu zwrócił się do przeszłości, aby znaleźć w niej to, czego nie było we współczesności i za czym wzdychali ludzie owych czasów. Chodziło o wybór takich elementów z historii i takie ich zestawienie, które by mogło sprostac postawionemu przez pisarza zadaniu — dać możliwość odetchnięcia po przeżytym kataklizmie i pokazania świata od strony jego uroków i przyjemności. Zrozumiałe, że Romain Rolland sięgnął właśnie do renesansu, który w powszechnej opinii uchodzi za okres wzmożonego zainteresowania

się doczesną stroną życia człowieka i jego pełniejszego wykorzystania. W tym świetle staje się zrozumiała historia Colasa Breugnon jako ilustracja wyżej wspomnianych założeń. Colas to rzemieślnik-artysta (stolarz), żyjący w czasach późnego renesansu francuskiego; życie jego jest burzliwe, urozmaicone i niepozabawione trosk i zawodów, pod ciężarem których bohater nie załamuje się jednak i zachowuje w całej pełni właściwą sobie wesołość. U kresu swej doczesnej wędrówki, w starości wyznaje: „Straciłem mienie, to prawda, ale zachowałem skarb wesołości, ów skarb ogromny, gromadzony mozolnie, grosz do grosza... poprzez rozłogi pogody, radości i sceptycyzmu, poprzez roztocze pełnej głębi mądrości szaleńca i szału mędrca uwielbiającego byt cały“ (str. 277). Charakterystyczne jest również to, że w najbardziej dla siebie przykrych momentach życia szuka pociechy i uspokojenia w jakimś bezpośrednim kontakcie z naturą (ziemią), w poczuciu związku łączącego człowieka z otaczającą go rzeczywistością. Świadczy o tym dostatecznie cytaty: „Po chwili leżałem sobie wygodnie i zacząłem się nakrywać ziemią, niby ciepłą kołderką“ (str. 161). Do tego należy jeszcze dołączyć niechęć do wszelkiego rodzaju dyskusji światopoglądowych czy religijnych, nawet pewną obojętność wobec tych spraw. Przypomina się w tym miejscu „Żywoć własny“ Benvenuto Cellinio, który wprawdzie o tych rzeczach mówi i to dość często, ale nie zajmują one u niego należytego miejsca w hierarchii innych zagadnień. To samo daje się zauważyć u Colasa.

Z utworu zaś przebija dosyć wyraźnie tendencja apoteozująca życie jakby samo w sobie, sam fakt istnienia, bez względu na to, jakiemu celowi służy i jaki jest jego głębszy sens, którego Breugnon nie stara się zgłębić. Z tego powodu trzeba podkreślić, że takie sformułowanie tego problemu nie jest wystarczające, ponieważ nic nie mówi o tym, że życie jest tylko wtedy pełnowartościowe i właściwie pojęte, gdy prowadzi do realizacji celu człowieka, tj. do szczęścia w wieczności. I dlatego „Colas Breugnon“ uczy afirmacji życia; ale jednocześnie nie pokazuje, czemu ono ma służyć — w takiej formule można zamknąć sens ideowy dzieła.

Nie wolno zapominać, że dla tak pomyślanej treści i koncepcji utworu autor starał się obrać możliwie najodpowiedniejszy sposób przedstawienia — środki wyrazu artystycznego. Aby ukazać koleje urozmaiconego życia bohatera tytułowego, użył formy pamiętnika, która nadawała dziełu bezpośredniość i stwarzała podstawę do ukazania wszystkiego przez pryzmat zapatrywań i umysłowości Colasa. Poza tym pozwalała na pełniejsze wykorzystanie właściwości języka potocznego, narzędzia ludzi przeciętnych, chętnie posługujących się wyrażeniami dowolnymi, by nie rzec „pikantnymi“. Stąd „Colas Breugnon“ napisany jest językiem tak żywym, barwnym, z dużą przymieszką humoru, czasem niezbyt wybrednego i posuniętego „aż do nieprzystojności“ (przyznaje sam autor), o dużej jednak ekspresji. Nic więc dziwnego, że niektóre sceny tracą czasem naturalistycznym odtworzeniem ludzi i świata.

Przekład Fr. Mirandoli jest poprawny, oddaje wiernie cechy opisu i języka Rollanda.

Marian Olszewski

P i e ś ń o R o l a n d z i e , przełożył T. Boy-Żeleński. Książka i Wiedza. Warszawa 1952, str. 142.

Suche fakty kroniki mówią o wyprawie Karola Wielkiego z roku 778 do Hiszpanii, o jego wspaniałych zwycięstwach. „Jedynie w samych Pirenejach, w drodze powrotnej ucierpiał nieco od wiarołomstwa Waskanów. Wojsko bowiem szło wydłużonym szykiem, jak tego wymagała ciasnota wąwozów“. „W tej bitwie, wśród wielu innych, padł Egghard, podstoli królewski, Anshelm, komes pałacowy i Hroudland, namiestnik mo-

narchii bretońskiego pogranicza¹⁾. Tyle kroniki. Tymczasem poetycka wyobraźnia kazała wybrać z opisu tylko maleńki epizod z wielkiego reportażu wydarzeń i stworzyć zeń jeden z najpiękniejszych poematów epickich, należący do cyklu chansons de geste. Prozaicznego przekładu Pieśni o Rolandzie dokonał według Józefa Bédier Boy-Zeleński, przyswajając staro-francuskie arcydzieło językowi polskiemu.

W poemacie tym poznajemy nie tylko rycerstwo feudalne „słodkiej Francji“, lecz również inne doniosłe sprawy, które nurtowały Europę VIII i IX wieku, realizującą idee walki świata chrześcijańskiego z muzułmanami. Dlatego to cesarz Karol Wielki udał się do Hiszpanii, aby „pomoc nieść Kościołowi cierpiącemu pod najokrutniejszym jarzmem Saracenów“ (z kroniki z roku 840).

Wędrowni aktorzy, zwani jongleurs, rozpowszechniali sławę bohaterskiego rycerza Rolanda (w kronice Einharda-Hroudlanda) na rynkach miejskich przed wspaniałymi łukami katedr, na dziedzińcach warownych zamków. Imię nieskazitelnego rycerza stało się znowu wzorem w okresie, gdy papież Urban II ogłosił na soborze w Clermont w 1095 r. zorganizowanie krucjaty. Roland stał się ideałem rycerstwa podążającego do Ziemi Świętej, by wyzwolić grób Chrystusowy. Bo przecież „hrabia Roland nigdy nie kochał tchórza ani pyszałka, ni złośliwca, ani rycerza, który by nie był dzielnym wojownikiem“.

Samuel Fiszman pisze we wstępie, iż dopiero romantyzm przejął się szczerym pięknem sylwetki średniowiecznego rycerza, natomiast w okresie renesansu „czar nowoodkrytego piękna świata antycznego zamcił sławę bitwy ronsewalskiej“. Otóż romantyzm przyniósł przede wszystkim liczne tłumaczenia Pieśni o Rolandzie na różne języki (co wiąże się z wydaniem przez Francisque Michela rękopisu oksfordzkiego w 1837 r.). Także odrodzenie wykorzystuje nadal (choć nie zupełnie wiernie) wątki starofrancuskiego eposu, o czym świadczą utwory pisarzy urodzonych w ojczyźnie renesansu, we Włoszech: np. „Roland zakochany“ Bojarda, czy też Ludwika Ariosta „Roland szalony“ (nota bene, autor tego ostatniego rozszerzył bardzo akcję i wzbogacił ją motywami fantazji). U schyłku renesansu wskrzesił postać idealnego rycerza chrześcijańskiego Torquato Tassa w „Goffredzie abo Jeruzalem wyzwolona“.

Prawdziwą ozdobą „Pieśni o Rolandzie“ w wydaniu „Książki i Wiedzy“ jest jej układ graficzny, ze ślicznymi, dwubarwnymi ilustracjami Marii Hiszpańskiej.

M. K.

Gustaw Morcinek: U r o d z a j l u d z i . Wyd. M. O. N., Warszawa 1952. str. 194.

„Urodzaj ludzi“ nie jest pierwszą książką Morcinka traktującą o czasach okupacji. Poprzednie, „Listy spod morwy“ i „Listy z mojego Rzymu“, wskazywały, jak pisarz walczy z makabrycznymi wspomnieniami obozowymi, jak się wyzwała powoli z obsesji śmierci. Wyjściem z impasu stał się „Pokład Joanny“ — książka dająca na przykładzie jednej kopalni przekrój historyczny śląskiego życia górniczego. „Urodzaj ludzi“ łączy z „Pokładem Joanny“ wspólność niektórych postaci. Ale ta najnowsza książka Morcinka nie stanowi kontynuacji poprzedniej, lecz raczej szerzej opracowany epizod z lat okupacji.

Biorąc na warsztat pisarski „czasy pogardy“, każe pisarz oczekiwać czytelnikowi już nie urywanych, pełnych wymowy listów, notujących z dokładnością sejsmografu jego wewnętrzne zmagania, lecz powieści, a więc gatunku wymagającego pewnej perspektywy i przemyśleń kompozycyjnych. Słowa z „Listów“: „Czujemy pustkę koło siebie“, gdy porównamy ze zdaniem „Urodzaju ludzi“: „Pozornie skończył się czło-

1) Einhard. Życie Karola Wielkiego. Przekład J. Parandowskiego. Bibl. Narodowa, nr 59, seria II.

wiek, który chciał być godnym miana człowieka“, zdają się wskazywać na to, że Morcinek posiadał pełną świadomość istotnych przyczyn wojny i sensu z nią związanych tragedii. Tę świadomość noszą w sobie kreowane przez niego postacie alowców, walczących z hitlerowcami w lasach beskidzkich. Temat o tyle ciekawszy i bogatszy od analogicznych książek ukazujących walkę ludności z dzielnic centralnych kraju, że u Morcinka łączy się integralnie ze Śląskiem, a więc dzielnicą Polski, gdzie pozycja Niemców utrzymywała się przez całe wieki drogą bezpośrednich infiltracji i wpływami dziejowego sąsiedztwa.

Dostrzec różnice i motywy działania Niemców i Ślązaków jest sprawą na pozór prostą. Postawa wielu z nich jest zdecydowanie rewolucyjna. Ale przy wykazywaniu tej postawy trzeba uchwycić trudny i subtelny proces wewnętrznej krystalizacji bohaterów. Morcinek ułatwił sobie to zadanie. Zwróćmy uwagę na pierwsze partie „Urodzaju ludzi“. Ekspozycją książki jest incydent radzieckiego jeńca Maszki z gestapowcem, oraz zdrada uprawiającego sabotaż w kopalni — Kudery. Szkoda tylko, iż obaj oni mają od razu bojową postawę i świadomość polityczną swej walki, prowadzonej z myślą o przyszłości, o zmianie układu sił społecznych. O ileż ciekawiej byłoby zamiast gotowych kreacji widzieć ich stopniowy rozwój.

Dotknąć tu wypadka sprawy autopsji. Sceny w kopalni, w zagrodzie chłopca Jeżewicza znane są Morcinkowi z bezpośrednich obserwacji i kontaktów, podczas gdy w świecie partyzanckim popełnia pisarz w wielu wypadkach niewątpliwie uproszczenia. Przykład: szeptki Kudery i Janki przygotowujących ucieczkę ze szpitala, esesman „przyjmował jako zwierzchnia małżeńskie, przeto nie protestował“ (str. 164). A partyzant Tyka potrafił świetnie zatrzeć zwykłą gałązką ślady na śniegu. Znajdujemy również małą niekonsekwencję. Komentarz autorski mówi: „Obok Kudery siedzą Maszka, Tyka i dwóch rzekomych jeńców radzieckich“ (str. 141), gdy tymczasem bohaterowie książki dowiadują się o tym dopiero o kilka kart dalej (str. 158). Sporo innych podobnych przykładów zdaje się świadczyć o tym, że Morcinek nie zna środowiska partyzanckiego z autopsji, chociaż mimo to w wielu wypadkach jego postacie, wydarzenia, przeżycia mają wyrazistą wymowę, są przedstawione z talentem epickim, i dużym wyczuciem psychicznym. Dlatego książka jest interesująca. Przyczynia się do tego również zwarta kompozycja. W miarę narastania sytuacji poszerza się horyzont, dając przekrój niektórych typowych środowisk. Tylko nie zawsze widzimy w książce dwupłaszczyznowość. I tak, na tle pełnych napięcia momentów wysadzania pociągów, mostów, świat wewnętrznych przeżyć bohaterów przedstawia się nieproporcjonalnie ubogo. Zdaje sobie z tego sprawę sam Morcinek wkładając w usta Kudery zdania słuszne, wyjaśniające sens walki z okupantami, mające pobudzać do przemyslenia i utwierdzenia zajmowanej postawy, ale niestety utrzymane w zbyt pogadankowo-publicystycznym tonie (słowa Kudery ze str. 48 — 49).

Umotywowana psychologicznie jest przyjaźń między Kudera i Maszką. „Wszak Maszka do ostatniej chwili był mu obcym człowiekiem. Aż nadeszła osobliwa godzina, w której przepadła obcość“. Wspólne działanie w obliczu niebezpieczeństwa śmierci stwarzać może warunki, w których rodzici się ludzka przyjaźń.

Postacie Niemców cechuje różna postawa. Komunistka Elwira jest jedną z najwybitniejszych bohaterek, ale motywy jej antyhitlerowskiej postawy znamy tylko z suchej relacji. Trafnie podchwycił Morcinek mentalność mieszczaucha ze Skoczewa, renegata Herr Romanka. Postawa cichej rezygnacji przypadła staremu socjal-demokracie z Essen, który zdobywał się tylko na westchnienie: „Przeklęta wojna!“

„Urodzaj ludzi“ Gustawa Morcinka nie należy do kategorii książek, które przez środki artystyczne działają mocno na myśl czytelnika. „Urodzaj ludzi“ potrafi raczej żywością niektórych obrazów pobudzić wyobraźnię czytającego.

Marek Krupński

Biernat z Lublina: Ż y w o t E z o p a F r y g a . Nasza Księgar-
nia. Warszawa 1952. Str. 80. Wstęp Antoniny Jedlicz.

„Żywot Ezopa Fryga, mędrca obyczajnego i z przypowieściami je-
go“, Biernata z Lublina, któremu bardziej niż Reyowi przysługuje ty-
tuł ojca polskiej literatury — ukazał się tym razem w popularnym wy-
borze.

Niezwykle skąpe wiadomości o życiu uczonego mieszczanina z prze-
łomu XV i XVI stulecia, bardziej jeszcze skłaniają do poznania pozosta-
łej — po nim spuścizny piśmienniczej, a zwłaszcza spolszczonego Ezopa.
W pełnym wydaniu dzieło Biernata dzieli się na właściwy żywot Ezo-
pa, oparty o podania greckie i syryjskie, oraz na same bajki, nieraz
przerobione i przystosowane do warunków istniejących w ówczesnej
Polsce. Zawarł więc autor w swych tłumaczeniach materiał, który dziś
ma dla nas niewątpliwą wartość poznawczą, gdyż zbliżył nam proble-
matykę ówczesnej epoki, jej tendencje i prądy czasu.

Nie można też zapominać o zasługach Biernata w dziedzinie wer-
syfikacji i rozwoju języka ojczystego. W bajkach zastosował tłumacz
rymowany parami ośmiozgłoskowiec oraz budowę stroficzną czterowie-
rszową. Staropolskie słowa i zwroty zachowały się w wierszach Bier-
nata z Lublina jak owady z innych epok uwiecznione w przezroczystym
bursztynie, ilustrując cały etap rozwojowy polszczyzny. Umieszczony na
końcu książki słowniczek nieużywanych już dziś zwrotów, pomaga w ro-
zumieniu treści.

Treść bajek nie straciła swej aktualności. Zapowiada to Biernat:

Ezop też, jako mądry był,
Wielką radę w baśniach zakrył.
Czego rozumem doznacie,
Jeśli pilno posłuchacie.

Momenty pouczające, rzadko tylko przeradzające się w czcze mora-
lizatorstwo i tani dydaktyzm, lapidarnością sformułowań graniczą z afo-
ryzmami, czy też przysłowiami, jak o tym świadczy wiersz:

Którzyciem siedzą z księgami,
Nie mogą być nigdy sami.

Dwadzieścia osiem bajek Ezopowych pięknie ilustrowanych przez
Zbigniewa Rychlickiego, który nadał swym rysunkom pełen uroku śred-
niowieczny prymitywizm, uzupełniono małym fragmentem z „DIALOGU
Palinura z Charonem“. Utwór ten, którego autorstwo przypisywano Lu-
kianowi, nie jest w wydaniu omawianym wyraźnie oddzielony od bajek
Ezopa, tak że mniej zorientowany czytelnik może nie zauważyć odrębno-
ści „Żywota“ od rozmowy dwóch służących „o złych panoch“.

Wstęp pióra Antoniny Jedlicz, przedstawiający w sposób popu-
larny sylwetkę Biernata oraz problematykę jego utworów, zawiera pew-
ne sądy, które mogą budzić zstrzeżenia. Sugeruje ona np. Biernatowi
autorstwo „Raju Dusznego“, podczas gdy ogólnie przyjmuje się, że do-
konał on tłumaczenia modlitewnika łacińskiego „Hortulus Animae“. W-
arto też dodać, że słowa uznania dla autora „Żywotu Ezopa“, które
A. Jedlicz cytuje, wyszły spod pióra Jana z Sącza. Błędem natury dru-
karskiej wydaje się zmiana nazwiska biografii Mikołaja Reja, które
winno brzmieć Andrzej Trzycieski, a nie Trzycielski.

Lektura „Żywota Ezopa Fryga“ mimo dużego dystansu czasowego
nie traci i dziś nic prawie ze swej żywości i nie przestaje interesować
człowieka XX wieku. Zdaje się to dobrze uzasadniać morał jednej
z bajek:

Boć mądrzy nie umierają,
Jako szaleni mniemają,
A po śmierci prawie żywią,
Ludzi rządząc nauką swą.

Dwa wieki poezji rosyjskiej. Antologia. Ułożyli i opracowali: Mieczysław Jastrun i Seweryn Pollak. Czytelnik 1951. Wydanie II. str. 620.

Antologie stanowią duże ułatwienia dla czytelnika, gromadzą bowiem materiał na pewien temat lub pod określonym kątem widzenia.

Właściwie jednak obok jednolitości tematyki, przy układaniu antologii czyha duże niebezpieczeństwo — brak stałych kryteriów prowadzić może do hołdowania indywidualnym (czasem skrajnie) upodobaniom. Niebezpieczeństwo to jest tym bardziej aktualne przy opracowywaniu antologii poezji obcej, prawie z zasady tylko fragmentarycznie przyswojonej rodzinnemu językowi.

Fakt powtórzenia wydania „Dwóch wieków poezji rosyjskiej“ w układzie Mieczysława Jastruna i Seweryna Pollaka (pierwsze wydanie w r. 1947, „Czytelnik“) zdaje się świadczyć o uniknięciu tego niebezpieczeństwa. A trzeba przyznać, że zamierzenia były ambitne. Redaktorzy postawili sobie za cel dać polskiemu czytelnikowi obraz poezji rosyjskiej na przestrzeni dwóch stuleci. Zgodnie z chronologią księgę (bo tak można nazwać antologię choćby ze względu na szatę graficzną) otwiera Łomonosow, po którym idą Radziszczew, Dzierżawin, Lermontow, Rylejew, Puszkina, Niekrasow, Błok, Majakowski, aż do współczesnie żyjących poetów włącznie. Zaznaczyć należy, że w omawianym tu drugim wydaniu dano pełniejszy obraz poezji radzieckiej, ze szkodą jednak dla całości pominięto uwzględnionych w pierwszej edycji m. inn. W. J. Iwanowa, Kuźmina.

Bardzo przyjemną stroną antologii są spotykane w niej często polonica (np. śliczny wiersz Matusowskiego „Akacje Warszawy“), uzupełnione jeszcze utworem Ogariowa o Wercellu.

Dzieło „Dwa wieki poezji rosyjskiej“ przedstawia niejako przekrój twórczości poetów większej miary, oni bowiem stawiali się siłą motoryczną, powodującą rozwój narodowej twórczości. I tu redaktorzy antologii wywiązali się dosyć szczęśliwie z trudnego zadania. Szczególnie bogato reprezentowani są najwybitniejsi twórcy (Puszkina, Majakowski). Stosunkowo mało, może zbyt mało miejsca przypadło Lermontowowi. Czytelnik z radością przywitałby jego piękne liryki w szerszym wyborze, niż to jest w antologii. Chociaż tańc trudno, że ich strona wersyfikacyjna przysparza tłumaczom nie mało trudności.

Niewątpliwym dowodem dużej ostrożności i rozwagi autorów antologii jest to, że w dobre tekstów posługiwali się oni już gotowym materiałem. Zdawali sobie widocznie sprawę z niebezpieczeństwa pośpiechu i niedokładności artystycznej całkiem nowych przekładów poezji. I to nam wyjaśnia w dużej mierze, dlaczego niektórzy pisarze wypadli raczej zbyt ubogo, jak wspomniany wyżej Lermontow. Redaktorzy nie mieli do dyspozycji całego dorobku rosyjskiej poezji przyswojonej już naszemu językowi, a nieraz tylko fragmentaryczne, przypadkowe tłumaczenia. Chociaż i te ostatnie mają też i swoją wymowę: ukazują epokę historyczną, w której zostały dokonane. Omawiana bowiem antologia podaje nie tylko obraz dwóch wieków poezji rosyjskiej, lecz także półtora wieku jej polskich przekładów. Bo i któż to pamięta, że już Trembecki, Fr. Dmochowski, Odyniec, Mickiewicz, jedni z pierwszych, odczuli wartość i piękno utworów literatury rosyjskiej, i starali się przyswajając ją ojczystemu językowi i że później czynili to Syrokomla, Leo Belmont, a nawet młody Żeromski („Pragnienie“ Lermontowa). Współczesne więc przekłady Ważyka, Iwaszkiewicza, Tuwima, Słonimskiego, Lieberta (tłumaczenie „Kroków komandora“ Błoka) — to tylko kontynuacja pracy rozpoczętej przed półtora wiekiem.

Myszę, że i antologia Jastruna i Pollaka powstała „z chęci poznania życia narodów mówiących innym językiem“, zmierza wyraźnie „do przełamania granic, które zakreślają odrębność języków, obyczajów, kultur“, jak to wyraża str. 16.

Dziwić może tylko fakt, że choć w drugim wydaniu zachowano estetyczny układ graficzny, usunięto zeń portrety i postowie Leona Gomolickiego „Etapy rozwojowe poezji rosyjskiej”. Szkoda, że się to stało, boć nie każdy czytelnik jest absolwentem rusycystyki i sam z trudem tylko wyrobi sobie pogląd na stopniowy rozwój omawianej poezji.

M. K.

Stefan Żółkiewski: *Stare i nowe literaturoznawstwo*. Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław 1950 r.

Na książkę Żółkiewskiego składa się 6 szkiców krytyczno-naukowych, jak je nazywa autor. Były one już poprzednio publikowane w kilku czasopismach, a obecnie zostały jedynie przeredagowane. Swoją problematyką szkice te obejmują szeroki zakres metodologii i planowania badań naukowych o literaturze. Można by je podzielić na 3 części: krytyczną, wysuwającą postulaty i informacyjną. Pierwsza z nich zawiera krytykę metod i problematyki dotychczasowej nauki o literaturze polskiej, zwłaszcza w okresie międzywojennym. Druga podaje wytyczne, jakimi powinna kierować się nowa marksistowska metoda badań literackich. Trzecia wreszcie informuje o osiągnięciach w tej dziedzinie i w organizacji życia naukowego w Z. S. R. R.

Wszystkie szkice mają charakter publicystyczny. Mimo wynikającej stąd fragmentaryczności odbija się to dodatnio na przedstawieniu niektórych z poruszonych zagadnień. Wartościowe są zwłaszcza partie książki, informujące czytelnika o nieznanym mu przeważnie faktach z zakresu organizacji i planowania badań naukowych. Żywy język i zaskakujące nieraz przez swą nowość i śmiałość postulaty badawcze są także niewątpliwymi plusami omawianej pracy. Podkreślić również wypada fakt, że książka Żółkiewskiego należy do rzadkich dotąd w języku polskim prac z zakresu metodologii nauki o literaturze.

Niestety, wymienione powyżej cechy pracy Żółkiewskiego, tzn. jej fragmentaryczność i charakter publicystyczny, wywołały niedociągnięcia, które w sposób niekorzystny odbiły się zwłaszcza na stronie krytycznej i postulującej książki. Należy do nich przede wszystkim brak konsekwentnej i ścisłej terminologii naukowej. Autor używa pewnych terminów, które nie pokrywają się znaczeniami w sposób zamienny, albo też rozszerza ich zakres pojęciowy do tego stopnia, że stają się mało precyzyjne i wskutek tego nieprzydatne, jako kategorie podziału pewnych zjawisk. Jako dowód słuszności pierwszej uwagi może służyć przykład Znanieckiego, którego Żółkiewski nazywa raz pragmatystą, a drugi raz konwencjonalistą (str. 29 i 35). Utożsamiając niejako te dwa terminy, chociaż czytelnik dzieł tego socjologa miałby poważne zastrzeżenia co do zastosowania jednego z nich do tego uczonego. Drugie spostrzeżenie można uzasadnić przede wszystkim określeniem przez Żółkiewskiego mianami np. diltheyizmu, formalizmu, konwencjonalizmu postaw badawczych różnych co najmniej od siebie, jeśli nie od terminu, którym się je oznacza, (powiedzmy, Berowy jako formalista, Kridl jako fenomenolog). O ile autor, jak to twierdzi Mayenowa w „Pamiętniku Literackim“, używa tych wszystkich terminów w sposób nowy, powinien je każdorazowo zdefiniować celem uniknięcia nieporozumień i wynikających z nich zarzutów.

Obok części krytycznej zawiera omawiana książka, jak wspomnieliśmy, i część pozytywną, obejmującą postulaty metodologiczne. O jej wartościach była już mowa. Tutaj należałoby podnieść jeszcze to, że jest ona zbyt szkiecowa, operuje przeważnie zdaniem ogólnym i wskutek tego może budzić różne wątpliwości i zapytania. Zagadnienia w niej poruszone domagają się wprost rozbudowy treściowej.

Reasumując, stwierdzić należy, że praca Żółkiewskiego ma znaczenie przede wszystkim jako materiał do dyskusji, na polu metodologii nauk humanistycznych tak u nas zaniedbanym. Aby ją można by-

ło jednak uznać za krytyczną i naukową, wymaga jeszcze wydatnego rozszerzenia i uzupełnienia. I tego właśnie od autora oczekujemy.

Zbigniew Pędziński

Stefan Żeromski. IBL Czytelnik, Warszawa 1951 str. 371.

Książka „Stefan Żeromski“, zawierająca rozprawy A. Wasilewskiego, M. Kierczyńskiej, J. Z. Jakubowskiego, Z. Stefanowskiej, K. Wyki, H. Markiewicza i E. Korzeniewskiej, jest pierwszą na większą skalę podjętą próbą marksistowskiej interpretacji utworów Żeromskiego, i — co należy od razu na wstępie powiedzieć — próbą na ogół bardzo udaną.

Ukazanie ścisłego związku między życiem społecznym i politycznym epoki a twórczością autora „Ludzi bezdomnych“ rozszyfruje z jednej strony w wielkiej mierze jego utwory, z drugiej zaś ukazuje nam w nowych perspektywach ciężką, uczciwą walkę, jaką Żeromski toczył o swój ideał życia społecznego i narodowego. Ukazują metody tej walki, jej wahania, ewolucje ideologiczne.

Niestety nie wszystkie rozprawy w równym stopniu zadowolają czytelnika. Obok ciekawych, otwierających nowe horyzonty artykułów Kierczyńskiej, Wyki czy Markiewicza, znajdziemy bez porównania słabszą pracę Wasilewskiego, omawiającą temat interesujący, a dla czytelnika prawie zupełnie niezny, mianowicie dziennik pisarza. Dbając o to, by wykazać „prawidłowy rozwój antagonizmów klasowych“, a pamiętniki młodego Żeromskiego uważając za bardzo typowy dla istniejących stosunków wytwór — Wasilewski posłużył się w rozprawie dość nieskomplikowaną metodą: pokrótce przedstawiał owe stosunki i cytował odpowiedni ustęp z pamiętnika, zatracając w jakiś nieuchwytny, ale dotkliwy dla czytelnika sposób osobę samego pisarza. Wrażenie to potęguje się jeszcze wskutek pewnej chaotyczności pracy, niezbyt wiele pomagającej czytającemu w uporządkowaniu jego wiadomości o młodości Żeromskiego i w wysunięciu najbardziej istotnych wniosków.

Szczególną natomiast uwagę zwracają na siebie artykuły Markiewicza i Wyki. Dają one może najbogatsze tło historyczne nie tracąc ani przez chwilę właściwego swego celu: interpretacji utworów Żeromskiego, i dlatego włączają najwięcej problemów. Nie ze wszystkim można się w nich zresztą zgodzić, nawet wychodząc z tych samych założeń; takimi spornymi sprawami będzie np. kwestia zupełnego, jak twierdzi Wyka, przezwyłączenia legendy napoleońskiej w „Popiołach“, czy trudna a uproszczona trochę tu sprawa nietzscheańskich wpływów i walki z nimi. Ale to są drobiazgi. Uderza natomiast w tych rozprawach jedno: życie się krytyków z twórczością Żeromskiego, jej znajomość tak dokładna, że oprowadzają po niej czytelnika, jak po doskonale znajomym domu. Z tego życia się z książką, tak koniecznego dla dobrego jej interpretatora wpływa ów pojawiający się raz po raz dyskretny, nieuchwytny prawie akcent wzruszenia, tak zrozumiały dla każdego, kto bliżej zetknął się z utworami Żeromskiego.

Problemem, który najbardziej interesuje czytelnika w omawianej książce, jest niewątpliwie zagadnienie realizmu w twórczości Żeromskiego. Wyłoni się tu zasadnicza różnica między poglądami autorów, a czytelnikami opierającymi się na innych założeniach światopoglądowych.

W omawianych rozprawach uderza fakt stawiania na jednej nieomal płaszczyźnie dwóch różnych zagadnień: utopii w twórczości Żeromskiego (np. falanstery Bodzanty) i tego, co zespół opracowujący tom „Stefan Żeromski“ nazywa „metafizyką“, wprowadzoną przez pisarza i zaciemniającą jakoby obraz opisywanej przez niego rzeczywistości

Wobec problemu utopii można stanąć z autorami na jednym stanowisku. Bezspornie było to szukanie wyjścia z nierozwikłanych konfliktów społecznych, szukanie wyjścia przez człowieka obawiającego się rewolucji, a jednocześnie rozumiejącego potworność istniejących stosun-

ków. Wprowadzenie utopii do swoich utworów sam Żeromski uznał potem za „grzech“ przeciw artystycznej prawdzie swoich dzieł.

Trudno jednak spychać na podobne pozycje owo nieustanne, gorączkowe szukanie rozwiązania najistotniejszych ludzkich problemów, które stale napotykałyśmy u Żeromskiego; problemów dobra, zła i cierpienia. Do poszukiwań tych skłaniały go nie tylko własne przeżycia, ale przede wszystkim natrętna, nienasycona ciekawość wobec drugiego człowieka i idąca za tym obserwacja. Rozważania Gintuła czy sprawa zóstła w „Róży“; wiele stronice w „Dziejach grzechu“; „Bezdomnych“, trylogii i tylu innych utworach to nie zamazywanie opisywanej rzeczywistości, ale przeciwnie — ukazywanie jej właściwych źródeł. U Żeromskiego spotykamy nieraz zadziwiająco trafne, realistyczne odmalowanie konfliktów w naturze człowieka, odwiecznych i ciągle aktualnych. Walka ze złem toczy się u Żeromskiego nie tylko w skali społecznej, klasowej czy narodowej, ale również w samym człowieku. I to jest wielkie osiągnięcie realizmu Żeromskiego.

Podobnie ze sprawą cierpienia. W swoim ciekawym studium o „Bezdomnych“ Z. Stefanowska pisząc o wizycie Judyma u umierającej na płuca właścicielki małego folwarczku opatrzy ją komentarzem, który przytoczę dla jego znamienności: „Fragmenty opisu dobrane są tak, aby czytelnikowi narzucić wrażenie, że cierpienie człowieka niezależne jest od jego pozycji społecznej“, epizod ten ma świadczyć (znów cytuję) „o załamaniu się naturalistycznej linii utworu“.

Istotnie, cierpienie w wielu wypadkach jest zależne od pozycji klasowej człowieka. Niemniej jednak ból tak, jak trwoga o dziecko u konającej matki trafia się na wszystkich szczeblach społeczeństwa. To chyba bezsporne. Cierpienie — i to każde cierpienie — jest od wieków i do tej chwili jednym z najbardziej istotnych problemów ludzkich. To też chyba oczywiste. Dlaczego więc pisarzowi, ukazującemu — zresztą nie tylko w omawianym opizodzie — cierpienie właśnie w tym słusznym aspekcie, zarzuca się brak realizmu?

Sprawy zła, cierpienia, dążenia do doskonałości napotykałyśmy u Żeromskiego ciągle. Ukazywanie tych spraw jako zagadnień ogólnoludzkich, owa „metafizyka“ — to wielkie osiągnięcie realizmu. Interpretacja autorów omawianej książki, często tak trafna, w tym wypadku nie docenia wagi tego zagadnienia, bagatelizuje go, zważa zasięg realistycznego odtwarzania rzeczywistości przez autora „Bezdomnych“.

Powracam jednak do tego, co napisałam na wstępie. Rozprawy zawarte w tomie „Stefan Żeromski“ warto przeczytać. Są one rzetelnym wkładem do naszej wiedzy o Żeromskim, wkładem potrzebnym i od dawna oczekiwanym.

Celina Komarnicka

Bogdan Nawroczyński: *Towarzystwo Naukowe Warszawy z a w s k i e*. Materiały do jego dziejów w latach 1907 — 1950. Nakł. Tow. Naukow. Warsz. 1951. str. 159. 15 tablic na kred. pap.

Skreślone w tej pracy dzieje Towarzystwa Naukowego Warszawskiego są chyba wśród historii podobnych instytucji czymś bezprzykładnym, co wychodzi na wielką sławę społeczeństwa, z którego to dzieło mogło wyrosnąć. Od samego zawiązku tej myśli, nieprzewyciężone z zewnątrz trudności; gdy wreszcie rzecz kielkować zaczynała, brak zupełny materialnych zasobów i środków działania; potem w pierwszej — przede wszystkim w drugiej wojnie zupełna prawie ruina całego dzieła, na którą złożyły się ogromne straty w ludziach, w budynkach, w warsztatach pracy, w zbiorach, w bibliotekach i rękopisach, a w tym wszystkim i mimo tego wszystkiego jakies doprawdy zdumiewające: *epur si mouve!* Praca nigdy nie ustaje; liczba członków rośnie; mnożą się Instytuty, wydziały, gabinety itd.; wydawnictwa zwiększają się w ilości i wadze. Choć Autor pracę swoją traktuje jako „materiały do dziejów Towarzystwa“ każdy będzie mu wdzięczny za ten zarys, który, zwi-

szcza po roku 1932, poza który już nie sięgał krótki szkic Prof. Handelsmana, jest owocem własnej jego pracy w zniszczonym lub bardzo rozproszonym archiwum. Prócz tego że uczy, taka praca po prostu porzepia serce. Bardzo dopomagają do orientacji w ludziach, którzy tę Instytucję stworzyli i podtrzymywali wyborne tablice ze zbiorowymi lub indywidualnymi fotografiami członków. Nie podobna jest w krótkiej recenzji, choćby w przybliżeniu oddać całego bogactwa niezmiordowanej i szczerzej a umiejętnej pracy naukowej i organizacyjnej, które ta książka sumarycznie streszcza. Powinna by ona rozejść się szeroko po społeczeństwie polskim a zwłaszcza warszawskim, by budzić i umiłowanie tej czeigodnej Instytucji, która mieści się w odnowionym pałacu Staszica i ufność tym przykładem stwierdzoną, że labor omnia vincit improbus. Jeśli wejdzie w życie projektowana już kilkakrotnie federacja towarzystw naukowych akademickich w Polsce, można spodziewać się jeszcze szerszych i głębszych rezultatów.

X. J. R.

Gdańsk zabytkowy w roku 1950. Biblioteka Gdańska (miejska) i Towarzystwo Przyjaciół Nauki i Sztuki w Gdańsku. Seria graficzna, nr. 3. Gdańsk 1951. Str. + plan Gdańska.

Do główniejszych prac przedwojennych o Gdańsku T. Kruszyńskiego (1912), S. Askenazego (1923), pracy zbiorowej pod red. St. Kutrzeby (1928) i J. Kilarńskiego (1937) — dołącza się literatura powojenna autorstwa K. Piwarskiego (1946), M. Pelczara (1947) i J. Kilarńskiego (1947, 1949). „Gdańsk zabytkowy w roku 1950“ stanowi dalszą pozycję w tym interesującym repertuarze i — trzeba przyznać — pozycję bardzo miłą i oryginalną. W opracowaniu całości położono nacisk na stronę graficzną. Zdzisław Król, artysta-ryownik, chwytą na papier 52 fragmenty z zabytkowych budowli Gdańska: baszt, wież, bram, mostów, zbrojowni, kościołów itd. Wiele z tych fragmentów wylania się dopiero teraz spod usuwanych zwalisk i gruzów odbudowującego się miasta. Z każdego niemal szczegółu przemawia bogata przeszłość historyczna, ujęta zwięźle w wyjaśniających każdy rysunek tekstach, opracowanych przez Irenę Fabiani-Medeyską. Ciepły wstęp Mariana Pelczara podkreśla polskosc Gdańska, przywiązanie narodu do tego miasta oraz wysiłek architektów polskich, rekonstruuujących zniszczone wojnę zabytki i tworzących przy ofiarnym wysiłku całego narodu nową urbanistyczną rzeczywistość „pięknego miasta przyszłości — portu Słowiańszczyzny“.

Opócz tego nadesłano do redakcji:

Towarzystwo Naukowe Warszawskie. Warszawa:

Rocznik Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. Rok XLIII 1950. Warszawa 1951. Str. 230.
Piotr Biegański: Pałac Staszica siedzibą Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. 1951. Str. 170.

Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Lublin:

Henryk Zins: Ród Ferberów i jego rola w dziejach Gdańska w XVI i XVII wieku. 1951. Str. 129.

Towarzystwo Przyjaciół Nauki i Sztuki. Gdańsk:

Akta do dziejów Polski na Pomorzu. Tom VII (1632-1648) Część I. Wydał Władysław Czapliński. 1951. Str. XVII + 255.

Archiwum Wybickiego. Tom II. (1802-1822). Zebrał i wydał A. M. Skałkowski 1950. Str. VIII + 567.

Stanisław Bobiński: Gdańsk wczesnodziejowy (Na podstawie analizy planu miasta). 1951. Str. 194 + VI tablic.

Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktynek. Warszawa:

Ks. Prof. Jan Czuj: Żywot św. Augustyna. (Wyd. II.) 1952. Str. 228.

Pax. Warszawa:

Jan Dobraczyński. Listy Nikodema. 1952. Str. 409.

Ks. Prof. E. Dąbrowski: Prolegomena do Nowego Testamentu. (Wyd. II. poprawione i uzupełnione) 1952. Str. 275.

Daniel Ropą: Od Abrahama do Chrystusa. 1952. Str. 472.

Andrzej Lepkowski: Ludzie znad zatoki. 1952. Str. 199.

Komitet Organizacyjny Zjazdu Duchowieństwa i Działaczy Katolickich we Wrocławiu. Warszawa:

Zjazd duchowieństwa i działaczy katolickich we Wrocławiu. 1951 r. Str. 87. 1952.

Polski Komitet Obrońców Pokoju. Warszawa:

Ks. Dr Zygmunt Kozubski: Katolicyzm a pokój. 1951. Str. 28.

Wydawnictwa zagraniczne:

Editions Spes. Paris:

Code sociale (Esquisse de la doctrine sociale catholique) 1948. Str. 123.

Editions Casterman. Paris:

Dr I. Klug: Les profondeurs de l'âme. (Etudes de psychologie et morale). 1951. Str. 491.

Librairie Letouzey et Ané. Paris:

Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie. Des RP. dom F. Cabrol et dom H. Leclercq publié sous la direction Henri Marnou. Fasc. CLXXIV. Tournai — Tronc. 1952, pp. 2543-2798.

Publications Universitaires de Louvain. Louvain:

Joseph Nuttin: Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme. (Une Théorie dynamique de la personnalité normale). 1950. Str. 434.

Sheed and Ward. London:

C. C. Martindale S. J.: The Spirit of God. 1950. Str. VII + 125.

Edward Leen, C. S. Sp.: Progress XX through Mental Prayer. 1946. Str. X + 276.

Desclée De Brouwer. Paris:

Paul Siwek S. I.: Au coeur du spinozisme. 1952. Str. 252.

Sprawozdanie z ruchu kulturalnego

Ze świata sceny

„Ożenek” Gogola w Teatrze Polskim

Mikołaj Gogol: O ż e n e k , komedia w 3 aktach. Przekład: Adam Grzymała Siedlecki. Reżyseria: Bronisław Dąbrowski. Dekoracje: Andrzej Stopka.

„Ożenek” Gogola słyszałem dwa razy przez radio, słuchowisko to bowiem nagrane jest na taśmę magnetofonową. W tej formie trochę nużyło. Dopiero sceniczne przedstawienie uświadomić może w pełni walory tej świetnej komedii. Czysto akustyczna więc strona sztuki nie wystarczy, ważna jest strona wizualna, nadająca swoisty, rosyjski klimat całemu spektaklowi. Zdaje się, że w Teatrze Polskim w Warszawie, gdzie wystawiono „Ożenek” w stulecie śmierci wielkiego pisarza rosyjskiego (zmarł on 4 marca 1852), klimat ów wypadł znakomicie.

Reżyseria Bronisława Dąbrowskiego (który reżyserował tę sztukę w Krakowie) podkreśliła — i słusznie — sceniczność „Ożenku”. Takie ujęcie wykazało, jak bardzo realizm splótł się u autora „Martwych dusz” z farsą — farsą jednak odmienną od tej, jaką robi niefrasobliwy Goldoni. W przeciwieństwie do owych grubasów i chudeuszy z komedii włoskiej czy francuskiej, śmiesznych, bo niefrasobliwych, na gogolowskich postaciach kładzie się zwykle ponury cień czynownictwa, który dziełom Gogola nadaje swą specyficzną „ciężkość”, tak doskonale wyrażającą przygnębiające stosunki mikołajewskiej Rosji. Ciężkość ta przejawia się już w zewnętrznej charakterystyce bohaterów — nadęte oblicza, niegustowne stroje, niedbalstwo połączone z pozą i w wewnętrznej ich charakterystyce — głupota, bezmyślność, grubymi nićmi szyta przebiegłość, zarozumiałość, służalstwo oraz — w przeciwieństwie do groteskowych typów z komedii Moliere’a czy Goldoniego — zupełny brak poczucia humoru.

Taką jest atmosfera domu mieszczańskiego, w którym zbiera się pięciu konkurentów (czterech wotiw konkurentów i jeden kupiec) do posażnej jedynaczki. Jedynaczka Agafia Tichonowna, dzieli cechy swych konkurentów — od napuszonej pozy do braku jakiegokolwiek inteligencji. Oddała to doskonale wykonawczyń tej roli, Krystyna Borowicz, która niemrawymi ruchami, pełnością kształtów i drewnianymi wdziękami stworzyła postać ożywiającą niejako współczesne Gogolowi satyryczne sztychy. Także Franciszek Dominiak (Jaicznica), obnoszący potężny

brzuch, i Tadeusz Kondrat na nóżkach jak patyczki obciążone kraciatymi pantalonami (Anuczkin), i Jan Ciecierski jako emerytowany oficer marynarki Żewakin — to wszystko groteskowe postacie, których prototypy znaleźć można na rysunkach w czasopismach z pierwszej połowy zeszłego wieku.

Intryga „Ożenku“ jest w zasadzie prosta. Radca Podkolesin ma zamiar się żenić, ale wrodzona nieśmiałość i niezdecydowanie utrudnia mu ten ważny krok życiowy. W dodatku nie ma on jeszcze upatrzonej „ofiary“ — ułatwia mu to zawodowa swatka, Fiokła Iwanowna, mająca w tej dziedzinie monopol na kojarzenie małżeństw — kierując jego oczy w stronę posażnej Agafii Tichonownej. Nic by chyba z tego nie wyszło, gdyby nie zajął się tą sprawą przyjaciel Podkolesina, Koczkariew, który niemrawego i niezdecydowanego Podkolesina prowadzi do Agafii siłą (dosłownie!). W domu Agafii następuje spotkanie konkurentów najróżniejszego autoramentu, od modnego Anuczkin do starszaka Żewakina, marzącego również o młodej żonie. Sprytny Koczkariew plotkami o przywarach panny i niskości posagu wystrasza wszystkich konkurentów, nawet nieufnego przyjaciela, którego musi później długo przekonywać, iż lgał to wszystko dla jego właśnie dobra. Ale Podkolesin wciąż się waha — tylko siłą udaje się go ściągnąć do zarumienionej Agafii Tichonowny, w której towarzystwie tak się jednak rozrzucał, że krzyczy w emfazie: Gdybym był carem, wydałbym ukaz, zabraniający być kawalerem! Ale kiedy Podkolesin zostaje znowu na chwilę sam w pokoju, żal mu się robi kawalerskiego stanu, wyskakuje oknem na ulicę, zapomniawszy nawet kapelusza. Nie posiada się z radości swatka Fiokła i drwi z Koczkariewa, który się wtrąca w nieswoje sprawy!

Zespół Teatru Polskiego, jak zwykle, pokazał wysoką klasę gry aktorskiej — z wyjątkiem może Z. Życzkowskiej, która inaczej, nie w stylu komedii satyrycznej potraktowała rolę ciotki Agafii, Ariny Pantielejmony i Jana Ciecierskiego (Żewakin), zbyt w grotesce przerysowanego. Mieczysława Ćwiklińska ma jakiś „dystygowany dryg“, dzięki któremu najlepiej chyba czuć się musi w takich rolach jak Szambelanowa z „Pana Jowialskiego“. I Fiokła swatka wypadła więc dystygowanie, grana zresztą znakomicie. Aleksander Dzwonkowski w roli Podkolesina równie znakomity — ospałość miłośnika tapczanowych wyczasów spłotła się w nim z nieśmiałością, której komiczne objawy wywołują na widowni wybuchy śmiechu. Koczkariew zaś, kreowany przez Andrzeja Boguckiego, tworzy w zestawieniu z Podkolesinem sylwetkę szczególnie zabawną. Dominiaka świetnego dzięki jakiejś naturalności gry (kapitałna scena, gdy grubas boryka się ze swą tuszą, aby założyć nogę na nogę) zestawiono z niemym konkurentem. Ten właśnie maleńki, zastraszone a groteskowo ubrane człowieczek, siedzący gdzieś skromniutko przy drzwiach wzmógł jeszcze łącie gogolowski komizm sytuacji. Stanawszy oko w oko z olbrzymim a rutzkim grubasem figurynka (gra ją Z. Lubelski) macha ze zrezygnowaniem ręką i znika za drzwiami. Wreszcie Krystyna Karkowska jako głupia, wiecznie chichocząca służąca Tichonowej trafia w charakter komedii.

Olgiard Porycki

„Król i aktor” Brandstaettera

Teatr Kameralny w Warszawie. Roman Brandstaetter: **K r ó l i a k t o r**, 6 scen dramatycznych. Reżyseria: Janusz Warnecki. Dekoracje: Jan Kosiński. Kostiumy: Zofia Węgierkowa. Kierownik artystyczny: Bronisław Dąbrowski.

„Król i aktor” Brandstaettera jest pierwszą z cyklu sztuk historycznych traktujących o naszych tradycjach kulturalnych, mających ujrzeć deski sceniczne jeszcze w roku bieżącym. Jedną z nich ma być sztuka Ludwika Hieronima Morstina o Reju („Polacy nie gęsi”), inna Aleksandra Maliszewskiego o Kochanowskim.

„Król i aktor” nie jest dramatem we właściwym tego słowa znaczeniu. „6 scen dramatycznych”, jak opiewa podtytuł dzieła, łączy ze sobą jedność akcji: sprawa stworzenia teatru polskiego w Warszawie za Stanisława Augusta. Pierwsza ze scen dzieje się w roku 1780, druga w 1785, trzy następne w burzliwym roku 1789, ostatnia zaś w rok potem, w 1790. Zagadnienie stworzenia stałego teatru narodowego związane jest nierozdzielnie z nazwiskiem Wojciecha Bogusławskiego, ojca sceny polskiej. Wokół jego osoby, będącej uosobieniem teatru polskiego tamtej doby, rozsnuwa się intryga.

Obieżyświat i karierowicz, były fryzjerszyk, potem kamerdyner królewski, obecnie starosta piaseczyński, blisko osoby króla stojący Franciszek Ryx, przejąwszy od ks. Augusta Sułkowskiego monopol na widowiska teatralne, pragnie dla własnego zysku zamknąć przy pomocy antreprenera Teatru Narodowego Bizesti'ego scenę narodową, której dyrektorem jest Bogusławski. W tym celu sprowadza na to miejsce z Paryża balet francuski. Pierwszy obraz „Króla i aktora” to scena z Bizestim oskarżonym przez wierzycieli przed starostą Ryxem. Ryx szantażuje antreprenera i zmusza go do odstąpienia połowy skradzionych pieniędzy, po czym obaj dawni „czeladnicy fryzjerscy” łatwo dochodzą do porozumienia.

W pięć lat później wezwany przez króla, zjawia się w jego gabinecie Bogusławski, wędrujący ze swą trupą po miastach prowincjonalnych. Rozmowa króla z aktorem nie daje żadnego wyniku, gdyż Bogusławski, zniechęcony postępowaniem Ryxa, nie godzi się na powrót do Warszawy (scena II). Polski widz żąda sztuki narodowej nie tylko w Warszawie, Bogusławski rozumie dobrze sens patriotyczny pracy aktorskiej. Czwarty obraz zbliża widza do Bogusławskiego właśnie od tej strony. Gdzieś na prowincji następuje spotkanie wielkiego aktora z dawną miłością, Dorotą Padlewską (postać to zresztą fikcyjna), wychowanicą ojca artysty, Walentego Swinka-Bogusławskiego, szlachcica i właściciela niemałego, zdaje się, skrawka ziemi. Ten na wiadomość, że jego jedyny syn stał się „histrionem”, wyrzeka się go i wydziedzicza. Rozmowa dwojga młodych, którzy się jeszcze ciągle kochają — Dorota rozsnuwa przed Wojciechem perspektywy przebaczenia ze strony staro-ojca, zapisu majątku na jego imię i swej zgody na małżeństwo, jeśli tylko wyrzeknie się on „niegodnego” zajęcia — obrazuje niełatwą i pełną zaparcia się drogę, jaką przejść musiał ten syn szlachecki, rzu-

cając dobrowolnie dworek i perspektywę spokojnego, dostatniego życia, dla budy teatralnej i pełnej niewygód i upokorzeń pracy „histriona“.

Scena trzecia i piąta przedstawia zabieg o zniesienie monopolu Ryxa na widowiska teatralne i obronę Ryxa przed utratą przywileju. Lekkomysłnego księcia Pepi udaje się pozyskać dla sprawy narodowej sceny Stanisławowi Staszicowi. Ryx zaś z równie zainteresowaną jego przywilejem margrabiną Vauban — w chwili gdy za oknami słychać odgłosy zdążającej na Zamek „Czarnej procesji“, gdy do komnaty „Pałacu pod Błachą“ wpada obrzucony przed chwilą przez tłum kamieniami Hetman Wielki Ksawery Branicki — dowiaduje się o zniesieniu przez Sejm swych zyskownych „monopoliów“.

Ostatnia wreszcie scena to drugie spotkanie Stanisława Augusta z Bogusławskim. Jest rok 1790 — Bogusławski wraca do Warszawy i zostaje mianowany dyrektorem Teatru Narodowego. Wszystkie swoje oszczędności wkłada w ten teatr, który w ostatnich latach Sejmu Wielkiego tak znaczną odegra rolę. Spotkanie z królem kończy się bardzo dramatycznie. Zbliżony w owym czasie do polskich „jakobinów“, Bogusławski wypomina królowi jego słabość, odwołuje się nawet do sądu czasów, kiedy już nie będzie królów.

Ta właśnie ostatnia scena dość dobrze charakteryzuje metodę budowania konfliktów w „Królu i aktorze“. Staszic np. w rozmowie z księciem Józefem mówi autentycznymi fragmentami ze swoich pism. Król w czasie pierwszej rozmowy zwraca się do Bogusławskiego: „Czy sądzisz, że sztukami pięknymi można odwrócić Naród od upadku?“ „Ja walczyć nie umiem..., ja wiem, że dziś trzeba cierpieć, ja cierpieć nie umiem. We mnie jest tylko piękno. I w to piękno chcę zamknąć całą Polskę“. Bogusławski odpowiada królowi: „To mało... Dla ciebie, Najjaśniejszy Panie, sztuka jest ucieczką, dla mnie walką“. Chcę, by z narodowej sceny grzmiały armaty“.

Otóż scena ta, chociaż nie jest nieprawdopodobna, może budzić zastrzeżenie, czy nie zagubiły się tu ów olbrzymi dystans i rezerwa cechujące stosunki międzyludzkie w ogóle, a szczególnie na królewskim dworze w dobie wielkiej etykiety. Tradycja przekazała nam wprawdzie świadectwa o szczerości Staszica mówiącego ludziom prawdę w oczy, o skłonności do osobistych wynurzeń Stanisława Augusta — czy jednak król poszedłby aż tak daleko, żeby się ze swej słabości zwierzał świeżo poznanemu aktorowi? I czy tak bezceremonialnie odpowiadałby królowi aktor?

Na te wątpliwości zdaje się odpowiadać reżyser sztuki Janusz Warnecki, który pisze w „Programie“, że akcja „Króla i aktora“ na ogół pokrywa się z prawdą historyczną, przestrzega chronologii faktów, choć autorowi na ścisłości dat nie zależy. Nie ma zamiaru pisania reportażu, fakty dziejowe służą mu jedynie jako tło do zbudowania swej koncepcji dramatycznej“.

Owa „koncepcja dramatyczna“ wyjaśnia nawet pewne nieścisłości historyczne, jaką jest niewątpliwie wprowadzenie do sztuki pani Vauban — sceny w „Pałacu pod Błachą“ w roku 1789. „Świadomie posługuje się Brandstaetter anachronizmem — pisze Warnecki — łącząc ich (tzn. margrabinę Vauban i księcia Józefa) o parę lat wcześniej niż to się stało w 1794 r. w Brukseli“. Istotnie, błędem to może nie jest, jeśli dzięki te-

mu wyraźniej i plastyczniej wystąpił ów kosmopolityczny świat królewskiego otoczenia, świat nie cofający się nawet przed łajdactwem. Ryx, Ksawery Branicki i margrabina Vauban, słuchający z przerażeniem lub gniewem dochodzących zza okien pałacu krzyków współstwa, wyrażają niezawodnie jakąś cząstkę prawdy tamtych czasów.

Także wprowadzenie, jedynej chyba spośród czołowych postaci sztuki, osoby fikcyjnej, jaką jest Dorota Padlewska, miało sens zbliżony do anachronizmu z panią Vauban (może legenda rodzinna łącząca Bogusławskiego z Marianną Tyszkiewiczową jest tej postaci źródłem). Wprowadzając Padlewską Autor udramatyzował znany konflikt Bogusławskiego z rodziną w sposób, który byłby dla widza przekonujący artystycznie. Niestety, scena ta pełnego artystycznie przekonania nie sprawia — zawiodła jej strona psychologiczna: przy maximum nawet dobrej woli trudno uwierzyć, aby Bogusławski w rozmowie ze spotkaną po wielu latach ukochaną główny kładł nacisk na — polityczną stronę aktorskiego zawodu!

Prapremiera nowej sztuki opracowana została przez reżysera Janusza Warneckiego nader starannie. Warszawski Teatr Kameralny, dysponujący zespołem aktorskim Teatru Polskiego postarał się o aktorów, których gra wywoływać musi wysokiej miary przeżycia artystyczne.

W sztuce jednak, której bohaterami są osoby historyczne, znane z portretów i pamiątek — jakich sylwetki zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne widz sobie już jakoś urobił — trzeba nie lada kunsztu, aby mu inną koncepcję takich osób narzucić. Ważną jest tu rzeczą podobieństwo fizyczne aktora do postaci historycznej, którą ma on odtwarzać, ale niemniej ważne jest również wczucie się aktora w psychikę osoby przedstawianej.

Dlatego podkreślić trzeba kreację Aleksandra Żabczyńskiego w roli Stanisława Augusta, świetnie (jak wszyscy zresztą aktorzy tej sztuki) ucharakteryzowanego, którego nawet oczy zdawały się żywo przypominać znane portrety Bacciarellego. Większą bez porównania swobodę interpretacji swej roli miał już Mieczysław Milecki jako Wojciech Bogusławski (charakteryzacja, kostiumy na wzór portretów). Znać było jednak, że gra on jednocześnie rolę Ferdynanda z „Intrygi i miłości“ — szczególnie wyraźnie wystąpiło to w scenie miłosnej z Ludwiką Castori jako Dorotą. Cały czas grał on „fortissimo“, co trzeba będzie, być może, złożyć na karb samej sztuki. Karolina Lubieńska jako margrabina Vauban, dobra, tylko w obrazie trzecim („Suknia głupstwa“) nadużyła trochę mimiki w „Czarnej procesji“ (obraz V), dzięki czemu, może nie bez słuszności, nazwano ją „mieszanią rokokowego kociaka i wystraszonej mieszczki“. Wierczyśław Gliński (książe Józef) z dużym talentem oddał wdzięk lekkomyślnego młodzieńca i tak umiejętnie wyraził szczególną barwę epoki, że nie zdziwilibyśmy się chyba zbytnio, widząc go jako gościa w wiejskim pałacu księcia Gintułta z „Popiołów“. Nieco wcześniejszą zaś epokę (i obraz jest wcześniejszy), epokę tańców przy klawesynie, dobrze oddał swym obleśnym uśmiechem, posuwistym kroczkiem i niezgrabnym dygiem Henryk Małkowski (Tremo, pierwszy kucharz J. K. M.). Alfred Łoziński, jako Branicki, stworzył sylwetkę chyba zbyt jednolicie ponurą — sprzyjała temu odrażająca maska Wiel-

kiego Hetmana w jego wykonaniu. Doskonale zagrał rolę Ryxa Władysław Hańcza. Staszica grał poprawnie Maciej Maciejewski.

Na koniec uwaga pod adresem charakteryzatora: dlaczego w ciągu dziesięciu lat ludzie sztuki wcale się nie postarzel? Mylić to nawet mogło widzów, którzy nie mieli w rękę jej „programu“.

Podsuwanie tych uwag, kierowanych dotąd pod różnymi adresami, wypadnie dla „Teatru Kameralnego“ bardzo korzystnie, nie zawodzi on zazwyczaj pokładanych w nim nadziei.

Olgierd Porycki

„Mirandolina“ krakowska i warszawska

Stary Teatr w Krakowie. Carli Goldoni: *Mirandolina* (o b e r ż y s t k a). Przekład: Zofia Jachimecka. Reżyseria: Irena Babel. Scenografia: Andrzej Stopka. Dramaturg: Zbigniew Krawczykowski. Kierownik artystyczny: Henryk Szletyński.

Państwowy Teatr Powszechny w Warszawie. Carlo Goldoni: *Mirandolina* (o b e r ż y s t k a). Komedia w 3 aktach (7 obrazach). Przekład: Leopold Staff. Inscenizacja i reżyseria: Karol Borowski. Dekoracje: Jan Kosiński i Romuald Nowicki.

Goldoni ma szczególne szczęście do polskich scen. Omawialiśmy tu niedawno jego „Sprytną wdówkę“, graną w Teatrze Polskim. Ostatnio wystawiono w Łodzi „Sługę dwóch panów“. „Mirandolinę“ zaś w ciągu dwóch lat grano na deskach aż siedmiu miast polskich: Szczecina, Poznań, Olsztyn, Bydgoszcz, Częstochowa, wreszcie Krakowa i Warszawy. Ograniczymy się tutaj do omówienia tych właśnie dwóch ostatnich przedstawień, których premiery odbyły się nie tak dawno. Przedstawienia te wypadły tak różnie, iż trudno się oprzeć pokusie ich porównania.

„Mirandolina“ powstała w roku 1753, więc w 5 lat po „Sprytnej wdówie“, którą artystycznie bez wątpienia przerasta. Temat — kapitulacja nieprzejednanego „wroga kobiet“ — powtarza się w światowej literaturze komediowej dość często, żeby tylko przypomnieć komedię Musseta „Nie trzeba się zarzekać“, omawianą w zeszłym numerze. Swoisty jednak lokalny koloryt włoski, szczególnie siedemnastowieczny klimat i odmienna od innych sztuk koncepcja komedii sprawiają, że chociaż końca się domyślamy, z całą satysfakcją odbiorcy dobrze zrobionej sztuki śledzimy przebieg tego końca.

W podmiejskiej gospodzie mieszkają trzej kawalerowie: dwóch z nich — zubożały artystokrata, markiz di Forlipopoli i nowobogacki hrabia d'Albafiorita — admiruie piękną oberżyszkę, darząc ją komplementami i podarkami, na jakie ich stać. Za to trzeci z nich, kawaler di Ripafretta, nieublagany wróg kobiet, pogardliwie spogląda na zakochanych współlokatorów, i na samą gospodynię patrzy również z wyso-
ka. Ta zaś, przyzwyczajona do holdów, nie może znieść, żeby ktoś mógł być na jej wdzięki tak obojętny, używa całego wachlarza przebiegów i sztuczek, by i ten kawaler uznał ją za kobietę wyjątkową, od innych przedstawicielek jej płci odmienną. Dopiąwszy wreszcie swego drwi bez

litości z zakochanego i zrozpaczonego lokatora, pokazując mu dowodnie, iż „wrogowie kobiet“ nie są w swej postawie tak bardzo nieprzejednani.

Treść — jak zwykle w komediach Goldoniego — błaża, aczkolwiek doszukiwać by się w niej można, jak to już czyniono, „obrony godności kobiety“, jako istoty rozumnej, zdecydowanej, silnej; daleko jednak tej sztuce do molierowskiej siły wyrazu. Po prostu jesteśmy tu i tam na innej płaszczyźnie. Wartość komedii leży niewątpliwie w żywej postaci. Goldoni zaś potrafi uwypuklić śmieszności, podkreślić cechy charakterystyczne. Porównać wystarczy np. pański gest zubożalego arystokrata i „pański gest“ dorobkiewicza; będzie to zupełnie co innego, a każde w swoim rodzaju zabawne: arystokrata to przede wszystkim koneser, dorobkiewicz to bogacz i tylko bogacz, chociaż może nie tak jaskrawo odmalowany jak fredrowski Geldhab. Inaczej również zachowują się markiz i hrabia, w obliczu kłęski sercowej, która ich obydwu godzi, chociaż obaj zachowują się komicznie.

Jeszcze inny jest kawaler di Ripafratta ze swoimi monologami, które ilustrują jego psychiczną przemianę w stosunku do drugiej płci: od niesmaku przez zdziwienie, zainteresowanie do na nic nie zważającej już miłości, owszem do oburzenia i gniewu na oberżystkę, która wyznaje cynicznie, iż jej kokieteria była tylko udanym narzędziem dla wypróbowania jego stałości.

Dwa omawiane przedstawienia Mirandoliny, krakowskie i warszawskie, dały, jak już wspomniano, dwie odmienne interpretacje komedii, które odnosiły się głównie do roli kawalera di Ripafratta. W spektaklu krakowskim jest on wysoki, chudy, trochę niesamowity, od samego początku gwałtowny — w warszawskim zaś to jowialnie, kpiąco i dobroduszenie spoglądający na dwóch zakochanych począwców i drwiąco na Mirandolinę (jednak i Warszawa zignorowała dobrą radę jednego z recenzentów, że „kawaler di Ripafratta, żeby mógł być zabawny, musi być dobrze wychowany, elegancki, „cienki“ — wtedy jego niegrzeczności wobec pięknej oberżystki miałyby właściwy ton“). Istotnie ton obu przedstawieniom nadawała w dużej mierze ta właśnie postać: w Krakowie skłaniająca się ku melodramatowi, w Warszawie ku komedii z lekką przymieszką farsy. A trafniejsze było bodaj to drugie rozwiązanie, wierniej oddające charakter epoki i charakter sztuki Goldoniego, sztuki komediowej dell'arte.

Przedstawienie krakowskie nazwano zlepkiem różnych stylów; było tam miejsce i na komedię, i na farsę, co przy melodramacie tworzyło pewien dysonans. Skłonność zaś do farsy w warszawskim przedstawieniu „Mirandoliny“ było w pełni usprawiedliwionym uzupełnieniem w stylu epoki. To samo wyczucie stylu cechowało także dekoracje. Scenografowie Jan Kosiński i Romuald Nowicki projektując np. buduar hrabiego d'Albafiorita odsłonięty w jednej z niedługich scen umieli światłem, kolorytem (przy wybitnej „grze“ samych kostiumów) podchwycić osiemnastowieczną atmosferę z perspektywy naszej epoki. Wysoki poziom dekoracji to zaleta nie tylko Warszawy, gdzie pokazano nam cztery różne wnętrza, lecz i Krakowa, gdzie grano całość sztuki w jednej dekoracji Andrzeja Stopki: sień gospody z widokiem na włoski krajobraz. W Warszawie takiego krajobrazu nie było, chociaż raczej jej

przedstawienie było bardziej „włoskie“. Wprawdzie krakowska reżyserka, Irena Babel, wprowadziła postać śpiewającego włoskie piosenki włościana, wprowadziła Stefan Rydel jako namiętny kochanek nadawał sztuce rys południowy, choć sam bohater mógłby być równie dobrze Hiszpanem, jak Włochem.

Natomiast krakowska wykonawczyni roli tytułowej, Halina Kuźniakówna, mimo charakteryzacji na Włoszkę, grała bardziej z francuska. W zestawieniu z grą Janiny Martini (Warszawa), która tonem, zwrotami, akcentem, nawet ruchami podkreślała plebejską kondycję Mirandoliny, oberżystka Kuźniakówny była bardziej delikatna, bardziej „ogładzona“. Niemniej jednak niewątpliwy talent tej artystki (bodaj czy nie debiutantki w tak poważnej roli) połączony z wdziękiem właściwym młodości, śmiało może rywalizować z rutyną warszawskiej artystki średniego pokolenia.

Farsowa interpretacja Eugeniusza Solarskiego w roli markiza di Forlipopoli była niezbyt może uzasadniona kontekstem, podobna zaś interpretacja tej roli przez Janusza Łuszczewskiego w stołecznym „Teatrze Powszechnym“ była doskonale dośtosowana do całości spektaklu. Szczególnie świetnie umiał Łuszczewski zachować się podczas awantury z kawalerem, gdy biedny markiz wtrąca się co chwila z uwagami, a żony za to przez obrażonego nie wie w ogóle czego od niego chcą. Podkreślić też należy grę Tadeusza Chmielewskiego jako kawalera (w tymże teatrze), który był przez całe przedstawienie w miarę śmieszny; w końcowej jednak scenie uderzył chyba niepotrzebnie w patos, potrafił jednak i tu utrzymać się na płaszczyźnie komedii, nie wpadając w melodramat.

Tadeusz Przystawski w Krakowie a Mieczysław Serwiński w Warszawie grali rolę donobkiewicza poprawnie, każdy w swoim stylu. Ciekawą kreację sługi kawalera dał Jerzy Fito (Kraków), Franciszek zaś Lubelski (Warszawa) kapitalnie (jak na komedię może zbyt kapitalnie) ucharakteryzowany podskakiwał niemniej farsowo. W tym tylko wypadku, wydaje mi się, przekroczył „Teatr Powszechny“ komediowy umiar.

Olgięrd Porycki

Ze świata filmu

„Jak hartowała się stal“

Scenariusz i reżyseria: Marek Doński. Zdjęcia: B. Monastyrski. Muzyka: L. Szwarc.

Powieść Mikołaja Ostrowskiego „Jak hartowała się stal“ stanowi mało wyzyskany dotychczas przez filmowców materiał. A nadaje się ona do tego ze wszechmiar. Przede wszystkim przez swój autentyzm i dynamikę akcji. Dobry pisarz mógłby z tej powieści wykroić wiele znakomych nowel filmowych, odpowiednio selekcjonując jej poszczególne elementy i nadając im odpowiedni artystycznie kształt.

Marek Doński, przystępując w 1942 roku do filmowania powieści, postanowił wydobyć z niej momenty, które w swym czasie były naj-

bardziej aktualne, tzn. zagadnienie okupacji niemieckiej i walki z nią. W rezultacie otrzymaliśmy scenariusz oparty w zasadzie na książce Ostrowskiego, ale korzystający z niej bardzo swobodnie, z partiami dodanymi lub wbudowanymi przez Dońskiego, co zresztą filmowi wyszło wybitnie na korzyść.

Doński, jako autor scenariusza i reżyser, stworzył dzieło wysokiej klasy, o przejmującej sile ekspresji. Niektóre sceny przypominają wielkie realistyczne filmy włoskie, jak np. scena katowania Pawki przez Niemców i Białych Kozaków; w pewnej chwili rozwścieczony tłumacz wyprowadzony z równowagi uperczywym milczeniem męczonego chłopca wyrzuca pod jego adresem stek przekleństw i gróźb — nagle wtrąca się dowodzący oficer niemiecki z żądaniem wytłumaczenia mu wyrazu „szczenok“, którego nie rozumie. Zaskoczony tłumacz, nie mogąc znaleźć odpowiedniego wyrazu, stara się gestami i dźwiękami naśladowującymi szczekanie psa zaspokoić ciekawość oficera — a dzieje się to przy akompaniamencie razów spadających na Pawkę. Szczegółik ten ogromnie urealnia powyższą scenę — a jednocześnie dodaje nowe rysy do charakterystyki oficera i tłumacza. Tłumacz jest zresztą jedną z najlepiej opracowanych postaci, co zawdzięcza głównie znakomitej grze A. Dunajskiego. Końcowa scena batalistyczna swym rozmachem, opracowaniem szczegółów i wysokim kunsztem operatorskim przypomina wielkie osiągnięcia Pudowkina i Eisensteina. Zwracam uwagę na świetnie skomponowane klatki z powtarzającym się motywem pędzącego, płonącego wozu. Obok obrazów wycinkowych niezwykle efektownie wypadły duże sceny panoramiczne, zwłaszcza fragment egzekucji odbywającej się na ogromnej, zalanej światłem płaszczyźnie — uchwycony przez operatora z góry. Świetnie wyreżyserowane zostało wkroczenie Niemców do miasta, gdy przejmując ciszę przerywa tylko ujadanie psów. Można by zarzucić filmowi pewien naturalizm w traktowaniu szczegółów bicia Pawki przez kelnera, czy nawet w samej bitwie, zwłaszcza moment, gdy czerwonooarmista przebija bagnetem poddającego się Niemca. Sami Niemcy wydają się za bardzo groteskowi w swym drylu — co ich nieco odrealnia.

Trudno jednak chwalić samego reżysera, gdy film jest dziełem zespołowym, a walory swoje zawdzięcza w poważnym stopniu Borysowi Monastyrskiemu, znakomitemu operatorowi. Wystarczy popatrzeć na fragment z pociągiem wojskowym, by się przekonać, jaką klasę reprezentują jego zdjęcia. Znakomite efekty osiąga Monastyrski w zdjęciach perspektywicznych, jak we wspomnianej wyżej scenie egzekucji czy pożegnania Toni z Pawką na gorze.

Sam wątek miłosny zalatuje z lekka sentymentalizmem, tak jak w niektórych scenach, zwłaszcza z ówczesną „Młodą gwardią“ jest zbyt dużo patosu; są to jednak uchybienia nieznaczne.

Wszyscy aktorzy, a zwłaszcza Pierest-Pietrenko w roli Pawki, grają niezwykle żywo, może z wyjątkiem Fiedotowej w roli Toni.

Jaką ciekawostkę podaje, że w roli majora Korffa wystąpił, przebywający wówczas w Z. S. R. R. znany polski aktor — Władysław Kraśnowiecki.

Paweł Wołowski

„Gromada“

Scenariusz i reżyseria: Jerzy Kawalerowicz i Kazimierz-Sumerski. Zdjęcia: Andrzej Ancuta. Muzyka: Tomasz Kiesewetter.

Film ten jest dziełem młodego zespołu, który po raz pierwszy podjął się samodzielnej pracy twórczej, i to w części usprawiedliwia jego poziom. Mimo woli porównuje się go z „Jasnymi łanami“, jednym z pierwszych naszych powojennych filmów. Refleksje, jakie nam się z tej racji nasuwają, są raczej smutne. Wobec takiej miernoty, jak „Jasne łany“ „Gromada“ stanowi pewne osiągnięcie, ale nikła to pociecha!

Bezapelacyjnie zły jest scenariusz Kawalerowicza i Sumerskiego. Krzepnięcie gromady małorolnych i bezrobotnych chłopów, wahania chłopów średniorolnych i zdecydowanie wroga postawa chłopów bogatych oto zasadniczy kościec tematyczny i założenie ideowe filmu. Podział ten przestrzegany jest w filmie pieczołowicie, lecz niestety zupełnie mechanicznie — zupełnie, jak w powiastce dla dzieci. Już po pierwszych minutach wiemy, kto jest czarny, kto biały i z góry możemy przewidzieć, kto jak postąpi i jak się wszystko zakończy.

Właśnie o wsi w okresie przejściowym, właśnie o walce klasowej istnieje wspaniała powieść Szolochowa „Zorany ugór“. Zwracam uwagę na postacie Dawydowa, Nagulnowa, Razmiotnowa — członków partii, czy sylwetki bogatych chłopów — ileż w nich życia i indywidualności!

To, że w jednych utworach są ludzie z krwi i kości, a w drugich — manekiny, sztucznie pobudzane do życia — to sprawa nie tylko większego lub mniejszego talentu literackiego, to przede wszystkim sprawa rzetelności artystycznej. Zły to objaw, że po pewnych twórcach trzymy te spływają jak z gęsi woda.

Akcja „Gromady“ jest mało skomplikowana. Samopomoc Chłopska buduje nowy młyn, co nie w smak staremu, bogatemu młynarzowi. Ten ostatni zdobywa sojuszników spośród bogatych chłopów oraz znajomych w mieście i za wszelką cenę stara się budowie przeszkodzić. Wszelkie jego zakusy spefzają jednak na niczym wobec jednolitej postawy „gromady“ i pomocy robotników z miasta. W ogóle, film stara się być jak najbardziej typowy przez nagromadzenie i zobrazowanie możliwie wszystkich zagadnień nurtujących współczesną wieś (i nie tylko wieś), a zatem: walka klasowa, proces „dojrzewania średniego chłopca do sojuszu z biedotą“, działanie Partii i Samopomocy Chłopskiej, początek spółdzielczości produkcyjnej, zbliżenie miasta ze wsią, konflikt między starym a młodym pokoleniem. Niestety, artystyczna realizacja tego założenia pozostawia wiele do życzenia. Scenariusz jest niejednolity, poszczególne zagadnienia łączą się zbyt mechanicznie, a procesy przeobrażeń wewnętrznych (np. u Wojciecha) zadziwiają zupełną beztroską o psychologiczną prawdę. To samo da się powiedzieć o niezwykle skąpych wątkach miłosnym, o zebraniach i wielu innych fragmentach.

Aktorsko film, mimo iż bardzo słaby, posiada pewne jasne punkty — myślę tu o Ł. Benoit w roli stangreta oraz o niektórych chłopach, obsadzonych głównie przez aktorów niezawodowych. Benoit — ze

swą charakterystyczną sylwetką, tubalnym głosem, doskonale nadaje się do tego rodzaju ról; w „Gromadzie“ możliwości jego nie zostały wykorzystane, głównie dzięki scenariuszowi, który kazał mu wygłaszać zdania, brzmiące co najmniej dziwnie w ustach byłego stangreta. Reżyser nie zwrócił należytej uwagi na opracowanie przez wszystkich aktorów gwary, co w wielu wypadkach szczególnie raziło.

Zdjęcia Andrzeja Ancuty reprezentują pewien poziom i obok niektórych trick'ów technicznych są najmocniejszą stroną filmu.

W sumie jednak film jest nieudany, co tym bardziej nas smuci, że pojawił się tuż po bardzo dobrych „Pierwszych dniach“. To, że film zrealizowany został przez nowe pokolenie filmowców, nie nastraja do optymizmu. Nie wolno jednak wpadać w defetyzm.

Paweł Wołowski

„Człowiek bez jutra“

Scenariusz: P. Tellini i Mario Camerini. Reżyseria: Mario Camerini.

Włoski tytuł brzmiał: „Molti sogni per le strade“ (Wiele snów przy drodze), co Film Polski zamienił na „Człowiek bez jutra“.

Problematyka „Człowieka bez jutra“ mieści się jak gdyby na dwu płaszczyznach; jedna — mieszcząca się w szkielecie samej akcji — to dobra komedia nieporozumień, opracowana niezwykle pomysłowo i znakomicie odegrana; druga — zasadnicza, dla której pierwsza jest środkiem artystycznego oddziaływania — to plastyczne ukazanie skutków bezrobocia i, jednocześnie, wartości moralnych prostego człowieka. W filmie obie te „płaszczyzny“ pokrywają się idealnie.

Bezrobotny Paolo decyduje się na kradzież auta, o czym nie wie jego żona, która stawiając mu codziennie zarzuty niedbałości i lenistwa, staje się mimowolną przyczyną tego desperackiego kroku. Kradzież się udaje. W chwili, gdy Paolo czekając na współnika zamierza wyjechać pod Rzym w celu przemalowania i sprzedaży auta, zjawia się niespodziewanie żona z małym synkiem. Paolo ratuje się kłamstwem stawiając się w roli pośrednika sprzedaży. Transakcja ta ma mu przynieść sto tysięcy lirów. Zaczyna się „wiele snów przy drodze“. Nieświadoma prawdy żona Paola roi o szczęśliwej przyszłości; dla Romoletta każdy zakręt drogi przynosi nowe cuda, których widoku w ciasnych uliczkach Rzymu był pozbawiony. Eskapada kończy się jednak nieszczęśliwie. Paolo z trudnością uniknął pościgu, żona dowiedziawszy się o pochodzeniu auta, żąda kategorycznie od męża oddania się w ręce policji; jedynie to, jej zdaniem, może okupić winę. Paolo złamany ulega, lecz już w Rzymie, korzystając z chwilowej nieobecności rodziny, ucieka z zamiarem sprzedania auta i zapewnienia swym bliskim trwałego bytu. W chwili jednak, gdy nadarza się okazja sprzedaży, dowiaduje się o konsekwencjach, jakie będzie musiał z tego powodu ponieść dozorca garażu, inwalida wojenny — jego najbliższy przyjaciel. To go ostatecznie skłania do oddania auta właścicielowi.

Film kończy się szczęśliwie (oczywiście, w bardzo wąskim tego słowa znaczeniu), gdyż udaje się sprawę zatuszować. Paolo jednak pozostaje nadal w sytuacji bez wyjścia, jako bezrobotny, o czym mówi nam narrator i symboliczna scena z włóczęgą w ostatnim obrazie.

Streszczenie powyższe mogło jedynie bardzo, grubymi liniami naskikować tok akcji; treść filmu jest bez porównania bogatsza. To, że śmiejemy się z niektórych epizodycznych postaci i komicznych sytuacji, w jakich znajdują się bohaterowie, nie osłabia w nas ani na chwilę świadomości tragizmu losów Paola i jego rodziny. Na tym zresztą polega wielki realizm tego filmu, realizm, którego nawet sensacyjny wątek akcji nie zdołał w poważniejszym stopniu osłabić.

Camerini, który był współautorem scenariusza i reżyserem „Człowieka bez jutra“ zasługuje na poważniejszą pochwałę. Akcja poprowadzona została z żelazną konsekwencją, liczne dygresje stanowią organiczną jedność z głównym tokiem, tempo następujących po sobie zdarzeń utrzymuje widza w ciągłym napięciu (przypomina świetne rozwiązane sceny w Termach Karakalli, pościgu, a zwłaszcza — chrzcin). Momenty liryczne w akcji wnoszą młody Romoletto, godny swego wspaniałego kolegi ze „Złodziei rowerów“. Camerini jak i de Sica użyli dziecka dla uczuciowego podkreślenia swego protestu przeciw krzywdzie bezrobotnych, zresztą z jak najlepszym rezultatem.

Trud Telliniego i Cameriniego byłby bezowocny, gdyby nie świetny zespół aktorski z niezapomnianą Anną Magnani na czele. O artystce tej można by pisać długie studia. Z ogromnym odczuciem i psychologiczną prawdą odegrała rolę kobiety nieznośnej, sekutnicy, zatruwającej mężowi każdą wolną chwilę, nędzarki — udającej wielką panią! Szczególny podziw budzi niestychana subtelność, z jaką przeobraża się (pod wpływem złudnego szczęścia) w kochającą żonę. Już dawno nie oglądaliśmy na ekranie tak wspaniałego popisu aktorskiego. M. Girotti poradził sobie doskonale z rolą Paola, od początku do końca przygnębionego i poważnie milczącego. Z pozostałych ról na wyróżnienie zasługuje para rodziców chrzestnych, nazwisk aktorów niestety nie znam. Zdjęcia, jak na wszystkich, widzianych po wojnie, filmach włoskich, utrzymane w stylu zdjęć dokumentarnych, z dużą ilością znakomicie skomponowanych planów.

Paweł Wołowski

Spis rzeczy tomu 233

Artykuły:

Papież Pius XII: Istnienie Boga w świetle nowoczesnej przyrodniczej wiedzy	3
Ks. Jan Rostworowski T. J.: Nadprzyrodzoność	17
Józef Marian Świącicki: W półwiecze „Chłopów“	30
Wacław Rola: Piękno i dobro dzieła literackiego	46
Ks. Jan Rostworowski T. J.: Krzyż i ołtarz	77
Ks. Jan Rosiak T. J.: Jezus Chrystus, Syn Boży	91
Paweł Czartoryski: Bezrobocie w krajach kapitalistycznych	112
Józef Marian Świącicki: Kraszewski w obronie praw człowieka	124
Ks. Jan Rostworowski T. J.: Katolicka myśl teologiczna wobec natury i działalności sakramentów	157
Wiktor Doda: Grajek ubogi (W ówierwiece zgonu Jana Kasprowicza)	176
Paulin Winiański: Z dziejów wielkiej duszy	185
Józef Marian Świącicki: Z przekrojów moderny	198
Józef Marian Świącicki: Sąd nad Talleyrandem	237
Ks. Józef Majkowski T. J.: Dlaczego Bóg jest niekiedy daleki	250
Ks. Wincenty Urban: Próby kościelnych neologów na Śląsku	264, 413
Paweł Czartoryski: Człowiek w oczach kapitalizmu	272
Ks. Jan Rosiak T. J.: Chrystus i historia	317
Is. Franciszek Manthey: Piotr Wust — chrześcijański myśliciel	347
Ks. Jan Rostworowski: Dogmat zguby wiecznej a nieskończona dobroć Boża	363
Wiktor Doda: Uroki czasów Chrobrego	381
Józef Marian Świącicki: O rolę dziejową Napoleona	396
S. M. Renata, niepokalanka: Matka Mabel Digby	423

Przegląd piśmiennictwa:

Twórczość dziesięciu poetów katolickich (Olgierd Porycki)	52
Karl Rahner S. J.: Die vielen Messen und das eine Opfer (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	65
Będziesz miłował. Modlitewnik dla dorosłych (Ks. Tadeusz Anderson T. J.)	66

Jędrzej Kitowicz: Opis obyczajów za panowania Augusta III (ol. por.)	67
Wiech: Dó wyboru do koloru (M. K.)	67
Mikołaj Gogol: Poranek dygnitarza i inne opowiadania (Olgierd Porycki)	68
Ksawery Świerkowski: Dziesięć wieków książki — chronologia (ol. por.)	69
O poezji Jerzego Lieberta (Wacław Rola)	139
Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique. Fascicules LXIX — LXX (X. J. R.)	145
Problem otwarty (Marek Krupiński)	213
Jules Lebreton S. J.: Tu solus sanctus. J. Christ vivant dans les Saints (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	215
Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie. Fascicules CLXXII — CLXXIII (R. J. X.)	216
Jeżu dobry Pasterzu. Modlitewnik dla dorosłych (T. A.)	216
Bohdan Czeszko: Pokolenie (Wacław Rola)	217
Roman Husarski: Nowy mur (Marek Krupiński)	219
Józef Kuśmierek: Uwaga! Człowiek (W. R.)	220
Franciszek Villon: Wielki Testament (ol. por.)	221
Wacław Kubacki: Arcydramat Mickiewicza. Tenże: Palmira i Babilon (Z. Pędziński)	221
Gall Anonim: Kronika. Adam Mickiewicz: Korybut Książę Nowogródka (Grażyna). (St. M.)	223
Czesław Hernas: Bibliografia Literacka. Styczeń-czerwiec 1950 (ol. por.)	224
Nowy tom zagadnień wiedzy o książce (Jerzy Starnawski)	288
O. Atanazy Urban Fic O. P.: Jezus Chrystus (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	290
O. Romuald Kostecki O. P.: Świętość Chrystusa, Głowy Ciała mistycznego (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	291
Paul Peeters S. J.: L'œuvre des Bollandistes. Figures Bollandiennes contemporaines. Le tréfonds oriental de l'hagiographie Byzantine. Recherches d'histoire et de philologie orientales (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	292
Adam Dubowski: Zabytkowe kościoły Poznania (R.)	293
Bogdan Suchodolski: Rola Warszawskiego Tow. Przyj. Nauk w rozwoju kultury umysłowej w Polsce (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	293
Mieczysław Jastrun: Mickiewicz (Zbigniew Pędziński)	294
Anna Kowalska: Wielka próba (N. K.)	295
Jan Koprowski: Pejzaże polskie. — Opowieść o moim ojcu. — Sprawa Marcina Piechoty (N. K.)	296
Michał Priszwin: Krople z drzew leśnych (K. N.)	297
Torkwato Tasso: Gofred albo Jeruzalem wyzwolona, przekładania Piotra Kochanowskiego.	
Sebastian Fabian Klonowic: Flis to jest spuszczenie statków Wisłą (N. K.)	299
Walery Łoziński: Zakłęty dwór (Olgierd Porycki)	300
Juliusz Cezar: O wojnie domowej. Przekożył z języka łacińskiego Jan Paradowski (M. K.)	301
Jan Kott — Adam Ważyk: Wiersze, które lubimy (N. K.)	301
Warszawa twoje miasto. Antologia. Zebrał i opracował Stanisław Ziembicki (N. K.)	302
Józef Grycz: Z dziejów techniki książki (Olgierd Porycki)	302
Edmund Osmańczyk: Niemcy 1945-1950 (Zenon M. Łukaszewicz)	303
Tadeusz Lewicki: Un voyageur italien inconnu du XVII ^e siècle	

Luigi Pio di Savoia et sa relation du voyage à trevers l'Europe (P. S.)	304
Jean Rostand: Les grands courants de la biologie (St Chyliński)	304
Wybór pism Prusa (Jerzy Starnawski)	433
Rolland Romain: Colas Breugnon. (Marian Olszewski)	435
Pieśń o Rolandzie (M. K.)	436
Gustaw Morcinek: Urodzaj ludzi (Marek Krupiniński)	437
Biernad z Lublina: Żywot Ezopa Fryga (M. K.)	439
Dwa wieki poezji rosyjskiej (M. K.)	440
Stefan Żółkiewski: Stare i nowe literaturoznawstwo (Zbi-gniew Pędziński)	441
Stefan Zeromski: (Celina Komarnicka)	442
Bogdan Nawroczyński: Towarzystwo Naukowe Warszawskie (Ks. Jan Rostworowski)	443
Gdańsk zabytkowy w roku 1950	444

Sprawozdanie z ruchu kulturalnego:

Druga Ogólnopolska Wystawa Plastyki (Bolesław Hertyński)	146
Półtora wieku niespożytych zasług koło katolickiej wiary i wiedzy (J. R.)	148
Wiek Oświecenia w Polsce. Wystawa w Muzeum Narodowym w Warszawie (Olgierd Porycki)	225
Pięć wystaw (Bolesław Hertyński)	306

Ze świata sceny:

„Profesja pani Warren“ G. B. Shawa (Olgierd Porycki)	71
„Szelmstwa Skapena“ — Moliera (Olgierd Porycki)	72
„Mądremu biada“ w Teatrze Polskim (Paweł Wołowski)	73
„Uczone białogłowy“ w Teatrze Nowym (P. B.)	150
„Sprytna wdówka“ Goldoniego w Teatrze Polskim (Olgierd Porycki)	153
Otwarcie „Teatru Satyryków“ w Warszawie. „Objeżdżalnia społeczna“ (Olgierd Porycki)	228
„Eugenia Grandet“ w Teatrze Kameralnym (Wacław Rola)	230
Polska prapremiera „Talentów i wielbicieli“ (Olgierd Porycki)	238
Problem „Mindowego“ (Olgierd Porycki)	309
Mussét w Krakowie (Olgierd Porycki)	312
„Ożenek“ Gogola w Teatrze Polskim (Olgierd Porycki)	446
„Król i aktor“ Brandstaettera (Olgierd Porycki)	448
„Mirandolina“ krakowska i warszawska (Olgierd Porycki)	451

Ze świata filmu:

„Jednodniowi milionerzy“ (Paweł Wołowski)	154
„Poddany“ (Paweł Wołowski)	155
„Zaloga“ (Paweł Wołowski)	235
„Bez adresu“ (Paweł Wołowski)	313
„Pierwsze dni“ (Paweł Wołowski)	315
„Jak hartowała się stal“ (Paweł Wołowski)	453
„Gromada“ (Paweł Wołowski)	455
„Człowiek bez jutra“ (Paweł Wołowski)	456