

PRZEGLĄD POWSZECHNY

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

Rok LXIX

Tom 234

LIPIEC — GRUDZIEŃ

1952

WARSZAWA
WYDAWNICTWO KSIĘŻY JEZUITÓW

**SPIS RZECZY
NA KOŃCU TOMU**

Rola ćwiczeń pobożnych w rozwoju osobistego życia religijnego

Nikły tylko procent wierzących może poświęcić całe życie dążeniom i czynnościom w najściślejszym tego słowa znaczeniu religijnym czyli tzw. sakralnym, jak przyjmowanie sakramentów, obfite korzystanie z sakramentaliów, rozmyślania, czytania duchowne i podobne ćwiczenia pobożne, wprost i bezpośrednio przeznaczone do rozbudowy w nas nadprzyrodzoności.

Wierni świeccy, przy sprzyjających okolicznościach, właściwie tylko w okresie wczesnej młodości i w późnym wieku, gdy troska i odpowiedzialność za warunki życia nie na ich barkach spoczywa, dają przewagę działalności sakralnej. Teoretycznie i absolutnie rzecz biorąc, w oderwaniu od warunków wewnętrznych i zewnętrznych, w jakich się znajdują, mogliby oni dla wieczności uczynić znacznie więcej niż wymagają odnośne przykazania i obowiązujące zwyczaje. Wystarczy jednak przypomnieć sobie nagłówki spraw, którymi zająć się muszą¹⁾, by zorientować się, jak ta możliwość teoretyczna kurczy się co do czasu i dyspozycji psychicznych. **M o ż l i - w o ś ć i c h m o r a l n a** do rozwijania i pomnażania życia religijnego **w s e n s i e z w i ę k s z a n i a i l o - ś c i d z i a ł a ń „ s a k r a l n y c h ”** jest bardzo ograniczona.

Nawet wśród osób duchownych, księży, zakonników i zakonnic, jedynie członkowie zakonów kontemplacyjnych są w stanie poświęcić **c a ł y c z a s**²⁾ i **w s z y s t k i e s i ł y** czynnościom specyficznie religijnym. Reszta natomiast

¹⁾ Dla przykładu przytoczymy wybór stanu, założenie rodziny, potem zajęcia rodzinne; wybór i wykonywanie zawodu; sprawy publiczne; utrzymanie siebie i bliskich; życie kulturalne, towarzyskie, rozrywkowe itd.

²⁾ Poza koniecznymi przerwami dla snu, posiłku, odpoczynku itp.

duchownych, mimo zasadniczego oderwania od świata, jest z nim powiązana rozlicznymi węzłami, choćby ze względów apostołskich. Zajęcia zewnętrzne, owszem sprawy czysto ziemskie, muszą im zabrać ogromną część dnia, sił i pamięci. Jedynie określony procent czasu i zasobów psychicznych mogą zarezerwować dla swych zainteresowań i zabiegów b e z p o - ś r e d n i o nadziemskich.

Powyższe stwierdzenie oczywiście wysuwa zagadnienie ogromnej doniosłości dla rozwoju osobistej religijności każdego z nas, a mianowicie zagadnienie właściwego stosunku ilościowego między czynnościami sakralnymi i świeckimi, oraz drugie, jeszcze ważniejsze, wewnętrznego ich związku wzajemnego. Zagadnienia te można ująć również w formę pytań o rolę, jaką odegrać musi w c a ł o ś c i życia religijnego nasza aktywność ściśle pobożnościowa oraz aktywność, a zwłaszcza twórczość z własnej natury tylko naturalna i ziemska. W obecnych rozważaniach zajmiemy się tylko rolą aktywności ściśle pobożnościowej czyli sakralnej, potrącając jednak o drugą dziedzinę, ale tylko o tyle, o ile jest to konieczne do wyjaśnienia sprawy proporcji i wewnętrznego ich związku wzajemnego.

Zagadnienia powyższe, jak bez żadnych tłumaczeń widać, są najpierw praktyczne, życiowe a nie teoretyczne. Dlatego też zwykle rozwiązuje się je na drodze praktyki życiowej. Różne jednak tendencje praktyki dadzą się co najmniej streścić w formułach teoretycznych. Po dokładniejszej analizie — dochodzi się do wniosku, że myśli teoretyczne, tkwiące w praktyce, są nie tyle jej wynikiem, jak raczej jednym z jej źródeł. Wskazują praktyce kierunek, rozszerzają lub zwężają jej zasięg, skierowują raczej w głąb, ku treści, względnie pozwalają zastrzymać się w większym stopniu na powierzchni, na sprawach łatwiejszych, tj. ilościowych i bardziej technicznych. Sokratyczne twierdzenie, iż wiedza i zrozumienie, na czym polega cnota, są równoznaczne z posiadaniem cnoty, jest oczywistym błędem i krańcową przesadą. Niemniejszym jednak fałszem, szczególnie zabójczym dla życia wewnętrznego, bo ubożącym i powodującym posuchę duchową, byłoby krańcowe niedocenianie zasadniczej roli założeń myślowych, teoretycznych w kształtowaniu życia i postępowania ludzkiego. Człowiek wprawdzie może, i niestety nieraz postępuje irracjonalnie, wbrew temu co wie. Wpływ jednak życiowych myśli, zwa-

szcza jeśli przesiąkną w głąb i staną się częścią składową „zamysłów serca“, jest tak przemożny, iż koniec końcem, po wielu kołowaniach, człowiek zaczyna działać tak, jak uformowaną ma umysłowość³⁾. Św. Tomasz z Akwinu, którego podejrzewać o sokratyzm w etyce byłoby rzeczą śmieszną, sądzi iż grzech zakłada zawsze jakiś błąd w poznaniu. Odwracając to twierdzenie, otrzymujemy wniosek, że wnikliwe i jasne zrozumienie jest jednym z istotnych warunków owocnego działania. Nie przecząc zatem bynajmniej, że są jeszcze inne współczynniki wywołujące i kształtujące ludzkie postępowanie, twierdzimy, iż od teoretycznych założeń tkwiących w praktyce, pomyślny wynik naszych starań o rozwój osobistej religijności jest zależny w sposób zasadniczy.

W praktyce różnych środowisk katolickich zawiera się nie jedna myśl teoretyczna o roli czynności sakralnych. Każda z nich znajduje zwykle swój odpowiednik i swoje uzasadnienie w teorii dogmatycznej. Nie każda ma jednak równą pojemność. Jedna ogarnia więcej punktów widzenia, uwzględnia więcej prawd Bożego Objawienia, druga mniej; jedna doskonalej harmonizuje wskazówki praktyczne dogmatu i poprawniej rozkłada akcenty na poszczególne odcinki, inna czyni to mniej szczęśliwie i wskutek tego albo ścieśnia pole widzenia, albo uwagę skupia zbyt wyłącznie na szczególe o mniejszej owocności. Teoretyk więc powinien wyodrębnić poszczególne założenia myślowe, nurtujące praktykę, i określić, które z nich jest najwszechstronniejsze, najbardziej zgodne z czystą doktryną katolicką i w konsekwencji stwarza najkorzystniejsze warunki poznawcze pomyślnego rozwoju religijności własnej wiernych.

Wyodrębnienie zatem poszczególnych założeń myślowych stanowi pierwszą część zadania teoretyka. W życiu bowiem nadzwyczaj rzadko występuje jedno tylko założenie. Najczęściej mamy do czynienia z mieszaniną myśli. Jest to zrozumiałe. Wszak życie nigdy nie stoi, często jest zgoła rozpedzone. Czekać nie pozwala. Żąda natychmiastowych, szczegółowych

³⁾ Termin „umysłowość“ bierzemy tu w najszerszym znaczeniu jako równoznacznik zasadniczej postawy wewnętrznej, wyrażającej się i w przekonaniach i w zamysłach i w sposobie odczuwania oraz postępowania. W Piśmie św. pokuta nazywa się po grecku „metanoia“, co w dosłownym tłumaczeniu oznacza „przemysłowienie“, zmianę zasadniczej postawy moralnej.

rozstrzygnięć i wskazówek. Pod naciskiem tedy natarczywych wymagań chwytają się wierni znanych wzorów konkretnych, obiegowych sądów i argumentacji, częściowych zasad, poprawnych tylko w pewnych granicach — opierając się przy tym raczej na ogólnym wyczuciu prawowierności otoczenia, niż na ścisłych pojęciach i założeniach teologicznych i naukowych (np. psychologicznych). W wyniku nie myśl jasna kieruje życiem, lecz życie wywołuje tłum myśli cząstkowych i ograniczonych, jak ograniczone są sytuacje praktyczne. Myśli te niedokończone i dalej nieanalizowane przedstawiają nieraz układ przypadkowy, wewnątrznie niepowiązany i niezgrany, ponieważ pojedyncze jego elementy pochodzą z różnych źródeł logicznych, przeważnie niejasno uświadomionych, tkwiących za ledwie potencjalnie w zapleczu idei wzgl. dyrektyw wyrażonych i wyodrębnionych. Względny ład podobnemu układowi zapewnia wybiecie się jednej idei ponad wszystkie inne i objęcie przez nią roli przewodniej dominanty.

Lekarstwem na tak niepogłębiany myślowo praktycyzm nie jest dodawanie nowych wiadomości, udzielanie świeżych wskazówek, wzbogacanie życia subtelными pomysłami, lecz wręcz przeciwnie, uproszczenie przez sprowadzenie szczegółów do ich ostatnich podstaw teoretycznych.

Każda z powyższych podstaw ma własną strukturę logiczną, odrębny — mniejszy lub większy — zasięg, i dlatego stanowi przesłankę główną odrębnego szeregu szczegółowych wniosków teoretycznych i praktycznych. Znając je i dobrze rozumiejąc, można przewidzieć z dużą dokładnością ich skutki w codziennym myśleniu i postępowaniu wiernych, o ile życie zależne jest od wiedzy, jak wyżej wskazaliśmy. Że założenia myślowe mają własne charakterystyczne ciężenia i że wskutek tego dadzą raczej te niż inne rezultaty, nie łatwo jest zauważyć w wartkim nurcie życia, ponieważ tam działa ich kilka na raz. Owoce wyrosłe na kilku pniach logicznych można przypisać jednemu, zauważony zaś pień uboczny, mniej życiodajny ratować płonem obcym. By uniknąć pomyłek w ocenie teoretycznych założeń i wybrać bezbłędnie najwszechstronniejsze, a zatem i najpłodniejsze, trzeba je wyodrębnić, wyraźnie sformułować, zauważyć treść ich własną i własne ich skutki logiczne, by odpadły korektury i uzupełnienia zaczerpnięte spoza ich zasięgu. Trzeba je niejako wziąć w osobne próbówki

i chemicznie oczyścić, by ujawniły swoje właściwości dodatnie, względnie ujemne. Ta praca stanowi drugą część zadania teoretyka.

Praca to nieefektywna a nawet przykra, ponieważ w wyniku analizy nie znajdziemy nic rewelacyjnego, lecz to co podobno każdy wie i każdy rozumie. Uporczywe, natrętne wprost przypominanie spraw najoczywistszych, najprymitywniejszych nie jest zadaniem zachęcającym. Zbyt przecież przypomina tryumfalne wyważanie drzwi otwartych czy odkrywanie Ameryki po Kolumbie. Rozważania nasze o roli ćwiczeń sakralnych nieraz robić będą to wrażenie, ale pozornie tylko. Chodzi bowiem o zebranie razem rzeczy wprawdzie znanych, ale rozproszonych, chodzi o większą ostrość ich widzenia, a wreszcie chodzi przynajmniej o to, by z otwartych drzwi częściej korzystano, by wybierano się raz po raz na wycieczkę krajoznawczą w ziemię ongiś już odkryte. Jeśli mimo skromnych perspektyw zapraszamy Czytelników do odbycia z nami analitycznej wędrowki w kraju pobożnych praktyk, czynimy to w przekonaniu, że pomoże ona kierownikom duchownym, kaznodziejom i pisarzom ascetycznym w dobieraniu najcelniejszych argumentacji, wiernym zaś świeckim ułatwi zrozumienie, dlaczego takie a nie inne wskazówki znajdują się w książkach ascetycznych i ustnych naukach.

W sprawie roli ćwiczeń sakralnych w całości życia religijnego można wyróżnić trzy główne założenia myślowe, wokół których grupują się wszystkie inne pojęcia, wnioski, praktyczne tendencje i szczegółowe wskazówki.

W pierwszym założeniu utożsamia się całość życia religijnego z samymi tylko praktykami sakralnymi (sakralizm).

W drugim założeniu wartościuje się czynności ludzkie z punktu widzenia służby Bożej, układa się w hierarchię, dając absolutną przewagę ćwiczeniom pobożnym (hierarchizm).

W trzecim założeniu za punkt wyjścia bierze się cel ludzkiego przebywania na ziemi i dlatego główną uwagę skupia się na zadaniu, które czynności sakralne spełnić muszą w stosunku do osoby działającej i w stosunku do wartości, z jakimi człowiek styka się na ziemi (finalizm).

I. Założenia sakralne

W pierwszym założeniu uderza przede wszystkim niedopuszczalne zacieśnienie pojęcia „życie religijne”. Trudno też

znaleźć dlań uzasadnienie w Objawieniu i teologicznym jego opracowaniu. Z nich bowiem jasno wynika, iż całe życie ludzkie powinno być religijne, powinno być jednolitą służbą Bożą. W sakralizmie natomiast cała masa naszych zajęć i wysiłków byłaby poza-religijna. Życie nasze byłoby dogłębnie niejednolite. Byłyby w nim dwa nurty istotnie różne, biegnące wprawdzie ściśle obok siebie, ale spotykające się jedynie zewnętrznie. Sami zaś byłibyśmy raz religijni, drugi raz niereligijni, zależnie od zajęcia, któremu się oddamy.

Teoria sakralna jest zbyt widocznie błędna, by mogła występować w formie czystej. Dlatego, jeśli kiedykolwiek dociera do wyraźnej świadomości u osób krytycznych, zjawia się w formie istotnie zmienionej i złagodzonej albo przez rozróżnienie religijności w ścisłym i szerszym znaczeniu, albo przez dorzucone twierdzenie, że do religijności w ścisłym znaczeniu należą też czynności stojące w jakimś związku z praktykami sakralnymi. Oba jednak dodatki nie ratują sytuacji w sposób wystarczający. Przede wszystkim są sztuczne. W głównej bowiem idei omawianej teorii nie zawierają się ani z niej logicznie nie wynikają. Dlatego wymagają uzasadnienia skądinąd. Trzeba też o nich pamiętać osobno, ponieważ umysł zapłodniony tylko twierdzeniem o tożsamości praktyk sakralnych z całością życia religijnego spontanicznie ich nie odkryje, lecz musi ponadto sięgać do faktu opisanego na wstępie artykułu lub do wyżej wspomnianej dyrektywy teologicznej, iż całe życie musi być prawdziwie religijne. Tego rodzaju operacji myślowych dokonać mogą ludzie wyszkoleni w budowaniu teorii złożonych. Ogół natomiast zwykle nie spostrzega dołączonych subtelności, lecz mniej lub więcej świadomie, chwytając samą tylko ideę główną przedkładanej teorii. Dlatego nawet złagodzony sakralizm, ze względu na swą sztuczną złożoność, jest niepedagogiczny. Gorzej jeszcze, że ratownicze dodatki i w treści swojej są niezadawalające. Wszak przyznanie czynnościom niesakralnym cechy religijnej tylko w szerszym, a więc niewłaściwym znaczeniu, nie likwiduje, lecz wręcz przeciwnie podkreśla ich nieprzezwyčajną obcość dla ścisłej religijności. Nigdy bowiem wg tej teorii nie mogłyby się stać prawdziwie, w pełni religijne, bo, gdyby się stały takimi, rozróżnienie szerszego i węższego znaczenia straciłoby swój sens. Związek zaś czynności świeckich z sakralnymi, jeśliby się nawet dał wykazać w stosunku do wszystkich naszych doczesnych

zająć, będzie zwykle tak daleki (np. w wypadku zabawy), że widoki na ich zaliczenie do życia religijnego muszą być bardzo nikłe i nieprzekonywające.

Myślowe ubóstwo i ciasnota sakralnego założenia, choć najpierw się je zauważa, nie jest jedyną jego ujemną cechą. Groźniejsze, choć mniej widoczne, są jego logiczne konsekwencje. Ponieważ w jego świetle „życie religijne“ składać by się mogło tylko z czynności sakralnych, należałoby je stale zwiększać, zmniejszać zaś, a ż d o z u p e ł n e g o w y r u g o w a n i a , wszelkie inne zajęcia i zainteresowania naturalne, doczesne i świeckie, jeśli ktoś pragnie uświęcić swoje życie doskonale i w całości. Konsekwentnie stan zakonny byłby nie tylko stanem doskonalszym niż świecki, lecz jedynym, w którym można by osiągnąć p e ł n e uświęcenie, bo w stanie świeckim nie tylko nie da się z u p e ł n i e wyrugować zainteresowań ziemskich, ale nawet nie wolno tego czynić ze względu na specyficzne obowiązki stanu. Nawet dla osób duchownych, jak widzieliśmy na początku, dyrektywa praktyczna, logicznie wynikająca z sakralizmu jest koniec końcem nierealna. Pozorna jej wzniosłość nie może łudzić, tego bowiem, co jest realnym nonsensem, nie można uznać za wzniosłe.

Drugą fatalną cechą założenia sakralnego jest jego zupełne odcięcie się, a przynajmniej milczenie na temat natury w ogóle, a specjalnie d o c z e s n e j kultury chrześcijańskiej jednostek i społeczeństw. W jego treści w ł a s n e j nie zawiera się nawet potencjalnie żadna myśl, która by przypominała duszom, owładniętym pragnieniem doskonałego rozwoju swej religijności, chrześcijańskie sprawy tej ziemi. Nie znaczy to oczywiście, by wierni, u których dominantą praktycznego myślenia stał się sakralizm, wszyscy i zawsze odcinali się od wszystkich spraw doczesnych. Z zasady są lepsi, zwłaszcza w ostatnich dziesiątkach lat, od teorii, której (zwykle podświadomie) hołdują. Czerpią jednak wtedy natchnienie z innych źródeł myślowych niż ciasny sakralizm. Ten bowiem sam z siebie w stosunku do Bożej ziemi, jest mówiąc najostrożniej, niemy.

Rozpatrzyliśmy powyżej myślową treść i logiczną strukturę założenia sakralnego z wynikiem całkowicie negatywnym. Można by jeszcze przeprowadzić analizę historyczną i życiową, dopatrując się jego związków z luteraniskim pesymizmem od-

mośnie natury ludzkiej, dogłębnie jakoby znieprawionej przez grzech pierworodny⁴⁾; z bolesnym zjawiskiem fałszywej dewocji i bezdusznego praktykanctwa, dla których trudno wynaleźć pomyślniejsze podłoże teoretyczne nad sakralizm; z głośnym narzekaniem na takich wiernych, co katolikami są w kościele („zakrystia“) a praktycznymi poganami na codzień („życie“); z cywilizacyjną dezercją wielu katolików; z nieporozumieniami i z bezradnym utykaniem w miejscu dusz najlepszej woli, a czasem nawet ich kierowników. Nie wdajemy się w szczegółowe roztrząsanie tych związków, ponieważ powyższa teoria już jest wystarczająco wyodrębniona i błędność jej widoczna. Podane jednak poprzednio dość silne podkreślenie ciasnoty oraz niebezpiecznych dla życia katolickiego skutków omawianej teorii było konieczne, ponieważ tkwi ona w wielu głowach uporczywie, tym uporczywiej im bardziej jest podświadoma i poprzესłaniana pozytywnymi ideami spoza niej zaczerpniętymi. Ale czy jest świadoma, czy nie — czy staje się dominantą myślenia, czy schodzi na plan dalszy, zawsze jest szkodliwa, o ile jeszcze odgrywa jakąś rolę. Dlatego autor niniejszych rozważań doszedł do wniosku na drodze analitycznych dociekań i obserwacji w ciągu praktyki duszpasterskiej, iż dla dobra życia religijnego w Polsce trzeba się z nią kategorycznie rozprawić. Samo wyraźne jej sformułowanie, ostre uświadomienie sobie jej ubóstwa treściowego i logicznych następstw jest głównym na nią lekarstwem. Ale na tym głównie zależy, by teoretyczna dezaprobata spowodowała praktyczną ostrożność wysławienia kaznodziejów, rekolekcjonistów, katechetów i pisarzy ascetycznych. Wszelkich zwrotów, wykazujących logiczne pokrewieństwo z założeniem sakralnym należy pilnie unikać, choćby na pozór brzmiały bardzo pobożnie i święcie.

II. Założenia hierarchiczne

Zupełnie odmiennie niż poprzedni, przedstawia się drugi system myślenia o ćwiczeniach pobożnych. Podczas gdy pierwszego żadnymi zabiegami nie da się uratować przed zasadniczym błędem, hierarchizująca myśl jest w całości poprawna, zgodna ze zdrowym rozumem i Bożym Objawieniem i dla-

⁴⁾ Natura ludzka po grzechu pierworodnym została w istocie swojej dobrą, tylko jest „zranioną“ jak pouczają teologowie w oparciu o nieomyłne orzeczenie Kościoła (Dz. 792, 815 cf; Dz 1025 — 1051, 1094, 1388 — 1390; u św. Tomasza z Akw. S. Th. I, 2, 85, 3; I, 98, 2).

tego bardzo płodna w życiu religijnym. Jest tylko zbyt mało pojemna i dlatego na dalszą metę może wyrzucić wpływ hamujący rozmach życia religijnego, podobnie jak sakralizm, choć nigdy nie okaże się tak zabójcza. Ogólny ten osąd wymaga uzasadnienia w szczegółowym przedstawieniu teorii hierarchizującej i w dokładnej analizie jej treści własnej oraz logicznych następstw.

Teoria hierarchizująca wychodzi z zasady, że całe życie ludzkie może i powinno być jednolitą służbą Bożą. Wszystkie zatem czynności ludzkie (z wyjątkiem oczywiście grzesznych) wchodzi lub przynajmniej powinny wchodzić w zakres zainteresowań człowieka religijnego.

Ale czynności ludzkie są różnej natury, różny może być ich przedmiot i różną mogą mieć wartość zależnie od kryterium, jakie w ich ocenie się przyjmuje. Założenie hierarchizujące jako miernik wartości naszych działań przyjmuje jakoś i stopień ich udziału w życiowej służbie Bożej. Konsekwentnie najwyższe miejsce przyznaje się działaniom, które z natury swojej są nadprzyrodzone, kierują się bezpośrednio do Boga i na oku mają nasze z Nim zjednoczenie, jak przyjmowanie św. sakramentów, korzystanie z sakramentaliów i wszystkie rodzaje modlitwy. Następnie umieszcza się wszystkie czynności przygotowujące dusze do zjednoczenia z Bogiem i sprawami Jego jak np. czytania duchowne, studia święte, umartwienia i ćwiczenia się w cnotach. Wszystkie wysiłki i praktyki, które w jakikolwiek sposób podnoszą człowieka na wyższy poziom, przyczyniając się do jego uduchowienia i podatniejszym czyniąc na przyjęcie Łaski, choćby tylko przez wyszlachetnienie natury, należą do dalszej grupy zajęć. Na końcu wreszcie są te czynności, które same ze siebie mają za przedmiot tylko sprawy czysto doczesne i do życia nadprzyrodzonego mogą być włączone przez podporządkowanie wyższemu celom czyli przez dobrą intencję. W systemie więc hierarchizującym działania ludzkie wyglądają jak dobrze zbudowana piramida, na której szczycie znajdują się akty doskonałej miłości Bożej i Msza św. wraz z Komunią, na dole zaś posiłki, spoczynek i godziwe rozrywki.

Z tego sposobu myślenia z logiczną koniecznością wypływa zasada praktyczna, że czynnościom o wyższej wartości powinniśmy poświęcić więcej troski, czasu i sił. Literatura i mównictwo religijne, oparte o teorię hierarchizującą, dążą

do pomnożenia w naszym życiu działań szczytowych i do zmniejszenia, o ile tylko się da, zajęć najniższych w piramidzie wartości. Motywację zaś zachęcającą opierają one na wykazywaniu wyższej ceny czynności zalecanych i na plastycznym deprecjonowaniu zajęć, od których nas pragnie odciągnąć. Dobitny wyraz tej charakterystycznej dla hierarchizmu tendencji daje Tomasz à Kempis w podniosłym westchnieniu: „O gdybyś nigdy nie potrzebował ani jeść, ani pić, ani spać, abys mógł ciągle Boga chwalić i tylko samym duchownym sprawom się oddawać“⁵⁾). Ponieważ człowiek naturalny, nie przetworzony jeszcze przez regularną uprawę religijną, rozumie i odczuwa najpierw owocność i pożytek zajęć świeckich, do docenienia natomiast i zrobienia należytego miejsca zainteresowaniom wyższego rzędu musi być dopiero wychowany, nacisk na gloryfikację pierwszych a pomniejszanie drugich w tej literaturze jest nadzwyczaj silny. Czasem jednak przekracza on granicę słuszności i stosunek większego do mniejszego zamienia na stosunek przeciwieństwa między plusem i zerem lub nawet minusem. Pod wpływem tej przesady najpoprawniejsza rywalizacja między zajęciami, poszukująca właściwej między nimi proporcji, przetworzyć się może w walkę aż do zniszczenia jednej ze stron. Widzimy tu możliwość stoczenia się pięknej teorii hierarchicznej na poziom poprzednio omówionego błędu sakralizmu. Nim jednak przejdziemy do krytyki pewnych niedomagań obecnie omawianej teorii, ujmujemy w punkty jej dobre i płodne cechy:

- 1° nie pomija milczeniem żadnych dobrych czynności ludzkich i tym samym chroni przed głównym błędem poprzedniej teorii;
- 2° utrzymuje wyraźnie różnicę między czynnościami z natury swojej i bezpośredniego przedmiotu nadprzyrodzonymi, religijnymi od tych, które stają się religijne dopiero przez podporządkowanie celowi nadprzyrodzonemu;
- 3° naczelne ale nie wyłączne miejsce w życiu przyznaje czynnościom sakralnym;
- 4° daje motywację do ich podjęcia dość skuteczną psychologicznie;

⁵⁾ O naśl. Chr. ks. I, r. 25, 9.

5° motywacja ta jest wybitnie woluntarystyczna;

6° stwarza bardzo przychylną atmosferę do wydatnego pomnożenia czynności sakralnych, co zwłaszcza w okresie początkowym osobistego życia religijnego ma decydujące znaczenie;

7° stanowi doskonały punkt wyjścia do bardzo szczegółowych wskazówek praktycznych, co w okresie nowicjackim życia religijnego jest wygodne dla kierowników duchowych, a przystępne, bo dość prymitywne, dla dusz, które się chce zachęcić i wprowadzić do regularnej uprawy własnej religijności.

Zdaje się, że zbyt się nie pomyliły, twierdząc, iż w naszej religijności system myślenia hierarchizujący odgrywa największą rolę. Jego pojemności na ludzkie działania, jego zdrowemu rozsądkowi, przystępności, wpływającej z uderzająco praktycznego podejścia do życia religijnego, jego zgodności przede wszystkim z czystą doktryną katolicką zawdzięczamy niezwykle bogactwo i olbrzymią ilość praktyk pobożnych.

Zanim więc przystąpimy do analizy pewnych niebezpieczeństw i niedomagań teorii hierarchizującej, musimy gorąco poprosić naszych Czytelników, by dokładnie zdali sobie sprawę z intencji tej krytyki. Nie chcemy w najmniejszym stopniu podważać słuszności myśli wchodzących w skład tej teorii. Nie chcemy w żaden sposób osłabić życiodajnych tendencji, które z niej logicznie wynikają. Nie chcemy powiedzieć, iż ten system myślenia nie jest dobry. Pragniemy jedynie mocno uwydatnić, że nie jest najlepszy, że trzeba pilnie strzec się przed łatwymi jego zwichnięciami, że jest idea odeń żywotniejsza, pojemniejsza, która włączając harmonijnie wszystkie dodatnie cechy hierarchizmu pogłębia je i dodaje nowe, jeszcze płodniejsze. Jeśli bowiem religijność nasza zawdzięcza idei tej dużo swych pięknych osiągnięć, to równocześnie dziedziczy jej słabości, które powszechnie określa się jako zbyt dużą przewagę praktycyzmu, czasem aż praktykanctwa, nad duchowym pogłębieniem, uczynków nad wielkimi myślami.

1° Już przed wyliczaniem plusów naszej teorii wskazaliśmy, że charakterystyczna dla niej taktyka zachęcania do wzmożenia życia religijnego przez wywyższanie praktyk pobożnych a podkreślanie stosunkowo małej wartości innych działań, przy lekkiej nawet przesadzie, wychowywać będzie mniej-

szy lub większy negatywizm adeptów życia religijnego do zainteresowań i wysiłków doczesnych. W konsekwencji prowadzenie przez nich życia sub specie aeternitatis⁶⁾ związane będzie już nie z dążnością do znalezienia właściwej miary dla czasu i ziemi, ale z pragnieniem ich usunięcia. Praktycznie wypowie się to w uporczywym, podskórnym przekonaniu, iż do świętości właściwie dążyć można tylko w klasztorze, poza życiem zakonnym natomiast da się urzeczywistnić co najwyżej coś p o d o b n e g o do świętości. Wyższość stanu zakonnego nabierze u nich akcentu wyłączności. Widać tu atmosferę nieprzychylną dla rozszerzenia się pragnień pełnej świętości wśród wiernych świeckich. Widoczny jest też związek podobnych nastawień z pewną obojętnością, a nawet absentyzmem części katolików w sprawach tej ziemi, które przecież mają ogromne znaczenie dla zbawienia rodzaju ludzkiego.

2° Największe niebezpieczeństwo stanowi nadzwyczaj łatwe skrzyżowanie się systemu hierarchizującego z sakralizmem. Wystarczy proste utożsamienie pojęcia „służba Boża“ z „sąmymi tylko praktykami pobożnymi“, by otrzymać system myślenia zachowujący zewnętrzne podobieństwo do hierarchizmu, a w treści całkiem mu przeciwny. Negatywne tendencje, będące jedynie możliwością w czystym hierarchizmie, zamieniają się wtedy na logiczną konieczność.

3° Oprócz wielkiej łatwości zejścia na błędne tory sakralizmu system hierarchizujący ma własne niedomówienia i ograniczenia. Główna jego wskazówka życiowa polega na tym, że trzeba zwiększać czynności najbardziej wartościowe kosztem innych, zwłaszcza najniższych. To słuszne, ale do jakich granic? Na ten temat nasza teoria milczy zupełnie. Co najwyżej, można, wobec jej zasadniczo pozytywnego stosunku do zajęć doczesnych, wysnuć wniosek, że granicę tę stanowi fizyczna niemożliwość dalszego ograniczenia doczesności w czasie życia doczesnego. Granica ta pozornie precyzyjna i wyraźna, w praktyce nią nie jest, bo np. wierny świecki, nie tylko pod wpływem naturalnych skłonności, może ją określić zbyt wąsko w stosunku do rzeczywistych potrzeb dalszego rozwoju swej osobistej religijności. Wskaźniki natomiast takie, jak wiek, obrany stan i zawód, właściwości struktury psychofizycznej danego adepta życia religijnego, potrzeby charakte-

⁶⁾ Tj. pod kątem widzenia wieczności.

rystyczne dla rozwojowego etapu religijnego poszczególnej jednostki wynikają już z innej idei, niż sama myśl hierarchizująca z jej skalą obiektywnej wartości działań. Mianowicie wynikają one z logiczną koniecznością z nowej idei celowego działania, jak w dalszym ciągu szerzej to wykażemy. Te same jednak wskaźniki doczepione z zewnątrz (z idei celowości) do systemu hierarchizującego, choć w sobie słuszne, robią wtedy przykre wrażenie obcinania ideału na korzyść „życiowych konieczności“, rezygnacji z wyższych wymagań, cofania się przed postulatem pełnej konsekwencji, ponieważ, poza smutną koniecznością, w świetle skali obiektywnej wartości działań nie widać wewnętrznej racji tego rodzaju zabiegów. Widać ją natomiast doskonale w świetle idei celowego działania.

4^o Oprócz zagadnienia ilości ćwiczeń pobożnych równie doniosłe, jeśli nie ważniejsze, jest zagadnienie ich jakości. Idea hierarchizująca działania według obiektywnej ich wartości jest nastawiona, jak widzieliśmy, na wzmożenie ilości. Główna tendencja, którą rodzi samorzutnie i z koniecznością, polega na wzbogaceniu praktyk. W jej świetle kryterium ureligijnienia jest *s t a t y s t y c z n e*: im więcej ktoś wykonuje czynności najwyższej (i średniej) wartości, tym bardziej jest religijny on i jego życie. Kryterium to nie jest pozbawione wysokiego stopnia trafności, ponieważ czynności wykonane pozostawiają pewien skutek w działającym odpowiednio do swej obiektywnej natury (np. spoglądania na piękne obrazy jako skutek w patrzącym wywołują poczucie piękna). Kryterium to jest proste, realistyczne, łatwo uchwytnie i dlatego o wielkiej użyteczności, zwłaszcza w pierwszych etapach rozwoju osobistej religijności. Ma jednak tę słabość, że podchodzi do całej sprawy religijności raczej od zewnątrz. Sprzyja więc wydatnie rozrostowi ram, kształtów, form konkretnych, że tak powiemy realnej mechaniki, bez której religijność na ziemi w żaden sposób ostać się nie zdoła (duch ludzki potrzebuje ciała), ale też otwiera możliwość ześlizgnięcia się po powierzchni i utknięcia w mniej lub więcej bezdusznym formalizmie. Pod napędem myśli ilościowych bogata praktyka łatwo zamieni się w praktykanctwo i ujemną dewocję. Oczywiście możliwość nie jest koniecznością, ale, zważywszy ludzkie ograniczenia i słabości, raczej przypuścić trzeba, iż możliwość zbyt często i zbyt głęboko stanie się rzeczywistością.

Jeśliby ktoś w obronie tego punktu teorii hierarchizującej powiedział, że ujemne tendencje zjawiają się w wyniku mylnego zrozumienia poprawnej w sobie idei, trzeba mu przyznać dużo racji. Gdyby bowiem wierni lepiej dobierali swoje praktyki religijne — gdyby chętniej garnęli się do ćwiczeń bardziej wewnętrznych, jak lektura duchowna, rozmyślania, rachunki sumienia itp. niż do pacierzy ustnych, śpiewów, procesji, pielgrzymek, gdyby nawet praktyki obrzędowe wykonywali w duchu zrozumienia ich treści i intencji, nie byłoby obawy o zejście na tory nadmiernie rozrosłej i zbyt powierzchownej mechaniki pobożnościowej. Bez wątpienia tak, tylko szkoda, że nasza teoria sama z siebie na ten temat nic nie mówi. Nie można więc dziwić się, że wierni (a nawet nieraz ich nauczyciele) pod jej wpływem łatwiej pójdą po linii bardziej zewnętrznej, statystycznej, niż treściowej. Łatwiej bowiem jest zrozumieć i wykonać to, co się wyraźnie słyszy, niż to, czego się trzeba dopiero domyślać i dodawać. Zresztą dodatek ten skądinąd zaczerpnięty, mianowicie z zasady celowego działania, w kontekście teorii hierarchizującej niezupełnie ratuje sytuację. Co bowiem mają wierni rozważać na zaleconych ćwiczeniach bardziej wewnętrznych, na co mają się w nich decydować, do czego zachęcać? Czy do zwiększenia ilości czasu i sił poświęcanych tymże bardziej wewnętrznym ćwiczeniom? Wszystkie zdania systemu logicznie zbudowanego zawsze nawracają do jego głównej zasady i nawet sądy potencjalnie szersze, włączone w jego kontekst, ścieśniają się do wymiarów i charakteru sądu podstawowego; inaczej zburzyłyby logiczność i konsekwencję systemu. Teoria hierarchizująca na pierwszym miejscu nastawiona jest na ilość i nawet wskazówki jakościowe, doczepione do niej, zawrócą ostatecznie na punkt widzenia ilościowy.

Owocność więc teorii naszej wyrasta z faktu, że skutecznie rozwiązuje jedno z głównych zadań w rozwoju osobistej religijności, tj. zadanie zwiększenia ćwiczeń duchownych, pewna słabość natomiast z faktu, że rozwiązuje tylko raczej to i że na pierwsze miejsce w życiu duchownym wysuwa ilość a nie jakość, choć, ze względów zwłaszcza wychowawczych powinno być odwrotnie. Wprawdzie nie zamyka możliwości przejścia do jakości, ale też jej wyraźnie nie otwiera. Wprawdzie przy pomocy rozumowań można przejść ze skali obiektywnej wartości działań na jakościowy punkt widzenia, bo

przecież o wartości czynów decyduje nie tylko ich obiektywna natura i przedmiot, którym się zajmują, ale i doskonałość ich wykonania, lecz ogół ludzi zwykle nie jest zdolny do samostnych rozumowań, a jeśli jest zdolny, to zawsze ten punkt będzie dla nich czymś wtórnym a nie pierwotnym, jak być powinno.

5" Na końcu krytycznych uwag o teorii hierarchizującej należy wskazać wspólne źródło wszystkich jej niedomagań. Niewątpliwie jest nim wyżej wspomniane podejście do życia religijnego od strony zewnętrznej, od strony czynności wykonywanych przez człowieka, zabiegającego o rozwój swej religijności. Czynności nabierają wtedy cech jakichś przedmiotów, jakby cegiełek, z których buduje się gmach religijności. Tymczasem czynności nie należą do ontologicznej kategorii rzeczy, które mają swoją bytową samoistność, swoją konsystencję własną i dlatego dają się oceniać przedmiotowo, niezależnie od powiązań, lecz należą do kategorii działań, które z najgłębszej swej istoty są działaniami określonego podmiotu, z niego czerpią swe zaistnienie, do niego należą i dlatego mają tę samą naturę, jaką ma podmiot działający. Chcąc zatem rozwiązać zagadnienie jakichkolwiek działań, musimy się zwrócić najpierw nie do działań, lecz do podmiotów, które działają. Musimy zrozumieć naturę i budowę podmiotów, a wtedy zrozumimy też naturę i sens dokonywanych przez nie czynności. Czynności bowiem nie są substancjami, lecz przypadłościami substancyj. Mają więc taką naturę i takie właściwości, jakie ma istota, która je wykonuje. Lapidarnie ujmując tę prawdę adagium metafizyczne, że działanie jest następstwem bytu (*agere sequitur esse*). Działanie np. anioła, choćby dotyczyło sprawy ludzkiej, jest działaniem anielskim; działanie ludzkie, choćby dotyczyło sprawy zwierzęcej, jest ludzkim. Tak samo czynność osobowości religijnej, choćby miała za swój przedmiot sprawę świecką, jest religijna; czynność osobowości już podniesionej do porządku nadprzyrodzonego jest nadprzyrodzona. Czynność natomiast nawet z przedmiotu swego nadprzyrodzonego, pobożna, dokonana przez osobowość nie podniesioną do życia nadprzyrodzonego, przez osobowość zeświecczałą, będzie czynnością tylko naturalną i zeświecczałą. Widzimy więc, że każde pojedyncze działanie i całość życia, wyrastająca z osobowości ureligijnionej jest religijna.

Tak samo jak wszystko, co wypływa z osobowości religijnej, jest religijne, wszystko, co osobowość ta w siebie przyj-

muje, również staje się religijne, ponieważ cokolwiek się przyjmuje, przyjmuje się na sposób przyjmującego (*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*). Dla objaśnienia tej zasady posłużymy się przykładem. Przedmioty, które poznaje nasz duchowy rozum poprzez zmysły, wszystkie są materialne, czasowo-przestrzenne, konkretne, ale pojęcia rozumowe o nich, czyli sposób przejęcia ich przez rozum poznający, są niematerialne, abstrakcyjne, oderwane od warunków czasowo-przestrzennych⁷⁾. Rozum duchowy wchłaniając w siebie intencjonalnie rzeczy materialne, włącza je w swój ponadczasowo-przestrzenny świat. Tak samo osobowość religijna, przyswajając sobie jakiekolwiek wartości np. dobra gospodarcze, włącza je, wtapia, czyni składową częścią swojego świata religijnego. Z chwilą włączenia wartości doczesnych, ziemskich, naturalnych, świeckich w zasięg życia osoby religijnej, jako religijnej, przestają one być „świeczkami” a stają się wewnętrznym elementem jednolitej rzeczywistości religijnej, jaką jest życie osoby religijnej. Użyjmy znowu porównania: wapno, żelazo, czy inny pierwiastek materii martwej, spożytej przeze mnie w odpowiednim preparacie farmaceutycznym, z chwilą przetrawienia, przyswojenia i włączenia w mój organizm, już nie jest „materią martwą”, lecz wewnętrzną częścią składową mojej istoty fizycznej, mojej osoby żywej materialno-duchowej, jest już materiążywioną. By można było nazwać słusznie te drobiny żelaza czy wapna „materią martwą”, trzeba by odciąć część odpowiednią mego ciała, zabić ją, rozłożyć chemicznie i wydobyć z powrotem czyste żelazo względnie inny pierwiastek chemiczny. Jeśli i jak długo wchodzi one w budowę mego organizmu są materiążywą i to uduchowioną przez naturalną moją duszę. Tak samo wartości ze siebie niereligijne są niereligijnymi tylko tak długo, jak długo nie zostaną wciągnięte w orbitę religijnej osobowości i jej działania; po tym przyswojeniu już są w najściślejszym tego słowa znaczeniu ureligijnione. By z powrotem stały się niereligijnymi, trzeba by je wyrwać z kontekstu religijnego, rozłożyć elementy ongiś żywe i wyjałowione odnaleźć osobno.

⁷⁾ Rzeczy pojedyncze spostrzegane przez zmysły są konkretne, czasowo-przestrzenne, ale pojęcie „jednostka” przed miliardami lat i po miliardach jest doskonale to samo w swej treści, nie zależy od czasu i nie zawiera w żaden sposób cechy rozciągłości.

Z powyższych rozumowań widzimy jasno, że ostateczne kryterium czyjejś religijności nie polega na pierwszym miejscu na rodzaju jego czynności, rozważanych przedmiotowo, lecz tkwi wewnątrz osoby działającej, zależy bowiem od rodzaju tkanki duchowej, z której jest zbudowana jej treść i kształt moralny, wieczysty i nadprzyrodzony. Zależy od jej zasadniczej postawy. Każda zatem teoria o ćwiczeniach pobożnych musi wyjść z takiego punktu widzenia, który istotną sprawę kształtowania osobowości najpierw wyświetli i najdobitniej podkreśli, a dopiero jako logiczne następstwa wskaże wszystkie inne słuszne idee i praktyczne wskazówki. Założenie hierarchizujące odwraca powyższy porządek, mówiąc wprost i wyraźnie o ureligijnieniu naszych czynności, w przypuszczeniu, i nie bez dużej słuszności jak wyżej wskazaliśmy, że dokonane czynności religijne przetworzą w swoim wyniku również osobowość działającą. Byłoby to praktycznie bez znaczenia, choć teoretycznie jest bardzo doniosłe, gdyby między dokonaniem czynności a przetworzeniem osobowości był związek konieczny. Wynik bowiem obu punktów widzenia byłby ten sam. Niestety, wskutek wielu słabości ludzkich, czynności nawet najświętsze mogą być wykonywane często bezdusznie, mniej lub więcej machinalnie i tak głęboko nie sięgając. Domniemany skutek naszej teorii może nie nastąpić. Może, lecz nie musi. Związek między czynnościami i ich rezultatem nie jest konieczny, ale też nie jest żaden, owszem jest dość duży. Dlatego kierowanie się, choćby tylko podświadome, teorią hierarchizującą wydaje nieraz znakomite owoce w rozwoju osobistej religijności, często dostateczne, nierzadko zaś rodzi zły plód praktykanctwa i płyiczny duchowej. Na niebezpieczeństwo ostatnie teoria nasza nie posiada żadnego własnego lekarstwa. Wracamy więc do wstępnej uwagi, iż jest ona dobrą, ale nie najlepszą.

III. Założenie celowości ćwiczeń pobożnych.

Najsilniejszą przeciwwagę myślową dla zrozumiałych u człowieka niebezpieczeństw rutyny, powierzchowności i zacieśnień w życiu religijnym daje idea celowości ćwiczeń pobożnych. Ma ona najgłębsze uzasadnienie w metafizyce działań. Harmonijnie a przy tym bardzo wyraźnie (nie tylko domyślnie) uwzględnia wszystkie odnośne prawdy Objawienia.

Zachowuje wszystkie plusy poprzedniej teorii, szczęśliwie je uzupełniając i wskazując właściwe ich miejsce w całości życia religijnego. Jest zatem i najgłębszą i najpojemniejszą i najpraktyczniejszą. Innymi słowy, jest najbardziej katolicką czyli wszechstronną. Oczywiście teoria, którą teraz w zarysie omówimy, nie jest żadną nowością w duchownej literaturze katolickiej, zwłaszcza poważnej. Jeśli na kimkolwiek zrobi takie wrażenie, to z trzech powodów: 1) ponieważ nigdy jej nie wyodrębnił z wielkiego bogactwa rozumowań, rad, przykładów i obrazów, używanych w piśmiennictwie i mównictwie katolickim, i dlatego wyraźnie jej sobie nie uświadomił (podobnie jak teorii poprzednich); 2) ponieważ, zwłaszcza w środowisku naszym, argumentacje i wskazówki, mające swe źródła logiczne w założeniu celowości, są rzadziej używane, a jeśli są używane, to jako uzupełnienia lub poprawki do ~~logicznego~~ ciągu hierarchizującego, a może nawet sakralnego i dlatego mają wygląd czegoś wtórego, co mniej uderza; 3) dlatego ogół naszych wiernych i duszpasterzy ⁸⁾ przeważnie, choć nie wyłącznie, żyje i postępuje w myśl przekonań, odczuwań, wyobrażeń i pragnień wyrastających z teoretycznej atmosfery hierarchizmu, nierzadko nawet sakralizmu. Idea celowości w kręgu naszej pobożności rzadko jest główną gwiazdą przewodnią. Intencją więc naszych roztrząsań nie jest znalezienie czegoś nowego, lecz jedynie pragnienie, by ostro ukazało się ogólne tło myśli, którymi na codzień żyjemy, i by nasza uwaga na nim się skupiła, powodując przesunięcie głównego akcentu z innych węższych idei na najpłodniejszą ideę celowości.

Teorię celowości można ująć w następującą formułę praktyczną:

Takie, tyle i w ten sposób trzeba wykonywać ćwiczenia pobożne, jakich i ile trzeba, żeby religijność danej jednostki (względnie grupy) w obecnym jej stanie rozwojowym nie cofała się ani nie zatrzymywała, lecz przeciwnie rosła, ponieważ celem ćwiczeń pobożnych jest stałe zwiększanie osobistej religijności ćwiczącego się aż do osiągnięcia ideału doskonałego

⁸⁾ Choć zwierzenia osobiste nie są przyjęte w roztrząsaniach teoretycznych, autor uważa, że może zrobić wyjątek, ponieważ teoria dotyczy życia. On sam był jednym z tych duszpasterzy — tak mówił kazania i w tym duchu udzielał rad. Dopiero różne trudności i różne drogi zmusiły go do badań niniejszych.

i trwałego zjednoczenia z Panem Bogiem wszystkich wewnętrznych tkanek jego osobowości moralnej i w wyniku wszystkich wartości, które z niej wypływają, lub które przyjmuje w orbitę swego zasięgu (uzasadnienie ostatnich punktów podaliśmy powyżej w krytyce hierarchizmu).

a) Teoria nasza wychodzi z prostego spostrzeżenia, iż ćwiczenia pobożne należą do kategorii ontologicznej działania. Działanie natomiast jest niczym innym, jak tylko wynikiem dążenia działającego do określonego kresu, do wytworzenia względnie zdobycia konkretnej (nigdy abstrakcyjnej!) wartości. Osiągnięcie wartości pożądanej przez działającego nazywa się celem działania. Żeby zatem skutecznie pobudzić kogokolwiek do jakiegokolwiek działania trzeba go pobudzić do pożądanego celu, bo cokolwiek działa, działa dla celu (*quidquid agit, agit propter finem*). Droga zaś do pożądanego prowadzi przez poznanie, ponieważ nic nie można ukochać, czego się przedtem nie poznało, *nihil amatum, nisi praecognitum*¹⁰⁾. Dlatego tylko ta teoria praktyki jest w pełni skuteczna psychologicznie i życiowa, która wychodzi wyraźnie z założenia celowości.

b) Cel może być albo bezpośrednio osiągalny, albo przy pomocy i poprzez inne cele, które się musi poprzednio osiągnąć. Przy celu tak odległym, jak np. cel całego życia religijnego, celów pośrednich będzie bardzo dużo i będzie między nimi określona kolejność. Założenie więc nasze też ustala pewną skalę, hierarchię, tylko będzie to hierarchia nie czynności, ale hierarchia celów, do których zdąża się przez określone czynności, jak przez narzędzia i środki. Wewnętrznym uzasadnieniem użycia narzędzi jest cel, dlatego człowiek tym ochotniej i doskonalej ćwiczy się w czynnościach, im lepiej rozumie ich skuteczność i przydatność do celu. Oczywiście, można kogoś doprowadzić do celu, nie mówiąc mu o nim wcale lub ogólnikowo, lecz zachęcając względnie tylko nakazując: „Zrób to — zrób tamto“. Tak postępuje prawodawca i rozkazodawca. Tak postępuje wszelki autorytet. Tak kierujemy dziećmi. Motywacje zatem woluntarystyczne, jak zaznaczyliśmy w rozdziale o teorii hierarchizującej, mają swą skuteczność, ponieważ słuchający przypuszcza (przynajmniej ogólnikowo), że autorytet rozkazuje coś czynić dlatego, że widzi konieczność a przynaj-

¹⁰⁾ Powyższa metafizyczna zasada miłości nie da się odwrócić, nie wszystko bowiem co poznajemy, umiujemy. To co poznajemy musimy ujrzeć jako piękne i dobre, inaczej poznamy, lecz nie pokochamy.

mniej użyteczność wskazanych czynności do ogólniejszego celu. Co innego jednak są wystarczające założenia dla prawodawstwa, co innego zaś działanie wychowawcze, które nie przez rozkaz, lecz drogą wpływu psychologicznego musi zapewnić osiągnięcie swych zamierzeń. Literatura natomiast pobożnościowa i kaznodziejstwo są typowo wychowawcze, dlatego, posługując się różnorodnymi motywacjami, najczęściej i największy nacisk muszą kłaść na związek zalecanego sposobu postępowania z celami, bardzo konkretnie i realnie ujętymi.

c) Cel działania wyznacza jego kierunek i określa, jakich konkretnych środków użyć musimy, by osiągnąć ten a nie inny kres. Gdy np. mamy trafić w określony punkt na tarczy z miejsca, w którym się znajdujemy, musimy sami siebie i swój łuk odpowiednio ustawić, napiąć łuk i strzałę wypuścić. Podobnie, jeśli mamy w ciągu życia na ziemi przekształcić swoją osobowość moralną z naturalnej, zdocześniałej na nadprzyrodzoną i wieczystą, z mniej katolickiej na coraz bardziej świętą, musimy uwzględnić wszystkie konkretne dane naszego położenia, musimy dobrać środki, tj. ćwiczenia pobożne i współczynniki naturalne nie według ich obiektywnej czci-godności, lecz według ich przydatności dla przeprowadzenia nas takich, jacy obecnie jesteśmy, do następnego etapu rozwojowego. Przy założeniu zatem celowym wskazówki o sposobie organizowania swego życia religijnego stosują się z konieczności do wymagań wieku, struktury psychicznej, stanu i zawodu, rodzaju i stopnia wykształcenia, oraz osiągniętych już rezultatów w życiu wewnętrznym danej jednostki względnie grupy wiernych. Nawet jeśli adepci świadomie nie zdali sobie sprawy z racjonalności rad otrzymanych, wyczuwają ją, ponieważ są one do nich przymierzone i celne. Zarówno ilość jak i jakość ćwiczeń pobożnych jest wtedy celnie określona zarówno dla różnych środowisk jak i różnych charakterów. Jest ta ilość i jakość racjonalnie uzasadniona, bo każdy o zdrowym rozsądku rozumie, nawet bez specjalnego wykształcenia, że zejście poniżej tak określonych wymagań musi co najmniej zahamować rozwój osobistej religijności, wydatne natomiast ich przekroczenie byłoby równie niebezpieczne. Człowiek bowiem wyczuje nierealność rad i albo ich w ogóle nie podej-mie, albo w razie wielkiego pragnienia świętości będzie się nadmiernie wysilać dłuższy czas, aż ulegnie znużeniu, przemę-czeniu a może nawet pokusie rezygnacji z regularnej uprawy

życia duchownego. Przy tego rodzaju kryteriach nie ma żadnego posmaku obcinania ideału na korzyść „życiowych konieczności“, rezygnacji z wyższych wymagań, ideał bowiem i ostateczne wymaganie jest to samo, tylko etapy, drogi i sposoby są odmienne. Stan zakonny jest w tym świetle stanem doskonałym, dającym większe gwarancje dojścia do heroicznej świętości, niż stan świecki, ale świętość, będąca celem jednego i drugiego stanu, jest ta sama, choć osiąga się ją różnym sposobem i w różnych warunkach. Kryterium zatem celowości jest najbardziej giętkie, daje się celnie zastosować we wszystkich warunkach, w jakich wierni znaleźć się mogą i dlatego jest zawsze życiowe i żywotne. Nie zjawia się przy nim nigdy pytanie, jakie narzucać się może przy kryteriach poprzednich: „Czy świętość można osiągnąć w danych warunkach?“, lecz jedynie pytanie: „W jaki sposób należy dążyć do świętości w danych warunkach?“ Nie trzeba się teraz rozwodzić, jak przychylną atmosferę myślową stwarza teoria celowości dla współczesnego dążenia społeczeństw katolickich do rozbudzenia pragnienia pełnej świętości wśród wiernych świeckich.

Teoria zatem celowości ćwiczeń pobożnych pomyślnie rozwiązuje praktyczne zagadnienia, które w poprzednich systemach myślenia spotkały się z milczeniem lub pewnymi przynajmniej niejasnościami. Jest więc od nich lepszą. W szczególny sposób podnieść trzeba następujące jej plusy:

1^o Jest najbardziej tomistyczna, racjonalna, gdyż wychodzi z metafizycznej analizy działania i dlatego najlepiej wyjaśnia stosunek między osobowością działającą i jej celami oraz czynnościami, do nich prowadzącymi. Czynności przestają być jakby istnościami, cegiełkami, skupiającymi najpierw na sobie uwagę wiernych, zachowują jednak rzeczywistą swą wartość dobiegalnych narzędzi, środków i dróg prowadzących do celu, jakim jest świętość.

2^o Ponieważ jest najbardziej racjonalna, jest też najskuteczniejsza w życiu i otwiera największe możliwości oddziaływania psychologicznego.

3^o Ustalając hierarchię celów i etapów prowadzących do celu ostatecznego, nie usuwa hierarchii przedmiotowej wartości czynów ludzkich rozważanych abstrakcyjnie, lecz pogłębia zrozumienie tych ostatnich i pozwala je skuteczniej domierzyć do warunków rozwijającego się życia.

4^o Ponieważ teoria celowości najpierw skupia uwagę na wnętrzu osobowości, jej celu najwyższym i celach pośrednich, dlatego skierowuje usiłowania wiernych, pozostających pod jej wpływem, najpierw do zadań bardziej wewnętrznych, jakimi są wszystkie odcinki przekształcania własnej osobowości z naturalnej i świeckiej na nadprzyrodzoną i świętą. Dążność do przepojenia elementami boskimi myśli i ocen, rozumu teoretycznego i praktycznego, zamierzeń i pragnień serca, władz emocjonalnych i uczuciowych, pamięci, wyobraźni i sposobów swego reagowania i postępowania spontanicznego jest logicznym jej następstwem. Innymi słowy bogomyślność osobista i jej rozkwit stają się pod jej wpływem centralną sprawą całego życia wewnętrznego, a nie tylko najczęściej stosowaną, jak w teorii hierarchizującej. Jest więc teoria celowości bardziej kontemplacyjna niż aktywistyczna, bardziej wewnętrzna niż zewnętrzna, bardziej natchniona niż moralizatorska. Kryterium religijności osobistej rosnącej w świetle celowości jest bardziej jakościujące, niż ilościowe, statystyczne. W odniesieniu do ćwiczeń pobożnych przyzwyczajają bardziej do zwracania uwagi na ich wewnętrzną wartość, na celowy dobór i doskonałość wykonania, niż na ich ilość i oderwaną wzniosłość. Miernik też doskonałości wykonania przesuwają się raczej ze spraw zewnętrznych, technicznych niejako (np. dokładność wymawiania przy modlitwach ustnych, wierność przepisom metodycznym obranej szkoły ascetycznej, itp.) na sprawy wewnętrzne (np. świadomość, po co i do kogo się modłę; obserwacja co pewien czas, czy w wyniku ~~moich~~ ćwiczeń pobożnych jestem już podobniejszy w swej moralnej postaci do niedoścignięgo wzoru ewangelicznego, itp.). Ogólnie rzecz biorąc, teoria celowości stwarza atmosferę myślową najprzychylniejszą dla przesunięcia akcentu z samej techniki na jej skuteczność, z kształtów i środków na sam istotny kres dążeń i czynności, z form na treść. W środowisku skłonny do praktycyzmu niepogłębianego teoria ta może oddać bezcenne usługi.

Natchnienie celowości może jednak, u osób płytkich i niekonsekwentnych, stać się okazją do wykołejień osobistego życia religijnego wręcz odwrotnych niż te, którymi grożą teorie poprzednio omówione. Wyrastające zeń podkreślenie jakości może przerodzić się w niedoceniecie ilości, entuzjazm dla treści w lekceważenie formy i metody. Finalizm jednak nie po-

trzeba uciekać się dla zaradzenia tym niebezpieczeństwom do korektur i dodatków skądinąd zaczerpniętych, lecz posiada w wewnętrznej swej logice własny hamulec. Typowa dlań ostra świadomość ogólnego celu życia religijnego i celów etapowych nie pozwoli długo i nieświadomie utrzymywać ilość na poziomie niedostatecznym, ani nie dopuści chaosu względnie dowolności i nierozumnej zmienności w metodach i technice.

5° Ostatnią cechą finalizmu działalności sakralnej stanowi ton jego odnoszenia się do aktywności i twórczości doczesnej, która z natury swojej i przed uświęceniem jest czysto naturalna. Wracamy tym samym do oczywistego stwierdzenia, od którego zaczęliśmy nasze rozważania, a mianowicie, że nawet członkowie zakonów wyłącznie kontemplacyjnych nie mogą tak bardzo rozwinąć swej aktywności religijnej, by z życia ich znikły bez reszty czynności „świeckie”. I dla nich więc ta cecha teorii finalistycznej nie jest bez znaczenia. W rozważaniach jednak naszych chodzi nam głównie o potrzeby wiernych świeckich. Chodzi o wskazanie zasady, która pozwoli im samym najlepiej rozwiązać sprawę stosunku wieczności i doczesności, pisarzom zaś ascetycznym i kierownikom duchownym ułatwi stworzenie obfitej literatury pobożnej, chwytliwej w środowisku autentycznie katolicko-świeckim. Tego bowiem rodzaju literatura jest niezbyt liczna. Zwyczajnie przesiąknięta jest ona atmosferą, obrazami, emocjami i praktycznymi szczegółami odpowiadającymi raczej stanowi duchowemu, niż specyficznym wymaganiom stanu świeckiego.

Zasadniczy ton odnoszenia się do natury, przyrody, ciała, ziemi i doczesnej kultury stanowi w tej sprawie punkt krytyczny. Nie może on być entuzjastyczny bez zastrzeżeń, jak wymaga cała nauka katolicka, zwłaszcza tajemnica Krzyża św., ale tym bardziej nie może on być najpierw negatywny, niechętny, lecz wręcz przeciwnie musi być zasadniczo pozytywny, otwierający, pod warunkiem oczyszczeń i podwyższeń, szerokie bramy do zbożnej poezji życia. Nie może na czoło wysuwać, skądinąd wiemy, istotnej sprawy zmagania i walki ¹¹⁾,

¹¹⁾ Na znacznie szerszej płaszczyźnie niż szczegółowe zagadnienie roli ćwiczeń pobożnych i aktywności doczesnej sprawę moralnej walki w nas dwóch światów, duchowo-nadprzyrodzonego i „cielesnego” (w znaczeniu Pawłowym), omówił szeroko i dobitnie ks. J. Rostworowski w art. „Nadprzyrodzoność” (Przegl. Powsz. grudzień 1951 — styczeń 1952 r.). Dlatego nie potrzebujemy tu szerzej na ten temat się rozwodzić.

lecz ideę płodnego małżeństwa Natury i Łaski, nieba i ziemi. Taki ton właśnie jest logicznym następstwem idei celowości, a nie poprzednich założeń. Pod wpływem bowiem założenia hierarchizującego, a tym bardziej sakralnego, mimo woli w myśli zjawia się, jako zadanie główne w życiu religijnym, potrzeba zmniejszania zainteresowań wartościami świeckimi. Stosunek nieba i ziemi nabiera dość wyłącznego charakteru rywalizacji i walki, owszem dążenia do wzajemnego rugowania się bez kresu. Natomiast z finalizmu rodzi się najpierw myśl poszukiwania łączności, i tylko o tyle i tak długo trwać może rywalizacja, jak długo i o ile jedna ze stron ma tendencje do zniszczenia, względnie uszkodzenia strony drugiej. Finalizm budzi jako myśl pierwszą ideę właściwej proporcji, a dopiero na drugim miejscu, choć istotnym, wydaje rozkaz zmagania się, jeśli tej proporcji w życiu nie ma lub przynajmniej jest za odległa od stanu idealnego dla danej grupy czy jednostki.

Punkt ten teorii celowości jest przedziwnie zgodny z czystą doktryną katolicką, której naczelnym aksjomatem jest, że Łaska nie niszczy Natury, lecz ją uzdrowia i podnosi na wyższy poziom.

Finalizm jest więc doskonałym środkiem do uniknięcia w praktyce i słowach o niej różnego rodzaju subtelnych zabłąkań w kierunku pesymizmu manichejskiego i protestanckiego.

Rozważania dotychczasowe dotyczyły roli ćwiczeń pobożnych w rozwoju osobistego życia religijnego. Widzieliśmy, że idea celowości najwszechstronniej ją oświecła i dlatego można z konsekwentnego jej stosowania w słowie i życiu spodziewać się najlepszych owoców. Szczególna jej doniosłość polega na płodnym, bo rozumnie pozytywnym stosunku do zainteresowań i aktywności doczesnej. Nie tylko je aprobuje i harmonijnie łączy jako niezawadający składnik życia człowieka religijnego, ale ponadto daje sugestie, iż mają one w jego rozwoju nie same bierne zadania, lecz pobudzające i ożywiające. W tym miejscu wolno nam zakończyć, ponieważ przeszliśmy do nowego, bardzo obszernego tematu, jakim jest rola twórczości doczesnej w rozwoju osobistego życia religijnego.

Ks. Jan Gwalbert Piwiński T. J.

Małeńkie dzieci w zbawczych planach Bożych

Jeżeli znana wypowiedź św. Pawła, że „Bóg chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni“¹⁾, nawet w odniesieniu do starszych, mających już używanie rozumu, nastęrcza · niemało trudności, to w stosunku do małych dzieci, schodzących z tego świata przed pierwszym brzaskiem świadomego życia, może wydać się niemożliwą do pogodzenia z rzeczywistym przebiegiem dziejów ludzkiej rodziny. Któż bowiem nie wie, jaka niezmierna ilość tych małeńkich istot, już to w łonie matki zabitych lub zmarłych, już to ginących w pierwszych latach życia od chorób i najróżnorodniejszych wypadków, przechodzi do wieczności bez tego sakramentu odrodzenia, który wedle nauki Zbawiciela, jest nieodzownym warunkiem osiągnięcia nadprzyrodzonego zbawienia²⁾.

Jakże więc uwierzyć, że Bóg naprawdę chce zbawić całe to mnóstwo owoców przedwcześnie opadających z drzewa ludzkiej rodziny, kiedy zdaje się tak mało przedsiębrać dla zabezpieczenia wiecznego ich losu?

Rzecz jest z wielu względów interesująca i ważna. Z jednej strony bowiem daje nam pewien wgląd w miłosierne i najłaskawsze myśli „Ojca, który jest w niebiesiech“, z drugiej strony rzuca nam pożądane i pouczające światło na stan, w jaki wchodzą poza granicami tego życia niedorośle a często tak bardzo kochane zawiązki tej wielkiej i ślicznej rzeczy, jaką jest człowiek. W omawianiu tej kwestii nie tyle będzie nam chodzić o ciekawą zresztą jej historię w dziejach katolickiej myśli teologicznej, ile o rzecz samą, tj. o możliwie jasne, po

¹⁾ Tym 2, 4.

²⁾ „Kto się nie odrodzi z wody i z Ducha Świętego, nie może wniknąć do królestwa Bożego“. Jan 3, 5.

części na wierze, po części na niezawodnych rozumowaniach oparte pojęcie, jak przedstawiał i przedstawia się stan dzieci przed narodzeniem i przed uzyskaniem duchowej świadomości wyrwanych śmiercią z tego świata.

Jeżeli, jak to nie ulega wątpliwości, od pierwszego poczęcia człowieka, całe ukształtowanie jego ciała przeprowadza dusza ad hoc stworzona i z natury swojej bezwzględnie nieśmiertelna³⁾, jest rzeczą jasną, że los tej duszy nieporównanie cenniejszej niż cały materialny świat, nie może Bogu być obojętny, choćby w tym sensie, w jakim, wedle św. Pawła, mogą Mu być obojętne nierozumne istoty⁴⁾. Bo choć maleńkie dzieciątko nie ma jeszcze aktualnie ani rozumu ani swobodnego rządu samym sobą, ma już do jednego i drugiego wrodzoną zdolność, która sama przez się, choćby nigdy do aktualizacji nie doszła, przedstawia wartość niezmiernie wysoką.

Z drugiej strony wszakże, skoro w zwykłym rzeczy porządku owe zdolności dochodzą do pełnego rozwoju jedynie powolnym postępowaniem przy ciągłej pomocy organizmu, a ten postęp, przez zniszczenie organizmu, może być u samego progu gwałtownie przerwany, jest rzeczą nie mniej jasną, że losami wiecznymi takich istot, duchowych ale absolutnie nieodpowiedzialnych, muszą rządzić inne prawa niż te, wedle których dochodzą do swego końca dusze rozumne, które, dodatkowo czy ujemnie, przeszły wielką próbę życia z pełnią samowiedzy.

Otóż przede wszystkim musimy stwierdzić, że dla tych maleńkich istot, w których duszy nigdy nie zatliła świadomość, nie może być mowy w zagrobowym życiu o żadnej osobistej i ściśle wziętej karze. Jakkolwiek bowiem po grzechu pierwotnym rodzą się wszyscy, za wyjątkiem Matki Najświętszej i Jej Boskiego Syna, obciążeni dziedzicznie winą zaciągniętą przez praojca, winą ta będąca udziałem natury a nie wynikiem osobistych czynów, pozbawia tylko prawa do nadprzyrodzonych darów, pierwszemu człowiekowi i jego potomstwu pierwotnie przeznaczonych, a nie pociąga za sobą tego

³⁾ W myśl dogmatycznych określeń soborów: Wienneńskiego (Denzinger *Enchiridion symbolorum*, n. 481) i Laterańskiego V (ibid. 738) dusza jest sama przez się i bezpośrednio, w scholastycznym sensie „formą” ciała, która, jak to wykłada przy potępieniu błędów Guenthera Pius IX, nadaje ciału wszelkie życie (ibid. 1655, nota 1), a więc niewątpliwie i pierwsze życie samym początkiem tworzenia organizmu rządzące. Pogląd ten jest dzisiaj przyjęty przez ogół szkół chrześcijańskich.

⁴⁾ Por. 1. Kor 9, 9.

wymiaru sprawiedliwości, jakim dla dojrzałych a grzesznych ludzi jest doczesne czy wieczne cierpienie. Odnosi się to bez różnicy do wszystkich dusz dziecięcych czy przed czy poza chrześcijaństwem, czy w chrześcijaństwie samym, o ile przed zejściem z tego świata nie dostały jednego z tych środków oczyszczenia, o jakich zaraz będzie mowa. Jak los tych dzieci pozytywnie się przedstawia, powiemy niżej; na razie stwierdzamy fakt oczywiście wymagany przez sprawiedliwość Bożą, że takie dzieci nie doznają żadnych c i e r p i e ń.

Na tym jednak nieskończona d o b r o ć Boża nie chciała poprzestać. Przedziwne dobrodziejstwo zadośćuczynienia Chrystusowego miało zasadniczo objąć cały rodzaj ludzki nie wyłączając dusz dziecięcych. Ale rozdawnictwo owoców tego zadośćuczynienia miało dokonywać się w rozmaity sposób i przebiegać historycznie różne fazy, zależnie od obranych na różne czasy form społecznych i środków do zbawienia wiodących.

Na wstępie zauważyć musimy, że dla dzieci jeszcze nie narodzonych, w żadnej ekonomii zbawienia specjalnych środków do usunięcia pierwotnej zmazy Bóg nie ustanowił. Dzieciątko w łonie matki zamknięte nie posiada jeszcze ściśle własnego życia ale jest niejako częścią tego organizmu, który je żywi i nosi. Jak więc fizyczna i doczesna, tak też i wieczna przyszłość owego poczynającego się człowieka złożona jest z całą należną odpowiedzialnością w rękę rodziny a specjalnie matki, której Bóg każdą nowo stworzoną przez Siebie duszę powierza. O ile zaś wchodzi tu w grę obce zbrodnicze czyny albo ogólne jakieś klęski, bądź to rozkłada się odpowiedzialność na przeróżne, z dalsza czy z bliska współdziałające ludzkie przyczyny, bądź też mają tu zastosowanie jakieś szczególne, zakryte przed nami w tym życiu zrządzenia Boże, które kiedyś dopiero zrozumiemy na tle całokształtu planów najwyższego Pana ludzi i rzeczy⁵⁾).

Jeżeli chodzi o dzieci już narodzone, czy to mające kiedyś dojść do dojrzałego wieku czy mające zgasnąć przedwcześnie,

⁵⁾ Nie ulega wątpliwości, że ogólne klęski, nie tylko wojny i nieszczęścia elementarne, mogą być zawinione przez ludzi i w tym razie oczywiście rozkłada się przed sądem Bożym odpowiedzialność za utratę żywotów ludzkich na różnych współwinowajców. Być jednak może, że pewne klęski dopuszcza Bóg w myśl swoich własnych najmeńszych planów, a wtedy On sam czuwa nad tym, by żadna dusza ludzka niezastępowalnej szkody nie poniosła.

dobroć Bożą, mocą przyszlých, albo aktualnie już zdobytych zasług Chrystusowych, otwierała im kilka skutecznych dróg nadprzyrodzonego zbawienia sposobem i zasięgiem działania odmiennych.

Pierwszą z tych dróg najdawniej ustanowioną i najszerzej otwartą jest tzw. sakrament przyrodzonego prawa. Jest mianowicie rzeczą teologicznie pewną, a stwierdzoną w pewnej mierze i przez porównawczą naukę religii⁶⁾, że zaraz po pierwszym upadku, razem z tymi prawdami, które były treścią pierwotnego objawienia, podał Bóg całej ludzkości środek do gładzenia, przede wszystkim u dzieci, pierworodnej winy. Środek ten co do materialnych składników obrzędu nie ściśle określony, przybierał w różnych czasach i u rozmaitych ludów różne formy. Zapewne w ciągu wieków, w miarę, jak gasły pierwotne światła, ginęło też zrozumienie właściwego znaczenia tego obrzędu, a w praktykę jego wchodziły różne zabobonne zwyczaje zaczerpnięte z fetysyzmu i innych odmian fałszywego kultu, zasadniczo jednak istniała dzięki niemu możliwość otwierania przed dziećmi po całym świecie wrót zbawienia, przynajmniej aż do czasów Chrystusowych a najprawdopodobniej jeszcze i dużo dłużej⁷⁾.

⁶⁾ We wszystkich niemal religiach były w użyciu pewne, dokonywane na dzieciach wnet po ich narodzeniu, obrzędy o charakterze wyraźnie oczyszczającym. Były to akty obmywania, przenoszenia przez ogień, rozmaitego obrzezania, pocierania czymś wonnym itp.

⁷⁾ Teologowie są w ogóle tego zdania, że skuteczność „sakramentu przyrodzonego prawa” musiała ustać z chwilą, w której dowiedziała się ludzkość z dostateczną wiarogodnością o innym, daleko wyższym środku odpuszczenia pierworodnej winy, tj. o chrzcie Chrystusowym. Pogląd ten jest niewątpliwie słuszny z tym tylko zastrzeżeniem, że w tej sprawie nie można brać na uwagę ludzkości jako jednej całości, tylko trzeba konkretnie brać w rachubę warunki, w jakich żyły i rozwijały się różne jej gałęzie. W basenie morza Śródziemnego mogła już potrzeba i skuteczność chrztu być należycie uwierzytelniona pod koniec pierwszego i z początkiem drugiego wieku, podczas gdy w Japonii np. stanęła w dostatecznym świetle dopiero pod koniec XVI i z początkiem XVII wieku, a w głębi Afryki, Ameryki południowej lub Australii, jeszcze znacznie później. Gdyby wolno było w tej sprawie brać ludzkość en bloc i wiarogodność chrześcijaństwa w pewnych stronach świata dość wczesnie osiągniętą, rozciągać zaraz na inne dalekie ludy i kraje, byłaby nieodparta trudność, jaką św. Franciszkowi Ksaweremu stawili inteligentni Japończycy: Jeżeli konieczne jest do zbawienia chrześcijaństwo, jak Bóg mógł zostawić nas przez 1500 lat bez tego lub innego środka zbawienia? Jakkolwiek więc trudno to jest ściśle określić granicami miejsc i czasów, wypada trzymać się tu takiej zasady: skuteczność sakramentu przyrodzonego prawa ustawała w danym kraju dopiero z tą chwilą, kiedy w tym kraju prawdziwość chrześcijańskiego objawienia stała się dostatecznie jasna.

Gdy Bóg wybrał na depozytariuszkę i strażniczkę objawienia, dotyczącego głównie przyjść mającego Mesjasza, najpierw rodzinę Abrahama, potem synagogę Mojżeszową, podniósł dla niej do godności oczyszczającego sakramentu starego zakonu owo obrzezanie, rozpowszechnione już od wieków u wielu ludów⁸⁾. oraz, bez wątpienia, analogiczny obrzęd dla dziewcząt. Nadprzyrodzone zbawienie dzieci było więc w starym zakonie doskonale zabezpieczone i tak długo dla wszystkich dzieci wybranego ludu oraz dla pełnych prozelitów otwarte, jak długo nowe prawo Chrystusowe z zupełną jasnością ogłoszone nie pozbawiło obrządkowych praw dawnych wszelkiej skuteczności i mocy⁹⁾.

W tym prawie Chrystusowym wreszcie sakrament „odrodzenia z wody i Ducha Świętego“ ustanowiony został w taki sposób, żeby mógł otwierać niebo dla największej liczby ludzkich dusz, zupełnie zresztą niezdolnych do jakiegokolwiek własnego aktu rozumu czy woli. Chrzest — jak i inne sakramenty nowego zakonu — odnosi swój zbawczy skutek, dzięki zasługom Chrystusowym, swą własną obiektywną mocą, przy zastosowaniu najprostszej formy i w razie potrzeby, zwyczajnej, naturalnej wody. Szafarzem jego może być w nagłym wypadku każdy człowiek — mężczyzna czy niewiasta — nawet nie ochrzczony i nie mający ani łaski ani wiary, byle by przy polaniu wodą wygłosił należne słowa i miał zamiar tego dokonać, co tym aktem sprawuje katolicki Kościół. Sakrament wreszcie jest ważny, jak długo jeszcze dusza nie opuściła ciała, choćby nastąpiła już śmierć pozorna, a może być udzielany dzieciątku nawet w operacyjnie otwartym łonie zmarłej matki¹⁰⁾. Jeśli zaś do tego dodamy, że, przez specjalny przywilej Chrystusowy, chrzest może być zastąpiony męczeństwem, nie

⁸⁾ Pan Jezus u św. Jana 7, 22. konstatuje, że obrzezanie nie pochodzi od Mojżesza „ale od ojców“.

⁹⁾ Obrzędowe prawa starego zakonu, jak to obszernie wyklada sobór Florencki (Denz. ibid. 712) straciły wprawdzie moc ze śmiercią Chrystusową, ale przez jakiś czas, aż do pełnego ogłoszenia Ewangelii, mogły być praktykowane bez szkody. Po pełnym ogłoszeniu Ewangelii, głównie przez św. Pawła, przestrzeganie tychże obrzędowych praw stało się dla wszystkich, którzy w nich pokładaliby nadzieję, nie tylko niepożyteczne ale dla duszy wysoce szkodliwe. Teologia rozróżnia czasy, w których dawne obrzędowe prawo z „umarłego“ stało się śmiercionośnym“.

¹⁰⁾ Kościół obchodzi 31 sierpnia uroczystość Świętego, który w ten właśnie sposób dostąpił łaski odrodzenia i dlatego nosi miano s. Raymundi Non-nati.

tylko u starszych, oddających świadomie życie swoje za wiarę, ale i u dzieci, które fala prześladowania religijnego bez ich współdziałania ze sobą porywa, pojmiemy, że wiekuisty los dzieci, dobrze już zabezpieczony na niższych piętrach nadprzyrodzonej religijnej budowy, w chrześcijaństwie przedstawia się ze wszech miar korzystnie i jest jakby ilustracją tego ślicznego słowa: „Dopuszczcie dzieciętkom przyjść do Mnie“.

Otwiera się teraz przed nami pytanie, jak wystawiać sobie mamy życie wieczne tych małych istot zabranych z tego świata, zanim zdobyć sobie mogły najmniejszą zasługę.

Na pytanie to nie można dać jednolitej odpowiedzi, bo musi zachodzić wielka różnica między tymi duszami, które opuściły doczesność ze zgładzoną lub z niezgładzoną pierwotną winą. Ponieważ jednak pewne strony wiekuistego życia jednym i drugim są wspólne lub bardzo podobne, od tych wspólnych stron zaczniemy, aby potem dokładniej omówić zachodzące pomiędzy duszami różnice.

Otóż przede wszystkim, czy w przyrodzonym czy w nadprzyrodzonym ostatecznym stanie, dzieci pozostaną dziećmi. Chociażby było możliwe nagłe przeobrażenie małego niemowlęcia w dojrzałego człowieka, identyczność między jednym a drugim byłaby czysto materialna, bo inna być nie może. Dziecko jest jeszcze białą, nie zapisaną kartą papieru, na której bardzo różne rzeczy wypisane być mogą. Ono nie ma jeszcze żadnej urobionej fizjonomii duchowej, więc nie wiadomo czym ono właściwie jest, bo przeróżne możliwości przed nim są otwarte. Do dziecka w pełnej mierze stosują się słowa św. Jana: „Nie ukazało się jeszcze czym będziemy“, więc nagła zamiana dziecka na dorosłego byłaby dowolnym obraniem i niejako stworzeniem jednego z tych licznych typów duchowych, w które ono rozwinąć się byłoby mogło¹¹⁾.

Ale ponadto, choćby przypuścić możliwość takiej metamorfozy, jakże zrównać stopniem chwały i szczęścia dziecko, które nic świadomie nie cierpiało i nic własnym wysiłkiem nie zrobiło z człowiekiem, który przez dłuższe życie Bóg wiele przemyślał, przewalczył, przepracował, przecierpiał? Gdyby mogła małej dziecinie dostać się chwała równa zapłacie

¹¹⁾ Księga Mądrości mówi wprowadzie o wyrwaniu z tej ziemi młodej duszy, „by złość nie odmieniła umysłu jej“, ale ma na myśli człowieka, który „stawszy się za krótki czas doskonałym, przeżył czasów wiele“ a więc zdołał już wyrobić własną fizjonomię duchową (4, 10 nn).

nałecznej za te wszystkie ogromne trudy, jakie dojrzały człowiek dla zbawienia podjąć musi, to doprawdy można by szczerze żałować, że nie zakończyło się życia zaraz po przyjęciu sakramentu odrodzenia. Ale to oczywiście byłoby zupełnie nie na miejscu. Czymś wielkim, czymś pięknym, czymś dla Boga szczególnie drogim jest tylko życie dojrzałe i dlatego nie można równać go w nagrodzie z małymi roślinkami, które śmierć zwarzyła, zanim zdołały wydać, nie już owoce, ale pierwsze kwiaty.

Uważamy to więc za niewątpliwie, że obie, wspomniane wyżej, kategorie dzieci pozostaną na zawsze na poziomie zasadniczo dziecięcym i że konsekwentnie przy zmartwychstaniu otrzymają ciała wiekowi swojemu odpowiednie¹²⁾.

Drugą cechą wspólną wiekuistemu życiu obu kategorii dzieci będzie to, że po zmartwychwstaniu będzie ono wymagać z racji uduchowionych ale materialnych ciał pewnych warunków przestrzennego a więc w pewnej mierze opartego o materię, istnienia.

Z drugiej strony jednak różnice obu rodzajów istnień będą ogromne. Dzieci, które nie dostały łaski odrodzenia pozostaną na zawsze w sferze bytu czysto przyrodzonej, bez najmniejszej możliwości oglądania Boga twarzą w twarz i uczestniczenia przez to w niepojętej chwale Jego własnego życia. Poznać Go będą z daleka tylko, jakimś aktem serdecznej dziecięcej wiary połączonej z odpowiednią miłością, ale pojęcie o Nim, z konieczności analogiczne, czerpać będą jedynie z rzeczy stworzonych. Rzeczy zaś tych dobrych i pięknych z pewnością nie pożałuje im łaskawość Boża w tej rozległej krainie wiecznego ich zamieszkania, która w dokumentach kościelnych i terminologii teologicznej nosi nazwę „limbus parvulorum“. Będzie tam z pewnością pogodne obcowanie dzieci z dziećmi a nawet z tymi dorosłymi, którzy bez własnej winy nie otrzymawszy sakramentu odrodzenia, nie obrazili jednak Boga żadnym ciężkim grzechem przeciw naturalnemu prawu. Cierpień,

¹²⁾ Można by mieć abstrakcyjnie pewną wątpliwość, czy dusze nie odrodzone w Chrystusie, a więc nie uczestniczące w Jego zwycięstwie śmierci otrzymają na powrót przez zmartwychwstanie swoje ciała, ale odnośny dogmat występuje w źródłach teologicznych z charakterem tak absolutnej powszechności co do ogółu ludzi, że nie można wątpić w zmartwychwstanie i tych nieodrodzonych dzieci. Rzecz jasna, że dzieci, które zginęły przed narodzeniem albo w niedługi czas po nim, otrzymają ciała odpowiadające mierze miłego dziecięcego wieku.

jak powiedzieliśmy wyżej, nie będzie tam żadnych i żadnej tęsknoty do tego, co nie tylko możność ale i pragnienia wszelkie przechodzi. Zdaniem najpoważniejszych, osobiście nowszych, teologów będzie tam panować spokojne zadowolenie z położenia, jakie w myśl wyroków Bożych stało się ich udziałem na zawsze. Jakkolwiek bowiem cały ten stan w stosunku do winy *n a t u r y* ludzkiej i w porównaniu do przeznaczonego pierwotnie a utraconego bezpowrotnie nieba nosi charakter „potępienia“ i zawiera w sobie samą istotę potępienia, tj. utratę bezpośredniego oglądania Boga, nie godzi się to absolutnie z dobrocią Bożą duszyczkom dzieci, które Go nigdy osobiście nie obraziły i nigdy ku Niemu nie zwróciły się inaczej, jak z dziecięcą miłością, odmawiać tego rodzaju przyrodzonych pociech, jakie krótko scharakteryzowaliśmy powyżej¹²⁾.

Oczywiście jednak wszystko, czym dobroć Boża łagodzi u nie odrodzonych następstwa odpadnięcia od chwały, nie da się żadną miarą porównać z tym, co odrodzonym w Chrystusie na wszystkie wieki przeznacza. Nie ma tu już mowy o żadnym „*limbus parvulorum*“: dzieci oczyszczone wymienionymi wyżej środkami od pierworodnej zmazy, dostają się do nieba. Oglądają je wprawdzie dziecinnymi oczyma i radości jego przyjmują dziecinnym sercem, ale na swój sposób biorą udział w chwale domu Bożego i wiekuistego mieszkania wybranych. Jak słońce rozświeca ogromne planety ale lśni także w kropelkach rosy, tak dobroć Boża, widziana z bezpośredniej bliskości, odbija się całkowicie, choć odpowiednio pomniejszona, w maleńkich duszyczkach młodziutkich mieszkańców nieba. Zbawiciel widzi w nich z pociechą drobniutkie, ale dojrzałe już ziarenka gron winnych zrodzonych na szczepie, którego On sam jest korzeniem. Matka Najświętsza tuli te Boże i swoje dzieci do łona. Dla Świętych są one taką radością, jaką wszystkim najbliższym przynoszą dobre dzieci rodzinnego domu. A nad tą „nową ziemią żyjących“ pełną wszelkich

¹²⁾ Pod tym względem nie tylko teologia ale po prostu delikatność ludzkiego odczucia osiągnęły ogromny postęp. I dawni — nieliczni zresztą, Ojcowie i teologowie tak średniowieczni jak XVII jeszcze wieku, z zimną krwią mówią — czego my dziś pojąć nie możemy — o karze wiecznego ognia dla dzieci, które same nic zgoła nie zawiniły, tylko nie dostały odpuszczenia winy Adamowej. Tą surowością odznaczali się zwłaszcza teologowie w pewnej mierze zarażeni jansenizmem.

piękności i blasków rozpina się na wieki „nowe niebo“, nie znające już żadnych chmur i niepogody ani żadnego zachodu.

Czy z tego miejsca wiekuistych rozkoszy jest jakieś możliwe przejście do owego rodzaju otchłani, gdzie przebywać będą na zawsze nieodrodzeni?

W przypowieści Chrystusowej odpowiada wprawdzie Abraham złemu bogaczowi proszącemu o przysłanie Łazarza z kroplą pociechy, że nie ma przejścia z nieba do miejsca zguby. Ale tutaj rzecz jest inna. Nieodrodzeni, osobiście całkiem niewinni, tylko w pewnym, wyżej określonym sensie mogą uchodzić za potępionych. Skądinąd są dziećmi Boga jako Stwórcy natury. Jeżeli więc, wedle uzasadnionych przypuszczeń teologów, mogą aniołowie a może i święci przybywać niekiedy do czyśćca, który przecież jest miejscem kary i bolesnej odpłaty za winy, cóż byłoby w tym dziwnego, żeby i do tych dzieci Adamowych, które bez swojej winy siedzieć muszą „w mroku śmierci“, przynosili czasem promyk pociechy starsi ich bracia, żyjący w niewymownych blaskach Bożego domu? Ani zazdrości ani tęsknoty opowiadania ich nie mogłyby budzić, bo z jednej strony nie może być tęsknoty do tego, co wszystkie możliwości natury przewyższa, z drugiej, nawet i tym maleńkim istotom jest już jasne, że nic na świecie nie dzieje się bez Boga, a wszystkim, co Bóg czyni, rządzi jedynie słuszność i prawda. Można więc bez obawy błędu to przyjąć, że Bóg, który na tyłu miejscach Pisma świętego zaleca jako miły Sobie dobry uczynek odwiedzanie i pocieszanie sierót, pozwoli niekiedy szczęśliwym mieszkańcom nieba na odwiedziny tych istot ludzkich, którym wolno wprawdzie, ale w sensie bez porównania niższym i odleglejszym, szeptać pokornie słowa: Ojciec nasz, któryś jest w niebie!

Ale rozwódzić się nad tym było by dzisiaj daremne. Przyjdzie czas, że cała rzeczywistość tych dziwnych, poza całą sferą doświadczenia leżących światów oraz stosunek ich do znanych nam warunków przestrzennego bytu staną przed nami z zupełną jasnością. Póki to nie nastąpi, ponieważ wiemy z wszelką pewnością, że te światy istnieją i że ten Bóg, który i o wróbelkach nie zapomina, nawet maleńkim dzieciom w tych pozaświatowych krainach właściwe miejsca przeznacza, należy pilnie pamiętać o ślicznych słowach Chrystusowych:

„Nie jest wolą Ojca waszego, który jest w niebiesiech, aby zginął jeden z tych małych“¹⁴).

Jak widzieliśmy powyżej, maleńka dusza, choćby przez złość ludzką lub inne przyczyny pozbawiona możliwości rozwoju i dojścia do pełnego szczęścia, nigdy nie ginie zupełnie i nie popada w rzeczywistą niedolę. Ale Bogu na tym nie dosyć: On pragnie te dzieci czy to jako ludzi w pełni dojrzałych czy przynajmniej jako maleńkie pociechy rodziny Bożej, mieć na wieki w domu swoim. Powinno zatem wszędzie, lecz przede wszystkim w społeczeństwach chrześcijańskich, dziecko narodzone czy jeszcze nienarodzone, korzystać z jak najstarannejszej opieki. Nie powinna zwłaszcza mieć miejsca ta zbrodnia, o której mówi poważny lekarz współczesny: „Dzisiejsza ludzkość rumieni się fizycznie, a powinna by rumienić się moralnie, od krwi dzieci w łonie matki zabitych“.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

¹⁴) Mat 18, 14.

Świadectwo ewangeliczne (I)

Nauki swej nie umieścił Zbawiciel świata w księgach pisanych piórem i atramentem; ani uczniom swoim pisać nie polecał. Nie powiedział przecież: „Siedząc, piszcie!“, lecz to, co sam żywym słowem swoim i codziennym przykładem wyrył w żywych sercach Apostołów i co przez Ducha Świętego dać im jeszcze obiecał, a co w świadomości Kościoła swego na wieki składał, to wszystko żywym również słowem głosić na ziemi rozkazał: „Idąc, nauczajcie wszystkie narody¹⁾. „Eritis mihi testes — zapowiedział jeszcze Zbawiciel — Będziecie mi świadkami... aż do krańców ziemi“²⁾. I byli oni świadkami. „Nie możemy — oświadczy Piotr wobec Sanhedrynu — nie możemy tego; cośmy widzieli i słyszeli, nie mówić“³⁾. Więc mówili.

Na rozkaz Pana „wyszedszy, przepowiadali wszędzie, a Pan dopomagał i potwierdzał słowa przez cuda w ślad idące“⁴⁾. Przepowiadali Chrystusa — wielką nowość na ziemi oraz Chrystusowe dzieło — błogosławione dobro.

I

Była to Ewangelia. Nie było jeszcze ksiąg pisanych, które później otrzymały zaszczytne miano „Ewangelii“, kiedy ewangeliczna nowina rozbrzmiewała już donośnym i bogatym echem w umysłach i sercach tysięcy. Był już przecież i działał żywy Kościół Chrystusowy, wkraczający w dzieje z Chrystusową wieścią na ustach⁵⁾.

¹⁾ Mt 28, 19.

²⁾ Dz. Ap. 1, 8.

³⁾ Dz. Ap. 4, 20.

⁴⁾ Mk. 16, 20.

⁵⁾ Wynika stąd, jak bardzo odbiega od prawdy protestantyzm, kiedy Pismo ewangeliczne umieszcza przed Kościołem i w samym

Bo „Ewangelia“ — „euangelion“ po grecku — to, w znaczeniu właściwym, nie księga jeszcze, lecz „zwiastowanie“, to „dobra nowina“, „wieść szczęśliwa“⁶⁾.

„Dobłą nowiną“ w świecie grecko-rzymskim było np. ogłoszenie „ery pokoju“ w granicach wielkiego imperium; była nią szczególnie wieść o narodzinach Augusta. Lecz dla nowego świata, który pojawiał się pod znakiem krzyża, „Ewangelia“ po prostu, tą Ewangelią par excellence jak ją zapowiadał Izajasz⁷⁾, stała się błogosławiona nowina o zbawieniu, zwiastowanym ludziom i dokonanym przez Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. Wieść ta, głoszona następnie przez Apostołów, oznacza zawsze w Nowym Testamencie całkowite posłannictwo Chrystusa: Jego życie, działanie i naukę. Jest to ów wielki dar Boży, jaki ludzkość otrzymuje w osobie Chrystusa i są to równocześnie i nierozdzielnie wszystkie inne Boże dary, jakie On, Zbawiciel, przyniósł ze sobą na ziemię⁸⁾.

Święty ten przedmiot apostołskiej „posługi słowa“⁹⁾ był olbrzymi. W pięknej przerośni, która jednak nie mówi jeszcze wszystkiego, święty Jan podkreśla to z naciskiem, kiedy pisze: „A nadto i wiele innych rzeczy uczynił Jezus, które gdyby z osobna opisywać, to i sam świat, jak sądzę, nie pomieściłby ksiąg, które napisać by trzeba“¹⁰⁾. Nie wszystko opowiedzieć i wypowiedzieć się dało. Z konieczności zatem trzeba było wybierać. Wybrano też z ewangelicznej obfitości te przede wszystkim dzieła i nauki, które drogą najprostszą wprowadzały umysły i serca w niezbędne poznanie rzeczywistości Zbawiciela i zbawienia.

tylko Piśmie Świętym, z pominięciem żywej tradycji Kościoła, widzi źródło objawienia. „Kościół istniał przed ewangeliami, duch przed literą, religia oparta na autorytecie przed religią księgi, choćby nie wiem jak wysoko umieszczonej. Kościół nie spoczywa na fundamencie ewangelii pisanych; bo kiedy zrodziły się one, już Kościół promieniował młodością i życiem. Jego kamieniem węgielnym jest wyłącznie osoba Jezusa Chrystusa, fundamentem zaś są, po boskim Mistrzu, Piotr tylko i Apostołowie“ (J. Huby S. J. „L'Evangile et les Evangiles“, Paris 1940, str. 1).

⁶⁾ W greckim języku klasycznym, u pisarzy starszych, słowem „euangelion“ oznaczano pierwotnie „zapłatę“ lub „dar“ lub „ofiara“ składaną wzajemnie za „wieść szczęśliwą“. Lecz pisarze późniejsi, z epoki hellenistycznej, przez „euangelion“ rozumieją zazwyczaj samą już „dobłą nowinę“.

⁷⁾ Iz 40, 9; 52, 7; 61, 1.

⁸⁾ L. de Grandmaison S. J., „Jésus-Christ — Sa Personne, son message, ses preuves“. Edition abrégée, 1930, str. 31.

⁹⁾ Dz. Ap. 6, 1 n.

¹⁰⁾ J 21, 25.

Tak, pod wpływem konkretnych potrzeb misjonarskiej pracy, lecz szczególnie za samorzutną i praktyczną zgodą Apostołów, zrodził się pewien, ustalony w głównych swych liniach, typ apostołskiego przepowiadania, wspólny sposób odtwarzania dziejów życia i nauki Chrystusa, jednolity, w bardzo ogólnych swych ramach, schemat chrześcijańskiej katechezy, schemat zresztą dostatecznie elastyczny, by zapewnić tak Apostołom jak i innym misjonarzom konieczną swobodę w doborze i akcentowaniu tych czy innych części historii ewangelicznej stosownie do warunków miejsca i czasu. W tym znaczeniu można i trzeba nawet mówić nie o jednym, lecz o kilku typach katechezy ustnej, czego uderzającym przykładem jest przede wszystkim odmienny charakter ewangelii św. Jana.

Zasadniczy podział zarysu dziejów Chrystusa był łatwy i prosty: 1) Przygotowanie Pana do działalności publicznej; 2) ewangelizacja Galilei; 3) przejście z Galilei do Judei i Jerozolimy; 4) wydarzenia ostatniego tygodnia wraz z męką, śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa Pana. Wszystko, co wiemy o św. Piotrze, wskazuje na to, że nie kto inny, lecz on, Książe Apostołów, naczelną odegrał rolę w ustaleniu podstawowych zrębów pierwotnej katechezy apostołskiej: tej przynajmniej katechezy, którą (zachowując każda swe własne oblicze) reprezentują ewangelie synoptyczne¹¹⁾ i tych co najmniej ich części, które przekazują nam wspomnienia o wydarzeniach (jeśli już nie o mowach) Zbawiciela. U Piotra też spotykamy po raz pierwszy nakreślony przed chwilą dyspozycyjny plan i ramowy wątek nauczycielskiej działalności apostołskiego grona¹²⁾.

Piotr, z małymi wyjątkami, nie pisze, lecz głosi Chrystusa żywym słowem. Podobnie czynią inni: Apostołowie, uczniowie, misjonarze. W okresie trzech pierwszych dziesiątków lat istnienia Kościoła utrwała się zasada i wciela się w życie objawiony dogmat Tradycji. Tradycja jest naczelnym organem

¹¹⁾ Trzy pierwsze ewangelie Mateusza, Marka i Łukasza otrzymały miano „synoptycznych“ ze względu na wzajemne ich podobieństwo zarówno w treści i układzie, jak nawet i w sposobie mówienia. Podobieństwo jest tak znaczne, że teksty tych ewangelii, umieszczone obok siebie w trzech równoległych kolumnach, pozwalają jednym spojrzeniem objąć swe związki w odtwarzaniu tych samych faktów ewangelicznych. Syntetyczny ten ogład kilku rzeczy na raz nazywa się po grecku „synopsis“.

¹²⁾ Dz. Ap. 10, 37 — 43. Por. ponadto 1, 22; 2, 22 — 25. — J. Huby, d. c., str. 12, 13, 17.

Ewangelii. Bo i przez samą Ewangelię rozumie najstarszy język chrześcijański „dobrą nowinę“ podawaną tradycyjnie z ust do ust przez uwierzytelnionych świadków. Z tej ewangelii ustnej miała się jednak rychło wyłonić ewangelia p i s a n a . Z chwilą kiedy więzy miłości i zaufania, łączące słuchających z mówiącymi, osiągnęły moc dostateczną, kiedy zasada tradycji została ustalona i powaga nauczającego Kościoła uznana, nie groziło już niebezpieczeństwo, że nad literą pisma, z krzywdą dla Chrystusowej nauki, skłóca się umysły, podzielią się zdania, aby rozproszyć się na koniec w dowolnych komentarzach i w indywidualnych rozumieniach. Orzeczenie ostateczne i zdanie decydujące należało zawsze do tych, co widzieli i słyszeli. Oni to stanowili pierwsze ogniwo „sług słowa“¹²⁾ i od nich też, od mistrzów do uczniów, rozwija się ogniwo za ogniwem ów nieprzerwany łańcuch świadectw o „Słowie żywota“¹³⁾. Oni wreszcie, świadkowie naoczni, są źródłem, z którego biorą bezpośrednio początek ewangeliczne relacje pisane.

Mistrz pisać wprawdzie nie nakazał, ale pisać nie zabronił. Wierzymy, że, przeciwnie, kanoniczne teksty ewangeliczne i inne zostały napisane z natchnienia Bożego i w Bożym były pisane natchnieniu. Lecz nie brakło również i powodów wynikających z warunków nauczycielskiej pracy apostołskiej. Apostoł czy misjonarz nie wszędzie mógł dotrzeć osobiście. Ponadto, misjonarzy dostatecznie zaprawionych w katechezie ustnej nie było zbyt wielu. Również i wierni nieraz zapewne wyrażali pragnienie posiadania, ku pamięci i dla życia, krótkich przynajmniej sprawozdań o życiu i nauce Chrystusa¹⁴⁾. Należało wreszcie znaleźć drogę do umysłów i serc tych, którzy nie znali języka aramajskiego, lecz mówili po grecku¹⁵⁾. Dla tych i bez wątpienia dla innych jeszcze racji obok katechezy ustnej pojawiają się bardzo wcześnie najpierw pierwsze pró-

¹²⁾ Łk 1, 2.

¹³⁾ 1 J 1, 1.

¹⁴⁾ Wiemy pozytywnie, że ewangelia druga powstała (jeśli chodzi o okoliczności ludzkie) na wyraźne życzenie słuchaczy rzymskich. Euzebiusz w swej „Historii kościelnej“ przytacza fragment zaginionego dzieła Klemensa Aleksandryjskiego, w którym Klemens (ok. r. 200) informuje: „...Kiedy Piotr publicznie przepowiadał ewangelię w Rzymie, ...wielu z obecnych nalegało na Marka, by spisał naukę głoszoną przez Apostoła, jako że był jego towarzyszem i słowa jego w pamięci przechowywał“ (Historia ecclesiastica, 6, 14).

¹⁵⁾ L. de Grandmaison, d. c., str. 74.

by katechezy pisanej a następnie znane nam ewangelie Mateusza, Marka, Łukasza i Jana ¹⁷⁾).

W prologu swej ewangelii św. Łukasz mówi wyraźnie o tych początkach literatury chrześcijańskiej, kiedy stwierdza, że „wielu starało się spisać porządną historię tych rzeczy, które się w nas dokonały ¹⁸⁾”. W szeregu owych „wielu“, którzy poprzedzili św. Łukasza, należy z całą pewnością umieścić św. Mateusza, autora ewangelii aramajskiej, oraz św. Marka, piszącego dla Rzymian po grecku. O pismach natomiast pozostałych, o ich treści i objętości nie pewnego, dla braku dokumentów, powiedzieć się nie da. Skoro tradycja zupełnie o nich milczy, nie musiały to być jednak próby zasługujące na szczególną uwagę. Chodziło więc tutaj raczej o notatki misjonarskie czy też wspomnienia drobniejsze i fragmentaryczne. W każdym razie „nie jest udowodnione, jakoby te próby były w ścisłym znaczeniu ewangeliami, tzn. zawierały całość publicznej działalności Chrystusa od chrztu Janowego aż do zmartwychwstania. Rzeczą jest nawet bardziej prawdopodobną, że przed zamiarem stworzenia opowieści ciągłej, ukazały się najpierw relacje cząstkowe o słowach czy działaniach Chrystusowych“, relacje, które jako „bloki już wyciosane wystarczy następnie w pewnym porządku ułożyć, powiązać opowieścią o cudach oraz innych wydarzeniach życia Chrystusa, aby otrzymać nasze ewangelie synoptyczne“ ¹⁹⁾).

¹⁷⁾ Ewangelia, w rozumieniu Kościoła, zawsze była i jest jedna. O „ewangeliiach“ w liczbie mnogiej zaczęto mówić dopiero po ukazaniu się pism, zawierających treść „dobrej nowiny“. Rozszerza się wówczas znaczenie słowa „ewangelia“, aby objąć swym zakresem nie tylko (jak dotąd) wieść ustną o życiu i dziele Chrystusa, lecz ponadto relację pisaną tej wieści szczęśliwej. Ale choć nazwa bardzo wczesnie przechodzi na księgę czy na księgi, jedność „dobrej nowiny“ pozostaje nie naruszona, czego wyrazem są np. tradycyjne tytuły pism ewangelicznych: „Ewangelia według św. Mateusza“, „...“, „według św. Marka“ itd. Innymi słowy: Jedną jest Ewangelia, lubo różni ludzie wydali ją pisemnie w początkowej postaci — „tetramorphon euangelion“ — jak mówi św. Ireneusz (Adversus haer. 3, 11, 8).

¹⁸⁾ Łk 1, 1.

¹⁹⁾ J. Huby, d. c., str. 43. — Przedmiotem wymienionych relacji cząstkowych, owymi „blokami“ wyciosanymi najpierw w katechezie ustnej a następnie i pisanej, mogły być np. „przykazania nowego Prawa, zebrane w ugrupowania podobne do tego, jakim w ewangelii pierwszej (św. Mateusza) jest Kazanie na górze; przypowieści o Królestwie Bożym; pouczenia skierowane do uczniów, wysłanych na pracę apostołską; seria dyskusji z Faryzeuszami i Saduceuszami w czasie ostatnich dni w Jerozolimie; wizje prorocze o końcu miasta i świata — jak również szereg wydarzeń szczególnie charakterystycznych: we wstępie ewangelii świadectwo Janowe wraz z chrztem Jezusa w Jordanie i kuszenia.

Kto pozna, choćby w głównych tylko zarysach, okoliczności, w jakich powstały ewangelie oraz ich literacki charakter, pytać się nie będzie, dlatego nie wchodzi one z całkowitą uległością w ramy definicji, przewidzianej dla biografii w nowoczesnej terminologii naukowej. Rzeczą jest chyba jasną, że nie były przecież pisane w celach abstrakcyjno-naukowych, ani tym mniej według recept, jakie przyjąć się miały w świecie wiedzy.

W myśl elementarnej i zgoła podstawowej zasady wszelkiej rzetelnej krytyki historycznej, badacz, który chce właściwie ocenić jakieś dzieło sprzed wieków lub charakter jakiegoś starożytnego dokumentu, musi przede wszystkim poznać warunki pisarza, „przerzucić się” w jego epokę, wczuć się w jego sposób myślenia i pisania, w jego konkretne zadanie, rzeczywisty cel oraz środki, jakimi rozporządzał. „Modernizowanie” w przedmiocie dokumentów starożytnych nie jest dopuszczalne w historii. Zadanie historii na tym właśnie polega, aby odtworzyć rzeczywistość w całokształcie historycznego wątku i oglądać sprawy minione „od wewnątrz”, nie „od zewnątrz”. Niefortunny byłby to krytyk, i z całą pewnością „nie myślałby kategoriami nowoczesnego dziejopisarstwa”, gdyby np. starożytnym Ewangelistom zarzucał, że „nie myślą kategoriami nowoczesnego dziejopisarstwa”. Kto bowiem uwzględni warunki, w jakich pisali Ewangelisci, oraz zrozumie jakkolwiek ich cel, zadania i literackie możliwości, nie znajdzie żadnych rozumnych powodów, by „karcić” ich za to, że nie zależy im zbyt na dokładnym zawsze wytyczeniu okoliczności miejsca i czasu; że niejednokrotnie w umiejscowieniu słów i nauk Pańskich kierują się raczej troską o zwięzłość oraz ówczesnymi potrzebami ewangelicznej pracy niż rygorami ściśle zawsze określonej i szczegółowej chronologii czy topografii.

Nie należy żądać od Ewangelistów tego, czym nie mieli zamiaru nas obdarzać, lub o czym zgoła nie myśleli. Nie troszczyła się skrupulatnie o tego rodzaju drobiazgi katecheza ustna, więc nie troszczyli się skrupulatnie również i Ewangelisci, którzy tę pierwotną katechezę (zresztą bynajmniej nie wy-

na pustyni; w pośrodku działalności publicznej — wyznanie Piotra wraz z przemienieniem i zapowiedzią Męki; w zakończeniu — opowieść o Męce” (Tamże).

czerpująco) spisywali dla celów apostołskich²⁰). Nie pisali oni historii dla samej tylko historii. Nie byli naukowcami, lecz apostołami, którzy musieli mówić krótko. Dlatego w ślad za katechezą ustną, za istotne uznają nie t ł o , lecz t r e ś ć , nie okolicznościowe r a m y , lecz r z e c z y . W wielu wypadkach nie było ważne, gdzie i kiedy Zbawiciel działał lub nauczał, lecz to, czego nauczał i co czynił, tym bardziej, że niezrównany ten Nauczyciel i Pedagog, głosząc ludziom prostym naukę nową, pełną głębi i niewyczerpanej treści, nie-raz zapewne p o w t a r z a ł w r ó ż n y c h o k o l i c z - n o ś c i a c h i słowa te same i te same czyny.

Trzeba więc było, jak to już zaznaczyliśmy, wybierać z ewangelicznego skarbcza klejnoty najkonieczniejsze dla wiary i życia, a wybierając, streszczać się i skupiać w swym opowiadaniu bądź ustnym bądź pisanym.

Biografia zatem w znaczeniu metodyki obecnej, biografia zupełna, wyczerpująca i oparta w każdym swym członie o dane chronologii czy topografii nie wchodziła w plany Ewangelistów, choć myliłby się bardzo, kto by mniemał, że z rzeczy-wistością tych danych nie liczyli się oni całkowicie. Przeciwnie. Jeśli historycy dzisiejsi mają możliwość odtworzenia, co najmniej w liniach zasadniczych, życiorysu Zbawiciela, to skąd jeśli nie z Ewangelii czerpią głównie swą wiedzę i swe materiały, łącznie z danymi miejsca, czasu oraz innych okoliczności?

W rezultacie wypada nam powiedzieć, że nasze ewangelie „zajmują miejsce osobne w literaturze ogólnej, że nie dadzą się zatem sprowadzić do żadnego wyraźnego określonego rodzaju literackiego“. Niemniej są to pisma i dokumenty historii. Najwłaściwiej można je umieścić w dziale b i o g r a f i i , choć i tutaj „otwierają i zamykają, same dla siebie, odmianę nową, która nie znajduje podobieństwa nawet w dziełach również przeznaczonych do tego, by dać poznać i uwydatnić osobowość (np.) założyciela jakiegoś zakonu“²¹).

²⁰) Już Papiasz, jeden z najstarszych świadków katechezy apostołskiej, pisał przed r. 130: „Piotr... katechizował według potrzeb słuchaczy, nie zaś w celu ułożenia mów Pańskich w pewnym porządku“ (Euseb. „Historia ecclesiastica“, 39, 15. — Rouët de Journal S. J., „Enchiridion patristicum“, 1942, n. 95).

²¹) L. de Grandmaison, d. c., str. 33 — 34.

Prawda, że ewangelie wyrosły z dążności doktrynalnych, apostoelskich i w pewnym znaczeniu również i apologetycznych. Głoszą przecież Chrystusa, chcą, by dusze Chrystusa poznały i wiarą uznały. Ale do zamierzonego celu prowadzą nie labiryntem retoryki czy krętych przemysłów obrończych, lecz prostą drogą wykładu r z e c z y w i s t y c h f a k t ó w h i s t o r y c z n y c h . Są objawieniem prawdy o Chrystusie: prawdy Jego istnienia, życia, działań i nauki.

Nie inaczej też były rozumiane przez długie wieki chrześcijańskich dziejów. Przedmiotem podejrzeń, niechętnych sądów czy ostrych ataków stały się dopiero z chwilą, kiedy dojrzała zasada Lutra o nadrzędnej roli indywidualnego wyrokowania w sprawach religii i wiary. Przy współdziale innych jeszcze czynników historycznych zrodził się wówczas nowoczesny racjonalizm religijny, który w myśl swych zasad nie chciał przebaczyć ewangeliom ich nadprzyrodzonej treści: cudów Chrystusowych a nawet Chrystusowego Bóstwa.

Reimarus zarzuca ewangelistom zbrodnię świadomego oszustwa. G. Paulus, przeciwnie, uznaje ich szczerość, lecz obciąża zarzutem, że nie zrozumieli rzeczy przez się oglądanych, wydarzenia czysto naturalne za cuda biorąc. Strauss tłumaczy, że nie pisali historii, lecz odtwarzali mity legendarne, nie pozbawione zresztą całkowicie historycznego rdzenia. Baur widzi w ewangelistach końcowe stadium, pakt pokoju po walkach ideologicznych „paulinizmu“ z „petrynizmem“, nurtujących rzekomo pierwotne chrześcijaństwo. „Szkoła liberalna“ usuwając „Chrystusa wiary“, twierdzi, że znajduje „Jezusa historii“, człowieka, który bardzo jednak przypomina liberalnego pastora protestanckiego, „Szkoła eschatologiczna“ uznaje Chrystusa za biednego wizjonera, który miał wierzyć w rychły koniec świata. „Synkretyzm religijny“ uważa chrześcijaństwo za wynik syntezy religii wcześniejszych i mitów pogańskich. Metoda „Formgeschichte“ orzeka, że ewangelie mają należeć do tzw. „literatury małej“, tworzonej kolektywnie, anonimowo, w której części prawdy mieszają się z legendą. I wreszcie teza mitologiczna, docierając do dna nedorzecznosci, przekreśla wszystko twierdzeniem, że Chrystus jako postać historyczna nie istniał wcale.

Co sądzić o racjonalistycznych sądach, powiedzieliśmy już kiedy indziej²²⁾. W świetle przytoczonych wówczas starożytnych dokumentów: żydowskich, pogańskich i chrześcijańskich mógł Czytelnik w szczególności ocenić, czy wolno szanując się wiedzy traktować poważnie twierdzenia mitologów.

Lecz obok innych, drobniejszych pism Nowego Testamentu pozostały nam jeszcze ewangelie, które — jak wiadomo — stanowią pisemne źródło istotne i najobszerniejsze naszej wiedzy o istnieniu, nauce i działalności Jezusa Chrystusa.

II

Ewangelicznej treści analizować nie będziemy, ponieważ jest powszechnie znana. Odpowiemy tylko na to jedno zasadnicze pytanie: Czy na świadectwie ewangelii możemy się oprzeć bezpiecznie?

Dla człowieka wierzącego, który uznaje autorytet Kościoła, odpowiedź jest tylko jedna: twierdząca — odpowiedź Kościoła katolickiego. Kościół, który w osobach Apostołów i pierwszych chrzcijani oglądał Chrystusa, słuchał słów Jego, przejmował skarb Jego nauk i stał obecny u kolebki ewangelii, od początku nosi w sobie nieodmienną świadomość ewangelicznej prawdy. Przekazując z pokolenia w pokolenie swe pierwsze poznanie, uczyć nie przestaje, że ewangelie podwójną posiadają wartość: Jedną boską, bezwzględną, i drugą — ludzką, historyczną, które zresztą rozdzielić się nie dadzą, choć pozwalają się teoretycznie rozróżniać. Bo i autorstwo ewangelii jest bosko-ludzkie. Autorem pierwszym i naczelnym jest Bóg, autorami podrzędnymi, instrumentalnymi są ludzie: Apostołowie Mateusz i Jan oraz apostołscy uczniowie Marek i Łukasz. Ludzie pisali pod Bożym natchnieniem: „Duch Święty tak ich do pisanja pobudził i tak w nich działał, że wszystko to i tylko to, co sam rozkazał, należycie w umyśle swym poczęli, wiernie spisać zechcieli i z nieomylną prawdą stosownie wyrazili“²³⁾.

²²⁾ „Przegląd Powszechny“, maj-czerwiec, 1952, str. 320.

²³⁾ Leo XIII, enc. „Providentissimus Deus“, 18. 11. 1893. — H. Denzinger — J. B. Umberg S. J., *Enchiridion symbolorum*, n. 1952.

Fakt Bożego natchnienia i autorstwa jakiejś księgi nie podpada pod obserwację ludzką i dlatego nie należy do kompetencji krytyki historycznej. Bóg sam tę prawdę objawił, którą następnie Kościół, nieomylny w rzeczach objawienia, do wierrzenia nam w imię Boga podaje. Kościołowi zaś ufamy, ponieważ od Boga pochodzi i ponieważ Bóg jego pieczy nieomylniej powierzył depozyt prawd objawionych. Boskie pochodzenie natomiast i nieomylny autorytet Kościoła możemy poznać i udowodnić, i czynimy to w rzeczy samej bądź na drodze argumentacji *n i e z a l e ż n e j* od ewangelii ²⁴⁾, bądź *w o p a r c i u o e w a n g e l i e*. Kiedy atoli nauka katolicka powołuje się w tym celu na wolę Chrystusa, wyrażoną w ewangeliah, nie obraca się przecież w błędnym kole. Nie prędzej bowiem ucieka się do powagi ewangelii i nie wcześniej przyjmuje wolę Chrystusa za wolę Boga, aż metodą rozumowo-historyczną wykaże naukowo zarówno dokumentarną *w i a r o g o d n o ś ć* ewangelii, jak i racjonalne podstawy wiary w boskie posłannictwo Założyciela Kościoła, Chrystusa oraz w Chrystusowe Bóstwo, a nawet, w miarę konieczności, również i historyczne istnienie Chrystusa.

Ma więc Kościół dość tytułów do bezwzględnego zaufania z naszej strony, kiedy występuje w roli *najwyższego poręczyciela* naszej wiary w prawdę ewangelii.

Wolno nam jednak wyrobić sobie również i osobiste zdanie w tym przedmiocie. Obok pewności wiary, można, a często i trzeba nawet, zdobyć sobie przekonanie naukowe o powadze *h i s t o r y c z n e j* i ludzkiej naszych ksiąg świętych.

Skoro pojawiły się one w pewnym określonym czasie i w określonych warunkach historycznych jako dzieła także i rąk ludzkich, będziemy je badać po ludzku, przy pomocy metod i środków, jakie nauka stosuje do wszystkich innych ksiąg czy dokumentów historycznych. W rezultacie otrzymamy odpowiedź na nadmienione już wyżej pytanie: Jaką wartość historyczną posiadają ewangelie jako dokumenty o istnieniu, życiu, działaniu i nauce Jezusa Chrystusa?

²⁴⁾ Conc. Vaticanum, sess. 3, cap. 3; Denz. n. 1793 — 1794.

Według norm krytyki historycznej wartość historyczna ewangelii, podobnie jak i każdego innego dokumentu, zawisła od trzech czynników, które możemy wyrazić w postaci trzech dalszych pytań: 1) Czy ewangelie są a u t e n t y c z n e , tzn. czy pochodzą z tego czasu i od tych autorów, którym je powszechnie przypisujemy? 2) Czy są n i e s k a ż o n e , tzn. czy dotarły do nas w swej postaci pierwotnej, w jakiej wyszły spod pióra autorów? 3) I wreszcie, czy zasługują na wiarę, tzn. czy ich autorzy m o g l i powiedzieć prawdę i czy c h c i e l i powiedzieć tylko prawdę?

W odpowiedzi na te pytania można by napisać księgę: najpierw ze względu na doniosłość samego przedmiotu oraz różnorodność bardzo interesujących zagadnień, jakie się z nim łączą, a następnie i dlatego również, że zbyt często rzeczy skądinąd proste i jasne zostały z upodobaniem skomplikowane przez krytykę racjonalistyczną.

Na temat małych ewangelii napisano i „za” i „przeciw” ksiąg tak wiele, że tylko niemała biblioteka pomieścić by je mogła. Ale my musimy mówić możliwie krótko, ograniczając się do najbardziej tylko podstawowych faktów, uwag i osiągnięć ludzkiej wiedzy. Powiedzmy zatem od razu, że na trzy postawione wyżej pytania odpowiedź całkowicie pozytywną daje cała historyczna rzeczywistość. Innymi słowy: Ewangelie jako dokumenty posiadają pełną wartość historyczną. A posiadają pełną wartość historyczną, ponieważ są a u t e n t y c z n e , n i e s k a ż o n e i p r a w d o m ó w n e .

Aczkolwiek chcemy mówić krótko, ramy obecnego artykułu okażą się jednak zbyt jeszcze ciasne, by objąć uzasadnienie wszystkich trzech członków naszego twierdzenia. Nie pozostaje nam więc nic innego, jak skupić naszą uwagę na samym tylko zagadnieniu a u t e n t y c z n o ś c i .

III

Z punktu widzenia historii autentyczność dokumentów ewangelicznych zachowa pełne swe znaczenie i całkowitą swą siłę, choćby nawet nie dało się ustalić z zupełną dokładnością roku powstania poszczególnych ewangelii. Obliczeniom uczo-

nych brak, w rzeczy samej, jednomyślności w tym przedmiocie²⁵⁾). Jednomyślność jest ideałem, pożądanym wprawdzie, ale bynajmniej dla naszego celu nie koniecznym. W oparciu o zgodne i powszechne świadectwo dokumentów historycznych, dość będzie stwierdzić, że ewangelie powstały w czasach apostoelskich jako dzieła Apostołów oraz apostoelskich uczniów.

Historyczna wartość ewangelii nie poniosłaby uszczerbku nawet wówczas, „gdyby trzeba było uznać, że ewangelie synoptyczne należą do drugiego pokolenia chrześcijan i okroić w ten sposób osobisty wkład w ich redakcję tradycyjnych ich autorów“. Zawsze bowiem pozostałoby prawdą, że ewangelie „opierają się na tradycjach ustnych oraz na dokumentach pierwszego pokolenia, okresu zatem, w którym jeszcze żyli bezpośredni świadkowie Zbawiciela. To zaś jest jednym z faktów ustalonych przez nowoczesną krytykę z najwyższą pewnością“²⁶⁾).

Zaden atoli wystarczający powód nie skłania nas do uczynienia tego hipotetycznego ustępstwa. Bo i to jest rzeczą pewną, że trzy pierwsze ewangelie zostały napisane przez Mateusza, Marka i Łukasza przed rokiem siedemdziesiątym, czyli przed zburzeniem Jerozolimy przez wojska rzymskie; zaś autorem czwartej ewangelii jest św. Jan Apostoł, piszący pod koniec pierwszego wieku.

Skąd o tym wiemy i jakie są racje oraz kryteria naszej wiedzy?

Aby poznać i udowodnić autentyczność jakiegoś dzieła czy dokumentu, krytyka historyczna odwołuje się do podwójnego rodzaju kryteriów czyli argumentów: zewnętrznych i wewnętrznych. Zewnętrzne znajduje poza badanym dziełem, mianowicie w świadectwach innych, współczesnych lub i późniejszych, ale dobrze poinformowanych pisa-

²⁵⁾ Nawet wśród uczonych katolickich igła na tarczy dokładnych określeń czasu powstania ewangelii synoptycznych wahała się między r. 42 a 70. Obecnie za górną granicę dla ewangelii Mateusza, Marka i Łukasza przyjmuje się r. 62/3, dla ewangelii św. Jana koniec wieku pierwszego.

²⁶⁾ M. Lepin, „Jésus, Messie et Fils de Dieu“, Paris, 1923, str. XXXIX-XL.

rzy, którzy łączą dane dzieło z danym autorem, kiedy np. stwierdzają, że autorem pierwszej ewangelii jest św. Mateusz, Apostoł.

Kryteria czyli dowody wewnętrzne czerpie historia z samego badanego przez się dzieła. Analizuje mianowicie jego idee, język, styl, jego dane historyczne, geograficzne, społeczne czy religijne oraz inne właściwości i porównuje to wszystko z warunkami czasu i miejsca, jakie w tym samym przedmiocie zna skądinąd. Jeśli dane dzieła zgadzają się z danymi historii odnośnie do warunków, w jakich dzieło miało powstać, mamy dowód, że autor istotnie jest tym pisarzem, któremu je przypisywano. W razie przeciwnym należy autora szukać gdzie indziej, w tym mianowicie miejscu i czasie, na jakie wskazuje analiza dzieła.

Wartość kryteriów wewnętrznych polega więc na tym, że mogą albo potwierdzić albo osłabić lub nawet niekiedy zniweczyć zupełnie siłę argumentów zewnętrznych. Wielka zwłaszcza jest ich moc negatywna. Same jednak przez się nie są zdolne wskazać pozytywnie, kto jest dokładnie autorem danego dzieła. Poza granice prawdopodobieństwa już nie sięgają. I w ogóle dziedzina argumentacji wewnętrznej pozostawia szerokie pole do mniej lub więcej szczęśliwych porównań czy zestawień, mniej lub więcej dowolnych wniosków czy teorii, bo i złudzenia, tendencje, przesady, namiętności nawet, znajdują tutaj daleko większą swobodę niż gdzie indziej. Kontrola na tym terenie, tak podatnym na subiektywizmy, jest bardzo utrudniona.

Ponieważ powstanie jakiegoś dzieła w określonym czasie, przez określonego autora jest faktem historycznym, musi być poznane i udowodnione, podobnie jak każdy inny fakt historyczny, przy pomocy świadectw i dokumentów. Wynika stąd, że w przedmiocie autentyczności, ostatecznie i decydujące słowo należy z zasady do kryteriów zewnętrznych. Otóż, każdy, kto zna jakkolwiek dzieje krytyki biblijnej, spostrzeże z łatwością, choć bez zdziwienia, że, jeśli chodzi o dokumenty chrześcijańskie, krytyka liberalno-racjonalistyczna porusza się przede wszystkim po bardzo wygodnym dla swych przesądów terenie kryteriów wewnętrznych.

Niezależnie jednak od nadużyć, możliwych czy, niestety, i rzeczywistych, narzędzie krytyki wewnętrznej jest i pozostaje samo w sobie dobre i, w ramach swej kompetencji, skutecz-

30
ne. Zastosowane do ewangelii, nie tylko — jak to w swoim czasie wykazemy — wartości ich nie osłabia, lecz, przeciwnie, znakomicie ją potwierdza. Obecnie wszakże zwrócić się wypada do świadectw, które „w zagadnieniach historii znaczą więcej niż inne“²⁷⁾.

Cóż więc mówią nam o powstaniu ewangelii zewnętrzne dokumenty pisane i świadectwa możliwie najbliższe czasów ewangelicznych?

Mówią od początku to, czego od początku nauczał i co dziś powtarza cały Kościół katolicki i szanujące dane historii chrześcijaństwo.

Aby wymowę dokumentów dokładniej zrozumieć, przytoczymy niektóre ich wypowiedzi, poczynając od bliższych nam w czasie a kończąc na chronologicznie najstarszych, przez które docieramy aż do czasów apostoelskich.

Dziś, z wyjątkiem może nielicznych mitologów, nikt już nie wątpi, że co najmniej ewangelie synoptyczne powstały w drugiej połowie pierwszego wieku. Wątpić jest istotnie trudno. Chodzi więc już raczej o to jedynie, czy ich autorami byli Mateusz i Jan, Apostołowie, oraz Marek i Łukas, uczniowie apostołscy. Niechaj na to pytanie odpowiedzą dokumenty.

IV

Wielki erudyta i uczony chrześcijański, skrzętny badacz i autor niezwykle płodny, O r y g e n e s (185/6 — 254)²⁸⁾, pisał w Aleksandrii w pierwszej połowie wieku III co następuje: „Według tego, com przejął z tradycji w przedmiocie ewangelii, które w Kościele Bożym, jak jest długi i szeroki, bezsporne mają miejsce, p i e r w s z ą (z nich) jest (ewangelia) według Mateusza, byłego celnika a następnie Apostoła, który ją wydał w języku hebrajskim dla nawróconych Żydów; d r u g ą (jest ewangelia) według Marka, który ją ułożył na podstawie

²⁷⁾ Leo XIII, enc. „Providentissimus Deus“, — Denz. n. 1946.

²⁸⁾ Wysiłki Orygenes w kierunku pogodzenia filozofii platońskiej z chrześcijaństwem oraz nadmierna skłonność do tłumaczenia Pisma Świętego alegorycznie stały się przyczyną szeregu błędów, które ściągnęły nań piętno heretyka. Lecz jeśli w nauce swej Orygenes niejednokrotnie pobrał, w sercu swoim zawsze chciał pozostać prawowiernym katolikiem (G. Rauschen — B. Altaner, *Patrologie*, 1931, str. 120 n; B. Steidle, „*Patrologia*“, 1937, str. 41 n.).

katechezy Piotra...; trzecią (ewangelia) według Łukasza, napisana dla pogan i polecona przez Pawła; ostatnią (jest ewangelia) według Jana" ²⁹⁾.

Klemens Aleksandryjski (150 — przed 215), wybitny znawca wiedzy greckiej i ówczesnych prądów religijnych, uczeń Pantenusa ³⁰⁾, który z kolei był uczniem tych, co słuchali Apostołów ³¹⁾, świadek zatem czerpiący przez swego mistrza ze źródeł apostoelskich, stwierdza, że posiadamy cztery ewangelie: Mateusza, Łukasza, Marka i Jana. Znamienną jego wypowiedź w tym względzie przytacza historyk Euzebiusz z Cezarei (ok. 265 — 340) w swej „Historii kościelnej“: „Klemens ...w ten sposób przekazuje tradycję o porządku, w jakim powstały ewangelie, a którą od starszych przejął. Mówił, że pierwsze pojawiły się te ewangelie, które zawierają rodowód Pański (Mateusz i Łukasz). Ewangelia według Marka powstała w okolicznościach następujących: Kiedy Piotr publicznie przepowiadał ewangelię w Rzymie, ...wielu z obecnych nalegało na Marka, by spisał naukę głoszoną przez Apostoła, jako że był jego towarzyszem i słowa jego w pamięci przechowywał. Ostatni natomiast Jan, widząc w innych ewangeliiach przekazane już sprawy zewnętrzne (ta somatika), pod natchnieniem Ducha Świętego a na prośbę znajomych napisał ewangelię duchową“ ³²⁾.

W dyskusji z Juliuszem Kasjuszem, heretykiem, który powoływał się na pismo apokryficzne, Klemens przytoczony

²⁹⁾ „In Matthaeum commentarii“, fragment z t. I. — Por. Eusebius, „Hist. eccl.“ 6, 25; R. J. n. 503.

³⁰⁾ Pantenus, po swoim nawróceniu, został jednym z pierwszych rektorów szkoły aleksandryjskiej (od r. ok. 180 do ok. 200). Następca jego był Klemens (Euseb. H. E. 5, 10; 6, 6).

³¹⁾ Clemens Alex., „Stromata“, 1, 1. — Euseb. H. E. 5, 11; 6, 13.

³²⁾ Euseb. H. E. 6, 14. — Porządek ewangelii, podany przez Klemensa nie jest ani jedyny ani miarodajny. Uwzględnia on raczej pewien punkt widzenia (genealogiczny). W innych dokumentach spotykamy układ według godności autorów: Na pierwszym miejscu wymienia się Apostołów, na drugim uczniów apostoelskich. Pisarze starożytni nie zwracali zazwyczaj pilnej uwagi na kolejność, z jaką wyliczają ewangelie, tak, że niektórzy raz wymieniają ewangelie w jednym, innym razem w innym porządku (np. Ireneusz, Tertulian, Chryzostom). Najwięcej jednak danych historycznych przemawia za kolejnością, która uwzględnia chronologiczne następstwo ewangelii według czasu ich powstania. Na pierwszym więc miejscu wymienia się ewangelię Mateusza, na drugim — Marka, na trzecim miejscu — Łukasza, na czwartym — Jana. Jest to porządek najbardziej tradycyjny i, jako jedynie miarodajny, stał się od czasów soboru Trydenckiego klasycznym układem w nauce katolickiej.

tekst uchyla tą prostą uwagę: „Najpierw słowo to nie znajduje się w przekazanych nam czterech ewangeljach, lecz w tzw. ewangelii według Egipcjan“³³⁾).

W Kartaginie świadectwo naszym ewangeliom wydaje Septimiusz Florens *Tertulian* (ok. 160 - po 220). „Jak Orygenes wśród Greków tak Tertulian wśród Latynów z łatwością uchodzi za księcia nas wszystkich — pisze o Tertulianie św. Wincenty z Lerinu (+ 450) — Któż od niego uczeńszy, któż w ludzkich i boskich rzeczach biegleszy? Przedziwnym swego umysłu rozmiarem wszelką ogarnął filozofię i wszystkie filozofów odłamy“³⁴⁾. Nawrócony z pogaństwa (ok. r. 197), wiedział zatem ten prawnik i filozof, co mówi, kiedy w jednym z licznych swych dzieł oświadczał z naciskiem: „Stwierdzamy przede wszystkim, że autorami apostołskiego narzędzia (ewangelii) są Apostołowie, którzy od samego Pana otrzymali misję głoszenia Ewangelii... Z grona Apostołów przekazują nam wiarę Jan i Mateusz, zaś spośród mężów apostołskich czynią to znów Łukasz i Marek“³⁵⁾.

Podobnie jak w Afryce rozbrzmiewają głosy Orygenesesa, Klemensa i Tertuliana, w odległej Galii św. *Ireneusz* (135/142 — 202) powtarza już w wieku drugim to, co o autorstwie ewangelii czerpał osobiście z czystych i pierwszych źródeł Azji Mniejszej. Tertulian nazwał Ireneusza „wszystkich nauk najciekawszym poszukiwaczem“ (*Omnium doctrinarum curiosissimus explorator*)³⁶⁾. I słusznie. Wszędzie bowiem: w Azji, w Italii i w Galii nie tylko usilnie badał świadectwa świadków sobie współczesnych, lecz sięgał dalej jeszcze, do apostołskiej przeszłości³⁷⁾. A była to przeszłość bardzo dla Ireneusza bliska. Docierał przecież do niej przez bezpośrednich

³³⁾ Clemens Alex., „*Stromata*“, 3, 13.

³⁴⁾ Vincencius Lirinensis, „*Commonitorium*“, c. 18. — Tertulian był, w rzeczy samej, uczonym podobnych rozmiarów jak Orygenes i jak on: niezwykle płodnym pisarzem. Temperament żywy, umysł oryginalny, natura skłonna do przeciwieństw, nie posiadał jednak Tertulian umiaru Orygenesesa. Podczas kiedy Orygenes, w przesadnym swym optymizmie, wszystkim bez wyjątku zapewnia zbawienie, Tertulian przeciwników swych nienawidzi a wrogów skazuje na potępienie. Jest gwałtowny i skrajnie surowy. Pod wpływem swego usposobienia odpadł ok. r. 205 od Kościoła, przechodząc do sekty montanistów, aby w końcu stworzyć własną sektę rygorystów (B. Steidle, „*Patrologia*“, str. 63, n.; Rauschen-Altaner, „*Patrologie*“, str. 88, n.).

³⁵⁾ „*Adversus Marcionem*“ (ok. r. 211), 4, 5. Por. tamże 4, 2; 4, 4.

³⁶⁾ „*Adversus Valent.*“ c. 5.

³⁷⁾ „*Advers. Marcionem*“, 3, 4, 1. — R. J. n. 213.

słuchaczy św. Jana Apostoła³⁸⁾), zwłaszcza przez mistrza swej młodości, Janowego ucznia, św. Polikarpa (70? — 156)³⁹⁾. Stąd i świadectwo Ireneusza niezrównaną cieszyło się zawsze i cieszy powaga.

Okolo r. 185 w swym dziele „Adversus haereses“⁴⁰⁾ Ireneusz pisał: „Mateusz wydał wśród Żydów i w ich języku ewangelie pisana, podczas kiedy Piotr i Paweł w Rzymie przepowiadali ewangelie (ustnie) i zakładali kościół. Po ich zaś odejściu również i Marek, uczeń i sekretarz Piotra, przekazał nam pisemnie to, co Piotr głosił. I Łukasz także towarzysz Pawła, ujął w księgę ewangelie przez niego głoszoną. Następnie Jan, uczeń Pana, który i na piersiach Pańskich spoczywał, również i on wydał ewangelie w czasie pobytu swego w Efezie, w Azji“⁴¹⁾.

Dokument, który znamy pod nazwą „Fragmentum Muratorianum“⁴²⁾, pochodzący z r. 180 lub jeszcze wcześniej⁴³⁾, wymienia księgi, które Kościół bądź uznaje za

³⁸⁾ „Adversus haereses“, 5, 33, 3.

³⁹⁾ Do Florina, kolegi swego, który nosił się z zamiarem przejścia do sekty walentyńskiej, tak pisał Ireneusz: „Dogmatów tych nie przekazali ci przecież żadną miarą starsi, co przed nami żyli, co uczniami byli Apostołów. Widziałem cię, kiedyś chłopcem był, u Polikarpa w Azji Niższej, jakieś się pięknie zachowywał i jak starałeś się zyskać jego względy. Bo rzeczy ówczesne lepiej pamiętam, niż te, co niedawno zaszły, ... tak że i miejsce mógłbym wskazać, gdzie, siedząc, błogosławiony Polikarp nauczał. Pamiętam, jak odchodził i przychodził, i sposób życia i wygląd zewnętrzny i mowy wreszcie, które miewał do ludu, i jak opowiadał o przyjaźnionych swych stosunkach z Janem oraz z innymi, którzy Pana w Idziei, jak ich słowa wspominał, które od nich słyszał o Panu, o Jego cudach tudzież nauce; i jak to, co słyszał od tych, którzy oglądali Słowo żywota, odtwarzał Polikarp, wszystko zgodnie z Pismem. Dzięki łaskawości Boga rzeczy tych pilnie wówczas słuchałem, nie na papirusie, lecz w sercu zapisując, i ustawicznie je w mej myśli dokładnie przeżywam“ (Euseb. H. E. 5, 20. — P. G. 20, 485. Por. również „Advers. haer.“ 3, 3, 4. — MG. 7, 884).

⁴⁰⁾ Dzieło św. Ireneusza posiadamy tylko w tłumaczeniu łacińskim. Kilka jednak fragmentów oryginalnego tekstu greckiego przekazuje nam Eusebiusz w swej „Historii kościelnej“.

⁴¹⁾ „Adversus haer.“, 3, 1, 1. — MG. 7, 844 — 845. — Por. „Advers. haer.“ 3, 11, 7; 3, 11, 8; 3, 11, 9.

⁴²⁾ Określenie dokumentu pochodzi od nazwiska L. A. Muratori, który go odkrył w Bibliotece Ambrozjańskiej w Mediolanie i opublikował w r. 1740. Tekst oryginalny był prawdopodobnie wydany w języku greckim. Tłumaczenie łacińskie, jakie posiadamy, jest dość nieudolne; łacina jest ciężka i błędna.

⁴³⁾ Autor dokumentu okazyjnie zaznacza, że pisze wkrótce po pontyfikacie Piusa I (142 — 157): „nuperrime, temporibus nostris... sedente (in) cathedra urbis Romae (!) ecclesiae Pio episcopo...“

kanoniczne, bądź odrzuca jako fałszywe i niekanoniczne. Do pierwszych, kanonicznych zalicza między innymi pismami Nowego Testamentu nasze cztery ewangelie. Początek i koniec tego spisu uległy zniszczeniu. W części jednak, która się zachowała, tekst mówi o ewangelii św. Łukasza jako o ewangelii trzeciej, następnie o ewangelii św. Jana Apostoła jako ewangelii czwartej: „...Trzecia (lub: na trzecim miejscu) ewangelia według Łukasza. Łukasz, ów lekarz, po wniebówstąpieniu Chrystusa, kiedy go Paweł zabrał ze sobą jako (człowieka) wykształconego („iuris“ (?) czy „litteris“ (?) czy „itineris“ studiosum), napisał za jego zgodą („numeni suo“ — numine, nomine, inspiratione) co uznał za właściwe (ex opinione). Również i on jednak nie widział Pana za życia (in carne — w ciele), dlatego według informacji, jakie zebrać zdołał, zaczął swoje opowiadanie od narodzenia Jana. Czwartej ewangelii jest Jan (autorem), jeden z uczniów („ex decipolis“ — discipulis)⁴⁴... Nie ulega wątpliwości, że w części pierwszej, zniszczonej, autor katalogu wyliczył dwie pierwsze ewangelie Mateusza i Marka.

Tacjan Syryjczyk, filozof pogański nawrócony na chrześcijaństwo, w końcu jednak twórca jednej z sekt gnostycznych, układa ok. r. 170 tzw. „Diatessaron“⁴⁵) czyli jedną ewangelię z czterech. Fakt ten jest dowodem nie tylko istnienia wszystkich ewangelii w tym czasie, ale i bardzo intensywnego ich używania.

W okresie między r. 100 — 165 żyje i działa św. Justyn⁴⁶). Największy ten apologeta drugiego stulecia często

⁴⁴) R. J. n. 268.

⁴⁵) Dzieło to, które stało się następnie źródłem wielu błędów tekstualnych, przez długi czas wielką cieszyło się powagą w syryjskiej prowincji kościelnej. Świadczy o tym Teodoret z Cyreny: „Tacjan... po wyłączeniu (z ewangelii) genealogii oraz tych części, które mówią o pochodzeniu Pana z rodu Dawida, ułożył tzw. ewangelię „Diatessaron“. Posługiwali się nią nie tylko zwolennicy jego sekty, lecz i ludzie wierni apostołskiemu dogmatom, którzy, nie domyślając się oszustwa w układzie, w prostocie swej za skrót ją mieli. Napotkałem i ja z górą dwieście takich ksiąg, wielce szanowanych w naszych kościołach. Zebrałem je razem i odłożyłem osobno, a na ich miejsce wprowadziłem cztery ewangelie“ (Haereticarum fabularum compendium, 1, 20. — Dzieło napisane po r. 451).

⁴⁶) W poszukiwaniu mądrości uczęszcza Justyn do różnych i licznych szkół filozoficznych. Po nawróceniu na chrześcijaństwo, nie przestaje podróżować, poświęcając jednak swój czas „filozofii jedynie pożytecznej“ (Dial. 8). Następnie założył w Rzymie własną szkołę filozoficzną. Umarł śmiercią męczeńską ok. r. 165.

w swych „Apologiach“⁴⁷⁾ cytuje nasze ewangelie, choć ich szczegółowo nie wymienia. Pisząc przede wszystkim do ludzi, którym nie zależało ani na liczbie pism ewangelicznych ani na imionach ich autorów, zaznacza tylko przy okazji ogólnie, że pisma takie istnieją w postaci „pamiętników apostołskich“ (apomnemoneumata), „zwanych ewangeliami“ (ha kaleitai euangelia)⁴⁸⁾. Autorami ich byli A p o s t o ł o w i e i a p o s t o ł s c y u c z n i o w i e⁴⁹⁾. Zaprzeczyć się nie da, że św. Justyn ma tutaj na myśli cztery ewangelie: Mateusza i Jana, Apostołów, oraz Marka i Łukasza, apostołskich uczniów. Ilekroć bowiem stwierdza obecność swych cytatów w „pamiętnikach apostołskich“, przytoczone słowa zawsze odnajdujemy w ewangeliah.

Najstarsze wreszcie świadectwo w y r a ż n e i f o r m a l n e na rzecz autentyczności ewangelii składa biskup z Hierapolis, P a p i a s z . W latach 120 — 130 (lub wcześniejszej) napisał Papiasz dzieło pt. „Logion kyriakon exegeseos biblia e'(pente) — „Wykładu słów (mów) Pańskich ksiąg pięć“⁵⁰⁾, którego bardzo nieliczne tylko fragmenty dotarły do nas za pośrednictwem „Historii“ Euzebiusza. Dwa z tych fragmentów dotyczą ludzkiego pochodzenia ewangelii i są wprost bezcenne zarówno z tytułu starożytności, jak i ze względu na źródła, z których autor czerpał swe informacje. Sam Papiasz w przedmiocie swego dzieła podkreśla, że wiernie przechowywał w pamięci nauki „starszych“, którzy o b c o w a l i z A p o s t o ł a m i . Owszem, mówi coś więcej jeszcze. „Nie będę się wahał — pisze — przekazać ci wraz z wykładem moim i te również rzeczy, których kiedyś d o k ł a d n i e

⁴⁷⁾ Według relacji Euzebiusza Justyn napisał dwie „Apologie“: pierwszą pod adresem cesarza Antonina Piusa (138 — 161), drugą, skierowaną do Marka Aureliusza i Lucjusza Verusa (H. E. 4, 18). W sprawie „Apologii“ drugiej zdania znawców są jednak podzielone. Jedni sądzą, że stanowi ona uzupełnienie pierwszej, daleko obszerniejszej; inni widzą w niej odrębną odpowiedź (r. 164/165) na zarzuty filozofa Fronto. Jeszcze inni (Ganszyniec, „De Iustini M. Apologia II, Poznań, 1918) uznają jedną tylko Apologię w dwóch częściach.

⁴⁸⁾ I Apol., 66, 3. — PG. 6, 429. — R. J. n. 128.

⁴⁹⁾ „W pamiętnikach, o których mówię, że zostały napisane przez A p o s t o ł ó w o r a z i c h u c z n i ó w , przekazano, że pot spływał z Niego (Zbawiciela) w postaci kropel krwi (Łk 22, 44), kiedy modlił się i mówił: „Jeśli można, niechaj odejdzie (ode mnie) ten kielich“ (Mt 26, 39) „Dialogus cum Tryphone“, 103. — R. J. n. 143.

⁵⁰⁾ Adversus haereses, 5, 33, 4. — Euseb. H. E. 3, 39, 1. — R. J. n. 261.

się od starszych nauczyłem i dobrze je zapamiętałem, a których prawdę osobiście potwierdzam. Bo nie smakowałem, sobie, jak to wielu czyni, w tych, którzy dużo mówią, lecz w tych, co prawdy nauczają, ani w tych, którzy wspominali jakieś polecenia nowe i niezwykłe, lecz w tych, co przypominali przykazania dane wierze przez Pana, od samej prawdy pochodzące.

Kiedym przy okazji spotkał się z kimś, kto ze starszymi przebywał, dopytywałem się o naukę starszych (ton presbyteron): Co mianowicie mówili (eipen): co Andrzej, co Piotr, co Filip, co Tomasz, co Jakub, co JAN, co Mateusz i co pozostali uczniowie Pana, i co mówią (legousin) Aristion i JAN presbiter (presbyteros Joannes) uczniowie Pana ⁵¹⁾.

Ireneusz ze swej strony również zapewnia, że Papiasz był „słuchaczem Jana i towarzyszem Polikarpa, mężem starożytnym” ⁵²⁾. Najprawdopodobniej od samego też Jana Apostoła przejął Papiasz informacje dotyczące co najmniej ewangelii św. Marka. Nie swoje bowiem wypowiada zdanie, lecz przytacza słowa Jana Presbitera, którego większość uczonych katolickich utożsamia z Janem Apostołem ⁵³⁾. W każdym

⁵¹⁾ Euseb. H. E. 3, 39, 3 — C. Kirch S. J., „Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae“, 1941, n. 46. — R. J. n. 94.

⁵²⁾ Adversus haer., 5, 33, 4. — Euseb. H. E. 3, 33, 1.

⁵³⁾ I słusznie. Ireneusz bowiem, tak doskonale o ówczesnych sprawach kościelnych poinformowany, jednego tylko zna Jana, którego uczniem był i Papiasz — Jana Apostoła. Jeśli Papiasz, wyliczając źródła swej informacji, powtarza imię Jana dwa razy (zaznaczaliśmy to w tekście): raz w gronie Apostołów i raz w towarzystwie Aristiona, czyni to bezwątpienia ze względu na różnice czasu, w jakim zostały wygłoszone nauki, o które się dopytywał. Najpierw wspomina nauki, które kiedyś, w przeszłości Apostołowie wraz z Janem głosili (eipen — czas przeszły!), a następnie nauki, jakie uczniowie Pana głoszą jeszcze obecnie (legousin — czas teraźniejszy!). Dwóch jeszcze takich bezpośrednich świadków życia Chrystusowego znał Papiasz: Aristiona i Jana, o którym wiemy, że przeżył wszystkich Apostołów. Oto dlaczego, mówiąc o czasie obecnym, powtórzył imię Jana po raz wtóry. Poprzednio, kiedy wymieniał Apostołów, określał ich jako „starszych“ (presbyteroi). Kiedy powtarza imię Jana, to samo określenie dodaje wyraźnie, czego nie czyni przy imieniu Aristiona. Bo istotnie, był Jan prawdziwie „starszym“ (presbyteros): nie tylko wiekiem i życiem, ale i godnością. I wreszcie, „Presbyteros“ (z rodzajnikiem!) była to osobistość ściśle określona i powszechnie znana, tak że wystarczyło — jak się zdaje — powiedzieć wówczas „Presbyteros“, aby, bez obawy pomyłki, wskazać na św. Jana Apostoła. Faktem jest, że autor drugiego i trzeciego listu św. Jana określa się sam po prostu jako „Presbyteros“ (2 J 1, 1; 3 J 1, 1).

razie jedno jest pewne, że przez Papiasza nawiązujemy bliski kontakt z okresem apostołskim. Chociaż bowiem Papiasz pisał na początku wieku drugiego, to jednak Jan Presbiter, którego słowa przytacza, należał do grona uczniów Chrystusa i dlatego jego świadectwo należy umieścić w wieku pierwszym⁵⁴).

O ewangelii pierwszej Papiasz więc podaje: „Mówił również ów presbiter: Marek, sekretarz Piotra, pilnie spisał wszystko, co zapamiętał, nie w tym jednak porządku, jak to Pan powiedział lub uczynił (ta hypo tou Kyriou è lechthénta è prachthénta). On sam bowiem nie słyszał Pana ani Mu nie towarzyszył, lecz później obcował z Piotrem, który katechizował według potrzeb słuchaczy, nie zaś w celu ułożenia słów Pańskich w pewnym porządku. Dlatego w niczym nie zbłądził Marek, kiedy niektóre rzeczy tak spisał, jak je zapamiętał. O jedno tylko dbał: niczego z rzeczy słyszanych nie pominąć, ani żadnego kłamstwa w nich się nie dopuścić“. — Informator Papiasza a bezpośredni uczeń Chrystusa stwierdza w swym świadectwie cztery fakty: 1) że Marek napisał ewangelię; 2) że sam nie był uczniem Pana; 3) lecz uczniem Piotra; 4) że, nie krępując się zbytnio porządkiem logicznym, wiernie jednak odtworzył katechozę Piotra.

„To o Marku — dodaje Euzebiusz — Papiasz pisze. A oto co mówi (Papiasz czy Jan?) o Mateuszu: „Mateusz zebrał (synetáxato) w języku hebrajskim m o w y (Pańskie), które każdy przekładał jak potrafił“⁵⁵).

Wyrażenie „m o w y“ Pańskie — „t à l ó g i a“ w tekście greckim — bynajmniej nie zacieśnia się do samych tylko „nauk“ Zbawiciela z pominięciem Jego „działań“, lecz obejmuje w języku Papiasza i jedno i drugie. Innej bowiem ewangelii Mateusza historia nie zna. Sam zresztą Papiasz, który w tytule swego dzieła umieszcza wyraz „logia“ (mowy — „Wykład mów Pańskich“), wcale przecież nie ogranicza swego wykładu do samych tylko „nauk“ Chrystusa, lecz mówi

⁵⁴) Jan, o którym mowa, jest uczniem Chrystusa Pana. Jeśli przyjmujemy, że za czasów Zbawiciela miał lat co najmniej 20, pod koniec wieku pierwszego musiał mieć ok. 90 lat. Nie jest więc bardzo prawdopodobne, aby życiem swym przekroczył na długo granicę wieku pierwszego.

⁵⁵) Euseb. H. E. 3, 39. — MG. 20, 300. — R. J. n. 95.

i o „działaniach“⁵⁶⁾. Ponadto, o ewangelii Marka powiedział Jan-Papiasz, że zawiera opowieść o „słowach i c z y n a c h Pana“ (è lecht henta è p r a c h t h e n t a), a jednak ewangelię tę określa (podobnie jak ewangelię Mateusza) jako „historię s ł ó w Pańskich — syntaxin tôn kyriakôn l o g í o n“. U Papiasza zatem (lecz nie tylko u Papiasza) wyraz „tà logia“ oznacza równie dobrze „działania“ jak i „mowy“.

Zresztą, kto dokładniej nieco zbada charakter przytoczonego świadectwa, zauważy z łatwością, że Papiasz nie zamierzał swoich czytelników informować o tym, KTO napisał ewangelię (rzecz to była zbyt dobrze znana), lecz JAK zostały napisane. Tym, którzy pragnęli widzieć jakiś (jaki?) większy porządek w ewangelii św. Marka, wyjaśnia, dlaczego tak się stało. O Mateuszu przypomina, że pisał po hebrajsku, nie po grecku.

Dopóki nie ukazały się ewangelie następne oraz miarodajne tłumaczenie greckie aramajskiej ewangelii św. Mateusza, nie każdy, kto językiem palestyńskim doskonale nie władał, potrafił posługiwać się umiejętnie dziełem Apostoła. Na tę właśnie trudność wskazują niewątpliwie ostatnie słowa tekstu Papiasza. Ale trudność — według brzmienia tekstu — należy już do przeszłości.

Istotnie. W międzyczasie pojawiły się ewangelie inne, pisane językiem greckim, którym posługiwał się cały ówczesny grecko-rzymski świat.

W tym świecie grecko-rzymskim, od Galii aż po Azję, od Italii po Afrykę ewangelie wszędzie są znane, czytane, czczone.

Postępując krok za krokiem w górę biegu historii, pytaliśmy świadków i różnych i licznych, co wiedzą o ewangeliach, i nieodmiennie tę jedną zawsze otrzymaliśmy odpowiedź: Ewangelie to księgi o istnieniu, życiu, działalności i nauce Jezusa Chrystusa, księgi pisane piórem Apostołów Chrystusowych: Mateusza i Jana, oraz apostoelskich uczniów: Marka i Łukasza. W wędrówce naszej dotarliśmy aż do brzegów wieku pierwszego. Za pośrednictwem świadków starożytnych przekroczyliśmy nawet jego granice, by poznać tych, co żyli razem z uczniami Apostołów, co więcej, i tych również, co Pana widzieli i słyszeli.

⁵⁶⁾ Np. opowieść o niewieście cudzołożnej, jak podaje Euzebiusz (H. E. 3, 39).

Jakiż dokument starożytnej literatury greckiej czy rzymskiej, o którego autentyczności nikt poważnie nie wątpi, może wezwać na swą obronę, gdyby ktoś wątpić zechciał, tak imponującą sumę świadków i świadectw? świadków i świadectw tak licznych, zgodnych, powszechnych i bliskich przede wszystkim?

Lecz nie czas jeszcze na wysnuwanie końcowych wniosków, boć nie skończone jeszcze nasze zadanie. Nie wszyscy jeszcze świadkowie przepawiali i nie wszystkie świadectwa zostały przedłożone. W oczekiwaniu na ich zeznania, wolno nam tymczasem podumać nieco nad tym innym zgoła zeznaniem: „Dla wiarogodności dziejów biblijnych argumentem decydującym byłby dowód, że zostały one spisane przez świadków naocznych, lub przynajmniej przez ludzi bliskich tamtym czasom i wydarzeniom“⁵⁷⁾).

D. F. Strauss, który powstanie ewangelii umieszczał w połowie wieku drugiego, od wypełnienia tego, postawionego przez się warunku, uzależniał „być albo nie być“ swej mitologicznej konstrukcji. „Nie być“ — odpowiedziała ze spokojem historia.

Ks. Jan Rosiak T. J.

⁵⁷⁾ D. F. Strauss, „Leben Jesu“, I², 1837, str. 64.

W sieci dekadentyzmu

I

Nie zdajemy sobie może dostatecznie sprawy z tego, jak silne i długotrwałe było działanie na umysłowość Europy, osobliwie Europy zachodniej, okresu moderny. Bo chociaż wypadki społeczne i polityczne podrywały nieustannie od czasów Wielkiej Wojny podłoże, na którym się ta epoka kształtowała, jej promieniowanie jednak kulturalne trwało siłą bezwładu i nawyku dłużej, niżby to się mogło wydawać, i do dziś dnia bynajmniej jeszcze nie przebrzmiało. Schyłkowy dekadentyzm nie jest wcale monopolem czasów sprzed Wielkiej Wojny. W innych wariantach spotkać możemy jego przejawy nieraz bardzo jeszcze wybujałe, również i w następnych dziesięciatkach lat.

Zastanawia już nieraz to uderzające podobieństwo sytuacji i motywów, jakie można spotkać między bardzo odmiennymi skądinąd utworami, owocami różnych krajów, podobieństwo, przy którym nie podobna mówić o jakimś naśladownictwie czy choćby formalnym wpływie literackim. Najwyraźniej wyrasta ono na podłożu pewnego wspólnego powinowactwa duchowego, pewnej wspólnoty cywilizacyjnego stanowiska. Nie trudno byłoby to spostrzeżenie uzasadniać cytowaniem szeregu nazwisk i wyliczaniem najrozmaitszych książek w ten sposób spokrewnionych.

Ograniczę się tutaj tylko do jednego ale niezmiernie już symptomatycznego przykładu, który sam wystarczy za całą bibliografię. Weźmy do ręki dwie książki, jedną polską i drugą niemiecką: „Moich współczesnych“ Przybyszewskiego, i „Wilka stepowego“ niemieckiego laureata Nobla, Hermana Hessego. Dwa dzieła powstałe niewątpliwie całkiem niezależnie od siebie, prawie w tym samym czasie, wyrosłe na od-

miennym całkiem gruncie. A jednak w zasadniczej postawie duchowej tych pisarzy ileż zachodzi uderzających podobieństw! Pięknoduchostwo człowieka rozkochanego w przeżyciach artystycznych w sposób już namiętny, skłonność do okultyzmu, do szukania jakiegoś wtajemniczenia, połączona z równoczesną pogonią za uzyskaniem najbardziej targających nerwy wrażeń, seksualizm podniesiony do rangi już niemal mistycznego przeżycia, szukanie doznań jak najrzadszych, nie wykluczając nawet stanów wynaturzonych, wręcz już patologicznych, zacieranie różnicy między magią a techniką — oto wspólne ich cechy. Dodajmy jeszcze, że dla nie dosięgającego tych „szczytów“ pospolitego zjadacza chleba żywi się tutaj głęboką pogardą!

Zabawnie już niemal wygląda ta tak uderzająca bliskość skojarzeń. Dość wspomnieć, że obaj autorowie w swych wypadach na samozadowolone burżuistwo biorą na cel dokładnie ten sam reprezentatywny obiekt: filistra Goethego. (Hesse tylko, w odróżnieniu od Przybyszewskiego, będzie obdarzał tym mianem nie prawdziwego Goethego, ale zastygłe w monumentalne kształty konwencjonalne o nim wyobrażenie; burżujskość poety poczyta za wynik jego fałszywego i niezdrowego kultu, za wpływ uprawianej w stosunku do niego akcji brązowniczej). Dekadentyzm tak Hessego, jak i Przybyszewskiego kojarzy się z kultem doktryn wschodnich, z akcentowaniem fragmentaryczności, nieistotności obecnego bytowania (które stanowi rzekomo tylko jedno z wielu wcieleń człowieka), z zacieraniem granic między życiem a snem. Różnica pomiędzy nimi to tylko różnica odcieni. U pierwszego góruje buddyzm, u drugiego braminizm jako wpływ ideologiczny. Polskiemu czytelnikowi od razu przy lekturze Hessego przypomina się „Próchno“ Berenta, zagranicznemu — indyjskie powieści Gjellerupa.

Czytelnik „Moich współczesnych“, który raz po raz spotykał się u Przybyszewskiego z koncepcją wielorakości ludzkich osobowości, z dążnością do poszukiwania prawdziwego „ja“, nie bez zdziwienia spotyka te motywy szeroko rozbudowane i uobrazowane również u niemieckiego pisarza, niewątpliwego pogrobowca moderny. Znajdzie też tam romantyczny motyw (w swoistej zresztą stylizacji modernizmu), motyw świadomego poszukiwania cierpienia, które jest jakoby potrzebne do uzyskania poczucia szczytowego piękna, do pełni.

przeżył. Psychika romantyczna „układaczy dramatu“ w epoce moderny doszła już do szczególnie skrajnego wyjaskrawienia i obfituje w te umyślne kojarzenia życia i śmierci, grozy i przyjemności, przy czym śmierć siłą kontrastu służy tutaj jako środek wzbudzający dreszcze, zadrażniający, i potęgujący skutek tego zawrotnie samo doznanie życia, które przez swą krótkotrwałość i zagrożenie zyskuje szczególną cenę. Uczucie to było już znane starożytności. Wiedział o nim doskonale biblijny Eklezjasta, echa jego odnajdziemy choćby w Petroniuszowskiej „Uczcie Trimalchiona“. Odwieczność tego motywu jest całkiem zrozumiała. Objawy wynaturzenia i dekadentyzmu towarzyszą każdej rozkładającej się, przekwitającej cywilizacji, i są do siebie bardzo podobne, bez względu na to, w jakim się rozgrywają czasie i pod jaką szerokością geograficzną...

Szukanie jak najbardziej wyrafinowanych i niezwykłych przeżyć sprawia, że zacierają się tutaj faktycznie wszelkie granice między złem a dobrem, i pozostaje ostatecznie tylko sama pseudohumanitarna frazeologia. Deklamowanie o wzniosłym i pięknym życiu z równoczesną niechęcią a nawet pogardą dla zwykłego pocziwego człowieka, piętnowanego zaraz z tego tytułu nazwą filistra i burżuja — oto rysy, które dla Przybyszewskiego były nader symptomatyczne (zabarwiły znamienne przecie całą atmosferę Młodej Polski), w utworze zaś Hessego zajmują czołowe miejsce. Stara to zresztą poromantyczna spuścizna indywidualizmu, ów wstręt do codzienności, pospolitości i przeciętności, a więc do tego wszystkiego co zwykle znamionuje tzw. „szarego człowieka“, wstręt, któremu się przeciwstawia domniemany (najczęściej tylko w marnieniu egzystujący) arystokratyzm ducha.

Sam byt jest przez tych pięknoduchów odczuwany jako coś beznadziejnego. (Oglądać tu możemy te tajne związki, jakie istnieją między pesymizmem moderny, sympatyzującym z buddyzmem, a egzystencjalizmem laickim, do którego moderna stanowiła już jakby przygrywkę). Przeciwwagę do tych rozpaczliwych spleenów duchowych mają stanowić ... nieskrępowane doznania naskórkowe, wyrafinowane i wynaturzone, ale nie mogą one dać pełnego zadowolenia. Toteż w ostatecznych konsekwencjach prowadzą tylko do spotęgowania pragnienia, aby wyzwolić się z życia. I w tym miejscu wzywa ten dekadentyzm do pomocy buddyzm. Należy się — oto ratunek

— wyżyć własnej osobowości, już nie tylko tej czy innej jej formy, ale samej jej istoty. W ten sposób skrajny indywidualizm dochodzi do zaprzeczenia samego siebie, rzuca się w objęcia bezosobowości...

II

Postawa przez nas opisana zachowała po dziś dzień swoją nieprzebrzmiałą żywotność, skoro bardzo dużo jej właściwości możemy odnaleźć i u pisarza niemieckiego, z nierównie młodszej niż Hesse pochodzącego generacji — u Remarque'a. Właśnie jego ostatnia powojenna powieść „Łuk Triumfalny“ jest bardzo pod tym względem reprezentatywna. Jeśli bowiem za charakterystyczny rys Hessego można uznać osobliwe pomieszanie dekadentyzmu z witalizmem (oczywiście zdegenerowanym), to pod tym względem najbliżej niego ze współczesnych pisarzy stoi Remarque ze wspomnianą książką. Atmosfera tu dziwnie podobna: świat narkomanów, neuropatów i innych wynaturzeńców oraz prostytutek. Tylko — w przeciwieństwie do Hessego — Remarque wszystkie kryzysy, dręczące jego bohatera, przezwyciężył aktem nagiego, brutalnego witalizmu. Życie samo, bez względu na to jaką napełnione było treścią, zostało tu zaaprobowane jako wartość najwyższa. Punkt to widzenia przypominający w pewnej mierze Hamsuna. U norweskiego jednak pisarza życie to reprezentuje już pierwiastek jakby mistyczny, zostało otoczone czcią religijną; wsłuchiwanie się w jego tajemniczy głos jest obowiązkiem jednostki, która idąc za nim popada w konflikt z otoczeniem, łamie nawet własne szczęście, ale dochowuje mu jednak wierności. W imię czego? — to oczywiście nie wiadomo, bo owo przyjęte i ukochane życie oderwane jest od jakiegoś określonego metafizycznego podłoża.

Tej mistyki życia już u Remarque'a nie znajdujemy; zbyt trzeźwy on na to. Nie wsłuchuje się, nie pyta, nie bada, tylko po prostu cały pogrąża się w obecnej chwili, delektuje się jej urokiem, tym że jeszcze żyje, że jeszcze jest w stanie doznać najprostszej rozkoszy bytowania, pojętego jako niezmiernie silne zmysłowe percypowanie rzeczywistości. Stanowisko powyższe zrozumiałe jest dla nas w pełni dopiero w związku z procesem przedstawionym już uprzednio przez Remarque'a w jego „Na Zachodzie bez zmian“. Remarque kreśli tu obraz

tak prymitywny, tak straszliwie zagrożonej i ogromnie nędznej egzystencji, że ostatecznie z wszystkich wysiłków człowieczeństwa pozostaje już tylko jedno: żądza utrzymania się za wszelką cenę przy swym mizernym życiu, które manifestuje swoje istnienie jedynie przez pasje somatyczne: przez żarcie, picie i kopulację. Mamy tutaj witalizm w najbardziej skondensowanej i bez obsłonek wyrażonej formie, w czystej swej oglądanej naturze, zredukowany do czynników najprostszych, nie dających się już bardziej rozłożyć, sprowadzony do samego, zwierzęcego ładu biologizmu.

I właśnie ta ucieczka do najniższej sfery znosi wszystkie rozdziewiki i uniemożliwia jakikolwiek tragizm. Skoro człowiek jest tylko zwierzęciem, skoro poza doznaniem zmysłowymi nie istnieją dlań żadne inne wartości, to dopóki jego życia, dopóty wygrywa — idzie tylko o to, aby ten stan rzeczy przedłużyć tak długo, jak się to tylko da. I dlatego przyczepiona do akcji „Triumfalnego Łuku“ tragedia Rawika, typowego radykalno-liberalnego intelegenta, który nie może znaleźć dla siebie miejsca w świecie totalizmów, znajduje się w tej książce nie bardzo na swoim miejscu. Bo i co tu rozdzierać szaty, kiedy się ma na zawołanie pociechy biologicznego witalizmu? Ten pseudotragizm nie płynie tu wcale z samej natury bytu, jest tylko wynikiem specyficznej sytuacji społeczno-politycznej. Gdyby jej nie było, to człowiek bytowałby w anarchistyczno liberalnym ludzkim raju; taki morał można by wyciągnąć z taniutkiej filozofii Remarque'a.

Jak się jednak ustosunkować do perspektywy nieuchronnej śmierci, która nie z przypadkowej przyczyny, ale z samej konieczności natury zagraża każdemu człowiekowi — na to nieuniknione pytanie Remarque nie próbował nawet dać odpowiedzi. Po prostu wolał zamknąć oczy. Nie wszyscy jednak witaliści poprzestawali na praktykowaniu tej strusiej zaiste polityki. Z ponurych perspektyw witalizmu zdawał sobie np. sprawę niemniej witalny jak autor „Łuku Triumfalnego“, ale oden konsekwentniejszy Celine.

Podobnych łatwych uproszczeń ustrzegł się również Hesse, bardziej może zmanierowany, perwersyjny i zdegenerowany od Remarque'a, ale nierównie głębszy, o o wiele większej umysłowej kulturze. I on co prawda często powtarza wytarte frazesy, typowe komunaty radykalizującego liberalnego intelegenta, o nędznym świecie toczonym przez kapitalizm i tota-

lizm, pełnym karierowiczostwa i bezdusznej biurokracji, który małostką, ciasnotą i pospolitością dusi wybrane jednostki powołane do wyższych przeznaczeń, umysły być może, że już genialne. Ale przy bliższym rozpatrzeniu pokazuje się, że według Hessego to są tylko przypadłościowe w gruncie rzeczy okoliczności, że w nich nie podobna umiejscowiać przyczyny samego zła, które — kto to wie? — jest może założone już w samym bycie, w samym fakcie istnienia.

III

Sympatyk buddyzmu w ten sposób nieśmiało ujawnia tu swoje oblicze. Dualizm człowieka kultury i natury, „Harrego i stepowego wilka“, gotów jest uznać za nierozwiązalną tragiczną antynomię, za jakąś tragiczną winę, to jest taką winę, która przez niego nie została zawiniona a jednak musi za nią odpowiadać. Takiej to, osobliwej trawestacji uległa tutaj chrześcijańska koncepcja grzechu pierworodnego. Ale autor nie zatrzymuje się na tym stanowisku. Przyjmuje już nie tylko wewnętrzne rozdwojenie człowieka, ale nawet wielorakie rozszczepienie ludzkiej osobowości, która ostatecznie okazuje się główną przyczyną konfliktu. Zatracić więc ludzką osobowość — oto co wydaje się Hessemu rozwiązaniem tego stanu rzeczy, rozwiązaniem, które wykazuje niedwuznaczne już wpływy buddyjskiej recepty. Tylko Hesse to zatracenie się ludzkiej osobowości całkiem już swoiście interpretuje. Buddystyczna nirwana, wyzbycie się osobowości zostało tu pojęte w duchu całkowicie dekadencckim, kombinacja zaiste, że bardzo osobliwa!

Co robić z tym tragicznym konfliktem, który toczy duszę człowieka? U Remarque'a wyjście z tej trudności jest nader proste: należy zaaprobować wilka, to jest spontaniczną, biologiczną stronę człowieka. Rzecz to u niego nietrudna, gdyż ten wilk — czyż może być inaczej u radykalnego liberała? — jest u niego wcale łagodnym i obłaskawionym zwierzęciem — wyraźny to podzwiek starej russowskiej teorii o człowieku jakoby dobrym z natury. U Hessego, nie upraszczającego tak sprawy, antynomii nie da się uniknąć i pisarz nie darmo usiłuje znaleźć z niej wyjście. Właściwie jedyna realna możliwość, która wciąż się okazuje jego bohaterowi, to desperacka już śmierć i to śmierć samobójcza.

Hesse ma jakieś mgliste poczucie katolickiego dogmatu o skażeniu ludzkiej natury, o pożądaniu ciała przeciw duchowi, ale spycha tę sprawę na nierównie płytszą platformę. „Człowiek cielesny“ wilk stepowy, to u niego faktycznie tylko izolowana jednostka, idąca za swymi instynktami, buntująca się przeciwko konwencjonalizmowi społeczeństwa. Człowiek duchowy to tu raczej tylko człowiek kultury, pogodzony ze społecznym konwenansem, wchodzący w ciągłe życiowe kompromisy.

Wyjścia z tej udręki szuka ostatecznie bohater Hessego Harry w ucieczce znamiennej dla większości dekadentów, na drodze najłatwiejszej i najbardziej oszalamiającej: w „mystyce“ seksualizmu, i to dodajmy jeszcze seksualizmu wynaturzonego. Erotyzm bowiem usypia psychicznie człowieka, sugerując mu rzekomą nieważność, jałowość duchowych napięć i tragedii; przekonywa szarpiącego się wewnętrznie Harrego — na pewien czas przynajmniej — o możliwości pogodzenia się z rzeczywistością. Hesse jednak usiłuje ten banalny i mało budujący proces wytłumaczyć bardziej wzniosłe. Oto kultura nagromadziła tyle zakazów, tak ogromnie otamowała instynkty i impulsy człowieka, że w rezultacie dusi się on niewyżyty w tej atmosferze, nie mogąc w pełni czuć się sobą. Dopiero wówczas, gdyby potrafił przeżyć swe namiętności aż do końca, pić z każdej spotkanej po drodze, kuszącej go czary, dopiero wtedy mógłby odnaleźć swoje prawdziwe peergyntowskie „ja“. Tak by z grubsza wyglądał trudny do uchwycenia tok myśli Hessego.

Ten reklamowany anarchizm instynktów jest w gruncie rzeczy całkiem absurdalny, zapomina on bowiem — całkiem o tym, że człowiek nawet wtedy, gdyby nie posiadał żadnych hamulców, nie tylko już konwencjonalnych otamowań, ale nawet rygorów religii i moralności, i tak nie byłby w stanie w codziennej praktyce życia pójść niczym nieskrępowany za swymi popędami; choćby dlatego, że raz po raz zawadzałby o analogiczne impulsy swoich bliźnich. Hesse, jakby wczuwając się w ten zarzut, odpowiada na niego obrazem... kolektywu erotycznego, jakieś szczególnej konfraternii, którą łączy najściślejsza przyjaźń, ze wspólnym posiadaniem kobiet, nie tyle nawet z poligamią, ile raczej z poliandrią, wspólnota ubo-

gacona jeszcze na dodatek miłością lesbijską i homoseksualizmem.

Jeśli w literaturze francuskiej, tak nastawionej seksualistycznie, środkiem przynęcającym i pobudzającym mężczyznę jest niewierność kobiety, którą trzeba wciąż na nowo odzyskiwać, jeśli dopiero doświadczona w wyuzdanych igrach miłośnica nabywa pełnej ceny — to teraz u Hessego ta szczególna degeneracja posuwa się jeszcze dalej. Kurtyzana staje się typem wyzwolonej kobiety, która jedynie jest w stanie zrozumieć walki duchowe i szamotania się takich „szlachetnych Don Kichotów współczesności“, jak bohater Hessego Harry. Ona to właśnie wykazuje zdumiewającą subtelność i wnikliwość psychologiczną, ona tylko potrafi przeżyć wielkie tęsknoty metafizyczne, słowem jest szczególnie wzniosłym typem, odróżniającym się od zwykłego przeciętnego człowieka...

IV

Ta właśnie pretensja do wzniosłości i wielkości duchowej, do wywyższania się ponad pospolitych zjadaczy chleba z racji swej wyjątkowości, tak znowu typowa dla moderny, odróżnia zasadniczo Hessego od Celina, który zrobił przynajmniej w tym sensie krok naprzód, że zerwał z tą zakłamaną pozą i odważył się tę postawę nazwać wyraźnie po imieniu. Bo dekadentyzm posuwa się u Hessego do szczytowych już granic.

Warto zwrócić uwagę na to stopniowanie w wynaturzeniu i rozluźnieniu rygorów obyczajowych, jakie wykazują literatura europejska. Np. u liberalnych autorów angielskich jest w tej mierze jeszcze zachowany na ogół pewien umiar. Jeśli — jak Galsworthy — aprobują oni prawo do nieskrępowanego, pełnego wyżycia się zmysłowego, to jednak mają tutaj zawsze na myśli jakieś osobiste, obowiązujące związanie, usankcjonowane przynajmniej przez uczucie. Jeśli głoszą rozwody, to nie dlatego, aby chcieli wprowadzić zupełną anarchię w stosunki płciowe, tylko dlatego, że jest to, ich zdaniem, rzekomo konieczna droga dla usunięcia niedobrych związków i umożliwienia połączenia się ludziom, którzy są dla siebie naprawdę przeznaczeni (May Sinclair stanie się czołową apologetką tego typu rozumowania). Monogamiczne związanie się

mężczyzny z kobietą jest tutaj jednak na wstępie założone jako konieczny warunek. Słowem mamy przed sobą program fałszywie pojętej, nieżyciowej przebudowy obyczajów. Jest ona wprawdzie z gruntu mylna, ale zawsze ma to być reforma a nie zupełna swoboda seksualna.

Inaczej już rzecz wygląda w liberalnej literaturze francuskiej, gdzie trójkąt małżeński wchodzi jako zjawisko naturalne i zaaprobowane do praktyki życiowej, a poligamia i poliandria wydają się być koniecznymi formami ludzkiego erotycznego życia. Hedonistyczna jego koncepcja zaczyna teraz górować; prowadzi ona do całkowitego zapanowania przyjemności nad obowiązkiem, do antypersonalistycznego ujmowania drugiego człowieka li tylko jako narzędzia przelotnej rozkoszy. Manon Lescaut, godząca z miłością lekkość obyczajów, byłaby w powieści angielskiej jako bohaterka niemożliwa. Ale jakkolwiek mamy tutaj do czynienia z całkowitym rozprzężeniem obyczajów, to jednak nie zawsze jest ono związane już z wynaturzeniem.

Z nim będzie się wiązał dopiero etap ostatni, który oznacza krańcowy już dekadentyzm. Erotyzm w swej zwykłej formie pokazuje się tutaj niewystarczający. Nie popęd natury, ale ciekawość intelektu stanie się w poszukiwaniu nowych doznań zmysłowych głównym motorem.

Zaobserwować to można doskonale, jak się ten proces odbija na sferze humoru. Zainteresowanie dziedziną seksualną jako elementem humoru nie musi przecież konieczne nosić znamion zwyrodnienia. Jest nierzadko trywialną, zresztą z pewnością mało chwalebną, reakcją przeciwko uciskowi form towarzyskich, spowitych więzami konwenansu. Wówczas bezpośrednie zwrócenie się do rzeczy umyślnie przemilczanych, otoczonych nawet niekiedy przesadną już pruderią, jest równoznaczne z dążeniem do przełamania tych sztucznych zapor. Niewstydlivość ma tu służyć do zaakcentowania swobody i niefrasobliwości. Takie było zapewne źródło różnych „facecji” i „figlików” staropolskich, które godziły w zewnętrzne skrupowanie życia przez mocną gromadzką dyscyplinę obyczajową. Występujące tutaj spokrewnienie erotycznej sfery życia z fekologią rzuca znamienne światło na naturę tych tendencji. Boć przecież u podstaw tych fekologicznych skojarzeń tkwi

zamiar wydobycia tego co odwiecznie prozaicznie ludzkie, a więc zrównujące człowieka, uwalniając go od tego kompleksu niższości na widok tych wspólnych objawów natury ludzkiej, tak przyziemnych a jednak zarazem tak powszechnych, tak od człowieka nieodłącznych.

Ale ta rubaszna forma zmysłowości w miarę postępującej dekadencji nie wystarcza już wypaczonej duchowo jednostce. Ujawnia się teraz skłonność do delektowania się tym co najrzadsze i najmniej naturalne — do smakowania nie w pospolicich, ale właśnie w wyjątkowych przejawach seksualizmu, których nieznany jeszcze smak domaga się wciąż wypróbowania. Sztuczki i gierki miłosne — cała ta wyrafinowana technika seksusu — stanowi wstępne stadium tego nastawienia. Bo wartość kochanki uzależniona jest teraz od jej znawstwa sekretów seksualnych, potęgujących rozkosz, znawstwa zdobytego oczywiście przez bogate doświadczenie w obcowaniu z innymi bywalcami w świecie Erosa. Wyuzdanie więc i zepsucie nabierają w ten sposób dla ludzkiego pożądania szczególnej wartości.

Ale na tym nie dosyć. Nie wystarcza już rozkosz kontaktu erotycznego czy seksualnego z przeciwną płcią. Szuka się nowych dreszczy w stosunku z tą samą płcią, w kontaktach erotycznych z nieletnimi, wreszcie w doznawaniu osobliwej przyjemności w grupowych formach seksualnych kojarzeń, w orgiach wyprawianych zbiorowo. W ogóle wchodzi teraz w grę nowe źródło doznań seksualnych — o czym się jeszcze później dokładniej powie — jego kolektywność. Ażeby ten proces wynaturzenia doprowadzić do ostatecznej krańcowości, parodiuje się tutaj w tej rozpuszcie religię nadając zmysłowości już wartość jakiegoś obrzędu, jakiegoś wtajemniczenia, jakiegoś niezwykle bogatego i intensywnego doznania życia, które to przeżycie pretenduje do wyżyn przeżyć już mistycznych. Wzniosła terminologia zaczyna otaczać sferę seksusu, traktowanego jako przeżycie nieomal że już sakralne, choć idzie tutaj właśnie o jego najbardziej ohydne, najbardziej wynaturzone formy.

V

Pokrewieństwa zachodzące pomiędzy pseudomistyką a seksualizmem są, jak wiadomo, bardzo stare i nietrudne do wytłumaczenia. Człowiek będzie zawsze kuszony do tego, aby

zglebić rzekomą tajemnicę ciała, które stale mu tak wiele obiecuje i stale go tak bardzo zawodzi. Z tym rozczarowaniem trudno się pogodzić człowiekowi „cielesnemu“, który „co jest duchowego nie pojmuje“, stąd dążność do przydania ciału atrybutów ducha. Ale ponieważ tych właściwości nie można znaleźć na zwykłej drodze — ciało jak to wykazuje codzienne doświadczenie, bardzo rychło demonstruje swoją niemoc i niewystarczalność — więc usiłowania jego wielbicieli zmierzają teraz do wywołania autosugestii, do utwierdzenia się w przekonaniu, że dostarczy ono niezwykłych, przewyższających już nawet oczekiwania rozkoszy, jeśli zwiąże się ona z jakimś wyjątkowym, zdolnym zaspokoić te oczekiwania obiektem, albo też, gdy skieruje się w stronę nieznanych, wynaturzonych już możliwości ciała, gdy nauczy się tajemnic jego techniki. Oto co poza frazeologią pseudomistyczną da się w tych sprawach zwykle odszukać.

O Hermanie Hessem można powiedzieć, że się w tej dziedzinie degeneracji człowieka wyspecjalizował. Mało który pisarz tak przestudiował psychologię i mechanizm perwersji, mało który pozwalał sobie na to, aby ją otoczyć taką aureolą religijnego nieomal już zachwyty, jak autor „Wilka stepowego“. Pod tym względem może on uchodzić za najbardziej okazowego reprezentanta dekadentyzmu, dochodzącego już do zupełnego wynaturzenia. Wystarczy tu zwrócić uwagę choćby na te niezwykle sytuacje, jakie aranżuje autor w swej książce. Oto Harry, typ modernistycznego wykolejńca, estety nie mogącego znaleźć sobie miejsca w życiu, buntującego się przeciw konwencjonalizmowi kultury burżuazyjnej, przeciwko zmechanizowaniu życia przez pruskie koszarowe państwo, zamyśla już z rozpaczyskończyć z tą beznadziejną udręką, w której nie może dać sobie rady ani z ludźmi, ani ze sobą, Ale ten kandydat na samobójcę napotyka szczęśliwym trafem na hermafrodytyczną kurtyzanę Herminę, która okazuje się jego „siostrzaną duszą“, zwierciadłem w którym ogląda samego siebie. Hermina postanawia rozkochać Harrego w sobie, aby go potem skłonić do tego, by i jej odebrał życie. Rzecz znamienita, że ten obojętny charakter Herminy działa na Harrego w szczególnie atrakcyjny sposób; Hermina przypomina mu bowiem jego ukochanego przyjaciela z lat młodości, Hermana. W „Czarodziejskiej Górze“ Manna u głównego jej bohatera, równie symptomatycznego, choć nie tak zdegenerowanego dekadenta,

oglądamy podobne nastawienie. Hans Castorp kocha się tam nieśmiałą, nieuświadomioną prawie miłością w madame Chau-chat, która mu przypomina ulubionego ongiś kolegę szkolnego.

Tylko u Hessego do rozkochania się Harrego w Herminie nie od razu przychodzi. Ona musi go dopiero do tego stanu przygotować. Pośredni etap w tym procesie będzie stanowiła Maria, uroczą prostytutkę, która nauczy Harrego sztuki intensywnego odczuwania czysto zmysłowej miłości, a raczej rozkoszy, bo o prawdziwym sentymencie trudno doprawdy mówić w tym stosunku, w którym Harry odgrywa rolę tylko jednego z wielu amantów kurtyzany. „Zadaniem jej i sztuką było osiągnąć największe quantum szczęścia zmysłowego i miłosnego za pomocą posłusznych sobie zmysłów, za pomocą swej przedziwnej figury, swych kolorów, włosów, za pomocą głosu, za pomocą skóry i temperamentu. Potrafiła odnaleźć i wyczerpować w kochaniu zrozumienie i żywą uszczęśliwiającą reakcję na swe zdolności, na każde zgięcie linii, na każde najdelikatniejsze umodelowanie swego ciała“. Maria, rzecz znamienne, została właśnie umyślnie przysłana przez swą serdeczną przyjaciółkę, Hermine, dla dokończenia edukacji Harrego. Hermine nie jest wcale o ten stosunek zazdrosna, jej bowiem kontakty z Marią są nader zażyłe; obok zwyczajnej prostytutki dziewczęta te uprawiają również między sobą miłość lesbijską. Otwiera to nowe możliwości kolektywnej rozpusty. Kiedy sobie Harry uprzytomnił te intymne więzy, jakie łączyły Hermine z Marią, wówczas zrobiło mu się — wyznaje — „dziwnie i tajemniczo... Jawiły się przede mną nowe, pośrednie i skomplikowane stosunki i związki, nowe możliwości kochania i życia“.

A takie same perspektywy ukazują się znowu na drugim seksualnym odcinku, kiedy Harry wchodzi w przyjaźń z kochankiem Marii, saksofonistą Pablem, który zaszczyca go propozycją... orgii miłosnej we troje. A kiedy Harry odmawia, wtedy Pablo — jak się w dalszym ciągu pokazuje „wielki wtajemniczony“, który na końcu powieści przeprowadza nawet terapię chorej duszy Harrego — odpowiada: „Szkoda — Harry ma za dużo skrupułów moralnych. Trudno, a mogłoby być tak pięknie, bardzo pięknie“. Oto nowa estetyka seksualizmu. „Ale znam — ciągnie dalej Pablo — pewien surogat“. I częstuje Marię z Harrym opium, pod wpływem którego przeżywają oni scenę niedoszłej orgii zasugerowaną przez Pabla.

Ostatecznie Hermina zdobędzie Harrego, który ulega jej czarowi. „Czar ten leżał już w jej roli i był natury hermafrodytyjskiej“. Hesse wytłumaczenie tego nastawienia widzi w „owych latach przed dojrzałością płciową, kiedy to młodzińczy kapitał miłosny ogarnia nie tylko obydwie płci, lecz cały wszechświat; zarówno wszystką zmysłowość, jak i wszystką duchowość, i obdarza wszystko czarem miłosnym oraz bajeczną siłą metafory. U ludzi wybranych i u poetów siła ta powraca niekiedy w późniejszym życiu“.

VI

Warto zaobserwować, jak tu niepostrzeżenie dorabia się efektowną psychometafizyczną podbudowę pod wynaturzenie. Jesteśmy tutaj bliscy koncepcji freudowskiej „libido“ jako podstawowej rzekomo tendencji człowieka. Nic bardziej znamiennego dla tego panseksualizmu nad to, że usiłuje on te różne formy wynaturzenia potraktować jako zjawisko najbardziej naturalne i niewinne. Na skutek doświadczeń z Marią i Herminą bohater dopiero teraz wniknął nieco w to — jak się wyraża — „dziwne, niesłychanie niewinne i niesłychanie zepsute życie“. Bo Hessemu owe przeciwieństwa osobliwie łatwo się kojarzą. Hermina wynaturzona dekadentka, marząca o samobójstwie, przerafinowana w swoim — domorosłym zresztą intelektualizmie, wyrafinowana psychopatka jest równocześnie osobą, która chętnie mówi — a jakże! — o... świętości.

Potrafi na ten temat wzniosłe nawet deklamować: „Święci są prawdziwymi ludźmi, młodszyimi braćmi Zbawiciela. Ku nim to wędrujemy zawsze, przez całe życie zbliżamy się do nich każdym dobrym uczynkiem, każdą mężną myślą i wszelką miłością. Świętych obcowanie, przedstawione przez dawnych malarzy na tle złotego nieba, promiennie, pięknie i spokojnie, jest właśnie tym, co nazwałam wiecznością... Tam my należymy, tam jest nasza ojczyzna, tam dąży nasze serce, wilku stepowy, i dlatego tęsknimy za śmiercią. Tam odnajdziesz twego Goethego, twego Nowalisa i Mozarta, a ja odnajdę moich świętych: Krzysztofa, Filipa z Neri i wszystkich innych. Jest wielu świętych, którzy najpierw byli srogimi grzesznikami; grzech bowiem może być również drogą ku świętości, grzech i zbrodnia. Będziesz się śmiał, gdy ci to powiem, ale ja myślę sobie często, że może mój przyjaciel Pablo jest jakimś ukrytym świętym“.

(Przypominam tutaj, że Pablo, jej kochanek, jest perwersyjnym erotomanem, specjalistą od najrozmaitszych orgii i równocześnie nałogowym kokainistą). — „Ach, Harry, musimy przechodzić przez tyle błota i tyle chamstwa, aby dostać się do domu! Nie ma nikogo, kto by nas prowadził, naszym jedynym przewodnikiem jest nostalgia“. — Przypomina nam się tutaj mulacka Venus, Józefina Backer, która swe kabaretowe przedwojenne występy w stroju Ewy godziła z noszeniem medalika i ostentacyjnym deklarowaniem w wywiadach swej pobożności...

Jest to znowu ogromnie w guście moderny, to zatarcie granicy między dobrem a złem, między występkiem a świętością — potraktowanie występku jako koniecznej rzekomo drogi do doskonałości moralnej, owo postawienie na jednej płaszczyźnie humanistycznych wielkości ze świętymi Pańskimi, utożsamianie swych samobójczych spleen'ów z tęsknotą za wieczną ojczyzną. Pewne echa tego nastawienia zbliżającego grzech i świętość powędrują i do powieści katolickiej, ulegającej silnie wpływowi moderny — odnajdziemy je np. u Mauriaca. Oczywiście w problematyce powieści katolickiej ma to zestawienie inne zabarwienie. Akcentuje się tutaj nieraz (zresztą nie bez pewnej przesady), że grzesznik jest zabezpieczony przed faryzejską dumą sprawiedliwego, gdyż upadek jest dla niego okazją do głębszej pokory i skruchy, i w tym znaczeniu oczywiście rozumowanie to ma rację, byleby nie iść nazbyt daleko, i nie doszukiwać się zbyt łatwo w samym grzechu już utajonej tendencji do dobra, co się Mauriacowi nieraz przydarzało („Pustynia miłości“!). Celnik jest lepszy od faryzeusza — to prawda, ale wcale nie dlatego, że grzeszył — w tym był właśnie gorszy — ale dlatego że się upokarzał i żałował, czego tamten nie pozbawiony przecież też wad, zewnątrznie tylko sprawiedliwy, wcale nie czynił.

U Hessego mamy już koncepcję wybitnie sprzeczną z najelementarniejszymi założeniami chrześcijaństwa. Człowiek — na tym polega jego fatalizm — musi przejść przez brud moralny, ale nie to jest ważne, tylko jego rzekomy głód lepszego świata. (Ten świat jest tu, nawiasem mówiąc, pojęciem ogromnie nieokreślonym). I dlatego reprezentantami najwznioślejszego życia duchowego będą u niego niezadowoleni ze siebie: Harry, Hermina oraz „wielki wtajemniczony“ Pablo; prostytutka, zwyrodniały rozpustnik i dekadent. Oni to z wysokości

swych „wzniosłych“ dusz — swoje wehmuty i weltschmerze, swój niedosyt i cierpiętnictwo, całe swoje wynaturzenie zamieniają na monetę wielkości i wzniosłości własnego „ja“, wyra-
stającego jakoby ponad pospolity tłum. Grzesznik tu nie jest wcale pokorny. Przeciwnie znamionuje go wyniosła duma. Harry wyrazi się w ten sposób o sobie w autocharakterystyce: „Życie moje było uciążliwe, błędne, nieszczęśliwe, wiodło ku rezygnacji i zaprzeczeniu, nasycone było gorzką solą losu wszystkiego człowieczeństwa, ale było bogate, dumne i bogate, w nędzy jeszcze królewskie. Niechby ten kawałeczek drogi, wiodącej do zagłady, był wciąż tak samo marny i rozpaczliwy, i tak — jądro tego życia pozostanie szlachetne. Życie to mia-
ło swe oblicze i swą rasę, nie liczyło się na grosze, lecz na gwiazdy“.

Któż to — pytajmy się — tak dumnie się o sobie wyraża? Człowiek najzupełniej duchowo zwichnięty, społeczny impro-
duktyw (porzucił już przecie nawet swą dawną naukowo-estetyczną twórczość; cała jego działalność ogranicza się w grun-
cie rzeczy do pisania od czasu do czasu pacyfistycznych arty-
kułów), snob i pasożyt, egotyk prowadzący życie nieporządne a próżniacze, by wreszcie skończyć na podniecaniu się alkoholem i rozpustą.

A podobne pretensje do wyższości nad zwykłymi filistra-
mi żywi i Hermina, na karb społeczeństwa zrzuca swoją karierę prostytutki, chociaż pretensje jej pod tym adresem są naj-
widoczniej zupełnie nieusprawiedliwione. „Ujrzałeś — oświad-
cza Harremu — że życie nie jest heroicznym poematem z ro-
lami bohaterów i podobnych postaci, lecz tylko mieszczańskim
salonem, gdzie człowiek w zupełności kontentuje się jedzeniem
i piciem, kawą i pończochą robioną na drutach, partią taroka
i słuchaniem radia. A kto pragnie czegoś innego i co innego
w swym sercu chowa, a mianowicie: bohaterstwo i piękno,
kult wielkich poetów lub kult świętych, ten jest głupcem i Don
Quichottem. Tak jest. I mnie się to przydarzyło, mój przyja-
cielu. Byłam dziewczyną o dobrych zadatkach, przeznaczoną
do życia według wyższego wzoru, do stawiania sobie wyższych
postulatów i do spełnienia godniejszych zadań. Mogłam dźwi-
gać na swych barkach wielkie przeznaczenie: być żoną króla,
kochanką rewolucjonisty, siostrą geniusza, matką męczennika.
A życie pozwoliło mi tylko zostać kurtyzaną w dość dobrym
guście, ale i to nawet kosztowało mnie wiele trudu“.

Nie wiemy, o jakich wzniosłych czynach marzyła Hermi-
na, jakiego to bohaterstwa nie pozwolił jej ujawnić świat —
nie podobna się nawet tego domyślić — ale z jej własnych ust
się dowiadujemy, dlaczego to podjęła się niesławnego zawodu
kurtyzany. Oto miała tylko do wyboru: Albo nędznie i bezsen-
sownie starzeć się przy maszynie do pisania, na usługach ja-
kiegoś zbieracza pieniędzy, albo wyjść za mąż za tego zbiera-
cza pieniędzy dla jego pieniędzy, lub też stać się pewnego ro-
dzaju dziewczką“. A nie myślm, że Hessemu idzie tutaj na-
prawdę o jakiś konflikt społeczny. Te lekkiego prowadzenia
się dziewczęta, całkowicie przesiąknięte aspiracjami burżu-
azyjnego świata, potwornie zdegenerowane, które za nic by się
nie wyrzekły lekkiego „ułatwionego życia“, to przecież nie bo-
jownice socjalne!

Zresztą Hesse wcale się nie tai ze swą niechęcią do ko-
munizmu. Krytyka zaś kapitalizmu jest u niego w rzeczywi-
stości bardzo oględna, dokonywana ze stanowiska prze-
ciętnego liberalnego burżuja, i ostatecznie niedwuznacznie ma-
my w powieści powiedziane, że niesprawiedliwość społeczna
tkwi w samej istocie życia. Pamiętajmy, że Hesse wykazuje
probuddyjskie sympatie, stąd płynie ten jego przemożny pe-
symizm, który człowiek — zdaniem pisarza — może przewy-
ciężać rzekomo tylko przez wyzbycie się własnej osobowości.
Wolno zresztą zauważyć, że tego rodzaju aspiracje, jak te, któ-
re posiadała Hermina, kandydatka na „żonę króla“ i „siostrę
geniusza“, nawet przy najlepszym ustroju nie mogą być z sa-
mej natury rzeczy zaspokojone, noszą bowiem wyjątkowy cha-
rakter, który nigdy w sposób masowy nie może być urzeczy-
wistniony.

Te megalomańskie snobistyczne zapędy rażą tym bardziej,
że się z nimi kojarzy niechęć, a nawet już nienawiść do świata
„filisterskiego“, przy czym przez to pojęcie rozumie się tutaj
nie tylko typowego burżuja, ale również zwyczajnego, prze-
ciętnego człowieka, prowadzącego życie spokojne i umiarko-
wane, zadowolającego się zwyczajnymi rozrywkami i zabawa-
mi, słowem pozbawionego wprowadzić wyższych aspiracji, ale
faktycznie nienagannego. Otóż to jego samozadowolenie
z aktualnego stanu życia daje asumpt owym snobistycznym
dekadentom do wymyślania temu nieznośnemu światu.

Znowu oglądamy tu postawę niezmiernie dla moderny charakterystyczną. Ta niechęć do pospolitego człowieka i pospolitego życia — jakże odbijająca od stanowiska Chestertona, tak chętnie zwracającego się w stronę tego „wiekuistego“ człowieka — właściwa jest temu prądowi, który w swym skrajnym indywidualizmie zawsze gotów był preferować elitaryzm, choćby najpodejrzaniejszego gatunku, nad to co codzienne i zwykłe. Nic dziwnego, że różne nawet zboczenia i wynaturzenia gotów był podnieść do szczytnej rangi arystokratyzmu ducha.

Na tym tle jest zrozumiałe, że słuszna skądinąd krytyka filisterstwa i związanego z nim konwencjonalizmu została u Hessego zafałszowana, bo walcząc z nimi zajmuje Harry z całkowitą aprobatą autora postawę dwuznaczną. Raz wojuje — a w tym mu naturalnie trzeba przyznać rację — z pruskim duchem, koszarowym i tępym, ujmującym wszystko w nieznośne przepisy reguły i schematu, drugi raz po prostu ze zwykłym człowiekiem, z jakimś typowym Kowalskim, i tu się najoczywiściej, myli. Nie ulega bowiem wątpliwości, że nawet ciśni i przyziemni w swych aspiracjach, ale porządni ludzie, są stokroć więcej warci od takich typów jak Harry czy Hermiona, przepełnionych wprawdzie nieokreślonym „weltschmerzem“, ale nie skrępowanych w gruncie rzeczy żadnymi zasadami przyrodzonej moralności.

VII

Szukając najbardziej osobliwych form erotyzmu, Hesse zwrócił szczególną uwagę na jego kolektywne właściwości. Tym jego wywodom, pod względem moralnym bezsprzecznie odrażającym, niesposób jednak nie przyznać interesującego psychologicznego aspektu.

Wmieszawszy się w upojony erotyzmem tłum Harry zaczyna doznawać specjalnych zbiorowych przeżyć, jakiegoś już zatracenia się w erotyzmie, wyzbycia się własnej osobowości. „Było to przeżycie balu, oszołomienie wspólnej zabawy, tajemnica znikania jednostki w tłumie, „unio mystica“ radości... Ową promienność pijanych oczu człowieka wniebowziętego, z samego siebie wyzwolonego, ów uśmiech i na wpół błędne zamyślenie człowieka, co rozkwita dopiero w oszołomieniu ma-

sy — widywałem w życiu po sto razy, na przykładach szlachetnych i ordynarnych, zarówno u pijanych rekrutów, marynarzy, jak i u wielkich artystów. Widywałem tę promiennosc nie tylko wśród entuzjazmu uroczystych przedstawień, lecz także w oczach młodych żołnierzy, idących na wojnę... Lecz dziś i moja osobowość rozpuściła się w wirze balowym, jak sól w wodzie. Tańczyłem wprawdzie tylko z tą lub ową kobietą, lecz w rzeczywistości nie tylko tę jedną trzymałem w ramionach, której włosy mnie muskały, których zapach wdychałem, o nie, moimi były te wszystkie inne, które płynęły w tej sali, w tym samym tańcu, przy tej samej muzyce... Z mężczyznami było tak samo: w nich się również odnajdywałem. Ich uśmiech był moim uśmiechem, ich zaloty moimi zalotami i na odwrót“.

Erotyzm nieskrępowany, całkiem już bezwstydnym ma w tym ujęciu dawać szczęście człowiekowi i przywraca go rzekomo do stanu czystej natury! „To ona, Maria — wspomina Harry o swej kochance — nauczyła mnie jeszcze raz przed śmiercią, z dziecinna ufnością powierzyć się pływaniu po powierzchni, szukać najprzelotniejszych radości, w niewinności płci być dzieckiem i zwierzęciem. Jest to stan, w którym w moim dawnym życiu znałem jako rzadki wyjątek, gdyż życie zmysłów i płci miało dla mnie zawsze gorzki posmak winy, oraz słodki, ale lęk budzący, smak zakazanego owocu, przed którym człowiek uduchowiony musi mieć się na baczności. Teraz Hermina i Maria ukazały mi ten ogród w jego niewinnej postaci“.

A jednak ten erotyzm nie wystarcza z przyczyn, które co prawda, mówiąc szczerze, wydają się u Hessego zamazane i mgliste. Harry przyznaje wprawdzie, że radością jest dla niego stosunek z Marią — nie przeszkadza mu nawet jakoś wcale to, że musi ją dzielić z innymi jej amantami. „Dostałem coś — oświadcza Herminie — bardzo pięknego i uroczego, mam wielką radość i miłe pocieszenie. Jestem wprost szczęśliwy“. „Ale — wyznaje dalej — stan szczęśliwości nie zadawała mnie, nie na to jestem stworzony, to nie jest moim przeznaczeniem“. Cóż więc jest tym jego przeznaczeniem? „Jest to — oświadcza — takie nieszczęście, które sprawi, iż będę cierpiał z pożądaniem i umierał z rozkoszą“. Trudno nie stwierdzić, że jest to doprawdy bardzo enigmatyczne wyjaśnienie, a przedstawiona postać Harrego traci już wprost sztucznością i zakłamaniem. Ten program, na który ledwo święty mógłby się pisać, staje

się już niemal komiczny, gdy go głosi człowiek, który w gruncie rzeczy sam nie wie czego chce. Wprawdzie na końcu utworu tajemniczy rozmówca (Pablo?) nakazuje Harremu znoszenie życia, takiego jakim jest: „Ma pan żyć i nauczyć się śmiechu. Musi się pan nauczyć słuchania tej przeklętej radiomuzyki życia, musi pan uczyć ducha, ukrytego poza nią, i musi pan umieć śmiać się z jej trzasków i zgrzytów“, ale pominąwszy już to, że ta propozycja nie zastała w żaden sposób bliżej uzasadniona, w ustach nałogowego dekadenta, jak Pablo, te nauki realizmu życiowego brzmią zgoła osobliwie, Harry — wilk stepowy zresztą nie ma wcale ochoty na nie przystać.

VIII

Pewien komentarz dawałby załączony w środku książki jako wyodrębniona część „Traktat o wilku stepowym“, w którym buddystyczne poglądy Hessego zarysowują się wyraźniej, i który nie pozwala na całkowite utożsamienie jego postawy ze stanowiskiem Harry'ego. Spotykamy tam interesującą krytykę powrotu do natury, szkoda że nie związaną bardziej organicznie z całością opowiadania, z którego wydziwkiem raczej kontrastuje niż harmonizuje. „O nie, z hasłem powrót do natury wkracza człowiek zawsze na pełne cierpienie beznadziejne manowce. Harry nigdy już nie może stać się pełnym wilkiem, a gdyby się nim stał, wówczas ujrzałby, że i wilk nie jest czymś prostym i początkowym, lecz że jest złożony i skomplikowany. Wilk też ma dwie i więcej niż dwie dusze w swej wilczej piersi, a kto pragnie być wilkiem, ten chyba już wszystko zapomniał, podobnie jak ów człowiek, który śpiewa: „O jak błogo byłoby być jeszcze dzieckiem“. Ten sympatyczny, lecz sentymentalny człowiek, który śpiewa piosenkę o szczęśliwym dziecku, pragnąłby właśnie powrócić do natury, do niewinności, do początków. Zapomina on zupełnie, że dzieci nie są wcale szczęśliwe, że są zdolne do wielu konfliktów, do wielu załamień wewnętrznych, do wszelkich cierpień. Żadna w ogóle droga nie prowadzi na powrót ani do wilka ani do dziecka. Na początku rzeczy nie ma niewinności, nie ma prostoty. Wszystko, co stworzone, nawet na pozór najprostsze, jest już pełne winy, jest rozłupane i rzucone w brudny strumień stawania się i nigdy już nie popłynie przeciw prądowi. Droga do niewinności, do stanu przetworzenia, do Boga, nie prowadzi wstecz,

lecz naprzód — nie do wilka wiedzie, ani do dziecka, lecz coraz dalej w głąb winy, coraz głębiej w stawanie się człowiekiem“.

Pomińmy tutaj to, że autor jakoś dziwnie zapomniał o tych słowach w owej partii powieści, gdzie tak sławił erotyczne przygody; zostawmy również na boku ujawniające się w traktacie buddystyczne akcenty, piętnujące stawanie się jako największe zło. „Każde narodzenie — dowiadujemy się na innym miejscu — oznacza wydzielenie się z wszechrzeczy, oznacza ograniczenie się i wyodrębnienie się z Boga, oznacza bolesne stawanie się. Powrócić do wszechrzeczy, przerwać bolesną indywidualizację, stać się Bogiem — to znaczy. duszę swą tak rozszerzyć, aby mogła znów ogarnąć wszystko“. Spytajmy się raczej, jaki praktyczny wniosek można by wysunąć z tego przekreślenia powrotu do natury? Sądzymy, że przede wszystkim ten, iż człowiek nie może budować swego duchowego renesansu na biologizmie. Stanowił on stałą pokusę dekadentyzmu. Uległ jej i to w ogromnym stopniu Hesse, ale w pewnych trzeźwiejszych chwilach uprzytomniał sobie jej niebezpieczeństwo i beznadziejność. Niestety ten pozytywny moment słabo tylko zarysowany, jakby przelotnie rzucony na karty powieści, nie jest żadną miarą w stanie przeciwważyć jaskrawo dekadentckiej wymowy tego już okazowo rozkładowego utworu.

Józef Marian Świącicki

Matka Mabel Digby

(Dokończenie)

W dzień chrztu św. jej chrzestna matka ofiarowała jej śliczny krucyfiks z tymi słowy: „Nie potrafiś Go nigdy za-
nadto kochać. On jest jedynym, którego kochać można bez-
piecznie“.

Od tej chwili Mabel postanowiła miłować Go wyłącznie i szukała tylko najstosowniejszego dla siebie Zgromadzenia, które by w pełni odpowiadało jej ideałowi zakonnemu.

Początkowo wahała się między Siostrami Miłosierdzia a Karmelem: tu pociągało ją życie czysto kontemplacyjne — tam służba ubogich i chorych. Gdy jednak zetknęła się ze Zgromadzeniem Sacré-Coeur, którego Założycielka, dziś na ołtarze wyniesiona św. Matka Barat, jeszcze wówczas żyła, postanowiła wstąpić tam. Największą trudnością było zdobycie pozwolenia rodziców. Otrzymać takowe od ojca — zdawało się wykluczone; ale i matka, choć sama gorliwa konwertytka, opierała się zamiarowi córki. Właśnie wtedy hr. X., świetna partia, starał się o rękę panny Mabel, i matka usiłowała na wszystkie sposoby odwieść ją od powziętego postanowienia. Próbowała nasyłać znanych i doświadczonych kapłanów, którzy by ją namówili do zamążpójścia. Wreszcie zwróciła się do sławnego wówczas jezuity, O. Félix'a, kaznodziei paryskiej Notre-Dame, który po długiej rozmowie z Mabel orzekł, że powołanie jej jest nadprzyrodzone i oczywiste. Wprawdzie przełożona domu paryskiego na rue de Varennes¹⁾ odmówiła kategorycznie przyjęcia kandydatki, motywując to jej delikatnym zdrowiem i tym, że konwertytki, których wiele przeszło przez

¹⁾ Wówczas istniały w Paryżu 3 klasztory Sacré-Coeur. Wszystkie zostały zamknięte w owych latach, o których niżej mowa. Obecnie jeden tylko klasztor znajduje się na rue St. Dominique.

jej ręce „nie dają zwykle rękojmi wytrwania...“, ale O. Félix znał osobiście Matkę Barat i zwrócił się wprost do niej. Święta zasięgnęła bliższych wyjaśnień co do charakteru i uzdolnień młodej osoby, i dała tę odpowiedź: „Jezeli po roku miss Digby poprawi się dostatecznie na zdrowiu, to nada się do życia zakonnego w Zgromadzeniu Najśw. Serca“.

Zatem panie Digby pojechały do Hyères, gdzie spędziły zimę. Mabel bywała z matką w towarzystwie, zdrowie jej poprawiło się w południowym klimacie Rivieri do tego stopnia, że 19. II. 1857 r., gdy skończyła 21 lat, postanowiła pożegnać rodzinę i wstąpić do klasztoru Sacré-Coeur w Marmoutier²⁾, niedaleko Tours, którego przełożona była jej dobrze znana. Domownicy widząc, że się gotuje do drogi, myśleli, że się wybiera w dalszą podróż, zapewne na jakąś nową kurację. Po raz ostatni zaszła do stajni i pożegnała się z ulubionym wierzchowcem. „Zdaje mi się nawet, że łza upadła na jego grzywę“ — opowiadała potem. Wreszcie siadła z matką do powozu, który ją odwiózł do upragnionej furty klasztornej. Był to piątek, godzina 12, o której Zbawiciel został przybity do krzyża. Matka przełożona przyjęła ją serdecznie i zaprowadziła do kaplicy. Mabel uklękła, chcąc wylać swą duszę u stóp Tabernakulum; lecz oto łagodny głos oznajmił jej szeptem, że proszą ją do klasy na dozór przy ręcznych robotach: „Une petite surveillance“...

Tak więc życie zakonne zaczęło się dla niej pod znakiem ofiary.

Przełożeni szybko się zorientowali, że Mabel posiada niezwykły dar pedagogiczny. Opanowała bowiem od razu ruchliwą gromadkę dwunastolatek, zorganizowała pracę i gdy w pół godziny potem Matka Mistrzynie zajrzała do klasy, zastała wzorowy porządek i mogła zdać sprawozdanie Matce Przełożonej, że „nowa angielska postulanka doskonale sobie radzi z dziećmi“.

Po miesiącu postulat — dawniej dopiero po trzech³⁾ — została przypuszczona do obłóczyn; habit dał jej kardynał Morlot, arcybiskup Tours, dobry znajomy jej rodziny. Wiadomości, jakie z Marmoutier dochodziły do Domu Macierzystego w Paryżu o młodej nowicjuszcze, były tak pomyślne, że Matka Ba-

²⁾ Dawne opactwo benedyktyńskie, założone przez św. Marcina († 397).

³⁾ Obecnie postulat trwa obowiązkowo 6 miesięcy, według nowego prawa kanonicznego.

rat kazała ją przysłać do nowego domu nowicjatu w Conflans pod Paryżem, aby się wychowywała pod jej okiem.

Po przepisowych dwóch latach nowicjatu, Mabel złożyła pierwsze śluby zakonne i została wysłana na powrót do Marmoutier, gdzie jej powierzono odpowiedzialny urząd Mistrzyni Generalnej nad licznym pensjonatem. Tu czekały ją dwa bolesne ciosy rodzinne: śmierć najstarszego brata, Kenelma, który umarł w kwiecie wieku na galopujące suchoty, oraz ojca, który skończył nagle na udar serca na dworcu kolejowym w Londynie. Te dwa tak nieoczekiwane zgony najbliższych wstrząsnęły duszą młodej zakonnicy. Obaj, ojciec i brat, byli przeciwni jej nawróceniu i jej wstąpieniu do zakonu, obaj zagorzałymi protestantami; szczególnie nagła śmierć ojca wzbudzała w sercu kochającej córki obawę o jego duszę. Zwierzyła się z tej trwogi Matce Założycielce, która jej odpowiedziała z tajemniczym uśmiechem: „On jest zbawiony“. — Niedługo potem przyszła wiadomość z Luizjany, że w tamtejszym domu grasuje żółta febra, na którą zmarło już 17 zakonnic. Natychmiast ofiarowało się 17 młodych zakonnic we Francji na do kompletowanie przerzedzonych szeregów. Mabel Digby należała do ich liczby. Lecz Matka Barat nie przyjęła jej ofiary, ale wyrzekła te pamiętne słowa: „Nie teraz, moja córko, pojedziesz kiedyś do Ameryki — i to będzie odpowiedzią Bożą na twe modlitwy o zbawienie ojca“.

Prorocstwo to mało się kiedyś spełnić, lecz w zupełnie innym charakterze, niż można było wtedy przewidzieć.

Działo się to podczas „probacji“, tj. powtórnego sześciomiesięcznego nowicjatu, przygotowującego młode zakonnice do wieczystych ślubów; tę ostatnią „próbę“ odbywają one w domu głównym w Paryżu ⁴⁾. Dnia 4 listopada 1864 r. Mabel Digby złożyła profesję w ręce 84-letniej Założycielki. Św. Magdalena Zofia Barat umarła 25 maja następnego roku.

Miejsce jej zajęła Matka Goetz, dawna Mistrzyni nowicjatu Matki Digby, która została przez nią powtórnie wysłana do Marmoutier. W kilka miesięcy później Przełożona tego domu zawołała do siebie świeżą profeskę i rzekła jej: „Opuszczam Marmoutier“. — „Ach, Przewielebna Matko!...“ — „I nie pytasz dlaczego?“ — „Dlaczego?... To dla zakonniczy brzydkie

⁴⁾ Dom Generalny od r. 1920 znajduje się w Rzymie.

„słowo!“ — „Otóż odwołują mnie. A czy wiesz, kto mnie ma zastąpić?“ — „Jak tracę Matkę drogą, to mi obojętne“. — „Ależ to ty sama!“

Piörun z jasnego nieba nie byłby jej bardziej przeraził. Lecz gdy to pierwsze wrażenie minęło, przyjęła na barki ten ciężki krzyż z właściwą sobie mężną prostotą. Gdy w jakiś czas potem przyjechała z Paryża Przełożona Wikariatu, aby zainstalować nową przełożoną, Matka Digby otworzyła na jej powitanie drzwiczki od powozu, a ta zawołała zdumiona: „Ależ jaka ona młoda!“

Wieczorem poprzedniczka jej opuściła Marmoutier z Matką Wikariuszką i M. Digby po ich odjeździe powiedziała później: „Zrozumiałam wtedy po raz pierwszy osamotnienie przełożonej: każdy będzie miał prawo szukać u niej pomocy, a ona nie będzie miała do kogo pójść!“

Od pierwszej chwili okazała się znakomitą przełożoną. Obejmowała jednym spojrzeniem wszystkie swe nowe obowiązki. Naoczny świadek pierwszych lat jej przełożęństwa pisze:

„Jej administracja zewnętrzna jak i rządy wewnętrzne nie pozostawiały nic do życzenia. Żaden szczegół nie uchodził jej bystrego oka; przewidywała i regulowała wszystko ze spokojem, który nadawał dziwną moc jej działaniu. Nie знаła ani cienia podejrzliwości, a chociaż wchodziła we wszystkie szczegóły, zostawiała zawsze podwładnym najszerszą swobodę działania i okazywała im wielkie zaufanie. Była stale gotowa przyjmując ich zdanie, a nawet uwagę; ale najpierw dawała im się wypowiedzieć do końca i w każdej sprawie rozważała pilnie wszystkie jej strony, gdyż — jak mawiała — „rzadko kiedy rzeczy mają ich tylko dwie“. Nie wahała się nigdy uznać swojej pomyłki lub wyznać błędu, chociaż rzadko kiedy myliła się w swym zdaniu“.

Podczas wojny francusko-pruskiej (1870 — 71) Marmoutier było szpitalem, w którym ranni, jak Francuzi tak i Niemcy, znaleźli najtroskliwszą opiekę. Matka Digby, która miała nadzwyczajny dar pielęgnowania chorych, asystowała w białym fartuchu przy operacjach, pomagała chirurgom, robiła najcięższe opatrunki ze zręcznością i umiejętnością wprawiającą w podziw lekarzy wojskowych.

Gdy wojna się skończyła, odwołano M. Digby do domu głównego w Paryżu, a przełożoną w Marmoutier została córka

słynnego Montalemberta; M. Digby zaś przeznaczono do Anglii na przełożoną głównego tam domu w Roehampton pod Londynem. Klasztor ten był założony jeszcze w 1850 r. przez Matkę Barat; otoczony ojcowską opieką kardynała Wisemana, prymasa Anglii oraz londyńskich OO. Jezuitów, miał nieliczny nowicjat i pensjonat o niewielkiej frekwencji. Matka Digby rychło się spostrzegła, że przyczyną tego był kierunek wychowania oraz program nauk specyficznie francuski, który nie odpowiadał tradycjom narodowym angielskim. W porozumieniu z centralnym zarządem Zgromadzenia zaradziła szybko temu i z początkiem nowego roku szkolnego otworzyła zakład, w którym młode Angielki mogły otrzymać, na gruncie ideologii katolickiej kulturę i wychowanie na wskroś angielskie, w najlepszym tego słowa znaczeniu. Walną pomocą w tej reformie była jej znakomita Mistrzyni Generalna pensjonatu, M. Henrietta Ker, z którą zażyła przyjaźń łączyła od dawna M. Digby. Pracowały więc ręka w rękę, w najbliższym porozumieniu, i w kilka lat potem Roehampton stał się pierwszorzędnym w Anglii zakładem wychowawczym i nie mógł pomieścić licznie zgłaszających się uczennic. M. Digby była zmuszona rozbudować dom o drugie tyle. Na żądanie kardynała Manninga, następcy Wisemana na stolicy Westminsterkiej, założyła pierwsze w Sacré-Coeur seminarium nauczycielskie w Wandsworth (Southwark), które po trudnych bardzo początkach zdobyło sobie wreszcie ogólne uznanie, nawet u protestanckich władz szkolnych.

M. Digby została mianowaną przełożoną Wikariatu dla Anglii, Szkocji i Irlandii i była nią przez lat 22. Wizytowała pilnie domy zakonne w tych krajach i założyła kilka nowych placówek.

Przez lat 20 była Mistrzynią nowicjatu. Jest to jeden z najważniejszych i najbardziej odpowiedzialnych urzędów w zakonie, bo od Mistrzyni zależy jego przyszłość. Matka Digby powiedziała kiedyś: „Łatwiej znaleźć trzy doskonałe przełożone, niż jedną dobrą mistrzynię nowicjatu“. Przenikliwość jej na tym stanowisku była nadzwyczajna. Umiała z najdrobniejszych objawów wyciągać daleko idące wnioski. „Mogę powiedzieć — rzekła pewnego razu — jaki jest zmysł organizacyjny danej nowicjuszki po jej sposobie usługiwania w re-fektarzu“. O jednej nowicjuszce, którą wszyscy uważali za bardzo obiecującą, powiedziała: „Ta się nie utrzyma; nie jest

szczerą". Przyszłość potwierdziła ten sąd. Innym razem przyjęto postulantkę, która się na pozór niczym nie odznaczała: „To będzie następczyni Matki Kerr“, rzekła M. Digby do podmistrzyni nowicjatu. Ta się zdziwiła, wiedząc jak niezastąpioną Mistrzynią Generalną była świeżo zmarła M. Kerr. — I nie pomyliła się. — „Jak Matka może tak odgadywać przyszłość?“ — „Nie wiem — brzmiała odpowiedź — ja to c z u j ę “. — Kiedy indziej pobożna osoba z dobrej i zamożnej rodziny prosiła o przyjęcie do zakonu. Matka Digby wzięła ją na próbę, a po pewnym czasie odesłała ją do domu, jako niezdolną do życia w Zgromadzeniu Serca Jezusowego. Rodzina postulantki podniosła wielki krzyk: „Czemu nie została wydalona wcześniej?“ — „Czemu nie próbowano jej dłużej?“ — „Czemu była w ogóle przyjęta?“ — „Jaką zbrodnię popełniła, aby zostać tak skompromitowaną na całe życie?...“ Najbardziej zawzięty był spowiednik panienki, który był ją do Sacré-Coeur skierował. Matka Digby pozostała nieporuszona na jego prośby i przedstawienia. Wreszcie powiedziała: „Do spowiednika należy niewątpliwie osądzić, czy penitentka jest powołana do zakonnego życia, czy też nie. Ale czy się nadaje do tego czy innego zakonu — to należy do kompetencji danego Zgromadzenia“.

W 1894 roku umarła Przełożona Generalna Sacré-Coeur, Matka Lehon, Belgijka. Matka Digby jako Wikariuszka została powołana do Paryża na wybór jej następczyni. Kapituła obrała jedną z Asystentek Generalnych, Matkę Sartorius, Niemkę z Nadrenii, a M. Digby została Asystentką Generalną na jej miejsce. Roehampton tracił swą długoletnią Przełożoną której tyle zawdzięczał.

Matka Sartorius niedługo dzierżyła naczelną władzę w swoim zakonie: umarła bowiem po roku i cały ciężar odpowiedzialności za Zgromadzenie — spadł na Matkę Digby. Na 15-minutowym posiedzeniu elekcyjnym została wybrana jednogłośnie na Przełożoną Generalną. Jedna tylko kartka — jej własna — nosiła inne imię...

Z obowiązku swego urzędu prowadziła odtąd Matka Digby życie wędrowne w ciągłych podróżach: Bretania, Rzym, Wenecja, Wiedeń, Budapeszt, Praga, Lwów — potem Belgia, Holandia, Hiszpania, Algier, itp. Wszędzie wizytowała domy swojego zakonu w towarzystwie jednej z Asystentek, swej sekretarki i wielce jej oddanej siostry konwerski, która zo-

stawiała opis tych wędrówek po świecie. „Matka nasza mówiła nieraz — pisze ona np. — że zdaniem autora „Naśladowania“ pielgrzymka nie uświęca nikogo“.

Matka Digby, mimo delikatnego zdrowia i częstych chorób, była nieustrudzona w tych peregrynacjach, które uważała za swój obowiązek. Zwiedziwszy kilkadziesiąt domów w Europie, postanowiła udać się do Ameryki, gdzie nigdy dotąd żadna Przełożona Generalna Zgromadzenia nie odbywała osobistej wizytacji.

Bł. Matka Filipina Duchesne (beatyfikowana w 1940 r.) jedna z pierwszych towarzyszek św. Założycielki, przeprawiła się za ocean w 1818 r. z kilku zakonnicami i wśród niesłychanych trudów i niebezpieczeństw ugruntowała mocno swój zakon w Nowym Świecie, gdzie teraz posiada kilkadziesiąt domów. Związek ich z paryską Macierzą był zawsze bardzo ścisły przez ożywioną korespondencję i przez wizytatorki posyłane regularnie przez naczelny zarząd Zgromadzenia. Lecz domy amerykańskie prosiły usilnie o wizytację samej Matki Generalnej.

Matka Digby postanowiła uczynić zadość tej prośbie i okólnikiem obwieściła ten zamiar całemu Zgromadzeniu. Pamiętała dobrze ów dzień z przed 34 laty, gdy św. Matka Bara nie przyjęła jej ofiary wybrania się do Kanady na zastępstwo zakonnic zmarłych na żółtą febrę, i powiedziała: „Pojedziesz kiedyś do Ameryki — lecz nie teraz. I to będzie odpowiedzią Bożą na twe modlitwy o zbawienie duszy ojca“.

Po pomyślnej żegludze po Atlantyku wylądowała szczęśliwie w Montréal 21. VIII. 1898 roku, zwiedziła dokładnie 7 domów kanadyjskich, potem domy w Kalifornii i Meksyku, następnie domy w Stanach Zjednoczonych — razem 35 domów — i w końcu kwietnia 1899 roku opuściła ląd amerykański, szczęśliwa, że znalazła tam nie tylko kwitnące szkoły i zakłady wychowawcze, szwalnie, świetlice i różnego rodzaju pobożne dzieła, lecz najczystszy duch św. Założycielki, obserwancję zakonną, gorliwość, miłość tradycji Zgromadzenia i pilne jej zachowanie.

Po 8-mo miesięcznej nieobecności powróciła do Domu Macierzystego w Paryżu.

W święto Ofiarowania N. M. Panny, 21. XI. 1900 r. przypadała setna rocznica założenia Zgromadzenia Najśw. Serca Jezusowego, uroczystość obchodzona we wszystkich jego do-

mach. Papież Leon XIII napisał własnoręczny list do Przełożonej Generalnej, posyłając jej i wszystkim jej córkom Apostolskie błogosławieństwo dla 142-ch domów Sacré-Coeur w Europie, Ameryce i Oceanii.

Głównie staraniom i troskom M. Digby zawdzięcza Zgromadzenie Serca Jezusowego doprowadzenie do szczęśliwego końca procesu beatyfikacyjnego świętej jego Założycielki Matki Barat (dziś już kanonizowanej). Uroczysta beatyfikacja odbyła się 24 maja 1908 roku.

Przed tym dniem odbyło się oficjalne sprawdzenie stanu zwłok w Jette St. Pierre pod Brukselą, dokąd po zamknięciu ostatniego domu francuskiego w Conflans pod Paryżem przewieziono relikwie Założycielki, tam zmarłej i pochowanej. Otworzono więc trumnę w obecności biskupa, wysokich dygnitarzy kościelnych, lekarzy i kilku zakonnic z Matką Generalną na czele. Znalezione zwłoki nietknięte, choć szaty były całkowicie zetłale. Rysy niezmienione, cera ciemnawa, jak rzeźba w dębowym drzewie. Ci co ją jeszcze znali, jak M. Digby, poznawali ją odrazu. Ciało całkiem giętkie, po 43 latach, obleczone w nowy habit i welon. Spoczywa ono w oszklonej trumnie, a raczej relikwiarzu ze złoczonego brązu, artystycznie cyzelowanego, w kościele klasztorным w Jette ⁵⁾.

Po dokonanej beatyfikacji Matka Digby żyła jeszcze 3 lata, zawsze czynna i zawsze mocno cierpiąca. Pracowała teraz nad beatyfikacją Czeigodnej Matki Duchesne, której jednak nie dożyła. W maju 1911 r. chwycił ją atak apopleksji podczas adoracji w kaplicy; żyła jednak kilka dni, umarła zaś jak święta, z pełną przytomnością umysłu, 21 maja, około południa. Ostatnim jej słowem było:

„Alleluja!“

Miała lat 76, w tym 54 w zakonie, a 16 na urzędzie Przełożonej Generalnej. Słusznie została nazwana „drugą Założycielką Zgromadzenia Serca Jezusowego“.

S. Renata, niepokalanka

⁵⁾ Zwłoki Św. Matki znajdowały się pierwotnie w Jette w krypcie pod kościołem: obecnie wybudowano osobną kaplicę, do której je przeniesiono. Kanonizowana została w r. 1925, 24 maja.

Przegląd piśmiennictwa

Recenzje książek:

Marian Brandys: *Początek opowieści*. PIW, Warszawa 1951. Str. 351.

Z pierwszych kart „Początku opowieści” orientuje się czytelnik, że ma on być próbą ujęcia w formę epicką Nowej Huty.

Ale spytajmy najpierw, czy omawiana przez nas książka Mariana Brandysa jest rzeczywiście powieścią? Do takiego wniosku może nas początkowo prowadzić powieściowy język „Początku opowieści”, język zresztą nader żywy i obrazowy. Dalsza lektura nasuwa wątpliwości, czy można tę rzecz zaliczyć do gatunku powieści. Dominuje w niej świeżość publicystyczna materiału ujętego w ramy opowieści. Przy tym materiał uporządkowany jest chronologicznie, stanowiąc zbeletryzowaną kronikę miasta Nowej Huty. Od rodzących się w głowie inżynierów-architektów marzeń do konkretnie wykonanego projektu, od projektu do jego realizacji droga była długa i ciężka, wymagająca nie tylko pokonania trudności natury techniczno-gospodarczej, lecz także przełamania oporu samego człowieka. Opór ten wyrażał się w niechęci do nowej inwestycji, w niszczeniu pierwszych urządzeń, w buncie przeciw zmechanizowanemu systemowi pracy, nowym metodom stosowanym w murarstwie. Rozwój Nowej Huty wciągał jednak stopniowo ludzi w swą orbitę, bo „takie było przedziwne oddziaływanie mechanizmu wielkiej budowli na interesy i losy ludzkie” (131).

Jak się te losy ludzkie układają? Kogo pasować można na głównego bohatera? Może „złośliwego i chmurnego murarza Malagę”, czy pierwszego budowniczego Nowej Huty majstra Walaszczyka, czy młodego działacza społecznego Kulbara? Nie. Po prostu nie mamy prawa do wysuwania niektórych postaci na plan pierwszy, a uważania innych za epizodyczne, sam autor tego nie zrobił. Tematem i — głównym bohaterem „Początku opowieści” jest Nowa Huta, wszystkie inne zaś występujące w niej postacie są jednakowo ważne. Przez swoją typową mentalność, przez życie codzienne, pracę, wady i zalety charakteru spełniają one rolę ilustracji kondensującej cechy różnych postaw i różnego ustosunkowania się wobec „smaku budowy”, który umiał Brandys trafnie uwydatnić. Spotykamy w „Początku opowieści” konserwatywnego murarza Malagę, umacniającego swym autorytetem innych w oporze przeciw stosowaniu nowych metod pracy, Jurka Kulbara zaniedbującego obowiązki rodzinne na rzecz pracy społecznej, młodego chłopca o niezdro-

wych ambicjach — Tyrackiego, który „ma silne ręce, dobrą głowę, ale ducha współzawodnictwa mu brak“ (197) i innych bohaterów, których rozwój niejednokrotnie może ilustrować lapidarne zdanie Brandysa: „Ludzie dźwigały mury. Mury dźwigały wzwyż ludzi“.

Zbierzmy dotychczasowe spostrzeżenia, jakie nasunęły nam się w związku z „Początkiem opowieści“: Świeżość publicystyczna materiału uporządkowanego chronologicznie, brak głównego i epizodycznych bohaterów, którzy w hierarchii ważności zajmują miejsce niemal jednakowe, tematyka książki obracająca się wokół budownictwa Nowej Huty, prowadzą nas do wniosku, że mamy tu do czynienia nie ze ściśle wziętą powieścią, ile raczej z doskonałym swe funkcje poznawcze i przepisany normatywnie wielkim reportażem literackim, operującym bogatą skalą środków. „Cała moja książka — pisze Brandys — będzie zbudowaną wyłącznie z autentycznego materiału, który zebrałem w Nowej Hucie, bez żadnych dodatków fikcji literackiej. Ale muszę was z góry uprzedzić, żebyście nie starali się w niej szukać fotografii swoich znajomych, bo takich fotografii nie będzie. Zamiast dawać kilkanaście fotografii, będę się starał z autentycznego materiału faktów w ten sposób ulepić moje postacie, aby każdy człowiek Nowej Huty mógł znaleźć w nich coś z siebie“ (351).

To odsłonięcie przez Brandysa swego warsztatu twórczego, zamierzeń i metod pracy, znajduje swe potwierdzenie w książce. Metoda, jaką przyjął autor „Początku opowieści“, prowadzi do aglomeratu cech właściwych utworowi beletrystycznemu (będzie to świadomy wybór ze zgromadzonego materiału momentów najcharakterystyczniejszych) oraz reportażowi, jako ściślej relacji i w pewnym sensie również dokumentu.

Umiejętne połączenie obu gatunków zilustrować można na przykładzie języka „Początku opowieści“. Właściwe reportażowi komentarze, przeplatają wcale udadne obrazy epickie, wyrażające oczywiście jakąś też ogólniejszą związaną z bogatą tematyką budownictwa Nowej Huty.

Książkę Mariana Brandysa warto przeczytać, jest bowiem rzetelnym reportażem literackim, ujmującym sprawy jednej z najważniejszych inwestycji planu sześcioletniego, reportażem, w którym uchwycił pisarz ten specyficzny charakter i rodzący się dopiero „lokalny koloryt“ Nowej Huty i ludzi z nią związanych.

M. K.

Tomasz Mann: *Buddenbrokowie. Dzieje upadku rodziny*. Powieść. Z upoważnienia autora przełożyła Ewa Librowiczowa. Okładkę projektował Antoni Uniechowski. Warszawa, Książka i Wiedza 1951. Tom I. Str. 370, t. II. Str. 346.

Zdarza się bardzo rzadko, by jakieś dzieło weszło do panteonu literatury klasycznej jeszcze za życia jego autora. Do nielicznych takich pisarzy należy Tomasz Mann (ur. 1875) — przede wszystkim — dla swoich „Buddenbroków“. Drugie powojenne wydanie tej książki udostępnione zostało ostatnio czytelnikowi polskiemu.

„Buddenbroków“ zalicza się do tzw. „roman-fleuve“ (powieść-rzeką), które, szczególnie w pierwszej połowie naszego stulecia, tak bardzo rozpowszechniły się na Zachodzie Europy, (Roger Martin du Gard ze swoją „Rodziną Thibault“, John Galsworthy z „Sagą rodu Forsytw“, M. de La Roche, Jules Romains — u nas Marii Dąbrowskiej „Noce i dnie“). „Buddenbrokowie“, choć należą do jednej z pierwszych prób tego rodzaju — pisane były w roku 1900 — stanowić mogą chyba wzór powieści tego typu. Przy maksymalnej oszczędności słowa historia upadku kupieckiej rodziny niemieckiej w latach 30 — 80 ubiegłego wieku rysuje nam się piórem prawdziwego artysty wspaniale wycieniowana. Cztery właściwie pokolenia jednej rodziny pokazane w dwutomowej powieści (nawiasem mówiąc, wśród wielotomowych „roman fleuve“ rzecz prawie

niespotykana!) to cztery odmienne światy. Starzy Buddenbrokowie Anno Domini 1835 żyją jeszcze troszeczkę wiekiem osiemnastym, tym z pończochami, peruką i wolteriańskim niedowiarstwem. Epoka ta kończy się definitywnie wraz ze śmiercią starych — konsul Jan Buddenbrok, ich syn, to już typowy przedstawiciel pobożnego, bogacącego się mieszczańskiego patrycjatu. Tomaszowi, następnemu z Buddenbroków, nie obce już będą rozterki duchowe oparte o Schopenhauera, jego zaś wcześniej zmarły syn to natura typowego artysty, nie wiele mającego już z mieszczaństwem wspólnego.

Podkreślić warto artyzm techniki Manna. „Styl „Buddenbroków“ — pisanu o nim — gładki i zmienny wspaniale oddaje ciężką i skondensowaną atmosferę mieszczańskiego patrycjatu. Zmienia się on zresztą z tokiem powieści — jak zmienia się kompozycja. Te czynności, czy wydarzenia, które początkowo nie interesowały autora, jako mało ważne, stają się naraz zasadniczymi, zmienia się kąt patrzenia na życie rodziny“. I tu chyba tkwi jeden z największych walorów „Buddenbroków“. Upływanie czasu, gdzie zdarzenia, które mijają, stają się w perspektywie mało ważne, odchodzą wyraźnie w przeszłość, stają się tylko wspomnieniem, jak w życiu — to jeden z największych uroków książki, do której można powracać, jak się powraca do poezji. Jedną chyba z najistotniejszych zadań powieści typu „roman fleuve“: uchwycenie odrębnego klimatu każdego niemal roku, odrębnej atmosfery mijanego czasu — czasu, który uchodzi.

Olgierd Porycki

Jan Zygmunt Jakubowski: *Z dziejów naturalizmu w Polsce*. Wyd. Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław 1951.

Jan Nowakowski: *Spór o Zolę w Polsce*. Wyd. Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław 1951.

Naturalizm jako nazwa okresu historii literatury polskiej rozpoznał się dopiero w okresie powojennym. Przed wojną mówiono jedynie o naturalizmie u poszczególnych pisarzy, a bodaj jedyna Zapolska: doczekała się miana naturalistki.

Prace Nowakowskiego i Jakubowskiego wychodzą z założenia, że istnienie naturalizmu w dziejach literatury polskiej jest faktem niewątpliwym. Podczas gdy Nowakowski zajmuje się, jak o tym mówi podtytuł książki, pozytywistyczną recepcją naturalizmu francuskiego w Polsce, Jakubowski w pięciu studiach omawia zarówno teoretyczne podłoże tego zjawiska oraz głównych jego przedstawicieli (Sygietyńskiego, Zapolską, Witkiewicza) jak i czasopisma, w których ogniskuje się ich twórczość.

Prace Nowakowskiego zajmują się przede wszystkim oddźwiękiem kulturalnych wydarzeń francuskich w czasopiśmiennictwie i ruchu wydawniczym w Polsce. Bardzo ciekawe materiały w wystarczającej ilości są zestawione w sposób pobudzający do refleksji. Stąd rodzi się wartość tej książki, choć przy jej czytaniu nasuwają się pewne zastrzeżenia. Dotyczą one przede wszystkim socjologicznej klasyfikacji opisywanych przez autora zjawisk. Nie sądzimy, ażeby przy dotychczasowej, dość ubogiej, powiedzmy otwarcie, wiedzy o publicystyce pozytywistycznej uprawnione było wysnuwanie tak ostrych konkluzji i ocen ze strony autora, biorąc nawet pod uwagę jego postawę metodologiczną. Co więcej, poglądy Nowakowskiego stają się nieraz mało jasne. Metaforyczny styl budzić musi zdziwienie wobec dzisiejszej troski i walki o precyzję terminologiczną i ścisłość w naukach humanistycznych. Oto przykład: „Sienkiewicz zaś w swym „powrocie do Krzemienia“ nie darmo był wabiony syrenim śpiewem krakowskiej konserwy“ (str. 45).

Studia Jakubowskiego uderzają przede wszystkim szerokim zakresem opracowanych zagadnień. Autor próbuje zakres ten wyczerpać, dla-

tego przeważają zdania ogólne nad jednostkowymi, budząc żal, że precyzyjna analiza „Na przełęcz” należy do wyjątków. Ta ogólnikowość studiów odbiła się szczególnie ujemnie na pierwszym z nich pt. „Sprawa naturalizmu”. Poza ostrą, choć wymagającą bardziej wyczerpujących dowodów, krytyką poprzednich badaczy omawianego okresu autor nie daje właściwie jakiegś odrębnej definicji naturalizmu, i nie dość silnie wiąże polską recepcję tego prądu z ogólnoeuropejskimi przemianami kulturalnymi. Brak ten dlatego tak silnie podkreślam, iż bez jego uzupełnienia nie można marzyć o podjęciu badań nad naturalizmem polskim na szerszą skalę. Niewyczerpujące są również studia o Zapołskiej i Sygietyńskim. Ujęcie na 52 stronach dorobku tak bogatych indywidualności twórczych musiało spowodować zniekształcenie proporcji, nie mówiąc już o poszczególnych sądach. Niewyjaśniona więc została przemiana poglądów artystycznych Sygietyńskiego (ewolucja od naturalizmu do symbolizmu), po macoszemu raczej potraktowano jego twórczość artystyczną i wielostronność jego zainteresowań krytycznych. Zdaje się również, że jakkolwiek syntezę pisarską Zapołskiej należałoby tworzyć dopiero po wyczerpującej analizie jej olbrzymiego dorobku literackiego, czego w żadnej z dotychczasowych publikacji nie uczyniono. Właściwe wreszcie znaczenie „Wędrowca” (periodyka grupującego w swojej redakcji większość polskich pisarzy naturalistów) wystąpi dopiero po opracowaniu jego pełnej monografii, do której wycinkowe studium Jakubowskiego będzie niewątpliwie cennym przyczynkiem.

Gdyby się zabawić w niewątpliwie szkolne, ale pożyteczne czasem stawianie ocen porównawczych, trzeba by powiedzieć, że praca Nowakowskiego jest bardziej poznawczo cenna od studiów Jakubowskiego.

Niewątpliwie jednak obie książki, po uzupełnieniu i rewizji niektórych poglądów, będą mogły wejść do trwałego dorobku nauki o literaturze polskiej.

Zbigniew Pędziński

Maria Dłuska: *Prozodia języka polskiego*. Wyd. PAU. Kraków 1947.

Maria Dłuska: *Studia z historii i teorii wersyfikacji polskiej*. Wyd. PAU. Kraków, tom I, 1949; tom II, 1950.

Stanisław Furmanik: *Podstawy wersyfikacji polskiej*. Wyd. E. Kuthana, Warszawa-Kraków 1947.

Rozwój nauki o wierszu polskim cechuje dziwna sprzeczność: jakkolwiek bowiem początki jej sięgają końca XVIII wieku, nie wypracowała ona sobie dotąd precyzyjnej terminologii, nie mówiąc już o stworzeniu choćby najbardziej syntetycznej historii poezji polskiej z wersyfikacyjnego punktu widzenia. Wiek XIX był widownią daremnych prób przeszczepienia metryki starożytnej na grunt rodzimy, w obecnym zaś stuleciu, zwłaszcza w okresie międzywojennym, podjęto na nowo próby stworzenia podstaw metodologicznych dla działu nauki o literaturze, zwanego wersologią.

Miłośnik wiersza polskiego, pomny na straty personalne w tej dziedzinie (śmierć Franciszka Siedleckiego i prof. Zawodzińskiego), z tym większą radością i zaciekawieniem powita wydane po wojnie książki, wymienione w tytule recenzji. Różnią się one od siebie charakterem i celem. Praca Furmanika miała ambicję stworzenia podbudowy nauki o wierszu polskim i dlatego uwzględnia wszystkie jej działy; i rytm, i rym, i frazę intonacyjną, i strofikę. Rozprawy Dłuskiej stawiają sobie za cel nie tyle syntezę dotychczasowych osiągnięć, ile raczej przez krytykę i polemikę z dotychczasowymi teoriami wysunięcie nowych hipotez, wymagających w razie ich przyjęcia bardziej szczegółowego opracowania. Nie można więc przykładać do dzieł obojga autorów jednakowej miary. Niewątpli-

wą zaletą książki Furmanika jest pewnego rodzaju uniwersalizm, próba wyczerpania w ogólnych zarysach wszystkich składników wiersza polskiego. Syntetyczność jednak ujęcia nie jest pozbawiona i stron ujemnych. Autor nie dość krytycznie przejmując stosuje metody oraz teorie przedwojennych badaczy, i całych grup czy szkół naukowych. Dotyczy to w szczególności partii książki, traktujących o rytmice wiersza.

Widać w nich zasugerowanie się poglądami Siedleckiego i jego zwolenników (pojęcie metru, zagadnienie frazy intonacyjnej, wzorce metryczne). Przypuszczalnie również w skutek nie dość ostrożnego ustosunkowania się autora do swych poprzedników w pracy jego zdarzają się przykre niejasności i nieścisłości terminologiczne. Jako klasyczny przykład można tu przytoczyć jego poglądy na aliterację, którą miesza z powtarzaniem się tych samych dźwięków w obrębie różnych wyrazów, a więc zjawiskiem od aliteracji diametralnie różnym. Wreszcie niewybaczalną luką jest zupełny brak historycznego spojrzenia na omawiane zagadnienie. Autor bezwzględnie zestawia np. ze sobą wiersze staropolskie i nowoczesne, nie zważając na to, że powstały one w różnych fazach rozwoju języka, które mają przecież tak doniosły wpływ na formę dźwiękową wiersza.

Zupełnie inne wrażenie odnosi się po przeczytaniu prac prof. Dłuskiej. Obie jej prace odznaczają się dużym umiarem, który harmonijnie łączy się z niewątpliwym nowatorstwem wysuniętych hipotez. Prozodia Dłuskiej jest właściwie pierwszą od czasów Golańskiego i Królikowskiego (wiek XVIII i XIX) próbą opracowania śpiewności, iloczasu i akcentu języka polskiego. A zjawiska powyższe są zasadniczą wagą dla nauki o wierszu. Dłuska wprowadza tu po raz pierwszy pojęcie zestroju akcentowego, które wprawdzie w świetle niedawnego artykułu Turskiej w *Pamiętniku Literackim* nasuwa poważne wątpliwości, niemniej jednak jest niepoślednim novum w dotychczasowym stanie badań. W omawianej prozodii przeprowadza także prof. Dłuska zasadniczą klasyfikację i analizę akcentów i intonacyjnego okresu (frazy), co uznać trzeba niewątpliwie za wartościowy wkład naukowy.

Studia zaś Dłuskiej, pod skromnym tytułem, zawierają właściwie cały zarys dziejów wiersza polskiego od Bogurodzicy do Kasprowicza. Podziwiać w nich można niejednokrotnie mistrzowską analizę poszczególnych utworów, trafnie wnikać w ich treść. Dłuska na tym nie poprzestaje, lecz poddaje rewizji poglądy dotychczasowych badaczy poezji, w szczególności zaś Franciszka Siedleckiego. Zdaje się, że po tym, co autorka napisała o jego teorii transakcentacji, hipoteza ta utraciła wszelkie naukowe podstawy. Szkoda tylko, że prof. Dłuska nie wykorzystała w swych Studiach osiągnięć własnej Prozodii. W obu tomach Studiów trudno się po prostu doszukać jakichś śladów metodologii czy terminologii tak doskonale rozwiniętych w Prozodii. A gdy się nawet pojawiają, uderza niekonsekwencja w ich zastosowaniu. Najlepszą tego ilustracją jest wprost niezrozumiały fakt mówienia o granicach stóp metrycznych pokrywających się lub niepokrywających się z zestrojami akcentowymi, zamiast, co byłoby bardziej logiczne, używania tylko terminu zestroju akcentowego. Wydaje nam się, że stojąc na gruncie dotychczasowych osiągnięć nauki o wierszu polskim, w której tak poważny wkład ma prof. Dłuska, należałoby, postępując konsekwentnie, pojęcia stopy używać wyłącznie w odniesieniu do wiersza antycznego. Jest to zresztą zagadnienie wymagające jeszcze wyczerpującej dyskusji naukowej.

Ważąc niejako powojenny dorobek polskiej wersologii stwierdzić należy z zadowoleniem duży postęp prac badawczych w tej dziedzinie. Postulatem jednak na najbliższą przyszłość jest stworzenie popularnego podręcznika nauki o wierszu, do czego prace prof. Dłuskiej nie roszczą sobie pretensji, a książka Furmanika z wielu względów nie dorasta.

Zbigniew Pędziński

„Patrząc z okien Domu Steffensa na budujące się miasto myślałem sobie: czy ci wszyscy, którzy po nim chodzą i patrzą na jego odradzanie się z gruzów, zdają sobie choć w przybliżeniu sprawę z kolosalnego wysiłku, jaki to dzieło poprzedził i jaki mu stale towarzyszy? Bo, że kiedyś, w dalekiej przyszłości matki, pokazując dzieciom „nasz śliczny, stary Gdańsk“ ani wspomną im o roku 1945 i o latach następnych, to niemal pewne...”

Te słowa autora „Wiosny nad Motławą“ najlepiej określają jego zamiar pisarski: dać w rękę czytelnikom dzisiejszym i przyszłym reportażowy dokument odbudowy jednego z najpiękniejszych i najbardziej doświadczonych przez wojnę miast Europy.

Książkę otwiera ponury bilans strat, rejestr wojennych zniszczeń. Odbudowę trzeba było zaczynać od kilku ocalałych budynków, od szczątków dawnych piękności, od — żeby się tak symbolicznie wyrazić — Orła na Wyzynnej Bramie. Autor w sposób sugestywny prowadzi nas od pasjonującej dyskusji budowniczych przez dzieje społecznego awansu pewnej murarki do konkretnych osiągnięć odbudowy, m. in. do dramatycznej walki o uratowanie sklepienia kościoła Najświętszej Maryi Panny.

Zwarty cykl 7 reportaży z odbudowy uzupełnia interesujący reportaż ze stoczni, dwa reportaże historyczne o archiwum i wykopaliskach oraz dwa odbiegające od tematyki gdańskiej reportaże z Żuław wydartych wodzie i wróconych Polsce Mazur.

Określając rodzaj literacki poszczególnych rodzajów „Wiosny nad Motławą“ posługujemy się terminem reportaż. Termin ten jednak w małym stopniu przylega do omawianej książki. Mamy tu bowiem do czynienia z bardzo szczególnym rodzajem prozy publicystyczno-literackiej. Klasyczny reportaż jest surową relacją naocznie oglądanych zdarzeń. Książka Włodzimierza Wnuka daleka jest od reportażowej surowości przez starannie opracowaną stronę stylistyczną i nie wyrzeka się wcale wielu trafnych efektów literackich. Naoczność — objawiająca się zwykle w panowaniu formy gramatycznej czasu teraźniejszego i metodzie wiązania czytelnika w opis w charakterze świadka — jest tutaj również ograniczona i o to można by zgłosić pretensję, gdyby nie wzgląd na konieczność powoływania się na materiał historyczny i opis procesów trwających lata i stulecia. Na dobro Autora zapisujemy to, że każdy rozdział „Wiosny nad Motławą“ zawiera problem i to ważki, często po raz pierwszy uchwycony przez czujne pióro publicysty. Stosunek kultury polskiej do zabytków starego Gdańska, mających charakter niemiecki, próba urbanistycznej syntezy budownictwa nowoczesnego w dawnym stylu gdańskim, powstanie polskiego przemysłu stocznioowego, sprawa kultury polskiej na Mazurach — oto niektóre z poruszonych zagadnień. Tylko, że w reportażu (i tu, rzecz paradoksalna, leży jego związek z „wielką literaturą“ powieści czy dramatu) wnioski i problemy wyłaniają się same przez wymowę faktów, zestawień, efektownych cyfr, nasz Autor natomiast podaje je wprost w formie objaśnień, komentarza, refleksji.

„Wiosna nad Motławą“ opiera się na gruntownie przestudiowanym i bogatym materiale rzeczowym i stanowi w swoim rodzaju pierwszą po wojnie książkę poświęconą problemom gdańskim. Jej charakter dokumentarny podkreślają liczne, starannie dobrane i bardzo efektownie wkomponowane w Książkę zdjęcia.

Głównym walorem „Wiosny nad Motławą“ jest jej humanistyczny punkt widzenia, który pozwala pod symbolem miasta, urzędu, instytucji dopatrzyć się ludzkich spraw, sporów, zwycięstw i zawodów, serdecznych zapałów i mądrych przemyśleń. Zużyte już — zdawałoby się — słowo „odbudowa“ nabiera żywych kolorów, pogłębia się o perspektywę osobistego zaangażowania się człowieka.

Tak mógł napisać tylko Autor, który przeżył swój temat i każde włókno zdania przesycił emocjonalnym stosunkiem do przedmiotu. Emocjonalizm ten, w większości wypadków unikający patetycznych 'przerostów', jest cennym elementem książki, który zapewni jej wielu wdzięcznych czytelników.

Bolesław Hertyski

N a j s t a r s z a p o e z j a p o l s k o - ł a c i Ń s k a . Opracował Marian Plezia. Biblioteka Narodowa nr. 141. seria I. Ossolineum str. XCV + 128.

Zanim język polski rozwinął swój zasób słownictwa i form gramatycznych do tego stopnia, że mógł już tworzyć własną literaturę, rolę tę spełniała łacina, język o bogatej tradycji, zwłaszcza w zakresie poezji. W rezultacie początki naszego piśmiennictwa mają charakter literatury polsko-łacińskiej, tworzyli ją bowiem przeważnie Polacy, a w wielu wypadkach tematyka utworów wiązała się również z naszym krajem.

Prof. Plezia daje w chronologicznym układzie przegląd tej poezji od jej początków do połowy wieku XVI, trzeba jednak wiedzieć, że uprawiana ona była chętnie aż do połowy ubiegłego stulecia. Specyficzny charakter polskiej wczesnej poezji wiąże się ze spóźnionym i niepełnym, w porównaniu z krajami Europy zachodniej, okresem średniowiecza. Nie mamy pięknych hymnów liturgicznych św. Tomasza z Akwinu, ani eposów rycerskich (częściowo brak ten łagodzi Kronika Galla-Anonima), czy liryki miłosnej, którą nam zastępuje tekst dwóch listów Żaka Akademii Krakowskiej, prymitywnych w formie, ale szczerych w wyrazie. Twórcą sekwencji liturgicznych jest u nas Wincenty z Kielc, autor tekstu modlitwy do św. Stanisława ze Szczepanowa.

Po pierwszym, w przeważającej większości anonimowym, okresie poezji polsko-łacińskiej wkraczamy w epokę będącą przedświtem renesansu i jego wczesnym okresem rozwojowym. Tu już mamy do odnotowania takie nazwiska, jak Stanisław Ciołek, Grzegorz z Sanoka, Paweł z Krosna, Jan z Wiślicy, Mikołaj Hussowski, Andrzej Krzycki, Jan Dantyszek i wreszcie poeta laureatus Klemens Janicki, autor rzewnej Elegii do Najświętszej Panny.

Tłumaczami naszych poetów polsko-łacińskich byli między innymi: J. Birkenmajer, K. Grodecki (spolszczył on Kronikę Galla), J. Kaspro-wicz, L. Kondratowicz, T. Sinko, L. Staff.

Na szczególną uwagę zasługuje obszerny i świetny wstęp prof. Plezia, zwłaszcza rozdziałki traktujący o stosunku Odrodzenia do poezji średniowiecznej. Autor wskazał tu słusznie na historyczną ciągłość zainteresowania dorobkiem klasyki starożytnej, na fakt istnienia pewnych okresów jej renesansu w epoce średniowiecza, jak wzmógłony kult literatury antycznej w schyłku panowania Karola Wielkiego i jego następ-ców, a następnie w wieku XII i wreszcie XIV przechodzącym już w Odrodzenie.

Gdyby nie fakt, że książka omawiana jest tylko antologią, można by jej zarzucić trochę nieproporcjonalnie małą — w stosunku do innych — ilość utworów Klemensa Janickiego, najdojrzałego przecież poety polsko-łacińskiego: otrzymał on tylko trzy pozycje, podczas gdy taki Krzycki aż siedem.

M. K.

Juliusz Słowacki: P o e z j e i l i s t y w y b r a n e . Wybrał i opracował Paweł Hertz. P. I. W. Warszawa 1951. Str. 174.

Miłośnicy poezji Słowackiego doczekali się po wojnie dwunastotomowego wydania jego dzieł opracowanych pod redakcją prof. Krzyżanowskiego. Zakład Narodowy im. Ossolińskich zapowiada pełne wydanie poety uwzględniające również liczne warianty.

Ostatnio Państwowy Instytut Wydawniczy w starannej szacie zewnętrznej dał nam tom poezji i listów wybranych autora „Beniowskiego“ pt. „Poezje i listy wybrane“. Choć wybór z konieczności ograniczony, daje jednak czytelnikowi możność obcowania z poezją Słowackiego „na co dzień“. Zarówno bowiem dla tych, którzy tę poezję znają, jak i dla tych, którzy po nią dopiero sięgną, stanie się ona źródłem szczerzego, głębokiego przeżycia; tak wierzy sam poeta w jednym z najpiękniejszych swych liryków:

Jednak zostanie po mnie ta siła fatalna,
Co mi żywemu na nic... tylko czoło zdobi;
Lecz po śmierci was będzie gniotła niewidzialna,
Aż was, zjadacze chleba — w aniołów przerobi.

(Testament mój).

Zatrzymajmy się przy samym układzie książki. Hertz przy dokonywaniu wyboru słusznie pominął fragmenty dramatów, lub większych poematów, jak „Beniowski“, czy „Podróż na Wschód“, które wyrwane z kontekstu wiele by straciły. Można je znaleźć w osobnych, popularnych wydaniach. Włączono natomiast do tego wyboru obok „Odpowiedzi na Psalm Przyszłości“, „Godziny myśli“ i „Grobu Agamemnona“, przede wszystkim drobne utwory liryczne, „by czytelnik — jak to czytamy we wstępie — dostrzegł to tak bardzo w lirykach Słowackiego istotne złączenie obu elementów poezji — elementów świata zewnętrznego i wewnętrznego — w jedną wielką i świetną całość“.

Inną sprawą wiążącą się ze sposobem układu książki, jest umiejętne przeplatanie utworów poetyckich fragmentami z listów i notatek Słowackiego. Wiążą się owe listy i notatki bardzo ściśle z tym, co poeta przeżywał i dają — w okrucinach wprowadzie — wiedzę o jego życiu osobistym, troskach i refleksjach. Wśród nich spotykamy takie zdanie:

„Myli się ten, kto sądzi, że narodowość poezji zależy na opisywaniu narodowych wypadków; wypadki są tylko szatą, ciałem, pod którym trzeba szukać duszy narodowej lub duszy świata“.

Wstęp Pawła Hertza, będący skromną syntezą wiadomości o życiu i rozwoju sił twórczych Słowackiego, orientuje czytelnika (pomagają mu w tym przypisy) w bogactwie spraw, którymi nasycone są listy i poezje autora „Beniowskiego“

M. K.

Stanisław Ryszard Dobrowolski: „Jakub Jasiński“ — „Młodzian piękny i pośpny“. P. I. W. 1951, s. 247 + 3 nlb.

Do rzędu utworów napisanych „o poecie przez poetę“ przybyła ostatnio książka St. Ryszarda Dobrowolskiego o Jakubie Jasińskim. Próba ta jest tym godniejsza uwagi, że zasób naszych wiadomości o autorze „Sprzeczek“ nie jest bogaty i zawiera sporo luk, które niestety nie będzie łatwo wypełnić z powodu braku materiałów, które by nam tę postać uczyniły bliższą. Przekona się o tym łatwo każdy, kto zapragnie zapoznać się tylko z jego dorobkiem poetyckim, ponieważ nie ma jeszcze jakiegось wydania wszystkich dzieł, a znajomość ich ogranicza się do wyjątków zamieszczonych w wypisach czy podręcznikach historii literatury. Stąd też płynie wiele nieporozumień i rozbieżnych często ocen tych samych zagadnień. Dobrze więc się stało, że podjęto próbę spopularyzowania postaci Jasińskiego.

Książka Dobrowolskiego jest beletrystycznym ujęciem życia i działalności Jakuba Jasińskiego, opartym na podbudowie faktów historycznych, nagromadzonych przez dotychczasowych badaczy. W tym sensie jest popularyzacją szczupłą i niedostatecznej wiedzy o generale-jakobinie. Trzeba przyznać, że opowieść zrobiona jest w sposób artystycznie

na ogół udany. Odnosi się to przede wszystkim do rozdziałów pierwszej części, gdzie autor skromniej posługuje się cytataми z różnych źródeł i dokumentów, a luki wypełnia żywa i płynąca wartkim nurtem narracja biografii bohatera. Umie przy tym wstrzymieźliwie archaizować styl wypowiedzi i język na modłę osiemnastowieczną (to jeszcze jeden czynnik wprowadzający w atmosferę epoki), a wybrane przez siebie fragmenty z życia „młodziana piękno i posępnego” zamknąć w obrazy określone barwnie i plastycznie. W tej części pokazuje autor, z kim i jakie stosunki łączyły Jasińskiego z ludźmi lat sejmku czteroletniego, jakie stanowisko zajmował wobec ówczesnych grup politycznych i głoszonej przez nie ideologii. Metoda taka, w wypadku szczupłych wiadomości o obrońcy Pragi, ułatwiała zbliżenie współczesnemu czytelnikowi postaci Jasińskiego. Szkoda, że nie została w pełni wykorzystana i w końcu prawie całkowicie zarzucona. A przecież wskazanie samych nazwisk ludzi, z którymi się stykał i krótkie wzmianki o ich sposobie myślenia, o wyznawanym i głoszonym światopoglądzie pośrednio mówiły również o twórcy głośnego wiersza „Do narodu”.

Dobrowolski wyznaje, że chodziło mu o skreślenie „portretu... bohatera-poety, polskiego jakobina...” Wskutek tego w polu jego widzenia znalazł się głównie Jasiński dojrzały, uświadamiający sobie jasno misję, jaką ma spełnić, działacz konspiracyjny i radykał. Dzieciństwo i młodość, kształtowanie się osobowości przyszłego rewolucjonisty ukazane są raczej w sposób niepełny, kwituje się je ogólnymi uwagami zawartymi we wstępie i później skrótownym spojrzeniem w przeszłość bohatera w rozdziale pt. „Byłeś winny, żeś oryginalny”. Prawda jest, że posiadamy o tym okresie skromne wiadomości, ale nawet na podstawie dostępnych źródeł można było jeszcze pełniej przedstawić proces krystalizacji postawy i światopoglądu Jasińskiego. Lepiej za to wygląda sprawa, gdy chodzi o następne etapy życia bohatera, który ukazuje się jako dowcipny bywalec salonów, baczny obserwator świata i ludzi, organizator powstania na Litwie i w końcu obrońca Pragi. Nie została też pominięta działalność Jasińskiego-poety, aczkolwiek schodzi ona raczej na plan dalszy. I słusznie, wszak jego poezja jest jakby dopełnieniem działalności politycznej (wiersze okolicznościowe, polityczne).

Na tym się jednak problematyka jego utworów nie wyczerpuje. Jest on przecież autorem sentymentalnych piosenek, o czym wzmiankuje Dobrowolski (por. wmontowanie w rozdziale pierwszym „Chciało się Żosi jagódek” w tok narracji); jest autorem wierszy, w których znajdują wyraz tęsknota za miłością i współzyciem, pochwała przyjaźni i osobiste aspiracje. Zresztą życie osobiste bohatera (z wyjątkiem jego roman-su z Teklą Grozmaniową) potraktowane jest raczej marginesowo, szczególnie w drugiej części. W tej części rezygnuje Dobrowolski z relacji od siebie o wypadkach i ludziach, wskutek czego traci ona na żywotności i staje się raczej dokumentarna, co nie wpływa dodatnio na czytelność książki. Zanika tu prawie zupełnie barwna narracja, a na plan pierwszy wysuwają się dokumenty zaczerpnięte z monografii H. Mościckiego, którego śladem może nieświadomie i bezwiednie idzie autor naszej opowieści. Końcowe rozdziały wypełnia już materiał źródłowy, który można spożytkować przy formułowaniu ogólniejszych i bardziej syntetycznych sądów. Zdaje się, że i on nie wykluczał ujęcia bardziej beletrystycznego. Autor od niego odstąpił. Stąd pochodzi dwupostaciowość książki (w sensie dwu sposobów przedstawiania): jej część pierwszą, bardziej barwną, choć mniej ścisłą, napisał poeta, który w części drugiej pozwolił usunąć się w cień bezstronnemu kronikarzowi wypadków i montażyście dobranych fragmentów.

Olszewski Marian

Sprawozdanie z ruchu kulturalnego

Wystawa odbudowanych kościołów Archidiecezji Wrocławskiej

Niezmiernie szybkie tempo nowoczesnego życia na każdym niemal odcinku zmusza do skrzętnego zbierania i utrwalania wszystkich przejawów i dowodów wysiłku człowieka, aby te-
rażniejszość o nich nie zapomniała a przyszłość nie wydała krzywdzących sądów. Te to właśnie zasadnicze względy stały się motywem zorganizowania w Muzeum Archidiecezjalnym we Wrocławiu wystawy, która daje w pewnym przekroju obraz wysiłków włożonych w dzieło odbudowy zniszczonych kościołów na Dolnym Śląsku. Świadczy też, że obecna rzeczywistość katolicka w archidiecezji wrocławskiej rodziła się wśród ogromu piętrzących się trudności. Fala wojennego zniszczenia sprawiła przerażające wyrwy w przepięknych, zwłaszcza gotyckich, świątyniach dolnośląskich. Przybyła tu ludność polska, która musiała od nowa rozniecać na popieliskach ogniska religijnego życia. Zaznaczyć też musimy, że żadna wystawa nawet najlepiej zorganizowana nie będzie w stanie oddać w pełni tych wszystkich przeżyć i zabiegów ludzkich włożonych w odbudowę przybytków religijnego kultu.

Zacznijmy przegląd zniszczeń od stolicy dolnośląskiej — Wrocławia. Przepiękne świątynie tego grodu legły w gruzach. W czasie wojennych działań 47 świątyń wrocławskich uległo wielkiemu zniszczeniu. Katedra — matka dolnośląskich kościołów — skarżyła się przechodniom okropnością otrzymanych ran. Wiekowe jej piękno legło w ruinie i popieliskach. W bolesnej ruinie znalazła się też perła gotyckiej architektury we Wrocławiu — kościół św. Krzyża. Szkielety murów mówiły o świetności kościoła Najświętszej Maryi Panny na Piasku. Po-

dobny los podzieliły i inne świątynie, w których lud wielbił Stwórcę. Rozpiętość zniszczeń kościołów była różna. Wahała się od 10% do 100%. Początkowo więc urządzali duszpasterze z powodu zrujnowanych kościołów nabożeństwa, gdzie tylko mogli. Dom, przedszkole, willa, drewniany barak, nawet stajnia czy stodoła odpowiednio przystosowane stanowiły tymczasową świątynię. Liczba zniszczonych kościołów na Dolnym Śląsku wyniosła 273. Jeśli idzie o wiek powstania tych kościołów, to z XII wieku ofiarą niszczycielskiego zalewu padło 4 kościoły, z XIII w. — 19, z XIV w. — 33, z XV w. — 33, z XVI w. — 51, z XVII w. — 22, z XVIII w. — 40, z XIX w. — 38 i z XX w. — 33 kościołów.

Odbudowa dolnośląskich świątyń zaczęła się po ustaniu wojennych działań. Na terenie Wrocławia do pierwszych odnowionych miejsc kultu należy kaplica bł. Czesława, która odniosła pewne obrażenia podczas płonącego kościoła św. Wojciecha. Wprawdzie wnętrze kaplicy ze szczątkami bł. Czesława ocalało szczęśliwie, ale część wejściowa otrzymała poważne rysy. Dla uczczenia Patrona miasta Wrocławia tę kaplicę odremontowano jako pierwszą. Później zabrano się z niestępnym zapalem do ożywiania innych „ruin i spustoszeń świętych miejsc”. Już do marca 1947 r. dźwignięto 37 kościołów z zupełnego zniszczenia. Wśród nich znajdował się kościół św. Stanisława, wyznaczony na prokatedrę, odbudowany systemem ofiar i rządowej subwencji, dzięki niezmordowanej zapobiegliwości ks. Kazimierza Lagosza. Do końca 1947 roku odbudowano na terenie Dolnego Śląska 81 kościołów a 118 odremontowano i doprowadzono do stanu używalności, do końca 1948 r. — liczba świątyń dolnośląskich doszła do 234. Uwieńczeniem akcji odbudowy świątyń w pierwszym okresie trzyletnim na terenie wrocławskiej archidiecezji było uroczyste poświęcenie odnowionej statuy Matki Boskiej przed wrocławską katedrą, dokonane przez kard. Augusta Hlonda we wrześniu 1948 r.

Najwięcej wysiłku poświęciły władze kościelne na terenie Wrocławia na odbudowanie zniszczonej katedry wrocławskiej. Prace rozpoczęły się już w 1945 r. i po licznych wysiłkach przy nakładzie wysokich sum pieniężnych rządcą wrocławskiej archidiecezji doprowadził do poświęcenia tej prastarej świątyni śląskiej w lipcu 1951 r.

Podobne tempo odbudowy świątyń katolickich rozwijało się na terenie całej archidiecezji. Obecnie w trakcie odbudo-

wy znajduje się jeszcze 151 kościołów, nie rozpoczęto jeszcze odbudowy 16 kościołów, które leżą wciąż w gruzach.

Dotychczasowy koszt odbudowy był bardzo wysoki. Sama katedra we Wrocławiu pochłonęła w swych odbudowanych murach i rzeźbach 55 milionów złotych według starej waluty i 2,758,960,07 zł. w nowej. Złożyły się na to subwencje rządowe i nie kończące się ofiary wiernych, którzy nie żałują grosza na odbudowę świątynnych przybytków. Wśród ofiar ludu nie można pominąć licznych pomocy przy zwózce materiału oraz dni roboczych bezpłatnie ofiarowanych.

Wystawę obrazującą zniszczenie i odbudowę świątyń dolnośląskich otworzył w dniu 29 maja br. J. E. Ks. Arcybiskup Stefan Wyszyński, Prymas Polski w obecności Wikariusza Kapitulnego ks. Kazimierza Lagosza i liczного duchowieństwa. Całość wystawy ujęta w dwu działach, mianowicie statystycznym i fotograficznym. Szczególniejszej wagi nabiera dział fotograficzny, ponieważ stanowi ważne dla przyszłości dokumenty o stanie zniszczenia naszych kościołów. Dział statystyczny uważamy nieco za szczupły. Naszym zdaniem należałoby go uzupełnić porównaniem zniszczeń i odbudowy kościołów z innych diecezji Ziem Zachodnich, zwłaszcza gorzowskiej, opolskiej a nawet olsztyńskiej.

Dla prawdy historycznej trzeba takie rzeczy gromadzić i pokazywać nie tylko na Śląsku, ale i w centralnych diecezjach.

Ks. W. U.

Dwie wystawy i kilka refleksji

Uwagi o sztuce religijnej

Nie ośmieliłbym się pisać recenzji z tych wystaw na podstawie dostępnych mi tylko katalogów. Byłaby ona równie mało warta jak książka tego, kto nie ruszając się z miejsca, zaostrzony w przewodnik, pisze nieprawdziwe wspomnienia z podróży. Ale nie podobna przemilczeć tych dwu Wystaw, chociaż od ich otwarcia minęło już dwa lata. Nawiażemy do nich po to, aby przez nie dotknąć problemu sztuki religijnej naszych czasów.

Powiedzmy od razu, że sprawa jest delikatna. Przeglądając ten gruby katalog Międzynarodowej Wystawy Sztuki Religijnej z okresu 1900 — 1950 (Esposizione internazionale Di Arte Sacra MCM — MCML, Roma, Anno Santo) niejednokrotnie przychodziły mi na myśl słowa: kryzys, bezstylowość, łatwy tradycjonalizm. Oczywiście nie jest to sąd o sztuce religijnej ostatniego pięćdziesięciolecia, bo ani Wystawa, chociaż pomyślana na wielką skalę (kilka tysięcy eksponatów nadesłanych przez artystów wszystkich krajów europejskich), ani tym bardziej katalog zawierający paręset reprodukcji nie dają pełnego obrazu tego bogatego i skomplikowanego działu twórczości. W tym szkicu, że to jeszcze nie pora na historię, poruszymy nadzieje i troski sztuki religijnej. Były one przedmiotem wielu artykułów także w naszej prasie katolickiej, a w szczególności wnikliwych esejów Jacka Woźniakowskiego w „Tygodniku Powszechnym” i osobnej ciekawej ankiety na łamach „Znaku”.

I

W pytaniu, które postawimy na wstępie, zawiera się dylemat: tradycjonalizm czy nowoczesność? Najpowszechniejszy sąd o sztuce współczesnej jest ujemny, a przeniesiony na grunt interesującego nas problemu, wyraża się w opinii, że żaden ze znanych prądów sztuki współczesnej nie jest godny i dojrzały do podjęcia odpowiedzialnej tematyki religijnej. Opinia ta, naszym zdaniem niesłuszna, ma swoje racje, których nie można bagatelizować, ale niestety obok racji, głęboko zakorzenione uprzedzenia.

Racje przedstawiałyby się tak: zmienność prądów sztuki współczesnej zdaje się stać w sprzeczności z atmosferą spokoju i pewności tej wielkiej sprawy, która przetrwała dwadzieścia wieków burz i doświadczeń. Faktem powszechnie znanym jest laicyzacja sztuki współczesnej będąca wynikiem nie tylko upadku kościelnego mecenatu sztuki, ale także całego szeregu procesów społeczno-politycznych. Od czasu impresjonistów datuje się zanik portretu, a późniejsze ekstremistyczne prądy sztuki w poszukiwaniu swej autonomicznej dziedziny wyzbyły się tematu. Jak to pogodzić z tematyczną i figuralną z samego pojęcia sztuką religijną? Racje można by mnożyć bardzo długo: można mówić o zaniku monumentalności, o przewadze elementów formalnych nad wyrazem przeżyć psychicznych,

o braku wykwinnych indywidualności artystycznych, służących sztuce religijnej, o rzeszy pobożnych pacykarzy, a w końcu o niewykrystalizowaniu się jeszcze stylu współczesności i to w głębszym sensie tego słowa: stylu jako światopoglądu wyrażonego w sztuce.

Są jeszcze uprzedzenia. Chociaż nieraz mają one przewagę nad racjami, nie warto o nich pisać, jeśli uczciwie spojrzymy w głąb naszych apodyktycznych sądów, chwiejnych kryteriów i skostniałej wrażliwości.

Jakkolwiek liczne byłyby jednak owe racje i jakkolwiek silne uprzedzenia, wniosek — że należy uciec od współczesności w zaciszne i dobrze usystematyzowane style epok minionych — wydaje się niesłuszny i wręcz zgubny dla przyszłych losów sztuki religijnej.

II

Są tradycje dobre i złe. Takie (nieliczne), które wyrastają z odkrycia w stylu przeszłości jakiejś wiecznej, ale tym dobitniej wyrażonej zasady sztuki, albo w szczerym przejęciu się czyjąś wielką wizją świata, której aktualność objawia się nagle i naturalnie — oraz tradycjonalizmy takie, które są zamaskowanym lenistwem, brakiem odwagi własnego patrzenia, chęcią zdobycia łatwego poklasku u widza, którego nie stać na nowe wzruszenie i dla którego każde dzieło sztuki ma poruszać gotowy mechanizm westchnień, omdleń i zachwytów.

Kiedy przeglądam katalog Międzynarodowej Wystawy Sztuki Religijnej uderza mnie duża ilość obrazów, rzeźb a nawet kościołów, które są mało przetworzonym naśladownictwem form renesansu i baroku. Myślę, że trzeba nareszcie rozbić mit o niedościgłej sztuce tamtych epok i przesąd poparty powszechną opinią, która tamtym czasom przypisuje najwyższy artystycznie wyraz „prawdy religijnej.

„Renesansowość“ ta, która drzemie w naszych pojęciach estetycznych, to najczęściej zamięłowanie do czytelnej anegdoty, pełnych kształtów, uśmiechniętej Madonny i słodkiego rafaelskiego typu urody. Właśnie Rafael więcej niż ktokolwiek inny urobił nasz smak „renesansowości“. Był to wielki malarz, ale epigoni brali z niego raczej tylko cikliwy temat, naturalistyczny sposób malowania, obawę przed gwałtownym wyrazem czy gestem, poprawny rysunek pętający ten cały świat

w zastygły kształt ułudnego spokoju i konwencjonalnej śliczności. Sztuczność tej sztuki jakże uderzająca jest w porównaniu z naturalnym Fra Angelico, a jej antydramatyczność z tragicznym patosem Giotta czy El Greca. Jakże łatwo naśladować Rafaela i jak trudno być uczniem tych trzech ostatnich!

I jeszcze jedno: kurs na renesans jest rozminięciem się z atmosferą naszego wieku. Statyka, syta pewność i w gruncie rzeczy laicki charakter sztuki renesansu nie pomieści patosu, tragizmu i niepokoju naszych czasów.

Mówimy o Rafaelu, ale w istocie mamy na myśli niektóre pocziwe obrazki, obrazeczki, medaliki, jakie od wielu lat sprzedawane na odpustach, haftowane na sztandarach, wnoszone na ołtarze jak najfatalniej zaciążyły nad sądami i wrażliwością estetyczną wielu wiernych.

III

Szukając wśród tych cieni czegoś co mogłoby nas natchnąć wiarą w odrodzenie sztuki religijnej, zwracamy się do ojczyzny świetnej tradycji i wielkich nowatorów — Francji. Tam właśnie, na początku naszego wieku, za sprawą dwu malarzy Maurycego Denis (1870 — 1943) i Jerzego Desvallières (ur. 1861) zostało zainicjowane odrodzenie zaniedbanej sztuki religijnej. W r. 1920 za sprawą obu artystów powstaje Atelier d'Art Sacré, które stało się jedną z najbardziej twórczych i wybitnych placówek służących sprawie sztuki i kultu. W latach 1932 — 1939 arcybiskup Paryża kard. Verdier poświęca 120 nowych kościołów projektowanych przez najwybitniejszych architektów (Perret, Droz, Tournon, Rouvière, Pingusson, Łódz, Vidal, Novarina). Równolegle do architektury, w której dostrzegamy pierwsze przebliski nowego stylu, idą zgodnie inne działy sztuki: rzeźba, mozaika, tkactwo. Artyści coraz częściej wchodzi w ważną dziedzinę — dewocjonalii, kształtujących gusty szerokich rzesz. Od przeszło 50 lat tworzy w skupieniu i samotności Jerzy Rouault (ur. 1871) — największy malarz religijny naszych czasów, jeden z najwybitniejszych geniuszy artystycznych naszej epoki — swój surowy, targający sumieniami obraz współczesności.

Pojawiają się coraz częściej książki, artykuły, rozprawy i czasopisma (np. *L'art sacré*) poświęcone propagandzie sztuki religijnej. Świt tej sztuki wiąże się ze słowami powtórzonymi z entuzjazmem i nadzieją na całym świecie: *Assy i Vence*. Kościół w alpejskiej miejscowości Assy jest wspólnym dziełem wielu najwybitniejszych artystów współczesnych, zaś twórcą kaplicy w Vence jest 82-letni znakomity malarz Henryk Matisse, obcy dotychczas problemom sztuki religijnej. Nawrócenie artysty urasta do miary symbolu.

Sztukom wydaje się przewodzić architektura i jest to chyba dobry znak. Wiemy, jak bardzo i jak często w naszych kościołach kłóci się z gotykiem sklepień — barok ołtarzy, secesyjne dekoracje i fabryczna tandeta innych elementów dekoracyjnych, a nawet przedmiotów kultu. Reprodukowane w omawianym katalogu niektóre projekty i realizacje architektoniczne świadczą o tym, że współczesny kościół, w stylu dobrze zrozumianego funkcjonalizmu, poważny przez rytm czystych płaszczyzn, będzie trafnie i z umiarem dyrygował chórem elementów plastycznych wewnątrz: obrazów, tkanin, witraży i światła.

Napisano w katalogu, że „religijna sztuka Francuzów jest na drodze do stworzenia nowego wielkiego stylu“. Słowa te nie brzmią fałszywie. Wzywają do współpracy innych, znajdują w nas oddźwięk nie tylko w formie artykułów i sformułowań teoretycznych ale także w pierwszych śmiałych realizacjach.

IV

Na koniec zostawiłem sobie przyjemność omówienia katalogu poświęconego sztuce misyjnej (*Mostra d'Arte Missionaria*, 1950). Prawdziwe wzruszenie ogarnia na widok tej sztuki tworzonej przez nowopozyskanych wyznawców Krzyża. Skośnookie japońskie Madonny, pełna indyjskiej tajemniczości Maria Magdalena, kościół-pagoda z krzyżem i afrykański Chrystus — otwierają przed nami tajemnicę jednej prawdy i jej wielu wyrazów. Jak dobrze się stało, że nie narzucono tym ludziom szablonów i wzorów, jak dobrze, że przeżycie religijne uruchomiło cały autentyczny świat ich wyobrażeń, wzruszeń i dyspozycji artystycznych.

Plastycy europejscy na przełomie XIX i XX w. szukali w prymitywizmie ludów kolorowych sposobu odświeżenia swej sztuki. O ileż bogatsza jest sztuka Kościoła, w której spotykają się ze sobą doświadczenia artystyczne tylu epok, ras i ludów!

Jeśli miałbym wybierać między obrazkiem panny Frey Ali-ce, reprodukowanym w katalogu Międzynarodowej Wystawy Sztuki Religijnej, a nigeryjską rzeźbą, wyobrażającą św. Franciszka kazącego do ptaków, z Wystawy Sztuki Misyjnej, bez wahania wybrałbym dzieło czarnego artysty. Zrobiłbym to bez ubocznej intencji epatowania kogokolwiek moim niebanalnym gustem. Naprawdę bardzo podoba mi się ten niezgrabny murzyn, wystrugany z klocka, w którym z trudem odnajduję postać świętego, i drzewo obwieszone groźnymi, ogromnymi ptakami. Jest to lepsze, prawdziwsze, autentyczniejsze o całe niebo dobrej sztuki od cikliwego malowidła pełnego tiulów, kwiatków i poprawianych skrzydeł.

Nie chciałbym przez to powiedzieć, że powinniśmy naśladować nigeryjczyków, i że odrodzenie współczesnej sztuki religijnej przyjdzie do nas z Oceanii czy Afryki. Myślę tylko o potrzebie takiego przeżycia prawdy religijnej, jaki znalazłem u tamtego ludowego rzeźbiarza. Nie jest to tylko postulat zwrócony pod adresem artystów. Także odbiorcy, także my wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za sztukę religijną naszych czasów. Ona zaświadczy wobec potomnych, z jaką żarliwością odpowiedzieliśmy na wołanie Psalmisty: „Adorate Dominum in ornatu sancto“.

Bolesław Hertyński

Ogólnopolska Wystawa Architektury Wnętrz i Sztuki Dekoracyjnej

Wystawa Architektury Wnętrz i Sztuki Dekoracyjnej (Warszawa „Zachęta“, maj-lipiec 1952) jest pierwszą poważną próbą pokazania naszego powojennego dorobku w tej dziedzinie i to w skali ogólnopolskiej. Fakt ten skłania do refleksji: wydaje się bowiem, że rzadkość tego rodzaju wystaw stoi w jawnej sprzeczności z ich ogromnym znaczeniem. Architektura wnętrz i sztuka dekoracyjna są to działy sztuki, które najgłębiej wkraczają w życie społeczne i tworzą plastyczny wyraz epoki.

Niewątpliwą zasługą organizatorów jest próba ukazania całokształtu zagadnień w najgłówniejszych działach sztuki użytkowej. Pokazano więc kompozycje przestrzenne i architektoniczne (ogrody, place, tereny sportowe, miejsca masowych obchodów), kompozycje dekoracyjne uzupełniające rozwiązanie przestrzenne i architektoniczne (rzeźby, malowidła ścienne, tkaniny dekoracyjne, mozaiki, witraże na ścianach pawilonów, hal i teatrów), dalej przechodząc do bardziej indywidualnych działów: wnętrza mieszkalne i ich wyposażenia (meble, wyroby ceramiczne, szklane, metalowe i tkactwo) oraz drobne przedmioty codziennego użytku (galanteria i zabawkarstwo). Wystawę zamyka ciekawie skomponowany pokaz twórczości plastycznej w związku ze sztuką teatralną i filmową.

Ponieważ katalog Wystawy zawiera ponad 1300 pozycji, niesposób w krótkiej recenzji omówić choćby tylko najwybitniejsze osiągnięcia. Ograniczymy się do stwierdzenia wysokiego ogólnego poziomu zgodnie zresztą z tradycją polskiej sztuki użytkowej, która jeszcze przed wojną była na arenie międzynarodowej wysoko notowana.

Natomiast chcielibyśmy poruszyć dwa zagadnienia ogólnej natury: pierwsze o związku sztuki użytkowej ze „szuką czystą“, drugie zawiera pytanie o praktyczny sens wystawy, zwłaszcza w dziale architektury wnętrz mieszkalnych.

Byłoby rzeczą bardzo ciekawą i pouczającą wykryć wszystkie niewątpliwe związki, jakie łączą sztukę użytkową z eksperymentalnymi kierunkami sztuki współczesnej. Okazałoby się wówczas, że formy, które w malarstwie wywołują nasz ostry protest — zadawałają nas estetycznie, gdy odnajdujemy je w motywie dekoracyjnym tkaniny czy w kształcie mebla. Człowiek współczesny nie zdaje sobie często sprawy, że wystawa, którą ogląda i która chwyta go zaskakującą kompozycją płaszczyzn, ciekawa okładka książki i układ ilustracji w tygodniku, ba nawet jego krawat i forma butów wywodzą się w prostej linii z koloryzmu, kubizmu i innych ongiś awangardowych a dziś już historycznych kierunków sztuki. Rozumny stosunek do doświadczeń plastycznych współczesności byłby poręką tego, że z wielkiego laboratorium sztuki naszych czasów, odrzucając to co jest modą i dziwactwem, wyniesiemy szlachetny metal odważnych wysiłków i przenikliwych analiz.

Uderzającym przykładem ilustrującym ten problem jest porównanie dwu projektów wystaw: pawilonu „Węgiel” na Wystawie Ziem Odzyskanych (autorzy: Zamecznik Stanisław i Wojciech) z pawilonem polskim na Międzynarodowych Targach we Wiedniu (autorzy: Szpingier Zygmunt, Vetesco Władysław i Olgierd, Budecki Gwidon oraz zespół).

Pierwszy uderza śmiałą nowoczesną koncepcją, zdecydowanym operowaniem wszystkimi elementami plastycznymi, zwężłością, przy jednoczesnej uroczej ekwilibrystyce form, drugi poczciwiej tradycyjny, kompozycyjnie nieśmiały i rozbity, przy czym elementy ciemne tkwią w jasnym tle sztywno i nudno.

Najbardziej jednak przeciętnego widza interesują wnętrza mieszkalne. Większość naszych mieszkań stanowi nieprzewietrzony lamus różnych kłócących się z sobą form przypadkowych, odziedziczonych, tymczasowych. Artysta wnętrza jest tym, który wyzwala, harmonizuje i określa ludzką potrzebę mieszkalności. W jednym z artykułów poświęconych temu zagadnieniu znalazłem taki fragment, w którym recenzent chwali artystę-architekta wnętrz za to, że

umie nadać mieszkaniu wrażenie czegoś bliskiego, prostego, poufnego. Jest jakieś serdeczne wylanie, pogodna pewność w wybrzuszeniu łęków ramion jego foteli, w obfitości tapicerskiego wysłania w kuśzającym zaokrągleniu poduszek jego kanap. Spokojny bieg krzywizn jego mebla znajduje swe dopełnienie w łagodnej harmonii kolorów dostępnych mimo woli narastających do dobroduszości: kłótnia w tych wnętrzach byłaby rażącym dysonansem.

Realizowanie tej subtelnej sztuki wymaga jednak szeregu koniecznych warunków: osiadłości, stabilizacji, wygody mieszkaniowej, wysokiego standartu życiowego. Jest rzeczą jasną, że w okresie odbudowy i przebudowy warunki te poświęcone zostały na cele bardziej ogólne. I tu nasuwać się może pytanie, dla kogo zorganizowany został ten pokaz.

Odpowiedź może być tylko jedna, architektura wnętrz, zwłaszcza mieszkalnych, jest jakby listem otwartym szeregu twórczych artystów skierowanym do czynników decydujących o estetyce naszej produkcji masowej. List ten domaga się wyparcia brzydkich, standartowych, przedmiotów życia codziennego na korzyść nowych, pięknych form zdolnych pozytywnie kształtować naszą świadomość plastyczną. Bo przecież nie indywidualne zamówienie, ale wchłonięcie wszystkich tych cennych inwencji artystycznych przez produkcję masową zadecy-

duże o tym, czy ten dział wystawy zawiśnie w próżni jako pokaz niezrealizowanych wartości, czy też zostanie wchłonięty przez życie codzienne tak bardzo potrzebujące i szukające piękna.

Bolesław Hertyński

Ze świata sceny

„Powrót posła” i jego ciąg dalszy

Państwowy Teatr Polski i Teatr Kameralny w Warszawie: Julian Ursyn Niemcewicz: *Powrót posła*, komedia w 3 aktach. Wojciech Bogusławski: *Dowód wdzięczności narodu* w opracowaniu dramaturgicznym prof. Jana Kotta i Mariana Wyrzykowskiego. Reżyseria: Marian Wyrzykowski. Dekoracje i kostiumy: Zenobiusz Strzelecki.

Premiera „Powrotu posła” odbyła się w klubie fabrycznym przy Zakładach „Ursus”. Dalsze spektakle tej komedii oglądaliśmy na scenie „Teatru Kameralnego”, z którego przeniesiono cieszącą się niesłabnącym powodzeniem „Eugenię Grandet” do obszernej widowni „Teatru Polskiego”.

Nie dziwimy się tym wędrownikom. Na doskonałą bowiem przeróbkę dramatyczną powieści Balzaka nawet w „Teatrze Polskim” wszystkie miejsca bywają wyprzedane, a podczas szóstego przedstawienia „Powrotu posła” w niezbyt obszernej sali „Teatru Kameralnego” znaleźć można było bez trudu krzesła niezajęte...

A jednak był czas, kiedy powodzenie „Powrotu posła” było ogromne.

Antrepryza narodowa — głosił afisz z 18. III. 1791 r. — kiedy zbliżając się do końca reprezentacji swoich poznaje to dokładnie, że utrzymanie swoje tego roku winna jest najwięcej tej sławnej komedii, która dziś całego narodu stała się ukontentowaniem, ofiarowuje swój dochód na pomoc szpitala Dzieciątka Jezus.

Działo to się jednak lat temu 160, gdy ta pierwsza i najwybitniejsza — polska komedia polityczna XVIII wieku była orężem stronnictwa patriotów w walce z konserwatystami, gdy w sejmie ci właśnie konserwatyści domagali się oddania pod sąd Niemcewicza i zakazania dalszego wystawiania ośmieszającej ich komedii. Słusznie przeto pisze Zdzisław Libera w „Programie” przedstawienia:

...Komedia Niemcewicza pierwsza wprowadziła do literatury komediowej zagadnienia aktualnej polityki. Już nie tylko sarmatyzm szlachecki i cudzoziemszczyzna, ale konkretne, dyskutowane powszechnie problemy stały się naczelnym tematem utworu, którego zadaniem było dopomóc patriotom w sejmie i pozyskać publiczność dla wielkiej idei reformy... Udratunizował poeta pierwszorzędnej wagi problem polityczny i uczynił z niego zagadnienie naczelne. Na tym polega jego zasługa, temu zawdzięcza komedia swą sławę.

Gdy jednak czas burzliwy obrad Sejmu Czteroletniego minął, i „Powrót posła” stracił na aktualności politycznej. Dla potomnych pozostał

przede wszystkim dokumentem historycznym, cenionym i szanowanym dla roli, jaką ongiś odegrał — potem dopiero dziełem literackim, komedią, która wyprana przez czas z tego, co było jej magnesem i atrakcją, stała się jako t y l k o komedia niewątpliwie słabszą od owych wykpiwających starszszlachecki sarmatyzm czy cudzoziemszczyznę utworów Franciszka Zabłockiego. Zabłocki na pozytywwy nie kładł nacisku, wszyscy bez mała jego bohaterowie są wyszydzani i wykpiwani. Niemcewicz wykpiwa tylko część swoich bohaterów, właśnie reprezentantów sarmatyzmu i cudzoziemszczyzny, przeciwstawia im jednak postacie szlachetne, dobrych obywateli, patriotów bez zmaży, jakimi są: Podkomorzy z małżonką, ich syn, poseł Walery i wychowanica Teresa. Jedni więc bardzo czarni — drudzy śnieżno biali. I tutaj właśnie wylania się trudność w opracowaniu scenicznym „Powrotu posła”. „Sarmatyzm” czy „Fircyka w zalotach” Zabłockiego można ująć jednolicie, w kategoriach satyrycznej grotéski. W „Powrocie posła” natomiast da się to osiągnąć tylko częściowo: można by doprawić sarmackie brzuszysko i pijacki nos Staroście, kazać Staroście czule pojękiwać, a Szarmanckiemu nosić się z wielką dystynkcją. Co jednak zrobić z całą idealną rodziną Podkomorzego? Wyjście zdaje się jedno: gdzie można, złagodzić należy dydaktyczny patos płynący z ust tych wzorowych obywateli, a gdzie nie można — patos musi pozostać.

Tak też rozwiązał sprawę Marian Wyrzykowski, reżyser omawianego spektaklu, który sam podjął się niewdzięcznej aktorsko roli posła — Walerego. Świetny ten artysta niewiele jednak mógł zrobić, aby przełamać ów dystans, dzielący widza od postaci scenicznie mało prawdziwej. Podobnie trudne role mieli Józef Małiszewski (Podkomorzy) i Zofia Lindorf, jako dobrotliwa a cnotliwa „pani matka”. Niewątpliwy talent Haliny Miłkołajewskiej (Teresa) połączony z wdziękiem i urodą tej młodej artystki sprawiły, że z idealnych „pozytywów” była ona najbardziej „prawdziwą”. Rolę mniej idealnej, bo już bez patosu i deklamatorstwa, lecz równie pozytywnej służącej Agatki zagrała bardzo dobrze Renata Kossobudzka.

Osobną zaś galerię stworzyły „negatywy”. Starosta Feliksa Chmurskiego — właśnie brzuchacz z czerwonym nosem — chwilami był może w karykaturze przerysowany, miał jednak momenty kapitalne (np. rozmowa z Podkomorzym o swoim małżeństwie). Czesław Kalinowski był po prostu fircykiem w stylu epoki, najwięcej zaś uznania należy się Barbarze Ludwiżance, pysznej „precieuse” zrobionej (może to i dobrze) trochę na kukielkę, której już sam wyraz twarzy mówił wszystkò o ptasim mózgu tej czulej czytelniczki „Nowej Heloizy”. Artystka ta była przy tym w każdym calu „wielką damą” — wytrzymuje ona korzystnie zestawienie z Lubieńską z „Króla i aktora”, o której pisaliśmy w poprzednim numerze. Nawet spazmy i pomruki były u Ludwiżanki bardziej stylowe — scena jednak zemdenia połączona z serią nieartykułowanych, acz równie dystygnowanych dźwięków, wywoływała na widowni najwięcej radości.

„Dowód wdzięczności narodu” — „komedię na dopełnienie” autorstwa Wojciecha Bogusławskiego — wystawiono w tych samych dekoracjach (Zenobiusza Strzeleckiego), przedstawiających wnętrze dom-

ku Podkomorzego. Akcja tej jednoaktówki, napisanej jeszcze w roku 1791, toczy się zaraz po uchwaleniu Konstytucji 3-go maja. Podkomorzy — bo i te same, co w „Powrocie posła“ występują tu postacie — wita pod swoim dachem przedstawicieli mieszczan i chłopów, przybyłych na festyn z okazji wielkiego święta narodowego. Starosta boczy się jeszcze — w końcu daje się na pół przekonać do reform konstytucyjnych; uchyła się wszelako od „ostatecznego“ kroku, wymawiając się od podania mieszczanom ręki. Za to Szarmański zupełnie zmieniony, przybywa do Podkomorzostwa w mundurze Gwardii Narodowej już jako szczerzy patriota. Mieszczanie wygłaszają patriotyczne tyrady. Sztukę zamykają popisy młodzieży chłopskiej w pięknych ludowych strojach. Tańce (układ B. Fijewskiej) na niezbyt przestronnej i zatłoczonej w dodatku scenie „Teatru Kameralnego“ nie wypadły bynajmniej imponująco. Trudno też było odróżnić, które z pieśni o tematyce Konstytucji 3-go maja są autentyczne, z wieku XVIII, a które nowe, stylizowane piórem St. R. Dobrowolskiego.

Całość więc spektaklu miała charakter raczej okolicznościowy. Oczywiście warto i „Powrót posła“ zobaczyć w wykonaniu pierwszorzędного teatru, interesować jednak będzie on raczej czy głównie polonistów, historyków kultury, obyczajów, teatru — bo przeciętni odbiorcy woleliby coś bardziej scenicznego. I stąd zapewne owe puste krzesła na szóstym przedstawieniu sztuki.

Olgięrd Porycki

„To się pokaże“

Państwowy Teatr „Syrena. „To się pokaże... wielki program supertelewizyjny“. Koncepcja całości: Z. Gozdawa, K. Rudzki, W. Stępień, C. Szpakowicz, H. Tomaszewski. Kierownik literacki: Jerzy Pomianowski.

Takim oryginalnym tytułem nawiązał Teatr „Syrena“ do wystawy telewizji, którą niedawno oglądały tysiące warszawiaków. Szliśmy więc do tego drugiego teatru satyrycznego Warszawy (chronologicznie raczej pierwszego, bo istnieje on już od lat kilku, podczas gdy „Teatr Satyryków“ otwarty został dopiero w bieżącym roku) z dużym zaciekawieniem, tym bardziej, że recenzenci różnych pism zgodnym — co rzadko się zdarza — chórem twierdzili, że program jest wart obejrzenia i podziwu.

Jeszcze przed odsłonięciem kurtyny zobaczyliśmy, że szczególne święci w nim triumfy — telewizja. Scena bowiem zbudowana jest w kształcie „oka“ aparatu telewizyjnego, z boku umieszczona jest gałka, przy której w chwili rozpoczęcia przedstawienia kręci coś konferansjer — i naraz w owym „oku“ jawią się jakieś zygzaki, kreski do złudzenia przypominające zygzaki w odbiorniku telewizyjnym. Potem obraz coraz bardziej się klaruje, spoza zygzaków wylania się postać speakera, który zapowiada jakieś występy, odczytuje komunikaty. Konferansjer znowu „kręci“, nowe zygzaki — a gdy obraz się „wyklarował“, widać scenę baletową. Nowa zmiana fali — program z Paryża: z głośnika płynie głos francuskiej śpiewaczki, której postać możemy oglądać na olbrzymim ekranie „supertelewizyjnego“ aparatu.

Pomysłowe to rozwiązanie możliwe było do zrealizowania dzięki zastosowaniu efektów filmu i radia. Eksperyment udał się znakomicie: publiczność uważała „pokaz telewizyjny” za jeden z najlepszych punktów programu.

Bo program ten, mimo swego tytułu, obejmował też i inne, nie „telewizyjne” numery, gdzie owe efekty radia i filmu były również wykorzystywane z bardzo pomyślnym rezultatem. Wystarczy przypomnieć „Wielki mecz” (reżyseria Adolfa Dymyzy) — tę doskonale zrobioną parodię zachowania się publiczności na meczach sportowych, w której sprawozdawca podnieconym, z megafonu brzmiącym, głosem zabawnie „usprawiedliwia” wybryki zgromadzonych na trybunie naszych bywalców sportu.

Jak zwykle w programach „rewiowego” typu poszczególne punkty programu przedstawiały wartość nierówną. Na całość spektaklu składała się przeplatanka satyry, piosenki i baletu. Ten ostatni najwięcej może budził pochwał, najmniej zastrzeżeń. Świetna tancerka Danuta Kwapiszewska występowała w nim najpierw jako „telewizyjna” zjawia, następnie w „Walcu” Straussa i tańcach ludowych. Inny charakter nosiło już „Spotkanie” (wykonanie zespołu tanecznego, układ Witolda Borkowskiego), w którym taniec graniczył z zabawną groteską, groteska zaś — ze zręczną akrobacją.

Piosenki wypadły w „Syrenie” lepiej, niż w „Teatrze Satyryków” — o satyrze jednak nie da się tego powiedzieć. Analogiczne punkty programu u „Satyryków”, o których pisaliśmy w jednym z poprzednich numerów, były o całe niebo lepsze i bardziej pomysłowe. W „Syrenie” nie raz po prostu nużyły (przykładem może tu być „Transakcja” Gozdawy i Stępnia).

Trzeba jednak i „Syrenie” oddać sprawiedliwość. Miała ona i dobre partie, do których należy zaliczyć doskonałą groteskę „C. D. D.”, pióra teżę spółki autorskiej, groteskę o tyle „czystą, że nie mającą podbudowy w „empirycznie sprawdzalnych” faktach. Celną satyrą na tchórzliwość i nadmierną ostrożność niektórych dyrektorów były „Dwie godziny humoru” Zenona Wiktorczyka. Kapitałny był „Wywiad” sprawozdawcy radiowego z przodownicą-dojarką (Tadeusza Polanowskiego z Joanną Wilińską), zwłaszcza gdy ta ostatnia usiłuje odsylabizować otrzymaną karteczkę. Na podobne wyróżnienie zasługuje też „Inspekcja”, pióra Gozdawy i Stępnia.

Gra Adolfa Dymyzy, Barbary Halmirskiej, Jerzego Bieleni, Wacława Jankowskiego i konferansjerka Kazimierza Rudzkiego — żeby wymienić rzeczy najlepsze — przyczyniła się do tego, że mimo partii mało dowcipnych i nużących program uznać wypada za udany, szczególnie jeśli porównamy „To się pokaże” z częstokroć nienadzwyczajnymi spektaklami poprzednimi. A najwięcej uznania należy się „Syrenie” za ów „telewizyjny”, radio-filmowy eksperyment, opracowany starannie przez reżyserów Kazimierza Rudzkiego i Czesława Szpakowicza oraz przez doskonałego plastyka, Henryka Tomaszewskiego, który dał przedstawieniu bardzo pomysłową oprawę sceniczną.

Olgierd Porycki

Ostrowski w „Narodowym”

Państwowy Teatr Narodowy w Warszawie. Aleksander Ostrowski: *Las*. Komedia w 5-ciu aktach. Przekład: Jerzy Jędrzejewicz. Reżyseria: Bohdan Korzeniewski. Kostiumy: Irena Nowicka. Dekoracja: Jan Kosiński.

Pisząc w marcowym numerze „Przeglądu” o krakowskim przedstawieniu „Talentów i wielbicieli” Ostrowskiego wyraziliśmy przypuszczenie, że ujrzymy tę świetną sztukę także na którejś ze scen warszawskich. Tymczasem nie „Talenty”, lecz „Las” wystawiono najpierw w stolicy. Obie te sztuki postawić można obok siebie nie tylko ze względu na osobę ich autora, lecz także ze względu na główny ich konflikt, w zasadzie podobny. I tu i tam bowiem skromny i uczciwy świat prowincjonalnych aktorów przeciwstawiony został do cna już skapitalizowanemu (za pieniądze podstarzała dama kupuje sobie męża) światu ziemiaństwa rosyjskiego, rządzącemu się tymi samymi prawami, co las, miejsce zapasów dzikich zwierząt: chytrą, podstępem i nienawiścią. Stąd tytuł dramatu Ostrowskiego.

Genadij Nieszczaslicew, z pochodzenia ziemianin, z zawodu i zamiłowania prowincjonalny aktor, wracając po piętnastu latach do dworu ciotki swej, Raisy Gurmyskiej, zastaje tam istne bagienko. Gurmyska, od lat wdowa, mimo dość podeszłego wieku nie rezygnująca z miłości, kocha się w synu swej przyjaciółki, ex-gimnazjście, którego zaprosiła na lato. Terroryzuje bratanicę, którą dla zachowania pozorów zaręcza początkowo z owym gimnazystą. Sprzedając po kawałku majątek, kupuje wreszcie, co chce: gimnazysta staje się jej kochankiem. Na drugi dzień wita już Raisa swych sąsiadów, ziemian, jako szczęśliwa narzeczona.

Dwaj aktorzy, Nieszczaslicew i Szczaslicew, podający się początkowo za pana i sługę, witani są w majątku bardzo niechętnie. Nieszczaslicew nazywa się naprawdę Gurmyski i jest jednym z kandydatów do spadku po Raisie. Jego szlachetność połączona z dziwactwem i naiwną wiarą w ludzi rozwiewa obawy Gurmyskiej. Gdy dowie się ona, że bratanek jest prowincjonalnym aktorem, wyrazi życzenie, by opuścił jej majątek. Nim to się stanie, Nieszczaslicew, odebrawszy od Gurmyskiej — tytułem długu — dużą sumę pieniędzy, ofiarowuje ją w całości (choć sam jest dosłownie bez grosza przy duszy) na posag siostrze, aby tym umożliwić jej małżeństwo, na zawadzie którego stało skąpstwo Gurmyskiej.

Ponura atmosfera domu Gurmyskiej oddana została na scenie dosadnie, choć może w formie zbyt przytłaczającej. Zasługa to — a może i wina — reżysera i aktorów. Ewa Kunina jako Raisa stworzyła typ odpychający bezwzględnością i spóźnionymi zapalami miłosnymi. Starą damę uzupełniała pod tym względem zausznica dziedziczki, dla niej szpiegująca, klucznica, Ulita. Świetna kreacja Stanisławy Perzanowskiej sprawiła, że dla widzów była Ulita mimo swej śmieszności postacią najbardziej wstrętną. Bułanow, arogancki i chciwy młokos, ex-gimnazysta (Edward Dziewoński) śmiało stanąć może obok Raisy i Ulity.

Nie udało się jednak reżyserowi utrzymać przedstawienia w jednym tonie. Skoro już zdecydował się na tak „drapieżne“ ujęcie negatywów, w ten sam sposób pokazać należało i kupca Wosmibratowa. Zygmunt Chmielewski zrobił go tymczasem jowialnym grubasem, w tym towarzystwie wyglądającym chyba zbyt dobrodusznie. Podobnie obaj ziemianie (Tadeusz Surowa i Władysław Kaczmarek) to wręcz figury groteskowe i niezupełnie udane.

Przerysowanie w kierunku groteski odbiło się także na postaci aktora Szczaslicewa. Mimo to jednak kreację Jana Kurnakowicza należy uznać za znakomitą. Wytrawny ten aktor, tak nieomylnie wyczuwający styl sztuk rosyjskich, stworzył już bogatą galerię postaci, żeby wspomnieć tylko Horodniczego w „Rewizorze“, Famusowa w „Mądremu biada“ czy Podkolesina w „Ożenku“. Do tych kreacji dochodzi obecnie rola prowincjonalnego aktora-komika, chytrego Sanszo Pansy przy romantycznym Don Kichocie, Nieszczaslicewie.

Władysław Krasnowiecki w roli Nieszczaslicewa nie osiągnął jednak tak wysokiego poziomu gry, jaki podziwialiśmy u Kurnakowicza. Aktor przebierający się za pana i uchodzący czas jakiś za ex-officera i światowca powinien był światowca tego zagrać po aktorsku — aktor przecież gra aktora, choć za kogo innego przebranego! Krasnowiecki tymczasem był stale tym samym szlachetnym, naiwnym i po pańsku wielkodusznym fantastą.

Irena Krasnowiecka zbyt sztywno zinterpretowała rolę Aksjuszy Daniłownej, siostrzenicy Gurmyskiej. Trudno nam było uwierzyć, obserwując tę aktorkę, że Aksjuszka rzeczywiście chce z rozpaczą popełnić samobójstwo. Brakło jej żywego uczucia, rozpacz w oczach, rezygnacji. Nie umiała też oddać ciepła, z jakim malował Aksjuszę Ostrowski. Jest ona przecież wśród mieszkańców dworu naprawdę wyjątkiem i kontrast ten należało wydobyć. Drugim takim wyjątkiem była ujmująca i pełna wdzięku postać Karpa, typowego starego sługi, który „już niejedno widział“, doskonale grana przez Edwarda Fertnera.

Jan Żarnecki ujął rolę Piotra, młodego mieszczanina, narzeczonego Aksjuszy, raczej tradycyjnie. Z miny, ruchów i zachowania się wyglądał bardziej na nieśmiałego chłopaka wiejskiego, niż na syna pewnego siebie kupca Wosmibratowa.

Olgię Porycką

Świadectwo ewangeliczne (II)

„Dla wiarygodności dziejów biblijnych — pisał swego czasu D. F. Strauss — argumentem decydującym byłby dowód, że zostały one spisane przez świadków naocznych, lub przynajmniej przez ludzi bliskich tamtym czasom i wydarzeniom“¹⁾. Wymagania Straussa nie są małe. Żąda on od Ewangelii więcej niż żądać zwykła historia od źródeł, na których opiera swe sądy i buduje swe dziejowe pewności. Cóż by się stało z historiografią i komuż przysługiwałoby miano historyka, gdyby te jedynie dzieła czy dokumenty zasługiwać miały na wiarę, które wyszły bezpośrednio spod pióra bądź świadków naocznych, bądź ludzi współczesnych. Stosując powyższą zasadę, musielibyśmy powiedzieć, że np. dzieje Tyberiusza, jak je opisuje Tacyt, pozbawione są wszelkiej historycznej wiarygodności dla tej tylko racji, że Tacyt nie był ani świadkiem naocznym ani nawet pisarzem bliskim panowania Tyberiusza (14 — 37). Któż jednak odważy się na wyrok taki? Jeśli więc „Życie Tyberiusza“, jakkolwiek napisane w 75 lat po śmierci cesarza, nie budzi w obliczu historii żadnych poważniejszych wątpliwości, dlaczego mniejszą powagą historyczną cieszyć by się miały Ewangelie, choćby nawet wypadało przyjąć, że pojawiły się dopiero w czasie, kiedy swe „Annales“ wydawał Tacyt (110 — 117)?

W rzeczywistości nie na mniejsze, lecz na większe zasługują zaufanie historii, bo bardziej niż Tacyt czy wielu innych dziejopisarzy czynią zadość wygórowanym żądaniom Straussa. Nic bowiem nie upoważnia do mniemania, którego zwolennikiem był Strauss, jakoby Ewangelie ukazały się dopiero w wieku drugim, wszystkie natomiast dane historyczne przema-

¹⁾ „Leben Jesu“, I², 1837, str. 64. — Uwaga! Gwiazdka przed nazwiskiem czy tytułem oznacza autorów niekatolickich.

wiają za tym, że zostały napisane w wieku pierwszym. W grecko-rzymskim świecie drugiego stulecia „od Galii aż po Azję, od Italii po Afrykę Ewangelie wszędzie są już znane, czytane, czczone. Postępując krok za krokiem w górę biegu historii, pytaliśmy świadków różnych i licznych, co wiedzą o Ewangeliach, i nieodmiennie tę jedną zawsze otrzymywaliśmy odpowiedź: Ewangelie to księgi o istnieniu, życiu, działalności i nauce Jezusa Chrystusa, księgi pisane piórem Apostołów Chrystusowych: Mateusza i Jana, oraz apostoelskich uczniów: Marka i Łukasza. W wędrówce naszej dotarliśmy aż do brzegów wieku pierwszego. Za pośrednictwem świadków starożytnych przekroczyliśmy nawet jego granice, by poznać tych, co żyli razem z uczniami Apostołów, co więcej, i tych również, co Pana widzieli i słyszeli“²⁾. Przytaczaliśmy wypowiedzi mężów tej miary jak Orygenes (185/6 — 254), Klemens Aleksandryjski (150 — 215), Tertulian (160 — 220), Ireneusz (135/142 — 202), Justyn (100 — 165), Papiasz (piszący w latach 120 — 130); oglądaliśmy świadectwo Tacjana Syryjczyka („Diatessaron“ ok. r. 170) oraz „Fragmentum Muratorianum“ (ok. r. 180), aby w sprawie tak wybitnie historycznej jak autentyczność ksiąg bezcennej wartości, ostatnie i decydujące słowo oddać nie domysłem, czy hipotezom czy przesądom powziętym z góry, lecz jedynie miarodajnej kompetencji dokumentów historycznych. Dotychczasowe orzeczenia dokumentów brzmiały jasno i wyraźnie. Ale ich świadczenie na korzyść Ewangelii nie kończy się tutaj. Istnieją inne jeszcze dane niemniej znamienne.

I

W miarę jak w badaniach naszych zbliżamy się ruchem retrogresywnym coraz bardziej do wieku pierwszego, aby następnie znaleźć się w jego obrębie, wchodzimy w okres ściśle apostoelski, w którym oświadczenia wyraźne i formalne o apostoelskim pochodzeniu Ewangelii właściwie ustają. Nie ma w tym nic dziwnego, jeśli się zważy, że całe nieomal piśmiennictwo tych czasów, zarówno świeckie literatury grecko-rzymskiej, jak i religijne, uległo zniszczeniu. Wypada zwrócić uwagę i na to również, że w okresie apostoelskim nie zachodziła żadna konieczność podkreślania apostoelskiego pocho-

²⁾ „Przegląd Powszechny“, lipiec-sierpień, 1952, str. 58.

dzienia Ewangelii. W obecności świadków naocznych lub bliskich nikt przecież nie mógł temu zaprzeczyć. Następnie, pokolenia współczesne lub do Apostołów zbliżone żyją jeszcze pod bezpośrednim urokiem mowy żywej. Mniej daje się odczuwać potrzeba powoływania się na pismo, skoro w umysłach, w pamięci i w sercach rozlegały się stale jeszcze echa żyjącej tradycji ustnej. A to, co mówimy, to nie przypuszczenia tylko z wyobraźni wysnute, lecz fakt historyczny. Papiasz, „mąż starożytny“ (Ireneusz) i uczeń uczniów Chrystusowych, tak pisze w tej sprawie: „Kiedym spotkał się z kimś, kto ze starszymi przebywał, dopytywałem się o naukę starszych: Co mianowicie mówili: co Andrzej, co Piotr, co Filip, co Tomasz, co Jakub, co Jan, co Mateusz i co pozostali uczniowie Pana, i co mówią (obecnie) Aristion i Jan prezbiter. Sądziłem bowiem, że nie odniosę tak wielkiego pożytku z czytania ksiąg, jak z żywego słowa ludzi jeszcze żyjących“³⁾.

Nie znaczy to jednak, by świadectw pisanych z okresu między r. 130 a 95 nie było wcale. Są i to bardzo wymowne w postaci cytatów wyjętych z Ewangelii oraz w formie licznych aluzji czyli tekstów przytaczanych w brzmieniu swobodniejszym, mniej lub więcej dosłownie⁴⁾. Tak np. list Pseudo-Klemensa (120 — 140), list św. Polikarpa do Filipen-sów (wkrótce po r. 107), siedem listów św. Ignacego, umęczonego za wiarę ok. r. 107, list św. Klemensa Rzymskiego do Koryntian (96/98), „Didache“ czyli „Nauka Dwunastu Apostołów“ (90 — 100 lub wcześniej jeszcze).

Kto więc bezstronnie bada najstarsze dokumenty rozproszone w czasie od końca wieku drugiego do końca pierwszego, może z łatwością śledzić drogę naszych Ewangelii poprzez starożytne dzieje chrześcijaństwa, przy czym wymienione przed chwilą świadectwa szczególnie zyskują na sile w świetle powszechnej tradycji poprzedniej. Kiedy bowiem dane history-

³⁾ Eusebius, „Historia ecclesiastica“, 3, 39, 3. — C. Kirch S. J., „Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae“, 1941, n. 46. — M. J. Rouët de Journel S. J., „Enchiridion patristicum“, 1947, n. 94; w skrócie: R. J.

⁴⁾ W owych czasach nie zawsze pisarze, zarówno kościelni jak i świeccy, przytaczali cudze teksty w ich brzmieniu dosłownym. Ponadto, starożytni autorzy chrześcijańscy cytują księgi święte na ogół z pamięci, lub też teksty różnych Ewangelii łączą razem, wcielając je w watek mowy własnej.

czne drugiego i początków trzeciego stulecia stwierdzają z całą stanowczością, że Ewangelie wyszły spod pióra Apostołów i apostoelskich uczniów, a więc istniały już w wieku pierwszym, umacniają nas w przekonaniu, że źródłem, z którego najstarsi pisarze czerpali swe cytaty, były właśnie Ewangelie. Nie brak zresztą i innych na to dowodów.

Znakomite świadectwo na rzecz autentyczności Ewangelii składają również starzy heretycy. W walce z ich błędami apologeti katoliccy często powoływali się na teksty ewangeliczne. Odpowiedzią najprostszą na tę argumentację katolików byłoby odmówić Ewangelii pochodzenia apostoelskiego, gdyby to z jakimś choćby najmniejszym pozorem prawdopodobieństwa uczynić się dało. Najwidoczniej jednak nie dało się wcale, skoro nikt nie wpadł na tę myśl tak prostą a przecież tak bardzo decydującą: ani Bazylides (ok. r. 130)⁵⁾, ani Walentyn (ok. r. 160)⁶⁾, ani nawet Marcjon⁷⁾, który odpadł od Kościoła w r. 144. Przeciwnie, wszyscy w mniejszym lub większym zakresie posługują się Ewangeliami bez jakiegokolwiek śladu powątpiewania w ich autentyczność. Słusznie zatem pisał już ok. r. 180 św. Ireneusz: „Tak wielką cieszą się te Ewangelie powagą, że sami nawet heretycy świadectwo im oddają, kiedy każdy z nich własną swą doktrynę z ich źródeł utrwalić usiłuje“⁸⁾.

Nie inaczej zachowują się pogańscy przeciwnicy chrześcijaństwa, jak np. Celsus (ok. 178) i Porfiriusz (ok. r. 303). Atakując treść Ewangelii, nie czynią żadnych zastrzeżeń co do ich apostoelskiego pochodzenia.

⁵⁾ Bazylides, jeden z głównych twórców gnostycyzmu, posługiwał się Ewangeliami Mateusza, Łukasza i Jana, które zazwyczaj przytaczał sposobem, jakim się cytuje Pismo święte: „Pismo mówi“, „Jako napisano...“ (Hippolytus, „Philosoph.“ 1. 7, n. 27; Migne, Patrologia, 16 c, 3320).

⁶⁾ Walentyn zna Ewangelie synoptyczne, które przytacza, lecz na ogół przekłada św. Jana (Irenaeus, „Adversus haereses“, 1, 7, 4; 18, 2; 3, 17, 1; M. 7, 517, 524, 532).

⁷⁾ Marcjon obrał sobie Ewangelię św. Łukasza, lecz wydał ją tak zmienioną, że tę jego „ewangelię“ nazywano po prostu „Ewangelią Marcjona“. Autentyczności innych Ewangelii w wątpliwość nie podawał; twierdził tylko, że zmieniły one naukę Chrystusa, którą on, Marcjon, miał czystą i nieskażoną czerpać ze św. Pawła oraz z Ewangelii trzeciej. „W ten sposób — jak zauważył Tertulian — dwie rzeczy (Marcjon) stwierdza: że Ewangelia nasza jest wcześniejsza, skoro to poprawia, co znalazł istniejące; zaś to jest późniejsze, co, naszą Ewangelię poprawiając, swoim uczynił“ („Adversus Marcionem“, 4, 4. Por. 4, 2; M. 2, 363 n.).

⁸⁾ „Adversus haereses“, 3, 11, 7; R. J. n. 214.

Podobne, choć innego rodzaju świadectwo oddają Ewangeliom apokryfy czyli „Ewangelie podrobione“⁹⁾.

Lecz uwagę naszą przykuwa do siebie w tej chwili dokument inny, który nie tak dawno żywo poruszył umysły uczonych.

Przedmiotem najostrzejszych ataków ze strony krytyki racjonalistycznej była zawsze Ewangelia św. Jana, jako że afirmacja Bóstwa Chrystusowego występuje w niej w całej swej wyrazistości. Nie tylko w wieku ubiegłym liberalni egzegeci twierdzili, że czwarta Ewangelia nie istniała przed r. 130 czy 150 lub nawet 170, ale jeszcze w r. 1933 Loisy umieszczał jej najwcześniejsze wydanie między r. 135 a 140. Otóż maleńki, ośmio-centymetrowy świstek papirusu, odkryty w Egipcie i opublikowany w r. 1935, zawiera tylko kilka wierszy z Ewangelią św. Jana (18, 31 — 33; 37, 38), „lecz niezrównana jego doniosłość polega na jego starożytności. Najbardziej kompetentni specjaliści całego świata... zgodnie umieszczają tę drobinę w pierwszej połowie drugiego wieku, i z większym prawdopodobieństwem raczej w pierwszych dziesiątkach (tego pierwszego półwiecza) niż w ostatnich. Rok więc 130 można przyjąć jako datę pośrednią... Fragment pochodzi na pewno z Egiptu. A więc w tym czasie Egipt znał dzieło, które się ukazało w Azji Mniejszej. Odejmijmy od liczby 130 ilość lat potrzebną do tego, aby tekst, który powstał w Azji, mógł dotrzeć do Egiptu, być tam przepisany i rozpowszechnionym, a otrzymamy datę, w której tradycja umieszcza powstanie czwartej Ewangeli, czyli koniec wieku pierwszego“¹⁰⁾. I niemal otrzymamy równocześnie tradycyjną datę powstania pozostałych Ewangeli, zważywszy, że zostały one napisane daleko wcześniej niż Ewangelia św. Jana.

⁹⁾ Kościół, odrzucając te pisma, zrodzone z wyobraźni ludowej i zmierzające bądź do uzupełnienia czy upiększenia historii ewangelicznej, bądź do poparcia opinii heretyckich, pisma prawie zawsze pozbawione wartości historycznej, naiwne, dziecinne, przeniknięte atmosferą popularnej cudowności, niekiedy nieprzyzwoite — Kościół te pisma odrzucając, dokonał ważnego dzieła krytyki historycznej.

Ewangelie apokryficzne istnieniem swoim potwierdzają wczesne istnienie Ewangeli kanonicznych, podobnie jak moneta podrabiana świadczy o istnieniu monety prawdziwej.

¹⁰⁾ J. Ricciotti, „Vie de Jésus-Christ“, Traduction française de Maurice Vaussard, Paris, 1947, str. 150.

Jaki więc wysnujemy stąd wniosek? Jaki wniosek wysnuć trzeba z przytoczonych poprzednio i obecnie świadectw i dokumentów?

Jedną z naczelnych reguł krytyki historycznej jest zasada, że świadectwa zgodne świadków wiarogodnych są nieodpartym argumentem prawdy. Otóż, nigdy żaden dokument świeckiej literatury starożytnej, w którego autentyczność nikt nie wątpi, nie posiadał takiego bogactwa świadectw tak zgodnych, bliskich i wiarogodnych, jak cztery nasze Ewangelie.

W sprawie najwyższej doniosłości dla życia, w sprawie zatem, w której ludzie nie poddają się bez oczywistych dowodów, panuje zgoda wśród świadków i jednomyślność zupełna: zgoda powszechna na Wschodzie i Zachodzie; w Europie, w Azji i w Afryce; w Rzymie, w Aleksandrii, w Kartaginie, w Palestynie, Syrii i Galii; zgoda bez wahań; jednomyślność wśród świadków uczciwych, doskonale poinformowanych i często bardzo uczonych. Co więcej, zgoda i jednomyślność wśród świadków wzajemnie się skądinąd zwalczających: wśród katolików, heretyków i pogan; zgoda przedziwna w swej stałości; jednomyślność, której żaden zgrzyt nie mąci, żadne świadectwo przeciwne nie osłabia; zgoda wreszcie i jednomyślność świadectw licznych, starożytnych, bardzo bliskich początków Ewangelii, świadectw, których pierwsze ogniewa wrastają mocno w opokę i w epokę apostołską, aby nieprzerwanymi łańcuchami połączyć wszystkie wieki późniejsze z wiekiem pierwszym i z nauką bezpośrednich uczniów samego Jezusa Chrystusa. Od początku, od Apostołów do uczniów apostołskich, w szczególności do Polikarpa i Papiasza, od uczniów apostołskich, od Polikarpa i Papiasza do Ireneusza, od Ireneusza do Kościoła w Galii — łańcuch jeden; od uczniów apostołskich do mistrzów aleksandryjskich, od tych ostatnich do Pantenusa, od Pantenusa do Klemensa Aleksandryjskiego — łańcuch drugi, od pierwszego niezależny. Od Apostołów zatem, poprzez uczniów apostołskich, poprzez Papiasza, Ireneusza, Pantenusa, Klemensa do Tertuliana, Orygenesza, Euzebiusza, Augustyna itd. aż do wieku XX i r. 1952.

Cóż więc trzeba, aby udowodnić autentyczność jakiegoś dokumentu czy dzieła? I komu wierzyć? Tym, którzy przychodzą dopiero po wiekach bardzo wielu i, bez żadnych świadectw przeciwnych w rękę, powatpują w autentyczność Ewangelii, czy też świadkom starożytnym i nieomal współczesnym?

Któż jest lepiej poinformowany o tym, jak i kiedy powstały Ewangelie: uczniowie apostołscy czy niektórzy krytycy dzisiejsi? Czy więc np. w r. 3952 historycy np. japońscy dokładnie wiedzieć będą, kto, kiedy i w jakich okolicznościach napisał „Pana Tadeusza“, niż wiemy to my, Polacy, w r. 1952?

Wielką tę i niewzruszoną siłę argumentacji opartej na kryteriach zewnętrznych wzmacniają jeszcze argumenty wewnętrzne, czerpane z analizy samych ksiąg ewangelicznych.

Krytyka wewnętrzna wychodzi z zasady, że wszelkie pismo jest odbiciem umysłowości pisarza, jak umysłowość pisarza w mniejszym lub większym stopniu odzwierciedla idee swego czasu. Jest rzeczą psychologicznie prawie niemożliwą, by autor, który opisuje wydarzenia określonego czasu i miejsca, nie zdradził w jakiś sposób swoich własnych warunków religijnych, historycznych, kulturalnych, społecznych, topograficznych, chronologicznych i innych. Stąd, jeśli te warunki są identyczne z tymi, które opisuje, mamy dowód, że pisarz jest człowiekiem współczesnym odtwarzanych przez się wydarzeń. I przeciwnie, jeśli okoliczności się różnią, jeśli po dokładnym zbadaniu dzieła spostrzegamy, że autor pisze w innym miejscu i czasie, bo np. innym już mówi językiem, inne ma idee i zainteresowania lub umieszcza wzmianki (zwłaszcza nie zamierzone) o rzeczach czy ludziach obcych jego domniemanemu kręgowi kulturalnemu lub wspomina o wydarzeniach późniejszych od tych, w jakich się go umieszcza, wówczas — rzecz zrozumiała — słusznie wnioskujemy, że do innego należy on okresu, niż się to początkowo zdawać mogło. Otóż, na podstawie wyników bardzo dokładnych i szczegółowych badań treści ewangelicznej oraz porównania jej z tym, co wiadomo skądinąd o stanie Palestyny z czasów Chrystusa, można i trzeba powiedzieć, że wszystko, co znajdujemy w samych Ewangeliach: ówczesne warunki religijne, moralne, polityczne, społeczne, topograficzne, monetarne, jak je nam szkicują Ewangeliści, a ponadto ich język — wszystko przemawia za tym, że Ewangelie zostały napisane przez świadków naocznych lub tych, którzy informacje czerpali ze źródeł pierwszych i bezpośrednich i, jeśli chodzi o trzy pierwsze Ewangelie — że ujrzały światło dzienne przed upadkiem świata palestyńskiego w r. 70.

Gdyby bowiem były pisane później i przez innych autorów, olbrzymie zmiany, jakie nastąpiły po r. 70 nie mogłyby w jakiś sposób nie znaleźć w nich swego wyrazu. A jednak w naszych Ewangeliach tego wyrazu nie znajdują. Nie ma w nich najmniejszej choćby wzmianki ani o dokonanym zburzeniu świątyni i miasta ani o całkowitym rozbiciu dotychczasowej egzystencji ludu żydowskiego. Natomiast stan warunków, jakie istniały w Palestynie przed ową pamiętną granicą historii jest odtworzony z wiernością, na jaką tylko ludzie współcześni i doskonale poinformowani zdobyć się mogli.

Najpierw już sam język Ewangelii zdradza ich pochodzenie palestyńskie oraz archaiczny ich charakter. Filologowie zbadali ten język dokładnie, „poddali analizie wszystkie jego zdania, określili wszystkie konstrukcje, sklasyfikowali wszystkie słowa. Ułożono osobne słowniki i gramatyki Ewangelii w porównaniu ze słownikami i gramatykami innych dokumentów współczesnych. Ze wszystkich zaś tych prac jeden wyłania się nieodparty wniosek: Słownictwo i gramatyka Ewangelii posiadają, pod powłoką grecką, charakter z istoty swej semicki¹¹⁾. Nie dość, że zachowały się tu i ówdzie niektóre słowa języka z czasów Chrystusa, jak „Korban“, „Ephphetha“, „Thalitha kumi“...; istnieje cały szereg wypowiedzi, których zrozumieć nie można inaczej, jak uciekając się do języka hebrajskiego czy aramejskiego. Owszem, zwyczajna po prostu konstrukcja zdania nosi na sobie cechy ducha semickiego. Dla każdego, kto bada nasze księgi święte z punktu widzenia językowego, jest faktem niezaprzeczalnym, że są one dziełem chrześcijan wdrożonych w język żydowski. I już to samo przenosi nas do kolebki naszej wiary, w ów okres pierwotny, kiedy to z łona synagogi wyłoniła się religia nowa“¹²⁾.

Obok języka również i ewangeliczny opis kraju i czasu, w których żył i działał Jezus z Nazaretu, szczegółowa znajomość całego życia Palestyny dowodzą wymownie, że Ewangelie wyszły spod pióra czy z tradycji chrześcijan palestyńskich, świadków zgoła pierwszych i naocznych.

¹¹⁾ „Grecka mowa to jak gdyby przeźroczysta zasłona okrywająca te pisma, których treść da się łatwo na hebrajski albo aramejski język przenieść na powrót“ (*A. Harnack, „Istota chrześcijaństwa“, w tłumaczeniu J. Zachariewicza. Warszawa, 1909, str. 20).

¹²⁾ M. Lepin, „Jésus, Messie et Fils de Dieu“, Paris, 1923, str. XXII — XXIII.

Świat palestyński sprzed r. 70 to świat osobliwy, w którym władza rzymska miesza się przedziwnie z pewną autonomią instytucji lokalnych, uprawnienia sądowe wielkorządcy z uprawnieniami sanhedrynu¹³⁾. Inne są rządy w Judei¹⁴⁾, inne w Galilei¹⁵⁾. Cień Rzymu pada wszędzie. Palestyński ten obraz, jaki go zdołała odtworzyć historia na podstawie innych dokumentów, jest dokładnie obrazem, jaki oglądamy w Ewangeliach. Tylko że tutaj wszystko tchnie świeżością wspomnień bezpośrednich, wydarzeń bardzo bliskich, rzeczy znanych, słyszanych, oglądanych. Ludzie i rzeczy zdają się żyć i poruszać w barwnym konkretnym dniu ówczesnego: i Faryzeusze, czciciele prawa, kazuiści przesadni, hipokryci układni¹⁶⁾, i Saduceusze, przeciwnicy Faryzeuszów¹⁷⁾, kasta niedowiarków, i celnicy wzgardzeni i Samarytanie odrzuceni¹⁸⁾, i doktorzy wpływowi¹⁹⁾, i Herodianie, zwolennicy domu Heroda²⁰⁾, i cały naród, któremu — w oczekiwaniu na wyzwolenie mesjańskie — ciąży jarzmo rzymskie²¹⁾. Nawet potrójny pieniądz oglądamy w obiegu bez jakiegokolwiek pomyłki w rozróżnieniu greckiej grzywny (mny), drachmy, dydrachmy czy talentu od rzymskiego denara, asa czy kwadranta lub żydowskiego sykla²²⁾.

Pod piórem Ewangelistów ożywia się również topografia kraju, oblicze miasta świętego oraz świątyni. I znów niezrównana wszędzie — fotograficzna, powiedzielibyśmy dzisiaj — dokładność informacji. To miasto jakieś wspomniane, to wioska lub góra czy jezioro, to rzeka, ogród czy brama, portyk czy sadzawka itd. itd. Nigdzie opowiadanie nie opuszcza ram obejmujących historię sprzed r. 70.

A dodać jeszcze trzeba, że liczne owe szczegóły życia religijnego, moralnego, społecznego, politycznego itp. nie są podawane przez historyków zawodowych i nie w tym celu, aby je dla nich samych przekazać potomnym. Są to wzmianki rzucone tu i ówdzie, jak gdyby mimochodem, szczegóły, na

¹³⁾ Mt 26, 59 n; Mk 14, 55 n.; 15, 15.

¹⁴⁾ Mt 2, 19 — 22.

¹⁵⁾ Łk 3, 1; 23, 7 — 8; Mt 26, 57.

¹⁶⁾ Mt 12, 18; 15, 2; Mk 7, 3, 5; Łk 13, 14; 14, 7 n.; 15, 5.

¹⁷⁾ Mt 3, 7; 5, 20.

¹⁸⁾ Łk 9, 58; 10, 30.

¹⁹⁾ Mt 7, 20; 19, 1.

²⁰⁾ Mk 3, 6; 12, 3.

²¹⁾ Łk 2, 25 — 32, 38.

²²⁾ Łk 19, 13 n; 15, 8 — 9; Mt 17, 23; 18, 24; 25, 15 n; 22, 19, 20 n; Mk 12, 16; Mt 10, 29; Łk 12, 6; Mt 5, 26; Mk 12, 42; Mt 17, 26.

które nie zwraca się uwagi i które pojawiają się okazyjnie oraz w oprawie innego wątku. Takimi to najbardziej szczegółami zdradza się zazwyczaj każdy autor, a zdradzając się, znakomicie ułatwia nam odpowiedź na to ważne pytanie: Pisarz współczesny czy późniejszy? Ewangelści to pisarze współcześni.

Wymownym potwierdzeniem tego wniosku jest fakt, że Synoptycy, którzy podają przepowiednię Chrystusa Pana o zburzeniu Jerozolimy, nie nam nie mówią o jej wypełnieniu, choć, kiedy wymieniają inne proroctwa, nie zapominają zaznaczyć w jakiś sposób, że zostały spełnione²³⁾. Najoczywiście wielka ta i doniosła przepowiednia nie była jeszcze spełniona w chwili pisania Ewangelii. Znaczy to, że Ewangelie synoptyczne powstały wcześniej, przed r. 70.

II

Drugim czynnikiem decydującym o wartości historycznej Ewangelii (jak zresztą każdego innego dokumentu) jest — jak widzieliśmy — nieskazyłość tekstu. Pytamy zatem, czy tekst Ewangelii, jaki obecnie posiadamy, pokrywa się z tekstem oryginalnym, autograficznym.

Zagadnienie obecne nie byłoby aktualne, gdybyśmy posiadali pierwotne rękopisy samych Ewangelistów. Nie posiadamy ich jednak, ponieważ zaginęły podobnie jak niezliczone inne pisma tamtych czasów. Mimo to odpowiedź na postawione pytanie nie przedstawia większych trudności. Bo choć w ciągu długich wieków, kiedy to Ewangelie przepisywano ręcznie, dla rozlicznych a nieuniknionych powodów²⁴⁾ bardzo

²³⁾ Np. proroctwa o Męce, zmartwychwstaniu, potrójnym zaparciu się Piotra, ucieczce Apostołów.

²⁴⁾ Niektóre z tych powodów znane są doskonale naszym drukarzom i korektorom. W starożytności i średniowieczu istniały jeszcze liczniejsze.

Krytycy rozróżniają podwójnego rodzaju przyczyny uchybień w kopiowaniu tekstów: niezamierzone i zamierzone. Do pierwszych zalicza się błędy oka, ucha, pamięci i sądu. a) Oko miesza np. podobne litery, sylaby, końcówki czy inicjałki; przestawia słowa czy litery; dostrzega jedną literę, gdzie w rzeczywistości są dwie, i odwrotnie. b) Ucho, przy dyktowaniu, nie rozróżnia odmiennych choć jednakowo brzmiących liter (itacyzmy). c) Pamięć nie zachowuje wiernie tekstu przeczytanego, podstawia synonimy, przestawia porządek lub upodabnia miejsce jedno z miejscem innym paralelnym. d)) Sąd błędnie dzieli słowa (pisane razem, bez przerwy i interpunkcji) lub niewłaściwie rozwiązuje skróty itd. — Błędy zamierzone (nieliczne jednak i prawie zawsze popełniane w dobrej wierze) polegają na poprawkach językowych, dodatkowych wyja-

wiele wkradło się w odpisy usterek, błędów i odmian poszczególnych słów czy wierszy — odmiany te jednak i usterki w nich nie naruszają ani ilościowo ani jakościowo z a s a - d n i c z e j i n t e g r a l n o ś c i ewangelicznego tekstu. Różnice pomiędzy poszczególnymi a bardzo licznymi odpisami tekstu greckiego, tłumaczeniami na języki inne oraz cytacjami zawartymi w dziełach najstarszych pisarzy kościelnych, polegają zazwyczaj na prostych tylko przeoczeniach kopistów, na różnicach gramatycznych, syntaktycznych, lub dotyczą porządku słów czy liter. I niejednokrotnie zmianom podlegają te same słowa, podczas kiedy większość tekstu jest identyczna.

Przez porównanie między sobą starych odpisów tekstu greckiego²⁵⁾, tłumaczeń i cytatów, krytyka tekstualna czyli sztuka odnajdywania brzmienia oryginalnego, zdołała ustalić tekst, tzw. „tekst krytyczny“, jaki był w posiadaniu czytelników wieku drugiego. Odmiany, które z punktu widzenia autentyczności pozostały jeszcze wątpliwe i dotyczą w jakiś sposób sensu tekstów są bardzo nieliczne. Jest ich zaledwie 4 — 6. Toteż krytycy tak sumienni i kompetentni jak F. J. A. Hort oraz F. Westcott po długich latach badań mogli orzec, że „sie-

śnieniach, pominięciach rzeczy niezrozumiałych dla kopisty, zniekształceniach imion czy liczb, upodobnieniach jednego tekstu do drugiego itp.

²⁵⁾ Najstarsze z tych odpisów, jak egzemplarz watykański („Codex Vaticanus“) i synaicki („Codex Synaiticus“) pochodzą z wieku IV, aleksandryjski oraz „Codex Ephremi rescriptus“ — z w. V; „Codex Bezae“ z w. IV — V.

Począwszy od w. V pojawiają się liczne „lekcjonarze“ z tekstami Ewangelii lub Listów apostoelskich. Istnieje ponadto blisko 300 komentarzy zawierających urywki ewangeliczne.

Prawda, że praca nad rekonstrukcją tekstu ewangelicznego byłaby znakomicie ułatwiona, gdybyśmy posiadali odpisy greckie np. z w. I lub II. Nie posiadamy. Zaginęły. Dlaczego? Dla tej przede wszystkim racji, że w pierwszych trzech wiekach przepisywano księgi święte na papirusie. Otóż, papirus, zwłaszcza wystawiony na działanie wilgoci, jest materiałem bardzo kruchym, tak kruchym, że Pliniusz wyrażał zdziwienie wobec istnienia zwojów papirusowych, które przetrwały lat 200 (Historia naturalis, 13, 26). Św. Hieronim podaje, że Bibliotekę Pamiłusza, złożoną z dzieł papirusowych, musiano odnowić już po upływie jednego wieku (Ad Marc., ep. 36, 1.). Papirusowe fragmenty tekstu Nowego Testamentu (i innych pism), które do nas dotarły z II i III wieku zawdzięczają swe zachowanie suchym piaskom Egiptu. Od dawna wprawdzie znany był w starożytności pergamin, wyrabiany ze skór zwierząt, zwłaszcza od II wieku, i wiemy, że pierwsze kopie pergaminowe tekstu ewangelicznego zostały dokonane już w pierwszej połowie wieku III, ale cena tego materiału była pierwotnie zbyt wysoka, by umożliwić jego użycie na większą skalę. Dopiero w wieku IV pergamin, jako materiał piśmienny dla ksiąg świętych, zdobywa przewagę. Z tego też okresu pochodzą pierwsze, jakie posiadamy, zupełne odpisy Nowego Testamentu z Ewangeliami włącznie.

dem ósmych części słownego brzmienia Nowego Testamentu pozostaje poza zasięgiem jakichkolwiek wątpliwości. Ostatnia część ósma polega w wielkiej mierze na zmianach dotyczących porządku słów lub na (innych) odmianach bez znaczenia. Odmiany dotyczące substancji tekstu są bardzo nieliczne i można je ocenić na mniej niż jedną tysięczną całego tekstu²⁶⁾ Nowego Testamentu. Istnieje uzasadniona nadzieja, że w miarę postępu wiedzy, dzięki nowym odkryciom archeologicznym, również i ten znikomy odsetek miejsc wątpliwych ulegnie dalszej redukcji.

W obliczu krytyki tekstualnej środki ustalenia pierwotnego brzmienia tekstu greckiego Nowego Testamentu są tak bardzo liczne, starożytne i tak dokładnie opracowane, że pod tym również względem żaden inny tekst starożytny ani równać się z nim nie może. „W dziedzinie literatury klasycznej — jak zauważył B. H. Streeter — za wyjątkiem nielicznych autorów bardzo popularnych, główną trudność dla krytyka tekstów stanowi fakt, że manuskrypty są rzadkie i późne. Żadna np. część dzieła Tacytana nie przeżyła wieków średnich w więcej niż w jednym tylko egzemplarzu... Bardzo zaś wielka jest liczba dzieł sławnych, które nie osiągają nawet tuzina rękopisów. Pomijając niektóre kopie fragmentaryczne, nie istnieją wcale manuskrypty sprzed wieku IX; te zaś, które dotarły do nas sprzed wieku XII są bardzo nieliczne. Kto natomiast bada Ewangelie, staje wobec trudności wprost przeciwnej. Ewangelicznych rękopisów greckich posiadamy przeszło 2300, z których ponad 40 liczy sobie z górą 100 lat życia. Istnieje ponadto więcej niż 1500 lekcjonarzy, które zawierają większą część tekstu Ewangelii w postaci lekcji rozłożonych na bieg roku. Mamy również 15 przekładów na języki starożytne, które oddają tekst grecki, jaki mieli przed oczyma tłumacze. A należy jeszcze dodać niezliczone cytaty starych Ojców, które nie są niczym innym jak fragmentami dalszych starożytnych rękopisów, dziś zaginionych. Ilość materiałów jest (więc) przytłaczająca²⁷⁾.

Podczas kiedy liczne cytaty ewangeliczne posiadamy już z wieku drugiego a nawet i z pierwszego, pierwszą wzmiankę o Herodocie znajdujemy u Arystotelesa po latach 120, druga

²⁶⁾ * „The New Testament in the original Greek“, London, t. II. 1882, str. 2.

²⁷⁾ * „The Four Gospels“, London. 1927, str. 33.

u Cyserona po czterech stuleciach! Tucydidesa przytacza po raz pierwszy również dopiero Cyseron po trzech z górą wiekach.

Najstarszy rękopis dzieła „De bello gallico“ pochodzi z wieku IX. Dopiero w wieku X odnajdujemy pierwszy rękopis tragedii Sofoklesa, następny w wieku XIII. Czternaście zatem wieków dzieli od oryginału najstarszą, posiadaną przez nas kopię²⁸⁾. Podobnie między Aischylosem i Eurypidesem a najstarszymi odpisami ich dzieł upłynęło 11 — 12 stuleci. Od śmierci Tucydidesa do pierwszego, jaki posiadamy, egzemplarza jego dzieła, rozciąga się znów przestrzeń czternastu wieków. Herodota dzieli od najwcześniejszego odpisu lat z górą 1500.

Kto by zatem zechciał żywić jakieś zastrzeżenia w przedmiocie integralności tekstu dzieł starożytnych, mógłby to uczynić z niejakim prawdopodobieństwem pod adresem chyba klasyków świeckich, nigdy natomiast wobec naszych ksiąg świętych. A jeśli w rzeczywistości przyjmuje się zasadniczą co najmniej nieskazoność pism literatury klasycznej, o ileż większym uznaniem cieszyć się winien naukowo ustalony „krytyczny tekst“ Ewangelii, za którym przemawiają świadectwa i liczne i bliskie.

Może jednak tutaj zrodzić się wątpliwość, czy w czasie, jaki upłynął między tym „tekstem krytycznym“, tekstem z drugiego wieku, a autograficznym rękopisem Ewangelistów, czy w tym krótkim czasie nie zdołano już dokonać daleko idących zmian i przeróbek? Odpowiadamy, że nie miało to miejsca, ponieważ nie było to możliwe. Nie było zaś możliwe najpierw ze względu na wielkie przywiązanie chrześcijan do tekstu świętego oraz nauki Chrystusa i Apostołów. Nad integralnością tekstu czuwali pasterze ludu i czuwał sam lud, w myśl zasady: „Nihil innovandum praeter quod traditum est — Nie zmieniać niczego w tym, co przekazała tradycja“²⁹⁾.

²⁸⁾ Sofokles umarł ok. r. 406 przed Chrystusem.

²⁹⁾ Jest to reguła ustanowiona przez samych Apostołów Chrystusowych: „Choćbym ja — pisze św. Paweł — albo Anioł z nieba przepowiadał wam ponad to, cośmy wam przepowydali, niech będzie przeklęty“ (Gal 1, 8). „O Tymoteuszu! pilnuj depozytu, strzegąc się niebożnych nowości słów i sprzeciwów rzekomej wiedzy, którą niektórzy obiecując, odpadli od wiary“ (1 Tym 6, 20). — „Oświadczam każdemu słuchającemu słów proroctwa tej księgi: Jeśli kto dołoży do tego, dołoży nań Bóg plag i opisane w tej księdze“ (Apok 22, 18).

Że zasada ta była święcie przestrzegana przez wszystkich, dowodów nie brak. Między innymi św. Ireneusz często skarży się na heretyków (gnostyków i Marcjona) z powodu drobnych nawet zniekształceń tekstu świętego. Gani np. Walentynów za to, że w porządku odwrotnym czytają słowa: „Nikt nie zna Ojca jeno Syn, ani Syna nikt nie zna jeno Ojciec“.

Historyk Sozomen opowiada, jak biskup pewien, imieniem Tryfylus, przemawiając w obecności św. Spiridiona oraz innych biskupów, zamienił wyraz „krabatton“ (łóże)³⁰⁾ na bardziej literackie „skimpodion“. Oburzenie słuchaczy było wielkie, sam zaś Spiridion publicznej mównicy udzielił nagany: „Czyś ty godniejszy od tego — mówił — co powiedział „krabatton“, że wstydzisz posługiwać się jego słowy?“³¹⁾.

Lud chrześcijański, karmiony Pismem, nie inaczej zachowywał się wobec zniekształceń tekstu świętego. Przecież Orygenes właśnie z obawy przed wiernymi, nie odważył się poprawić ksiąg Nowego Testamentu. Stąd i św. Hieronim nie bez lęku przystępował do nowego wydania. Sam zresztą surowo ocenił wydanie dokonane ok. r. 300 przez Hezychiusza i Lucjana, i nie było mu tajne, że wydanie to nie zostało uznane przez wiernych, choć zmiany wprowadzone były nieznaczne. Św. Augustyn przyjął wprawdzie tekst poprawiony przez św. Hieronima, lecz na publiczne jego czytanie nie zezwolił, by nie wywoływać poruszenia wśród ludu, który tak bardzo był przywiązany do zwyczajnego swego, tradycyjnego tekstu, że nie chciał zastąpić gramatycznie błędnego słowa „floriet“ przez poprawne „florebit“³²⁾.

Niemniej wymowne jest stanowisko Kościoła wobec apokryfów, które fałszywie przyoblekały się w powagę słowa Bożego, podrabiając bądź Ewangelie kanoniczne bądź inne księ-

Nie inaczej myślą i czują najstarsi pisarze kościelni. „Didache“: „Zachowaj, coś otrzymał, niczego nie dodając, niczego nie odejmując“ (4, 13). List Polikarpa: „Porzucając marność wielu i fałszywe doktryny, powróćmy do nauki przekazanej nam od początku“ (7, 2).

³⁰⁾ J 5, 8.

³¹⁾ Sozomenos, „Historia ecclesiastica“, 1, 14.

³²⁾ Augustinus, ep. 71. — W tym samym liście opisywał Augustyn św. Hieronimowi wypadek następujący: „Pewien brat nasz, biskup, przystępując w swym kościele do czytania twego tłumaczenia, natrafił na miejsce u Jonasza proroka (4, 6 — 10), gdzie inaczej tekst oddajesz, niż to tkwiło w pamięci wszystkich, powtarzane przez wiele pokoleń. Wzburzenie ludu było tak wielkie... że biskup zmuszony był odwoływać się do świadectwa Żydów... (Mimo to) musiał swój błąd naprawić, nie chcąc, po znacznym niebezpieczeństwie, pozostać bez ludu“.

gi święte. Choć niektóre z pism apokryficznych cieszyły się tu i ówdzie, przez czas jakiś, niemałym uznaniem, Kościół zawsze doskonale rozróżniał dzieła autentyczne od nieautentycznych, legendarne od historycznych. Stąd osądzał apokryfy bardzo surowo i odrzucał je z najwyższą energią ³³⁾.

Zresztą, pomijając już ewangelie apokryficzne, jakiegokolwiek skażenie substancjalne Ewangelii autentycznych było niemożliwe z innego jeszcze powodu. Ewangeliczny tekst istniał — jak widzieliśmy — w licznych odpisach, w tłumaczeniach oraz w cytatach Ojców Kościoła i — jak to również widzieliśmy — był w drugim stuleciu nie tylko substancjalnie, ale i, w olbrzymiej swej części, w rzeczach nawet drugorzędnych wszędzie identyczny. Oznacza to, że zmiany, gdyby jakowych dokonano przedtem, przed wiekiem drugim, musiałyby być wprowadzone w sposób identyczny we wszystkie egzemplarze odpisów, tłumaczeń i cytatów rozproszone po rozległych przestrzeniach rzymskiego Imperium. Byłoż to możliwe?

III

Krytyka racjonalistyczna zgodnie na ogół przyznaje, że Ewangelie, zwłaszcza synoptyczne, to „dokumenty poważne“ ³⁴⁾, i „źródła nieocenione dla dziejów Jezusa“ ³⁵⁾, jako że zawierają „w głównej swej części pierwotną tradycję“ a „swoją właściwą treścią należą jeszcze do pierwszej, żydowskiej epoki chrześcijaństwa, do tej epoki, którą jako palestyńską oznaczyć możemy“ ³⁶⁾. Atoli łaskawe to uznanie, jakkolwiek obejmuje zasadniczo całość ewangelicznego opowiadania, nie ogarnia go w całości. Granicą, której w przyznaniu księgom Ewangelii historycznej wartości, nie przekracza się

³³⁾ „W okresie między 160 — 170 ukazało się w prowincji Azji opowiadanie o św. Pawle oraz nawróconej przezeń św. Tekli, dziewicy. Była to pobożna fikcja. Zaczęto dochodzić autorstwa i przekonano się, że autorem był pewien kapłan azjatycki, który zeznał, że opowiadanie to napisał całkiem naiwnie przez cześć dla św. Pawła. Kapłan ten został zdegradowany. To, co wiemy o psychologii katolicyzmu drugiego stulecia, dowodzi, że podobna surowość przenikała wielki Kościół aż do szpi-ku kości“ (P. Batiffol, „Orpheus et l'Évangile“, 1912, str. 59).

³⁴⁾ * E. Renan, „Oeuvres complètes“, t. IV: „Vie de Jésus“, str. 69.

³⁵⁾ * Jülicher, „Einleitung in das Neue Testament“, Tübingen, 1906, str. 328.

³⁶⁾ * A. Harnack, d. c., str. 20.

zazwyczaj, jest — jak wiadomo — obecność w nich zjawisk nadprzyrodzonych. W myśl tych założeń, Ewangelie nie zasługują zatem w pełni na wiarę tam, gdzie jest mowa o rzeczywistościach nie mieszczących się w obrębie powszechnych praw natury lub zwyczajnego człowieczeństwa. Typowy przykład takiego przesądu znajdujemy w wypowiedziach Renana, dla którego „jest rzeczą oczywistą, że Ewangelie są po części legendarne: są przecież pełne cudów i nadprzyrodzoności“³⁷⁾. Pod wpływem religijnego entuzjazmu mieli rzekomo pierwsi chrześcijanie przeobrazić rzeczywistość historyczną Jezusa w ideał ponadhistoryczny, aby na koniec przetworzyć Jezusa-Człowieka w Chrystusa-Boga. Ewangelie więc, jako wyraz tej samorzutnej twórczości, nie kreślą „Jezusa historii“, lecz „Chrystusa wiary“. Stąd historia miesza się w nich podobno z legendą.

Co należy sądzić o racjonalistycznych sądach, powiedzieliśmy już kiedy indziej³⁸⁾. Obecnie, stosując do Ewangelii — jak dotychczas — metodę ściśle historyczną, stawiamy pytanie już ostatnie: Czy mianowicie Ewangelie, księgi autentyczne i nieskażone, zasługują na wiarę? Czy są to dokumenty w pełni historyczne?

W dyskusji z racjonalizmem możemy — rzecz jasna — mówić jedynie o historyczności *s u b s t a n c j a l n e j*, jaka jest konieczna i jaka wystarczy do tego, aby dokument (jakikolwiek) mógł być uznany za historycznie wiarogodny. Drobne nieścisłości czy pomyłki są, w tym założeniu, dopuszczalne i wartości historycznej pisma nie obniżają. Katolik jednak pamiętać będzie o tym, że nie wolno mu poświęcić historyczności najdrobniejszego nawet szczegółu ewangelicznej

³⁷⁾ * E. Renan, d. c., str. 50. — Na innym miejscu ze szczerością wprost rozbrajającą Renan wyznaje: „Nie dlatego odrzucam cuda, o których mówią Ewangelie, jakoby już uprzednio mi wykazano, że nie zasługują one na bezwzględne zaufanie, lecz dlatego, że opowiadają o cudach, dlatego mówię: Ewangelie są legendami. Mogą zawierać historię, lecz na pewno nie wszystko jest w nich historyczne“ (tamże, str. 16). Takiego to rodzaju „argumenty“ mają rozstrzygać o istnieniu albo o nie-istnieniu faktów historycznych czy historycznej wiarogodności! Renan sam wydał wyrok na swe dzieło, kiedy pisał: „Jeśli cuda oraz natchnienie pewnych ksiąg są rzeczywistością, metoda nasza jest całkiem zła“. „Jeśli cud posiada jakąś rzeczywistość, książka moja nie jest niczym innym jak tkaniną błędów“ (tamże, str. 18, 15). Tak jest w rzeczy samej.

³⁸⁾ „Przegląd Powszechny“, maj-czerwiec, 1952, str. 319 i n.

opowieści. Nieomyślność, całkowita i bezwzględna nieomyślność naszych ksiąg świętych jest koniecznym następstwem, znanego nam skądinąd i na innej drodze, natchnienia Bożego. Bóg zaś, autor główny naszych ksiąg natchnionych, w niczym pomylić się nie może.

W tej wszakże chwili, kiedy badamy Ewangelie z punktu widzenia czysto historycznego, wolno nam abstrahować od ich charakteru nadprzyrodzonego i niczego ani dla nich ani od nich nie żądać, czego krytyka historyczna nie domaga się od innych dzieł czy dokumentów historycznych.

Otóż krytyka dwa stawia warunki, które musi spełnić dzieło mające zasłużyć na pełne nasze zaufanie. Najpierw, aby jego autor **c h c i a ł** powiedzieć prawdę, nikogo świadomie w błąd nie wprowadzając; a następnie, aby i sam nie błdził, tzn. aby **m ó g ł** powiedzieć prawdę. Warunkiem więc pierwszym, to **d o b r a w o ł a**, warunkiem drugim — **d o k ł a d n a i n f o r m a c j a**.

Twierdzimy zaraz na wstępie, że oba te warunki Ewangelisci spełniają jak najzupełniej, a wobec tego historyczna wartość Ewangelii nie może budzić żadnej rozumnej wątpliwości. W uzasadnieniu naszego twierdzenia stosujemy do Ewangelii zwyczajne reguły krytyki historycznej, aby w rezultacie zdobyć naukowe przekonanie, że Ewangelisci to autorzy o nieposzlakowanej szczerości i niepodejrzanej wiedzy: Prawdę **z n a ł i** dokładnie i **c h c i e l i** ją powiedzieć.

a) Chcieli powiedzieć prawdę. Historyczny charakter Ewangelii wyłania się z samej już struktury ich literackiego wątku. Wystarczy wziąć te księgi do ręki i czytać po prostu, aby od pierwszego już wejrzenia dostrzec, że Ewangelisci są bardzo dalecy od tworzenia poezji, alegorii, baśni czy powieści. Chcą szczerze, choć fragmentarycznie, przedstawić fakty historycznie prawdziwe oraz podać nauki rzeczywiście wygłoszone. I czynią to sposobem w historii zwyczajnym: opowiadają, co Jezus uczynił, powiedział i w jakich okolicznościach. Fragmenty poetyczne, jak „Benedictus“ Zachariasza, „Magnificat“ Najświętszej Pani, „Nunc dimittis“ Symeona oraz motywy alegoryczne, jak przypowieści Zbawiciela, odcinają się bardzo wyraźnie od pozostałych części ewangelicznego opowiadania, samym swym istnieniem potwierdzając odtwórczą wierność Ewangelistów.

Sam również fakt, udowodniony poprzednio, że autorami Ewangelii są Apostołowie Mateusz i Jan oraz uczniowie apostołscy Marek i Łukasz, przesądza sprawę wiarygodności całkowicie na ich korzyść. Wątpić nie można, że ludzie ci chcieli powiedzieć prawdę. Znajdowali się zresztą w warunkach, w których ani świadome ani nawet nieświadome zniekształcenie rzeczywistości było moralnie niemożliwe.

Falsz jest moralnie niemożliwy wówczas, kiedy nie istnieje żadna przyczyna skłaniająca do ukrywania prawdy, a przeciwnie, istnieją wszystkie przyczyny skłaniające do mówienia prawdy. „Nemo gratis mendax — nikt bez powodu świadomie nie kłamie“. Nikt też bez przyczyny nie ulega ukrytym dążnościom przetwórczym ani nie wmawia w siebie rzeczy nie istniejących.

Otóż ani pierwsi chrześcijanie ani Ewangeliści nie mieli żadnych powodów do tego, by prawdę pomijać lub w jakimkolwiek sposób zniekształcać.

Powodem takim nie mogło być np. szukanie korzyści osobistych: ani za życia ani tym bardziej po śmierci. Byli to ludzie głęboko wierzący i bogobojni. Wiedzieli zatem, że za zbrodnię ubóstwienia człowieka czekać ich tylko może wewnętrzna udręka za życia, pogarda przyszłych pokoleń i wieczna kara po śmierci.

Któż za taką cenę poświęciłby całe swoje istnienie doczesne i wieczne na służbę fałszu czy ułudy? A jeśli jest już zgoda niepojęte, jak w danych warunkach na tego rodzaju drogę wkroczyć by mógł jakiś osobliwy człowiek jeden, jak pojąć i wyjaśnić, że na tę odwagę niewytłumaczalną zdobyć się miało ludzi wielu i to ludzi bardzo nieraz różnych! Stajemy tutaj wobec psychologicznego i historycznego niepodobieństwa. Rozumiemy natomiast doskonale, że gdyby baśni tworzone w chrześcijańskim świecie, domniemani baśniarze głosiliby raczej rzeczy, które by im zapewniły spokój i powodzenie. Tylko że wówczas zastosowaliby się raczej do obiegowych pojęć i współczesnych sobie wyobrażeń. Trudno zresztą mówić o jakimkolwiek „dostosowaniu się“, skoro Ewangeliści, jako ludzie prości, nie posiadali w duchowych swych zasobach żadnych szczególnych danych, aby przekroczyć kulturalne ka-

dry, których sami stanowili nieodłączną częśćkę, i wznieść się aż na poziom wzniosłości Chrystusowej.

Powodem „idealizowania“ czy „przetwarzania“ właściwego oblicza ewangelicznej historii nie było na pewno szukanie korzyści społecznych, jak np. wywyższenie nowej swej religii. Ewangelisci zbyt trzeźwymi byli ludźmi, aby nie widzieć, że w społeczeństwie świadków naocznych lub bardzo bliskich jakiegokolwiek zmyślanie jest przedsięwzięciem daremnym, trudem bezcelowym i środkiem ułudnym, którym nic pozytywnego zbudować się nie da; że zatem wszelkie przeobrażenie rzeczywistości jest w takich warunkach z góry skazane na niepowodzenie. Wielu przecież było wówczas ludzi, którzy w razie potrzeby mogli z łatwością im udowodnić, że się mylą lub kłamią. A jednak Ewangelisci nie lękali się niczego z tej strony. Byli pewni słuszności swej sprawy. Głosząc zresztą religię najwyższej czci jedynego Boga, religię miłości, sprawiedliwości i prawdy, nie mogli równocześnie znieważać tej religii fałszem czy mrzonkami urojonych świadectw.

Nie istniała również żadna szczególna sytuacja, która by domagała się upiększenia ewangelicznej nowiny, np. bojaźń prześladowań lub nakaz jakiejś wyższej władzy. Gdyby Ewangelisci pisali pod naciskiem zmierzającym do zniekształcenia prawdy, Ewangelie wyglądałyby zgoła inaczej. Głosiliby przede wszystkim rzeczy ludziom przyjemne, bo ludzie niczego więcej żądać by nie mogli.

Podobnie w najmniejszej nawet mierze nie powodowali się Ewangelisci jakąkolwiek sympatią, antypatią czy względem ludzkim w ogóle. Gdyby Żydom schlebiać chcieli, pogani by zrazili, i przeciwnie. Gdyby pragnęli zyskać względy i jednych i drugich, zwróciliby przeciwko sobie i jednych i drugich. Niczego zresztą w Ewangeliach nie ma, co by czysto ludzkim i doczesnym upodobaniom schlebiać mogło.

Więc może ulegali ambicji? Nie dostrzegamy najbliższego nawet śladu chęci niewłaściwego wywyższenia kogokolwiek: siebie, Apostołów czy samego nawet Chrystusa. Rzecz się ma raczej wprost przeciwnie.

W czasie powstawania Ewangelii Apostołowie, jako przyjaciele Chrystusa, naoczni świadkowie Jego życia i depozytariusze Jego nauki, olbrzymią cieszyli się wśród wiernych powagą. Gdyby zatem pierwotna tradycja ustna a następnie

Ewangelie były owocem czy narzędziem idealizacji, Ewangelisci pominęliby wiele z tych rzeczy, które o Apostołach napisali. Nie przemilczają wprawdzie ani ich wspaniałomyślnego oddania się sprawie Mistrza ani innych cnót czy pięknych stron ich charakteru ⁴⁰⁾. Z drugiej jednak strony bynajmniej nie usuwają w cień ich błędów ani nie tuszują ich wad. W rezultacie ewangeliczny wizerunek Apostołów jest raczej mało pochlebny. Ewangelisci szczerze wyjawiają ich niskie stanowisko społeczne ⁴¹⁾, tępą powolność w zrozumieniu nauk Zbawiciela ⁴²⁾, opór wobec Jego myśli i działania ⁴³⁾, tchórzliwe opuszczenie Mistrza w tragicznych godzinach ⁴⁴⁾, zniechęcenie i upadek na duchu po Jego śmierci ⁴⁵⁾, trudności w przyjęciu wiary w tylekroć zapowiadane Jego zmartwychwstanie ⁴⁶⁾, oczekiwanie Mesjasza ziemskiego i doczesnego królestwa mesjańskiego i wreszcie ambitne ubieganie się o pierwsze miejsce w tym królestwie.

Podobnie, gdyby Jezus ewangeliczny nie był Jezusem historii, lecz — jak chcą niektórzy — ponadhistorycznym odbiciem wiary chrześcijan, jaśniej, wyraźniej i z daleko większym naciskiem uwydatniliby Synoptycy podstawową treść tej wiary. Chrześcijanie, do których listy swe wysyłał św. Paweł, wierzą przecież wyraźnie, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, który istniał jako Bóg w łonie Ojca przed przyjściem swoim na ziemię i współistnieje z Ojcem po swym wniebowstąpieniu, równy Mu w Bóstwie, w chwale i we wszystkich Boga przymiotach ⁴⁷⁾. Choć na podstawie samych tylko trzech pierwszych Ewangelii (synoptycznych) można z łatwością wykazać Chrystusowe Bóstwo, niemniej uważny czytelnik z równą spostrzeżeniem tych właśnie rysów Zbawiciela, które stanowiły istotę wiary Kościoła. Uwaga ich skupia się raczej na momentach,

⁴⁰⁾ Mt 4, 18 — 23; 9, 9 — 10; 16, 13 — 20; Mk 1, 16 — 20; Łk 5, 1 — 11...

⁴¹⁾ Mt 4, 18; Mk 1, 16; Łk 5, 2, 10.

⁴²⁾ Mk 6, 37; 7, 17; 8, 14; 8, 16 — 21; 9, 10.

⁴³⁾ Mk 8, 32; 9, 32; 9, 37; 10, 13; 10, 35 — 39. Por. Mt 20, 20 — 24...

⁴⁴⁾ Mk 14, 37 — 40; Mt 26, 69 — 75; Mk 14, 66 — 72; Łk 22, 54 — 62.

⁴⁵⁾ Łk 24, 11, 36 i n.

⁴⁶⁾ Łk 24, 11, 37; 24, 41; Mk 16 11; 16, 13 — 14.

⁴⁷⁾ Por. Rz 1, 3; 8, 3, 32; 9, 5; 1 Kor 1, 15, 24, 30; 2 Kor 4, 4; 5, 19; Gal 4, 4, 6; Filip 2, 5 — 7; Kol 2, 9; Żyd 1, 2, 3, 10; 2, 14, 17 itd.

w których Chrystus odsłania tajemnice swej osobowości nie wprost, lecz w sposób określny i pełen pedagogicznej rezerwy. Jego Bóstwo z daleko mniejszą występuje u Synoptyków siłą niż Jego człowieczeństwo. Piszą tak, jak gdyby stan i wymagania wiary pierwszych chrześcijan, wiary również ich własnej, nie były im znane. Myślowo przenoszą się całkowicie do niedawnej przeszłości, odtwarzając fakty przeszłe z całkowitym pominięciem warunków obecnych.

Wolni od jakichkolwiek wpływów ubocznych, historyczną swą wierność posuwają tak daleko, że nie wahają się umieścić w swych pismach rzeczy nawet kłopotliwych, które pominęliby nieuchronnie, gdyby kosztem rzeczywistości zamierzali Chrystusa wywyższyć.

Pominęliby więc wszystko, co ludzkie wyobrażenia o Bogu mogło w Chrystusie-Bogu nie tylko dziwić lub razić ale i gorszyć nawet: dziwić, razić i gorszyć tych właśnie, których przecież do Chrystusa pociągnąć pragnęli. Milczeniem pokryć by musieli te zwłaszcza wypowiedzi Chrystusa, które na pierwszy rzut oka nie łatwo zdawały się godzić ze wzniosłymi atrybutami Mesjasza i Boga. Nie uczynili tego. Przeciwnie, z całą szczerością ludzi oddanych tylko prawdzie, opowiadają po prostu, jak Mistrz, który Bogiem się mienił prawdziwym, nazwał się przecież Synem człowieczym⁴⁸⁾; zdawał się uważać za niższego od Ojca⁴⁹⁾; Ojcu przypisywał również i cuda przez się zdziałane⁵⁰⁾; zachowywał się tak, jak gdyby dzień sądu ostatecznego nie był Mu znany⁵¹⁾ lub jak gdyby w dobroci nie był Ojcu równym⁵²⁾... Nie zważając na to, że Bóg, który się stał człowiekiem we wszystkim nam podobnym okrom grzechu, że ten Bóg-Człowiek głupstwem będzie w oczach pogańskich Greków a zgorszeniem dla Żydów⁵³⁾, nie przemilczają w życiu Chrystusa niczego, co ludzie uważać zwykli za poniżenie niegodne Boga.

Bez względu na możliwe, a bynajmniej niepożądane konsekwencje, opowiadają dalej, że ten Bóg urodził się w stajni za miastem, że ubogim był w życiu, robotnikiem w Nazarecie;

⁴⁸⁾ Mt 10, 23; 11, 19; 12, 32; 13, 37, Mk 2, 10, 28.

⁴⁹⁾ Mt 14, 23; 26, 39, 42, 44, 53; Mk 7, 34; 14, 34 — 36, 39; Łk 6, 12; 9, 18; 11, 1; 22, 42 n 23, 46.

⁵⁰⁾ Mk 5, 19 — 20; Łk 8, 39.

⁵¹⁾ Mk 13, 32.

⁵²⁾ 10, 17 n.

⁵³⁾ 1 Kor 1, 23.

że cierpiał pragnienie, że smucił się i lękał, znosił obelgi i prześladowania; że uchodził przed zamachami na swe życie; że nawet pokusę do siebie dopuścił; że przez najwyższą władzę duchowną narodu został wyklęty ze swej społeczności, skazany na śmierć jako bluźnierca w oczach swych sędziów i w końcu umarł na haniebnym drzewie krzyża. Szczególny to Bóg!

Jest-że więc to obraz kreślony przez ludzi, którzy tworzą lub odtwarzają ideał nie rzeczywisty, lecz wymarzony w przetwórczych uniesieniach wiary?

Gdzież zresztą mieliby znaleźć ci ludzie wzór dla swej twórczości? gdzież przykład tak jedyny i niespotykany nigdy przedtem ani potem? Gdzież ideał Bóstwa, w którym rysy tak bardzo ludzkie mieszają się w subtelnej, choć nie zawsze od razu dostrzegalnej harmonii z przymiotami Boga?

Gdyby Chrystus nie był w rzeczywistości Chrystusem takim, jakim Go opisują Ewangelie, ludzie by Go wymyśleć nie zdołali. Nie mogli przecież Żydzi wyobrazić sobie, a tym mniej jeszcze przerzucić myślowo do historii, Mesjasza w ubóstwie, w cierpieniu, na krzyżu. Przyznaje to również Jülicher: „Mesjasz, który w ogrodzie Getsemani serce ma smutne aż do śmierci, a mimo to osiąga w modlitwie siłę wytrwania wbrę w odretwieniu swych uczniów, niegodziwości swych wrogów i udręki okropnej śmierci — Mesjasz ten nie jest tworem idealizującej wyobraźni jakiejś grupy wiernych. Wyobraźnia innymi posłużyłaby się barwami“⁵⁴⁾. W ówczesnych pojęciach i marzeniach nie było miejsca dla idei królestwa mesjańskiego, które ma być i pozostać państwem nie narodowym, lecz powszechnym, nie politycznym, lecz duchowym, królestwem wreszcie miłości, sprawiedliwości, prawdy i doczesnego wyrzeczenia się. Nawet w najbliższym otoczeniu Jezusa oczekiwano Mesjasza zgoła innego. Miał to być władca ziemski, a w pojęciach wielu innych nawet przyziemny, król narodowy, wódz zwycięski, którego państwo miało być podobne do innych państw narodowo-politycznych.

Gdyby więc Ewangelie były wynikiem nurtujących ówczesne społeczeństwo żydowskie pragnień i tęsknot, stworzyliby Ewangeliści bohatera na podobieństwo marzeń swych własnych i swego otoczenia, tzn. na miarę swych małych, człowieczych, doczesnych idei i poglądów. Uczynili inaczej.

⁵⁴⁾ * A. Jülicher, d. c., str. 330.

Gdyby zaś miały być odzwierciedleniem nie autentycznej historii z okresu życia Chrystusa, lecz wyrazem pojęć chrześcijańskiej gminy późniejszej, popularny obraz Mesjasza i królestwa mesjańskiego byłby, przeciwnie, wolny od wszelkich naleciałości polityczno-doczesnych. Bo, w przeciwieństwie do ludowego (choć nie tylko ludowego) ideału mesjańskiego, jaki przebija z kart Ewangelii, chrześcijanie — jak to wynika z listów św. Pawła ⁵⁵⁾ — w chwili pisania Ewangelii znają jedno tylko autentyczne królestwo mesjańskie: Chrystusowe królestwo duchowe, powszechne, zbudowane na miłości i łasce, ojczyznę pokornych i cichych ⁵⁶⁾. „Jeśli w ogóle zagrażało niebezpieczeństwo, że jakaś perspektywa miniona ulegnie przekształceniu pod wpływem pojęć nowych, to była nią bez wątpienia przede wszystkim perspektywa mesjaniczna. Zdaje się, że kaznodzieje i katechiści siłą fatalnej konieczności powinni byli ciężać ku temu, aby w zapomnieniu pogrzebać chimeryczne nadzieje przeszłości, by zasłonić zwłaszcza i ukryć stare te sny u uczniów, jeśli już nie chcieli ich prostować czy idealizować według wymagań rzeczywistości nowej. Otóż mesjanizm, jaki Synoptycy przedstawiają nam tak u Apostołów jak i u ludu, to właśnie mesjanizm narodowy, całkowicie przyodziany w stare barwy. Nie jest-że rzeczą niesłychanie znamiennej ta niezależność w stosunku do idei środowiska i to właśnie w przedmiocie, w którym ich wpływ winien dać się odczuć przemożnie?“ ⁵⁷⁾.

I wreszcie, gdyby Ewangelie były owocem spontanicznej twórczości ludowej, skąd i w jaki sposób wziąć by się w nich miały Chrystusowa dogmatyka i etyka? Doprawdy, gdyby ludzie tworzyli, nie byłoby tak bardzo wzniosłego i trudnego przykazania miłości, miłości nawet wrogów; nie byłoby moralności tak świętej, ani błogosławieństw dla ubogich duchem, dla czystych, pokój czyniących, i dla tych, co płaczą i cierpią..., ani nauki tak niepojętej, ani dogmatu o Trójcy Przenajświętszej, ani wcielenia Syna Bożego, ani odkupienia przez Jego krew i śmierć, ani wiary o łasce, o sakramentach, o Kościele nieomylnym i wiekuistym. To wszystko, co w Ewangeliiach się

⁵⁵⁾ Rz 14, 17; 1 Kor 6, 9, 10; 15, 50; Gal 5, 12; 1 Tes 4, 13 n; 2 Tes 1, 11 itd.

⁵⁶⁾ Lussieu-Colomb, „Manuel d'études bibliques, t. IV, Les Évangiles, 1938, str. 114.

⁵⁷⁾ M. Lepin, „Jésus, Messie et Fils de Dieu, str. LXIII.

mieści, nie mieściło się w głowach człowieczych. Dlatego, gdyby nie pojawiło się na ustach i w życiu Jezusa Chrystusa, nie pojawiłoby się ani wówczas w Ewangeliach, ani nigdy potem. Ewangeliczny obraz Chrystusa oraz Jego nauki nieskończenie przewyższa horyzont myślowy człowieka i wszelkie moce twórczości ludzkiej, zwłaszcza ludowej.

Hipoteza zatem o procesie idealizacyjnym, o spontanicznym wysnuwaniu opowieści ewangelicznej z własnej jaźni pierwszych chrześcijan nie posiada żadnych historycznych czy psychologicznych podstaw. Nie mieli ci ludzie ani danych w tym kierunku, ani możliwości, ani żadnych do tego powodów.

Istniały natomiast powody przeciwne, skłaniające do tego, by nie pisać tak, jak rzeczywiście pisali; by prawdę o Chrystusie przemilczeć, na własny, ziemski ująć ją sposób, okroić ją do osobistych, doczesnych proporcji, przyziemnych życzeń i wygodnych reguł przeciętnego żywota. Nie uczynili jednak tego Ewangeliści.

Gdyby jakakolwiek nieszczerość czy dążność do „przetwarzania“ ujawnić się miała, wybranoby zapewne okoliczności sprzyjające temu celowi; nie stwarzanoby sobie sytuacji trudnych, jak świeżość faktów, ich charakter publiczny, obecność świadków naocznych, możliwość czy łatwość sprawdzenia itp.

Otóż Ewangeliści powołują się w swym opowiadaniu na fakty bliskie, publiczne, nieomal jeszcze dotykalne i dlatego łatwe do sprawdzenia. A czynią to ze spokojem, jasno, otwarcie, wobec wszystkich: wobec wielkich i małych, owszem wobec wrogów nawet. Nie ma u nich ani śladu lęku, że ktokolwiek zdoła im kiedykolwiek kłam zadać.

Nigdy żadna religia ludzka nie odważyła się powoływać na historię tak bezpośrednią, na fakty tak świeże. Przeciwnie, religie ludzkie i mity legendarne kryły się w odległych, bo wygodnych, mrokach przeszłości; powoływały się na jakieś oświecenia czysto wewnętrzne (Montanus, Mahomet), które sprawdzić się nie dadzą.

Gdyby Ewangelie były owocem swobodnej, popularnej twórczości pierwszych chrześcijan i przeróbką historii przez ludową wyobraźnię, nie byłoby końca w opisach spraw niedostępnych, dziwnych, cudownych i tajemniczych, jak np. dziewicze poczęcie Zbawiciela, chwała zmartwychwstania, właściwości ciała zmartwychwstałego Chrystusa itd. itd. Tak wła-

śnie tworzą autorowie ewangelii apokryficznych. Ewangelisci autentyczni, przeciwnie, piszą tak, jak pisać może najuczciwszy tylko historyk. A właściwie nie zdarzyło się chyba nigdy, aby tak rzeczowo i bezosobowo zachowywał się kiedykolwiek historyk. Piszą z prostotą i z tą szczerą, dziecięcą nieomal naiwnością, która zachwyca i z ową słynną obojętnością, która podziw budzi. Choć często zdają sprawę z rzeczy niezwykłych i podziwu godnych, sami nie dziwią się niczemu. „Osobistości, które (w ich pismach) przesuwają się, żyją, mówią, konspirują, triumfują, cierpią — jednostki lękliwe, zdrajcy, kaci, ofiary — nie wyszłyby z rąk nawet najbardziej bezstronnych bez piętna swej hańby lub chwały, które poniosą niezatarte przed pamięć potomnych. Ale tutaj (w Ewangeliach) nic, tylko obojętność skały, milczenie grobu. Nie słyhać ani akcentów bezpośredniej nagany wobec wrogów, ani słowa obelgi lub potępienia..., ani wołań zachwytu w obliczu Boga-Człowieka, ani oklasków uznania dla Jego mowy, ani pochwały dla Jego cnót, ani westchnienia na widok cierpień, ani jęku u stóp Jego krzyża, ani łzy przy Jego śmierci“⁵⁸). W obliczu historii, którą odtwarzają, wymazują się Ewangelisci zupełnie, jak gdyby nie istnieli. A przecież kochali Ewangelisci swego Mistrza i Boga! Przedziwni pisarze! przedziwne dzieła! Sam ten sposób pisania jest dowodem, że do historycznej rzeczywistości nie dorzucają Ewangelisci niczego. Sucho i trzeźwo odtwarzają to tylko, co było. Sprawozdawcza ich wierność posuwa się tak daleko, że np. Łukasz, „Grek, kiedy posługuje się żydowsko-chrześcijańskimi źródłami palestyńskimi — jak to ma miejsce w opowieści o dzieciństwie Jezusa — nie ma odwagi oddać treści tych źródeł w czystej grece. Tekst aramajski przekłada raczej tak bardzo dosłownie, że jego Ewangelia, w słownictwie i budowie zdań, nosi na sobie w szerokim zakresie charakter ściśle palestyński. Stąd pochodzi ta znamienna osobliwość, że właśnie Łukasz, choć Grekiem jest, czystiej i wierniej zachowuje pierwotne brzmienie swych semickich źródeł, niż inni Ewangelisci, którzy jak Mateusz i Jan, ze względu na swe znakomite opanowanie języka palestyńskiego, mogli się pokusić o tłumaczenie swobodniejsze“⁵⁹).

⁵⁸) J. M. L. Monsabré, „Introduction au Dogme catholique“, 1901, t. IV, str. 121.

⁵⁹) K. Adam, „Jesus Christus“, 1939, str. 78.

b) **Mogli powiedzieć prawdę.** Nie zwodzili więc Ewangelści nikogo. Od dawna też nikt ich podobnym zarzutem już nie znieważa.

Ale może ulegali złudzeniom? Może w swej prostocie zostali w błąd wprowadzeni atmosferą współczesnej i rzekomo bezkrytycznej wiary? Może więc przy całej swej szczerości i dobrej woli zbłądzili nieświadomie?

Racjonalizm jest pewien, że w znacznej mierze tak właśnie było. Nie możemy pójść i nie pójdziemy w jego ślady. Nie pozwala nam na to ani historia ani psychologia; zabrania nam pójść w tym kierunku wszystko to, cośmy słyszeli i widzieli dotychczas.

Każdy nieuprzedzony badacz lub nawet choćby zwyczajny tylko czytelnik Ewangelii z łatwością spostrzeże, że Ewangelści to ludzie trzeźwi, umysłowo zdrowi, zrównoważeni i doskonale poinformowani.

Otóż Ewangelści to przecież, jak Mateusz i Jan, albo świadkowie naoczni opisywanych przez się wydarzeń, albo, jak Marek i Łukasz, ludzie współcześni historii ewangelicznej i bezpośredni uczniowie świadków naocznych. Marek — jak stwierdzają zgodnie dokumenty — był uczniem św. Piotra i odtwórcą jego katechezy, Łukasz towarzyszem św. Pawła, z którym długie odbywał podróże, skrzętnie zbierał informacje, sumiennie badał źródła ⁶⁰⁾ i liczne miał okazje do zawarcia znajomości ze świadkami naocznymi ⁶¹⁾.

I piszą Ewangelści nie wówczas dopiero, kiedy historia zapadła w mroki zapomnienia, lecz za całkiem jeszcze świeżej pamięci: Mateusz około r. 50, Marek między rokiem 53 a 61 ⁶²⁾, Łukasz w latach 59/60 — 63, Jan zaś pod koniec wieku pierwszego.

Do ich dyspozycji stały otworem źródła i liczne i pierwotne i czyste: przede wszystkim wiedza i doświadczenie osobiste; następnie katecheza ustna ogólnie ustalona w przepowiadaniu apostołskim; ponadto, w miarę konieczności, pierwsze próby pisemne katechezy ewangelicznej; opowiadania wreszcie 70

⁶⁰⁾ Łk 1, 1 i n.

⁶¹⁾ Np. z Jakubem Mniejszym, kuzynem Pana, którego widział w Jerozolimie (Dz Ap 21, 18) oraz z Piotrem w Antiochii i w Rzymie.

⁶²⁾ W każdym razie Ewangelie Mateusza i Marka powstały przed r. 62/63, ponieważ są wcześniejsze od Ewangelii św. Łukasza.

uczniów Zbawiciela oraz świadectwo Najświętszej Jego Matki. Nic również nie stoi na przeszkodzie przyjąć istnienie notatek pisanych już za życia Chrystusa. Doskonałych informacji mogli także dostarczyć nawróceni, którzy osobiście znali i słuchali Pana. Rzetelnej wiedzy nie brakło więc Ewangelistom.

Sam również przedmiot, który miał stanowić wątek ich opowiadania — życie i dzieło Jezusa — wyłączał możliwość pomyłek.

Choć Zbawiciel w swym słowie i czynie jest tak pełen znaczenia i tajemnic, że wieki rozmyślań czy badań nie wyczerpią boskiego przedmiotu, niemniej niczego jednak nie mówił ani nie czynił w skrytości⁶³). Jego działalność i fakty życiowe są łatwe do poznania, jasne, publiczne i powtarzane nie raz jeden. Świadców też miały bardzo wielu. Kto raz je poznał, nie mógł ich zapomnieć.

Także i mowy Zbawicielowe oraz nauki nie stanowiły dla ludzi ówczesnych szczególnej trudności. „Głosząc naukę bezwzględnie nową prostaczkom bez wykształcenia, ludziom nierychłym w rzeczach duchownych, Jezus często musiał powtarzać zasadnicze punkty swej Ewangelii“⁶⁴). Z tego też powodu posługiwał się — jak to wykazują bardzo szczegółowe badania — mową łatwą, wyrażając swe myśli w mnemotechnicznej formie pięknych przypowieści, trafnych podobieństw, przejrzystych porównań, barwnych obrazów czerpanych z życia, symetrycznych przeciwstawień lub paraleli, zrozumiałych przenośni oraz zwrotów gnomicznych, które, wszystkie, same przez się dowodem są swej autentyczności. Słowa Chrystusa, wyłączna własność przedziwnego Jego geniuszu, uderzające zarówno w swej formie jak i w treści swą niezwykłością, prostotą i wzniosłością, mogły być w lot chwycone i przyswojone bez trudu. „Nigdy tak człowiek nie mówił, jako ten człowiek“⁶⁵).

Z drugiej zaś strony słowa te stanowiły zawsze dla chrześcijan skarb bezcenny, który należało zachować, co najmniej w jego treści istotnej, za wszelką cenę. Na strażę skarbu nauki Chrystusowej stali ci, którym został on powierzony, Apostołowie, „słudzy słowa“⁶⁶), oraz inni, którzy widzieli i słyszeli.

⁶³) J 18, 20 n.

⁶⁴) J. Huby S. J., „L'Évangile et les Évangiles“, 1940, str. 26.

⁶⁵) J 7, 46.

⁶⁶) Dz Ap 6, 4; 13, 49.

Wątpić nie można, że naczelne zadanie swego powołania i życia wypełnili Apostołowie z tą wiernością, jaką tylko miłość dla Mistrza i cześć dla Jego słowa wzbudzić w nich mogły. Jezusowa nauka była codziennym pokarmem ich dusz, jak była również i tym chlebem powszednim, który rozdawali duszom innym od pierwszych dni swego posłannictwa aż do ostatnich. Jakżeż w takich warunkach mogli zapomnieć lub zmienić Chrystusową Ewangelię? jakżeż sprzeniewierzyć się Słowu, dla którego, poświęciwszy wszystko, gotowi byli poświęcić i życie? Nie jeden zresztą był świadek działań i nauk Chrystusa, lecz było ich bardzo wielu, którzy wzajemnie kontrolować się mogli.

Ale obok przywiązania do osoby i słów Zbawiciela, istniała inna jeszcze pomoc znakomita. Przyzwyczajona nie do ksiąg ani do pisania, lecz do żywej mowy, pamięć ludów Wschodu, nie rzadko przez ustawiczne ćwiczenie osiągała szczyty dla nas niedostępne.

Renan, którego nikt nie posądzi o łaskawość dla historii ewangelicznej, uznaje ten fakt bez wahania: „Zauważono już tysiąc razy — pisze — że siła pamięci występuje w stosunku odwrotnym do zwyczaju posługiwania się pismem. My dzisiaj nie łatwo pojmujemy, co tradycja ustna mogła zachować w czasach, kiedy nie opierano się na zapiskach czy osobistych notatkach. Sama pamięć ludzka była wówczas jako księga“⁶⁷). Cały system nauczania szkół rabinistycznych opierał się wówczas na pamięci. Z upodobaniem powtarzano zasadę, że dobry uczeń „podobny jest do cystermy zbudowanej na wapnie, która ani jednej kropli nie roni“. Na usługach pamięci stały w tym celu różne przemysły oratorskie, jak paralelczne powtarzane jednej i tej samej idei w różnych formach, umiejętnie rozmieszczone w mowie pewne słowa hasłowe, szczególne podziały i podobieństwa, zręczne powiązanie myśli, zdań i słów, rytmika wreszcie i gestykulacja.

Aby się przekonać, jak doskonale są informacje Ewangelistów, wystarczy porównać ich dane, wymienione przez nas wyżej, o ówczesnych stosunkach religijnych, społecznych, politycznych i innych z danymi źródeł starożytnych, jakich do-

⁶⁷) „Les Évangiles“, str 77.

starczają nam Tacyt ⁶⁸⁾, Swetoniusz ⁶⁹⁾, Józef Flawiusz ⁷⁰⁾, Dio Cassius ⁷¹⁾, Strabon ⁷²⁾ oraz rozliczne dokumenty wykopaliskowe. Przeciwnicy, którzy niczego nie zaniedbali, aby dowieść Ewangelistom błędu, niczego dowieść nie zdołali. I nie zdołają. Bo nie ma świadectwa przeciw prawdzie. Zaś Ewangelie są świadectwem prawdy, którą Ewangeliści dokładnie poznali, którą gorąco ukochali i którą przekazują wszystkim wiekom i pokoleniom w pełni świadomości, że prawdzie służą.

Św. Marek, który nie był świadkiem naocznym życia Zbawiciela, mógłby przecież powtórzyć za św. Łukaszem: „Postanowiłem i ja, zbadawszy wszystko dokładnie od początku, opisać ci..., abyś poznał prawdę tych słów, których cię nauczo- no“ ⁷³⁾. Św. Mateusz zaś, Apostoł i świadek naoczny, może głos swój z głosem Jana połączyć: „Co było od początku, cośmy słyszeli, co widzieliśmy oczyma naszymi, cośmy oglądali i czego ręce nasze dotykały o słowie żywota..., to wam opowiadamy“ ⁷⁴⁾.

Ks. Jan Rosiak T. J.

⁶⁸⁾ „Annales“, XV, XLII, XLIV.

⁶⁹⁾ Np. „Vita Vespasiani“, IV, „Vita Octaviani“, XLVIII.

⁷⁰⁾ „Antiquitates“, XIV, 14, 4 — 5; 16, 1 — 4; XVII, 8, 1; 11, 4; 13, 2; XVIII, 5, 2; „De bello judaico“, I, 14, 4; 17, 9; 18, 1 — 3; 33, 8.

⁷¹⁾ „Hist.“ LV, 25.

⁷²⁾ „Geographica“, passim.

⁷³⁾ Łk 1, 3 — 4.

⁷⁴⁾ 1 J 1, 1 — 3.

Filozofia religii O. Mariana Morawskiego

1845 — 1901

Założyciel „Przeglądu Powszechnego” — nazwany „polskim Chateaubriandem”¹⁾ i „pierwszy u nas wybitny przedstawiciel naukowych dążeń nowoscholastycyzmu”²⁾ — stworzył zarys filozoficznej syntezy, którą sam określił jako „skróconą drogę szukających Boga”³⁾.

Filozofię religii O. Morawskiego omówił już niegdyś ks. dr Franciszek Gabryl⁴⁾. Zdaje się jednak, że metoda — jaką obrał — streszczenia poszczególnych rozdziałów naukowego dorobku autora *Wieczorów nad Lemanem* oraz krótkiej krytyki jego prac (pozytywnej i negatywnej) nie pozwoliła na ogarnięcie zdumiewającej ciągłości i wzajemnych uzupełnień przenikających wszystkie dzieła O. Morawskiego. Ks. Tuszowski znowu w znanej biografii swego wielkiego przyjaciela⁵⁾ problemy filozoficzne prawie zupełnie pominął. Przemilczana w ubiegłym roku pięćdziesiąta rocznica śmierci pierwszego redaktora *Przeglądu* przynagliła nas do zwrócenia uwagi na „skróconą drogę szukających Boga”, którą przejdziemy w trzech etapach: filozofii religijnej prawdy, filozofii chrześcijaństwa oraz filozofii katolicyzmu.

I. Filozofia religijnej prawdy

a) Pozorny konflikt między nauką i wiarą.

Pojęcie nauki przeszło — jak wiadomo — w drugiej połowie dziewiętnastego wieku znaczną ewolucję. Zakres przed-

¹⁾ Klawek A., *Zarys dziejów teologii katolickiej w Polsce*, Warszawa 1948, s. 29.

²⁾ Struve H., *Historia logiki, jako teorii poznania w Polsce*, Warszawa 1911, s. 481.

³⁾ *Wieczory nad Lemanem*, Warszawa 1938, s. 9.

⁴⁾ *Polska filozofia religijna w wieku dziewiętnastym*, t. 2, Poznań — Warszawa 1914, s. 256 nn.

⁵⁾ O. Marjan Morawski T. J., Kraków 1932.

miotu naukowego zwężono do zjawiska, opisując je i szukając dla niego sił tłumaczących. Religia wychodziła daleko poza to zakłęte koło, co było pierwszym źródłem tragicznych w skutkach nieporozumień. „Konflikt“ ten ujmowano niekiedy — co słusznie zauważył O. Morawski — zbyt symplicystycznie, jak np.:

„Spór między wiarą a rozumem jeszcze wcale (nie jest) wyczerpany,... a to przecież wielki spór, który nie tylko szarpał umysły, lecz zakrwawił dzieje ludzkości. Sokrates skazany na śmierć za pokrzywdzenie bogów, ofiary inkwizycji katowane za to, że ważyły się tłumaczyć Biblię po swojemu. Giordano Bruno spalony za wolność myśli, Galileusz uwięziony za obronę ruchu ziemi... oto krwawe pomniki wzdłuż szlaków historii“⁶⁾.

Czy fakty te jednak — pyta O. Morawski — można wtłoczyć w ramy sporu między religią a nauką? Bynajmniej. Często świadczą one jedynie o nieporozumieniach pomiędzy samymi religiami. Gdy wnikiemy zaś w nie jeszcze głębiej, zauważymy, że w przytoczonych powyżej faktach — a podobnie jest i w wielu innych —

„właściwie toczył się spór między ludzkimi przekonaniami, skądkolwiek one pochodziły — z rozumu, czy z wiary czy kaprysu — dla których poparcia człowiek zawsze był skłonny używać siły, gdy ją posiadał“⁷⁾.

To prawda, że źródłem tych silnych przekonań była niekiedy religia. Ale czyż właśnie na religię wolno zrzucać odpowiedzialność za to, że człowiek pragnął przemocą narzucić je ludziom innego światopoglądu? Szaleństwo takie ma swe korzenie gdzie indziej. Sprzeciw św. Augustyna, jako reakcja na prześladowanie wzniecone przeciw Donatystom oraz późniejsze protesty potępiające bez ogródek nawracanie przemocą, są dowodem, że i dawniej doceniano znaczenie tolerancji⁸⁾.

Jeżeli więc, mówi O. Morawski, istnieje jakiś spór między nauką a religią, to należało by go sformułować inaczej. Taine twierdzi np., że między obrazem świata nauki i religii istnieje „niezgodność każdemu widoczna“. Rzeczywiście chyba w tym miejscu odnajdujemy punkt ciężkości wszystkich w tej mierze nieporozumień.

Autor *Wieczorów nad Lemanem* znalazł niejedną odpowiedź na powyższą trudność, zwraca jednak uwagę, że rozwiązanie węzła sporu bywało czasami niedostateczne. I tak nie do utrzymania byłaby teoria, że obroną przeciw napo-

⁶⁾ *Wieczory*, s. 41.

⁷⁾ *M. c.*

⁸⁾ *Dz. c.*, 41 — 42.

rowi twierdzeń i pewników nauki jest religia bez dogmatów. Bo jeśli za prawdę przyjmujemy tylko to, co się w obrębie samej nauki (zawsze w sensie pozytywistycznym) mieści i metodą doświadczalną sprawdza“, wówczas wyklucza się wszelką interwencję Bożą. Nie jest również obroną wiary zasada: Między religią a nauką nie ma nic wspólnego. Prawda obiektywna może być bowiem tylko jedna ⁹⁾).

Zdaniem O. Morawskiego

„sprzeczność między pojęciem świata naukowym a pojęciem religijnym jest tylko wielkim nieporozumieniem... Nauka nowożytna... za swoje pole uznaje wyłącznie zjawiska i prawa zjawisk, a za metodę swoją obserwację i na niej oparte logiczne wnioskowanie, zawsze doświadczeniem kontrolować się dające, a przeto nie wychodzące z pola doświadczenia — nauka ta nie ma pretensji... ani możliwości dania poglądu na wszystko ¹⁰⁾).

Autor *Wieczorów nad Lemanem* wyrażając się tak jasno, co sądzi o „konflikcie“ religia-wiedza, podaje klasyczne rozwiązanie tego sporu. I tak nie myśli wcale stwarzać jakichś „sztucznych“ mostków, by wykazać symbiozę nauki i religii. Wypowiada pogląd, że ściśle rozgraniczenie ich przedmiotu sprowadza nas w sferę możliwości sformułowania odpowiedzi na pozorną sprzeczność pomiędzy nauką a religią. Spór między nimi zaistnieć może tylko wówczas, gdy badacz naukowy wychodzi poza ramy nauk doświadczalnych, zapominając o tym, że

„pewniki, na które się powołuje, żadnego znaczenia nie mają w tej obcej im dziedzinie... Zdanie, że bez mózgu nie ma myśli, jest bardzo prawdziwe i uzasadnione w naszej sferze doświadczalnej: to samo zaś zdanie, rozumiane o bezwzględnej niemożliwości, aby jakkolwiek istota bez mózgu myślała, jest aż śmiesznie swoją śmiałością i bezzasadnością“ ¹¹⁾).

Tak jak pewniki naukowe, podobnie i hipotezy stawiane w uprawnionych granicach przez naukę również nie mogą stanowić podłoża prawdziwego konfliktu między wiedzą a wiarą. Wolno je bowiem stawiać tylko jako rzut myśli poza zdobyte granice poznanych już zagadnień w kierunku wskazanym przez doświadczenie. Rację bowiem bytu naukowych hipotez należy upatrywać w tym, że przyszłe doświadczenia potrafią je sprawdzić. Gdy przechodzą te granice, zawisają w próżni. Każda hipoteza naukowa sprzyja w zasadzie raczej religii w myśl poglądu o jedności prawdy.

Rozgraniczenie więc przedmiotu nauki i religii usuwa pozorny konflikt między nimi. Można to sprawdzić w konkret-

⁹⁾ Dz. c., s. 44 — 46.

¹⁰⁾ Dz. c., s. 47.

¹¹⁾ Dz. c., s. 48.

nym już ujęciu przez analizę wypadków dziejowych. Historia szuka ich uwarunkowania w przyczynach względnych i dochodzi do prób formułowania praw, według których toczą się dzieje ludzkości. Religia zaś dodaje ze swej strony prawdę, że fakty te są zamierzone i kierowane przez Bożą Opatrzność¹²⁾.

Kierownictwo Bożej Opatrzności w niczym nie umniejsza działania tzw. przyczyn drugich. Działanie ich zostało wciągnięte w inicjalny — jak się wyraża O. Morawski — czyn Boga. Na czym to „wciągnięcie” polega, autor *W i e c z o r ó w n a d L e m a n e m* ślicznie tłumaczy, rozważając wartość naszej błagalnej modlitwy:

„Opatrzność nie na tym polega, żeby Twórca ustawicznie maszynę świata poprawiał i to deszcz to pogodę sprowadzał nie według praw natury, ale według próśb ludzkich, jakie dzień po dniu do jego tronu dochodzą. Bóg przecież w swej wieczności miał wszystko, co chciał zrobić i wszystkie motywy, które chciał uwzględnić, razem wiadome i obecne. W akcie inicjalnym, którym zakładał prawa tak natury, jak i rozwoju ludzkości, przewidywał wszystkie ich następstwa... i chciał tych następstw... Bóg w swym czynie inicjalnym — mówi dalej O. Morawski — modlitwę miał przed oczyma i jeżeli uznał ją za godną wysłuchania, to ją wciągnął w obrachunek inicjalnego stanu świata. I kiedy dzisiaj przychodzi pogoda czy zdrowie... to przynosi je bieg przyczyn fizycznych, zdeteminowanych od początku świata; ale dlatego ten bieg był w tym szczególe tak a nie inaczej zdeteminowany, że się modliliśmy... W ten sposób rozumiejąc Opatrzność, w każdym oddzielnym zdarzeniu, w naturze czy historii, człowiek uczony widzieć może dzieło przyczyn naturalnych, człowiek religijny widzi sprawę Bożą, a uczony religijny widzi sprawę Bożą przez naturalne przyczyny wykonaną”¹³⁾.

Fakty nadprzyrodzone również nie stoją w sprzeczności z naukami doświadczalnymi, ponieważ Bóg o s o b o w y — którego istnienie w wyniku gruntownych badań przyjąć trzeba —

„chcąc rodzaj ludzki oświecić w najważniejszych prawdach, natchnął szczególnie niektórych ludzi; a chcąc ich posłannictwo wobec ludzkości uwierzytelnić, otoczył ich pewnymi znamionami swej wiedzy i potęgi, przewyższającymi zwykły bieg rzeczy”¹⁴⁾.

Czy takie rozwiązanie sporu między nauką a religią nas zadawała? O. Morawski podkreśla, że np. zharmonizowanie pojęcia Bożej Opatrzności i modlitwy błagalnej człowieka w ten sposób, jak to wyżej naszkicowaliśmy, było dotychczas

¹²⁾ Por. Gabryl Fr., Dz. c., s. 280.

¹³⁾ *Wieczory*, s. 56. W filozofii modlitwy chrześcijańskiej O. Morawski uwzględnia jeszcze inne aspekty: „Bez modlitwy przerwalibyśmy ten węzeł tajemniczy, który nas przez Jezusa z Bogiem łączy; z modlitwy czerpać musimy siłę niezbędną do zwalczania zła, które nas zewsząd otacza... w modlitwie potrzebujemy się oświecać, żebyśmy... do ojczyzny tęsknili; modlitwą posilać się musimy na wszystkie trudy i znoje pielgrzymki. „Pielgrzymka życia”, Kraków 1921, s. 44-5.

¹⁴⁾ *Wieczory*, s. 60.

niespotykane. Czujemy jednak, że autor *W i e c z o r ó w n a d L e m a n e m* pominął bardzo zasadniczy problem, mianowicie co należy czynić wówczas, gdy między wnioskami nauk ścisłych a twierdzeniami zaczerpniętymi pozornie z religii — zachodzi sprzeczność. Ale i to zagadnienie rozwiążemy przy pomocy żelaznej zasady O. Morawskiego i nie tylko O. Morawskiego, że prawda o tym samym przedmiocie rozważana z tego samego punktu widzenia może być tylko jedna. Jeżeli więc co do obrazu świata między wnioskami nauk ścisłych a interpretacją Pisma św., skąd go w religii bierzemy, zachodziłaby sprzeczność, to, albo te twierdzenia naukowe nie są pewne, albo Pismo św. zostało w danym konkretnym wypadku mylnie przez prywatną egzegezę zrozumiane. Wobec tego wykład Pisma św., które jest — powtarzamy to raz jeszcze — podstawą religijnego obrazu świata, sprzeciwiający się ponad *w s z e l k ą* wątpliwość faktom i wnioskom nauk doświadczalnych, należy odrzucić, ponieważ z całą pewnością nie oddaje on wiernie myśli Bożej. Z drugiej zaś strony trzeba uznać za zbędne każde twierdzenie nauk doświadczalnych sprzeczne z wiarą, gdyż prawda — jak zaznaczyliśmy — o tej samej rzeczy ujęta z tego samego punktu widzenia może być tylko jedna¹⁵⁾.

Sądziliśmy, że tę kropkę nad *i* należy postawić, aby wykazać, że konflikt między nauką a wiarą jest tylko pozorny. Czy również podobnie nie należałoby nazwać sporu między *f i l o z o f i ą* a religią. Po wnikliwym rozpatrzeniu zagadnienia O. Morawski dojdzie — jak zobaczymy — do takiego właśnie wniosku.

b) Spór między filozofiami a religią.

Aby spór ten dobrze zrozumieć — mówi autor *W i e c z o r ó w n a d L e m a n e m* — należy na wstępie uwzględnić zwykły bieg historii tych prawd, które wykazują ścisłą styczność z życiem i przeznaczeniem człowieka. Cała ludzkość trzyma się tych pewników silniej jeszcze i trwalej niż prawd „obojętnych“. Lecz właśnie przeciw tym prawdom „życiowym“ często rodzi się burza bez względu na to, do jakiej gałęzi nauk należałaby kwestionowana prawda i chociażby miała za sobą najoczywistsze dowody¹⁶⁾. Burzę tę wzniecają

¹⁵⁾ Por. Styś St., T. J., *Biblijne ujęcie stworzenia świata wobec nauki*, Lublin 1947, s. 13 — 4.

¹⁶⁾ Por. *Celowość w naturze* 6, Kraków 1928, s. 9 — 10.

nieliczne jednostki. Prawdy religijne znajdują się w sytuacji prawd życiowych.

Po tej psychologicznej uwadze O. Morawski opisuje status quo wspólnego pola filozofii i religii:

„Gdyby nie było religii od Boga objawionej, istniałaby prawem natury religia przyrodzona, tj. religia polegałaby w sferze teoretycznej na prawdach, które sam rozum zdoła odkryć o Bogu i o stosunkach Jego do człowieka; w sferze zaś praktycznej na obowiązkach, które by się dało z tychże prawd rozumowo wyprowadzić... Ponieważ zagadnienia dotyczące Boga należą do najwyższych, a przeto wchodzą w sferę filozofii, religia w takim stanie rzeczy zlewałaby się istotnie z filozofią, teoria religii stanowiłaby szczyt filozofii teoretycznej, a praktyka religii schodziłaby się z zadaniem praktycznym filozofii“¹⁷⁾.

Skoro jednak słusznie przyjmujemy, że religia — jak się wyraża O. Morawski — jest „z góry“, to znaczy objawiona przez Boga, wówczas jej stosunek do filozofii znacznie się zmienia, ponieważ uznać ją musimy nie za wynik ludzkich dociekań, lecz za odpowiedź Bożą na szukanie człowieka.

Religia i filozofia różnią się oprócz tego cechą, która samorzutnie wynika z faktu objawienia, mianowicie motyw uznawania prawdy jest w każdej z nich odmienny. W filozofii bowiem uznajemy prawdę „dla zbadanych jej przyczyn i powodów“, w religii zaś „dla powagi Boga nauczającego“.

Ponieważ jednak

„nie ma zasady tak wyłącznie do wiary należącej, żeby nie dotykała filozofii, a odwrotnie nie ma ważniejszej kwestii filozoficznej, która by była obojętna dla religii“¹⁸⁾,

dlatego religia i filozofia muszą z sobą w jakiś sposób współżyć.

Współzycie to byłoby z góry niemożliwe, gdyby wiara kryła w sobie — jak to jej niestety czasami zarzucano — jakikolwiek absurd w samym swym pojęciu. O. Morawski ślicznie wykazuje rozumność uznania objawionej prawdy Bożej:

Aby człowiek mógł rozumnie przyjąć prawdę dla powagi Boga nauczającego, musi wiedzieć, że istnieje Bóg wszechwiedzący i prawdziwy, i że rzeczywiście przekazał nam swe objawienie. „Prawy rozum — jak się wyraża Sobór Watykański — udowadnia podstawy wiary“¹⁹⁾, udowadnia prawdę metafizyczną istnienia Boga oraz prawdę historyczną faktu Objawienia. Na tych dwu prawdach — mówi O. Morawski — jako przesłankach, opiera się wiara, o ile jest wnioskiem ro-

¹⁷⁾ Filozofia i jej zadanie², Kraków 1899, s. XVI i 15.

¹⁸⁾ Tamże, s. 16.

¹⁹⁾ Denzinger-Bannwart, Enchiridion Symbolorum, 1799.

zumnym²⁰⁾. Terminologia przesłanek i wniosku jest nieco nie-szczęśliwa, gdyż może narzucić komuś myśl, jakoby wiara była konkluzją sylogizmu, wiemy jednak, że komu jak komu, ale żadną miarą O. Morawskiemu nie podobna zarzucić opacznego ujęcia wiary, gdyż ustawicznie podkreśla, że jedynym motywem jej jest powaga Boga nauczającego.

Prawdę metafizyczną istnienia Boga umacnia autor *W i e c z o r ó w* przy pomocy myślowej konstrukcji, która stanowi trzon „pięciu dróg” św. Tomasza, że byt względny i zależny jest niemożliwy bez bytu koniecznego, gdyż nie posiada wówczas ostatecznej racji swego istnienia. O. Morawski roz-prowadził jednak prócz tego osobno w specjalnym dziele²¹⁾ argument z celowości.

Dowód ten na istnienie Boga można by ująć w krótki schemat:

- 1) Natura jest celowo urządzona.
- 2) To celowe jej urządzenie nie ma źródła w przypadku czy innych ślepych czynnikach, lecz należy je uważać za dzieło jakiegoś rozumu.
- 3) Ten rozum nie jest w naturze immanentny.
- 4) A więc istnieje Istota rozumna, od świata odrębna, światem rządzący Bóg.

Pojęcie przyczynowości celowej, mówi O. Morawski:

„posiada umysł ludzki z własnego sposobu działania, ale powód przypisywania takiej przedmiotowemu światu znajduje umysł w samychże przedmiotach. Powodem tym jest zbieg mnogich i rozmaitych czynników w racjonalną jedność działania... Wystarczy jeden szczegół, jedna komórka celowo zbudowana, ażeby dowieść istnienia celowości w naturze“²²⁾.

Przypadek bowiem niczego tutaj nie tłumaczy. Dlaczego?

„Kiedy widzę — odpowiada O. Morawski — że do końcowego rezultatu, mającego wszystkie znamiona celowego dzieła, przygotowują się zwolna i z daleka warunki; gdy widzę, że przybywają one po drugich składniki narazie bezużyteczne, ale do końcowego ustroju potrzebne — wówczas wszełka możliwość przypadku niknie, przechodzi w absurd“²³⁾.

Tłumaczenie tej celowości koniecznością praw natury jest również nie do przyjęcia, ponieważ w naturze widzimy *p r a - c ę d l a p r z y s z ł o ś c i*. Trudno zaprzeczyć w takim wypadku istnieniu dążenia do celu, działanie zaś celowe a bezwiedne nie ma sensu.

²⁰⁾ Filozofia i jej zadanie, s. 415.

²¹⁾ W Celowości w naturze.

²²⁾ Dz. c., s. 23 i 27 — 8.

²³⁾ Dz. c., s. 92.

Wniosek jest jasny:

„...gdziekolwiek z mnogich i różnorodnych czynników układa się idealna jedność — zależąca na stosowności narządów do funkcji a funkcji do jednego czynu całości — to jedność ta musi mieć swój powód w odpowiedzialnej przyczynie... ale taki powód może być tylko w przyczynie rozumnej..., gdyż zależy na idealnej jedności stosunków i odnośni narządów do czynności, co tylko rozumem pojęte być może“²⁴⁾.

Ten zaś przejawiający się w celowości natury rozum nie jest identyczny z samą naturą, ponieważ ta ostatnia tylko w normalnych warunkach działa racjonalnie, w przypadkowych zaś — tak jak w każdym „działaczu bezwiednym“ — nie zauważamy już w niej „adaptacji czynu do celu“²⁵⁾.

Powyższy szkic prowadzi nas nieuchronnie do wniosku, że istnieje Istota rozumna od świata odrębna, światem rządzący Bóg.

Tak więc mamy udowodnioną pierwszą przesłankę rozumności naszej wiary. O. Morawski rozbudował ten szkic i przytoczył na jego udowodnienie dziesiątki przykładów — z których tylko wyjątkowo jeden drugi okazał się dzisiaj nieścisły. Nie przeszkadza takiemu ujęciu fakt ewolucji (O. Morawski wyłącza z niej tylko człowieka), ponieważ celowość jest tutaj jeszcze wyraźniej uwidaczniona (myśl o przyszłości).

Chociaż spór o celowość w naturze nie wydaje się definitywnie zakończony, ale zasadniczo jest już rozstrzygnięty. Tylko bogatsza argumentacja faktów pozwala następnym filozofom dorzucać do architektonicznej budowy O. Morawskiego ten czy inny szczegół. Całość zostaje bez zmian²⁶⁾.

Drugą przesłankę rozumności naszej wiary, czyli fakt objawienia udowadnia autor *Wieczorów nad Lemane*m przy pomocy danych historii, archeologii i etnografii. Należy podziwiać pilność, z jaką autor zebrał wszystko, co w jego czasach zebrać się dało, by przybliżyć czytelnikom Chrystusa i dojść z nimi do ostatecznego wniosku:

„Początki chrystianizmu, wiara i ustrój pierwotnego Kościoła, epoka powstawania ksiąg Nowego Zakonu — to wszystko niecałkowicie jeszcze (koniec wieku dziewiętnastego!), ale już tak blisko, tak wyraźnie dopatrzone zostało... iż zdaje się nam prawie, że ich ręką dotykamy. Są zawsze jeszcze uczeni, co przeczą ze stanowiska swej filozofii nadprzyrodzonemu charakterowi tych faktów, ale już to, co w nich uznają historycznego, wystarcza, aby zobaczyć w nich Boski pierwiastek. (Centralny fakt dziejów ludzkich, w otoczeniu szczegółów historycznych) uka-

²⁴⁾ Dz. c., s. 21.

²⁵⁾ Dz. c., s. 131.

²⁶⁾ Światne uzupełnienie do Celowości w naturze można znaleźć w dziele Van Mierlo S., *La science, la raison et la foi*, Paris 1948, s. 219.

zuje się w taki sposób umysłowi szczeremu i szukającemu Boga, że ten w nim poznaje Boskie zmiłowanie i objawienie się ludziom²⁷⁾.

Te dwie prawdy: istnienie Boga, który się mylić nie może, ani nas omylić nie chce oraz fakt dziejowy objawienia są podstawami rozumności naszej wiary. One nakłaniają nas do wiary dla powagi objawiającego Boga we wszystko, co nam do wierzenia podaje.

Czyż nie widzimy w tym punkcie rzucającej się w oczy symbiozy filozofii i wiary? Cała sztuka polega na wybraniu sobie filozofii prawdy.

I wtedy wiara uwalnia rozum od błędów i czuwa nad nim, by w dalszym rozwoju wiedzy w nowe nie popadł błędy;

„dogmaty (bowiem) wiary nie tylko same w sobie są prawdami, które uwalniają rozum od tyłuż błędów przeciwnych, ale nadto wskazują one rozumowi drogę do zdobycia nowych prawd w samej dziedzinie wiedzy umiętnej“²⁸⁾.

„Rozum zaś udowadnia podstawy wiary... rozwija umiejętność rzeczy boskich, analizuje treść dogmatów objawionych... jedne filozoficznie udowadnia, w innych tj. w tajemnicach przekonywa się, że lubo niepojęte, nie są jednak sprzeczne, ani z prawami logicznymi niezgodne... zestawia te dogmaty z wypadkami filozofii, upatruje ich specjalny związek i harmonię, dochodzi ich jedności i wnika w ich rozumienie“²⁹⁾.

Logicznemu myśleniu O. Morawskiego nic absolutnie zarzucić nie można. Gdy rozum i wiara spotka się raz jeden na terenie, który język teologii nazywa praeambula fidei, idą już odtąd z sobą zjednoczone.

Może jednak kogo uderzać to, że dowód na to, iż Objawienie jest faktem historycznym, naszkicowaliśmy zaledwie jednym, drugim zdaniem. Uczyniliśmy to dlatego, iż niewiele więcej treściowo dałoby się o nim powiedzieć, choćbyśmy przytoczyli kilka stron *Wieczorów nad Lemaneem*. *Wieczory* bowiem są pomyślane jako rozmowa. Rzuca się w niej fakty powszechnie i wówczas i dzisiaj znane, fakty te jednak z konieczności nie mogą posiadać długiej dokumentacji. Wymienia się zwykle nazwisko znanego autora, wspomina cieżąc się w ręce dzieło. W żywej rozmowie argumentacja ta na pewno głęboko do duszy przemawia. My dzisiaj wolelibyśmy raczej dokumentację bardziej metodologiczną. Nie jest to jednak winą O. Morawskiego, że musiał dostosować ją do formy literackiej, jaką raz obrał. Do sprawy tej jeszcze powrócimy w ostatniej części artykułu.

²⁷⁾ *Wieczory*, s. 65.

²⁸⁾ *Filozofia*, s. 425.

²⁹⁾ *Tamże*, s. 419.

Na marginesie chcemy zaznaczyć, że O. Morawski spotkał się z zarzutem, iż rozumowi wyznacza zbyt szczupłe ramy działania: służbę dogmatom³⁰⁾. Zdaje się jednak, że autor *W i e c z o r ó w* pragnął jedynie naszkicować stosunek filozofii do teologii. Gdyby chodziło o własny zakres filozofii i jej na tym terenie suwerenność, zdanie jego na pewno nie różniłoby się niczym od innych przedstawicieli neoscholastyki.

II. Filozofia Objawienia

a) Filozofia chrześcijaństwa.

Każda prawie religia powołuje się na autorytet rzekomego lub prawdziwego objawienia. Udowodnienie go i uwierzytelnienie należy oczywiście do poszczególnych religii. Religia jest jednak pierwotniejsza niż objawienie:

„Idea objawienia, sam nawet pomysł udawania stosunków z Bóstwem, suponuje już religię. Nie można więc pochodzenia religii w ogóle z udanych objawień wywodzić; ale co najwyżej przypuścić można, że na podstawie istniejącej już religii w ludzkości posługiwano się nieraz objawieniami dla poparcia bądź jakiejś szczególnej formy religijnej, bądź jakiejś politycznej władzy“³¹⁾.

W czasach, gdy O. Morawski pisał swe *W i e c z o r y*, najmodniejsze teorie szukały genezy religii w fetysyzmie, tj. w kulcie rzekomej ponadzmysłowej istoty lub siły wcielonej, inkorporowanej w przedmiot materialny lub zjawisko natury. Dalszy rozwój religii miał być w myśl tych opinii następujący:

„...w miarę jak się wyobrażenia o naturze kształtowały, a myśl ludzka więcej się uogólniała, zlewały się te niezliczone fetysze w pewną liczbę bogów“³²⁾.

Twierdzono następnie, że ustrój polityczny, zaistnienie wielkich państw zrodziły monoteizm jako wykwit marzeń o powszechnym panowaniu. Ideę monoteizmu miał roznieść po świecie chrystianizm z domieszkami przeróżnych mitów wschodu, zasadą altruizmu oraz obrzędami zapożyczonymi u Żydów i pogan.

O. Morawski, po gruntownych studiach nad wynikami współczesnych sobie badań archeologicznych, stwierdził na długo przed Schmidtem, Schebestą, Koppersem, że przeciwnie „idea monoteistyczna występuje w tych zabytkach jako najstarsza, a dopiero powoli procesem rozkładowym, który nawet do pewnego stopnia w samych zabytkach śledzić można, przeobraża się w politeizm“³³⁾.

³⁰⁾ Gabryl Fr., M. c.

³¹⁾ Por. *Wieczory*, s. 31.

³²⁾ Tamże, s. 101.

³³⁾ Dz. c., s. 103.

Autor *Wieczorów nad Lemaniem* przytacza na potwierdzenie swej tezy kilka przykładów. Są one dobrze dobrane. Z dekadencji religii czasów przedchrystusowych wyprowadza O. Morawski słuszny wniosek, iż

„w tym jedynie względzie ludzkość inaczej jest uposażona: że nie jest zdolna stworzyć religii z siebie, jak wytwarza sztukę i naukę, ale oczekiwac jej winna z góry“³⁴⁾.

Drogę od form wynaturzonych religii do chrześcijaństwa kreśli autor z niezwyklej wnikliwością, uwydatniając konieczność moralną objawienia:

„...starożytne formy religijne były bardzo nędzne. Ale naprzód były one wytworem nie samego rozumu, lecz i wyobraźni i serca i nawet namiętności, słowem całego człowieka... Dalej zawierały one wiele niedorzeczności, ale przy tym zawierały choć jakieś okruciny do pojęcia Bóstwa należące: przynajmniej ślady wieczności bytu, opatrności, sprawiedliwości. A pod nimi serce ludzkie czuło i rozum się domyślał, że te formy jeszcze za ciasne, że nie definitywne. Stąd rozsadzanie jednych form przez drugie. Stąd poza religiami misteria, nauki ezoteryczne, wyniki biednej filozofii, która się wspinała jak mogła ponad ówczesne religie, żeby dojrzeć jak wygląda absolut — i w końcu bezsilnie opadała wyznając, że nie ma innej rady, chyba kto z nieba przyjdzie, aby nas poczyć“³⁵⁾.

I Bóg dał odpowiedź. O. Danielou z niezwyklej mistrzostwem wyznaczy trzy stadia w historii, w których po zagubionym częściowo pierwotnym objawieniu następuje coraz pełniejsze zbliżenie między Bogiem i człowiekiem. Sądzymy, że dobrze będzie w kilku wierszach przedstawić ten rozwój Bożej religii, aby zrozumieć, dlaczego filozofia religii O. Morawskiego zamieniła się na filozofię chrześcijańskiej teologii. Pierwsze stadium to tzw. religia kosmiczna — polegająca na uznaniu Boga poznanego naturalnym rozumem. Przykładem wyznawania takiej religii jest Melchizedech. Ale stadium to bezpowrotnie już minęło. Bóg wezwał nas do siebie, objawiając swą świętość transcendentną w Starym Zakonie (stadium drugie). W Nowym zaś Przymierzu wprowadził nas nawet w tajniki swego życia (stadium trzecie, definitywne, ostatnie)³⁶⁾.

Jeżeli tak się rzecz ma, to chrześcijaństwo musi na sobie nosić wyraźny stygmat Boży swego pochodzenia. Tymczasem tak często mówi się o podobieństwach zachodzących między religiami, które narzucają myśl, że każda religia, ponieważ posiada pewne wspólne cechy, jest wytworem czysto ludzkim.

³⁴⁾ Dz. c., s. 106.

³⁵⁾ Dz. c., s. 39.

³⁶⁾ Ortega P., *Philosophie de la religion*, Paris 1948, t. 2, s. 821.

I pod ten wspólny mianownik podciągano, jak wiemy, niejednokrotnie nawet chrześcijaństwo.

O. Morawski, aby rozwiązać ten zarzut, słusznie zaznaczył, że podobieństwa między innymi religiami a chrześcijaństwem są w wielu szczegółach tylko pozorne. Inne zaś, które chrześcijaństwa bynajmniej nie kompromitują, mają swe źródło w samej ludzkiej naturze.

„Jeżeli Bóg chciał dać z góry religię, wprost od siebie, to... chciał ją dać odpowiednią do serca i umysłu ludzkiego, które stworzył, albo też stworzył serca i umysły odpowiednie do religii“³⁷⁾.

A człowiek, tworząc religię, również z konieczności urabia ją według najgłębszych pragnień i tęsknot całej swej istoty. I stąd pochodzi pewne zbliżenie między religiami — wytworami człowieka — a religią objawioną. Religie bowiem fałszywe wynikają z tych samych niezaspokojonych potrzeb i pragnień duszy, dla których nasycenia Bóg swą religię objawia.

Między chrześcijaństwem jednak a innymi religiami zachodzą takie różnice, które uwierzytelniają chrześcijańskie objawienie. Inne religie zaczynają — mówi autor *W i e c z o r ó w* — swą egzystencję w pomroce, w okolicznościach niedostępnych dla badań; ich księgi, uważane za święte, narastają z biegiem czasów; ich rozrost łączy się już to z włączeniem wierzeń miejscowych już to ze schlebianiem ludzkim namiętnościami. Czegoś podobnego absolutnie nie widzimy w chrześcijaństwie. Przeciwnie, występuje ono w okresie oznaczonym czasowo, przestrzennie, w znanych okolicznościach. Przed jednym Imieniem chciało ono pochylić świat cały, więc o łączeniu się z wierzeniami miejscowymi nie ma nawet mowy. A ludzkie namiętności nie znajdowały pochlebcy w słowach Ewangelii.

O. Morawski zwrócił uwagę prócz tego na znamieny fakt, że chrześcijaństwo w dziejowym przekroju wieków odpowiadało w całej pełni człowiekowi. I tylko indywidualne, wybujałe wymagania, uprzedzenia, środowisko niechętnie warunkowały taki stan umysłu, że chrystianizm był czymś obcym tej czy innej jednostce. Następuje to zdaniem O. Morawskiego wówczas, gdy rozum ludzki podchodził do objawienia „odwrotną drogą“, zaczynając „szukanie Boga“ od krytyki dogmatów, krytyki opartej na wyznawanych już uprzednio poglądach³⁸⁾.

³⁷⁾ *Wieczory*, s. 112.

³⁸⁾ *Wieczory*, s. 126.

Racjonalny pochodź rozumu — od dowodów na istnienie Boga, poprzez przyjęcie faktu objawienia — wsparty łaską Bożą, uwydatniającą jasność podstaw rozumności naszej wiary, kończy się akordem słowa *C r e d o*. Wierzę, gdyż Bóg objawił daną prawdę i do wierzenia podał. Wierzę dla Jego świadectwa.

W filozofii chrystianizmu O. Morawskiego, szczególnie w niektórych jej partiach — podobieństwo i różnica między religią chrześcijańską i innymi religiami, co najszerszej przedstawiliśmy — uwydatnia się głęboka wnikliwość myśli autora *W i e c z o r ó w*. Zrozumie ją w całej pełni chyba tylko człowiek dobrze czytany w omawianych zagadnieniach. Nie podobna się oprzeć uczuciu niezwyklej oryginalności w podchodzeniu do zagadnień i rozwiązywania ich subtelnego i prawowiernego, co może jeszcze więcej się uwydatnia w filozofii katolicyzmu zarysowanej przez O. Morawskiego.

b) Filozofia katolicyzmu.

O rzeczach Bożych istnieją dwojakiego rodzaju prawdy. Niekiedy rozum człowieka może do nich dojść i je zbadać, niekiedy zaś przewyższają one wszelki wysiłek rozumu ludzkiego. Bóg podaje do wierzenia i pierwszy ich rodzaj i drugi³⁹). Warto się zapytać obecnie, która z aktualnych religii przechowuje te prawdy objawione przez Stwórcę.

Nie chcemy tutaj porównywać raz jeszcze chrześcijaństwa z innymi religiami. Na pierwszy już rzut oka uderza nas jego wyższość dogmatyczna, kultyczna i moralna. W samym jednak chrześcijaństwie zauważamy krwawiącą mozaikę religii, gdzie często w imię Chrystusa jeden przeklina to, co drugi czci i uwielbia. Rodzi się więc pytanie, czy *c h r z e ś c i j a ņ s t w o c a ł e* czy też tylko jedna jego odmiana przechowuje autentyczne objawienie. Przez „chrześcijaństwo całe“ rozumiemy wypadkową jedność religii objawionej nam przez Chrystusa. Spinanie w jedność fikcyjną przeciwnych sobie dogmatów, moralności i kultu a priori nie ma żadnego sensu. Bo i jakże dwa wyznania chrześcijańskie mają słuszość, gdy jedno z nich twierdzi np., że Bóg jest jeden w Trójcy św., a drugie temu przeczy; gdy jedno utrzymuje, że Chrystus prawdziwie, realnie i substancjalnie przebywa pod postaciami chleba, drugie zaś uważa ten dogmat za mit przedawniony i zaśniedziały? Koncepcja Kościoła jako drzewa o wielu a tak różnych kona-

³⁹) A że w stosowny sposób podaje i „odpowiednio“ zob. św. Tomasz, *S. c. G.*, I, 4 i 5. Por. Gilson E., *Le thomisme*, Paris 1948, s. 21.

rach jest więc z gruntu fałszywa, ponieważ należy uważać za rzecz niemożliwą, by sprzeczne między sobą wierzenia mogły pochodzić od tego samego Boga ⁴⁰⁾.

W tej krwawiącej mozaice religii chrześcijańskich, a jest ich — jak wiemy — dobrych kilka setek, mamy odszukać autentyczną religię Chrystusową.

Tezę swoją stawia O. Morawski jasno i prosto: Chrystianizm jest „z góry“, jednakowoż

„nie chrystianizm w ogóle okazuje nadziemską moc i zbawia ludzkość, ale chrystianizm katolicki. Kościół katolicki to jest dopiero konkretny twór Chrystusa w świecie, w którym dotknąć można boskości⁴¹⁾).

Na dowód swego twierdzenia przytoczy autor prawie wszystkie dowody znane z apologetyki katolicyzmu. Jasną jest rzeczą — mówi — że katolicyzm musi być religią Pisma św. I rzeczywiście gruntowne porównywanie wewnętrznej struktury Kościoła założonego przez Chrystusa i kościoła katolickiego takiego, jakim go widzimy obecnie, wykazuje ich najpełniejszą identyczność. Powiedzieliśmy „wewnętrznej struktury“, gdyż o samo Boskie życie w Kościele nam chodzi, a nie o zewnętrzne jego formy, bo przyznać możemy, że z e - w n ę t r z n i e jakiś Kościół może być pozornie bardziej podobny do Kościoła pierwszych wieków chrześcijaństwa, co jednak nie jest żadnym dowodem jego prawdziwości, chrystianizm bowiem rósł od wewnątrz i nikt rozumny nie będzie chciał go w jego formach zewnętrznych sprowadzać do kształtów embrionu.

Katolicyzm jest religią Pisma św., gdyż posiada te same dogmaty, jakich nauczał Chrystus, wyznaje tę samą moralność, jakiej On nauczał.

Wiemy jednak, że odpadające od Kościoła herezje powoływały się również zawsze na Pismo św. i szukały w nim usprawiedliwienia swych twierdzeń. Żywa jednak zwierzchność Kościoła odcinała je od swego pnia jako część zarażoną i butwiejącą, słowem umarłą. I na to historia daje nam tyle dowodów, ile było dotychczas odszczepieństw. Jest to samo przez się zrozumiałe, dlaczego tak się działo, ponieważ Kościół, jako dzieło Zbawiciela, winien z samej natury religii posiadać

⁴⁰⁾ Wieczory, s. 195 — 8.

⁴¹⁾ Tamże, s. 172.

żywy autorytet przechowujący i wyjaśniający depozyt wiary. Tekst O. Morawskiego jest wiele mówiący:

„Religia podaje się jako objawiona i wymaga wiary; musi (ona) wymagać wiary bezwarunkowej we wszystko, co zawiera, a oprócz tego musi ją ktoś podawać, świadczyć o tym, że jest objawiona. Choćby Biblia w oczach ludzkich z nieba spadła, to jeszcze nie wszyscy ludzie byłiby świadkami tego spadnięcia; ci co by byli na drugiej półkuli i ludzie następnych pokoleń musieliby być pouczeni od tych, co widzieli, a pouczeni w jakiś sposób obowiązujący, jeżeli religia nie ma być dowolną spekulacją, lecz objawieniem wymagającym wiary... Nie podobna pojąć religii objawionej bez pewnego organizmu kościelnego z władzą nauczającą, która jakimś sposobem uwierzytelnia swą misję od Bóstwa⁴²⁾).

Gdzie należy tej najwyższej zwierzchności szukać?

„Myśl Chrystusa — odpowiada autor *W i e c z o r ó w* — co do konstytucji Kościoła jest tak jasno i dobitnie w samej nawet Ewangelii wyrażona, że jedynie gorączkowa chęć odepchnięcia wniosku (o ustanowieniu papieżstwa) wytłumaczyć psychologicznie może to dziwne zjawisko, iż są ludzie wierzący w Chrystusa, co jasnym jak biały dzień jego słowom zawile i ciemne podkładają znaczenia... Jeden Kościół stoi na jednej wierze, a ta jedność wiary... zależy od jedności nauczającej zwierzchności... Chrystus nie tylko ustanowił w apostołach biskupów, ale też w Piotrze powszechnego pasterza całego Kościoła⁴³⁾).

Spółeczność więc ustanowioną przez siebie przyoblekł Bóg w ciało, które musi ze swej natury posiadać zewnętrzne organy, swą widzialną głowę, by spełnić zadania zbawienia ludzi⁴⁴⁾.

Szczególnie wówczas, gdy uwzględniamy raz jeszcze rodzaj literacki *W i e c z o r ó w n a d L e m a n e m*, widzimy siłę wymowy tych kilkunastu zdań, mówiących o prawdzie Kościoła.

Usiłowaliśmy podać wiernie konstrukcję myślową „skróconej drogi szukających Boga“, drogi kończącej się w bramie katolicyzmu. Schemat powyższy nie potrafił jednak przekazać architektonicznego bogactwa filozofii religii O. Morawskiego choćby i dlatego, że wiele rzeczy trzeba było opuścić, bo ramy artykułu nie zdołały ich już objąć. Chodziło nam tylko o to, aby przybliżyć postać pierwszego redaktora *P r z e g l ą d u* i choć w drobnej części przyczynić się do realizacji pragnienia, które zawsze nurtowało O. Morawskiego: „Czytelników swych do poznania i umiłowania prawdy... pobudzić“⁴⁵⁾.

Ks. Józef Majkowski T. J.

⁴²⁾ Dz. c., s. 190 — 1.

⁴³⁾ Dz. c., 231 — 2.

⁴⁴⁾ Dz. c., 247 — 8.

⁴⁵⁾ Kobylecki St., Ks. Maryan Morawski, Kraków 1901, s. 23.

„Hamlet” — tragedia zbezczeszczonych wartości

Problem pesymizmu Hamleta. Znaleźć właściwy klucz do pesymizmu trawiącego życie Hamleta — oto zadanie, które zawsze kusić będzie interpretatorów tej niezwyklej, a tak porywającej tragedii. Nie będziemy tutaj iść utartym szlakiem i doszukiwać się jego przyczyn w psychologii bohatera, choć podłoże psychologiczne niewątpliwie przy formowaniu się postawy duchowej jednostki posiada niemałe znaczenie. Skoncentrować się jednak na koncepcji wyłącznie psychologicznej, to znaczyłoby pozbawić utwór prawdziwie tragicznych perspektyw, wejść w dziedzinę rozważań niewątpliwie interesujących, ale należących już raczej do psychopatologii.

Jeśli zaś za Maksem Schelerem przyjmiemy, że tragizm pozostaje w najściślejszym związku ze światem wartości, mianowicie z takim jego układem, że powstanie jednych wartości jest koniecznie związane z zaturacją innych, jeśli wreszcie przyjmiemy dalej, „że „Hamlet“, dzieło wielkiego tragika, jest tragedią, to pono najwłaściwszym będzie związać tragedię Hamleta i genezę jego pesymizmu z szczególnym poczuciem wartości charakteryzującym duńskiego królewicza.

Rzecz to znamienita, że pesymizm towarzyszy Hamletowi od pierwszego jego wystąpienia aż do zgonu, pozostając jeszcze nawet wtedy w jego duszy, kiedy już przecie dokonał swego dzieła, które z tak wielkim przychodziło mu oporem: zabił nikczemnego Klaudiusza. Nie w osobistych tylko doznaniach bohatera jest założony ten smutek już na miarę kosmiczną. Do ostatka pozostaje w nim ta jakaś uderzająca niechęć do życia, tak że śmierć — nie tylko oczekiwana, ale nawet już zagarniająca go w swoje objęcia — wydaje mu się wręcz wyzwoleniem. Nie bez racji pisze tak o tym A. Tretiak w swym Wstępie do wydania „Hamleta“ w „Bibliotece Narodowej“:

„Jest to człowiek, którego fala smutku nakryła z głową... Z pod tej fali nie uratował się Hamlet“.

Jeśli na początku wzdycha: „O że też ciało to, zbyt, zbyt wytrwałe, nie stopi się, nie skropi, nie przemieni na rosę. Że też prawo swe Odwieczny na samobójców wydał! Boże! Boże! Jak nudnym, nędznym, płaskim, bez wartości wydaje mi się wszelki zwyczaj świata“ — to umierając nie zmienia tonu. Błaga Horacja: „Odsuń się od nieszczęścia na jakiś czas i na tym dusznym świecie oddychaj z trudem, by móc opowiadać historię moją“. A nie jest to bynajmniej jakaś tęsknota chrześcijańskiej duszy, wydzierająca się do Boga, jakieś Pawłowe „cupio dissolvi“. Tamta kraina jest dla niego wielką niewiadomą, napętnia go przerażeniem. „Reszta jest milczeniem“. Tak samo jego zaduma nad znikomością i nędzą tego życia, wbrew pozorom, nie jest jeszcze równoznaczna z chrześcijańskim „memento mori“.

Właśnie na przykładzie Hamleta można wyraźnie zaobserwować fakt tak bardzo (nawet w literaturze katolickiej) zapomniany — Mauriac zwłaszcza grzeszy bardzo wyraźnie w tym kierunku — że odwrócenia się od świata nie podobna w żadnym wypadku utożsamiać ze zwróceniem się do Boga. Istnieją różne rodzaje odejścia od stworzenia. To, o którym mówi ascetyka katolicka, owo sławne „aversio a creatura“, to nie jest tylko zniechęcenie z powodu nędzy i znikomości tego świata, ale również świadome zrezygnowanie z niego, nawet z jego niezaprzeczalnej krasy, aby tylko nic nie więziło serca ludzkiego w jego pielgrzymce do Boga. Ale tych ostatnich motywów nie odnajdziemy u Hamleta.

Pesymizm Hamleta taki trwały, choć ma swoje uzasadnienie w tragicznych wypadkach, jakie rozegrały się na duńskim dworze, wybiega jednak daleko poza ich granice. Prawdopodobnie nie wykazywał go jeszcze Hamlet za czasu swego pobytu w Norymberdze. Dopiero straszna wieść o niespodziewanej śmierci ojca, przeczucia jego i domysły o ukrytych jej kulisach, dalej wstrząsające następstwa tego faktu (tj. szybki ślub matki z Klaudiuszem) wywołały w jego duszy wzburzenie, które otwarło mu oczy na zło, tkwiące w jego przekonaniu w samych już fundamentach świata. Jest w tym nastawieniu coś tak bardzo symptomatycznego, tak odbiegającego od tej postawy, jaką reprezentowało średniowiecze, że nie podobna

się tutaj uchylić od rozważenia problemu, w jakim stopniu te rewolucyjne przeobrażenia w odniesieniu się człowieka do świata należy łączyć z tą epoką, w której tworzył Szekspir, epoką przejrzalego, przechodzącego już w barok renesansu. Rzecz godna tym bardziej zbadania, że właśnie od renesansu oczekivalibyśmy raczej aprobaty pełni życia, niż beznadziejnego pesymizmu...

Hamlet a ideologia renesansu. Wydaje mi się, że dzisiaj bez trudu można przystać na to, iż najistotniejsze przesunięcie, jakie się dokonało w dobie renesansu na terenie poglądu na świat, to było zarówno wyjście poza stanowisko średniowiecza, jak i poza panującą w tym ostatnim okresie ideologię katolicyzmu. Jeśli średniowiecze akcentowało, zgodnie z przemawiającym w nim ustrojem rodowym, przede wszystkim gromadzkie formy uspołecznionego życia, to renesans z humanizmem położyły nacisk na dawniej niedoceniane, a obecnie w duchu już nieraz skrajnie indywidualistycznym pojmowane prawa ludzkie jednostki, w związku z czym rozbuduje się teraz w literaturze bogata sfera zagadnień bardzo osobistych, obcych w tym stopniu poprzedniej epoce. Na miejsce zaś głoszonej przez chrześcijańskie średniowiecze koncepcji służby Bożej, której to idei podporządkowywano wówczas wszystkie wartości, dochodzi teraz do głosu autonomia wartości humanistycznych, i to całkiem doczesnych, które nawet nie rzadko pretendują w tej epoce do zupełnej już suwerenności, co oczywiście w dalszych swych konsekwencjach musiało doprowadzić do nieuniknionego z katolicyzmem konfliktu.

Ale ten konflikt dochodzący do zupełnego zerwania z chrześcijaństwem, to był już ostatni etap rozwojowy tej, podjętej przez renesans, problematyki. Początkowy etap tego procesu, który tak wyraźnie objawia się w XVI stuleciu, nie doprowadza jeszcze do tak ostrego starcia, ale, jak to zwykle bywa w okresach przejściowych, jest owocem pewnego kompromisu. Pozostaje jeszcze tutaj dawna forma tradycyjnie przyjęta i niemało związanych z nią pojęć; ale równocześnie ulega zasadniczym przeobrażeniom dotychczasowa treść, tak, że przy zachowaniu jeszcze terminologii dawniejszej sama postawa duchowa staje się teraz coraz bardziej laicką. Uważam, że twórczość Szekspira bardzo wyraźnie odbija te przeobrażenia, i że „Hamlet“ jest może najbardziej znamienym w tej mierze przykładem.

A teraz dowody. Hamlet niewątpliwie wierzy w pewne zasadnicze prawdy katolicyzmu. Uznaje tak istnienie Boga, jak i (w V przynajmniej akcie) Jego rządy nad światem, nie wątpi w istnienie nie tylko nieba i piekła, ale nawet, w przeciwieństwie do pojęć sprostestantyzowanej już wówczas w większości Anglii, i czyśćca; sympatyzuje na przekór reformacji z życiem zakonnym. Przebywamy tu na ogół w klimacie pojęciowym, jeśli nie wprost katolicyzmu, to przynajmniej chrześcijaństwa. Ale te pojęcia chrześcijańskie, przy baczniejszym wglądzie w ich strukturę dziwną odbywają metamorfozę, niezwykłą, jak zobaczymy, odgrywają rolę. Hamlet wprowadzicie w tragedii się modli, więcej, wzywa nawet raz po raz imienia Bożego, ale cała ta jego wiara nie jest w stanie przezwyciężyć jego skończenie pesymistycznego poglądu na wartość ludzkiego bytu, który od początku do końca pozostaje tu zakwestionowany. Chesterton z taką głęboką słuszością kontrastuje w swej monografii o św. Tomaszu z Akwinu stanowisko największego średniowiecznego myśliciela, głoszącego, że byt jest identyczny z dobrem, z postawą Hamleta, dla którego „czy być, czy nie być: w tym jest treść zagadki“.

Nawet wówczas kiedy Hamlet zdaje się stać najbliższej katolicyzmu, w akcie V, gdy stwierdza, że „życie nie tylko ludzkie, ale nawet wróbla jest w rękach Opatrzności, że trzeba być gotowym“, musimy być ostrożni z podsuwaniem mu zbyt łatwo interpretacji chrześcijańskiej tych słów. Ostatnie zdanie — jak cały zresztą szereg powiedzeń Hamleta — zawdzięcza swe ojcostwo nie tyle Ewangelii, ile... Montaigne'owi, jak to wykazał Andrzej Tretiak w wzmiankowanym wstępie. Otóż już ten patronat Montaigne'a winien nas przestrzec przed zbyt skorym uchrześcijanieniem powiedzeń Hamleta. Ta Opatrzność, o której Hamlet wspomina, w moim odczuciu bodaj że bardziej przypomina fatum, niż chrześcijańskiego, miłościwie światem rządzącego Boga. Prawda, że Hamlet wyznaje, że „jest bóstwo, które kształtuje nasze plany, choć je z grubsza ciosamy według woli“, ale czy naprawdę mamy stąd wnosić, że Hamlet w tych jego zrzędzeniach widzi najświętszą i najlepszą wolę Bożą, której się z ufnością podporządkowuje? Nie byłoby chyba życie dlań takie beznadziejne i takie ciężkie, gdyby się mógł do tych planów z większym odnieść zaufaniem, gdyby mógł przyjąć z poddaniem wszystkie tego „bóstwa“ rozporządzenia. „Jakiż szatan — pyta się swojej matki — tak

cię oszukał w ciuciubabce“? — W ciuciubabce?! — oto czym w oczach Hamleta jest życie¹⁾).

Zachwianie poczucia wartości. I tutaj trzeba koniecznie przejść do zagadnienia, skąd się wziął ten pesymizm bohatera tak uderzający, że tylko w śmierci, a nie w Bogu widzi swoje ocalenie? Odpowiedź wydaje się prosta. Hamlet przecież przeżywa niesłychanie silny wstrząs, jest zachwiany w swoim poczuciu wartości wobec faktu, że w najbliższym jego kręgu, wśród jego najukochańszych, zaszły straszliwe wypadki, które go wewnętrznie zdruzgotały. Jego reakcja na wiadomość o zbrodni Klaudiusza jest tego rodzaju, że świat mu się zdaje wypadać z orbit. Złamaniu ulega teraz jego wiara w człowieka, choćby najbliższego, choćby nawet najbardziej oddanego — sceny z Ofelią jakże tutaj są wymowne!

Łatwo jednak zauważyć, że nie ma w „Hamlecie“ żadnego tekstu, który by wprost dowodził, że Hamlet został zachwiany w swym zaufaniu do Boga. Odpowiadam: jest coś więcej, niż tekst, mianowicie wymowa faktów, czyny Hamleta, które tylko przy tym założeniu, jak zaraz wykaże, sensownie się tłumaczą.

Dlaczego — zadajmy sobie wprzód pytanie — powtórne małżeństwo matki poślubiającej brata swego męża, a zarazem i jego skrytobójcę, stało się dla Hamleta wydarzeniem takiej miary, że doprowadziło go do całkowitej pogardy życia? Wyjaśnienie znajdziemy we wspomnianym już przeobrażeniu, jakiemu ulegała dusza człowieka w czasach nowożytnych.

Jeśli dla pogodnego renesansu wartości ludzkie stały się przede wszystkim przedmiotem radosnego użycia, a nawet wyżycia się, to dla dysharmonijnego, pełnego kontrastów baroku akcent główny zaczął się przesuwac w kierunku odczucia ich zagrożania, ich nietrwałości i przemijania. A Szekspir — nie zapominajmy — był człowiekiem przełomu. Toteż dla Hamleta umiłowane głowy ojca i matki nabrały już bezwzględnej wartości, i to tak dalece, że krzywda im wyrządzona, stała się dla niego czymś takim, co nie może w doczesności znaleźć żadne-

¹⁾ To nie moja interpretacja „ciuciubabki“, tylko Tretiaka. Nie chcę jednak zapoznawać tutaj faktu (o którym więcej poniżej), że te słowa Hamleta zostały wypowiedziane wtedy, kiedy wzburzona jego dusza daleka była od uciszenia, znamionującego akt ostatni.

go wyrównania²⁾. Nie wystarczy tu nawet praktykowanie starotestamentowego: „oko za oko, ząb za ząb“; nie dość ziemskiej, choćby największej, ale zawsze ograniczonej kary — trzeba ją przedłużyć poza bramy świata, w wieczność. Poczucie jedyności, wyjątkowości naszych umiowań — oto rys, który dopiero w czasach nowożytnych, w epoce renesansu, a bardziej jeszcze baroku, doszedł do pełnego rozkwitu. Zestawmy dla unaocznienia tej tezy choćby nieszczęśliwego biblijnego Hioba, który uważa za wystarczającą rekompensatę, że po śmierci swych dzieci otrzymał od Boga nowe potomstwo, z niepokieszonym w swym smutku ojcem Urszulki, która była dla autora „Trenów“ czymś niepowtarzalnym i niczym niezastąpionym. Czymś jedynym i niepowtarzalnym są również dla Hamleta węzły łączące kochających małżonków, węzły, które w wypadku jego rodziców tak strasznie zostały zbeszczeszczone. Toteż z widoczną przesadą potępia on możliwość ponownych ślubów małżeńskich i całkowicie solidaryzuje się ze słowami, które na zainscenizowanym przez niego przedstawieniu wypowiada aktorka grająca rolę królowej: „dwakroć zabija męża umarłego żona, gdy drugiego w pieśszczocie przytuli do łona“. Zwątpienie w wierność matki doprowadza go nawet do zakwestionowania wszelkich związków małżeńskich.

Bo sprofanowanie tych świętych węzłów odczuwa w przedstawieniu Szekspira człowiek nie tylko na tym, ale także i na tamtym świecie. Przecież pokutujący w czystcu duch Hamletowego ojca rozdrapuje wciąż swoje rany zdradzonego małżonka, i jako najważniejsze swoje pozagrobowe poselstwo rzuca synowi wyzwanie: „Jeżeliś kochał swego ojca... O, pomścij, wbrew naturze popełniony nade mną mord“. A kiedy Hamlet oświadcza swą ku zemście gotowość, duch jeszcze podsyca go do czynu, wołając: „Jesteś do niej zdolny. Leniwszym byłbyś niż to tłuste zielsko, gnieźdzące się nad brzegiem cichej wody letejskiej, gdybyś nie wstrząsł się tą myślą“. I rzecz osobliwa, ta, oczyszczająca się wszak w zaświatach, dusza zachowuje całkowicie swoje, jak najbardziej ziemskie uczucia, kiedy ubolewa nad sponiewieraną przez żonę

²⁾ Psychoanalitycy z oczywistą tendencyjnością mówili tutaj o kompleksie Edypa. Ale na to, aby wytłumaczyć niezmiernie silne, absolutnych już wymiarów sięgające, osobiste związanie człowieka z człowiekiem, nie potrzeba się wcale uciekać do freudowskiej seksualnej monomanii.

miłością: „Po mej miłości, tak pełnej dla niej czci, że równym krokiem z przysięgą szła, złożoną w dniu zaślubin, do tego zbliżyć się nędznika, w którym wrodzone dary były żebrakami przy moich“.

Tak, w tej renesansowej koncepcji zaświatów, posługującej się jeszcze katolicką frazeologią, ideą nieba, piekła i czyśćca, pojęcia te straciły już swoje prawdziwe znaczenie. Hamlet wspominając o przeklętych przezeń zaślubinach swojej matki z bratobójcą Klaudiuszem, wzdycha tak znamienne: „Wolałbym raczej śmiertelnego wroga napotkać w niebie, niż dnia tego dożyć“ — powiedzenie uderzające! Nawet mu do głowy nie przyjdzie, że chrześcijaństwo właśnie dlatego, iż jest religią miłości i przebaczenia, nie zna śmiertelnych wrogów. Obawa więc przed spotkaniem nieprzyjaciela w niebie, jest możliwa tylko przy całkiem laickiej trawestacji zaświata, do którego dusza przychodzi ze wszystkimi swoimi arcyłudzkimi namietnościami, jako z postawą całkowicie uprawnioną. Król w czyśćcu wzywający do zemsty, Hamlet wyobrażający sobie perspektywę oglądania nieprzyjaciela w niebie, to jedna i ta sama postawa.

Odnajdziemy ją zresztą w jeszcze bardziej klasycznej formie w „Otellu“. Proszę tylko zwrócić uwagę na te zdumiewające słowa, jakie wypowiada Gracjano przy zwłokach świeżo przez Otella zamordowanej Desdemony. Widok to — jego zdaniem — tak straszny, że gdyby go mógł z tamtego świata oglądać ojciec Desdemony, stary Brabancjo, to: „Anioła-Stróża przekląłby w rozpacz i w potępieńców rzucił się gromady“. Inaczej mówiąc, żeby przełożyć to zdanie na język bardziej teologiczny, jakąż pociechę mogą dać zaświaty człowiekowi za krzywdę swego ukochania? A nawet gorzej niż za krzywdę: za jego zbezczeszczenie. Wobec grozy takiej sytuacji błędną już rzekomo wartości nadziemskie — samo niebo staje się rekompensatą zgoła niewystarczającą.

Zemsta za sponiewierane wartości. W świetle tej postawy stanie się oczywiście dopiero zrozumiałą zemsta Hamleta dokonana na Klaudiuszu. Społeczne motywy Hamletowej walki z Klaudiuszem, wysuwane u nas ostatnio przez krytykę, w moim przekonaniu nie posiadają dostatecznego pokrycia w tekście. Jest to zresztą dla dyskutowanej sprawy rzecz nieistotna; jeśli by bowiem nawet przyjąć, że Hamletowi nieobce są motywy społeczne, to jednak bez naciągania nie po-

dobna twierdzić, że one są głównym motorem jego działalności. Natomiast można bez trudu cytować całą serię powiedzeń Hamleta, świadczących o tym ponad wszelką wątpliwość, że straszliwa krzywda ojca i pohańbienie matki są naczelną przyczyną jego działania — motywem jego serdecznej męki i bodźcem do zemsty w ścisłym tego słowa znaczeniu. Dodajmy jeszcze: zemsty za wszelką cenę. Dlatego to Hamlet, gdy dowiaduje się od Ducha o strasznej zbrodni, odwołuje się nie tylko do nieba, ale i do piekła: „Zastępy niebios! Ziemi, mamże dać i ciebie piekło?!“ A jak należy rozumieć te słowa, to nam wyraźnie potwierdza inny cytat, gdzie Hamlet niedwuznacznie mówi o sobie, że jest „zamordowanego drogiego ojca synem, do zemsty pchanym przez niebo i przez piekło“. Bo jego niezadowolony tylko sama likwidacja Klaudiusza — on pragnie się zemścić i to jak jeszcze zemścić! Wzamian za jego zbrodnie chce go dosłownie wtrącić do piekła³⁾.

Nie jest to tylko przelotny odruch, owoc wyjątkowego wzburzenia, ale wytrwałe postanowienie, pozostające w logicznym i psychologicznym związku z całym dotychczasowym nastawieniem Hamleta. Najwymowniej odsłania on swe myśli w tej scenie, kiedy wstrzymuje się od zabicia Klaudiusza tylko dlatego, że widząc modlącego się króla przypuszcza, iż może on w tej chwili odczuwać skruchę i być w stanie łaski; dlatego też oczekuje sposobniejszej chwili, gdy Klaudiusz „będzie czynił coś, co nie przynosi zbawienia“. „Wtedy — mówi do siebie — uderz weń, aż pięty ku niebu wzniesie, jego dusza czarna niech potępiona będzie jak to piekło, gdzie musi zlecieć“. Podejmując tak daleko posuniętą zemstę, Hamlet już wyraźnie schodzi ze ścieżki sprawiedliwości na całkiem inne, z chrześcijaństwem nic wspólnego nie mające tory. Bo każda zemsta zakłada złożenie Stwórcy votum nieufności ze strony stworzenia. Zdaje się mówić milcząco: „Boże, Ty nie dbałeś dostatecznie o dobro mego ukochania, Ty dopuściłeś jego krzywdę i nie starasz się jej powetować, więc ja muszę Ciebie

³⁾ Tkwi już w tym postępowaniu wyraźna perwersja duchowa. Hamlet chciałby nawet sądy Boże wprzęgnąć w swoje plany i uczynić narzędziem swej zemsty. Sprawy czysto ziemskie doszły tu teraz do takiego znaczenia, że nawet zaświaty muszą wobec nich ustąpić na plan drugi, a nawet pójść na ich usługę. Jest to oczywiście dążność absurdałna — człowiek nie jest w stanie nigdy przeniknąć sądów Bożych i nigdy sam nie jest w stanie przesądzić potępienia innej jednostki. Sam tylko może na tej drodze wyzywać sprawiedliwość Boga. Niemniej takie stanowisko jest ogromnie charakterystyczne dla tego etapu myśli no-

zastąpić". Oto jest sens postawy, która zawsze będzie głosić konieczność wymierzania kary „z Bogiem, lub choćby mimo Boga". Nie dążność do realizacji sprawiedliwości, przywrócenie naruszonego porządku moralnego jest tu rzeczą złą, ale złym jest to, że mściciel podejmuje swe dążenie na przekór Bogu, że w wykonaniu swego dzieła przekracza dozwolone granice, i gotów jest posłużyć się nieetycznymi środkami.

Myśl o potępieniu Klaudiusza nie ogranicza się do jednej tylko sceny; nie opuszcza ona w dalszym ciągu Hamleta. Kiedy przypuszczając, że król podsłuchuje za kotarą, wymierza cios, który trafia Poloniusza, nie ma chwili wahania, jest bowiem przekonany, że zabił zbrodniarza w momencie, gdy ten się podejmował szpetnej funkcji szpiega, gdy zmierzał do podjęcia obrony swoich występków, a więc kiedy był w stanie zasługującym na potępienie. Jasno o tym świadczą jego dalsze słowa; gdy król zapyta się go, gdzie znajduje się Poloniusz, Hamlet odpowie: „W niebie! Poślij tam kogo, aby go zobaczył, a jeśli twój poseł tam go nie znajdzie, poszukaj go sam w innym miejscu". W jakim innym miejscu? Wnikliwie to objaśnia Tretiak: „w piekle; Klaudiusz po śmierci może się dostać tylko do piekła". I bodaj nie jest to wcale przypadkiem, że Hamlet zabija króla in flagranti, właśnie wtedy, kiedy dusza jego brzemienna świeżo popełnionymi zbrodniami, dojrzała w przekonaniu bohatera dostatecznie już do piekła.

Zmiana postawy Hamleta. Postawa Hamleta zbliża się w gruncie rzeczy do postawy Laertesza wołającego: „Potępienie nie jest mi straszne; to wiem jedno: oba światy są niczym dla mnie: niechaj co chce przyjdzie, lecz pomstę muszę wziąć za mego ojca, potężną pomstę". Ujęcie to spotka się naturalnie z protestem tych wszystkich, którzy powołują się w tym miejscu na Wyspiańskiego i innych komentatorów. Ale dla mnie ważny jest sam tekst i wymowa faktów. W świetle uczynionych poprzednio uwag podobieństwo jest uderzające,

woczesnej, w którym echa chrześcijaństwa jeszcze wprowadzie nie przebrzmiały, ale już pod jego pojęcia podkładać się zaczyna zgola inne znaczenie, bo sama postawa duchowa ulega teraz zasadniczym przeobrażeniom. Dokonuje się tu proces podobny do tego, jakiemu ulega pogański klasycyzm w katolickim baroku. Literatura tego okresu chętnie posługuje się jeszcze mitologią pogańską ale pod nią już w te, anachronistyczne już, formy podstawia pogląd na świat katolicki; (u nas wspólnie rysuje się to zjawisko w twórczości np. Samuela Twardowskiego). W prądzie laickim, odwrotnie, pojęcia katolickie są zachowane jeszcze, forma pozostaje niezmieniona, ale się ją napełnia nową świecą treścią.

a wszelkie wątpliwości w tej mierze usuwa nam sam Hamlet, który przed pojedynkiem wyraża swój żal z powodu sporu, jaki miał na cmentarzu z Laertesem: „tak przykro mi, że wobec Laertesu zapomniał się, bo w sprawę mej zwierciadła konterfekt jego widzę w sobie“. I dlatego nie tylko będzie go prosić niezadługo przed pojedynkiem o przebaczenie, ale nie weźmie mu nawet za złe, że chwycił się podstępnej zdrady, która przecież stanie się przyczyną śmierci duńskiego królewicza: Hamlet wszak tak dobrze rozumie, co to znaczy być zmuszonym mścić się za swych najdroższych⁴⁾).

Z tym wszystkim istnieje jednak między nimi i poważna różnica: Hamlet nie zdobywa się na tak zdecydowane odrzucenie wartości zaświatowych, nie jest zdolny, jak to czyni Laertes, do nikczemnej zdrady. Nie znaczy to jednak, by od czynu wstrzymywały go jakieś skrupuły przewrażliwionej subtelności. Od zamordowania bezbronnego króla wstrzymał go przecie ostatecznie motyw, który chyba z humanitaryzmem nie miał nic wspólnego. A kiedy ślepi wykonawcy woli królewskiej Rozenkranz i Gildenstern, dawni przecie jego koledzy, odstawiali go do Anglii — nie mamy, dodajmy, wcale pewności czy wiedzieli, że Hamlet miał być tam zaprowadzony na pewną śmierć — królewicz nie zawaha się przed okrutnym podstępem: sfałszuje listy Klaudiusza, polecając królowi angielskiemu, aby ich „na śmierć posłać zaraz, czasu nie zostawiając na spowiedź“. W związku z tą sceną Boy w swoich recenzjach teatralnych nie waha się w tym momencie nazwać Hamleta „złośliwą małpą“. To jest z pewnością za mocno powiedziane. Boy nie spostrzegł tego, co zauważył Tretiak, że nie złośliwość w danym wypadku kierowała Hamletem, ale dążność do zabezpieczenia się, gdyż spowiedź mogłaby stać się okazją do wykrycia całego planu Hamleta. W każdym razie uderza nas tu ta daleko posunięta bezwzględność duńskiego królewicza.

Nie myślę jednak wcale przemilczać faktu, że cała ta powyżej naszkicowana postawa w drugiej scenie V aktu zdaje się ulegać załamaniu. Hamlet obecnie podchodzi do tego problemu likwidacji zbrodniarza z całkiem innej strony. Rozważa, czy sumienie pozwala mu już na ukaranie Klaudiusza — sta-

⁴⁾ Mówię tutaj tylko o podobieństwie postawy moralnej, bo struktura psychiczna tych obu postaci jest istotnie wyraźnie przeciwstawna. Spontaniczny wolontarysta, Laertes jest antytezą wahającego się Hamleta.

nowisko, którego dotąd ani śladu nie było w utworze! „Jak myślisz — pyta się Horacego, wyliczywszy wszystkie zbrodnie króla — czym nie wolny jest w sumieniu odpłacić mu tą dłonią! Czyż to nie jest zbrodniczym dać rakowi dalej toczyć naturę naszą?”.

Motyw więc dokładnie przeciwny do poprzedniego. Przedtem czynił sobie Hamlet wyrzuty z powodu opieszałości, z jaką przystępował do zabicia Klaudiusza, teraz odwrotnie sądzi, że już mu wolno do tego czynu przystąpić (dopiero teraz!), bo zbrodnie Klaudiusza przepełniły miarę nieprawości. Motyw zemsty w tym momencie ustępuje istotnie motywowi swoiście pojętej sprawiedliwości. Echa chrześcijaństwa zdają się zwyciężać w tym momencie nad renesansowymi wpływami w duszy Hamleta. Ale jest to tylko jeden moment psychologicznie nieuzasadniony, jaskrawo odbiegający od wymowy całości utworu. Niemniej trzeba powiedzieć: jeśli Hamlet jest w ogólnej tonacji tragedii bohaterem laickim — to w epilogu zaczyna w nim dochodzić do głosu postawa bliższa chrześcijaństwu.

Hamlet chrześcijaninem? Hamlet więc nie zerwał jeszcze w sposób bezwzględny z chrześcijaństwem, nie posunął się w swej zwadzie z Bogiem w tę stronę, w którą potem sterować będą w literaturze jego następcy, też nie mogący się uporać z problemem — niewątpliwie najcięższym — zła i cierpienia, i to takiego, które już godzi nie tyle w nas samych, ile w naszych najukochańszych. Nie odważył się na jakiś prometejski protest, na Konradowe rzucenie Bogu w twarz, że nie jest Miłością, na przeciwstawienie się Jego wyrokom. To chętnie i bez adwokata przyznajemy. Ale na to wszystko odważą się później, wyciągając skrajne konsekwencje z tej jego postawy, Hamletowi w literaturze następcy. Bo stanowisko Hamleta — myślę tu o jego ogólnej postawie, a nie o wyjątkowym nastawieniu w epilogu — w gruncie rzeczy odbiegło daleko od ducha ewangelicznego chrześcijaństwa, w tym bezwzględnym ubóstwieniu ziemskich wartości, w tej dewaluacji świata nadprzyrodzonego, wciągniętego w służbę doczesnej miłości, zapożyczanego nawet dla przeprowadzenia idei zemsty. — Nie tylko z duchem chrześcijaństwa, ale nawet z duchem klasycznego pogaństwa nie zgadza się koncepcja zemsty sięgającej poza grób. Jest rzeczą znaną — „Antygona” najpiękniej tego dowodzi — że Grecy nie dopuszczali do tego, aby można było zakłócać pośmiertne życie winowajcy. To był próg, przed którym

wstrzymywała się ich chęć odwetu. Nawet najgorszemu nieprzyjacielowi pozwalali na odprawianie obrzędów żałobnych nad zwłokami pobitych.

Toteż Hamlet pojęciowo tkwi w świecie, który — w moim przekonaniu — nierównie bliższy jest w swej najgłębszej istocie pogańskich z ducha sag islandzkich niż chrześcijaństwa. W swej zasadniczej postawie jest nastawiony — raz jeszcze podkreślam swą tezę — nie tyle na ideę sprawiedliwości, ile na ideę zemsty. Zapewne, że to jego dążenie może się powołać na niejaki okoliczności łagodzące. Każda zemsta w pewnym przynajmniej stopniu posiada element dobra, w takiej mierze mianowicie, w jakiej jest dążeniem do naprostowania naruszonej sprawiedliwości. Jeśli w obronie typowych reprezentantów tej postawy Konrada z III części „Dziadów“ i Irydiona, odzywają się niebiańskie głosy, które usiłują wymówić przed tronem Najwyższego, że choć grzeszni, to jednak wiele kochali, to nie ulega wątpliwości, że to samo można powiedzieć i o Hamlecie.

Ale stąd do chrześcijaństwa jeszcze długa droga. Bo miłość, która tutaj oręduje, to nie jest przecież wcale miłość Boga, tylko miłość umiłowanego nad wszystko stworzenia, obojętne czy to będzie głowa najdroższa, czy też jak u romantyków — naród. Chrześcijaństwo wprowadzie nakazuje dążenie do sprawiedliwości, ale tezy tej nie podobna odwracać; w żaden sposób nie można przyjąć, aby każde dążenie do wymierzenia sprawiedliwości już tym samym płynęło z chrześcijańskiego ducha, jeśli przekracza granice zakreślone przez etykę chrześcijańską. Zresztą u Szekspira, w przeciwieństwie do naszych romantyków, wcale nie widać, nie tylko w „Hamlecie“, ale sądzę że bodaj w całej jego twórczości, iżby zdawał sobie z tego sprawę, że idea sprawiedliwości wymaga koniecznie oczyszczenia z nalotów zemsty, jeśli ma być włączona w kompleks pojęć chrześcijańskich. Ten brak, w moim przekonaniu, przesądza o „katolickości“ Hamleta w duchu negatywnym⁵⁾.

Pesymizm a dialektyka wartości. To właśnie, że duszą Hamleta wstrząsa rozpacz z powodu sponiewieranych i zbezczeszczonych wartości, jest głównym źródłem jego niewygasłego pesymizmu. Bo i cóż z tego, że zostaje mu jeszcze za nie

⁵⁾ Wydzwięk sceny 2, aktu V robi — w moim odczuciu — wrażenie czegoś nie tylko wyjątkowego, ale i niezestrojonego z ogólną problematyką i nastrojem szekspirowskich utworów.

zemsta? Ależ ona nie jest w stanie zadośćuczynić za profanację tego, co dla niego stało się już niemal że świętością. Nie idzie tu Hamletowi o tę stronę zagadnienia, którą tak świetnie wydobył u nas Krasieński w „Irydionie“, a wspaniale później rozbudowała i wycieniowała Undset w „Wiga-Liot i Vigdis“ o to, że przedmiot naszej zemsty może przecież ulec doniosłym przeobrażeniom, że krzywdziciel może już w przyszłości nie będzie tym, za kogośmy go dotąd mieli, ale stanie się innym, odrodzonym, litość w nas budzącym człowiekiem. Ten motyw — jak o tym świadczy scena, w której Hamlet powstrzymuje swój cios nad modlącym się Klaudiuszem — nie trafia do przekonania królewiczowi. Jego — jak wspomnieliśmy — sama możliwość nawrócenia się mordercy i w ten sposób uchylenia się jego od wiecznej kary, napędza już formalnie zgrozę.

Ale umysł Hamleta koncentruje się na drugiej stronie dialektyki zbezczeszczonych wartości: na tym, że ich sprofanowanie jest czymś nieodwołalnym. Idzie tu bowiem o wartości na wskroś personalistyczne, i dlatego jedyne, które na drodze zastępczej nie dadzą się zrekompensować. Nic nie zmieni faktu, że jego najdroższy ojciec został zdradzony przez swoją ukochaną małżonkę, która tak rychło o nim zapomniała i związała się — wiedząc czy nie wiedząc o tym, to nie jest dość jasne — z jego mordercą, bratobójcą. Nie sama śmierć ojca jest tutaj dlań rzeczą najstraszniejszą, ale to, że w czyścicu jeszcze trapi się on niewiernością swej żony. Nic nie jest w stanie powrócić Hamletowi zaufania do matki, uwolnić go od koszmarnego myśli, że żyje ona w małżeńskim związku z tym, który tak brutalnie i cynicznie potargał najświętsze węzły, jakie łączyły ją z nieboszczykiem — królem.

I kto wie, czy właśnie u Hamleta świadomość tego, że nic już nie może wskrzesić tych wartości, do których tak bezwzględnie przywiązywał znaczenie, czy nie ona właśnie jest powodem owego pozornego jego zobojetnienia dla zemsty, z którym dopiero raz po raz musi walczyć. To nie jest chyba zarzucenie myśli o zemście, tylko poczucie, że i ona jest daremną, wobec niemożliwości restytuowania zniszczonych i splamionych wartości. W duszy Hamleta bowiem zachwiała się wiara w sam sens świata, w którym tak tragicznie giną najdroższe umiłowania, o które nie ma się gdzie upomnieć i jak je zabezpieczyć. Nie jeden Hamlet przecie z boha-

terów szekspirowskich żywi takie uczucie. Czyż inaczej przeżywa śmierć Desdemony Otello, lub Romeo domniemaną śmierć Julii?

Nie dziwi nas zresztą ta postawa. W świecie, w którym wartości ziemskie zyskały już nie tylko autonomię, ale urosły do rzędu wartości bezwzględnych, nie mogło być inaczej. Oczywiście w klimacie chrześcijaństwa, gdzie wartości ziemskie są względne, a tylko wartości moralno-religijne są bezwzględne, gdzie najwyższe nawet wartości personalistyczne — mówię tu o tych, które nie sięgają już w strefę wiekuistego przeznaczenia człowieka — są przemijające, o ile nie są zakotwiczone w Bogu, tragizm utraconych lub co gorzej sponiewieranych wartości nie jest tragizmem niepodobnym do przezwyciężenia. Ale kto duchowo nie dorósł jeszcze do tego stanowiska, czyje serce jest podzielone wciąż między dwie miłości: miłość stworzenia i miłość Stwórcy — stanowiska zaisteż wymagającego wysokiego stopnia uduchowienia, oczyszczenia wewnętrznego — ten będzie się biedził i męczył wobec tego nierozwiązalnego dlań problemu. W najlepszym wypadku pozostanie mu to wyjście, jakie znamionuje szekspirowskich bohaterów nie przypadkowo wyciągających ramiona ku śmierci. Hamlet cofnie się jeszcze przed wymierzeniem sobie śmiertelnego ciosu, ale Otello zada go sobie już pewną ręką, podobnie jak bez wahania zejść samobójczo z tego świata Romeo i Julia.

Dla umysłowości ukształtowanej w atmosferze już przeważająco laickiej szczególnie tragizm doczesności polegał na tym, że z jednej strony poczucie osobistego związania wybuchało w tym typie ponad miarę, nabrało znaczenia już absolutnego, życie zaś, jakby nie troszcząc się o to wartościowanie, demonstrowało kruchość i zagrożenie tych serdecznych węzłów. Ratunku można było szukać albo na drodze kompromisu między myślą chrześcijańską i laicką, jaką przedstawiał gwarancjonizm, albo na drodze bezkompromisowej, jaką wskazywała asceza świętych — w uduchowieniu swoich umiłowań, w uznaniu tylko jednej Wartości Bezwzględnej i tylko jednej Miłości. I jedynie to ostatnie rozwiązanie było naprawdę skuteczne. Gwarancjonizm bowiem, tak znamienity dla naszej literatury (zwłaszcza staropolskiej), snujący się na przestrzeni od Kochanowskiego do Sienkiewicza, czynił Boga obrońcą zagrożonych umiłowań domagając się od Jego Opatrz-

ności, aby sprawdziły się dosłownie słowa Psalmu: „nie dostąpi cię żadna zła przygoda, ani się znajdzie w domu twoim szkoda“.

Dla Hamleta nie było aktualne ani jedno ani drugie stanowisko. Gwarancjonizm był dla niego z samej natury rzeczy anachroniczny. Kwestia była przesądzona; wszak stał już w obliczu dokonanej straszliwej katastrofy rodzinnej tragedii. Natomiast na bezwzględne zaufanie Przedwiecznemu „mimo wszystko“, na wysublimowanie swoich uczuć zgodnie z nakazem Ewangelii nie umiał się zdobyć. Tym silniej więc za to odczuwał niepokonany i przygniatający go tragizm doczesności.

Dla człowieka tak tęskniącego za wartościami, tak boleśnie przeżywającego ich utratę, życie w tych warunkach nie mogło mieć już znaczenia; pustymi stały się dlań wielkie słowa mówiące o szczęściu, które nie może zaistnieć — jak tu zapomnieć tragedię zbezczeszczonych wartości! — o miłości, która jest taka nietrwała i zawodna. Nie można być niczego pewnym na świecie, gdzie przecieć o miedzę, w najbliższej rodzinie, grasuje morderstwo i kazirodztwo. W swoim losie dojrzał Hamlet, pozbawiony ufności ku Bogu, los człowieka, i ta sugestia wewnętrznie go dobiła. Oczywiście dojrzał go zbyt pochopnie, ale on pochodzi z rasy tych bohaterów — w tym chyba najznamienniej wyraża się nowoczesność jego humanizmu — którzy przeżywają swą dolę jako dolę całego świata, i odwrótnie, w nieszczęściu drugiego człowieka widzą swój najosobistszy problemat. Ich to myśl sformułował tak świetnie w „Kataraktach“ S. Brzozowski, kiedy pisał: „Rzeczą pozbawioną wagi jest umiejscowienie zdarzeń w przestrzeni i czasie, i nie to jest ważne w nieszczęściu, że nam się przytrafiło. Tu czy tam, u mnie czy u zmarłego przed tysiącami lat Hindusa, nie wszystko jedno? Nie gdzie i kiedy istnieje, lecz co, i nie to jest, co bywa, lecz to, co jest, a to jest zarówno wtedy, gdy ostrze jego w naszym sercu się załamie, jak i wtedy, gdy nie wie o niem żadna czująca istota“.

Józef Marian Świącicki

Przegląd piśmiennictwa

Recenzje książek:

Dictionnaire de la Bible. Supplément. Fasc.

XXV. p. 257 — 512. Langdon-Loi Israëlite. Paris. Letouzey. 1952.

Żeby zdać sobie sprawę, jak dalece, ogromnymi krokami postąpiły w ciągu lat kilkudziesięciu nauki biblijne, wystarczy porównać z pierwotnym Dykjonarzem ów uzupełniający Dodatek, którego najświeższy zeszyt mamy w tej chwili przed sobą. Nie można nie powitać tego wszechstronnego postępu z najżywszą radością, bo, chociaż, jak zwykle bywa, pogłębienie studiów odsłania nowe problemy, już dziś można zdać sobie sprawę, że zbliżamy się do dużo głębszego niż dotąd poznania ludzkiej oprawy Bożego słowa. W niniejszym zeszycie, wśród ogółu artykułów pierwszorzędnej wartości, chcielibyśmy przede wszystkim zwrócić uwagę na następujące prace. Obszerna rozprawa pt. *Langues et écritures sémitiques* (autorowie: Nougayrol, Cazelles, Février, Ryckmans) daje najdokładniejszy, na najnowszych badaniach oparty i wielu tablicami ilustrowany pogląd na języki i sposób ich wyrażenia pismem w łonie grup semickich wschodniej, zachodniej i południowej, poczynwszy od najdawniejszych czasów. Bardzo ciekawy, na rozległej i najświeższej literaturze oparty artykuł B. Botte'a benedyktyna z Mont-César wymienia i charakteryzuje wszystkie, przed św. Hieronimem dokonane łacińskie przekłady różnych ksiąg Pisma świętego. Artykuł *Lévitique* przez O. Lefèvre S. J. opowiada całą organizację instytucji lewickiej w starym testamencie, jej początki, stanowisko społeczne, funkcje i stosunek do kapłanów. Rzecz bardzo pouczająca. Wspaniała rozprawa pióra pięciu różnych autorów (Tournay, Barucq, Robert, Starcky, Mondésert) opisuje pod ogólnym tytułem: „Logos“ pojęcie „słowa“ wypowiedzanego przez Boga, w literaturach babilońskiej i egipskiej, w starym testamencie, w żydowskich pismach współczesnych chrześcijaństwu, w nowym wreszcie testamencie u różnych świętych pisarzy. Pośród tych wszystkich wybitnych prac polecamy zainteresowanym czytelnikom osobiście dwa artykuły o kwestiach zasadniczej wagi. Pierwszy z nich „*Lettres encycliques concernant la Bible*“ przez O. Courtade S. J. drugi, przez Ks. Robert P. S. S. pt. „*Genres littéraires*“. Obydwa dotyczą zagadnień bardzo a bardzo delikatnych i bardzo palących i to w sposób równie pouczający jak teologicznie nienaganny. Cały zeszyt przyniesie nie tylko biblistom, ale i teologom bardzo wiele pożytku.

Ks. J. Rostworowski T. J.

Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie. Fasc. CLXXIV. p. 2543 — 2798. Tournai-Tronc. Paris. Letouzey. 1952.

Zeszyt niniejszy odznacza się tą osobliwością, że na 28 bardzo pracowitych artykułów ani jednego nie ma, który nie nosiłby podpisu nie-

zmordowanego i nieprawdopodobnie uczonego benedyktyna, dom H. Leclercq. Przypomina się Mickiewicz: „Aż ostępiał Tadeusz na tyle nauki“. Ale, żart na bok, wielki benedyktyn jest istotnie studnią wiedzy w rozmaitych kierunkach. Z prac opublikowanych w niniejszym zeszycie na pierwsze miejsce wysuwa się istna monografia o Tours z archeologicznego, historycznego i hagiograficznego punktu widzenia. Pod tym ostatnim względem, na osobliwe uznanie zasługuje doskonale przeprowadzona apologia historyczności życia św. Marcina przez Sulpiciusa Sewera, której pewni nowi historycy odmawiali wiarogodności. Ciekawa też jest rozprawka o dawnej Colonia Augusta Treverorum, tj. o dzisiejszym Trewirze i o mnóstwie odnalezionych w kryptach kilku kościołów napisach grobowych chrześcijańskich. Napisy te, prawie zawsze z dwoma gołębiami spoglądającymi na znamię Chrystusowe, są niekiedy prawdziwie wzruszające wiarą i miłością. Z innych artykułów o charakterze raczej prawnym lub ascetycznym warto wspomnieć „Tribunal du clerc“, tj. rzecz o kompetencji rozmaitych trybunałów do sądzenia członków katolickiego kleru czy w cesarstwie Rzymskim, czy w chrześcijańskiej Galii, i „Travail manuel“, tj. przedstawienie roli, jaką w zakonach wschodnich i zachodnich odgrywała praca ręczna z wyszczególnieniem rodzajów tej pracy uprawianej przez mnichów. Choć wymieniamy tylko kilka, prawie wszystkie artykuły czyta się z zainteresowaniem i pożytkiem. Wielka księgarnia wydawnicza Letouzey'a zdobywa sobie przez wydawanie tych wielkich, naukom pomocniczym do teologii przeznaczonych dykcjonarzy, nieśmiertelne zasługi.

Ks. J. Rostworowski T. J.

Stanisław Bobiński: *Gdańsk wczesnodziejowy, na podstawie analizy planu*. Gdańsk 1952. str. 194 z całym mnóstwem tablic, planów i różnych ilustracji. Przedmowa P. Mariana Pelczara.

Do szeregu cennych prac, którymi nauka polska coraz pełniej rozświetla przeszłość naszego wielkiego portowego miasta i przynależność jego do Polski, przybywa z niniejszą książką bardzo poważna pozycja. Inż. Bobiński, z zawodu architekt-urbanista, ale doskonale zaznajomiony ze wszystkim, co o Gdańsku powiedziała dotychczas historia, usiłuje wnikać w najdawniejsze jego dzieje i najpierwotniejsze formy zabudowy, sięgające czasów św. Wojciecha a zapewne i znacznie dawniejszych. Z zadziwiającym zamiłowaniem swego przedmiotu i z niemałą dozą intuicji próbuje on przez pilną analizę, i prehistorycznych znalezisk, i historycznych już śladów przedsiębranej w rozmaitych czasach przebudowy, odtworzyć pierwotny kształt targowego, o wiejskim raczej charakterze, osiedla, które po dźwignięciu „grodu“ przez książąt pomorskich, zaczęło coraz wyraźniej przemieniać się w miasto i to miasto najważniejsze na całym długim pobrzeżu a mające w swoim zapleczu, tj. w rozwijającej się potężnie Polsce niezawodną rękojmnię świętego rozwoju. Do tego prawdziwego rozwoju Gdańska doba okupacji krzyżackiej zgoła nie dopomogła, tylko raczej linie jego przecięła lub skrzywiła. Wnioski swoje popiera Autor całym szeregiem zestawień z planami rozwoju miast polskich lub zachodnio-słowiańskich, a wszystko ilustruje mnóstwem rysunków, pod których — jak sam to wyznaje — fantazyjnym charakterem, odczuwa się instynktownie rzeczywistość albo coś rzeczywistości bardzo bliskiego. Bez wątpienia co do poszczególnych, może nawet i dość ważnych punktów obrazu przeszłości Gdańska, jaki narysował inż. Bobiński, rozpocznie się między specjalistami dyskusja, ale prawdopodobnie odkrywcze prace przedsiębrane w terenie, znaczną część wyników jego badań potwierdzą. Przedmowa bardzo fachowego w tej dziedzinie dra Mariana Pelczara, z pełną życzliwością dla Autora, rzuca bardzo cenne światło na charakter jego książki.

X. J. R.

Gustaw Flaubert: *S a l a m m o*. „Książka i Wiedza”, Warszawa 1950. str. 364 + 4 nlb. Przekład Wacława Rogowicza.

„Salamambo” Gustawa Flauberta otrzymaliśmy ostatnio w nowym, świetnym przekładzie Wacława Rogowicza, który czytelnikom „Odrodzenia” przedstawił się swymi essayami jako jeden z wielbicieli talentu i osoby wielkiego francuskiego realisty. Nie zdziwił nas zatem pietyzm, z jakim podszedł do tekstu. Żalujemy tylko, że nie dał krótkiego, choćby o informacyjnym charakterze wstępu — takiego w jaki zaopatrzył swoje tłumaczenie „Bouvard’a i Peccuchet’a”. Z uznaniem za to zależy podkreślić trud tłumacza polegający na wartościowych a bardzo ułatwiających zrozumienie książki wyjaśnieniach odnoszących się bądź to do autentycznych terminów starożytnych, którymi autor powieści stale operuje (nazwy krajów, bóstw, narzędzi, objaśniania znaczeń zaklęć itp.), bądź to odnoszących się do wydarzeń historycznych, o których mowa w tekście. Rola ich jest bardzo duża, gdyż przeciętny czytelnik, wprowadzony przez Flauberta od razu „in medias res”, wie niewiele o stosunkach, jakie panowały w Kartaginie w połowie III wieku przed Chrystusem.

Głęboki, beznadziejny prawie pesymizm powieści (dla którego zapewne Kościół umieścił ją w spisie książek zakazanych) przytłacza czytelnika od pierwszej bodaj do ostatniej karty. Nie odbiera on jednak radości, jaką dając zetknięcie się z dziełem prawdziwego artysty, co odczuwa się zarówno w trakcie czytania książki, jak i po przyswojeniu sobie całości. Cięży wszakże na powieści ponura atmosfera mordu, ostatecznego zbydlenia i krwi, tworzącej czerwone błoto. Ludzka śmierć, ludzka męka zapełnia każdą niemal stronę „Salamambo”, a męka ta i śmierć są tak samo beznadziejne, jak beznadziejna była i pełna grozy samobójcza śmierć pani Bovary, wymiotującej truciznę.

Wynikająca z erudycji ścisłość historyczna Flauberta, precyzyjne trzymanie się dokumentów, zwrócenie głównej uwagi na owe historyczne, w kronikach zapisywane fakty, pozbawiło jednak „Salamambo” tego, co rzeczywiście trudno znaleźć na kartach dzieł historyków: pełni ludzkiego życia przez zawartą w nim jakąś odrobinę radości. Należała się ona nawet ludności nieszczęsnej Kartaginy, nawet wycinanemu w pień zbuntowanemu przeciw tejże Kartaginie wojsku różnoplemiennych najemników. Mimo całej okrutnej prawdy „Salamambo”, powieść nie jest pełnym odbiciem wycinka dziejów Kartaginy, choć może tego pisarz nie dostrzegł. Mimo woli przychodzi na myśl nasz podobny — jakże jednak inny „Faraon” Prusa.

Ale nawet sadyzm palenia żywcem dzieci w rozpalonych czelusiach Molocha — przypominający zresztą do złudzenia współczesne palenie dzieci po krematoriach Majdanków — nie usprawiedliwia jednak wcale koncepcji książki, której główną wadą jest brak właściwych proporcji. Rzekłbyś, że do rzeczywistości, posiadającej zarówno strony piękne jak i brzydkie, przykłada autor „Salamambo” krzywe zwierciadło i to tak aby chwytają tylko jej brzydotę i ohydę. Nic dziwnego, że ten skrajny naturalizm dzieła — mimo niewątpliwych jego zalet formalnych — czytelnika raczej odpycha i przeraża.

Olgierd Porycki

La Rochefoucauld: *M a k s y m y i r o z w a ż a n i a m o r a l n e*. Przełożył i opracował Tadeusz Boy-Żeleński. Ossolineum. Wrocław 1951. Str. XX + 106.

„Paranie się” literaturą uchodziło dla arystokraty XVII wieku raczej za dyshonor. Toteż w obawie przed utratą czci, książkę de La Rochefoucauld wydał w 1665 roku swe maksymy bez rozgłosu, anonimowo. A właśnie owe maleńkie klejnociki bystrej inteligencji miały na zawsze utrwalić nazwisko autora w bogatym, wielowiekowym dorobku francuskiej kultury. „Chwytały” czytelnika błyskotliwym sformułowaniem, pre-

czyżnością myśli, często zaprawionej złośliwą ironią, jakkolwiek tchnęły wyraznym pesymizmem. Nasuwają one analogie z „Próbkami“ żyjącego o wiek wcześniej Montaigne'a i z „Prowincjałkami“, a zwłaszcza z „Myślami“ Pascala. Wystarczy jednak zestawić podobne na pierwszy rzut oka myśli tych pisarzy, aby od razu odczuć różnicę ich barwy i tonacji. Pascal pisze, powiedzmy, w „Myślach“: „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna“, a La Rochefoucauld w „Maksymach“: „Serce wystrychnie zawsze rozum na dudka“.

Wszyscy trzej: Montaigne, Pascal i Rochefoucauld obdarzeni doskonałym zmysłem obserwacji, są świetnymi znawcami człowieka. I wszyscy trzej robią wrażenie sceptyków, choć wyodrębnić tu trzeba specjalny rodzaj sceptycyzmu Pascala. Genialny ten myśliciel dotarł do sedna paradoksu: miażdżąc naturę człowieka, ukazał jej wielkość i wzniosłość. Z innych zupełnie źródeł płynie pesymizm autora „Maksym“. Nie z surowości i żywej bądź co bądź wiary Port-Royal, lecz ze znużenia życiem, które płynęło w rozgwarze bitewnym, w miękkich salonach i w snuciu dworskiej intrygi. Głównym bodźcem tego życia, zgodnie z modą okresu, było zaspokajanie własnych ambicji. Nie przypadkiem więc pojawia się wielokrotnie wśród maksym i rozważań moralnych owa magiczna „miłość własna“, po prostu egoizm. I nie bez racji wysunął La Rochefoucauld na czoło swych rozważań smutną ale jakże charakterystyczną maksymę, stanowiącą syntetyczny skrót całej książeczki: „Nasze cnoty są najczęściej jedynie przybranymi przywarami“.

Bo też Francja XVII wieku, to już nie ta z epoki rycerskiej, wzniosłych ideałów Ludwika IX. Dwór królewski organizował wtedy — jak nigdy dotąd w takim stopniu — życie kulturalne, polityczne i towarzyskie kraju. Nic tedy dziwnego, że troska o karierę każe członkom tego dworu uciekać się do pochlebstwa, koteryjnych rozpraw i organizowania wielkiej intrygi. I sam Rochefoucauld nie znał tych spraw z książki lub czyichś opowiadań, ale z własnych przeżyć i doświadczeń. Tu tkwi właśnie źródło jego niewiary w dobroć natury ludzkiej, jego sceptycyzmu i sarkazmu. Środowisko dworu pozwoliło mu poznać zło w całej rzeczywistości i we wszystkich formach wyrafinowania, a niezdolne było natchnąć pisarza programem pozytywnym.

„Maksymy i rozważania moralne“, które, jak twierdzi Wolter, najbardziej przyczyniły się do ukształtowania bystrości i inteligencji Francuzów, pozostają nadal cennym dokumentem epoki. Nie przestają być zbiorem trafnych, często i dziś jeszcze aktualnych psychologicznych spostrzeżeń. A wyraził je Autor językiem tak wytwornym i lapidarnym, że celnością i precyzją przypominają najbardziej udane aforyzmy wschodnie.

M. K.

Sandor Petöfi: W y b ó r p o e z j i . Czytelnik 1951. Str. 267. Wybrał, opracował, wstępem i przypisami opatrzył Juliusz W. Gomulicki.

Najnowszy zbiór poezji i fragmentów z listów największego poety narodowego Węgier nasuwa pewne uwagi natury ogólnej. Przysnąć się musimy do pewnej jednostronności w przyswajaniu arcydzieł literatury światowej. Cały prawie ruch wydawniczy i krytyczno-literacki przekładów z obcych języków, skupiał się zazwyczaj wokół dorobku piśmienniczego Francji, Anglii, Rosji (głównie wiek XIX), Niemiec, częściowo Włoch. A tymczasem twórczość literacka krajów o mniejszych wpływach kulturalnych dość często pozostawała jako terra ignota. Niedawno podniesiono słuszną naszą kompletną niemal ignorancję, jeśli chodzi o literaturę Finlandii.

Cieszyć się więc wypada z każdej udanej próby przełamania „nieśmiałego zastoju“. I tak, przypominano niedawno narodowego poetę Bułgarii Christo Botewa, wydano kilka powieści innego klasyka tejże literatury — Iwana Wasowa. Do tej grupy „nowości“ należy również zaliczyć

najobszerniejszy dotychczas tom poezji i listów Sandora Petőfiiego. (Pierwszy wybór dokonany przez Władysława Sadowskiego ukazał się w 1879 r.; w późniejszych latach 30 utwory poety umieścił Antoni Lange w zeszycie węgierskim Panteonu Literatury Wszechświatowej).

Sandor Petőfi tworzył w bardzo młodym wieku (zginął mając lat 36), podobnie jak Jan Arthur Rimbaud. Ale ten ostatni nie zawarł tyle pasji, tyle młodzieńczej werwy, co jego kolega węgierski. I nie wchodzi tu w grę skala talentu, u obu żywiołowego. Talent jest bowiem rzeczą niewymierną i nieuchwytną. Różnic szukać należy raczej w temperamentach. Rimbauda nazwał Paul Claudel „mystykiem w stanie dzikim”. Petőfi zaś to poeta i człowiek czynu, którego życie osobiste sprzęgło się ściśle z jego twórczością poetycką. Jego ambicję główną wyrażają te szczerze, ale zbyt skromne słowa:

O, gdyby czyn mój mógł to wyrazić,
Nie tylko pusta i błaha mowa.

(Losie, użyż mi pola).

W najbardziej młodzieńczym okresie wnosi Petőfi twórczy ferment, przeciwstawia się, buntuje przeciw utartym kanonom poetyki klasycznej, wprowadza do dorobku literatury narodowej utwory o skondensowanym wprost ładunku emocjonalnym, plastycznym obrazowaniu i oryginalnym, żywym języku, którego niezwykły moment historyczny od niego wymagał.

I ja bym umiał wiersze moje
Przystroić blaskiem świetnych szat.

Rezygnuje jednak z takiej ornamentacji na rzecz zwięzłości, lapidarności, prostoty.

Postawę poetycką Petőfiiego kształtuje idea wyzwolenia narodowego Węgier spod ucisku Habsburgów, powiew swobody przez Europę połowy ubiegłego stulecia. Wypadki rzucają młodego poetę w wir walki, w życie obozowej udreki i patosu. Zapał Petőfiiego doceniano. Został adiutantem gen. Bema i odtąd te dwie postaci stały się w historii Węgier symbolem wolności. Młody adiutant padł w bitwie pod Segesvar. Pozostawił po sobie dokument życia, które upłynęło w ciągłym ruchu. Dokumentem tym są szczerze, młodzieńcze liryki, w dużej mierze poświęcone sprawie niepodległości kraju, która była źródłem inspiracji twórczej Petőfiiego.

Bezgraniczny czciciel wolności, jakim był Sandor Petőfi, w proroczym spojrzeniu poety własną śmierć tak przepowiedział:

A kiedy padnę pod ciosami wroga,
Niech mnie namaści w drogę do stóp Pańskich
Twój pocałunek, o Wolności droga!

M. K.

Praca zbiorowa: O sytuacji w historii literatury polskiej. Pod redakcją Jana Baculewskiego. Państwowy Instytut Wyd. 1951.

Stefan Żółkiewski: Badania nad literaturą polską. Państwowy Instytut Wydawniczy, 1951.

Obie książki łączy ich charakter i cel, dla którego powstały. Należą one do prac badawczych w ramach Kongresu Nauki Polskiej. Zadaniem ich, w rozumieniu autorów, było danie przeglądu dotychczasowych osiągnięć i niedostatków nauki o literaturze polskiej oraz nakreślenie postulatów do realizacji w przyszłości.

Formę zarówno pracy zbiorowej, jak i książki Żółkiewskiego można by określić jako publicystykę naukową. Upoważnia nas do tego wniosku język wypowiedzi, szkieletowość ujęcia poszczególnych działów nauki o literaturze, wreszcie nie zawsze wyczerpujące przesłanki dokumentacji. Nie mniej próba kwintesencji osiągnięć tak ważnej dyscypliny, jaką jest nauka o literaturze polskiej, zasługuje na uznanie.

Ujęcie publicystyczne, aby zasłużyło sobie na odpowiedzialne miano hipotezy naukowej, musi spełniać pewne elementarne warunki terminologii i techniki pracy naukowej. Pod tym względem można by mieć, w stosunku do niektórych partii omawianych prac, niejakię zastrzeżenia. Rozpatrzmy przykładowo czwarty rozdział książki Żółkiewskiego pod obowiązującym tytułem: Problemy teorii, krytyki i estetyki. Znakiem zapytania należy opatrzyć następujące zaszeregowanie badaczy do kierunków filozoficznych i metodologicznych: Troczyński — znaniec, Kridl i Skwarczyńska — konwencjonalisci, Lempicki — fenomenolog, Dłuska i Turska — językoznawcza szkoła fonologiczna. Określenia te nie zgadzają się z analizą dorobku naukowego wymienionych badaczy, co więcej wyłamują się z ustalonej terminologii naukowej i to niejako ukradkiem, ponieważ autor nie wprowadza nowych definicji dla używanych przez siebie pojęć.

Czy nie właściwiej i bardziej zgodnie z historią nauki byłoby nazywać Kridla formalistą, a Skwarczyńską fenomenologiem? Określenie Lempickiego jako fenomenologa zaciera jego związki z idealistyczną estetyką romantyczną. Zaliczenie Troczyńskiego do szkoły Znanieckiego wymaga wydobywania na jaw związków między tym badaczem a znanym socjologiem polskim. Wreszcie nieporozumieniem jest łączenie Dłuskiej i Turskiej z fonologami szkoły praskiej. Uważniejsza analiza prac tych autorek wskazuje raczej na przeciwstawienie się tradycjom wspomnianej szkoły językoznawczej i łączenie własnych badań z osiągnięciami nauki w innych dziedzinach, jak np. historii, historii literatury, socjologii itd.

Drugim niedociągnięciem omawianych książek jest szkicowość, przybierająca charakter ogólnikowości. Autorzy mogą się tu tłumaczyć potraktowaniem swoich prac jako syntezy pewnych zagadnień. Każda jednak synteza powinna się opierać na bogatym materiale analitycznym, co w pracach historyczno-literackich uwidacznia się w postaci obszernych przypisów. Tymczasem postulat tego omawiane książki w przeważnej mierze — z wyjątkiem rozdziałów napisanych przez prof. prof. Krzyżanowskiego i Mikulskiego — nie spełniają. Nie chcemy odmawiać prawa do wartościowania osiągnięć poszczególnych uczonych, nie można jednak kwitować ostro sformułowanym, ale nieobowiązującym ogólnikiem dorobku lat, albo nawet całego życia poważnego badacza.

Powyzsze zastrzeżenia domagają się szybkiej realizacji postulatów, związanego z omawianymi pracami. Wydaje nam się, że opublikowanie bądź to nowej, rozszerzonej znakomicie, wersji obu książek, bądź też w postaci oddzielnej publikacji prac analitycznych, na których one się oparły, jest sprawą wolającą o szybką i wyczerpującą realizację, dla dobra nauki o literaturze polskiej.

Zb. Pędziniński

Władysław Floryan: *Forma poetycka „Pieśni” Jana Kochanowskiego wobec kierunków liryki renesansowej*. Nakładem Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego, Wrocław 1948.

Tadeusz Ulewicz: *Świadomość słowiańska Jana Kochanowskiego*. Nakładem Seminarium Historii Literatury Polskiej U. J. Kraków 1948.

Twórczość Jana Kochanowskiego należy do najpełniej opracowanych przez naukę o literaturze staropolskiej zagadnień. Poszczególne utwory poety Czarnoleskiego doczekały się obszernych monografii, uwzględniających zagadnienia zarówno ideowe, jak i artystyczne.

Do rzędu takich monografii zaliczyć należy wydane po wojnie prace Floryana i Ulewicza, różniące się między sobą tak problematyką jak i stanowiskiem metodologicznym. Książka Floryana omawia liryki Kochanowskiego na szerokim tle genetycznym i porównawczym. Praca Ulewicza natomiast obejmuje swym zakresem wszystkie dzieła poety

ujęte pod kątem problematyki słowiańszczyzny. Pierwsza zatem z omawianych prac jest monografią cyklu utworów, druga — dziełem przekrojowym. Mimo, tej jednak rozbieżności zakresów obie książki łączą pewne elementy wspólne.

Książka Floryana na tle dotychczasowego dorobku historii literatury staropolskiej odznacza się świeżością ujęcia metodologicznego. Autor próbuje sprecyzować własne założenia teoretyczne, dokonując przeglądu dotychczasowych stanowisk badawczych wobec liryki. Jest to zjawisko niezbyt często spotykane w opracowaniach literatury staropolskiej i dlatego godne pozytywnego podkreślenia. Precyzacja pewnych terminów ułatwia Floryanowi przeprowadzenie paraleli pomiędzy Pieśniami Kochanowskiego, a odpowiadającymi im zjawiskami artystycznymi europejskiej liryki renesansowej. To szerokie tło porównawcze, obejmujące swym zasięgiem Włochy, Francję, Hiszpanię i antyczny Rzym, jest drugą dodatnią cechą pracy Floryana. Autor unika przy tym tak częstego niebezpieczeństwa grożącego badaczom-komparatystom: zatracenia oryginalności analizowanej twórczości. Wprost przeciwnie: dzięki sumiennej i wnikliwej analizie ukazuje nam rzetelną samodzielność artystyczną Kochanowskiego, dla którego motywy poezji horacjańskiej i renesansowej były pobudką twórczą, a nie zachętą do naśladownictwa.

W książce Ulewicza uderza nas co innego: nowość tematyki. Autor biorąc za podstawę swej pracy niezbyt liczne dotychczasowe wzmianki polskich i obcych uczonych o znaczeniu twórczości Kochanowskiego dla całej Słowiańszczyzny, rozbudowuje je pod tym kątem widzenia w imponującą syntezę. Drobiazgowy przegląd wszystkich, przeważnie mało dotąd wykorzystanych, utworów mistrza Jana jest dokonany z prawdziwą filologiczną sumiennością. Rzecz ciekawa, że aczkolwiek na zupełnie innej płaszczyźnie, dochodzi Ulewicz do tych samych wyników, co Floryan. I w jego pracy bowiem zostaje wykazana łączność Kochanowskiego z kulturą innych narodów, tak artystyczną, jak i ludową. Jednocześnie zaś dochodzi Ulewicz do analogicznego co Floryan wniosku, że Kochanowski był zjawiskiem wśród twórców, tym razem słowiańskich, wyjątkowym z ze wszech miar oryginalnym i że należy mu się (co jest pójściem o krok dalej od Floryana) palma pierwszeństwa jako piewcy całej Słowiańszczyzny.

Niestety pracę Floryana i Ulewicza można porównywać nie tylko pod względem osiągnięć, ale i niedociągnięć. Widoczne są one przede wszystkim w podbudowie metodologicznej obu książek. Mimo bowiem określań przez nas nowości metody Floryana i podjętej przez niego próby uzgodnienia aspektu filologicznego z kształtem artystycznym dzieła, nie cechuje go dostateczny krytycyzm wobec innych teoretyków literatury. Pragnienie pogodzenia poglądów prof. Kucharskiego z teoriami niemieckich badaczy wywołuje wrażenie pewnego eklektyzmu, który w dalszej fazie badawczej uniemożliwia niejednokrotnie przejrzystą konstrukcję hipotez. Jeszcze poważniejsze zastrzeżenia metodologiczne podnieść należy przeciw pracy Ulewicza. Jest ona klasycznym przykładem metody filologicznej wraz z wszystkimi korzyściami (podkreślonymi wyżej) i niedostatkami tej postawy badawczej. Dla Ulewicza problem, tak zasadniczy dla współczesnego uczonego, sprecyzowanie podstawowych terminów, którymi mógłby operować w swojej pracy, nie istnieje. Rzuca się to już w oczy przy analizie tytułu i podtytułu książki. Autor nie mówi nigdzie, co rozumie przez świadomość narodową, tym bardziej jeszcze świadomość ponadnarodową, słowiańską twórcy. Doprowadza to w konsekwencji do niezbyt poprawnych naukowo wniosków zawartych w rozdziale końcowym o psychice Kochanowskiego. Zupełnie zaś niezrozumiałe jest potraktowanie przez podtytuł świadomości słowiańskiej Kochanowskiego, jako zagadnienia psychiki polskiego renesansu. Co to znaczy — spytać można — psychika jakiegoś okresu historycznego? Sformułowanie takie traci dziedzictwem idealizmu romantycznego, dziś, zdawałoby się, zupełnie przebrzmiałym. Nie widać również w pracy Ulewicza posługiwania się kategoriami poetyki opisowej, tak zasadniczymi,

jeśli chodzi o wartościowanie estetyczne dzieła. Powoduje to w konsekwencji zubożenie wartości poznawczej pracy, co niewątpliwie nie leżało w intencjach autora.

Mimo powyższych zastrzeżeń prace Floryana i Ulewicza są niewątpliwym wkładem w naszą znajomość Kochanowskiego. Z tym większą niecierpliwością należy oczekiwać syntezy obejmującej także i wymienione powyżej osiągnięcia, w postaci monumentalnej monografii życia i twórczości Kochanowskiego. Istniejąca bowiem próba takiej monografii prof. Windakiewicza, wznowiona zresztą po wojnie, wobec współczesnych postulatów naukowych, wymaga rewizji i ogromnego uzupełnienia.

Zb. Pędziński

Wiliam Szekspir: *O t e l l o*, *K r ó l L i r*, *M a k b e t*. Przekład Zofii Siwickiej. Książka i Wiedza 1951. Str. 582.

Johnson, krytyk angielski XVIII stulecia wyraził się kiedyś o „Otellu”, że piękno tej sztuki tak silnie działa na wrażliwość czytelnika, że nie potrzebuje żadnych pomocy ze strony komentarzy krytycznych. Zdanie to w zestawieniu z olbrzymim dorobkiem krytycznym odnoszącym się do osoby Szekspira i jego spuścizny literackiej wydaje się paradoksem. Spory toczą się nadal i nie przestają zajmować uwagi szekspirologów. I nie odnoszą się one bynajmniej tylko do marginaliów, do spraw drobnych, ale często mają one za przedmiot interpretację poszczególnych sztuk, a nawet koncepcję całości.

Rozwój szekspirologii prowadzi m. in. do precyzyjniejszego zrozumienia tekstu, do otworzenia ram historycznych epoki, w której Szekspir żył i tworzył. Wiąże się z tym potrzeba korygowania przestarzałych przekładów, lub wręcz zastępowania ich nowymi.

Przekłady Szekspira w Polsce mają swą bogatą tradycję, którą nie będziemy się tu zajmować. Ogólnie rzecz biorąc dotychczasowe tłumaczenia, choć oddane nieraz jędrną, dobrą polszczyzną (np. Jana Paszkowskiego), rażą przestarzałymi zwrotami, lub też — jak w wypadku Kasprowicz — brakiem lapidarności.

Zestawiając dotychczasowe wysiłki z pracą Zofii Siwickiej stwierdzić trzeba zastrugi tłumaczki, gdy chodzi o precyzyjność języka, o zastosowanie nowszych pojęć i zwrotów. Jednakże wyraźne dążenie Zofii Siwickiej do modernizacji tekstu nie usuwa całkiem pewnej zależności i opiera się o pierwowzór Paszkowskiego (w „Makbecie”):

Rozpłataliśmy węża, nie zabili —
Zrośnie się, będzie znów gadem: ząb jego
Jadem zaprawiony nie przestaje grozić
Biednej niecnocie naszej. Niechaj raczej
Kształt rzeczy runie, oba światy zadrzą,
Niżbyśmy mieli nasze jądłoienne
Z trwogą pożywać i sypiać pod wpływem
Tych snów, co w nocy nami trzęsą.

(J. Paszkowski)

Rozpłataliśmy węża, nie zabili,
Zrośnie się, będzie znów cały, a biedny
Nasz podstęp nadal zostanie pod grozą
Jadowitego zęba. Niechaj raczej
Kształt rzeczy zginie, oba światy runą,
Niżbyśmy mieli jeść jądło swe w trwodze...

(Z. Siwicka)

Do powyższego zestawienia dodać by można tłumaczenie Kasprowicz, chociaż najmniej lapidarne, czasem jednak autor bardzo trafnie zinterpretował tekst oryginału, oddając w języku polskim „both the

worlds suffer" — „niech oba światy męczą się" (Paszkowski: „niech oba światy zadrżą", Siwicka: „niech oba światy runą").

Na uwagę zasługuje fakt zręcznego oddania przez tłumaczkę nastraju oryginału „Króla Lira". Szekspir lubił przeplatać teksty prozaiczne, momentami o dużym napięciu uczuć, wyrażając je mową wiązaną.

Oto przykład:

Kent: Fare thee, king; sith thus thou wilt appear,
Freedom lives: hence, and banishment is here!).

Kent: Bywaj zdrów królu; takiej uległ zmianie,
Że wolność znikła; zostało wygnanie.

Na odwrocie karty tytułowej umieszczono tytuły tłumaczonych dramatów w oryginale angielskim, niestety błędnie (oprócz „Króla Lira"). Makbet w oryginale to „Macbeth", a Otello, to „Othello, the Moor of Venice".

M. K.

Jastrun Mieczysław: R o k u r o d z a j u . „Książka i Wiedza" Warszawa, 1950.

Jastrun Mieczysław: B a r w y Z i e m i . PIW. Warszawa 1951.

Każdy kto śledzi rozwój współczesnej poezji polskiej, łatwo skonstatuje fakt, że nie stroni ona od podejmowania aktualnych zagadnień i stara się utrwalić w kształcie artystycznym niektóre przejawy obecnej rzeczywistości. Stąd mamy dużo utworów okolicznościowych poświęconych konkretnym wypadkom i wydarzeniom chwili. Poziom ich jest różny, zależny od osobistych zdolności i kwalifikacji twórcy. Pisanie bowiem takich wierszy (oczywiście wartościowych jako dzieła sztuki) nastręcza wiele trudności i niebezpieczeństw. Pierwsza, to groźba tworzenia wierszowanej publicystyki. Ustrzec się przed nią może jedynie ten, kto przejawia dostateczną troskę o wykonanie utworu, dbałość o słowo i opracowuje każdy choćby najdrobniejszy szczegół w sposób indywidualny, własny. O tym, w jakim stopniu przestrzegają to poeci, świadczą ich potknięcia i sukcesy. Będziemy mogli prześledzić je na przykładzie dwutomików poezji Jastruna.

Nie trudno spostrzec, że obok stałych tematów występują tu nowe, dotąd przez poetę nie podejmowane. Dla przykładu wystarczy wymienić takie, jak: współzawodnictwo pracy, walka o pokój, odbudowa kraju itp. Wysiłek autora przejawia się w poszukiwaniu takich form wypowiedzi, które by były najbardziej przydatne do wyrażenia nowych treści. Toteż część jego wierszy można traktować jako swego rodzaju eksperyment poetycki (odnosi się to do „Roku urodzaju"). Nic więc dziwnego, że wyróżniają się na tle bieżącej produkcji poetyckiej, odbiegają od innych swoim poziomem artystycznym. Jastrun bowiem potrafił uniknąć łatwizny i przedstawił rzeczy naprawdę swojskie i oryginalnie.

Osiągnął to dzięki zaufaniu w wymowę obrazu poetyckiego, dzięki operowaniu skrótem, celną, świeżą często metaforą i epickim uplastyczniającym porównaniem. Niekiedy jednak (zdarza się raczej rzadko) obawa, by obraz nie był jednoznacznie rozumiany, sprawia, że poeta opatrzył go zbyt liczny komentarzem, bądź też ucieka się do środków pomocniczych nie zawsze koniecznych w utworze poetyckim (np. sięganie do języka pojęciowego — por. „Niemcy", niektóre ustępy „Kochałem ludzi", „Współzawodnik").

Za to umiejętność zwięzłego, skrótownego opisu i opowiadania o rzeczach skomplikowanych znalazła pełne zastosowanie w wierszach o współczesnych Niemczech i Czechosłowacji („Wizyta w Weimarze", „Ballada niemiecka", „Ballada o Pradze Czeskiej" w tomiku pt. „Barwy

ziemi"). Są to nie tylko „widokówki poetyckie“, utrwalając widziany kraj, jego przyrodę i piękno przeszłości, ale prześiąknięte poważnymi refleksjami nad przyszłością szczególnie Niemiec, na które poeta patrzy jako członek narodu skrzywdzonego, lecz wierzącego, że trzeba i można:

„Mrocznych pokoleń, starą nienawiść
Wypalić, strzaskać zbrodniczą broń.
Nie! Ty nie możesz skłamać ni zawieść,
Chłopcze, co ściskasz mi dłoń“.

(„Ballada niemiecka“)

Jastrun zagłębia się również nieraz w niedaleką przeszłość, powraca do wspomnień okupacyjnych, przedstawia grozę tych lat, maluje los człowieka i jego poniżenie w owym okresie. O tych czasach nieludzkich mówi „Wspomnienie z piekła“ i szereg innych wierszy. Świadczone o tym, jak głęboko wryły się w pamięć autora „Roku urodzaju“ przeżycia z lat wojny, skoro jeszcze teraz czyni je przedmiotem swoich utworów.

Wskazane wyżej zagadnienie nie wyczerpuje zakresu tematyki poezji Jastruna. Jest ona o wiele bogatsza i rozleglejsza. Obejmuje bowiem i takie sprawy, które mogą być przedmiotem refleksji i rozważań. To też w tych dwu tomikach znajduje się pewna ilość wierszy, które w sposób artystyczny wyrażają złożone problemy filozoficzne. Trzeba powiedzieć, że i dawniej poeta nie stronił od problematyki filozoficznej, koncentrującej się wokół stale przewijającego się w jego twórczości motywu czasu. Czas i związana z nim zagadka ludzkiego istnienia nurtowała go od dawna i była przezeń rozmaicie rozwiązywana.

Na koniec wspomnieć należy o sprawach najbliższych obchodzących każdego twórcę, tzn. o sprawach dotyczących własnego programu i własnej twórczości. Jastrun opowiada się wyraźnie za poezją, która wyraża z życia (negatywny przykład ukazuje wiersz pt. „Odwiedziny u poety“) i uczestniczy w współtworzeniu przyszłości. Dlatego sam opowiada się jako poeta współczesności:

„Ja nie przyszedłem tu, by łatwym rymem sławić,
Kocham mój czas, czas walki i nauki“.

(„List do przyjaciół“)

Na zdanie swoje formułuje już w tytule wiersza „Słowa służą elektryfikacji uczuć“. O własnej przeszłości poetyckiej, o kształtowaniu się obecnego stosunku do poezji i poglądu na jej zadanie opowiada w dośkonalej wierszu „Kopernik i poeta“. Te liryki jak i pozostałe trzeba zaliczyć do najlepszych utworów pomieszczonych w obu tomikach (oprócz wymienionych ostatnio „Na nutę kołysanki“, „O moim kraju“, „Powrót“ i kilka innych).

Pora teraz, aby ogólnie ująć spostrzeżenia nasze o poezji Jastruna. Stwierdzić wypadnie, że „Barwy ziemi“ są bardziej jednolite pod względem tematycznym i formalnym niż „Rok urodzaju“. Wskazuje to na dokonanie przez poetę pewnej selekcji w środkach artystycznych, na opowiedzenie się za formą narzucającą mu określone rygory i ramy, w które powinien zamknąć zamierzoną treść. Jastrun potrafi w takich formach wyrazić swą myśl, że wymagania tradycyjnych układów wersyfikacyjnych przyczyniają się do skróconej kompozycji obrazu poetyckiego, wpływają na lapidarność, zwięzłość i kondensację wyrażenia. Szczególnie przydatne to jest Jastrunowi — lirykowi i analitykowi.

Marian Olszewski

Oprócz tego nadesłano do redakcji:

Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Poznań:

Wacław Cimochowski: *Le dialecte de Dushman* (Description de l'un des parlers de l'Albania du nord). 1951. Str. 233.

Łudwik Zabrocki: *U silnienie i lenicja w językach indoeuropejskich i w ugrofińskim*. 1951. Str. 299.

Tadeusz Zawadzki: *Z zagadnień struktury agrarno-społecznej krajów małoazjatyckich w epoce hellenizmu*. 1952. Str. 79.

Jan Wąsicki: *Konfederacja targowicka i ostatni sejm Rzeczypospolitej z 1793 roku*. 1952. Str. 194.

Zbigniew Radwański: *Prawa kardynalne w Polsce*. 1952. Str. 206.

Zenon Sobierajski: *Gwary kujawskie*. 1952. Str. IV + 127.

E. Iwanoyko: *Jeremiasz Falck Polonus* (Z studiów nad grafiką polską XVII wieku 1952. Str. 56 — 46 ilustracji).

Volumina Legum. T. X. (Konstytucja Sejmu Grodzieńskiego z 1793 roku). Wydał Zdzisław Kaczmarczyk. 1952. Str. XIII + 443.

Towarzystwo Naukowe Warszawskie. Warszawa:

Rocznik Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. Rok XL 1947. Warszawa 1948. Str. 171.

Rozmyślania o żywocie Pana Jezusa tzw. przemyskie (Podobizna rękopisu). Wydał i wstępem poprzedził Stefan Vrtel-Wierczyński 1952. Str. XX + 852.

Towarzystwo Miłośników Historii. Warszawa:

Iza Biezuńska-Małowist: *Poglądy nobilitas okresu Nerona i ich podłoże gospodarcze*. 1952. Str. 136.

Pax. Warszawa:

Tadeusz Gajcy: *Utwory wybrane* (Poezje i dramaty „Homer i Orchidea“). 1952. Str. 242.

Blaise Pascal: *Myśli*. 1952. Str. XLVII + 333.

Aleksander Rogalski: *Katolicyzm w Niemczech po drugiej wojnie światowej*. 1952. Str. 269.

św. Hieronim: *Listy* (Przełożył i przedmową zaopatrzył Ks. dr Jan Czuj). 1952. Str. XXII + 430.

Janina Kolendo: *Szukając drogi*. 1952. Str. 231.

Georges Bernanos: *Zakłamanie*. 1952. Str. 223.

Wróg został ten sam. 1952. Str. 78.

Sigrid Undset: *Olaf syn Auduna*. T. I. Str. 481; T. II. Str. 445. 1952.

Pallotinum. Poznań:

Ks. Ryszard Paciorkowski: *Chrześcijaństwo w apologetycznej myśli św. Augustyna*. 1952. Str. XIX + 111 + 3 załączniki.

Państwowy Instytut Wydawniczy. Warszawa:

Karol Dickens: *Klub Pickwicka*. T. I. Str. 531; T. II. Str. 499. Wydanie nowe. 1951.

Sprawozdanie z ruchu kulturalnego

Leonardo da Vinci w Muzeum Narodowym

Pięćsetną rocznicę urodzin Leonarda da Vinci obchodzą dziś ośrodki kulturalne na całym świecie: Najwięcej oczywiście z dzieł i dorobku tego mistrza pokazać mogą rodzinne jego Włochy. Polska posiada tylko jedno jego dzieło — portret Cecylii Gallerani, tak zwaną „Damę z łasiczką“, znajdujący się stale (po rewindykacji z Niemiec, dokąd wywieźli go hitlerowcy) w muzeum Czartoryskich w Krakowie. Muzeum Narodowe w Warszawie, organizując wystawę leonardowską w pierwszym rzędzie sprowadziło z Krakowa ową „Damę z łasiczką“, wyświadczając warszawskim miłośnikom sztuki naprawdę dużą przysługę. Początkowo umieszczono obraz w ciemnej wnęce i oświetlono lampą jarzeniową — niestety, zmieniała ona kolory obrazu i męczyła oczy widzów. Dobrze się więc stało, że po kilku dniach przesunięto obraz nieco dalej i ustawiono w świetle naturalnym. Choć światło pada z boku (okno!), ten sposób oświetlenia jest znacznie korzystniejszy.

„Dama z łasiczką“ to oczywiście najbardziej atrakcyjne miejsce na wystawie, nikogo przeto nie dziwiły grupki zwiedzających, stojące przed obrazem. Wystawa jednak obejmuje daleko więcej eksponatów, które starają się naświetlić i pokazać życie, dzieło i rolę, jaką Leonardo odegrał w dziejach kultury nowożytnej. O życiu mówią reprodukcje fotografii miast, gdzie Leonardo żył, pracował i umarł, o dziele zaś mówi cały szereg powiększonych leonardowskich rysunków, ustawionych na postumentach za wielkimi szybami, a ilustrujących różne dziedziny i liczne nauki, które ten wszechstronny mistrz znał i uprawiał. Oglądać więc tu można rysunki z zakresu kinetyki, mechaniki, anatomii, botaniki, geologii, przyrody i nauki o proporcjach, oraz studia ekspresji, projekty rzeźb i projekty architektoniczne.

Leonarda-malarza prócz jednego oryginalnego obrazu reprezentowały liczne reprodukcje (pochodzące z różnych epok, niektóre wykonane techniką rytowniczą). Brakowało tylko reprodukcji „Mony Lizy“ (Giocondy).

Kustosz J. Białostocki i B. Tyszkiewicz, organizatorowie tej ciekawej wystawy, duży nacisk położyli na rolę, jaką Leonardo odegrał w dziejach światowego malarstwa. Stąd też widzimy w obu salach szereg obrazów z epoki Leonarda, gdzie wpływ mistrza widoczny jest dla oka nawet mniej wyrobionego odbiorcy. Będą to obrazy — a są to już oryginalne

nały — Cesara da Sesto „Salvator Mundi“, Bernardina Luini „Madonna z Dzieciątkiem“ czy Marca d'Oggiono „Zaślubiny mistyczne Katarzyny“. Tegoż Marca d'Oggiono „Wniebowzięcie“ (połowa XVI wieku) naśladuje Ostatnią Wieczernę Leonarda (gesty Apostołów). Podobnie do szkicu leonardowskiego „Pokłon trzech króli“ nawiązuje bardzo mocno obraz Cesara Magni (ok. 1530 r.) o tej samej tematyce. Ciekawym dowodem szerokiego oddziaływania malarstwa Leonarda jest również umieszczony na wystawie obraz niderlandzkiego malarza Vincenta Sel-laer „Leda“. Skonfrontowany z reprodukcją słynnej „Ledy“ Leonarda wykazuje duże z nią podobieństwo.

Osobne gabloty poświęcone są pismom Leonarda, których różno-wieczne i różnojęzyczne wydania znaleziono w Bibliotece Uniwersyteckiej w Warszawie. Pokazane są także różnojęzyczne prace o Leonar-dzie dowodzące ogromnego zainteresowania, jakie budzić musiała po-stać mistrza z Vinci w ciągu następnych stuleci, aż po nasze czasy. I w Polsce немало o nim pisano. Wiele artykułów popularyzujących po-stać wielkiego Włocha odnaleźć można w czasopismach polskich z ze-szłego i bieżącego stulecia. Tym to artykułom poświęcili organizatorzy osobne gabloty.

Przytłaczająca większość eksponatów były to — niestety — tylko reprodukcje. Dla podkreślenia jednak specjalnego charakteru wystawy znaleźć można było — tu i ówdzie — inne autentyki, pokazujące rene-sans od strony codziennej. Były to: skrzynia wyprawną panny młodej, fotel, jakich wiele na obrazach mistrzów renesansu, rama obrazu, współ-czesna Leonardowi. Stanowią one atrakcyjne elementy wysoce kultural-nej oprawy plastycznej tej niewielkiej, bo tylko w dwu salkach zamknię-tej, jednak naprawdę interesującej, bogatej artystycznie wystawy.

Olgięrd Porycki

Ze świata sceny

Warszawski repertuar komediowy

Szekspir, Fredro, Zapolska — oto nazwiska autorów trzech kome-dii, jakie w okresie letnim oglądaliśmy na scenach warszawskich. W cza-sie urlopów, które nie wszyscy spędzają poza Warszawą, frekwencja na przedstawienia komediowe jest dosyć duża; ludzie pragną rozrywki i humoru. Czy znajdują i jakiego gatunku humor — na to pytanie sta-rać się będziemy odpowiedzieć pisząc o trzech spektaklach w trzech różnych teatrach: Nowym, Letnim (Ludowym) i Współczesnym.

Teatr Nowy wystawił Szekspirowski „Sen Nocy Letniej“¹⁾ i, trze-ba przyznać, przedstawienie było chyba bardziej udane, niż grane rów-nocześnie przez tenże teatr „Uczone białogłowy“ Moliera. Nie oznacza

1) „Sen Nocy Letniej“ Szekspira. Komedia w 5-ciu aktach. Prze-kład: Konstanty Ildefons Gałczyński. Ilustracja muzyczna: F. Mendelssohn-Bartholdy. Inscenizacja i reżyseria: Ryszard Ordyński. Dekoracje: Marian Jasielski. Kostiumy: Olga Imbierowicz. Choreografia: Witold Borkowski.

to oczywiście, że było ono wolne od usterek, czy wręcz błędów interpretacyjnych. Na przykład sprawa rzemieślników ateńskich: Witold Chwałewik w swoim artykule „Poetyckie i ludowe elementy „Snu Nocy Letniej“ zamieszczonym w programie widowiska pisze: „Akcja rzemieślników, inscenizujących spektakl amatorski dla rozrywki księcia Tezeusza wiąże się najściślej z akcją główną — elementów komediowych nie zawiera ani odrobiny. Stanowi za to uplanowany przez poetę kontrast komiczny, aczkolwiek z pewnością dyskretniejszy, niż się utarło w praktyce teatralnej za czasów nowszych... W zasadzie... przedsięwzięcie rzemieślników ateńskich ze „Snu Nocy Letniej“ samo przez się nie mogło oczom widza renesansowego wydawać się śmieszne, bo nie było niczym nadzwyczajnym, nie było też nic śmiesznego w tym, że cieśla Pigwa był autorem tekstu poetyckiego i reżyserem amatorem... Zatem grupa rzemieślników „ateńskich“ nie była zbiorowiskiem dudków, lecz normalną grupą ludzi pracy, artystów-amatorów“.

A tymczasem Teatr Nowy poszedł właśnie po owej tradycyjnej linii i zrobił z rzemieślników ateńskich dudków, i to niebylejakich! Nowy (i na ogół świetny) przekład komedii, pióra K. I. Gałczyńskiego włożył w dodatku w ich usta słowa wyjęte z ust pana Piecyka czy Walego Wątróbki, znanych postaci z felietonów Wiecha. Oczywiście nadało to scenom z rzemieślnikami duże zabarwienie komiczne, komizm ten jednak nie był właściwy postaciom szekspirowskim, a zanadto tracił współczesnością. Drugie zastrzeżenie to dekoracje, w pierwszym i ostatnim akcie wprost horrendalne (pałac Tezeusza w Atenach). Raziły one nie tylko zupełnie nieudanym pomysłem, lecz i niezharmonizowanymi kolorami. Recenzenci pisali o kostiumach, przyrównując je do secesyjnych kanap w połączeniu z kostiumami... kąpielowymi — i pisali słusznie. Tym niemniej czarodziejska baśń nocy letniej — gdzie dobre i złe duchy igrają sobie z głębokich uczuć ludzkich, a piękna królowa elfów mocą rzuconych na nią czarów kocha się w osobniku o głowie osła — działa na widza swą poetycką potęgą nawet mimo złych dekoracji i nie-nadzwyczajnych kostiumów. Wierzyliśmy tego wieczoru słowom innego poety:

„Wszystko jest bez sensu
Wszystko pogmatwane...“

Jest w przedstawieniu kilka dobrych kreacji aktorskich, które poezję tę wydobywają i, w jakiś sposób, narzucają reszcie zespołu. Taką rolą będzie przede wszystkim rola Spodka w ujęciu Mieczysława Borowego (w ogóle rzemieślnicy ateńscy wypadli w swojej grotesce dość jednolicie), taką będzie rola Puka, kreowana przez młodą aktorkę Benignę Sojecką. Teatr Nowy wystąpił tym razem z baletem. Reżyser umiał wydobyc kontrast pomiędzy z grubą ciosanym Spodkiem a eterycznymi elfami, które z rozkazu zakochanej królowej otaczają oślogłowego ateńczyka najczulszą i najdelikatniejszą opieką. Pochwalić należy w tym wypadku projektodawcę kostiumów za głowę Spodka. Osiół miał wyraz mordy naprawdę poczeiwy, a poruszenia jego długich uszów dawały efekty bardzo zabawne.

Od Szekspira przejdźmy teraz do Fredry, którego komedijkę: „Ożenić się nie mogę“²⁾ wystawił Ludowy Teatr Muzyczny. Przedstawienia odbywały się w lecie pod brezentowym dachem Teatru Letniego na Polnej.

Teatr Ludowy nie sięga po nowe, odkrywcze rozwiązania — często natomiast sięga po niezbyt wybredną farsę (np. „Szelmostwa Skapena“³⁾) i stąd uchodzi, wśród teatrów warszawskich, za teatr „prowincjonalny“. Pod tym kątem, choć z przykrością, oceniać musimy jego spektakle. Sztukę Fredry zagrano znowu zbyt farsowo, nie zagubiono jednak oryginalnego wdzięku jego komedii i niedzielna publiczność oglądająca przedstawienie, którego intryga osnuta jest wokół tak atrakcyjnego dla niej trójkąta małżeńskiego, zobaczyła nie sztucznydyło zatytułowane np. „Kochanek to ja“ (jakie się jeszcze przed kilku laty ukazywały na deskach tego typu teatrów) ale Fredrę. Może nie tego ze „ślubów panieńskich“, „Zemsty“ czy „Pana Jowialskiego“, ale w każdym razie klasyki polskiej literatury.

Z wykonawców ról tej zabawnej komedii — polegającej głównie na przeróżnych nieporozumieniach i satyrze skierowanej przeciwko snobizmowi czy dwulicowej moralności — wymienić należy Witolda Kałuskiego w roli bogatego mieszczanina gdańskiego oraz Krystynę Ciechomską jako jego żonę, z pochodzenia arystokratkę galicyjską, z wielkopańskimi „fumami“ i dąsami, których Ciechomska, grająca w stylu komedii, nie przeciagnęła. Sławomir Lindner natomiast jako groteskowa figura nieszcześliwego kawalera, który właśnie „ożenić się nie może“ grał w stu procentach farsowo i tym odbiegał przede wszystkim od Ciechomskiej, a także i od innych osób zespołu, za wyjątkiem może E. Rewskiego (Maciej, sługa). Publiczność niedzielna śmiała się, ale chyba warto by w przyszłości zrezygnować z łatwej farsy i grać komedie w bardziej dyskretny, komediowy sposób. Omawiany spektakl w porównaniu z „Szelmostwami Skapena“ jest właśnie dużym krokiem w tym kierunku, mamy więc nadzieję, że Teatr Ludowy przeniesie się niedługo — z prowincji do stolicy.

Ten sam zawsze atrakcyjny dla publiczności temat — trójkąt małżeński — przyciąga widzów do „Teatru Współczesnego“, gdzie dużym powodzeniem cieszy się „Ich czworo“ Zapolskiej³⁾. Sztuka ta, obok „Moralności Pani Dulskiej“, ma już ustaloną reputację jako jedna z najlepszych sztuk Zapolskiej. Spektakl budził zainteresowanie tym bardziej, że reżyseruje go dwoje studentów Państwowej Wyższej Szkoły Teatralnej (III rok).

I, trzeba przyznać, zaczęli dobrze. Wyrzucili bowiem z tekstu sztuki jej „Prolog“ i zakończenie, przeprowadzając tym samym swą śmiałą koncepcję reżyserską. W prologu bowiem i zakończeniu występuje po-

2) Aleksander Fredro: „O ż e n i ć s i ę n i e m o g ę“. Komedja w 3 aktach. Reżyseria: Maryna Broniewska. Scenografia: Andrzej Sadowski. Kierownik literacki: Józef Słowiński.

3) Gabriela Zapolska: „I c h c z w o r o“. Komedja w 3-ach aktach. Reżyseria: Wanda Łaskowska i Jerzy Rakowiecki, Wyd. Reżyserski P. W. S. T. (III rok). Dekoracje i kostiumy: Mikołaj Portus. Przedstawienie przygotowane w ramach ćwiczeń P. W. S. T.

stać Madragory, symbol cierpiącej duszy ludzkiej, która mówi tymi słowami: „...Nie grom, nie rozpaczliwy krzyk dławionych zbrodnią zjaw, albo nurzanych w błocie potężnych serc...” itd. Przedmowa ta wiele wprawdzie mówi o postawie moralnej autorki, styl jednak jest na tyle patetyczny, trącący melodramatem i przybyszewszczyzną, że lepiej dla całości komedii, potraktowanej w sposób realistyczny, że pominięto w przedstawieniu warszawskim wynurzenia Madragory. Akt pierwszy wprowadza nas już „in medias res”, bez wstępów, w przygnębiające środowisko mieszczaństwa galicyjskiego sprzed pół wieku, gdzie nieznosna drobniomieszczanka, córka praczki, zdradza męża, profesora, odległego od niej umysłowo o wykształcenie i pochodzenie (środowisko ziemiańskie). Tragedia męża, który to odkrywa i wygania z domu głupią a bezczelną żonę, sam zaś zostaje złapany w sidła przez równie bez skrupułów postępującą szwaczkę, jest treścią komedii.

Reżyseria poszła więc — i słusznie — po linii realizmu. Nie trzeba jednak zapominać, że realizm Zapolskiej graniczy z naturalizmem, a nawet granicę tę przekracza.

Wydaje się, że Hanna Bielińska, wykonawczyni roli żony najlepiej utrafiła w ów specyficzny realizm Zapolskiej. „Kobieta młoda, twarz bez wyrazu — uczesana i odziana starannie, modnie, białe — do przesady — gorset ściśnięty — wiecznie nadęsana i ironiczna — oczy zmrużone, gdy patrzy na męża. Pewna trywialność chwilami w ruchach, to znowu chęć dystynkcji. — Głupota uosobiona” — oto wskazówki autorki, które w interpretacji Bielińskiej zyskały naprawdę wspaniałą realizację. Pokazała nam artystka drobniomieszczankę w całej swej bezmyślności, naiwności i — moralnej ohydzie. Z tej pseudo-damy opadały od czasu do czasu wszelkie pozory i pozostawała najzwyczajniejsza awanturnica. Ale awanturnica w ciążutkim, drobniomieszczańskim stylu, która nie cofa się przed nahałnością ani przed... udaną pokorą, jeśli tylko wymagają tego okoliczności. Poziom umysłowy zwierzątko walczącego o — jak najwygodniejszy — byt.

Niestety, superlatywów nie da się powtórzyć, jeśli chodzi o wykonawcę roli męża, Stanisława Jaśkiewicza. „Zgarbiony, roztargniony, myślami gdzie indziej, człowiek wiedzy — głupi życiowo i uczuciowo; okulary — często je zdejmuję i przeciera oczy — nie ma powagi” — mówi o nim Zapolska. Tymczasem Jaśkiewicz był po prostu senny i z tej senności wynikała jego obojętność dla otoczenia. Obojętność zresztą, z której, chyba wbrew sztuce — Jaśkiewicz nie potrafił się wyrwać ani na chwilę. Ciekawie natomiast rolę „młodego, wesołego, głupkowatego” kochanka zagrał Andrzej Łapicki. Naturalność jego gry i wycucie stylu postaci sprawiły, że z Bielińską tworzył pasującą do siebie parę. Halina Kossobudzka zagrała rolę szwaczki przekonująco, choć ruszała się i wyglądała zbyt może, jak na szwaczkę, dystygowanie. Irena Horecka była dobrą podstarzałą gospodynią hotelu — wydaje się jednak, że bardziej nadaje się ona do ról dramatycznych, czego dowód mieliśmy niedawno oglądając ją jako Akulinę w „Mieszczanach” Gorkiego.

Sceniczna adaptacja „Lalki” Prusa

Państwowy Teatr Polski w Warszawie: Bolesław Prus: *Lalka*. 14 obrazów. Opracowanie sceniczne: Zygmunt Leśnodorski. Inscenizacja i reżyseria: Bronisław Dąbrowski. Dekoracje i kostiumy: Otto Axer.

Zapowiedziana od dawna przeróbka sceniczna „Lalki” Prusa, przeróbka sceniczna powieści, którą zna chyba każdy inteligentny Polak, budziła w jak najszerszych kręgach odbiorców teatralnych zupełnie zrozumiałe zainteresowanie.

Jeden z ostatnich numerów czasopisma „Teatr” drukuje obszerną dyskusję przeprowadzoną w Związku Literatów Polskich, a poświęconą omówieniu tej właśnie adaptacji. Wybrała bowiem ona z epopei Prusa tylko jeden wątek, zawierający najwięcej elementów dramatycznych i mogący być osią konstrukcyjną dramatu — wątek miłosny: Wokulski i Izabela Łęcka. Wybór taki był ze względów scenicznych konieczny, ale też dlatego „Lalka” w przeróbce scenicznej nie będzie już epopeją Warszawy z czasów pozytywizmu, jaką jest niewątpliwie trzynomowa powieść o tym samym tytule. Nie są więc pozbawione racji sarkania niektórych krytyków i wielu zwykłych widzów teatralnych — miłośników prusowskiego arcydzieła — którzy nie znaleźli w opracowaniu Leśnodorskiego jakiejś ulubionej postaci (powiedzmy pani Stawskiej), a inną znaleźli potraktowaną dość marginesowo (np. tak ważna osoba w powieści, jaką jest stary subiekt Ignacy Rzecki). Ale i autora przeróbki należy wyrozumieć. I tak przedstawienie trwa bardzo długo (od 18³⁰ do 22⁴⁰). Dlatego w reżyserskim już, ostatnim opracowaniu adaptacji poczynić musiano — po prostu ze względów czasowych — dość duże skróty. Myślę, że tę sprawę wyjaśnia nieco sam Leśnodorski, pisząc:

„Rzecz jasna, że każdy miłośnik Prusa będzie odczuwał w adaptacji brak tej czy innej sceny, postaci, szczegółu. Niesposób by tu było wszystkim dogodzić. Każdy z widzów może przecież jednak dopełnić wrażenia teatralne lekturą powieści. Widowisko nie ma na celu zastąpić lektury książki, lecz właśnie do niej zachęcić.”

Tym niemniej nie jesteśmy pewni, czy stosunek adaptacji do powieści jest właściwy, czy wiernie odzwierciedla jej ideę, czy po prostu nie zmienia Prusa. Adam Mauersberger pisze bardzo słusznie w swym artykule dyskusyjnym: „Jest stałą metodą Leśnodorskiego wyrywanie cytat, przenoszenie ich w inne konteksty i sytuacje, wypowiedzianie tych samych kwestii ale innym tonem i na tle innych „dekoracji”... Przecież, jeśli pada kwestia, to dlatego, że ma ona określoną funkcję do spełnienia, a więc na każdej następnej stronie powieści te same słowa w miarę rozwoju ze zmianą kontekstu winny znaczyć co innego”.

Tutaj właśnie dochodzimy do problemu przeinaczania Prusa. Może jednak zmiany takie były z punktu widzenia dramatu celowe? Rzeczywiście, chwilami podkreślały dramatyczność „Lalki”, zmieniały jednak najczęściej owo zabarwienie całych scen, o czym właśnie pisze Mauersberger. Podobnie ma się rzecz ze skreśleniami jednych, a podkreśleniami innych scen już w ramach wybranego wątku. Zmienia to nie tylko za-

barwienie utworu, ale nawet ogólną jego wymowę. Prus, ten rozczerowany do kapitalizmu pozytywista nie widzi przed światem ówczesnym wyraźnej jakiegś drogi, na kartach „Lalki” jest mowa o wielu różnych koncepcjach ekonomicznych i społecznych. Jest także mowa i o socjalizmie (studenci, subiekt Klein) — i to właśnie wypunktował i podkreślił Leśnodorski, ale chyba zbyt wyabstrahował tę sprawę z kontekstu innych doktryn, którymi żyli ludzie ówcześni i, co najważniejsze, którymi żyją bohaterowie „Lalki” książkowej. „Lalka” to przede wszystkim powieść o mieszczaństwie i arystokracji. Ideologia arystokracji, potraktowana przez Prusa w sposób ironiczny, wypadła w adaptacji najbardziej zgodnie z prawdą powieści. Ideologię zaś mieszczaństwa traktuje Prus niewątpliwie poważnie i wiele jest mowy na ten temat w powieści. W adaptacji Wokulski mówi do Rzeckiego, że świat stoi na sile, a słabi muszą ginąć — to zdanie wystarcza Leśnodorskiemu do ustalenia światopoglądu bohatera. A przypomnijmy sobie stosunek Wokulskiego (z powieści) do biedoty. Nie wykazywał on tam bynajmniej bezwzględności w wyznawaniu przytoczonej teorii.

Wypływa tu jeszcze problem wprowadzenia do wersji scenicznej „Lalki” studentów z kamienicy baronowej Krzeszowskiej. Właśnie bowiem ze strony tych studentów pada zbyt silne oskarżenie Wokulskiego „jako kapitalisty, który żyje z cudzej pracy”. Leśnodorski w swoim artykule tłumaczy się poniekąd, że scenę tę wprowadził dopiero w drugiej redakcji, za namową jednego z kolegów-literatów i że „nie leży ona na linii głównego toku akcji”. Istotnie w realizacji teatralnej scena ta, choć śmieszy widzów, nie do akcji nie wprowadza i jest czymś zupełnie statycznym — zatrzymujemy się na chwilę dla obejrzenia poddassza studentów, po czym znów wracamy do akcji, która toczy się normalnie. Z tego wniosek, że jeśli się wybrało z powieści jeden wątek i skupiło wokół niego jedynie sceny wątek ten ilustrujące, nie należało robić jakichś wyjątków, choćby nawet mówiły coś one o jednym z bohaterów sztuki.

Ale nie tylko tytuł spektaklu — „Lalka” Prusa — ściągą widzów do Teatru Polskiego. Ściągają też i nazwiska aktorów, wśród których spotyka się nierzadko najlepszych, a czasem znanych już od dwóch pokoleń, artystów polskich. Na przedstawieniu premierowym „Lalki” odbył się uroczysty jubileusz 50-lecia pracy aktorskiej znakomitego artysty Jerzego Leszczyńskiego. Poszczególne zaś obrazy dawały możliwość podziwiania innych artystów wysokiej klasy. Dlatego tym razem warto się przyjrzeć bliżej wykonawcom sztuki, pracującym tu pod kierunkiem Bronisława Dąbrowskiego, który reżyserował w ciągu ostatniego roku tak świetne spektakle, jak „Mądremu biada”, „Eugenia Grandet” czy „Ożenek”. Franciszek Dominiak, kreujący radcę Węgrowicza, każe podziwiać swą grę już zaraz w pierwszym obrazie. Artysta ten, grywający przeważnie role charakterystyczne, każdą z nich gra jednak zupełnie inaczej, z prawdziwym wyczuciem ich odrębnego stylu (np. Sir John Falstaff w „Wesołych kumoszках z Windsoru”, Skołozub w „Mądremu biada”, Jaicznica w „Ożenku”). Śmiało rzec można, że u niego wcale nie znać w żadnej z ról następnych stylu roli poprzedniej, co rzadko się zdarza innym aktorom. I tym razem jego radca Węgrowicz pozostanie niezau-

pomniani. Cały zresztą obraz pierwszy z wybijającym się na czoło Dominiakiem wypadł bardzo dobrze. Atmosfera warszawskiej winiarni lat siedemdziesiątych zeszłego stulecia została uchwycona wyraziście, nie bez zasługi scenografa, Otto Axera.

W drugim obrazie poznajemy już Wokulskiego — gra go Lech Madański. Dobre warunki fizyczne sprawiły, że był chwilami przekonywający, najczęściej jednak zauważyć było u niego można przerost ekspresji w geście i mimice. Przekonywający był także Tadeusz Kondrat występujący w roli Rzeckiego, którego postać potraktowano tutaj bardzo ciepło ale... chyba zbyt groteskowo.

Żadnych natomiast zastrzeżeń nie można by zgłosić pod adresem Jerzego Leszczyńskiego (Tomasz Łęcki), którego rola należeć będzie do najwybitniejszych osiągnięć aktorskich powojennego okresu jego działalności artystycznej. Łęcki Leszczyńskiego tchnął prawdą najbardziej autentyczną. Zdeklasowany arystokrata, w każdym calu wytworny i wielkopaniński, uderza w prośby całkiem nie licujące z jego powagą i wielkopanińskością — ale nawet w tych petycjach podziwiać można było u Leszczyńskiego zawsze arystokratę.

Nina Andrycz grała Izabelę Łecką, która łączyła w jej wykonaniu — tak, jak w powieści — dumę, próżność, kokieterie, ale i duży urok osobisty.

Z dalszych ról wymienić należy Sewerynę Bronisławównę (prezesowa Zasławska). Szczerść tej staruszki była bardzo na miejscu przy milej fizjonomii i sposobie mówienia starej damy. Maria Dulęba zagrała hrabinę Karolową, ciotkę Łeckiej, trochę groteskowo, ale chyba nie aż rażąco, co zarzucał jeden z krytyków. Ewelina Janocka prowadzi w „Lalce” podwójną grę — z bogatym ale odstręczającym baronem Dalskim i z czarującym, ale tylko czarującym lowelasem Starskim. Halina Dunajska, która grała jej rolę, dobrze podchwyciła cierpiętnictwo tej nieszczęśliwej przez swe wyrachowanie istoty. Kazimierę Wąsowską grała Maria Gorczyńska. Nie będzie można jednak zaliczyć tej roli do wybitnych kreacji znakomitej artystki, a winę za to ponosi w części niewłaściwa obsada.

Andrzej Bogucki też nie nadawał się raczej (warunki zewnętrzne) do roli Starskiego, grał jednak bardzo dobrze. Władysław zaś Sheybal (Julian Ochocki) bliski był czasami Bukowiczowi z „Grzechu” Żeromskiego, którą to rolę grał niedawno. W „Lalce” tworzył on postać widzowi bliską uczuciowo, o wiele bliższą niż ów Bukowicz w pierwszych partiach „Grzechu”. W roli barona Dalskiego znowu świecił tryumfy niedawny Podkolesin z „Ożenku” i laureat tegorocznej nagrody państwowej — Aleksander Dzwonkowski. Jego Dalski przy pozorach groteskowości („czuły” głos i charakterystyczny ruch ręką) był jednak postacią w pełni realistyczną. Gustaw Buszyński, ostatnio Prezydent z „Intrygi i miłości” a książę Adam Czartoryski w filmie „Młodość Chopina” — wyspecjalizował się już oddawna w rolach książąt i wysoko postawionych osobistości, w których psychikę umie świetnie się wczuwać. Tak też wypadła jego interpretacja księcia (tym razem bez nazwiska), gorliwego organizatora spółki do handlu z Cesarstwem, dla podniesienia dobroby-

tu „naszego nieszczęśliwego kraju“. Scena przedostatnia wreszcie wprowadza do sztuki postać doktora Szumana, graną doskonale przez Janusza Warneckiego, który podchwycił znamienne dla Szumana cechy zarówno w charakteryzacji, jak i w geście.

Żałujemy tylko, że program nie podał nazwiska wykonawczyni niemej roli staruszki (obraz w Zastawiu), która drobnym kroczkiem przemierza scenę, by z drugiej strony postawić na stole czajnik i wrócić przez scenę z powrotem. Doskonały to pomysł reżyserski Dąbrowskiego, równie doskonały, jak wprowadzenie niemego konkurenta w „Ożenku“, i słusznie zbiera od publiczności liczne brawa.

Olgięrd Porycki

Ze świata filmu

Obraz prowincji sycylijskiej

„Pod niebem Sycylii“. Scenariusz M. Monicelli, F. Fellini, T. Pinelli, G. Mangione. Reżyseria: Pietro Germi, muzyka S. Rustichelli. Zdjęcia G. Villa, produkcja „Luxfilm“ (Włochy).

Polskich entuzjastów filmów włoskich tej klasy, co „Złodzieje rowerów“ czy „Człowiek bez jutra“, czekało na ostatnio wyświetlanym „Pod niebem Sycylii“ pewne rozczerowanie. Wprawdzie były w tym filmie fragmenty świetne, śmiało nawiązujące do wspaniałej tradycji realistycznych filmów włoskich, całość jednak nie stwarza zwartego, przekonującego monolitu, aczkolwiek wywołuje u odbiorcy duże wrażenie.

Czytelnicy opowiadania Prospera Merrimée „Colomba“ znają stosunki panujące przed stu laty na Korsyce, gdzie prawo krwawej zemsty „vendetty“, sprawiało, że człowiek człowiekowi był wilkiem, zupełnie już bez przenośni. Podobne prawa rządzą pobliską Sycylią z tą jednak różnicą, że dzieje to się w połowie wieku dwudziestego

Do miasteczka przybywa młody i pełny zapału sędzia — Guido Schiavi — który wszczyna śledztwo w sprawie zabójstwa. Spotyka się jednak z oporem zarówno ze strony ludności sycylijskiej, mającej na sprawy zabójstwa swoje odwieczne zapatrywanie, jak i ze strony „mafii“, której taki przedstawiciel prawa jest wielce niewygodny. Sędzia nie daje się przekupić, do czego usiłuje go nakłonić możny opiekun „mafii“, baron, staje mocno w dodatku w obronie robotników, których tenże baron pozbawił zarobku zamykając z czystego wyrachowania — i bezprawnie — swoją kopalnię siarki. Baron próbuje różnych środków pozbycia się sędziego. Mając wpływy w Rzymie próbuje załatwić sprawę „odgórną“, równocześnie jednak organizuje na niego zamach, który się zresztą nie udaje. Sędzia naraża się w końcu i robotnikom, obiecawszy im otwarcie kopalni, a nie mogąc nic dla nich zrobić. W tym momencie przychodzi odwołanie i zrażony do wszystkich Schiavi opuszcza nieżyczliwe miasteczko. W drodze jednak dowiaduje się o zabójstwie przez „mafie“ siedemnastoletniego chłopca Paolino, z którym się w miasteczku zaprzyjaźnił. Wraca więc na miejsce swego dawnego urzędowania, biciem

w dzwony zwołuje na rynku zebranie i wygłasza obszernie przemówienie potępiające tamtejsze stosunki i żąda wydania zbrodniarza w ręce sprawiedliwości. Tak też się staje — członkowie „mafii“ galopem odjeżdżają, tłum się rozchodzi, na rynku zaś pozostaje zabójca młodego Paolino.

Zakończenie takie, trochę nieprawdopodobne, każe wątpić o realizmie ostatnich scen i załamuje niejako swoistą wymowę filmu. Mimo tego pseudo-optimistycznego akcentu pozostaje ona przecież nadal pesymistyczna. W ręce sprawiedliwości wydany zostaje tylko jeden zbrodniarz, inni działają nadal i na wsi sycylijskiej nic się nie zmieniło. Nie jest to, niestety, jedyne zwichnięcie realistycznej linii tego ciekawego filmu. Realizatorzy nie ustrzegli się szeregu łatwizn, np. konwencjonalne przedstawienie barona terroryzującego nieszczęśliwą żonę, z którą ożenił się dla jej pieniędzy. Z tą baronesą młody sędzia nawiązuje romans i z nią właściwie zamierza opuścić miasteczko. Otóż ten właśnie romans to jeden z najsłabszych punktów filmu, traci bowiem niejednokrotnie tanimi efektami sensacyjno-tkliwych filmów spod znaku Hollywood.

Na przeciwnym biegunie stoi inny wątek romansowy — dwójka młodych mieszkańców miasteczka Paolino i Vanimeddy. Technie on życiową prawdą tym bardziej, że uchwyciono tu charakterystyczne cechy wyrażające się w geście, sposobie patrzenia, zachowaniu. W przeciwieństwie też do świata „wyżej postawionego“, środowisko biedoty sycylijskiej oddane jest z pasją realistyczną, przypominającą najlepsze filmy włoskie i włosko-francuskie „Mury Malapagi“. Poważnym składnikiem tego realizmu są wyśmienite portrety psychologiczne i to zarówno bohaterów grających role poważniejsze (np. wspomniani już Paolino i Vanimedda, bezpośredni zwierzchnik „mafii“ Pasalague, czy biedny chłop Vanni), jak i cały szereg postaci epizodycznych (członkowie „mafii“, urzędnicy miasteczka etc.). Scena zaś wesela chłopskiego jest niewątpliwie jedną z najlepszych scen rodzajowych.

„W imię prawa“ — bo tak brzmi tytuł włoski — mógłby być filmem głęboko humanistycznym, ukazującym wiarę w człowieka, w jego dobrą wolę, a nawet w bohaterstwo. Załamuje się on jednak przy końcu. Przyczyną tego były uproszczenia w charakterystyce głównego bohatera Schiavi i częściowa rezygnacja reżysera z głębszego spojrzenia na sztukę.

Jacek Orpieński

Sprawdziany świętości

Jak wiemy z historii katolickiej ascezy, chrześcijańską doskonałość nazywano stylem i pieśnią Ewangelii, naśladowaniem Chrystusa, życiem, tajemnicą krzyża, zjednoczeniem z Bogiem, pełnią cnót, zgodnością postępowania z wolą Bożą, że wymienimy tylko najbardziej powszechne określenia. Najczęściej jednak — i to również już na kartkach Pisma św. — w definicji chrześcijańskiej doskonałości używano wielkiego słowa: *ś w i ę t o ś ć*¹⁾.

Cała powyższa terminologia nawiązuje zawsze do Chrystusa, On bowiem jest źródłem „narodzenia się z Boga”. Uświęcająca łaska Boża, wysłużona nam przez śmierć Zbawiciela stanowi jedyny fundament, na którym może się oprzeć i z którego wyrasta pełnia chrześcijańskiego życia.

Nic więc dziwnego, że doskonałość chrześcijańską nazywa się stylem Ewangelii, skoro ta ostatnia jest odpowiedzią Boga na pytanie człowieka, odpowiedzią, która się już nigdy nie powtórzy, bo jej życiodajna siła trwać będzie do końca wieków. A ponieważ Chrystus jest regułą konkretną²⁾ naszego postępowania — i to regułą jedyną — zrozumiała jest rzecz, że doskonałość utozsamia się z Jego naśladowaniem³⁾. Odkupienie i uświęcenie nasze dokonuje się zaś dzięki śmierci

¹⁾ Należy wyodrębnić świętość podstawową, bezwzględnie do zbawienia konieczną, jaką daje łaska poświęcająca, oraz świętość heroiczną, różniącą się jednak od poprzedniej jedynie stopniem doskonałości. Ta ostatnia znalazła swój najpełniejszy wyraz w świętych kanonizowanych. W artykule mówimy o sprawdzianach świętości heroicznej.

²⁾ Por. Pinard de la Boullaye H., S. J., *La spiritualité Ignacienne*, Paris, Plon (1949) s. 7 nn.

³⁾ Por. św. Ignacy z Antiochii. List do Efezjan 10, 3; List do Filadelfian 7, 2; św. Grzegorz Nyseński, *De Beatitudinibus* orat. 1, P. G., 44, 1200 C.; św. Bonawentura, *Apologia pauperum*, 3, n. 4, Quaracchi VIII, 245; Tomasz a Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa* I, 1; św. Ignacy z Loyoli, *Cwiczenia duchowne*, tydzień 2 i 3.

Chrystusa na Golgocie, więc życie tajemnicą krzyża jest synonimem owocnego korzystania z łask, jakich stajemy się uczestnikami przez Krew Chrystusową.

Nie podlega również dyskusji zaznaczone na wstępie określenie chrześcijańskiej doskonałości jako zjednoczenia z Bogiem, objawienie bowiem prowadzi nas aż do uczestnictwa w Bożym życiu, które chociaż swą pełnię osiągnie w bezpośrednim widzeniu Boga w niebie, to jednak i na ziemi jest również „uczestnictwem w Bożej naturze“⁴⁾.

Heroizm cnót i zgodność działania człowieka z wolą Bożą — dwa ostatnie przez nas wzmiankowane określenia — to nic innego — co poniżej zobaczymy — jak szczegółowo wymienione składniki świętości.

Pojęcie świętości oparte na nauce Ewangelii i na życiu tych, którzy naukę Chrystusową konsekwentnie realizowali, zrodziło się nie z zimnego rozumowania lecz jakby intuicyjnie⁵⁾. Przeszło ono znaczną historyczną ewolucję — było przecież i epitetem pochwalnym i tytułem honorowym — by w końcu prawie bez reszty stać się nazwą osób, które stanowią przedmiot katolickiego kultu, czy też — analogicznie tylko — tych wszystkich, którzy odważyli się całkowicie odtworzyć w swym życiu naukę Chrystusową⁶⁾.

Mimo zgodności w oznaczaniu, kto może być nazwany świętym, każda epoka chrześcijańska wypiastrowała w swych myślach najbardziej ulubiony, właściwy sobie ideał.

Nie znaczy to jednak wcale, by każdy określony okres czasu znał wyłącznie jeden typ świętości. Nawet w chwilach największych pochwał oddawanych życiu pustelniczemu wiedziano o rolnikach i kupcach, którzy uświęcili się w swoim zawodzie.

Trudno zebrać przyczyny tych przeobrażeń, jakim podlegał najwyższy ideał świętości człowieka. Zdaje się jednak, że drogi jego rozwoju da się w przybliżeniu wykreślić.

I tak, w chwili, gdy heroizm męczeństwa nie mógł już być praktykowany, a jeszcze żarzyła się tęsknota za zdobyciem największej religijnej miłości, w której się życie za Chrystusa oddaje, wybrano sposób postępowania podobny do usta-

⁴⁾ 2 P 1, 4.

⁵⁾ Delehaye H., S. J., Sanctus, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1927, s. 244.

⁶⁾ Ibid., s. 51, 58-9.

wiecznego męczeństwa, aby osiągnąć Boże Królestwo przyobiecane nie tylko tym, którzy świadectwo Chrystusowi krwią własną przypieczętują, ale i tym również, którzy uczynią wszystko, cokolwiek nam Jezus przykazał. Dlaczego jednak do realizacji Ewangelii wybrano pustkowia? Kasjan odpowie na to pytanie zaraz w pierwszej Rozmowie⁷⁾. W powołaniu pustelnika chodziło o stworzenie warunków do osiągnięcia czystości serca. Gdy każdy prawie kwiat i gwiazda każda, winogrona i fale rzeki, lasy i kłosa zbóż były jeszcze nasycone wspomnieniami pogaństwa, a najbardziej było nim nabrzmiałe codzienne życie, pustynia stanowiła wyśnioną oazę niczym niezamąconego pokoju.

Nic więc dziwnego, że ci, którzy myśleli o heroizmie Bożej służby, szukali go na odludziu, a inni upatrywali w ich postępowaniu wykwit konsekwencji oddania się Chrystusowi.

Jeszcze nawet wówczas, gdy uświadomiono sobie wszystkie niebezpieczeństwa całkowitego zewnętrznego odcięcia się od ludzi a z drugiej strony uwzględniono ciężar gatunkowy wzajemnego przykładu i zachęty — i co najważniejsze znaczenie życia sakramentalnego — pustelnik w typologii świętości umieszczany był na pierwszym miejscu⁸⁾.

Podobnie w późniejszych czasach najwięcej uwielbiano i ceniono taki sposób życia, w którym trudne warunki (z racji środowiska naturalnego czy kulturalnego) dawały gwarancję prawdziwego heroizmu. Zdawano sobie sprawę, ile np. wysiłku wymaga łączenie posiadanej władzy czy wiedzy z ojcowską miłością. A za takim właśnie autorytem tęskniły wieki całe, przywykłe do ciągłych nadużyć powag ziemskich a niekiedy nawet duchownych (por. np. spory ariańskie i zachowanie się w nich biskupów Wschodu). Toteż nic dziwnego, że tyle serc z wdzięcznością wspominało św. Ambrożego, Augustyna, Chryzostoma, Marcina, a później Ludwika czy innych.

W miarę jeszcze głębszego rozwoju organizacji kościelnego życia rodził się nowy ulubiony typ świętości opata, kaznodziei, spowiednika, zakonnicy.

Pragnienia za coraz pełniejszym związaniem Ewangelii z życiem znalazły swe urzeczywistnienie w tych świętych, którzy w codzienności żyli niecodziennie, a w dniu szarym i zwy-

⁷⁾ Rozmów dwadzieścia cztery, tłum. ks. dr L. Wrzół, I, Poznań, Fiszer-Majewski, 1928, s. 10 nn.

⁸⁾ Kasjan J., Dz. c., s. 4.

kłym niezwykle i niepowszednio, bo z pamięcią, że wyszliśmy z Bożych rąk i do Boga idziemy, a odbywa się ten cudowny pochod przez heroiczną realizację nauki Chrystusowej w każdej nawet najbardziej niepozornej chwili życia.

Aby zrozumieć wszystkie dotychczasowe style świętości, należy zwrócić na to uwagę, że każdy z nich to program swoich czasów, w których łaska Boża wybiera dla człowieka z jego przyzwoleniem — jakby się wyraziła Sygryda Undset⁹⁾ — najlepszą broń we wspólniejszej wojnie wewnętrznej ze złem o przyjście Bożego Królestwa, broń dopasowaną do psychiki jednostki, zgodną z epoką, w której świętemu żyć przypadło. Oczywiście, że dzisiaj ci „halabardnicy“ duchowni byłiby niezrozumiali, nawet niekiedy może dziwaczni¹⁰⁾, ale w swoich czasach taki np. słup Szymona, pokuta pustelników Tebaidy, to były chyba najlepsze oręża, by urzeczywistniać w sobie i innych ideały Ewangelii w jednej kontrastowej jej barwie wyrzeczenia się wszystkiego, aby zyskać wszystko.

Jakich sprawdzianów używano, aby kogoś nazwać świętym? Jakich norm używa się dzisiaj? Te dwa pytania złączmy w jedno: Jakie posiadamy sprawdziany świętości?

W szukaniu ich pomijamy prawie zupełnie milczeniem przedawnione, pospolite pojęcia o świętości, które jeszcze tu i tam pokutują i świadczą, że dość duży odłam katolików w dziedzinie ascezy czuje się tak obco, jak w nieznanym, dalekim kraju.

I tak za sprawdzian świętości nie należy — jak wiemy — uważać środowiska, okoliczności, w których człowiek żyje, ponieważ o doskonałości decyduje wewnętrzna postawa człowieka. Podobnie należy się odnieść do kryterium zjawisk charyzmatycznych. Największy zapewne autorytet w tym względzie Benedykt XIV wyraźnie stwierdza, że można przystąpić bez wahania do ogłoszenia świętości kandydata na ołtarze, chociażby w procesach badawczych nie zauważono u niego ani śladu prorocत्व, daru języków, ekstaz itp.¹¹⁾. I dzisiaj róż-

⁹⁾ Krystyna córka Lawransa³, Warszawa, Rój, tłum. W. Kragen, t. II, s. 174.

¹⁰⁾ Delehaye wprost nazywa postępowanie św. Szymona słupnika „l'héroïque extravagance“. Les saints stylites, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1923, s. 117.

¹¹⁾ De Servorum Dei beatificatione et Beatorum Canonisatione³, Romae, 1748, III, c. 42.

wniez charyzmaty nie wchodzą w grę przy beatyfikacji i kanonizacji świętych. Przeciwnie, raczej je utrudniają¹²⁾.

Nie jest też sprawdzianem świętości cisza i równowaga we wszystkich naszych władzach, ponieważ i to się zdarza, że nawet ludzie bardzo świątobliwi skarżyli się, iż „w każdym człowieku kryje się coś ze zmił i udręczenia węzowego jadu”¹³⁾. Pamiętniki bł. Piotra Fabra kilka razy wspomniają o kuszeniach, które zwykle są udziałem osób początkujących w życiu pobożnym. Tekst Benedykta XIV nie zostawia i w tej mierze żadnych wątpliwości¹⁴⁾ i całkowicie potwierdza powyższe zdanie.

Sprawdzianów świętości należy szukać gdzie indziej. Św. Tomasz, zastanawiając się nad tym zagadnieniem, określa świętość jako oczyszczenie człowieka od wszystkiego, co go poniża i jako trwałe oddanie się Bogu, swemu ostatecznemu celowi i pierwszej przyczynie¹⁵⁾. Doktor Anielski — na postawie przesłanki, że nic nie odnosi szkody, gdy się dostosowuje do czegoś zgodnego ze swą naturą, lecz przeciwnie udoskonala się wtedy i ulepsza — dochodzi do wniosku, iż człowiek traci wiele i staje się gorszy przez dopuszczenie się grzechu, a uszlachetnia się najbardziej w miłości Boga¹⁶⁾. Grzech bowiem jest sprzeczny z ludzkim rozumem, miłość zaś Boga najwięcej mu odpowiada. Doskonałość zaś w miłości stanowi świętość.

Wstępnym więc sprawdzianem świętości będzie według św. Tomasza — a cała teologia poszła wiernie w jego ślady — brak grzechów, co zresztą ilustruje tylko słowa Ewangelii: „Jeśli chcesz wniknąć do żywota, chowaj przykazania”¹⁷⁾. Świętość zatem nie jest z jednej strony przywilejem tych tylko, którzy w szczególny sposób zostali przez Boga udarowani, łaskami¹⁸⁾; obowiązuje ona wszystkich chrześcijan, ale z drugiej strony tylko ten wierny może być tym imieniem nazwany, który pełni Boże prawo.

¹²⁾ O. Gabriel od św. Marii Magdaleny, *Normes actuelles de la sainteté. Études Carmélitaines, Trouble et lumière*. 1949, s. 187.

¹³⁾ Olivaint P., S. J., *Journal de ses retraites annuelles de 1860 à 1870*², Paris, Abanel, 1873, s. 5.

¹⁴⁾ „...dixi, inverisimilia et hyperbolica esse nonnullorum testium dicta qui asseverabant, hunc illumve servum Dei nullis carnis illecebris fuisse tentatum, et ad eum castitatis apicem pervenisse, ut nec mentis, nec corporis rebellionem umquam passus esset.” *Dz. c., c. 39*.

¹⁵⁾ S. th., II-II-ae, q. 81, a. 8.

¹⁶⁾ S. th., I-II-ae, q. 18, a. 5.

¹⁷⁾ Mt 19, 17.

¹⁸⁾ A. A. S., 1934, s. 288.

Czujemy jednak, że aby mówić o świętości jakiejś osoby, musi ona osiągnąć pewien stopień bezgrzeszności. Ten stopień wprowadza różnicę między świętymi a „pobożnymi“, czy też — powiedzmy — „mniej doskonałymi“. Bezgrzeszność świętych musi być większa, chociaż i ona ma smutną granicę w prawdzie: „Jeśliby ktoś powiedział, że człowiek raz usprawiedliwiony... może bez specjalnego Bożego przywileju w całym życiu uniknąć wszystkich grzechów nawet powszednich, niech będzie wyklęty¹⁹⁾“.

Ale jak ten stopień bezgrzeszności bliżej oznaczyć? Już w tym wstępnym sprawdzianie świętości — unikania wszystkiego, co nas poniża — św. Tomasz nie ma na myśli jedynie tylko ucieczki przed grzechem. Wyklucza on również jedno-czenie się z tym wszystkim, co odsuwa nas w jakikolwiek sposób od Boga, naszego ostatecznego celu. I dlatego ciągle kierowanie się w życiu racją celu ostatecznego jest uzupełniającym sprawdzianem świętości. W ascezie bywa ten cel porównywany niekiedy do gwiazdy wyznaczającej nam kierunek i do światła, w którego blasku poznajemy zadania, jakie Bóg nam nałożył do wypełnienia²⁰⁾. Człowiek żyje wówczas cnotami teologicznymi i moralnymi. Przy ich pomocy oznaczymy następne kryterium świętości.

Cnota na podstawie definicji św. Augustyna w ujęciu św. Tomasza jest nawykiem do dobrego²¹⁾, sprawnością ułatwiającą nam trwanie w tym, co szlachetne. Świętość jest życiem cnotami, ale aż w stopniu wybitnym, heroicznym. Heroiczność zaś cnoty to pewien jej doskonały stopień²²⁾. Człowiek święty — nawet w rzeczach trudnych — posiada pełną gotowość, ochoczość i szybkość w pełnieniu dobra.

O. Gabriel od św. Marii Magdaleny, znakomity znawca psychologii i teologii duchowej, słusznie zaznacza²³⁾, że powyższym określeniom zaczerpniętym od Benedykta XIV brak jeszcze tej precyzji, jaką wypracowały ostatnie dziesiątki lat w definicji świętości: „Świętość polega właściwie — mówią dokumenty papieskie — na samej zgodności z wolą Bożą,

¹⁹⁾ Sobór Trydencki, Sessio VI, can. 23.

²⁰⁾ Por. np. Muty Fr., *Christliche Aszetik*, Paderborn, Schöningh, 1907, wstęp.

²¹⁾ S. th., I — II-ae, q. 55, a. 4.

²²⁾ „Heroicitatem nihil aliud esse, quam operis excellentiam“. Benedykt XIV, Dz. c., c. 21, s. 285, por. s. 293.

²³⁾ Dz. c., s. 175.

zgodności ujawniającej się w wypełnianiu ustawicznym i dokładnym obowiązków swego stanu²⁴⁾ z gorliwością, uwagą, pobożnością²⁵⁾.

Realizowanie planów Bożych uparte i konsekwentne jest więc może najwyraźniejszym sprawdzianem świętości. Poznanie jednak tych planów, a jeszcze więcej ich wykonanie napotyka na poważne trudności, których źródła tylko chyba w przybliżeniu dało by się oznaczyć. W każdym razie głęboką prawdę kryją w sobie słowa św. Ignacego: „Coraz pełniej budzi się we mnie świadomość faktu..., jak mało jest ludzi, a może i w ogóle nie ma takich, którzy by w całości potrafili poznać, ile ze swej strony stawiają przeszkód i zapór możliwościom Bożego działania w ich duszy“²⁶⁾. Któż jednak nie widzi, że w miarę ludzkich możliwości święci ten alfabet Boży zdołali odczytać i wprowadzić w życie. Uświadamiali oni sobie, że Bóg wyznaczył każdemu człowiekowi specjalne zadania, których nikomu z innych ludzi nie zlecił²⁷⁾, a pośród tych zadań na pierwsze miejsce wysuwa się plan własnego uświęcenia. Zrozumieli, że artyzm Boży jest w tym planie tak przedziwny, iż każdy człowiek posiada w konkretnym ujęciu inną drogę świętości²⁸⁾, którą powinien przejść, jeżeli nie chce być niewierny zamiarom Bożym. Urzekło ich przewodnictwo Jezusa i sposoby, jakich Bóg używa w kierowaniu ludzkim sercem. I odpowiedzieli na ten artyzm Bożej łaski całą swoją duszą realizacją planów Bożych. Człowiek bowiem jest święty — powtarzamy — gdy wypełnia ustawicznie i dokładnie obowiązki swego stanu z gorliwością, uwagą, pobożnością.

Może jednak ktoś pragnąłby mieć raczej bezpośredni sprawdzian świętości. I takie kryterium istnieje. Jest nim życie Chrystusa i postępowanie Jego uczniów, których Kościół mianem świętych nieomylnie oznaczył. Choćbyśmy bowiem byli podobni do aniołów, a nie mieli rysów Chrystusowych, Bóg nas nie uznałby za swoich, ponieważ Zbawiciel przyszedł na świat, aby nam wskazać zarówno swym słowem jak i przy-

²⁴⁾ A. A. S., 1920, s. 173.

²⁵⁾ Por. A. A. S., 1928, s. 88.

²⁶⁾ Karrer O., S. J., *Des heiligen Ignatius von Loyola Briefe und Unterweisungen*, Freiburg im Br., Herder, 1922, s. 82.

²⁷⁾ Por. Schmidt H., *Organische Aszese*, Paderborn, Schöningh, 1938, s. 49.

²⁸⁾ Por. św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, Księga III, 59. (Wydania Krakowskiego z 1939 w tłum. O. Bernarda od Matki Bożej, s. 135).

kładem jedyną drogę do domu ojca, będąc „nauczycielem i wzorem wszelkiej świętości“²⁹). Naturalnie mamy tu na myśli w naśladowaniu Chrystusa człowieczeństwo Chrystusowe, bo Chrystusa w Jego boskich przymiotach — np. wszechmocy, wszechwiedzy, sądu nad grzesznymi — naśladować nie możemy. To człowieczeństwo Chrystusowe jest dla nas źródłem wszystkich bogactw duchownych i prowadzi do najgłębszego zjednoczenia z Bogiem³⁰).

Przykład Chrystusa i Jego nauka odtworzona przy pomocy łaski Bożej w życiu codziennym pilnie, ustawicznie i dokładnie tworzy świętość. W życiu świętych ten sprawdzian doskonałości chrześcijańskiej spotykamy praktycznie najczęściej w formie literalnej³¹). Nauka i życie osób podanych nam w beatyfikacji czy kanonizacji przez Kościół jako wzory do naśladowania to kryterium już tylko uzupełnia, ponieważ święci — jak wiemy — byli gorliwymi naśladowcami Chrystusa.

O. Rahner skonstatował znamienity fakt, że nie ma w Kościele ideału doskonałości, który by nie musiał uwierzytelić swej chrześcijańskiej autentyczności przez dostosowanie się i włączenie w widzialne Mistyczne Ciało³²). To włączenie u świętych było całkowite i dlatego każdy, kto szuka sprawdzianów chrześcijańskiej doskonałości, znajdzie je w ich życiu. Aby jednak tego kryterium nie wypaczyć, należy rozważyć bezsporny pewnik, że chociaż w chrześcijaństwie nie zmienia się ani pojęcie prawdy, ani pojęcie dobra, zmieniają się przecież warunki ich codziennego urzeczywistniania. Droga świętych i jej naśladowanie to nic innego jak tylko wierność Bożej łasce w najdrobniejszych nawet sprawach. To ostatnie nie jest więc kopiowaniem rysów świętego, ale prośbą pytania rzucanego z rozplómonionego miłością Bożą serca: Panie, co chcesz, abym uczynił?

²⁹) Por. J 14, 6; 1 Tym 2, 5; Guibert de J., S. J., *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, Romae 1931, n. 570.

³⁰) O. Pinard de la Boullaye, *L'oraison mentale à la portée de tous*, Paris, Michel, s. 31; Por. św. Teresa, *Życie* napisane przez nią samą, r. XXII, 1. (Wydania krakowskiego z 1939 r. w tłum. bp. Kossowskiego — O. Bernarda od Matki Bożej, s. 291 nn.).

³¹) I tak np. św. Wincenty a Paulo pytał się prawie w każdej ważniejszej sprawie: Co uczyniłby na moim miejscu Chrystus? *Oeuvres*, éd. Costes, t. XI, s. 53 i 347 — 348.

³²) Rahner H., S. J., *S. Ignace de Loyola et la genèse des Exercices*, Toulouse, Apostolat de la prière, (1948), s. 33.

We wszystkich powyższych sprawdzianach widzimy jedno: trwałe oddanie się Bogu łączące myśl naszą i nasze działania ze Stwórcą³³⁾.

Na zakończenie moglibyśmy się zapytać, jak wyglądają okoliczności życia nowoczesnego człowieka świętego, jak wygląda on sam. Oczywiście, nie będzie to ideał przeciwny świętym czasów minionych. Warunki, w których mu żyć przyjdzie, niekiedy nic się nie zmieniają, ale zmienia się perspektywa ich widzialności. Tak jak wówczas, gdy Chrystus przychodził do swoich w Jeruzalem, chłopcy grali w kostki na rynku, kobiety piekły chleb, przewoźnicy poganiali ościeniami juczne zwierzęta, żołnierze pilnowali miasta z twierdzy, którą Herod w dniach chwały Antoniusza nazwał jego imieniem, zmieniał się w duszach uczniów obraz świata, podobnie i w świętości wieków późniejszych a tak samo w świętości współczesnej — chociaż środowisko zostaje pozornie takie samo, następuje jakieś dziwne przesunięcie się widzialności barw w patrzeniu na wszystko, co nas otacza. Pod wpływem światła wiary człowiek święty spostrzega hierarchiczną wartość każdej rzeczy w jej stosunku do Boga³⁴⁾. Jest on — w myśl ślicznego agrafora — dobrym znawcą i zmieniaczem monet³⁵⁾.

Na zewnątrz święci wyglądali jak inni ludzie ich czasów, ich warunków bytowania, życie jednak z Bogiem wewnętrzne nadawało im niekiedy pewne dostrzegalne rysy styczne z obrazem Chrystusa w Ewangelii. Zewnętrzne podobieństwo do innych ludzi byłoby u świętych nowoczesnych jeszcze pełniejsze. Dusza ich — owładnięta przez Boga³⁶⁾ — nasycą się łaską dnia codziennego. Ewangelia wówczas przestaje być nad-datkem do życia, ale staje się najprawdziwszym życiem w stylu Chrystusowym.

Cały człowiek z ciałem i duszą idzie równym rytmem do domu Ojca.

Ks. Józef Majkowski T. J.

³³⁾ „Sanctitas dicitur per quam mens hominis seipsam et suos actus applicat Deo”. S. th., m. c.

³⁴⁾ Por. (Lallemant L., S. J.,) *La vie et la doctrine*, w opracowaniu O. A. Pottier, Paris, Téqui, 1924, s. 9.

³⁵⁾ Por. Klemens Aleksandryjski, *Stromata* I, 28, P. G., 8. 924.

³⁶⁾ Jest to wyrażenie O. Lallemant.

Zagadnienie dobra i zła w „Państwie bożym” św. Augustyna¹⁾

Zagadnienie dobra i zła — to problemat, który od najdawniejszych czasów niepokoił umysły ludzkie i wywoływał różne próby rozwiązania. I tak Persowie wierzyli w dwóch bogów: Ormuzda — stwórcy dobrych duchów i świata widzialnego oraz Arymana — boga ciemności, twórcę złych duchów i sprawcę zamieszania wśród dzieł Ormuzda. Stąd też zło w świecie jest pomieszane z dobrem. Dobro walczy nieustannie ze złem i w końcu je zwycięży. Wszystko wtedy powróci do pierwotnego porządku (apokatastasis). W czasach hellenistycznych powstaje nauka synkretyczna, zwana gnostycyzmem, który w świecie widział dwie zmagające się z sobą siły: dobro i zło; w świecie materialnym gnostycyzm dawał przewagę pierwiastkowi zła i uważał, że świat nie może być tworem dobrego Boga. Historia świata była dla gnostyków historią zmagania się sił dobrych i złych.

Z podobną do powyższych koncepcji wystąpił w III wieku po Chr. Pers Mani, który głosił skrajny dualizm Boga i świata; nie tylko w świecie zмага się dobro i zło, bóg światła i bóg ciemności, ale i w poszczególnym człowieku mieszczą się dwa

¹⁾ Myśl św. Augustyna stanowi punkt zwrotny w filozofii zła. Podstawą jego koncepcji jest po raz pierwszy w dziejach jasno i wyraźnie postawione określenie zła jako braku należnego dobra. Także w bardziej szczegółowych zagadnieniach filozofii zła dał on wspaniałe sugestie, jak np. że zło nie zawsze ma charakter kary, lecz często jest narzędziem ćwiczenia i przynaglania człowieka do szybszego i pełniejszego postępu zob. niżej str. 208, 210; — ten szczegół poruszony był w Przegl. Powsz. w nr 717 — grudzień 1951 w art. J. G. Piwińskiego „Sens religijny ludzkich wstrząsów i burz”). Podstawowe rozwiązanie tak doniosłego zagadnienia dało początek bogatemu rozwojowi myśli europejskiej, którego dalsze dzieje opracował Sertillanges A. D. O. P. „Le problème du mal — l'histoire“ (Paris 1949). Czytając św. Augustyna trzeba zawsze pamiętać, iż jest on przeważnie inicjatorem tego, co później w pełni się wykształtowało. Przyp. Red.

różne, wrógie sobie pierwiastki, jakoby dwie dusze: dobra i zła. Sekta manichejska szerzyła pogląd, że źródłem zła, trapiącego ludzkość jest materia, którą powołał do bytu zły bóg. Człowiek może walczyć ze złem jedynie przez to, że wyzwoli się z więzów materii, wzniesie się ponad świat zmysłowy w regiony demonów, oderwie się od uroków świata zmysłowego. Nowe rozwiązanie tego problemu dał neoplatonizm. Twórca jego Plotyn wywodził wszystko, cokolwiek istnieje, z bytu najwyższego, Prajedni; poszczególne byty traktował jako rozmaite etapy rozwoju najwyższego absolutu. Zło jest jednak nie jakąś emanacją Istoty najdoskonalszej, lecz prosto przeciwieństwem dobra, niebytem, niewyłączającym istnienia, jest jakby cieniem bytu. Opisując dalej zło dochodzi do wniosku, że jest nim końcowy byt, który nic z siebie nie wyprowadza, a takim bytem jest materia. Zadaniem istoty rozumnej jest wyzwolenie się z kajdan materii, nie przez dobrowolną śmierć, ale przez ćwiczenie się w cnotach, wiodących ku Istocie najwyższej.

Pogląd Plotyna był punktem wyjścia dla św. Augustyna, który przyjął, że źródłem zła jest wolna wola człowieka, że zło jako takie nie istnieje, po prostu jest brakiem dobra; człowiek i wszystko, co istnieje, chociaż przez Boga najlepszego do bytu powołane zostało, ma jednak skłonność do rozpadu — zła, gdyż z nicości do istnienia powołane, do nicości dąży.

Rozwiązanie augustyńskie, oparte na neoplatonizmie, uzgodnione z Pismem św. i tradycją Kościoła przyjęte zostało w głównych punktach przez filozofię chrześcijańską. Poglądy własne, dotyczące omawianej kwestii, wyłożył św. Augustyn w największym swym dziele pt. „De civitate Dei” — czyli „O państwie bożym”. W roku 410 Alaryk, wódz plemienia germańskiego Gotów, zajął wieczne miasto Rzym i strasznie je spustoszył. Wtedy „fałszywych a licznych bóstw czciciele... usiłując winę owego spustoszenia Rzymu zwalić na religię chrześcijańską, zaczęli z niezwykłą natarczywością i siłą uragać Bogu prawdziwemu” (Św. Augustyn „Sprostowania” ks. II, 43). Odżyły dawne, przez licznych apologetów odpierane zarzuty, że z nastaniem chrześcijaństwa bogowie poskapili Rzymowi swej łaski i opieki. Św. Augustyn podjął rzuconą rękawicę i napisał największą apologię chrześcijaństwa, w której, zbijając zarzuty pogan, rozprawiając się z gnostykami i manichejczykami, wyłożył również podstawy metafizyki chrześcijańskiej, fundamenty chrześcijańskiego poglądu na

świat w rozdziałach o stworzeniu świata, wolnej woli, Opatrzności i przeznaczeniu, istocie i pochodzeniu zła.

Dążąc do wytłumaczenia świata, jego powołania, pochodzenia i istoty, filozofowie wypowiadali i dowodzili najrozmaitszych opinii, stawiali rozmaite, niekiedy sprzeczne teorie: jedni utrzymywali, że świat powstał z materii odwiecznej, mocą siły w niej zawartej; inni znów głosili, że świat jest dziełem istoty duchowej, rozumnej, wiecznej, która z odwiecznej bezkształtnej materii utworzyła świat; inni wreszcie głosili jeszcze inne zdania.

Św. Augustyn, rozprawiając o początku świata, pisze „że Bóg świat stworzył — wierzymy samemu Bogu, wierzymy bezpieczniej, niż komukolwiek innemu“²⁾. Źródłem tej wiary są księgi Pisma św. „któremu dajemy wiarę w tych wszystkich rzeczach, których się nie godzi nie znać, a do ich poznania własnym rozumem dojść nie potrafimy“³⁾, Pismo św. zaś mówi „na początku uczynił Bóg niebo i ziemię“⁴⁾.

Fakt stworzenia świata przez Boga jest dla Augustyna oczywisty, bo podany przez mądrość bożą do wierzenia; z drugiej zaś strony widać, iż bez pomocy bożej, bez boskiego objawienia, siłami wyłącznie przyrodzonego rozumu, człowiek nie byłby w stanie poznać faktu stworzenia. Potwierdzenie słów Pisma św. widzi Augustyn w całym wszechświecie, „bo, pomijając już świadectwa proroków, sam ten świat zarówno wspólnym porządkiem zmian i ruchów swoich jako i przepięknymi kształtami wszechwzględnych rzeczy bezgłośnym niejako wołaniem woła, iż nie tylko uczynion jest, ale i nie mógł być przez nikogo innego uczyniony, jedno przez Boga“⁵⁾.

Bóg stworzył wszystko, „nie istnieje żadna taka natura choćby w ostatnim najlichszym zwierzątku, której by nie ustanowił ten, od którego pochodzi wszelki kształt, wszelki gatunek i wszelki porządek, bez czego znów rzecz żadna ani znaleziona ani pomyślana być nie może“⁶⁾. Ponieważ wszystko od Boga pochodzi, nie mogą nas dziwić słowa Księgi Rodzaju: „Widział Bóg, że dobre jest“⁷⁾. Św. Augustyn, rozważając te

²⁾ Państwo boże, w tłum. Kubickiego Wł. XI. 4. t. II str. 185.

³⁾ XI. 3. t. II. str. 185.

⁴⁾ XI. 4. t. II. str. 186.

⁵⁾ XI. 4. t. II. str. 186.

⁶⁾ XI. 15. t. II. str. 206.

⁷⁾ Ks. Rodzaju I. 37.

słowa, pisze: „wszystko to zaś, co stworzył, dobre wprowadzić jest, bo, choć zmienne, przez Niego, nie zaś z Niego, lecz z niczego stworzone zostało“⁸⁾). Ta właśnie okoliczność, że rzeczy z niczego stworzone zostały, nie dla boskiej potrzeby, nie dla jakiegś konieczności, czy pożytku, lecz jedynie z boskiej dobroci, sprawia, iż „po uczynieniu tych rzeczy powiedziane jest, iż dobre były — to znaczy zgodne z tą dobrocią, z której zostały uczynione“⁹⁾).

Tak więc Bóg jest stwórcą świata i wszystkiego, co istnieje. „Nie godzi się bowiem nikogo uważać za stwórcę jakiegokolwiek, choćby najlichszego tworu śmiertelnego, ani nikogo stwórcą nie nazywać — oprócz Boga“¹⁰⁾). A zatem wszystko wyszło z ręki bożej, wszystko jest dobre, bo przecież o dziełach swych, wedle słów Pisma św., powiedział Stwórca: widział Bóg, że dobre jest.

Przyjawszy z wiarą dobroć dzieł bożych, św. Augustyn widział, iż w świecie istot rozumnych i nierozumnych istnieje wiele zła. Zło to „nie jest to żadna natura, a nazwa ta nie oznacza niczego innego jak tylko brak dobra“¹¹⁾). Tak więc ślepotą, głuchotą i inne braki natury nie istnieją jako oddzielne byty, lecz tylko i wyłącznie jako niedoskonałości tejże natury. Zło nie jest bytem, nie jest czymś pozytywnym, lecz tylko negacją jakiegś doskonałości fizycznej czy też moralnej. Zło oznacza więc tylko brak doskonałości, jaką winien posiadać dany byt. Stąd też mówimy o nim i mówić możemy jedynie wtedy, gdy znamy naturę bez braków — „gdzie jest zło, musiała być przedtem natura bez tego zła“¹²⁾).

Zło, nie mając pozytywnego bytu, istnieje tylko i wyłącznie dlatego, że istnieje dobro, będąc zaś jego brakiem, szkodzi mu „odbiera całość, piękność, zdrowie, siłę lub cośkolwiek dobrego co zazwyczaj traci lub pomnaża w sobie przez brak“¹³⁾).

Bóg, dobro i doskonałość najwyższa, jest bez wszelkiego braku, jest Dobrem bezwzględnym, „brakom natomiast mogą ulegać te rzeczy, które z niczego są uczynione“¹⁴⁾). Stąd prosty wniosek, brak, zło nie jest stworzone przez Boga, lecz wy-

⁸⁾ XII. 1. t. II. str. 243.

⁹⁾ XI. 24. t. II. str. 220.

¹⁰⁾ XII. 25. t. II. str. 285.

¹¹⁾ XI. 22. t. II. str. 215.

¹²⁾ XI. 17. t. II. str. 208.

¹³⁾ XII. 3. t. II. str. 243

¹⁴⁾ XII. 8. str. 253.

nika z niedoskonałości materii, z której wszystko uczynione zostało, materii, która z natury swej, z nicości powołana, do nicości dąży, rozpada się i unicestwia. Ta właśnie niedoskonałość materii jest przyczyną wszelkich braków i wszelkiego zła, „tylko natura z niczego uczyniona może być błędem skażona“¹⁵⁾).

Do istoty stworzeń rozumnych należało trwanie przy Stwórcy, lecz skutek posiadania wolnej woli, właściwej duchom czystym i człowiekowi¹⁶⁾, stworzenia te postąpiły wbrew swej naturze, postąpiwszy zaś w ten sposób, uszkodziły naturę daną im przez Stwórcę. Św. Augustyn bowiem twierdził, że „nie byłoby ułomnością odpadnięcie od Boga, gdyby raczej trwanie przy Bogu nie było właściwością tej natury, której skazą, brakiem jest odpadnięcie od Boga“¹⁷⁾. Natura uszkodzona nie różni się od drugiej natury dobrej, takiej, która lgnie do Boga, istotą swą, lecz tylko owym brakiem, „ponieważ każda natura, w której zło istnieje, o ile jest naturą, jest zawsze dobrą“¹⁸⁾. A zatem złość, niedoskonałość stworzenia rozumnego polega nie na jego naturze, która dobra jest, lecz na jej brakach, które pochodzą z wolnej woli, z nietrwania przy Stwórcy, z woli sprzeciwienia się Jemu. Natura więc dalej nie jest wrogiem Stwórcy, bo przez Niego uczynioną została i pochwaloną, lecz braki jej. „Brak tak jest przeciwny Bogu, jak zło dobru przeciwne jest“¹⁹⁾.

W tym, że natura dobra z niczego uczyniona została, widzi Augustyn możliwość odpadnięcia od Boga²⁰⁾. Dlatego część aniołów, istot dobrych, powodując się wolną wolą, odpadła od Boga, podobnie też i ludzie odwracają się od Stwórcy swego, wyżej stawiając od dobra absolutnego, dobra przemijające, względne, stworzone. Istoty te, odwracając się od Boga ku stworzeniu, nie zatracają dobroci swej natury, lecz poprzez braki zbliżają się do nicości²¹⁾. Zresztą Augustyn widzi możliwość zła, jakby zło potencjalne, jeszcze przed upadkiem za-

¹⁵⁾ XIV. 13. str. 374.

¹⁶⁾ XXI. 17. str. 208.

¹⁷⁾ XI. 17. str. 208.

¹⁸⁾ XIV. 11. str. 370.

¹⁹⁾ XII. 3. str. 245.

²⁰⁾ XII. 6. str. 252.

²¹⁾ XIV. 13. str. 373-376.

równie człowieka, jak i duchów, w tym fakcie, że „nicłość”, z której uczynione zostały, „dąży do rozpadu”²²⁾).

Bóg, stwarzając istoty rozumne, z góry wiedział, że będą złe, lecz równocześnie wiedział, że złych użyje do rzeczy dobrych. „Nie stwarzałby Bóg nie tylko żadnego anioła, lecz i człowieka takiego, o którym by nie wiedział (*praescisset*), że będzie zły, gdyby równocześnie nie wiedział z góry, że złych użyje on do dobrych rzeczy”²³⁾. Żadna wola nie zdoła wyłamać się spod praw bożych, wszystko dobrze porządkujących. Zło przede wszystkim nie szkodzi Bogu, bo On jest niestworzony. Nie zdoła też wprowadzić zamieszania w zarządzenia boskie, w rządy boskiej Opatrzności, bo wszechwiedza Stwórcy uprzedziła w planach swoich przyszłe zło; szkodzi ono natomiast ludziom, lecz równocześnie pomaga im w przyszłości unikać upadków, rodzi silną wolę, pokorę²⁴⁾, każe uciekać się do łaski bożej.

Augustyn, rozprawiając się z Cyceronem, zaprzeczającym możliwości poznawania rzeczy przyszłych²⁵⁾, powiada: „twierdzimy, że Bóg wie o wszystkich rzeczach, zanim się one stają”, lecz z tego „nie wynika, żeby od wolnej woli naszej nic nie zależało”, by owa wiedza w jakikolwiek sposób wyznaczała postępowanie ludzkie, bo „same nasze akty woli mieszczą się w porządku przyczyn, który Bogu jest znany i objęty Jego wiedzą przyszłości (*praescientia*), bo wszelkie akty woli są przyczynami ludzkich spraw. A zatem ten, który naprzód znał przyczyny wszelkich rzeczy i zdarzeń, nie może oczywiście nie znać też, pomiędzy tymi przyczynami i chęć ludzkich (aktów woli), które jako przyczyny naszych działań muszą Mu być z góry znane”²⁶⁾.

Z powyższego tekstu wynika, że Bóg ma wiedzę o tym wszystkim, co się staje obecnie lub stanie w przyszłości. Znając przyszłość człowieka, Bóg wiedzą tą w żaden jednak sposób nie determinuje woli ludzkiej. Fakt ten można objaśnić przykładem: jeśli znam kogoś, jego skłonności, upodobania, dyspozycje — to w przybliżeniu mogę określić reakcję tego czło-

²²⁾ XIV. 13. str. 374.

²³⁾ XI. 18. str. 209.

²⁴⁾ XIV. 13. str. 276.

²⁵⁾ *De divinatione*; św. Augustyn przytacza tytuł dzieła bez bliższych danych.

²⁶⁾ V. 9. str. 272-273.

wieka na takie lub inne podniety, jego zachowanie się i postępowanie w pewnych okolicznościach. Przez to jednak, że znam niejako jego przyszłe postępowanie, nie wyznaczam jego czynów, ani też nie będę przyczyną jego postępowania, ani wreszcie nie mogę być odpowiedzialny za ewentualne zło, wyrządzone przez tego człowieka. Podobnie i Bóg, przez to, że ma wiedzę uprzednią (*praescientiam*) — nie może być uważany za sprawcę złych czynów.

Stworzenie, występując przeciw Stwórcy, nie jest w stanie wprowadzić zamieszania w dzieła boże, „bo nie mógł człowiek przez grzech swój sprawić w zarządzeniach bożych i jakby zmusić Boga do zmiany tego, co był postanowił; ponieważ Bóg, przewidując uprzedził jedno i drugie, to znaczy, i to, jak człowiek, którego dobrym stworzył, złym się stanie, i to, co dobrego Bóg jeszcze i wtedy z człowieka wyprowadzi”²⁷⁾. Z powyższego wynika, że Stwórca już od wieków wie o wszystkim, co się dzieje, a zatem to, co się staje, dzieje się zgodnie z Jego wolą lub dopuszczeniem.

Z występkiem, grzechem łączy się kara, zarówno doczesna jak i wieczna — jest ona następstwem buntu woli, odwrócenia się człowieka od najwyższego Dobra. „Bóg znieważony tak ciężkie na świat kary zesłał”²⁸⁾. Przyczyną więc karania jest upadek człowieka, jego grzechy i zło, które z nich płynie. „Z błędu wolnej woli, źle użytej, powstaje cały szereg nieszczęść teraźniejszych”²⁹⁾, które wiodą cały rodzaj ludzki, wywodzący się z z początku skażonego, niby z zepsutego korzenia poprzez cały łańcuch nędz aż do ostatecznej zguby w drugiej onej śmierci, co końca nie ma”³⁰⁾. Człowiek, wykraczając przeciw przykazaniom Boga, znajdując upodobanie w sobie, zasłużył na karę, która też nastąpiła. Człowiek chciał przez oderwanie się od Boga stać się wolny, niezależny — przez grzech jednak dostał się w srogą niewolę, nie osiągnął wolności i całkowitej władzy nad sobą.

Kara za grzech polega „na nieposłuszeństwie człowieka względem siebie samego” tak dalece, „że, ponieważ nie chciał

²⁷⁾ XIV. 11. str. 369.

²⁸⁾ I. 9. str. 23.

²⁹⁾ Mowa tu o współczesnych św. Augustynowi nieszczęściach związanych z wędrówką ludów i upadkiem zachodniego cesarstwa rzymskiego.

³⁰⁾ XIII. 14. str. 309.

tego, co mógł, chce tego, czego nie może³¹⁾. Upadły człowiek chce, ale ciało odmawia posłuszeństwa woli. Upadek spowodował skłócenie władz natury ludzkiej. Ciało podlega różnym dolegliwościom fizycznym; słabości te znów zakłócają spokój i równowagę ducha, którego wzlotom przeszkadza ciało, i tak w koło; — a wszystko to stąd, „że cały rodzaj śmiertelników skazany został na karę“³²⁾.

Lecz karom podlegają tak źli, jak i dobrzy; źli za swe jawne, bezbożne i sromotne występki, dobrzy zaś, mimo swej dobrej woli, chęci trwania przy Stwórcy, „nie mogą uważać się za wolnych od winy aż tak dalece, by się nie mieli uważać za godnych nawet doczesnego karania“, przeto też „słusznie wespół ze złymi doczesne kary ponoszą, chociaż wiecznej unikną“³³⁾. Kara jest jeszcze środkiem wychowawczym „aby człowiek sam wypróbował własne siły swoje i poznał do jakiego stopnia Boga bezinteresownie miłuje“³⁴⁾. Niekiedy jednak dobrzy większe cierpią kary natury cielesnej, doznają różnych niepowodzeń, tracą majątek, dostają się w moc złych i przewrotnych, a złym równocześnie dobrze się wiedzie i sprzyja im szczęście. Dlaczego tak się dzieje? „Niedościgłe są drogi Opatrzności tego, co świat stworzył i nim rządzi“, a zresztą „Bóg w teraźniejszych, ukrytych wyrokach swoich nie krępuje niekiedy złych namiętności ludzkich, zostawiając karę za ich owoc do jawnego sądu ostatecznego“³⁵⁾.

Kara wieczna, chociaż wprost nie przyczynia się do poprawy i opamiętania występnych istot, zgodna jest z odwieczną sprawiedliwością bożą, bo „gdyby wszyscy z mroków (życia doczesnego) do światła przeniesieni zostali, w nikim by się nie okazała prawdziwość kary“³⁶⁾. Chociaż występki — zło popełnia natura z niczego stworzona, przemijająca, to jednak obraza Istoty najwyższej nie przemija, lecz trwa wiecznie. Człowiek nie jest w stanie, będąc tylko stworzeniem, przebłagać Stwórcę swego, stąd też konieczna jest kara wieczna. Potępiony jest wiecznym dowodem sprawiedliwości bożej, jak również i miłosierdzia. Bóg mógł nieposłusznego człowieka

³¹⁾ XIV. 15. str. 378.

³²⁾ XXII. 22. str. 619.

³³⁾ I. 9. str. 24.

³⁴⁾ I. 9. str. 26.

³⁵⁾ I. 28. str. 59.

³⁶⁾ XXII. 22. str. 619.

unicestwić; nie uczynił tego jednak, bo chciał, by natura raz do bytu powołana trwała wiecznie.

Z powyższego wynika, że pewna część istot wolnych wskutek złego użycia własnej wolnej woli zostanie na zawsze ukarana, pozbawiona widoku oblicza bożego, część jednak cieszyć się będzie szczęśliwością wieczną. Podstawą tego rozdziału istot rozumnych będzie wolna wola, jej zgodne z wolą Najwyższego użycie, czy też posługiwanie się nią wbrew woli Stwórcy. Jeśli zaś chodzi o liczbę wybranych, czy też potępionych — to Bóg mocą swej wszechwiedzy i wiedzy uprzedniej wie o niej od wieków. „Bóg — jednakże wszechmogący i najwyższy, wszech natur Stwórcą najlepszy, wspierający i potępiający wszelką złą wolę, porządkujący zaś dobrą wolę — Bóg ten miał to w wyrokach swoich, iżby dopełniona była pewna, w Jego mądrości oznaczona, liczba obywateli państwa Jego, nawet z pośród potępionego rodzaju ludzkiego“³⁷⁾.

Wybranie, przeznaczenie (*praedestinatio*) do wiecznego szczęścia jest dowodem łaski Stwórcy „wyróżnił ich zaś już nie dla ich zasług... lecz przez łaskę“³⁸⁾. Bóg daje wszystkim jednakową łaskę, daje ją darmo, bez żadnej ze strony człowieka zasługi — „przecież każdy wie, że mu się to (wybranie) nie należało i, że tylko łaska boża wyrwała go z pośród złych“³⁹⁾, nie chcących w wystarczający sposób z pomocy bożej korzystać. Dalej, Bóg wiedział o zuchwałości złych, że odwrócą się od Niego, a jednak stworzył ich, opatrzył dobrą naturą — zrobił to w tym celu, by „za ich pomocą okazać mógł to, na co ich wina zasłużyła, i to, co daje łaska Jego“⁴⁰⁾. Stąd łaska boża jest wszechmocna, z drugiej zaś strony i wina jest poniekąd czymś „szczęśliwym“ — „*felix culpa*“, ponieważ ona sprowadziła łaskę. Łaska zaś sprawia, że ludzie dobrej woli będą zbawieni, a odwrotnie wolna wola źle użyta, nie chcąc skorzystać z ofiarowanej Łaski powoduje, że niektórzy będą potępieni.

Bóg nie tylko łaskę swoją daje, lecz jest ona człowiekowi do zbawienia konieczna, bo jak żadne ciało żyjące nie może utrzymać się przy życiu bez pokarmu, podobnie też „żyć dobrze bez pomocy Boga nawet w raju było niemożliwe“; św. Augustyn posuwa się dalej mówiąc, że człowiek „nie mógłby

³⁷⁾ XIV. 26. str. 398.

³⁸⁾, ³⁹⁾, ⁴⁰⁾, — XIV. 26. str. 399.

wprawdzie bez pomocy' bożej nawet ufać w onęż pomoc" ⁴¹⁾)
 Oto augustyńska wiara w potęgę łaski, jej skuteczność i konieczność!

Świat stworzony wypełniają, obok istot rozumnych, niezliczone ilości gatunków tworów nierozumnych. Braków i niedoskonałości tkwiących w nich, powodujących rozkład tych istot, nie uważa św. Augustyn za zło, ponieważ „takie twory z woli Stwórcy otrzymały taki sposób bytowania, iżby już to powstając, już to ustępując, przyczyniały się do zwykłego piękna, właściwego różnym porom i w różnych miejscach tego świata" ⁴²⁾). W ustawicznej zmienności świata istot nierozumnych, w ich powstawaniu i obumieraniu widzi Augustyn piękno i harmonię świata, której my nie dostrzegamy „wpleceni w część tego porządku" ⁴³⁾). Wszystkie stworzenia nierozumne są przeznaczone dla człowieka, jemu mają służyć; „te wszystkie dobra i wdzięki to tylko pociechy dla nędzarzy i skazańców, nie zaś nagroda błogosławionych" ⁴⁴⁾). Wszystko, co istnieje, ma służyć człowiekowi jako środek do jego ostatecznego celu, osiągnięcia wiecznego trwania przy Bogu; człowiek nie może szukać ostatecznego celu swego życia na ziemi w dobrach nietrwałych, przemijających.

Bóg powołał więc do życia świat, zarówno rozumny jak i stworzeń nierozumnych, dla pewnego celu; wszystko, cokolwiek istnieje, chociaż niekiedy jest nieużyteczne lub też szkodliwe dla człowieka, ma jednak swój cel — służy przynajmniej ogólnej harmonii świata. Świat i wszystko, co istnieje jako twór boży, jest z natury swej dobre i doskonałe.

Jan Nowakowski

⁴¹⁾ XIV. 27, str. 400.

⁴²⁾ XII. 4. str. 247.

⁴³⁾ XII. 4. str. 247.

⁴⁴⁾ XXII. 24. str. 634.

Intuicja i obserwacja w wychowaniu

I. Pojęcie intuicji.

Wpływ i sugestywność nauczyciela i wychowawcy względem uczniów zakładają w nim cechy pewności siebie, wiarę we własne zdolności i bezkompromisowe, prostolinijne dążenie do realizowania celów życiowych, w duchu podporządkowania ich najwyższym wartościom. Cechy te łączą się zwykle z wrodzoną zdolnością intuicji¹⁾, dzięki której wychowawca znacznie prędzej poznaje uczniów, aniżeli na drodze obserwacji, doświadczenia i rozumowania. Poznanie bowiem drugiego człowieka polega nie tylko na rozumieniu jego słów, gestów, mimiki czy pisma, które stanowią mały stosunkowo wycinek wyrazu wewnętrznego życia osoby. Poza znakami kontaktu człowieka z otoczeniem, potrzeba jeszcze „odczytać” samą osobę, która mówi lub pisze oraz treść, która się za znakami kryje w danym otoczeniu i kontekście przeżyć. Krótko mówiąc, aby móc rozumieć drugą osobę, trzeba ją przedtem w pewnej syntezie, całościowo poznać.

Do tego celu prowadzi droga podwójna, metoda długiej obserwacji i refleksyjnego rozumowania, dająca w wyniku intelektualne, pojęciowe ujęcie istoty przedmiotu, jego sensu, wartości, znaczenia i związku z innymi przedmiotami, czyli dokładne studium danej osoby, albo też metoda bezpośredniego poznania przez „ogląd” (intuitus), dająca w błysku świadomości owoce skróconego myślenia, nie poprzedzonego przez namysł i wnioskowanie, szybkie i trafne ujęcie diagnozy osobowości oraz bezpośrednie poznanie istotnej treści samych rze-

¹⁾ Dr Albert Reibmayr, *Die Entwicklungsgeschichte des Talentes und Genies*. München 1908. II B. str. 164 — 170.

czy i związanych z nią wydarzeń, niekiedy bardzo skomplikowanych i zagmatwanych.

Intuicję intelektualną, opartą na skróconym myśleniu, bez pośrednictwa sądów i rozumowań, zwaną niekiedy „natchnieniem“, należy odróżnić od intuicji zmysłowej, „oglądu“ zmysłowego, czyli bezpośredniego i natychmiastowego poznania przedmiotu materialnego w rzeczywistości konkretnej, danej bezpośrednio świadomości. Po wtóre powinno się wyodrębnić od swoistego instynktowo-uczuciowego przeczucia; przeżycia, odgadnięcia czegoś, bez udziału czynności gnostycznych rozumu. Tak zwane natchnienie (intuicję skróconego myślenia) i przeczucie (instynktowo-uczuciowe ujęcie rzeczywistości) oraz „ogład“ zmysłowy należy również odróżnić od intuicji ściśle intelektualnej, metafizycznej. Ostatnia jest poznaniem inteligibilnych, poza czasem istniejących bytów z dziedziny prabytu lub pierwszych zasad. W powyższych rodzajach intuicji poznanie istoty rzeczy lub postępowania odbywa się bezpośrednio, całościowo, przy równoczesnym przeżywaniu całą osobowością poznanej intuicyjnie rzeczywistości. Podczas gdy rozum w swym refleksyjnym myśleniu, z aspektu na praktyczne cele życia wszystkie jego przejawy sztucznie syntetyzuje, analizuje i ustala, to intuicja zbliżając się do instynktu, wnika z „intelektualną sympatią“ w istotę rzeczywistości, do jej sfery metafizycznej, do centrum rozwijającego się nieustannie i sublimującego się życia²⁾.

Trzy pierwsze rodzaje intuicji, „natchnienie“, przeczucie i „ogład“, swoiste synkretyczne poznanie, są wprawdzie w swym procesie natychmiastowe, najszybsze i najprędsze, lecz nie są pewne, gdyż pozbawione są siły dowodowej. Na ich przesłankach opierają się zwykle w swych stosunkach z ludźmi tzw. praktyczni znawcy człowieka. Tego rodzaju osobników spotyka się najczęściej wśród kupców, adwokatów, wodzów i polityków, którzy z konieczności walczą lub współzawodniczą z innymi. Chcąc uniknąć niepowodzeń, muszą z góry poznać dobrze swych przeciwników. Większość spośród nich nie może powiedzieć, dlaczego jednym ufa, a względem drugich jest nieufna, uprzedzona. Kierują się bowiem w rozpoznawaniu osobowości samopoczuciem, nastawieniem nie dającym się bli-

²⁾ Eislers Handwörterbuch der Philosophie. II Auflage, Berlin 1922. „Intuition“.

żej określić i wyrażającym się najczęściej nie rozumowaniem, lecz nastrojami i uczuciami, samorzutną sympatią, względnie antypatią. Stany emocjonalne mają stanowić w ogólności podłoże wszystkich refleksyjnych aktów³⁾.

Intuicja ściśle intelektualna metafizyczna lub racjonalna, której korelatem są prabyty i pierwsze zasady, jest ogólnie ludzka. Aktualizuje się ona na podłożu wrodzonej dyspozycji do poznawania i poprawnego sądzenia o podstawowych danych bytu i dobra, zwanej „umem“⁴⁾.

Wszyscy wielcy filozofowie⁵⁾ przyjmują istnienie intuicji oraz jej funkcji poznawczej. Byłoby absurdem, twierdzą oni, uczyć, że poza dyskursywnym, pojęciowym sposobem zdobywania wiedzy, nie istnieje jakieś inne poznanie, za pomocą którego mogłoby się dochodzić do idei i sądów bez przygotowania myślowego. O tym świadczy też literatura mniej lub bardziej romantyczna, zbliżona do nowej filozofii, która posługuje się tematami, obfitującymi w niezwykle dary intuicji. Również współczesna pedagogika romantyczna stosuje w dydaktyce metody szkoły twórczej, korelujące z intuicją. Filozofowie jednak różnią się w swych poglądach na istotę intuicji.

Platon rozumiał przez intuicję całościowe poznanie intelektualne jednym aktem świadomości, nie tylko istoty bytu, lecz także wszystkiego, co dotyczy jego atrybutów i innych rzeczywistych treści, z których jest złożony. Przyjmował zatem intuicję w znaczeniu „oglądu“ umysłowego. Skoro zaś podobna intuicja przysługuje Aniołom, duchom czystym, wyjawiając pozawalność przyszłych wolnych czynów ludzkich i aktualnych najtajniejszych myśli i najszybszych pragnień, dążeń serca i woli ludzkiej, o których wie tylko Bóg, nazywają tego rodzaju intuicję, intelektualną intuicją „anielską“. Nie tylko bowiem spostrzeżenia empiryczne są bezpośrednio świadomości ludzkiej dane, lecz zdaniem Platona także pojęcia metafizyczne, ogólne, abstrakcyjne, jako wieczne praformy wszelkiego bytu i wszelkich wartości i oglądane są w „pełni dobra“ (summum bonum), które on utożsamiał z bóstwem. Wspomnie-

³⁾ Hans Prinzhorn, *Um die Persönlichkeit*. I B. Heidelberg 1927. str. 21.

⁴⁾ O. Jacek Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*. T. I. Wyd. Mariackie, Kraków 1948.

⁵⁾ Jacques Maritain, *La Philosophie Bergsonienne*. Paris 1930. II Ed. Preface str. XXXVII. 8. 157 — 175.

nia przedświatowe duszy odtwarzają się wskutek bezpośredniego oglądania samego pradobra. Tego rodzaju intuicję intelektualną zastrzegł Platon tylko uczonym.

Kartezjusz przypisywał ją wszystkim ludziom, na podstawie rzekomej wrodzoności idei Boga, prawd wiecznych i idei siebie samego. Człowiek bowiem niedoskonały i otoczony przemijającą doczesnością nie może dojść samodzielnie do poznania nieskończonego Boga. Idea zatem ta, wnioskuje Kartezjusz, nie mogła powstać z psychiki człowieka, lecz Bog ją w niego wlał i wraz z nią wyposażył go we wszystkie odwieczne absolutne prawdy. W „scientia intuitiva“ (per evidentem intuitum) upatruje Kartezjusz najwyższy rodzaj poznania intelektualnego zarówno prawd pierwotnych, jak też ogólnych i abstrakcyjnych.

Podobnie określał intuicję intelektualną, wyrażającą się bezpośrednim „ogłędem“ umysłowym u wszystkich ludzi, Hegel, który ją naświecił z aspektu panteistycznego.

Jeśli trzech powyżsi filozofowie opierali pojęcie intuicji na „ogłędzie“ intelektualnym, wykluczającym abstrakcję, syntezę i analizę dyskursywnego rozumowania, to Plotyn przyjmował w intuicji poznanie ponadintelektualne, ponadpojęciowe, które miało rzekomo pochodzić z mistycznych ekstaz, przeznaczonych z natury do poznania Boga. Jeśli bowiem Bóg jest prajednością, rozumuje Plotyn, z której stopniowo wyłonił się Duch, a z niego Dusza świata, a z tej dopiero świat materialny w duchu emanacyjnego panteizmu i wszystkie trzy emanacje podzielone i zróżnicowane zostały na liczne i różnorodne idee, to Bóg, w którym żadnej wielości idei nie ma, może być poznany jedynie ponadpojęciowo, mistycznie. Intuicja zatem ponadintelektualna i ponadempiryczna, przewyższająca wszelkie doświadczenia zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych, oraz analityczno-syntetyczne procesy pojęciowe myślenia umożliwia według Plotyna poznanie Boga.

Spinoza wierdzi również, że Boga rozumem pojąć nie można. Lecz rozum wyrećcza podług niego intuicja, pewnego rodzaju „nadwiedza“⁶⁾.

Wprost przeciwne stanowisko wobec intuicji intelektualnej zajął Schopenhauer. Wyszedłszy z podłoża deprecjacji człowieka, w którym widział tylko osobnika gatunkowego rodzaju

⁶⁾ Spranger Edward, Lebensformen. Halle (Saale) 1921. Str. 123 — 124.

ludzkiego, pogrążonego całkowicie w niewoli namiętności, instynktów i popędów, niezdolnego do życia prawdziwie ludzkiego, umiejscowił też jego dyspozycję intuicyjną w psychice zmysłowej, w doświadczeniu zmysłów wewnętrznych i zewnętrznych. Intuicja jest podług niego organem poznawczym instynktowo-uczuciowym i jako taka nie ma nic wspólnego z poznaniem intelektualnym, owszem przeciwstawia się temu ostatniemu.

Bergson określił intuicję, jako „akt rozumu, przez który uświadamiamy sobie siebie samych w ustawicznym trwaniu i nawiązujemy przez nią kontakt z otoczeniem i z istotą otaczających nas przedmiotów“. W tym poznawczym procesie nie rozumiemy, ani nie dyskursujemy, ani nie syntetyzujemy, ani też nie analizujemy. Na układ spójny tej intuicji składają się podług niego trzy sztucznie ze sobą złożone elementy: a) struktura poznania intelektualnego, opartego na wiedzy eksperymentalnej, afektach, instynktach i skłonnościach, b) sympatia zmysłowa do pewnych osób i czynności artystycznych, c) pewien mistycyzm naturalny w rodzaju ekstaz Plotyna, lub imitacje ekstaz gnostyckich, teozoficznych, kuszących się o prawdziwą kontemplację. Intuicja Bergsona jest w ogólnym ujęciu pewnym rodzajem uświadomionego instynktu.

Intuicję intelektualną, opartą na „ogłędzie“ duchowym przyjmował także za Platonem św. Augustyn⁷⁾, odrzuciwszy z niej elementy pogańskie. Uzasadnił zaś ją swoją teorią iluminacyjną w procesie poznania. Podług niej poznanie rozumowe nie zawisło od zmysłowego. Dusza bowiem i ciało tworzą dwie odrębne substancje, połączone ze sobą tylko funkcjonalnie we wspólnocie działania. Doświadczenia poznania zmysłowego są jedynie okazją, pobudzającą ducha ludzkiego do poznania. Źródłem zaś dla niego, podobnie jak u Platona, nie jest myślowe przepracowanie materiału dostarczonego przez doświadczenie zmysłowe, lecz duchowe światło Boskiego rozumu, ściślej mówiąc odwieczne idee, immanentne w Bogu. One są nie tylko wzorem dla twórczej działalności Boga, lecz także duchowymi siłami światłości Bożej, warunkującymi poznanie praform bytu i pierwotnych zasadniczych prawd, a przez nie także samego Pana Boga. Poznanie duchowe jest zatem we-

⁷⁾ S. Aurelii Augustini, Opera omnia. T. I, Parisiis 1877. str. 1215 — 1216. 1918 — 1919.

dług św. Augustyna nadprzyrodzonym darem, którym Stwórca obdarza ludzi, zależnie od ich pojętności i woli.

Od wewnątrz, z wewnętrznej kontemplacji poznanej prawdy, z aktualizowania potencjalnego „umysłu czynnego” (*intellectus agens*), czyli z wrodzonych zadatków wiedzy i umiejętności i pod przemożnym wpływem światła Bożego czerpie każdy człowiek swoją duchową wiedzę.

Podstawą jednakże nauki o intuicyjnym poznaniu prawd inteligibilnych, abstrakcyjnych, wiecznych nie jest u św. Augustyna wrodzoność idei Boga i prawd świata duchowego na wzór Platona, lecz bezpośredni „ogład”, totalne ujęcie rzeczywistości na wzór ludzki, nie anielski, na podstawie oświecenia Bożego.

Z przeciwnych niż św. Augustyn założeń wychodzi w kwestii intuicji intelektualnej św. Tomasz z Akwinu⁸⁾. Punktem bowiem wyjścia jego teorii poznania jest twierdzenie, że dusza i ciało nie są dwiema odrębnymi, wrogimi sobie rzeczywistościami istotnymi, lecz jedną substancją, jedną naturą i osobą. Dlatego też wszelkie poznanie rozpoczyna się w tomistycznej teorii poznania od zmysłowego, po myśli zasady: „*Nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu*” (Nic nie może stać się pojęciem duchowym, co przedtem nie istniało w wyobrażeniach i spostrzeżeniach zmysłowych). Rzeczy więc materialne nie są tylko okazją, lecz także zewnętrzną przyczyną duchowego poznania, w stosunku do jego wewnętrznego źródła, „*intellectus agens*”. Z doznań i doświadczeń zmysłowych zewnętrznych i wewnętrznych tworzy umysł czynny na podstawie przepracowania myślowego pojęcia ogólne, sądy i wnioski. Na tym podłożu gnostycznym jest intuicja intelektualna w terminologii tomistycznej, „ważnym i kontemplatywnym zatrzymaniem się nad pojęciem, uzyskanym drogą procesu dyskursywnego”. Tego rodzaju intuicja jest wszechstronnym przeżyciem, uwarunkowanym metafizyczną lub racjonalną ewidencją, uzyskaną na podstawie poznania pierwszych zasad.

Intuicję umysłową, zawisłą od ewidencji racjonalnej przyjmują również Leibniz i Locke.

⁸⁾ S. Th. I, q. 117 a 1; I, q. 62 a 9.

Platońskie i augustyńskie teorie poznania odżyły w ostatnich dziesiątkach lat w tzw. fenomenologii E. Husserla, M. Schelera i w egzystencjaliźmie M. Heideggera.

Zgodnie ze swym systemem filozoficznym przyjmuje Husserl⁹⁾ dwojaki proces poznania: a) pospolity, b) intuicyjny. Pierwszy obsługuje zjawiskową sferę bytów, połączoną z ich istnieniem. Drugi sięga głębiej poza warstwę przeżyciową, do istoty rzeczy. Ostatnie poznanie jest podług Husserla intuicją (*Wesenserschauung*), oglądem umysłowym, ujmującym wielość cech bytu jednym, niepodzielnym aktem poznawczym, jako idealną całość intencjonalną. W tym poznaniu, które ma uchodzić za źródło wszelkiego, prawdziwego i twórczego oraz pełnego poznania, nie ma miejsca na jakikolwiek proces dyskursywnego myślenia.

Intuicja fenomenologiczna Husserla jest zatem intuicją intelektualną, wspartą na wzór intuicji zmysłowej, na „ogłądzie” umysłowym.

Max Scheler¹⁰⁾ utworzył w obozie Husserla nową fenomenologię, w której połączył dwa kierunki, z jednej strony Eucken, Diltheya, Nietzschego, a szczególnie Bergsona i z drugiej św. Augustyna i późniejszy augustynizm Pascala, Malebranche'a i innych. Głosi również dualizm poznania: a) rozumowego (życiowego), b) duchowego (religijnego). Pierwsze dotyczy celów praktycznych, życiowych bytu, sfery jego istnienia, rzeczywistości ujmowanej w organicznym kontakcie człowieka ze światem. Poznanie duchowe, religijne odnosi się do wartości, istoty rzeczy, rozumianych w sposób niematerialny, idealny, w oderwaniu od zewnętrznych, przypadłościowych form bytów. Idee jednakże nie są podług Schelera bytami realnymi, ani wzorcami bytów ziemskich, ani też czymś, co tkwi w samych przedmiotach, jeno podmiotowymi wytworami jaźni ludzkiej, skutkami intencjonalnej postawy człowieka względem świata widzialnego, rezultatem duchowego spojrzenia na świat i życie. Istoty wartości pozostają zatem w sferze irracjonalnej i dlatego człowiek odpowiedniej postawy duchowej od czuwa je duchowo (*fühlen*) przez akty uczucia.

⁹⁾ Ks. Józef Pastuszka, *Filozofia współczesna*. Lublin 1936. I. T. str. 90 — 102.

¹⁰⁾ Dr Joseph Geyser, *Max Schelers Phänomenologie der Religion*. Herder, Freiburg im Br. 1924. p. 15 — 115. Ks. Pastuszka, dz. c. str. 116 — 117. 134 — 139.

Najwyższe znaczenie w emocjonalnej teorii poznania intuicyjnego Schelera posiadają akty miłości. Do jej istoty nie należy pożądanie, lecz udzielanie się drugim, w duchu bezinteresownej miłości. Miłość prawdziwa otwiera wzrok na wartości umiłowanego przedmiotu. Nienawiść natomiast zaślepia, uniemożliwiając dostrzec w danym osobniku najmniejszych nawet wartości. W stosunku do dyskursywnego poznania rozumu, miłość zdaniem Schelera więcej widzi niż rozum. Miłość zatem należy do uczuciowych funkcji poznawczych ducha ludzkiego i jako taka zajmuje ona centralne miejsce w jego intuicyjnej teorii poznania. Uczuciem miłości wyczuwa on w świecie istnienie Pana Boga. Jeśli bowiem artysta „żyje” nadal w dziełach sztuki i z nich promieniają jego twórcze myśli i akty woli, podobnie również obecność i miłość Boga wyraża się na zewnątrz przez stworzenia. „Przez ich czasowość przegląda wieczność, przez ich skończoność mówi nieskończoność Boga”. Poznanie więc Boga opiera się podług Schelera na intuicji umysłowej, na swoistym bezpośrednim „oglądzie” Boga w rzeczach ziemskich, które są symbolami miłości Bożej, sprawdzianami naturalnego objawienia Bożego. Dlatego też pojęcie intuicji Schelera zdaje się być, jak to zauważa ks. Pastuszka, raczej poznaniem skróconego myślenia, aniżeli swoistym instynktowo-uczuciowym wyczuciem rzeczywistości.

W końcu filozofia współczesna egzystencjalna, której czołowym przedstawicielem jest Heidegger Martin¹¹⁾, określa intuicję z aspektu samopoczucia (Befindlichkeit), nastrojów i uczuć, którym przypisuje również rolę wyższego organu poznawczego. Nastroje bowiem wyprzedzają podług niego poznanie i wolę oraz stanowią właściwą podstawę wszystkich refleksyjnych aktów.

Nietsche pisał również o wielkim bezwiednym rozumie naszego ciała, mądrzejszym od naszej świadomości refleksyjnej i dyskursywnej.

W ocenianiu zatem siebie samych, innych ludzi oraz ich postępowania względem nas jesteśmy zdaniem tych filozofów w znacznym stopniu zdani na poznanie uczuciowe, intuicyjne, wyrażające się w intuicji zmysłowej, instynktowo-uczuciowej, w przeczuciach i odgadnięciach.

¹¹⁾ Ks. Pastuszka, d. c. str. 144 — 149.

Zestawienie i zanalizowanie poglądów filozoficznych na istotę intuicji od czasów antycznych po najnowsze wykazuje, że problem intuicji zasadniczo zawsze uznawany, różnie był wyjaśniany i rozwiązywany. W ogólności wśród zwolenników intuicji przysługującej ludziom można by wyodrębnić następujące rodzaje intuicji: a) intuicję zmysłowego „oglądu“, b) intuicję instynktowo-uczuciową (przecucie, odgadnięcie), c) intuicję intelektualną, opartą na skróconym myśleniu (tzw. natchnienie), d) intuicję intelektualną, metafizyczną, przez którą poznajemy podstawowe zasady bytu i dobra, e) intuicję intelektualną „oglądu“ umysłowego, f) intuicję intelektualną tzw. „anielską“, g) intuicję intelektualną, poprzedzoną procesem dyskursywnego myślenia i połączoną z kontemplacją teologiczną, h) intuicję ponadintelektualną, mistyczno-ekstazytyczną (nadwiedzę).

Z powyższego przeglądu wynika, że u większości dawnych i współczesnych kierunków filozoficznych, traktujących o teorii poznania panuje, jak to potwierdza Hartmann¹²⁾, jednostronność. Albo bowiem zmysły poznają, albo wyłącznie rozum, albo znowu intuicja i uczucie są uznawane za główne, a nawet jedyne źródło poznania. Sensualizm przyznawał tylko zmysłom prawdziwe i pewne poznanie, racjonalizm tylko rozumowi, zaś sentymentalizm wraz z intuicjonizmem i woluntaryzmem upatrywał w uczuciach, intuicji i woli właściwe źródło poznania.

Filozofia katolicka przyjmuje strukturę czynników współzależnych od siebie w procesie poznania, opartą na syntezie zdrowych kierunków filozoficznych. Uznaje więc zarówno doświadczenie zmysłowe, jak też refleksyjne myślenie. W rozwiązywaniu problemów posługuje się zarówno indukcją oraz dedukcją. Pewną też rolę przypisuje w poznaniu uczuciom, instynktom¹³⁾ oraz intuicji. Nie usamodzielnia ich jednak, ani też nie przyznaje im wyłączonej, absolutnej roli we funkcjach poznawczych, lecz twierdzi, że one wszystkie stanowią jedną organiczną, wewnętrzną i współzależną od siebie strukturę

¹²⁾ Régis Jolivet, *Psychologie II*.

¹³⁾ Oczywiście nie należy tego rozumieć, jakoby serce było władzą poznawczą. Władze pożądające i uczuciowe mogą ułatwiać lub utrudniać albo zgoda uniemożliwiać poprawne działanie władz poznawczych, z a - s t a p i é ich jednak w żaden sposób nie mogą i znaleźć „wśród przeciwnych poglądów właściwej drogi“ (Enc. „*Humani Generis*“ nr 26 — cfr. Przegląd Powszechny luty 1951 str. 154).

poznawczą, hierarchicznie ugrupowaną dokoła jej trzonu, którym są duchowe władze poznawcze.

Do wyjaśnienia objawów poznania intuicyjnego nie potrzeba przyjmować jakiejś specjalnej władzy poznawczej, różnej od rozumu. Wszystkie tego rodzaju zjawiska można wyprowadzić ze spontanicznej, samorządnej, bezpośredniej i nie wyuczonej aktywności inteligencji, przy współdziałaniu innych władz poznawczych, zwłaszcza konstruktywnej, twórczej wyobraźni. W takich sytuacjach akty inteligencji nie powstają normalnie, lecz ujawniają się nagle i spontanicznie, nie zawsze spowodowane bodźcami czynników zewnętrznych. Poznanie intuicyjne nie jest zatem obce lub przeciwne inteligencji, gdyż czynności jego należą właśnie do inteligencji. W spontaniczności poznania intuicyjnego objawia się siła i rozmach dyspozycji inteligencji i bezpośrednie działanie duszy, która różnymi sposobami wpływa na gnostyczną sferę człowieka.

II. Użyteczność intuicji w wychowaniu.

Omówiliśmy różne rodzaje intuicji i teorie na ich temat. Możemy więc bez obawy nieporozumień wskazać doniosłość jej w wychowaniu.

O istnieniu poznania intuicyjnego i jej korzystnych skutkach w działalności wychowawczej świadczą zdolności intuicyjne tak u mężczyzn jak i u kobiet, u tych ostatnich częściej spotykane szczególnie w formie instynktowo-uczuciowej i przeczuciowej¹⁴⁾. Ponieważ kobieta, siłą rzeczy, odgrywa największą rolę pedagogiczną w najmłodszych latach a i nie małą później, dłużej zatrzymamy się przy jej zdolnościach intuicyjnych.

Pod tym względem umysłowość kobieca przewyższa umysłowość męską, uzdolnioną bardziej do refleksyjnego, teoretyczno-spekulatywnego myślenia. Kobieta predysponowana w procesie myślenia do rzeczy konkretnych, indywidualnych, życiowych, lecz w duchu synkretycznym, ujmowanych na tle całości przejawów życia, góruje znacznie nad mężczyzną w szybkim poznawaniu ludzi, w odróżnianiu ich charakterów, w śmiałej i wnikliwej diagnozie ich osobowości oraz bystrej

¹⁴⁾ Reibmayr, dz. c. I. str. 70 — 77. 136 — 142. Wiszniewski, dz. c. str. 204 — 210.

i roztropnej orientacji w najtrudniejszych nawet sytuacjach życiowych. Żyjąc w sferze bardziej sensytywnej niż intelektualnej, rozumuje wszakże bardziej pod wpływem uczucia niż rozumem. W przeciwieństwie również do jednostronnych intelektualnych lub wolitywnych typów męskich, kobiety uosabiają w sobie na ogół typy społeczne o wszechstronnych zainteresowaniach życiowych, z przewagą jednak treści uczuciowych i wyobraźniowych, które są cechami charakterystycznymi typów wzruszeniowych¹⁵⁾. Brak im zaś logicznej konsekwencji i silnej woli i uzupełnienie tych cech pragną one znaleźć u mężczyzny. W życiu jednakże praktycznym, codziennym, w którym przeważa działanie samorzutne, przepojone uczuciem, kobieta jest bardziej zaradna i odważniejsza niekiedy niż mężczyzna. Pod tym względem Fichte nie waha się twierdzić, że mężczyzna staje się rozumnym, kobieta natomiast, oczywiście zdrowa, nie zdegenerowana, już z natury jest roztropniejszą od niego. Jej inteligencję, rozsądek na codzień, przyrównuje prof. Wiszniewski do latarni z czystego szkła, która niedaleko wprawdzie, ale dobrze świeci.

Z racji szczególnych uzdolnień intuicyjnych i emocjonalnych kobiety, z którymi się łączą zwykle wrodzone zdolności taktu, uczucia delikatności, subtelności i sympatii, jak również wrażliwe wczuwanie się w potrzeby drugich ludzi i spontaniczne reagowanie na nie, i to w duchu największego poświęcenia się dla nich i bezgranicznej do nich miłości, kobieta jest z natury intuicyjnie bardziej przysposobiona do roli wychowawczej aniżeli mężczyzna. Do procesu wychowania bowiem potrzeba bezinteresownego angażowania całej naszej osobowości. Im mniejszym wycinkiem naszej osobowości stykamy się z wychowankami, tym dalsze są nasze zabiegi pedagogiczne od ideału wychowawcy. Całą zaś naszą osobowość oddajemy w służbę wychowania tylko na podstawie pedagogicznej czyli społeczno-religijnej miłości. O skuteczności też w wychowaniu decyduje szczególnie czynnik afektywny¹⁶⁾.

Dzięki czulej i kochającej matce, żyjącej tylko dzieckiem i dla dziecka, wyrażającej w sobie pod tym aspektem, „naj-

¹⁵⁾ Martha Moers, *Das weibliche Seelenleben. Seine Entwicklung in Kindheit u. Jugend.* Berlin 1941, str. 164 — 5; M. Wiszniewski, op. c. str. 110 — 112.

¹⁶⁾ O. Jacek Woroniecki, *Umiejętność rządzenia i rozkazywania.* Albertinum, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1947.

piękniejsze dzieło w porządku natury“, środowisko wychowania rodzinnego, nacechowane ciepłem rodzinnym i atmosferą wzajemnego zaufania, nie może być skutecznie zastąpione żadnym innym środowiskiem sztucznego wychowania. Matka panuje tu przez miłość i urok swej osobowości, własnej godności i wartości. Ten trwały ideał znaczenia środowiska rodzinnego w świecie ducha ukazał światu Jezus Chrystus.

Matka góruje też nad innymi wychowawcami intuicyjną znajomością dziecka. Człowiek, jak wiadomo, jest bytem bardzo skomplikowanym. Jego rozum działa sprawnie wtedy, gdy jest przejęty czystą miłością. Kochająca matka dzięki swej miłości zauważy często zło tam, gdzie niewrażliwy, obojętny obserwator nawet się go nie domyśli. Zjawiska bowiem psychiczne różniczkują się w polu widzenia wielu obserwatorów, zależnie od dominujących wartości moralnych ich osobowości duchowych, stanowiących sens ich całego życia. W ogólności „litość wielkich dusz, ich nadziemskie współczucie w gnieniu oka przenosi się do tajników obcych dusz“. Stąd też miłość jest obok rozumu, jednym z założeń naszego poznania.

Intuicja ma zatem zastosowanie w wychowaniu, zwłaszcza ze strony umysłowości kobiecych. Ona jest też korelatem do intuicji dziecięcych, które wyrażają się najpierw w materialnym synkretyzmie poznawczym, później duchowym, intelektualnym.

Zarodki wrodzone intuicji kobiet i mężczyzn idą zwykle w parze z pewnymi typami psychofizycznymi, spotykanymi wśród ludzi. Wszystkie mianowicie typy afektywno-imaginatywne, jeśli tylko są nacechowane bystrzejszą wrażliwością umysłu, są szczególnie predysponowane do daru intuicji.

Jednakże irracjonalne poznanie intuicyjne, oparte na przecuciach, „ogłędzie“ zmysłowym, przeżyciach afektywnych jest pozbawione w pedagogice siły dowodowej. Nie można zatem zbyt pośpiesznie opierać na nim swego postępowania bez potwierdzenia prawdziwości tego poznania na drodze obserwacji pedagogicznej i dyskursywnego myślenia.

III. Doniosłość obserwacji w wychowaniu.

Duchowy obraz wychowanka, który nauczyciel posiadał na podstawach irracjonalnej intuicji albo skróconego myślenia („natchnienia“) musi być poddany próbie, aby się przekonać

o jego prawdziwości. Podłożem tego rodzaju próby jest dyspozycja obserwacji pedagogicznej, która zanim się zaktualizuje w cechę, jest wrodzonym zmysłem orientacyjnym albo obserwacyjnym. Przez niektórych psychologów ten zmysł jest nazywany intuicją. Chociaż do wielu zawodów jest on potrzebny, jednakże w wychowaniu nabiera on szczególnego znaczenia. Jak bowiem lekarz śledzi u swego pacjenta rozwijający się, skomplikowany i do zbadania trudny twór chorobowy i usilnie odpowiednie czyni zabiegi medyczne, zmierzające do postawienia diagnozy choroby i zwalczenia jej przy pomocy skutecznych środków, podobnie postępuje wychowawca w odniesieniu do chorób psychicznych młodego wieku. Jego spostrzegawczość w stosunku do ucznia obejmuje najdrobniejsze szczegóły życia fizycznego, psychicznego i duchowego tworzącej się osobowości, aby mógł ją przynajmniej w zarysach określić. Dlatego też psychologowie nazywają dyspozycję zmysłu obserwacyjnego, wrodzoną zdolnością stawiania diagnozy osobowości¹⁷⁾.

Dyspozycja obserwacji aktualizuje się za pomocą zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych oraz procesów poznania dyskursywnego. W pierwszym wypadku jest ta zdolność: a) obserwacją zewnętrzną, obserwacją głębokiej uwagi badacza i podzielnej praktyką, stojącej w korelacji z inteligencją, spotykaną przeważnie u ludzi żyjących życiem natury. W sferze psychiki duchowej jest obserwacja: b) wewnętrzną, właściwą ludziom na stopniu kultury. Obserwacja wewnętrzna powstaje z połączenia i porównywania spostrzeżeń i wyobrażeń i określa się skutkami ich przepracowań przez umysł czynny, w postaci pojęć, sądów i wniosków. Przez obserwację wewnętrzną spostrzega się nie tylko zjawiska zewnętrzne, lecz wnika się też zarazem w ich istoty i związki wzajemnej zależności.

Jednakże zdolności orientacyjne obserwacji zewnętrznej i wewnętrznej byłyby bezowocne bez dyspozycji usłusznej, wiernej i trwałej pamięci. Ona jest również wrodzona. Jej predyspozycjami są zmysłowe narządy i ośrodki nerwowo-mózgowe w korze mózgowej. Z narządów zmysłowych zewnętrznych wielką rolę odgrywają tu narządy oka i ucha, z którymi na

¹⁷⁾ Georg Kerschensteiner, Dusza wychowawcy i zagadnienie kształcenia nauczycieli, Tłum. A. Toma z III wyd. Warszawa, „Nasza Księgarnia” 1936. str. 62.

podstawie asocjacji polisensorycznych procesów poznania, współdziała również reszta zmysłów.

Zdolność obserwacyjna pedagoga odznacza się nie tylko szybkością działania zmysłu orientacyjnego, lecz również elastycznością logicznego rozumowania i prędkością autodecyzji. Szybki i jasny, logiczny i praktyczny sposób myślenia jest wewnętrznym zmysłem orientacyjnym i obserwacyjnym wychowawcy¹⁸⁾.

Wszyscy ludzie posiadają wrodzony zarodek obserwacji pokrewny ciekawości, przez który pomnażają swe wiadomości o ludziach i rzeczach swego bliższego i dalszego środowiska. Obserwacja korelująca z ciekawością ma zarówno charakter: a) poznawczy, b) społeczny, i c) estetyczny, nie tylko u dzieci i młodzieży, lecz i u dorosłych.

Obserwacja poznawcza jest dwojaka: a) praktyczna i b) naukowa. W swym rozwoju przechodzi ona z refleksji praktycznej dotyczącej konkretów, do refleksji nad problemami i teoriami, do zbadania konkretów i sprawdzenia oraz wykrycia tego, co w nich jest ukryte i nieznane. W procesie poznawczym obserwacji odróżnia się automatyczne rozpoznawanie od badawczej obserwacji. Przy pierwszej obserwacji osobnik nie rozporządza masami apercepcyjnymi, ani też nie jest żywo zainteresowany badanym problemem. Natomiast przy obserwacji prawdziwej, badawczej dokonuje się synteza nowego z dawnym, znanego z poznawalnym, wśród najintensywniejszego zainteresowania ze strony badacza.

Jeśli w procesie obserwacji towarzyszy przeżyciom ton uczuciowy, wtenczas obserwacja jest społeczna względnie estetyczna. Uczucia estetyczne lub socjalne, jak sympatyczne, patriotyczne i religijne przewodzą tej obserwacji i pozwalają rozkoszować się pięknem przyrody i dzieł kultury, wspólnotą z ludźmi, pięknnością ziemi i języka ojczystego, radością posiadania Boga i wszystkiego innego, co pozostaje z Nim w związku¹⁹⁾.

Gdy zaś podczas obserwacji zanika zupełnie ton uczuciowy, wtenczas obserwacja przeobraża się ze społecznej i estetycznej w obserwację naukową, która idzie w głąb i wszcz

¹⁸⁾ Reibmayr, dz. c. I. str. 254 — 260; II. 166 — 170.

¹⁹⁾ John Dewey. Jak myślimy (How we think). Tłum. Z. Bastgen, Lwów-Warszawa 1932. Książnica-Atlas str. 183 — 192.

badanego zagadnienia. Każdy bowiem przejaw obserwacji, zwłaszcza naukowej jest procesem myślenia, a nie tylko asocjacją wyobrażeń lub ich reprodukcją. Opiera się zatem głównie na uwadze, jako swej bezpośredniej podbudowie i różni się od niej ściśle określonym celem, determinującym napięcie woli do odkrycia poszukiwanej prawdy. Dalszymi integralnymi częściami obserwacji naukowej są analiza, abstrakcja i synteza pojedynczych faktów obserwacji. Obserwacja naukowa, którą się posługuje pedagogika w celach wychowawczych, nazywa się obserwacją pedagogiczną.

Funkcje obserwacji pedagogicznej stoją w procesach poznawczych w bezpośredniej korelacji z dyspozycją obiektywności i miłości prawdy. Nie łatwą jest rzeczą być w sądach o ludziach, rzeczach i faktach ściśle obiektywnym i bezstronnym. Na proces wartościowania człowieka wywiera obok jego charakteru potężny wpływ kompleks jego namiętności, kulturalna struktura jego aktualnego środowiska oraz skutki długich procesów społeczno-historycznych tej epoki, w której mu żyć przypadło. Miłość prawdy tłumi w człowieku najbardziej pycha, pierwsza z wad głównych, biegunowo przeciwna pokorze. W nauczaniu i uczeniu się wiedza autonomiczna, uniezależniona od środowiska często nadyma, do pychy prowadzi. Wychowanie zaś będąc pod przemożnym wpływem kultury obyczaju, przyzwyczajają z reguły do pokory, do wrastania w kulturę środowiska, do dostosowania się do wymagań otoczenia społecznego, nie negując przy tym ducha twórczości jednostek i całych nowych pokoleń.

Owe dwie antynomie obowiązków nauczyciela i wychowawcy łatwo harmonizują ze sobą na tle ograniczoności i niewystarczalności wiedzy ludzkiej. Ta bowiem posiada, podług Pascala, dwa biegunowo przeciwne sobie krańce, które jednak graniczą między sobą. Pierwszym z nich jest zupełna ignorancja naturalna, z którą człowiek przychodzi na świat. Drugim krańcem jest kres, do którego dochodzą wielkie umysły, po osiągnięciu wszystkich zdobyczy nauki, dostępnych dla człowieka. Lecz w końcu i oni wyznać muszą, że nie prawie nie wiedzą i tym samym spotykają się z tą samą ignorancją, od której wyszli. Oto rozumna ignorancja człowieka, konkluduje Pascal, który dobrze zna siebie.

Powyższe twierdzenie filozofa francuskiego wygląda na paradoks. Niemniej jednak nie odbiega ono za daleko od rze-

czywistości. Potencjał wiedzy, zwłaszcza ostatnich wieków przerasta kwantytatywnie zdolności gnostyczne pojedynczego człowieka. Jeśli nawet chce poznać dokładnie tylko jej mały fragment, musi korzystać z pomocy swego otoczenia społecznego, aktualnego i historycznego. W procesie więc nauczania i uczenia się spotykają się ze sobą w strukturze osobowości ludzkiej jak gdyby dwie istoty. Pierwsza z nich istota myśląca samodzielnie i autonomicznie i szukająca rozwiązania różnych zagadnień na podstawie własnej zrationalizowanej wynalazczości. Druga zaś strukturalnie z pierwszą związana jest istotą społeczną, zdeterminowaną z natury do współżycia z drugimi w pewnej grupie społecznej. Ostatnia wyznacza jej jako swej jednostce pewną rolę do spełnienia w życiu społecznym. Z aspektu na tę powinność wynika dla niej konieczność podporządkowania się wspólnym zadaniom grupy społecznej pod panowaniem supremacyjnego prawa zwyczaju i obyczaju, przyjętego od przodków i zgodnego z Wolą Bożą. Etyczna reguła tradycyjna skłania też jednostkę, aby uformowała się w osobowość duchową, uzdolnioną do jej zadań społecznych, bez naruszenia jednak jej wolności sumienia.

Człowiek ze swej strony poddaje się dobrowolnie nakazowi swej grupy społecznej z przekonania wewnętrznego, gdyż wie, że swego uduchowionego, szlachetnego człowieczeństwa nie zawdzięcza, ze względu na jego źródła naturalne tylko swemu „wzrostowi naturalnemu“, oraz świadomej i celowej nad sobą pracy, lecz również „wehikułowi wiedzy w postaci dziedzictwa społecznego“, przekazanemu mu w darze przez minione pokolenia²⁰⁾. Zarodki również uzdolnień, które odziedziczył genetycznie po swych przodkach, zaktualizowały się w nim i rozwinęły we właściwości i cechy dojrzałego życia, pod wpływem bodźców środowiska społecznego i kulturalnego. Do pracy też osobistej nad umoralnieniem siebie został wprowadzony i do niej wdrożony przez środowisko społeczne. Nie jest więc przesadnym niektórych socjologów twierdzenie, że człowiek jest jako istota cywilizowana przeważnie „produktem społecznym“.

Pedagog zatem kształtujący jako nauczyciel swych uczniów na istoty myślące i dające się przekonać, na podstawie

²⁰⁾ W. Bagley, An Introduction to Teaching w antologii Fr. de Hovre dz. c. str. 19.

zasadności twierdzeń i wprowadzający ich jako wychowawca do kręgu kultury i cywilizacji swego narodu, będących w swych najwyższych wartościach jego wielkością metafizyczną, może łatwo pogodzić rzekome przeciwieństwa w przebiegu nauczania, zachodzące w przejawach wygórowanego poczucia indywidualizmu i konformizmu społecznego w służbie odwiecznych prawd.

Cecha obiektywności i miłość prawdy pokrywają się zasadniczo z moralnością człowieka. Ten tylko spełnia należycie kodeks obowiązków względem drugich, który je wykonuje względem siebie.

Chcąc więc osiąść zdolność obiektywności względem pewnych osób, rzeczy i faktów, należy siłą woli zmusić rozum do ich dokładnego zbadania i abstrahowania od tego wszystkiego, co trąci subiektywnością i afektywnością. Własne „ja” pedagoga musi w diagnozie osobowości wychowanków pozostać w cieniu. „Tym większe bowiem jest dzieło artysty, im więcej ono jest podobne do natury, w którym tylko sama rzecz przez artystę stworzona się przedstawia, podczas gdy jego twórcza ręka w cieniu pozostaje” (Carlyle)²¹⁾.

Lecz postulaty obserwacji pedagogicznej pozostają w odniesieniu do jej obiektywności najczęściej w sferze ideału. Świat bowiem myślowej struktury człowieka tylko w pewnym stopniu pokrywa się z rzeczywistością. On jej nie obejmuje całej, ani też nie wyczerpuje całkowicie, adekwatnie jej treści, bez pewnej reszty²²⁾.

Obserwacja pedagogiczna nauczyciela powinna być podług Montessori²³⁾, czołowej pedagogiczki włoskiej zarówno dokładna jak uczonego i duchowa jak świętego. Przygotowanie naukowe i moralne do stanu nauczycielskiego powinno go w nowego przeobrazić człowieka, o postawie pozytywnej, naukowej i duchowej do pracy zawodowej. Z aspektu naukowego nauczyciel szuka prawd za pomocą dokładnej obserwacji z taką dokładnością i cierpliwością, jak to czyni uczony. Przedmiotem jego obserwacji jest potrójne życie uczniów, or-

²¹⁾ wg Suchodolski Bogdan, *Uspołecznienie kultury*. Warszawa 1937. Wyd. III. Trzaska, 9vert i Michalski, str. 234 — 235. Reibmayr, op. c. str. 202 — 204.

²²⁾ Spranger Edward, *Lebensformen*. Halle (Saale) 1921. N. Niemeyer, str. 74 — 80.

²³⁾ Maria Montessori, *Pedagogie Scientifique*. T. II. Rome 1926. III. Ed. Traduction de M. R. Cromwell. str. 79 — 81.

ganiczno-fizjologiczne, psychologiczne i duchowe. Treścią tego wszechstronnego życia są przemiany stanów biologicznych i psychologicznych na podłożu powstających i zanikających struktur przejściowych okresów rozwojowych młodego życia oraz psychika duchowa osobowości idealnej wraz z jej światem idei i wartości najwyższych. Nauczyciel nie tylko obserwuje jednocześnie całą klasę i poszczególnych uczniów, lecz także ich kształtuje. Uzupełnieniem obserwacji są dla niego eksperymenty pedagogiczne, których prawdziwość sprawdza w normalnych warunkach pracy. W badaniu osobowości syntetycznej, wrodzonej i nabytej ucznia nie zatrzymuje się w granicach jej warstw niższych, ale kieruje się do „tabernakulum“ wewnętrznego życia młodego człowieka, do duchowego świata prawd i wartości absolutnych i normatywnych, które są pokarmem dla jego duchowego wzrostu.

Skoro zaktualizowanie dyspozycji obserwacji, opartej na obiektywności jest z wyłuszczonych powyżej przyczyn i z przepełnienia klas, w których diagnoza osobowości jest utrudniona, niezmiernie uciążliwe, wybitne talenty pedagogiczne należą do rzadkości.

Obserwacja pedagogiczna warunkuje intuicję intelektualną, poprzedzoną myśleniem refleksyjnym. Tę bowiem, jak wiadomo określa terminologia tomistyczna, „zatrzymaniem się uważnym i kontemplatywnym nad uzyskanym pojęciem“. W ogólności postawa istot myślących wobec świata rzeczywistości aktualnej i potencjalnej jest dwojaka, kontemplatywna i produktywna. Momenty kontemplacji przeżywa np. uczeń podczas wykładu, opowiadania i modlitwy w przeżyciach religijnych, moralnych, estetycznych, patriotycznych i społecznych. Z aspektu naukowego odróżnia się kontemplację czysto teoretyczną i kontemplację teleologiczną, względnie teoretyczno-wartościowaną (aksjologiczną) czyli religijną²⁴). W kontemplacji naukowej rozważa umysł badacza istnienie, powstawanie i zanikanie bytów. Temu procesowi towarzyszy podziw i wdzięczność względem Stwórcy, że coś w ogóle istnieje, a nie należy do nicości.

Gdy zaś uwaga badacza w kontemplacji naukowej nie zatrzymuje się wyłącznie w sferze istnienia bytu, lecz dociera

²⁴) Georg Kerschensteiner, *Das Grundaxiom des Bildungsprozesses*. Berlin. Union, 1927. IV Auflage. str. 21 — 42.

także do jego celu, sensu, znaczenia, i wartości, wtenczas kontemplacja posiada cechy telehormiczne, celodążne, aksjologiczne, wartościowane, ostatecznie religijne. Podmiot bowiem oddający się kontemplacji uświadamia sobie różnicę pomiędzy sobą, a przedmiotem rozmyślenia, pomiędzy swoją codzienną rzeczywistością konkretną, a światem rozważanego ideału. W rezultacie pod refleksem organów poznawczych aktualizują władze wolitywne i emocjonalne czyn moralny, którego bezpośrednim celem jest udoskonalenie życia i uszczęśliwienie osobiste. Ostatnie momenty kontemplacji stanowią treści produktywne, wytwórcze istot myślących, w wszechstronnej pracy nad sobą i nad swym otoczeniem społecznym. Gdy zaś przedmiotem kontemplacji naukowej są tylko przeżycia emocjonalne, oderwane od celów perfekcjonistycznych i felicytacyjnych, wtenczas określa się kontemplacja naukowa tylko formą estetyczną. Co wtedy badacz przeżywa, nie jest jeszcze częścią jego „ja“.

Jeśli obserwację pedagogiczną warunkują subtelny i roztropny umysł oraz energiczna wola, to najkorzystniej są do niej z urodzenia predysponowane typy, w których strukturze góruje intelekt i wola. Do takich zaś należą introwertycy Junga, teoretycy Sprangera, rozumy systematyczne i rozumy rozsądne Wiszniewskiego, typ intelektualistyczno-systematyczny (refleksyjny) i społeczno-praktyczny Ledos'a, typ mięśniowy i typ czaszkowy Sigaud'a, schizotypicy chłodni i systematyczno-konsekwentni Kretschmera, oraz flegmatycy Heymansa i starożytnych Greków.

Zestawiając przy końcu podstawowe zagadnienia niniejszego artykułu, zaznaczyć należy, że do czynników warunkujących skuteczność nauczania i wychowania należy obok wielu innych również znajomość osobowości ucznia. Jeśli nauczyciel pragnie jej diagnozę dokładnie przeprowadzić, powinien być rozumny, cierpliwy i obiektywnym obserwatorem totalnego życia swego wychowanka. Punktem zaś wyjścia dla procesu obserwacji pedagogicznej są zawsze pewne wrodzone uzdolnienia intuicyjne. Jeśli je nauczyciel posiada i jest przy tym wybitną osobowością pedagogiczną może się stać mistrzem w swoim zawodzie.

Ks. Józef Dajczak

Nawrócenie Evelyną Waugh i jego twórczość

Wśród nowoczesnych powieściopisarzy angielskich Evelyn Waugh (czyt. Iwlin Uo) należy do grona najwybitniejszych i cieszy się ogromną poczytnością. Pisarz ten, liczący dziś 49 lat życia, pochodzi z rodziny, w której wielu jego przodków było duchownymi anglikańskimi, a ojciec jego, Artur, wszedł w koła literackie londyńskie jako krytyk i publicysta, zaś brat starszy, Alec, jest również powieściopisarzem. Evelyn odbył część studiów w Oksfordzie, próbował swych sił w malarstwie, a samodzielne życie rozpoczął od zawodu nauczyciela w prywatnej szkole. Nie wytrzymał tam jednak długo i przerzucił się na dziennikarstwo. Jego debiutem literackim było wydanie w r. 1927 biografii Dante Gabriela Rossettiego, poety i malarza (1828 — 1882) z tak zw. grupy prerafaelitów. Już w następnym roku 1928, ukazała się pierwsza jego powieść „Decline and Fall” (Na dnie upadku), która z miejsca zdolnemu autorowi zapewniła rozgłos, powodzenie i znaczne finansowe korzyści. Przez szereg lat, Evelyn Waugh wiele podróżował i oczywiście pisał dalej.

Rok 1930 był przełomowym w jego życiu. Był to rok jego przejścia na katolicyzm. Miał wtedy ukończonych 26 lat. Z natury zimny intelektualista, bystry i dociekliwy obserwator, przeżył już gorycz niejednego rozczarowania. W szkicu autobiograficznym „Come Inside” (Wejdźcie i ujrzyjcie), opisuje losy swojej duszy i drogę ku nawróceniu.

Dzieckiem jeszcze będąc, marzył o poświęceniu się zawodowi duchownemu. Dlatego to rodzice oddali go na naukę do bardzo klerykalnej szkoły, w której zatracił jednak wkrótce wszelką religijność, do tego stopnia, że jako 16-letni chłopiec oświadczył wprost katechecie, że nie wierzy w istnienie Boga. Lekcje religii odbywały się w sposób prowadzący uczniów do

niewiary. Evelyn Waugh opowiada, jak np. przez czas pewien, w owym gimnazjum, wykładowcą religii był wybitny teolog anglikański, późniejszy biskup, który twierdził między innymi, że nie można udowodnić autorstwa żadnej z ksiąg Pisma świętego, a o naturze Jezusa Chrystusa prowadził z uczniami dysertacje na sposób znany dobrze w IV wieku. Niewzruszone, zdawałoby się, zasady religii wyniesione z domu rodzicielskiego załamywały się w duszy Evelyn'a jedno po drugim. Duchowny ów w zagadkowy, jemu tylko zrozumiały sposób, łączył sceptycyzm i niewiarę z godnością i pobożnością pastora. Chłopiec natomiast nie potrafił nie wierzyć i modlić się zarazem.

Później zajął się filozofią Leibniza i lekturą dzieł metafizycznych samodzielnie, bez niczyjej pomocy. Zagubił się oczywiście w problemach i najzupełniej zniechęcony wyznał sam przed sobą, że wszelkie poznanie jest dla człowieka niemożliwe.

W latach następnych Evelyn Waugh tonął w wirze życia i świata. Książki jego w tym czasie wydane, lub też pod wpływem tych wrażeń napisane później, zarówno powieści jak i wrażenia z podróży, dają wyraz tym przeżyciom, oddają niesmak i przesyt, jakich autor w owym okresie doświadczał. To wszystko jednak nie było dla niego stracone. Doszedł bowiem do osobistego przekonania, że musi odnaleźć Boga.

Gdzie Go szukać? Gdzie Go znaleźć? O powrocie do anglikanizmu w ogóle mowy być nie mogło. Jedynie katolik, twierdzi Waugh, szukając utraconej wiary może powrócić do religii swego dzieciństwa. Umysł młodego człowieka pracował i męczył się tak długo aż powstało w nim pytanie: „A może Rzym?”

Za tym pytaniem potoczyły się odpowiedzi jasne i wiele tłumaczące: Przecież Anglia naprzód była katolicka przez lat 900, potem dopiero protestancka przez 300, a w ostatnim stuleciu stała się wreszcie agnostyczna. Wszak w czasie swoich podróży zawsze stwierdzał, że herezje wszelkie i schizmy mają cechy regionalne i tymczasowe, natomiast Kościół rzymski posiada charakter wiekuisty.

„Było to dla mnie oślepiającą oczywistością, że żadna herezja, żadna schizma nie mogła być prawdą, a Kościół fałszem“. Chyba, że wszystko było fałszywe łącznie z Objawieniem? Jeżeli jednak Objawienie jest prawdą, w takim razie Kościół jest tą właśnie jedyną instytucją założoną przez Chrystusa, wiecznotrwałą, a wszelkie inne odłamy chrześcijaństwa warte są tyle, ile uratowały cośkolwiek z katastrof Wielkiej Schizmy i Reformacji.

„To stwierdzenie było dla mnie tak jasne, że nie podlegało najmniejszej dyskusji. Nie pozostawało już nic więcej do zrobienia poza przestudiowaniem argumentów historycznych i filozoficznych udowadniających autentyczność Objawienia“. W tym okresie Evelyn Waugh zapoznał się z księdzem d'Arcy, znanym działaczem wśród wykształconych kół angielskich, młodym, bardzo inteligentnym i posiadającym wysoką kulturę umysłową. Nie mógł lepiej trafić. Jak wyznaje „rozumowo przekonany, choć mało poruszony uczuciowo“, wnet został przyjęty do Kościoła katolickiego.

„Potem życie moje, opowiada Evelyn Waugh, stało się jakby zaczarowaną podróżą przez rozległy kraj, gdzie dostałem się na swobodę i dokonywałem niezliczonych odkryć. Mówiono mi, że wielu konwertytów zwykło z czasem oglądać się poza siebie i z tęsknotą wspominać żarliwość pierwszych miesięcy nawrócenia. U mnie było inaczej. Właśnie na początku z przerażeniem patrzyłem na moje zuchwalstwo, gdy sądziłem, że gotowy jestem do przyjęcia na łono Kościoła katolickiego. Zadziwiało mnie zaufanie, którym darzył mnie ów kapłan, dostrzegający możliwości rozwoju w duszy tak oschłej jak moja.

„Od czasu do czasu zdarza mi się, że przyjaciele moi radzą się mnie; pewne rzeczy pociągają ich, inne zaciekawiają. Na podstawie mojego własnego doświadczenia, mogę im tylko odpowiedzieć: Wejdźcie i ujrzyjcie! Z zewnątrz nie możecie zobaczyć tego czym jest Kościół! Ani wasze studia teologiczne, ani cała wasza umiejętność nie przedstawia niczego w porównaniu z tym czym jest poznanie, będące udziałem zwykłego członka „Świątych Obcowania“.

Powyższe wyznania Evelyn'a Waugh pozwalają zrozumieć doniosłość przeobrażenia wewnętrznego, które się w nim dokonało pod wpływem odkrycia skarbu prawdy i wiary, a po wielkich wysiłkach szukania pokoju i radości wewnętrznej.

Życie jego dalej potoczyło się bardzo szczęśliwie, także z ludzkiego punktu widzenia. Książki miały i mają powodzenie. Doskonale zdrowie pozwoliło mu znieść trudy kilkakrotnych podróży do Afryki, Ameryki Środkowej itd. W 1935, był w Abisynii jako korespondent wojenny dziennika Daily Mail. W roku następnym otrzymał nagrodę za przepiękną biografię błog. Edmunda Campiona, jezuity-męczennika w okresie prześladowania katolicyzmu za panowania Elżbiety. W r. 1937 ożenił się z wicehr. Laurą Herbert. Brał udział w wojnie, najprzód w marynarce, potem w wojsku lądowym. Obecnie żyje na wsi w hrabstwie Gloucester, gdzie nabył obszerną rezydencję, Piers Court. Posiada liczną rodzinę. Wciąż pisze i pracuje.

Talent Evelyn'a Waugh należy przede wszystkim określić jako wybitnie, niezwykle satyryczny. Wszystko to co w swoich powieściach przedstawia, czy to będą wypadki i zdarzenia, czy ludzie, ich życie i zachowanie się, rozmowy i uczynki, to wszystko jest przetworzone i prześwietlone przez jego ironię, dowcip i ostre, krytyczne ujęcie. Powieść nieraz wygląda jak odbicie w krzywym zwierciadle. Ludzie są żywi i prawdziwi, sytuacje doskonale zarysowane, zmysł humoru bajeczny, wyobraźnia pisarza podziwienią godna i niewyczerpana. Czytelnika nieraz śmieszy, lecz częściej raczej zdumiewa ten ogrom głupoty i tępoty, niegodziwości i wad, które w tak dosadny sposób obrazuje Waugh w swych powieściach.

Zdaje się, że celem autora jest unaocznienie bezmyślności i pustki przeraźliwej życia tak zwanych wyższych warstw społecznych w okresie dwudziestolecia między wojnami. Towarzystwo londyńskie, cały sławny i błyskotliwy high-life dostał od niego w skórę. Bogactwa tych ludzi mają często bardzo brudne źródła, dusze ich usychają w wirze użycia, serca są puste, a ciała niszczeją z powodu nadmiernego używania trunków i ciągłego uganiania za zabawą. Młodzież od rana wlewa w siebie cocktaile, a cały wysiłek umysłu skierowany jest tylko na zapełnienie dnia i nocy czymś niezwykłym, przygodą, tańcem, przyjemnością. Myśleć nie pragną, gdyż nie widzą celu życia, w nic nie wierzą, zasad żadnych nie uznają.

Powieści Evelyn'a Waugh są jednak nie tylko odbiciem w krzywym zwierciadle życia warstw angielskiego społeczeń-

stwa, lecz są równocześnie przekrojami głęboko sięgającymi w daną warstwę lub grupę ludzką. Autor wybiera sobie jakiś wycinek i pokazuje go czytelnikowi, aby zobaczył, jak to tam wygląda od korzeni, od spodu, to co z wierzchu jest piękne, błyszczące, lub pełne godności, obnoszące swą dostojność, wielkość i obfitość, podziwiane z daleka i pożądane przez ludzi maluczkich i nieświadomych istotnego stanu rzeczy.

Raz będzie to wycinek z warstwy dyplomatycznej, jak w powieści „Black Mischief“ (Czarny kłopot); to znów wycinek z życia złotej młodzieży londyńskiej w „Vile Bodies“ (Nikczemne ciała), lub tej samej młodzieży na początku drugiej wojny w „Put out more Flags“ (Więcej sztandarów!). Raz zagłębi autor swój skalpel w warstwę dziennikarską, aby z ogromnym humorem przedstawić nici i sprężyny ukryte wielkiego dziennika i perypetie tępawego ziemianina, który stał się reporterem zwycięzcą, w powieści „Scoop“ (Wspaniały wy czyn). Lub sięgnie daleko do Kalifornii, by w makabrycznej powieści „The loved one“ (Moje kochanie) opisać niesamowite sposoby przygotowywania „ukochanych“ zmarłych do ceremonii pogrzebowej (na szczęście nie praktykujących katolików), zabiegi kosmetyczne około zwłok, poprawianie wyrazu twarzy, malowanie itp. Książka ta narobiła wiele hałasu i trąciła skandalem, a napsuła sporo krwi w Ameryce.

Arcydziełem drwiny i satyry na high-life Londynu poźniejsze jednak pierwsza powieść Evelyn'a Waugh, wspomniany już wyżej „Decline and Fall“ (Na dnie upadku), książka kilkakrotnie wydawana i bestseller swego czasu.

Posmak skandalu towarzyszy tej powieści napisanej z rozmachem, napięciem, uderzającej żywą akcją, słowem mającej wszelkie wybitne zalety literackie. Ostrze satyry skierował tu autor przeciw londyńskiej klasie bogatej przede wszystkim, lecz nie szczędził również prywatnego szkolnictwa angielskiego i władz, jak sądownictwa, policji itd. Waugh przedstawia rozkład zupełny wszystkiego: wszystko jest na usługi ludzi z nazwiskiem, tytułem, lub pieniędzmi. Zakłamanie tych ludzi jest niesłychane. Chodzi im tylko o zręczne utrzymanie pozorów, chodzi o to, aby w razie potknięcia, nie dopuścić do publicznej kompromitacji, do rozgłosu na łamach prasy. Eleganckie towarzystwo toleruje wszystko u tych, którzy posiadają złoto i nazwisko, chociaż o pierwszym wie, że brudne, a dru-

gim, że skalane. Biada tylko naiwnemu, szaremu człowiekowi, gdy zaplata się w tę błyskotliwą sferę!

Z powodu tych pokrótce omówionych dzieł dostał się podobno autorowi tytuł *enfant terrible* literatury angielskiej. Nie zawsze jednak jest Waugh zdolny tylko do sarkazmu i ironii. W powieści „*A Handful of Dust*” (Garść prochu), która cała obraca się około sprawy rozwodowej, ogarnia go bezradny smutek i nie wie, gdzie znaleźć miejsce na świecie dla ofiary tej sprawy.

Od tych powieści różni się znacznie drugi bestseller Evelyn'a Waugh, najlepsze jego dzieło dotychczas, „*Brideshead revisited*” (Powrót do Brideshead), wydane po raz pierwszy w r. 1945.

Podczas, gdy tamte są krytyką społeczeństwa, przedstawiają jego bolączki i prowadzą do niewesołych wniosków, lecz nie wskazują drogi wiodącej do uzdrowienia — Powrót do Brideshead jest powieścią wybitnie katolicką, napisaną z pewnym założeniem, głęboko przemyślanym przez pisarza.

Evelyn Waugh napisał tę książkę z wielkim umiłowaniem obranego tematu i mimo że nie zrezygnował ze swego satyrycznego spojrzenia na świat, tworzył ją jakby w ządumie nad losami ludzi przeżywających swój ziemski byt. Jest to też najdłuższa jego powieść, pięknie skomponowana i nasycona, na wielu stronicach, urokiem poezji.

„Powrót do Brideshead” przedstawia historię arystokratycznej rodziny, opisaną przez Karola Rydera, artystę malarza, którego życie splotło się dramatycznie z życiem tej rodziny. Są to jego wspomnienia, święte i nieświęte, „*sacred and profane memories*”, jak zaznaczył autor w podtytule.

Tło powieści tworzy nowoczesne, najzupełniej pogańskie społeczeństwo angielskie. Na nim Waugh nakreślił obraz rodziny Marchmain-Brideshead. Rodzina ta jest katolicką od najdawniejszych czasów. I to jest punktem wyjścia całej historii.

Katolicy nie są tacy sami jak inni ludzie, twierdzi jeden z członków tej rodziny. „Oni mają całkowicie odmienny pogląd na życie; wszystko to co im się wydaje ważne, jest inne jak u drugich ludzi.”

Wyraz „ważne” oznacza ustosunkowanie się katolika do grzechu, winy, życia bez zasad. „O jakże trudno być katolikiem” — mówi ta sama osoba.

Ojciec rodziny, lord Marchmain, dawno już zdradził swoją religię, porzucił żonę i żyje zagranicą w nielegalnym związku. Szydzi i drwi ze swej wiary, nie znosi wspomnień dzieciństwa, ale po latach powróci do domu po to, aby umrzeć jak katolik.

Z młodszego pokolenia dwoje rodzeństwa, pół poganie, jak są określani w powieści, Sebastian i Julia, zabrną w ciężkie powikłania, lecz wyzwolą się z nich i podążą ku odrodzeniu.

Sebastian wykołęja się. Już podczas studiów ulega nałogowi pijaństwa, rujnuje swoje życie i zdrowie. Potem ucieka od rodziny i żyje w Afryce Północnej, włóczęąc się z jednego miejsca do drugiego. Nakoniec, po latach, nie może znieść jednak bezcelowego bytowania i wprasza się do klasztoru, nie na braciszka nawet, lecz na pokornego sługę i pomocnika, by już tak trwać do końca.

Tragicznie w całym tego słowa znaczeniu, układa się życie Julii i przyjaciela rodziny, Karola Rydera. Julia wychodzi za mąż bardzo nieszczęśliwie. Ryder staje się sławnym malarzem, posiada rodzinę własną, piękną i miłą żonę i dwoje dzieci. Lecz zdarza się, że po 10 latach, Karol i Julia spotykają się przypadkowo. Chociaż dawniej nigdy o tym nie myśleli, teraz miłość budzi się w ich sercach. Zapominają o wszelkich obowiązkach. Julia, która od czasu swego zamążpójścia przestała być praktykującą katoliczką, nie liczy się z niczym, ani z opinią ludzką ani z Bogiem. Ryder nie ma żadnych skrupułów. Oboje żyją odtąd tylko dla siebie i pragną zawsze z sobą pozostać. Rozpoczynają więc procesy rozwodowe, aby po ich ukończeniu mogli zawrzeć związek małżeński.

Julia czuje się bardzo szczęśliwą. Lecz raz pod wpływem uwagi starszego brata, który wyraził się, że Julia żyje w grzechu, wpada w straszną rozterkę duchową, wprost w szal wyrzutów sumienia. Odtąd psuje się jej szczęście. Tylko Karol nie może pojąć skąd się to u niej bierze.

Przychodzi drugie uderzenie: wspomniany już powrót i śmierć ojca. Julia przez cały czas choroby ojca przechodzi walkę wewnętrzną. Karol widzi i wyczuwa wszystko to co się w jej duszy dzieje i zaczyna powoli rozumieć. Pod wpływem wrażeń, rozmów, refleksji, i w nim dokonuje się przemiana tak dalece, że w chwili gdy lord Marchmain otrzymuje rozgrzeszenie, Karol klęka i zaczyna się modlić, choć nawet modlić się nie umie.

W parę godzin po śmierci ojca, Julia żegna się z Karolem. Tłumaczy swemu ukochanemu, że nigdy za niego za mąż nie wyjdzie, że nigdy już z nim razem być nie może, gdyż czuje, że musi wybrać pomiędzy Bogiem a nim, który jest dla niej najdroższą osobą na świecie. „Chciałam żyć dla dobra rywalizującego z Bogiem“ — mówi do Karola. — Wiem, „że gdy teraz wyrzeknę się tej jedynej rzeczy, tak bardzo upragnionej, to, chociaż złą jestem, Bóg nie zatraci mnie na końcu... Karolu, dlaczego mnie wolno to zrozumieć, a tobie nie?...“ — Karol jest jednak już innym, odmienionym wewnętrznie człowiekiem, gdyż odpowiada Julii: „I ja rozumiem“.

Wybuchła wojna i zaczęły się bombardowania. Kapitan Karol Ryder, 39-letni teraz, dostał się wraz z swoim pułkiem niespodziewanie do Brideshead. Wojsko przygotowywało tam teren do obrony. Smutny był powrót do Brideshead! Piękny pałac znalazł Karol opustoszały, w stanie nadniszczonym przez kwaterunki wojskowe, park zrujnowany. Na górnym piętrze odszukał starą nianię i dowiedział się, że Julia pełniła służbę w Palestynie. Gdy zszedł na dół do pustych pokoi, poczuł się nagle strasznie bezdomny i nieszczęśliwy. Wstąpił więc do znanej mu kaplicy zamkowej, by odmówić prastary pacierz, niedawno na nowo wyuczony. Wieczna lampa migotała czerwonym płomykiem przed tabernakulum. To go pokrzepiło w paroksyzmie smutku i rozważaniach nad marnością i przemijaniem wszystkich rzeczy doczesnych, starań, trosk i tragedii serc ludzkich. Wieczny płomień przed ołtarzem — rozmyślał samotnik — świeci na otuchę dla tych, którzy walkę toczą w sercach swoich zanim dojdą do domu, do Boga.

Evelyn Waugh przeprowadził w tej powieści konsekwentnie swoją myśl, która wije się jak nić przez cały jej ciąg. Przedstawił ludzi wprawdzie słabych i grzesznych jak wszyscy, ale ulegających tajemniczemu działaniu łaski i pod jej wpływem dźwigających się z dna nędzy i grzechu. Wszak łaska sprawia, że stary ojciec pogodzony z Bogiem odchodzi w zaświaty, a bezwolny Sebastian pragnie wzmocnić i podnieść swą duszę w klasztornej pracy i ciszy. Pod wpływem łaski Julia wybiera cierpienie i ekspiację raczej niż dalsze nieuporządkowane życie, a Karol Ryder dochodzi do zrozumienia powodów jej decyzji, uznaje je i sam również odnajduje swoją drogę.

Ostatnim dziełem Evelyn'a Waugh jest powieść „Helena“, która ukazała się w 1950 r. Skreślił w niej autor romantyczny opis życia św. Heleny, matki cesarza Konstantyna Wielkiego, która miała być, według pewnej legendy, córką Coela króla Brytów. Postać jej gubi się prawie zupełnie we mgle odległych wieków i autor z konieczności musiał częściej tworzyć z fantazji raczej niż na podstawie źródeł. Krytyka podnosi artystyczne wartości książki, epicki tok opowieści i piękno języka.

Pallakowa Milada

O Kubusiu „Symbolu Francji”

I

„Kubusia fatalistę i jego pana” Diderota można uważać za swoiste osiemnastowieczne strawestowanie cervantesowego Don Kichota. Nie jest to ściśle rzecz biorąc parodia. Diderot zapożycza tylko narracyjny schemat hiszpańskiego pisarza, biorąc za punkt wyjścia wędrówkę pana ze sługą, którzy doznają po drodze różnorodnych przygód i toczą ze sobą niekończące się rozmowy. Ale podobieństwo na tym się też zatrzymuje. Diderotowi przygody przerywające dialog służą tylko do tego, aby zaznaczyć swój dystans do opowiadania, aby podkreślić, że to są jedynie twory jego wyobraźni, nad którymi on całkowicie panuje. Stąd też ustawicznie wtrąca się do rozmowy, wypowiada wprost od siebie sentencje i uwagi krytyczne, kapryśnie przerywa i nawiązuje rozmowy, słowem uprawia metodę niezmiernie nowoczesną, która niekiedy w śmiałości tego formalnego eksperymentu przypomina już tak krańcowy utwór jak „Mgłę” de Unamuno. Ta lekkość rozmowy przeskakującej beztrosko z tematu na temat jak ptaszek z gałązki na gałązkę, to owoc salonowego XVIII-wiecznego szczebiotu, przeszczepionego teraz na pole powieści. Gotowi jesteśmy uznać wpływ modnych w tej epoce szecherezadowych baśni na Diderota, kiedy obserwujemy jego metodę szkatułkową: opowiadanie w opowiadaniu. W posługiwaniu się nią jednak daleki jest od tej konsekwencji, precyzji i kunsztowności, jaka cechuje np. naszego J. Potockiego (późniejszego zresztą o dobrą generację) w jego „Rękopisie znalezionym w Saragossie”.

Treść opowiadań Diderota typowa jest dla literatury francuskiej przez znamienne przemieszanie seksusu z intelektualizmem, który w przeżyciu zmysłowym odgrywa rolę

szczególnej podniety. „Mózg i płeć” — nie bez racji ujął tę tendencję w skrótową formułę Boy. Prostaka Kubusia podnieca wciąż do opowiadania brewerii i kawałów jego nudzący się pan, w założeniu pisarza rzekomo głupiec i leń, w rzeczywistości zaś raczej inteligentny epikurejczyk, który podobnie zresztą jak rzekomy prostaczek Kubuś, swymi wywodami przypomina aż nazbyt autora, niezbyt zręcznie kryjącego się pod tymi dwoma postaciami. Galickie jest tutaj to zamięłowanie do opowiadania różnych świństw i świństwewek, niejednokrotnie już z taką realistyczną brutalnością (naiwność Kubusia jest tu elementem szczególnej perwersji w opowiadaniu), że doprawdy trudno pojąć, iż człowiek o pewnej kulturze i pewnym smaku może gustować w tak tłustych i pieprzonych dykteryjkach. Jest to w ogóle problem psychologiczny, jak w literaturze, która chlubi się ze swego humanitaryzmu może cieszyć się ogromnym powodzeniem tak obrażający póżucie ludzkości motyw jak przyprawianie rogów nieostrożnemu, czy nazbyt łatwowiernemu mężowi. U Diderota jest tu coś więcej niż trywialność i swawola; u niego dochodzi jeszcze do tej postawy niezwykła lubieżność, która sprawia, że nierzadkim chwytem jest u niego detaliczny już opis aktów płciowych. Ubiec drugiego podkradającego się do jego łubej, choćby to był sąsiad a nawet przyjaciel, przeprowadzić dla uzyskania erotycznej zdobyczy wyrafinowaną intrygę, pełną psychologicznego znawstwa kombinację — oto największa uciecha, po której tego rodzaju człowiek aż się oblizuje we wspomnieniu. Ta mieszanina chytrości, oszustwa i złośliwości z rozpustą stanowi skojarzenie właściwości szczególnie odstręczające. Jest ona zrozumiała na tle ówczesnego życia, w którym hedonizm przedstawiał największy ideał życiowy, rywalizacja zaś na polu erotycznym uchodziła za element najbardziej podniecający, dynamikę życiową.

II

Literatura francuska ze szczególnym zamięłowaniem uwypukla dwie różne, ale spowinowaczone wspólnością punktu wyjścia postawy. Z jednej strony obserwujemy wspomnianą już uciechę wykorzystywacza okazji, donżuana uprawiającego podbój miłosny, nie gardzącego żadnym łupem, w myśl zasady, że „varietas delectat”. Przedstawicielami tego nastawienia są „bonvivanci” wolnego stanu traktujący małżeństwo jako

kajdany, podbierający chętnie cudze miody. W epoce zupełnego zwyrodnienia obyczajowego mają oni pełną szansę, że wzajemian za tę zrzeczność i zuchwałość, zdwojonym będą cieszyć się powodzeniem. Wiara we własne siły, brak jakichkolwiek skrupułów moralnych, zatracenie wszelkiego osobistego zmysłu personalistycznego i wartościującego — te wszystkie właściwości sprawiają, że mogą sobie oni pozwolić na ciągłą zmianę miłosnych obiektów, nie narażając się przy tym na żadne przywiązanie, żadną tragedię. Natomiast skoro już się zdecydują na małżeństwo, to tak jak u Musseta okażą wielkie wymagania: będą badać starannie swoją przyszłą, by się nie stać z kolei rogzaczami.

Z drugiej strony możemy spostrzec zdradzonych mężów, nieszczęsne ofiary, zgodne wprawdzie ze swymi katami w apoteozie seksualnych doznań, ale skazane na udręki zazdrości, padające wciąż ofiarą swoich wietrznic, co je jednak bynajmniej od nich nie oddala, ale wręcz przeciwnie jeszcze silniejszymi zespala węzłami. Bo właśnie to zagrożenie sprawia, że kobieta tutaj nabiera swoistej ceny. Byłaby wg nich nudna i nieinteresująca, gdyby reprezentowała typ wiernej i oddanej małżonki, staje się natomiast od razu przedmiotem pożądania, kiedy trzeba dopiero zabiegać o jej łaski, czuwać nad jej cnotą. Ta właśnie okoliczność oddziałuje na przeseksualizowanych szczególnie zadrażliwiająco. Nie jest więc ukochana kobieta żadną wartością, ale jest przedmiotem pożądania, do którego lgnie się nałogowo, do którego się, mimo jego zdrad, ustawicznie powraca...

Te dwie kategorie w nieustannie przeplatających się wariantach zapełniają francuską laicką literaturę. Wykazują one mimo przeciwieństw jedną wspólną cechę obyczajowego dekadentyzmu: perwersję erotyczną, choć jedna z nich jest poligamiczna, a druga raczej monogamiczna — jedna bardziej męska, druga bardziej kobieca. Satysfakcja seksusu u pierwszego typu potęguje się przez poczucie zdobywczości, przez zadowolenie z powodu pokonania rywali, z powodu zwycięstwa własnej przebiegłości. Nie ma tu mowy o miłości, tylko o namiętnej walce i namiętnej grze. Drugi typ bierny, skazany na obawę i udrękę zazdrości wzmacnia w sobie przez te uczucia nastawienie erotyczne: wziętość u innych mężczyzn kobiety oddziałuje nań podniecająco — niewątpliwy objaw wynaturzenia i postępującej feminizacji mężczyzny.

III

Otóż z tych dwóch postaw literatura francuska wyciska swój komizm i swoją tragedię, a raczej pseudotragedię. Pierwsza to przedmiot niezliczonych fars (zawędrowała do molierowskiej nawet komedii), druga to ulubiony temat literatury romansowej i dramatycznej. Ale w rzeczywistości ani pierwsza nie daje powodu do śmiechu, ani z drugiej nie podobna wykrzesać tragicznej wzniosłości. Było to wielkie a ogromnie szkodliwe nieporozumienie zachodnio-europejskiej cywilizacji, że nie zdano w niej sobie z tego sprawy. Trudno mówić o komizmie tam, gdzie powodem jego staje się faktycznie nieludzkie okrucieństwo. Wesołość żeruje tutaj przecież na ludzkiej krzywdzie, i to na jakiej jeszcze krzywdzie! Przywłaszczając sobie bezprawnie to, do czego najosobistsze prawo posiada drugi człowiek, uczynić sobie narzędziem przemijającej a całkiem już zwierzęcej rozkoszy to, co dla drugiego jest ukochaniem, a niekiedy nawet i świętością, to zaiste może stanowić przedmiot śmiechu tylko dla człowieka złego i zepsutego. Od całkowitej moralnej dewaluacji ratuje często tego typu sztukę tylko jej farsowy charakter, gdyż w farsie obraz pokrzywdzonego wychodzi zwykle w tak groteskowej formie, że przestaje on być już postacią ludzką, a staje się nie wzbudzającą w nikim współczucia kukłą.

We wstępie do „Kubusia fatalisty i jego pana“ Boy wręcz delektuje się atmosferą panującą w tym utworze, całkowicie aprobuje jej obyczajowy ton. Mimo jednak całej swej zaślepionej już słabości dla seksualizmu francuskiej literatury miewał on wszakże chwilę ocknienia, kiedy na te same sprawy patrzył się trzeźwiejszym spojrzeniem; dowodzi tego jego recenzja ze sztuki Hennequina i Vebera: „Nie wywiódł jej w pole“ (Flirt z Melpomeną, wieczór 8), którą zaczyna nader znamienne: „Francuska farsa o rogaczu jest instytucją niemal tak samo tradycyjną jak walka byków u Hiszpanów. Można by znaleźć analogię: Nieszczęsny rogacz tak samo oszalały biega po arenie, zziąjany, wściekły, rozdrażniony, kłuty przez zwinnych pikadorów, torreadorów, aż wreszcie wśród śmiechu publiczności, pada na ziemię zarywszy rogami w piasek, o ile miłosierny autor nie daruje mu na razie życia, iżby mógł służyć do następnego spektaklu. Czy to jest ładne, czy to jest estetyczne, czy to jest moralne, tego nie ma co dyskutować, tak sa-

mo jak walki byków; zwyczajów narodowych się nie dyskutuje. Można by co najwyżej dyskutować czy to jest zabawne, ale i taka dyskusja będzie miała tylko względną wartość: może nie być zabawne dla nas, a być zabawne dla Francuzów. Sama filologia może to wyjaśnić: nasze słowo „rogacz“, zaledwie używane, brzmi obco i rubasznie, gdy francuskie „cocu“ ma nie tylko czcigodne tradycje literackie, ale i niezawodną dynamikę śmiechu“.

A jeśli z motywu donzuana niesposób wykrzesać prawdziwy komizm, to i prawdziwej tragedii nie można budować na koncepcji zdradzanego męża czy kochanka, wracającego wciąż do swej płochej łubej. Brak przecież tutaj zupełnie naprzód wartości w głębszym tego słowa znaczeniu, znaczeniu moralnym — co za wartość może mieć przedmiot, który nie zasługuje wcale na szacunek? — brak też zupełnie przy tej postawie biernej a sklamrzącej, ludzkiej godności, brak nawet prawdziwie osobistego związania z ukochaniem. Bo nie każde związanie zasługuje na cześć i uznanie. Są związki, które schodzą już na dobrowolne upodlenie, na nikczemne niewolnictwo, na bałwochwalstwo stworzenia. Można z najświętszego, najczcigodniejszego nawet uczucia zrobić tylko nałóg, tylko karygodną słabość, jak to oglądamy u „rogaczy“ z francuskiego romansu.

Jakże odbiega od tego nastawienia stanowisko człowieka moralnie krzepkiego, który się nie wyzbył ludzkich instynktów i umie przeciw zagrożeniu swego ogniska rodzinnego naturalnie reagować, nie tracąc nic w tej drażliwej sytuacji ze swej wzniosłości duchowej. Taki np. „cham“ Orzeszkowej jest przywiązany do swej żony, podlega nawet gwałtownym podmuchom zazdrości z powodu jej przeniewierstwa, ale na plan pierwszy wysuwa się u niego nie męski nałóg, tylko sprawa na wskroś ludzka: problem postawy duchowej człowieka. Najistotniejszym dla niego zagadnieniem jest powstrzymanie nie-szczęśnej od upadku, ratowanie jej duszy. W razie potrzeby nie cofnie się przed czynnym skarceniem wietrznicy, bo on nie ma nic w sobie ze zniewieściałego sentymentalisty. Ale ponad wszystko góruje w nim chrześcijańska miłość, która dla Chrystusa zniesie najcięższą nawet zniewagę, która niezmordowanie będzie zawsze apelować do tego, co w duszy człowieka jest najlepszego. I ta jego Chrystusowa dobroć ostatecznie zatriumfuje. — Ugnie się przed nią lekkomyślna zalotnica.

IV

Jedno i drugie zjawisko, tak cyniczne donżuanstwo, jak i rozpaczliwe wieszanie się kobiecej kiecki, to smutny wyraz dekadentyzmu zachodnio-europejskiego, który wyrósł na gruncie postępującego zaniku dyscypliny obyczajowej i coraz wzrastającej chęci zmysłowego użycia. Otóż ten w gruncie rzeczy antyhumanistyczny erotyzm wykoleja fatalnie reformatorskie, społeczne tendencje Diderota. Cóż z tego, że Kubuś obrażony na pana z powodu jego poniżającej uwagi powie mu: „Kubuś! Kubuś, panie, jest człowiek jak inni“, a potem doda, że „czasem lepszy niż inni“; coś z tego, że oprze się, kiedy go pan będzie usiłował przymusić do porzucenia poufalego tonu, i ostatecznie postawi faktycznie na swoim? Byłoby to przekonywujące, gdyby ten odważny obrońca własnej godności szanował naprawdę człowieczeństwo u swoich własnych towarzyszy niedoli. Tymczasem on potrafi swemu przyjacielowi, wiejskiemu chłopakowi po prostu siłą uwieść kochankę i będzie go cynicznie oszukiwał bez zająknienia, przysięgając tak na swoją przyjaźń jak i na wierność jego amantki, potem zaś, bez najmniejszych skrupułów, podstępnie uwiedzie dwom sąsiadom żony. Będzie to już u Diderota dowodem niemal że heroizmu Kubusia, iż powstrzyma się on ostatecznie od odebrania niewinności swojej ukochanej, skoro ta zacznie wobec tego zagrożenia rozpaczliwie płakać. Prawda, Kubuś jest w stanie raz jeden zdobyć się na uczynek prawdziwie ludzki. Ostatnimi frankami wesprze nieszczęśliwą kobietę, która stłukła dzban z oliwą i nie miała czym powetować swym pracodawcom straty, ale ten bezsprzecznie piękny krok jeszcze nie równoważy o wiele cięższych krzywd, jakich przysporzył innym.

V

Tak więc postępowość Diderota została na polu obyczajowym, jeśli idzie o „Kubusia fatalistę“ mocno przesadzona. Większe jeszcze wątpliwości budzi ta strona działalności Diderota, która zmierza do bardzo płytkiego wolnomyślicielstwa. Wycieczki przeciwko religii nie są ani konsekwentne ani przekonywujące — opierają się na bardzo blahych i płytko pojętych zarzutach. Nie zostały one podjęte zresztą bardzo konsekwentnie, więc trudno z nich byłoby zbudować jakiś system. Tak np. Kubuś ma pretensje do „reżysera wielkiej wstęgi“ życia z tego powodu, że za

dobry uczynek spotkała go jeszcze kara, bo po daniu wspomnianego wielkodusznego wsparcia napadli go zbójcy i obrabowali z ostatnich groszy. Ale w dalszym przebiegu opowiadania pokazuje się — z czego autor nie wyciąga żadnych wniosków — że właśnie ten uczynek stał się dla niego niespodzianie błogosławieństwem, i w duchu kandydowskim postawiony zarzut spalił na panewce. Jak płytka i powierzchowna była nieraz ta filozofia oświecenia, tego dowodzi ujęcie snującego się przez karty powieści problemu fatalizmu. Problem ów trywialnie sformułowany obraca się dookoła tego: „czyś ty przyprowadził rogi swemu dobroczyńcy, bo tak było napisane w górze, czy też było napisane w górze, że miałeś mu przyprowadzić rogi“. Jest to oczywiście tylko sofistyczna gra słów, która przemilcza jedynie słuszną trzecią alternatywę: że „góra“ przewiduje wolne czyny człowieka. Fatalizm ten płynie stąd, że Kubusiowi „rozróżnienie świata fizycznego i moralnego zdało... się bez sensu“. Diderotowski Kubuś przesiąkł modną owoczesną ideologią mechanistycznego materializmu, która usiłowała zmniejszyć zagadnienie całego bytu wyłącznie w kategoriach nauk przyrodniczych. Z tego założenia naturalnie wypływał konieczny wniosek: „gdybyśmy znali łańcuch przyczyn i skutków tworzących życie człowieka od chwili narodzin aż do ostatniego tchnienia, zyskalibyśmy pewność, iż czynił jedynie to, co musiał“. Za nieodparte uchodzi w powieści rozumowanie determinizmu: „jaka bądź byłaby suma elementów, z których się składam, jestem jeden i owóz jedna przyczyna ma tylko jeden skutek: moje istnienie jest tedy tylko łańcuchem nieodzownych skutków“. A przecie sofistyka ta nietrudna do odparowania. Na innym zaś miejscu słyszymy, że „wolność“ która by mogła się objawiać bez przyczyny, stanowiłaby prawdziwą cechę szaleńca“. — Słusznie, ale też pojęcie wolności nie zakłada wcale bezprzyczynowości. Człowiek w koncepcji autodeterminizmu reprezentowanego przez tomizm istotnie działa zawsze dla jakiejś przyczyny, ale on się determinuje sam dzięki swej wolności, sam wybiera wolnie z pomiędzy stojących przed nim przyczyn.

Zresztą bohater Diderota w praktyce — tu okazuje się pewien realizm pisarza — odbiega od tej swojej doktryny. „Żył — pisze o Kubusiu fataliście — mniej więcej tak samo, ja ty i ja. Dziękował swemu dobroczyńcy, pragnąc, by był dla niego dobry i nadal. Unosił się gniewem na człowieka niegodziwego;

kiedy mu zaś zarzucano, że podobny jest wówczas do psa gryzącego kamień, którym go uderzono: „Wcale nie — odpowiadał. — Kamień ukąszony przez psa nie poprawi się, człowiek niegodziwy poprawia się pod wpływem kija“. (Łatwo tu nawiasem zauważyć, że nie jest to reguła bez wyjątków). „Często bywał niekonsekwentny, jak ty i ja, skłonny zapominać o swych zasadach... Starał się zapobiegać złemu; był przezorny przy największej pogardzie dla przezorności. Skoro rzecz już się stała, wracał do swej śpiewki i znajdował w niej pociechę“. Tak więc cała ta filozofia wygląda raczej na igraszkę aforyzmów, niż na dialektykę, którą należałoby brać na serio.

VI

Pokazuje to się również i przy bardzo częstych wypadach Diderota przeciwko duchowieństwu, które nawet z punktu widzenia interesów wolnomysłicielstwa kuleją. Godzą one w jego słabostki, stając się już tylko demagogicznym pamfletem, nie są jednak w stanie osiągnąć systemu.

Zapewne, że stosunki obyczajowe panujące w gallikańskiej Francji wśród wyższego duchowieństwa były wtedy bardzo rażące. Obsadzanie godności kościelnych przez faworyzowanych dworaków i uprzywilejowaną arystokrację musiało oczywiście odbić się na tej dziedzinie życia. Utarł się przecież wówczas typ „labusia“, na poły księdza, na poły światowca, który najpełniej swój wyraz znajdzie później w Talleyrandzie. Ale nie w te klasowe nadużycia uderzy Diderot, tylko w samą wstrzemięźliwość płciową. Jest to rzeczą zrozumiałą, że ulegający obsesji seksualizmu pisarz, nie mógł absolutnie znaleźć zrozumienia dla celibatu. Konstruuje on nawet w utworze specjalną argumentację, która ma wykazać, że młodzi ludzie swój nieświadomy popęd miłosny umiejscawiają w mistycyzmie, by potem przekonawszy się o jego prawdziwej naturze, przeżywać tragedię celibatu — ujęcie dokładnie przeciwne do tego, co o tej sprawie pisze nie amator, ale pedagog, jeden z największych wychowawców współczesności, F. W. Foerster.

Naturalnie raz stanąwszy na tym panseksualistycznym stanowisku wyciąga z niego Diderot monstrualny wniosek, że każdy ksiądz jest ukrytym erotomanem, do którego nie przystąpić kobiecie bez narażenia cnoty, że konfesjonały służą albo do rajfurstwa albo do nawiązywania miłostek przez duchowieństwo. W związku z tym założeniem powstaje szereg uciecz-

nych historyjek mających zilustrować możliwie plastycznie tę tezę. Ta metoda szkalowania przypominająca osławione już wzory wolteriańskie, to też przyczynek do charakterystyki Diderota. To co jeszcze najlepsze i najciekawsze w utworze poza jego czysto formalną, oryginalną stroną, to jego liczne rozważania natury estetycznej i rzadkie zresztą próby analizy psychologicznej najbardziej udane, w opowiadaniu o zemście pani de la Pommeraye. Ale ta pozycja już wyraźnie dla znawców, nie ratuje ogólnego wydzwiku.

Reprezentowany przez Diderota seksualizm jeszcze nie doszedł do ostatecznych konsekwencji swego stanowiska, takich jakie np. możemy zaobserwować współcześnie u Céline'a, dla którego jest on największą podniętą, ale podniętą bezsilną, jeśli idzie o ocalenie życia ludzkiego zagrożonego przez cierpienie i śmierć. U Céline'a życie hedonistyczne łączy się z poczuciem całkowitego bezsensu tego bytowania i jest w tym utajona logika. Przy całym cynizmie tego stanowiska nie ma już w nim samozakłamania. Jest tu jakiś przeblysłk prawdy. Bo kto chciałby oprzeć się głównie na zmysłowych, biologicznych doznaniach, ten w rezultacie postawi człowieka w sytuację gorszą od tej, jaką posiada zwierzę, które idzie instynktownie za swymi popędami, nieskrępowane ani kodeksem moralnym ani konwenansem, i które, nie mając pełnej świadomości swojej egzystencji, nie przeżywa rozpacz z powodu nieustannych niebezpieczeństw godzących w samo jądro życia, nie męczy się przewidywaniem czarnej przyszłości.

U beztroskiego Diderota pogrążonego w tanim optymizmie Oświecenia ani śladu tych metafizycznych perspektyw sensualizmu — przeżywa on z całą swobodą jego pierwszy naiwny etap. Nie stara się nawet uzgodnić rażących przeciwieństw. Z jednej strony każe swemu Kubusiowi oszczędzić jego narzeczoną, bo, jak słusznie w duchu dawnej moralności zauważa, „Kubuś za wiele miał rozsądku, aby pokalać tę, którą chciał uczynić swoją żoną, i aby sobie zatruwać nieufnością resztę życia“. Z drugiej zaś, Diderot, prekursor „ułatwionego życia“, wyznaje tezę, jakoby z samej natury stosunków płciowych wpływała konieczność odmiany partnerów, tak u jednej jak i u drugiej płci. Oto antynomie tego wieku, który za jednym zamachem roztkliwiał się nad patriarchalizmem wiejskiej sielanki, i równocześnie propagował (właśnie przez tegoż Diderota) neomaltuzjanizm i jak najzupełniejszą swobodę płciową...

Józef Marian Świącicki

Monografia Rubinkowskiego i nieznane jego „silva rerum”

...także czytałem o nim w dziele
pod tytułem „Janina”, gdzie jest opisana
cała wyprawa króla nieboszczyka Jana
i wyryta chorągiew wielka Mahometa
i ów taki, jak dziś go widzimy, kometa.

(„Pan Tadeusz”, ks. VIII, w. 186 — 190).

Takie motto dała Janina Przybyłowa swojej książce-monografii o autorze owej „Janiny”, Jakubie Kazimierzu Rubinkowskim¹⁾. Postać to ciekawa: w młodości brał on udział w słynnej wyprawie wiedeńskiej, potem przez lat trzynaście sekretarzował Janowi Sobieskiemu, by następnie objąć superintendenturę komory celnej podlaskiej, gdy zaś osiadł w Toruniu — komory dybowskiej.

„Osiadłszy w Toruniu, w r. 1696 nabywa tu Rubinkowski obywatelstwo polskie, wpisany na listę obywateli przybyszów. Jako zawód podano mu na liście „kupiec”²⁾ — pisze Przybyłowa. Stał się więc Rubinkowski jednym z tych szlachciców, którzy wbrew prawu, mówiącemu nawet o utracie szlachectwa, nie gardzili zyskami handlowymi.

A ponieważ bogate mieszczaństwo pomorskie łatwo uzyskiwało nobilitację, ludność miast mieszała się i różnice stanowe nie występowały tu tak silnie, jak gdzie indziej. W tych też warunkach mógł Rubinkowski przemienić się w mieszczanina i figurować w Toruniu jako szlachcic i mieszczanin w jednej osobie³⁾.

¹⁾ Janina Przybyłowa: Jakub Kazimierz Rubinkowski, poczmistrz i radny miasta Torunia z epoki saskiej, autor „Janiny”. W dwusetną rocznicę zgonu. Toruń 1949. Wydawnictwo Książnicy Miejskiej im. Kopernika w Toruniu, Nr 7. Fotografie wykonał A. Czarnecki. Str. 39, 1 nrb, 6 fotografii.

²⁾ J. Przybyłowa; l. c., s. 13.

³⁾ l. c., s. 14.

Ożeniwszy się raz i drugi, z mieszczańkami i rozszerzywszy swoje podmiejskie posiadłości (w jednej z nich wyrabia wódkę i piwo) nabiera Rubinkowski w Toruniu niemałego znaczenia. W roku 1711 obejmuje lukratywną instytucję poczty, podpisując się od tego czasu, „oberpostmagister“ królewski.

W czasach zamieszek i walk o tron stronnik Leszczyńskiego, jest też Rubinkowski gorliwym katolikiem (niestety niezbyt oświeconym i nie wolnym od zabobonu). Jako Polak i katolik występuje ostro przeciw panoszącym się w Toruniu niemieckim mieszczańcom, co posiadało wówczas dużą wagę polityczną. Widać to szczególnie wyraźnie w czasie tzw. tumultu toruńskiego⁴⁾ w r. 1724, gdy Niemcy-protestanci wywołali antykatolickie i antypolskie rozruchy. Po tych wypadkach, gdy reorganizowano zniemczoną toruńską Radę Miejską, zasiada w niej i Rubinkowski jako jeden z czterech pierwszych radnych katolickich i oświadcza wręcz: „Na elekcję burmistrza ewangelickiego żadną miarą zezwolić nie mogę“⁵⁾.

W roku 1731 został Rubinkowski burgrabią toruńskim. Pod koniec życia pisze swoją „Janinę“ (pierwsze wydanie z 1739 r.), w trzy lata później ogłasza panegiryk na cześć Augusta II pt. „Promienie cnót królewskich“, potem pisze jeszcze panegiryk na cześć Jakuba Sobieskiego. Wydaje też tłumaczoną z francuskiego przez swego wcześniej zmarłego syna, Jana Karola (1708 — 1729) „Historię o Chryzeidzie i Arymancie“ oraz szereg dzieł innych pisarzy. Jako burgrabia troszczy się szczególnie o sztukę, czego dowodem są liczne fundacje panegirycznych nagrobków, rozsiane po kościołach toruńskich oraz liczne portrety i obrazy powstałe z jego inicjatywy. Umiera w roku 1749, bynajmniej jednak nie w opinii świętości:

Schyłek życia Rubinkowskiego przypada na te czasy, gdy ciemnotę epoki saskiej przenikają hasła encyklopedystów francuskich, formujące nowego człowieka. Odbija się to i na psychice Rubinkowskiego, który z bogobojnego opiekuna kościołów toruńskich przemienia się w wojującego parafianina. Psują się więc na starość jego dobre stosunki z jezuitami, chwiewie się autorytet postępowego poczmistrza w opinii mieszczaństwa toruńskiego⁶⁾.

Oto pokrótce treść rozprawki Janiny Przybyłowej, pomyślanej przede wszystkim jako „skromna próba ujęcia sylwetki tego nieprzeciętnego obywatela toruńskiego“ w dwóchsetlecie jego zgonu.

Nie był Rubinkowski orłem — stwierdza autorka tej malej o nim monografii — wznoszącym się pod obłoki, bo niewiele orłów wydała epoka saska, ale za jego troskę o dobro Torunia należy mu się w tym mieście pamięć żywa⁶⁾.

⁴⁾ l. c, s. 23.

⁵⁾ l. c, s. 37.

⁶⁾ l. c, s. 39.

Pisząc ów zarys życia i działalności Rubinkowskiego korzystała Autorka — prócz prac historyków — ze zbiorów bibliotek i archiwów toruńskich, gdzie najwięcej można znaleźć materiałów odnoszących się do niego. W pierwszym rzędzie z Archiwum Miejskiego w Toruniu, gdzie w aktach dawnej Rady Miejskiej znajduje się długi rejestr spraw z jego osobą związanych oraz z Książnicy Miejskiej im. Kopernika⁷⁾. Wiadomo wszakże, że archiwa samego Rubinkowskiego, przeważnie różne „Silva rerum“, zakupione ongiś przez biskupa Józefa Załuskiego, a przeglądane przez prof. Brücknera⁸⁾, w czasie ostatniej wojny spaliły się w jednej z bibliotek warszawskich⁹⁾. Wydawać się więc mogło, że tylko w Toruniu zachowały się „Rubinkowszciana“. Tak na szczęście nie jest. Nie wszystko było w posiadaniu Załuskiego, więc i nie wszystko uległo zniszczeniu. Otóż „główne“ zapewne „silva rerum“ Rubinkowskiego, odnoszące się do jego osoby i rodziny (z wyraźnym przeznaczeniem burgrabiego: „...pro memoria Posteritati ubogiego Domku mego informacye dla Familiy pozostałej“), meznane autorce monografii — znalazłem przypadkowo, przeglądając niezbadany jeszcze i nieskatalogowany dział rękopisów w Bibliotece im. Zielińskich w Płocku¹⁰⁾. Nosi ono tytuł, wypisany atramentem na białym pergaminie oprawy:

Domus Rubinkowszciana

seu liber

de istius

Continens in se monumenta, Regum Literas,

Eorumque Varia Privilegia, aliasque Res, domui accomodas

1733

Dzieło to zawiera szereg panegiryków, drukowanych najczęściej poszczególnych członków rodziny Rubinkowskich (o drukach tych wspomina J. Przybyłowa), sporo innych panegiryków pisanych ręcznie, oraz bardzo ciekawy zbiór listów, pisanych bądź do Rubinkowskiego, bądź przez niego (kopie), wreszcie różne notatki „Pro memoria“ pisane ręką Rubinkowskiego. Wśród listów cztery są podpisane przez Augusta II i opieczetowane pieczęcią królewską (najciekawszy z nich „Reskrypt do szlach. Rubinkowskiego Com. Cel. N. Kor., aby się nie wdawał z Miastem Toruniem w Combinaçyą o Cła wodne“ — pochodzi z roku 1715), jeden przez Stanisława Lesz-

⁷⁾ l. c. s. 5.

⁸⁾ Por. „Pamiętnik Literacki“, R. 1911, s. 575-576.

⁹⁾ Wiadomość tę podaje prof. Tadeusz Mikulski w recenzji książki Przybyłowej, „Zeszyty Wrocławskie“ R. 1950, zes. 1-2, s. 199.

¹⁰⁾ Na rękopisy te zwróciłem uwagę w artykule o bibliotece płockiej, „Nieznana biblioteka“, „Tygodnik Powszechny“, R. 1951 Nr 37 (339).

czyńskiego (datowany 15 maja 1709), dwa przez Jakuba Ludwika Sobieskiego, królewicza polskiego“.

Wśród notatek, pisanych ręką Rubinkowskiego („silva rerum“, mimo daty na okładce, zawiera ostatnie listy pisane w roku 1742, starzejącą się już ręką burgrabiego) znaleźć można i takie, których treść stoi w jawnej niezgodzie z faktami podanymi w monografii J. Przybyłowej.

I tak Autorka monografii o rodzinnych sprawach Rubinkowskiego pisze:

Dnia 22 stycznia 1700 r. żeni się Rubinkowski z zamożną mieszczką Florentyną Elżbietą von Kreckin, pochodzącą najprawdopodobniej z Gdańska... Małżonkowie nie żyją długo ze sobą, Florentyna umiera krótko po ślubie, a Rubinkowski dnia 25 listopada tegoż roku żeni się po raz wtóry z Katarzyną Gezą, rodowitą mieszczką toruńską¹¹⁾.

Tymczasem sam Rubinkowski zapisuje:

Nota pro memoria. W Thoroniu zostałem y przyjąłem Mieyskie An 1696. In primo voto miałem Małżonkę Annę Vonkrekenową, wdowę która miała małżonka Lindnera, która tylko 2 lecie żyła, była Ewangelicka, wielkiem Estymy piekności Dama, po katolicku umarła.

Z którą miałem Jedyną Corkę de Nomine Leonora Maria Kunegunda urodzona die 3 Julij An 1696... A secundo voto Wzięłem w małżeństwo Katarzynę Gezionkę in Ano 1704.

Albo czytamy u Przybyłowej:

Rok 1731 przynosi Rubinkowskiemu nową godność. Jest nią zaszczytny urząd burgrabiego toruńskiego¹²⁾.

Rubinkowski zaś notuje:

Anno 1728. Naten czasz Ociec był Raycą, y Ober Postmagistrem w Tymże Roku złąski Nayiasniejszego Króla Imci Augusta II Burgrabiem JKMcI Thoruńskim został, Konkordya pochowana w Grobie IchCiów P. P. Działyńskich, bo jeszcze grob moy niebył gotowy, tam gdzie Błogosławioney Tomickiey Ciało leży¹³⁾.

Powołując się na rozprawy historyczne¹⁴⁾, pisze Przybyłowa o pocztach w Rzeczypospolitej:

Pocztą jako stara instytucja publiczna, zwana stąd pocztą królewską, pojawia się w Polsce w XVI stuleciu i dzierżawiona jest najpierw przez Włochów, osiadłych w Polsce,

¹¹⁾ J. Przybyłowa, l. c, s. 14 — 15.

¹²⁾ l. c, s. 25.

¹³⁾ Napis skreślony ręką Rubinkowskiego na karcie tytułowej broszury: Życie... Szlachetney Jey Mości Pannie Konkordyi Maryi Jozefie Rubinkowski... od collegium Toruńskiego Societatis Jesu Roku 1728. Dnia 6, Lutego“. Toruń, Jan Nicolai. Broszura ta współoprawna z innymi broszurami i dokumentami zawartymi w omawianym „silva rerum“ — zawiera wierszowane panegiryki.

¹⁴⁾ Autorka cytuje tutaj publikacje: 1) Polański Wł. „Jak przewożono pocztę polską w dawnych czasach“, Toruń 1925, s. 7 — 9. 2) Lengnich G. „Geschichte der Lande Preussen“, Danzig 1755, t. 9. s. 388 — 391.

między innymi przez znaną rodzinę Montelupich, mieszkającą w Krakowie. Przeznaczona dla potrzeb dworu królewskiego, w początkach swych kursuje poczta na trasie Kraków — Rzym. W ciągu XVII stulecia zostaje rozbudowana na terenie całego kraju, a więc i w Prusach Królewskich, dla których w roku 1661 powołuje król Jan Kazimierz pierwszego generalnego dyrektora w osobie Włocha Franciszka Di Grata z siedzibą w Gdańsku. W r. 1730 po śmierci ostatniego na tym stanowisku Włocha, który nazywał się Reyna, August II wydzierżawia pocztę pomorską Francuzowi Thiolli¹⁵⁾.

Oberpostmagister królewski tymczasem zapisuje:

Pro Nota. Pocztę w koronie y Prussach dopiero za Panowania króla Imci Jana III in suo ordine tribem cudzoziemskim nastąpi, Comte de Sardi in Polonia Primus Generalis Postarum magister author. In Prussia Primus Generalis Postarum Magister Nblis Gratta, Postea Frater Comte Sardy, postea dwóch Braci Reyno, postea Thioli, accessis Stanisławski, Ad Annum 1740. Ci byli Generali w Prussach, in Polonia varii accesserunt.

Rzeczą historyka, czy przyszłego może monografisty Rubinkowskiego będzie zbadanie, czemu należy bardziej wierzyć — czy źródłom na jakich opiera się Przybyłowa, czy też świadectwu współczesnego poczmistrza. Z innych ciekawych dokumentów, rzucających pewne światło na postać Rubinkowskiego jest brudnopis listu pisanego ręką autora „Janiny”. Datowany jest on „z Thoronia, 5...¹⁶⁾ 1729”, więc napisany w pięć lat po wspomnianym „tumulcie toruńskim”. Wyraża on dosadnie wciąż nieufny i podejrzliwy, wrogi nieomal stosunek Rubinkowskiego do mieszczan toruńskich, którzy płacili mu, zdaje się, pięknym za nadobne. List brzmi:

Mości kochany Dobrodzieiu mój
Per tristem nuntium defero WMPanu Dobrodzieiowi de fatis syna mego, który zachorowawszy na żołądek, mógłby bydy uleczoney Domowym lekarstwem, nieszczęśliwie udaliśmiesie do Doktorów, którzy go przez kilka dni zamordowali, Trzy dni przed śmiercią, przy dobrym rozumie, y mocy, Doktorom tak powiedział, Panowie Boycie się P. Boga, ia natak małą chorobę zachorował, naktórasie y proszę ludzie leczyć, a wy mnie Tyrańsko zabijacie, dla Boga co iezdem wam winien, że mi moje młode lata wydzieracie, czuję mie zadaną truciznę od was! iusz widzę że żyć nie mogę, wasza mnie ręka niewinnego zabiła, przed Bogiem y światem, pamiętacie na Straszny Sąd Boski, że za krzywdę y niewinność moją, Bóg was ciężko sądzić ykarać bedzie, O Boże widzisz gwałt ykrzywdę moją! Bardzo rozumnie lubo wiećkich bolach roskazał prosić Duchownych, zktoremi strawił trzydni zwielkimi nabożeństwem skruczą Serca, Sakramenta SS. przyjąwszy, życia swego dokonać musiał, po śmierci wystąpiły Sygna na ciele trucizny. O niesłychany żal zostawił, utraciliśmy Ozdobę, podporę w Jedyńaku Demku naszego,

¹⁵⁾ J. Przybyłowa, l. c, s. 17.

¹⁶⁾ Litery oznaczające miesiąc, nieczytelne.

aieszcze w tak dobrym Synie. Pełnym Boiaźni Boskiej, wko-
ściółach codzienny, przykładny, nieprożnujący, wielkiej
Skromności, w Pięciu Językach dobrze Exerkitowany, októ-
rym zawsze Dyssydenci sądzili magnis expectationis etc.
Edukacyi się dziwowali Jego ytak tysz czasz upatrzyli zgu-
by Jego ¹⁷⁾).

Jeszcze nie osecz po przeszłorocznym żalu po Cor-
ce moiej konkordyi Jozefie która miała lat 20, która naflus
trehre zachorowała, tak ciężko medycyną zamordowana,
Odium to Fortuny sprawiło która ią zbłogosławieństwa Bos-
skiego potykała przez znacznego y Bogatego konkurenta,
zabiegli ytemu, żebysie fortunaci katolicy w Thoruniu nie
szyrzyli, nawet w P P Dyssydentach malitia zemsty za Exe-
kucyę Dekretu JKMcI ¹⁸⁾). Otruli Royce Maryańskiego y in-
nych aktosz im to zgań, zaprawią się i daley na drugich,
Po odprawionym pogrzebie była na Ratuszu inestygacya,
zkd truczna wyniknęła, ale to tylko quasi ad apparentiam
robiono, kruk krukowi oka nie wykole. Odpowiedziałem że
straty syna mego dochodzić niechcę, bo się mi iusz nie wró-
ci, ale tę krzywde w Rany Zhawiciela mego oddałem, a gdy-
bym tylko wstał uderzył, toby mi sie nożyce przez Aptyka-
rza odczwały. o którym pewna Suspicia prawdziwa.

Dosyć ciekawie reprezentuje się zbiór listów z lat 1739 —
1742, obejmujący podziękowania przesyłane Rubinkowskiemu
przez osoby obdarowane egzemplarzami „Janiny“ ¹⁹⁾. Znajdu-

¹⁷⁾ Mowa o Janie Karolu Rubinkowskim (1708-1729), synu Jakuba
Kazimierza, o którym ten ostatni pisze w innym miejscu: „Syn moy Je-
dyny, zakończywszy studia w Akademii krakowskiej, in An. 1727 szcze-
śliwie do Domu powrócił, wyprawiony od Rodziców, pod bytność króla
Imci w Schowie, tam felicissime ex clementia SRlltis pozyskał łaskę kro-
la Imci, y otrzymał Przywilej na Osobę Swoię na Poczcie Thorońskiej, In
Anno 1729 ztym się pożegnał światem ex odio Religionis, simili modo
odio Fortuna Maria Concordia Jozefa, na Flus Frehrę zachorowała, ży-
cia postradała in. An. 1727“. (Napis ręką Rubinkowskiego na karcie
„Formula Sodalitytis... Joannes Rubinkowski...“)

¹⁸⁾ Pisze o tym J. Przybyłowa, mówiąc o tzw. „tumulcie toruń-
skim“: „Rozruchy zlikwidowała interwencja wojska, stancjonowanego
w mieście. Sprawa oparła się o sejm walny w Warszawie. Król August II
stał po stronie katolików toruńskich, miał w tym bowiem ukryte poli-
tyczne cele. Dekret sądu asesorskiego w Warszawie skazał na śmierć to-
ruńskiego prezydenta miasta Roesnera i jego zastępcę Zerneckiego, iż nie
zdołali zapobiec wypadkom. ponadto wyrok śmierci wydano na dziesięciu
mieszczan toruńskich. Kościół N. M. Panny odebrano protestantom i prze-
kazano bernardynom“ (Str. 22). Niewątpliwie o tym dekrete mówi
w cytowanym liście Rubinkowski.

¹⁹⁾ Rubinkowski umieścił w swoim „Silva rerum“ szereg listów na-
tury ściśle osobistej, z których jeden, dużej wartości obyczajowej, podaje
niżej:

„Monsieur

Dowiedziawszy się że Pan Bóg rozłączył WMPana z Jey Mością
iego, mam prawdziwą kompasą nad straponem sercem WMMPana, tyl-
ko że zważając wyroki Boskie, których nikt nie przeskoczy snadnie i-
ako rozumny Pan konsolować się możesz wżalach swoich, zgadzając się
zwolą Boską y wyrokami iego.

Powszem i- jako dobra Przyjaciółka WMMPana życzę żebyś Pan
rozumny, godny, którego dawno Konsulat Toruński nie miał równego,

ją się tu listy prymasa Krzysztofa Szembeka, biskupa Józefa Żałuskiego, księcia Pawła Sanguszki, kard. J. A. Lipskiego, ks. Lubomirskiego — żeby wymienić najznakomitszych. X. Ignacy Cywiński, Soc. Jesu pisze na przykład Rubinkowskiemu 11 grudnia 1739 (a więc w roku pierwszego wydania „Janiny“) z Poznania:

Cedat hic labor Major DEI Glorjæ i WSMPana Imienia perennitati, i tu w wojewodztwie naszym Magno plausu przyjęte to Opus, w tymesmy uposledzeni że mało exemlarzów wydrukowanych nie mogą sufficere desiderijs Immciołów, którzyby go radzi dostali. Jam też sam kilka rozdał tutajszego Województwa Magnatibus. Życzę sobie w czym większym służyć WSMPanu, którego a prima notitia jako byłem affirmator, tak jestem pamięci przed Bogiem i ludźmi gratus Conservator.

Potwierdza to zdanie Przybyłowej, że „Janina“ była rochwytywana przez współczesnych i zyskała Rubinkowskiemu miano „historyka XVIII wieku“.

Znawca epoki miałby niewątpliwie więcej do powiedzenia o tym ciekawym „silva rerum“, zasłużonego sekretarza królewskiego, poczmagistra i burgrabiego toruńskiego²⁰⁾, na którego postać, znaną nam z monografii Przybyłowej, rzuca ono nowe, niewątpliwie nader ostre i odkrywczе światło.

Olgierd Porycki

Rzeczpospolita Pocmistrza godniejszego, Familya IchMościów Panów Rubinkowskich sławniejszego wdomu swoim niemiała.

Wielka by szkoda była żebyś miał bez sukcesora Płci Męski zehodzić ztego świata, zaczem ia Prawdziwa iego dawna Przyiaciolka, y Estymator-ka życzę odmienić stan swoy. Mam ia tu dla WMMPana grzeczną damę Piękną, młodą, Edukacyi śliczney, Modestyi piękney, Języki różne umie, grać na Instrumentach wszelkich, gospodyni dobra, Rodziców Zaczných, iednem Słowem mowie zewszystkiem z którą byś się WPPPan y zgodnych kompaniach prezentować mógł. Jeżeli się tedy ta moia Propozycya będzie zdała WMMPanu, to tu domnie po świętach Saneckami przyjechać proszę do Grosfeldu aia z WMMPanem poiade na tamte meysce, niby w interesach moich, co ia obaczysz, niedaleko to odemnie, cicho te rzeczy pięknie zrobimy, jeżeli się będzie podobało WMMPanu, Czekam tedy w tym rezolucji y responsu iak nayprętszego zostaiąc z prawdziwą Estymacją WMMPana y Brata życziwą y uniżoną służą

Teresa Kruszyńska...

W Grosfeldzie 5 X-bra 1739“.

Nawiasem mówiąc małżeństwo to do skutku nie doszło — Rubinkowski miał wtedy ponad 70 lat!

²⁰⁾ Na kilku czystych kartach, bądź odwrotach listów, jakaś późniejsza ręka wpisała teksty: dwóch „Pieśni konfederackich“ (są to „Jezu nasz Panie“ por. K. Kolbuszewski „Poezja barska“, 1928. s. 8 oraz „Lament Konfederacki“, l. c. s. 105 z małymi odmiankami), dwóch „Pieśni światowych“ oraz fraszki satyrycznej. Dopiski te pochodzą prawdopodobnie również z XVIII w.

Przegląd piśmiennictwa

Recenzje książek:

Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique. Fasc. XIV-XV. 1777-2288. Contemplation-Cor. 1952. Beauchesne. Paris.

Znakomity ten dykcyjonarz, zaczęty przez OO. Viller, Guibert i Cavallera, został z niniejszym podwójnym zeszytem przydzielony do teologicznego fakultetu Tow. Jezusowego w Enghien, gdzie znalazł się pod kierownictwem OO. Kar. Baumgartnera przy pomocy redaktora „Revue d'ascétique et de mystique“ Ojca Olphe-Galliard. Współpracuje przy tym wielkim dziele cały szereg wybitnych uczonych, że wymienimy tylko z niniejszego zeszytu takie nazwiska, jak Garrigou-Lagrange, Leclercq, Pinard de La Boullaye, Pourrat, Saudreau itd. Z 512 kolumn, jakie składają się na ten zeszyt 417 poświęcono jednemu tylko, zaczętemu już poprzednio, tematowi „Contemplation“. Rzecz jest niezawodnie ważna, ale mimo woli budzi się wątpliwość, czy encyklopedia jest właściwym miejscem na takie, przeładowane wszelką erudycją traktaty, do których wyzyskania potrzebne by były nowe spisy nazwisk i rzeczy. Dziesięć pierwszych rozdziałów opisuje historię kontemplacji w jej rozmaitych formach i znaczeniach, poczynawszy od niechrześcijańskich, skończywszy na długiej liście kontemplatyków chrześcijańskich, kończącej się aż w wieku XIX. W drugiej części przeprowadzają rozmaici autorowie rozbiór teorii kontemplacji podawanej przez rozmaite szkoły i kierunki mistyki katolickiej. Spotykamy się tu na pierwszym miejscu ze szkołą Karmelińską św. Teresy i św. Jana od Krzyża, potem idą szkoły Dominikańska, Franciszkańska, Ignacjańska, Benedyktyńska, Sulpicjańska oraz dwie specjalne teorie Mgr Waffelaert i Mgr Saudreau. Na końcu próba syntezy rzeczowej i terminologicznej. Jakkolwiek bowiem najogólniejsze pojęcia i zasady we wszystkich szkołach mistycznych są prawie identyczne, co do szczegółów panuje niemała rozbieżność. Odnosi się wrażenie, że do zupełnego ujednostajnienia poglądów — o ile ono w tej tajemniczej dziedzinie w ogóle jest możliwe — jest jeszcze daleko. W każdym razie dobrze się stało, że teoria propagowana zwłaszcza przez Louismet'a, jakoby całe życie szczerego chrześcijanina rozgrywało się na terenie mistyki, spotkała się z zasłużoną i surową oceną. Z innych artykułów tego zeszytu wybija się na pierwszy plan wyborna rozprawa O. Pinard de La Boullaye na temat „Conversion“ opisująca rozmaite typy, sposoby i drogi nawróceń. Nie można wątpić, że ta encyklopedia opracowywana tak, jak dotychczas, odda nauce katolickiej i kierownictwu dusz ogromne usługi.

X. J. R.

Ks. Dr Ryszard Paciorkowski. Chrześcijaństwo w apologetycznej myśli św. Augustyna. Pallottinum. Poznań. 1952. str. 116.

Ten wielki „żeglarz na morzu myśli“, jakim był święty Biskup Hippony, walcząc od nawrócenia swego o prawdę chrystianizmu, nie

mógł nie stworzyć sobie pewnego arsenału dowodów, którymi mógłby zwycięsko do muru przypierać swoich przeciwników. Część tych dowodów zaczerpniętych z faktu owego niezrównanego zjawiska, jakim jest konkretne chrześcijaństwo czyli Kościół, zestawia w niniejszej pracy Ks. Dr P., wykazując zarazem dalsze dzieje tej metody dowodzenia, aż do znanych określeń Watykańskiego soboru. Po Wstępie, w którym plan swój określa, przeprowadza on w trzech rozdziałach analizę trzech głównych cech, przez które Kościół, wedle poglądów św. Augustyna zdobywa sobie wiarę w świecie, tj. rozpowszechnienie i trwałość, świętość moralną, jaką ze siebie wydaje, propagowanie prawdziwej kultury we wszystkich formach ludzkiego życia. Zwłaszcza pierwszy i trzeci rozdział wykazują pięknie siłę argumentacji św. Doktora. Drugiemu rozdziałowi zaszkodziła, zbyt duża w tym toku myśli i dość podległa dyskusji analiza pojęcia świętości. Dodają ceny i ozdoby temu dziełku bardzo liczne i doskonale dobrane cytaty z pism św. Augustyna. Odnośna literatura wyzyskana w szerokiej mierze. Czysto teoretyczne i prawie że lingwistyczne rozróżnienie między „credibile“ a „credendum“ nie może służyć do rozróżniania typów i kierunków apologii chrześcijaństwa. Chyba ani jednego apologety nie było, który zamykałby swoją pracę wnioskiem: a więc m o ż n a wierzyć. Jeżeli m o ż n a , to i t r z e b a , bo treść chrześcijaństwa jest tego rodzaju, że, raz stwierdzona co do swej prawdziwości, już nie zostawia człowieka na stanowisku „fakultatywnej“ wiary czy niewiary.

X. J. R.

Histoire de L'Eglise. Fliche et Martin. Tome 21. Le Pontificat de Pie IX. par R. Aubert. Bloud et Gay. 1952. str. 510.

Monumentalna historia Kościoła, zamierzona na tomów 26, z których ukazało się dotychczas 15, powiększyła się o tom ogromnej wagi i pierwszorzędnej wartości. Autor, profesor wyższego Seminarium w Malines daje tutaj w oparciu o literaturę równie rozległą, jak zdumiewającą wyzyskaną wierny obraz życia Kościoła w okresie długich rządów wielkiego Papieża. Charakterystyka osób zaczerpnięta, nie tylko z oficjalnych dokumentów, ale z życiorysów, prywatnych wspomnień i listów, bywa wprost świetna. Podobnie po mistrzowsku przedstawia Autor tak liczne w tej epoce kierunki i prądy ideowe, tym trudniejsze do uchwycenia, że, mimo przeciwności, były sobie nieraz pokrewne a w dodatku bynajmniej nie jednolite w swoich założeniach i aspiracjach. Ma się wrażenie, czytając, że cały ten okres czasu, który tak pełno i bujnie upłynął między Grzegorzem XVI a Leonem XIII, przesuwają się pod piórem Autora jak barwny i żywy film, oddający, nie abstrakcje ale najkonkretniejszą rzeczywistość. Można z tego dzieła wiele się nauczyć i znaleźć w nim mnóstwo interesujących a nieraz rewelacyjnych spostrzeżeń. Dodać trzeba, że pisane ono jest językiem miłym a wyrazistym i w budowie zdań wzorowo jasnym. Obok tych wybitnych zalet są jednak w tej książce pewne, dość znaczne braki. I tak, choć oczywiście najważniejszą rolę w całym ruchu ideowym tego czasu odgrywały kraje środkowej i zachodniej Europy, conajmniej w 90% skupia Autor całą swoją uwagę tylko na Francji, Belgii, Austrii, Niemczech, Anglii i Włoszech. Nie tylko biedna w tym okresie Polska, ale Węgry, Hiszpania i Portugalia i inne jeszcze kraje ledwie są dotknięte, choć nie były całkiem bez znaczenia dla kościelnego życia. Nadto, co bardziej jeszcze razi, mało odczuwa się w tej historii tego nadprzyrodzonego sposobu patrzenia na rzeczy, bez którego dzieje Kościoła Chrystusowego nigdy nie będą w pełni obiektywne. Tak np. zaledwie króciutko wspomniane jest określenie dogmatyczne Niepokalanego Poczęcia i zupełnie pominięty jest ogromny wpływ, jaki wywarł ten akt na całe katolickie życie lat następnych. Nie jest też należyście docenione określenie nicomyślności papieskiej, które przecież było triumfem i ogromnym krokiem naprzód w rozwoju Królestwa Bożego na ziemi. Mogłoby się zdawać, że Autor w ogóle sympatyzuje raczej z libe-

ralizującymi tendencjami w Kościele, niż z tymi konserwatywnymi i tradycyjnymi, które stale określa mianem „ultramontańskich”, ale bez cudzysłowu. Z tym wreszcie idzie w parze główny może błąd tego cennego dzieła: Pius IX wychodzi z niego stanowczo umniejszony. Wyraża się Autor niejednokrotnie czy to własnymi, czy przytoczonymi słowami ujemnie i prawie lekceważaco o inteligencji wielkiego Papieża a nie docenia ogromnego dzieła, jakie on wykonał w tak trudnych i skomplikowanych warunkach oraz tego tchnienia miłości, które rozchodząc się szeroko z jego gorącego serca, niezmiernie podniosło wśród wiernych przywiązanie do Stolicy Apostolskiej. Szkoda, że jeden z bardzo wielkich następców św. Piotra, którego znaczenie i wpływ można było tak wspaniale oświetlić nie znalazł w Księdzu Aubert życzliwszego historyka. Być może zresztą, że Autor chciał tylko dostosować się do stylu całej wielkiej publikacji, którą w ogóle cechuje skłonność do bezwzględnych sądów nawet tam, gdzie byłaby wskazana duża rezerwa. Prawdopodobnie chodzi tu o zabezpieczenie się przed zarzutem stronniczości.

Ks. J. Rostworowski T. J.

Władysław Tatarkiewicz: *Skupienie i marzenie* —
Studia z zakresu estetyki. M. Kot, Kraków 1961, s. 140 + 1 nfb.

Książki z zakresu estetyki pojawiają się u nas tak rzadko, że pojawieniu się jakiegokolwiek z nich poświęcić musimy baczną uwagę. Cóż dopiero, gdy jej autorem jest tak wybitny znawca przedmiotu, jak prof. Władysław Tatarkiewicz. „Skupienie i marzenie” to zbiór dziewięciu rozpraw, niewielki objętościowo, ale wynagradzający skromność rozmiarów rozpiętością poruszanych zagadnień. Dzieli się na trzy części: na studia z historii estetyki, teorii estetyki i studia z metodologii. Część pierwszą otwiera największa objętościowo praca pt. „Sztuka i poezja, rozdział z dziejów starożytnej estetyki”. Zajmuje się tu autor przede wszystkim różnicą naszych i greckich pojęć o sztuce i poezji. Otóż Grecy nie znali naszego pojęcia „sztuk pięknych”, określali sztukę jako „produkcję umiejętną, tj. wykonywaną według zasad i reguł”. Stąd brały się odchylenia od naszych pojęć, niekiedy paradoksalne. Np. nie zaliczano do sztuki poezji, a włączano do niej rzemiosła. Także wewnętrzny podział sztuki daleko odbiegał od naszego: Grecy, klasyfikując nie od strony odbiorcy (jak to obecnie czynimy), lecz od strony twórcy, oddzielali rzeźbę w marmurze i rzeźbę w brązie. Ogólnie biorąc brakowało im dwu łączących sztukę punktów widzenia: estetycznego (tj. skryształizowanego pojęcia piękna) i twórczego (tj. uznawania ważności czynnika samodzielnego). Po tych obszernych i wnikliwych, lecz napisanych bardzo przejrzyście rozważaniach ogólnych przechodzi autor do nakreślenia ewolucji pojęć sztuki i poezji, od Platona i Arystotelesa do Renesansu.

Dwa dalsze studia — „Estetyka asocjacyjna w XV wieku” i „Poglądy estetyczne epoki Stanisława Augusta” są pracami typu systematyzującego. Z uwagi jednak na to, że mają zarazem charakter pionierski, ich zwięzłość wydaje się zbyt wielka.

Druga część książki zawiera rozprawy: „Postawa estetyczna, literacka i poetyczna”, „Skupienie i marzenie”, „Dwa pojęcia formy”. W pierwszej autor atakuje mylnie — jego zdaniem — pojęcie „klas zjawisk estetycznych”, która w istocie rzeczy nie jest jednością i rozpada się na trzy odrębne klasy zjawisk: estetycznych, literackich i poetycznych, poddane tu analizie. Można by się spierać z autorem, gdy twierdzi, że to nowe ustawienie pojęć usunie tak wiele zasadniczych trudności metodologicznych w estetyce — nie można mu jednak odmówić dużej dozy słuszności i precyzji obserwacyjnej. Tytułowe studium temu poświęcone jest zagadnieniom z psychologii i terminologii doznań estetycznych (najogólniej ten termin rozumiejąc). Mianowicie: jakie są podstawowe

we rodzaje reakcji na dzieła sztuki i jak je określić? Autor wyróżnia „skupienie” i „marzenie”, przyznając większą wartość pierwszemu. Rozdział „Dwa pojęcia formy”, drukowany w r. 1949 w Przeglądzie Fil., przynosi próbę sklasyfikowania dwu głównych sposobów rozumienia terminu „forma”: jako układu i jako tego, co dane bez pośrednictwa.

Przechodzimy do rozpraw ogólniejszych, metodologicznych, zwróconych jednak głównie ku sprawom estetyki. Pierwsza z nich, „Historia i klasyfikacja”, zajmuje się ustaleniem znaczenia klasyfikacji zjawisk w pracy historyka, historyka sztuki czy filozofii. W studium następnym, pt. „Pojęcie typu w sztuce”, znajdujemy wyczerpującą systematykę zagadnień, związanych z pojęciem typu. Autor na początku określa różnicę między klasyfikacją a typologią, podaje wcześniejsze znaczenie terminu „typ” (grupa wyznaczona przez cechy formalne, postrzegalne) w przeciwieństwie do szerszego, bliskoznacznego ze stylem (tj. typem określonym psychologicznie). Dalej mówi o historycznym i systematycznym ustalaniu typów, o niejednolitym używaniu terminu (jako „grupa”, jako „zespół cech”, „egzemplarz typowy”) i przechodzi do zagadnienia pochodzenia typów. Podsuwa tu Tatarkiewicz możliwość trojakiej genezy: obyczajowej, indywidualnej i historycznej — zresztą najczęściej występują przebiegania. Rozważania kończą się uwagami, poświęconymi kwestiom rozpoznawania i właściwości typów, oraz podaniem jak zwykle, przykładu. Tom zamyka studium „Nauki nomologiczne a typologiczne”, poświęcone ogólnemu zagadnieniu klasyfikacji nauk. Dyskutuje tu autor z podziałem Windelbanda i Rickerta na nauki idiograficzne i nomotetyczne i proponuje podział nowy: na nauki nomologiczne (ustalające prawa — odpowiednik nomotetycznych, ale bez zapędzania się w sporne „ustanawianie” praw) oraz typologiczne — ustalające typy. Podział nie dotyczy oczywiście nauk formalnych. Jest on wyłożony nader przekonująco — mimo nieuniknionych trudności w ścisłym stosowaniu. W każdym razie — jak to sam autor zauważa — niewątpliwie odbija ducha czasu: chętniej dziś widzimy w naukach humanistycznych dążności typologiczne niż idiograficzne (tj. do ustalenia faktów jednostkowych).

Cała książka, mimo, iż lektura jej wymaga już pewnego przygotowania, napisana jest z godną podziwu a normalną u autora „Historii filozofii” jasnością i wdziękiem wyślowienia. Na pewno też dostarczyć może wiele materiału do rozważań i dyskusji.

M. K.

Tadeusz Gajcy: *Utwory zebrane. Poezje i dramat „Homer i Orchidea”*. Pax, Warszawa 1952, str. 242.

Nasza znajomość poezji Tadeusza Gajcego była dotychczas fragmentaryczna i niepełna, a skąpe wiadomości wynikały z trudności dostarczenia do jego dorobku literackiego. Ograniczały się jedynie do utworów ogłoszonych w niewielkiej ilości w czasopiśmie (np. „Dziś i Jutro”), dwu zbiorów wydanych podczas wojny: „Widma” (1943 r.) i „Grom powszedni” (1944 r.), które znaleźć można tylko w dużych bibliotekach, i wreszcie dramatu „Homer i Orchidea”, wystawianego z powodzeniem na naszych scenach (w Łodzi i na wybrzeżu) w r. 1946. Wydanie „Utworów zebranych” nie tylko odrabia poważne zaniedbania na tym odcinku, ale stwarza również podstawę do bliższego wglądu w całość twórczości autora „Misterium niedzielnego”.

Poezja Gajcego jest artystycznym dokumentem wrażeń, przeżyć i refleksji człowieka z lat okupacji i świadectwem szlachetnych jego zmagania z naporem przytłaczającej rzeczywistości. Nie jest to jednak poezja okolicznościowa, odzwierciadlająca konkretne wypadki czy wyda-

rzemienia, które by świadczyły o okropnościach wojennych, lecz przede wszystkim odtwarzająca ogólną atmosferę, w której jemu i innym przyszło żyć. Jest ona obecna we wszystkich bez mała wierszach Gajcego. Ten bowiem nie uciekał od realnego świata, nie zamykał się w jakimś stworzonym dla siebie świecie czy też w świecie sztuki, nie unikał poruszania spraw bolesnych i przykrych. Wprost przeciwnie, za obowiązek uważał świadczenie swoim czasom, przekazanie potomnym tego wszystkiego, co stanowiło wtedy przedmiot życia ludzkiego. Sam tak to sformułował w „Przesłaniu“:

Opowiem wszystkie dzieje raz jeszcze wargą pełną,
przywrócę ogień ścianom, ziemi rozpacz ciał
i lżę jak krwi kruszynę zawieszę pod powieką
jak On planety bryłę w księżycu zmienił kształt.

I chociaż wydawało się, że „ziemia wciąż nierzeczywista“ w skutkach zbrodni i bestialstwa, w które trudno było uwierzyć, aby popełniał je człowiek, to jednak nie może być mowy o jakiegokolwiek wzgardzie dla wieku, z którym czuł się związany. Dlatego mógł pisać:

zabierz mi słów kwiecistość
i w węgiel zamień mą pracę,
jeśli jak gwiazda kosmiczny
wiekiem niewdzięcznym wzgardzę. (Kantyczka wołania pełna)

W obrazach więc sugestywnych i przejmujących zamknął grozę epoki, nad którą „stawały... śmierć i przerażenie“. Stykał się z nią na każdym kroku, groziła mu tak samo jak innym. Nie zatem dziwnego, że z jakąś koniecznością nasuwała się jego wyobraźni i znajdowała tak często uzewnętrznienie w kształcie artystycznym. Swoistość w traktowaniu tego zagadnienia potęguje przeczucie własnej śmierci, uporeczywie powracające przy każdej okazji:

— Ciebie pożegna, rozniesie jak pianę
przelot ptaków niebieskich przemienionych w złe. (Sen drugi).

Trzeba podkreślić, że nie mamy tu do czynienia z łzawym ubolewaniem na ludzi i czasy, ale z pełną świadomością, że cierpienie przyjmuje się z godnością i znosi po męsku (por. „Przesłanie“). I aczkolwiek ciężko było pocie dźwigać brzemień tych spraw, to jednak przyjmował je bez wyrzekań i milcząco. Z obsesji śmierci usiłował się uwolnić, pobrzmiewające zaś nuty katastrofizmu przewyciężyć, czego dowodem chociażby „Misterium niedzielne“. Zachowuje więc wiarę w lepszy świat i lepsze stosunki międzyludzkie. Nie tylko odnajdywał je w przeszłości, we wspomnieniach lat młodości (np. nieliczne obrazy kraju sprzed wojny, kontrastujące z sytuacją podczas okupacji w „Widmach“), lecz również przeczuwał, że możliwe są one w przyszłości,

Kiedy ognista kropla
spłynie zachodem jak liściem
niebo jak ścieżka ogrodu
wróci nas sercu i przyjmie. (O nas)

Nie jest to dominujący ton poezji Gajcego. Jest w niej jednak obecny i ważny. Mówi bowiem o tym, że nawet w tak trudnych warunkach nie tracił nadziei w powrót bardziej ludzkich dni i zastanawiał się nad przyszłością. Nurtowała go myśl, czy ci, którzy przetrwają, potrafią w nowej sytuacji znaleźć dla siebie miejsce i wraz z innymi współtwa-

rzyć (por. „Portret“). Godne to tym bardziej uwagi, że dochodził do wszystkiego sam, że wypadło mu w samotności prowadzić dialog ze współczesnością, wypracowywać indywidualnie stosunek do toczących się wokół wypadków, obcować ze „śmiercią i przerażeniem“. Wyznawał przede wszystkim: „Jestem sam“ (Pieśń ostateczna).

Na przekór wszystkiemu miał odwagę głosić miłość, kiedy niemal wszędzie spotykał się z jej zaprzeczeniem. Wydawała się ona wprawdzie nieraz „niepotrzebna“, „słona“, „bez jutra“, ale zasadnicze jej znaczenie nie budziło żadnej wątpliwości.

Nie zapomnisz, bo miłość ta
da ci oczy niezwykle i zmarszczkę,
i zobaczysz się, wolny, pod kaskiem
z bronią naszą w twych spokojnych snach. (Epitafium)

I ona sprawia, że człowiek cierpiący i nekany straszną rzeczywistością jest ciągle obecny w jego wierszach, że poeta nie stracił z oczu losu jednostki i kraju. Poezja Gajcego jest głęboko humanistyczna, ludzka, wstrząsa prawdą i tragizmem ukazującym lat okupacyjnych. I gdy doczekamy się antologii utworów, które najlepiej wyrażają atmosferę tego okresu w naszych dziejach, z pewnością spotkamy się w niej i z jego nazwiskiem.

Poezja ta nie jest łatwa. Wymaga od czytelnika dużej uwagi i umiejętności ogarniania myślą całego utworu, który wtedy staje się jasny i zrozumiały. Dzieje się tak dlatego, ponieważ poszczególny obraz rozpatrywany osobno niewiele mówi, a sens wyraża wiersz jako całość, postacią swojej struktury, nie zaś komentarzem odautorskim choćby integralnie zeń wypływającym. Mówienie wprost, zamykanie myśli w końcowej poincie jest zasadniczo tej poezji obce. Nie ucieka się też do tego rodzaju wybiegów. Gajcy przeżywanych przez siebie treści nie przekazuje w zwrotach pojęciowych, sformułowaniach deklaracyjnych, lecz czyni to w sposób pośredni, tj. za pośrednictwem skomponowanych obrazów poetyckich. Stąd tak wiele porównań, których funkcja bywa rozmaita. Raz ukonkretniają przekazywaną nam wizję twórcy, kiedy indziej potęgują pierwiastek emocjonalny; najczęściej spełniają te dwie czynności jednocześnie. Niezwykłość ich, wypływająca z zestawienia dwu porównywanych pojęć czy rzeczy dosyć odległych od siebie, z dowolności i nowości skojarzeń, zaskakująca swoją śmiałością metafora, spokojny, by nie rzec niewzruszony, tok wiersza — oto czynniki, które przyczyniają się do podniesienia stopnia sugestywności wierszy autora „Homera i Orchidei“. Nie zapominajmy, że poeta, który tak doskonale władał rzemiosłem poetyckim, zginął w 23 roku życia (jako uczestnik Powstania Warszawskiego), czyli u progu kariery literackiej. Żył zaś w tak niezwykle ciężkich czasach. Pojmując jednak świat po chrześcijańsku, prosił Boga dla potomnych:

nie daj, strzegący kresu,
by potem w kraju pszenicznym
nasze rumiane dzieci
bawiły się w apokalipsę. (Groteska bardzo smutna)

Zasługą „Paxu“ jest, że wydał starannie „Utwory zebrane“, że teksty wierszy i dramatów przygotowano poprawnie, a na początku pomieszcze-

no podobiznę poety. Szkoda, że nie ustalono chronologii powstania (datę ogłoszenia „Widm“ i „Gromu powszedniego“ znamy) utworów, co pomogłoby do głębszego zrozumienia pewnych ich właściwości i prześledzenia ewolucji duchowej Gajcego. Nie podano również dokładnej daty jego urodzin. Usterki te nie są jednak tak doniosłe, by miały pomniejszy zastępę wydawnictwa.

Marian Olszewski

Witold Doroszewski: *Język Teodora Tomasza Jeża* (Zygmunta Miłkowskiego) Nakładem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. Warszawa 1949 r.

Zygmunt Miłkowski (Teodor Tomasz Jeż) jest niezwykle ciekawym pisarzem w dziejach polskiej literatury drugiej połowy XIX i początku XX wieku. Twórczość jego obejmuje tylko utwory prozaiczne, gdyż młodzieńcze próby debiutowania jako poety, i późniejsze jako dramaturga skończyły się niepowodzeniem. Jeż, dla historyka literatury jest przede wszystkim powieściopisarzem, w którego utworach dostrzec można różne pierwiastki odmian tego gatunku literackiego: od powieści typu walter-scotowskiego do egzotycznego.

Jest on także współtwórcą gawędy w literaturze polskiej, oraz inicjatorem felietonu podróżniczego, pisanego niezwykle barwnie i zajmująco. Już, te wszystkie wymienione rodzaje twórczości Jeża, wskazują na łączność jego z konkretnym, żywym, mówionym językiem epoki. Wskazują na to także jego dzieje. Urodzony na Ukrainie, w ciągu swego długiego życia, wędruje przez różne kraje wschodniej, południowej i zachodniej Europy, stykając się nie tylko z ludami obcymi, ale również z rozmaitymi ośrodkami emigracyjnymi kultywującymi w rozmaity sposób mowę ojczystą.

Powyższe cechy twórczości Jeża, skłoniły profesora Uniw. Warsz. znanego językoznawcę i popularyzatora wiedzy o języku, Witolda Doroszewskiego do napisania specjalnego studium z dziejów języka polskiego XIX wieku, pt. *Język T. T. Jeża* (Zygmunta Miłkowskiego). Pracę rozpoczyna rozdział, zawierający krótką charakterystykę Jeża, jako autora i człowieka, nie mającą zresztą pretensji do bardziej wnikliwej analizy dzieł pisarza. Dalsze części książki poświęcone są zagadnieniu wpływu języków obcych na język Jeża. Kolejno analizuje Doroszewski ukraińszczyznę, rusycyzmy, łacynizmy i galicyzmy, jakie pisarz przejął, stwierdzając, że najwięcej możemy znaleźć w utworach Miłkowskiego zapożyczeń z języka rosyjskiego i francuskiego. Ponadto w książkach Jeża występuje wiele archaizmów.

Po tych rozdziałach udowadniających niejako łączność pisarza z polską i europejską tradycją kulturalną, następuje specyficznie językoznawcza część pracy. Kolejno opisuje prof. Doroszewski fonetykę, fleksję, słowotwórstwo i semantykę używane przez Jeża. Szczególnie ważny jest rozdział poświęcony semantyce, w którym autor, na podstawie faktów językowych, występujących w utworach Miłkowskiego, ustala tzw. prawo krystalizacji dominanty znaczeniowej, według którego proces rozwojowy języka dąży do zamiany wyrazów wieloznacznych na jednoznaczne. Jest to szczególnie wypadek ogólnej tendencji, do upraszczania zjawisk językowych.

Metoda, jaką zastosował prof. Doroszewski jest typowa dla językoznawcy. Polega ona na wykorzystaniu dzieł Jeża, jako zbioru materiałów słownikowych. Prof. Doroszewski wynotowuje każde niezwykle pod względem formy lub znaczenia słowo, zestawia je z odpowiednim materiałem zawartym w słownikach Lindego i Karłowicza-Kryński i po zebraniu odpowiedniej ilości przykładów wyciąga ogólne wnioski.

Rzuca się w oczy brak porównania języka Jeża z językiem innych pisarzy tej samej epoki. Zwraca także uwagę duży nacisk położony na fleksję i słowotwórstwo, a za to zupełne pominięcie zdania i składni.

jeśli nie liczyć wzmianek o obocznościach przypadków rzeczownikowych.

Te dwa braki (na drugi zwrócił uwagę prof. Klemensiewicz w recenzji z pracy Doroszewskiego, jaka się ukazała w „Języku polskim” Nr 1 1950 r., str. 33 — 38) są poważną usterką pracy, która jak wynika z tytułu, ma stanowić monografię o języku Jeża. Zdanie bowiem jest podstawową niejako jednostką, na której się opiera już nie tylko język artystyczny, czy dialekt kulturalny, ale każdy język utrwalony na piśmie. Biorąc pod uwagę język literata truizmem chyba jest twierdzenie, że właśnie w zdaniu odbija się najbardziej indywidualność twórcy i siła wpływu współczesnej mu epoki.

W wypadku Jeża, tak głęboko zrośniętego z epoką, nieodzownym również było choćby fragmentaryczne porównanie jego języka z językiem innych pisarzy tego samego okresu. Miłkowski był wprawdzie bardzo samodzielny jako twórca i tę samodzielność zawsze podkreślał, ale inni pisarze wywierali nań swój wpływ. Wiadomo zresztą, że w każdym okresie istnieje specyficzny dla niego, nie tylko dialekt kulturalny, ale również język literatury, w którym panują najrozmaitsze niepisane konwencje.

Jeżeli prof. Doroszewski podkreśla rolę archaizmów u Jeża, to czy nie należałoby tego przypisać w dużej mierze nie obliczu polskiego dialektu kulturalnego wieku XIX, ale właśnie tym konwencji kulturalnym. Niezależnie od wymienionych braków metoda zastosowana przez uczzonego warszawskiego osiąga wcale dobre rezultaty, jeśli chodzi o językoznawczą stronę zagadnienia. Doroszewski znajduje sporo wyrazów nie uwzględnionych przez słowniki Lindego i Karłowicza-Kryńskiego, a występujących w utworach Jeża. Wydaje mi się to może najistotniejszą wkładem w dzieje języka polskiego. Recenzja moja nie rości sobie pretensji do wyrażenia językoznawczego punktu widzenia (ocenił to nie pośledni znawca przedmiotu, prof. Klemensiewicz, nie wysuwając żadnych istotnych zarzutów), obrazuje ona jedynie stosunek historyka literatury i stylu artystycznego do pracy prof. Doroszewskiego. Stąd też konieczne jest porównanie metody omawianej pracy (bo o metodę, a nie o taki czy inny zebrany materiał tu chodzi) z metodami stosowanymi w monografiach stylu i języka artystycznego poszczególnych pisarzy, jakimi są np. „Styl J. Kochanowskiego” Weintrauba czy „Sztuka pisarska Zeromskiego” Adamczewskiego. To porównanie uwydatnia wspomniane wyżej dwa braki pracy Doroszewskiego tj. nieuwzględnienie zdań i brak porównania z językiem artystycznym epoki. Analiza, jaką przeprowadza Weintraub, jest w dużej mierze analizą syntaktyczną. Podlegają jej albo części zdania klasyfikowane według tropów stylistyki klasycznej, albo kompleksy zdań, składające się treściowo na różnorakie motywy. To samo zresztą zachodzi w książce Adamczewskiego, pomijając różnice wpływające z odmiennych epok. Mam wrażenie, że obu pracom przydałoby się uwzględnienie aspektu prozodyjnego, którego również brak w pracy Doroszewskiego.

Z charakteru pracy Doroszewskiego można i należy wyciągnąć wnioski o jej znaczeniu dla historyka polskiego języka artystycznego. Otóż z tego punktu widzenia uważałbym omawianą książkę, za pracę niewyczerpującą i zbyt wiele obiecującą w tytule. Badacz polskiego języka artystycznego musi tę pracę uzupełnić i nieco odmiennie naświetlić. Nie wiem, czy byłoby celowe, aby ta sama praca była wykonywana dwa razy. Sądję, że praca prof. Doroszewskiego, mimo swych niewątpliwych walorów językoznawczych, nasuwa myśl o słuszności postulatów prof. Kleimera, ażeby polonista łączył w swoim warsztacie badawczym umiejętność historyka literatury, językoznawcy i filozofa.

Zbigniew Pędziński

Sjeliszczew. Starosłowiański jazyk. Moskwa t. I, 1951, t. II, 1952.

Książka Sjeliszczewa pt. „Język Starosłowiański”, która w roku bieżącym ukazała się na półkach księgarskich, jest jak zaznacza autor,

pomocą naukową dla aspirantów i pracowników naukowych, zajmujących się filologią słowiańską. Dzieło to nie jest podręcznikiem w ścisłym tego słowa znaczeniu. Jest to raczej monografia, omawiająca wszystko, co dziś nauka może powiedzieć o języku starosłowiańskim, zawierająca przy tym szereg oryginalnych uwag autora, dotyczących tak materiałów tekstowych, jak i sposobu ujęcia szeregu kwestii.

Mimo dość okazałych rozmiarów, „Język Starosłowiański“ nie jest dziełem kompletnym. Śmierć przerwała autorowi pracę nad tomem drugim, który miał zawierać, w obszernym ujęciu, morfologię, składnię i leksykę.

Wykończony został całkowicie tom pierwszy, obejmujący wstęp (wiadomości ogólne) i fonetykę, oraz tom trzeci, wydany jako drugi, poświęcony tekstem oraz zarysowi morfologii.

Najbardziej interesującą częścią, z punktu widzenia historycznego, jest wstęp. Znajdujemy tam parę dosyć obszernych rozdziałów poświęconych najważniejszym źródłom użytecznym przy badaniu języka, a mianowicie tłumaczeniom Pisma Świętego oraz życiorysowi Cyryla i Metodego wraz z szeregiem uwag o technice tłumaczenia tych tekstów (z greckiego), rozdział poświęcony lokacji geograficznej języka starosłowiańskiego oraz uwagi o zasobie słownictwa — autor omawia kolejno zapożyczenia greckie, łacińskie, tureckie i niemieckie, dostrzeżone w dostępnym mu materiale.

Specjalny rozdział poświęca autor aktualnemu dzisiaj — z ogólniejszego punktu widzenia — zagadnieniu, a mianowicie budowie alfabetów starosłowiańskich — cyrylicy i glagolicy, oraz ich pochodzenia. Geneza cyrylicy, jeżeli chodzi o większość liter jest jasna i jej sprecyzowanie nie nastręczało badaczom specjalnych trudności; prototypem tego alfabetu jest grecka majuskuła. Do liter cyrylicy, których pochodzenia przy pomocy tej teorii wyjaśnić się nie da, powraca Sjeliszczew przy analogicznym problemie, dotyczącym glagolicy. Geneza glagolicy stanowiła do lat 80-ciu ubiegłego stulecia zagadkę. Dopiero Izaak Taylor wykazał, że praojcem glagolicy jest grecka minuskuła, co analogicznie jak przy cyrylicy nie dotyczy takich liter jak sz, cz i in. Dla tych liter podaje Sjeliszczew, zresztą dość ostrożnie, śmiałą bardzo hipotezę, że pochodzą one z alfabetów koptyjskiego, samarytańskiego, może hebrajskiego. Na zakończenie wstępu omawia Sjeliszczew zabytki piśmiennictwa starosłowiańskiego.

Fonetyka zawiera wiadomości o poszczególnych zgłoskach na tle ogólnej fonetyki słowiańskiej oraz ich historię, obszerny rozdział poświęcony intonacji i akcentowi, szereg uwag o układach zgłosek. Ważną, ze względów praktycznych, częścią „Fonetyki“ jest rozdział pt. „znaki fonetyczne starosłowiańskich zabytków“.

Tom drugi, jak wspomnieliśmy, poświęcony jest tekstom i zarysowi morfologii. Tom ten ma stanowić ilustrację dla szeregu wiadomości teoretycznych, które są podane w pierwszym tomie i miały być podane w drugim.

Teksty są drukowane cyrylicą, 2 tylko glagolicą, z tych jeden barwny. Na końcu tekstów znajdujemy 2 tablice porównawcze, z których jedna zawiera 3 przekłady na język starosłowiański tego samego tekstu greckiego (Ew. św. Jana X, 1 — 5), druga — wyjątek Ewangelii św. Mateusza (XIII, 3 — 8) w języku starosłowiańskim i 10-ciu najbardziej rozpowszechnionych językach słowiańskich. Krótki Glossar uzupełnia wybór tekstów.

Zarys morfologii jest tylko praktyczną pomocą dla czytającego teksty i części tomu II-go.

Jak z tego krótkiego zestawienia wynika, książka „Język Starosłowiański“ może okazać się cennym źródłem wiadomości dla studentów filologii słowiańskiej, zamierzających zająć się poważnie językiem starosłowiańskim, i dla interesujących się językiem starosłowiańskim z punktu widzenia językoznawstwa ogólnego.

Adolf Dygasiński: W y b ó r n o w e l. Nasza Księgarnia 1951. str. 265.

Równolegle z wydawaniem całego dorobku piśmienniczego Adolfa Dygasińskiego (dwadzieścia jeden powieści, przeszło sto trzydzieści nowel i mnóstwo prac publicystycznych) udostępniła „Nasza Księgarnia” szerszym kręgom czytelników wybór nowel tego wielkiej miary pisarza-naturalisty i realisty. Wyboru dokonał oraz zaopatrzył tom wstępem i przypisami prof. J. Z. Jakubowski. Na całość ujętą w estetyczną, trwałą szatę (w tekście ilustracje St. Rozwadowskiego) składają się nowele: „Co się dzieje w gniazdach”, „Wilk, psy i ludzie”, „Podpalaczka”, „Świat i ślepa dziewczyna”, „Od wsi do wsi”, „O groch przy drodze”.

Niewątpliwie część utworów Dygasińskiego jest żywą częścią literatury narodowej — jak pisał autor wstępu. Czy określenie to stosuje się w całej rozciągłości do najlepszych nawet nowel autora „Godów życia”? Z pewnością nie, gdyż u podstaw jego twórczości tak często stał ten swoisty naturalizm, którego zasadę streścił Emil Zola w tym jednym zdaniu: „Organizm społeczny jest identyczny z biologicznym”. Przyjęcie takiego stanowiska musiało w konsekwencji swej prowadzić do wtłaczania życia duchowego w ciasne wymiary funkcji fizjologicznej organizmu.

Większość nowel Dygasińskiego obraca się w kręgu tematycznym przyrody i jej korelacji z ludzką egzystencją, z życiem wiejskim. Wyrażało się to w praktyce pisarskiej przenoszeniem obserwacji natury w społeczeństwo ludzkie. Błędna interpretacja praw przyrody prowadzić też musiała do pesymizmu, do zatracenia z oczu wszelkich szerszych perspektyw życiowych. I o tym przy lekturze nowel Dygasińskiego trzeba zawsze pamiętać.

W takim razie gdzie tkwi przyczyna tego, że część dorobku pisarza stanowi z y w ą część naszej literatury? W tym zapewne, że myśl obserwacji kazał autorowi „Zajaca” zerwać z naturalistyczną koncepcją życia i jego praw, a stanąć na gruncie prawdziwego realizmu. Dlatego Dygasiński w licznych fragmentach i epizodach stworzył realistyczny obraz codziennego życia ludzi ze schyłku ubiegłego stulecia. A przy tym jego zmysł obserwacji łączył się ze szczerą pasją poznania przyrody. Ilustracją tych słów może być sam początek noweli „Wilk, psy i ludzie”, gdzie autor tak pisze o nadnarwiańskich lasach: „Wasza woń i świeżość zdaje się jeszcze pieścić i upajać mnie dzisiaj, choć już dwadzieścia lat temu jak was pożegnałem. Obraz boru jak wszedł w duszę, tak w niej pozostał ze wszystkimi szczegółami”.

Realistyczne obrazy życia, opisy przyrody lub wprost całe „monografie” poszczególnych gatunków ze świata fauny, zdają się też uzasadniać sąd Żeromskiego o książkach Dygasińskiego czytanych na obczyźnie: „Kraj daleki miałem przed oczyma, szum jego mowy i gwar jego życia miałem w uchu”.

M. K.

S p r a w o z d a n i a z p o s i e d z e ń Wydziału I Językoznawstwa i Historii Literatury Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, r. XLII — 1949, s. 3 nlb. + 180.

Skromna okładka „Sprawozdań” nie działa specjalnie zachęcająco na szersze rzesze czytelników — ale omawiany zeszyt przeczyta z przyjemnością każdy prawdziwy miłośnik literatury. Z żalem czytamy tam, że nie nadesłano streszczeń z tak ciekawych referatów, jak „Szekspir a Renesans” czy „Kraśiński jako krytyk Słowackiego”. Zbyttna szczupłość niektórych streszczeń, jak prof. Górskiego „Mickiewicz jako bajkopisarz” lub S. Linowskiej „Milczenie w dramacie” czyni je niemal bezużytecznymi, mimo bardzo interesującej problematyki. Znajdujemy jednak jeszcze sporo sprawozdań dostatecznie obszernych, a o treści niekiedy rewelacyjnej. Tak np. doc. Szmydtowa помещa rozprawę „O księdze I Poetyki Sarbiewskiego”, dzieło — nieopublikowanym i nie

zbadanym dotychczas jednego z najwybitniejszych poetów polsko-lacińskich, jezuitę z pierwszej połowy XVII wieku; „Poetyka“ ta, opracowywana obecnie do wydania, posiada niebylejaką wartość i znaczenie. Prof. Krzyżanowski, analizując szereg wątków z popularnego i zagranicą „Bajarskiego“ A. J. Glińskiego ustalił, że wywodzą się one od... Żukowskiego i Puszkina. W innej pracy pisze tenże autor o „Bajce fantastycznej w Polsce“. Jerzy Pelc dokonywa subtelnej analizy pojęć „motywu“ i „wątku“ literackiego. Śp. prof. Borowy w pełnej erudycji i precyzji rozprawce wskazuje na silne więzy, łączące „Dziadów cz. III z teatrem francuskim, ściśle mówiąc z ówczesnym drugorzędnym repertuarem. „Idąc tą drogą — pisze autor — poeta m. in. odważnie przyjmował połączenia, które były praktykowane w podrzędnej, efekciarskiej literaturze współczesnej. Z takich prób ongi wyrósł w Anglii wspaniały teatr elżbietański. Z próby naszego poety wyrosło jedno arcydzieło: „Dziadów część trzecia“.

Z pozostałych referatów na uwagę zasługują: Z. Ciechanowskiej „Faust Goethego w Polsce“, prof. Z. Libery „Pisarze liberalizmu polskiego“, doc. Szmydtowej „Cervantes w krytyce ostatniego ćwierćwiecza“, prof. Brahmera „Spuścizna pisarska Antoniego Gramsciego“.

M. K..

Sprawozdanie z ruchu kulturalnego:

U kolebki sztuk plastycznych

Muzeum Archeologiczne w Poznaniu: Sztuka przedhistoryczna w pierwszych formacjach rozwoju społecznego. Wystawa objazdowa.

O sztuce przedhistorycznej wie się na ogół bardzo niewiele, toteż bardzo jesteśmy wdzięczni Muzeum Archeologicznemu w Poznaniu, że urządziło wystawę ciekawie, choć w perspektywie z konieczności skrócie, obrazującą to zagadnienie. Wystawa ta objeżdża obecnie większe miasta Polski, warto więc ją polecić jak najszerszym rzeszom bywalców muzeów.

Zwizjęle ujętą wystawę opracowano chronologicznie. Pierwsze gabloty, plansze i mapy (ukazujące rozmieszczenie terenów wykopaliskowych) zapoznają nas z najstarszym okresem dziejów ludzkości — epoką kamienną trwającą od pojawienia się człowieka na ziemi do 3000 przed Nar. Chr. W okresie tym powstały tak ciekawe i duży smak artystyczny reprezentujące malowidła, jak zachowane w jaskini Altamira w Hiszpanii podobizny zwierząt, które „przedstawiano bardzo realistycznie nie tylko w rysunku konturowym, ale także w plastycznym wielobarwnym obrazie” — jak pisze przewodnik. Podobnie wysoki poziom artystyczny reprezentują rzeźby zwierzęce, znalezione we Francji (głowa konia rzeźbiona w rogu renifera itp.).

Z młodszej epoki kamiennej i, przede wszystkim, z epoki brązowej pochodzą zabytki sztuki prehistorycznej, odkrywane na terenie obecnych ziem polskich. Jest to okres od 3000 do 700 r. przed Nar. Chr., łączący się na naszym terenie z kulturą łużycką, której ślady dochowały się wyraźnie w bardzo wielu miejscach — np. w grodzie biskupińskim. Cera mika okresu łużyckiego występuje na przestrzeni zajmowanej niegdyś przez plemiona słowiańskie.

Amfory bogato zdobione, posążki — oto najciekawsze z pokazanych tu eksponatów. Wystawa jednak nie ograniczyła się do pokazania tylko prasiłowiańskich zabytków. Pokazano także w przekroju stan sztuki na terenie całej ówczesnej Europy (ze szczególnym uwzględnieniem interesujących pod tym względem państw skandynawskich).

Epoka brązowa, epoka żelazna i jej schyłek (do 950 r. po Chr.) otwierają kolejne etapy sztuki prehistorycznej, wśród której znaleźć można nie-

jedno arcydzieło. Skarby srebrne, rozłożone w gablotkach, każą podziwiać precyzję wykonania zapinek, naszyjników, bransolet i innych akcesoriów kobiecego stroju, ozdabianych drobną granulacją i filigranem. WYROBAMI TAKIMI POSZCZYCIĆ MÓGŁY SIĘ NIEJEDEN ZE WSPÓŁCZESNYCH ZŁOTNIKÓW.

W obszernym, a świetnie wprowadzającym w problematykę sztuki prehistorycznej, przewodniku po wystawie, opracowanym przez znakomitego archeologa prof. B. Kostrzewskiego czytamy o złotnictwie prapolskim, że było ono „nie tylko jedną z najlepiej rozwiniętych gałęzi naszego rzemiosła, ale mogło również śmiało konkurować z najwybitniejszymi pracownikami obcymi“. WYROBY TE TO RÓŻNEGO RODZAJU KOLCZYKI Z WISIORKAMI ZWISAJĄCYMI NA MISTERNYCH ŁAŃCUSZKACH, MAŁEŃKIE PACIORKI, PUSTE WENWĄTRZ, O KSZTAŁCIE W PRZYBLIŻENIU KULISTYM, Z KTÓRYCH SKŁADAŁY SIĘ NASZYJNIKI I PODOBNE OZDOBY PLECIONE, WYKONANE Z DRUTU SKRĘCONEGO NA KSZTAŁT SZNURA, MINIATUROWE, TRAPEZOWE SCHOWKI NA AMULETY LUB RELIKWIE... KABLĄCZKI SKRONIOWE, NOSZONE POWSZECHNIE PRZEZ SŁOWIANKI I WIELE INNYCH. OZDOBY TE ODZNACZAJĄCE SIĘ NADZWYCZAJ ORYGINALNYMI KSZTAŁTAMI I BOGACTWEM WĄTKÓW ZDOBNICZYCH, KTÓRYCH NIE SPOŚÓB PROSTO OPISAĆ, SĄ PRAWDZIWYMI ARCYDZIEŁAMI SZTUKI I TECHNIKI ZŁOTNICZEJ“.

Na wystawie oglądaliśmy stosunkowo dużo eksponatów oryginalnych — gdzie jednak były one niedostępne, zastępowano je bądź kopiami, wykonanymi obecnie, dającymi jednak złudzenie oglądania oryginału, bądź też reprodukcjami fotograficznymi, które oczywiście pełnego obrazu oryginału (przeważnie rzeźby) dać nie mogły, dają jedynie o nim pojęcie.

Sztuka przedhistoryczna w muzeach naszych stoi zwykle na uboczu, szersze zainteresowanie budzi niewątpliwie sztuka bliższa nam w czasie. Dla zrozumienia jednak kierunków jej rozwoju należy przecież — choć w skromnym zakresie — zapoznać się z najwcześniejszym jej rozwojem. Taką wprowadzającą rolę spełnia właśnie omawiana wystawa.

Olgiert Porycki

Ze świata sceny:

Dwie premiery Teatru Narodowego

Warszawski Teatr Narodowy wystąpił ostatnio z dwoma premierami, z których każda ciekawa w inny sposób: pierwsza to „Rewizor“ Mikołaja Gogola, druga Franciszka Zablockiego „Firek w załotach“.

Zajmiemy się najprzód chronologicznie pierwszym „Rewizorem“¹⁾, którego realizacja sceniczna doczekała się różnych i czasem zgola odmiennych ocen krytyków.

Realizatorzy spektaklu z reżyserem Bohdanem Korzeniewskim na czele starali się stworzyć przedstawienie jak najbliższe autentycznej gogolowskiej tradycji, stąd w „programie“ przedstawienia zamieszczono

1) Mikołaj Gogol: *Rewizor*. Inszenizacja i reżyseria: Bohdan Korzeniewski. Dekoracje i kostiumy: Jan Kosiński.

no szereg niezwykle cennych wskazówek samego autora „Rewizora”. Najbardziej trzeba się obawiać — pisze on — aby nie wpaść w karykaturę. Nic nie może być wyolbrzymionego ani trywialnego nawet w najmniejszych rolach. Wprost przeciwnie, aktor powinien się starać, aby być skromniejszym, prostszym i jakby szlachetniejszym niż jest naprawdę ta postać, którą przedstawia. Wtedy właśnie komedia osiągnie prawdziwy styl realistyczny. Zbiorowisko czynowników małego rosyjskiego miasteczka ma więc mówić samo za siebie.

O ile „Ożenek” można było — i należało chyba — grać farsowo, jest to bowiem nie tyle komedia, ile farsa obyczajowa, o tyle komizm „Rewizora” polega przede wszystkim na sytuacjach, w jakich znajdują się wszyscy bez mała bohaterowie tej sztuki, od Horodniczego począwszy, który przejezdnego utracjusza bierze za rewizora i bije przed nim pokłony, poprzez tego właśnie lowelasa z brania łapówek robiącego sobie bardzo przyjemne zajęcie, na wszystkich zaś urzędnikach, przekupujących domniemanego rewizora, skończywszy. Aby komizm ten należyście wydobyć, każdą z postaci traktować należy bardzo na serio. Inaczej groteska zagubiłaby całą społeczną wymowę komedii zamieniając ją tylko na niefrasobliwą humoreskę. Epoka Gogola stworzyła i tak całą galerię typów ozdobionych faworytami bądź bujną fryzurą, poubieranych w wyszarzale fraczki i wysokie cylindry lub też w urzędnicze mundury. Starzy urzędnicy powiatowego miasteczka, pokazani zupełnie nawet realistycznie tworzyć będą w oczach współczesnego widza typy bliskie karykaturze. Dlatego w grze potrzebne jest niezwykle wyczucie i umiar, by granicy karykatury nie przekroczyć. Granicę tę w omawianym przedstawieniu potrafił przede wszystkim wyczuć Jan Kurnakowicz, występujący już nie raz jeden w roli Horodniczego, kilkakrotnie zaś przytym zmieniając i poprawiając swoją rolę. Ujęcie ostatnie — poprzednich niestety nie widziałem — pozbawione jest już zupełnie elementów farsy. Kurnakowicz stworzył postać całkowicie realistyczną, choć niewątpliwie komediową (przypomnieć tu warto, jak Horodniczemu drżą lydki, gdy wchodzi do pokoiku domniemanego rewizora). Jego rzeczywista tragedia jest najzupełniej śmieszna — i to właśnie jest sukces komediowego ujęcia tej roli. Wypracowana w każdym szczególe wybijała się na czoło całego przedstawienia. Do tego nawet stopnia, że czekało się w trakcie spektaklu chwili, gdy Kurnakowicz znów wejdzie na scenę, wnosząc jakiś autentyzm postaci powiatowej „władzy” przerażonej najściem niepożądanego kontrolera jego działalności, autentyzm prawdy psychologicznej. „Wielkość tej kreacji — pisano słusznie — polega na tym, że nie jest ona tylko wierną realizacją wskazań Gogola, ale Kurnakowicz korzystając z nich przepoił je i wzbogacił własną indywidualnością...”

Godna uwagi jest także rola Chlestakowa, owego właśnie domniemanego rewizora, grana przez Tadeusza Fijewskiego. Chlestakowa gra się na ogół jako wesołego, najzupełniej niefrasobliwego a sympatycznego młodzieńca, bawiącego się w roli rewizora doskonale — i to od początku do końca. W tym kierunku poszła koncepcja Wł. Stomy, reżysera poznańskiego przedstawienia „Rewizora” przed kilku laty, tą drogą idą zazwyczaj i inne teatry. Dzieje się to jednak wbrew Gogolowi, który po pierwszym przedstawieniu, gdy w ten właśnie sposób zinterpretowano

rolę Chlestakowa, napisał: „Główna rola przepadła, jak przypuszczałem. Chlestakow upodobił się do tej całej zgrai wesołków z wodewilu, którzy przybyli do nas, aby się pokręcić, z paryskich teatrów. Stał się po prostu zwyczajnym kłamczuchem, nikłą postacią, która przez dwa wieki występuje w tym samym kostiumie... Kim jest, jeśli przyjrzeć się bliżej, w gruncie rzeczy Chlestakow? To młody człowiek, urzędnik, dość lichy, jak to się mówi, ale posiadający wiele cech, właściwych ludziom, których w świecie nie nazywa się lichymi“. Tak właśnie starał się ująć swą rolę Fijewski i w dużej mierze (choć może nie do końca) to mu się udało. Chlestakowa prześladuje gospodarz zajazdu, nie ma już pieniędzy, jest głodny, denerwuje się więc całkiem na serio i wymyśla śludze, w chwilę zaś potem Horodniczego boi się wcale nie na żarty. W sumie zaś bynajmniej nie tworzy postaci sympatycznej, co sugerowały nieodparcie owe „wodewilowe“ interpretacje.

Spśród całej galerii małomiasteczkowych „grubych ryb“, tęgich ludzi i tęgich lajdaków, w pierwszym rzędzie wyróżnić należy kreację Zygmunta Chmielewskiego jako Ziemiańkę, kuratora zakładów dobroczynności. Jest on najsprytniejszym wśród swoich towarzyszy i próbuje się nawet wykręcić od łapówki kosztem donosów na kolegów. Chłopowa, kuratora szkół, którego strach po prostu paraliżuje, odtworzył z umiarem i realizmem Władysław Grabowski. Dwaj nierozłączni plotkarze, Bobczyński i Dobczyński grają każdy w innym stylu, przez co ginieła swoista śmieszność sytuacji. Wina to w pierwszym rzędzie niezbyt trafnie obsadzonego (warunki zewnętrzne) i zbyt groteskowego S. Daczyńskiego (Dobczyński). Edward Fertner zaś był zupełnie przekonującym Bobczyńskim, potrzebował tylko równie dobrego partnera, a para byłaby udana. A. Mikołajewski jako Osip, służący Chlestakowa trafnie uchwycił zapobiegliwość sługi dbającego o własną przede wszystkim skórę i własną wygodę, jakże jednak innego od owych wesołych sług z komedii włoskiej czy francuskiej! Że jest pańszczyźnianym chłopem, wskazywał na to zarówno jego gest, jak i sposób zachowania się. Tworzył wraz ze swoim chlebodawcą dobraną parę rosyjskiego pana i sługi. Świetny epizod miała Stanisława Perzanowska grająca rolę pokrzywdzonej ślusarzowej, Poszlepki, nie zostawiającej na Horodniczym suchej nitki, gdy wywodzi swoją skargę przed najzupełniej obojętnym Chlestakowem. Trudno chyba było o lepszą interpretację tej roli.

Ale przedstawienie miało niestety dużo usterek, a jedna z największych — to niezupełnie udane dekoracje, szczególnie zastanawiające w akcie ostatnim, gdy — wbrew zresztą wskazówkom Gogola — reżyser przenosi akcję do sali bez mała pałacowej. Całemu domowi Horodniczego Dmuchańskiego należałoby nadać bardziej prowincjonalny charakter.

Horodniczy, Chlestakow, Ziemiańka, żona i córka Horodniczego (W. Łuczycka i B. Fijewska) są to postacie główne i one nadają realistyczny ton całej komedii. Dlatego duży kontrast budzą groteskowe w ubiorze i zachowaniu postacie policjantów — Dzierzymordów, groteskowa postać Dobczyńskiego itp. Rozbijały one jednolitość przedstawienia, które miało chyba warunki do równego mniej więcej poziomu, jaki nam prezentuje zazwyczaj Teatr Polski czy Kameralny.

Warto na koniec podnieść bardzo staranne opracowanie programu przedstawienia — tyczy się to także i programu „Fircyka w zalotach“ — gdzie prócz artykułów, wyjątków z pism Gogola itp. znaleźć było można zdjęcia z prób spektaklu, ułatwiające wniknięcie w pracę aktora. W „foyer“ zaś urządzono wystawę Gogolowskich rysunków Ignacego Witza, która cieszyła się w czasie autraktów zrozumiałym zainteresowaniem.

„Fircyk w zalotach“²⁾ zrealizowany został przez inny zespół, acz również pod kierunkiem Korzeniewskiego dzielącego tę rolę z Jackiem Woszczerowiczem. Jest to komedia trudna do interpretacji, bo jako komedia satyryczna tak właściwie łagodną satyrę w sobie zawiera, że patrzy na swoje obiekty z wyrozumiałym uśmiechem. Inne tu środowisko, niż w sławnym „Sarmatyzmie“, gdzie wyśmiewa Zabłocki starszylacheckich kontuszowców: Guronosów, Żegotów i ich „trunkowe“ małżonki. W dworku Arysta, gdzie toczy się akcja „Fircyka“ nowinki już nie są zamorskim dziwactwem — przyjęły się tu już fraki, peruki i pończochy, czytają tu napewno nie tylko kalendarze, ale i francuskie książki. W przedstawieniu warszawskim podkreślała to szczególnie silnie kreacja Andrzeja Szczepkowskiego (Aryst), sprawiającego wrażenie w miarę świetnego mizantropa raczej, niż szlagona w peruce. Faktem jest jednak, że satyra Zabłockiego ostrzejsza była niewątpliwie, gdy chodzi o właścicieli podgolonych czupryn.

Sam Fircyk to rokokowy filut, utracjusz, potraktowany jednak ciepło i z widoczną sympatią. Niezwykłe powodzenie u kobiet przewróciło Fircykowi w głowie i stąd czuje się w bardzo nieswojej skórze, gdy w sercu jego utknął nie na żarty celny grot Amora.

Intryga w zasadzie prosta i spotykana w komediach często. Dość przypomnieć „Mirandolinę“ i zakochanego kawalera di Ripafratta, podobnie się dzieje i z mussetowskimi utracjuszami. „Fircyk w zalotach“ ma jednak ów specyficzny „kolor lokalny“ polskiego oświecenia, czego świetnym symbolem jest scena z pijanym jurystą, mającym spisać ślubną intercyzę. Scena ta jakby żywcem wyjęta z norblinowskich rysunków, tak świetnie oddających epokę. Komedię Zabłockiego do tych właśnie rysunków da się porównać — są one napewno rysunkami satyrycznymi, lecz nie tyle chłoszczą, ile po prostu p o k a z u j ą . Przez pokazanie zaś przede wszystkim b a w i ą .

W realizacji scenicznej Teatru Narodowego sztuka nie wypadła jednolicie. Grający Fircyka Czesław Wołłejko miał w sobie rzeczywiście dużo wdzięku i galanterii, ale nie zawsze w osiemnastowiecznym, rokokowym stylu. Fircyk — była to kreacja wielkiego Osterwy. Umiał on pono pokazać ową wewnętrzną przemianę filuta pod wpływem miłości do Podstoliny. Obserwując w tej sytuacji Czesława Wołłęjkę widzieliśmy raczej symulację miłości zrobioną z niewątpliwym urokiem. Hanna Skarżanka (Podstolina, wdówka na wydaniu) też była niekoniecznie osiem-

2) Franciszek Zabłocki: *Fircyk w zalotach*. Komedia w 3 aktach. Reżyseria: Jacek Woszczerowicz i Bohdan Korzeniewski. Dekoracje: Romuald Nowicki. Kostiumy: Irena Nowicka.

nastowieczną damą, aczkolwiek mieściła się i w osiemnastym wieku, grając bardzo sygestywnie. Najwybitniejszą jednak kreacją tego przedstawienia będzie niewątpliwie kreacja Józefa Nowaka (Pustak, sługa Arysta). Stworzył on ze sługi postać pierwszoplanową. „Plebejskość“ swoją podkreślając strojem i gestem, patrzył na pańskie fanaberie oczami człowieka naprawdę innej klasy. K. Miecikówna natomiast (Klarysa) wyglądała tu na mieszczańskiego, dziewiętnastowiecznego intruza.

Woszczerowicz i Korzeniowski opracowali spektakl pod względem sytuacyjnym doskonale — meble, drzwi, sprzęty codziennego użytku — każde miało swoją rolę do zagrania w odpowiednim momencie przedstawienia. Wprawdzie wiejski dworek Arysta (dekoracje R. Nowickiego) wyglądał mocno okazale i bliski był pałacowi, nie raziło to jednak wcale, biorąc pod uwagę ogólną atmosferę przedstawienia.

Rekapitulując więc wnioski wynikające z obu omówionych tu spektaklów, wyrazić wypadnie pod adresem Teatru Narodowego życzenie, by ujednolicił styl przedstawień, by był konsekwentny w realizacji obranej koncepcji reżyserskiej. Spektakle osiągną przez to pełną harmonię, świadczącą o doskonałości artystycznej.

Olgiern Porycki

Niewidzialny przewodnik

O rozwoju dogmatu myśli kilka

Kiedy porównamy ze sobą, z jednej strony wspaniałe rozwinięty całokształt nauki wiary tak, jak ona dzisiaj głoszona jest w Kościele, z drugiej strony to najdawniejsze jej stadium, jakim było przepowiadanie pierwszej, po zgonie Apostołów, generacji pasterzy, musimy stwierdzić postęp wprost olbrzymi. Nie tylko sposób wyrażania prawd zawartych w objawieniu jest dziś bez porównania doskonalszy, nie tylko właściwa ich treść oraz wzajemne związki ujmowane są daleko ściślej, nie tylko rzeczy podane niegdyś luźnie łączą się teraz w jedną wielką myślową budowę, ale przede wszystkim powiększyła się treść nauki wiary o cały szereg prawd, które dawniej uchodziły jasnej świadomości, nie tylko wiernych ale i najsłynniejszych mistrzów. Wystarczy wziąć do ręki, nie już podręcznik teologii, ale obszerniejszy katechizm naszych czasów, by przekonać się, że co najmniej dwie trzecie zawartych w nim zagadnień i pouczeń nie pojawiały się i nie mogły się pojawić w takich, jakie znamy, umysłach ludzi, choćby drugiego i trzeciego wieku. Była ta sama wiara, często przepełniona najżywszą miłością, ale przedmiot tej wiary miał się do tego, co dzisiaj wyznaje oświecony chrześcijanin mniej więcej tak, jak roślina świeżo z ziarnka wyrosła do wielkiego, rozgałęzionego drzewa.

Postęp jest więc niezaprzeczony i ogromny. Ale czy można w tej sprawie poprzestać na samym stwierdzeniu faktu? Postęp w religii, nie stworzonej przez ludzi, ale podanej z góry przez objawienie jest, jak każdy pojmuje, rzeczą równie interesującą jak delikatną, bo wystawioną na możliwość różnych mylnych interpretacji. To też myśl teologiczna katolicka raz po raz powracała i powraca do palących ale trudnych zagadnień: dlaczego ten postęp się dokonywa, jakie prawa nim

rządzą, jakie siły udział w nim biorą, do jakiego kresu rozwój ten zmierza?

Na dóniosłe te pytania, dotykające w pewnej mierze samych podstaw naszej wiary, dawano już wiele odpowiedzi, po części zupełnie trafnych. Bardzo niepospolite a niekiedy i genialne umysły stawwały na arenie głębokich nad tą sprawą dyskusji.

Czy jednak po tylu rozprawach wyjaśniono już wszystkie odnośne kwestie? Czy nie pozostały już żadne punkty, na które całkiem jasne światło dotychczas nie padło?

Chcąc przekonać się jak ta rzecz obecnie się przedstawia, zacznijmy od streszczenia samych założeń niniejszego problemu.

Punktem wyjścia jest tu pewnik po wszystkie czasy uznawany w Kościele i stwierdzony wyraźnie jeszcze przez sobór Watykański, że objawienie tzw. publiczne, któremu chrześcijaństwo zawdzięcza cały „depozyt“ czyli skarb wiary dla wszystkich czasów przeznaczonej, skończyło się nieodwołalnie ze śmiercią ostatniego Apostoła. Mogły być potem i istotnie miawały miejsce rozmaite objawienia prywatne, ale żadne z nich, choćby nawet przez Kościół uznane zostały za autentyczne, nie może wchodzić w skład tego zbioru prawd „raz po-danego świętym“ (Jud. 3), którego świadomie odrzucać, pod utratą zbawienia, nikomu nie wolno.

Z tego pierwszego założenia wynika, że cokolwiek i kiedykolwiek urząd nauczycielski Kościoła, czy przez usta Papieża, czy przez uchwałę powszechnego soboru, określi i poda wier-nym jako dogmat obowiązującej wiary, musi być koniecznie zaczerpnięte z owego zasadniczego „depozytu“ tj. że musi być jedynie wyjaśnieniem czy rozwinięciem prawdy od początku w nim zawartej.

I oto tutaj zaczynają się trudności. Jak mamy pojmować owo istnienie w pierwotnym depozycie prawd, które dopiero później, nieraz i po wielu wiekach miały stać się przedmiotem wyraźnej i świadomej wiary? Czy mamy sądzić, że one od początku istniały już subiektywnie w czyimkolwiek umyśle czy umysłach? Czy też przeciwnie, tego należy się trzymać, że, choć zasadniczo w żadnym umyśle subiektywnie nie istniały, tkwiły o b i e k t y w n i e w tych pisanych źródłach czy ży-wych rzeczywistościach, które się na depozyt wiary apostoł-skiej składają?

Mając opowiedzieć się stanowczo, nie za pierwszą, ale za drugą alternatywą, musimy zaraz poddać krytyce pewne przeciwnne poglądy.

Byli mianowicie teologowie, którzy nie mogli pojąć, żeby mogły istnieć w depozycie prawdy mające doczekać się kiedyś później dogmatycznego określenia, jeśli by nie były przez jakieś umysły poznane. Jedni, i to bardzo liczni, sądzili, że przynajmniej Apostołowie po zesłaniu Ducha Świętego, mieli wyraźną znajomość całej sumy dogmatów, do końca wieków określić się mających. Inni, przynajmniej w szczegółowych wypadkach żądali podobnej świadomości, już to dla jakichś wybitnych umysłów, już też częściej dla ogólnie i jakby nieosobowo pojętego Kościoła.

Otóż, co się tyczy Apostołów, jest rzeczą niewątpliwą, że mieli daną sobie wysoką znajomość przeróżnych tajemnic Bożych w stopniu niedościgłym przez jakichkolwiek Doktorów Kościoła czy teologów. Ale były to jakby jasnowidzenia pewnych stron objawionej prawdy, a nie systematyczne poznanie jej całości. Wiemy np. że Apostołowie łącznie z Piotrem a prócz jednego św. Pawła, przez szereg lat nie pojmują rzeczy tak zasadniczej, jak ta, że stary zakon się skończył i że jego obrzędy nie są nieodzowne dla przyjęcia chrześcijaństwa. Wiemy, jak brzmi ich przepis, dany po pierwszym soborze, nawracającym się poganom: „Zdało się Duchowi Świętemu i nam, aby nie nakładać na was więcej ciężaru nad to, co konieczne, abyście się powstrzymywali od rzeczy bałwanom ofiarowanych i od krwi i od rzeczy dławionych i od porubstwa. Strzegąc się tych rzeczy dobrze uczynicie“ (Dz Ap 15, 28 n). Czy nie jest widoczne, że w umysłach, które taki przepis wydają, mimo najgłębszych i najwyższych rozumień, nie ma jeszcze owej przypisywanej im dokładnej znajomości wszystkich szczegółów nauki wiary i praktyk chrześcijańskiego życia? A zresztą, przypuściwszy, że Apostołom znane były wszystkie artykuły wiary, które kiedykolwiek miały być określone w Kościele, w jaki sposób to ma ułatwić zrozumienie ewolucji owych dogmatów, jeśli tej swojej wiedzy nikomu nie udzielili? Że zaś istotnie jej nie udzielili, to jest najzupełniej jasne z wielkiej a nieraz gwałtownej różnicy poglądów w pewnych kwestiach, które doczekały się potem dogmatycznego określenia. Gdyby istniało co do tych kwestii tradycją przekazane apostołskie słowo, owa różnica zdań byłaby u wiernych synów Kościoła

zupełnie niemożliwa, bo takie słowo miało zawsze bezapelacyjne i rozstrzygające znaczenie.

Co dotyczy aktualnej znajomości wszystkich lub niektórych nie określonych jeszcze dogmatów w poapostolskich czasach, przypisywanie jej jakiemuś Kościołowi nieosobowo pojętemu jest najpierw oczywistą fikcją, bo Kościół nauczający wiary istnieje tylko w konkretnych ludziach, a po wtóre jest to nie potrzebne, bo sobór Watykański, opierając się na znanym tekście Wincentego z Lerinum, przyjmuje bez wahania postęp w rozumieniu prawd wiary, nie tylko u pojedynczych ludzi ale w całym Kościele. „Niech więc rośnie i bardzo, owszem jak najżywiej postępuje przez czasy i wieki rozumienie, wiedza, mądrość, tak poszczególnych ludzi jak wszystkich, tak jednostek, jak całego Kościoła, ale zawsze w jednym i tym samym sposobie, tj. w tej samej wierze, w tym samym znaczeniu i pojęciu“ (ss. 3. Denz. Banw. Enchiridion symb. 1800).

Podobnie naucza św. Augustyn, że nie tylko przed pojedynczymi Biskupami, ale i przed Kościołem otwierają się zbiorową pracą drzwi rozumienia pewnych prawd objawionych i że dlatego, tak prowincjonalne synody jak powszechne sobory niejednokrotnie uzupełniały orzeczenia poprzednich (De Baptismo II. 3, 4).

Nie wdając się już w inne, najzupełniej przekonywujące dowody, możemy bezpiecznie stwierdzić, co następuje: Choć mogły być w Kościele i były po wszystkie czasy umysły, które bądź to genialną intuicją, bądź jakimś przeczuciem głęboko katolickiego serca, wybiegały wiarą swoją naprzód, wierząc już osobiście w to, co jeszcze, jako artykuł wiary nie istniało w świadomości ówczesnego nauczającego Kościoła, nie można z tych izolowanych wypadków wnosić, że każda mająca kiedyś podpaść pod nieomyślne określenie prawda, a tym mniej cała tych prawd suma, musi i miała koniecznie żyć w poznananiu jakiegokolwiek umysłu czy umysłów. Kiedy więc mówimy, że wszystkie prawdy mające aż do końca świata otrzymać charakter określonych dogmatów wiary musi i były od początku zawierać się w pierwotnym depozycie, pojmujemy zasadniczo ten depozyt, nie w subiektywnym lecz w obiektywnym sensie.

Zachodzi z kolei najważniejsze pytanie, jak można i trzeba pojmować tak owo istnienie w depozycie przyszłych dog-

matów wiary, jak procesu poznawczego, zapomocą którego w pewnym czasie wychodzą na światło.

Rzecz zupełnie jasna, że nie można tu myśleć o istnieniu w depozycie przyszłych dogmatów w formie jasnych i precyzyjnie wyrażonych twierdzeń np. Maryja jest Matką Bożą, Chrystus ma dwie natury w jednej Boskiej osobie itp. Gdyby przyszłe dogmaty istniały w depozycie z tą jasnością, nie byłoby potrzeba całych wieków a nieraz i gwałtownych sporów, by je na jaw wydobyć. Stąd to św. Augustyn w przytoczonym powyżej i innych jeszcze miejscach, określa postęp dogmatyczny jako wydobywanie u k r y t e j prawdy „*latentis veritatis*“.

Z tego samego powodu nie da się przyjąć pogląd wybitnego teologa tego wieku, Marin-Sola O. P., który twierdzi, że wydobywanie z depozytu prawd w nim ukrytych dokonywa się ścisłą dedukcją logiczną czyli sylogistyczną drogą. Przy pilnym badaniu depozytu odnajduje się w nim pewne zasady grające rolę większej i mniejszej przesłanki i nie pozostaje potem nic innego jak wyciągnąć konkluzję. Np.: Maryja jest Matką Bożą, Matce Bożej należy się Niepokalane Poczęcie, a zatem, itd. itd.

Niestety jednak rzecz nie jest tak prosta. Depozyt wiary nie składa się bynajmniej z jakichś abstrakcyjnych formuł gotowych do ujęcia w sylogizm. Wchodzi wń najpierw Pismo święte starego i nowego testamentu z całą, dobrze znaną teologom trudnością zupełnie pewnego określenia właściwych znaczeń wielu mniej jasnych tekstów, po wtóre wchodzi rozmaite praktyczne wskazówki, albo, i bez sformułowanych wskazówek, pewne sposoby postępowania w Kościele mniej lub więcej ogólnie od apostoelskich czasów przyjęte. W tego rodzaju praktykach kryje się wprawdzie dogmatyczna idea, która później wejdzie w skład określonej wiary, ale kryje się tak głęboko, że trzeba czegoś całkiem innego niż sylogizm, by ją z cienia wyprowadzić.

Dajmy przykład, jeden z wielu.

W miarę jak mnożyły się herezje i tworzyły swoje odrębne wyznaniowe ugrupowania stawało przed prawowiernymi pasterzami poważne zagadnienie, co robić z ludźmi pragnącymi przejść z herezji do Kościoła ale ochrzczonymi przez heretyków. Nie było co do tej kwestii jasnej i ogólnie przyjętej praktyki: w zachodnim Kościele, za wyjątkiem Afryki, chrztu

udzielnego przez heretyków, o ile używali właściwej formy, nie powtarzano; w Małej Azji dwa synody w Ikonium i Synnadzie około 230 roku, nakazały chrzest powtarzać; w północnej Afryce, najpierw pod wpływem Tertuliana (De bapt. c. 15), potem św. Cypriana nie tylko weszła w zwyczaj praktyka powtórnego chrzczenia nawracających się, ale na dwóch synodach Kartagińskich w latach 255 i 256, przez uchwałę 70 biskupów otrzymała charakter lokalnego prawa. Proszony o uznanie tego dekretu Papież Stefan, kategorycznie odmówił: „Nihil innovetur nisi quod traditum est” — kazał trzymać się w tej sprawie podanej od dawna tradycji.

Tradycja, jak wspomnieliśmy nie była zupełnie zdecydowana i jednolita a argumenty za powtarzaniem chrztu zdawały się oczywiste. Wszak św. Paweł nakazał heretyków unikać jak zarazy (Tit. 3, 10. 2. Tym. 2, 17), św. Jan zakazał nawet odzywać się do nich zwyczajnym „Ave” (II. 10 n), a tu miało się uznawać ważność chrztu przez nich udzielonego! Nie mógł tego pojąć św. Cyprian i zdawało mu się, że, wobec wzmagającej się walki z herezją, trzeba koniecznie sposób postępowania ujednolicić i ewentualnie dawną praktykę poprawić. Zaczęły krążyć listy i poselstwa między Kartaginą a biskupami Małej Azji: z jednej strony gotowała się schizma, z drugiej — bez żadnych argumentów, tylko z powoływaniem się na rzekomą tradycję — grzmiały już w Rzymie groźby ekskomuniki na jednych i drugich biskupów.

Nie będziemy wdawać się w opis dalszego przebiegu sporu, tylko zapytamy, jakim to „sylogizmem” można było w tym wypadku określić która praktyka odpowiada istotnie depozytowi wiary? Trzeba było aż po 150 latach geniuszu św. Augustyna, żeby zrozumieć, że, wedle ewangelii, jeden tylko Chrystus jest w chrześcijaństwie prawdziwym, choć niewidzialnym chrzcicielem (Jan 1, 33. Mar 1, 8. Mat 3, 11. Łuk 3, 16). Byłby więc ludzki sprawca sakramentu chciał to uczynić, co Chrystus i Kościół Jego czyni, jeśli tylko używa formy i materii przez Zbawiciela przepisanej, chrzci ważnie, czy sam wierzy czy nie wierzy, czy jest świętym czy grzesznikiem.

Spróbowaliśmy pokazać na jednym przykładzie, że droga sylogistycznej dedukcji, choć może w jakichś rzadkich wypadkach mogłaby mieć zastosowanie, nie jest w żadnym razie normalną drogą, przez którą ukryte w depozycie prawdy dochodziłyby do jasnej świadomości Kościoła. Takich przykładów

można by przytoczyć bardzo wiele. Posuńmy się jednak jeszcze o krok dalej.

Postawmy sobie pytanie czy w ogóle w tym przechodzeniu prawd z cienia depozytu wiary w światło świadomego poznania musi odgrywać rolę ściśle, chociażby nie sylogistyczne rozumowanie?

Że niekiedy miewa to miejsce, to jest niewątpliwe. Droga rozumowania stwierdzono, że, skoro człowiek Jezus dzięki jedności osobowej jest prawdziwym Bogiem, to Maryja, która Go zrodziła jest rzeczywistą Matką Bożą, albo też, że Zbawiciel, mając dwie odrębne, choć osobowo związane natury, musi mieć dwojaką, tym naturom właściwą działalność. Ale są też przeciwne i liczniejsze może przykłady. Czy na czysto intelektualnej drodze wydobyto z jakichś danych złożonych w depozycie wiary bezwzględną pewność, że Matka Boska została poczętą bez pierwotnej winy albo, że z ciałem została wziętą do nieba? Jeśliby istniały te wyraźne dowody, jak dałoby się to wytłumaczyć, że co do pierwszego z tych dogmatów najwięksi teologowie XIII wieku zajęli stanowisko zdecydowanie przeczące, a co do drugiego aż do naszych czasów trwały w Kościele wahania, czy mamy tu do czynienia z czymś absolutnie niewątpliwym?

Żeby z wielu przykładów choć jeden jeszcze przytoczyć, za pomocą jakiego rozumowania uznano za pewne, że wszystkie księgi święte z naszego obecnego kanonu mają jednakową dogmatyczną powagę? Wszak jeszcze w trakcie przygotowywania tekstu dekretów czwartej sesji Trydenckiego soboru znaczna część zebranych Ojców żądała, żeby wymienić w odnośnym dekreście te księgi, które choć są natchnione, nie mają powagi ze wszech miar zupełnej. Uchylono wprowadzić ich wnioszek, ale w tej tylko formie, że w braku jasnej pod tym względem tradycji, chociaż różnice między księgami świętymi niewątpliwie istnieją, nie wypada w obecnym położeniu Kościoła różnic tych szczegółowo zaznaczać. (Por. Concilium Tridentinum, t. I. Diaria, str. 31 i 38, t. V. Acta, str. 55). A jednak dzisiaj nikt już nie wątpi, że, choć są między księgami świętymi różnice co do większego lub mniejszego bogactwa prawd bezpośrednio zbawiennych, powagą słowa Bożego są one wszystkie zupełnie równe.

Ale, jeżeli nie przyznamy rozumowaniu charakteru głównego czynnika rządzącego przechodzeniem dogmatów z cienia

na światło, coś nam jeszcze zostanie dla wytłumaczenia tego faktu powtarzającego się w rozmaitych odmianach przez cały ciąg historii kościelnej?

Co nam zostanie?... Zostanie coś tak prostego a tak dziwnego zarazem, że przypomina się mimowoli to śliczne słowo Pana Jezusa: „Tak jest z królestwem Bożym, jak gdyby człowiek wrzucił nasienie w ziemię a spałby i wstawał w nocy i we dnie, a nasienie wschodziłoby i rosło, gdy on nie wie. Bo ziemia sama z siebie rodzi, najpierw trawę, potem kłos, a potem ziarno w kłosie“ (Mar. 4, 26 nn).

Najpierw bowiem przypatrując się ewolucji dogmatów, nie abstrakcyjnie ale w konkretnych dziejach chrześcijańskiej myśli, dochodzi się do przekonania, że ten rozwój nie dokonywa się wedle żadnego przez człowieka wytkniętego planu. Raz kształtuje się taki artykuł wiary, raz znowu inny, raz prędko, raz powoli, raz w taki, raz znowu w inny sposób. Ani żaden z Apostołów ani żaden Papież czy sobór powszechny czy Doktor Kościoła nie ustanawiał z góry kolejności rozwoju dogmatów i nie zarysował przyszłej jego drogi.

Pierwszy impuls do rozwojowego procesu wychodził zazwyczaj od jakiejś negacji. Potrącała ona czy w duszach pasterzy czy nawet w sercach prostych wiernych o jakieś przekonanie wiary, nie całkiem jeszcze sprecyzowanej i uświadomionej, ale głębokiej. Uderzenie to wywoływało w całym Kościele czy w jego części, jakby ból czy niepokój. I pod jego wpływem rozpoczynało się to, co miewa miejsce w każdym uszkodzonym organizmie fizycznym, rodził się spontaniczny wysiłek nie tylko to mający na celu, żeby zadaną ranę zasklepić, ale żeby okolice jej umocnić. Już to synody i sobory, już to wybitne indywidualności z łona hierarchii brały się do dzieła. Po jakimś okresie gorączkowej pracy i walki sprawa była skończona: dawna wiara przybrana już w kształty ścisłej formuły dogmatycznej wchodziła w skład niezdobitych murów broniących twierdzy katolickiej prawdy. Tak rozwijały się dogmaty chrystologiczne oraz artykuły wiary dotyczące Trójcy Przenajświętszej.

Kiedy indziej znowu działo się inaczej. Droga rozwoju i ustalenia pewnych formuł dogmatycznych zaczynała się niespodziewanie, pod wpływem jakiegoś wypadku czy też indywidualnej inicjatywy. Żeby tylko jeden przykład przytoczyć, w znanym Credo Nicejskiego i Konstantynopolitańskiego I so-

boru podano całemu Kościołowi wyznanie wiary, że Duch Święty, jak to wyraźnie mówi i sam Pan Jezus, (Jan 15, 26) „pochodzi od Ojca“. W Kościele wschodnim weszło to Credo w liturgię bardzo wcześniej, w Kościele zachodnim nieco później, ale że formuła „a Patre“ była i na Zachodzie uznawana, dowodzi synod Rzymski pod Papieżem Damazym z r. 380. (Denz. 74). O ile jednak Wschód trwał niewzruszenie przy tym sposobie wyrażania pochodzenia Ducha Świętego, dodając tylko w prywatnej interpretacji teologów: „A Patre p e r Filium“ o tyle na Zachodzie zaczęły niebawem budzić się wątpliwości co do dokładności całej tej formuły. Już w dwa lata po wspomnianym synodzie w r. 382 tenże sam Papież dodaje wyjaśnienie, że Duch Święty nie jest tylko Ojca ale i Syna (Denz. 83). Niewiadomo czy na skutek tego drugiego synodu, czy dzięki tej okoliczności, że Damazy jako Hiszpan z rodu miał większe wpływy w swej ojczyźnie, z początkiem V w. włączono w Hiszpanii w Credo Nicejsko-Konstantynopolitańskie słynny dodatek „a Patre F i l i o q u e“. Z Hiszpanii przeszedł on do Galii i wnet, za sprawą głównie Karola Wielkiego przyjął się w całej Europie środkowej. Papież Leon III jednak, choć proszony przez kilka synodów, nie zgodził się na włączenie tej formuły w oficjalne Credo. Tymczasem na Wschodzie, dzięki zwłaszcza dużym wpływom św. Jana Damascena, który dawną formułę „a Patre per Filium“ zaostrzył w tym sensie, że Duch Święty nie pochodzi od Syna tylko od Ojca (De fide orth. I. cp. 11) zaczęła wiara nieznacznie chylić się w stronę błędu. Być może, że owo lekkie nachylenie dało się odczuć w wyznaniu wiary Patriarchy Tarazjusza wygłoszonym na soborze Nicejskim II, powszechnym VII w roku 787. Gdy akta tego soboru dostały się na Zachód, choć Hadrian I Papież wystąpił w obronie Greków, twierdząc słusznie, że ich formuła m o ż e mieć zdrowe znaczenie, Karol Wielki był oburzony i polecił, żeby w całym jego państwie mówiono w Credo, nie „a Patre per Filium“, lecz „a Patre Filioque“, co dopiero na prośbę św. Henryka cesarza, uznał oficjalnie Benedykt VIII Papież, a potem zatwierdziły sobory Lioński i Florencki. Przez takie dziwne zakręty drogi postępował rozwój tak ważnej dogmatycznej formuły, a postępował, jak dziś widzimy, zbawiennie. Formuły bowiem „a Patre“ czy też „a Patre per Filium“, choć same przez się poprawne, dadzą się nagiąć do błędu, w który popadła Focjańska schizma, pod-

czas gdy formuła przyjęta w katolickim Kościele, jak to głęboko uzasadnia św. Tomasz (I. 36, a. 2) sama jedna czyni całkowicie zadość wewnętrznej prawdzie tajemnicy Trójcy Świętej.

Niekiedy znów dokonywa się rozwój na zupełnie innych drogach. Kierunek jego wytycza i do ciągłego postępu pomaga, nie tyle spekulatywny rozum, ile miłość. Miało to miejsce przede wszystkim ale nie jedynie, w sprawie przywilejów i całej roli w dziele zbawienia Matki Najświętszej. Chociaż taki np. św. Paweł, mimo że ma za towarzysza „ewangelistę Maryi“ św. Łukasza, poza krótką i ogólną wzmianką (Gal 4, 4) ani słowa nie poświęca Matce Jezusowej, od samego początku chrześcijaństwa otwierają się serca dla Tej, która w łonie swoim nosiła i na świat wydała Zbawiciela. Najstarsze symbole wiary wymieniają Ją jako Matkę-Dziewicę, wizerunki Jej mnożą się jeszcze na ścianach katakumb, po epoce prześladowań dźwigają się ku Jej czci coraz liczniejsze kościoły, Ojcowie święci prześcigają się w Jej pochwałach, lud wierny nie posiada się z radości, gdy na soborze Efeskim uroczystie określone zostaje Jej macierzyństwo Boże.

Ale nie dość było na tym: tysiące oczu i kapłanów i wiernych szukały Maryi na kartach Pisma świętego starego i nowego przymierza. Co mówiły o Niej Ewangelie, to znano prawie na pamięć, za to w księgach starego testamentu z jakąś świętą chciwością starano się odnaleźć te Jej przeróżne figury, symbole i zapowiedzi, które złożyły się później na Godzinki, na Litanie, na liturgiczne i Nieliturgiczne modlitwy czy pieśni. A potem z samych tych modlitw ogólnie przyjętych, w myśl zasady „lex orandi est lex credendi“ jeszcze silniej krzepiła się wiara w przedziwną wielkość Matki Bożej.

I tak się stało, że wytworzyła się koło Maryi w sercach prawdziwie chrześcijańskich taka atmosfera miłości i uwielbienia, że zanim jeszcze Kościół definitywnie je ogłosił, żyły już w przekonaniu wiernych wszystkie Jej przywileje łącznie z tymi, które już dogmatycznie określone zostały i z tymi nawet, których określenia spodziewamy się w przyszłości. Intellektualiści mogli niekiedy wątpić, jak wątpili o Niepokalanym Poczęciu wielcy scholastycy XIII wieku a o Wniebowzięciu różni późniejsi teologowie. Ale prości wierni byli pewni

swej wiary, dając przez to nowy jeszcze dowód starej prawdy, że „oczy serca nieraz bystrzej patrzą niż oczy rozumu“.

Podobnie, pod wpływem wielkiej miłości, nie przybierała wprawdzie nowych określeń, bo rzecz była od początku zbyt jasna, ale znajdowała sobie coraz piękniejsze wyrazy w słowie i w praktyce życia wiara w rzeczywistą obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie. Podczas gdy w odszczepionych społecznościach religijnych, nawet zachowujących prawdziwe kapłaństwo wiara w tę tajemnicę tak wystygła, że widywało się nieraz bursę z hostiami przeznaczonymi dla chorych wiszącą obok trybularza w zakrystii, w Kościele prawdziwym, zwłaszcza od XII i XVII wieku wiara ta kipiała po prostu mnóstwem praktyk. Nie było końca wystawieniom i adoracjom, procesjom i różnym obchodom aż do wspaniałych kongresów eucharystycznych włącznie; częstość Komunii świętych dochodziła do nieprawdopodobnych rozmiarów; powstawały dla kultu utajonego Zbawiciela całe stowarzyszenia i zgromadzenia zakonne; pieśni i hymny, począwszy od przepysznych hymnów św. Tomasza, oraz modlitwy prywatne i rozmyślania mnożyły się bez miary. Nie trudno pojąć, jak dalece przez wszystkie te praktyki pobożności umacniała się w sercach wiara w tajemnicę Eucharystii.

Coś podobnego dałoby się powiedzieć o wzroście żywej wiary w dogmat odkupienia pod wpływem ślicznego i pełnego miłości nabożeństwa do męki Pańskiej, rozkrzewionego głównie przez mistykę franciszkańską pierwszej doby.

Ostatni wreszcie z ważniejszych typów ewolucji objawionej prawdy miewa punkt wyjścia bardziej indywidualny. Czy to pod wpływem łaski, czy dzięki osobliwej genialności umysłu, odsłania się niekiedy przed duchowym wzrokiem któregoś z Ojców, czy to głębokie znaczenie jakiegoś tekstu Pisma świętego, czy pouczające zestawienie albo trafne ujęcie pewnych myśli zawartych w objawieniu. Takie szczęśliwe i cenne powiedzenia przechodzą potem z pism jednego Ojca do dzieł innych pisarzy, zdobywają sobie niejako prawo obywatelstwa w tych Summach teologicznych, w których, po roztrząśnieniu kwestii, odgrywają rolę nieodbitych argumentów, a nieraz dostają się aż na same szczyty, tj. znajdują miejsce w samym tekście nieomylnych orzeczeń soborów lub Papieży. Przykładów dałoby się przytoczyć bardzo wiele, że tylko wspomniemy liczne powiedzenia św. Augustyna, cytowane w dekretach

o łasce wydanych na soborze Trydenckim, albo teksty świętych Leona Wielkiego, Grzegorza Wielkiego, Ireneusza, Ambrożego, Wincentego z Lerinum, Bernarda i innych, na które powołuje się sobór Watykański. Niekiedy znowu wyjdzie spod pióra Ojców jakiś szczęśliwie dobrany obraz czy porównanie tak wymowne, że ono obiegnie dzieła i szkoły teologiczne pomagając wszędzie do zrozumienia i wyrażenia jakiejś dogmatycznej prawdy. Wystarczy przytoczyć ślicznie wyzyskanie przez Scheebena (*Mysterien* § 68, str. 410 i nn) podobieństwo, jakiego używa św. Cyryl Aleksandryjski dla wyjaśnienia sposobu, w jaki Chrystus oddziaływa na ludzkość. Jest On — mówi św. Doktor — jakby tym węglem rozżarzonym, o jakim czytamy u Izajasza Proroka. Sam węgiel nie mógłby niczego dokonać, ale ponieważ w nim mieszka i rozpala go aż do żaru ogień Bóstwa, może on, przebywając na ziemi i wchodząc w wieloraki kontakt z ludzkością, rozgrzać, ożywić i uświęcić cały świat.

Przechodząc już do właściwego rozwiązania całego problemu, musimy postawić sobie doniosłe pytanie: Czy takie, jakie naszkicowaliśmy powyżej, główne drogi ewolucji dogmatu, tłumaczą nam bez reszty konkretny tej ewolucji wynik znany nam dobrze z nauki wiary? Cóż bowiem widzimy w całym tym wielkim systemie objawionej prawdy, wykutym niejako i obrobionym żmudną pracą wieków? Widzimy najściślejszą zwartość i tak potężną logikę wewnętrzną, że wszystkie artykuły wiary, choć bardzo różne treścią, nie tylko zdają się być urobione z jednego materiału, ale tak przedziwnie przystają do siebie i w całokształcie budowy tak trafiają na właściwe sobie miejsce, że robią wrażenie rzeczy stanowczo wychodzących, jeśli nie spod jednej ręki, to spod jednego i bardzo jednolitego planu.

Czy zaś taki plan kiedykolwiek istniał w umysłach ludzkich? Czy był ktokolwiek, kto by harmonijnego wykonania całego dzieła doglądał i nad nim czuwał?

Wszak dobrze wiemy! Dogmaty kształtowały się w różnych miejscach i czasach, pod wpływem ludzi nie tylko różnych charakterem i sposobem myślenia, ale należących do bardzo przeciwnych obozów, niekiedy w ogniu walk gwałtownych, jak to miało miejsce w długim okresie arianских sporów. Wiemy nadto — i stwierdzamy to bardzo często przy obecnym teologicznym studium — że argumenty, na podstawie których na-

dawano twierdzeniom i formułom taki a nie inny obrót, były nieraz obiektywnie słabe; sens pewnych tekstów Pisma świętego, bywał raczej odczuwany, niż wydobywany ściśle egzegezą; często kończyło się wszystko na przekonaniu, że tak musi być, bo tak w dawniejszych czasach wierzone, ale wskazać tej wierze jasny i niezawodny punkt oparcia bywało trudno.

Wobec tego stanu rzeczy powraca więc pytanie, jak w tych warunkach dzwignęła się wspaniała i jednolita budowa katolickiego dogmatu, a powraca to pytanie tym natęczywiej, że przecież cały przebieg tej wielowiekowej ewolucji dogmatycznej dokonywał się w sferze myśli przyrodzonemu rozumowi albo w części tylko, albo zupełnie niedostępnej i to w sferze wystawionej nieraz w samym trakcie kształtowania dogmatu na gwałtowne sprzeczwy czysto ludzkiej wiedzy. Przez cały ciąg dziejów myśli chrześcijańskiej zaznacza się ta opozycja, którą św. Paweł charakteryzuje w słowach: „Opowiadamy mądrość, nie wieku tego ani książąt wieku tego... lecz mądrość Bożą w tajemnicy... której nikt z książąt tego wieku nie poznał, ale ...którą Bóg nam objawił przez Ducha swojego. Duch bowiem wszystko wypatruje, i głębokości Boże“(1. Kor 2, 6 nn).

I oto w tych słowach Apostoła jest jedyne możliwe wytłumaczenie tak dziwnego i po ludzku niezrozumiałego rozwoju, przez jaki przeszła w ciągu blisko dwudziestu wieków objawiona od Boga prawda. Długiej tej drogi Kościół Chrystusowy nie odbywał sam. Szedł z nim ciągle i kierował każdym jego krokiem niewidzialny Przewodnik. U samego progu tej wiekowej wędrówki powiedział był Zbawiciel swoim uczniom, w których ręce depozyt prawdy składał: „Jeszcze wam wiele mam powiedzieć, ale teraz znieść nie możecie... Lecz gdy przyjdzie Duch Prawdy, którego Ojciec pośle w imię moje... aby mieszkał z wami na wieki... On was nauczy wszelkiej prawdy ...i przypomni wam wszystko cokolwiek bym wam powiedział... a wy poznacie Go, bo u was mieszkać będzie i w was będzie (Jan 14, 17. 26 n. 16, 12 n).

Całe życie i rozwój katolickiego dogmatu jest wymowną ilustracją powyższych słów Chrystusowych. Duch Prawdy tj. Duch Święty ustawicznie mieszkający w Kościele, On uczy stale mądrości czyli prawdy, nie ludzkiej lecz Bożej, a raczej, jak znacząco mówi tekst oryginalny „wprowadza“ (hōdegezei) „wę wszelką prawdę“. Jest to więc wędrówka, w której Duch

Święty przewodniczy, a wędrówka długa, bo i Kościół, podobnie jak Apostołowie, nie całą prawdę znieść może od razu.

Zaczął ten Boski Nauczyciel od tej pierwszej generacji uczniów Chrystusowych, na których zstąpił w wichrze i w ogniu. Dał im i moc wierzenia i objawił wspaniałe różne tajemnice wiary do pierwszego nasycenia i orientacji myśli chrześcijańskiej oraz chrześcijańskiego życia szczególnie potrzebne, ale nie rozwijał przed nimi całego obrazu prawdy objawionej tak, jak miała się przedstawiać w dalszych swych fazach. A potem, gdy Kościół znalazł się bez tych, którzy „sami przypatrywali się (dziejom ewangelicznym) i byli sługami słowa“ (Łuk 1, 2), „przypominał“ Duch Święty naukę Chrystusową przez uczniów apostoelskich i przez tak licznych wówczas charzmatyków-proroków, dodając zarazem przez takich, jak autor „Nauki dwunastu Apostołów“, jak święci Klemens i Ignacy Męczennik, ważne pouczenia co do organizacji kościelnej, co do ładu kościelnego życia, co do wystrzegania się nauczycieli fałszu.

W miarę jak oddalały się w przeszłość apostoelskie czasy a przybywało heretyków starających się obalić historyczne podstawy chrześcijaństwa, coraz potrzebniejsze były pouczenia o życiu i śmierci Apostołów, o kanonie ksiąg świętych nowego testamentu, o następstwie biskupów, zwłaszcza rzymskich. I oto znowu Duch Święty przez takich mężów, jak Papiasz z Hierapolis, jak Justyn Męczennik, jak Dionizy z Koryntu, jak Hegesippus a zwłaszcza Ireneusz, rozsiewa klejnoty bezcennych świadectw, które i dzisiaj jeszcze oddają badaczom początków chrześcijaństwa największe usługi.

To były same początki, w których chodziło o zabezpieczenie religii Chrystusowej wewnętrznej zwartości i jakkolwiek możliwych warunków bytowania w ówczesnym świecie. Ale już pod koniec trzeciego wieku, choć jeszcze nie ustało prześladowanie, a daleko bardziej po uzyskaniu wolności Kościoła, coraz szerzej i bujniej płynący nurt chrześcijańskiego życia wyrzuca niejako na powierzchnię świadomości kościelnej całe szeregi zagadnień, zrazu głównie dyscyplinarnych, potem i spekulatywnych, przeważnie narzucanych przez niespokojne duchy, przeciwstawiające swój rozum objawionej wierze. Powstają szkoły teologiczne w Aleksandrii i w Antiochii, piszą się coraz liczniejsze księgi, mnożą się synody.

I tu zaczyna się epoka, w której zaznacza się zdumiewająco działanie Ducha Prawdy. Jakby zapalające się kolejno pochodnie, pojawiają się w ciągu czwartego i piątego wieku, w niebywalej liczbie i w niezrównanym blasku nadprzyrodzonej wiedzy: Epifaniusz, Bazyli, obaj Grzegorz z Nazianzu i Nyssy, obaj Cyryle z Aleksandrii i Jeruzalem, Chryzostom, Hilary, Ambroży, Augustyn, Hieronim, Fulgencjusz, Leon — żeby wielu mniej głośnych pominąć. Do walki z szalejącą herezją stają takie przepyszne, niezłomne charaktery, jak Atanazy i Euzebiusz z Vercelli. Na stolicy Piotrowej zasiadają tacy Papieże, jak Sylwester, Juliusz, Damazy, Syrycjusz, Innocenty, Celestyn.

Cóż więc dziwnego, że nie tylko dano wspaniały odpór całemu szeregowi upartych i zjadliwych herezji, ale popchnięto na drogach pozytywnego rozwoju całą prawie sumę prawd objawionych. Bo chociaż żaden z wymienionych Ojców systematycznego wykładu całej nauki katolickiej nie przedsięwziął, zaledwie jakiś ważniejszy punkt tej nauki pozostał niedotknięty w ogromnych dziełach, jakie ta złota epoka Ojców pozostawiła po sobie. Słusznie powiedziano, że z pism samego Augustyna dałby się złożyć wykład dogmatu katolickiego niemal zupełny.

Ale, co najważniejsza, ta epoka była świadkiem pojawienia się na widowni kościelnego życia tej instytucji, która przez długie wieki w procesie ostatecznej krystalizacji dogmatu główną odgrywała rolę. W tym czasie odbył się pierwszy sobór powszechny w Nicei, a po nim trzy inne w Konstantynopolu, Efezie i Chalcedonie. Zamanifestowała się wspaniale jedność katolickiego Kościoła, nie tylko przez złączenie przy wspólnych obradach ogromnej liczby biskupów z całego wówczas kulturalnego świata, ale przez wyraźne na soborach powszechnych przekonanie, że dzięki współdziałaniu Przenajświętszego Ducha, zgodna uchwała większości Ojców jest bezwzględnie pewnym i dlatego nieodmiennym stwierdzeniem, że taka a taka nauka jest istotnie częścią objawionej przez Boga prawdy.

Niezłomne granice ewolucji dogmatów były wytknięte. Mogły buntować się i wstrząsać Kościołem różne herezje, mogły powstawać rozmaite teologiczne szkoły, mogła panować nawet między biskupami różnica zdań i niezgoda, mogły w tym lub owym kierunku wywierać nacisk potęgi tego świa-

ta lub ideowe prądy — z chwilą, kiedy na soborze powszechnym zapadła większością głosów jakaś uchwała, nikt z katolików nie mógł już wątpić gdzie jest prawda i wszystkim było jasne czy drogą jej rozwoju kierował niewidzialny a nieomylny Przewodnik, czy też wchodziły tu w grę omylne ludzkie czynniki.

I odbyło się po czterech powszechnych soborach z epoki Ojców szesnaście innych. Wśród niesłychanych niekiedy wstrząsów politycznych i ideowych konfliktów zjeżdżali się biskupi, by z powagą owianą tchnieniem przychodzącym z góry, przy rozważaniu przeróżnych zagadnień, wskazać zawsze to rozwiązanie, które mniej lub więcej ukryte żyło od wieków w depozycie wiary, a wskazać je z tą pełną samowiedzą: Zdało się Duchowi Świętemu i nam.

Takim uroczystym orzeczeniem uznał ostatni z wspomnianych soborów powszechnych, że ta sama nieomyślność w rozstrzyganiu spraw objawionej wiary, jaka przysługuje biskupom na soborze powszechnym złączonym, przysługuje i samemu Papieżowi w chwili gdy przemawia jako najwyższy pasterz i nauczyciel wszystkich wiernych.

Strumień ewolucji dogmatów mógł więc odtąd mieć dwójakie ujście: nowy dogmat mógł wpływać do świadomości wiernych, albo przez zgodny głos soboru albo przez usta samego Następcy świętego Piotra. Ale warunki i wewnętrzna racja nieomyślności obu rodzajów tych orzeczeń nie uległy zmianie. Jak sobory tak i Papieże powołują się zawsze na towarzyszącego sobie Ducha Prawdy. I Pius IX przy ogłoszeniu Niepokalanego Poczęcia i Pius XII gdy podaje do wiary Kościoła Wniebowzięcie Maryi, mówią wyraźnie o gorących modłach, jakie zanosili do Przenajświętszego Ducha i nie inaczej jak w oparciu o pomoc tego niewidzialnego Nauczyciela wymawiają słowa uroczystej definicji. A słowa te potwierdza z nieba Chrystus, bo On zapewnił nas obietnicą, która „nigdy nie przeminie“, że Duch mieszkający w Kościele na wieki, wprowadzi go we wszelką prawdę.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Tomasz Merton

Tomasz Merton jest może nie najpopularniejszym (bo subtelne jego pisma nie dotrą chyba nigdy „pod strzechy“), lecz najbardziej dziś czytany i omawiany autorem ascetyczno-mistycznym naszej doby. Ten milczący Trapista amerykański figuruje w dominikańskiej „Vie spirituelle“, w jezuickim „Przeglądzie Powszechnym“, w krakowskim „Znaku“ i przemawia we francuskim, niemieckim czy polskim przekładzie w najrozmaitszych czasopismach nie tylko katolickich. Interesują się nim wszyscy, protestanci, schizmatycy, ateści, swoi i obcy.

Jest on wytworny a realistyczny (nie cofa się przed mocnym wyrażeniem), artystyczny a prosty, wzniosły a codzienny, śmiały w swych twierdzeniach a ściśle teologiczny w swych wywodach. Przykuwa czytelnika czarem swego pióra, a gniewa go czasem nieubłaganym odsłanianiem ludzkich nędz i słabostek, które każdy z nas odnajduje w sobie. Jest bardzo współczesny swą znajomością dzisiejszego świata, a przy tym owiany średniowieczną monachiczną mistyką, której przejrzysta toń nieprzeparcie nas nęci. Kto go zna chociażby z „Posiewu kontemplacji“ wychodzącego w „Znaku“, w tłumaczeniu p. Marii Morstin-Górskiej, — ten przyzna nam prawdopodobnie słuszność.

Merton opisał dzieje swego nawrócenia i daleką drogę, jaką odbył od niewiary i grzechu do klasztoru Trapistów Gethsemani (Kentucky), w fascynującej książce, dotąd nie przełożonej na nasz język pt. „The seven-story Mountain“¹⁾ (w wydaniu amerykańskim, a w wydaniu europejskim „Elected silence“²⁾). Dzieło to, w przekładzie francuskim zatytułowane „La nuit

¹⁾ „Góra o 7-miu kondygnacjach“ — aluzja do góry czyścicowej Dantego, którego Merton jest wielbicielem.

²⁾ „Wybrane milczenie“ — z powodu wiecznego milczenia Trapistów, które sobie wybrał, wstępując do tego zakonu.

privée d'étoiles", opowiada błakanie się tej pięknej duszy po manowcach grzechu wśród „bezwieżdnej nocy” niewiary i cudowny w niej triumf łaski Bożej.

Od kilku lat O. Ludwik żyje w białym habicie Trapistów — najsurowszego w Kościele zakonu — *in loco ubi me collocavit*³⁾, z dala od zgiełku i zamętu świata, gdzie go Bóg umieścił — i pyta:

„Czy znasz melodię
Powtarzaną w mroku,

Jak my tam żyć będziemy *in loco pascuae*?
Albo spokojne głosy najtajniejszych skrzypiec

Grających: „Do Gethsemani”?

Żyje tam w ciszy i skupieniu, w ścisłym zjednoczeniu z Bogiem. Już jednak nie rąbie dREW i nie kopie w ogrodzie, jak inni bracia Trapiści, lecz na rozkaz mądrego Przełożonego *pisze*: „Elected silence”, — „Seeds of Contemplation” — „Waters of Siloe” (niezmiernie ciekawa historia zakonu Trapistów), — „Thirty Poems”. Milcząc apostołuje...

Christo vero Regi

Taką dedykację umieścił Merton na pierwszej karcie swej autobiografii.

Urodził się 31 stycznia 1915 roku w małej miejscowości Prades, w cieniu Pirenei. Ojciec jego był malarzem, w rodzaju głośnego wówczas impresjonisty Cézanne, malującego krajobrazy i martwe natury. Merton mówi, że wziął po ojcu sposób zapatrywania się na życie i wrodzoną uczciwość; po matce zaś niestałość usposobienia i zamiłowanie do pracy. Po obojgu rodzicach odziedziczył bystrą spostrzegawczość, przywiązanie do życia i pewną łatwość wysłowienia. „Bogatymi nie byli oni nigdy — dodaje — ale nawet głupi wiedzą, że pieniądź do szczęścia niepotrzebny”.

Ojciec pochodził z Nowej Zelandii. Na imię było mu Owen. Był synem prof. muzyki w szkole rodzinnego miasta Christchurch. Gdy skończywszy nauki oświadczył chęć poświęcenia się malarstwu, natrafił na opór ze strony rodziny, która nie wierzyła w jego powołanie na artystę. Po dłuższym czasie przełamał jednak wszystkie trudności i wyjechał na studia malarskie do Paryża. Tu poznał młodą Amerykankę, która również upra-

³⁾ Psalm 22: „Dominus regit me... in loco pascuae me collocavit”.

wiała sztukę. Pobrali się. Merton mówi, że jego matka była drobna, wiotka, o temperamencie uczuciowym i marzycielskim, dbająca o estetykę we wszystkim: w ubiorze, w urządzeniu domu i w całym otoczeniu.

Pierwsza wojna światowa wybuchła. Młode małżeństwo opuściło Paryż i osiedliło się w południowej Francji, z dala od działań wojennych. Tam przyszedł na świat mały Tomasz. Prowadzono życie sielskie: ojciec malował w słońcu, matka zaś na pagórku pod wielkim płóciennym parasolem; dziecko kwiliło tuż obok w kołysce.

Tymczasem rodzice pani Mertonowej niepokoiłi się tym, że córka ich wraz z mężem i dzieckiem znajduje się w kraju objętym wojną. Naglili zatem Owenów do wyjazdu i schronienia się w Stanach Zjednoczonych. Z trudem dostali się w Bordeaux na okręt pancerny wraz z rocznym zaledwie Tomkiem, i po niebezpiecznej podróży wylądowali szczęśliwie w Nowym Yorku. Wynajęli sobie domek o czterech pokojach — dwóch na dole i dwóch na górze — we Flushing, Long Island, w pobliżu miasta. Ponieważ obrazy, które Owen malował, nie wystarczały na utrzymanie domu, a rodzina powiększyła się o drugiego synka, któremu nadano imię Jan-Paweł (ur. 1918 r.), ojciec został ogrodnikiem-pejzazystą. Rysował plany artystycznych ogrodów dla bogatych sąsiadów. Sam sadił w nich starannie barwami podobierane drzewa, krzewy i kwiaty i pielęgnował je umiejętnie. Polubił niebawem to zajęcie na równi z malarstwem.

Dzieci rosły swobodnie i zdrowo. Religia nie odgrywała żadnej roli w ich wychowaniu. Rodzice liczyli na to, że synowie wyrosną na prawdziwych deistów, wolnych od wszelkich „przesądów“. Mały Tom był bardzo inteligentny: mając pięć lat umiał już czytać, pisać i rysować. Dziadków widywali często. Dziadek był ekscentryczny, impulsywny i nieobliczalny. Żona jego, małomówna i zahukana przez despotycznego męża, nauczyła starszego wnuka „Ojcze nasz“ — gdyż matka nie dbała o to. Rodzina nie chodziła nigdy do kościoła. Pewnego poranku wielkanocnego — Tom miał około pięciu lat — bawił się przed domem w ogrodzie, gdy nagle odezwały się dzwony pobliskiego kościoła św. Jerzego. Chłopczyzna przerwał zabawę i zasłuchał się w nadpowietrzną muzykę. Nagle w gałęziach drzew rozśpiewał się chór ptasząt i serce dziecka zabiło radośnie, słysząc ich pieśń wtórującą dźwiękom rozkołysa-

nych dzwonów. Pobiegł do ojca wołając: „Tatusiu, wszystkie ptaszki modlą się w swoim kościele. Czemuż i my nie idziemy do naszego kościoła, modlić się?“

Ojciec odpowiedział na to: „Pójdziemy w inną niedzielę. Dziś jest za późno“. — Ale nie poszli nigdy.

Matka jednak chodziła czasami na jakieś zebrania Kwaków. Myślała zapewne, że gdy dzieci dorosną, pójdą same z siebie za jej przykładem, bez żadnego nacisku z jej strony, lecz myliła się.

Mertonowie wychowywali swoje dzieci według metody „progresywnej“, wyczytanej w jakimś pedagogicznym czasopiśmie, które co tydzień wyznaczało materiał do przerobienia i sposób podawania go dzieciom. Ojciec czytywał im wieczorami książkę o bohaterach greckich, i Tom zamiast postaci biblijnych, zapoznał się wcześniej z pracami Herkulesa, z Tezeuszem i Minotaurem, z Perseuszem i Andromedą, oraz z wyprawą Jazona po złote runo. Dzięki temu przedwcześnie rozwinięty umysł chłopczyny wyrobił sobie rodzaj systemu filozoficzno-religijnego, który wyrodził się później w zacięte przywiązanie do sądu własnego, do własnej woli, do niezależności i nienasyconej potrzeby coraz to nowych widnokręgów.

Pani Merton, chociaż cierpiąca już od dłuższego czasu, zawsze zajmowała się domem i dziećmi. Choroba wszakże rozwijała się szybko. Lekarze stwierdzili raka w żołądku i musiano odwieźć ją do szpitala. Tom miał wtedy 7 lat. Nie pytał nigdy o chorą matkę, choć ciągle o niej myślał; u Anglosasów bowiem od wieku dziecięcego uczy się ludzi nie objawiać swoich uczuć. Wreszcie pewnego dnia ojciec wręczył mu list od chorej.

Chłopczyna poszedł odczytać go bez świadków pod wielkim klonem w ogrodzie — i nagle zrozumiał, że matka umiera... Nie bardzo wiedział, co to śmierć, bo nigdy nie mówiono w domu o chorobach i o śmierci — „żeby się nie osmucać“. Przywalił go tedy ogromny ciężar smutku. Nie było to zmartwienie dziecka, z płaczem i łkaniem, ale przejmujący ból, jak u dorosłego człowieka, beznadziejny i rozpaczliwy. Nie przyszło mu na myśl pomodlić się za umierającą matką — nikt go nie nauczył modlitwy! Dopiero w dwadzieścia lat później, po swym nawróceniu, zaczął modlić się za tę, która mu życie dała. W kilka dni później pani Merton umarła. Nazajutrz najbliższa rodzina udała się do szpitala na spalenie

jej zwłok. Tomkowi nie pozwolono wejść do krematorium, aby mógł zobaczyć, jak trumnę wsuwano do pieca. Został w samochodzie z szoferem i słuchał, pogrążony w ponurych myślach, jak deszcz stukał monotonnie, padając na dach czekającego Forda.

Po śmierci matki ojciec odwiózł obu synków do dziadostwa. Byli oni protestantami, ale nie wiadomo, do której z licznych amerykańskich sekt właściwie należeli; nie chodzili bowiem nigdy do kościoła, ale płacili regularnie składki na różne religijne i dobroczynne cele. W domu ich nie mówiono nigdy o religii, prócz napaści dziadka na żydów i na katolików, których darzył jednakową niechęcią. Tom przejął się tą antypatią i pewnym tajemnym lękiem, jak przed śmiercią i duchami.

W ciągu tych trzech lat uczęszczał do szkoły podstawowej o zabarwieniu bezwyznaniowym. Odznaczył się wybitnymi zdolnościami, z wyjątkiem do matematyki, która mu zawsze sprawiała trudności, za co ją szczerze znienawidził.

Tymczasem ojciec podróżował po świecie, malując. Był w Europie, zapędził się aż do Algieru, potem udał się do Londynu, gdzie wystawa jego obrazów odniosła wielki sukces. Powrócił niebawem do Nowego Yorku. Ale tak przywykł do ciągłej wędrówki, że nie mógł usiedzieć na miejscu, i pewnego dnia oświadczył krótko 10-letniemu synowi: „Zbieraj manatki. Pojedziesz ze mną do Francji“. W dzień jej patrona, św. Ludwika króla, 25 sierpnia 1925 roku opuścili port nowojorski.

Pan Merton osiadł w starym, malowniczym miasteczku w Langwedocji — St. Antonin. Syna posyłał do miejscowej szkoły. Z początku Tomek miał wielkie trudności z obcym mu językiem wykładowym francuskim, lecz już po roku tak go opanował, że w długie wieczory zimowe rozczytywał się w ilustrowanym trzytomowym dziele „Le pays de France“, które kupił sobie za pieniądze przysłane mu na Gwiazdkę przez dziadka. Dzięki tej lekturze rozmiłował się na całe życie w cudnych katedrach i starych opactwach francuskich i w całej sztuce średniowiecznej.

Tymczasem dziadek amerykański wpadł na świetny pomysł: spiętrzył górę bagaży; potrząsnął nieśmiałą i bezwonną żoną; ubrał na nowo od stóp do głów młodszego wnuka Jana-Pawła i puścił się w podróż do Europy na transatlantyku „Le-

wiatanie". Miał zamiar spędzić miesiąc lub dwa w St. Antonin u zięcia, a potem przemierzyć Europę od Rosji do Hiszpanii i od Szkocji do Konstantynopola. Ale skończyło się na Francji i Szwajcarii.

Dziwactwa starego Yankesa, podróżującego z żoną, zięciem, dwoma wnukami i szesnastu walizami, narażały nieraz całą tę rodzinę na drwiny Francuzów. On sobie nic z tego nie robił, lecz dobrodusznie śmiał się z nimi i rzucał garściami miedziane „sous“ pomiędzy pauprów na ulicy, radując się ich uciechą. Z końcem lata amerykańska karawana powróciła do U. S. A. z miłymi wspomnieniami podróży i z pustymi kieszeniami.

Z początkiem roku szkolnego ojciec umieścił Tomka w internacie jakiegoś prowincjonalnego „lycée“ (gimnazjum). Jasnowłosy, błękitnooki chłopczyk o zainteresowaniach artystycznych poczuł się samotnym pośród hałaśliwej zgrai niesfornych kolegów. Na pierwszej rekreacji skopali go, wytargali za uszy i obsypali ordynarnymi wyzwiskami, zaprawionymi wymownymi szturchańcami. Wieczorem, w wielkiej, ciemnej sypialni zakładu, wśród świszczącego chrapania towarzyszy, nowy zamorski przybysz uczuł po raz pierwszy w życiu trwogę samotności i ból opuszczenia.

Po roku pobytu w tym internacie Tom zbliżył się z kilku starszymi uczniami mniej zdziczałymi, mającymi przecież jakiś mglisty ideał i jakąś szlachetniejszą ambicję. Ta grupa „intelektualistów“ zajmowała się w wolnych chwilach... pisanie powieści, i mały Merton napisał ich kilka po francusku.

Podczas ferii Bożego Narodzenia ojciec wziął Tomka ze sobą do Murat w Owernii, krainy wygasłych wulkanów i zielonych lasów szpilkowych. Zamieszkali w fermie, należącej do starego małżeństwa Privat, ludzi zacnych, spokojnych i głęboko wierzących. „Byli to święci — pisze Merton — święci świętością codzienną, biorącą wszystko ze strony nadprzyrodzonej, przemieniającej najpospolitsze czynności w zasługi przed Bogiem, dzięki ciągłemu zjednoczeniu z Nim przez wiarę i miłość.“. Dóm, rodzina, Kościół były ich światem. Atmosfera u nich panująca była tak miła, kojąca i zdrowa, że p. Merton postanowił umieścić u nich syna na wakacje letnie, „bo będzie tam miał w obfitości mleko, masło i dobre przykłady“.

„Ten dłuższy pobyć w Murat był dla mnie wielką łaską — pisze Merton — choć wtedy tego nie rozumiałem. Jakże mógłbym to rozumieć? Wszak nie wiedziałem nawet co słowo „łaska“ znaczy!”

„Pewnego wieczoru siedzieliśmy na wąskim balkonie, patrząc na wzgórze z tamtej strony doliny, przybierające o zachodzie słońca barwy purpurowe, a potem stopniowo fioletowe i granatowe. Mowa była o protestantach i katolikach. Bronilem protestantów jak umiałem, ale widocznie za słabo. Odpowiedzieli mi na to, że nie pojmują, jak można żyć bez wiary. A wiara jest tylko jedna, tak jak jeden jest tylko Kościół prawdziwy. „Wszystkie religie są dobre, — odrzekłem — bo prowadzą do Boga, droga jedynie jest inna. To też każdy człowiek powinien trzymać się tej, którą mu sumienie wskazuje i żyć wedle swoich przekonań“.

Na tym urwała się rozmowa. Mąż i żona popatrzyli na siebie w milczeniu. Ona potrząsnęła głową w białym, koronką obszytym czepcu owerniackim, a p. Privat wzruszył ramionami i rzekł łagodnie i ze smutkiem w głosie: „To niemożliwe!“

Tom miał ochotę dyskutować dalej, lecz zrozumiał, że im nie dotrzyma placu. „Jestem pewny — pisze dalej — że modlili się za mnie i że te ich modlitwy wyjednały mi wiele łask, może nawet łaskę nawrócenia i powołania. Dowiem się kiedyś o tym w niebie i mam nadzieję, że się tam spotkam z nimi i będę mógł im podziękować“.

Podczas gdy syn pobierał nauki w Montauban i zrósł się z myślą, że będzie wychowany na sposób francuski, ojciec wciąż podróżował. W 1928 roku, wracając z Londynu, gdzie wystawiał swoje obrazy, zjawił się pewnego słonecznego poranku majowego w liceum i oświadczył blisko 14-letniemu chłopcu, że ma się zaraz zebrać, bo opuszczają Francję, aby się osiedlić w Anglii. Tom był uszczęśliwiony. Zdawało mu się, że zamienia więzienie na wolność.

Ojciec umieścił go w internacie Ripley Court. Co za różnica z francuskim liceum! Zielone boiska do cricket'u, cienie aleje ogrodu, refektarz, gdzie się zjadano chlebem z masłem i „jam“ (konfiturami), podczas gdy czytano głośno chłopcom Conan Doyle'a. Uczniowie, rumiani i weseli, synowie znanych i zamożnych rodzin średniej sfery — pozostałości epoki

wiktoriańskiej — jakże byli inni od cynicznych, rozwydrzonych, przedwcześnie zepsutych Francuzików w Montauban!

Ale w tym raju czekała go wielka przykreść. Tom nie tknął dotąd łaciny, niedawno wykreślonej z francuskiej szkoły średniej. Musiał więc (już po raz drugi) zacząć naukę od początku i zasiąść na ostatnim miejscu z najmłodszymi uczniami...

Przy jego zdolnościach nie trwało to zbyt długo, i po dwóch latach Tom umiał dość łaciny, aby stanąć do egzaminu konkursowego w „college” prowincjonalnym w Oakham. Kuł teraz koniugacje greckie i czytał Cyserona.

Kapelan zakładowy, niegdyś champion wszelkich sportów w Cambridge, dawał lekcje religii. Ograniczał się zwykle do wykładów o moralności, higienie osobistej i zachowaniu form towarzyskich, cechujących angielskiego gentlemana. Lubił też komentować 13-ty rozdział 1-ego listu św. Pawła do Koryntian, ten cudowny rozdział o przymiotach miłości Bożej, ale czynił to w swoisty sposób, charakteryzujący tak jego samego jak i kościół anglikański, którego był przedstawicielem. „Można by — mawiał — zamiast „miłość” wstawić wszędzie słowo „gentleman”. A więc: Gdybym mówił językami ludzkimi i anielskimi, a nie byłbym gentlemanem, stałem się jako miedź brząkająca albo cymbał brzmiący... Gentleman cierpliwy jest i łaskawy; gentleman nie zajrzy, złości nie wyrządza, nie szuka swego, nie wzrusza się ku gniewu...” „Nie twierdził wprawdzie, że z wiary, nadziei i dystynkcji największa jest dystynkcja, ale to — dodaje Merton — byłby najlogiczniejszy wniosek z jego rozumowania”. A dalej pisze: „Słuchaliśmy go z pobłażliwą wyrozumiałością. Myślałem jednak, że święci Piotr i Paweł i koledzy ich w apostołstwie byliby bardzo zdziwieni słysząc, że na to Chrystus Pan był bicowany, policzkowany, cierniem koronowany i do krzyża przybity, na którym śmierć za nas ponieść raczył, — abyśmy się stali wzorowymi gentlemanami...”

Dyrektor szkoły był zagorzałym wielbicielem Platona i byłby chętnie przelał swój entuzjazm dla niego na swego najzdolniejszego ucznia, ale młody Merton nie lubił autora „Rzeczpospolitej” ani mistrza jego Sokratesa. Tę antypatię zachował do dnia dzisiejszego.

Inny znów profesor wykładał uczniom filozofię Kartezjusza, a na lekcjach religii tłumaczył im dowody kartezjańskie

na istnienie Boga, które w jego pojęciu były podstawą wszelkiej religii. Tomasz przyjmował bez zapału rozumowanie „*Cogito ergo sum, ergo Deus est*“ — Kończył 15 lat; miał bystry umysł, wybitną indywidualność, niezależny sąd i buntowniczą naturę. Nie łatwo dawał się przekonać.

W 1930 r. przyjechał znów dziadek z Ameryki z 12-letnim już Janem-Pawłem, młodszym bratem Tomasza, i oświadczył mu, że, straciwszy żonę, zapisuje wnukom część schedy po-matce im przypadającej. To da im możliwość dokończenia studiów, gdyż ojciec nie zostawi im majątku, a jest ciężko chory, w jednym ze szpitali londyńskich. Była to jakaś narośl na mózgu, kilkakrotnie bezskutecznie operowana, na którą cierpiał od dłuższego czasu. Synowie pojechali go odwiedzić. Nie mógł już mówić, ale poznał dzieci i uśmiechnął się do nich boleśnie. W kilka dni potem zawołano Toma podczas pauzy do gabinetu dyrektora szkoły, który wręczył mu telegram: ojciec nie żył.

„Tragedia była skończona — pisze Merton. — Człowiek o niezwyklej inteligencji, wielkiego talentu i wielkiego serca, który mnie zrodził, ukochał, wychował, który ukształtował moją duszę, z którym byłem złączony węzłami miłości, czci i podziwu — znikł zabity nowotworem na mózgu!“... Tego nie mógł pojąć, „zrealizować“, jak mówią Anglosasi.

Choć zmarły nie należał do żadnego wyznania, miał wiarę jakby wrodzoną. Była to prawdziwa „*a n i m a n a t u r a l i t e r c h r i s t i a n a*“ wedle znanego powiedzenia Tertuliana. Podczas ostatniej choroby, mimo zaniku niektórych zmysłów, rozum jego i wola były wyraźnie zwrócone do Boga i z Nim zjednoczone.

Po śmierci ojca, Merton kończył ostatnie klasy szkoły średniej. Rozczytywał się w wierszach angielskiego poety i malarza symbolisty Wiliama Blake († 1827), które wywarły na nim wielkie wrażenie. Kim był ten mało u nas znany Blake? — Mienił się rewolucjonistą, a nienawidził ojców Rewolucji, Voltaire'a i Rousseau; nienawidził materializmu, filozofii XVIII wieku, agnostycyzmu XIX wieku i byłby również nienawidził wiek XX, wiek gazów trujących i bomby atomowej. Katolikiem nie był. Nie spotkał się nigdy z żadnym katolickim księdzem. — A jednak pod koniec życia powiedział

do przyjaciela: „Kościół katolicki jest jedynym, który uczy miłości Boga“.

Opatrzność posłużyła się Blakiem, aby pomimo swych błędów, dziwacznych nieraz symboli i przesadnych twierdzeń, dopomógł Mertonowi znaleźć drogę do prawdziwego Kościoła Chrystusowego.

Jednocześnie zabrał się do filozofii. Przez dłuższy czas zajmował go Spinoza. Ale rozumowania abstrakcyjne wymagają — jak pisze Merton — „pewnej czystości serca, aby rozum dostatecznie jasny i trzeźwy, mógł rozwiązywać zagadnienia metafizyczne“. Tej zaś u Tomasza nie było. Pograżał się coraz bardziej w uciechach zmysłowych.

Czas było myśleć o wyborze kariery. Opiekun radził mu, aby odrzucił mrzonki powieściopisarskie i wybrał np. dyplomację. Przy jego znajomości języków, trzeba by na to odbyć jeszcze studia prawnicze. Merton właśnie ukończył chlubnie szkołę średnią i zdał na uniwersytecie w Cambridge egzamin wstępny z łaciny, francuskiego i niemieckiego, zdobywając przy tym stypendium. Miał lat 18 i upajał się perspektywą niezależności dorosłego człowieka, przed którym życie stoi otworem: tylko zeń czerpać pełnymi rękoma!

Tę epokę niepodległości zaczął od podróży do Włoch: Genua, Florencja, Rzym. Zwiedzał Wieczne Miasto z błędnym przekonaniem wielu anglosaskich turystów, że prawdziwy Rzym, to Rzym starożytnych ruin, ciekawych wykopalisk, pogańskich świątyń, z których sterczy kilka potrzebanych kolumn, lub pałaców o potężnych nawpół rozwalonych arkadach. Lecz pewnego razu zabił się do starego kościółka św. Kosmy i Damiana u stóp Palatynu, dawnej świątyni a l m a e U r b i s , gdzie odkrył ogromną mozaikę bizantyjską z VI wieku, przedstawiającą Chrystusa w majestatycznej postawie na tle nocnego nieba, otoczonego lekkimi chmurkami, ognistymi od spodu. Po mdłych i teatralnych rzeźbach epoki cesarskiej, których napatrzył się po muzeach Rzymu, ta sztuka surowa, poważna i dziwnie uduchowiona wywarła na młodzieńcu głębokie wrażenie. Wtedy to „po raz pierwszy spotkał Tego, którego nazywają Chrystusem, Tego, któremu dziś służy jako swemu Królowi i Bogu“.

Odtąd zaczął pilnie zwiedzać inne bazyliki rzymskie, zwłaszcza te, które posiadają stare mozaiki. Chcąc się dowie-

dzieć, co znaczą te niezrozumiałe dla niego symbole, te zwierzęta apokaliptyczne, ci starcy rzucający swe korony u stóp Baranka stojącego na zielonym pagórku, z którego wytryskuje siedem strumieni wody, — kupił sobie Wulgatę i zaczął czytać Nowy Testament. W miarę jak się zagłębiał w Ewangelię, ogarniał go przedziwny jakiś pokój, płynący z przeświadczenia wewnętrznego, iż pragnienia i potrzeby jego duszy dadzą się zaspokoić jedynie w Bogu.

Lecz nie było to jeszcze nawrócenie. Nie było bowiem dotąd żadnego poruszenia woli, które by zdołało rozerwać więzy. Stało się jednak coś dziwnego i całkiem nieoczekiwanego.

Pewnego wieczora siedział w swym hotelowym pokoju. Nagle wydało mu się, że ojciec, zmarły od roku, stanął przy nim. Nie widział go oczyma ciała, ale czuł jego obecność tak namacalnie, jak gdyby go mógł usłyszeć lub dotknąć. I ujrzał niespodzianie swoją własną duszę. Po raz pierwszy w życiu zaczął się modlić — nie słowami, ani myślą, ani wyobrażnią, lecz całym swym najgłębszym jestestwem. „Prosiłem Boga, którego dotąd nie znałem, aby wyszedł z ciemności, którą się otaczał, aby raczył zniżyć się do mojej nędzy i wyzwolić mnie z tych kajdan, w które się dobrowolnie zakułem... Wreszcie zalałem się gorącymi łzami, i to mi ulżyło. Mówiłem do Boga i do ojca mojego, jak gdyby był moim orędownikiem u Pana... Nie umiem jasno wytłumaczyć tego zajścia, lecz sędzę, że dusze czyścicowe, tak jak te, co już są w niebie, mogą wspomagać żyjących na ziemi... Jedno jest pewne: że była to ł a s k a , wielka, niezasłużona niczym łaska. Gdybym był wtedy za nią poszedł, życie moje w następnych latach nie byłoby takie, jakie było“.

Nazajutrz, w śliczny wiosenny poranek, Merton udał się na Awentyn, do bazyliki dominikańskiej św. Sabiny. Zwykle nie klękał zwiedzając kościoły. Nie myślał nigdy o Tym, który w nich przemieszkuje, lecz tym razem poszedł wprost do ołtarza, ukląkł na oba kolana i z całą wiarą, na którą było go stać, odmówił z przejęciem nauczone niegdyś przez babkę „Ojcze nasz“. Wychodząc z Kościoła czuł się jakby odrodzonym. Usiadł na słonecznym murku, przed cudnym widokiem na Rzym, z błogim uczuciem pokoju wewnętrznego i rozmyślał nad nowym, czystym życiem, które odtąd prowadzić postanowił.

Zdawaloby się, że Merton jest nawrócony — lecz nie. Szatan tak łatwo nie puszcza swojej ofiary! Łaska, za którą dusza nie pójdzie, sprowadza silniejszy jeszcze nawrót złego, tych „siedmiu nieczystych duchów, gorszych niżli pierwszy“, o których wspomina Ewangelia⁴⁾. Merton powrócił z Rzymu do Anglii, na uniwersytet w Cambridge. Pierwszy rok szkolny szybko minął. Ale Tomasz wpadł w złe towarzystwo: starsi studenci zaciągnęli go do tzw. „bandy piekielnej“, której ekscesy niepokoiły ciche dotąd i poważne miasto naukowe o wszechświatowej sławie. Co się tam działo? Lepiej nie pytać. Wystarczy powiedzieć, że Merton temu rozdziałowi dał znaczący tytuł: „*Descendit ad inferos*“, i czyni uwagę, że „wychowanie młodzieży w szkołach angielskich, gdzie nawet protestantyzm stał się już tylko tradycyjnym obyczajem „dobrych sfer“, prowadzi w rezultacie do wprost nieprawdopodobnego zepsucia wśród studentów najwyższych uczelni“.

Dwóch z jego ówczesnych kolegów skończyło samobójstwem, „z obrzydzenia do siebie“: jeden się powiesił, a drugi się utopił. Kto wie, czy Tomasz nie byłby poszedł za ich przykładem, gdyby nie jego opiekun, który, dowiedziawszy się o jego wyczynach, zażądał stanowczo, aby porzucił projekt kariery dyplomatycznej i kończył nauki w Ameryce.

W 1934 roku opuścił zatem Europę, nie przeczuwając, że opuszcza ją na zawsze. Jedną wszakże korzyść odniósł z Cambridge mianowicie znajomość Dantego. Profesor Bullough, zapalony dantolog, wykładał „*Boską komedię*“ przed kilkunastu zaledwie słuchaczami. Czytywał im tłumaczenie angielskie, a oni mieli przed sobą oryginalny tekst włoski, tak bardzo tracący w przekładzie. Alighieri pod wodzą Wergilego zwiedził 9 kręgów Piekła i wylądował na morskim wybrzeżu u stóp siedmiopiętrowej Czystcowej Góry. Choć Merton nie był wówczas religijnie przygotowany do wnikięcia duchem w głębokie myśli największego z poetów katolickich, jednak wrodzonym zmysłem artystycznym odczuł surowe piękno tej nieśmiertelnej poezji, tę symbolikę, za pomocą której Dante stworzył wspaniałą syntezę filozofii scholastycznej i teologii katolickiej.

⁴⁾ Mt XII, 45.

Przybywszy do Nowego Yorku zapisał się na uniwersytet Columbia. Atmosfera tej uczelni była mu sympatyczniejsza niż na starej angielskiej wszechnicy. Miał zamiar studiować tu historię, socjologię i ekonomię polityczną. Pierwszego zaraz dnia pomylił się o jedne drzwi i zamiast na kurs historii trafił na wykład profesora Marka Van Doren o Szekspirze. Po raz pierwszy w życiu spotkał się z takim sposobem ujęcia największego dramaturga czasów nowożytnych. To go dobrze usposobiło do Columbii, choć nie wszyscy wykładowcy byli tego co Mark pokroju.

W roku 1936 stracił dziadka. Tom przeboleł tę śmierć zanne-ego w gruncie człowieka, który go prawdziwie kochał. Ukłąkł przy jego zwłokach, jak to był uczynił w Rzymie w kościele św. Sabiny i pomodlił się za niego. Babka poszła w kilka miesięcy po ukochanym mężu i Tom nie miał z bliższej rodziny już nikogo, prócz jedyne- go brata Jana-Pawła.

Pewnego dnia Merton, który wtedy studiował średnio-wieczną literaturę francuską, zobaczył w oknie księgarni książkę Stefana Gilsona p. t. „Duch filozofii średniowiecznej”. Kupił ją i zaczął w wagonie kolei podziemnej rozcinać kartki.

Merton zaczął czytać — i zdumiał się. Więc to jest ten dogmat katolicki, tajemniczy i straszny, tyranizujący umysły i serca (jak sobie protestanci często wyobrażają)? Zastanowił go zwłaszcza rozdział o naczelnym przymocie Bożym a s e - i t a s : Był sam w sobie. Był sam przez się istniejący — e n s a s e e x i s t e n s , — bezwzględna samoistność. Taka Istota może być tylko jedna; wszystkie inne mają tylko być użyczony przez Tego, którego nazywamy Bogiem: E g o s u m q u i s u m “.

To odkrycie miało „zrewolucjonizować” całe życie jego. Odtąd Merton będzie uważał spotkanie z książką Gilsona za osobną łaskę Bożą.

Za temat pracy magisterskiej wybrał sobie Williama Blake, o którym wyżej była już mowa. Piszac tę pracę, Mer-ton przekonywał się coraz głębiej o konieczności jakiejś po-zytywnej wiary, o „nierealności” racjonalizmu. Lecz była to dotąd u niego wiara czysto intelektualna, nie poruszająca jesz-cze woli. Nie wiedział, że „życie duszy polega nie tylko na po-znaniu, lecz i na miłości; bo miłość jest aktem woli, tej wła-dzy, która jednoczy człowieka z jego najwyższym celem — z Bogiem”.

„Biada wiedzy, która się nie kończy miłością!” — powiedział Bossuet.

Nowa łaska miała niebawem spłynąć na Tomasza w niespodziewany sposób.

Koledzy Mertona Lex i Rice (pierwszy był izraelitą z pochodzenia i miał nawrócić się prawie równocześnie z Mertonem — drugi zaś był już katolikiem) zapoznali go z pewnym Hindusem, a równocześnie i z braminizmem. Hindus zaprzyjaźnił się z młodym Amerykaninem i w długich rozmowach wnet zmiarkował, że Tomasz szuka po omacku prawdy religijnej i życia skoncentrowanego w Bogu. Nie próbował nigdy pozyskać go dla braminizmu, nie dawał mu żadnych rad co do życia wewnętrznego. Raz jednak, gdy była mowa o mistyce, rzekł: „Chrześcijanie mają wiele przepięknych dzieł mistycznych. Przeczytaj „Wyznania św Augustyna” i „Naśladowanie Chrystusa”. Merton powiedział, że słyszał o nich, ale ich nie czytał. „Powinieneś je poznać. Przeczytaj to, koniecznie!”

Tak to bramin indyjski skierował Tomasza, rozmiłowanego w średniowieczu, do mistycznej tradycji chrześcijańskiej i do scholastyki! Czy to nie dziwne? Reszty dokonała książka Maritain'a: „Art et scholastique”.

W półtora roku po przeczytaniu „Ducha filozofii średniowiecznej” Gilsona, a z pomocą św. Augustyna i autora „Naśladowania”, niedawny ateusz był gotów do przyjęcia Chrztu św. Wielki ten akt odbył się w nówojorskim kościółku Corpus Christi, 16 listopada 1938 roku, w dzień św. Gertrudy. Tomasz miał lat 23.

„Przebyłem jak Izraelici Morze Czerwone Chrztu, i jak oni wszedłem w pustynię w drodze do Ziemi Obiecanej”, pisze Merton. Czy miał się po niej błąkać, jak oni, przez lat 40? (Dokończenie ukaże się w następnym numerze.)

S. M. Renata, niepokalanka

Zagadnienie życia w pobliżu zera absolutnego

Problem życia w przyrodzie jest wciąż nasświetlany przez naukę z coraz to nowych punktów widzenia. Mnożą się fakty, powstają ciekawe ich tłumaczenia zarówno naukowe jak i filozoficzne, mające na celu rozwikłanie tej odwiecznej zagadki. Badania profesora Becquerela zajmują bez wątpienia ważną pod tym względem pozycję. Dostarczają one bowiem ciekawych przesłanek doświadczalnych do interesujących wniosków. Dlatego też chcemy wyniki tych badań pokrótce zreferować na podstawie własnych wypowiedzi autora.

Paul Becquerel jest już od dawna znany w świecie naukowym ze swych prac, na które zresztą powoływano się niejednokrotnie przy omawianiu zagadnień życia. W roku 1909 rozpoczął on mianowicie badania nad wpływem niskich temperatur na żywe organizmy: zarodniki bakterii, glonów, grzybów, porostów, spory mchów, ziarnka pyłku, nasiona i bulwki niektórych roślin kwiatowych oraz drobne ustroje ze świata zwierzęcego. Po przeprowadzeniu pomysłowych doświadczeń okazało się, że powyższe organizmy potrafią przetrwać nie tylko daleko posunięte odwodnienie, lecz i wysoki stopień próżni i bardzo niskie temperatury: płynnego powietrza — 190°C , płynnego wodoru — 250°C oraz płynnego helu — 271°C .

Ostatnio profesor Becquerel ogłasza wyniki dalszych, powojennych swych prac¹⁾. W oparciu o współczesną technikę

¹⁾ Paul Becquerel: Action du froid sur la cellule végétale. (La Botanique de Dangeard pp. 57 — 74, série XXXIV, 1949).

La suspension de la vie dans animalcules au-dessous de 0.045°K . (C. R. Acad. Sciences. T. 231, pp. 261 — 263, 1950).

La vie latente des graines aux confins du zéro absolu. (C. R. Acad. Sciences. T. 231, pp. 1274, 6 décembre, 1950).

La vie latente des spores aux confins du zéro absolu. (C. R. Acad. Sciences. 11 décembre 1950).

wytwarzania niskich temperatur, przeprowadza on doświadczenia prawie już na granicy zera absolutnego. Od zera bowiem absolutnego czyli od -273°C — punkt ten, jak wiemy, stanowi dolną granicę temperatury — dzieli go zaledwie kilka tysięcznych stopnia²⁾.

Temperatury sąsiadujące z zerem absolutnym wytwarza się dziś przy pomocy adiabatycznej demagnetyzacji alunu żelaza w płynnym helu³⁾. Zasadnicza trudność, jaką Becquerel musiał pokonać, polegała na umieszczeniu żywych zarodków w alunie żelaza a następnie na uwolnieniu ich od tej toksycznej substancji przed przystąpieniem do ich hodowli. Ostatecznie w 1950 roku została opracowana pomyslna technika, polegająca głównie na tym, że owe drobne organizmy umieszczano na małych i cienkich blaszkach celofanowych, odpowiednio składanych, a następnie zamykano je w sproszkowanym

La vie latente des Alges, des Mousses, des Licheres aux confins du zéro absolu. et leur synérèse. (C. R. Acad. Sciences, 3 janv., 1951).

La suspension de la vie aux confins du zéro absolu chez certains organismes. (Revue Générale de Sciences pures et appliquées. T. LVIII, pp. 147 — 160, 1951).

²⁾ Z prawa Gay-Lussaca wynika, że jeżeli temperaturę jakiegoś gazu obniżymy o 1°C , to jego prężność zmaleje o $1/273$ wartości, jaką dany gaz posiadał w temperaturze $t = 0^{\circ}\text{C}$. Wobec tego jeżeli temperaturę obniżymy do -273°C , zwanej inaczej **z e r e m a b s o l u t n y m**, wówczas prężność gazu stanie się równa zeru. Ścisłejsze pomiary pokazują, że zero absolutne wynosi dokładnie -273.16°C . Jest to najniższa temperatura, jaką — teoretycznie rzecz biorąc — można osiągnąć. Ponieważ Kelvin zaproponował pierwszy, by tę właśnie skalę obrać za początek tzw. **b e z w z g l ę d n e j s k a l i t e m p e r a t u r y**, dlatego obok skali Celsjusza, Reaumura, i Fahrenheita wprowadzono czwartą skalę bezwzględną lub absolutną, mierzoną w stopniach Kelvina. Skalą tą, między innymi, ma tę zaletę, że jest zawsze dodatnia. Zależność zaś między temperaturą w skali absolutnej (T) w stopniach Kelvina ($^{\circ}\text{K}$) i skalą Celsjusza $t^{\circ}\text{C}$ obliczamy według prostego wzoru $T = 273.16 + t$. A zatem 0°C napiszemy w skali absolutnej $T = 273.16^{\circ}\text{K}$; 25°C napiszemy w skali absolutnej $T = 298.16^{\circ}\text{K}$.

³⁾ Zjawiska adiabatyczne są to procesy fizyczne, przebiegające w takim układzie, że nie towarzyszy im wymiana ciepła z otoczeniem. Ciało, które ogrzewa się na skutek zgęszczenia, oziębia się, gdy mu nagle pozwolimy się rozprężyć. Aby te zmiany temperatury występowały wydatnie, należy zgęszczenia lub rozprężenia dokonać szybko i nagle, w przeciwnym razie, dzięki przewodzeniu ciepła, temperatury się wyrównają. Powietrze np. porywane szybko wiatrami do góry, w sferę mniejszego ciśnienia, oziębia się wskutek rozprężenia adiabatycznego, opadając zaś na dół — jak to ma miejsce podczas wiatru halnego — ogrzewa się na skutek zgęszczenia adiabatycznego.

Już w roku 1934 holenderski fizyk De Haas przez nagle odmagnesowanie ciała paragnetycznego (tzn. takiego, na które pole magnetyczne wywiera słabe działanie i — gdy to ciało jest zawieszone swobodnie — ustawia je równolegle do kierunku swych linii) otrzymał temperaturę 0.018°K .

i wysuszonym ałunie żelaza, któremu nadawano formę niewielkich pastylek. Po opanowaniu tej trudności mógł prof. Becquerel jeszcze w maju tegoż roku wysłać do Laboratorium Kryogenicznego w Leydzie (Holandia) odpowiednio przygotowany do najważniejszej części doświadczenia materiał: tubę ałunu żelaza, zawierającego drobne organizmy zwierzęce, spory bakterii, zarodniki grzybów⁴⁾, porosty, glony i mchy, które kilka miesięcy przedtem zostały starannie odwodnione w próżni.

Dyrektor Laboratorium prof. J. G o r t e r umieścił nadesłany przez Becquerela materiał doświadczalny w specjalnym naczyniu szklanym, wypełnionym płynnym helem, a następnie naczynie to wstawił do swego aparatu wytwarzającego demagnetyzację adiabatyczną. Uruchomiono olbrzymi elektromagnes, który działał dwukrotnie przez godzinę. W ciągu tych dwóch jednogodzinnych seansów temperatura obniżyła się niemalże do zera absolutnego. Wahała się bowiem między $-272.9925^{\circ}\text{C}$ a -272.953°C czyli po przeliczeniu na stopnie Kelvena skali absolutnej między 0.0075°K a 0.047°K . Należy przy tym zwrócić uwagę na fakt, że w temperaturach niższych od 0.01°K ciśnienie helu jest żadne, dlatego też organizmy, poddane doświadczeniu, znajdowały się nie tylko w bardzo niskiej temperaturze, lecz jednocześnie i w najdoskonalszej próżni, jaką można obecnie wytworzyć.

Becquerel, po otrzymaniu z powrotem swej tuby z ałunem żelaza, oczyszcza z niego organizmy i — zachowując wszelkie ostrożności bakteriologiczne — wysiewa je na odpowiednim podłożu, względnie umieszcza w warunkach sprzyjających ich rozwojowi. Okazuje się, że po pewnym czasie wszystkie te organizmy zaczęły wracać do życia tak samo, jak osobniki kontrolne, które w doświadczeniu nie brały udziału.

Przypatrzmy się nieco dokładniej poszczególnym grupom organizmów, poddanych działaniu niskiej temperatury.

⁴⁾ Z a r o d n i k i (spory) są to komórki, służące do rozmnażania bezpłciowego u roślin skrytopłciowych (zarodnikowych). Zarodnik kiełkuje w odpowiednich warunkach i tworzy nową roślinę bez uprzedniego zlania się z jakąkolwiek inną komórką. U bakterii pod działaniem niekorzystnych warunków tworzą się również zarodniki (przetrwalniki), mające na celu nie rozmnażanie lecz przetrwanie niekorzystnych warunków.

Drobne organizmy zwierzęce.

Próbie niskiej temperatury zostały poddane niektóre gatunki niesporczaków (Tardigrada): *Hypsibius Oberhäuseri*, *Milnesium tardigradum* oraz wrotków (Rotatoria): *Callidina constricta* i *Philodina roseola*. Przedstawiciele tych gatunków zwierząt odznaczają się między innymi tym, że w razie niesprzyjających warunków zewnętrznych np. suszy lub zimna, zapadają w stan tak zwanej śmierci pozornej, po której — kiedy te warunki ustąpią — wracają znowu do normalnego swego trybu życia. Podobną zdolność, spotykaną również u niektórych innych zwierząt bezkręgowych, nazywamy **a n a b i o z ą**. Należy prócz tego zwrócić uwagę na fakt, iż wymienione wyżej okazy były wzięte z próbek, które Becquerel przechowywał w suchej próżni przez osiem lat, a nadto w kwietniu 1948 roku trzymał je przez dwa tygodnie w płynnym powietrzu. Po przejściu niskiej temperatury naszego doświadczenia, skoro znalazły się w sprzyjających dla siebie warunkach — Becquerel kładł je w tym celu do wody sterilizowanej na szkiełko zegarkowe — to już po dwóch godzinach można było zauważyć przy pomocy mikroskopu, jak zaczęły się ożywiać podobnie, jak okazy kontrolne, które w doświadczeniu nie brały udziału.

Becquerel twierdzi, że w obecnym doświadczeniu, w którym temperatura spadła prawie do granicy zera absolutnego, nie wchodzi w grę u tych organizmów — jak się to jeszcze utrzymuje — jedynie szczególna ich odporność na uduszenie się z powodu braku tlenu, ani też jakaś specjalna zdolność do przetrwania niepomysłnych warunków życia, ani wreszcie krańcowe zwolnienie tempa procesów fizyczno-chemicznych metabolizmu protoplazmatycznego ich komórek, lecz chodzi tu o **z a w i e s z e n i e** **ż y c i a**, mogące trwać tak długo, jak długo utrzymują się owe niesprzyjające warunki. Nie trzeba bowiem zapominać — twierdzi dalej Becquerel — że, przy **l ą c z n y m** działaniu krańcowo niskiej temperatury, maksymalnego odwodnienia i najwyższej próżni, koloidalny stan protoplazmy⁵⁾, stan jej złożonych substancji, jej enzymów,

⁵⁾ **P r o t o p l a z m a** (zaródź, pierwoszcze) jest to substancja, z której zbudowane są komórki zarówno roślinne jak i zwierzęce. Jest ona pojęciem biologicznym a nie nazwą jakiegoś związku chemicznego i stanowi materialne podłoże życia, z którym są związane podstawowe

hormonów itd. bez śladów płynnej wody i bez gazu zostaje całkowicie zniesiony. Żywa bowiem materia zróżnicowanych komórek ciała tych ustrojów została zupełnie ustalona czyli stała się tak bezwładna jak materia nieuorganizowana. A jednak utrzymywała się w niej — dzięki odwracalności jej syneretycznej^{a)} — zdolność powrotu do poprzedniego stanu koloidalnego podczas odmarzania a następnie do swej normalnej działalności po wchłonięciu wody i gazu i po otrzymaniu koniecznych promieni cieplnych. Mamy tu zatem, według Becquerela, rozstrzygający dowód na istnienie ścisłego determinizmu zjawisk życiowych, sformułowanego już dawniej przez Claude Bernarda.

Spory bakterii i pleśniaków.

Działaniu niskich temperatur poddano również spory bakterii: *Bacillus subtilis*, *Bacillus mesentericus* oraz zarodniki pleśniaków: *Mucor mucedo*, *Penicillium glaucum* i *Rhizopus nigra*. Zarówno jedne jak i drugie, po przejściu dwugodzinnej próby krańcowo niskiej temperatury a następnie po oczyszczeniu ich osłonek z toksycznego alunu żelaza, zostały wysiane na bulionie względnie na kawałkach zalkalizowanego i wyjałowionego ziemniaka. Trzymane w temperaturze 25° C zaczęły po upływie kilku dni rozwijać się i mnożyć podobnie jak okazy kontrolne. Tym samym wyniki poprzednich badań, jakie Becquerel uzyskał z doświadczeń, przeprowadzonych jeszcze w roku 1910 w temperaturze płynnego powietrza i płynnego

procesy życiowe. Ta część protoplazmy, jaka buduje jądro komórkowe nazywa się *nukleoplazmą* , to wszystko zaś, co jest poza jądrem tzw. ciało komórkowe, nazywamy *cytoplazmą*. Z punktu widzenia chemicznego protoplazma jest bardzo złożoną mieszaniną różnorodnych związków chemicznych zarówno organicznych jak i nieorganicznych, z których większość znajduje się w stanie tzw. roztworu koloidalnego tzn. tworzy dość duże drobiny (od 1 — 100 milimikronów — jest to faza rozproszona koloidu) zawieszone i przemieszane z jonami wody, stanowiącej główny rozpuszczalnik protoplazmy, oraz z drobinami innych związków o wymiarach znacznie mniejszych — jest to faza rozpraszająca koloidu.

^{a)} Syneretyczną nazywamy proces, który prowadzi do pozbywania protoplazmy stanu koloidalnego przez wydzielenie jej rozpuszczalnika — wody; przy czym materia organiczna nie staje się amorficzną (nie zmienia swej struktury) ani też nie zmienia się chemicznie. Jej budowa makroskopowa, mikroskopowa i molekularna pozostaje nienaruszona. Proces syneretyczny jest często — jak to ma miejsce w naszym wypadku — odwracalny.

wodoru czyli między -190°C a -250°C , zostały potwierdzone i zyskały na pewności. W obecnym bowiem doświadczeniu zarodki podlegały równoczesnemu działaniu odwodnienia, próżni i najniższej temperatury, a więc zostały całkowicie zsynereszowane i zestalone. Ich protoplazma nie mogła się znajdować w stanie życia zwolnionego w swych przejawach i procesach, nawet do ostateczności, ponieważ z utratą stanu koloidalnego przestały istnieć warunki nieodzowne do przebiegu zjawisk fizyczno-chemicznych życia. Jednakże i tu protoplazma — mimo przejścia przez tak wyjątkowe warunki doświadczenia — zachowała zdolność powrotu do życia czyli zdolność rewiwiscencji.

Życie utajone nasion.

Przechodząc do tego zagadnienia, musimy najpierw podać kilka niezbędnych wyjaśnień, odnoszących się do życia nasion w warunkach zwyczajnych, przez co lepiej zrozumiemy wyniki omawianych tu doświadczeń.

Przed badaniami Becquerela utrzymywały się dwie diametralnie różne tezy, odnoszące się do życia nasion — teza Claude Bernarda i teza Van Tieghema i Gaston Bonniera.

Claude Bernard sądził, że życie w nasionach jest utajone wirtualnie. To znaczy, że ziarno posiada w sobie wszystko, co jest potrzebne do życia. Jednak wtedy dopiero ujawnia to życie, kiedy dostarczy się ziarnu odpowiednich warunków zewnętrznych. Gdy tych warunków nie będzie, życie się nie ujawni. Jak sama organizacja nasienia nie stanowi życia, tak nie stanowi go również cały ów zespół warunków zewnętrznych takich, jak woda, powietrze, wilgoć, ciepło, światło itd. Jeżeli natomiast nasienie traci swą zdolność do kiełkowania, to dzieje się to na skutek zmian chemicznych, jakie w nim nastąpiły.

Inaczej zapatrywali się na tę sprawę Van Tieghem i Gaston Bonnier. — Umieszczając ziarna grochu w zamkniętej przestrzeni, zawierającej tlen, stwierdzili oni, że po dwóch latach takiego pobytu ziarna pochłaniały tlen przy jednoczesnym wydzielaniu dwutlenku węgla. Przy czym były one zdolne po przejściu takiej próby do kiełkowania. Jeżeli natomiast ziarna grochu przebywały w ciągu takiego samego czasu nie w tlenie a w dwutlenku węgla, wówczas traciły

tę zdolność. Na tej właśnie podstawie wyprowadzili nasi badacze wniosek, że życie utajone w nasionach nie jest w rzeczywistości niczym innym tylko *życiem tlenowym* o s ł a b i o n y m t. zn., że jego procesy przebiegają w bardzo zwolnionym tempie. A więc życie istnieje w nich nie wirtualnie — jak utrzymywał Claude Bernard — lecz aktualnie. Jeżeli bowiem ziarnom odetnie się dostęp powietrza, względnie umieści się je w bezwodniku kwasu węglowego, czyli uniemożliwi się im oddychanie, wówczas życie zostaje zabite. Wobec tego trzeba zastąpić niedokładne — zdaniem ich — wyrażenie „życie utajone” przez wyrażenie ściśle oddające faktyczny stan rzeczy: „życie tlenowe zwolnione” (*la vie ralentie aérobie*).

Życie tlenowe czy beztlenowe u nasion?

Która z powyższych dwóch tez ma słuszność? — Oto pytanie, na które Becquerel postanowił odpowiedzieć. Przede wszystkim powtórzył on doświadczenia Van Tieghema i Gaston Bonniera. Okazało się, że wymiana gazów, na którą ci badacze zwrócili uwagę, nie pochodzi z oddychania ziarna, lecz jest zwykłym utlenieniem woskowatego nabłonka (*cuticula*) martwej osłonki ziarna. Osłonka ta, gdy jest sucha, nie przepuszcza zupełnie gazów atmosfery we wszystkich swych częściach nawet w znaczkach i okienkach⁷⁾. Kiedy bowiem zamknijemy światło szklanej rury barometrycznej osłonką ziarna grochu, wypełnimy tę rurę rtęcią a następnie odwrócimy ją i zanurzymy dolny jej koniec w zbiorniku rtęci, otrzymamy pseudobarometr, w którego górnej części powstaje próżnia, utrzymująca się przez lata. Przy czym wysokość słupa rtęci waha się tu tak samo, jak w normalnym barometrze rtęciowym.

Dwutlenek węgla zaś zabijał życie w ziarnach grochu wtedy, gdy nie był suchym i czystym i gdy znaczna zawartość wody w ziarnach powodowała przepuszczalność ich osłonek, dzięki czemu dwutlenek węgla dostawał się w drodze osmozy do wnętrza ziarna i niszczył jego zdolność kiełkowania. Nato-

⁷⁾ *Z n a c z e k* (hile) jest to ślad sznureczka, na którym załazek był umocowany w załączniku, w naszym wypadku w strąku. *O k i e n k o* (mikropyle) jest to otwór na szczycie osłonki (tegumentum).

miast ziarna grochu huszczone — a więc pozbawione całkowicie osłonki — lecz dostatecznie wysuszone, mogły bez żadnej szkody przebywać w atmosferze czystego bezwodnika kwasu węglowego, czystego i suchego azotu oraz w suchej próżni, nie tracąc swej zdolności kiełkowania.

Powyższe doświadczenia, przeprowadzone na wielu innych gatunkach nasion, dały te same wyniki, dowodząc jasno, że w ziarnach nie istnieje życie tlenowe nawet o bardzo zwolnionym tempie, lecz tylko życie **b e z t l e n o w e**. W warunkach naturalnych, nasiona o osłonkach nie przepuszczających gazu — co zachodzi np. w ziarnach roślin strąkowych (Leguminosae) — nie wykazują wymiany gazowej z atmosferą. Są one zamknięte w swych osłonkach jak w uszczelnionym naczyniu. Ich życie zwolnione może przebiegać tylko w zależności od śladów wody i powietrza, zawartego w ich już bardzo wysuszonych tkankach. W ten sposób przechodzą one łatwo z życia zwolnionego tlenowego do życia zwolnionego beztlenowego w wypadku np. przechowywania tych nasion w suchej próżni. Na podstawie tych danych Becquerel wpada na myśl, że takie nasiona zachowają najlepszą zdolność kiełkowania, które — dzięki swym nieprzepuszczalnym osłonkom — będą najlepiej chronione od powietrza i zawartej w nim wilgoci. Sporządza więc staranną ankietę na temat zdolności kiełkowania nasion, przechowywanych w Muzeum Historii Naturalnej w Paryżu. Okazało się, że przewidywania Becquerela były słuszne. Ziarna, które osiągnęły rekord długowieczności — nazywamy je makrobiotycznymi — należały do tych, których osłonki były zupełnie nieprzepuszczalne. I tak nasiona rośliny *Astragalus Massiliensis* zakiełkowały po 86 latach od ich zebrania. *Cassia bicapsularis* po 115, a *Cassia multijuga* po 158 latach. Nasiona tej ostatniej, wzięte z zielnika Adansona, były zebrane w początkach panowania Ludwika XVI.

W badaniach tych Becquerel wziął rekord w wykazaniu długowieczności nasion, który należał dotychczas do Roberta Browna oraz do Ewarta i Turnera. Pierwszy doprowadził w roku 1850 do kiełkowania bardzo twarde nasiona, przechowywane w British Museum, licząc około 150 lat wieku. Dwaj pozostali uzyskali kiełkowanie nasion roślin: *Hovea heterophylla* (150 lat) i *Trifolium stiatum* (90 lat).

Życie utajone wywołane eksperymentalnie.

W powyższych doświadczeniach nie mieliśmy — zdaniem Becquerela — do czynienia z życiem naprawdę utajonym tzn. takim, w którym by ustały całkowicie zjawiska asymilacji i dysymilacji protoplazmatycznej. Mogły przecież zachodzić tam procesy życiowe w tempie bardzo powolnym. Powstaje pytanie, czy można te ewentualne procesy zawiesić w jakiś sposób? — Becquerel podaje następującą metodę, którą posługiwał się w swych badaniach.

Przedewszystkiem uwolnił nasiona od zawartej w ich tkankach wody, która warunkuje organiczne procesy życiowe. Dziś można z łatwością dokonać tego przy pomocy molekularnych pomp osuszających. Becquerel spostrzega jednak wnet, że osuszenie, przeprowadzone w najlepszej nawet próżni, nie daje absolutnej gwarancji, iż odwodnienie jest faktycznie doskonałe i że wymiana gazowa została rzeczywiście zniesiona. Może bowiem być tak, że nawet przy ziarnach łuszczonych wysuszone błony komórek staną się nieprzepuszczalne lub że bardzo słabe wydzielanie się pary wodnej zatrzyma się po wielu miesiącach w próżni tuby, odłączonej od pompy molekularnej. Nie mając tej pewności, Becquerel postanawia połączyć działanie odwodnienia próżniowego z działaniem niskich temperatur. Chodzi o to, by usunąć nawet ślady pozostałej ewentualnie w tkankach wody i przeszkodzić odbywaniu się reakcji chemicznych.

Już w roku 1909 przy cennej pomocy fizyka z Leydy Kamerlingh Onnes'a Becquerel poddaje w jego laboratorium kryogenicznym podczas trzech tygodni temperaturze płynnego powietrza (-190°C) a następnie podczas 77 godzin temperaturze płynnego wodoru (-253°C) łuszczone ziarna lucerny, gorczycy i zboża, które przedtem zostały powoli odwodnione w próżni w obecności bezwodnego barytu kaustycznego w ciągu dwóch tygodni w temp. 35°C . Ziarna te umieszczono następnie w szczelnie zamkniętych probówkach, posiadających próżnię $1/10.000$ mm. słupa rtęci i po dwóch latach wysiano jednocześnie z nasionami kontrolnymi. Otrzymano piękne kiełkowanie. Ziarna przeprowadzone przez doświadczenie nie wykazywały pod tym względem najmniejszej utraty swych zdolności.

W sześćnaście lat później (1925), kiedy w laboratorium w Leydzie otrzymano jeszcze niższe temperatury (płynnego helu między -269°C a -270°C) powstało pytanie, czy kiełkowanie nasion nie zostanie zniesione, kiedy je poddamy działaniu tej właśnie temperatury, przy równoczesnym możliwie wysokim ich odwodnieniu i najwyższej próżni? — Istotnie, poddano ziarna takiej próbie. Osiągnięta próżnia była rzędu tysięcznych milimetra słupa rtęci a nasiona przebywały w powyższej temperaturze przez dziesięć i pół godziny. Do doświadczenia użyto nasion rapunkułu, tytoniu, fiołka nocnego, koniczyzny, amarantu, ascholtzii, lnicy i lwiej paszczy. Okazało się, że siła kiełkowania tych nasion była nawet nieco wyższa, niż u nasion kontrolnych.

Wreszcie obecnie, kiedy udało się obniżyć temperaturę niemalże do granicy zera absolutnego, Becquerel powołał swe doświadczenia w tej właśnie temperaturze. Badaniom zostały poddane nasiona lucerny, tytoniu, koniczyzny i petunii. Wysiane następnie na wacie na szalkach Petri'ego w temp. 20°C dały po paru dniach kiełkowanie i piękny wzrost.

Czy zawieszenie życia w temperaturze zera absolutnego?

Nie ulega wątpliwości, że przy łącznym działaniu odwodnienia, próżni i najniższej temperatury, różniącej się od zera absolutnego zaledwie o kilka tysięcznych stopnia, protoplazma komórek i jej organoidy⁸⁾: wodniczki, jądro, chromosomy, jąderka, plastydy, mitochondria, liposomy czy też enzymy bez śladów płynnej wody i gazowej atmosfery zostały całkowicie zestalone. A jednak, gdy te komórki znalazły się w normalnych warunkach tzn. gdy otrzymały wodę, gaz atmosferyczny, odpowiednią temperaturę i światło, odzyskały znów swój stan koloidalny i swe funkcje fizjologiczne. Wobec tego powstaje pytanie, czy rzeczywiście chodzi tu o zawieszenie życia? —

Wielu fizjologów nie sądzi, by tak było. Opinie tego rodzaju zebrał A. D a s t r e . W swej książce „Życie i śmierć“ tak mówi: „W tym zagadnieniu, które dotyczy wymiany gazowej, przede wszystkim dlatego nie można rozstrzygnąć między coś i nic, że ta wymiana jest wewnątrzkomórkowa względnie

⁸⁾ Twory analogiczne funkcjonalnie do organów w ustrojach wielokomórkowych.

śródcząsteczkowa. Tam, gdzie doświadczenie się waha, doktryna twierdzi. Przyjmuje ona mianowicie *à priori*, że asymilacja protoplazmatyczna nie podlega ani zatrzymaniu ani wznowieniu się, lecz że odbywa się bez przerwy". Ciągłość zjawisk życiowych, według zwolenników tego poglądu, począwszy od pojawienia się życia na ziemi — co nastąpiło mniej więcej dwa miliardy lat temu — nie została nigdy przerwana. Co najwyżej może być ona tylko zwolniona w swym tempie np. w nasionach, z których powstają nowe osobniki w kolejno następujących po sobie pokoleniach.

Przypuśćmy — powiada Becquerel — że ta grupa fizjologów ma słuszość. Lecz jak w takim razie wytłumaczyć zjawiska biologiczne, zachodzące w powyższej supozycji w nasieniu, skoro zadziałaliśmy na nie największym odwodnieniem, krawcową próżnią i największą prawie temperaturą, bo nie dochodzącą do zera absolutnego tylko w kilku tysięcznych stopnia? —

Przecież ze znakomitych prac V a n't H o f f a wynika, że szybkość reakcji chemicznych śródcząsteczkowych jest funkcją temperatury. Wystarczy podwyższyć temperaturę o 10° C, by w przybliżeniu podwoić szybkość przebiegu reakcji chemicznej i odwrotnie, obniżenie temperatury o 10° C powoduje dwa razy większe jej opóźnienie.

Dalej, według teorii C h . E u g é n e G u y e' a , które odnoszą się do szybkości dysocjacji cząsteczek, zapoczątkowujących reakcje chemiczne, wychodząc ze wzoru Van't Hoffa: $\frac{V_T}{V_{T_0}} = \exp. A \left(\frac{1}{T_0} - \frac{1}{T} \right)$. jeżeli się przyjmie, że reakcje fizyczno-chemiczne życia ukrytego nasion, objawiających doskonale zdolność kiełkowania w warunkach normalnych, zachodzą zwyczajnie między 10° a 20° C, to dla stałej $A = 5750$, otrzymamy następującą teoretyczną szybkość zwalniania reakcji w miarę obniżania się temperatury:

Przy — 100° C	reakcje będą przebiegać	85000	razy wolniej niż przy 20° C
— 200° C	" " "	8 150 000	" " " " "
— 250° C	" " "	4 840 000 000	" " " " "
— 270° C	" " "	71 trilion. 300 miliar.	" " " " "
— 273° C	całkowite ustanie	reakcji chemicznych.	

Otóż w naszym wypadku — twierdzi Becquerel — nie chodzi o życie, którego tempo procesów jest zwolnione do ostateczności, lecz o z a w i e s z e n i e życia, ponieważ przy łącznym działaniu próżni, odwodnienia i temperatury w są-

siedztwie zera absolutnego, protoplazma jest tak zestalona i zsynerezowana, że jej stan koloidalny jest zupełnie zniesiony, dzięki czemu nie ma warunków do zaistnienia śródcząsteczkowych reakcji chemicznych życia. Powstaje ciekawe pytanie, jak długo potrafi materia organiczna być pozbawiona tych warunków, nie tracąc jednocześnie zdolności życiowych, skoro te warunki ustąpią? — Trzeba przecież realnie się liczyć z tzw. „zmęczeniem materii“. Otóż teoria nie może nam tego powiedzieć. Mogło by tę odpowiedź dać jedynie doświadczenie i to bardzo długoterminowe. Trzeba by zamknąć w uszczelnionych probówkach mikroskopijne nasiona, osłonić je przed promieniami zabójczymi dla życia czyli abiotycznymi i zanurzyć je w płynnych gazach. Co 10, 50, co 100 lat np. i więcej trzeba by z tych probówek pobierać próbki i stwierdzać przez porównanie z nasionami kontrolnymi, umieszczonymi w probówkach, gdzie panują zwykłe warunki, czy zmienia się ich siła kiełkowania.

Głony, mchy i porosty przy zerze absolutnym.

Pozostaje nam obecnie do zbadania proces zamarzania przy zerze absolutnym organizmów zielonych a więc posiadających chlorofil, które nie odznaczają się tak wielką odpornością jak zarodniki i nasiona, gdyż zazwyczaj zatrzymują w swej protoplazmie większą ilość wody. Znoszą one jednak dość łatwo duże odwodnienie.

Do doświadczenia użyto glonów zielonych bardzo pospolitych z rodzaju: *Pleurococcus*, *Chlorella*, *Stichococcus*, *Merismopodia* i *Ulotrix*; porosty ze swymi gonidiami: *Xanthoria parietina* oraz mchy z rodzaju *Grimmia* i *Barbula*.

Organizmy te, jak zaznaczyliśmy, zawierają chlorofil. Po przejściu próby niskiej temperatury, kiedy im następnie dano odpowiednie warunki i podłoże, odzyskały swą vitalność, wzrost i rozmnażanie podobnie jak osobniki kontrolne. Powrót do życia był zupełny.

Powstaje znów pytanie, w jaki sposób rośliny zielone, poddane tak wyjątkowym warunkom, nie zostały zabite przez zamrożenie i dzięki jakim procesom mogły one odzyskać po odmarznięciu swoje funkcje życiowe? —

Mniej więcej od stu lat wybitni fizjologowie szukali rozwiązania tego zagadnienia, które interesowało stale zarówno

rolnictwo jak i geobotanikę, badającą rozmieszczenie roślin w kierunku biegunów i na zboczach gór i tego rozwiązania nie znaleźli, ponieważ za ich czasów nie była jeszcze dość rozwinięta fizyka koloidów zamrażanych.

Wybitni fizjologowie, tacy jak *S a h s*, *P f e f f e r*, *M o l i s c h*, *M a x i m o w* i, całkiem ostatnio, *M a r i n M o l l i a r d*, nie mogli nam powiedzieć, kiedy następuje śmierć w komórce, poddanej działaniu zimna. Czy na początku zamrażania, czy w czasie jego ustalenia się, czy też po odmarznięciu? — Dlaczego niewielki mróz w okolicach o temperaturze dochodzącej do -15° C wyrządza poważne szkody w zbiorach, podczas gdy w innych okolicznościach mróz dochodzący do -25° C nie sprawia żadnych szkód? —

Synereza cytonukleoplazmatyczna.

Fizycznym mechanizmem zamarzania istot żyjących jest proces tzw. synerezy cytonukleoplazmatycznej a więc — jak sama nazwa wskazuje — proces zachodzący w komórce, w jej cytoplazmie i jądrze. Różne hipotezy wysuwano dla wyjaśnienia działania zimna na żywą komórkę. W jednych mówiono, że śmierć żywej komórki powoduje tworzący się w niej lód. W innych natomiast twierdzono, że następuje ona na wskutek osuszenia (dessication), spowodowanego przez zimno, które wywołuje plazmolizę⁹⁾ i zagęszczenie protoplazmy. W ten sposób twierdził np. *M a t r u c h o t* i *M o l l i a r d*.

Zwolennicy tych opinii nie postarali się o jedno, o zbadanie komórki pod mikroskopem przed jej zamrożeniem, w czasie zamrażania i po odmarznięciu. Trzeba więc było zobaczyć, jak się ona zachowuje — a to jest sprawą nie teorii, lecz poprostu techniki. Becquerel przeprowadza taką właśnie obserwację jeszcze w roku 1937 i stwierdza, że pod działaniem zimna zachodzi zjawisko złożone, które uszło uwagi dawnych obserwatorów. Przede wszystkim pod wpływem zimna

⁹⁾ Jeżeli żywą komórkę roślinną umieścimy w roztworze hipertonicznym czyli takim, którego stężenie cząsteczkowe (koncentracja) jest większe od stężenia protoplazmy, wówczas z protoplazmy zostaje odciągnięta woda; przenika ona przez błonę komórkową do roztworu hipertonicznego, dzięki czemu protoplazma wewnątrz komórki kurczy się i odstaje od błony komórkowej. Zjawisko to nazywamy *p l a z m o l i z* a komórk.

kurczy się komórka, jej masa cyto- i nukleoplazmatyczna zmniejsza się, zmniejsza się też i objętość dzięki wydzieleniu wody z całej komórki a zwłaszcza z jądra. To zmniejszenie się objętości łatwo jest dostrzec przy pomocy mikrometru optycznego. Cały powyższy proces Becquerel nazywa synerezą cytonukleoplazmatyczną. Otóż synereza została wzięta przez wielu fizjologów za plazmolizę i porównana z procesem więdnienia rośliny, jaki zachodzi np. w czasie suszy. Tymczasem te dwa zjawiska są zupełnie różne. Komórka poddana synerezie nie przypomina zupełnie komórki splazmolizowanej. Jej protoplazma, chociaż staje się cięższa gatunkowo podczas oziębiania się i chociaż zmniejsza się jej jądro, to jednak nie odstaje od ścianek komórki, lecz pozostaje na miejscu podobnie, jak jej błonki okołowodniczkowe.

Cząsteczki białkowe komórek zrywają łączność z cząsteczkami wody. Woda ta, w ten sposób oddzielona, zamarza bądź to poza komórką w niewielkich przestrzeniach międzykomórkowych, bądź też w wodniczkach. W ten sposób materia żywa zostaje odwodniona i traci swój stan koloidalny. Przechodzi przy tym pewne modyfikacje, które jednak nie powodują w niej zmian chemicznych. Roślina staje się tak sztywna i twarda, jak gdyby była skrzemiała. Mówi się niekiedy, że jest ona zeszkłona; nie jest to jednak prawdziwa witrifikacja, ponieważ nasze zjawisko jest daleko więcej od niej złożone. W nim bowiem materia żywa nie staje się amorficzną, nie podlega koagulacji, nie traci swoistej sobie struktury, ani orientacji cząsteczkowej, ani też zdolności rewiwiscencji. — Na tym właśnie polega proces synerezy w komórce zamrożonej.

Co się jednak będzie działo przy jej odmarzaniu? — Istnieje jedna alternatywa: Albo wodolubne cząsteczki białka przy zetknięciu się z wodą nie potrafią jej wchłonąć organicznie i nie odtworzą dawnego żywego układu koloidalnego. W tym wypadku dzięki różnym czynnikom trudnym do sprecyzowania (kryształki lodu rozrywają błony plazmatyczne, woda miesza się z substancjami kwaśnymi soku komórkowego) cząsteczki te zlepiają się (aglutynują), dając duże micelle koagulatu. W ten sposób synereza kończy się na zagęszczeniu protoplazmy, powodując śmierć komórki. Przy czym synereza jest w tym wypadku nieodwracalna. Mówi się, że komórki zostały zabite przez proces odmarzania.

Albo też cząsteczki białkowe wodolubne odzyskają na nowo swą łączność z cząsteczkami wody i nie nastąpi proces zagęszczenia (koagulacji) protoplazmy. Żywy układ koloidalny zostanie odtworzony, podatny w zasadzie na następną synerезę. W tym wypadku, jak widzimy, synerезa jest odwracalna i komórki po odtajeniu powracają do życia.

Ta ostatnia możliwość zachodzi we wszystkich organizmach dostatecznie odwodnionych w stanie życia beztlenowego, zwolnionego. Takimi są spory bakterii, glonów, grzybów, mchów i porostów, które w doświadczeniach Becquerela zostały poddane temperaturom najniższym, bo sąsiadującym z zerem absolutnym. A jednak proces odmarzania odbył się u nich bez uszczerbku dla ich zdolności kiełkowania i rozwoju.

Znając te fakty, należy z kolei spytać się, jakie to są przyczyny, które przy odtajaniu wywołują koagulację protoplazmy, mającej poza sobą proces synerезy, i powodują śmierć organizmów?

Dlaczego przy odmarzaniu następuje śmierć lub powrót do życia?

Becquerel, nie znając jeszcze zjawiska synerезy, sądził — jak zresztą wszyscy fizjologowie — że przy odmarzaniu chodzi o śmierć na skutek plazmolizy. Ilekroć bowiem ziarna napęczniałe wodą zanurzano w płynnym powietrzu (-190°C) a następnie poddawano je na wilgotnej wacie procesowi kiełkowania, wszystkie zawsze ginęły. Uderzał jednak fakt, że, gdy przed próbą zimna odciągnięto z nich część wody tak iż nie wynosiła ona więcej niż 12/100, wtedy można było zanurzyć je w płynnym powietrzu na czas nieograniczenie długi, a mimo to otrzymać później zupełnie normalne kiełkowanie w temperaturze 25°C .

Te same wyniki uzyskano z roślinami zbożowymi odwodnionymi, z wysuszonymi korzeniami jaskrów i zawilców. Z tego jasno widać, że nie co innego, tylko znaczna ilość wody komórkowej, która krystalizowała, stanowiła przeszkodę w rewiwiscencji roślin przy odmarzaniu. W jaki więc sposób ta woda, zawarta w komórkach, sprawiała nieodwracalność synerезy i konsekwentnie nie przyczyniała się do odtworzenia stanu koloidalnego protoplazmy, niezbędnego do czynności życiowych? — Becquerel stwierdza, że powodem tego był

brak powinowactwa między cząsteczkami białka i cząsteczkami wykrystalizowanej wody, odmarzającej zbyt wolno w wodniczkach. Skoro jednak do szybszego tajania dostarczy się energii w formie ogrzanego powietrza lub ciepłej wody, wówczas nie dochodzi do koagulacji cząsteczek białkowych, syne-reza staje się odwracalną, początkowy stan koloidalny zostaje przywrócony i wznowiają się procesy życiowe.

W powyższy sposób przeprowadzono doświadczenie nad mchami. Kiedy zawierały tylko 60 do 80/100 wody oziębiano je i zanurzano na siedem dni w płynnym powietrzu. Gdy je następnie stamtąd wyjęto i proces odtajania przeprowadzono szybko nad gorącym powietrzem płomienia względnie w letniej wodzie o temp. 30° C, to wszystkie ich komórki wracały do życia, co łatwo można było sprawdzić pod mikroskopem, stwierdzając ich plazmolizę, kiedy się je umieściło w roztworze cukru lub w kropli gliceryny. Po raz pierwszy zatem otrzymaliśmy wytłumaczenie śmierci, jaka następuje często przy odmarzaniu roślin a jednocześnie i wyjaśnienie ich możliwej rewiwiscencji.

Flora polarna

Na tej drodze uzyskano też wytłumaczenie utrzymywania się znacznej ilości gatunków roślin i zwierząt w okolicach biegunowych, gdzie mróz przez dziewięć miesięcy w roku utrzymuje się przeciętnie w granicach od — 20 do — 60° C i powoduje zamrożenie tych organizmów. Mimo tego w ciągu trzech pomyślniejszych miesięcy długiego dnia polarnego proces odtajania przebiega bez szkody dla ich wzrostu i rozmnażaniu się, by znów ulec przemożnemu działaniu zimna przy końcu jesieni, kiedy zaczyna się długa noc na biegunach. To samo dzieje się z roślinami na znacznych wysokościach, gdzie organizmy zamarzają w nocy i odmarzają w ciągu dnia pod działaniem silnych promieni słonecznych, powodujących odwracalność syne-rezy cytonukleoplazmatycznej, dokonanej przez zimno.

Możliwość panspermii

Ponieważ warunki, w jakich znajdowały się organizmy poddane doświadczeniu, istnieją w przestrzeniach międzyplanetarnych — jak to już dawno utrzymywał S v a n t e A r r h e n i u s w swej pracy: Jak powstają światy — więc za-

rodniki, które tam się znajdują, mogą nieokreślenie długo pozostawać w stanie życia zawieszonego. Arrhenius obliczył zmniejszanie się siły kiełkowania zarodników przy temperaturze — 220° C. Na skutek zwolnienia przebiegu reakcji chemicznych — twierdził on — intensywność siły kiełkowania staje się w temperaturze przestrzeni kosmicznych niesłychanie mała. W ciągu trzech milionów lat dokona się tu tyle co w jednym dniu przy temperaturze 10° C.

Że spory są odporne na zimno, co przewidział Arrhenius i na czym oparł swą teorię międzygwiazdnej panspermii, to z badań Becquerela wynika zupełnie jasno. Tak życie jak i materia — twierdzi Arrhenius (a zwolennikiem jego był wielki V a n T i e g h e m) — istnieją we wszechświecie od wieków. Życie przenosi się z jednego świata na drugi przez zarodniki, będące w stanie życia utajonego. Nic nie stoi na przeszkodzie, by spory — te najmniejsze cząsteczki żywej i wysuszonej materii — były pędzone ciśnieniem światła w lodowatej próżni międzyplanetarnej tak długo, aż zetkną się z pyłem kosmicznym naszego systemu słonecznego. Przytwierdzone do niego, dzięki przyciąganiu przez ziemię ich masy, spadałyby powoli w atmosferę naszej planety a znalazłszy tu sprzyjające warunki, z łatwością by się rozprzestrzeniły. W ten sposób mogło się pojawić życie na ziemi, a ziemia z kolei mogłaby zasiewać jego zarodnikami inne światy.

Otóż doświadczenia Becquerela rzuciły sporo światła na teorię panspermii. Jeszcze w roku 1910 stwierdził on, że w tych fantastycznych podróżach międzyplanetarnych zarodniki giną dzięki zabójczemu działaniu promieni ultrafioletowych słońca¹⁰⁾. Skoro je bowiem zamrożono w próżni w temperaturze płynnego powietrza, ginęły już po 6 godzinach pod działaniem tych promieni. Wysuwano możliwość, że zarodniki mogły w swych wędrówkach dostosować się do szczelin pyłów kosmicznych względnie znajdować się we wnętrzu meteorytów (Van Tieghem). Lecz meteoryty są pochodzenia ogniowego, a więc temperatura ich jest bardzo wysoka i dochodzi do 1500 a nawet do 2000° C. Z drugiej strony — jak zauważył

¹⁰⁾ Confr. Comptes Rendus 1910. Str. 866. Becquerel wykazuje tu, że promienie ultrafioletowe zabijają bardzo szybko mikroorganizmy w pustce bezpowietrznej i przy bardzo niskich temperaturach. Bakterie, drożdże, spory — nie wytrzymują działania promieni ultrafioletowych dłużej jak 6 godzin.

F a b r y — Arrhenius zapomniał w swej hipotezie o tym, że nawet w lodowatej pustce, każdy zarodnik nieprzezroczysty, ani nie odbijający promieni cieplnych, zbliżając się do słońca, pochłania te promienie i temperatura jego nie da się już pogodzić z odpornością protoplazmy.

Jakkolwiek by było, Becquerel wyprowadza ze swych doświadczeń, przeprowadzonych nad sporam i zarodnikami w próżni w pobliżu zera absolutnego, trzy wnioski mające — jego zdaniem — znaczenie dla utrzymania się i rozprzestrzeniania życia we wszechświecie:

1. Gdyby spory, zamrożone w stanie życia zawieszonego, były chronione przy pomocy jakiejś osłony przed działaniem kosmicznego promieniowania abiotycznego, mogłyby znieść lodowatą próżnię przestrzeni międzygwiazdnych i to podczas olbrzymich czasokresów, nie tracąc swej zdolności kiełkowania.

2. Panspermia międzygwiazdna, wydająca się obecnie rzeczą niemożliwą, stanie się faktem kiedy, dzięki rozwiniętej astronautyce, specjalne przyrządy lub pociski będą mogły zabierać ze sobą odpowiednio osłonięte zarodniki na inne światy, które posiadają sprzyjające warunki rozwoju dla życia.

3. Życie utajone zarodników posiada najwięcej szans do przetrwania niskich temperatur na ziemi na wypadek ich zaistnienia. Przypuśćmy bowiem, że pewnego dnia na skutek jakichś zaburzeń astronomicznych temperatura obniży się do tego stopnia, iż atmosfera, otaczająca naszą ziemię skropli się podobnie jak to ma miejsce z atmosferą Jowisza, Urana, Neptuna czy Plutona. Wówczas cały świat roślinny i zwierzęcy ulegnie zagładzie. Pozostaną jedynie spory i zarodniki roślin oraz organizmy zwierzęce anabiotyczne i to pozostaną w stanie życia zawieszonego, gotowe jednak do podjęcia nowej ewolucji życiowej, skoro tylko zapanują sprzyjające warunki.

Tak się przedstawiają doświadczenia, przeprowadzone dotychczas przez Paul Becquerela, ich wyniki oraz opracowanie naukowe, jakie im autor nadaje.

* * *

Z powyższych doświadczeń i rozważań wynikają pewne ogólniejsze wnioski, które postaramy się naszkicować. Zasa-

dnicze pytanie, jakie — między innymi — stawia się, gdy się głębiej wnika w zagadnienie życia w przyrodzie, jest następujące. Czy życie można wytłumaczyć wyłączną grą procesów fizyczno-chemicznych, zachodzących w organizmie, czy też procesy te są niewystarczające do takiego wyjaśnienia? — Odpowiedzi, jakie dawano na to pytanie, nie były jednakowe, jak nie są one jednakowe i dzisiaj. Jedni twierdzą, że przyjmowanie specjalnej siły życiowej jest rzeczą zbędną, inni natomiast, że jest rzeczą konieczną. Samo więc zagadnienie, jak widzimy — biorąc je tylko z punktu myślenia naukowego — pozostaje nadal otwarte.

Doświadczenia Becquerela, jakkolwiek również nie dają na nie jakiegś decydującej odpowiedzi, to jednak mogą stanowić dogodny punkt wyjścia do uwydatnienia pewnych różnic, naszym zdaniem, bardzo pożytecznych i precyzujących samo zagadnienie.

Becquerel, jak to wynika z jego wypowiedzi, stoi na stanowisku, że życie polega na procesach fizyczno-chemicznych, że skoro te procesy zawiesimy, wówczas samo życie zostanie również zawieszone. Pozostaje jednak struktura organizmu, która — jeśli tylko nie zostanie uszkodzona — może ponownie pod wpływem odpowiednich warunków zewnętrznych odzyskać swe dawne czynności życiowe. A zatem trzy rzeczy musimy rozróżnić w naszym zagadnieniu: funkcje organizmu, jego strukturę i warunki zewnętrzne.

Funkcje organizmu, jego czynności, działanie, przejawiające się przede wszystkim w procesach metabolizmu, rozmnażania i wrażliwości, są — jak wiemy — sprawdzianami, po których poznajemy żywe istoty i odróżniamy je od przedmiotów przyrody martwej. Z doświadczeń Becquerela wynika jedna ciekawa rzecz, że można doświadczalnie oddzielić funkcje od struktury, czyli zawiesić wszystkie czynności życiowe organizmu, nie naruszając jego budowy wewnętrznej.

Wychodząc z teoretycznych założeń można by mieć pewne zastrzeżenia co do tego właśnie punktu. Jeżeli bowiem życie polega na procesach fizyczno-chemicznych, to procesy te ustaną dopiero w samym zerze absolutnym. Otóż — ściśle rzecz biorąc — Becquerel nie dotarł do tego punktu, którego osiągalność eksperymentalną fizycy w ogóle kwestionują. Zbliżanie się bowiem do zera absolutnego jest obecnie typowo asymptotyczne tzn. odległość od zera absolutnego staje się co-

raz mniejsza, nie osiągnie się atoli wartości samego zera. „Zero absolutne — mówi profesor B r i d g a m — jest nieosiągalne i wnioski, co się „tam“ stanie, są jedynie wnioskami, dotyczącymi granicy zachowania się w miarę, jak osiągamy coraz to niższe temperatury“¹¹⁾). Konsekwentnie, teoretycznie rzecz biorąc, procesy życiowe w temperaturze nie dochodzącej jeszcze do zera absolutnego mogły ulec tylko bardzo silnemu zahamowaniu a nie całkowitemu zawieszeniu. Jeżeli jednak weźmiemy pod uwagę warunki konkretne, w jakich procesy fizyczno-chemiczne przebiegają w organizmie, że nieodzownym do tego jest p ł y n n e środowisko wewnętrzne, to jasnym jest, że skoro takie środowisko zostało ustalone, powyższe procesy nie mogą już w ogóle zaistnieć. Na tej właśnie podstawie Becquerel dochodzi do wniosku, z a w i e s z e n i a życia w pobliżu zera absolutnego; życia, pojętego oczywiście przez niego w sensie procesów fizyczno-chemicznych. I nawet w wypadku, gdy życia nie da się zamknąć w obrębie tych procesów, musimy powiedzieć, że z punktu widzenia z j a w i s k o w e g o żadnych przejawów życia w tak niskich temperaturach nie stwierdzamy. Z tego wcale nie wynika, że przestała istnieć sama z a s a d a ż y c i o w a . A do tej zasady trzeba dotrzeć przez to, co nam pozostało, przez organizację, strukturę, będącą jej ostatnim przejawem.

Struktura organizmu jest *sui generis*. Trzeba ją koniecznie odróżnić od każdej innej, wziętej ze świata nieorganicznego. Błędem jest przenoszenie cech struktury martwej — jakie np. widzimy w k r y s t a l e — na strukturę organiczną. Struktura organiczna jest d y n a m i c z n ą , jest wypadkową procesów życiowych, ich funkcją. Cechuje ją ustawiczny przepływ elementów składowych, ciągła ich wymiana. Jest to więc struktura ruchoma. W takiej zaś strukturze stałe są nie same elementy składowe, lecz ich wzajemne stosunki, relacje. Fontanna pozostaje taką samą, mimo że ją budują ustawicznie zmieniające się elementy. Jeżeli napisaną melodię przeniesiemy do innej tonaacji, to chociaż w odnośnych miejscach nie powtórzy się ani jedna z poprzednich nut, melodia popłynie niezmieniona. Widzimy więc z tego, że struktury organiczne nie można mieszać ze światem struktur nieorganicznych.

¹¹⁾ P. W. B r i d g a m : The Nature of Thermodynamics. Harvard, 1943. Str. 204.

nych, jej dynamika nie sprzeciwia się stałości. Wniosek ogólniejszy: pojęcie dynamizmu przeciwstawia się pojęciu bierności, pasywności, inercji, nieruchomości a nie stałości.

Lecz w naszych doświadczeniach został zniesiony właśnie stan dynamiczny organizmu. Czy przez to przestała może istnieć zasada życiowa? Chyba nie. Jej bowiem rola przejawia się obecnie w bardzo ważnej rzeczy, w utrzymaniu wiązań tej misternej budowy, jaką przedstawia organizm. Dzięki utrzymywaniu się tych właśnie sił wiążących, organizm pozostaje nieuszkodzony, przez co zostaje zachowana jego potencja dynamiczna. To znaczy struktura zachowała się w tym stanie, iż w zmienionych warunkach może przejść znowu w stan aktualizacji owej potencji dynamicznej. Nakręcona sprężyna ale zablokowana, nie może ujawnić swej energii kinetycznej. Zasada jednak tej energii — odkształcenie sprężyste — została zachowana i dlatego przejdzie ona bez trudności w innym układzie warunków ze stanu energii potencjalnej w stan kinetyczny.

Czy wobec tego można uważać strukturę za zasadę życiową? — Zdaje się, że nie. Nie pozwala nam na tego rodzaju wniosek plastyczność tej struktury. Dzięki niej bowiem organizm jest zdolny do przebudowy nieraz bardzo skomplikowanej i gruntownej. Porównajmy tylko, ze sobą gąsienicę, poczwarkę i motyla, procesy regeneracji uszkodzonych tkanek i cały szereg podobnych zjawisk. Tego rodzaju procesy są wyraźnie kierunkowe, zmierzają jasno do zachowania jednostki czy gatunku. Otóż w takiej przebudowie musi istnieć jakiś czynnik nadrzędny, kierunkowy.

Ks. Leon Mońko T. J.

Dawid na warsztacie filologa

„Malutki jeśm był między bracią moją i młodszy
jeśm był w domu oćca mego. Paśl jeśm owce oćca
mego; ręce moje uczyniły są organy a palce moje
strojiły są żałtarz“.

(Ps. Prol. II, 1 — 2).

Gdy w modlitewnej ciszy średniowiecznego scriptorium klasztornego, w pracowitym przygarbieniu nad pergaminowym folialem pochylał się skupiony mnich i w oszczędnym świetle zakratowanego okienka trudem mrówczym przetapiał Dawidową poezję w polskiego słowa oddźwięk; gdy w inicjalne okienka i interlinie tekstu iluminarz przywieszał koronkową robotę malowideł ozdobnych, odpatrzoną polskim polnym kwiatom; gdy wreszcie z pulpitu strudzone mnisze lata, zakłęte w królewski Psalterz o wytwornym języku i zacnej szacie, wkraczały w wiekową kulturę — poza murami klasztoru toczyło się żywiołową bystrością pospolite życie, piętrzyło przed sobą w zapędzie niepohamowanym kaskadę aktualnych spraw i gdy na chwilę przystańeło, by zaczerpnąć oddechu dla polskiego odezwania, słowo jego było proste, zwykłe, razowe treścią i formą, jak proste i codzienne było życie średniowiecznego ludu. Dlatego odbicia życia nie szukać nam w pielęgnowanych literacko pomnikach staropolskiej literatury religijnej typu przekładowego, której najzacniejszym przedstawicielem jest *Psalterz floriański* z końca XIV i pocz. XV wieku, bo tam uwikłana w przepisane ramy ortodoksyjnego tłumaczenia polszczyzna uderzy wprawdzie wysoką, szkoloną i uważną formą, ale treść jej jest zależna od treści dalekiego wzoru, odległa sprawom aktualnym, a forma podległa jakimś dotąd bezpośrednio nie wykrytym czynnikom normatywnym; sprawia to, że najwcześniejsza polszczyzna psalterzowa jest kształtem szlifowanym jakiegoś języka ogólnokościelnego, jakby zapowiedzią przyszłego języka literatury, który jej rolę

w życiu ogólnonarodowym przejmie. Stąd też ta najwcześniejsza polszczyzna wygładza ewentualne rysy dialektyczne jej twórców i z niechęcią dopuszcza zmiany językowe, nieuniknione ze względu na rozwój języka.

Toteż historyk języka, zapuszczający się w te najodleglejsze czasy, gdzie większe już zabytki dostarczają na tyle materiału, by na jego podstawie można było sobie poglądnąć na najstarszą polszczyznę wyrobić, staje wobec dwu nurtów staropolskiego języka: a) literatury religijnej typu przekładowego i b) zapisu potocznego polszczyzny, głównie reprezentowanego przez tłumaczenia statutów i zapiski rot sądowych we wszystkich znaczniejszych dzielnicach Polski. Że drugie odbijają język żywy, oparty o daną dzielnicę, wartościowy dla badań dialektologicznych, język, w którym odbija się każda życiowa sprawa do sądu przedstawiona, jest jasne i zrozumiałe. Ale ma to swoje skutki: język literatury religijnej typu przekładowego, np. przekłady *Psałterza* wykazują język pod każdym względem unormowany, zaś np. rot sądowe będą miały poza wpływami dzielnicowymi narzeczony główną trudność, ważną dla odtwórcy systemu językowego owych czasów: bardzo indywidualną i prawie zawsze od osoby, a zawsze od ośrodka zależną ortografię. To jest główna cecha najstarszego naszego *Psałterza*, o którym mówimy, że (przynajmniej w I części napisanej w XIV w. przez jedną rękę do ps. CI), ortografia jego, jakkolwiek średniowieczna, jest bardzo konsekwentna i dowodzi jakiejś normy, którą musiał posługiwać się pisarz przepisujący ten zabytek z brulionu tłumaczenia. Jest to dlatego ważne, bo wskazuje na system, a usystematyzowanie ortografii w języku jest dowodem daleko posuniętej pielegnacji języka. Każdy, nawet nie zapisany język, aby był komunikatywny, ma swój system gramatyczny, którym z wrodzonym kluczem posługują się mówiący nim. Nie będzie to jednak język literatury, bo nie ma norm pisarskich, ani ujęty nie jest w system ortograficzny. Niezależnie od tego, pod jakim wpływem czeskim czy innym, ujednolicono ortografię dla przekładu *Psałterza*, faktem pozostanie, że stworzono ją w średniowiecznych *scriptoriach* dla celniejszego przekładu. Na razie, jak nam pokazują poza *scriptoriami* i klasztornymi dobywane zabytki, nie wyszła ona poza mury klasztorów.

O wiele większe skutki dla języka miał sam fakt przekładu *Psałterza*. Nie o byle jaki przekład tu chodzi i nie dla celów jedynie beletrystycznych, dlatego cała polszczyzna przekładowa nosi znamię surowej normy. Sam fakt tłumaczenia *Psałterza* i *Biblii* był dziełem ogromnym. Dla utrzymania wierności tłumaczenia i jednakowego rozumienia przełożonego tekstu w język narodowy poza stworzeniem dobrej ortografii, która by niwelowała nieporozumienia i utrzymywała jednolitość tekstu, postarano się o jego bezwzględną wierność. Ma to i dobre i złe strony. Zarzuca się przekładowi najdawniejszym, że ostra cenzura hamowała ewentualny rozwój polszczyzny. To fakt, bo na przestrzeni kilku wieków obserwujemy kurczowe trzymanie się dawniejszych przekładów i stałą tradycję tłumaczeniową, prowadzącą nieraz do nieporozumień w najstarszych naśladownictwach *Psałterza* *floriańskiego*, którego wpływ łatwo wykryć jeszcze w XVI wieku, dopóki takie kwalifikacje tłumacza jak znajomość hebrajszczyzny nie podwyższyły wartości przekładu. Ale z drugiej strony z powodu tej właśnie nieraz niewolniczej wierności oryginałowi łacińskiemu, przeniesiono do polszczyzny cały zrąb nie tylko słownictwa, nie tylko jednostek frazeologicznych, ale również pewne przyzwyczajenia stylistyczne, które w niesłychany sposób ubogaciły surową polszczyznę średniowiecza. Z łatwością wiele tych czynników i dziś w dzisiejszym języku literackim wykryć możemy. Piękno orientalnej hebrajszczyzny wraz z jej symboliką i metaforą naniesione poprzez łacinę i czeszczyznę do języka polskiego w XIV wieku, nieraz w XVI wieku zostało zeszcpeczone. Choćby na jednym przykładzie to pokazać, np. *Abissus abissum invocat in voce catharactarum tuarum*, co *Floriański* przełożywszy dosłownie, uzyskał przepiękny efekt: Głębokość głębokość wzywa w głosie okien twoich (XLI, 9).

Niewolniczość przekładu jest nieraz jednak pozorna i wielokrotnie skromny tłumacz średniowiecznego dzieła szuka ostrożnie własnych dróg. Stąd trudno nie zauważyć faktu, że zetknięcie się z łaciną i wyżej stojącą na owe czasy czeszczyzną nie tylko przybliżyło polszczyźnie celny przekład, na którym wzorowali się i XVI-wieczni tłumacze, ale również w nieforemnym języku i literatach ówczesnych dokonało przewrotu i dało pochop ku próbie udoskonalenia dość nieporadnego i surowego materiału językowego polskiego. Niestety, próba ta po-

została pośród murów klasztornych i zamiast przerodzić się w ogólnopolską tendencję wygładzenia mowy, zastygła w średniowiecznym przekładzie. Nie pozostała ona jednak bez echa i mimo sięgnięcia w XVI wieku po czeszczyznę, która jeszcze lepsza się za dwa wieki pokazała, ślad dostojnej psalterzowej polszczyzny zarysuje się wyraźnie w literackiej polszczyźnie i rys głęboki w polskim słownictwie pozostawi. Nie tylko w słownictwie: od ustalonej przez pisarzy średniowiecznej ortografii nie cofnie się już język, ale przez wiele nieudanych prób, które ją nieco posunęły naprzód, przyjmie wiele gotowych i do dziś nie zmienionych urządzeń: sz, cz, i cały system złożonego oznaczania głosek polskich.

Nawet dość szczegółowe studia nad językiem, a zwłaszcza słownikiem Psalterza floriańskiego, pokazują bezowocność prób umiejscowienia pisarza, który go stworzył, w którejś dzielnicy polskiej. Są wprawdzie ślady prowadzące nas albo na Śląsk albo do Krakowa, żaden jednak nie jest tak przekonywający, aby można było się zdecydować na rzetelne umiejscowienie tego zabytku. Nie do pomyślenia wobec dowodów np. z rot sądowych, by ówczesna polszczyzna była tak jednolita, że napisany gdziekolwiek Psalterz po polsku, jednakowo pod względem językowym przedstawiać się musi. Z łatwością, nawet wobec pomieszania ortografii XIV i XV-wiecznych zapisek sądowych, wykrywamy pochodzenie podpisu czy pisarza sądowego; bez skutku prawie silimy się na ustalenie pochodzenia tłumaczenia Ps. floriańskiego wobec, jak powiedzieliśmy, bardzo udanej ortografii. Podobnie w słowniku Psalterza tego znajdujemy cechy takie, które raz na Śląsk, raz do Małopolski a innym razem do Wielkopolski nas prowadzą. Czegóż to dowodzi? Dowodzi tego, że język Psalterza jest unormowany na sposób dzisiejszego języka ogólnokulturalnego, gdzie nie dopatrzymy się specjalnych cech dialektologicznych na pierwszy rzut oka nie wykrywalnych. Unormowanie to miało kilka powodów: pierwszy zapewne przez omieszczenie Psalterza z emocjonalnych wtęretów ewentualnych tłumacza a to pod wpływem tak łaciny, z której jest przekładem, jak i samego tekstu, gdzie nie ma miejsca na indywidualne dygresje; drugi to niewątpliwa tendencja twórców kościelnej polszczyzny, zmierzająca do oczyszczenia języka tłumaczenia z elementów językowych, mogących wpłynąć na przeinaczenie tekstu i zatarcie jego wierno-

ści. Wpłynęło to na wydoskonalenie i wywyższenie języka tych przekładów ponad dopływ różnicowania dialektycznego. Rys ten charakterystyczny dla uniwersalności kościoła gwarantował jednolitość tekstu i w warunkach średniowiecznych był do wykonania. Już jednak w następnym stuleciu, w *Psałterzu puławskim* z końca XV wieku, nie tylko konieczne zmiany językowe wchodzą do języka przekładu, lecz zakrada się tam północno-małopolski lub wręcz wielkopolski element językowy w postaci dotąd na terenie *Psałterza* nie notowanych różnic dialektycznych. W XVI wieku u Wróbla z 1539 roku przekroczona zostanie, dotąd utrzymana zapora wierności tłumaczenia, bo XVI wieczny, renesansowy umysł Wróbla zamiesza dotąd jasny w stosunku do łaciny tekst, wprowadzając charakterystyczne dla niego, nieraz okropnie zeszpecone, rozumienie czystego tekstu.

O cóż idzie? Trzeba by w rozważaniach nad pochodzeniem polskiego języka literackiego silniej uwzględnić rolę polszczyzny przekładowej z najdawniejszych czasów, rolę, która była olbrzymią w kształtowaniu się języka ogólnonarodowego. Rozumieć przez to należy, że Dawid przebrany po polsku pierwszy był przyczyną i potrzebą, dla którego zapisano setki stronnic dostojną polszczyzną średniowieczną, polszczyzną, co była dla wszystkich, a przynajmniej chciała być dla wszystkich, jednakowo zrozumiała i dobra, bez dzielnicowych niedomowień i odskoków. Że ta polszczyzna doprowadzona do XVI wieku, kiedy to nastąpił przewrót w języku, pomnożona o tyśiące nowych słów, przerobiona rozwojowo o nowe i żywe formy gramatyczne, podrzucona została jako gotowy system pod budzący się do nowego życia nowożytny język polski, zwany od tego, iż wszyscy go dokładnie rozumieją i w nim pisane są arcydzieła naszej literatury, językiem literackim albo językiem literatury. Nie przesadzajmy sprawy, czy polski Dawid z *Psałterza* i Biblii doszedł do XVI wieku, ani ile z wypracowanej dla niego polszczyzny dochowało się w dzisiejszym żywym języku; ani, kto: Wielkopolanin czy Małopolanin był tym, który zasugerował całą Polskę atrakcyjnością swojej mowy i potrafił bardziej utkwąć w poczuciu językowym dzisiejszego Polaka. Dawid wkracza dopiero na warsztat filologa, związany w *Psałterzu floriańskim*, najpierwszym i całym znanym nam zabytku tego typu ze staropolszczyzną. Dużo powiedzieć będzie można na ten temat

wtedy, gdy potrafimy szczęśliwie wydobyć z porównania wszystkich przekładów od XIV do XVI wieku wszelkie elementy stałe i zmienne, stare i nowe i pokazać rozwój polszczyzny psalterzowej w całości. A że z tej roboty wykroi się dla polskiego biblisty niejeden temat do rozważań, to pewna.

Stefan Reczek

Przegląd piśmiennictwa

Recenzje książek

M a r i a . *Études sur la Sainte Vierge.* Sous la direction d'Hubert du Manoir S. J. Paris. Beauchesne. (dotąd) dwa tomy, 1949 i 1952 str. 920 i 1010.

Ogromne to dzieło planowane zrazu na trzy, potem na cztery tomy jest wymownym dowodem, jak bardzo wznaga się w Kościele cześć i miłość oraz głębokie poznanie Matki Bożej.

Rzecz składa się z osobnych rozpraw pisanych na podane z góry tematy przez różnych, przeważnie bardzo wybitnych autorów. Kierownictwo całego dzieła spoczywa w ręku znanego profesora Instytutu Katolickiego, w Paryżu, Ojca Huberta du Manoir. Sądząc po dwóch tomach, które mamy w tej chwili przed sobą, mimo pewnych nieuniknionych powtarzań i drobnych metodycznych sprzeczności, rzecz wypadnie wspólnie i będzie pomnikiem zarówno naukowej wartości katolickich uczonych francuskich, jak ich szczerego petyzmu dla Matki Chrystusowej. Ponieważ w samych dwóch pierwszych tomach dano nam nie mniej jak 61 rozpraw na bardzo różne tematy, niepodobna jest w krótkiej recenzji poddawać je szczegółowemu omówieniu. Poprzestaniemy więc na ogólnym zarysie, do którego dodamy na koniec pewne krytyczne uwagi. Celem całej tej publikacji jest oddanie z różnych stron osoby Matki Najświętszej tak, jak Ona się przedstawia w źródłach objawienia i w rozmaitych kierunkach katolickiego życia. Wydane dotychczas dwa tomy dzielą się na następujące części. Księga pierwsza omawia same podstawy kultu Matki Bożej w Piśmie świętym starego i nowego testamentu oraz w dziełach Ojców Kościoła. Dodane są dwa ekskursy o rzekomych analogiach kultu Maryi w religiach pogańskich i o nieoczekiwanych w Islamie dowodach czci dla Jej osoby. W księdze drugiej przypatrujemy się Pannie Najświętszej na kartach liturgicznych zabytków, tak Zachodu, jak rozmaitych odłamów wschodniego chrześcijaństwa. Księga trzecia poświęcona jest zagadnieniom dogmatycznym, nie tyle tym, które rozstrzygnięte były już od dawna, ile tym, które w myśli i sercu Kościoła dojrzewają obecnie. Mamy tam więc trzy prace o pośrednictwie Maryi w dziele rozbawiania łask, o Jej macierzyństwie duchowym względem wiernych, o Jej królewskiej godności i władzy a nadto kilka rozpraw pomniejszych. Księga czwarta opisuje stosunek Matki Chrystusowej do różnych stron katolickiego życia a więc do modlitwy, do rodziny, do pracy, do kapłaństwa itd. Księga piąta traktuje o Maryi w literaturze i sztuce różnych narodów. Księga szósta o nabożeństwie do Niej w rozmaitych Zgromadzeniach zakonnych. Tomy trzeci i czwarty mają przynieść jeszcze dwie księgi, z których pierwsza przedstawi cześć Matki Bożej w różnych krajach całego świata, a druga zbierze szereg dodatkowych prac teologicznych i ascetycznych z dziedziny Mariologii.

Poziom naukowy prac dotąd wydanych jest w ogóle bardzo wysoki a chociaż idzie z nim w parze przebijający ze wszystkich artykułów głęboki kult Matki Najświętszej, nigdzie nie zaizolowana obiektywnej prawdy mgła legendy czy niepożądane światło wątpliwych objawień. I owszem np. w pracach omawiających nabożeństwo do Maryi różnych zakonów znajdujemy Dominikanina, który z całą szczerością i ścisłością naukową opowiada długą i zaciętą walkę Kaznodziejskiego zakonu z przyszłym dogmatem Niepokalanego Poczęcia oraz bezpodstawnie wieści, wiążące ze św. Dominikiem początek Różańca, i Karmelity, który swobodnie a uczenie rozwiewa ulubioną swego zakonu legendę o pochodzeniu od Eliasza Proroka. A nawet daloby się powiedzieć, że owa troska o nieposzlakowaną naukowość niekiedy wypada na niekorzyść samej prawdy. Tak np. w artykule o Matce Najsw. w starym testamencie Ks. Prof. Robert P. S. S. zbyt wiele tekstów odsądza od obiektywnego związku z Matką Zbawiciela. Całkiem słusznie mówi o tego pokroju egzegetach i teologach R. Laurentin w artykule pt. „Pierwszy i zasadniczy problem metodologii mariologicznej“ (w t. I. str. 697 i nn), że oni wpatrzeni wyłącznie w suche reguły bezpośredniej hermeneutyki, nie widzą tego jasnego światła, jakie na wiele wypowiedzi starego zakonu z najlepszym prawem rzuca żywa rzeczywistość chrześcijańska przez usta papieży, Ojców, teologów, liturgistów i przez pobożność chrześcijańskiego ludu. Podobnie Ks. Kanonik Jouassard w świetnym skąd inąd i bardzo źródłowym artykule o Maryi w patrystyce trochę za późno zakłada początki gójącego Jej kultu w chrześcijaństwie i impuls w tym kierunku zanadto przypisuje tzw. „ascetom“ a nie całemu wiernemu ludowi. Podobnie pod pozorem, że dotąd nie przeprowadzono segregacji, co w grupie pism skupiających się pod nazwiskiem św. Efrema, istotnie do niego należy, nie wyzyskuje należycie prawdziwych skarbów mariologicznych, które w tych pismach się kryją. Być może, że i w księdze traktującej o liturgii Mariańskiej należało by było głębiej sięgnąć w przeszłość niż robią to autorzy. Gdyby Matka Boża już poprzednio i od dłuższego czasu nie była przedmiotem gorącej czci, także liturgicznej, nie byłby zrozumiała ten tak ogólny wybuch nabożeństwa do Niej, jaki spostrzegamy z początkiem IV wieku. Ma w tej rzeczy swoją wymowę i świeżo odkryty papirus, zapewne z III wieku pochodzący, który przynosi nam najstarszą formę modlitwy „Pod twoją obronę“. Nie wdając się w inne jeszcze uwagi musimy skonstatować, że dzieło, o jakim mówimy, odda dalszemu rozwojowi kultu Maryi ogromne usługi. Nie powinno brakować tych wysoce cennych tomów w żadnej bibliotece teologicznej i powinni z nich czerpać tak kaznodzieje jak pisarze pragnący szerzyć służbę i chwałę Królowej nieba. Z przykrością tylko musimy zauważyć, że artykuł o Maryi w literaturze polskiej (tom II str. 217 — 238) wypadł ubogo co do rozmiarów i co do treści. Nawet dla rumuńskiej literatury, nie mówiąc o innych, przeznaczono dwa razy tyle miejsca jak dla polskiej. I w samym artykule za wiele o historii polskiej i literaturze w ogólności a za mało o samym temacie. Tłumaczeń, które podają autorowie piszący o Maryi w poezji innych narodów, prawie nie ma a dwie tak dobre antologie poezji Maryjnych polskich nie wyzyskane i nawet nie wspomniane w bibliografii. Szkoda się stała.

X. Jan Rostworowski T. J.

Sw. Augustyna Pisma Katechetyczne. Przełożył Ks. Władysław Budzik. Wydawnictwo „Pax“ 1952 str. XVIII i 258.

Złączyły się na niniejsze dziełko jedno kazanie do katechumenów i trzy rozprawki świętego Doktora poświęcone wyjaśnieniu chrześcijańskich wierzeń i natury chrześcijańskiego życia. Rzecz jest oczywiście bardzo jeszcze odległa od metodycznego układu i precyzyjnej formy współczesnych katechizmów, ale jest z dwóch zwłaszcza względów bar-

dzo ciekawa. Najpierw widzi się niejako na oczy i sposób nauczania i świat pojęć, w którym to nauczanie się obraca: z zagadnieniami elementarnymi łączą się raz po raz kwestie bardzo subtelne i wysokie. Po wtóre dużo można z tych pism się dowiedzieć o samym sposobie myślenia św. Augustyna i o stopniu ewolucji, jaki osiągnęły w jego umyśle pewne teologiczne pojęcia. W każdym razie całe to wydanie przedstawia wartość raczej dla teologów niż dla wiernych szukających jasnego pouczenia o głównych zasadach wiary. Być może nawet, że ludziom mniej oświeconym we wierze nasuną się przy czytaniu tych pism różne trudności. Dodane przez tłumacza uwagi usiłują niekiedy tym trudnościom zapobiec, ale są one w ogóle zbyt krótkie i nie dość głęboko wchodzą w rzecz samą. Wstęp wyjaśniający i przebieg ówczesnej katechizacji i zasady katechetyczne św. Augustyna i charakter czterech pism w tym zbiorze wydanych, jest zupełnie dobry. Przekład jest przeważnie zadawalający ale w zawilszych ustępach nie osiąga zupełnej jasności. Tekst przekładu sprzed lat przeszło trzydziestu został wprawdzie, jak twierdzą wydawcy, przejrany, ale mógłby być doznać wydawniejszego retuszu.

X. J. R.

Aleksander Rymkiewicz: W a r s z a w s k i e c e g ł y. Czytelnik 1951. Str. 84.

Do grona poetów o cechach indywidualnych należy Aleksander Rymkiewicz, który tak jak Mikołaj z jego wiersza:

wyciosał z fali cieniutkie skrzypce,
grał na nich marsze zielonej rybce
— i grał przepięknie i grał od serca.

Strofa przytoczona skupia jedno z najważniejszych znamion poezji Rymkiewicza: nastrój balladowy, fantastyka, symbolika wreszcie. Natychmiast zrobmy zastrzeżenie: zgrupowane tu cechy utworów omawianego tomiku, sugerować mogą zagmatwanie i nieczytelność (głównie aluzyjność, symbolika wchodzi tu w grę!), tymczasem w bardzo wielu wypadkach poeta umie połączyć odległe skojarzenia, kontrastowe wręcz obrazy, z niezwykłą prostotą środków formalnych (choćby w wierszu „Dąb i Fryderyk“). Spotykamy jednak w tomiku momenty o nieco przesadnej alegorii. W poemacie „Atlas“ np., Rymkiewicz raczej niepotrzebnie wiąże reminiscencję młodości z mitologią, która zaciemnia (w konkretnym wypadku) przejrzystość obrazu poetyckiego, stwarza spiętrzone aluzje. Ujęcie to razi zwłaszcza w zestawieniu z taką szczerą strofą:

O wszystko wraca, i tylko nie wróci
to serce porywcze, to serce ciekawe,
by lecieć po zdobycz, po młodość, po sławę.

Poemat „Atlas“ zawiera elementy szczerzej liryki przetykane wstawkami epickimi.

Aglomerat obu rodzajów poezji występuje wyraźniej jeszcze w największym poemacie tomu: „Kolumna Zygmunta“. Liryczno-opisowe partie utworu ukazują szeroki pejzaż kraju rodzinnego, z jego symbolicznym centrum — kolumną królewską. Poematowi nie brak ironii. Może czasem autoironii. Bohaterem jest poeta, i to pelen snobizmu, pochłonięty błahymi problemikami koterii literackich; zapatrzony na wzory francuskie, żyje w Warszawie „jak w dużym Kaliszu“, w którym:

pospólstwo nie widząc mija
stolik, gdzie kawa przenosić rozwija.

Jak zamierzony i świetnie wycelowany kontrast brzmią następne strofy poematu:

Ach, wziąć te pola, tak jak pieśń szeroką,
która o doli mówi i niedoli,
raz jeszcze w pieśni pola sznur rozwinąć,
z gromadką domków, z popękaną gliną.

Może w pewnym stopniu za porachunek z własną postawą poetycką można uznać słowa rzucone właśnie w kontekście pejzażu rodzinnego:

Pisz mój Alfredzie, oto świat sprawdzalny.

Większość chronologicznie późniejszych utworów Rymkiewicza potwierdza przypuszczenie, że słowa skierowane do Alfreda stały się dewizą dalszej twórczości poety, zwłaszcza ostatniego cyklu wierszy „Wieniec jezior”. Ale w późniejszej twórczości Rymkiewicza dostrzegamy i drugi nurt, zrodzony przez wojnę, której „dziełem” nie były tylko spustoszenia materialne, ale także niewymierne zupełnie zalamania psychiczne i pozostające jak osad obsesje wojny i zła:

Cywilizacje spalone wśród liści
deszcz płucze
i morze strzaskany dekalog na brzegi
wyrzuca.

(Dekalog)

Tu już chyba pobrzękuje nuta katastrofizmu. Tak samo poemat „Żelazo, prawo i pieśń” zdaje się sugerować, że jedynie sztuka, a nie cywilizacja, którą symbolizuje żelazo i prawo — może ludziom służyć.

Zwrotem ku pogodniejszej wizji świata stają się takie utwory jak np. „Bursztynowa fajka”. Melodyjność tego wiersza, rytmiczność, refren — przesuwają jakby utwór o wiele epok, do tego prąródła greckiego, z którego integralnie wyrosła poezja i muzyka.

Sięgnął też Rymkiewicz do folkloru („Rybaczka”, pieśni regionalne kujawskie), wykorzystując twórczo jego zasoby. Czasem razi jednak użycie prymitywizmów, odczuwanych jako sztuczna stylizacja.

Wydobywanie elementów fantastyki z widzianej rzeczywistości, kojarzenie konkretnego z baśniowością, wykazać można na przykładzie poematu tytułowego: „Warszawskie cegły”. Zestawmy dwa jego fragmenty:

Kiedy pierwsi cywile szli zamarzniętą Wisłą,
Klucząc wśród pól minowych, wiatr ostrym śniegiem bił.

i drugi:

aż pod łopatą pierwszą zabrzękała srebrna podstawa,
bo na tej srebrnej płycie od wieków stoi Warszawa.

Postać murarza Pawła z „Warszawskich cegieł” skupia uczucie poety w sposób szczery i swoisty. Pracę ludzką opiewa autor również w „Pieśni o górnikach”, robi to z dużym wyczuciem, z właściwym poezji uogólnieniem.

Najobfitszym źródłem wzruszeń i skojarzeń estetycznych jest cykl „Wieniec jezior”, gdzie autor po mistrzowsku wprost kreśli proste obrazy o dużym ładunku emocjonalnym. Tylko ze szczerzego przeżycia wyrażać musi taka np. metafora:

Jak posąg z dymu w liściastej zbroi
nad brzegiem wody wędzarnia stoi.

(Zwodniczym słowem).

„Wieniec jezior” zamyka tomik nie tylko samym układem wierszy w nim zawartych, ale także poezją, w której wyrazistość i piękno występują — chciałoby się rzec — w formie „skondensowanej”. Rymkiewicz, jak bohater jego wiersza, Mikołaj — „grał tu od serca i grał przepięknie”.

W tym wytyczonym już kierunku oczekujemy dalszego rozwoju poety, któremu nie brak własnych środków poetyckich.

M. K.

Lempicki Stanisław: *Renesans i humanizm w Polsce*.

Materiały do studiów. Słowo wstępne Kazimierza Budzyka. Warszawa 1952, Czytelnik, s. VI, 474.

Lempicki od dawna zajmował się tym okresem w dziejach naszej kultury, który określa się nazwą renesansu i humanizmu, i poświęcił mu szereg publikacji. Obecnie dał nam obszerną pracę pt. „Renesans i humanizm w Polsce”. Jest to wartościowa pozycja, która nie tylko referuje uzyskane dotąd wiadomości w tym zakresie w sposób uporządkowany, lecz przynosi wiele nowego materiału historycznego i nowych faktów. Strona erudycyjna tej pracy zadziwia swoją rozległością i wszechstronnością. Odnosi się to stwierdzenie w pierwszym rzędzie do tych rozpraw, które naświetlają związki kulturalne Polski z zagranicą i ukazują stosunek polskiej kultury XVI w. wobec Zachodu. Jest to niewątpliwie najmocniejsza strona książki, natomiast pod względem metodologicznym można jej kilka rzeczy zarzucić.

Przede wszystkim stwierdzić trzeba, że nie może ona pretendować do miana syntetycznej, wyczerpującej charakterystyki tej epoki, ogranicza się bowiem do ujęcia kilku czy kilkunastu zagadnień, z których niektóre posiadają z całą pewnością charakter reprezentatywny, ale całości nie wyczerpują. Obok prac poświęconych problemom ogólnym znajdują się i takie, które traktują o sprawach szczegółowych lub są cenne jako przyczyny naukowe. A ponadto o niektórych kwestiach, które niewątpliwie w syntezie powinny znaleźć miejsce, ledwo napomyka, nie zajmując się nimi bliżej (np. plebejski nurt w literaturze tego okresu).

Pierwsza część nosi tytuł „Ludzie renesansu” i zawiera barwnie skreślone sylwetki tworców renesansu włoskiego (Filelfo) i holenderskiego (Erazm z Rotterdamu), jak również stosunki łączące ich z Polską i Polakami. Poprzez ukazanie codziennego życia, upodobań i zajęć tych ludzi (pod wieloma względami typowych dla swego czasu) wprowadza w atmosferę epoki. Jedną ze znamennych jej cech, mianowicie rozbudzenie indywidualizmu, przejawiającego się w polemikach i turniejach literackich, przedstawia osobno, pokazując przebieg tego rodzaju imprez na granicy francuskim (Ramus i Charpentier), włoskim (Sygoniusz i Robortello) i polskim (Jakub Górski i Benedykt Herbest). Oddzielnie ustala „wzły kulturalne włosko-polskie”, prostuje pewne poglądy na tę sprawę, czemu warto się nieco przyjrzeć. Otóż Lempicki dowodzi (zresztą na podstawie wystarczających danych), że kontakty kultury polskiej z włoską są wcześniejsze niż czasy Bony, kiedy tylko nastąpiło potężne ich ożywienie; że początków można dopatrywać się w średniowieczu. Wyodrębnia wśród nich trzy fazy i wskazuje na to, co w każdej dominowało. Wreszcie w skład tej części wchodzi obszerniejsza praca o Erazmie z Rotterdamu. Dostatecznie jasno z niej widać jego wpływ na umysłowość europejską. Był istotnie duży. Nie ominął też Polaków, o czym świadczą polscy „erazmianczycy”. Z poruszonych innych zagadnień nie wydaje się przekonujące tłumaczenie opowiedzenia się Erazma za Kościołem jego oportunizmem (dla możliwości swobodnego uprawiania nauki). Przecież w tych gorączkowych czasach Kościół wyprowadził na pole walki swe najznakomitsze umysły i wśród tych nie zabrakło Erazma. Wszak i on występował przeciw Lutowi i reformacji¹⁾.

W części drugiej mieści się najbardziej syntetyczna praca w całej książce pt. „Rola «Wieków złotego» w dziejowym formowaniu się kultury polskiej”. W wszystkie wywody tam zawarte można przyjąć bez zastrzeżeń. Wystąpią tu na jaw niedostatki metodologiczne. Wiąże się to ściśle z metodą opisu i z poprzestaniem tylko na niej. Autor mianowicie uwagę koncentrował na zgromadzeniu materiału historycznego i przede wszystkim na poprawnym jego opisie, mniejszy zaś nacisk kładł na ana-

1) por. Konrad Górski: *Erazm z Rotterdamu*, Wiedza Powszechna, 1948, str. 12 i 36.

liżę i interpretację przytaczanych faktów. Toteż przyczyny, które wpłynęły na kształtowanie się danego zjawiska, nie zostały wystarczająco ukazane i zhierarchizowane. W naszym konkretnym wypadku sprawa „zwielokrotnienia i upowszechnienia życia umysłowego“ nie została dostatecznie wyjaśniona, ponieważ Łempicki wytypował tylko część czynników warunkujących ją i nie zawsze potrafił ustalić zakres ich oddziaływania.

W skład tej części wchodzi również szkice poświęcone utworom Jana Kochanowskiego. Wspólną ich cechą jest stałe podkreślanie pierwiastków rodzimych i swojskiego przetwarzania obcych elementów w twórczości Jana z Czarnolasu. Przekonywująco ukazuje oryginalność naszego największego poety renesansowego mimo widocznych licznych zapożyczeń, mimo garnituru klasycznego, w jaki często przybrana jest narodowa treść. Występuje to w całej pełni przy charakterystyce „Fioriceniów“ (cennej z tego względu, że przynosi dużo wiadomości o utworach, którymi zajmowano się zbyt mało), „Marszałka“ i „Muz“ (szkoda, że gdy chodzi o te ostatnie, nie wskazano nowoczesnych poglądów poety na poezję). Nie pomija też najwybitniejszego osiągnięcia poezji staropolskiej, „Trenów“. Poddane zostały rewizji i krytyce próby wykazywania, jakoby układ ich był przypadkowy. W świetle argumentacji Łempickiego (dowodem najlepszym zawartość dzieła) widać, że jest logiczny, świadomie zamierzony przez Kochanowskiego. „Treny“ są zaś dla autora rehabilitacją ludzkiego uczucia, rehabilitacją (dodajemy od siebie) przeprowadzoną w imię idei głoszonych przez chrześcijaństwo.

Części następne (III i IV), aczkolwiek zostały wyodrębnione, stanowią pewną całość i za taką mogą uchodzić. Studia bowiem o Zamoyskim i Szymonowiczu wzajemnie się uzupełniają, zachodzą na siebie. W biografii pierwszego z nich spotyka się nazwisko drugiego, często też dzieje się odwrotnie. Zamoyski przecież był mecenasem, z którego opłaki korzystała pokaźna liczba literatów XVI w., a wśród nich i Szymonowicz — niepośledni klient, który najbliższej stykał się z hetmanem, przy czyniał się do realizacji planów kulturalnych „swego pana“. Wielką postać Zamoyskiego przedstawia Łempicki nie od strony działalności politycznej (wspomina i o tej marginesowo), lecz oświatowo-kulturalnej: określa szeroki zasięg mecenatu Zamoyskiego, stosunki z zagranicznymi ośrodkami naukowymi, w końcu zaś zasługi około rozbudzenia i organizacji życia kulturalnego w ówczesnej Polsce.

Wkład renesansu w ogólnonarodowy dorobek kulturalny jest zagadnieniem niezwykle interesującym i ważnym. Właściwie i w sposób pełny je wyświecić nie jest wcale łatwo. Ale każda odkrywca praca rzuca na nie trochę światła, ułatwia je określić. Spełnia takie zadanie książka Łempickiego, ponieważ wskazuje na rzeczy, które dotychczas uchodziły uwagi i były nieznane, toruje drogę wśród spraw, w których poruszać się będzie można łatwiej i pewniej.

Marian Olszewski

Guy de Maupassant: P i o t r i J a n . Książka i Wiedza 1950. Przełożył Julian Rogoziński. Okładkę projektował Antoni Uniechowski. Str. 143, 1 nlb.

Zupełna „neutralność“ pisarza wobec opisywanych zdarzeń i opisywanych ludzi, jaką propagowali naturaliści, możliwa jest chyba jedynie w teorii. W praktyce pisarskiej krzywda ludzka, ludzkie nieszczęście nie może być czytelnikowi obojętne, nawet gdyby autorowi chodziło jedynie o danie „obiektywnego“, bezstronnego studium z życia. Tak jest zarówno z wodzem i ideologiem naturalistycznej szkoły francuskiej, Emilem Zolą, tak jest z innymi naturalistami Francji i Polski (dość przypomnieć tu Dygańskiego i — przede wszystkim — Sygietyńskiego), tak jest z jednym z najwybitniejszych naturalistów — Guy de Maupassantem.

Oczywiście poczucie krzywdy ludzkiej spotęgować może sposób obrazowania pisarza, jego styl, wreszcie kompozycja utworu. Maupassant nie chce podkreślać, chce obserwować. Obserwacja ta jednak przelana na

papier ma siłę oskarżenia. „Piotr i Jan“, krótka powieść, zajmuje się problemem kobiety w środowisku mieszczaństwa francuskiego z okresu schyłku ubiegłego stulecia. Małżeństwa z wyrachowania, dla dobrej partii, dla pieniędzy, powodują w konsekwencji tragedie rodzinne. Kobięcie — według naturalistycznej koncepcji Maupassanta — nie uda się przejść przez życie bez prawdziwej miłości. Gdy jednak mąż nie jest przez nią kochany, zjawia się na jej drodze inny mężczyzna. Pokusie trudno się oprzeć, jeśli jest tak blisko, i stąd wynikają dalsze konsekwencje: dwaj bracia mają innych ojców, choć noszą ta samo nazwisko.

Oczywiście sprawy matki Piotra i Jana nie należy podnosić do rzędu reguły. Jest to studium z dziejów mieszczańskiej rodziny francuskiej, studium jednak wypadków nie jednostkowych, ale w pewnym sensie typowych dla tego środowiska. Literatura francuska odważnie zrywała maskę z rodzimego mieszczaństwa, pokazywała przyczyny rozkładu rodziny, a co za tym idzie rozkładu społeczeństwa, choć może pisarzy nie zawsze chcieli demaskować. Maupassant chciał dać jedynie obiektywne, „neutralne“ studium — dał studium, mające głębszą wymowę.

ol. por.

Franciszek Machalski: *Historyczna powieść perska*, Kraków, 1962.

Nakładem Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego jako IV publikacja serii „Biblioteka Wschodnia“ ukazała się ostatnio praca Fr. Machalskiego pt. „Historyczna powieść perska“.

Jak zaznacza autor we wstępie, książka ta jest próbą charakterystyki nowego w Iranie rodzaju literackiego powieści historycznej, w oparciu o zjawiska społeczno-ekonomiczno-językowe, na tle których rodzaj ten powstał i rozwija się od lat około 50. Bliższemu omówieniu tych zjawisk poświęca Machalski rozdział I, w którym znajdujemy między innymi szereg bardzo ciekawych uwag dotyczących modernizacji pisanego języka perskiego w ostatnich dziesięcioleciach.

Następnie omawia autor około 30 powieści 16 pisarzy współczesnych. Sposób omawiania poszczególnych pozycji znakomicie ułatwia szybko w nich orientację dzięki drobiazgowemu rozbićiu materiału ich dotyczącego na wyodrębnienie zagadnienia.

W rozdziale IV przechodzi autor do wniosków ogólnych i stwierdza, że powstanie powieści historycznej jest dla literatury perskiej rewolucją. Rewolucją w sensie zerwania z klasycznym, przestarzałym już stylem, słownictwem, motywami. Powieść historyczna jest zwiastunem Odrodzenia literatury Iranu. W rozdziale tym znajdujemy wreszcie wypowiedzi pisarzy i literatów-publicystów perskich o zadaniach i celach, jakie stawiają oni przed powieścią historyczną.

„Historyczna powieść perska“, książka w zasadzie przeznaczona dla orientalistów, jest dostępna dla niefachowców, a nawet laików; ograniczone do minimum teksty i tytuły perskie podane są w transkrypcji i opatrzone tłumaczeniem.

Ponieważ literatura perska tak w oryginale, jak w bardzo zresztą nielicznych tłumaczeniach, jest dla czytelnika polskiego prawie zupełnie niedostępna, a zainteresowanie Wschodem stale w Polsce wzrasta, „Historyczna powieść perska“ jest nowością, która winna być u nas mile powitana.

P. S.

Sofokles: *K r ó l E d y p*. Tłum. Stefan Srebrny. Bibl. Nar. Nr 5. Seria II. Zakład Nar. im. Ossolińskich. Wrocław, str. 137.

Omawiane przez nas wydanie „Króla Edypa“ jest już trzecim z kolei, jakie ukazało się w ramach drugiej serii Biblioteki Narodowej. Pierwsze dwa wyszły w tłumaczeniu autora syntetycznego „Zarysu li-

teratury rzymskiej" prof. Kazimierza Morawskiego. Edycja najnowsza to przyswojony językowi polskiemu z greckiego oryginału przez prof. Stefana Srebrnego dramat Sofoklesa. Prof. Srebrny, niedawny laureat nagrody PEN-Ciubu w dziedzinie tłumaczeń, łączy w sposób bardzo dla tego rodzaju naukowców pożądany — rozległą wiedzę o świecie starożytnym ze swobodą w posługiwaniu się żywą naturalną polszczyzną w tłumaczeniach.

Duże usługi oddaje czytelnikowi wstęp, zapoznając go z dziejami mitu o Edypie, ze schematem konstrukcyjnym tragedii antycznej, wreszcie z tak istotnym dla całej dramaturgii greckiej problemem losu i przeznaczenia.

Cieszyć się należy z każdego wznowienia najlepszych utworów literatury światowej, a tym bardziej z niezwykle starannych opracowań, przynoszących modernizację tekstu i rzeczowy komentarz oparty na solidnej erudycji autora i tłumacza.

M. K.

Trzy poetyki klasyczne: A r y s t o t e l e s - H o r a c y - P s e u d o - L o n g i n o s . Przełożył i opracował Tadeusz Sinko. Biblioteka Narodowa Nr 57, seria II. Wrocław. Zakład im. Ossolińskich. Str. XXXVIII + 154.

Tendencją naszych czasów jest umiejętne łączenie teorii z praktyką. Stanowisko takie — zupełnie uzasadnione w dobie obecnej — w odniesieniu do przeszłości historycznej rzadko ma swe pokrycie w konkretnym materiale. Raczej praktyka torowała drogę teoretycznym rozważaniom, stwarzała podstawy do gromadzenia, klasyfikowania doświadczeń, wyciągania wniosków natury ogólnej. Polikletowi jego własne rzeźby pozwoliły zebrać uwagi „O symetrii ciała ludzkiego”; tak samo Parraszos wpięrow realizował swe projekty malarskie, a potem dopiero mógł uwagi o środkach technicznych, metodach kompozycyjnych, zebrać i dać zainteresowanym rzecz „O malarstwie”.

Z poezją działo się analogicznie, choć już nie zawsze twórcy byli zarazem i teoretykami. Bardzo ciekawym dla tego problemu będzie mały fragment z „Obrony Sokratesa” Platona. Kiedy filozof ateński przeprowadzał rozmowy z poetami na temat ich twórczości, doszedł do wniosku, że „nie na podstawie wiedzy robili to, co robili, ale na podstawie przyrodzonych zdolności i entuzjazmu” (tj. natchnienia twórczego). Poetyka bowiem „czyli nauka o istocie, formach i rodzajach poezji, powstała w Grecji dopiero po przekwitnięciu wielkiej poezji dramatycznej w Atenach, jako owoc analizy, prowadzącej do wykrycia powodów jej doskonałości i do wskazania ich przyszłym poetom”. (ze wstępu prof. Sinki). Owe wskazania Arystotelesa (w „Poetyce”), Horacego (w „Liście do Pizonów”) i Pseudo-Longinosa („O górności”) stały się normą obowiązującą dla wielu generacji, przeżywały swoje okresy renesansu lub istniały nadal w nowej szacie, nadanej im przez Boileau, czy przez naszego Dmochowskiego.

Każdy tomik Biblioteki Narodowej z dziedziny literatury klasycznej, greckiej i rzymskiej napawa nas radością, że jesteśmy kontynuatorami tego, co osiągnęli starożytni.

„Trzy poetyki klasyczne” sumiennie opracowane i przetłumaczone przez prof. Sinkę, stanowią nie tylko niezbędną pomoc studiującemu filologię, ale każdemu humaniście, który czuje duchową łączność z antycznym światem.

M. K.

Gabriela Pianko: F i l o l o g i a k l a s y c z n a w P o l s c e . Bibliografia za lata 1945 — 1949. Z zasilku Ministerstwa Szkół Wyższych i Nauki. Warszawa 1952. Str. 92. Biblioteka Meandra 17. Z pożytkiem bierze się do ręki zestawienie Gabrieli Pianko, stosującej wybór w materiale według jego jakości i klasyfikującej go przed-

miotowo. Te dwa kryteria rozumowanej bibliografii filologii klasycznej zapewniają możliwość przedkrego rozpatrzenia się w cenniejszym dorobku polskim w pięcioleciu 1945 — 9. Zostaje podtrzymana tradycja pracowitych zestawień profesora Wiktora Halma a równocześnie unowocześniona jego metoda doboru przez szersze pojęcie antyku tak w czasie jak i miejscach, obejmuje bowiem w bibliografii Gabrieli Pianko także narody klasycznego Wschodu.

M. Ch.

Ludwik Zabrodzki — „Usiłnienie i lenicja w językach indoeuropejskich i ugrofińskim”. Nakładem Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Poznań, 1951.

Fonetyka jest tym działem językoznawstwa, który, budując swoje hipotezy, operuje materiałem empirycznym, wydobytym przy pomocy metod, wziętych z innych nauk, przede wszystkim zaś z fizjologii.

Badania fonetyczne prawdopodobnie zwiążą ściślej analizę języka z jednostką mówiącą nim, rozumianą jako podmiot fizjologiczno-antropologiczny.

Szerokie pole do działania w omawianej przez nas dziedzinie otwiera się zwłaszcza przed językoznawstwem porównawczym. Problematyką swoją wchodzi w jego zakres również praca doc. Zabrodzkiego. Autor, z wykształcenia germanista, zajmuje się w niej opisem dwóch procesów fonetycznych w językach indoeuropejskich i ugrofińskim, nazwanych przez niego usiłnieniem i lenicją.

Zjawiska językowe znane dotychczas, wiąże on w nowy, specyficzny łańcuch przyczynowo-skutkowy, operując przy tym nieznaną dotąd, a ustaloną przez siebie terminologią. Operując terminem usiłnienia, jako „wzmocnienia artykulacyjno-akustycznego (str. 1) i lenicji, jako pojęciem przeciwstawnym, Zabrodzki opisuje najpierw cały kompleks procesów fonetycznych, z tymi zjawiskami związanych, a potem przeprowadza obszerną analizę porównawczą w obrębie różnych języków. Szczególną uwagę poświęca zagadnieniom t. zw. przesuwki germańskiej (polega ona na zmianach; poprzez liczne stadia przejściowe, grupy pra-indoeuropejskich zwartych w kierunku germańskich spirantów).

Monografia Zabrodzkiego robi wrażenie pracy niezwykle sumiennej i dokładnej, a przy tym w swoich założeniach nowatorskiej. Autor opiera się przede wszystkim na materiale empirycznym, nie obciążając zbytnio swych tez balastem poglądów i hipotez poprzedników.

Można jedynie mieć zastrzeżenia co do terminologii przez niego używanej. Zostaje mianowicie przez niego zlekceważony wysiłek fonetyków polskich z Benni i Klemensiewiczem na czele, skierowany w stronę ustalenia różnej terminologii dla opisywania przez nich zjawisk językowych.

Używanie np. nazwy „mediae”, dla spółgłosek średnio językowych jest niepotrzebnym archaizmem terminologicznym, którego bez szkody, a przeciwnie, z pożytkiem dla jasności pracy naukowej można uniknąć.

Praca doc. Zabrodzkiego obejmuje zakres zjawisk dostępnych w swej istocie jedynie dla specjalistów językoznawców. Dyskusje i krytyki, przeprowadzone z ich stanowisk zadecydują niewątpliwie o jej wartości poznawczej. Nie mniej już teraz zasługuje ona na uznanie dla swego nowatorstwa i sumienności.

Z Pędziński

Zengn Sobierajski: *G w a r y k u j a w s k i e*. Nakładem Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk z zasiłkiem Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego i Polskiej Akademii Nauk. Poznań 1952.

Gwary polskie należą do najbardziej palących problemów, wymagających szybkiego opracowania przez językoznawców. Ruchy ludnościowe, mające u nas miejsce po r 1945 (repatriacja, zasiedlenie Ziemi Odzyskanych) w połączeniu z coraz szerszym rozpowszechnieniem środ-

ków informacyjnych (radio, prasa) na wsi polskiej umożliwiają rozprzestrzenianie się ogólnopolskiego dialektu kulturalnego, co w konsekwencji powoduje zacieranie się odrębności gwarowych poszczególnych okolic.

Szczególnie ważne jest opracowanie monograficzne gwar Wielkopolski i ziem bezpośrednio z nią sąsiadujących. Pozostaje to w związku z toczącym się obecnie sporem o pochodzenie polskiego dialektu kulturalnego. Gwary bowiem, jak wiadomo, zachowują najdłużej archaizmy, zarówno w obrębie słownictwa, jak i poszczególnych form gramatycznych.

Monografia gwar kujawskich dra Sobierajskiego wypełnia dotkliwą lukę, istniejącą dotychczas w dorobku polskiego językoznawstwa. Istniejące w „Gramatyce języka polskiego” ogólne uwagi na ten temat prof. Nit-scha zostały przez autora omawianej książki wybitnie rozszerzone i niejednokrotnie poprawione. Poszczególne grupy zjawisk językowych, składające się na obraz gwar kujawskich, a więc: fonetyka, s owotwórstwo, fleksja i składnia są wyczerpująco opracowane w oparciu o bogaty materiał przykładowy. Autor w sposób niezwykle staranny wykazuje łączność gwar kujawskich zarówno z ogólnopolskim dialektem kulturalnym wespół z jego wcześniejszymi, historycznymi stadiami, jak i z innymi wariantami gwarowymi.

Mimo swych wielkich wartości poznawczych recenzowana praca budzi pewne zastrzeżenia natury metodologicznej, które zresztą można wysunąć wobec wielu prac językoznawczych. Dotyczą one przede wszystkim zbyt małego, jak się wydaje, krytycyzmu wobec zebranego materiału. Nie uwzględniona jest bowiem dostatecznie indywidualność osób, których wypowiedzi służą jako podstawa argumentacji autora. Trudno bowiem dość zasadniczą tezę z zakresu fonetyki uzasadniać bardzo problematycznymi przykładami, wziętymi wyłącznie od ludzi starych, których sposób wymowy z przyczyn fizjologicznych musi się różnić od normalnego. Wydaje się, że jak dotąd językoznawcy mają zbyt wielką tendencję do upraszczania interesujących ich zagadnień, przypisując zjawiska zachodzące w języku jednostki całym grupom społecznym.

Mimo powyższych zastrzeżeń, życzyć należy pracy dr Sobierajskiego, aby pociągnęła za sobą liczne monografie tego, co ona, rodzaju.

Z Pędziński

Jan Muszkowski: *Ż y c i e k s i ą ż k i*. Wydanie drugie ilustrowane i rozszerzone. 117 ilustracji w tekście, XVI tablic na osobnych wkładkach, jedna plansza czterobarwna. Str. 468, 1 nlb. Wiedza — Zawód — Kultura T. Zapiór, Kraków 1951.

Ukazało się niedawno drugie, po piętnastu latach, nowe i rozszerzone wydanie obszerniej pracy prof. J. Muszkowskiego „Życie książki”. Zadaniem, jakie postawił przed sobą Autor pisząc „Życie książki” było stworzenie podręcznika bibliotekoznawstwa dla uniwersyteckich kursów tego przedmiotu, jak również — cytuję z przedmowy — usprawiedliwienie „domagania się prawa obywatelstwa dla tego przedmiotu w zespole nauk”. Stąd też dużo miejsca poświęcił Muszkowski samej historii książki: od początków pisma, poprzez najprzeróżniejszą formy rękopisów aż do książki drukowanej. Te właśnie rozdziały pracy zestawień można z niedawno wydaną, a omawianą już na tych łamach, pracą Józefa Grycza „Z dziejów i techniki książki” (Ossolineum, 1951).

Część druga, zatytułowana „Produkcja i obieg książki” zajmuje się dziejami książki od strony jej powstawania (autor, nakładca) poprzez formy pośrednictwa, jakim jest księgarstwo, bibliotekarstwo (w sensie gromadzenia zbiorów) aż do użytkowania książki, czym zajmuje się część trzecia i ostatnia.

Omawiając poszczególne etapy w drodze książki od autora do czytelnika Muszkowski zatrzymuje się często na tych etapach dłużej, kre-

śląc np. historię księgarstwa (z problemem szkolenia kadr księgarskich włącznie), dając historię bibliotekarstwa i bibliotek, które systematyzuje i klasyfikuje, opisując dość szczegółowo technikę ich działania, zaznajamiając jednocześnie czytelnika z trudnościami pracy bibliotekarskiej, z jej problemami i troskami (np. problemy katalogów — przedmiotowego, dziesiętnego, działowego, centralnego itp.) problemami służby informacyjnej czy udostępniania zbiorów. Akcja oświatowa i badanie czytelnictwa są zagadnieniami, którym Muszkowski poświęca wiele uwagi przy końcu swej cennej książki.

„Życie książki” ma charakter raczej podręcznikowy, nie ma więc tu oczywiście mowy o wyczerpaniu materiału w zakresie którejś z omawianych dziedzin bibliotekoznawstwa, nie to jest bowiem celem Autora. Zadaniem jego — z którego wywiązuje się doskonale — jest sygnalizować zagadnienia, podając syntezę, nie zaś szczegółową analizę. Zamieszczone przy końcu pracy na 38 stronach petitem przypisy informują wyczerpująco o polskich i zagranicznych dziełach, zajmujących się każdą z owych dziedzin w sposób bardziej dokładny. Praca Muszkowskiego daje niewątpliwie podstawy w zakresie wiedzy bibliotekoznawczej i po jej gruntownym przestudiowaniu jaśniejszymi się stają dzieła specjalistów. Nie są już bajką o żelaznym wilku.

Całokształt wiedzy bibliotekarskiej wyłożony został w „Życiu książki” w sposób bardzo przejrzysty, a jest to zasługa systematycznego układu książki, jej jasnego stylu i przystępności w podawaniu trudnych niejednokrotnie wiadomości. Dochodzi do tego naprawdę niezwykła staranność w opracowaniu książki już jako obiektu materialnego. Ze smakiem dobrane ilustracje do poszczególnych zagadnień, tablice, plany, żywa paginacja wreszcie, czynią z niej pozycję bibliograficzną, którą warto polecić nie tylko pracownikom bibliotek, (dla których jest ona w pierwszym rzędzie przeznaczona), ale i licznym właścicielom domowych księgozbiorów.

ol. por.

Oprócz tego nadesłano do redakcji:

Towarzystwo Naukowe Warszawskie. Warszawa:

Tadeusz Mencel: *Feliks Łubieński minister sprawiedliwości Księstwa Warszawskiego* (1758 — 1848). 1952. Str. 251.

Emil Kipa: *Austria a sprawa polska w roku 1809*. 1952. Str. 63.

Jan Adamus: *O Monarchii Gallowej*. 1952. Str. 154.

Wydawnictwo Mieczysława Kota. Kraków:

Władysław Tatarkiewicz: *Skupienie i marzenie*. 1951. Str. 140.

Pax. Warszawa:

Sigrid Undset: *Olaf syn Auduna*. T. I. Str. 481; T. II. Str. 445. 1952.

Antoni Gołubiew: *Bolesław Chrobry*. (Puszcza. Str. 367. Szło nowe. Str. 520. Złe dni. T. I. Str. 388. T. II. Str. 451) 1952. Wydanie trzecie przejrane.

Polski Komitet Obrońców Pokoju. Warszawa:

Dr Janina Ender: *Ks. Józef Szafrańek trybun ludu śląskiego*. 1952. Str. 60.

Sprawozdanie z ruchu kulturalnego

Amatorzy i fotografia

We wrześniu i październiku Dom Wojska gościł dwie wystawy: na jedną złożyły się prace dzieci fińskich, na drugą prace plastyczne żołnierzy. Obie wystawy poświęcone były niezawodowym artystom, a ponieważ ruch amatorski rozwija się u nas obecnie żywiej, niż przed wojną, warto zagadnieniom tym poświęcić parę uwag ogólnych.

Wydaje się, że plastyka (zwłaszcza malarstwo) jest sztuką najbardziej powszechną i najłatwiej dostępną. „Powszechną”, bowiem wszyscy, nawet w drobnych aktach życiowych, tworzymy charakter plastyczny naszej epoki, wybierając do bezpośredniego użytku nie tylko rzeczy praktyczne, ale także ładne, kolorowe, kształtne i możliwie zharmonizowane z większymi całościami. „Dostępną”, gdyż względna łatwość operowania materiałem sprawia, że malarstwa można uczyć, i to z dużym powodzeniem, na wszystkich niemal stopniach rozwoju intelektualnego.

Niewątpliwą zasługą awangardowych kierunków sztuki współczesnej jest zniesienie upokarzającej granicy między sztuką „uczoną” i prymitywną. W barwnych tkaninach, wycinankach, malowankach na szkło, w rzeźbach ludów egzotycznych, w rysunkach dziecka — odkryto prawdziwe skarby koloru i formy. Lekceważone dziecinne „bohomyzy” stały się dla artystów szkołą szczerości, prostoty, pewności w posługiwaniu się prostymi elementami plastycznymi i bezkompromisowego wyrażania „własnego świata”. Na linii tych doświadczeń leży wspaniałe dzieło jednego z największych malarzy współczesnych polskich Tadeusza Makowskiego a z obcych Paula Klee.

Wystawa dzieci fińskich nawiązuje jednak pewne refleksje pedagogiczne w związku z faktem, że prace dzieci młodszych wypadły znacznie lepiej, niż dzieci starszych. Lepsze rozumie-
my jako bardziej bezpośrednie, naturalne, świeże w kolorze,
śmiałe w ujęciu i nieskrępowane żadnym narzuconym widze-
niem świata. Praca pedagogiczna w tej dziedzinie powinna
polegać na rozbudzeniu wyobraźni plastycznej, na subtelnej
inspiracji, ale nie na sugerowaniu czy uczeniu dojrzałego tj.
obcego psychice dziecka: konwencjonalnego obrazu rzeczywi-
stości — jak to daje się wyczuć w niektórych pracach dzieci
fińskich.

Inaczej przedstawia się sprawa dorosłych amatorów pla-
styki. Tutaj praca pedagogiczna idzie jakby w kierunku prze-
ciwnym. Amatora przybywającego do pracowni trzeba od-
uczyć tego, co wie o świecie, a nauczyć patrzeć na świat. Za-
miast niedokładnych umownych pojęć o kolorach i kształtach,
dać mu wzruszenie kolorem i kształtem, a także umożliwić mu
odkrycie praw światła, zaszcześcić pasję w zgłębianiu tajem-
nic wzajemnego stosunku form i barw. Zgłębianie tych spraw
odświeża spojrzenie i pozwala dotrzeć do pokładów własnej
niesfalszowanej wrażliwości plastycznej.

Prace żołnierzy plastyków są pokazem dość ciekawych,
ale nie wykorzystanych w pełni możliwości. O ile wiem jest
to pierwsza wystawa tego rodzaju i być może, że następne
i głębsze i bardziej pozytywne pozwolą ocenić kierunek pra-
cy pedagogicznej. Na razie ograniczymy się do wymienienia kil-
ku ciekawszych czy bardziej charakterystycznych nazwisk.

Malczyk w pejzażach reprezentuje niewątpliwy tempera-
ment malarski, wymagający jednak pogłębienia zwłaszcza
kolorystycznego. Tomkiewicz najlepiej plastycznie zorien-
towany, ale na krawędzi niebezpiecznej zawodowej łat-
wości, dał ciekawe i dobre rysunki, znacznie bardziej dojrza-
łe, niż duży obraz tonący w łatwych sosach szaro-zielonych.
Mierzejewski dał ładny pejzaż, skupiony i nieefekciarski, jak-
by padł na niego promień męczennika rzetelności Al. Gierym-
skiego. Miller we wielkiej scenie batalistycznej dał przy-
kład przedmalarskiego stanu dzieła, które wprowadzie ujęte
w tytuł, nie jest poparte żadną plastyczną wizją organizującą
środki wyrazu. Obok wiszące płótna, w których zagadnienie
koloru nie zostało w ogóle postawione — sugerują taką dyre-
ktywę pedagogiczną: zanim młodzi malarze podejmą się ma-

lowania wielkich scen historycznych, powinni przejść bardzo skrupulatne studium martwej natury, portretu, pejzażu, bowiem wyobraźnia ma tylko wtedy szanse plastycznego zrealizowania się, jeśli może oprzeć się na pogłębionych studiach natury. Wracając do amatorów, warto wymienić Lindera, który reprezentuje poważne możliwości jako ilustrator. Poza tym rysunek jest słaby, powierzchownie naturalistyczny, nie-pogłębiony (Piróg, Komarowski, Kurczewski, Nadziezhdin). Dwaj inni amatorzy Stochniał i Łopacki zapowiadają ciekawe możliwości: pierwszy w temperze, drugi w szkicach i żołnierskiej martwej naturze, szkoda że kolorystycznie mętnej.

*

W „Zachęcie“ aż trzy wystawy fotografii: jedna zbiorowa i dwie indywidualne. O zbiorowej trudno pisać, bo, chociaż posiada tytuł jednoczący: „Młodzież Polski Ludowej“ i na ogół efektowną i fotogeniczną tematykę sportu, zabaw i prac, to nierówny poziom i bardzo różnorodne indywidualności artystów-fotografików uniemożliwiają ocenę w krótkiej recenzji. Wymienimy zatem nazwiska twórców bardziej ciekawych prac Gargul K., Burzyński R., Londzin E., Małek Z. (zwłaszcza jego „Pieśń“), Bukowski T., Hartwig E. (świetna szpada, utrzymana w subtelnych szarościach), Kupiec Br., Bietkowski H., Czarnecki A., Komorowski K. („Dar Pomorza“, który jak najprędzej powinien być reprodukowany w formie widokówek), Kaczkowski A., Aleksandrowicz T., Myszkowski M. (doskonale opracowana tematyka sportowa, przy wykorzystaniu trochę filmowych skrótów).

Wystawy indywidualne obejmują twórczość dwu znanych fotografików Włodzimierza Puchalskiego i Józefa Rosnera. Obaj artyści zarówno tematycznie jak i formalnie stanowią dwie odrębne i kontrastujące z sobą indywidualności twórcze.

„Przyroda w fotografice“ Włodzimierza Puchalskiego obejmuje fotografie zwierząt, zwłaszcza ptaków, i to w ich warunkach najbardziej naturalnych. Z książek Puchalskiego wiemy, ile niezmierniej cierpliwości, poświęcenia i miłości do zwierząt pochłonęły te bezkrwawe łowy. Artysta stara się nie tylko oddać najrzetelniejszą prawdę o wyglądzie zwierząt, ale daje poznać ich najbardziej intymne, rodzinne życie.

Dzięki temu jego studia są bardziej ciekawe od drobiazgowych przyrodniczych opisów i chyba potrafią więcej powiedzieć od martwych ptaków z gabinetów szkolnych. Obok całych zwierzęcych scen dramatycznych daje artysta także kapitalne portrety nietoperza, sarenki, sowy, żaby, orla i in., gdzie niespotykana docieklivość, chciałoby się rzec „psychologiczna“, idzie w parze z pasją autentyzmu. Warsztat techniczny Puchalskiego stoi na najwyższym poziomie, co w sumie daje zjawisko na skalę wykraczającą daleko poza granice naszego kraju.

Tematem prac Józefa Rosnera jest głównie portret, ubocznie krajobraz i architektura. Przeciwnie jak Puchalski, którego cechuje niezwykła rzetelność i ścisłe przestrzeganie granic swojej sztuki, Rosner ma wyraźną tendencję do nastrojowości, malarskości, czemu odpowiadają techniczne zabiegi „zmiękczenie“. Także w portretach pewna stylizacja (np. „Portret żony“) i teatralny psychologizm (portrety Otwinowskiego, Poléwki), chociaż podnoszą efektowność, nie zawsze idą w parze z umiarem i artystyczną skromnością. Nie znaczy to, aby Rosner był indywidualnością zabląkaną w nieswoją dziedzinę sztuki i zmanierowaną. Przeczy temu kilka świetnych portretów (np. Bandury i Brennera), doskonałe poczucie materii architektonicznej w „Schodach“ i w subtelnych „Studiach z Borinage“.

Bolesław Hertyński

Otwarcie galerii w Muzeum Narodowym w Warszawie

Recenzent plastyczny, któremu polecono napisać sprawozdanie z nowo otwartej Galerii Sztuki Polskiej i Obcej stoi wobec wielorakich trudności. Pierwsza to rozmiary, przekraczające wielokrotnie najbogatsze wystawy. Konkretnie chodzi o zdanie sprawy z 50 sal mieszczących ponad 800 dzieł różnych mistrzów i epok. Druga to zmiana zasadniczej postawy: recenzent musi raz po raz mimo oporów włożyć w skórę historyka sztuki, przejmować obiektywne „szkiełko i oko“ zamiast oceniać, burzyć schematyczne podziały i co jest bardziej zgodne z jego temperamentem apelować do wrażliwości raczej niż do wiedzy. Po trzecie... ale dajmy pokój wyliczaniu pię-

trzących się przeszkód i postaramy się wymienić na wstępie ogólne działy galerii.

Malarstwo Polskie otwierają sale poświęcone zabytkom epoki Odrodzenia. Potem chronologicznie przez wiek XVI i XVII dochodzimy do bogato reprezentowanego malarstwa polskiego Oświecenia. Baciarelliego, Grassiego, Lampiego, Norblina — których sztukę określono jako kosmopolityczną twórczość kręgów dworskich — zestawiono z nurtem malarstwa obrazującego ruch narodowy bliski twórcom Konstytucji 3 maja i Insurekcji Kościuszkowskiej. Wiekowi XIX poświęcono kilkanaście sal. Tutaj kryteria i podziały socjologiczno-polityczne są mniej uchwytnie. Trzy duże sale oddano indywidualnościom, na które pada szczególnie akcent w postulowanym przez krytykę poszukiwaniu realistycznych tradycji. Michałowski — Gierzyński — Matejko — mimo zasadniczych różnic w postawie artystycznej a nawet znacznej różnicy poziomów — stanowią w intencji twórców Galerii żywe uosobienie najlepszej tradycji dziewiętnastowiecznego malarstwa polskiego.

Dopełnieniem XIX w. są dwie sale. Jedna poświęcona portretowi (Rodakowski, Gottlieb, Simler...) druga malarstwu krajobrazowemu (Gerson, Kotsis, Szermentowski, Chełmoński).

Polską sztukę XX w. aż do czasów współczesnych reprezentuje około 30 nazwisk. Z tej niezbyt wielkiej ilości z trudem można odtworzyć bogactwo prądów i indywidualności, jakie tworzyły i tworzą sztukę naszych dni. Mimo to wynosimy z Galerii przeświadczenie, że z dwóch nurtów: niezbyt pogłębionej „swojskości“ Wyspiańskiego, Stanisławskiego, Ruszczyca, Fałata i Jarockiego i z drugiej strony twórczego wiązania naszej sztuki ze sztuką świata w obrazach Pankiewicza, Boznańskiej, Podkowińskiego, Ślewińskiego, Makowskiego, Waliszewskiej, Cybisa, Eibischa — ten drugi nurt w dorobku naszej myśli artystycznej pozostanie trwałym i wartościowym wkładem. Ostatnim, dodajmy optymistycznym, akcentem Galerii narodowej są obrazy Felicjana Kowarskiego (zwłaszcza świetni „Wędrowcy“ i „Proletariatczycy“) — jedyne chyba współczesnego polskiego twórcy, który sięgnął po monumentalną wielkość malarstwą i — jeśli pora sądzić — zdobył ją.

Sztukę obcą twórcy Galerii podzielili na dwa duże odłamy: sztukę Południa (Włochy, Francja, Hiszpania) i dodajmy na wstępie bogatszą i świetnie skomponowaną sztukę Półno-

cy (głównie Flamandia i Niemcy). Wędrowkę po historii europejskiego malarstwa rozpoczynamy od w. XV we Włoszech. Z najwartościowszych obrazów wymienimy dzieło pracowni Sandro Botticeliego, Mistrza Narodzenia z Louvru i Belliniego. Prawdziwym skarbem w salach malarstwa XVI w. jest „Dama z łasiczką“ Leonarda da Vinci. Francuzów XVI wieku reprezentuje m. in. jeden przykład szkoły z Fontainebleau i jeden przykład szkoły Clueta. Niestety manieryczni malarze hiszpańskiego baroku tacy jak Zurbaran, Ribera nie dają pojęcia o wielkości tej sztuki, która wydała El Greco'a i Velasqueza.

Przez piętnastowieczne prace mistrzów nadreńskich i szkoły brugijskiej wchodzimy w świat odmiennej, surowej ale jakże wielkiej i ludzkiej sztuki Północy. Ozdobą tego działu są prace Cronacha, Mistrza Syna Marnotrawnego, J. i P. Brueghel'a — których mogą nam zazdrościć najbogatsze galerie europejskie.

Ale największa niespodzianka czeka zwiedzających przed płótnami Holendrów, którzy nie występują tutaj jako „nazwiska“, lecz reprezentowani są dziełami nielicznymi ale najwyższej klasy (Terborch, Steen, v. Ostade, Brouwer, Poel, Tenniers, v. Goyen, Heda, Potter, Pilison — stanowią doskonale wprowadzenie w sedno tej prostej, pełnej jednak wizji świata).

Oczywiście nasz przegląd jest przeglądem pobieżnym. Jest w nim akurat tyle, ile wyrobiony odbiorca może na raz wchłonąć. I tutaj rysuje się problem, który wraz z innymi niech będzie zaliczony do „uwag na marginesie“ tego ogromnego i godnego podziwu przedsięwzięcia, jakim jest nowo stworzona Galeria.

Uwagę najogólniejszą, jaką z obowiązku krytyka wypada mi uczynić, można by sformułować w formie pytania retorycznego: czy powinno się otwierać wielkie Galerie, czy nie lepszą formą propagandy dobrej sztuki są małe, starannie dobrane zbiory? Twórcy Galerii stoją zawsze wobec bardzo trudnego a zasadniczego problemu, czym ma być muzeum: szkołą wróżliwości artystycznej, czy zbiorem wielkich ale nie wzruszających już dzieł, serią przeżyć czy spisem nazwisk. Wybierając formę galerii trzeba zdecydować się na chwiejność kryteriów oraz na to, że kryteria doskonałości artystycznej nie będą ani najważniejsze, ani decydujące.

Ten kompromis (u organizatorów świadomy i zamierzony) między wartościowaniem historycznym a estetycznym daje w wyniku chaotyczne wrażenie u mniej wyrobionych zwiedzających. Kiedy przechodzimy z sali zawierającej obrazy Matejki do sali Michałowskiego, nie zdajemy sobie najczęściej sprawy, że umieszczono obok siebie dwa zupełnie różne sposoby widzenia świata: jeden kronikarski, zamiłowany, w szczegółach, opanowany literackim natchnieniem i narodową służbą, a drugi najautentyczniej malarski sposób wyrażania rzeczywistości ale w granicach środków, właściwych malarstwu. Właściwa Galerii „równoważność“ wszystkich objętych nią zjawisk — stanowi naszym zdaniem poważne niebezpieczeństwo.

Trudno także — będąc skazanym na to, co znajduje się w magazynie muzeum — pokazać pewne pozycje w blaskach całej wielkości i piękna, o którym mówi historia. Dam dwa przykłady z obu Galerii: polskiej i obcej: Gierymski i Rembrandt. Pierwszy — jeden z najwybitniejszych na terenie sztuki polskiej, drugi — jeden z arcy mistrzów malarstwa europejskiego. A teraz pytanie jak zostali pokazani?

Gierymski (mowa o Aleksandrze) był, jak wiadomo, malarzem nierównym. W dużej sali, poświęconej jego twórczości, znalazło się może trzy, może cztery obrazy, dzięki którym jest on kamieniem milowym w dziejach naszej sztuki. Cudowny „Szkic do Ateny“ wciśnięty został pomiędzy mroczne nokturny i malowane z szaleńczą drobiazgowością pejzaże włoskie. Jaki komentarz, katalog — zwróci uwagę na tego „dobrego“ Gierymskiego? Może to zrobić również celowa ekspozycja — ale ta milczy. Zasada równoważności i tu się spełnia i tu także niepokoi.

Rembrandt — również był malarzem nierównym, dzieje burzliwego życia wypisane są na jego płótnach ze wstrząsającą dokładnością. I dlatego wydaje się, że lepiej wstrzymać się od wystawiania jego obrazów bardzo słabych — jak to ma miejsce w nowo otwartej Galerii, niż dopuścić do niebezpiecznego i antykulturalnego „snobizmu nazwisk“ (widzowie zachwycają się dziełem, nie zasługującym na to, tylko ze względu na szlachetny dźwięk imienia twórcy).

Na koniec sprawa ekspozycji. Problem bogaty, godny osobnego omówienia streścimy w słowach: pomysłowa, na ogół dobra, tylko w polskiej sztuce współczesnej fatalne boczne

światło prawie uniemożliwia oglądanie obrazów. Ale o to nie wiadomo do kogo mieć pretensje, do organizatorów czy do okien.

Galeria jest przeznaczona dla masowego odbiorcy. W imieniu jego chciałoby się zaapelować o umieszczenie objaśnień w formie napisów nad salami, tablic orientacyjnych itd. A w imieniu wszystkich — prośba o dobry katalog. „Dobry“ to znaczy pełny, fachowy, z wyjaśnieniami, ilustracjami i wstępem o „metodologii“ wystawy.

Narazie tyle o Galerii, do której chyba będziemy musieli powrócić z okazji pewnych zmian i zapowiedzianego rozbudowania działów. I chociaż nie jest to kształt ostateczny i doskonały nad szkicem polskiej Galerii musimy wypowiedzieć słowa gorącego uznania.

Bolesław Hertyński

Ze świata sceny

Sztuka o Kochanowskim

Państwowy Teatr Współczesny w Warszawie: Aleksander Maliszewski — *Droga do Czarnolasu*. Sztuka w 3 aktach. Reżyseria: Erwin Axer. Dekoracje i Kostiumy: Otto Axer. Muzyka: Witold Lutosławski.

Na prapremierę sztuki Aleksandra Maliszewskiego „Droga do Czarnolasu“ szliśmy z dużym zainteresowaniem. Po udanym „Królu i Aktorze“ Brandstaettera jest to druga — spośród ostatnio napisanych — historyczna sztuka o naszych kulturalnych tradycjach. Maliszewski zajął się okresem renesansu polskiego, na którego tle starał się ukazać sylwetkę Kochanowskiego. Osobowość wielkiego poety kształtowała współczesną mu epokę przez swój olbrzymi wpływ i to zarówno na sfery dworskie, jak i na rzesze szlacheckie. Ukazanie tego przez pryzmat utworu dramatycznego mogło dać w konsekwencji sztukę o dużej wymowie. Niestety jednak, dramaturgiczne opracowanie tematu zawiodło, pozostał tylko wiersz nawiązujący do porejowskiej już, pięknej polszczyzny Kochanowskiego. Najlepszy jednak wiersz nie stworzy utworu scenicznego. Propozycje niektórych krytyków, by „Drogę do Czarnolasu“ traktować jako „dość powierzchownie uszcieniczony poemat“ (A. Odnowa) są chyba najbardziej usprawiedliwione. Akcja bowiem jest nikła, prawie żadna; poszczególne obrazy, luźno ze sobą powiązane, (prawie wyłącznie tylko osobą wielkiego poety), dają w wyniku kilka udratyzowanych scen z życia Kochanowskiego. Z punktu widzenia scenicznego stwarza to chwilami dłużyzny wprost niewybaczalne. Wskutek tego widz nie obserwuje sztuki z napięciem, jak to się dzieje na przykład w „Królu i aktorze“. Wszystko właściwie jedno, czy Kochanowski pojedzie na dwór królewski, czy nie pojedzie; czy ożeni się z dumną wojewodzianką

czy z naiwniutką Dorotą Podłodowską. Jako źródło tych błędów uznać musimy brak „węzła dramatycznego“, bez którego — mimo niewątpliwej i dość wyraźnie zarysowanej koncepcji autora — sztuka w oczach odbiorców spada do rzędu udratyzowanych obrazów historycznych typu „Kościuszki pod Racławicami“. Jest to oczywiście przejawienie, podkreśla ono jednak istotę rzeczy. Przez ową rozwlekłość gubią się, giną nawet niewątpliwe wartości literackie — ściślej mówiąc: poetyckie — sztuki Maliszewskiego. Poezja nie jest tu jednak na tyle wielka, by sama tylko nadawała wysoką rangę omawianemu utworowi.

Powstaje teraz pytanie, jak autor wywiązał się z zadania, jeśli chodzi o koncepcję samej postaci Kochanowskiego i jak wypadł jego historyczny kontekst, jego środowisko? I tu, niestety, krytyk zgłosić musi nieco zastrzeżeń. Centralny bowiem błąd sztuki „brak węzła“ powoduje, że postać Kochanowskiego wiele traci i ma wszelkie szanse po temu, by stać się dla widza postacią obojętną. Marian Wyrzykowski, grający tę rolę w „Teatrze Współczesnym“, starając się osiągnąć jak największe „zbliżenie“ do odbiorcy, nadużywał nieco gestu (np. „wicherzenia czupryny“ w chwili frasunku). „Kontekst“ natomiast historyczny troszkę grzeszył schematem, czego przykładem jest w sztuce Filip Kochanowski, stryj Jana, wbrew zresztą prawdziwie historycznej, sarmata-kontuszowiec, krętacz i zawadiaka (grał go z talentem St. Borowski). Więcej prawdy wydobyć umiał T. Białoszczyński ze swej roli wojewody, dumnego a przebiegłego magnata. J. Jaroń jako Patrycy Nidecki, przyjaciel Jana, przypominał mocno swą rolą błazna z „Wieczoru Trzech Króli“. Kreacja jego zasługuje na wyróżnienie, jak również — z ról kobiecych — D. Szaflarskiej (Anna, siostra Jana). Z. Mrozowska (Podłodowska) była przesłodzona w swej naiwności, B. Drapińska zaś (wojewódzianka) trochę nienaturalna.

Dekoracje Ottona Axera — szczególnie do II i III aktu (wnętrze gospody i komnata zamku warszawskiego) świetne, bardzo malarskie, tworzyły ze sceny zamkniętą kompozycyjnie całość. Niestety, nie zawsze szczęśliwie poradził sobie Axer z kostiumami. Były one czasami — nawet, jak na Renesans — zbyt jaskrawe w barwie np. żółto-niebieski kostium starosty Podłodowskiego (grał go zdolny, lecz wyjątkowo źle obsadzony A. Łapicki).

Żale za niezbyt świetny spektakl głównie zwracają się do autora sztuki. Aktorzy bowiem nie wiele mogli zrobić, by tchnąć prawdę i życie w przedstawiane przez siebie postacie — ale i oni nie byli tu bez pewnej winy.

Olgiard Porycki

Fredro i Goldoni

Państwowy Teatr Powszechny: Aleksander Fredro — G o d z i e n l i t o ś c i . Komedia w trzech aktach. Scenografia: Kazimierz Pręczkowski. Reżyseria: Danuta Pietraszkiewicz. Kier. literacki: J. Słotwiński.

Państwowy Teatr Ludowy: Carlo Goldoni: *W a c h l a r z*. Komedia w 3 aktach. Przekład Jarosława Iwaszkiewicza. Inscenizacja i reżyseria: Maryna Broniewska. Scenografia: Andrzej Sadowski. Kostiumy: Zofia Wierchowicz.

Już drugi — w ciągu ostatnich kilku miesięcy — teatr stołeczny zainteresował się późną twórczością Aleksandra Fredry. Pierwszym był Ludowy Teatr Muzyczny, który wystawił komedijkę „Ożenić się nie mogę“, obecnie zaś Teatr Powszechny gra „Godnego litości“ — sztukę pochodzącą z r. 1862. Obie te sztuki są sobie bardzo bliskie.

Inny jest tu już Fredro, niż w „Geldhabie“, pisanym w czasie Królestwa Kongresowego, niż w „Mężu i żonie“, „Ślubach panieńskich“ czy „Panu Jowialskim“ — powstałych w okresie powstania listopadowego. Jak wiadomo od r. 1835 — od czasu słynnego artykułu Goszczyńskiego „Nowa epoka poezji polskiej“ — urażony napaścią komediopisarza — nie już nowego do końca życia nie ogłosił, pisać jednakże nie zaprzestał. Powstało wtedy jeszcze około dwudziestu komedii, częściowo nawiązujących do dawnej, szlachecko-artystycznej tematyki, częściowo zaś biorących za tworzywo literackie mieszczańskie środowisko galicyjskie. Do kategorii tych ostatnich należy właśnie omawiany utwór, którego bohaterami są już wyłącznie krakowscy mieszczenie. Mieszczenie ci z lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia bliscy już są bardzo bohaterom komedii Bałuckiego — ze swoją ciasnotą pojęć i zakłamaniem. Tak więc Fredro z lat sześćdziesiątych jest pomostem łączącym Fredrę okresu „wielkich komedii“ z komedią epoki pozytywizmu. Gdy przypomnimy sobie jeszcze, że przed „wielkimi komediami“ powstał „Pan Geldhab“ tak bliski jeszcze epoce Oświecenia, wtedy uświadomimy sobie dopiero olbrzymią rolę Fredry w naszej literaturze.

„Godzien litości“ to satyryczny „obrazek z życia“. Satyra to jednak nie chłoszcząca a pobażliwa, nie wyszydająca a wyśmiewająca raczej. Pada jej ofiarą przede wszystkim podtatusiały mieszczanin krakowski, pan Warski, spekulujący na posagu swej córki, pada też i owa córka, zarozumiała i pewna siebie gąska na wydaniu. Zespół Teatru Powszechnego dał przedstawienie przyjemne, acz nie na tym poziomie stojące, co grana równocześnie tamże „Mirandolina“ (omawiana u nas kilka miesięcy temu) Starego ramola Warszawskiego grał z dużym wyczuciem komizmu postaci K. Wilamowski. Maria Seroczyńska, jako jego córka, najlepszą była w akcie ostatnim, gdy skutki jej pensjonarskiej lektury dają znać o sobie. N. Nader (młody adwokat Dormund) chwilami przesadzał w gwałtowności ruchów, obliczonych na niezbyt wybredną publiczność.

Z dużą satysfakcją oglądaliśmy „Wachlarz“ Carlo Goldoniego, wystawiony przez Ludowy Teatr Muzyczny. Przed dwoma miesiącami pisaliśmy w „Przeglądzie Powszechnym“ o „prowincjonalności“ tego teatru, o jego skłonności ku farsie. Wystawienie „Wachlarza“ było dowodem, że owa „prowincjonalność“ należy już do przeszłości. Może jest to zasługa nowego kierownictwa artystycznego teatru z Wł. Hańczą na czele?

Wachlarz (1765) — to komedia wygrywająca przede wszystkim swoim wdziękiem. Jej treścią jest historia kłopotów i nieporozumień mi-

łosnych między dwiema parami kochanków, kłopotów spowodowanych wachlarzem, który przechodzi z rąk do rąk, powodując zamieszanie, plotki i obmowy. Rzecz kończy się oczywiście pogodzeniem poważnionych a wysmianiem osób, które wtrącać się chciały w nieswoje sprawy. Goldoni, znany u nas z powstałych o kilkanaście lat wcześniej: „Sprytnej wdówki” (Teatr Polski 1950) i „Mirandoliny” (Teatr Powszechny 1952), daje tu raz jeszcze dowód uniejętności prowadzenia żywego dialogu i interesującej akcji, mimo blahości tematu. Scenograf A. Sadowski pokazał nam rynek osiemnastowiecznego miasteczka: wąskie kamieniczki ze sklepikami, apteką i kawiarnią. W środku owego rynku stoi huśtawka, która stanowi dobrze pomyślane rozwiązanie sytuacyjne szeregu obrazów komedii. Na tej huśtawce właśnie grająca jedną z głównych postaci komedii Janina Seredyńska (Giannina, wieśniaczka) daje świetnie zagrąną scenę przekomarzań ze swym kochankiem, szewcem Crespino (W. Skrzypiński). Bardzo „południowo” zagrał rolę grubego oberżysty St. Iwański. Mieliśmy natomiast pretensję do K. Peteckiego, że jego hrabia di Rocca Marina, zbankrutowany arystokrata i pieczeniarsz, zbyt był zbliżony do jego farsowej roli Argonta w „Szelmostwach Skapena”.

Olgierd Porycki

Ze świata filmu

„Ditta”

Film produkcji duńskiej. Scenariusz wg I tomu powieści Martina Andersena Nexö. Reżyseria: Björne Hennig. Produkcja: A/S Nordisk Films Kompagni, 1947 r.

Polscy kinomani niewiele widzieli filmów duńskich. Wyświetlano tu tylko „Dzieci jednego podwórka”. Obecnie wszedł na ekrany film osnuty na tle znanej w Polsce z licznych wydań powieści M. A. Nexö — „Ditta”.

Nie znając powieści trudno oceniać dzieło filmowe z punktu widzenia wierności w stosunku do literackiego pierwowzoru. Jest on rzekomo bardzo bliski oryginałowi. Zająć się jednak warto immanentnie dziełem filmowym.

Otóż „Ditta” nieodparcie nasuwa skojarzenia z filmem włoskim. Nie ze względu na atmosferę — ta jest inna zupełnie (rzecz zrozumiała pod inną szerokością geograficzną) — ale ze względu na podejście do tworzywa, na głębię obserwacji psychologicznej, która jedynie tworzy pełnowartościowy film realistyczny. A „Ditta” nastęrczać mogła reżyserowi wiele pokus melodramatycznego ujęcia. Krzywdą dziecka jest przecież tematem wielu, wielu utworów o takim właśnie rozwiązaniu.

„Ditta” jest filmem o człowieku niepotrzebnym. Bohaterka tytułowa przychodzi na świat jako dziecko nieślubne — postać zaś jej schodzi z ekranu w chwili, gdy ma dać życie dziecku nieślubnemu. W taki sposób zamyka reżyser kompozycyjnie ciężkie życie Ditty. Wychowywana

przez babkę, wcześniej poznaje ona nędzę i upokorzenia, prawdziwą zaś dla niej tragedię stanowi zamordowanie ukochanej babki przez własną matkę, Sörinę, czego jest niemal naocznym świadkiem. Upadkowi Ditty winna jest w dużej mierze gospodyni, u której służy, kobieta obyczajów bardzo swobodnych, stwarzająca w swym domu niezdrową atmosferę. Gdy ujawnia się, że Ditta będzie matką dziecka jej syna, obchodzi się z nią okrutnie, wydalać ją ze służby. Jest dużą zasługą realizatorów filmu, że gospodynię ukazali z umiarem, nie przerysowując tej negatywnej postaci. Pół głupi dewot, syn gospodyni, a sprawca nieszczęścia Ditty, jest w filmie nie tyle zły, ile bezrozumny i z powodu tej głupoty połączonej z niesłychanym egoizmem, jeśli chodzi o sprawy własnego sumienia, budzi na widowni antypatię.

Ditta nie obraca się jednak wśród ludzi złych jedynie: prawdziwą opiekunką małej była jej babka, po jej śmierci znajduje oparcie w ojczyźnie, wokół niej zaś kręci się gromada młodszego rodzeństwa. I tu właśnie mieści się ładunek humanistyczny filmu o krzywdzie ludzkiej, pokazanej w perspektywie dobra. Tym przeciwstawia się on naturalistycznym koncepcjom krzywdy ludzkiej wyrażanym w wielu filmach zachodnioeuropejskich. Nexo jest cały czas po stronie Ditty. Pokazuje bogaty kontekst, który urabiał jej umysłowość, wyobrażenia i pragnienia. To właśnie współczujące, wyrozumiałe stanowisko przyczynia się do bardzo żywego odczuwania losów Ditty przez publiczność kinową. Wrażenie widzów potęguje niewątpliwie i strona artystyczna filmu, podkreślająca świetnymi zdjęciami bądź stroną psychiczną postaci, bądź ów kontekst — ubogą wioskę duńską, chatę, gospodę czy pastwisko. Gra artystów — młodej Tove Mæ (Ditta) M. Garland (jej babka) czy Karen Paulsen (Sörina — jej matka), żeby wymienić najwybitniejszych — stanowi też o wysokim poziomie filmu.

Jacek Orpieński

Sprawy Kościoła

Oświadczenie Episkopatu

Episkopat polski, zabierając głos w sprawach publicznych czyni to w duchu posłannictwa Kościoła, który zobowiązuje wiernych do przestrzegania wskazań moralności chrześcijańskiej, zarówno w życiu osobistym jak i społecznym.

Jak doniosła Polska Agencja Prasowa zostały ujawnione w kurii krakowskiej wykroczenia przeciwko obowiązującym przepisom walutowym, i toczy się śledztwo o udział niektórych pracowników kurii w działalności wrogiej interesom Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej.

Episkopat stwierdza, że udział katolików, a tym bardziej duchowieństwa w akcji podziemnej i w dywersji gospodarczej jest nie tylko sprzeczny z dobrem narodu, ale również szkodliwy dla działalności Kościoła katolickiego w Polsce.

Stwierdzając powyższe Episkopat zastrzega się również przeciwko tendencjom obcej propagandy, usiłującej uczynić Kościół w Polsce terenem i narzędziem politycznej działalności antypaństwowej.

Ta linia postępowania powinna obowiązywać wszystkich katolików, tak duchownych jak i świeckich.

Kierując się tymi zasadami Episkopat poczuwa się do obowiązku współdziałania w umacnianiu moralności społecznej, tak niezbędnej dla niepodległości i dobrobytu Polski.

W imieniu Episkopatu

Biskup Zygmunt Choromański
Sekretarz Episkopatu

Warszawa, dn. 12 grudnia 1952 r.

Nowy Wikariusz Kapitulny w Krakowie

Kapituła Metropolitalna Krakowska w dn. 13 grudnia br. wybrała Nowego Wikariusza Kapitulnego w osobie J. E. Ks. Biskupa Franciszka JOPA, dotychczasowego Sufragana Sandomierskiego.

Komunikat Sekretariatu Prymasa Polski

Sekretariat Prymasa Polski niniejszym podaje do wiadomości, co następuje.

W dniu 16 grudnia br. J. Em. Ks. Kardynał Prymas przyjął Ks. Filipa Bednorza, któremu wręczył dekrety kanoniczne, nadające moc prawną dokonany w dniu 25 listopada br. wyborom wymienionego kapłana na stanowisko Wikariusza Kapitulnego Diecezji Katowickiej.

Warszawa, dnia 16 grudnia 1952 r.

(L. S.)

(—) † Antoni Baraniak

Śladami Nikodema

Listy Nikodema¹ są wydarzeniem zbyt ważnym w polskiej literaturze katolickiej bieżącego roku, byśmy mogli w Przeglądzie Powszechnym ograniczyć się do krótkiego omówienia ich w ramach zwykłej recenzji. Książka, o której pojawieniu się na półkach księgarskich wiadomość rozeszła się lotem błyskawicy, która stała się przedmiotem długich i gorących rozmów i dyskusji towarzyskich, a na łamach czasopism katolickich wywołała odgłosy na ogół bardzo pochlebne, a nawet wprost entuzjastyczne, choć nie brak było i zastrzeżeń — zasługuje niewątpliwie na obszerniejsze omówienie. Pojawia się ono w naszym miesięczniku późno, gdy inne czasopisma katolickie już się dawno wypowiedziały i gdy ucichło już także echo pewnej różnicy zdań w ocenie Listów. Wbrew utartemu zwyczajowi zaczniemy nasze omówienie od paru uwag o tych recenzjach i omówieniach.

Recenzje książek spełniają dwojaką rolę względem czytelników, zależnie od tego, czy czyta się je przed, czy po uprzednim zapoznaniu się z dziełem i utworzeniu sobie własnego sądu o nim. Dla pierwszej kategorii czytelników recenzja jest drogowskazem do książki i zachętą do jej przeczytania, albo zaporą, zagrządzającą do niej drogę, przestrogą przed książką. Recenzja wpływa na to, czy ci czytelnicy wezmą książkę do ręki, czy nie. A bywa i tak, że wezmą ją do ręki pod wpływem recenzji, choć wbrew zamierzeniom recenzenta, który przed nią przestrzega, ale tą przestrogą budzi właśnie zaciekawienie dla książki. A ponieważ większość czytających recenzje należy do tej właśnie kategorii, wynika stąd jasno, jak wielka ciąży na re-

¹) Jan Dobraczyński, *Listy Nikodema*. Pax. Warszawa 1952. S. 409.

cenzenzie odpowiedzialność, jak wielką powinien on odznaczać się sumiennością i bezstronnością w ocenie omawianej książki oraz umiejętnością takiego ujęcia swej bezstronnej i sumiennej oceny, by czytelnik przyswoił ją sobie i na niej oparł swój stosunek do książki.

Ale są i inni czytelnicy recenzji, tacy, którzy przed czytaniem recenzji poznali już treść książki i wyrobili sobie o niej własny sąd dodatni lub ujemny, albo przynajmniej są pod wrażeniem przeczytanej książki, dodatnim lub ujemnym. Będą to albo naukowcy, którzy chcą sobie wyrobić zdanie nie tylko o książce, ale i o jej ocenach, albo krytycy literaccy i publicyści, którzy mają zamiar z kolei swych czytelników informować nie tylko o książce, lecz i o jej ocenach, albo wreszcie zwykli czytelnicy, którym zależy tylko na porównaniu własnego sądu o książce czy własnego wrażenia doznanego z lektury książki z oceną czy wrażeniem recenzenta. Wpływ recenzji na tę kategorię czytelników jest zgoła inny. Jeśli recenzja jest zgodna z ich własną oceną książki albo z wrażeniem, jakiego doznali, przyjmują to z zadowoleniem, utwierdzają się w swoim zdaniu o książce i w swoim stosunku do niej. Recenzja nie zmieni ich stosunku do książki, najwyżej pogłębi lub rozszerzy ich sąd o niej. Jeśli natomiast sąd recenzenta o książce różni się od ich własnego sądu, skutek lektury recenzji może być różnoraki. Jednych recenzja skłoni do rewizji własnego sądu o książce i do zmiany stosunku do niej; innych recenzja zgorszy, jeśli znajdą w niej niezасłużoną pochwałę i aprobatę dla książki, którą sami potępiają; niekiedy wywoła recenzja oburzenie, jeśli czytelnik znajdzie w niej naganę albo wręcz potępienie książki, którą sam ocenia dodatnio. Zmiana sądu o książce pod wpływem recenzji może być słuszna lub też niezasadniona. Bywają ludzie, którym brak dojrzełego, na poważnych, rzeczowych racjach opartego, własnego sądu. Ich sąd o książce będzie się zmieniał, jak chorągiewka na dachu. Podobnie i obstawanie przy własnej ocenie, a gorszenie się oceną odmienną lub oburzanie się na recenzentów, potępiających książkę, może być słuszne, albo niesłuszne. Bywają znów ludzie, którzy od raz urobionego sobie zdania nie odstąpią i wszystkim innym, którzy są innego zdania, z góry odmawiają słuszności, albo wręcz prawa posiadania i głoszenia własnego zda-

nia. Każdego, ośmielającego się mieć i głosić o książce zdanie różne od ich własnego, posądzają o złą wolę, o brak obiektywizmu, o ukryte uboczne intencje. Może tak być, ale na to trzeba mieć dowody.

Osobiście nie podzielałam ujemnej oceny **Listów Nikodema**, jak się to niżej pokaże. Ale nie wydaje mi się, że u autorów ujemnych ocen tej książki trzeba zaraz dopatrywać się złej woli. Wyobraźmy sobie specjalistę egiptologa, zabierającego się do recenzji o **Faraonie**, albo specjalistę od katakumb rzymskich i od Forum Romanum, zabierającego się do recenzji **Quo vadis?** Mimo że Prus i Sienkiewicz przygotowali się do pisania swoich powieści studiowaniem tła historycznego, geograficznego, kulturalnego i językowego dla akcji powieściowej **Faraona** i **Quo vadis**, to jednak owi uczeni recenzenci mogliby w obu powieściach znaleźć niejedną nieścisłość, niejedną szczegół błędny, niejedno wyrażenie obce, użyte w błędnej formie gramatycznej lub w błędnym znaczeniu. Błędy owe mogłyby tak pochłonąć uwagę owych fachowych recenzentów, że zapomniawszy o rodzaju literackim omawianej książki oraz o charakterze czasopisma, dla którego recenzja byłaby przeznaczona, postawiliby autorom **Faraona** i **Quo vadis** — niedostatecznie z egiptologii czy z kultury starożytniej Romy.

Zabierając się do omówienia **Listów Nikodema**, musimy pamiętać, że nie są one studium naukowym o Jezusie Chrystusie, nie są naukowym żywotem Pana Jezusa, lecz powieścią na tle życia Pana Jezusa, są dziełem literackim. Autor opisuje nam wydarzenia z życia Pana Jezusa, znane z Ewangelii, ale przedstawia je tak, jak na nie patrzył Nikodem, ów faryzeusz, który na początku działalności publicznej Pana Jezusa przychodzi do Niego w nocy na rozmowę (Jan, r. 3), potem zjawia się dopiero pod krzyżem i bierze udział w złożeniu Pana Jezusa do grobu (Jan, r. 19). Ten pomysł literacki, oglądania życia Pana Jezusa oczyma faryzeusza, który powoli zmienia się w ucznia Chrystusowego, ujął Dobraczyński w formę listów, pisanych przez Nikodema do starego mistrza Justusa. Wszystko to razem powiązał wątkiem powieściowym, który płynie podwójnym nurtem. Jednym nurtem jest przemiana wewnętrzna Nikodema faryzeusza, człowieka wprawdzie szlachetnego, ale obciążonego wszystkimi przywarami swej klasy, w ucznia Chrystusa, który przełamuje w sobie

wszystkie wewnętrzne opory i wyrusza w świat, głosić naukę Mistrza z Nazaretu. Drugim nurtem są zabiegi Nikodema o ratowanie zdrowia i życia ukochanej Rut i złączony z tym problem cierpienia. Oczywiście sceny ściśle historyczne, ewangeliczne uzupełnił i powiązał Autor scenami przez siebie stworzonymi. Wolno tak czynić pisarzowi w utworze powieściowym. Musi jednak zachować prawdę historyczną i psychologiczną. Na prawdę historyczną składa się zgodne z prawdą tło historyczne i wierna historycznie charakterystyka postaci historycznych. Na prawdę psychologiczną składa się to, by postacie czy sytuacje stworzone przez Autora były psychologicznie prawdopodobne, nie zawierały psychologicznych sprzeczności i niekonsekwencji. Obu tym postulatam uczynił Dobraczyński zadość.

T ł o h i s t o r y c z n e nakreślił zgodnie z prawdą, jak jest znane z Ewangelii i innych źródeł historycznych. Zgodnie z prawdą odtworzył nastroje religijne i polityczne, jakie panowały za czasów Pana Jezusa w narodzie żydowskim czy w poszczególnych jego warstwach, oczekiwanie Mesjasza, wiązanie z nim nadziei politycznych, stosunek do Rzymian, antagonizm między faryzeuszami i saduceuszami, charakterystyka jednych i drugich, ich poglądy religijne na zmartwychwstanie ciał, na małżeństwo itd. Również, mimo drobnych potknięć, zasadniczo zgodnie z prawdą historyczną przedstawione są w **Listach Nikodema** poszczególne sceny i wydarzenia, jakkolwiek szczupłe nieraz szczegóły historyczne w opisach Ewangelistów uzupełnia Autor szczegółami przez siebie stworzonymi. Takie sceny, jak delegacja faryzeuszów i saduceuszów u Jana Chrzciciela, jak uczta weselna w Kanie, opis uczty u Heroda, podczas której zapadła decyzja ścięcia św. Jana Chrzciciela, opis gospody w Betleem, burza na jeziorze Genenezet, opis wydarzeń związanych z męką i śmiercią Pana Jezusa, świetne odtworzenie całego przewodu sądowego, zeznania świadków sprzeczne między sobą, atmosfera nienawiści do Mistrza z Nazaretu, jej psychologiczne uzasadnienie, pogarda faryzeuszów do pospólstwa, dla amhaarezów, poczucie własnej sprawiedliwości, opartej jedynie na zachowaniu przepisów rytualnych, sceny z opętanymi, z tłumami chorych, zachowanie się Gerazeńczyków, zachowanie się tłumów podczas cudownego rozmnożenia chleba, posługiwanie się nie tylko wyrazami hebrajskimi czy aramejskimi, ale i całymi zwro-

tami w duchu języka aramejskiego, dialogi, sposoby witania się i mnóstwo innych drobnych nieraz szczegółów, umiejętnie wplecionych w tok opowiadania — wszystko razem składa się na wierny historycznie obraz stosunków panujących w Palestynie za czasów Pana Jezusa. Oczywiście wszystko to opisuje Dobraczyński piórem Nikodema, należącego do klasy faryzeuszów. Dlatego zaprawia te opisy zabarwieniem uczuciowym, z jakim musiał do tych szczegółów, osób, instytucji, stosunków odnosić się faryzeusz. Wymagała tego prawda psychologiczna. Osiągał dzięki temu efekt pogłębienia charakterystyki faryzeuszów w ogóle czy samego Nikodema w szczególności.

Również i poszczególne osoby przedstawione są wierne i zgodnie z prawdą historyczną, zawsze oczywiście w tym założeniu, że patrzymy na nie oczyma Nikodema. Zaczniemy od najważniejszej osoby Jezusa Chrystusa. Przedstawienie Mistrza z Nazaretu tak, jak On musiał wyglądać w oczach faryzeusza, nie żywiącego dla Niego wprawdzie nienawiści, owszem raczej życzliwie dlań usposobionego, choć może nie bezinteresownie (nadzieja na wyzdrowienie Rut), ukazanie przez tak niedoskonały pryzmat nie tylko ludzkich przymiotów Mistrza, ale tego wszystkiego, co dla całego chrześcijaństwa jest dowodem bóstwa Jezusa Chrystusa, a co jednak przez wyznawcę religii mojżeszowej nie mogło być rozumiane w znaczeniu chrześcijańskiego dogmatu Wcielenia Syna Bożego — to zadanie i przedsięwzięcie niesłychanie trudne. Dobraczyński wywiązał się z tego zadania wprost po mistrzowsku. Dał nam opis Jezusa zgodny z Ewangelią i z dogmatem, a artystycznie piękny i szarmonizowany z założeniem literackim Autora, że ma to być opis, jaki by wyszedł spod pióra Nikodema. Już pierwsze spotkanie Nikodema z Jezusem, bardzo przelotne, podczas chrztu Pana Jezusa w Jordanie, daje Dobraczyńskiemu sposobność do opisu zewnętrznego wyglądu Jezusa, Jego twarzy. Ewangelisci nie pozostawili nam żadnego opisu zewnętrznego wyglądu Pana Jezusa. Wszelkie opisy zewnętrznej postaci Pana Jezusa, podobnie jak wszystkie Jego obrazy i rzeźby, są tylko wytworami wyobraźni artysty. W wyobraźni Dobraczyńskiego twarz Pana Jezusa była to twarz „której się nie zapomina, twarz Kogoś, Kogo się kiedyś spotkało, nie pamiętając tylko gdzie i kiedy... miała jakieś podobieństwo wspólne dla wszystkich

innych twarzy. Ale to nie była pospolitość. Wydawać się tylko mogło, że dobre spojrzenia wszystkich ludzkich twarzy zbiegły się w tej jednej". Tyle, nic więcej. A czytelnik powie: tak, tak właśnie wyobrażam sobie Pana Jezusa — twarz jednostkowa, konkretna, ale zarazem skupiająca w sobie piękno i urok wszystkich ludzkich twarzy. W dalszych listach Nikodema obraz Pana Jezusa zarysowuje się coraz wyraźniej. Dobraczyński nie szuka efektów łatwych, nie cofa się przed trudnościami. Każe Nikodemowi pisać nie tylko to, co sam widział i słyszał. Każe mu opisywać także, o czym dowiaduje się od innych, nawet z ust tak niewdzięcznego informatora, jakim był Judasz. Osiąga przez to Dobraczyński artystyczny efekt jakby plastyczności i perspektywy postaci Pana Jezusa, oglądanej naraz wieloma parami oczu. I każdej z tych par oczu, stosownie do jej własnej indywidualności, każe Autor dorzucać jakiś rys, który nam postać Jezusa czyni wyrazistszą, ale zarazem rozrywającą granice człowieczeństwa, burzącą czysto ludzki sposób patrzenia na Jezusa, zmuszającą do stawiania sobie pytania: Kim On jest? Nawet świadkowie oskarżający Pana Jezusa podczas rozprawy u Kaifasza służą Autorowi do osiągnięcia tego samego efektu.

Patrząc na Jezusa oczyma Nikodema, nie zapomina Dobraczyński i o tym, że zgodnie z konstrukcją jego powieści zmienia się stosunek samego Nikodema do Jezusa. Zmiana ta nie jest linią prostą, stale wznoszącą się w górę, lecz linią łamaną. Zależnie od stosunku Nikodema do Jezusa, raz pełnego zachwyty i podziwu, połączonego z nadzieją uzdrowienia Rut, to znowu przechodzącego w zwątpienie, rozczarowanie, aż do chwilowego odejścia od Mistrza i powrotu do domu — zmienia się sposób pisania Nikodema o Mistrzu, a jednak obraz Jezusa staje się nieprzerwanie coraz pełniejszy, nie ulega tym załamaniom, przez jakie przechodzi stosunek do Niego Nikodema i innych. Trudno wchodzić w szczegóły, bo omówienie nasze rozrosłoby się do rozmiarów książki.

Podobnie jak postać Jezusa, tak i postać Maryi umiał Dobraczyński przedstawić zgodnie z prawdą historyczną i teologiczną, a zarazem z ujmującym pietyzmem, za który mu będą wdzięczni wszyscy katolicy, żywiący gorące nabożeństwo do Matki Bożej. Wydarzeń z dzieciństwa Pana Jezusa, tak ściśle związanych z osobą Maryi, nie może oczywiście Nikodem opisywać Justusowi jako naoczny świadek. Aby stworzyć

realną podstawę do opisu wydarzeń betlejemskich, każe Dobraczyński Nikodemowi odbyć podróż do Betleem, dla przeprowadzenia wywiadu u miejscowych ludzi, wśród których pamięć owych wydarzeń była jeszcze żywa. Pomysł pieszej podróży Nikodema z Jerozolimy do Betleem wśród dokuczliwej palestyńskiej zimy, z refleksjami, że w takich samych warunkach musiała odbywać się Ich podróż, należy uważać za bardzo udatny i szczęśliwy. Świetnym, a zgodnym ze świadectwem Łukasza, jest też wywiad z Margolasem, właścicielem zajazdu w Betleem i z jego matką staruszką. Podnoszą niektórzy zastrzeżenia przeciwko rozwlekłemu i, jak na prostą nieuczoną staruszkę, zbyt pełnemu, w dobrze zbudowanych zdaniach ujętemu opowiadaniu staruszki. Ale trzeba pamiętać, że i to opowiadanie staruszki mamy w opisie Nikodema, który mógł nieudolnie wypowiedziane wspomnienia staruszki zredagować po swojemu w liście do Justusa. Za pomocą opisu tego wywiadu osiągnął Dobraczyński jeszcze inny skutek. Racjonalistyczna krytyka historyczna odrzuca historyczną wartość ewangelicznych opisów z dzieciństwa Pana Jezusa. Apologeci katoliccy bronią ich wartości historycznej wykazując, że podanie ustne może w pewnych warunkach być źródłem poznania naukowego prawdy historycznej. Ten sam cel osiąga Dobraczyński przeciwstawiając proste, bezinteresowne, siebie nawet nie oszczędzające opowiadanie staruszki. tendencyjnemu, chęcią handlarskiej reklamy podyktowanemu opowiadaniu Margolasa.

Za jeszcze bardziej udany należy uważać pomysł pobytu Maryi w domu Nikodema i jej osobiste wspomnienia z Nazaret, a nawet z własnego dzieciństwa (pobyt w świątyni). Scena rozmowy Nikodema z Maryją należy do najpiękniejszych w całej książce. Tak właśnie musiała Maryja wspominać o tych wszystkich wydarzeniach, które „w swym sercu przechowywała”. I tak właśnie mogła wyglądać Maryja, jak Ją nam Autor opisuje.

J a n C h r z c i c i e l również nie należy do postaci, które łatwo jest przedstawić zgodnie z prawdą historyczną piórem takiego obserwatora, jak Nikodem. Autor nie tylko maluje nam postać zewnętrzną ostatniego Proroka Starego Zakonu, nie tylko wkłada w jego usta nauki, zapisane na kartach Ewangelii, lekko je parafrazując, zawsze jednak zgodnie z ich ewangelicznym duchem, ale ponadto kusi się

o uchwycenie okiem obserwatora z tłumu zewnętrznych objawów spraw tak nieuchwytnych, jak świadomość prorocza lub stosunek Jana do Mesjasza. Poselstwo uczniów Jana uwiecznionego do Jezusa należy do wydarzeń, które dziś jeszcze egzegeci katoliccy różnie tłumaczą. Jedni dopatrują się w tym poselstwie wątpliwości Jana Chrzciciela co do mesjańskiej misji Jezusa z Nazaretu, inni widzą w nim zamiar Jana skierowania resztki trwających przy nim uczniów do Jezusa. Dobraczyński daje inne jeszcze tłumaczenie przez Nikodema: „Do Jana przychodziliśmy jako posłowie Sanhedrynu, by nam odkrył swoją misję. Do Jezusa Sanhedryn nie przysłał nikogo... Więc może Jan uczynił to, co uczynić było trzeba wobec nowego głosiciela słów Najwyższego: posłał ludzi, by z całą powagą zapytali, kim jest?”

Podniesiono zarzuty przeciwko opisowi wyuzdanej uczty u Heroda Antypasa w Macheronie (List X). Uważam, że Autorowi nie można brać za złe, iż scenę męczeństwa św. Jana Chrzciciela wraz z opisem jego okoliczności zaświadczonych przez ewangelie wciągnął w tok swojej powieści, gdyż tego tak ważnego faktu nie dało się pominąć. Ale należy przyznać, że obecność pobożnego faryzeusza, jakim był Nikodem, na dworze Heroda i na tak gorszącej uczcie jest dość trudna do usprawiedliwienia i z historycznego punktu widzenia całkowicie nie do przyjęcia. Wolelibyśmy, by Nikodem, zamiast brać osobisty udział w tej uczcie, raczej dowiedział się o niej od innych, choćby naocznych świadków. A wówczas można by mocno stonować ten przejawskrawiony jakkolwiek obrzydzenie wywołujący opis uczty, na czym powieść posiadająca tak wiele walorów, nic by nie straciła. Rozumiem, co Autor miał na względzie. Starając się dla plastyczności opisu uczynić Nikodema, o ile możliwe, naocznym świadkiem opisywanych wydarzeń, nie chciał odstąpić i w tym wypadku od przyjętej zasady. Zdaje mi się jednak, że pewne prawdopodobieństwo historyczne jest zawsze zaletą w powieści na tle historycznym; tutaj zaś przemawiały za nią również powody innej natury.

Do najlepszych, najbardziej udanych należą w książce Dobraczyńskiego chyba postacie *A p o s t o ł ó w*. Aby je należycie zrozumieć i ocenić, trzeba pamiętać o dwu rzeczach: najpierw, że patrzymy na nich oczyma Nikodema faryzeusza, który z pogardą odnosi się do Galilejczyków, do pospólstwa

nieczystego z punktu widzenia przepisów Prawa Mojżeszowego z powodu ustawicznego przestawiania z poganami; a powtóre należy pamiętać i o tym, że tak sami Apostołowie, jak i ich obserwator Nikodem ulegają ewolucji w toku książki. Innymi nam ich przedstawia Nikodem w ostatnich listach, po zmartwychwstaniu Pana Jezusa, aniżeli na początku, gdy istotnie byli przecież nieokrzesanymi rybakami czy celnikami, nie wolnymi od przyziemnych ambicji, skłonni do kłótni, raz po raz zasługującymi na naganę i strofowanie Mistrza, choć w gruncie dobrymi, podatnymi na słowo Boże i szczerze przywiązanymi do Mistrza, z wyjątkiem chyba tylko przyszelego zdrajcy. Czyż nie w tym właśnie już Apostoł narodów, a za nim Ojcowie Kościoła i wszyscy pisarze chrześcijańscy widzą jeden z dowodów boskiej potęgi i mądrości Założyciela Kościoła, że „głupstwa świata wybrał, aby zawstydzić mądre“?

Wśród Apostołów osobne miejsce i w Ewangeliach i w książce Dobraczyńskiego zajmuje J u d a s z . W literaturze polskiej ma Judasz Dobraczyńskiego swego wielkiego poprzednika w Judaszu K. H. Rostworowskiego. A nie przesadzę chyba, jeśli dodam, że Judasz Dobraczyńskiego godnie stanąć może obok swego poprzednika. Postać Judasza zawsze będzie nęciła malarzy, pisarzy, a zwłaszcza dramaturgów do artystycznego opracowania. Nic więc dziwnego, że Autor Listów Nikodema ze szczególną starannością maluje postać tego apostoła-zdrajcy. Próbę wytłumaczenia i rozświetlenia zakamarków duszy zdrajcy należy uznać za udaną, psychologicznie prawdziwą. Na szczególne podkreślenie zasługuje końcowa próba jakby rehabilitacji Judasza oraz myśl o współodpowiedzialności za winy innych. Pisząc pod koniec ostatniego listu o swoim prawdziwym spotkaniu z Jezusem dopiero w drodze do Emaus, dodaje Nikodem uwagę: „A może także i Judasz Go spotkał, gdy wyrwał srebro z serca i rzucił je na posadzkę świątyni?“ Taka interpretacja porzucenia srebrników byłaby niewątpliwie słuszna, gdyby potem nie nastąpiła rozpacz i zbrodnia samobójstwa. W każdym razie są pisarze katoliccy, którzy nawet słów Pana Jezusa: „Biada... lepiej by mu było, gdyby się był nie narodził“ nie odważają się rozumieć o wiecznym potępieniu Judasza. Bez zastrzeżeń natomiast przyjąć należy myśl o współodpowiedzialności za winy innych: „Czy byłby Go zdradził, gdybym się w porę podzielił

z nim moim bogactwem? Każdy z nas spotka Go kiedyś na pewno. Ale każdy z nas może utrudnić to spotkanie drugiemu... Jest to jedna z najpiękniejszych i najgłębszych myśli w **Listach Nikodema**. A może i cała ich kwintesencja?

Osobne krótkie chociażby omówienie należy się problemowi cierpienia, który snuje się przez całą książkę razem z problemem spotkania Nikodema z Jezusem, a oplata się około sprawy choroby Rut. Kim jest Rut dla Nikodema, czy jego młodą małżonką w kwiecie wieku gasnącą, czy też ukochaną córką owdowiałego już może ojca (o żonie Nikodema nie ma żadnej wzmianki), nie jest dość jasne w **Listach**. Raczej to drugie. Zresztą dla samego problemu to nie jest ważne. Jest w każdym razie kimś dla Nikodema najbliższym i najdroższym. Patrząc na stały postęp nieuleczalnej choroby trawiącej organizm Rut, Nikodem cierpi niewymownie. Dodajmy tu nawiasem, że ustępy, w których Nikodem daje wyraz swemu cierpieniu, należą do artystycznie najpiękniejszych. Co za bogata skala uczuć, jaka różnorodność sposobów ich oddania! Od nadziei, zrazu jeszcze żywej, potem coraz słabszej, poprzez chwile rozpacz i buntu przeciw Bogu, głuche otępienie i jakby nieczułość, wywołaną przewlekaniem się choroby, aż do bezradnej rezygnacji wobec śmierci Rut — oto uczucia, którym Nikodem daje wyraz w swych listach przed tym, co w ostatnim liście nazwie swoim „spotkaniem“ z Jezusem na drodze do Emaus. Na takim tle rozwija Autor w duszy Nikodema problem cierpienia. Nikodem, jak wszyscy Żydzi, od wielu zresztą wieków, widzi w każdym cierpieniu karę za grzech, za niezachowanie przepisów Prawa. Jako faryzeusz, zachowujący ściśle wszystkie przepisy Prawa, uważa się za sprawiedliwego. Dlatego chorobę Rut uważa za niczym nie zasłużoną krzywdę. Dla niego „cały Zakon streszcza się w słowach psalmu: rób, człowieku, co ci Najwyższy każe — a On cię nigdy nie opuści“ a rozumie to „nigdy“ o życiu doczesnym i o dobrach doczesnych. Przeciw temu pogładowi występuje Bóg w Piśmie św. już w księdze Joba i Tobiasza oraz w wielu ustępach innych ksiąg, opisujących, jak nawet z nieszczęść i cierpień spowodowanych złą wolą i przewrotnością innych może Opatrzność Boża wyprowadzić dla nas błogosławione skutki (historia Józefa egipskiego, historia Mardocheusza w księdze Ester). Przeciw temu pogładowi wystąpi też Pan Jezus przy uleczeniu ślepego od urodzenia, na zapytanie, kto

zgrzeszył, czy on czy jego rodzice, że się ślepy narodził. Nikodem zna księgę Joba, ale odpowiedź na problem cierpienia w niej zawarta nie wystarcza dla jego faryzajskich poglądów na niewiernych i na własną sprawiedliwość (**Ten Idumejczyk nie był wiernym** — List I, str. 8) i dla jego serca zranionego nie własną chorobą, lecz chorobą najdroższej mu Rut. („Najwyższy jego samego dotknął cierpieniem, a nie kogoś, kto by mu był tak drogi jak mnie Rut“ — tamże).

Trzeba z uznaniem podnieść, że Dobraczyński, postawiwszy ten problem zaraz w pierwszym liście w całej ostrości, nie ucieka się do taniego i łatwego rozwiązania, przez cudowne wyzdrowienie Rut. Każe Nikodemowi szukać daremnie zdrowia dla Rut najpierw u Jana Chrzciciela, potem u Jezusa, za którym długi czas chodzi, nie mając odwagi przedstawić Mu swej prośby. Każe Nikodemowi przeżyć śmierć ukochanej Rut, każe mu przeżyć razem z Matką Jezusową i z Apostołami śmierć samego Mistrza. I dopiero przy tym prawdziwym „spotkaniu“ z Nim w drodze do Emaus, gdzie mu On wyklada Pisma, że trzeba było, aby Syn człowieczy to wszystko wycierpiał i tak wszedł do chwały swojej, znajduje Nikodem rozwiązanie problemu cierpienia. Wtedy dopiero zdobywa się Nikodem na te słowa: „Rut jest z Nim — czyż mogę więc rozpaczać? Jeśli tego nawet nie czuję — wierzę w to, a wiara, choć boleśniejsza od widzenia i czucia — jest przecież mocniejsza“ (List ostatni, str. 408). Zanim jednak Nikodem ujrzy to światło w całej pełni, pierwszy jaśniejszy promyk w jego opustoszałym domu wnosi mu Matka Jezusa (List XIV). Jest to także hold Autora dla Maryi — Pocieszycielki strapionych.

Na koniec jeszcze słówko na temat **f o r m y l i s t ó w**, w jaką Autor ujął swą książkę. Spotkałem się (nie w prasie, lecz w ustnej dyskusji na temat **Listów Nikodema**) z takim zastrzeżeniem, że w utworze, ujętym w formie listów powinna być wyraźnie zarysowana postać odbiorcy listów, powinien być przedstawiony rozwój duchowy odbiorcy listów. Tego w **Listach Nikodema** nie ma. O Justusie dowiadujemy się zaledwie tyle, że był mistrzem Nikodema. Zarzut ten wydaje mi się zupełnie niesłuszny. Owszem, można ująć jakiś wątek powieściowy we formie listów, w których odpowiedzi autora dla odbiorcy będą zawierały dzieje duszy odbiorcy i będą przed czytelnikiem przesuwali postać odbiorcy jako bohatera powieści. Ale byłaby to chyba zbyt sztuczna forma powieściowa.

bo widzielibyśmy w niej bohatera jakby w odbiciu tylko, w odpowiedziach autora listów do niego. Nierównie prostszą i naturalniejszą jest forma listów, w której autor rozwija swoje własne przeżycia. Natomiast inną mam trudność w związku z formą listów, jaką Autor nadał swemu dziełu. Odbiorca listów Justus jest w nich pomyślany jako mistrz i powiernik Nikodema. Zapewne wyobrażał go sobie Dobraczyński jako żyjącego gdzieś z dala od Palestyny i od wypadków tam się rozgrywających, w diasporze. Łacińskie imię Justus, które można zrozumieć jako zlatynizowane hebrajskie imię Sadok, każe przypuszczać, że Autor wyobrażał sobie Justusa jako żyjącego gdzieś w środowisku rzymskim, może w samym Rzymie. Tym się tłumaczy, że wydarzenia, które poruszyły całą Judeę i Galileę, działalność Jana Chrzciciela i Mistrza z Nazaretu, nie były mu znane i musiał go o nich informować Nikodem, szukający zresztą u Justusa ukojenia w cierpieniu i rady, jak się zachować wobec Mistrza z Nazaretu.. Ale nieprawdopodobnym mi się wydaje, żeby nauczyciel wykształconego faryzeusza, sam też zapewne jakiś uczony rabin, potrzebował od swego ucznia informacji i wyjaśnień już nie tylko dotyczących topografii jeziora Genezaret, Kafarnum czy Gerazy, których mógł nigdy na własne oczy nie widzieć, lecz także wyjaśnień w sprawach dotyczących pewnych szczegółów z historii własnego narodu albo dotyczących przepisów i zwyczajów narodowych.

Domyślam się, o co Autorowi chodziło, o to mianowicie, by te rzeczy wyjaśnić czytelnikowi, zamiast odsyłać go do objaśnień w przypisach. I tu dochodzimy do najważniejszego może braku **Listów Nikodema**, na który zresztą już i inni zwracali uwagę. Autor posługuje się wielu wyrażeniami hebrajskimi i aramejskimi. Służy mu to jako środek artystyczny do odtworzenia tła i środowiska akcji powieściowej. Ale większość tych wyrażeń jest niezrozumiała dla ogółu czytelników. Przypiski, odsyłacze nadają książce charakter dzieła naukowego. Jest rzeczą zrozumiałą, że autor powieści chciał tego uniknąć. Ale czasami jest to jednak konieczne. Przecież i wśród tomów powieści wydanych przez PAX są takie, które są zaopatrzone w krótki słowniczek wyrazów obcych (np. **Sedno sprawy**). Przydałby się bardzo taki słowniczek i **Listom Nikodema**. Tam mogłaby się znaleźć także krótka informacja o twierdzy Macheront, którą Nikodem podaje na po-

czątku IV Listu swemu mistrzowi, w nieprawdopodobnym przypuszczeniu, że Justus historii Macherontu nie zna.

Należałoby jeszcze powiedzieć słów kilka o stronie językowej, literackiej **Listów Nikodema**. Pozostawiam to zawodowym literatom. Z wyjątkiem paru drobiazgów, które mnie nawet jako profana raziły, styl jest piękny, potoczysty, słownictwo bogate, mnóstwo nowych porównań, zestawień, połączeń, które wzbogacają nasz język literacki.

W całości **Listy Nikodema** są wielkim wydarzeniem w katolickim piśmiennictwie polskim. Są pozycją bezwzględnie dodatnią. W dotychczasowej twórczości Dobraczyńskiego stanowią **Listy Nikodema** pozycję bez wątpienia najlepszą i najdojrzałszy owoc. A nie pomyślę się chyba, jeśli ostatnie słowa Nikodema zrozumieć jako osobiste wyznanie Autora: „Dla mnie pisać o Nim — co za szczęście! To dar z Jego strony. Lecz ja i tak jestem Jego dłużnikiem. Cóż mogę Mu dać w zamian za całą tę miłość, jaką mi okazał!?” — **Listy Nikodema** — to nie tylko dla Autora dar Jezusa, lecz i dla nas. I my też jesteśmy Jego dłużnikami — za **Listy Nikodema**.

Eremita

POSTSCRIPTUM. — Już po oddaniu do druku powyższych uwag o **Listach Nikodema** ukazał się w *Słowie Powszechnym*, nr 306(1982) na Boże Narodzenie 1982 artykuł Dobraczyńskiego pt. *Cicha Noc* (str. 4 — 6). W artykule tym Autor „**Listów Nikodema**”, jak zaznacza redakcja *Słowa Powszechnego* od siebie, „usiłuje rozwiązać problem fizycznej strony bólu przeżywanego przez Maryję w Betleem, wskazując na to, że w zamiarach Opatrzności dotyczących Wcielenia leżało, by Matka i Syn podlegali prawom doczesności. Wielkość Maryi przejawia się w Jej zgodzie na takie Boże zrządzenie nawet w swoim własnym osobistym przeżyciu”.

Ponieważ tego samego zagadnienia dotknął Autor już w **Listach Nikodema**, w opowiadaniu staruszki Margolasa, przeto należy się temu zagadnieniu, które przez ostatni artykuł Dobraczyńskiego nabrało już dużego rozgłosu, słówko uwagi. Można było przypuszczać, że w **Listach Nikodema** Autor, wkładając w usta staruszki opowiadanie o cierpieniach Maryi przy porodzie, sam się z tym opowiadaniem nie solidaryzuje, lecz chciał osiągnąć przez nie tylko ten efekt, że nawet ci, co w owej świętej chwili byli przypadkowymi jej świadkami i uczestnikami, nie zdawali sobie w całej pełni sprawy z wyjątkowego, jedynego w swym rodzaju przebiegu narodzin Jezusa. Przypuszczenie to nasuwało się tym bardziej, że w tym samym liście Autor każe Nikodemowi od siebie wypowiedzieć pogląd zupełnie inny: „Ona, Jego Matka, nie mogła znać przerażającego strachu kobiety, na którą przychodzą pierwsze bóle, od nich zaś nie ma nadziei ucieczki... Kto wie, może idąc, nawet nie czuła na twarzy smagnięć wiatru; może Jej stóp nie paliła lodowata woda kałuż; może nie doznawała bólu dającego znać o sobie falami Cierpienie, nędza musiały być w Niej tylko pozorem kryjącym przyszłą chwilę” (**List XI**,

str. 151). Skoro jednak Autor w tej kwestii wypowiada się ostatecznie na łamach Słowa Powszechnego zdecydowanie za udziałem Maryi w zwykłych bólach porodowych, to musimy razem z Redakcją Słowa Powszechnego zastrzec się, że ten pogląd Dobraczyńskiego nie jest zgodny z całą tradycją chrześcijaństwa, mającą zresztą swoje uzasadnienie w samym opisie Ewangelistów. I my z tym poglądem Dobraczyńskiego też się nie solidaryzujemy. Ale zagadnienie to wymaga obszerniejszego omówienia i powrócimy do niego w jednym z następnych numerów Przeglądu Powszechnego.

•m.

Na marginesie „Gwałtowników” Dobraczyńskiego

I

Dobraczyński jest niewątpliwie jednym z najlepszych naszych współczesnych eseistów. Pisze o tym, co głęboko przeżył. Stąd tyle u niego interesujących, marginesowych włączeń się do omawianej problematyki, tyle wewnętrznej pasji, której tłumiony żar raz po raz ujawnia się na stronach jego „Gwałtowników”. Od naukowego studium odróżnia tę książkę właśnie ta niezmienna bezpośredniość i ta szczególna sympatia, z jaką autor traktuje swoich ulubionych pisarzy Bloy i Bernanos. To nie są tylko modele do portretu literackiego, mniej lub więcej wdzięczne, ani interesujące typy, które proszą się o psychologiczną analizę, ale postacie, z którymi głęboko współżyje, z którymi łączy go nietajone duchowe pokrewieństwo. Dzięki temu wymowa niektórych partii dzieła jest szczególnie silna, niekiedy wprost wstrząsająca. Czuć że autorowi idzie tutaj nie o sprawy obce i dalekie, ale o najbardziej osobiste problemy.

Taka postawa daje krytykowi ogromną siłę, ale też stwarza pewne, i to niemałe niebezpieczeństwo. Jeśli wybór jego bohaterów był szczęśliwy, jeśli rzeczywiście idzie tutaj o osoby takiej miary, że nie budzą one zasadniczych zastrzeżeń i pozwalają całkowicie na mówienie o nich w tonie entuzjazmu i uwielbienia, podobne nastawienie wydaje bardzo szczęśliwe rezultaty. Wprawdzie i w tym wypadku pewien dystans jest konieczny dla sprawiedliwego rozdziału światła i cienia, — nawet w hagiografii jest on zadaniem, od którego żaden biograf nie może się uchylić — ale nie jest to sprawa tak pilna, jak wtedy, kiedy omawiana postać nosi już nie tylko ludzkie, ale często nawet i arcyłudzkie cechy. Wówczas zagraża krytykowi czy historykowi nieuniknione brązownictwo, zapędzenie się

w stronę nazbyt już jednostronnej apologii, której często nawet nie popierają przedstawiane fakty z życia jego postaci.

Otóż nie podobna się oprzeć wrażeniu, że w tym właśnie tkwi największa słabość „Gwałtowników“ Dobraczyńskiego. Pojedyncze rozdziały nieraz świetne, ogromnie sugestywne, fascynują czytelnika, całość jednak budzi w nim pewne wątpliwości, i w istotnych nieraz bardzo punktach nie przekonuje. Wydaje się, że autor nazbyt się zapalił do samej koncepcji „gwałtowników“, tak, że nie pozwoliło mu to spojrzeć na temat bardziej spokojnie i przedmiotowo. Czynią się ci „gwałtownicy“? — termin bezsprzecznie fortunnie wprowadzony przez autora. Wyraźnej definicji nie znajdujemy, ale zbierając szczegóły z charakterystyki obu omawianych pisarzy, widzimy, że „gwałtownik“ to człowiek, który całe swe życie poświęca wielkiemu reformatorskiemu czynowi. W sposób bezwzględny, z moźszowymi nieraz piorunami, chłoszcze on małość i słabość istniejącą w obrębie samego katolicyzmu, wypowiada niepokojącą walkę zakłamanemu panoszącemu się w obozie jego współwyznawców. A chociaż w tej akcji piętnowania nieraz może przebierze miarę — gwałtownik to przecie jeszcze nie święty, wyraźnie zaznacza to Dobraczyński — to jednak jego najlepsze intencje nie podlegają żadnej wątpliwości. I dlatego w swych czołowych bohaterach Bloy i Bernanos widzi krytyk postacie prekursorskie, których pionierski trud dla kultury katolicyzmu ocenia niezwykle wysoko.

II

Z samymi założeniami, nie ma co, naturalnie, prowadzić polemiki. Rzecz cała tylko w tym, czy rzeczywiście działalność omawianych przez krytyka twórców zasługuje na tak daleko idące uznanie. Czy rzeczywiście mamy tu z wielkimi nauczycielami nowoczesnego katolicyzmu do czynienia? Czy to oni właśnie — jak chce autor — posiadali naprawdę jakiś wyjątkowy „sensus catholicus“, którego brakowało ogromnej większości im współczesnych, na skutek czego mogli w społeczeństwie katolickim odgrywać tak ważną — jak im przypisuje autor — pionierską rolę?

Że tak Bloy jak i Bernanos byli ludźmi nieprzeciętnymi, a nawet bardzo wybitnymi, to oczywiście jest faktem. Że byli osobiście gorliwymi katolikami, którzy do śmierci docho-

wali wierności Kościołowi, umierając jako szczerze praktykujący, tego nie podobna zaprzeczyć. Nie można bez głębokiego wzruszenia przeczytać opisu ostatnich chwil Bernanosa — jedna to z najpiękniejszych kart Dobraczyńskiego te rozważania na temat realizmu śmierci w prawdziwej hagiografii — składają one piękne świadectwo dogłębnemu przeżyciu chrześcijaństwa, tak przez francuskiego pisarza, jak i przez jego biografa. Ale ten sam Bernanos był człowiekiem swojego czasu. Miał nie tylko swoje przekonania czysto religijne i światopoglądowe, ale także własne przekonania, w sprawach czysto już doczesnych, które, mniej czy więcej świadomie oddziaływały na postawę duchową pisarza. I chociaż w jego powieściach tendencja ta silniej się nie zaznaczała, to jednak Bernanos, w miarę jak coraz bardziej stawał się reformatorem-publicystą, zacierał różnicę między jednymi i drugimi, a poczuwając się do co najmniej wątpliwego prawa, aby jako już uosobienie sumienia katolickiego ferować na katolików inaczej myślących bardzo bezwzględne wyroki, wydawał je nieraz nie bez osobistych uprzedzeń, nie bacząc na to, jak bardzo jednostronna była jego postawa. Awersja Bernanosa do ludzi o odmiennych poglądach posuwała się do tego, że np. do nieulubianych jezuitów odnosił się w formie, która z miłością bliźniego i katolicką sprawiedliwością miała chyba niewiele wspólnego. A w taki sam sposób uderzał i na niemiłych przedstawicieli hierarchii kościelnej.

Z tego, jakże nagannego przesunięcia, z wyraźnie stronniczego stanowiska, Dobraczyński wcale sobie nie zdaje sprawy, sam je bowiem najwyraźniej podziela. Dla niego sprawa jest prosta: Bernanos tylko walczył z ujemnymi stronami ludzkiego pierwiastka w Kościele, kiedy przeprowadzał takie kampanie. Co więcej krytyk nie waha się przeprowadzić obrony tego nastawienia już bardzo ryzykownej. „W chrześcijaństwie — pisze — każdy, od papieża do małego katolika z kruchty, potrzebuje spowiednika. O Bernanosie mówi się, że był człowiekiem z ducha dawnych proroków. Trochę miał jednak także z ducha wielkich spowiedników — twardych, bezwzględnych, okrutnych — jak spowiednicy św. Teresy z Awila lub jak Konrad z Marburga. Spowiednik nie jest zwykłe lepszy niż jego penitent, często bywa nawet gorszy. Spowiednikowi także zdarza się popełniać błąd za błędem. Ale błędy spowiedników, jak błędy świętego toną w Łasce. Jest

bowiem specjalna Łaska dla spowiedników. I dlatego twardzi, nieugięci spowiednicy wychowują wielkich świętych" *)

Odpowiadamy: Bernanos nie miał żadnego tytułu ani do występowania w roli proroka, ani też w roli spowiednika. Podejmowanie tych funkcji, to właśnie jest ta uzurpacja, która nas najbardziej w postaciach „gwałtowników” razi. Nawet przy najlepszych zamiarach musi ona, jak każde wtargnięcie w niepowołaną dziedzinę, przynieść więcej złego niż dobrego. Tego rodzaju zadań podejmują się niekiedy święci, ale im też jedynie przynależy podobna czynność. Bo święci, kiedy to robią, są ponad wszelką wątpliwość do tego powołani. Rzecz znamienna, że Bernanos w powieściach swoich dawał lepsze instrukcje niż Bernanos-reformator. Nacisk kładł tutaj przede

*) Choć w uwagach p. Dobraczyńskiego o spowiednikach chodzi tylko o pewną przenośnię i dalekie podobieństwo, pięknie zresztą podchwyczone, niemniej jednak wymagają one bardzo istotnych uzupełnień względnie korektur. Prawdą jest, że niektóre dusze wymagają twardej, bezwzględnej ręki spowiednika, by dojść do pozytywnych rezultatów pomimo swojej słabości charakteru lub nadzwyczaj trudnych sytuacji życiowych, nigdy jednak i pod żadnym pozorem spowiednik nie może być „okrutny”. Taki spowiednik byłby zawsze złym spowiednikiem i niesłuchanie niebezpiecznym. Tak samo, a może jeszcze bardziej, zgryźliwy spowiednik zasadniczo przeciw swej misji, gdyby jego krytyka penitenta była pełna goryczy a nawet zawziętości, dochodzącej czasem do stronnictwej niesprawiedliwości, jak to ma miejsce niestety u „gwałtowników”. Taki bowiem spowiednik wywoła albo bunt i opór u penitenta, albo załamanie, przynębienie aż do jakiejś formy rozpacz. Trudno wyobrazić sobie większy grzech przeciw duchowi spowiednika, który ma być prawicą Miłosierdzia Bożego, lnu kurzącego się nie dodusić, trzciny nadłamaney nie dołamać do końca, lecz przeciwnie rozplomić i podtrzymać. Oczywiście spowiednik ma obowiązek powiedzieć penitentowi twardą prawdę, może okrutnie bolesną (p r a w d a — a n i e s p o w i e d n i k !), ale wtedy musi ją powiedzieć sercem, tym cieplejszym i przyjaznym, im boleśnieszka jest prawda. „Zębami” spowiednikowi nie wolno nigdy i w żadnej sytuacji mówić do penitenta. W jednym tylko zgodzimy się z p. Dobraczyńskim: spowiedników w typie „gwałtownika”, bez szkód zbyt wielkich i bez katastrof, mogą znieść tylko dusze, które już osiągnęły poziom heroizmu, jak św. Teresa, która ich przecierpiała, jak swoją Gólgotę, ale daleką była od ich pochwalenia. Nawet jednak duszom heroicznym nie życzymy tak wielkiego dopustu Bożego, jakim byłby spowiednik-gwałtownik.

Oczywiście są źli spowiednicy, ale żeby błędy ich „tonęły w Łasce” (pomijamy całą ryzykowność i nieścisłość teologiczną pięknego zwrotu), na to nie wystarczy p o c z u w a ć s i ę do misji spowiedniczej, lecz konieczne trzeba m i e ć sakrament kapłaństwa i związaną z nim łaskę stanu. Tej konieczności nie może zastąpić żadna genialność, najlepsza nawet wola, ponieważ spowiednictwo i związane z nim uprawnienia są sprawą wyłącznie nadprzyrodzoną. Nawet jednak wtedy błąd spowiednika pozostaje błędem i spowiednik zań jest odpowiedzialny (Przyp. Red. w porozumieniu z A. art.).

wszystkim na pokorę. „Tylko pokornie — cytuję na tym miejscu za Dobraczyńskim — pamiętając o swej zależności (od przełożonych — pp), ksiądz może prosić, błagać, zabiegać o możliwość realizacji swoich planów. Jego zwycięstwo może być tylko współmierne z głębokością okazanej pokory“.

III

A jeśli to podejmowanie misji proroka-reformatora i spowiednika razi nas u Bernanosa — nie oszczędzał on swoich współczesnych; nawet Maritainowi z racji odmienności poglądów w sprawach doczesnych dostały się odeń przykre słowa — to stokroć bardziej niemile dotyka nas ono u Bloy, który uprawia je w przeciwieństwie do Bernanosa — już nie epizodycznie, ale nałogowo, i to z tego rodzaju napastliwą furją, z takim tonem urazy i nienawiści, że budzi w nas zdecydowaną niechęć do tego rodzaju „gwałtownictwa“. Wprawdzie Dobraczyński broni pisarza zaczerpniętym z lamusa romantycznego chwytem, że to oburzenie tak niepowściągliwe nie jest nienawiścią człowieka, tylko przeciwnie osobliwą formą zamaskowanej miłości — przypomina tu się Słowackiego „sercem gryzę“ — ale trudno uznać ten argument za rozstrzygający. Bo kogo jak kogo, to właśnie pisarza katolickiego winien obowiązywać inny rodzaj odniesienia się do bliźniego.

Dobraczyński zresztą nie zakrywa tego, podając liczne cytaty, z jaką to urazą odnosił się Bloy w swych pamiętnikach nie tylko do abstrakcyjnych przeciwników, ale i do swoich osobistych nieprzyjaciół. Z pewnością nie buduje nas Bloy, kiedy swą nienawiść do burżuazji posuwa tak daleko, że raduje się z pożaru, pociągającego liczne ofiary spośród (śluszenie zresztą przez niego piętnowanej) „tańczącej dobroczynności“, albo ze śmierci pewnej ilości plutokratów, którzy zginęli w katastrofie „Titanica“; a już zgoła nas odraża, kiedy mszcząc się wymienia nazwisko osobiście znienawidzonego lekarza z soczystymi epitetami.

To prawda, że sytuacja była wtedy dla Bloya tragiczna. Po śmierci synka, ofiary ohydnych czynszowych domów „nienawistni sąsiedzi — pisze Dobraczyński — wzywają lekarza sądowego, by zbadał małego trupka, bo, być może, dziecko zostało zabite przez rodziców! Tutaj — pisze Bloy w „Le mendiant ingrat“ — wymienię imię tego lekarza — nie wymienię

313
łem go bowiem w powieści. Jest to bałwan plugawy i dokuczliwy, którego podłość tak diabelsko powiększyła naszą żalobę. Ten lekarz godny walenia po twarzy zwie się Lecoq". Ale nawet ten okropny wstrząs nie usprawiedliwia tego, aby poddać tak hańbiącej publicznej naganie człowieka, którego jedyną winą było to, że zachował się niewłaściwie przy wykonywaniu swej zawodowej czynności. Nie zapominajmy, że był przecież z urzędu delegowany do oględzin, a że był na skutek inspiracji podejrzliwie nastawiony w stosunku do Bloy, to rzecz całkiem zrozumiała...

Dobraczyński wspomina również jak nieumiarkowanie rzucał Bloy gromy na duchowieństwo francuskie dlatego, że ...zachowało ostrożność co do objawień w La Salette i nie zaprobowało ze wszystkim widzeń Melanii. Dodajmy jeszcze (bo tu autor nie dał żadnego komentarza), że patriotyczny aż do megalomanii Bloy robił przykre zarzuty pod adresem jednego z francuskich biskupów, że w bitwie pod Marną nie uznał dzieła Bożego.

Umyślnie wyjąłem kilka przez Dobraczyńskiego podanych faktów, (a można ich więcej cytować), które znamionują nieumiarkowanie i (delikatnie już mówiąc) nieostrożność gwałtownika Bloy. Dobraczyński to wszystko widzi, ale albo zbyt słabo te wady wartościuje, albo często próbuje je aż nazbyt pobłażliwie wytłumaczyć. Jest tak oczarowany swoim bohaterem, że występuje jako jeden z odkrywców i promotorów renesansu Bloy, ba, nawet przeprowadza w tej mierze samokrytykę. Wyznaje na wstępie: „Bloy drażnił mnie, jak na pewno drażni każdego, kto pierwszy raz bierze do ręki jego książkę. Mając postawę bardziej apologetyczną, weszylem w utworach Bloy jakąś typowo francuską, bo ukrytą w samym jądrze katolicyzmu herezję". Ale ten punkt widzenia zmienił się u krytyka po wojnie. „Ktoś jak Bloy musiał istnieć. Nie odkrywało się go, póki nie był potrzebny. Jego książek nie czytało się, póki się nie było samemu głodnym, pozbawionym domu, zziębniętym, śmiertelnie znużonym, drżącym o życie najbliższych, wyśmianym, wyszydzonym, skrzywdzonym. Lecz Bloy potrafi być przewodnikiem na najcięższych drogach".

Ten, jakże ciepły i wielbicielski już ton w stosunku do Bloya załamuje się wprawdzie niespodziewanie w epilogu, kiedy autor pięknie a słusznie pisze: „Czas wreszcie rozwieje pa-

miątki po Bloy, zasypie jego dziś coraz żywiej czytane pisma piaskiem zapomnienia. Jedno pozostanie, jedno co w tym człowieku namiętności i ognia, łez i klątw, przesady i nienawiści było bez skazy: miłość do cierpiącej Maryi Panny. Miłość pełna boleści, lecz i pełna oddania". Nie ma jednak mostu, któryby połączył entuzjastyczny początek z krytycznym epilogiem i dlatego to falowanie opinii dezorientuje czytelnika.

IV

Wielkość Bloy upatruje Dobraczyński przede wszystkim w tym, że walczył on z duchem burżuazji w katolicyzmie. Można się chętnie zgodzić na to, że w wieku XIX, wieku liberalizmu, gdy ustroje polityczne były wolnościowe w sensie demoliberalnym, największa forma ucisku zagrażała właśnie ze strony rekinów kapitalistycznych, wykorzystujących zasadę wolności gospodarczej do zorganizowania legalnej przemocy nad gospodarczym drobiazgiem. Kiedy więc Bloy otwierał oczy katolikom francuskim na te nadużycia, kiedy smagał wykorzystywanie dzieci do pracy, kiedy piętnował ucisk kolonialny, był niewątpliwie orędownikiem dobrej sprawy. Ale w toku dalszych wywodów Dobraczyńskiego pokazuje się, że pojęcie burżuja u Bloy niekiedy jest o wiele szersze. Burżuj u niego, „to świnią, która chciałaby umrzeć własną śmiercią“, to człowiek owładnięty duchem posiadania, niedowrażliwiony pod względem społecznym, pragnący wygodnego, dostatniego życia, słowem coś w rodzaju naszego Połanieckiego; to człowiek „śpiący“.

I tutaj zaczynają się już smutne nieporozumienia, w których niestety uczestniczy i Dobraczyński. Na przemiany wymieniają nam się pojęcia „burżuj“ Bloy i „l'homme médiocre“ E. Hello; l'homme médiocre jest to człowiek mierny, który „sądzi, że chrześcijaństwo jest użytecznym środkiem ostrożności i byłoby nieroztropnością odrzucić je. Nie mniej przeto nienawidzi go w głębi duszy, niekiedy żywi znów doń pewien szacunek konwencjonalny, taki sam jak dla książek mających powodzenie. Ale dla katolicyzmu żywi szczególną odrazę, zarzuca mu przesadę¹⁾“. Nie trudno spostrzec, że mamy

¹⁾ Na to samo wychodzi powiedzenie Bloy'a: Dla burżuja odróżniać szlachetne od nieszlachetnego, piękne od ohydneho, starać się coś zrozumieć, walczyć o zwycięstwo... to wszystko podpada pod anatemę“.

tu do czynienia z dwoma bardzo odmiennymi kategoriami, które stawiać na jednej płaszczyźnie byłoby jaskrawą niesprawiedliwością.

A podobne przesunięcie pojęć znajdujemy również u Bernanosa. Jest on w pewnym sensie (w lepszym zresztą wydaniu) kontynuatorem stanowiska Bloy. Piorunuje przeciwko tym, którzy stanowią „cały ludek miernych, imbéciles-bałwanów“. W jednym wypadku są ci mierni jednostkami, które sądząc po podanych przykładach, bez wahania określilibyśmy jako spoganiałych grzeszników; w tym tylko sensie są one mierne, że jeszcze nie doszły do demonizmu zła. Ale o stronę dalej dowiadujemy się od krytyka, że zaliczyć do nich trzeba i abbé Bremonda i, w pewnym przynajmniej sensie, Martaina i Claudela i Mauriaca.

Nieco później znowu czytamy o innej kategorii miernych, o bałwanach, jakimi są np. bigoci w chrześcijaństwie. Mierni to także ci, którzy przystosowują się do koniunktury. (Dowiadujemy się tutaj tylko o dwóch ich rodzajach: o tych, którzy przeszli w kompromis z kapitalizmem albo z dyktaturami). Mierni to również — zdaniem Dobraczyńskiego czy Bernanosa, trudno rozsądzić — „wszyscy ci, dla których „święty porządek“ był czymś moralnie lepszym niż — rewolucja“, a więc... katolicy konserwatyści²⁾.

Nie przesądzam, kto ponosi winę za to pomieszanie pojęć: krytyk, czy też omawiani przez niego autorowie. To zresztą rzecz małoważna. Donioslejszą jest dla mnie sprawa inna. Nie

²⁾ Nie zawsze ze strony Bernanosa na miernych padają gromy. W pewnych chwilach znajdujemy u niego — jakże różne stanowisko od Bloy — słowa współczucia i jakby wyrozumienia. „...Mierność — stwierdza — to sprawa zbyt dla nas skomplikowana — to sprawa Boża. Póki się ona nie wyjaśni, mierny winien znaleźć osłonę w naszym cieniu, pod naszymi skrzydłami. Ciepłą osłonę — bo tym biedakom trzeba bardzo ciepła... A jeżeli to sam Jezus oczekuje nas pod postacią jednego z tych, którymi pogardzamy?“ Ale rzecz charakterystyczna, to cytat niepublicystyczny, tylko z „Pamiętnika wiejskiego proboszcza“ dobry przykład na to, jak Bernanos-pisarz był bardziej zrównoważony od pamflicisty, gwałtownika-publicysty. W tej samej książce spotykamy się z bardzo rozsądnym ujęciem problemu miernych jako klasy, której niepodobna uniknąć w Kościele. Uosobienie zdrowego rozsądku, proboszcz z Torcy mówi do swego konfratry: „Mam swoją trzodę, prawdziwą trzodę, składającą się z bydła — powiedz sam czy mogę wytańcowywać z moją trzodą pod Arką? Do czego to by było podobne? Moje bydło nie jest ani bardzo złe, ani bardzo dobre — zwykle woły i osły, zwierzęta do zaprzęgu i do pluga“ (Zaznaczam, że to są wszystko cytaty z Dobraczyńskiego).

wyszło to na dobre omawianej problematyce, że tak ryczałtowo zostały potraktowane nader różne zagadnienia. Jeśli spotykamy się z krytyką współczesnego dekadentyzmu, tych wszystkich przejawów zgniłej cywilizacji, która charakteryzuje rozkład wyrosłego na Wielkiej Rewolucji mieszczaństwa, jeśli oglądamy protest przeciwko infiltracji ducha neopogańskiego w życie chrześcijańskie, to tym wszystkim usiłowniom należy jedynie przyklasnąć. Ale całkiem odmienna sprawa, kiedy w taki sam sposób urząda się rozrachunki z katolikami, których poglądy w sprawach doczesnych wydają się gwałtownikom niesympatyczne, a nawet wręcz wrogie. Istnieją braki i niedomagania, będące naturalną przywarą człowieka, jeśli się nie zdobył na świętość. Duch np. chciwości z pewnością nie jest zgodny z duchem Ewangelii, nie każdy jednak przejaw chęci posiadania będzie postawą, którą należy w czambuł potępiać. Co innego jest bowiem wykazywać w tym punkcie — jakże częstą dla człowieka pospolitego — słabość, co innego zaś stawiać znak równości między nadmiernym pragnieniem dobrobytu a uciskiem człowieka, płynącym z chciwości. Te dwie różne rzeczy trzeba nader starannie odróżnić³⁾.

Zapewne, że chrześcijaństwo żąda doskonałości od swoich wyznawców, że nie zgadza się z jego klimatem wyłącznie dążenie do uwicia sobie wygodnego gniazdka na ziemi. Ale pragnienie, aby umrzeć na własnym kółku nie jest znowu wcale takim zdrożnym, by zasługiwało na to bezwzględne miano, jakim je obdarza Bloy. Trzeba to zrozumieć, że tego rodzaju mierność nie jest wcale tylko jakimś szczególnym wynikiem dziejowej koniunktury (choć niewątpliwie indyferentny, bezideowy wiek XIX sprzyjał szczególnie tej atmosferze), ale stanowi właściwość nieodłączną od człowieka branego en masse, jest konsekwencją skażenia natury ludzkiej przez grzech pierworodny. Na to, aby wstrząsnąć tą kategorią ludzi nie wy-

³⁾ Bernanos — interesujące cytaty podaje tutaj Dobraczyński — rozdziera szaty z powodu swego ubóstwa, robi gwałtowne a.aki na lepiej sytuowanych katolickich kolegów po piórze. A jednak przytoczone dowody niedostatku są dla nas w porównaniu z przedwojennymi polskimi stosunkami co najmniej zadziwiające. Za stronę „Pamiętnika wiejskiego proboszcza“ pisarz otrzymywał 60 franków, jego dochody z t. maczeń przynosiły mu 35 000 franków rocznie. Nawet przy licznej rodzinie nie była to suma wcale bagatelna...

starczy być gwałtownikiem, trzeba być świętym. Bo słabość gwałtowników w typie Bloy polega na tym, że tej niedomodze przeciwstawiają w pierwszym rzędzie słowa, i to brutalne słowa, nie są zaś w stanie przemówić dostatecznie silnie jedynie wymownym przykładem własnego życia. Bloy, w wieku dojrzałym jeszcze upadający pod ciężarem namiętności, nie miał tytułu do tego, aby pouczać przeciętnych pocziwców, lękających się jak ognia heroizmu. — Ależ Bloy dążył do świętości — znajdziemy replikę na ten zarzut u Dobraczyńskiego. Niewątpliwie dążył; ale nieudani święci nie mogą sobie rościć specjalnych praw ⁴⁾). Sami są najbardziej zagrożeni, jak to — zdaniem niektórych — wstrząsająco przedstawił Bernanos w „Zakłamaniu“.

V

Jeśli więc „gwałtownicy“ występują z pouczeniem i krytyką nawet w stosunku do tej władzy, która piastuje urząd nauczycielski, jeśli, jak Bloy, przemawiają tonem, na który ledwo by sobie pozwoliła św. Katarzyna Seneńska, to wtedy najniewątpliwiej przekraczają te granice, jakie gorliwości chrześcijańskiej są dozwolone. Jest to zawsze niebezpieczną bardzo rzeczą, kiedy się swój „sensus catholicus“ uważa za najwyższą wyrocznię. Bardzo znamienne ten rys występuje u Bloy. Niezadowolony pisał do jednego z księży, że „list, który od niego otrzymał, powinien był wyglądać następująco: „Dziękuję panu Imieniem Bożym, że pan jest takim, jakim pan jest: jedyny katolik w naszej epoce, który się opiera o Absolut...“ — „To już niewątpliwie przesada — nawet trochę niesmaczna“ — dodaje Dobraczyński. „Nie zapominajmy jednak, że pisarz żył w stanie niebywałego rozdrażnienia i zniecierpliwienia“. Otóż nie w tym rzecz, że w danym wypadku Bloy przesadził. Istotniejsze jest to, że tutaj właśnie najlepiej odsłonił niebezpieczny kompleks „gwałtownika“.

⁴⁾ Z pewnością idzie za daleko Dobraczyński, kiedy kuje taki, istotnie w duchu „Gwałtowników“, aforyzm: „Świętość ludzi w kościele to prawda ich walki z katolikami“. Przesunięcie przecież uwagi z siebie na innych, z walki ze sobą na walkę z katolikami, w ogóle na reformizm pełen goryczy i potępień, jest jedną z prymitywnych pokus, czyhających na początkującego adepta świętości. Ulegnięcie tej pokusie daje w wyniku zawsze jakąś katastrofę duchową, której najłagodniejszą formą jest „nieudana świętość“.

372

Dla gwałtownika jest rzeczą znamioną, że najwięcej razi go nie pospolite grzechy, ale grzechy zaniedbania, a więc wady wynikłe nie tyle ze złej woli, ile z ograniczoności ludzkiej. Te to wady w pierwszym rzędzie wyrzuca Bloy nader gwałtownie duchowieństwu (bardzo nieraz subiektywnym posługując miernikiem, kiedy np. — jak już wspomniałem — napada na nie z pasją za niedocenywanie La Salette. Warto zestawzić to jego stanowisko z ostrożnym sceptycyzmem św. Jana Vianneya). Kiedy robiąc bolesny rachunek sumienia pisze te wstrząsające słowa: „To niewiele, co mam, dał mi Bóg za darmo. Ale, co ja z tego zrobiłem! Największe zło to nie znaczy popełnić zbrodnię, ale to nie czynić dobra, które spełnione być powinno. To grzech zaniedbania, który jest po prostu egoizmem, o który nikt się nie oskarża“, dowodzi to tylko subtelności jego sumienia. Ale zastosowanie tej maksymy w stosunku do innych, z podkreśleniem tej opacznej maksymy o prymacie jakoby w etyce grzechów zaniedbania, wywróciłoby ustaloną w chrześcijaństwie hierarchię wartości i stałoby się powodem niemałego zamieszania. Otóż czytając Dobraczyńskiego odnosi się (wbrew intencjom Autora), wrażenie, że wystąpienia Bloy oddziaływały nieraz w ten sposób.

Zastanawia to, że tak ostro atakujący ducha posiadania francuski autor nie skierował równie silnego uderzenia w inną wadę: w panoszące się rozprężenie obyczajów, które już za czasów Bloy potężniało zawrotnie. A przecież to było na tym terenie właśnie najgorsze zło i największe niebezpieczeństwo. Jeśli jaki duch burzujstwa stanowił egipską plagę nie tylko chrześcijańskiego społeczeństwa, to nie ten, który zamykał rodzinę pełną cnót drobnomieszczańskich w zbytnim partykularyzmie i odosobnieniu (co zresztą niewątpliwie osłabiało zmysł społeczny i hodowało egoistyczny separatyzm), ale ten, który wyrósł na podłożu indywidualistycznego liberalizmu, który hołdował hedonistycznemu stylowi życia. Traktował on podwładnego człowieka już nie tylko jako siłę roboczą, produkcyjną, mającą zapewnić możność użycia i wyżycia się, ale nie cofał się nawet przed tym, by z osoby ludzkiej uczynić sobie zabawkę, którą po zużyciu można wyrzucić jak bezużyteczny sprzęt. Wiktor Hugo w „Nędznikach“ w niezapomniany sposób odmalował tę postawę i zobrazował jej straszliwe, zgrozą napełniające społeczne skutki. A jaką zbrodnię stanowi lek-

komyślne wykorzystanie kobiety, nawet bez cynicznych intencji, to rzucił przed oczy świata w „Zmartwychwstaniu“ Lew Tołstoj z taką siłą, że przerwał raz na zawsze to sprzysiężenie milczenia, jakie na tym polu panowało dotąd w literaturze.

Tutaj właśnie ucisk człowieka znajdował najjaskrawszy swój wyraz, poniżał bowiem straszliwie jednostkę, spychając ją aż do roli zwykłego narzędzia rozkoszy, eksploatując ją jakby jakąś rzecz martwą. Cały ogromny przemysł obliczony na zepsucie obyczajów wyrastał na tym tle, krzewiły się masowo typy utrzymanek, prostytutek, alfonsów i сутенерów, o zbrodnicach już nie wspominając. Rodzina ulegała rozbiciu dzięki rosnącej wciąż fali rozwodów, a na skutek notorycznego stosowania środków neomaltuzjanistycznych traciła swój moralny pion. Katastrofalny spadek urodzin, który Francja rozpoczyna już w drugiej połowie XIX stulecia, był najjaskrawszym symptomem tego rozkładowego procesu, któremu dzielnie sekundowała część francuskiej literatury. Oznaczał on przytem nie co innego, tylko masową rzeź nienarodzonych — ten najjaskrawszy chyba paradoks deklamującej wciąż o humanitaryzmie epoki.

Otóż było to bardzo szkodliwe nieporozumienie, jeśli przypuszczając szturm do burżuizmu, nie rozróżniło się istniejących wewnątrz niego dwóch całkiem różnych formacji. Moralny ciężar gatunkowy każdej z nich był całkiem inny. Niewątpliwie kapitalizm w szczególny sposób sprzyjał rozrostowi tych degenerujących pierwiastków i przepojone nim społeczeństwa chrześcijańskie szczególnie silnie i szybko ulegały procesowi obyczajowej dekadencji. Ale w ujęciu myśli katolickiej stanowił on tylko podatny grunt, na którym się krzewić lepiej mogły bakterie moralnego rozkładu. Jego likwidacja jeszcze nie rozwiązywała sprawy dużo bardziej skomplikowanej i bardziej w głąb sięgającej, sprawy reformy obyczajów.

VI

Niestety nie widać z „Gwałtowników“ Dobraczyńskiego, by jego bohaterowie z tych niezbędnych rozróżnień zdawali sobie sprawę; nie uprzytamnia sobie tego bodaj sam autor. Świadczy o tym bardzo charakterystyczne miejsce, w którym Dobraczyński za Bruce Marshall'em wspomina o „konieczności nie przeceniania — zwłaszcza w życiu społecznym czynnika seksualizmu“ — „Oczywiście — oświadczą — to są grze-

chy — i to grzechy ciężkie. Ale świat cierpi przede wszystkim na odejście od miłości. Nawet miłość grzeszna jest jakimś śladem dobra. Natomiast wyzysk człowieka przez człowieka, krzywda społeczna, nadużycie, zgorszenie, hipokryzja — są grzechami najcięższymi. Rzecz jasna: nikt świadomy wagi grzechu nie może powiedzieć — dajmy spokój prostytutce czy cudzołóstwu, gdy jest tyle grzechów ważniejszych! Lecz — niestety — zdarza się naszym katolikom myśleć odwrotnie: co mi tam nędza lub krzywda tysięcy, skoro to na mego męża czeka na rogu prostytutka lub skoro na cnotę mojej żony dybie drugi człowiek!“

Że przed innymi sprawami nie wolno nigdy lekceważyć krzywdy człowieka — na to oczywiście zgoda. Ale, rzecz dziwna, Dobraczyński zdaje się we wspomnianym fragmencie całkiem zapominać, że grzechy z dziedziny seksualnej są z reguły połączone też z krzywdą i to jaką straszną krzywdą! Jeśli kto uwodzi drugiej osobie męża czy żonę, ten czyni mu krzywdę nie dającą się naprawić, tak wielką, że nie da się ona porównać nawet z zatrzymaniem tego, czy innego dobra. Kto odbiera niewinność dziewczynie i spycha ją na złą drogę — w bagno prostytutki czy w otchłań dzieciobójstwa, ten ma na sumieniu zbrodnię tak brzemmienną w następstwa, że wobec niej błędą nawet skutki zabójstwa. Kto korzysta z dziewczyny ulicznej, traktując ją jako żywy towar, ten po-niewiera godność człowieka stokroć dotkliwiej, niż może to uczynić jakakolwiek inna czynna zniewaga. Nikt uczciwy chyba nie powie, że jest wiele grzechów ważniejszych od tego rodzaju występków. To tylko liberalizm obyczajowy wma-wiał w nas, że dziedzina czynów seksualnych, to sprawa czy-sto prywatna, i byleby tylko były wynikiem wolnej umowy, to nic nikomu do tego, bo trzeba jakoby uszanować cudzą wolność.

Ale to rozumowanie jest akurat tyle samo warte, co argument liberalizmu gospodarczego, który też w imię rzeko-mej wolności człowieka domaga się nieinterweniowania w stosunki, jakie istnieją między kapitałem a pracą. Nic łatwiejszego przy takim założeniu od wykorzystania strony słabszej przez silniejszą i bezwzględniejszą i momentalnie ro-dzi się tu problem krzywdy — zagadnienie już na wskroś społeczne. Zapobieganie zaś tej krzywdzie, która nosi szcze-gólnie osobisty charakter, jest pierwszym człowieka obowiąz-

kiem. I jeśli żona, czy mąż koncentrują się dookoła zadania utrzymania honoru i nietykalności ogniska domowego, to zaiste są to obowiązki, które niewątpliwie należą do najpierwszych. W katolicyzmie zaś, tak silnie akcentującym świętość sakramentalnego małżeństwa, istnieje szczególna odpowiedzialność za osobę współmałżonka, wobec którego społeczny obowiązek w hierarchii celów wysuwa się na plan pierwszy.

I jedno jeszcze. Wnosić by można z przytoczonego ustępu (sugestie takie nasuwała już Marshalla „Chwała Córy Królewskiej“), że grzechy seksualne to są tylko grzechy naturalnego porywu namiętności, co stanowiłoby naturalnie okoliczność łagodzącą, która pozwoliłaby powołać się tutaj na ludzką słabość. Ale wiemy, z potocznego choćby doświadczenia, tylekroć stwierdzonego przez historię, że w żadnej innej dziedzinie nie jest tak łatwo jak w tej o wynaturzenie. Perwersja zła ma tu osobliwe pole do popisu. Sięgnijmy choćby do tak autentycznego świadka, jak XVIII-wieczny autor „Niebezpiecznych związków“, a oczywistość tej tezy w pełni nam się zademonstruje. Twierdzenie o rzekomym przecenianiu seksualizmu w współczesności, w epoce nieprawdopodobnej dekadencji obyczajowej, rozkładającej dzisiaj znaczną część świata (zwłaszcza Zachodnią Europę i U. S. A.), właśnie obecnie jest jak najmniej uzasadnione. Jeśli o czym naprawdę możnaby mówić, to chyba o niedocenianiu...

VII

Jest to naturalne, choć niepożądane zjawisko, że monografista ulega zwykle tendencji do zbytnej gloryfikacji swojego bohatera. Coś z tego nastawienia można zauważyć u Dobraczyńskiego, kiedy par force kruszy kopię za swoich ulubieńców nawet wtedy, kiedy jest rzeczą jasną, że tendencyjna apologetyka musi zawieść. Bloy np. spotyka się z tego rodzaju obroną: „I to także trzeba pamiętać, że nienawiść odczuta jeszcze nie jest nienawiścią. Póki nie zgodziliśmy się na nią, póki gotowi jesteśmy z tym uczuciem walczyć, nic jeszcze nie jest stracone. Bloy nienawidził „burżuazji“, bo ten „burżuj“ był dla niego najstraszniejszym wrogiem chrześcijaństwa. Ale, puszczając wodze swoim gniewom i swojej nie-

chęci, usiłował przemoc, przezwyciężyć w sobie, straszliwy gniew na człowieka, przez którego chrześcijaństwo przestało być chrześcijaństwem. Bloy nie zrezygnował z modlitwy, pojmując dobrze jako chrześcijanin, że wśród wielu metod przemieniania ludzi, modlitwa jest metodą jedną z najskuteczniejszych. Tylko, że modląc się — w życiu osobistym, w swej twórczości nie przestawał ciskać piorunów na „burżuistwo“ katolików“. — To prawda, święta prawda, że samo odczuwanie nienawiści nie jest grzechem. Ale dawanie jej wyrazu w piśmie, i to do tego publicznym piśmie, jest już pewną formą zgody na to uczucie. Jeśli np. w pamiętnikach (przeznaczonych do druku) Bloy wyraża się w najbrutalniejszych wyrazach o antypatycznym mu właścicielu, od którego wynajmował mieszkanie, to odczuwamy to już jako pogwałcenie Chrystusowego przykazania o miłowaniu nieprzyjaciół.

Pewną stronniczość stanowiska (choć w mniejszym nierównie stopniu), zajmuje autor i w stosunku do Bernanosa. Wspominając o burzy jaką wywołało pokazanie się jego „Pod słońcem szatana“, wzmiankuje, że krytyka katolicka „w swej większości zaczęła wietrzyć w nim „manicheizm“, pesymizm, ba nawet bluźnierstwo i świętokradztwo — słowem wszystko, co „dobrze myślący“ będą zawsze widzieli w utworze genialnym, zwłaszcza właśnie katolickim“. A potem raz jeszcze będzie bronić francuskiego pisarza przed posądzeniem go o pesymizm. A przecie jest to obrona straconej placówki. Zarzucanie Bernanosowi świętokradztwa i bluźnierstwa było na pewno całkowitym niezrozumieniem jego utworu, ale stąd wcale nie wynika, by zarzut — nieświadomych zresztą nalców — manicheizmu i pesymizmu, stawiany jeszcze raz świeżo i w polskiej krytyce (Rogalski), nie był uzasadniony. Nie robi się wcale krzywdy Bernanosowi, jeśli się stwierdzi, że katolickość jego pierwszej powieści nie stała jeszcze co do swej krystalizacji na poziomie następnych. Nawet w późniejszej swej twórczości Bernanos nie zawsze utrzymywał linię idącą w górę — zdarzały się załamania. O jednym z nich wspomina przecie sam Dobraczyński w związku z „Nouvelle histoire de Mouchette“; najsluszniej pisze, że jest to „powieść tragicznie mało zrozumiała, kończąca się beznadziejnym sa-

mobójstwem — jak niektórzy przypuszczają wyraz kryzysu duchowego, który nawiedził Bernanosa“⁵⁾).

Nie ma w tym nic nadzwyczajnego. Najwybitniejszy nawet pisarz katolicki ulega różnym ograniczeniom, ma swoje lepsze i gorsze chwile. Dobraczyński opisując kłopoty, jakie miał Bernanos ze swą pierwszą książką, skarży się: „Krytyka katolicka wszystkich krajów jest chora na kompleks niższości wobec swoich. U obcych szuka się na wszystkie sposoby „śladów katolicyzmu“. U swoich doszukuje się źle zbudowanego zdania. U tamtych widzi się „myśl“. U swoich — tylko „formę“, a raczej braki formy. Niekatolika katolicy krytycy prześladują swoim uznaniem. Debiutant katolicki nie znajdzie natomiast nigdy uznania u krytyka katolickiego“.

Jest niewątpliwie dużo trafnej obserwacji w tym, co autor pisze o kompleksie niższości katolickiej krytyki i o przesadnym preferowaniu pisarzy niekatolickich, których gwałtem nieraz pragnie się ochrzcić. Ale z drugiej strony Dobraczyński zdaje się zapominać, że skrupulatne przykładanie strychulca ortodoksji katolickiej do twórczości pisarza, który pretenduje do miana pisarza katolickiego, jest zasadniczą funkcją krytyki katolickiej. Sam fakt więc, że wykazuje ona różne odchylenia twórców od normy prawowierności katolickiej, jest całkiem zrozumiałe.

Zło polega na czym innym. Oto wytwarza się nieraz niczym nieusprawiedliwione założenie, że każdy pisarz katolicki jest już „encyklopedią wszelkiej sciencji pełną“, że posiada wiedzę fachowego teologa i filozofa i na tym tle powstaje często podwójne nieporozumienie. Z jednej strony zdarza się, że krytyka katolicka, nie licząca się z faktem dojrzewania pisarza do pełni katolicyzmu, jest zbyt skora do rzucania klątw, zamiast po prostu poprzestać na wskazaniu istniejących błędów, przy równorzędnym uwzględnieniu istniejących zalet, z drugiej — pisarze katolicy wykazują niekiedy niepotrzebną drażliwość, kiedy się im udowadnia, że jeszcze nie uporali się z tą dużą trudnością, jaką stanowi zamknięcie wizji powieściowej w ramy katolickiej doktryny. Dlatego strzec by się należało tego nastawienia, które w charakterystyce twórczości literackiej czyni tego czy innego pisarza, jakby jakimś

⁵⁾ Co nie przeszkadza wcale, że właśnie ten utwór, wydany jako „Dola Muszетки“, był u nas z nabożeństwem, jako reprezentatywny dla nowoczesnego katolicyzmu, drukowany przed wojną przez jedno z pism...

wzorem katolicyzmu, który rzekomo zawsze ma słuszość w sporze ze wszystkimi. Gdyby Dobraczyński był i pod tym względem ostrożniejszy wobec swych bohaterów, wyszłoby to z pewnością na dobre jego pięknemu studium.

Również, jeśli idzie o dziejową rolę „gwałtowników“, pożądana byłaby modyfikacja jego zasadniczego stanowiska. Są jednostki niepospolite, na poły genialne, których wystąpienie nie można pominąć milczeniem, gdyż wnoszą one w życie umysłowe niepokojący ferment duchowy. Ich spuścizna krytycznie rozpatrywana, wykazuje obok wielu niedomagań, przesad, braków czy nawet wręcz już błędów, również niemało świetnych stron, głębokich, pionierskich myśli — wartościowe ziarno, które przy odpowiedniej pielęgnacji może w kulturze katolickiej wydać piękne i pożyteczne owoce. Ale stanie to się tylko pod tym warunkiem, że w stosunku do ich spuścizny zachowa się obiektywizm i umiar, które nie pozwalają na to, aby ich pasować zaraz na przewodników i nauczycieli współczesnego katolicyzmu⁶⁾.

Te zastrzeżenia odnoszą się przede wszystkim do Bloy. Twórczość Bernanos, o tyle im nie podlega, że w zasadniczym swym trzonie, była to twórczość w przeciwieństwie do Bloy, nie publicystyczna, ale powieściopisarska. Otóż w tej dziedzinie Bernanos — jak się już rzekło — zachował bez porównania więcej równowagi od swego poprzednika. Jego powieści dalekie są od tej niebezpiecznej i zawodnej aktualizacji, jaką nieraz tchnie Bernanosowa publicystyka.

Napisałem umyślnie w tytule: „Na marginesie „Gwałtowników“. To nie recenzja, to polemika. Skrzywdziłbym bardzo Dobraczyńskiego, gdybym zostawił czytelnika w przekonaniu, że te zakwestionowane partie książki, to jej dominanta. Chcąc wykazać, co stanowi jej duże a niezaprzeczalne wartości, należałoby napisać osobne studium. Powiem więcej jeszcze. Książka ta wydaje mi się jednym z najlepszych, naj-

⁶⁾ Wydaje mi się również przesadą, kiedy Dobraczyński pasuje Bloy na ojca współczesnej powieści katolickiej. Zgoda na to, że zapoczątkował on typ powieści analitycznej, samokrytycznej, właściwy francuskiej powieści katolickiej. Ale ani skandynawska, ani niemiecka powieść katolicka z niego się nie wywodzi. Można przytym dyskutować, czy wpływ ten, przy właściwej Bloy jednostronności nastawienia, był zawsze szczęśliwy. Myślę, że na przykładzie Mauriaca możnaby wykazać, jak łatwo wykołajała się Bloy'owska dialektyka, dochodząc u jego kontynuatorów do rażących już sformułowań (Exemplum: choćby „Ło-sy“ Mauriaca).

osobistszych utworów Dobraczyńskiego. Literatura polska niewiele posiada pozycji, które by w formie luźnego szkicu poruszyły z takim żarem wewnętrznym szereg najdonioślejszych zagadnień epoki. W naszej eseistyce katolickiej jest nieomal że unikatem. Drobne usterki stylu, zdarzające się tu i ówdzie powtórzenia, idą w cień wobec tej ogromnej dynamiki przeżycia, przepajającej to dzieło aż po ostatnią niemal stronę. To też czyta się je z niesłabnącą pasją. Można się z nim zgadzać lub nie, mało jednak kogo zostawi obojętnym. Ale właśnie dlatego uważam, że należy zasadniczo wyjaśnić te wszystkie kwestie, które by łatwo dać mogły powód do opacznej, a tak niepożądanej interpretacji..

Józef Marian Świącicki

Tomasz Merton

(Dokończenie)

Po swym nawróceniu Tomasz Merton popełnił od razu kilka ważnych błędów. Nie przystępował codziennie do Komunii św., tylko co tydzień lub dwa tygodnie. Nie obrał sobie żadnego kierownika duchownego, który by mu był przewodnikiem na nowej, zupełnie nieznannej drodze. Sześciotygodniowa katechizacja dała mu bardzo niekompletną znajomość wiary katolickiej. Nie znał dostatecznie nabożeństwa do Najśw. Panny, prócz „Zdrowaś Maryja” odmawianego na różańcu bez rozmyślania o 15 tajemnicach. Cóż mógł zrobić bez Tej, przez której ręce przechodzą wszystkie łaski?

Toteż wyznaje, że ten pierwszy rok po Chrzcie św. przeżył nawrócony tylko intelektualnie, „jak gdyby życie konwertyty mogło być takim samym, co przed nawróceniem — wyjąwszy grzech śmiertelny. Nie przychodziło mi na myśl, że żyjąc tak, popadnę weń z czasem niechybnie”.

Niekiedy myślał przelotnie o powołaniu duchownym, a nawet zakonnym. Pragnął poświęcić swe życie Bogu i Jego służbie. „Bóg mój jest miłością — mówił sobie. — Ukochał mnie i powołał mnie z głębi nędzy mojej”. Lecz to wołanie było jeszcze niewyraźne.

Pewnego wieczora około 7-ej Tomasz wstąpił przypadkiem do kościoła OO. Jezuitów w Nowym Yorku, gdzie się odbywało nabożeństwo z wystawieniem Najśw. Sakramentu. Śpiewano właśnie „Tantum ergo”. Utkwił oczy w Hostii Przenajświętszej i nagle stanęło przed nim pytanie: „Czy chcesz zostać kapłanem?”. „Nie wiem, kto mi je postawił — pisze Merton — ale poczułem wyraźnie, że to chwila jedyna, chwila decydująca; że jeżeli teraz za głosem łaski nie pójde, całe moje życie pójdzie na marne. Dusza moja stanęła jakby na roz-

drożu, zawisała nad przepaścią, — ale była to przepaść miłosierdzia i pokoju. Czy rzucić się w Boga?... A głos wewnętrzny się odezwał: „Czy chcesz naprawdę być kapłanem? Powiedz, że tak!” — Hymn się skończył i kapłan obrócił się z monstrancją, aby udzielić wiernym błogosławieństwa. Utonąłem spojrzeniem w promiennej Hostii i z całą mocą woli odpowiedziałem: „Tak, chcę być kapłanem, pragnę tego z całego serca! Jeżeli to wola Twoja, Panie, uczynź ze mnie swego kapłana!”

„Ledwie wyrzekłem te słowa, uczułem, że jestem wysłuchany. Zrozumiałem, jaką potęgę wprowadziłem nimi w ruch, jaki związek nierozzerwalny utworzył się w tej chwili między tą potęgą a mną“.

Tomasz chciał być nie tylko kapłanem, lecz i zakonnikiem. Chodziło więc teraz o trafny wybór zakonu.

W wielkiej Encyklopedii katolickiej znalazł potrzebne wiadomości o różnych zakonach: jezuickim, benedyktyńskim, cysterskim, dominikańskim, franciszkańskim itp. Zdawało mu się, że najodpowiedniejszymi dla niego byłiby franciszkanie. Jeden z dawnych jego profesorów utrzymywał z nim przyjazne stosunki i zapoznał go z O. Edmundem, zakonnikiem starszym, rozumnym i dobrym, pełnym franciszkańskiej radości, który mimo nawału pracy naukowej zawsze umiał znaleźć czas i na duszpasterską działalność. Wypytał go o datę Chrztu, o myśl o powołaniu, o racjach, które go skłaniały do wyboru zakonu serafickiego, a dowiedziawszy się o jego kwalifikacjach naukowych, zaproponował mu na razie posadę profesora kolegium franciszkańskiego św. Bonawentury, położonego w wiejskim ustroniu, niedaleko Nowego Yorku. Merton przyjął ją chętnie, był to bowiem dobry sposób wzajemnego przyjrzenia się sobie przed ostateczną decyzją.

Zaczynały się wakacje letnie. Młodzież zakonna z różnych klasztorów Prowincji zbierała się wtedy corocznie u św. Bonawentury. Powierzono zatem Mertonowi wykłady wakacyjne o literaturze angielskiej.

Oświadczone mu niebawem, że będzie mógł być przyjęty do nowicjatu po upływie 6-ciu miesięcy. Tomasz poczuł wtedy, że powinien odkryć O. Edmundowi całą swą przeszłość, mianowicie jak żył przed przyjęciem Chrztu św. Ociągał się z tym, bojąc się, czy to mu nie zamknie drogi do zakonu i do kapłaństwa; — ale uczciwość nakazywała szczerą bez-

względna. Przy rannej Komunii pomodlił się żarliwie o spełnienie się woli Bożej nad nim. Lecz nie domyślał się bynajmniej, w jaki sposób to się stanie. Po południu zapukał do celi zakonnika.

O. Edmund wysłuchał jego wyznań z wielką dobrocią i życzliwością. Wreszcie powiedział:

„Słuchaj Tomku. Muszę się bardzo pomodlić i namyślić przez dwa dni. Przyjdź do mnie pojutrze“.

Lęk ścisnął Mertona za gardło. — Może go nie przyjmą? — Modlił się więc gorąco przez te dwa dni o dobre przyjęcie każdej woli Bożej. Na trzeci dzień O. Edmund oświadczył mu w delikatny, lecz stanowczy sposób, że nie może być przyjęty....

Tomasz wyszedł zdruzgotany. Prawie bezwiednie skierował swe kroki do pobliskiego kościoła Kapucynów, ukląkł w cichym kącie i modlił się. Wtem zobaczył w cieniu konfesjonału i kilku penitentów czekających swej kolei. Stanął więc w szeregu i po dłuższej chwili znalazł się w obecności brodatego kapucyna, który wysłuchał w milczeniu jego chaotycznego opowiadania. Nie rozumiał widocznie z niego, o co chodzi. Wziął Mertona za postulanta, a może nawet nowicjusza, wydalonego z klasztoru dla słusznych powodów i usiłującego doń powrócić. „Historia moja była tak rozpaczliwa — pisze — iż pod koniec moich wyznań łkanie zatamowało mi głos“. Kapucyn zaczął mu energicznie tłumaczyć, że jego miejsce z pewnością nie było w klasztorze, a mniej jeszcze kapłaństwo. Dał mu też wyraźnie do zrozumienia, iż nie ma czasu słuchać takich historii, oraz że godność Sakramentu Pokuty nie pozwala na takie wybuchy egoistycznych żalów w konfesjonale.

Merton wyszedł z niego złamany na duchu, nie mogąc powstrzymać łez, które płynęły strumieniem. Rzucił się na kolana przed kamiennym krucyfiksem w ołtarzu i gorzko płakał nad ruiną swych zakonnych marzeń.

Ponieważ nie miał być zakonnikiem, zapragnął przynajmniej żyć wśród świata życiem najpodobniejszym do zakonnego: zamieszkać np. jako profesor w jakimś katolickim zakładzie naukowym, pod jednym dachem z Panem Jezusem i modlić się, jak zakonnicy w chórze. W tym celu kupił sobie piękny czterotomowy brewiarz, oprawny w czarną skórę ze złotymi literami. — I tu zrobił wielkie odkrycie: odkrył

bowiem nieoczekiwanie skarby nieprzebrane zawarte w liturgii katolickiej i rozmiłował się w niej na całe życie.

Franciszkanie, dowiedziawszy się o tym jego postanowieniu, ofiarowali mu posadę stałego profesora literatury angielskiej w znanym mu już kolegium św. Bonawentury. Powierzono mu trzy klasy liczące razem 90 uczniów: „Pocziwi chłopcy, ale niejeden nie umie dotąd ortograficznie pisać!“ Zaczął od „Beowulfa“⁶⁾, zagłębiając się z radością w poezję średniowieczną, którą od dzieciństwa specjalnie lubił dla jej pogody, prostoty i czysto angielskiego *s e n s e o f h u m o u r*.

Podczas gdy wykladał spokojnie „Canterbury Tales“ Chaucera, w starej Europie szalała od roku wojna, najstraszniejsza, jaką pamięta historia ludzkości: Warszawa była zbombardowana, cała Polska zalana nieprzyjacielskimi wojskami hitlerowskimi; Francja i Belgia zdobyte; Anglia ostrzeliwana dalekonośnymi działami i nękana nalotami. Wreszcie Ameryka postanowiła wystąpić zbrojnie i z początkiem 1942 roku Merton otrzymał wezwanie stawienia się w biurze poboru wojskowego dla zbadania stanu zdrowia. Oględziny lekarskie wypadły dobrze i już miał być wpisany na listę zdolnych do broni, gdy wtém starszy doktor nadszedł i zbadawszy jego uzębienie za wyrokował, że się nie nadaje do służby wojskowej.

Wrócił więc spokojnie do kolegium św. Bonawentury i uczył dalej literatury. Dużo czytał, trochę pisał, starannie przygotowywał swoje wykłady i codziennie odmawiał brewiarz.

Zaczynał się Wielki Post. Merton po raz pierwszy w życiu spróbował pościć. O dziwo! Po paru tygodniach przekonał się, że to mu nie tylko nie szkodzi — jak się obawiał — lecz przeciwnie służy; że post pobudza jego władze umysłowe i czyni myśl lotniejszą.

Oddawna już marzył o wielkotygodniowych rekolekcjach w jakimś ustronnym klasztorze. Jeden z katolickich jego znajomych poradził mu Trapistów z Gethsemani, w stanie Kentucky. Zgłosił się tam na rekolekcje i otrzymał wnet przychylną odpowiedź.

W sobotę przed niedzielą Palmową wybrał się w drogę, pełen oczekiwania. Klasztor był oddalony o półtorej mili an-

⁶⁾ Poemat bohaterski z VIII wieku, jeden z najstarszych pomników angielskiej literatury.

gielskiej od kolei. Samochód zawiózł go po szosie zalanej światłem pełni wiosennej księżyca. Na końcu długiej alei ukazał się prostokąt budynków, nad którym panował kościół z wieżą uwieńczoną krzyżem, lśniącym w miesięcznej poświacie. Za klasztorem widać było cienisty ogród, a w głębi zalesione pagórki. Była ósma wieczór, ale Trapiści już spali od 7-mej. Samochód stanął przed bramą z napisem: „ P a x I n t r a n t i b u s “. Szofer nie zadzwonił, lecz lekko zapukał do okna furtiana, który wnet cichutko otworzył.

Wielki dziedziniec wewnętrzny zalany był księżycowym światłem, wszystkie w koło okna były ciemne i milczące. „Przyjeżdżam z kolegium św Bonawentury“, szepnął. Furtian o jasnych oczach i szpiczastej, szpakowatej bródce, odpowiedział: „I ja byłem niegdyś franciszkaninem!“ — Przeszli przez wysoką sklepioną sień. Brat otworzył ciężkie drzwi z napisem: „ D e u s s o l u s “, i zaprowadził rekolektanta do gościnnego pokoju na III piętro. Postawił jego walizkę i odszedł bez słowa.

Nazajutrz zbudził go dzwón o 4-ej z rana. Zeszedł po omacku po schodach i trafił do kościoła, idąc za spotkanymi po drodze białymi mnichami. Przy głównym ołtarzu jeden z nich rozpoczynał właśnie Najświętszą Ofiarę i Merton zauważył, że w licznych kaplicach bocznych, otaczających wieńcem prezbiterium, odprawiały się jednocześnie Msze św. w największym milczeniu. Dopiero na Podniesienie odezwały się zewsząd różnorodne głosy dzwonek (Trapiści bowiem nie dzwonią ani na Sanctus, ani na Agnus Dei).

Po Komunii św. wydało się Tomaszowi, że serce rozsadziło mu piersi.

W kilka godzin potem wrócił na Tercję, Mszę konwentualną śpiewaną i Sextę. Kościół był teraz zalany słońcem kwietniowego poranka. Mnisi stojąc w stallach pochylali się jednocześnie głęboko przy końcu każdego Psalmu, dziękując Panu za świat cały, nie dziękujący Mu, że oto otrzymał nowy dzień ku Bożej chwale. Modlili się zwłaszcza za Amerykę, wypraszając jej łaskę, opiekę i pomoc.

Rekolektanci zjeżdżali się powoli przez kilka dni. Do Wielkiej Środy było ich koło trzydziestu, różnych wieków i z rozmaitych stron kraju: akademicy, lekarze, księża świeccy, przyjaciele domu, starzy bywalcy, którzy corocznie spędzali tu Wielki Tydzień. Merton rozmawiał chodząc po ogro-

dzie ze starszym kapłanem, znającym wszystkie możliwe klasztory. Cicho tu było i słonecznie. Liczne pszczoły brzęczały dokoła wspaniałych złoto-żółtych tulipanów, a Tomasz słuchał o życiu Kartuzów i Trapistów: „Kartuz jest wiecznie sam. Mieszka, pracuje zawsze samotnie, w chórze jedynie spotykając się z braćmi. Trapista natomiast nie jest nigdy sam. Wszystko tu wspólne: refektarz, studium, praca, nawet sypialnia! Cel nie ma...”

Nigdy sam! — pomyślał Tomasz. A gdzież ta „Beata solitudo et sola beatitudo“, wypisana na ścianach?

Ale to i tak nie dla niego! Wszak rok temu usłyszał z ust kompetentnego kapucyna, że nie ma powołania ani zakonnego, ani kapłańskiego. Na samo wspomnienie tego, co przeżył wtedy przy konfesjonale, czuł, jak cierpie cała jego istota.

Nie przyszło mu na myśl — takim był jeszcze nowicjuszem w życiu wewnętrznym — że rekolekcje są najlepszą chwilą dla rozpatrzenia kwestii powołania z pomocą doświadczonego spowiednika.

Z Ciemną Jutrznia w Wielką Środę wieczór rozpoczynało się *Triduum Sacrum*. Merton po raz pierwszy przeżywał je z intensywnością, jaką dać może tylko całkowite odcięcie od świata w środowisku zakonnym. Majestatyczne ceremonie wielkoczwartkowe, wielkopiątkowe i wielkosobotnie zachwyciły i przejęły go do głębi duszy. Widział tu życie liturgiczne w całej swej piękności i powadze.

Na jednej z konferencji zakonnik prowadzący rekolekcje dla gości opowiedział im zdarzenie, które miało miejsce w Gethsemani dwa czy trzy lata temu. Jeden z ówczesnych rekolektantów, przybyłych dla zbadania swego powołania, nie mogąc się zdecydować na wstąpienie do zakonu, odprawiał Drogę Krzyżową i doszedłszy do ostatniej stacji poprosił w gorącej modlitwie, by mógł umrzeć w zakonie. „A trzeba Panom wiedzieć — dodał trapista —, że się niechybnie otrzymuje łaskę, o którą się prosi przy 14-ej stacji“. Skończywszy to nabożeństwo, powrócił do swego pokoju. W godzinę potem padł rażony apopleksją i miał czas przed śmiercią poprosić o przyjęcie do zakonu. Pochowano go na cmentarzu klasztornym w habicie oblata.

Dziwna ta historia zrobiła na Mertonie ogromne wrażenie. Opuszczając Gethsemani odbył i on Drogę Krzyżową

i przy 14-ej stacji poprosił usilnie o łaskę powołania do Trapistów, — „o ile się to zgadza z Wolą Bożą“.

Wrócił do świata, lecz zdawało mu się, że zeszedł na równinę z bardzo wysokiej góry. W kolegium św. Bonawentury, prowadząc dalej swe lekcje, myślał wciąż o Trapistach. Pewnego dnia przyszło mu na myśl otworzyć na chybił trafił Ewangelię i położyć na oślep palec na wersecie, którego treść będzie odpowiedzią na dręczące go od dawna pytanie. Gdy spojrzał na wskazany palcem tekst, wyczytał ze zdumieniem: „Oto będziesz milczący. — E t e r i s t a c e n s “⁷⁾ (słowa Anioła do Zachariasza, zapowiadające mu narodzenie syna, — Jana Chrzciciela). Nie ma chyba w Piśmie Świętym lepszego określenia trapisty jak „tacens“ — milczący. „Byłem przekonany — pisze — iż odpowiedź ta była prorocza i że kiedyś będę mnichem w Gethsemani“.

Mijały tygodnie i miesiące. Koniec roku szkolnego, egzaminy uczniów, przygotowania do kursów wakacyjnych zajęły mu czas, tak że nie miał chwili wolnej dla siebie. Postanowił jednak w ostatnim tygodniu wakacji odbyć decydujące rekollekcje w Gethsemani. Napisał więc do opata z zapytaniem, czy może przyjechać na święta Bożego Narodzenia — nie mówiąc wcale, że tym razem w charakterze postulanta. Ledwo nadeszła przychylna odpowiedź — otrzymał prawie jednocześnie powtórne wezwanie do biura poboru wojskowego, na drugie badanie lekarskie!... Widocznie defekt w uzębieniu nie wydawał się wyższym władzom wystarczającym na zwolnienie od służby wojskowej. Już na progu życia zakonnego ma znów zawrócić do świata? Klęcząc przed ołtarzem Najśw. Panny, ze zmiętym wezwaniem pod broń w kieszeni, starał się szczerze powtarzać: „Bądź wola Twoja...“ Lecz myślał przy tym: „Trzeba jednak użyć wszystkich środków, by ratować powołanie!“ — napisał więc do biura poborowego, że mając właśnie wstąpić do klasztoru, prosi o zwłokę, aby móc porozumieć się z przełożonymi co do warunków i daty przyjęcia do zakonu, oraz zakończyć swe interesa. Było to w grudniu 1941 roku.

Przedstawił swą sprawę rektorowi kolegium. Na konferencji nauczycielskiej postarał się u kolegów o zastępstwo do końca półrocza. Książki swoje podarował bibliotece francisz-

⁷⁾ „A oto ty będziesz niemym“ Łk 1, 20.

kanów, prócz kilku, które zabrał ze sobą. Większą część swej garderoby wysłał w wielkiej pacy dla biednych murzynów w Harlem⁸⁾. Podarł i rzucił do ognia trzy i pół powieści niedawno napisanych. Poprosił rachmistrza kolegium (ku wielkiemu jego zdziwieniu) o wypłacenie mu należności za lekcje przed końcem miesiąca. Napisał trzy kartki pocztowe do najbliższych przyjaciół. Nazajutrz, pełen radości i pokoju, lekki jak piórko i jak ptak swobodny puścił się w drogę z małą walizką w rękę.

Z godziny na godzinę rosło w nim gorące pragnienie całkowitego oddania się Bogu. „A jeśli mnie nie przyjmą?... To pójdę do wojska, będę żołnierzem na froncie, bo to będzie z woli Bożej. Ja zrobiłem wszystko co ode mnie zależało. Resztę poruczam Panu.“

Nazajutrz, po długiej podróży, przybył do Gethsemani. Zadzwoił. Furtian, brat Mateusz, poznał go i otworzył z uśmiechem. Spojrzał na walizkę i rzekł: „Czy na dobre tym razem“? „Tak, bracie, jeśli pomodlisz się za mnie“. — „Wciąż się modliłem o to“ — odparł i zamknął furtę za przybyszem.

Przechodząc przez dziedziniec spotkali O. Joachima, zajmującego się gośćmi. Uśmiechnął się: „A, to pan Merton!“ — „Tak, Ojcie i tym razem do nowicjatu, jeśli to możliwe.“

Zaprowadzono go do kościoła, pustego o tej porze a zimnego jak lodownia, gdzie zatonął w modlitwie.

Nazajutrz przekonał się, że prócz niego było jeszcze dwóch świeżych postulantów (którzy zresztą obaj niebawem odpadli). O. Joachim kazał wszystkim trzem froterować na klęczkach posadzkę sieni. Gdy skończyli, powrócili każdy do swego pokoju, gdzie Tom zastał na stole „Directorium“ Trapistów i zaczął je skwapliwie czytać. Wtem ktoś zapukał. Wszedł starszy mnich o siwych włosach i surowym wyglądzie, którego Merton nigdy przedtem nie widział: był to Magister nowicjatu. Skoro tylko zaczął mówić okazało się, że to najdobrotliwszy człowiek pod słońcem. Usiadłszy, zapytał z życzliwym uśmiechem: „Czy Pana to milczenie nie przeraża?“ — „Przeciwnie, ono mnie zachwyca.“ — „Czy Panu tu nie zimno? POCO okno otwarte?“ — „Bo chciałem się zahartować...“ O. Magister zamknął sam okno i pytał dalej: „Czy umiesz Pan po

⁸⁾ Przedmieście Nowego Yorku, zamieszkałe przez Murzynów, zagrożone w najskrajniejszej nędzy materialnej, którymi się Merton zawsze interesował.

łacinie?" — „Czytałem ostatnio Plauta i Tacyta.“ — „Jak dawno jesteś Pan ochrzczony?" — „Będzie trzy lata temu.“ — „Czy umiesz Pan po francusku?" — „Urodziłem się we Francji i pierwsze nauki pobierałem w tym języku.“ — „Dlaczego pragniesz wstąpić do Trapistów? Co cię pociąga do tego zakonu? Czy czytałeś żywot św. Bernarda?...“ i szereg podobnych pytań.

Obiad zjedli postulanci osobno. Składał się z jajecznicy, sera i mleka, do czego dodano po tabliczce czekolady. Był to ostatni posiłek „świecki“, gdyż Trapiści nie jadają nigdy nie tylko mięsa, lecz i nabiału.

Nareszcie pod wieczór zawołano ich do Ojca Opata. Dom Fryderyk, trapiста od lat pięćdziesięciu, siedział przy biurku, zarzuconym papierami. Gdy trzech postulanci ukłękli przed nim, zwrócił się do nich i rzekł: „Każdy z was uczynić może społeczność zakonną lepszą lub też gorszą. Każdy z was wpływanie na innych dobrze lub też źle. To od was samych będzie zależało. A Pan Jezus nigdy wam nie poskąpi łaski swej“. Pocałowali po kolei jego pierścień, dał im błogosławieństwo, a na odchodnym powiedział jeszcze: „Bądźcie weseli, lecz nie rozproszeni i miejcie wciąż na ustach imiona Jezusa i Maryi“.

Postulanci przeszli następnie do kancelarii na końcu korytarza położonej, w której trzech zakonników pisało pilnie na maszynie. Tam oddali skarbnikowi swe wieczne pióra, zegarki i pieniądze i podpisali deklarację opiewającą, iż „w razie wystąpienia nie będą sobie rościć żadnych pretensji do wynagrodzenia za wykonane w klasztorze prace“.

Poczem zostali wpuszczeni za klauzurę.

Wieczorem brali udział w modlitwie chórowej. Śpiewano nieszpory o św. Łucji, bo to właśnie było jej święto. „Magnificat“ śpiewał Tomasz z głębi duszy. Hymn wdzięczności i pokoru tak odpowiadał nastrojowi jego duszy! Nareszcie, nareszcie był u celu!

Społeczność zakonna w Gethsemani jest bardzo liczna; biali i brązowi mnisi (chórowi i konwersi), starzy i młodzi; ci ostatni przeważali, tak że przeciętny wiek mnichów, licząc wraz z nowicjatem, nie przekraczał 30 lat.

Przy pierwszej zakonnej spowiedzi O. Odo powiedział nowemu postuladowi: „Kto wie, mój synu, ile dusz liczy na twoją wytrwałość w powołaniu! Bóg chce może, aby liczne dusze na świecie były zbawione dzięki twojej wierności w Je-

go służbie. Pomyśl o nich, gdy będziesz miał pokusę wystąpienia z klasztoru, co może ci się przydarzyć. Pomnij wtedy na te dusze, z których niejedną może znasz, a o innych nie dowiesz się nigdy, ale spotkasz je później w niebie... Zresztą nie wstąpiłeś sam.

„Nigdy nie miałem najmniejszej pokusy powrócenia do świata — dodaje Merton — ani podczas nowicjatu, ani później. Nigdy nawet nie myślałem o innym zakonie, choć przed wstąpieniem do Trapistów wahałem się trochę między nimi a Kartuzami.“

Przy obłóczynach w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu otrzymał imię Ludwika i w białym habicie, szkaplerzu i płaszczu trapisty zaprzągił się wraz z innymi nowicjuszami do pracy ręcznej w lesie i w ogrodzie. Jeżeli była ona uciążliwa w zimie z powodu mrozu, to była jeszcze uciążliwsza w lecie z powodu upałów, zwłaszcza w czasie żniw. Stan Kentucky bowiem ma klimat typowo kontynentalny: bardzo zimny w zimie, a bardzo gorący w lecie.

Pewnego upalnego dnia lipcowego zjawił się brat Tomasz Jan-Paweł, w mundurze wojskowym, zmęczniały, barczysty, opalony. Chciał odwiedzić brata Trapistę i pożegnać go, bo jechał jako lotnik do Europy, na front angielski. Tomasz zapytał go, czy nie chciałby przyjąć chrztu św. przed tym. Jan-Paweł wyznał, że już dawno myśli o tym, lecz nie wie, jak się do tego wziąć. Brat Ludwik poradził się O. Magistra, który mu polecił zanieść bratu kilka odpowiednich książek z biblioteki nowicjackiej. Między nimi znalazły się „Dzieje duszy“ św. Teresy od Dzieciątka Jezus. „Co to za Święta?“ zapytał Jan-Paweł. „Weź i czytaj!“ brzmiała odpowiedź. Młody lotnik przeczytał tę książkę jednym tchem i odtąd powziął wielkie nabożeństwo do świętej Karmelitanki z Lisieux.

Starszy brat pouczył go o dobroci i miłosierdziu Bożym, o tajemnicy Trójcy Św., o Eucharystii, o łasce i Sakramentach, o nabożeństwie do Najśw. Panny. O istnieniu Boga nie potrzebował go przekonywać, bo Jan-Paweł nigdy o nim nie wątpił. Po tygodniu był gotów do przyjęcia Chrztu św. a nazajutrz otrzymał I-ą Komunię św. z rąk Opata, Dom Fryderyka. Promieniał szczęściem. Na drugi dzień pożegnał się z bratem, którego już nigdy nie miał zobaczyć.

Przed Bożym Narodzeniem 1943 r., w swoje imieniny tj. w dzień św. Tomasza Apostoła, brat Ludwik otrzymał wy-

jątkowe pozwolenie na prywatnie złożenie pierwszych ślubów na rok przed terminem uroczystych, w ręce Opat^a. Od tego czasu zwolniono go od prac fizycznych i powierzono mu klasę teologii oraz tłumaczenie różnych książek i artykułów francuskich na język angielski.

Toteż codziennie po Mszy św. konwentualnej zasiadał z książkami, papierem i ołówkiem w „scriptorium“ nowicjatu i szybko swym drobnym pismem wypełniał arkusze, które inny nowicjusz natychmiast przepisywał na maszynie.

Nadszedł Wielki Post, potem wspaniały Wielki Tydzień, Alleluja paschalne zabrzmiało wreszcie 25 kwietnia — najpóźniejszy termin Wielkanocy, jaki się zdarzyć może. Kościół cały w kwieciu, bo wiosna w Kentucky jest wczesna i bujna, napełniony był upajającą wonią. W pierwsze święto brat Ludwik znalazł na swoim miejscu w refektarzu list dość dawny od Jana-Pawła) gdyż Trapiści, jak bywa w niektórych zakonach, przerywają korespondencję na czas Wielkiego Postu). Brat donosił mu, że się ożenił z młodą Angielką, że spędził tydzień urlopu nad jeziorami szkockimi, że potem wrócił na front i był już kilka razy wysyłany w misji bombardowania.

We wtorek wielkanocny zawołano brata Ludwika znakiem umówionym: „Ojciec Opat“. Domyślił się błyskawicznie o co chodzi. Przechodząc korytarzem przed figurą Matki Boskiej Bolesnej złożył swą troskę w najświętsze rany Zbawiciela — i za chwilę klęczał u stóp Opat^a. Ten przeczytał mu telegram donoszący, że „Jan-Paweł Merton zginął zestrzelony ze swoim bombowcem nad morzem Niemieckim...“

Książka „The seven storey Mountain“ kończy się epilogiem pt. „*Meditatio pauperis in solitudine*“⁹⁾.

Brat Ludwik gotował się wtedy do uroczystej profesji, czyli do wieczystych ślubów. W epilogu rozmyśla nad tym, że jeszcze nie zupełnie umarł sobie, że jeszcze żyje w nim stary człowiek: „Ten cień, ten sobowtór, ten pisarz wstąpił wraz ze mną do klasztoru. Siada mi czasami na ramieniu. Nie mogę się go pozbyć... Nazywa się zawsze Tomaszem Mertonem. Czy to wróg?...“

„Niby to umarł, lecz staje na progu mojej modlitwy. Idzie za mną do kościoła. Klęka przy mnie za filarem, ten Ju-

⁹⁾ Rozmyślanie ubogiego w samotności.

dasz! — i szepce mi do ucha... Pełno ma pomysłów, planów i projektów. Podsuwa zamiary na nowe książki wśród tego milczenia, które powinno zapełniać życie kontemplacyjne...

A co gorsza, że moi przełożeni są za nim i nie chcą go wypędzić precz — więc pozbyć się go nie mogę!

Może on mnie w końcu zabije, albo wypije moją krew?... Nikt nie chce zrozumieć, że jeden z nas musi zginąć.

Czasami ogarnia mnie śmiertelny lęk. Bywają dnie, kiedy zdaje mi się, iż z mego powołania do kontemplacji nie zostaje nic więcej, niż kupka popiołu... A mówią mi na to spokojnie: „twoje powołanie to p i s a ć ! “

On mi zagradza drogę do wolności. Jestem przykuty do ziemi Egipskiej, z którą mnie wiążą umowy, czasopisma, przegląd, korekty, projekty książek i zamówionych artykułów.

Gdy przyszły mi na myśl plany pierwszych książek, radziłem się O. Magistra i O. Opata, co mam robić. Uważałem to za obowiązek należnej względem przełożonych szczerości i za objaw dziecięcej prostoty. A oni kazali mi p i s a ć ! “

Trapiści, założeni w XVII w. przez słynnego opata de Rancé, przyjaciela wielkiego Bossueta, są gałęzią zreformowanych Cystersów. Rancé był niechętny pracy intelektualnej swoich mnichów. W XVIII i XIX w. Trapistom wolno było czytać tylko Pismo święte i staroświeckie żywoty świętych, pełne cudów i nadzwyczajności. Nawet pisma Ojców Kościoła były niezbyt chętnie widziane.

W Gethsemani było inaczej. W domu tym wrzało i kipiało życie, odkąd po 90 latach istnienia wśród walk i trudów, nieznany dotąd klasztor, położony na odludziu, stał się jednym z najślawniejszych w cysterskim zakonie i centrum ruchu religijnego w Północnej Ameryce. Dom był przepełniony nowicjuszami i postulantami, których trudno było pomieścić. Skutkiem tego w 1944 roku założono pierwszą filię w Georgii, potem dalsze w Utah, w Nowym Meksyku i na dalekim południu Stanów Zjednoczonych; dziś jest ich 8.

Temu wzrostowi zewnętrznemu opactwa Gethsemani towarzyszy intensywny rozwój życia wewnętrznego, który się nie ogranicza do Ameryki, ale szerzy się na całym katolickim świecie. Powstaje cała literatura cysterska. Zakłada się nowe klasztory Trapistów w Irlandii i Szkocji. Rodzi się nagła potrzeba książek o życiu cysterskim, o duchowości zakonu św. Bernarda i o jego historii, pisanych w języku angielskim.

W pracy na tym polu przoduje właśnie Tomasz Merton.

Gethsemani stało się ogniskiem duchowego apostołstwa. W lecie zjeżdżają się tu na każdy week-end liczni goście, szukający ciszy i skupienia, rady i duchowej pomocy. Na Boże Narodzenie, na Wielki Tydzień, podczas ferii letnich odbywają się rekolekcje dla kandydatów do zakonu. Gethsemani wydaje liczne broszury pobożne dla ludzi świeckich, dla żonatych i nieżonatych, dla księży i zakonnic, dla starych i młodych.

„Taka sytuacja — pisze O. Ludwik — sprzyja memu cieniowi, memu sobowtórowi, memu wrogowi, któremu na imię Tomasz Merton. Gdy podsunie on myśl nowej książki o zakonnie — słuchają go. Jeżeli chce pisać wiersze — zgadzają się na to.“ „Wszak nie ma racji, aby nie pisywał do rozmaitych „Przeglądów“.

Pewnego razu, gdy Mertonowi wydało się, iż wolą Bożą jest, aby więcej nie pisał wierszy i poszedł z tym do Opatów, ten powiedział mu krótko i węzłowato: „Życzę sobie, abys pisał dalej wiersze“.

I napisał „Pocztówki z klasztoru“.

W dzień św. Józefa 1948 roku, w 33 roku życia, brat Ludwik złożył uroczystą profesję, śluby wieczyste. Gdy leżał pod całunem na gołej posadzce kościelnej i Dom Fryderyk odmawiał nad nim przepisane rytuałem modły, zdawało mu się, iż słyszy wewnętrznie głos Boży:

„Dam ci czego pragniesz. Zaprowadzę cię na samotność. Zaprowadzę cię drogą, której nie będziesz mógł zrozumieć, bo chcę ci wybrać najkrótszą. Wszystko wkoło ciebie uzbroi się przeciwko tobie... wśród wrogiego nastawienia ludzi będziesz wnet sam...“

Wszelka radość stworzona zbliży się do ciebie pod kształtem cierpienia i, rzucając radość, będziesz sam.

Będą cię chwalić, a pochwały te będą cię parzyć jak płomień. Będą cię kochać, a ty ze złamanym sercem uciekniesz na pustkowie.

Nie pytaj mnie kiedy, gdzie i jak to będzie; na górze, czy w więzieniu; na pustyni, czy w obozie koncentracyjnym; w szpitalu, czy w Gethsemani. Nie pytaj mnie, bo ci nie odpowiem. Dowiesz się o tym, jak będziesz sam.

200

Zakosztujesz prawdziwej samotności mojego konania i mego opuszczenia i zaprowadzę cię na wysokie szczyty radości mojej. Umrzesz — i we mnie odnajdziesz wszystkie dary, w łonie miłosierdzia mego, które cię stworzyło w tym celu i prowadziło cię z Prades na Bermudy, do St. Antonin, do Oakham, do Londynu, do Cambridge, do Rzymu, do Nowego Jorku, do Columbii, do Corpus Christi, do św. Bonawentury, a wreszcie do opactwa cysterskiego Gethsemani.“

SIT FINIS LIBRI, NON FINIS QUAERENDI

S. M. Renata, niepokalanka

Materiały historyczne:

Listy Teofila Lenartowicza do Gustawa Zielińskiego z lat 1879 — 1881

Brak gruntowniejszych monografii naszych drugo i dalszoplanowych poetów romantycznych utrudnia zbadanie stosunków, łączących ich wzajemnie. Stąd też niewiele wiemy o długoletniej przyjaźni, jaka łączyła „lirnika mazowieckiego” Teofila Lenartowicza (1822 — 1893) z Gustawem Zielińskim (1809 — 23. XI. 1881), znanym w historii literatury przede wszystkim ze swego poematu „Kirgiz” (1842). Po powrocie z Syberii, gdzie przebył 8 lat (1833 — 1842) osiada ten ostatni w Skępem koło Lipna, gdzie zostawszy spadkobiercą dużego majątku poświęca się gospodarstwu, dochodząc z czasem do wysokich godności obywatelskich. Pomagał wielu dawnym przyjaciółom, rzuconym w ciężkie warunki materialne¹⁾, ogłoszone zaś poniżej listy i ręką Zielińskiego poczynione na nich dopiski wskazują, iż także Lenartowicz otrzymywał od niego pomoc finansową.

Listy te ważne są przede wszystkim jako ciekawy przyczynek do biografii Lenartowicza. Mówią one wiele o poglądach Autora „Lirenki” na współczesną literaturę i krytykę. Namiętny ton niektórych listów w wycieczkach przeciwko pozytywistom warszawskim i krakowskim przypomina słynne listy pseudoklasyków warszawskich o Mickiewiczu i romantykach.

Może badania dokumentów, znajdujących się w archiwum Zielińskich (będącym w posiadaniu Biblioteki im. Zielińskich w Płocku) skąd pochodzą publikowane tutaj listy, rzuciłyby więcej światła na stosunki Lenartowicz-Zieliński

¹⁾ Píše o tym Piotr Chmielowski w przedmowie do „Poezji Gustawa Zielińskiego” Toruń [1901] s. 215.

i ich wieloletnią znajomość, o której zarówno wspomniana praca Chmielowskiego, jak i jedyne dotąd kompendium wiedzy o Lenartowiczu — książka Henryka Biegeleisena²⁾ skąpe podaje wiadomości.

Lenartowicz jest autorem wiersza „Pozdrowienie, Gustawowi odpowiedź” skierowanego do autora „Kirkiza”, a ogłoszonego po raz pierwszy w „Wyborze poezji” Lenartowicza w r. 1875³⁾, Zieliński — wiersza „Do Teofila Lenartowicza”, napisanego w r. 1878 we Florencji, gdy w czasie swej podróży do Włoch odwiedził on przyjaciela. Relacje z tych odwiedzin, a potem opinię Lenartowicza o Zielińskim po śmierci Gustawa znajdujemy w listach jego do przyjaciół, których fragmenty przytacza Biegeleisen.

„Był tu umnie pocziwy Kirgiz vulgo Gustaw Zieliński — pisze poeta do Darowskiego — jak powiada, żeby mnie zobaczyć. Nie mogłem się nim nacieszyć, bo to stary kosiarz także i ostatni z onej gwardyi sybiraków, jakimi byli: Karol Baliński, Dawid, Wężyk, Gustaw Ehrenberg i inni. Hej! hej! Popatrzyliśmy sobie w oczy żegnając się: Bywaj! bywaj! Do jednej tam trumny my wszyscy dążymy; lecz czy się poznamy, lecz czy się znajdziemy? Pojechał z córeczką, także z taką Polusią, z jasnymi włoskami, jakie się u nas gdzieniegdzie w sosnowych lasach znajdują. Zostawił mi swój poemat, drukowany w Toruniu: S a m o b ó j c a — dużo pięknych myśli, ale zwątpienie jakieś wieje z tych strof. A co się zapytam Gustawa: „A ten żyje?” „He, umarł”. „A ten?” „Umarł”. „A owy,” „Ehe, oddawna”. „A cóż, u Boga, toć my podobno na brzegu, he?”... „I śmierć skorupa, łczykrupa już siewy szykuje, ażeby śmiertelnika schrupać. Niech ją tam, byleby się prędko uwinęła, bo doprawdy niema tu czego żałować”.

Po zgonie Gustawa, który go boleśnie dotknął, pisze pod koniec 1881 roku te słowa: „Był on mi życzliwym od moich młodych lat i życzliwość tę do końca życia przechował. W roku 1875 przyjechał umyślnie do Krakowa, żeby rękę bratawłóczęgi uściskać. Widzę go jeszcze zdążającego pod wieczór słotny — zacny, poważny i dla kraju poświęcony, całe życie dla ojczyzny pracował, bądźmyż o niego spokojni, jemu tam

²⁾ Henryk Biegeleisen: „Lirnik Mazowiecki, jego życie i dzieła w świetle nieznaney korespondencji poety”, Gebethner i Wolff, Warszawa 1913.

³⁾ Teofil Lenartowicz: „Wybór Poezji”, nakładem Autora, druk. W. L. Anczyc i Sp., Kraków 1875. t. III, s. 145 — 151.

lepiej, jak nam, co się śród lasu egoistów, pyszałków i głupców włóczymy“⁴⁾.

14 listów z okresu 24. VIII. 1879 — 25. IX. 1881 nie są zapewne całą korespondencją Lenartowicza do Zielińskiego. W liście L. do Tekli Zmorskiej (żony poety Romana) pisze poeta pod datą 24 sierpnia 1873: „Skończyłem „Jagodę“ mazowieckich lasów, zobaczysz, jakie cacane a świeże, jak borówki nasze, wonne, jak sosny, aż sam jestem temu rad. W Toruniu to wydrukuje mój przyjaciel (Gustaw Zieliński, autor Kirgiza) swoim kosztem, na mój dochód. Już korespondencya idzie o warunki — ja nie miałem za co“⁵⁾. Tylko jednak publikowane tu listy L. do autora „Kirgiza“ znajdują się w archiwum Zielińskich. Jak wynika ze znalezionej przy nich notatki, ofiarowane tam zostały w lipcu 1930 r. przez Gustawa Zielińskiego, wnuka poety.

Niniejszy przedruk listów pragnie dać możliwie najwerniejszy ich obraz, stąd też zachowuje oryginalną pisownię i interpunkcję autografów, wyjątek robiąc jedynie dla oczywistych niedokładności wynikających z niestaranności przy stawianiu znaków diakrytycznych. Tak np. obok k t ó r e j spotykamy formę k t o r e j , c ó ż obok c o ż , c z a s ó w obok c z a s o w , a nawet w p o s r o d etc. Brak znaków diakrytycznych jest dla listów charakterystyczny. Biorąc pod uwagę mazowieckie pochodzenie poety sądzimy, że są to błędy pióra jedynie, dlatego też znakami diakrytycznymi wyrazy takie uzupełniamy, nie zaznaczając tego w przypisach. Inną zasadę przyjęto dla é (e pochylonego). Te zachowujemy zgodnie z autografami. Przyjęto też zasadę nieuwzględniania przekreśleń lub poprawek autora (prócz wypadków wyjątkowych) nie mamy tu bowiem do czynienia z dziełem o zamierzeniach artystycznych.

Pewne trudności nasuwały duże litery, np. N, P, które Lenartowicz pisze bardzo podobnie do małych i często trudno odgadnąć intencję autora. Trzymano się tu kryterium logicznego: tam, gdzie — tytułem analogii lub rozumowania — należałoby sądzić, że litera jest duża, pisano dużą literę i odwrotnie. Kryterium to jest jednak niewątpliwie zawodne, wyraz bowiem n a j c z c i g o d n i e j s z y pisze Lenarto-

⁴⁾ H. Biegeleisen, 1. c. s. 228.

⁵⁾ 1. c. s. 117.

wicz niekonsekwentnie — rozpoczynając raz małą, raz dużą literą. Nie są to jednak rzeczy na tyle istotne, by każdy podobny wypadek — a są one dość liczne — odnotowywać w przypisach.

Uwagi pochodzące od wydawcy oznaczone są nawiasem kwadratowym [].

W listach 5 i 7 wyrazy lub ustępy opuszczone oznaczono [...]

Pojedyncze podkreślenia autora listów oznacza się drukiem półtłustym, podwójne zaś — podkreśleniem pojedynczym.

Olgiern Porycki

1.

Floren¹⁾ poste restante

24/8 79.

Drogi Najzaczniejszy Gustawie!²⁾.

Dzięki za parę słów — alboż ja wiem jak się stało że pierwszy Wasz list zaginął, to pewno że nie na polskiej, ale na naszej włoskiej gdzieś poczcie, co zresztą jest do wytłomaczenia z uwagi na moje ciągle włóczęgi —

Twojej Biografii potrzebuję; a pism polskich nikt tu nieposiada których bywa takową mógł wyciągnąć; zważaj, że zliteratury nowiej naszej odlat 20 ja tu prawie nic nie znam — w Paryżu można było coś zachwycić, ale we Włoszech od kogo? gdzie? bardzo mi to nie na rękę — mianowicie przy zdawaniu sprawy z ruchu umysłowego u nas, wszystko by trzeba własnym kosztem sprowadzać a tu niema za co.

W a l l e n r o d a przeszedłem³⁾ już z grubego, teraz trzeba temu nadać formę powabniejszą, czytałem wstępy Włochom; bardzo byli zadowoleni — jest to przedmiot arcy drażliwy i niewątpliwie wielu znanych estetyków dzisiejszych skrzywi się na mnie⁴⁾ — trudna rada nie bacząc na chmury panów krytyków, gorsze sadzim kalambury jak powiada stary Zabłocki⁵⁾. — Sądy dzisiejsze panów Tarnowskich⁶⁾, Ma-

1) Dalej nieczytelne.

2) W lewym rogu u góry ręką Gustawa Zielińskiego dopisek: „odpisano 10/9 79”

3) Lekcja niepewna.

4) Chodzi o wykład Lenartowicza o Konradzie Wallenrodzie Mickiewicza, wygłoszony na posiedzeniu „Akademii im. Adama Mickiewicza” w Bolonii (maj 1880). Analizując problem „wallenrodyzmu” politycznego nawiązywał też poeta do współczesnych stosunków polskich twierdząc, że utylitaryzm doprowadza do nędzy moralnej. Wykład ten streszcza dr Sas w pracy: O charakterze polsko-słowiańskiej poezji. Odczyty Teofilu Lenartowicza na Wszechnicy Bolońskiej. Przewodnik naukowy i literacki 1987.

5) Franciszek Zabłocki (1750-1821) komediopisarz epoki stanisławowskiej, autor m. inn. Fircyka w zalotach, Sarmatyzmu.

6) Chodzi o Stanisława hr. Tarnowskiego (1837-1917) znanego historyka literatury i krytyka, reprezentanta „realistów” krakowskich.

rene⁷⁾ itp. jest to coś tak bezprzykładnie bezsensownego, taka nieznamość zupełna przedmiotu, taka zuchwałość ora cołowa⁸⁾, żeć trudno ścisć za nimi.

Moją J a g ó d k ę⁹⁾ poważylem się tobie poświęcić, drogi najzaczniejszy — wyrobiłem ją jeszcze przez ten czas przepisując a wczoraj przy czytaniu spokojnym samemu sobie z całą surowością krytyka doszedłem do przekonania: że można drukować pomimo wszystkich veto ze strony lakierowanych arystarchów, — oczywiście że tego nikt nie podniesie wczas.e obecnym, ale kiedyś ktoś się znajdzie. — od Winietek odstępuję i od wszelkich ozdób — pisałem do Bugczyńskiego¹⁰⁾ żeby mi doniósł jak on to będzie robił, jaki układ myśli zrobić, etc, żeby wiedzieć czego się z nim trzymać — proszę o papier ordynarny, ale gruby bardzo, o litery duże, a nadewszystko o korektę, żadnej rzeczy albowiem mojego pióra nieczytałem w której by na każdej karcie po 10 errat znaleźć nie było można. —

Prosiłem także o informację jak przesłać Rękopism, przez pocztę czy koleją żelazną? — manuskrypt mam gotowy przepisany wyraźnie.

A teraz cóż ci więcej powiem szkoda starego Wójcickiego¹¹⁾ żaluję go jako literata i przyjaciela, znikamy, marniejemy, konamy a jej niema i niema.

Życzę ci zdrowia Najczcigodniejszy Gustawie, zdrowia i dobrej myśli — Pannie twojej najpiękniejsze ukłony zasylam — śliczny to polski typ ze starych rodów¹²⁾.

Żaluję że ci nie czytał nic z mojego J a n a III^o 13) i C i e n i S y b e r y j s k i c h¹⁴⁾ — Bóg wie coja niepopisałem —

Twój dozgonu
najwdzięczniejszy sługa
i przyjaciel

Teofil.

7) Waleria Marrené-Morzkowska (1832-1908), autorka licznych powieści i studiów literackich ogłosiła w Przeglądzie Tygodniowym (1879) artykuł Grupa poetów z roku 1840. Teofil Lenartowicz, ufemnie oceniając współczesną twórczość L.

8) Zapewne: „oraculów“.

9) Jagodę mazowieckich lasów, napisaną w r. 1873, por. Wstęp. Dedykacja brniała:

Gustawowi Zielińskiemu
przyjacielowi z lat młodych
w dowód części
którą każdy dzień powiększa

poświęca
Autor.

Jak cień wieczorny przyjaźń z dobrymi do końca przybywa.

10) Józef Buszczyński (1823 — 1887) drukarz poznański i toruński, drukował Jagodę mazowieckich lasów w r. 1880. Realizując postulaty L., Buszczyński dał rzeczywiście papier gruby, duży druk, dał jednak i dwie winietki — jedną większą, drugą mniejszą — na początku i na końcu tekstu.

11) Kazimierz Władysław Wójcicki, krytyk literacki, dziennikarz, współredaktor Kłósów od 1865, gdzie zamieścił w r. 1873 pracę o L. Ur. 1807, zmarł 2. VIII. 1879 w Warszawie.

12) Chodzi tu o córkę Z., z którą odwiedził on Lenartowicza we Florencji (por. Wstęp). Chmielowski podaje, iż Z. miał dwie córki: Zofię (zamezną Nałęczową † 1886 r.) i Kazimierę za Puzyną. Nie udało się niestety ustalić, o którą tu chodzi.

Wyprawię manuskrypt za kilka dni jak tylko odpowiedź od Buszcz:
odbiore.

[Dopisek Lenartowicza na marginesie pierwszej strony:] Jestem w San
Marcello w Apeninach ale z Florencji piszę i adres daję Florencji do-
której za kilka dni wracam zresztą oni wiedzą na poczcie gdzie się
obracam.

2.

Flor 9/10 79
Montebello N° 24. 2p.

Najczcigodniejszy Panie Gustawie Dob!¹⁵⁾

Dzięki za prześliczny wiersz¹⁶⁾ na który biedny Mazowiecki dudarz
nie zasłużyłem, nic nie wyśpiewawszy co by warte było uwagi Waszej
— jak na chłopca z lasu to tam i ujdzie, ale się to nie nazywa poezją,
dowodem Filipki dzisiejszych ludo-żerców estetyków taxujących tego
rodzaju roboty Taxow —

J a g ó d k a moja ślicznie wygląda w sukience. Buszcz: ostatnią
korektę odesłałem w której było kilka grubych pomyłek — Bóg wielki
zapłać za marki przydały się ojcu — z patryarchalnych to czasów zwy-
czaj, (:zapłaty za dziewczeczki rodzicom:) dziś się to praktykuje jedynie
z tymi którzy wpośród orientalnych ludzi żywot piękny Swoj przepędzili.

Z Biografii skorzystam we właściwym miejscu i za tę więc naj-
szczerze dzięki.

Przez lato włóczyłem się po górach Apeninach i dopiero zpowro-
tem w dniu wczorajszym list odebrałem z poczty, którego że nie przesyłali

18) Jest to poemat, który w końcu otrzymał tytuł: Ostatni rycerz
drukowany w zbiorze *Rytmy narodowe*, Lwów 1881, druk. St. Baylego.
Rapsod z tego poematu zatytułowany *Koronacja Jana III* wykończył L.
Jeszcze w zimie 1875-1876 r.

14) *Cienie syberyjskie* wyszły we Lwowie, w r. 1883 (Biblioteka
M r ó w k i tom 177).

15) W lewym rogu u góry dopisek ręką Z: „odpisano 3/1 80 GZ“

16) Chodzi zapewne o wiersz wspomniany we Wstępie:

Oo Teofila Lenartowicza

Po latach tyłu, po burzach tyłu
Znów cię spotkałem mój Teofilu,
I mogłem dawnym bratnim zwyczajem
Dłoń twą serdeczną uścisnąć wzajem.
Śpiewaku sielski! między obcemi
Pod pięknym niebem. tęsknisz za swemi;
Chyba tem troskę swą uweselasz,
Że w bronz i w marmur myśl polską wecielasz,
Albo dobywasz czarowne dźwięki,
Ze złoto-strunnej swojej lirenki.
Śpiewaku serca! ty w rzewnej nucie,
Stręściłeś całej Polski uczucie:
Jej wzniosłe cnoty, obyczaj stary,
Owiane czystym promieniem wiary;
Jej miłość, co jak gwiazda jaśnieje
W cieniach żywota. — Och! — i nadzieje,

Ze duch niezgaśnię, tylko proch zrzuci,
Że tak się Polska z martwych ocuci,
Tyś lud ukochał, — pod wiejskie strzechy,
Z modlitwą, niosłeś słowo pociechy,
To co weseli i to co boli,
Ty mu śpiewałeś w jego niedoli.
A pragnąc natchnąć myślą ofiarną,
Rzucałeś uczuć wznioślejszych ziarno;
Zasiew niezginie, — później czy weseśnie,
Lud rozmiłuje się w twojej pieśni;
Na ścieżaj dla niej chaty otworzy,
Ze czcią ją przyjmie — bo w niej Duch Boży.
A gdy plon zbierze, jak skrzętny żeniec,
Z kwiatów swej niwy uwije wieniec,
Który na twojem dostojnem czole,
W promienną zmieni się — aureolę!

Florencja 1878

ani do S. Marcello ani S. Giuljano dobrze zrobili mógł albowiem zaginać.

Z tąd powód, że tak późno z podziękowaniem dążę.

Do Buszcz: pisałem dając adres Florencki, ale zostawiałem zawsze w górach.

Przy końcu przyszedłgo miesiąca Listopada jak prędko młodzież powróci z wakacyj jadę do Bolonii, z kąd napiszę obszernie jak to tam pójdzie.. mam nadzieję. że dobrze.

A teraz życząc wam Najzaczniejszemu Panie Gustawie długich lat zdrowia i dobrej myśli sam rozmyślałem jakim sposobem okazać Wam wdzięczność moją równą cześci z jaką nazawsze pozostaję

Najprzysiężniejszy¹⁷⁾ sługa
i przyjaciel

Teofil

Pannie najpiękniejsze ukłony załączam równie jak i jej towarzyszące.

3

Florencja 12/2 80.
via Montebello N° 24.

Najłaskawszy Panie Gustawie Dob! ¹⁸⁾

List Wasz pisany 1^o Stycznia dziś dopiero odebrałem zbrukany bardzo, dowód że długo wkieszeni okazji przebywał — dzięki za słowo życzliwe i za wiadomości że jeszcze w Listopadzie do Warszawy egzemplarze wyprawiono, przesyłka ta wszakże musiała pójść także przez okazję, do dziś dnia bowiem Gebethner¹⁹⁾ jej nieodebrał, inaczej byłaby już w handlu i byłaby się znalazła jakaś żywa dusza któraby otem do pism wiadomość podała; tem czasem nic ztego wszystkiego — pisałem do Waci Szymanowskiego²⁰⁾ już miesiąc i ani słowa odpowiedzi, pisałem do Gebethnera po liście Pana Buszczyńskiego ani słowa to samo, cóż się to znaczy? i Kraszewski się zgąszał i nic, milczą jak zakłeci — Czy moja chłopka nuta tak im się niepodobała ale coś handlującym do tego; niewiem nic i pojąć tego niemogę. Dowiadywał się Odyniec²¹⁾ i P. Borkowska²²⁾ milczenie; ja myślę że to najprędzej zaprzepaścił gdzieś spółnik Gebethnera niegodny Anczyca²³⁾ któremu (n b staremu przyjacielowi kiedy powierzyłem edycję Krakowską²⁴⁾

17) W rkp. „Najprzysiężniejszy“

18) W lewym rogu o góry dopisek ręką Z. odpisano 23/2 80.

19) Gustaw Gebethner (1831-1930) jeden z założycieli słynnego wydawnictwa „Gebethner i Wolff“. Możliwe, że Lenartowiczowi chodzi nie o osobę G., lecz o firmę.

20) Zapewne Wacław Szymanowski (1821-1886) literata, tłumacza i dziennikarza. od 1868 do śmierci redaktora Kuriera Warszawskiego.

21) Antoni Edward Odyniec (1804-1885) poeta, filareta i przyjaciel Mickiewicza, od r. 1868 mieszka stale w Warszawie współpracując z Kurierem Warszawskim, Kółkiem Domowym i Kroniką Rodzienną.

22) Aleksandra z Chomętowskich Borkowska (1828-1898), literatka, od r. 1864 redaguje Kronikę Rodzienną, od 1889 do śmierci Wieczory Rodzinne.

23) Władysław Ludwik Anczyce (1823-1833) poeta i dramaturg, autor widowiska Kościuszkę pod Racławicami (1881) w r. 1875 założył drukarnię w Krakowie.

24) U Anczyca drukował Lenartowicz Wybór poezyj 4 tomy, nakładem autora, Kraków 1875.

urwis oszukał mnie i ostratę 2000 guldenów przyprawił — jeśli to pod Anczyca się dostało, bywaj zdrów, niezobaczmy się z broszurką. —

Tu u nas wiosna kiedy wkraju jeszcze tam podobno mrozy i śniegi, których boję się bardzo, myśląc o zdrowiu drogiego Pana Gustawa.

Do Bolonii jadę wprzyszłym miesiącu (Marcu) a temczasem wykańczam moje odczyty poWłosku, i parę większych prac dawniej zaczętych, które jeśli nie wyjdą, niech choć po Autorze wporządku zostaną.

Co do wiadomości jakoby podupadł a Florencja dla polepszenia swoich interessów zakładała domy gry, jak znamy wMonaco, nic tu o tem nie wiemy, komuś kiedyś podobalo się wdzienniku jakimś bezsens ten wydrukować, ale ani Komuna Florencka, ani Rząd nigdy otem niemyślał — Nie, nie jeszcze tu tak źle nie jest.

PPOrpiszewscy²⁵⁾ przesyłają drogiemu Panu Gustawowi swoje najcześnie wyrazy, ja zaś niemam wyrazów na okazanie wdzięczności mojej cześci i uczucia przyjaźni zjaką do zgonu pozostają i piszę się

najprzywiązanszym sługą

T. Lenartow...²⁶⁾

Pannie i Pannom i Synowi²⁷⁾ acz nieznajomemu ukłony załączam, i podziękowanie pierwszym za przypomnienie mnie sobie, a Synowi i za trudy około mojej borowiki. —

T y d z i e ń²⁸⁾ Lwowski bardzo się przyjaźnie o tych wierszach wyraził. —

4

Flor: 10/3 80

Najczcigodniejszy Panie Gustawie —²⁹⁾ słyszałem ja coś niestety o twoich troskach, ciężkie zapewne ale gdybyś jedną chwilę wmojej skórze posiedział o Boże jakżebyś pragnał co najprędzej, co najgwałtowniej porzucić ją i do innego przenieść się świata — Hamletowskie bydź albo nie bydź jakże mi często do pamięci powraca, bahl... żebyż to nie owa niepewność co tam będzie za grobem ani chwili bym się nie wahał pojechać pocichutku gdzie w góry jako Turysta i zsunąć się wrzepać nie robiąc spektaklu ze swojej śmierci. — Jednego dnia jednej godziny niemam niezatrutej, jeśli nie szyderstwem dzisiejszej galgańskiej młodzieży, to troską o zaspokojenie potrzeb codziennych, to obawą o jutro, to intrygami wktóre opłątany jestem, a o których długo by gadać, to zniechęceniem do wszystkiego na widok ludzi nawet naszej epoki, starych, wktórych bożego ognia, uczucia ludzkiego niedopatrzysz, wobec szyderstwa, płytkości, paplaniny nieustającej, owego przeżywania ludzi a la maniera Lucypera wpiekle który zabawia się jak powiada Dant przeżywaniem potępionych (Judasza, Brutusa; Casjusza³⁰⁾): —

25) Władysław Orpiszewski (ok. 1820 — 25. IV. 1881) próbował swych sił na polu poezji, przekładał Voltaire'a. Pod koniec życia właściciel majątku Rysiny pod Kłodawą. Żona jego Maria z Wodzińskich (1819-1896), znana z biografii Słowackiego i Chopina po raz pierwszy zaślubiona Józefowi Skarbkowi, z nim rozwiedziona poślubiła Orpiszewskiego.

26) Dalej podpis nieczytelny.

27) Chmielowski podaje, że Z. miał z pierwszego małżeństwa (z Urszulą Ramocką) syna Józefa, z drugiego zaś małżeństwa (z Anielą Ramocką) pięciu synów: Karola, Władysława, Konstantego, Ludwika, Jana oraz dwie córki (zob. przypis 12). Jednego z synów Karola, dotyczy list 14.

28) Chodzi o recenzję Jagody pióra Z. O. [Zdzisława Onyszkiewicza] „Tydzień polski” Lwów 8 lutego 1880 s. 93

29) W lewym rogu u góry dopisek Z: „odpisano 5/7 80. —“

30) Wyraz przerobiony — lekca niepewna. —

Gdzie pójdę, do kogo? Kto poda rękę... nikt. Kto cię pragnie widzieć, kto zapyta się co się z nim dzieje, miesiace przemijają a ty naprożno znaku interesowania się tobą wyglądasz — nie wyglądasz, ty im niepotrzebny.

Pracuję i sto razy lepiej jak w młodości, piszę a kiedy się trafi ktoś z owych niby przyjaciół słucham czy nie usłyszę zapytania co tam myślisz, coś nowego napisać... nic, cicho, sza, jeśli sam się nie przy mówisz o chwilę cierpliwości, nikt cię nie zapyta — młodzież przyjeżdża z gotowym zdaniem ukutym w Krakowie epoką poezji przeszła, teraz żyjemy w epoce malarstwa, i to w epoce malarstwa na wszystkie strony się powtarza, z różanych ust współczesnych jak i od najmilszej młodzieży. — Umierać jak desperat wstyd, perspektywa przyszłości zatrważająca powrót do Kraju zpowodu klimatu któryegobym znieść nie mógł i także z innego że niemam do kogo niepodobny — spokój zatruty pewną niegodną intrygą, zniechęcenie dopracy ogarniające zwolna, wpływ zgnilizny krajowej przedzierającej się w serce i sprawiającej w nim ten sam skutek co zgniłe więzienie na więźniach reumatyzm serca — oto stan w jakim się Czcigodny Panie Gustawie twój biedny bliźni znajduje.

Cóż robić trzeba ciągnąć ten smutny ciężar pod którym stare barki wginają się w ziemię, alboż już tego nie wiele pozostaje — rok, dwa wtakich opalach wystarczy na zgryzienie nie tylko takiej ale nawet silnej organizacji.

Kamień, wątroba i inne biedy przyjdą wpomoc wiekowi, to i do staniemy odprawę. — oby jaknajprędzej.

Dzięki Ci Najczcigodniejszy Panie Gustawie za twoją pamięć i interesowanie się losem mojegowierszyka, Darowski³¹⁾ nagli do drukowania *K r ó l a J a n a*³²⁾, niewiem na co, jeśli dziś wszystko wpólnie wierkę poszło.

Będę pisał do Buszczyńskiego jak się zkomunikuję ze Lwowem gdzie ma odesłać druki, wzięść wezmą do sprzedarzy [sic]³³⁾ księgarze, ale żeby się co autorowi okroiło wątpię —

Daleś mi dowód Najczcigodniejszy Panie Gustawie twojej dobroci i szlachetności zaktórą wdzięczny ci będę do końca życia, ty ostatni podobno z czasów w których ideały wiary i cnoty miały swoich wyznawców —

A teraz coś napiszę więc — Państwo Orpizewscy żyją szczęśliwie, tym lepiej dla nich — prosili o pozwolenie prze fotografowania fotografii Pana Gustawa. i polecili mi przesłać swoje ukłony —

W Bołonii wieje wiatr nihilistów, nie czas więc występować w tej chwili — poczekamy ze spokojnym wykładem literatury i historii — twoją biografiją przygotowałem do opowiadania i o *K i r g i z i e*³⁴⁾, *S t e p a c h*³⁵⁾ i ostatnim poemacie *S a m o b ó j c a*³⁶⁾, napisałem ile potrzeba do wykładu — usłyszysz kiedyś drogi Panie Gustawie.

Twój najobowiązujszy stary
sługa i przyjaciel

Teofil

(Dokończenie nastąpi)

31) Mieczysław Weryha Darowski (1810 — 1889) — powstaniec listopadowy, episkop galicyjski, działacz społeczny na terenie Lwowa, zwalczał realizm pozytywistyczny. Przyjaciel Lenartowicza, który poświęcił mu *R y t m y n a r o d o w e*.

32) Zob. przypis 13.

33) Lenartowicz pisze dwukrotnie: „sprzedarzy”.

34) *K i r g i z* — poemat Z. napisany na Syberii, wydany poraz pierwszy w Wile (1842).

35) *S t e p y* — poemat opisowy Z., drukowany fragmentami od 1844 r. (*S n o p e k n a d w i s l a ń s k i*). Całość ukazała się w Poznaniu, 1856.

36) Poemat *S a m o b ó j c a* powstał wprawdzie jeszcze w r. 1835, w r. 1865 pisze poeta wiersz, który dodaje „w miejsce przedmowy”. Wiersz ten wyraża negatywny stosunek Z. do ruchów rewolucyjnych. Całość wydaje Z. w Toruniu w 1878 r.

Przegląd piśmiennictwa

Nagrodzone książki

1. Jarosław Iwaszkiewicz: *Wiersze z różnych epok*. Czytelnik 1952, s. 506.
2. Kazimierz Koźniewski: *Piątka z ulicy Barskiej*. P. I. W. 1952, s. 283.
3. Tadeusz Breza: *Uczta Baltazara*. Czytelnik, s. 398.
4. Albin Bobruk: *Matka i Syn*. P. I. W. 1952, s. 225. Słowo wstępne Jerzego Andrzejewskiego
5. Julian Strykowski: *Bieg do Fragała*. Czytelnik 1952 s. 356.
6. Igor Newerly: *Pamiętka z Celulozy*. Czytelnik 1952, s. 518.
7. Bohdan Czeszko: *Pokolenie*. Czytelnik, s. 246.

W lipcu b. roku, zgodnie ze zwyczajem lat ubiegłych, przyznano Państwowe Nagrody Artystyczne za osiągnięcia w dziedzinie literatury, muzyki i sztuk plastycznych.

Kryterium, jakim kierowano się przy rozdziale, było podwójne. Przede wszystkim zwrócono uwagę na społeczną wartość dzieła sztuki, na jego zdolność mobilizacyjną do walki o wykonanie zadań produkcyjnych na różnych odcinkach planowania państwowego, na siłę przekształcania psychiki ludzkiej, która ściśle wiąże się z rozwojem kulturalnym. Równocześnie jednak uwzględniano artystyczne wartości danego utworu. Prymitywny bowiem dydaktyzm (a tak niekiedy rozumie się postulat społecznego zaangażowania sztuki) raczej psuje harmonię utworu, mąci nastrój, czasem po prostu nuży, niszcząc tym samym lub osłabiając społeczną jego skuteczność. Wszak sztuka najłatwiej osiąga swe cele ideowe, jeśli nie dąży do nich wprost, lecz poprzez siłę argumentacji, zawartej w samej fabule, przebiegu akcji i ogólnej atmosferze piękna, stworzonej specyficznymi środkami.

Przy zestawieniu tegorocznych nagród literackich z poprzednimi, uderza nas najpierw zupełny brak, wśród wyróżnionych utworów, dramatu i poezji. „Pamiętka z Celulozy“ Newerlego, „Bieg do Fragała“ Strykowskiego, „Uczta Baltazara“ Brezy, „Pokolenie“ Czeszki, „Piątka z ulicy Barskiej“ Koźniewskiego, „Matka i Syn“ Bobruka — to wy-

bitne osiągnięcia prozy. Jedynym laureatem poetą jest Jarosław Iwaszkiewicz. Nie możemy jednak twierdzić, że otrzymał on nagrodę właśnie za swą twórczość poetycką. Jest przecież i prozaikiem („Nowele włoskie“, „Czerwone tarcze“ i in.) i — dramaturgiem („Lato w Nahant“). Iwaszkiewicza wyróżniono raczej za ogólną wybitną działalność twórczą i za aktywny udział w akcji pokojowej.

Drugą wspólną cechą nagrodzonych w tym roku dzieł jest sposób interpretacji problematyki powieściowej. Nie wiążą się one natomiast nawet szeroko pojętym tematem. Jedne (np. „Matka i syn“ Bobruka) ujmują w ramy powieści życie przed chwilą dziejące się, będące in statu nascendi; inne sięgają niejako do genealogii rzeczywistości (np. książka Newerlego).

Z różnych epok. Dosłownie w przeddzień przyznania Jarosławowi Iwaszkiewiczowi Państwowej Nagrody Artystycznej, ukazał się połączony tom jego zebranych poezji. Mamy więc prawo nie uważać „Wierszy z różnych epok“ za książkę nagrodzoną, lecz raczej skorzystać z okazji ogólnej nagrody, by omówić poetycką stronę twórczości nagrodzonego. Jest to tym bardziej wskazane, że poezja jego nie zyskała sobie takiej popularności, jak jego proza i dlatego jest mniej znana.

Daty 1912 — 1952, to granice obemujaące drogi rozwojowe poety na przestrzeni całych czterdziestu lat!

Debiutował Iwaszkiewicz tomikiem „Oktostychy“. Wyraźne nici wiążą te wiersze z poetyką, z całym nastawieniem twórczym Młodej Polski. Zwróćmy szczególnie uwagę na ostatni wiersz „Prologu“:

Z promieni drobnych tych łagodnej mojej psychy
Rodzi się pereł rząd — nizane oktostychy.
I gdy przychodzi znów dni bezniecznych bladeść,
To w naszym życiu tym jest cała moja radość.

Ślady tradycjonalizmu literackiego, który wyrósł w cieniu programowych haseł Przybyszewskiego, dostrzegamy w dziwnym rozkołysaniu wyobraźni twórczej Iwaszkiewicza, i w jego postawie wobec rzeczywistości, jako estety. Żyje on w kręgu nizanych oktostychów, z nich czerpie „całą radość“.

Zgodzimy się też z Iwaszkiewiczem, gdy mówi:

Wzywają mnie mej drogi ścieżki pogmatwane.

(Włóczęga).

Bo wydaje się, że poeta nie bardzo wiedział czasem, co chciał wyrazić, i jakimi środkami miał to osiągnąć. Nie posiadał jeszcze dojrzałości i precyzji słowa, lecz dążył do ich zdobycia. Nie trzymał się wprawdzie kurczowo dziedzictwa artystycznego, zdolny był do własnych poszukiwań, ale w wielu wypadkach owemu dziedzictwu ulegał, głównie swoistemu impresjonizmowi i skłonności do pompatycznych słów („baldachimy altan“, „mdlejące zorze“). Ale równocześnie odzywa się w nim własna natura — niepomahowana pasja poznawcza, połączona z sensualną wrażliwością autora na piękno, na uroki świata.

Dlatego zapewne prostota widzianego i odczuwanego świata koliduje czasem z mglistą reakcją poety tkwiącego jeszcze w młodopolskiej

manierze twórczej. Sam autor zresztą zdobywa się na samokrytycyzm, uważając swe niektóre utwory za „zbyt wdzięczne rymy”.

W późniejszych chronologicznie tomikach przestaje być Iwaszkiewicz poetką *précieuse*. Modernistyczny nastrój pozostaje jednak — osiadły widać głęboko w strukturze duchowej poety — i od czasu do czasu przychodzi do głosu. Wciąż np. istnieje jako problem wcale nie błahy „śmiertelnie męcząca zagadka wszechbytu”. Poeta jednak wybrał się w poszukiwanie i odkrywanie sensu istnienia bez precyzyjnych przyrządów astronomicznych w postaci konkretnego systemu filozoficznego. Zdał się na swą — zwodną, jak się okazało — intuicję, na samotnictwo tak wyraźnie w jego wierszach występujące. Dlatego wyobcowane z kontekstu niektóre wiersze Iwaszkiewicza mogłyby niejednego zwiść na manowce i doprowadzić do przypisania mu określonej, wykrystalizowanej ideologii. Tymczasem poszukiwania filozoficzne pisarza prowadzą do — jaskrawo nieraz występujących sprzeczności. Oto np. charakterystyczne dwa momenty z „Piosenki dla zmarłej”:

Wszystko jest bez sensu,
Wszystko pogmatwane...

a dalej:

Wszystko jest od Boga
I do Boga droga.

Ale w miarę rozwoju Iwaszkiewicza-poety, mimo nikłych rezultatów poszukiwań światopoglądowych, rozszerza się bogata skala wrażeń w jego poezji. To narastanie skali wrażeń jest chyba powodem, że czasem w utworach poety wypływa swoista religijność natury raczej eklektycznej, niż ściśle sprecyzowanej pod względem dogmatu. Wątki religijne oplatają się w wierszach Iwaszkiewicza wokół dziwności psychologicznej, modernistycznej trochę demonologii (najplastyczniej wyraziło się to w prozie autora — w „Matce Joannie od Aniołów”); utwory wyrażają niepokój i tęsknotę pisarza do samotności; widać z nich, że nie był on niewrażliwy na estetyczną stronę liturgii chrześcijańskiej (to znowu głównie w prozie).

Oto charakterystyczne dla tego typu utworów fragmenty:

Strachem przejmuję głębina wieczna,
Czarny jar Boga...

Lecz przerażenie głębsze porywa,
Gdy spojrzę w siebie.

(Lato 1932, XXXII).

lub też:

Ja tylko udaję,
Ze się nocy nie boję,
Kiedy w moim pokoju
Przed czarnym oknem stoję.

(Lato 1932, XXXVII).

W późniejszym okresie Iwaszkiewicz-poeta zbliżył się do Skamandra. Pozostał jednak nadal w porównaniu ze Słonimskim czy Tuwimem, odrębny. Nie przejął wielu metod wersyfikacyjnych z kręgu Skamandra wyrosłych. Twórczość autora „Lata 1932” stawała się jednak klarowniej-

sza, mimo estetyzmu bardziej prosta, przeradzała się w lirykę indywidualną o dużym ładunku szczerości i doznań ludzkich. Jak bardzo pasuje tu jedna z „Myśli” Pascala:

„Kiedy spotykamy naturalny styl, jesteście wręcz zdumieni i zachwyceni; spodziewamy się bowiem ujrzeć autora, a znajdujemy człowieka”.

Pojawia się też sporo pięknych wierszy wyrosłych z kontaktów i skojarzeń estetycznych z różnych dziedzin sztuki. Bo Iwaszkiewicz prócz biologicznej, żywiołowej wizji świata, reaguje bardzo mocno na muzykę, malarstwo. Sięga i tradycji narodowej, stylizuje kilka wierszy „pod Kochanowskiego”. („Gospodarstwo”, „Do młodej lipy”).

Autentyczne szczere przeżycia noszą też w sobie liryki tatrzańskie. Ale mimo wszystko poezja Iwaszkiewicza rodziła się jakby poza społeczeństwem. Sprawa ogólnonarodowa wtargnęła do niej od razu z całą mocą w „Odzie na Gdańsk”. Czas powstania — 1939 r. — zwalnia od komentarzy.

W okresie powojennym twórczość poetycka Iwaszkiewicza nabiera jeszcze więcej zwartości, prostoty; tematyką zbliża się ku zagadnieniom życia współczesnego, niekiedy sięga po temat bardzo konkretny (np. „Na wydobywie pancernika Gneisenau”). Kilka wierszy wyrosło z walki poety o pokój na świecie. Wyróżnia się tu bardzo męski, stanowczy w nastrój utwor „Twoich dwadzieścia lat”. Poza fragmentami poematów „Tristan przebrany” i „Podróż do Patagonii”, mamy m. in. bardzo szczerą wiersz „List do Prezydenta Bieruta”, piękną „Ode do Francji” i „Ody Olimpijskie”. Wzbogacony przeżyciami ostatniej wojny, wznosi się w nich pisarz na wyżyny humanizmu. Nie obcy jest też nam zdrowy klimat moralny prostych a zarazem pełnych patosu ód olimpijskich:

Oto niebo jasnym namiotem osłania
was, młodzi chłopcy i młode dziewczęta, którzy wyciągacie
dłoń w górę,
nie dla pozdrowienia ducha ciemności,
ale dla przysięgi
na wszystko co wam święte, że będziecie strzec w sobie
człowieka i wszystkiego, co godne człowieka.

(Na otwarcie XIV Olimpiady).

Prawdziwie humanistycznym akordem z ody „O braterstwie ludów” zakończyć można niniejsze uwagi:

Bo tylko walką o dobro można wygrać dobro
I tylko poniżeniem zła można wywyższyć dobro.

Młodzi „Kozioł Marek, Siwicki Jacek, Moczański Zbigniew, Spokorny po wojnie. Kazimierz, Kozłowski Lucjan wraz z rodzicami proszę na salę”. I musimy od razu dodać, że na salę sądową. Tu rozpoczyna się zawiązek akcji interesującej książki Kazimierza Koźniewskiego „Piątka z ulicy Barskiej”, odznaczonej Państwową Nagrodą trzeciego stopnia. Akcja i jej siła motoryczna — piątka wykołajonych przez wojnę chłopców — osadzona jest mocno w życiu pierwszych lat powojennych. Ale często we wspomnieniach bohaterów wybiega w przeszłość

okupacyjną. Okupacja przecież mocno wycisnęła swój ślad na ich młodych, prawie dziecińczych latach.

Rozprawę sądową spowodował drobny na pozór incydent: kradzież papy z pobliskiej budowy.

Koźniewski jednak reportażowo-filmową metodą szybko przeskakujących obrazków, ale powiązanych grubą nicią konstrukcji fabularnej, rozszerza pole widzenia, obejmując stopniowo panoramę zniszczonej Warszawy. Naturalnym przedłużeniem okupacji są warunki życiowe chłopców — brak bliżej określonego zajęcia, ciepłej atmosfery domu rodzinnego (przeważnie są to sieroty, półsieroty). Za to każdy z nich podtrzymuje kult bohaterstwa, chłopięcego animuszu, nadzwyczajnych przeżyć, zatamujący się fatalnie w pociągu do kart i wódki. Poczucie za wcześnie uzyskanej samodzielności, potrzeby finansowe i zwykła zawadiackość kieruje chłopców w ręce Zenona, szczerze szafującego we wszystkich przypadkach pojęciami honoru i obowiązku. Postanowiono tymczasem oddać chłopców na okres dwu lat pod opiekę kuratorki Majewskiej, w wypadku ponownych przekroczeń groził dom poprawy. I oto chłopcy stają przed alternatywą: groźba kary jest zbyt realna, aby można było o niej zapomnieć, a tymczasem nadal związani są przysięgą na wierność organizacji, której jedynym nieco bliżej znanym przedstawicielem był Zenon.

Tu Koźniewski poradził sobie wcale dobrze, dając świetnie zróżnicowany świat wewnętrzny przeżyć bohaterów książki. Każdy z nich inaczej dojrzewa do buntu. Zarysowuje się zwłaszcza odrębność psychiki Jacka, Marka i Lutka. W umysłach chłopców — choć nie zwierają się sobie wzajemnie — łęgnie się nieśmiały opór. Zaczęli odczuwać potrzebę szerokiego, prawdziwie młodzieńczego oddechu, dusili się w ponurej atmosferze Zenonowej ideologii. Przejrzeli prywatny interes przez gęstą mgłę górnolotnych frazesów. Jednak „prędzej działali, niż myśleli; za nich myślał chyba jeden tylko Lutek, a na pewno — Zenon“. Decydują się napaść na rzekomego denuncjatora — Radziszewskiego. Stają się pośrednimi sprawcami jego śmierci. Wydaje mi się, że choć autor podkreślił, iż fakt ten wywarł duże wrażenie na chłopcach, to jednak przeżyć powinni mocniej dokonaną zbrodnię. Ich kuratorka tymczasem — trochę naiwna i niezdecydowana w decyzjach — pomaga chłopcom w uzyskaniu zajęcia. Kłopot jest tylko z Lutkiem, który pozostaje pod opieką ojca, stosującego osobliwe metody wychowawcze („Któż z nas, proszę pani, nie był młody“).

Zbych, Marek, Jacek i Kazik wciągają się do pracy, znajdują w niej dużo zadowolenia, a stopniowo i poczucia własnej wartości. I w momencie niemal przełomowym, kiedy realną przyszłość zaczynają wyraźniej dostrzegać w rzetelnej pracy a nie w nobilitowanym przez Zenona złoziejstwie, zmuszono ich do odnowienia przysięgi i akcji rabunkowej, której przeszkodzili już... sami chłopcy. Ten sprzeciw nie jest u nich nagły. Przez cały czas dojrzewają jako ludzie. Dojrzewają ciekawie. Koźniewski operując skrótowym, lapidarnym językiem stworzył postacie pełnowymiarowe. Poprzez ludzi ukazał sporą garść problemów powojennej Warszawy. W tym celu żywą, trochę na wątkach sensacyjnych opartą akcję, przeprowadził przez wiele środowisk (typy kawiarniano-handlowe, robotnicy fabryczni, murarze, redaktorzy pisma i świat teatru).

Powieść nie kończy się, jakbyśmy może oczekiwali — happy-end'em. Brak właściwie formalnego zakończenia. Ale dobry prozaik — a takim okazał się Koźniewski — mówi czasem dużo więcej właśnie przez niedomówienia, niż przez mechanicznie doczepiony, a czasem wprost werbalny komentarz.

Bezspornie dużą zasługą autora jest niebanalne ani moralizatorskie ukazanie wartości pracy w wychowaniu człowieka.

Czytając „Piątkę z ulicy Barskiej” czuje się z kart powieści publicystę, umiającego podpatrzeć wielkie i drobne sprawy życia. Takie bogactwo realiów warszawskich mógł nagromadzić Koźniewski-publicysta tym łatwiej, ponieważ jest jak najściślej z opisywanym środowiskiem związany.

Na ogół trafnie, z zachowaniem cech indywidualnych, kreował Koźniewski postaci utworu. Tylko sylwetka Majewskiej wypadła dość blado, co podkreślić trzeba jako ciężki minus książki, ponieważ była ona dla chłopców „najczulszą matką”.

Człowiek o sobie samym. Zdanie Cocteau, że „sztuka jest to wiedza, która się stała ciałem”, odnieść można przede wszystkim do bogatego nurtu powojennej naszej literatury, do pamiętnikarstwa. Autentyzm, bezpośredniość, prostota środków formalnych, to prawdziwa empirycznie sprawdzalna wiedza życiowa przyobleczone w kształt sztuki. Zaznaczyć jednak trzeba, że nie zawsze w pamiętnikarstwie naszym stop tych przymiotów był równomierny, choć wspomniany gatunek nie był u nas nigdy w zapomnieniu i dlatego miał najwięcej szans do kasycznego rozwoju. Ostatnio wprawdzie miejsce zadzierzystych szlachciców z Paskiem na czele, zajął Lucjan Rudnicki i in., ale to zmieniło tematykę i związane z nią cechy, nie zmieniło zaś pomysłowej sytuacji pamiętnikarstwa w ogóle.

Pamiętniki wyrosłe z twardego konkretnego życia mają dla nas głównie wartość poznawczą. Weźmy dla przykładu książkę Izydora Koszykowskiego pt. „Dziecko ulicy”. Bez żadnej przesady można powiedzieć, że jest ona sumą doświadczeń życiowych człowieka sponiewieranego nędzą i pozycją społeczną. Do tego kręgu zaliczyć możemy „Stare i Nowe” Lucjana Rudnickiego. Mimo przygnębiającej i smutnej, zdawałoby się nie raz beznadziejnej atmosfery opisów, książki te oddychają optymizmem autorów.

Recepta poetycka Broniewskiego:

W życiu ludzkim są różne smutki,
Trzeba długo uczyć się życia...

doskonale pasuje jako motto do wspomnianych wyżej utworów, jest niejako skondensowanym wykładnikiem ich treści. Składają się przecież na nią i owe — ogólnie mówiąc — smutki, ale nie ma motywu rezygnacji, statyczności, ośpienia, biernego trwania. „Długie uczenie się życia” — to w praktyce — bardzo konkretne, codzienne pokonywanie trudności, które ono przynosi.

Choć pamiętniki w swym założeniu nie krępują zasadniczo twórcy kanonami konstrukcyjnymi, nie narzucają przepisów uszczuplających fabułę czy ograniczających akcję, choć nastawiają raczej na zapoznanie

się z sejsmograficznym niemal zapisem cudzego życia wraz z jego kontekstem, środowiskiem bliższym czy dalszym, to jednak i one muszą mieć niedostrzegalną nić konstrukcyjną i mimo wszystko pewną selekcję materiału faktograficznego bez względu na jego autentyczność. W wypadku przeciwnym byłyby pamiętniki — abstrahując od ich poznawczej wartości merytorycznej — suchym wyliczeniem wypadków jak w kronice, albo czymś w rodzaju naiwnych zapisów dziadka sprzed wojny światowej z uwzględnieniem służby w carskiej armii.

Literaturę pamiętnikarską wzbogaciło ostatnio kilka pozycji nowych o wartościach nieprzeciętnych.

Jest to przede wszystkim odznaczona pierwszą nagrodą na konkursie Polskiego Radia, a wyróżniona Nagrodą Państwową trzeciego stopnia książka Albina Bobruka pt. „Matka i Syn“.

Zwarty, żywy i barwny tok narracji Bobruka wprowadza nas w sam środek spraw proletariackiej rodziny, której naczelnym motywem działania jest walka o egzystencję. Troski matki-wyrobnicy, dzieciństwo tych — którzy nie bardzo mają prawo tak nazwać swój wczesny okres życia, to obraz niewątpliwie przygnębiający. Jednak nie on stanowi istotną wartość książki.

Przebiecie się przez gąszcz splątanych przeciwności życiowych bohatera, zdecydowane dążenie do pełniejszego, godnego człowieka życia, wytrwałość — prowadzą bynajmniej nie do łatwego optymizmu, ale do gorzkim doświadczeniem wspartej afirmacji życia.

Humanistyczna wartość książki Bobruka zasadza się, poza pewnym quantum autentycznego materiału, na umocnieniu czytelnika w jego przekonaniu o wartości człowieka, o konieczności dążenia ku pełni człowieczeństwa, osiągalnego w różnych życiowych warunkach.

Sensacja i te- Autor znanej (z gorącej dyskusji) książki „Mury Je-
mat współczesny. rycha“, Tadeusz Breza, otrzymał za swą ostatnią po-
wieść pt. „Uczta Baltazara“ Nagrodę Państwową dru-
giego stopnia.

Pisarz podjął występujący w wielu powojennych utworach motyw przełomu ideowego młodego inteligenta z licznymi obciążeniami mieszczańskimi. Temat więc nie nowy, ale nie opracowany dotąd w pełnowymiarowym artystycznym kształcie. Jak więc wypadł u Brezy? Zanim odpowiemy na to pytanie, trzeba postawić inne: jak ustawić nową powieść pisarza na tle jego dotychczasowego dorobku?

Nie jest on zbyt bogaty ilościowo. Breza jest pisarzem o takich dodatkach cechach, jak sumiennosc i cyzelatorstwo. Nie liczy on na bujną inspirację twórczą, dającą często plody wyrosłe z gleby li-tylko emocjonalnej. Cechuje go umiar twórczy, rozwaga i chyba... pewien dystans pisarza w procesie tworzenia własnego dzieła. Stąd książki jego mają tak bardzo potrzebną intelektualną podbudowę. Co prawda intelektualizm Brezy chorował też na przerost, co w rezultacie — w połączeniu z drugą integralnie związaną cechą jego pisarstwa — psychologizmem, nie bardzo pomagało w rozszyfrowaniu samej fabuły, a coś dopiero tzw. „wydźwięku ideowego“. Nasycenie książki tkanką intelektualną, przeładowany rys-

nek psychologiczny postaci, prowadzą z kolei do atrofii akcji, jej dynamiki rozwojowej.

Trzy dotychczasowe powieści Tadeusza Brezy, to trzy etapy jego twórczości. Debiutował autor „Adamem Grywałdem” (1936 r.). Dziwność psychologiczna, zupełny niemal brak kontekstu społecznego, zamącona fabuła bez mocniejszego kośca, który by podtrzymał całość — oto w skrócie (a każdy skrót jest trochę krzywdzący) Breza przedwojenny.

Podczas okupacji powstała śmiała pod względem tematu i problematyki powieść „Mury Jerycha”. Polityczna wartość książki wg. Jana Kotta, miała polegać na śmiałym obnażeniu działalności sanacji w Polsce. Kierczyńska doszła do przeciwnego wniosku, upatrując w „Murach Jerycha” mglistą i nie tak bardzo znowu zdecydowaną politycznie książkę, pozwalającą w sposób nie zawsze prawidłowy dojrzeć psychologię sanacyjnych działaczy. Fabularną kontynuacją „Murów” stały się dwa tomy „Nieba i ziemi”.

Od roku wydania ostatniego tomu wspomnianego cyklu powieści — tj. od r. 1947, Breza kazał nam czekać na nową książkę do 1952. Nie odwykł więc od dawnej metody twórczej, systematycznego opracowania materiału, przemyślenia psychiki bohaterów. Doświadczenie potwierdza naszą tezę „minimalizmu” twórczego, w sensie oczywiście ilościowym.

Pierwsze wrażenie, jakie się nieodpartą siłą ciśnie pod pióro, to okrzyk zdumienia: — to niemożliwe! to nie ten sam Breza! Ale, jak po każdym silnym uczuciu, trzeba ochłonąć i przystąpić spokojnie do jakiej takiej systematyzacji uwag.

Można się tu będzie posłużyć... Heglem z jego tezą, antytezą i syntezą. Tylko zapoznajmy uprzednio czytelnika z symboliką określeń. Otóż Breza „Adama Grywałda”, „Murów Jerycha” i „Nieba i ziemi”, Breza s t a t y c z n e j akcji, przerostów psychologizmu w rysowaniu postaci, cennego acz nie zawsze właściwie użytego intelektualizmu — to, załóżmy, używając Heglowskiej terminologii — „teza”. „Antytezą” zaś owej „tezy” — jest Breza — autor „Uczty Baltazara”. Bo tam statyczność, tu niezwykła d y n a m i c z n o ś ć akcji, tam fabuła mglista, niejasna, tu żywa i barwna, dzięki specjalnej konstrukcji sensacyjno-detektywistycznej. Tam p o d b u d o w a i n t e l e k t u a l n a powieści, tu — jej b r a k. Jeśli nawet niezupełny, to przynajmniej w dużym stopniu odczuwalny. Stąd fabuła rozdziela się na dwa wyraźne nurty powieści. Jednym płyną „negatywy” (które nota bene wypadły w książce dużo plastyczniej), drugim „pozytywy” (płk. Więńczewski, inż. Birkut, panna Klimontówna).

Główna nić wiążąca akcję — sprawa, związana z odnalezieniem i wywozem słynnego płótna Veronesa „Uczta Baltazara” — nie jest dość mocno wkomponowana w całość bogatą, rozległą, mającą ambicję stać się panoramą powojennego życia polskiego. Losy bowiem kierują młodego bohatera — Andrzeja Uriaszewicza — do szkolnictwa zdewastowanego przez wojnę, do fabryki penicyliny i do portu w Oliksnie. W przeciwieństwie do poprzednich książek stworzył Breza szeroki obraz. Ale poszczególne epizody nie są ze sobą mocno spójne. Sprawy zwłaszcza morskie — gdzie czuje się dobrze uchwycony „koloryt lokalny”, świadczący o su-

miennych studiach terenowych autora — można wraz z przydługą mową kpt. Birkuta wykroić z powieści i otrzymać w wyniku mniejszy rozmiarami utwór.

Breza wzięwszy sobie widać do serca uwagi krytyki o poprzednich książkach, posłużył się przy tworzeniu „Uczty Baltazara” nazwaną tu przez nas metodą antytezy. Skupiając uwagę na sensacyjnym wątku powieści, zatracił gdzieś swą dawną pasję intelektualisty, nie umotywował psychologicznie ewolucji ideowej Andrzeja Uriaszewicza.

Epilog książki jest pełen nieoczekiwanego triumfu „pozytywów” nad „negatywami”. Czarne charaktery pod koniec w trochę błyskawicznym tempie ponoszą zasłużoną karę: wuj Konrad, sabotażysta postawiony na wysokim szczeblu, odsiaduje więzienie; Haza ginie w odmętach Bałtyku po nieudanej wyprawie zagranicznej; baron Dubieński odbiera sobie życie.

Przy tym wszystkim najbardziej dziwi zwrot w życiu Andrzeja Uriaszewicza. Zwrot ten nie wynika ani z przeżyć, ani z przemyśleń bohatera. Bierność i niezdecydowanie przerodziły się w pozytywny stosunek do otaczającej Andrzeja rzeczywistości. To samo ze Sępiewską, narzeczoną Uriaszewicza, zapatrzoną we wzory zachodnie artystką z baletu. W jej życiu olśniewa wprost szybkość decyzji. Jedzie ona przecież nad morze wraz z Hazą, aby wydostać się w szeroki świat sławy, czyli mówiąc bardziej prozaicznie — umknąć z kraju. Drugi dzień przynosi nagły zwrot: powrót do Warszawy w celu kontynuowania osiągnięć artystycznych.

Na zwykły happy-end wygląda trochę przypadkowe spotkanie kustosza muzeum, który wyjaśnia tajemnicę Verones’a. „Uczta Baltazara”, siła motoryczna akcji całej powieści, okazuje się zwykłym falsyfikatem.

Jaki wyciągnąć wniosek z powyższych uwag?

Wyda mi się, że najważniejszy postulat, jaki krytyk powinien wysunąć wobec Brezy, to Hegłowska synteza tych wszystkich dodatkowych cech pisarstwa autora nagrodzonej książki, które na dwu głównych etapach jego twórczości wystąpiły, bez jaskrawego przeciwstawienia „tezie („Adam Grywald” i „cykl powieściowy „Mury Jerycha” — „Niebo i Ziemia”) „antytezy” w postaci „Uczty Baltazara”.

Włochy bez egzotyki. Nauczylismy się patrzeć na Włochy nieco inaczej.

Nie od strony ruin Colosseum, lazurowego nieba nad Capri czy gondolierów Wenecji. Nauczylismy się patrzeć na dramatyczne dzieje żywych ludzi, którzy stanowią tło drogocennych pamiątek historii. Zmienił się w naszej świadomości „kraj, gdzie cytryna dojrzewa”. Zmienił się przede wszystkim pod wpływem realistycznego filmu włoskiego, kierującego naszą uwagę głównie na powikłane problemy społeczne, na w s p ó ł c z e s n y obraz Włoch. Wiedzę naszą o tym kraju uzupełniają przekłady z oryginalnej literatury (np. książka Vesco Pratoliniego „Ulica ubogich kochanków”). „Temat włoski”, mający w historii naszego piśmiennictwa tradycje bogate, absorbuje w dużym stopniu i pisarzy młodszego pokolenia. Wspomnijmy choćby tom nagrodzonych dwa lata temu reportaży literackich Mariana Brandysa „Spotkanie włoskie”.

Rok bieżący należy do „tłustych” lat polskiej prozy powojennej. Nie tylko bowiem przyniósł rozmaitość produkcji o tematyce rodzimej,

ale dał także dzieło dużego talentu, mające za swą kanwę sprawy odległych Włoch. Mam tu na myśli wyróżnioną Nagrodą Państwową pierwszego stopnia powieść Juliana Strykowskiego „Bieg do Fragala”.

Czy wykorzystał autor egzotykę tematu, czy ubarwił książkę włoskim krajobrazem, niebem, całym tłem dekoracyjnym? Bardzo skąpo. Bardzo ubogo. Mimo tego, a raczej dzięki temu, przedstawiając życie wioski ubogiej, nędznej — nakładając na zręcznie rozsnutą płaszczyznę wypadków o charakterze społecznym, czy politycznym, problemy życia indywidualnego mieszkańców Rocca di Zolfo, oraz splecione i uwarunkowane w wielu wypadkach pozycją społeczną losy bohaterów, — stworzył Strykowski, odczuwalny a nieuchwytny klimat życiowy Włoch dzisiejszych. Nie nazwy miejscowości, ani imiona bohaterów określają nam geograficzne miejsce akcji, lecz specyficzna sytuacja społeczna i gospodarcza południowego kraju: — wielkie latyfundia baronów południa i przemysł okręgów północnych zestawione kontastowo z nędzną egzystencją bezradnej ludności wiejskiej i bezrobotnymi z miast i miasteczek.

Dobrze wybrał Strykowski moment ekspozycji, który bardzo uprawdopodobni później rozwój ideowy głównego bohatera Salvatore Lo Meo. Jest nim powrót włoskiego chłopca z wojennej tułaczki i pobytu u australijskiego farmera do rodzinnej wsi, która nie zmieniła się nie przez te kilka lat. Zmienili się tylko mieszkańcy. Nowe koligacje, związki rodzinne, małżeństwa, wreszcie wzrastające w takich samych jak poprzednie warunkach, nowe pokolenie. Świadomość natomiast polityczna wielu mieszkańców pogrążonej w martwocie Rocca di Zolfo pozostała ta sama. Nędza materialna i głód ziemi zdają się najpewniej i najmocniej kształtować jego świadomość społeczną. Jest on czowiekiem myślącym raczej tylko konkretnymi; nie zdolny jest do szerszego, lotniejszego myślenia, do prymitywnej choćby abstrakcji. Dlatego argumentacja działaczy komunistycznych natrafia na twarde i nieufny grunt u Salvatora. A jednak właśnie on spośród wielu, obok Mattea i Lina padł w walce o chleb, o ziemię dla wioski, o warunki potrzebne do zwykłego, skromnego życia. Padł przy zajmowaniu odłogiem leżących latyfundiów barona Berlinghieri w kotlinie Fragala.

Strykowski biorąc na warsztat twórcy temat trudny, bo przecież stosunkowo obcy (choć autor przebywał we Włoszech jako dziennikarz), oczyścił go z przerostów „piękna” i egzotyki krajobrazu, dotarł za to do problematyki najbardziej istotnej — do człowieka. Pokazał, jak zmienny jest jego świat wewnętrzny, jak łączy się z materialną sytuacją jego życia.

Nie ma w powieści „Bieg do Fragala” — do owej kotliny, gdzie drzemie lepsze życie ubogiej Rocca di Zolfo — wyraźnego przedziału na pozytywną i negatywną grupę postaci. Ten sposób potraktowania postaci, w całym ich zróżnicowaniu, świadczy o dążeniu pisarza do typowości w kształtowaniu charakterów i rysunku psychologicznego bohaterów.

Niejasno przedstawia się w powieści Strykowskiego rola ekskomunikowanego księdza don Domenico. Autor, choć nie mówi o tym wyra-

źnie, sugeruje jednak, że przyczyny należy tu szukać w ewolucji księdza ku postępowej ideologii społecznej. Wydaje mi się, że zapal autora poszedł tu za daleko. Znane są przecież liczne fakty łączenia się kleru z ludem w jego walce o sprawiedliwe rozwiązanie kwestii społecznej, o poprawę warunków bytu bez zrywania z Kościołem. Dlatego nie wydaje mi się słuszne takie przedstawienie zagadnienia, jakie dał Strykowski w swej powieści.

Krótko o ważnej stronie powieści. „Bieg do Fragała“ jest książką w dużej mierze o problematyce politycznej. Autor nadał akcent słuszności widzeniu politycznemu bohaterów, czego nie mamy tu zamiaru omawiać. Co innego jednak jest umiejętność wmontowania poglądów w psychikę bohaterów, tak, by czytelnik widział podmiotowe ich prawdopodobieństwo. Otóż Strykowski daje sobie na ogół radę z codziennymi sytuacjami życia bohaterów, załamuje się jednak niekiedy, gdy każe im traktować istotne dla książki, ważne problemy polityczne, czy społeczne. Czuje się, że nie są to myśli robotnika (por. np. wiec w Crotone), ale dobrego publicysty, który tkwi po uszy w problematyce współczesnego życia. Skąpy komentarz autorski, konstrukcja oparta głównie na dialogach, wymaga precyzyjniejszej znajomości terenu i możliwości umysłowych środowiska. Do stworzenia atmosfery prawdopodobieństwa i wierności nie wystarczą wplatane tu i ówdzie włoskie słowa.

Ten trochę publicystyczny „żywioł“ osłabia nieco wartość książki, ale bynajmniej nie przekreśla jej doniosłego znaczenia ze względu na tematykę i jej artystyczne rozwiązanie.

Osobno należy zwrócić uwagę na ilustracje Renata Guttuso. Autor, postępowy malarz włoski, sam pochodzący ze środowiska chłopskiego, otrzymał za nie polską Nagrodę Państwową drugiego stopnia w dziale malarstwa. Zwarty język plastyczny Guttusa doskonale uzupełnia tekst literacki. Pozwala bowiem czytelnikowi patrzącemu na żywe, o różnej skali uczuciowej i wyrazie psychicznym twarze chłopów sycylijskich, zrozumieć lepiej i odczuć powieść Strykowskiego. Guttuso jest niezwykle oszczędny w wyrazie, jeśli chodzi o krajobraz. Lekкими pociągnięciami kreśli, jakby na marginesie głównego nurtu wydarzeń książki, włoskie tło krajobrazowe, skupiając całą uwagę, podobnie jak autor powieści, na **c z ł o w i e k u**.

Pamiętka czasów. Krytyka słusznie wskazała na pewne zbieżności wy- które przeminięły. różnionę Nagrodę Państwową pierwszego stopnia książki Igora Newerlego „Pamiętka z Celulozy“ z „Przedwiośniem“ Żeromskiego. Spostrzeżenie słuszne nie tylko ze względu na ramy czasowe obejmujące akcję obu powieści, ale także na pewne zbliżenia kompozycyjne (Cezary Baryka i Szczepny powracają do Polski z terenów rosyjskiej rewolucji). Różnice jednak polegają na ustawieniu sytuacji, doborze postaci, nasyceniu książki miąższem fikcji literackiej, na gruntownej znajomości opisywanych środowisk.

Silne przeżycia odzyskanej, upragnionej wolności zrodziły w Żeromskim utopijne marzenia o szklanych domach. Ale nowa rzeczywistość polska kryła w sobie źródła ostrych konfliktów społecznych. Brak ochro-

ny pracy, nieprzeprowadzenie reformy rolnej — konflikty te pogłębiały coraz bardziej. I Żeromski — moralista, pisarz czuły na każdą ludzką krzywdę — dostrzegł przykrą rzeczywistość i poddał ją sumiennej analizie, na jaką go było stać.

Igor Newerly podjął w „Pamiętce z Celulozy”. ten sam okres czasu. Rozszerzył jednak niepomniernie obraz Żeromskiego o środowisko wiejskie i proletariat miasta. Dał nam w artystycznej, skończonej formie literackiej, operującej fikcją zdolną do uogólnienia, problem znany już z książki L. Rudnickiego „Stare i nowe”. Jest nim proces proletaryzacji chłopów, proces odpływu jednostek bardziej przedsiębiorczych i odważniejszych z przeludnionej wsi mazowieckiej do przemysłu miejskiego. Żeromskiemu brak było perspektywy tak bardzo koniecznej dla dzieła epickiego, które ma ambicje zmieścić na swych kartach kawał żywej historii. Newerly perspektywę tę posiadał. Dlatego jego obraz lat międzywojennych jest pełniejszy, bogatszy o wiele środowisk ukazanych z całym zróżnicowaniem, mową, mentalnością, odrębnością realiów życiowych. Newerly należy do dobrej szkoły epickiej. W dodatku swoim wizerunkiem tak bardzo — że powtórzymy znowu — epickim, umie nadać nieuchwytną nutę liryzmu, silnej emocji, prostego ludzkiego wzruszenia. Przejął to może twórczo z Żeromskiego. Korzysta w tym celu z każdej okazji. Oto np. rozsnuwa pogodną atmosferę radosnego humoru przy kąpieli Szczęsnego i małej Brońci, lub też przy lekko patetycznym opisie spotkania Madzi ze Szczęsnym.

Życie czołowego bohatera jest bardzo bogate w najprzeróżniejsze sytuacje. Chwilami wydaje się nawet, że autor celowo życie to powichrzył, aby móc w ślad za Szczęsnym podążyć i rozsunąć panoramę, wzbogacić powieść w nowe postaci, nasycić ją nowymi elementami prawdy życiowej. Newerly dotknął tej subtelnej sprawy, która jak woda wymyka się przez palce wielu pisarzom: potrafił uchwycić życie pełne go człowieka.

Trudno, rzecz jasna, zgodzić się ze wszystkimi wnioskami ideologicznymi jakie pisarz wysnuwa z przedstawionego obrazu.

Weźmy takie zdanie: „Nienawiść do wroga i miłość do człowieka, gdy jest człowiekiem, to są — wiecie — dwa skrzydła. Gdy oba są równie mocne, wtedy się ma lot wysoki, silny, a gdy jedno szwankuje, to się tylko podfruwa”.

Oczywiście z punktu widzenia doktryny chrześcijańskiej postawa taka musi wywołać istotne zastrzeżenia, boć dla nas miłość do człowieka nie dopuszcza wyjątków; nawet we wrogu nie nienawidzi się człowieka, lecz zło, które go kazi i czyni wrogiem. Takie stanowisko oczywiście nie wyłącza zmagania, lecz zmienia ich ton. Nie koliduje też wcale z dążeniem do sprawiedliwości, m. in. na ważnym jej społecznym odcinku.

Dla nas — powtarzam — ważna jest u Newerlego troska o intensywność, pełność i czystość uczuć ludzkich, nieklamana miłość do prostego człowieka. Wreszcie tak wymownie świadczące o humanistycznym stosunku pisarza do ludzi — to jakieś pełne pasji umiłowanie życia. Nie takiego gnuśnego, które płynie leniwie maleńkim nurtem obok wielkich spraw, ale życia bogatego w różnego rodzaju perypetie, intensywnego, pełnego wstrząsów i mocnych przeżyć.

W „Pamiętce z Celulozy“ jest i miejsce na sprawy rodzinne, na indywidualne konflikty bohaterów książki, przebiegające niemal zawsze w prawdziwej psychologicznie płaszczyźnie, ale nigdy nie przesłaniają one problemów dużej wagi, jak sprawa pracy w „Celulozie“, jak stopniowo narastający przełom ideowy Szczęsnego i jego decyzja przystąpienia do KPP, wzrost aktywności partyjnej. Sprawy o znaczeniu jednostkowym i problemy dotyczące zbiorowiska ludzkiego zazębiają się. Nie ma tu — tak widocznego nieraz w naszej literaturze „produkcyjnej“ dualizmu. I jedne i drugie osadził Newerly tak mocno, że łączą się one w tkanką powieściową w sposób integralny.

Rzadko spotyka się ostatnio taki tłum postaci, jak w „Pamiętce z Celulozy“. Są tutaj typy działaczy związkowych, partyjnych, fabrykanci, kupcy małomiasteczkowi, robotnicy różnych profesji, temperamentów i nawet konstytucji fizycznych, nie mówiąc już o podkreślonej wyżej odrębności i zindywidualizowaniu psychiki.

Postaci Szczęsnego nadał autor cechy pozytywnego bohatera. Już w samym określeniu „pozytywnego“ kryje się duże niebezpieczeństwo fałszywego rozumienia tego słowa. Pozytywny u Newerlego to nie człowiek-ilustracja aktualnych tez politycznych, gospodarczych, to nie sylwetka człowieka, który zrodził się raczej w pracowni rzeźbiarskiej z myślą o wolnym cokole, niż wyszedł spod pióra powieściopisarza, nie tracącego związku z życiem. Pozytywny — to u Newerlego taki bohater, który nie marnuje cennego daru, jakim jest życie, lecz stawia przed sobą, często nieświadomie dewizę, że trzeba p r z e ż y ć j e j a k c z ł o w i e k . A to wcale nie jest łatwe. Szczęsny pierwszego okresu jest „dziki władczy i w gniewie niepohamowany, z nikim się nie liczył i nikogo się nie bał“. Któż by się domyślił, że to był zadatek na przyszłą twardą, męską postawę Szczęsnego wobec przeciwności losu, który każe mu próbować różnych zawodów i z różnych pieców jeść chleb. Kształtuje się w nim i użyźnia bogata gleba uczuć ludzkich, szczerych i szlachetnych, eliminuje tania kompromisowość wobec trudności życiowych. Czytelnik może nauczyć się bardzo ważnej rzeczy od Szczęsnego: umiowania życia, dostrzeżenia jego wartości, wykorzystanych w taki sposób, aby pomogły wy dostać się człowiekowi ze skorupki ograniczonego egoizmu. Szczęsny, w dzieciństwie łobuzerski, zawadiacki i trochę oschły chłopak, w Rosji, jako najstarszy z całego rodzeństwa, czuje się odpowiedzialny za rodzinę. Widzimy, że już wtedy należy do tych ludzi, którzy nie mówią dużo o potrzebie czynienia dobrze, lecz po prostu zasadę tę zupełnie praktycznie wprowadzają w życie.

Wśród wielu plastycznych postaci książki, jak Pandera, Olejniczak, wypada zatrzymać się chwilę przy pejoratywnie skreślonej sylwetce księdza Woydy. Trudno polemizować tu z autorem o to, że nadał charakterowi i działalności księdza takie a nie inne cechy. Przedstawić chciał człowieka, więc mógł sięgnąć do bogatego zasobu wiedzy o nim, kształtując sylwetkę, będącą — być może — wypadkową wielu spostrzeżeń, przemyśleń i obserwacji psychologicznych. Ale kiedy Newerly wkłada w usta ks. Woydy słowa o znaczeniu szerszym, dotyczącym nie jednego człowieka, ale systemu filozoficznego, który reprezen-

tuje, to czujemy się w obowiązku zabrać głos. Ksiądz mówi w kazaniu: „Zło tkwi nie w urządzeniach, ale w człowieku“. Kryje się oczywiście za tym krytycyzm autora. Bo też rozwiązanie problemu wydaje się po-
łowiczne. Sam Newerly przecież w swej prawdziwie humanistycznej tro-
sce o życie prostego człowieka, wyraźnie dostrzega i docenia indywidual-
ną wartość człowieka wspartą na prawości jego charakteru. Tę sprawę
podjął ksiądz w przemówieniu. Ale jednocześnie niesłusznie każe mu
autor przemilczeć drugą przyczynę zła. Zgadza się z Newerlym, że
„człowiek syty, człowiek syty i ubrany — ba, to całkiem inny człowiek“.
Głód i nędza materialna potrafią skłonić do występku. Krzywda społecz-
na staje się w wielu wypadkach korelatem zła indywidualnego, wypacza
coś abszyszy charakter, skłania do czynów pozostających w jaskrawej ko-
lizji z odpowiedzialnością za życie.

W samym dążeniu do wskazania istoty człowieczeństwa i wartości
prostego człowieka, nie jest nam książka Newerlego mimo odrębności
ideologicznej i wniosków światopoglądowych — obca.

Stare łacińskie przysłowie mówi: Nihil est annis velocius (nie tak
szybko nie mija, jak lata). Igor Newerly swoją nagrodzoną powieścią
dał nam pamiętkę czasów, które przeminęły.

Chwilę zatrzymać się trzeba nad formalną stroną „Celulozy“.
Uderza nas w tej książce niespotykany w powojennej prozie tok narra-
cji, język Newerlego. Wyda się, że styl pisarza stanowi wypadkową
umiłowania mowy ojczystej, jakim pałał Żeromski, i gruntownej znajo-
mości przedstawianych w książce środowisk. Nie mamy w „Pamiętce
z Celulozy“ sztucznej stylizacji językowej. Autor jakby wrósł w żywą
mowę dialogów, mowę jędrną, nacechowaną fantazją i swoistym humo-
rem. Owo „wrośnięcie“ stwarza całkowitą jedność stylu i s'ownictwa
partii dialogowych i opisowych książki. Jednak chwilami odczuwamy
w powieści nadmierne bogactwo języka, osłabiające raczej zamierzony
przez autora efekt. Wyraziło się to głównie w niepotrzebnych, wiele
przymiotnikowych określeniach, czy takich raczej ze słownika, niż z ży-
cia czerpanych zwrotów, jak „siedziska“, które swego czasu plół z wik-
liny Szczepny.

Czeszko po Na zakończenie wreszcie przeglądu wyróżnionych w bieżą-
raz drugi. cym roku książek Państwową Nagrodą Artystyczną, przy-
pomnieć trzeba powieść o problematyce młodzieżowej z lat
okupacji niemieckiej w Polsce — „Pokoleniu“ Bohdana Czeszki, również
nagrodzonej w bieżącym roku Państwową Nagrodą Artystyczną dru-
giego stopnia.

Utwór młodego pisarza, ukazujący się (podobnie jak „Pamiętka
z Celulozy“ Newerlego) przed edycją książkową w odcinkach w mies.
„Twórczość“, zwrócił na siebie uwagę głównie doskonałą konstrukcją
fabularną, szczerością i a u t e n t y z m e m przeżyć. Mimo sytu-
acji lat, jakie obejmuje powieść swą akcją, mimo bezczeszczenia godno-
ści ludzkiej przez okupanta hitlerowskiego, nie znika z kart „Pokolenia“
mądry, głęboko życiowy optymizm. Pełne, książkowe wydanie powieści
Bohdana Czeszki wywołało płodną dyskusję. Przegląd Powszechny umie-
ścił już dawniej (w 3/720 nrze br.) obszerniejszą recenzję „Pokolenia“.

Marek Krupiński

Sprawozdanie z ruchu kulturalnego

Wykopaliska w Gdańsku

„Millenium“ — tysiąclecie powstania Państwa Polskiego zbliża się do nas szybkim krokiem. W całym kraju trwają przygotowania do godnego obchodu tej niebywalej rocznicy. Ponieważ zabytki piśmiennicze z X w. odnoszące się do naszej historii są rzadkie, decydujący głos w tworzeniu naszej wiedzy o początkach państwowości będą mieli archeolodzy. Na terenie całej Polski toczą się badania w skali dotychczas niespotykanej. Prasa donosi o rewelacyjnych odkryciach w Poznaniu, na terenie dawnych Grodów Czerwieńskich, na Pomorzu...

Jednym z najciekawszych znalezisk jest niewątpliwie odkrycie wczesnośredniowiecznego Grodu Gdańskiego. Badania toczą się pod kierunkiem prof. Konrada Jażdżewskiego, dr Janiny Kamińskiej z ramienia Kierownictwa Badań nad Początkami Państwa Polskiego przy Ministerstwie Kultury i Sztuki. Główny wykop znajdujący się na Starym Mieście u zbiegu Rycerskiej i Dylinek posiada powierzchnię około 300 m² i eksploatowany jest już blisko 5 lat (1948 — 1952).

Na przestrzeni nieco większej niż dwa wieki od przełomu XI i XII w. do roku 1308 (czarna data w dziejach Gdańska oznaczająca opanowanie Grodu przez Krzyżaków) — odkryto 9 warstw przyciesiowych partii domostw i ulic. Każda warstwa posiada przeciętnie grubość 20 cm. Próbné wiercenia pozwalają spodziewać się jeszcze dalszych pokładów, których ogólna liczba dojdzie — jak sądzą — do imponującej cyfry 17 — 19 warstw wczesnośredniowiecznych konstrukcji drewnianych. Warstwy te przekładane pasmem gnoju i odpadków dają pokład archeologiczny ponad czterometrowej grubości. Nad tym wszystkim wznosi się jeszcze ponad metrowy płaszcz ziemny

i gruz pochodzący z późnego średniowiecza i czasów nowożytnych.

Warunki były tutaj wyjątkowo konserwujące z powodu obecności wody zaskórnej i chemicznych pochodnych rozkładu części organicznych (garbnik, betulina, metan). Temu właśnie zawdzięczamy, że Gdańsk jest najbogatszym naszym znaleziskiem wczesnośredniowiecznym, jeśli chodzi o takie rzeczy jak tkaniny barwne, szczątki zwierząt i roślin (zachowało się całe wczesnośredniowieczne jajko kurze wsadzone zapewne pod podłogę w celach magicznych).

Archeolodzy badają obecnie dzielnicę Grodu zamieszkałą przez ubogą ludność rzemieślniczo-rybacką. Dotychczasowe prace odsłoniły 1/60 pierwotnej powierzchni całego Gdańska z XIII w. „Całego“ to znaczy z podgrodziem, targiem i portem.

Drobiazgowa analiza materiału wykopaliskowego pozwala wnikać głęboko w strukturę społeczno-ekonomiczną Grodowej społeczności. Dwa zwłaszcza bezsporne wyniki naukowe zasługują na podkreślenie: 1° w Grodzie mieszkał żywioł etnicznie słowiański (99% zabytków nosi charakter pomorsko-polski a zwłaszcza typowe naczynia, typowe budownictwo i ozdoby); 2° Gdańsk był regularnym organizmem miejskim o charakterze produkcyjnym na długo przed nadaniem mu samorządu tj. prawa lubeckiego i pojawieniem się tam żywiołu niemieckiego (o tym świadczy rozwinięte świetnie rybołówstwo morskie i rzeczne, kilkadziesiąt wyspecjalizowanych rzemiosł i przemysłów domowych oraz ożywiony handel zewnętrzny i zagraniczny).

Wyniki poszukiwań przedstawia społeczeństwu interesująca wystawa otwarta w jesieni w Muzeum Pomorskim w Gdańsku. Na wystawie znajdujemy przedmioty budzące podziw dla rozwiniętych świetnie rzemiosł, o czym świadczy rekonstrukcja łodzi, arcydzieło gdańskich korabielników, oraz piękne ozdobne obuwie tamtejszych szewców. Uwagę zwiedzających pociągają ozdoby, przedmioty kultu (krzyżyki bursztynowe, występujące razem z amuletami pogańskimi) oraz gry i zabawy (pięciostrunne gęśliki praojców!)

Wystawa przekształcona zostanie w stały dział archeologiczny Muzeum. Badania pójdą dalej i głębiej. Archeolodzy wysuwają słuszne żądania, aby żadnych prac budowlanych czy instalacyjnych na terenie miasta nie podejmowano bez nadzo-

ru naukowego. Dotychczasowa pomoc i opieka władz oraz bogate wyniki naukowe pozwalają ufać, że wielka szansa stojąca przed polską archeologią i historią będzie w pełni wykorzystana.

Bolesław Hertyński

Ze świata sceny

Nowa sztuka historyczna

Teatr Domu Wojska Polskiego w Warszawie: Kazimierz Korcelli: **Stefan Czarniecki i jego żołnierze** („Najazd“). Sztuka w 4 aktach. Reżyseria: Ludwik René. Dekoracje: Jan Kosiński. Kostiumy: Andrzej Cybulski. Muzyka: Tomasz Kieseletter: Kierownik artystyczny: Adam Tarn.

Sztuka Korcellego należy do lepszych spośród współcześnie napisanych utworów wystawianych ostatnio na scenie. Nie osiąga ona pewno poziomu „Króla i aktora“ Brandstattera, kreśli jednak sceniczną wizję potopu szwedzkiego z dużym rozmachem. Sztuka, zatytułowana pierwotnie „Najazd“ — i pod tym tytułem wydana we wrześniu br. w „Czytelniku“ — zmienia w trakcie realizacji scenicznej swój tytuł na dłuższy i niezręczniejszy „Stefan Czarniecki i jego żołnierze“. Wprawdzie Czarniecki pojawia się po raz pierwszy dopiero w trzecim akcie, rola jednak jego niewątpliwie „ciąży“ nad całą sztuką. Całość bowiem wyraźnie dąży do punktu kulminacyjnego, jakim jest zamykająca utwór scena (cytuje za wydaniem czytelnikowskim), w której Czarniecki, otoczony przez swych żołnierzy, mówiących z chłopską powie: „A gdy nieprzyjaciół wojnę nam szykuje, u granic Rzeczypospolitej mur żywy wyrósł. Mości kanclerzu, idę do króla... (nieco zgarbiony rusza ku drzwiom). Tlum się rozstępuje wtedy, robiąc długą, pustą drogę; drogą tą idzie Czarniecki; w ciszy, biją tryumfalnie dzwony“. Ostateczny więc tytuł sztuki staje się równie uprawniony treścią, jak bardziej „szaroki“ lecz o ile bardziej ekspresywny — „Najazd“.

„Patriotyczna część szlachty i kleru, mieszczenie, biedota miejska i chłopci to był ten mur, • który załamała się nawała szwedzka. Lecz o ile czyny szlacheckie owego czasu znalazły wiele kart w historii, kronikach i powieściach z „Potopem“ na czele, o tyle o czynach chłopskich wojowników, poza wzmiankami i dziełami naukowymi, jest dość głucho w literaturze“. Tę to lukę stara się Korcelli zapełnić swoim „Najazdem“, usiłując zaś rozwiązać problemy tamtej epoki na drodze artystycznej. I rzeczywiście Czarniecki jest bardzo sugestywny, gdy staje w obronie swoich żołnierzy-chłopów.

Już pierwszy akt wyzyskuje kontrast: panowie — chłopci. Na tle łuny płonącej Lanckorony skąpy orszak Jana Kazimierza uchodzi na Śląsk, górale zaś zbierają się w gromady i sami walczą z najeźdźcą. W akcie zaś drugim, gdy Wielki Chorąży Koronny Aleksander Koniec-

polski całuje królewską rękę Karola Gustawa, postawiony przed szwedzkim królem chłop, Andrzej Jarzab rzuca wyzwanie niezwyciężonemu monarche: „Wy na tej ziemi nie ostaniecie, póki u nas jeden człowiek żyje“.

Oczywista jest rzecz, że takie postawienie sprawy mogło stworzyć ze sztuki czarno-białą szachownicę charakterów. Nie mieliśmy jednak jej przed sobą zarówno dzięki autorowi, który na ogół potrafi wy-cieniować negatywy, by nie za bardzo były „czarne“, jak też i dzięki aktorom, których interpretacja nie poszła po linii definitywnej czerni nawet w takich wypadkach, w których tekst ją narzucał. Taki np. Biskup Gembicki (grał go Mieczysław Pawlikowski) jest zdeterminowany tekstem sztuki jako „czarny charakter“ (nawiasem mówiąc zbyt jakoś otwarcie wykładający karty na stół). Druga zdecydowanie negatywna postać to Stanisław z Brzezia Chrzastowski, podsędek generalny krakowski. Rola jego (Janusz Paluszkiewicz) zinterpretowana została w stylu „Tartuffe’a“ molierowskiego raczej (wskazówka inscenizacyjna autora brzmiąca tylko: „wystrojony z cudzoziemska, w peruce, kolorowy jak papuga“ a nie grubas ruszający się farsowo!) niż w stylu „Stefana Czarnieckiego“ Korcellego. Ale groteska była tu nie na miejscu — Chrzastowski nie był dla widzów prawdziwym zdrajcą, jednym z tych, jakich pokazuje nam w „Potopie“ Sienkiewicz, lecz był wyprawiającym bufonady błaznem. Jeśli miała to być postać komiczna, nie udało się autorowi — i warto tu przypomnieć, co słusznie pisano o „Czarnieckim“ w jednym z pism warszawskich, że postaciom sztuki: „...brak ...humoru. Dowcipów słownych... mało, a sytuacyjne, jak włożenie pod skrzynię kolaboracjonisty podsędka, mało wybredne. Zagłoby by trzeba tej kronice historycznej, on by ją rozruszał“.

Mówiąc o wykonawcach przede wszystkim podkreślić należy rolę Wojciecha Brydzińskiego, którego maska do złudzenia przypomina portret Czarnieckiego wiszący w „foyer“ teatru. Gra Brydzińskiego jest naprawdę znakomita, potrafi widza wzruszyć swoją koncepcją roli wielkiego wodza.

Wogóle świetnie spisali się charakteryzatorzy — zarówno bowiem Karol Gustaw (Janusz Ziejewski) jak i Aleksander Koniecpoński (Saturnin Butkiewicz) mieli maski bardzo do portretów zbliżone. Ziejewskiemu zalecić by należało pewien umiar w grze — ma on dobrą scenę, świetnie, nawiasem mówiąc, kompozycyjnie kończącą drugi akt, gdy przy huku armat wypowiada nazwisko wroga — „Czarniecki“ (wstawka to późniejsza, nie ma jej w wydanej tekście sztuki). Styl gry Butkiewicza jest nieco ekspresjonistyczny, akcentujący grozą wewnętrzne rozterki dumnego magnata. Bardzo dobrym pułkownikiem szwedzkim Steinem był Jerzy Pichalski, chłopem Jastrzębiem — Wiktor Nanowski.

Pochwalić należy za dekorację — Jana Kosińskiego, za kostiumy — Andrzeja Cybulskiego. W akcie pierwszym nawiązał Kosiński do półmroku obrazków epoki baroku i dał tu taki właśnie ciemnawo-brązowy koloryt skupiając akcenty świetlne na białej kapie przy drodze. Niebo czerwieniejące luną, wywoływało rzeczywiste atmosferę grozy, ucieczki i przestachu — i tu właśnie analogie z wrześniem 1939 są chyba najwyrazistsze.

Podobne w kolorystyce — spokojnym, umiarkowanym i zaznaczającym „odległość czasową“ epoki Czarnieckiego od naszej epoki były dekoracje do III (izba na plebanii we wsi Rudnik) i IV aktu (wnętrze szopy rybackiej w Gdańsku). Kolory kostiumów harmonizowały z tłem i były bardziej szczęśliwie dobrane niż np. w „Drozie do Czarnolasu“ Maliszewskiego. Odcień fioleto- biskupa Gembickiego był zarówno dostosowany do tonu dekoracji, jak i bliski był fioleto- biskupów na portretach sprzed trzech stuleci. O stroju podsędka Chrzastowskiego by- tu już mowa — otóż wydaje się, że akt II (przed namiotem króla- zwycięzcy) też wypadł zbyt jaskrawo w swych barwach. Należało ten obraz „dociągnąć“ do innych — jeśli się już zaczęło od zaznaczenia perspektyw- tywy czasu“.

Na koniec kilka słów o wystawie „Stefan Czarniecki“ zorganizowanej w „foyer“ teatru. Trudno było chyba wybrać bardziej właściwe miejsce dla takiej wystawy. Widzowie sztuki o Czarnieckim z prawdziwym zainteresowaniem oglądają w czasie antraktów portrety wodza, oryginalne eksponaty z epoki wojen szwedzkich, szable, siodła, buławy, kule, armatkę, przypatrują się mapom obrazującym działania wojenne etc. W salach muzeum frekwencja i zainteresowanie byłoby napewno mniejsze — w teatrze eksponaty ułatwiają zrozumienie atmosfery czasu i pogłębiają wiedzę widza o postaciach przedstawianych.

Olgiert Porycki

Ze świata filmu

Przeróbka filmowa „Nędzników“ V. Hugo

Produkcja francuska. Realizacja Raymond Bernard i André Lang.

Olbrzymie powodzenie, jakim cieszy się filmowa wersja „Nędzników“ Victora Hugo świadczy o słuszności wprowadzenia go na polskie ekrany mimo, iż powstał on 18 lat temu — w roku 1934, co dla dziesiątej muzy, szybko się starzejącej, jest epoką dość odległą. Powodzenie tego filmu przyczynia się niewątpliwie bardziej do popularyzacji dzieł powieściopisarza i poety, którego stu pięćdziesiątą rocznicę urodzin obchodzimy obecnie, niż cały szereg artykułów okolicznościowych. Postacie bowiem „Nędzników“ filmowych umieją stać się bliskie odbiorcy i budzić jego współczucie. Współczucie w etymologicznym tego słowa znaczeniu, które tu oznaczać będzie zaangażowanie się widza w akcję do tego stopnia, że nie zwraca on prawie uwagi na niedomagania czy potknięcia realizatorów. Mowa tu raczej o pierwszej „serii“ (film składa się z dwóch „serii“, trwających — każda — po dwie godziny), druga bowiem zawiera więcej rozwiązań melodramatycznych i rozbija się na kilka różnych wątków z osobą Jeana Valjean, głównego bohatera filmu i centrum zainteresowań odbiorcy, nie zawsze dość ściśle zespolonych.

Bo filmowa przeróbka znanej powieści nie zachowuje powieściowych proporcji, jeśli o jej wielowątkowość chodzi — osią uczyniono tu

wyraźnie Jana Valjean. Jego to wątek skupia zainteresowania widza kinowego traktującego inne wątki tylko jako dodatek do niego. Oczywiście nie można winić Bernarda i Langa, iż nie pokazali kilkutomowej powieści w czterogodzinny seansie, byłoby to bowiem niemożliwe. Poszli oni po linię dużych skrótów i dużej syntezy, pewnych zmian sytuacji nawet. Nie zmienili jednak ogólnej koncepcji dzieła, starali się uchwycić jego bardzo specyficzny klimat i to naogół im się udało. Jest to — przede wszystkim chyba — zasługa znakomitego, nieżyjącego już dziś aktora — Henri Baura w roli Jana Valjean. Kreacja ta ukazała w sposób psychologicznie prawdziwy ową zasadniczą przemianę, jaka zaszła w duszy tego galernika po tak niezrozumiałym dla człowieka, który jedynie w życiu doznał zła, postępu biskupa, który słowami: „ja dałem mu te lichtarze” uratował go od ponownych i dożywotnich zepewne galer otwierając tym perspektywy na spokojne i uczciwe życie.

Podobnie sugestywnie i przekonująco zarysował Baur dalsze dzieje Valjeana: czy to jako mera miasteczka, czy to ponownego zbiega, czy też skromnego rentiera paryskiego, pana Fauchelevent. Kreacja ta niewątpliwie zaciąży nad percepcją samej książki Victora Hugo. Kto przeczyta „Nędzników” powtórnie, kto zabierze się do lektury po raz pierwszy już po zobaczeniu wersji filmowej tego dzieła, ten napewno postać Jana Valjean utożsami z postacią stworzoną przez Baura. Jest to chyba duży tryumf adaptacji.

Niestety, nie o wszystkich kreacjach można by powiedzieć podobnie, będzie jednak jeszcze kilka tych, które silnie wbijają się w pamięć i przy lekturze dzieła literackiego staną przed oczyma. Takim będzie inspektor policji Javert (twarz zaciśnięta i służbista, ocieniona faworytami) oraz zawzięty przeciwnik Napoleona i rewolucjonistów — pan Gillenormand, dziadek Mariusza Pontmercy, noszący według mody z czasów dyktatoratu harcap w kształcie rybiego ogona. Był on w każdym calu z epoki swojej peruki.

Podobnie rzecz się ma ze starymi Thernadierami, przedstawicielami zachłannych okrutników, a potem zbrodniczych nędzarzy. Urwis Gavroche natomiast zbyt był patetyczny, Eponina zaś była raczej heroiną z poematów bohaterskich, niż prostą dziewczyną z ludu. Scena jej śmierci była niemiłym zgrzytem. Zdajemy sobie sprawę, że metoda pisarska Victora Hugo — pisarza wyrosłego przecież na gruncie romantyzmu, herolda nawet romantyzmu wojującego — nie gardziła jaskrawymi, gwałtownymi środkami ekspresji, ale realizatorzy mogli to oddać bardziej subtelными środkami filmowego wyrazu.

Jacek Orpieński

Spis rzeczy tomu 234

Artykuły:

Ks. Jan Gwałbert Piwiński T. J.: Rola ćwiczeń pobożnych w rozwoju osobistego życia religijnego	8
Ks. Jan Rostworowski T. J.: Małeńkie dzieci w zbawczych planach Bożych	27
Ks. Jan Rosiak T. J.: Świadećstwo ewangeliczne	37
Józef Marian Święcicki: W sieci dekadentyzmu	60
M. Renata, niepokalanka: Matka Mabel Digby (dokoń.)	80
Ks. Jan Rosiak T. J.: Świadećstwo ewangeliczne (II)	113
Ks. Józef Majkowski T. J.: Filozofia religii O. Mariana Morawskiego	142
Józef Marian Święcicki: „Hamlet“ — tragedia zbezczeszczonych wartości	157
Ks. Józef Majkowski T. J.: Sprawdziany świętości	193
Jan Nowakowski: Zagadnienie dobra i zła w „Państwie Bożym“ św. Augustyna	202
Ks. Józef Dajczak: Intuicja i obserwacja w wychowaniu	212
Milada Pollakowa: Nawrócenie Evelyn Waugh i jego twórczość	231
Józef Marian Święcicki: O Kubusiu „Symbolu Francji“	240
Olgierd Porycki: Monografia Rubinkowskiego i nieznanne jego „silva rerum“	249
Ks. Jan Rostworowski T. J.: Niewidzialny Przewodnik	273
M. Renata, niepokalanka: Tomasz Merton	289
Ks. Leon Mońko T. J.: Zagadnienie życia w pobliżu zera absolutnego	303
Stefan Reczek: Dawid na warsztacie filologa	324
Eremita: Śladami Nikodema	355
Józef Marian Święcicki: Na marginesie „Gwałtowników“ Dobraczyńskiego	369
M. Renata, niepokalanka: Tomasz Merton (dokoń.)	387

Materiały historyczne:

Listy Teofila Lenartowicza do Gustawa Zielińskiego z lat 1879—1881, do druku opracował Olgierd Porycki.	401

Sprawy Kościoła:

Oświadczenie Episkopatu i komunikaty	353

Przegląd Piśmiennictwa:

Marian Brandys: Początek opowieści (M. K.)	83
Tomasz Mann: Buddenbrookowie. Dzieje upadku rodziny (Olgierd Porycki)	89
Jan Zygmunt Jakubowski: Z dziejów naturalizmu w Polsce.	
Jan Nowakowski: Spór o Zolę w Polsce (Zbigniew Pędziński)	90
Maria Dłuska: Prozodia języka polskiego..	
Maria Dłuska: Studia z historii i teorii wersyfikacji polskiej.	
Stanisław Furmanik: Podstawy wersyfikacji polskiej (Zbigniew Pędziński)	91
Włodzimierz Wnuk: Wiosna nad Motawą (Bolesław Heratyński)	93
Najstarsza poezja polsko-łacińska (M. K.)	94
Juliusz Słowacki: Poezje i listy wybrane (M. K.)	94
Stanisław Ryszard Dobrowolski: „Jakub Jasiński“ — „Młodzian piękny i posepny“ (Olszewski Marian)	95
Dictionnaire de la Bible. Supplément (Ks. J. Rostworowski T. J.)	172
Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie Fasc. CLXXIV (Ks. J. Rostworowski T. J.)	172
Stanisław Bobiński: Gdańsk wczesnodziejowy, na podstawie analizy planu (X. J. R.)	173
Gustaw Flaubert: Salammbô (Olgierd Porycki)	174
La Rochefoucauld. Maksymy i rozważania moralne (M. K.)	174
Sándor Petöfi: Wybór poezji (M. K.)	175
Praca zbiorowa: O sytuacji w historii literatury polskiej.	
Stefan Żółkiewski: Badania nad literaturą polską (Zb. Pędziński)	178
Władysław Florian: Forma poetycka „Pieśni“ Kochanowskiego wobec kierunków liryki renesansowej	
Tadeusz Ulewicz: Świadomość słowiańska Jana Kochanowskiego (Zb. Pędziński)	177
William Szekspir: Otello, Król Lir, Makbet (M. K.)	179
Jastrun Mieczysław: Rok urodzaju.	
Jastrun Mieczysław: Barwy ziemi (Marian Olszewski)	180
Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Fasc. XIV — XV (X. J. R.)	256
Ks. Dr Ryszard Paciorek: Chrześcijaństwo w apologetycznej myśli św. Augustyna (X. J. R.)	256
Histoire de L'Eglise. Fliche et Martin (X. J. Rostworowski T. J.)	257
Władysław Tatarkiewicz: Skupienie i marzenie (M. K.)	258
Tadeusz Gajcy: Utwory zebrane (Marian Olszewski)	259
Witold Doroszewski: Język T. T. Jeża (Zbigniew Pędziński)	562
Sjeliszczew. Starosłowiański język (P. S.)	263
Adolf Dygasinski: Wybór nowel (M. K.)	265
Sprawozdania z posiedzeń Wydz. I Językoznawstwa i Historii Literatury T. N. W. r. XLII — 1949 (M. K.)	265
Maria. dir. d'Hubert du Manoir S. J. (X. Jan Rostworowski T. J.)	330
Św. Augustyna Pisma Katechetyczne. Przełożył K. Wł. Budzik. (X. J. R.)	331

Aleksander Rymkiewicz: Warszawskie cegły (M. K.)	332
Lempicki Stanisław: Renesans i humanizm w Polsce (Marian Olszewski)	334
Guy de Maupessant: Piotr i Jan (ol. por.)	335
Franciszek Machalski: Historyczna powieść perska (P. S.)	336
Trzy poetyki klasyczne: Arystoteles — Horacy — Pseudo-Longinos (M. K.)	337
Gabriela Pianko: Filologia klasyczna w Polsce. Bibliografia za lata 1945 — 1949 (M. Ch.)	337
Ludwik Zabrodzki: Usilenie i lenicja w językach indoeuropejskich i ugrofińskim (Z. Pędziński)	338
Zenon Sobierajski: Gwary kujawskie (Z. Pędziński)	338
Jan Muszkowski: Życie książki (ol. por.)	339
Nagrodzone książki (Marek Krupiński)	410

Sprawozdanie z ruchu kulturalnego:

Wystawa odbudowanych kościołów Archidiecezji Wrocławskiej (Ks. W. U.)	97
Dwie wystawy i kilka refleksji (Bolesław Hertyński)	99
Ogólnopolska Wystawa Architektury Wnętrz i Sztuki Dekoracyjnej (Bolesław Hertyński)	104
Leonardo da Vinci w Muzeum Narodowym (Olgierd Porycki)	183
U kolebki sztuk plastycznych (Olgierd Porycki)	267
Amatorzy i fotografia (Bolesław Hertyński)	341
Otwarcie galerii w Muzeum Narodowym w Warszawie (Bolesław Hertyński)	344
Wykopaliska w Gdańsku (Bolesław Hertyński)	424

Ze świata sceny:

„Powrót posła i jego ciąg dalszy“ (Niemcewicz J. M. i Bogusławski) „Dowód wdzięczności narodu“ (Olgierd Porycki)	107
„To się pokaże“ — program „Syreny“ (Olgierd Porycki)	109
Ostrowski w Narodowym — „Las“ (Olgierd Porycki)	111
Warszawski repertuar komediowy — „Sen nocy letniej“ Szekspira, „Ożenić się nie mogę“ Fredry Al., „Ich czworo“ Zapolskiej (Olgierd Porycki)	184
„Lalka“ Prusa sceniczna adaptacja (Olgierd Porycki)	188
Dwie premiery Teatru Narodowego — „Rewizor“ Gogola i „Fircyk w zalotach“ Zabłockiego (Olgierd Porycki)	268
„Droga do Czarnolasu“ Al. Maliszewskiego (Olgierd Porycki)	348
„Godzien łitości“ Al. Fredry i „Wachlarz“ Goldoniego (Olgierd Porycki)	349
„Stefan Czarniecki i jego żołnierze“ („Najazd“) Korcellego Kaz. (Olgierd Porycki)	426

Ze świata filmu:

„Pod niebem Sycylii“ (Jacek Orpieński)	191
„Ditta“ gw. It. powieści M. A. Nexs (Jacek Orpieński)	351
„Nędznicy“ V. Hugo — przeróbką filmową (Jacek Orpieński)	428