

The Polish Library

London 4807

# VERBUM

II

# T R E Ś C

str.

## I

SEKWENCJA ZIELONYCH ŚWIĄT	przeł. Leopold Staff . . . . .	203
<i>il.</i>	Fons Vivus. . . . .	209
O. DE MUNNYNCK O. P.	Myśl katolicka wobec anarchji intelektualnej i moralnej . . . . .	223
SIOSTRA TERESA	Garrigou-Lagrange: «Le Sens du mystère» . . . . .	250
.. .. .	O. Jacek Woroniecki: «U podstaw kultury katolickiej». . . . .	253

## II

A. PLESNIEWICZ	Poezja Jerzego Lieberta . . . . .	261
J. CHOJKOWNA	Dwa nawrócenia w literaturze francuskiej. . . . .	287
Z. STAROWIEYSKA-MORSTINOWA	Mauriac: «Fin de la nuit» . . . . .	316
.. .. .	Daniel-Rops: «Mort, ou est ta victoire?». . . . .	322
R. BLÜTHI	Proza poety Bunina . . . . .	327

## III

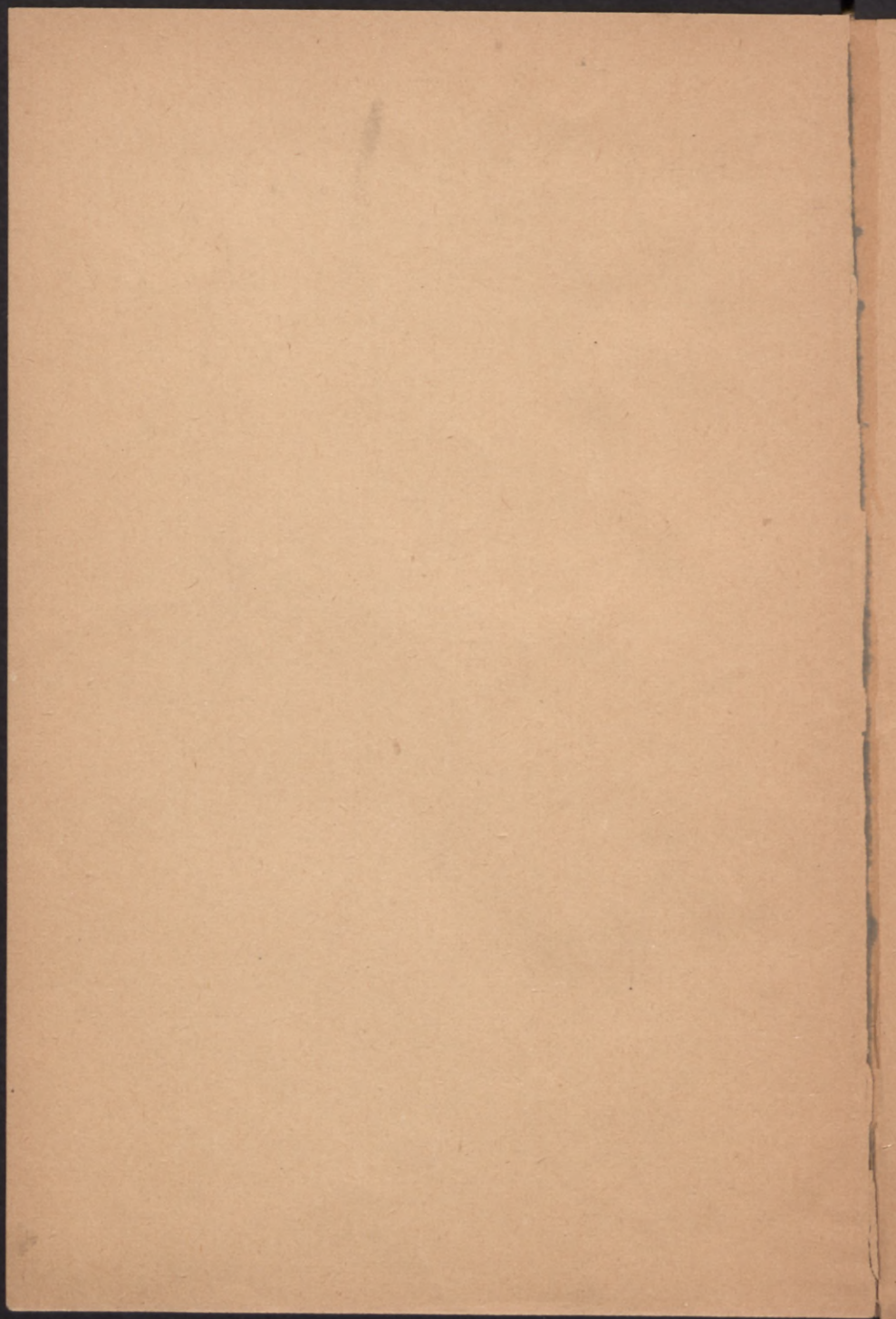
J. DOROSZEWSKA	Wystawa Polskiej Sztuki Gotyckiej w Instytucie Propagandy Sztuki . . . . .	333
----------------	--	-----

## IV

H. DEMBINSKI	Wojna Sprawiedliwa . . . . .	363
J. SIWECKI	Ekipy Społeczne . . . . .	393
O Kościele (Wyjątek z Listu Pastorskiego Jego Em. Ks. Kard.	Prymasa Hlonda . . . . .	413
Wyjątek z przemówienia wigilijnego Ojca Świętego Piusa XI		418

✓

VERBUM



Wojewódzka Biblioteka Publ.  
Nr 5849c  
LUBLIN

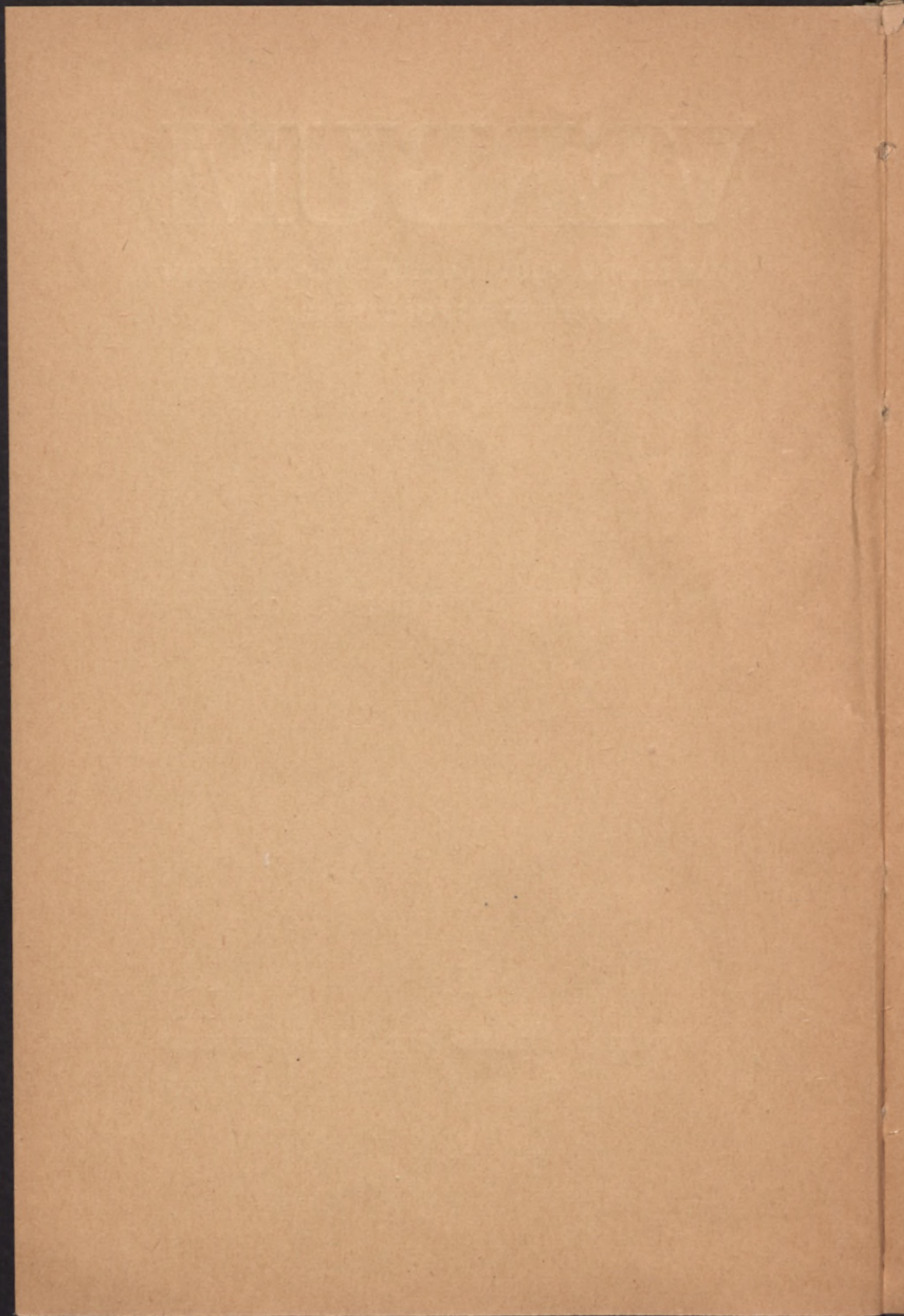
# VERBUM

KWARTALNIK POŚWIĘCONY ZAGADNIENIOM  
KULTURY WSPÓŁCZESNEJ

II

WYDAWNICTWO «VERBUM» WARSZAWA MONIUSZKI 8

M C M X X X V





*«Gdy palec Boży ziemi dotyka, na równi-  
nach wyrastają góry, i dymią, lawa gorąca  
wewnątrz ziemi bulgoce. I ziemia matka  
w bólu, we wstrząśnieniach rodzi ludzi, lu-  
dzi wielkości».*

*(Józef Piłsudski «Rok 1863», Pisma t.VI str. 265.)*

Christe, cum sit hinc exire,\*  
Da per Matrem me venire  
Ad palmam victoriae.

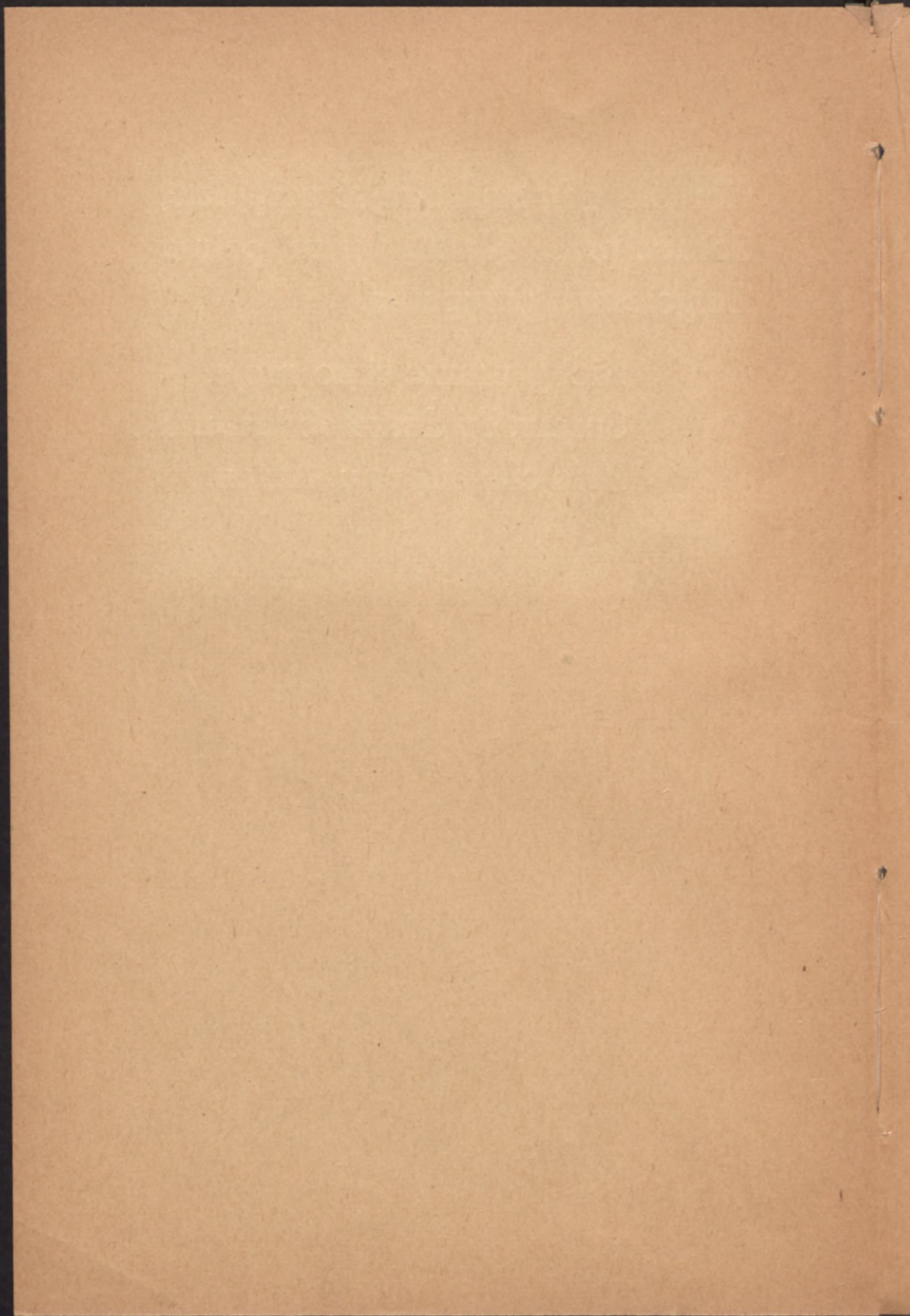
Quando corpus morietur,  
Fac, ut animae donetur  
Paradisi gloria. Amen

\* Ostatnie strofy z Sekwencji « Stabat Mater » Jacopone da Todi.  
Przełożył Leopold Staff.

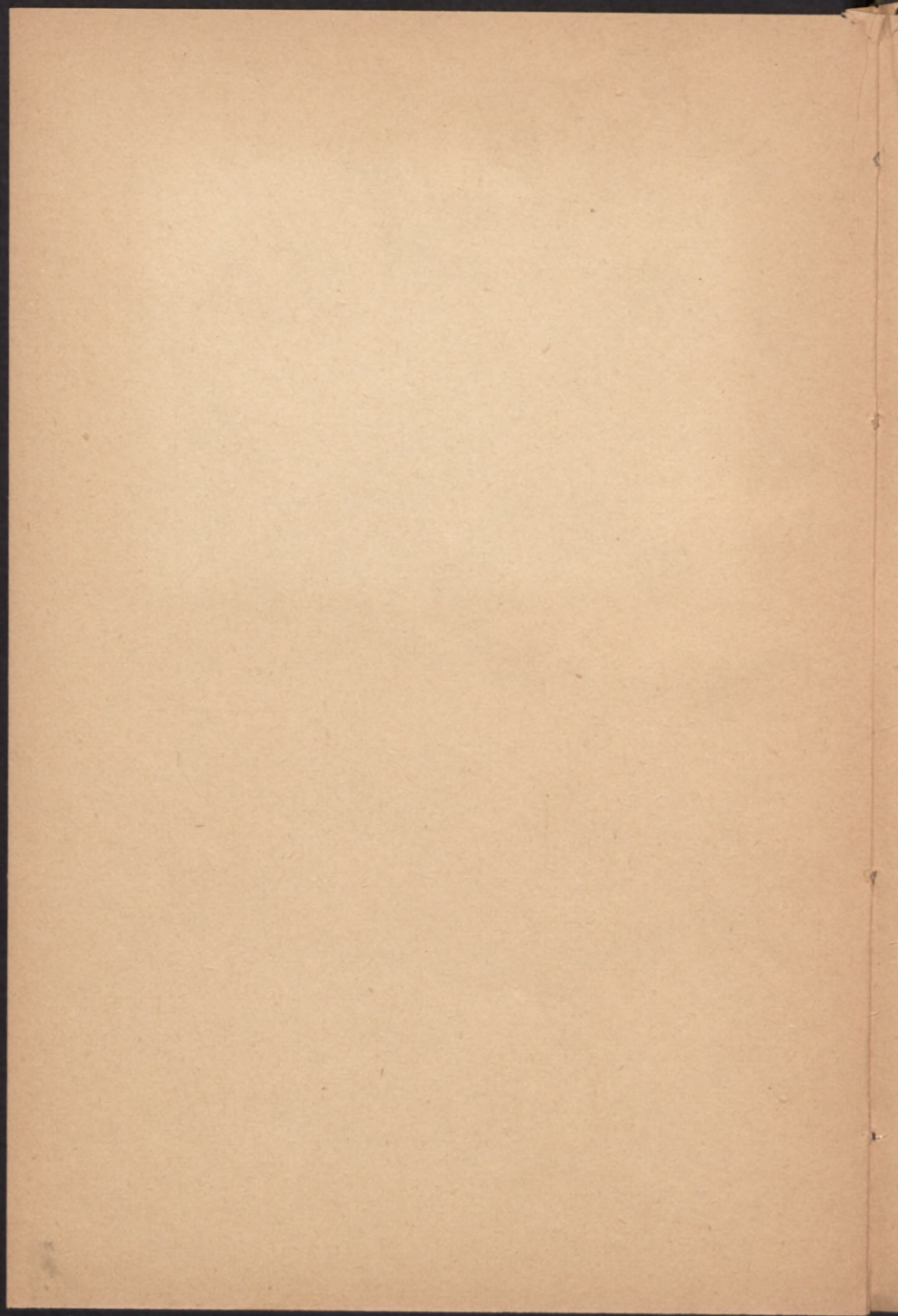


Chryste, gdy stąd odejść przyjdzie,  
Spraw, przez Matkę, by mi palma  
Zwycięstwa przypadła.

Kiedy umrze ciało moje,  
Spraw, by dusza obdarzona  
Była chwałą raj. Amen.



I



SEKWENCJA ZIELONYCH ŚWIĄT

Przeł. Leopold Staff.

Veni Sancte Spiritus  
Et emitte coelitus  
Lucis tuae rádium.

Veni pater páuperum,  
Veni dator munerum,  
Veni lumen córdium.

Consolátor óptime,  
Dulcis hospes ánimae.  
Dulce refrigerium.

In labóre réquies,  
In aéstu tempéries,  
In fletu solátium.

O lux beatíssima,  
Reple cordis intima  
Tuórum fidélium.

Sine tuo númine,  
Nihil est in hómine,  
Nihil est innóxium.

Przybądź, Duchu święty  
I ześlij z niebiosów  
Promień Twego światła.

Przyjdź, Ojczy ubogich,  
Przybądź, dawco darów,  
Przybądź, serc światłości.

Przyjdź, Pocieszycielu,  
Słodki gościu duszy,  
Słodkie pokrzepienie.

Tyś spoczynkiem w pracy,  
Tyś ochłodą w skwarze,  
Tyś pociechą w płaczu.

O światłości błoga,  
Napełń wnętrze serca  
Wszystkich twoich wiernych.

Bez twojego Bóstwa  
Niema nic w człowieku,  
Niema nic prócz szkody.

Lava quod est sórdidum  
Riga quod est aridum,  
Sana quod est saúcium.

Flecte quod est rígidum,  
Fove quod est frígidum,  
Rege quod est dévium.

Da tuis fidélibus,  
In te confidéntibus.  
Sacrum septenárium.

Da virtútis méritum  
Da salútis éxítum,  
Da perénne gáudium.  
Amen. — Allelúia.

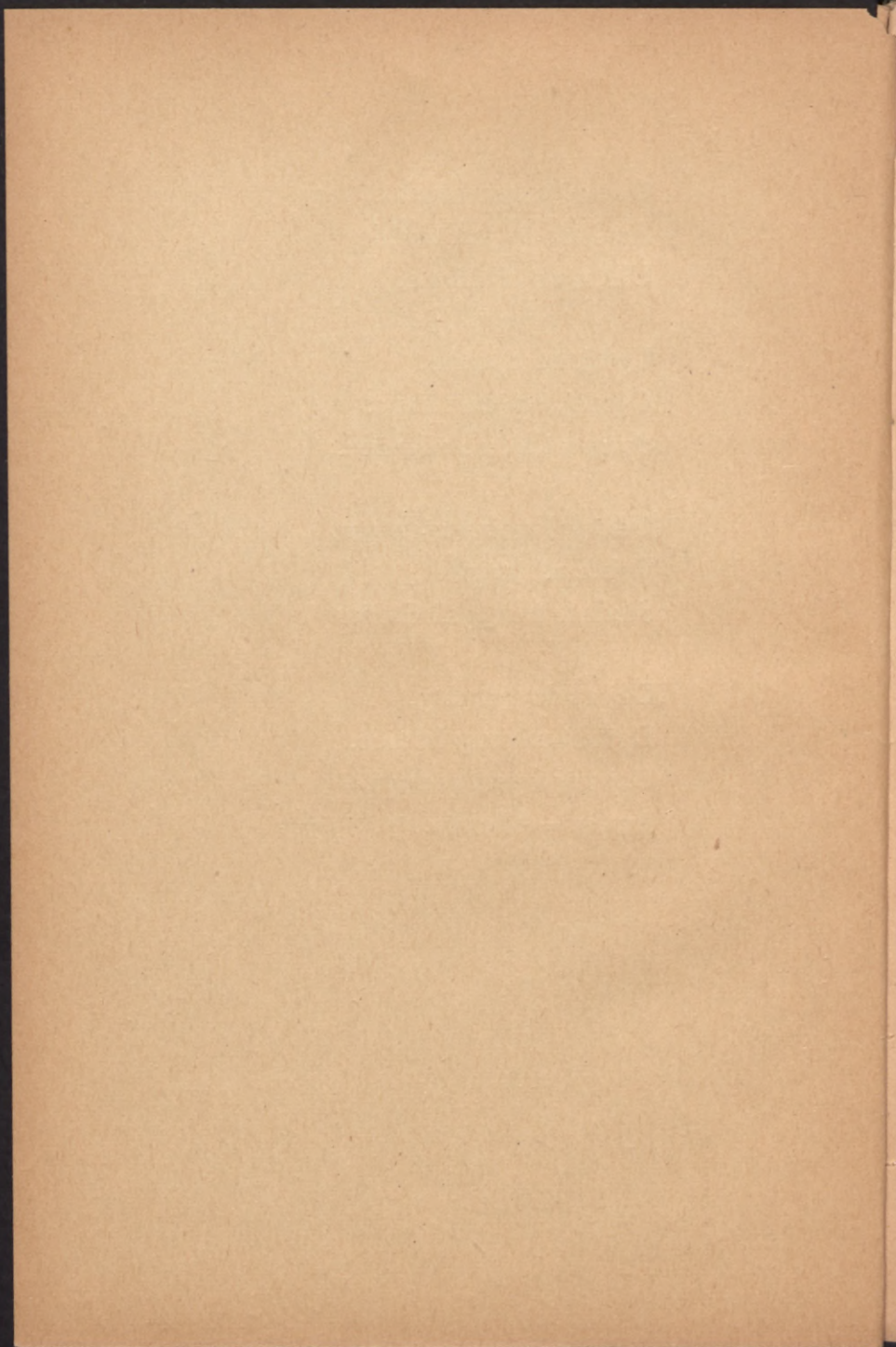


Obmyj to, co brudne,  
Zroś to, co jest oschłe,  
Ulecz, co zranione.

Ugnij, co odporne,  
Ogrzej, co jest zimne,  
Sprostuj to, co zdrożne.

Udziel Twoim wiernym,  
Tobie ufającym.  
Siedem świętych darów.

Daj zasługę cnoty,  
Daj zbawienny koniec,  
Daj wieczystą radość.  
Amen. — Alleluja.



## FONS VIVUS

«Życie», «pragnienie życia», «prawo do życia», «pełnia życia» – to pojęcia obiegowe, to wyrazy-ha-sła współczesności. Nigdy może dotąd nie mówiło się o życiu tak wiele, nie głosiło się go w tak różnych kontekstach i tonacjach, jak w naszej epoce. Posta-wiło się życie jako sprawdzian wszelkich walorów etycznych i wychowawczych, uczyniło się z niego źródło wartości estetycznych, ono ma wszystko uświęcić, jemu wszystko ma służyć, ono jest wszy-stkiem. Swoją bardzo rozciąglą lecz niedość spre-cyzowaną treścią pojęciową zastąpiło ono wiele in-nych bardziej wyraźnych i sprecyzowanych pojęć. Usunęło w cień większość terminów moralnych, przysłoniło niepopularne w atmosferze współczesne-go pesymizmu pojęcie szczęścia. Cnoty są ubogie, szczęście jest nieosiągalne, życie zwyczajne, życie samowystarczalne, życie – przyczyna i życie – cel

trzyma pod urokiem swego magicznego czaru duszę współczesną. Jest w tym uroku słowa niewątpliwie jakaś moc urojona czysto werbalna, lecz działająca na stronę uczuciową człowieka, jest też intuicja jakiejś głębszej rzeczywistości, tęsknota za prawdziwymi źródłami ludzkiego istnienia.

\*

*Prawem dziwnego, ale często spotykanego, kontrastu epoka, której życie właśnie dalekie jest od pełni, dalekie od bujności, tak charakterystycznej dla samego pojęcia życia, dokonywa jego rewelacji. Woła o życie, upaja się niem pozornie pokolenie, które siłą warunków zewnętrznych i ubóstwa wewnętrznych mocy zostało wtłoczone lub samo weszło w cały szereg mechanizmów, sprzecznych z życiem. Mechanizm ekonomiczny, mechanizm państwa, mechanizm mody, niwelującej zewnętrzny wygląd i obyczaj, mechanizm rozrywki, która tak niewiele spontanicznego zostawia współczesnemu człowiekowi, mechanizm użycia, które stereotypowość pewnych doznań prymitywnych człowieka zwierzęcego postawiło na miejscu bogactwa uczuć ludzkich, mechanizm mowy, która zamiast samorodnego bogactwa wyrażań, odbijających żywotność duszy ludzkiej, daje liczmany słów utartych i zszarżanych, mechanizm tresur wychowawczych — oto oblicze nasze-*

go dnia. Jeśli właściwością życia jest jego pełnia i spontaniczność, to nic bardziej dalekiego od życia niż nasze smutne, zabiedzone, rozstrojone, zmechanizowane bytowanie. Nigdy może nie mówiło się więcej o życiu, nigdy się mniej nie żyło. Nigdy słowo życie nie wytwarzało bardziej czarownych miraży, nigdy nie wywoływało żywszego rezonansu, ale nigdy też treść jego nie była uboższa.

\*

Życie samo przez się jest wartością. Jest ono tą formą bytu, którą charakteryzuje pewna, mniejsza lub większa immanentność sił w niem działających, samorodność i ciągłość. Ruch żywotny płynie z sił, wytwarzających się wewnątrz istoty żywej, a charakteryzuje jego istotę nieprzerwalność. Przeciwnieństwem życia jest śmierć, jest również zmechanizowanie.

Życie w stworzeniu jest wartością na wszystkich swoich szczeblach i we wszystkich przejawach, gdyż wszędzie przedstawia ono rodzaj siły zorganizowanej, wyosobniającej się z sił niezorganizowanych. Tem samym jest ono siłą wyższego gatunku nawet w swych formach najniższych, jest zawsze zaczątkiem pewnej wolności i twórczości, która stwarza coś nowego, coś, czego nie było dotąd. W ten sposób najniższe nawet formy życia są nie tylko skut-

kiem, ale i podobieństwem aktu twórczego Boga, aktu, którego całkowite źródło i całkowita samowystarczalność jest w Nim samym, Akcie w całej pełni i bezgranicznie wolnego.

Rozumie się, że te formy życia, poza Bogiem, nie mają w sobie pełni, lecz tylko większy lub mniejszy stopień owej samowystarczalności. Zawsze z otoczenia czerpią one materiał, który przerabiają, ale im mniej związane są z otoczeniem, tem są wolniejsze i pełniejsze. Życie zwierzęcia pełniejsze jest i bardziej niezależne niż życie rośliny, życie człowieka jest pełnią wolności w porównaniu z życiem zwierzęcia. Jednak na wszystkich szczeblach jest ono cudowną tajemnicą, w której widzimy odbłask tajemnicy życia Boga i Jemu świadomie lub nieświadomie cześć oddaje każdy, kto czci i kocha życie w jego wysiłkach, formach i przejawach.

\*

Człowiek żyje przede wszystkim swoim życiem ludzkim w aktach duchowych: w poznaniu i woli. Poznanie intelektualne jest aktem życia duszy, która indentyfikuje w pewien specyficzny sposób podmiot poznania z jego przedmiotem. Poznanie to jest pewną formą życia i nic mniej słusznego niż pogląd wielu współczesnych kierunków filozoficznych, które traktują poznanie rozumowe jako akt martwy,

kawałkujący i zabijający rzeczywistość poznawaną. Rozum ludzki poznaje rzeczywistość żywym aktem poznawczym, który ujmuje ją w jej istocie, a nie zniekształca. Ponieważ jednak poznanie to, choć duchowe w swej istocie, oparte jest u człowieka na poznaniu zmysłowym, z którego czerpie dane, a materja dzieli i kawałkuje akt poznawczy, z konieczności jest ono częściowe i fragmentaryczne. Daje ono człowiekowi prawdę, jest żywe w tem ujęciu prawdy, ale prawdę daje we fragmentach, a mimo żywotności brak mu tej jedności i ciągłości, która stanowi rys charakterystyczny pełnego aktu żywotnego.

Umysł ludzki pożąda aktu żywego, pełni życia czysto duchowego i przypisuje sobie możliwość osiągnięcia takiego życia przez odwołanie się do innej swojej władzy—do intuicji poznawczej. Apoteoza filozofji żywej, opartej na intuicji, w przeciwieństwie do poznania rozumowego, to jedna z form tęsknoty do pełni życia, w tym wypadku życia intelektu.

\*

I czyny ludzkie, dokonywane przez świadomą wolę, są aktami życia, mimo że mają w sobie pewną fragmentaryczność, że brak im tej całkowitej ciągłości, która charakteryzuje akt w pełni żywotny. Fragmentaryczność ta jest skutkiem fragmentaryczno-

ści naszego poznania rozumowego, a także i tego, że wola nasza pokonywa opór materji w nas i poza nami i załamuje się w zetknięciu z materją.

*Jest w człowieku pragnienie woli nieskrępowanej, woli zespolonej ze swoim przedmiotem aktem pełnym i żywym całkowitego posiadania przedmiotu. Niejednokrotnie, zawiedzione fragmentarycznością życia woli, chcąc znaleźć swoje zaspokojenie w pełni łatwej i dostępnej, zwraca się ono ku życiu zmysłowemu, ku życiu namiętności. W niem znajduje momenty pozornej pełni, życia nieskrępowanego, które imituje to życie, do którego tęskni duchowa strona człowieka. Pełnia to jednak krótkotrwała, źródło zaspokojenia płytkie, a ten, « kto z niego pije, będzie jeszcze pragnął ». Ta rzekoma pełnia pozostawi jeszcze większą próżnię niedosytu woli, posiadającej pojemność nieskończoną. Chwila użycia, która jest dla duszy ludzkiej nędzną parodją jej ostatecznego przeznaczenia do szczęścia wiekuistego, oddając ją pod władzę materji, mimo pozorów przeciwnych sprowadza człowieka poniżej jego właściwego życia ku życiu zwierzęcemu. Mimo swej pozornej pełni jest ona mniej żywotna, niż chwila trudnego mozolnego, skрэpowanego i skomplikowanego w swym mechanizmie wewnętrznym aktu woli. Osiągnięcie życia*



przez użycie jest fałszywym wyzwoleniem z tej niepełności, której ciężar w sobie nosimy.

\*

Tak, jak w dziedzinie woli człowiek może zaspokoić swoją tęsknotę ku pełni życia pozornie, przez cofnięcie się ku niższemu życiu, ku życiu zmysłów i instynktów, podobnie w dziedzinie intelektu, człowiek może cofnąć się ku intuicji pierwotnej, przedrozumowej, dającej jakieś globalne, czysto zmysłowe ujęcie rzeczywistości otaczającej, ku intuicji zbliżonej do instynktownego poznania zwierząt. Wprowadzając człowieka prawdziwie w kontakt z rzeczywistością zmysłową od dołu, może mu ona dać złudzenie pełni, złudzenie życia, ale nie jest to życie myśli człowieka — homo sapiens. Jest w niem tęsknota ludzka do intuicji ponad-rozumowej, samo jednak jest ono jeszcze w dziedzinie życia niższego i, chociaż posiada ciągłość dającą złudzenie życia, której brak poznaniu rozumowemu, jest ono mniej żywotne, mniej zbliżone do życia istotnego, niż poznanie rozumowe, mimo jego luk i braków.

\*

Tak więc w człowieku jest pragnienie pełni, pragnienie życia nieustającego, nieprzerwanego, ciągłego, *vita indeficiens*. Życie ludzkie zawieszane jest jakby między dwójką pełnią: zaspokojenia zwie-

rzącego, które przerasta ono swoją duchowością, a pełnią duchową, do której niedorasta swoją cielesnością. Życie ludzkie jako takie nie posiada już pełni i harmonji życia zwierzęcego, nie posiada jeszcze pełni i niezmaćconej ciągłości życia wyłącznie duchowego. Życie duszy raz po raz zamąca błogostan czysto fizycznego bytowania, życie ciała raz po raz zamąca poryw duszy ku wyższej pełni. Tęsknota do życia jest w istocie swej duchowa, ale biada jej, jeśli pomyli się w przedmiocie i bądź to w poznaniu, bądź w czynach zwróci się ku temu zaspokojeniu, które już porzuciła i uzna życie zmysłowe za swój cel. Żyjemy w epoce, gdy najwyższa i najczystsza tęsknota ludzka, skierowana ku górze, nie znalazłszy zaczepienia w Przedmiocie swoim, zatoczyła pętlę i opadła ku swemu punktowi wyjścia, ku ziemi. Ludzkość umiera z tego, że źle zaczepiła swoją tęsknotę, a wielką pochwałą życia, która rozbrzmiewa z jej ust, chwilami robi wrażenie jęku konania.

\*

W epoce, w której żyjemy, możemy zaobserwować dziwne zjawisko. W atmosferze nieufności, jaka otacza rozum ludzki, do zwykłego przyrodzonego życia człowieka wprowadzono mnóstwo czynników irracjonalnych, witalistycznych: intuicję — w

dziedzinie intelektualnej, instynkt, rozpęd życiowy – w dziedzinie praktycznej, tę całą mistykę poznania irracjonalnego, rozkoszy, wysiłku, rozpędu, użyteczności społecznej.

Rozum i wola, dane człowiekowi jako narzędzia przyrodzone dla poznania, opanowania świata zewnętrznego i kierowania życiem, zostały uznane za niewystarczające i stracone z miejsca, które zajmowały przez całe stulecia dziejów ludzkości. Racjonalizm zniszczył sam siebie i zwrócił się przeciw rozumowi w jego najbardziej usprawiedliwionych roszczeniach, w jego własnej, wyznaczonej mu przez naturę dziedzinie. Irracjonalizm i witalizm panoszy się całkowicie w sferze intelektualnej i moralnej, na płaszczyźnie czysto ludzkiej. Jest to jakby rewanż zdeptanych nadprzyrodzonych potrzeb człowieka przez wtargnięcie ich do jego życia przyrodzonego.

Ale równie dziwna jest i druga strona tego zjawiska. Racjonalizm, zdyskredytowany na terenie przyrodzonym, zachował swoje ostrze w stosunku do terenu nadprzyrodzonego. Ostrze to widoczne jest nietyle w krytyce racjonalistycznej dogmatu, która przestała może mieć to znaczenie, jakie miała w ubiegłym stuleciu, ile w krytyce samego życia Kościoła i jego rzekomych niekonsekwencyj czy

oportunizmu. Krytyka ta chciałaby zaprzeczyć samemu faktowi istnienia organizmu nadprzyrodzonego — Kościoła, *Corpus Mysticum Christi*. Gdy chodzi o życie Kościoła irracjonałiści i witaliści, chwalcy niepoznawalnego, nieskrępowanego życia, energii, faktu, przedzierzają się w racjonalistów, w zażyłych sofistów, tropiących rzekome niekonsekwencje i niedociągnięcia logiczne Kościoła.

\*

« Kościół katolicki jest dziwną budową », mówi gdzieś Stanisław Brzozowski. Dziwność tej budowy tłumaczy się tem, że jest on budową Bosko-ludzką, że jest on zrealizowaniem tej tajemnicy połączenia Boga ze stworzeniem, która jest istotą Wcielenia. Kościół łączy w sobie nieograniczone, pełne życie samego Boga, z ograniczonym, słabym, rwanym życiem ludzkim.

Kościół liczy się z człowiekiem, jest ludzki, jest z ludzi, jest dla ludzi. Dlatego ma swoją stronę ludzką, ma organizację, ma prawo, dane w formie przykazań Bożych i kościelnych, ma to wszystko, co składa się na stałą, formalną, organiczną i hierarchiczną budowę. Strona ta jest odpowiednikiem zbiorowym indywidualnej struktury człowieka, posiadającego rozum i wolę. Rozum ludzki poznaje prawo Boże, a wola się jemu podporządkowuje, wy-

pełniąc je. Stąd stałość form i niezłomność praw życia Kościoła.

Ale ludzkość, żyjąca w czasie, zmienia się, dążąc ku coraz nowym formom, a prawo, obowiązujące każdego, musi znaleźć zastosowanie w nieskończonej różnorodności wypadków indywidualnych. Prawo jest dyrektywą ogólną, jego zastosowanie realizuje się w coraz innych okolicznościach bujnego, zmiennego życia. Tę zdolność znalezienia prawdziwych rozwiązań i zastosowań posiada Duch Kościoła – Duch Święty, który od góry, swoją wszechwiedzą ogarnia całe bogactwo indywidualnych wypadków, swoją wszechmocą przenika wszelkie szczególności indywidualnych realizacyj. Pełnia «witalizmu» Bożego realizuje się w Kościele, ożywionym przez Ducha Świętego, w Kościele, który łączy pełnię Prawa stałego i niezłomnego, z pełnią życia zmiennego i giętkiego w ponadracjonalnem połączeniu. Ale irracjoniści i witaliści naszych czasów gorszą się tem ponadracjonalnem Życiem Kościoła, widząc w tem połączeniu absolutnej stałości zasad z doskonałą żywotnością form, nieznośną dla nich niekonsekwencję.

\*

Jest dla człowieka źródło prawdziwego życia duchowego, jest pełnia dostępna, ciągła, a niewyczer-

*palna. To życie, udzielone nam przez Boga samego, to Duch Święty – Zródł Żywy, Fons Vivus.*

*Życie duchowe, które w dziedzinie poznania obja się ciągle o granice danych zmysłowych, wikła się w materji i w niej załamuje czystość promienia swojego światła, znajduje umocnienie innego światła nadprzyrodzonego, światła Mądrości Bożej. Jest intuicja rzeczy wyższych dana człowiekowi wraz z Łaską Uświęcającą jako Dar Rozumu, Dar mądrości, Dar Umiejętności, intuicja wypełniająca fragmentaryczność naszego poznania na płaszczyźnie nadprzyrodzonej i dająca nam pełnię i ciągłość poznania, które wprawdzie tu na ziemi jest dla nas ciemnem, ale zaspokaja w nas pragnienie ciągłości i pełni. To kontemplacja, którą sprawia w nas Duch Święty, a która napelnia duszę ludzką coraz pełniejszym poznaniem aż do pełni Widzenia Uszczęśliwiającego w niebie; to poznanie jednoczesne, globalne, wypełniające duszę po brzegi, nie rwane i nie mozaikowe, ale jednolite w swem źródle, w swym akcie, w swym celu; to Życie umysłu, to Poznanie żywe, to intuicja z Ducha Świętego, to intuicja Świętych, za którą tęsknią lub którą w tęsknocie swej nieświadomej nieudolnie imitują filozofowie intujcjniści.*

*Życie duchowe, które i w dziedzinie czynu zała-*

muje się i fragmentaryzuje przez niejasność naszych intelektualnych pobudek działania, przez słabość naszej woli, przez napór naszych namiętności, rozbijających jego jednolitość, otrzymuje również swoją pełnię przez działanie Ducha Świętego. Pełnię tę osiąga w akcie miłości Bożej, która jednoczy i scala serca ludzkie. Dar Rady daje niezłomną, pełną dyrektywę, która jak nieomylny instykt Boży kieruje życiem. Siłę przeciw wewnętrznym i zewnętrznym załamaniom tego życia daje Dar Męstwa, jego linję przeciw naporom zmysłów i namiętności utrzymuje Dar Bojaźni Bożej, linję tę prostuje wobec Boga i ludzi Dar pobożności.

Tak realizuje się w chrześcijaństwie ta pełnia życia, której dokonywa Duch Święty. On broni przed martwymi schematyzmami naszego rozumu, przed wtargnięciem materialnych mechanizmów naszej natury fizycznej w pełnię życia naszej woli. On łączy słodycz z mocą, harmonję z pełnią, bogactwo z prostotą, w pełni, do której prowadzi człowieka. O nim to mówi Chrystus te słowa, które stosują się do każdej duszy ludzkiej z osobna i do całej zbiorowości: «Kto by pił z wody, którą mu Ja dam, stanie się w nim źródłem wody, wytryskującej ku żywotowi wiecznemu». (Jan IV). Od tego, czy ludzkość zdobędzie się na wysiłek odnalezienia tego źródła Żywego, czy

też będzie zaspokajać pragnienie swe wiekuiste w «cysternach rozwalonych, które nie mogą wody zatrzymać» zależy sprostowanie zarówno jej dróg intelektualnych, jak i moralnych i wyjście z tego bezdroża, na którym chwaląc życie, upajając się życiem i życie apoteozując, umiera z głodu i wycieńczenia lub ginie pod twardymi mechanizmami, w które się sama wepchnęła. Wierzymy, że Duch Święty przychodzi nie tylko wzywany świadomie, ale że Ten «Który kędy chce tchnie, i głos Jego słyszysz, ale nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd idzie», ma zmiłowanie nad nieświadomymi sobie głosami wzywającymi Go z wszelkich ogrójców ludzkości: «Veni Sancte Spiritus».



## MYŚL KATOLICKA WOBEC ANARCHJI INTELEKTUALNEJ I MORALNEJ

Pomieszczając niniejszy artykuł, nadesłany nam łaskawie przez O. de Munyncka, jednego z najwybitniejszych profesorów Uniwersytetu Fryburskiego i z najbardziej zasłużonych promotorów ruchu tomistycznego, pragniemy tem samem uczcić czterdziestolecie pracy pedagogicznej Czcigodnego Profesora, który szczególną sympatją i życzliwością otaczał polską młodzież studującą zagranicą.

Upadek moralny ściśle związany jest z błędami umysłowemi, gdyż etyka to świadomy kierunek życia nastawionego do pewnego celu przez rozum i zdążającego do tego celu drogą, którą nam rozum wskazuje. Tak więc anarchja moralna w swej istocie jest tylko skutkiem anarchji intelektualnej. Wprawdzie można działać wbrew swym przekonaniom pod naciskiem zmysłów i pychy, posuwając się w praktyce do uczynków, które w zasadzie potępiamy; wtedy jednak świadomie przekraczamy nakazy etyczne. Czasami także rzekome nasze przekonania są wynikiem stanowiska etycznego, choć w teorii ono właśnie ma wpływać z naszych poglądów na świat i na życie.

Fryderyk II powiedział kiedyś, że gdy pragnie posiąść terytorjum sąsiada, zaczyna od grabieży, a w Berlinie nigdy nie zabraknie mędrka, któryby to usprawiedliwił. My także często, choć niezawsze

świadomie, naśladowujemy cynicznego króla pruskiego, idąc za swemi popędami, a potem starając się je usprawiedliwić. To też dzisiejszy chaos intelektualny zawdzięczamy przede wszystkim pewnym kierunkom moralnym, czy też raczej niemoralnym, które chciało się za wszelką cenę zadowolić, opierając się na sofistycznych dowodach dla usprawiedliwienia, gdy, wobec krytyki rozumu, wola nie idzie za jego wskazaniem, lecz rozum staje się narzędziem nierozumnych dążeń.

Jednak ta potrzeba usprawiedliwienia wobec rozumu odchylen moralnych już sama wskazuje na prawa rozumu do kierowania wolą. W błędach intelektualnych tkwi przyczyna logiczna, jeśli nie psychologiczna anarchji moralnej, a wraz z rozwojem tych błędów szerzy się upadek obyczajów.

Mówiąc o anarchji współczesnej, główny nacisk położyć należy na jej stronę umysłową. Spostrzegając jednak wkońcu, że rozum nie może usprawiedliwić naszych ekstrawagancji etycznych, odrzucamy bez wahania jego kryterja, wtedy zaś dochodzimy do takich potworności, do takiej anarchji, że wszyscy ludzie normalni i prawi jednoczyć się muszą we wspólnym wysiłku o podstawowe odrodzenie świata, o powrót do intelektu, do jego niezaprzeczalnego w życiu pierwszeństwa.

## I

Czy istnieje wogóle anarchja intelektualna, a jeżeli istnieje, to na czym polega? Biorąc etymologicznie, anarchja to bezład, wynikający z braku lub bezsilności władzy. Rozumem włada jedynie i wyłącznie prawda; poznanie rozumowe — to rzeczywistość, odtworzona przez nasze duchowe władze. «To, co jest» — oto jedyny autorytet rządzący rozumem. «To, co jest» narzuca się siłą konieczności. W rządzeniu umysłami zawieść ono nie może, a jeżeli mówi się o anarchji intelektualnej, to nie w znaczeniu braku lub niemocy pierwiastka kierującego naszym umysłem. Mimo to widzimy całe kłębowisko teoryj, mnóstwo zwalczających się światopoglądów, które przeciwstawiając się sobie wzajemnie tem samem wykazują swą fałszywość. Rzeczywistość jest jedna, doktryny, usiłujące ją odzwierciedlić są liczne. W tem, czem się przeciwstawiają sobie wzajemnie, muszą się oczywiście mylić wszystkie... z wyjątkiem jednej.

Chociaż jednak wyłamaliśmy się z pod władzy rzeczywistości, rządzi ona nami przez sam fakt istnienia i prędzej czy później błędne poglądy rozbijają się o nią, jak fale morskie o granit skał nadbrzeżnych. Nieład panuje w umysłach ludzkich dlatego, że nie

chciały się one poddać rzeczywistości, zastępując ją fantazjami wyobraźni, które wytwarza poządlivość, pycha i zmysły.

Nasuwa się pytanie, jakim sposobem świat doszedł do tego stanu. Zwykle sięga się do Kartezjusza, jako do źródła współczesnej filozofji i jej zbroceń. Nie należy jednak przypisywać całej winy wielkiemu myślicielowi francuskiemu, bo wychowany był w okresie upadku filozofji, która w ówczesnem ujęciu nie mogła zadowolić człowieka, tak jak on głębokiego i wnikliwego. Postanowił więc «filozofować» na własną rękę, niezależnie od wszystkich hasel wpojonych mu przez jego mistrzów. Więc, chociaż cześć jego dla chrześcijaństwa była tak wielka, że zyskał sobie miano niemal apologety, to jednak poczynania jego, mające wyrzeć na rozwój myśli europejskiej wpływ przemożny i wieki trwający, wprowadziły tę myśl na drogę, wiodącą do przepaści. Zamiast uznanej powszechnie w rzeczach poznania przewagi bytu nad umysłem, uznał on za bardziej pewny fakt istnienia własnej myśli. Ten fakt jest niezaprzeczalny, ale z chwilą, kiedy się w nim widzi źródło wszelkiej pewności, myśl zaczyna poręczać istnienie bytu i otwiera na ścieżaj wrota wszelkim odmianom idealizmu. Myśl wtedy stwarza swój przedmiot, staje się miarą rzeczywistości i wszystkich

naszych twierdzeń. Kartezjusz, zresztą nieświadomie, jak dziecko, które igra z ogniem i nie wie, że wszystko koło siebie może zniszczyć, odrzucił królowanie bytu nad myślą, a nie przewidując żadną miarą fatalnych skutków swych dobrych intencji, stał się inicjatorem anarchji. Pragnął Prawdy, której mu nie mogli dać jego mistrzowie; pragnął obronić ostatecznie przed wszelkimi zarzutami istnienie Boga, które, jego zdaniem, zawierało się w samej jego myśli o Bogu. W ten sposób jednak wywołał złego ducha idealizmu i, jak nieopatrzny uczeń czarnoksiężski, nie umiał go zakląć nanowo.

Kartezjusz przypisywał rozumowi rodzaj władzy twórczej, następne pokolenia nie bez słuszności za dały kłam temu twierdzeniu. Niezadługo w Anglii zaprzeczono rozumowi nietylko tej władzy twórczej, ale odmówiono mu najbardziej zasadniczych funkcji; nawet pierwsze zasady same przez się oczywiście, zostały sprowadzone do roli nabytych przyzwyczajzeń umysłu i wygodnych prawd przyjętych na drodze umowy. Hume, który nie jest może sceptykiem, za jakiego go miano, ale w każdym razie radykalnym empirystą, mówi nam, że znamy tylko to, co przyjmują nasze zmysły — reszta jest złudzeniem i fantazją. Wykazanie istnienia Boga przez zasadę przyczynowości jest dla niego poezją, która może

ukołysać dusze, ogarnięte religijną tęsknotą, ale nie daje nam najmniejszych gwarancji rozumowych. Mieliśmy więc z jednej strony idealizm z właściwą mu władzą tworzenia rzeczywistości, z drugiej zaś empiryzm i radykalne zaprzeczenie wszelkiego ściśle intelektualnego poznania. Kant usiłował pogodzić te dwa sprzeczne kierunki, które skazywały filozofję na wieczne «rozpoczynanie»; – jakże żalonym jednak jest wynik słynnej jego krytyki. Pierwszego surowego materiału naszemu poznaniu dostarczają wrażenia zewnętrzne...., jeśli wogóle świat zewnętrzny istnieje. Jedność ich przestrzenna i czasowa, ich działanie i łączność wzajemna są jednak tylko naszym wytworem. Absorbujemy chaos, by z niego uczynić kosmos. Przestrzeń, czas, wzajemne stosunki, substancja, przyczynowość w świecie, są to wszystko, jak się wyraża Kant «formy a priori», czynności porządkujące bezładne wrażenia. To też zamiarem absurdałnym jest chcieć oprzeć się na nich, aby wyjść poza zjawiska natury. Umysł ludzki niezdolny jest wznieść się ponad świat doświadczalny, będący zresztą jego własnym tworem. Kant stwierdza istnienie wolności, nieśmiertelności duszy, Boga, ale rozum według niego, nie gra żadnej roli w tem stwierdzeniu. Przyjmujemy to wszystko «durch Glaube» – aktem wiary, opartym na ka-

tegorycznym imperatywie — bezwzględny nakaz sumienia. Więc ponieważ czujemy wewnętrzne nakazy moralne, musimy wierzyć w Boga i naszą wolność. Jest to odwrócony właściwy porządek rzeczy, bo w rzeczywistości winniśmy działać zgodnie z etyką dlatego, że jesteśmy wolni i żyjemy dla Boga. Tymczasem według Kanta rzecz ma się odwrotnie: ponieważ poddani jesteśmy moralności, musimy przyjąć istnienie Boga i wolną wolę; dlatego też imperatyw kategoryczny według Kanta powinienby być tak oczywisty, jak istnienie słońca. Na czem to opiera: dosłownie na niczem. Z przynoszącą mu zaszczyt mocą, stwierdza jego istnienie, stara się, byśmy go nie podawali w wątpliwość, ale jako gwarancję daje tylko swe własne słowa i odziedziczone poczucie, które może przecież okazać się krępującym złudzeniem. To też świat szybko się wyzbył tego złudzenia.

Nie zatrzymując się przy mglistych spekulacjach Fichtego i Schellinga, które doprowadziły idealizm do fatalnych i oszałamiających konkluzyj, nie mówiąc też nic o wielkim wodzu Heglu, o jego «stającym się Bogu» i ubóstwieniu państwa, przypatrzmy się dalszemu rozwojowi myśli europejskiej. Imperatyw kategoryczny Kanta jest czysto «formalny»; to tylko kanwa nakazu moralnego, bez określe-

nia jakiegokolwiek zdecydowanego obowiązku — każdy ma wypełnić puste ramy swym własnym rozumem. Kant uprawdzie stawia zasadę: «Postępuj tak, aby czyn twój mógł stać się zasadą ogólną». Nie można jednak okoliczności konkretnych i szczegółowych sprowadzić do prawa ogólnego; wiemy dobrze, jakie złudzenia nam grożą, kiedy rozważamy i sądzymy swe własne sprawy. To też nawet ci, którzy jeszcze przyjmowali imperatyw kategoryczny Kanta, szybko doszli do przekonania, że niema specjalnego przepisu moralnego dla czynów indywidualnych i każdy może działać według własnych przekonań. Taka była teza Simmla, a niektórzy złoczyńcy ubrali tę konkluzję w formę równie praktyczną, jak skandaliczną: każdy ma prawo żyć, jak mu się podoba.

Widzimy więc, jak z twórczości filozofa, który uchodził za rygorystę, wypływa źródło moralnej anarchji. Sam Kant nie był zdolny do złych czynów, ale nauka jego jest przerażająco szkodliwa. Anarchja intelektualna prowadzi do anarchji moralnej.

Oto jak wygląda rozwój tych idei. Kartezjusz daje swej myśli pierwszeństwo nad bytem; popełnia tem błąd zasadniczy, z którego inni wysnuwają zgubne złudzenie idealizmu. Reakcja empiryzmu



zabija idealizm i unicestwia wszelkie właściwe życie rozumowe. Wreszcie usiłowanie Kanta, który przez krytykę rozumu chciał przywrócić równowagę pomiędzy temi dwoma sprzecznymi systematami, doprowadziło do negacji etyki dzięki tym samym metodom, któremi chciał jej bronić. Z tą chwilą wchodzimy w okres anarchji intelektualnej i moralnej, która już dała się nam we znaki w dotychczasowym naszym życiu.

Idealizm Fichtego, Schellinga i Hegla, usiłujący świat tworzyć przy pomocy myśli, doprowadził do takich absurdów, że musiał ulec wobec doświadczeń nauk pozytywnych i przygotował panowanie scientyzmu, którego trjumfalne hasła dominowały w świecie przez pół wieku. Każda filozofja, oparta na spekulacji, uważana była w tym czasie za złudną, sądzono, że błędne jej teorje mogą wypełnić co najwyżej luki niewypełnione przez historję i nauki przyrodnicze.

Pozytywizm usunął wszystkie te zagadnienia, które, przekraczając granicę stwierdzenia faktów, były już tylko pseudo-zagadnieniami. Nauki ściśle miały zapewnić szczęście ludzkości, uwalniając ją od wszystkich fantasmagoryj religijnych; człowiek stał się kółkiem w mechanizmie wszechświata, a czyny jego były określone tak dokładnie, jak spadanie

ciał lub ruch gwiazd. Jakżeż więc jeszcze można było mówić o wolności i moralności?

Tymczasem filozofowie, świadomie zwalczający moralność, rozpoczęli walkę z rozumem i zdobyli wpływ olbrzymi, wygrywając także wszystkie atuty literatury pięknej. Schopenhauer mówił o sprzeczności między rozumem a dążeniem radykalnem wszechświata, które nazywał «wolą». Nietzsche wychodzi zdaje się z tego pojęcia dla stworzenia «filozofji dyonizyjskiej». Według niego rządzi nami «pęd życia», przeobrażający się w coraz to wyższe formy i dążący do wytworzenia «nadczołowieka». Niestety działanie tego pędu jest wciąż hamowane przez rozum. Szczególnie zaś przez rozumowanie słabych, którzy nieuchronnie muszą być zmienieni przez ten pęd życia, a którzy dla swej obrony wymyślili etykę litości i zastoju – etykę chrześcijańską. Ci maruderzy, te zatory, stojące na drodze pędu życia, powołują się na rozum i prawdę. «Ale cóż nas obchodzi prawda» – mówi Nietzsche, «najbardziej fałszywe sądy są najniezbędniejsze dla życia: wyrzeczenie się błędu równa się negacji życia». Ważnem jest tylko Życie, prowadzące do wytworzenia «nadczołowieka», arystokraty z woli natury, który ponad tem, co się zwie złem i dobrem, będzie się posługiwał słabyimi i niewolnikami dla

urzeczywistnienia nowych zdobyczy życia. Nietzsche, cieszący się w tej epoce ogromną popularnością, widział ideał w swobodnej grze życia, które, kpiąc z wszelkich systemów intelektualnych, zniszczy obmierzłą moralność chrześcijańską z jej idjotyczną równością ludzi i szkodliwą demokracją.

Nie należy sądzić, by wpływ tych teoryj ograniczał się tylko do Niemiec. Trzeba powiedzieć na pochwałę filozofów francuskich, że począwszy od Renouvierra aż do Bergsona, przez wszystkie ich dzieła przewija się, jak jasna smuga, tendencja obrony moralności. Stwierdzić jednak należy, że byli oni zbyt zarażeni kantyzmem i mechanicystycznym scjentyzmem, aby mogli zachować pojęcie wolności i rozumu w czystej ich formie. Weźmy np. ostatnią i najbardziej słynną postać w tym szeregu — Henryka Bergsona. Ten sympatyczny i spokojny Bergson, który wysławia mistyków i ich życie w Bogu, stał się niemniej szkodliwy od wspomnianych wyżej swych poprzedników, sprowadzając rozum do roli narzędzia życia praktycznego, a w ostatecznej analizie — do działania na materję. Rozum, według niego, to tylko jeden z wytworów rozpędu życiowego — *élan vital* — podstawy i źródła wszelkich przejawów rzeczywistości, tak bardzo przypominającego pierwotną Wolę Schopenhauera. Czyż nie sta-

nowi to zachęty do poddania się impulsom «rozpędu życia» nawet wbrew wszelkim koncepcjom intelektualnym, wbrew tym systematom filozoficznym, w których zresztą rozum przekracza swe kompetencje?

Już pierwsi i najbardziej entuzjastyczni uczniowie Bergsona stwierdzali, że można wyprowadzić z jego systematu estetykę, ale niemożliwym jest oprzeć na nim etyki. W r. 1894 Jan Waeber wyprowadził z kilku zdań mistrza zupełną negację wszelkiej moralności, a teoretyk francuskiego syndykalizmu rewolucyjnego Jerzy Sorel znalazł w Bergsonizmie usprawiedliwienie gwałtownej i ciągłej rewolucji. Wspaniałość stylu Bergsona zdobyła mu wielu czytelników, niezdolnych do systematycznego przemyślenia jego teoryj, którym jednak nie zbywa ani na wyobraźni, ani na talencie literackim. To też «élan vital» stał się literackim frazesem. Natchnął on Gide'a i innych poglądem, według którego życie musi doprowadzić do zagłady cywilizacji i haniebnego końca Europy. Popelniając zbrodnię lub oddając się najohydniejszym bezeceństwom, idzie się poprostu za bezosobowym «élan vital», który nie potrzebuje usprawiedliwienia, tak jak go nie wymaga zgiełk życia w lesie lub orkan, szalejący na morzu.

Te idee, które rzekomo wyprowadzają się z filozofji Bergsona, wpłynęły także i na wielu pisarzy niemieckich, znajdując tam już grunt podatny, przygotowany przez lekturę Schopenhauera i Nietschego. Przejawem tego jest między innymi głośna książka Oswalda Spenglera «Der Untergang des Abendlandes». Trudności jej czytania i unikania w myśl autora ułatwi przypomnienie niektórych poglądów i niektórych wyrażen Bergsona. Spengler podkreśla specjalnie idee «kultury» i «społeczeństwa», usuwając je jednak zupełnie z pod wpływu tak rozumu, jak i woli człowieka. Według niego każda kultura powstaje, rośnie, dochodzi do szczytu swych wpływów, upada i ginie równie nieuchronnie, jak organizm roślinny lub zwierzęcy. Obecnie jesteśmy u schyłku kultury zachodniej i nie możemy temu zaradzić, bo tak każą prawa życia. Pozostaje nam tylko umierać z wdziękiem. Ta sama filozofja życia przeciwstawiającego się rozumowi, przeniknęła do teorii rasizmu i mitu krwi, które mają stanowić podstawę dążeń hitlerowskich.

Literatura angielska, niemiecka, rosyjska nie uszły również niebezpieczeństwu zarazy. Koncepcje te, bardziej lub mniej świadome, znajdziemy u Wassermana, Huxley'a i innych. Cała filozofja Czechowa streszcza się w gwałtownym proteście przeciw ro-

zumowi. W Niemczech wielu pisarzy wyrzeka się rozumu, ponieważ jest on wspólnym dobrem całej ludzkości, podczas gdy życie dąży do wytworzenia rasy. Za Alfredem Rosenbergiem odrzucają oni pojęcie grzechu, które wydaje im się fantazją judeo-chrześcijańską, a tem samem usuwają wszelką etykę, opierającą się przecież na szeroko pojętym rozumie ludzkim i zawierającą w sobie pojęcie winy i zasługi.

Zarówno oświadczenia własnych zwolenników, jak najgorsze konsekwencje wysnuwane z jego systemu, zdecydowały wreszcie Bergsona do naszkicowania podstaw etycznych swych poglądów. Uczył to w słynnym dziele «*Les deux sources de la Morale et de la Religion*», wychwalanem pod niebiosą nawet przez chrześcijan. Niewątpliwie są tam, jak w każdej pracy tego autora, świetne analizy psychologiczne, wspaniałe stronicy, sławiące ducha religijnego i mistykę chrześcijańską, trzeba jednak zdać sobie sprawę, że nie można tej książki zrozumieć, nie zgłębiwszy uprzednio podstaw bergsonizmu. W dziedzinie filozofji nie przynosi to dzieło nic nowego, opiera się natomiast na wszystkich uprzednich założeniach. Jeśli się zrozumiało znaczenie wyłożonych tam zasad, musi się dojść do konkluzji równie pewnej, jak zadziwiającej: Bergson

znakomicie dowiódł, że w jego filozofji niema miejsca na moralność. Stwierdza on, że dokonywamy czynów, których wolelibyśmy nie dokonywać; czujemy, że coś zmusza nas do działania wbrew naszym skłonnościom spontanicznym, a nawet wbrew naszym interesom. I jakież jest źródło tej skłonności? Według Bergsona jest ono podwójne: z jednej strony przymus społeczny. Robimy wiele rzeczy, bo tak jest ogólnie przyjęte. Kłaniamy się n. p. osobom ogólnie szanowanym, nie przywłaszczamy sobie cudzej własności i, kiedy jesteśmy zmęczeni, nie kładziemy się spać na trotuarze, wszystko to zaś pochodzi z pewnego wyrobienia, które zapewnia i zachowuje społeczny porządek, bezpieczeństwo, a nawet elegancję. Skądinąd wzruszają nas, pociągają przykłady wielkich ludzi, bohaterów, którzy dla dobra ogólnego nie zawahali się poświęcić swej wygody, swego mienia i życia. Impuls społeczny, działający jako «vis a tergo», pociąg do heroizmu, który porywa nas i olśniewa, — oto wszystko, co znajdujemy w filozofji Bergsona, jako podstawę moralności; nic więcej znaleźć w niej nie możemy z chwilą, gdy zniweczyła ona dominującą rolę rozumu.

Nie waham się twierdzić, że gdyby taka była podstawa etyki — nie miałbym żadnej. Zwyczaje i konwenanse społeczne mogą mi się wydać nie-

dorzecznymi i krępującymi, a choć interwencja policji jest zawsze niemiła, dlaczegoż nie miałbym być od niej sprytniejszym? Podobnie mogę nie czuć żadnego pociągu do heroizmu i moja wygoda może mi być droższą niż dobro innych i postępek ludzkości.

Te wywody Bergsona nietylko pozwalają nam przejść do porządku nad bezsilnością innych zabiegów szkoły socjologicznej w tej dziedzinie, ale wyraźnie dowodzą, że nawet najsympatyczniejszy i najbardziej łagodny z antyintelektualistów walczy przychylnie do zwiększenia swym autorytetem anarchji moralnej.

A niestety, niepodobna się ludzić, że te aberacje mają dostęp jedynie do zamkniętego koła uczonych, do tego, co Arystofanes nazywał *φιλοσοφείων* (philosopharium). Wpływ ich społeczny jest powolny, ale nieunikniony i groźny. Wszyscy czytają Schopenhauera, Nietschego, Bergsona, mimo że ich nie rozumieją. Nawet niejasny Hegel został spopularyzowany przez Feuerbacha i, dostarczywszy kośćca filozoficznego marksizmowi, dziś jeszcze przewodzi swemi zasadami ubóstwieniu państwa. Ze szkół filozoficznych przenikają te wpływy do literatury, stamtąd zaś do prasy i w ten sposób anarchja intelektualna, jak kropla oliwy, zbierając po drodze kurz



namiętności indywidualnych i społecznych, rozlewa się szeroko po falach moralnego bezładu.

## II

Oto do czegośmy doszli! Idealizm twórczy, scientyzm, duch negacji, rewolucyjny antyintelektualizm rozpętały się nad umysłami ludzkimi i grożą pochłonięciem cywilizacji i ludzkości. Gdyby nawet nie chodziło o co innego, niż o zachowanie życia na ziemi, powinniśmy składać dzięki Niebu, widząc pośród tego rozszalałego oceanu Opokę św. Piotra, uwieńczoną jaśniejącym Kościołem Bożym. Tam znajdziemy ucieczkę przed tym huraganem, gdy uderzają na siebie i rozproszkują się szczątki niezliczonych błędów doktrynalnych.

Pomińmy te gwarancje nadprzyrodzone, których katolicyzm dostarcza każdemu myślącemu i otwartemu umysłowi. Stwierdzamy sytuację, która byłaby komiczną, gdyby nie chodziło o kwestję życia i śmierci. Lat temu jeszcze 40 katolicyzm był w przekonaniu wielu ludzi synonimem obskurantyzmu i zupełnej niezdolności przyswojenia sobie zdobyczy nauki i filozofji; katolicy uchodzili za zaskorupiałych matolek, którzy, dla zachowania swej wiary, musieli zrezygnować z rozumu. A dziś, — katolicy właśnie muszą bronić rozumu przed dziwactwami

szkół filozoficznych. Idą zresztą na tej drodze śladami Kościoła, który na Soborze Watykańskim określił, że — «*nulla umquam inter fidem et rationem vera dissentio esse potest*» — w czym zawiera się nietylko ostrzeżenie dla wybujałych pretensyj rozumu ludzkiego, ale jednocześnie i wspaniały hołd złożony rozumowi. Gdy rozum działa według swych praw, nie może nigdy stanąć w sprzeczności z prawdami objawionymi, znaczoneymi znamieniem Bożem; to też myśl katolicka dla chwały i dobra ludzkości wzięła za zadanie obronę rozumu.

Co należy sądzić o rozumie ludzkim? Przez jednych został on wyniesiony na piedestał niebotyczny i wręcz mający zajmować miejsce Boga, przez innych obrzucany był błotem i z pogardą odepchnięty jako zgubna pomyłka powszechnej ewolucji. Rozum ludzki nie jest Bogiem, ale jest odbłaskiem myśli i miłości Bożej. Postarajmy się określić najogólniej prawdziwe jego znaczenie i rolę w kierowaniu życiem; zobaczymy, że ostateczna zdobycz rozumu jest potężnym wołaniem o wiarę katolicką.

Należy przedewszystkiem stwierdzić, że rozum nie jest zupełnie wolny i musi liczyć się z rzeczywistością — taką, jaką ona jest. Spróbujmy pomy-

śleć kwadraturę koła lub równanie  $2 \div 2 = 5$ . Mówi się o «wolności myśli». Powiedzenie to w popularnym znaczeniu jest najwiękzym absurdem, jaki nie rozum wydał, bo tam powstać on nie mógł, ale jaki wyszedł z ludzkich ust. «Wolność myśli» nie dotyczy rozumu; jest to wolność wyboru, odnosząca się do woli, a zaczyna się w chwili, gdy umysł ugina się pod ciężarem zagadnień. Kiedy rzeczywistość jest zbyt obciążona materją, lub gdy przeciwnie objawia się tylko, jak błyskawica, na szczytach naszej duszy, wzrok umysłu nie może przeniknąć ciemności zbyt wielkich lub kryje się przed światłem zbyt oślepiającem. Błąka się poomacku pomiędzy rozwiązaniami mgliście przeczucwanymi zbyt zawilego zagadnienia. Jedno lub drugie rozwiązanie wydaje się bardziej zgodnym z poprzednio nabytymi przekonaniem, umysł daje mu przewagę, wiedząc jednak, że ten wybór nie oznacza katogorycznego przyświadczenia. Jeżeli, postępując w ten sposób, umysł nie okalecza żadnej z oczywistych prawd, ma zupełne prawo takiego wyboru, mogąc wybrać to, co mu się najprawdopodobniejszem wydaje: — in dubiis libertas.

Istnieje dziedzina, gdzie wolność wyboru jest nie tylko dopuszczalna, ale nawet konieczna. Jest to dziedzina sądów praktycznych, dotyczących konkre-

tu. Indywidualny konkret jest dla umysłu ludzkiego niewyczerpalny, bo ilekolwiekby się mnożyło najbardziej oczywistych orzeczeń, nigdy nie wyczerpałoby się nimi całokształtu konkretności. Bergson wyprowadził stąd zgubne wnioski, ponieważ położył na karb rozumu pewne opory i słabości wyobraźni. Znakomicie zaobserwował on jednak i opisał sam fakt. Nasze pojęcia mniej lub więcej uniwersalne dają tylko przekroje mniej lub więcej udane konkretności, ale, jak z punktów nie tworzy się linja, najbardziej wyostrzony mikrotom nie da nigdy doskonałej ciągłości tkaniny, poddanej badaniu histologicznemu.

Ta bezsilność umysłu ludzkiego wobec nieskończonej zawilosci konkretności występuje przede wszystkim wówczas, gdy musimy się liczyć ze skutkami czynu wykonanego w konkretnym wypadku. Nie możemy nigdy wszystkiego przewidzieć, a przyszłość zawsze gotuje nam niespodzianki; to też działacz, a specjalnie polityk, nie może poprzestać na analizie pojęciowej i rozumowaniu ścisłym, potrzeba mu nadto zdrowego sądu o całokształcie zagadnienia, t. j. tego, co Pascal nazywa «*l'esprit de finesse*». Człowiek czynu, pragnąc działać skutecznie, musi ryzykować. Zrozumienie całkowite konkretności byłoby równoznacznem ze zrozumieniem wszechświata i to przy obraniu dowolnego punktu widze-

nia. Konkret bowiem w swym całokształcie, a szczególnie w swej, nie dającej się analitycznie zgłębić, indywidualności odpowiada myśli Bożej, która go stworzyła. Człowiek za pomocą ogólnych pojęć ujmuje tylko niektóre jego strony, które mogą usprawiedliwić poszczególne działania, ale te ujęcia będą zawsze w sprzeczności dialektycznej z innymi pierwiastkami, domagającymi się od nas poczynań przeciwnych. Ponieważ jednak w naszych sądach praktycznych musimy się wypowiedzieć, więc też zawsze decydujemy się wbrew innym możliwym opiniom; to właśnie stanowi prawdziwą i nieuniknioną «wolność myśli».

Od dołu, w głębi materji stoimy wobec nieprzeniknionych ciemności; wśród konkretnych rzeczywistości zalewa nas złożoność samej rzeczywistości. Dla życia jednak mamy wydobyć z materji jedynie to, co ma znaczenie praktyczne; poznanie częściowe konkretnego powoli się wydoskonali, a omyłki korygować będzie doświadczenie. W zakresie poznania abstrakcyjnego, czy to w dziedzinie nauk doświadczalnych, czy filozofji, dosiegamy niezaprzeczalnie rzeczywistości, poznajemy prawdę. Każdy więc antyintelektualizm jest obelgą dla natury ludzkiej, podstawowym błędem, który prowadzi do nicości.

Rozumem rządzi byt; trzeba ciągle kłaść na to nacisk, zawsze do tego powracać. Rozum objawia go w każdym pojęciu, głosi go w każdym sądzie; wszystkie one stwierdzają, że taka a taka rzecz zawiera w swym bycie takie czy inne określenie. Niemożliwością byłoby ustalać tutaj najogólniejsze nawet zasady teorii poznania; wystarczy chyba odwołać się do intuicji, która jest udziałem każdego umysłu nawet najbardziej prymitywnego. Zgadzamy się wszyscy, że coś istnieje. To wystarczy, temsamem bowiem stwierdzamy, że to co jest — jest, co nie jest — nie może być, że każda rzecz może być tylko sobą i, że co nie jest samo przez się istnieniem, nie może mieć istnienia z siebie. Fakt stwierdzenia, że coś istnieje, pociąga za sobą absolutną pewność całego łańcucha zasad: tożsamości, sprzeczności, wystarczającej racji i przyczynowości. Ponieważ zasady te wypływają z pojęcia bytu, z twierdzenia, że coś istnieje — można i trzeba ściśle je stosować do każdego bytu, do wszystkiego, co istnieje.

Z tą chwilą można tworzyć dyscypliny naukowe, pod warunkiem, że poszukiwania i metody pozostaną wierne prawom bytu. Możemy badać niezmierny wszechświat, możemy zdobyć jego poznanie, które jest odbłaskiem myśli Bożej. Katolicyzm głosi nieporównane dostojeństwo i wartość poznania na-

ukowego i może stwierdzić na swą wieczną chwałę, iż nieugięcie głosił zawsze, że rozum przyrodzony poznaje Prawdę – byt «w sobie».

My szukamy Prawdy dla urzeczywistnienia jej w życiu. Poszczególne nauki rozczłonkują rzeczywistość, a każda z nich odbija tylko drobniutki ułamek wszechświata, czy dorobku ludzkiej kultury. Potrzeba nam jednak więcej, trzeba nam określić nasze stanowisko w całokształcie rzeczywistości. Czem jesteśmy we wszechświecie? Jaki jest sens życia? Co mamy w niem robić? Te zagadnienia nie są nierozwiązalne. Jeżeli pozostanie się wiernym zasadom, wypływającym z prostej intuicji bytu, jeżeli się je zastosuje z niezłomną skrupulatnością do najbardziej podstawowych i pewnych spostrzeżeń, przyjąć musimy, że wszechświat jest odbiciem w czasie i przestrzeni myśli i miłości Bytu Nieskończonego; że świat, z Boga pochodzący, musi poprzez swój rozwój do Boga powrócić. My zaś jesteśmy tylko narzędziami, które wypełniają Jego wolę w sobie samych i w swem otoczeniu i musimy jak najbardziej upodobnić jestestwa do ich Boskiego Początku, zapewniając w świecie jedność ładu, wprowadzając doń królowanie Prawdy, Dobra i Piękna. W ten sposób życie nasze nabiera znaczenia i wartości. Te oczywiste prawdy torują nam drogę wśród naszych

wolnych poczynań; przez nie zabójczą anarchję moralną zastępujemy obowiązującą moralnością — obowiązującą — ponieważ Bóg ją nakazuje i ponieważ całe życie nasze w swem pochodzeniu, rozwoju i celu jest zawieszane na myśli, na miłości i na życiu Boga. Moralność ta jest wyraźną i obowiązującą, bo rozum nasz poznaje Prawdę, a zdążając pewnie do niej, dochodzi do konkluzji jasnej i oczywistej: żyjemy na ziemi, by pełnić dzieło Boże.

Kiedy jednak umysł ludzki dosięga tych szczytów, oślepia go blask światła, które nie zdaje się być stworzonym dla oczu ludzkich. Tam już ostatnie zdobycze filozofji nie są odpowiedziami, lecz tylko olbrzymie pytańnikami. Możemy snuć spekulacje bez błędów logicznych, mieć pewność co do określonych twierdzeń zasadniczych, bo pewność jest zupełną, lub niema jej wcale. Czyż mamy jednak coś więcej, niż pewność ludzką, czy granice natury naszej pozwalają na pewność inną, niż względna i warunkowa? Tak samo, jeśli chodzi o dziedzinę praktyczną, powinniśmy działać dla Boga; nasze dążenia podstawowe pozostaną okrutnem szyderstwem, a najszlachetniejsze wysiłki spełzną na niczem, jeśli Boga nie osiągniemy. Jakże jednak można osiągnąć Tego, Który jest Nieskończonością? Kierując się wolną wolą, określamy sami wartość życia doczesnego,



ale czy można porównać nędzne nasze wysiłki z posiadaniem Stwórcy? Przez zło dobrowolnie odsuwamy się od Boga. Kto lub co może nas z Nim pojednać; jaka siła podtrzyma człowieka w ciągłych wahanach na drodze ku Panu? Skoro nasze życie znajduje swą rację w dążeniu do Boga, musimy rozporządzać Boską siłą, aby zapewnić życiu jego wartość obowiązującą.

Te to są zagadnienia ostateczne, które filozofja stawia, a których nietylko nie może rozwiązać, ale których nierozwiązalności dowodzi. A jednak te zagadnienia mają doniosłość życiową i tylko niewątpliwe i właściwe ich rozwiązanie może nam dać radość życia i siłę konieczną do działania. Czyż mamy więc wątpić i rozpaczać? Czy może dać się uwieść jakiejś bajce Platońskiej, lub pesymistycznemu hedonizmowi Epikura?

I tutaj dopiero dochodzimy do cudownego rozwiązania, jakie nam daje nauka katolicka. Na dręczące nas pytanie sam tylko Bóg odpowiedzieć może. Bóg odpowiedział. Podstawowe dogmaty chrześcijaństwa, które jeden tylko Kościół Katolicki mógł zachować w ich Boskiej niezmienności i czystości, szczególnie zaś dogmat Wcielenia i Łaski uświęcającej, przynoszą odpowiedź właściwą i dającą pewność boską zagadnieniom, które filozofja stawia, a których

rozwiązać nie może. Fakt ten należy stwierdzać zawsze z największym naciskiem i ciągle zwracać na niego uwagę. Dla każdego intelektualisty, a nawet poprostu dla człowieka myślącego, to nadzwyczajne przystosowanie światła Wiary do tajemnic rozumu stanowi najpotężniejszą analogję. Ukazuje nam duszę ludzką szeroko otwartą na Objawienie Boskie; i specjalnie w dziedzinie intelektualnej można stwierdzić prawdziwość Tertuljanowego określenia: «*anima naturaliter christiana*».

Taka jest rola katolicyzmu wobec anarchji intelektualnej i moralnej. W treściwym artykule trzeba z konieczności przejść do porządku nad wieloma kwestjami, wiele pozostawić na uboczu. Należałoby mówić o życiu Chrystusa w duszach i w Jego Kościele, uwypuklić nieocenione dobrodziejstwo autorytatywnych wskazań Kościoła wśród niepokojów intelektualnych i moralnych. Niech jednak wystarczy przeciwstawienie anarchji myśli i obyczajów, która toczy ludzkość jak rak i zagraża jej sercu, katolickiej obrony rozumu; — katolickiej nauki, która objawia wieczne nasze przeznaczenia, która nadaje wartość wszystkim cierpieniom i radościom ludzkim, wszystkim porażkom i trjumfom życia i która znamię Boże wyciska na rozwiązaniu najbardziej palących i niepokojących problemów stawianych przez

nasz umysł. Wtedy zrozumiemy z całą pewnością, że katolicy są tą «solą ziemi», która ludzkość zabezpieczy od intelektualnego i moralnego rozkładu, a doświadczenie życiowe nas pouczy, że zbawienie znajdziemy tylko w Krzyżu Chrystusowym.

*Fryburg Szwajcarski,  
Marzec 1935.*

(-) MARC DE MUNNYNCK, O. P.  
przekł. Tadeusza Sztajnera

O. GARRIGOU-LAGRANGE: «LE SENS DU MYSTÈRE  
ET LE CLAIR-OBSCUR INTELLECTUEL»\*

Książka O. Garrigou-Lagrange, profesora Collegium Angelicum w Rzymie, jednego z najwybitniejszych teologów współczesnych, traktuje cały zespół zagadnień filozoficznych i teologicznych pod bardzo ciekawym i niezwykle kątem widzenia. Daje ona mianowicie przegląd centralnych i najtrudniejszych problemów filozofii i teologii, zwłaszcza tych, które stanowią przedmiot dyskusji między różnymi szkołami teologicznymi, wskazując sposób rozwiązania tych trudności, oraz odgraniczając ściśle to, co jest lub może być poznane, od tego, co jest niepoznawalne, co wymaga aktu wiary, «zmysłu tajemnicy» u filozofa i teologa.

Jest prawość, wielkoduszność w tej postawie wielkiego uczonego, jest coś, co wyzwala umysł i duszę czytelnika z małostkowości tych kierunków intelektualnych, które niespokojną, zapobiegliwą argumentacją starają się podeprzeć racje swoich stanowisk, jakby w lęku, że prawda nie będzie mogła znieść tego, iż nie w pełni jest dla nas poznawalna.

W książce, pod ścisłą, mógłby ktoś powiedzieć suchą, spekulacją filozoficzną i teologiczną, płynie ożywczy prąd doktryny,

\* R. P. Reg. Garrigou — Lagrange: «Le sens du Mystère et le Clair-Obscur Intellectuel». Bibliothèque Française de Philosophie 1934 Desclée de Brouver Editeurs — Paris.

czierpiącej światło nie tylko z poznania spekulatywnego, ale i z głębokiego przeżycia i kontemplacji.

Autor wychodzi ze stwierdzenia, że dla rozumu ludzkiego, który jest rozumem istot, będących na najniższym szczeblu duchowości w hierarchii tworów Bożych, są dwie dziedziny niepoznawalnego, dwie sfery rzeczywistości, pogrążone w mroku: sfera materji i sfera ducha. Materja, która według filozofji arystotelesowskiej jest prostą lecz rzeczywistą możliwością bytu, materja, która jest czemś pośredniem między niebytem a bytem zaktualizowanym, jest w ostatnich swych zakątkach nieprzenikalna dla poznania intelektualnego, nie daje sprowadzić się bez reszty do czystego pojęcia. Dlatego też cała dziedzina rzeczywistości materialnej ma zawsze w sobie coś irracjonalnego, coś, co się nie da pojąć przy pomocy rozumu ludzkiego. Dziedzina indywidualnego bytu ma zawsze w sobie tajemnicę subracjonalną.

Z drugiej strony duch czysty, sam w sobie doskonale poznawalny intelektualnie dla istoty czysto duchowej, niedostępny jest dla naszego umysłu, który, związany z ciałem, nie ma możności poznawania wprost rzeczywistości duchowej, ale zmuszony jest wydobywać ją przez abstrakcję z danych, dostarczanych przez zmysły. Tutaj niepoznawalność i tajemnica nie jest skutkiem jakiejś nieracjonalności, mieszczącej się w samym przedmiocie poznawanym, lecz jego jakby ponadrozumowości w stosunku do niedoskonałego narzędzia naszego poznania, jakim jest rozum.

Między temi dwiema sferami, z których jedna jest sferą mroku przez brak światła, druga — przez jego nadmiar i intensywność, rozciąga się sfera poznania intelektualnego, właściwego naturze ludzkiej, sfera, w której mamy światło pewne i niezawodne, ale mamy również i cienie rzucane przez te dwie sfery. Pomieszane ze światłami wytwarzają one to specyficzne oświetlenie, któremu autor nadaje nazwę, zaczerpniętą z malarstwa, — światłocienia.

Ustaliwszy i uzasadniwszy swoją terminologję autor kolejno porusza podstawowe zagadnienia filozoficzne i teologiczne, uka-

zując, że to, co w nich jest dla nas niepojęte, nie wynika z tego, jakoby prawem rzeczywistości, prawem bytu był absurd. Niepoznawalność ta wynika z faktu, że dany przedmiot albo nie dorósł do pełni poznania intelektualnego przez element materialny, który się w nim zawiera, albo też przekracza możliwość naszego ograniczonego poznania przez swoją duchowość. W tym świetle rozpatruje autor zagadnienia teoretyczno-poznawcze, ustala różnicę między mądrością metafizyczną, mądrością teologiczną i mądrością wlaną. W niezmiernie ciekawym rozdziale daje filozofję czasownika być i omawia głęboką mądrość kryjącą się w podstawowych formach gramatycznych. W dalszym ciągu zastanawia się nad koniecznością «zmysłu tajemnicy» u filozofów i teologów.

W drugiej części książki pojęcia zdobyte stosuje autor do właściwego postawienia zagadnień teologicznych, związanych z wewnętrznym życiem Boga.

Autor wykazuje, że te zagadnienia, które są dla nas nierozwiązalne, nie zawierają w sobie elementu absurda, lecz przekraczają możność naszego rozumienia dlatego, że my nie znamy istoty wewnętrznego życia Boga.

Nie tu miejsce, w krótkim sprawozdaniu wdawać się w szczegółową analizę tak zawiłych zagadnień, które stawia autor, jak pogodzenie łaski z wolnością woli, sprawiedliwości z miłosierdziem w Bogu. Po mistrzowsku, z pokojem, który daje wiara w Prawdę, Ojciec Garrigou-Lagrange stawia granice, ukazuje perspektywę tych zrozumień, które otrzymamy w pełni dopiero w świetle chwały. Opierając się na doktrynie św. Tomasza i jego najlepszych komentatorów jak Kajetana, Jana od św. Tomasza, Salmantycenzów jest on równie daleki od racjonalizmu jak i od fideizmu. Stwierdzenie tajemnicy w formie, w jakiej go dokonywa autor, nie spada ciężarem sceptycyzmu na duszę ludzką, ale budzi w niej pragnienie wyższego stopnia poznania, pragnienie kontemplacji.

Trudna książka, pisana rzetelnie i wymagająca rzetelnego wysiłku, da czytelnikowi, który zdobędzie się na ten wysiłek, jasne pojęcie o wielkich horyzontach, jakie myśl tomistyczna otwiera tym, którzy w uczciwej postawie intelektualnej godzą się przyjmując swoje możliwości i swoje granice.

O. JACEK WORONIECKI:  
«U PODSTAW KULTURY KATOLICKIEJ»\*

Książka O. Jacka Woronieckiego «U podstaw kultury katolickiej», stanowiąca zbiór artykułów pisanych w różnym czasie, jest owocem analizy właściwości i niedomagań naszego życia religijnego i próbą wskazania odpowiednich środków i rad na te niedomagania, przyczem terenem, który autor zakreślił sobie jest nietyle życie religijne mas, ile życie warstw intelektualnych i kulturalnych narodu.

Główny zrąb ideologiczny książki stanowią dwa studia: «Sensus catholicus» i «Życie religijne współczesnej inteligencji polskiej».

W pierwszym z nich autor charakteryzuje te zasadnicze właściwości duchowe, które składają się na postawę katolicką, a mianowicie: obiektywizm i uniwersalizm. Analizując subiektywizm religijny, autor sygnalizuje jego niebezpieczeństwa dla życia religijnego, a szczególnie odwrócenie postawy religijnej, w którym «służba Bogu przeistacza się... w posługiwanie się Bogiem». Drugim postulatem postawy katolickiej, łączącym się ściśle z jej obiektywizmem jest uniwersalizm, który sprawia, że «zdobywanie wiedzy jest przede wszystkim funkcją społeczną». Kierunek ten przeciwstawia się partykularyzmowi, którego genezę Ojciec Woroniecki wyprowadza z tego przełomu na początku

\* Ojciec Jacek Woroniecki O. P.: «U podstaw kultury katolickiej». Wydawnictwa Naczelnego Instytutu Akcji Katolickiej w Poznaniu. 1935.

wieków nowożytnych, który zerwał z tradycyjną myślą ludzkości i wprowadził do niej obce jej istocie traktowanie odkrycia naukowego jako własności prywatnej i kult oryginalności.

Odnowienie myśli ludzkiej w sensie obiektywizmu i uniwersalizmu stanowi jedno z zadań myśli katolickiej, szczególnie filozofji chrześcijańskiej opartej na doktrynie św. Tomasza z Akwinu, której rozkwit jesteśmy świadkami od lat blisko pięćdziesięciu, a mianowicie od słynnej Encykliki Leona XIII «Aeterni Patris», dającej impuls ruchowi tomistycznemu.

W drugim studjum «Życie Religijne Współczesnej Inteligencji Polskiej», O. Woroniecki z terenu dociekań ogólnych nad właściwą postawą religijną katolika przechodzi na teren polski. Konstatuje on na wstępie ogólnie rozpowszechniony w naszym życiu religijnym błąd, polegający na «zbyt wyłącznym zwracaniu uwagi na wrogie nam obozy, a niedostatecznym zajmowaniu się życiem religijnym w naszym własnym obozie, niedostatecznym dbaniu o pogłębienie go i nadanie mu mocniejszych form organizacyjnych. Zapominamy, że, jak to słusznie ktoś powiedział — Lamennais, jeśli się nie mylę — przeciwnicy nasi sami z siebie żadnej siły nie mają, cała ich siła tkwi w naszej słabości» (str. 35).

Wychodząc z tego założenia autor stara się ocenić wartości twórcze naszego życia religijnego, ewentualnie odnaleźć przyczyny jego słabości. Powołując się na Stanisława Brzozowskiego stwierdza on olbrzymią niewspółmierność w naszym życiu między katolicyzmem jako religią mas, a katolicyzmem jako dyscypliną intelektualną i moralną, wywierającą wpływ efektywny na życie sfer naszej inteligencji. «Życie religijne naszej inteligencji jest jak we mgle», konkluduje autor.

O. Woroniecki, poszukując przyczyn niedomagania i słabości naszego życia religijnego i przyznając, że przyczyniły się do nich bardzo warunki polityczne okresu niewoli, stara się jednak wniknąć głębiej w atmosferę intelektualną naszej epoki i w niej



odnaleźć źródła tych niedomagań. Zdaniem jego są trzy najważniejsze: fideizm, sentymentalizm i indywidualizm naszego życia religijnego.

Autor analizuje kolejno te trzy prądy na tle życia intelektualnego Europy i wykazuje, że przyszły one do nas z pewnym opóźnieniem lub utrwaliły się jako echa podobnych prądów europejskich, przebrzmiałych już przeważnie na Zachodzie.

Fideizm, który był protestem przeciwko racjonalizmowi Epoki Oświecenia i Rewolucji Francuskiej przeniknął do naszej umysłowości z Zachodu wraz z prądami, szerzonymi przez najwybitniejszych przedstawicieli Wielkiej Emigracji, szczególnie przez poetów romantycznych. Umysłowość nasza, odcięta po r. 1863 od prądów intelektualnych Zachodu, nie została poddana na tym punkcie rewizji orzeczeń Soboru Watykańskiego i dlatego trwa w postawie fideistycznej, niejednokrotnie w głębokiem przekonaniu, że jest to postawa autentycznie katolicka. Fideizm, z którego zaledwie w ostatnich czasach zaczyna się otrząsać polska psychika religijna, jest według autora jedną z głównych przyczyn słabości i bierności postawy religijnej współczesnego katolika w Polsce.

Drugą z przyczyn tej słabości, ściśle związaną z poprzednią, jest postawa, którą autor określa jako sentymentalizm. Jest to postawa, która za punkt ciężkości życia religijnego uważa uczucie. I ten prąd nie wyrósł jako rodzimy na naszym gruncie, ale został przeniesiony z zachodu, jako forma religijna romantyzmu. Początkowo sprzymierzony z katolicyzmem, stworzył on czasem swoją herezję — modernizm. Modernizm nie ma, zdaniem O. Woronieckiego, u nas reprezentantów. Jednak sentymentalizm religijny zaciążył bardzo silnie na naszej religijności. On to jest jedną z głównych przyczyn słabości życia religijnego, które nie wytrzymuje próby pierwszej oschłości i gdy tylko zbraknie przeżycia uczuciowego, wpada w kryzys niewiary. Przesunięcie punktu ciężkości z woli na uczucie religijne jest drugim niedomaganiem naszej religijności.

Wreszcie trzecie z tych niedomagań widzi O. Woroniecki w indywidualizmie, który od czasów reformacji podminowuje podwaliny kultury religijnej świata. Indywidualizm, w swych formach krańcowych wręcz wrogi katolicyzmowi, wywarł jednak pewien wpływ na sam typ religijności katolickiej ostatnich stuleci, szczególnie na religijność inteligencji. Wpływ ten przejawiał się przede wszystkim w osłabieniu życia liturgicznego, które sprowadziło z kolei rozluźnienie więzi społecznej wiernych. Wskazawszy niebezpieczeństwa indywidualizmu religijnego autor kreśli w krótkości obraz ruchu liturgicznego, który na Zachodzie tak skutecznie przeciwstawia się temu indywidualizmowi i wskazuje na liturgję jako na jedno z głównych źródeł odrodzenia religijnego Polski. Zagadnieniu wartości liturgji poświęca zresztą specjalne studjum: «Doniosłość wychowawcza liturgji eucharystycznej».

Djagnoza bolączek życia religijnego Polski nakreślona przez O. Woronieckiego posiada przede wszystkim to znaczenie, że zbija tak bardzo rozpowszechnione, a tak nieuzasadnione mniemanie o odrębności polskiej psychiki religijnej. O. Woroniecki nie tylko ukazuje wszystkie niebezpieczeństwa religijności uczuciowej, którą przywykło się uważać za rodzimą polską religijność, ale ukazuje również jej genealogję zgoła obcą, godząc tym sposobem w jeden z mitów, ciężących na naszej kulturze religijnej.

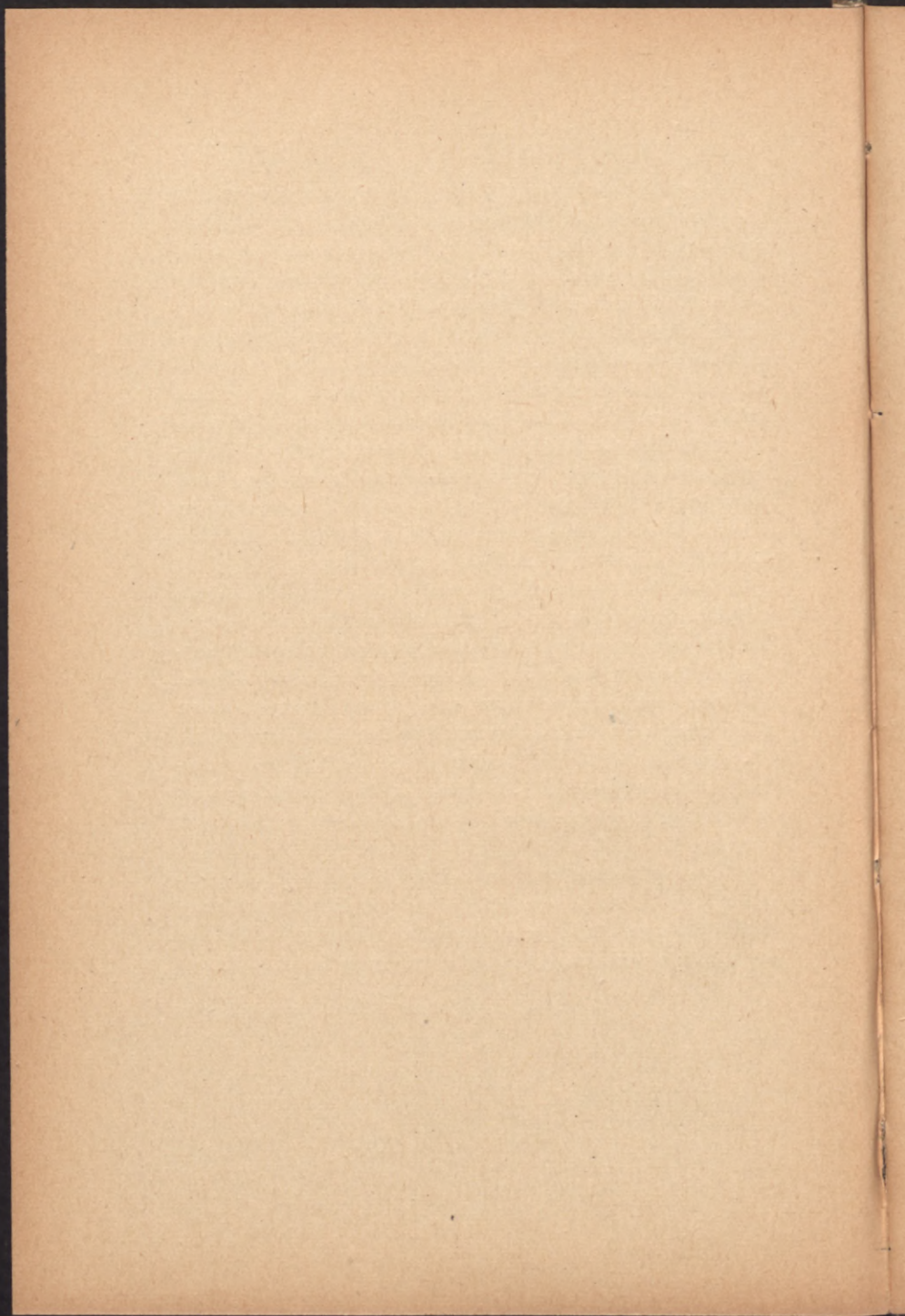
Z pozostałych studjów zasługuje na uwagę rzeczowa i aktualna rozprawa: «Podstawy filozoficzne i teologiczne chrześcijańskiej nauki o małżeństwie», która uzasadnia katolicką doktrynę małżeńską, dając jednocześnie odpawę całemu szeregowi zarzutów i nieporozumień, któremi potocznie operuje się dla zwalczania tej doktryny. Autor wyjaśnia, że trudność porozumienia między zwolennikami współczesnych kierunków w prawie małżeńskim, a doktryną Kościoła wynika stąd, że kierunki te wychożą z założeń indywidualistycznych, podczas gdy doktryna Kościoła ma założenia par excellence społeczne.

O ile wspomniane powyżej studia zajmują się przede wszystkim stroną intelektualną naszego życia religijnego, to piękna rozprawka «O ton akcji katolickiej» nawołuje raczej do podniesienia metod pracy katolickiej i do zmiany stosunku katolików do ludzi innych obozów. Przepojona głęboką wiarą w moc zwycięską Miłości Chrześcijańskiej, w siłę prawdy obiektywnej, zachęca ona katolików do zachowania tej postawy spokoju, godności i radości wewnętrznej, która nawet w wirze walki musi budzić szacunek dla nich u przeciwników. Rozprawa ta, jak zresztą cała książka, dowodzi, że katolicy powinni z postawy defenzywnej, w której starają się głównie odpierać zarzuty przeciwników, przejść do postawy twórczej, starając się poznać skarby i moce swojej doktryny i wierząc w jej obiektywną wartość dla odrodzenia duchowego ludzkości przez katolicyzm.

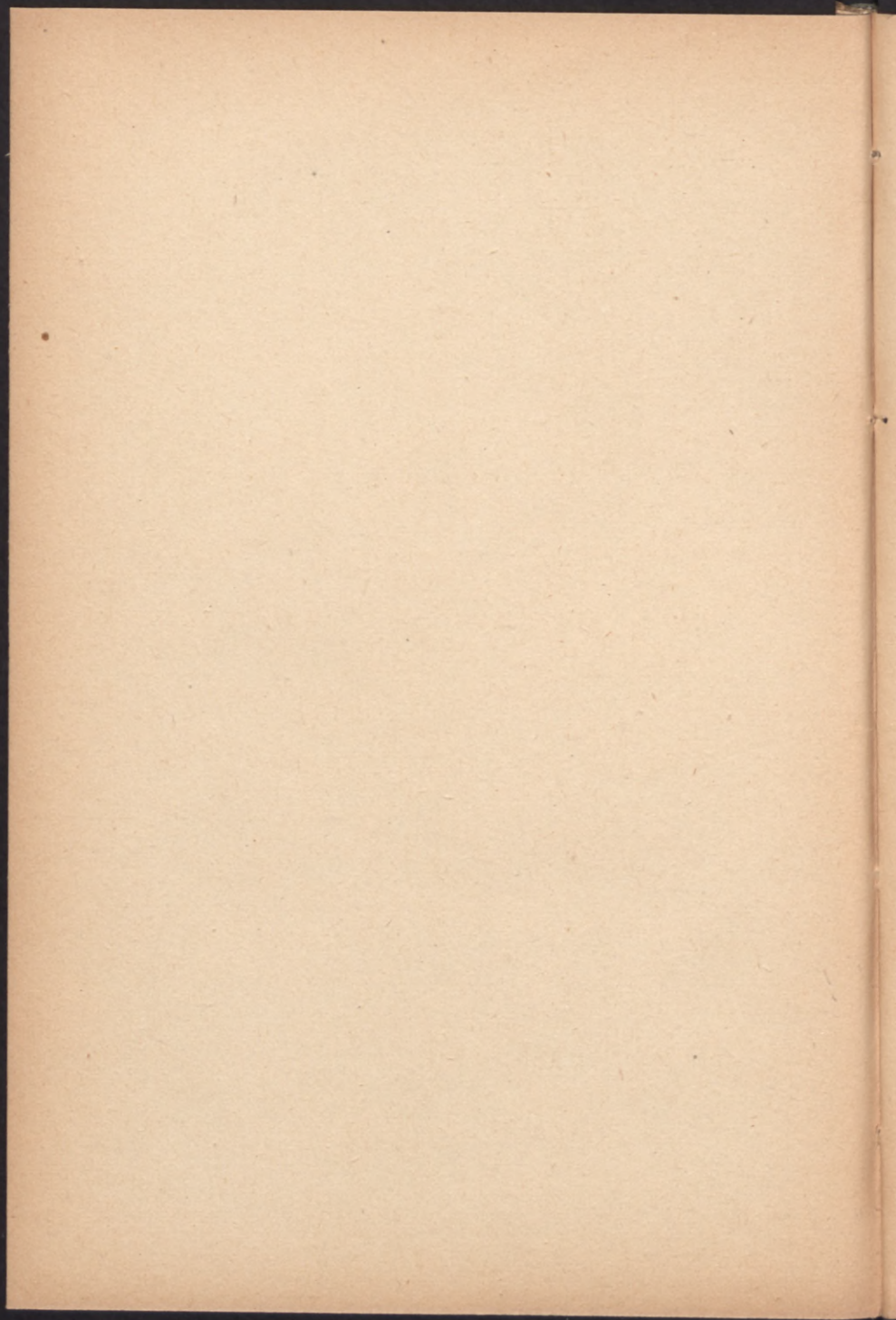
Książka O. Woronieckiego chce służyć temu odrodzeniu w Polsce. Jak wynika z treści artykułów, w zamierzeniu autora nie jest ona przeznaczona dla ludzi, stojących daleko od katolicyzmu i dlatego wielu też nie dowodzi, lecz je zgóry zakłada. Ale tem niemniej ukazuje ona w pewnej syntezie częstokroć nowe i nieznane wartości katolicyzmu. Dla katolików, szczególnie dla katolickich działaczy, książka będzie cennym przewodnikiem, który przyczyni się do sprostowania i pogłębienia postawy religijnej oraz oczyszczenia i umocnienia metod działalności społecznej.

Nowoczesna szata zewnętrzna książki, wydanej przez Naczelny Instytut Akcji Katolickiej, już sama przez się świadczy o tem, jak coraz bardziej potrzeby kulturalne i estetyczne brane są poważnie pod uwagę we współczesnym ruchu katolickim.

*Siostra Teresa Franciszkańka*



II



## POEZJA JERZEGO LIEBERTA

Kiedy to będą wiedzieć, to będą wiedzieć, że sztuka jest mniej lub więcej dojrzałym widzeniem, w miarę jak sztukmistrz jest mniej lub więcej dojrzałym Chryścijaninem.

A jak to będą wiedzieć, nie dla zabawki jak dziś, ale dla prawdy, to tak stanie sztuka przy progu Kościoła, obrzucając mury i kupolę jego bluszczem lekkim.

C. Norwid. Z listu do Michaliny Dziekońskiej.

Rozwój twórczości Jerzego Lieberta nie miał w sobie nic cudownego. Z debjutu młodego poety trudno było wnioskować o dalszej linii rozwojowej tego świetnego talentu — nie było w nim nic, co olśniłoby krytykę przedwczesnym mistrzostwem poetyckim, tak podziwianem w Lechoniu.

Rok 1925 to rok ukazania się pierwszego tomiku poezji Lieberta «Druga Ojczyzna». Wówczas mieszkał z rodzicami w Warszawie, w jednym z pierwszych domów ulicy Mokotowskiej, cichej ulicy zamkniętej pomiędzy kościołem Zbawiciela i Polem Wyścigowym. Zielone łąki i kościelne wieże zamykały

poecie horyzont codzienny. « Miał wtedy lat dzie-  
więtnaście czy dwadzieścia, kilkanaście napisanych  
wierszy i wiarę, że tom pierwszy będzie dobry, ale  
drugi wiele, wiele lepszy. O trzecim tomie jeszcze  
się wówczas nie marzy ».\*

W poezji polskiej rok 1925 jest okresem przej-  
ściowym. Jest to chwila, gdy wpływ poetów « Ska-  
mandra » przewycięża gasnącą już twórczość osta-  
tnich epigonów modernizmu. W tym samym roku  
Wierzyński wydaje « Pamiętnik miłości », Słonimski  
jest poetą « Drogi na wschód », Lechoń pisze « Sre-  
brne i czarne », a Tuwim gromadzi jeszcze wiersze  
do przyszłego tomu « Słowa we krwi ». Tymczasem  
« Różową magję » Pawlikowskiej uważa się za « flakon  
poezji na półkach księgarskich ».

Było to dziesięć lat temu. Dziś te niedawne lata  
robią wrażenie zamierzchłej epoki. « Juvenilia » Je-  
rzego Lieberta mają już czar staroświecki. W ich  
technice poetyckiej widzimy pierwsze próby posze-  
rzenia rymu drogą nieśmiałego jeszcze asonansu  
(jesion — jesień), którym tak świetnie operować będzie  
poeta później. W treści mamy tu jeszcze więcej po-  
etyczności, niż poezji prawdziwej. Mamy motyle,  
perły, kwiaty i harfy. Teraz młodzi tego nie rymu-

\* Cytuję « Uczuć kwiaty » — artykuł Lieberta o Perzyńskim (Wiad.  
Lit. No 371).



ją, bo nieśmiała czułość młodości wydaje się poza.

Prawda, na pierwszych kartach zbiorowego wydania poezji Lieberta, zbyt często spotykamy natrętne echa utworów Iwaszkiewicza, Leśmiana («łak jasnoziel») czy Wierzyńskiego. Łatwo zauważyć, że w tych pierwszych lirykach Lieberta najsłabszą i najbardziej chwiejną jest pierwsza osnowa twórczego aktu. Talent poety jeszcze nie zmężniał, nie dojrzał. Pierwsze zdania kilku utworów są często rytmiczną czy obrazową reminiscencją lektury. Weźmy wiersz *Dobry Wieczór* – utwór bardzo jeszcze młodzieńczy, lecz już pełny wdzięku. W drugim wierszu pierwszej zwrotki «Wiatr szeleścił, liście pieścił, scichł» poznamy łatwo echo «*Dwu Wiatrów*» Tuwima («liście pieścił i szeleścił, mdlał»). Lecz druga zwrotka ma już poważną prostotę porównań i prawdę obrazu:

Śpiew daleki, jak melodia świerszczy – łak,  
Trąca kwiaty, owoc młodych drzew,  
Wieczór ciepły, jak stulenie twoich rąk,  
Z serca gorzyc, z czoła zbiera gniew.

Zwrotka to jeszcze niezręczna, ale już minęliśmy echa *Jesienina* czy *Tuwima*: czuć prawdziwego, szczerego liryka.

Sto lat temu Goszczyński określał, że «natchnienie to siła, zapomocą której poeta wydobywa z łona

przyrody poezję». I od pierwszych utworów — tam gdzie mamy opisy przyrody — tam słowa Lieberta stają się natchnione i szczerze.

Przecież uważał za specjalną zasługę poetów grupy «Skamandra» nowy stosunek do przyrody. W jednej ze swych recenzyj pisze: «Nie kto inny przecież, ale właśnie Wierzyński z Tuwimem odintelektualizowali świat przyrody, stworzony przez modernistów, reagując na jego zjawiska bardziej bezpośrednio, bardziej uczuciowo, dzięki czemu uwolnili spontaniczność witalną przyrody z pod pokładu nastrojów i stanów wewnętrznych, z pod prasy psychologizmu. Oni, kto wie, czy nie pierwsi w poezji polskiej, nazwali po imieniu ową ślepą, biologiczną furję istnienia, ów ekspansywno-aktywny charakter zjawisk dokonywujących się w przyrodzie»\*.

Ta «biologiczna furja istnienia» znajdzie także swój wyraz w wielu opisach przyrody u Lieberta. Przypomnę strofę ponownie opracowanego przez poetę w r. 1929, wiersza Kwiecień:

Gotuje się żywica  
Piekło, piekło zielone!  
Ptaki jak kamień z procy  
Furkocą oślepione.

Nastrój ten, zwłaszcza w tonie łagodnego scher-

\* Fanatyk Urody Życia (artykuł o Wierzyńskim) Wiad.Lit.Nr.342

zo pozostanie w liryce polskiej zdobyczą Wierzyńskiego. Jednak, gdy w «Drugiej Ojczyźnie» mamy strofę następującą (wiersz *Dwa wina*):

Ziemia się wielka kołysze  
Jak gałąź wonnej krzewiny  
W ten ranek Twoje zdrowie  
Prawdziwem piję winem.

nie jest to już ani naśladownictwo, ani echo literackie «Wiosny i wina» — lecz wspólna prawda serca młodości poetów.

Pewny, męski już umiar wierszy Jeziora Górskie czy Zamiejskie Ogrody przeważa szalę wierszy przesłodzonych, jak *Koncha*, *Perły* i *Słowik*. «*Druga Ojczyzna*» stanowi zatem literacko pozycję dodatnią. Tomik jest dobry. Podkreślam to, — chociaż w twórczości Lieberta przywykliśmy do innych tonów i odmiennych dźwięków. Krytyka przyjęła wówczas młodego debjutanta zbyt srogo\*. Stworzyła uprzedzenie, jakoby «*Druga Ojczyzna*» była debjtem przedwczesnym.

A uprzedzenia mają u nas twarde życie. Czasem żyją dłużej niż ludzie...

\* Patrz recenzję Stefana Napierskiego (Wiad. Lit. 1925 Nr. 19). Broniono jednak zaatakowanego debjutanta w «Przeglądzie Warszawskim»...

## II

Ostatnia kartka «Drugiej Ojczyzny», obecnie zaś drugiego działu zbiorowego wydania jego poezji w jednym tomie, zamyka okres debjutu w twórczości Lieberta. «Dawne słowa» młodości powrócą jeszcze wielokrotnie, dczekają się powtórných opracowań późniejszych, — co świadczy mimochodem o ciągłości kierunku całego dzieła poety.

Ewolucja twórczości Lieberta nie da się żadną miarą sprowadzić do zmiany walorów formalno-technicznych poetyckiego rzemiosła. W jednym z djałogów tomu «l'Oiseau noir dans le Soleil levant» (p. 212) Paul Claudel pisze:

«Jeżeli chcesz mego zdania, powiem, że poematy robią się mniej więcej jak armaty (mógłbym powiedzieć jak dzwony). Bierze się dziurę i kładzie się coś naokoło.

— Ma to znaczyć, jak przypuszczam, że poemat byłby mniej budowlą... wznoszoną cegła po cegle... — niż wynikiem wewnętrznego zawalenia się, któremu serja ekspedycyj miała by za zadanie określić kontury ».

Rozwój twórczości Jerzego Lieberta jest wynikiem «wewnętrznego zawalenia się»: zmiany poglądów na życie i świat.

Liebert był poetą, to znaczy, że trud poetycki był dla niego najwyższą formą kształtowania moralnej postawy. Zwłaszcza zaś poetom bardzo grozi niebezpieczeństwo oszukania samych siebie swą twórczością. Wyrazem artystycznym tego staje się rosnąca niewspółmierność bogactwa środków ekspresji, przy rosnącym ubóstwie podniety emocjonalnej. Nie chcę tu dawać przykładów...

W tem znaczeniu arcydziełem Lieberta jest nie któryś z jego wierszy — lecz on sam! W piątym tomie swych wnikliwych « Przybliżeń » (Approximations), Charles du Bos pisze: « Arcydziełem poety jest przede wszystkim to, co jego własne wiersze z niego robią. Pracę najbardziej podziwu godną stanowi w poecie odmowa pojmowania doświadczeń, których jest wyrazem za niewiążące lub przypadkowe. Najtrudniejsze jest heroiczne i stałe szukanie tego współczynnika wartości, mocą którego codzienność szarość życia zostaje całkowicie podporządkowana doznaniom szczytowym, doznaniom, które nadają całemu życiu poety inwestyturę godności i postawę, będącą znakiem powagi, mocy i niezmywalności poetyckiego powołania ».

W jednej ze swych recenzyj Liebert wyjaśnia: « Nie idzie tu o jakąś rzemieślniczą wprawę, o poetykę rutynę, ale o habitus, który zdobyć musi

każdy liryk... habitus poetycki. On to decyduje, czy poezja będzie tylko odbiciem lekko zarysowanych konturów idei i rzeczy; on ustala w wizjach ostrość i pełnię, która niezależnie od czasów i kierunków świadczy najdobitniej o sile ekspresyjnej poety. Habitus – źródło niezawodności i miary słowa – źródło poczucia przede wszystkim surowej odpowiedzialności za każde napisane słowo».

Przypomnijmy, że habitus oznacza w scholastyce swoisty zbiór cech, które z samej swej istoty stanowią dyspozycję stałą, doskonałą po linii jego natury przedmiot, w którym się znajdują. Więc piękność czy zdrowie stanowią habitus ciała, łaska zaś uświęcająca stanowi nadprzyrodzony habitus duszy\*.

Ow « habitus poetycki » stanowi zawsze najbardziej istotną cechę liryzmu Lieberta. Tem kryterjum poeta sądził zarówno własną jak cudzą twórczość. Dlatego niektóre jego recenzje – chociażby książki, które omawiał, dawno już były zapomniane – stanowią ważki komentarz jego własnej twórczości.

Oczywiście, na czele całego dorobku poetyckiego Lieberta, stoją jego poezje religijne. Ale ci, którzy mieli cierpliwość czytać, że «skala kompleksów emocjonalno-poezjotwórczych, ograniczała się u Lieberta do kompleksów natury religijnej» – winni zwrócić

\* Szerzej omawia te rzeczy Maritain «Art et Scolastique» p. 13 et ss.

uwagę na dużą różnorodność, na wielkie bogactwo jego motywów poetyckich.

W mojem przekonaniu świetny powieściopisarz i poeta, Jarosław Iwaszkiewicz, mylił się bardzo, pisząc w swej recenzji «Guseł» zdania następujące: «Dla poety istota tej walki z Bogiem komplikuje się niezmiernie przez konkretność estety. Ukochanie przedmiotów, dzieł sztuki, czy przyrody jest rozszczepieniem jego jedności, która pragnie stać się najwyższą istotą. Modli się poeta, ale wciąż ogląda się na świat, który przecież jest taki piękny i te roztargnienia bolesne – to są owe próby, jakie nasyła nam duch, pragnący go oderwać od miłości ziemi. Ten pesymizm religijny, negujący wartość wszystkiego, do czego przywiązało się serce, stanowi tragiczny ton małej książki Lieberta».\*

Pozwalam sobie na tę cytację w przekonaniu, że jest ona wyrazem nieporozumienia, które często zachodzi w ustosunkowaniu się nie tylko do twórczości Lieberta, ale do życia religijnego wogóle. Zwłaszcza u Lieberta nie dostrzegam śladu pesymizmu w epoce «Guseł». Sądzę, że postawa pesymizmu spowodowana «negacją wszystkiego, do czego przywiązało się serce» nie jest u twórcy katolickiego pożądana. Pogarda świata bywa często

\* Wiad. Lit. No. 389.

goryczą zawiedzionej ziemskiej pożądliwości. Pesymizm, zwątpienie, czy sceptycyzm jest rakiem każdej prawdziwej wielkości.

Człowiek winien kochać te rzeczy, które Bóg stworzył, «valde bona». Każda rzecz na miarę swoją daje świadectwo, przez to samo, że istnieje. Rolą artysty jest wyróżnić w całej swej pełni to świadectwo ukryte. Wszystko może być odkupione, jest zatem bardzo godne uwagi. Niema więc słuszności «negacja wszystkiego, do czego przywiązało się serce».

Otwórzmy pierwsze karty trzeciego działu «Poezji» Lieberta. Wiersz «Colas Breugnon» to przecież pochwała radości istnienia. Wypędzonym z rajy ludziom czarny chleb słodszy jest od ambrozji.

Przepłynęła nam przez serca radość,  
Musującą jak strumień nowiną –  
Dałeś Panie kielich goryczy,  
Myśmy gorycz zmienili na wino.

Łuki świątyn, jak brwi Twe gniewne  
Zacisnęły nad nami niebiosa,  
O, Panie, rozchyl zasłony niebieskie,  
Ukaż jasną twarz Djonizosa!

«Colas Breugnon» – tytuł wiersza – to postać pięknej i bardzo znanej powieści Romain Rollanda. Myśl o Bogu-Djonizosie mogły podsunąć pocie



«Portrety Urojone» Walter Patera, które znał i podziwiał. Ciekawą jest rzeczą, że wiersz, w swej formie drukowanej obecnie, powstawał, dojrzewał w pocie w ciągu lat sześciu (1926-1932).

Dział czwarty poezji Lieberta rozpoczyna wiersz «Gusła nad źródłem», do którego poeta przywiązywał wielką wagę. Znajdziemy tam również «Rozmowę o Norwidzie», wiersz o Słowackim, także «Skrzydło niewidzialne» i «Do poety».

Całość działu zawiera więc wiersze będące wyrazem sądu poety nad znaczeniem i powołaniem poezji.

Ta grupa utworów nadała drugiemu tomowi poezji Lieberta tytuł «Gusła». Cóż to znaczy? Słownik etymologiczny Brücknera wyjaśnia, że słowo «gusła...», głównie od Mickiewicza i jego *Dziadów* się rozeszło... w znaczeniu zamawiania, naszeptywania».

Te zamawiania, te naszeptywania rzewne — to liryzm. Twórczość liryczna jest przecież tworzeniem nowego systemu obrazów, nowej wizji świata. Twórca prawdziwy musi — jak Rimbaud — widzieć swą poezję jako «operę bajeczną» — jako gusła.

Zadaniem liryki jest wyrazić rzeczywistość za pośrednictwem przeżyć, doznawanych wobec tej rzeczywistości. Prawdziwy poeta czuje zawsze, że jest to zadanie nad siły!

Przypomnijmy trzecią część Dziadów, początek  
Wielkiej Improwizacji:

Język kłamie głosowi, a głos myślom kłamie;  
Myśl z duszy leci bystro, nim się w słowach złamie,  
A słowa myśl pochłoną i tak drżą nad myślą,  
Jak ziemia nad połkniętą, niewidzialną rzeką,  
Z drżenia ziemi czyż ludzie głąb nurtów docieka,  
Gdzie pędzi, czy się domyśla?—

W wierszu Lieberta szelest wody źródlanej niesie  
melodję, szepce czysty rytm poetycki, niewięziony,  
niewypełniony słowem. Oto źródło...

Płynie pod słońce, wpada pod ziemię,  
W skarpach cienistych płócze korzenie...  
Wołam nań długiem, czystem imieniem:  
Źródło zakłęte, moje natchnienie!

Nigdy, do końca dni nie opowiem,  
Że tutaj płyniesz, nie znajdę w słowie,  
Żeś moje szczęście, żeś moje zdrowie  
I białopienna brzoza w mej mowie!

Choćbym ci wszystko we mnie zaprzysiągł,  
Wierność do śmierci, miłość na dzisiaj,  
Choćbym przystanął, nad tobą przysiadł—  
Źródło zakłęte, ty będziesz ciszą!

Chociażbym gusa czynił nad tonią,  
Zaklinał wodę i sięgał po nią,  
Słowa twojego nie schwytam dłonią,  
Choć jest tak blisko, pluska pod skronią...

Dokądże, pokąd, po jakich stronach  
Będziesz mnie wiodła, nim cię przekonam,  
Nim cię namówię, jasno-zieloną!  
Niewymówiona, niewysłowiona!

Jest tajemnicą poezji, że wypowiada znacznie więcej, niż mówią słowa. Zawsze istniało niebezpieczeństwo nieostrożnych komentarzy. Bo, jak mówi Sokrates w dialogu platońskim Ijonie, «to lekka rzecz taki poeta i skrzydlata i święta!»

Problem poezji katolickiej, czy zagadnienie stosunku poezji do modlitwy, bywało często sprzecznie rozstrzygane. Ksiądz Henri Brémond w swych niezawsze umotywowanych książkach «La poésie pure» a także «Prière et poésie», starał się dowieść, że «poezja jest modlitwą, która się nie modli».

W swym podstawowym dziele Jacques Maritain pisze: «Modlitwą, świętością, doświadczeniem mistycznym – poezja nawet czysta, nie jest żadną z tych rzeczy. Jest natomiast ich najbardziej pięknym i niebezpiecznym symbolem naturalnym. I przez to, że wyjawia tajemnice aluzyj rozlanych w naturze – i ponieważ natura jest aluzją do Łaski – daje nam poezja bezwiedne przeczucie, mętne pragnienie życia nadprzyrodzonego».\*

\* Jacques Maritain: Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir, p. 558.

W poemacie «Muza, która jest Łaską» Paul Claudel wierzy, że Muza poetycka prostuje drogę Łasce nadprzyrodzonej. Łaska z kolei zezwala Muzie śpiewać.

Podobnie mówi Liebert w wierszu Poeci:

Skądże słowo tak biegnie do dźwięku,  
Gdy go inne po imieniu zowie,  
Jakiż płomień świeci nad ziemią,  
Że tak widno w sercu i słowie

Czemu wciąż się ocieram o wieczność  
Jak o domu mojego ścianę —  
Toś Ty chyba zamieszkał we mnie:  
Śpiewa słowo jak ptak przed Panem.

Święty Jan od Krzyża pisze: «Wyobraźcie sobie słońce padające na szybę. Jeśli szkło ma plamy lub smugi, promienie nie zdołają rozświetlić i przemienić go zupełnie w swą światłość, co nastąpi skoro szyba jest czysta i wolna od wszelkiej zmayı. Im bardziej zaś jest brudna, tem mniej będzie świeciła. Nie będzie to wina promieni, lecz szyby. Będąc doskonale czystą i gładką świeciłaby tak dalece, że zlałaby się z promieniami, mając ten sam blask».\*

\* St. Jean de la Croix. Montée du Carmel, trad. H. Hoornaert. Liv. II, 1 partie. Chap IV (W tekście mowa o poznaniu mistycznym, jednak ustęp ten w zastosowaniu do poezji przytaczał już Madaule w swej monografji «Le Génie de Paul Claudel»).

Cały problem twórczości katolickiej w dziedzinie poezji, to problem wewnętrznej postawy moralnej poety.

Wszelka poezja musi być dobrą poezją – bo każdy utwór liryczny jest przede wszystkim wyrazem artyzmu poety. Liryki religijne Lieberta są wielkimi dziełami sztuki poetyckiego – stanowią ważne osiągnięcia poetyki i rytmiki polskiej. Bojąc się nużyć nie specjalistów zwrócę tu uwagę na *Veni Sancte Spiritus* – nadzwyczajny efekt rytmiczny osiągnięty przez rymy męskie zawsze nowe, choć proste. *Anioł Żalu* pisany jest wielką strofą siedmiozłóskową. Niebezpieczeństwem metrycznym był tu silny akcent, rozbijający każdy wiersz przez środek. Treść wiersza wykorzystuje to znakomicie, dając łańcuch przeciwstawień:

Nie chłodem, nie tkliwą ręką,  
Ale mieczem, ale ogniem –  
Bez orszaku, zagniewany,  
Ale smutny i splakany,...

Strofa, którą pisane są *Próby*, *Litanja do Najświętszej Marji Panny* czy *Ptaszki św. Franciszka* składa się z sześciu pięciozłóskowców, które w obrębie strofy dzielą się dość wyraźnie na dwie tercyny.

Z kielicha twego  
Zatrute wino

Wypijam co dnia –  
I mówią zmysły:  
Pokój w ciemnościach,  
Niebios a w ogniach.

O ile wiem, jest to strofa nieznaną w liryce polskiej przed Liebertem. W rymowaniu parze rymowej odpowiada zwykle para asonansowa, często mamy jedynie tylko parę asonansów. Strofa posiada jednak zawsze najwyższą muzyczność «Wiersz bezrymowy rytmuje się na całą swą długość, nie zaś w końcowem jednym zebrzmieniu wyrazów!»\*

Liryki religijne Lieberta są także świetnym wzorem siły i świeżości mowy poetyckiej.

Jak pisze w jednym ze swoich wierszy słowa jego poezji są «zielone i oliwne»:

Myślałem, że Twoje objęcia  
Są jak mięta wonne i miękkie  
– A trawy zadały cięcia.  
– Myślałem, że jak rzeki czyste,  
Niezatrute potoki ojczyste,  
Dasz mi wodę przasną i słodką.

Siłą i plastyką prostych wyrazów, radością i polem natchnienia wiersze te przypominają młodzieńcze dzieła Norwida.

Naogół wiersze Lieberta ubogie są w metafory, unikają obrazów dziwacznej lub krzykliwej nowo-

\* C. Norwid. Pierścień Wielkiej Damy. Wstęp.

ści. Obecnie kult metafory panuje w młodej liryce wszechwładnie. W jednym ze swoich artykułów Paul Claudel pisał:

«Może się myłę, ale młodzi poeci idą obecnie drogą, która wydaje mi się błędną. Gonią metafory czy obrazy wzrokowe i kleją je obok siebie, jak plakaty na murze — mało troszcząc się o to, czy przemówią one dla wszystkich zrozumiałym, dla wszystkich wymownym językiem poetyckiego symbolu».

Zważmy, że w swoim założeniu metafora, jak wszystkie inne tropy poetyckie, nie jest arbitralnym ornamentem, lecz przedstawia obraz świata bezpośrednio i nieodparcie narzucający się poecie. Obraz ten rzadko bywa zasadniczym elementem w wywołaniu stanu emocjonalnego czytelnika — jest tylko środkiem poetyckiej syntezy. Jeżeli syntezę tę można wyrazić inaczej, za pośrednictwem przesłanki czy argumentu, wiersz zyskuje na jasności i sile. To też nieliczni poeci zdołali dorównać mocy dramatycznej wierszy *Kuszenie*, *Próby* czy *Lisy*.

Zauważył już Kazimierz Wierzyński\*, że Liebert: «Nieporównaną muzyczność nadał swoim wierszom modlitewnym, w których zjednoczyła się płynność

\* Wstęp Kazimierza Wierzyńskiego do «*Kołysanki Jodłowej*» (J. Mortkowicz 1932) stanowi jedną z najlepszych krytyk pisanych dotąd o Liebercie.

antyfon, litanij i kantyczek, jakby ton tych poezji promieniował z ich świętobliwości».

Dopóki szczegółowe badania nad metryką, syntaktyką i stylistyką polskiej pieśni ludowej i religijnej nie zostaną systematycznie podjęte — dopóty wszelkie próby ujęcia naszej poetyki historycznej zawieszane będą w próżni. Skoro prace te stworzą już swoje metody, nie trudno będzie dowieść, że słownictwo Lieberta cechuje — nie tylko czystość i klarowność wyrazu, łącząca go z poetami «Skamandra» — lecz także odkryta przez czujną intuicję poety — nasza ludowa tradycja poetycka.

Twórczość — to wzbogacenie rzeczywistości o rzeczy, których dotąd nie było. Wystarczy usłyszeć jedną tylko strofę Lieberta, aby poznać jej autora.

A przecież każdy jego wiersz jest do głębi prosty, całkowicie pozbawiony snobistycznej obawy banalności lub komunału i świadomego polowania na oryginalność.

Mówił w jednym ze swoich dawnych wierszy, że

«Najpiękniejsza poezja to są proste słowa».

Wiedział, że

«Słowa z serca i kłosy z ziemi

Jednakowo Bogu są mile».

Wiersze religijne Lieberta osiągają swój niepospolity efekt dramatyczny dzięki logicznie przemyślanej



konstrukcji. Ograniczę się do kilku przykładów.

Wiersz «Kuszenie» stanowi sześć strof, które przedstawiają nam kolejne sześciokrotne pokusy coraz trudniejsze i cięższe. Pierwsze trzy – to pokusy człowieczej słabości więc: obojętność, samotność, wątpienie. Jak w średniowiecznych poematach dydaktycznych o psychomachjach, czyli walkach cnót z występkami, serce czujące przewycięży obojętność i pustkę, wiara zdepcze wątpienie.

Więc dalsze trzy strofy «Kuszenia» są już pokusami płynącemi ze słabości wiary.

– Wiara, jak ogień.

Wypali oczy,

Dymem otoczy.

– Wzrok mi przywraca

W jej światłach wstaje

Codzienna praca.

I pokuta przewycięży grzech, Łaska wreszcie uchroni, umocni wiarę utraconą dla człowieczej słabości.

Zwróćmy uwagę na Lisy. Jak daleko jesteśmy od wiersza Jesienina na ten sam temat. Motyw widziany jest dokładniej, a wyzyskany jest inaczej i głębiej. Lisy są także kuszeniem; pokusą demonizmu i zbrodni, bo jak sądził jeden z bohaterów Dostojewskiego: jeżeli Boga niema, wszystko jest dozwolone!

Ewangelja św. Mateusza mówi: «Wziął Go djabeł na górę wysoką bardzo: i ukazał Mu wszystkie królestwa świata i chwałę ich, i rzekł Mu: To wszystko dam tobie, jeśli upadłszy uczynisz mi pokłon». Za cenę podobnego wyrzeczenia lis odłoni poecie:

sekret słodki i straszliwy:  
Świat – królestwo twoje wzdłuż i wszerz.

Równie uderzający jest nadzwyczajny realizm w opisie bytu zwierzęcia, jak cel, któremu realizm ten służy. Drapieżna niesamowitość motywu potęguje jeszcze siłę i groźny urok utworu.

Przepych słowa łączy z jego prostotą i siłą wiersz «Arka». Przytaczam w całości:

Niewielka sobie arka, bez okien i wież,  
Od deski do deski będzie z łokieć wszerz,  
Nie taka znów wysoka – dno przy wieku tuż  
Ale zato będzie miała mą wysokość wzdłuż!

Z dębowego drzewa, bogobojna łódź,  
Wypłynie z pokoju, zacznie otchłań pruć...  
Tuzin gwoździ, trochę kramu, desek z dębu sześć,  
I pomyśleć, że to czeka na oliwną wieść!...

Pamiętam ilustrowane wydanie Pisma Świętego, w którym płynąca w falach potopu arka miała wyrażnie trumienny kształt.

Każdy poeta musi być zrozumiały w formie nowej – bo wypowiedzianej po raz pierwszy i pro-

stej – aby jasna dla wszystkich, dała każdemu poczucie piękna. Arka cel ten realizuje.

Poeta posiadał wiarę, że trumna jest arką, «bogobojną łodzią», którą odpłynie każdy, by zdać sprawę, co uczynił ze światem przez Boga mu danym. Wierzymy tak samo. Dlatego poezję Jerzego Lieberta uważamy za poezję katolicką.

Artystyczna wizja człowieka bardzo zależy od psychicznego klimatu, w którym sztuka jego rozwija się lub karleje. Zawsze

... Coraz cięższa staje się mowa,  
Czyżby słowa utracić trzeba,  
By jak duszę odzyskać słowa?

Każdy twórca prawdziwy musi na to pytanie odpowiedzieć twierdząco. Ten zaś, który swą starannie pielęgnowaną oryginalność, swoje «słowa» zachować pragnie, ponosi karę artystycznej śmierci: zastyga w uśmiechu, który przeistoczy się w grymas.

A w latach 1925-1928, okresie powstania większości jego wierszy religijnych, poeta Jerzy Liebert osiągnął pełnię swego talentu – i niepospolite zdobycze w liryzmie treści i artyzmie formy.

Zamknął trzeźwość i mądrą dorzeczość swego poetyckiego rzemiosła w lirykach pisanych w sposób jedyny i pierwszy.

## III

Aż dotarliśmy do kresu –  
 Jak trudno do niego się dostać –  
 Gdzie życie w swój kształt się zmienia,  
 W swą rzeczywistą postać.

*J. Kasprowicz. Księga Ubogich.*

Przypominam sobie moją ostatnią rozmowę z Liebertem w lutym 1930 roku. Świeży przekład «Zaczarowanej Góry» Manna stanowił właśnie literacką sensację sezonu: wzruszały nas losy biednego Joachima Ziemsena w sanatorium w Saas-Fe. Liebert mówił: «Pomyśl, to niemożliwe życie... czuć nieuchronne zbliżanie się tego... i czekać, leżeć nieruchomo...» Pod koniec rozmowy skarżył się na gorączkę, przeziębienie. Nieruchomo leżał w łóżku.

W kilka dni potem dowiedziałem się o jego nagłym wyjeździe z Warszawy na kurację w góry. Okazała się nagle gruźlica w ciężkim już stadium.

Pisał do mnie z Worochty: «Ze zdrowiem marnie... Nie myślałem, że człowiek tak się jednak przyzwyczaja do życia, mimo franciszkańskiej tresury».

Jedno było szczęśliwe. Ustała znana rola «chudego literata», która prześladowała go od lat szkolnych: lichy płatny korepetycje «z polskiego», czy osmiogodzinne ślęczenie w wilgotnych i ciemnych

biurach. Przyszła pomoc Ministerstwa W. R. i O. P.,  
Mieczysława Grydzewskiego i innych. Tak dopiero  
za drogie «niemożliwe życie» leczącego się gruźlika,  
stało się poecie dostępne.

Powstały wiersze «Kołysanki Jodłowej», stano-  
wiące obecnie VII dział zbiorowego wydania jego  
poezji w jednym tomie.

Koniec wróża lekarze.  
Przyjechała rodzina,  
Sfrasowani grabarze  
Męża, brata i syna.

Słońce mocno przypieka,  
Każdy atom rozkłada —  
Jakąś cząstkę człowieka,  
Kosmicznego owada.

Resztką życia kołata,  
Lecz już płuca wyplute...  
Jeszcze jeden dzień lata  
Gruźlikowi nad Prutem.

A tu z każdym dniem jodły  
Stokroć w lipcu wonniejsze...  
Cóż, i jodły zawiodły,  
Nie pomogło powietrze.

W termometrze rtęć skoczna  
Jutro się uspokoi,  
Z próżnią przykro widoczną  
Przestrzeń wnet się oswoi.

Poprzez wonność jodlową  
 Pójdą każde w swą stronę,  
 Ciało w ziemię lipcową,  
 Dusza w góry zielone.

Patrzmy, oto najprostsze słowa nabierają połysku i barwy. Jakże bogata muzycznie jest pozorna monotonia rytmu! Od czasów « Księgi Ubogich » Kasprowicza, od ostatnich wierszy Wyspiańskiego, nikt tak nie pisał!

Wierzyński pisze, że: «Dojmujące do głębi jest tu wszystko: sam charakter tej spowiedzi przedśmiernej; sama treść tak bardzo osobista, że po niektórych wierszach chciałoby się biec z pomocą i ratunkiem choremu »:

Od lat już leczą sobie płuca,  
 I krew im się ustami rzuca,  
 I gorączkują, kaszlą, plują,  
 Nad sopluczkami medytują.

Zwróćmy uwagę, jak groteska łączy się tu ze zgrozą. Jakże bolesna jest ironja tych najbardziej smutnych wierszy...

W stosunku do poprzedniego okresu twórczości Lieberta uderza wzmożony realizm. Nie można odebrać się od doli zbyt głęboko odczutej, aby stanąć mogła materiał literackiej przeróbki.

Powstają ostatnie czyste elegje: Smutna wiosna, Krokusy, Piosenka do Warszawy.

I oto już Liebert przypomina wielkich badaczy, którzy dla pożytku ludzkiej wiedzy rejestrowali ostatnie drgnienia swego konającego ciała.

Niedokończona Pieśń o Zagładzie przeraża, jak nagle ustanie sygnałów, nadawanych przez tonące okręty...

\* \* \*

Omne individuum ineffabile.

Zamiast ostatnich słów syntezy, której ja dać nie mogę i nie potrafię, ciśnię mi się pod pióro tylko garść wspomnień.

Ostatni raz widziałem go na parę dni przed jego śmiercią. Po powrocie z Worochty był już nieprzytomny; błdził zdziwionym wzrokiem po matce, po siostrze, po swoich rękach. Więc, jak w słowach Psalmu: «Strwożyli się wszyscy głupiego serca i zasnęli snem swoim: i nic nie poradziły ręce wszystkich ludzi mocnych».

... siedłem z nim kiedyś drogą w Murzasichlach, roziskrzoną, mroźną zimą. Coś mówił mi o swoich planach, o poezji — nie wiem już, o co chodziło. Była cicha, jasna noc, gdzieś daleko pies szczekał — jak to zimą na Podhalu zwyczajnie...

«Słuchaj — przerwałem mu — poco wogóle pisać, nie dosyć patrzeć?» Nie — odpowiedział — ja muszę

się śpieszyć, muszę pisać, wiem to, ja to tak czuję!»

Wówczas o chorobie swojej nie wiedział, nie mógł wiedzieć. Więc czemu śpieszył się?

Doszedł do mety znaczonej nam wszystkim — przed nami.

Teraz z za grobu wołają nam słowa poety:

— Nieprawda, słyszę  
Zwycięża serce  
Trumnę i ciszę.

ANDRZEJ PLEŚNIEWICZ



## DWA NAWRÓCENIA W LITERATURZE FRANCUSKIEJ

Nawrócenia Ernesta Psichariego i Henri Ghéona nie są czemś bardziej ważkiem od nawróceń innych pisarzy francuskich, np. P. Claudela, R. Salomé, L. Bertranda — ale w zestawieniu dają światła i cienie, uwypuklające rysy psychiki współczesnego człowieka niezmiernie ciekawe, wskazują na szczególne zbieżności i szczególniejsze jeszcze przeciwieństwa.

W dokumencie swego nawrócenia, w książce p.t. «*Les Voix, qui crient dans le désert*» mówi Psichari: «W dniu, w którym dusza zapragnie jednej prawdy — w tym samym dniu zrobiła krok najważniejszy, jedyny, jaki jest od niej wymagany; reszta zależy tylko od Boga». Otóż obaj ci pisarze zrobili szczerze i zdecydowanie ten krok — a na to, co zależało od Boga, równie szczerze i zdecydowanie otworzyli serca. I ta właśnie lojalna i konsekwen-

tna postawa, to może najistotniejsze, co widzi się w procesie duchowym tak Ghéona jak Psichariego — i zwłaszcza tego ostatniego.

W swej książce o psychologii konwertytów Retté mówi, że czynniki, które są od strony człowieka, to dziedzictwo, otoczenie i zdolność wewnętrzna; od Boga jest jeden tylko czynnik — łaska. Jakież były te ludzkie czynniki w wypadku nawróceń obu tych pisarzy?

Ernest Psichari i dziedzictwo i otoczenie miał zdecydowanie niesprzyjające. Wnuk Ernesta Renana i protestanta Ary Scheffera poza chrztem, jaki otrzymał w niemowlęctwie, nie zetknął się ani w domu rodzicielskim, ani między bliskimi sobie ludźmi, ani w szkole, z życiem religijnym — i jeżeli może być mowa o dziedzictwie, to chyba w tem znaczeniu, w jakim on sam powie kiedyś: «Dobrowolnie, czy nie — wszyscy jesteśmy chrześcijanami i wszystko, co mamy w sercach pięknego i wielkiego, pochodzi z katolicyzmu; nie możemy zetrzeć dwudziestu wieków historii, poprzedzonych całą wiecznością».

Środowiska, w którym Psichari wychowywał się, nie można nazwać antyreligijnem, było jednak całkowicie areligijne, wyznające, jako regulator, surową nieco moralność, podniecające i rozwijające życie intelektualne. Ernest żywy, wrażliwy, gorący,

o naturze tak bogatej i pełnej, że aż przerastającej wszystko, co było dokoła, usposobienie miał tak wybujałe i przeżycia tak intensywne, że nieraz ze strony bliskich powstrzymania wymagały. To też wszystkie fazy, jakie przechodziła liberalna młodzież przedwojenna, przeżył w wyjątkowo ostrej formie. Więc – scientyzm i dyletantyzm, trochę mętny, ale bardzo szlachetnie pojęty przezeń socjalizm, dreyfussizm, antyintelektualizm, wreszcie militaryzm – i to jeszcze przed wielką wojną.

Obdarzony wielkimi zdolnościami, doskonały znawca klasycyzmu, utalentowany pisarz, w okresie tych wszystkich przemian pracował dorywczo tylko, fantastycznie, bez metody i bez ładu. Zamiłowany w paradoksie, lubił literaturę o niespodziewanym efekcie i dekadencją muzykę swego czasu, w której nieoczekiwane rozwiązanie pomysłu dawało zadowolenie jego potrzebie wrażeń niezwykłych. Dziwne w połączeniu uwielbienie poezji klasycznej i modernistycznej było może najlepszym wyrazem tej natury wrażliwej zarówno na siłę logiki i urok harmonji, jak na głos fantazji i ponętę nieoczekiwanego. Przeszedł okres głębokiego i szlachetnego uczucia, a potem okres upadku moralnego i gorzkiego pesymizmu. Każdej sprawie oddawał się bez reszty i każdemu był gotów ofiarować «dar całko-

wity samego siebie» – jak mówi Henriette Psichari w życiorysie brata. Ulegał wpływom i wpływ wywierał – miał przedziwny i tak cenny dar promieniowania, dar, który pozostał i po śmierci, bo i dziś Psichari jest postacią, z którą nikt obojętnie zetknąć się nie może. Jego indywidualność – zastanawia, jego słowa – nurtują, jego życie – zmusza do pomyślenia nad własnym. Należało zatrzymać się dłużej nad skreśleniem sylwetki Psichariego, bo żeby zrozumieć jego nawrócenie trzeba wiedzieć z czego i do czego się nawrócił, trzeba poznać człowieka. Przemilczany był dotąd jeden rys jego charakteru, należy mu się bowiem miejsce specjalne i mocno podkreślone.

Chodzi o jego stałe, od dzieciństwa już wyraźne, dążenie do zmiany na lepsze, jakikolwiek, oczywiście, to dobro miałoby wykładnik dla danej chwili w jego pojęciu. – «Vita nuova!» – to jego stały wykrzyknik, gdy sam się spostrzegł, że jest na drodze błędnej, lub gdy inni mu robili słuszne zarzuty. Nigdy cienia pychy i wiary we własną nieomylność – i chyba to właśnie może być rozwiązaniem zagadki tej wielkiej przemiany? Psichari już w pierwszej swej powieści, «L'Appel des armes» mówi o swym bohaterze: «Zmagał się z pragnieniem wznowienia się moralnego».

Czegóż brak zatem ze strony człowieka, jeśli pragnienie wzniesienia się i zrozumienie konieczności wysiłku już jest? – Myślę, że wprowadzenia ładu wewnętrznego.

Ma słuszność Goichon, mówiąc w biografji Psychari'ego, że pierwsze nawrócenie Ernesta było «nawróceniem do ładu» – «conversion à l'ordre». Wydaje mi się, że tu właśnie jest krytyczny moment, tak bardzo znamieny w psychice dzisiejszego człowieka: rozbieżność między wysiłkiem, a celem. Rzeczywistość, którą się przyjmuje, którą się przerabia – jakże intensywnie nieraz, – która jest tworzywem w rękach człowieka, staje się czemś kłopotliwym, czemś pod znakiem zapytania, czemś zbędnem nawet, jeżeli jest tylko przypadkowem korzystaniem z nasuwającej się możliwości, z nadpływającego momentu. W szalonym tempie współczesności zdobywamy się na niesłychanie wiele trudu w realizacji zadań chwili – chwalebного trudu i chwalebnych nieraz zadań, ale tylko chwil, które są jakby ciągłym staccato muzycznym, gdy tymczasem wielka kompozycja świata musi mieć ciągłość i harmonję.

Psychari męczył się w podświadomem nawet może poczuciu bezcelowości swych wysiłków, bezpłodności energji, bezładu i chaosu. Dążenie do zaprowadzenia porządku wewnętrznego powstaje w nim

wtedy, gdy najwyraźniej nie może znaleźć zadowolenia w zmaconych, dyletanckich ideach swej młodości. Charakterystycznym dla niego jest ciągle dążenie, czuje niedostatek swego – tak bujnego przecież – życia, czuje konieczność postępu. I rzecz znamienita: w poszukiwaniu ładu już ten ład znajduje; to, co zwraca uwagę badacza jego procesu duchowego, to właśnie ów porządek, owa organizacja logiczna i konsekwentna życia. Nie czyni tu wysiłków nadmiernych, więc bezpłodnych, nie przetrzuca się do poszukiwań na wyżynach prosto z przyziemia. Postępuje krok za krokiem, sięga po to, czego brak odczuwa, a co jest najbliższe i co najpotrzebniejsze w danej chwili.

Niedostaje mu rygoru, ładu życia – szuka go w tem, co go otacza. Wstępuje do wojska, na rok narazie, ale potem decyduje się na pozostanie w armji ku zdumieniu znajomych, dla których taki krok ze strony Ernesta, mającego już rozpoczęte świetnie zapowiadające się studja uniwersyteckie, był największą niespodzianką. «Každy okres w jego życiu był mu pożyteczny» mówi Massis w swej pięknej książce o Psicharim, napisanej pod świeżem wrażeniem jego śmierci. Psichari umiał, poddając się chwili, czerpać z niej wartości.

-- Cóż więc znalazł w tym okresie swego życia?

Dlaczego w wojsku pozostał?

Nie będzie chyba pomyłki, jeżeli na pierwszym miejscu wśród nowoodkrytych przez niego wartości postawimy świadomy już trud, wysiłek, przezwy-  
ciężenie siebie w posłuszeństwie, w obowiązku do-  
browolnie przyjętym, ów rygor, w którym jego peł-  
na godności, ale pozbawiona pychy i lojalna natura  
czuła się tak dobrze. We wspomnieniach jego z Afry-  
ki znajdziemy nieraz podkreślenie tych wartości; ce-  
ni żołnierza, «bo w nim niema kompromisu».

Zdecydowany na pozostanie w wojsku, Psychari  
wstępuje jako prosty żołnierz do artylerji kolonjal-  
nej i wyjeżdża do Kongo. W cztery lata później, po  
skończeniu we Francji szkoły oficerskiej, powtórzy  
wyprawę – tym razem do Maurytanji. Z tego dru-  
giego pobytu w Afryce powróci już innym zupełnie  
człowiekiem.

Przez kilka lat po przyjęciu obowiązku służby  
wojskowej jego wznoszenie się jest tylko moralne.  
Znamiennym jest tutaj czynnik artystyczny, w mo-  
ralności bowiem widział kwestję piękną, wyższego  
nawet nad piękno plastyczne, które wielbił zawsze.  
O nawróceniu religijnem nie można jeszcze mówić.  
Wyjeżdża w powtórny podróż już z pewnym celem,  
nawet dwojakim: wyjeżdża dla Francji i dla siebie.  
«Francja! Oh, stać się jej godnym» – woła w «Gło-

sach na puszczy». Szlachetna myśl o tem, że każdy z żołnierzy ma całkowitą odpowiedzialność jako reprezentant ojczyzny, nie opuszcza go ani na chwilę. Wie, że każdy najmniejszy czyn, każde słowo mówi do tych obcych, jaką jest Francja. To poczucie odpowiedzialności prowadzi go do samokontroli bardzo surowej. I tu właśnie jest punkt, łączący ten cel wyprawy z drugim: Psychari, jak mówi, «chce zdobyć samego siebie». Był już w Afryce, zna ją: wie, że prawem pustyni jest milczenie, jak milczy zakonnik w cichym klasztorze, tak milczy w swym białym habicie pustynia». I dlatego do Afryki właśnie jedzie na ten podbój najtrudniejszy. Żąda od niej, by dała mu «siłę, prostotę, czystość serca, szlachetność i wielkość» — i jeszcze «prawdę, dobro, piękno». Na jakiej to drodze znajdzie — nie wie, ale jest gotów na wszystko. Narazie czyni wysiłek, stanowczy i planowy, ku opanowaniu porządku moralnego i intelektualnego.

Teraz zrozumiemy, że przy takim nastawieniu nie ma właściwie kryzysu, niema punktu, poza którym pozostawia się ciemność, a wchodzi w jakieś olśniewające światło — jest tylko powolna ewolucja, jest konsekwencja, płynąca z uczciwego i odważnego myślenia, jest lojalność względem samego siebie. — Rzeczy najprostsze, a może najtrudniejsze.



Na Afryce nie zawiódł się — dała mu to, na co liczył. «Pustynia darzy obficie uważnego wędrowca» mówi w swej powieści. Tu nie można oprzeć się zrobieniu uwagi, że to, co Psychari pisze o Afryce, należy do najpiękniejszych kart nowej literatury francuskiej. Zna on, rozumie i odczuwa pustynię tak, jak Conrad-Korzeniowski zna i odczuwa morze. Artystycznie wrażliwy, obdarzony subtelną wyobraźnią, zdolny zarówno do kontemplacji, jak i do bystrej głębokiej obserwacji rzeczywistości, umie znaleźć w pustyni jej utajone piękno, odczuć jej niepojęte, żywiołowe siły i zrozumieć jej prawa. Przenosi go pustynia w obrazy *Genesis*, «gdzie czas dopiero tworzyć się miał z pierwszym dniem i pierwszą nocą». Widzi jakby transpozycję słów: «Duch Boży unosił się nad wodami». Duch Boży unosi się nad piaskami i obecność Jego się czuje. Czuje się, że «pustynia jest świętem rozdrożem: wychodzi się z niej potępionym, lub zbawionym». Widok nagich skał przywodzi Psychari'emu na myśl obraz Ary Schefera «Kuszenie szatana». To właśnie tu, na tej pustyni — tu jest kuszenie, tu trzeba wybrać «między buntem a posłuszeństwem... bo Bóg jest niedaleko stąd i prędko rozpoznaje duszę cichą i pełną dobrej woli, duszę, która Go pragnie. I przeciwnie — w samotności krzewi się bunt; człowiek pyszny prędko

mu ulega». Psychari poddaje się działaniu pustyni i jako bohater własnej książki «skupia się w bacznej uwadze, słucha nabożnie godzin, zapadających w wieczność wszystkopochłaniającą, umiera dla świata, który go zawiódł... Milczenie wchłania w siebie wszelką czułośćkowość; osamotnionego nie podtrzymują ciepłe uczucia ludzkie. A jednak z tej właśnie nicości musi wydobyć Coś, z tego bankructwa przejść w stan posiadania».

Stanął tu Psychari przed ostatecznym dylematem: czy wrócić do Francji nędzniejszym jeszcze, niż był, czy też wzbogacony posiadaniem... posiadaniem czego? Tyle już przeżył – cóż go zaspokoi? Czuł sam, że jest z tych, których zaspokoi tylko coś wiecznego, czuł niedostatek własnej myśli i niedostatek otaczającego świata. Już nie wystarcza mu nawet pustynia – wie teraz, że ona pomaga tylko wejść «w tę część nas samych, która jest szczerym duchem i gdzie odnajdujemy to właśnie, co nie jest nami». Ale odnaleźć tego bezradny człowiek sam nie może. I oto nadchodzi chwila, kiedy Psychari rozumie, że szuka poprostu – Boga i kiedy w poczuciu swej bezsiły «przyzywa głosu niematerialnego, głosu, wołającego na puszczu».

Czytając to wnikliwie, utrwalone w pięknym słowie, świadectwo nawrócenia, które pozwala nam poznać

— jakże nieuchwytnie — poruszenia serca, przemijające myśli, przelotne nastroje, odnosi się wrażenie, że Bóg poprostu wziął Psychari'ego siłą, a on był tylko na tyle szczerym względem siebie i pełnym dobrej woli, że skoro «głos wołający» usłyszał — nie stłumił go, przeciwnie, otworzył duszę na jego przyjęcie. I znów ten rys, o którym już mówiłam, podkreślić należy: przyjmując narzucające mu się przekonania, przyjął ich konsekwencję: cokolwiekby go to miało kosztować — pójdzie drogą, którą uznał za prawdziwą.

To samo powtórzy się raz jeszcze, gdy po powrocie do Francji i przyjęciu Sakramentów zrozumie, że drogi połowicznej niema: jeżeli jest katolikiem, musi zmienić życie tak, by jego prawdzie wewnętrznej odpowiadało. Przyjdzie mu to tem trudniej, że Paryż po powrocie wciągnie go w swój chaos i wir, odsunie od życia wewnętrznego, tak, że Psychari z boleścią zawoła: «Nieskończenie bliżej celu byłem w Maurytanji».

I znowu nasuwa się konieczność podkreślenia roli samotności i milczenia w nawróceniu Psychari'ego. W Afryce, w jej cichości «słyszy bicie własnego serca, pozostawionego samemu sobie» i wsłuchując się w nie, gotowy na przyjęcie głosu Bożego, odczuwa siłę niewłasną, władającą tem sercem. Dochodzi

wówczas do zrozumienia tej paradoksalnej, zdawałoby się, prawdy, że «szukanie Boga jest już Jego znalezieniem». Wie teraz, że nie opuści go Bóg, który go przywiódł aż tutaj — gdzie «prosta jest ziemia i wielkie jest słońce, które mówią człowiekowi, że winien uczynić duszę na ich obraz — prostą i jasną». W samotności pustyni przeżywa niezapomniane godziny skupienia, czuje się lekkim, swobodnym, dalekim od fałszywej wiedzy i fałszywego rozumu Europy. Nie znaczy to, żeby Psychari negował wartości kultury i nauki. Chodzi mu tylko o prostotę obyczajów, która wypływa właśnie z najwyższej kultury; ten człowiek nawskroś współczesny prostotę, naiwność umysłu potępia. Mówi, że ani św. Paweł, ani św. Augustyn nie byli prostakami, i nic bardziej sprzecznego z tradycją Francji, jak wiara węglarza.

Dochodzi do wniosku, że wiara, oparta na kulturze — to apostołstwo Francji. Przychodzą mu na myśl słowa, które powiedział jego przyjaciel, Maritain: «Myśliciele dzisiejsi dbają nie o prawdę, ale o sposób, w jaki do nas dochodzi. I ponieważ nie szukają prawdy, ale samych siebie, przyjmują tylko te prawdy, które przez nich przechodzą». Psychari musi powiedzieć szczerze: «To, czego mnie uczyli przez 20 lat, pozostawia mnie bezradnym wobec siebie

samego». I w poczuciu wyrządzonej sobie krzywdy przez oddalenie tyloletnie od Boga, wyznaje: «Nie znałem Cię, Boże, bo Cię chciałem udowodnić». Psichari, skoro uwierzył, nie miał ani chwili wahania z przyjęciem autorytetu doktrynalnego. Po prostu przyjmował zasady wiary, skoro uwierzył. Swoją nieprzeciętną inteligencję i wiedzę poddał bez namysłu pod światło łaski — bo wierzył, że jest nieomylna.

W Afryce w czasie pierwszego pobytu dostał Psichari od Maritaina, który wtedy już od dłuższego czasu był nawrócony, te słowa: «Mam nadzieję, że wrócisz z tej samotności wierzącym». Wyrazy te zdziwiły i zaskoczyły go. Rozmowy, jakie z przyjacielem prowadził jeszcze we Francji, mogły do jakichś najgłębszych zakątków duszy zapaść, ale w każdym razie kiełkować zaczęły dopiero w błogosławionej dla Psichariego Maurytanji, w tej Afryce, która, jak przyznaje, nauczyła go nietylko wiary ale i modlitwy.

«O, mój Boże! — modli się w pustyni — Przebac mi to wielkie kłamstwo, w jakim żyłem, bo czułem dobrze siłę wewnętrzną, która mną w życiu kierowała, a nie chciałem jej odnieść do Ciebie. Przebac mi tę niewdzięczność, że nie chciałem Ci oddać tego, co we mnie do Ciebie należało i to, że nie

ku Tobie sterował mój żagiel, wichrem ideału gna-ny. Przebacz mi tę podłość, że wierzyłem w miłość, nie wierząc w Twoją miłość, w prawo – nie wierząc w Twoje prawo, w dobroć – nie wierząc w Twoją dobroć. Przebacz mi to wiarołomstwo, że spoglądając na ocean światła nie zapuściłem się na niego, że wahałem się nad brzegiem wieczności, którą Ty mi dałeś. Przebacz mi tę pychę, że chciałem cię badać, zanim Cię pokochałem».

I znowu doszedł Psichari do punktu, w którym zatrzymać się musiał: czuł, że doskonałość nie może być osiągnięta przez niedoskonałą naturę człowieka bez nadnaturalnej pomocy Boga. W ten sposób doszedł do Sakramentów. Narazie czuł opór, bunt, przeżywszy jednak znowu chwilę zniechęcenia przez niezwalczone pokusy, doszedł jak Huysmans do tego szczerego, jedynie odważnego stanowiska: wszystko, jeśli się już zaczęło, wszystko poruszyć, wszystko zmienić. Gorący, prosty i lojalny, konsekwentny i odważny musiał dojść do końca, nie zatrzymał się w pół drogi, nie zadowolił się połowiczną odpowiedzią, tylko całą prawdą, nie zachował sobie cząstki «starego człowieka», tylko cały w nowego się obłókł.

W Afryce znalazł Psichari Boga - nie znalazł jeszcze Kościoła. Po powrocie do Francji zdecydował

się na przyjęcie Sakramentów. Czyż dawny pociąg do niespodziewanego i niezrozumiałego, dawne poszukiwanie czegoś ponad zrozumienie ludzkie – to nie przecucie jakby tych największych Tajemnic, których przyjęcie jest tylko wysublimowanym stosunkiem dawnym do ponadlogiczności?

Dalsza droga do nawrócenia już nie należy. Od pewnej chwili niema mowy o nawracaniu się – jest tylko pogłębianie się i doskonalenie, jest życie niemniej gorące i bujne, niż przed nawróceniem, pełne pracy w umiłowanej służbie wojskowej, pełne radości i ładu i pełne oddania się innym.

W życiu jego jeszcze jedno jest godne uwagi: śmierć. Psychari zawsze z entuzjazmem wielbił tajemnicę Odkupienia – ofiary; wierzył, że krew chętnie przelana może być odkupieniem. W swem życiu czuł potrzebę ofiary podwójnej: życiem i pisanem świadectwem, wydanem prawdzie, chciał zmazać winę dziadka – Renana, a w wojnie, która wybuchła w krótki czas po jego powrocie, widział możliwość przelania ofiarnej krwi za Francję – ukochaną, szlachetną, ale błędzącą nieraz. Ideą jego była śmierć w bitwie przy wzniesieniu myśli do Boga; o takiej marzył jeszcze w Afryce i tak padł w pierwszych miesiącach Wojny Europejskiej – na najniebezpieczniejszej pozycji, z różańcem na ręce, kierującej działem.

W przedmowie do listów Psichari'ego Claudel cytuje wyrazy psalmu: «Przyszedł czas, że ode mnie bezpośrednio nauczysz się mój nieprzyjacielu, czegoś, czego nie wiedziałeś». Jakże trafnie znalezione słowa: istotnie – Bóg sam mówił do tego człowieka, bez pośrednictwa ludzi, wywiódłszy go na puszcze. Pobyt na pustyni nie odjął mu nic, a wzbogacił niesłychanie darem jedynym. Siły twórcze, energia, zamiłowanie trudu – to synteza życia Psichari'ego, które było tak bujne, jakby chciało wynagrodzić to, że trwało zaledwie lat trzydzieści – i, po nawróceniu zwłaszcza, tak intensywne, jakby sam Psichari chciał odrobić i dogonić stracone lata bez Boga.

Przeciwieństwem do nawrócenia Psicharie'go była historia nawrócenia Henri Ghéona – pod wieloma względami. Psichari od dzieciństwa nie miał wiary, ani środowiska religijnego – Ghéon był wychowany przez głęboko religijną matkę – katoliczkę i sam wierzył w latach dziecięcych, aż do dnia, w którym nagle poczuł, że jeśli ma być szczerym w stosunku do samego siebie, to nie może iść na Mszę. Jak to się stało? Prawdopodobnie naiwna i powierzchowna religijność przeszła, a głębszej jeszcze nie znalazł. Pozatem był czas pewien pod wpływem ojca, wolnomyśliciela, wroga religii. Ghéon mówi o tym okresie: «Żyłem bez Boga i bez potrzeby Boga». Życie



to, prowadzone z dnia na dzień, było oparte na zasadach łatwych, oportunistycznych, «które są tak często prawem dla naszego społeczeństwa». Zło uśpiło w nim sumienie całkowicie. W okresie studjów medycznych był znany między kolegami ze swego cynizmu. Sam wyznaje, że mając dwadzieścia lat nie wierzył w nic, oprócz w człowieka i w życie. Jeden system filozoficzny zajmował miejsce drugiego — nie przyjął się żaden; najdłużej pozostał i najbardziej zakorzenił mu się w duszy Nietzsche. Ghéon nie wiedział nawet długi czas o swem przywiązaniu do Francji — poznał je dopiero wtedy, gdy sprawa Dreyfussa dotknęła jego dumę narodową. Przekonawszy się o tej miłości, dał jej wyraz w poezji, już bowiem na kilka lat przed Wielką Wojną Ghéon wszedł do literatury francuskiej.

W książce o swem nawróceniu na pytanie przyjaciela, czy w tym okresie życia, tak bardzo materialistycznym, zmysłowym i przyziemnym nigdy nie miał żadnego «porywu w górę», odpowiedział: «Przeciwnie. Byłem miłośnikiem Piękna». I sam wskazuje na to, jako na jedyny jasny punkt w swych młodzieńczych latach. Nasuwa się pytanie, czy postawa estetyczna wystarcza, jako zasada życia. Na to kiedyś odpowie sam Ghéon swym zurotem do Boga; w tym okresie postawa ta była jednak tem,

co uchroniło go od pogrążenia się całkowitego w topieli ówczesnego trybu życia.

Ghéon, obdarzony zdolnościami poetyckimi, był niezwykle wrażliwy na inne jeszcze przejawy artyzmu: na malarstwo i na muzykę. I poraz pierwszy ta dusza pogańska przez piękno właśnie odczuła Boga. We Florencji odkrywa nagle, że w zetknięciu z wielką sztuką, jaką tam poznał, całe jego zainteresowanie, całe uczucie jest dla malarstwa religijnego: «Podziwiam wszystko – mówi – ale wybór dokonany: Giotto, Angelico, Masaccio... cała moja miłość jest dla sztuki, najbardziej zbliżonej do wiary – tak zbliżonej, aż trudno ją od niej odróżnić... Dzieło sztuki, które nie jest modlitwą – odpycha mnie». Ghéon przyznaje, że Bóg w swej godnej podziwu ekonomji środków, prowadząc go przez sztukę, ujął go od słabej strony: śledząc historję jego nawrócenia, widzimy, że proces kształtowania nowych wartości życiowych mógł się zacząć od najbardziej pociągającego go punktu. Niezwykle to, że ten poganin został pobity właśnie przez sztukę chrześcijańską. Ghéon nazywa ten okres swego życia «prób-nem nawróceniem». Był wówczas już bardzo blisko wiary – tak blisko, że, jak mówi, «gdyby tylko zdecydował się nastawić ucho na głos...». Ale nie zdecydował się – nie chciał wtedy rozmyślnie żadne-

go wysiłku, nie chciał zrobić kroku ku wyjściu z tego błogostanu, z tego kwietyzmu. W takim stanie duszy, pozornie pomyślnym, w gruncie rzeczy niebezpiecznym ogromnie, bo nie opartym na żadnych mocnych podstawach, na żadnym dogmacie, nie było miejsca na dwie rzeczy: na trud i na cierpienie.

Otóż u Ghéona, w chwili najbardziej ekstatycznego pogrążenia się w pięknie, w okresie florenckim, przychodzi nieoczekiwane, potworne cierpienie: matka jego, którą kochał bardzo, ginie w tragicznym wypadku i on, syn, patrzy na całą brutalność i brzydotę tej śmierci, na straszne zniekształcenie umiłowanych rysów. Oczywiście w takiej chwili dotychczasowy system rozpada się w gruzy. W duszy nie zostaje nic. W czasie mszy żałobnej Ghéon mówi, patrząc wyzywająco na Eucharystję: «Niema Cię».

W dwa lata później, z chwilą wybuchu wojny europejskiej, wyjeżdża na front jako lekarz. I tam, w chaosie walk, wobec okropności wojny, wobec ciągłego stykania się ze śmiercią i wobec możliwości tej śmierci dla niego samego — nie ma ani jednej myśli o Bogu. Wyznaje, że refleksje religijne nie przyszły mu na myśl ani razu — do czasu. Odkąd więc ten czas się zaczyna, co jest momentem przełomowym? W przeciwieństwie do Psichariego tutaj o momencie przełomowym, o kryzysie mówić trzeba.

Zaczyna się to prosto i dziwnie zarazem. Ghéon spotyka na froncie belgijskim porucznika marynarki, nazwiskiem Pierre Dupouey, o którym wspominał mu kiedyś przyjaciel, André Gide. Spotkanie nie przyniosło nic nadzwyczajnego. Dupouey, wzorowy oficer, człowiek wykształcony, tej samej kultury, znający się na sztuce, wesoły i pełen prostoty był dla Ghéona interesującym i miłym towarzyszem, ale przyjaźń nie miała nawet kiedy zrodzić się. Widzieli się zaledwie trzy razy, nie było między nimi żadnych «zasadniczych rozmów», żadnych decydujących faktów. Ghéon przytacza każde niemal słowo, każdy gest Dupouey'a – widzimy, że wszystko, co go dotyczy, jest ważne, że ma on na nas wywrzeć wrażenie takie, jakie (okaże się później) wywarł na Ghéona, że ma być głównym aktorem na scenie. Wszakże, mówi sam Ghéon, w spotkaniach nie było właściwie nic – «wszystko zaczęło się z chwilą, kiedy się skończyło: z chwilą śmierci». Przez czas jakiś Ghéon nie myśli nawet o spotkaniem towarzyszem, czy też, jak wyznaje, «nie myśli świadomie. Bo podświadomość, czy Bóg – robi swoje».

O tem, że Dupouey zginął, dowiedział się Ghéon dopiero w dwa tygodnie po jego śmierci. Wiadomość ta zrobiła niespodziewane, wstrząsające wra-

żenie. Ghéon, oficer-lekarz, tak obeznany ze śmiercią, zalewał się łzami żalu po stracie tego — obcego. Bo ostatecznie dotąd Dupouey był dla niego obcym, przechodniem, przygodną znajomością. Stan własnej duszy stał się dla niego zagadką psychologiczną. Szuka więc jej rozwiązania. W rozmowie z kapelanem marynarki dowiaduje się szczegółów o zmarłym poruczniku i o jego śmierci. Więc — że był człowiekiem niespotykanych walorów duchowych, wyjątkowej piękności wewnętrznej: każdego dnia był wyżej o jeden stopień w doskonałości. Nie wyczekiwał śmierci — nie, ale był na nią gotów. W przeddzień śmierci, w Wielki Piątek, mówił, że na samą rezurekcję powróci z okopów, obiecywał sobie służyć do Mszy w to największe święto i na cały głos, z całej duszy śpiewać Alleluja». Ale właśnie w nocy z soboty na niedzielę, w godzinie Rezurekcji, w ciszy, która nastąpiła chwilowo po nieustannym huku armat, jakaś zabłąkana kula trafiła go prosto w czoło.

Potrochu Ghéon zaczyna rozumieć. Rozumie już ten wstrząs, jaki odczuł po śmierci Dupouey'a, pojmuje nagle, że ten porucznik marynarki był ofiarą, odkupującą przez śmierć jego duszę. Zupełnie innymi drogami, niż Psychari, tak innymi, że aż wymagającymi dla zdania sprawy z całej tej historii

zupelnie innej kategorii słów — doszedł do zrozumienia, czym jest ofiara i odkupienie. Nie nastąpiło to zresztą szybko. Narazie odczuł tę śmierć przede wszystkim może swoim nerwem artystycznym. Porwało go znowu piękno, ale teraz inne, niż kiedyś we Florencji — piękno, objawione w duszy ludzkiej.

— Dobrze, ale skąd to wrażenie niezwykle, to wstrząśnienie serca? Co właściwie wielkiego się stało? —

Śmierć widział naokoło ciągle, śmierć kolegów najbliższych nieraz, dobrych, starych towarzyszy frontu. Gdzież tu więc rozwiązanie tej zagadki? — «Jakież jest Słowo tej śmierci i tego życia»? Toż nie chodzi o tajemnice, o misterja — chodzi o fakt, o rzeczywistość, z którą się zetknął w codziennym dniu wojny. Więc skądże tu to słowo — jedyne słowo jednak, które odpowie na wszystkie pytania — Świętość. Tem tłumaczy się wszystko: prestige tego skromnego oficera, onieśmielenie, jakie krępowало jego, Ghéona, dziwny żal i lzy po stracie jego i niewzruszona pewność trwania niewidzialnego obecnie. A więc, mówi Ghéon, «znałem świętego, płakałem po nim. Nic obalić nie może faktu mego serca». I teraz zadaje sobie samonarzucające się, konieczne pytanie, które płynie jednak raczej z u-

czucia, niż z rozumu: czem byłaby świętość bez Boga? – Szaleństwem. Uczucie, nie rozum i wola, prowadzi dalej Ghéona. Nie czuje się zmienionym, tylko wzbogaconym. Moralnie jest tym samym i w dalszym ciągu nie zdaje sobie sprawy z grzechu. W dalszym ciągu żyje wojną i jej atmosferą. Przechodzi pierwszy atak gazowy, widzi naokoło śmierć i zniszczenie, żyje nieomal życiem nie własnym, ale scalony z działaniem zbiorowości, która tak wiele znaczy w wojnie. Atmosfera, towarzysząca procesowi jego nawrócenia, jest djametralnie różna od tej, w której dokonało się nawrócenie Psychari'ego. Przeciwnieństwa: zgiełk – i milczenie, ludzie – i samotność.

Psychari wielbił pustynię i ciszę, w której dokonała się cudowna jego przemiana. Ghéona cisza męczy, tak przywykł do frontu; to rzeczywiście «człowiek z wojny zrodzony» – «L'Homme né de la guerre» – tak właśnie zatytułował książkę o swym nawróceniu. Zastanawia go, że na wojnie, kiedy wrażenia przechodzą tak prędko, kiedy zapomina się o wszystkim tak szybko – myśl o Dupouey'u trwa, chociaż nie jest myślą jedyną i wyłączną. Ghéon żyje wojną nadal. Gorąco odczuwa jej okropności i bohaterstwa, zdaje sobie sprawę z rozgrywającego się dramatu narodowego i światowego,

spełnia swe obowiązki lekarza, wreszcie podtrzymuje związki przyjaźni i koleżeństwa. Ale «w pełni symfonji, w mieszaninie motywów jej melodji, w przeciążeniu ich warjacjami – wyobraźcie sobie w basie jedną nutę, powtarzaną miarowo, której obecność głuchą, upartą czuje się w całym utworze; można to znaleźć w niektórych dziełach Chopina». Tak uparcie poza wszystkimi inemi tkwi myśl o Dupouey'u – nawet wtedy, kiedy wydaje mu się, że zapomniał o jej obecności.

Człowiek w nawróceniu Ghéona ma taką siłę, jaką w nawróceniu Psichariego miało bezludzie właśnie. Człowiek narzuca mu myśl o Bogu. Ghéon sam jest nieomal bierny – tylko wie, że teraz czeka na Łaskę i że nie odwróci się już od niej, jak to w swej młodości uczynił. Zresztą nie mógłby: czuje obecność «swego Świętego», jak go nazywa, czuje, że ten czuwa nad nim, że jest pośrednikiem między nim a Bogiem. Mimowoli przed każdą ważniejszą decyzją zwraca myśl ku niemu. Jest przekonany o wieczności tego zmarłego – widzimy, że wierzy najprościej w chrześcijański dogmat świętych obcowania, choć tak go nazwać nie umie, choć nie wie nawet o tem. Wiersze, które pisze po śmierci Dupouey'a, świadczą już o nastroju religijnym: jest oczekiwanie Boga, jest przyświadczenie tego, co



przeczuwa przez zetknięcie się z Dupouey'em i jego śmiercią. Zaczyna korespondować z żoną zmarłego i poddaje się jej kierownictwu w kwestjach wiary; jest nastawiony na przyjęcie wszystkiego — w jednym z listów jego czytamy słowa, jakby wyjęte z ust Psichariego: «Przyjść mogę tylko będąc szczerym i lojalnym». Ta postawa jest decydująca. Odtąd zaczyna się istotne nawrócenie Ghéona.

Myszę, że z całą słusznością twierdzić można, że w tem nawróceniu najważniejszymi czynnikami zewnętrznymi są ludzie i wojna, jak u Psichariego jest samotność i milczenie. Ludzie, którzy żadnego prawie udziału nie mieli w nawróceniu autora «Głosów na puszczy», w tym wypadku niejeden raz odegrają rolę pierwszorzędną. Decydującem było zetknięcie się z oficerem marynarki, Dupouey'em, inny oficer, porucznik piechoty, zrobi wrażenie na Ghéonie swoją pełną prostotą modlitwą w napół zburzonym kościele. Mniejwięcej od tego czasu Ghéon zaczyna chodzić na Mszę — to pierwszy może jego wysiłek, przewyciężenie siebie, bo narazie odczuwa to jako pewien przymus. Któregoś dnia widzi, jak jeden z oficerów angielskich, wytworny, elegancki nawet na froncie, z całą swobodą i z całą powagą przechodzi szpaler wojskowych, by — sam jeden — przystąpić do Stołu Pańskiego. Wtedy zdaje

się Ghéonowi, że nagle odkrył świat wierzących, świat, którego istnienia nie przeczuwał dotąd. Czuje pewną zazdrość – i oto pierwszy apel: «Panie, nakarm mnie» – głos Łaski, ale znowu przez okoliczności zewnętrzne, przez człowieka.

Modlić się zaczyna ten «człowiek z wojny zrodzony» przez wojnę właśnie. Najpierw któregoś wieczoru pada nagle na kolana w gorącej prośbie za towarzyszy broni w czasie walk najgorętszych; potem, kiedyś – za Francję, kiedy nad Marną ważą się jej losy. I wtedy czuje, że nie wystarcza mu już krzyk spontaniczny serca – szuka słów piękniejszych od tych, które w swej mowie znajdzie, piękniejszych od ludzkiego języka. I oto z zapomnienia, słowo po słowie wydobywa wieczne i nieporównane Pater. A nazajutrz modli się po wielkiej bitwie za towarzyszy, którzy padli. I odtąd modli się codzień – z radości ze zwycięstwa, a nawet po klęsce, z zawodem, wbrew sercu – ale już nie umie się nie modlić. Wtedy to zaczyna się okres podniesienia moralnego – najpierw dlatego tylko, aby po dniu wierne i czysto spędzonym, móc modlić się spokojnie wieczorem.

Jeszcze nie jest poddany zupełnie, jeszcze wie, że dopiero «utworzył sobie własną kaplicę w kościele», ale nie opiera się prawdzie. Rzecz chara-

kterystyczna: i dla niego, jak dla Psichariego kwestja dogmatyczna przedstawia najmniej trudności: właściwie nie interesuje się nią. Czuje chwilami bunt, że musi zerwać nie tylko ze «starym człowiekiem», ale i z dawnymi mistrzami intelektualnymi. Czyta jednak w notatkach Dupouey'a: «Zupełne poddanie ciała i jeszcze zupełniejsze umysłu». Czyta to — i ulega.

Jeżeli przypomnimy sobie nawrócenie Psichariego uderzy nas ta dziwna zbieżność w najdziwniejszej rzeczy: poddanie umysłu, nastawionego tak bardzo nie po katolicku, bez walki niemal, nowemu autorytetowi. Gdyby nie dalsze życie Psichariego i Ghéona, moglibyśmy wątpić nietyle w szczerość, co w trwałość i zupełność ich nawrócenia. Jak nastąpiła ta zasadnicza zmiana podstaw poglądu na świat? W szkicu, który dziś daję, mogę tylko postawić to zagadnienie i stwierdzić, że takiej «pięknej obrony, lojalnej walki», jaką stwierdza sam w fazie swego nawrócenia Claudel, takiego myślowego przetrawienia do końca nowego stanowiska — dopatrzeć się tu nie można.

Po zrozumieniu historii nawróceń Ghéona i Psichariego nasuwa się szereg refleksyj co do ich zbieżności i przeciwieństw; niejedne już zostały podkreślone przedtem i tych powtarzać nie będę. Psicha-

ri doszedł do wiary drogą wewnętrznego skupienia, sam z siebie, jeżeli powiedzieć tak można — Ghéon od zewnątrz, zetknąwszy się ze świętością innego człowieka. W wypadku nawrócenia Psichari'ego uderza to, że punktem wyjścia u niego jest pewien niepokój metafizyczny, a cel jest osiąganym pracą powolną, dzień za dniem. U Ghéona zastanawia zdanie sobie przez niego sprawy odrazu z transcendentalności celu przy zwykłych, ziemskich środkach, jakimi nawrócenie ku niemu idzie. Nawrócenie ku niemu — tu jest właśnie tak, podczas gdy u Psichari'ego odwrotnie: on sam idzie ku nawróceniu.

Drogi ich tak różne wskazują na to, że właśnie niema złych warunków dla nawrócenia — przeciwnie, jest zdumiewające bogactwo i różnorodność środków i tyle rodzajów nawróceń, ile jest dusz ludzkich.

Psichari jest typem psychicznym niezwykle i złożonym, kontemplacyjnym i czynnym jednocześnie — typem może najbardziej pożądanym, jeżeli idzie o ludzi, jako o twórców cywilizacji. Jest człowiekiem wysiłku i pracy, pracy zarówno wewnętrznej, jak i zewnętrznej. Dlatego właśnie tak mocne ślady w świecie duchowym pozostawił. Ghéon zdobyte wartości realizuje dziś w życiu Francji katolickiej w jej ruchu odrodzeniowym i w literaturze. Historia nawróceń obu tych pisarzy może być punktem wyj-

ścia, jeżeli chodzi o zagadnienie wartości kultury materialistycznej, której obaj przed nawróceniem byli typowymi przedstawicielami i niematerialistycznej, do której drogą przemiany doszli.

Ludzie tacy są istotnymi pionierami kultury, choć sami najmniej może się tego domyślają. —

JADWIGA CHOJKOWNA

## FRANÇOIS MAURIAC: LA FIN DE LA NUIT\*

Ostatnia powieść Mauriaca «La fin de la nuit» jest dalszym ciągiem zprzed wielu lat nam już znanej powieści «Thérèse Desqueyroux». Wszyscy pamiętamy tę piękną książkę, pełną szumu i żywicznego zapachu południowych land, w których odurzającym smutku żyje młoda kobieta, Teresa, u boku ciężkiego, niekochanego inęża. Trochę z nudów, trochę z ciekawości, trochę niewiadomo dlaczego usiłuje otruć arsenikiem tego męża. Sąd ją uwalnia, rodzina potępia i wysyła do Paryża, aby zbrodniarki nie mieć w pobliżu. Mauriac przyznaje, że ta tajemnicza, tragiczna postać od lat mu spokoju nie dawała, że czuł nieodpartą potrzebę zagłębić się raz jeszcze w jej ciemną duszę. Z tej potrzeby wykwiła ostatnia, wspaniała jego powieść. Na jej początku odnajdujemy Teresę w Paryżu, już jako starą, czterdziestoletnią kobietę, schorowaną, udręczoną, cierpiącą na angina pectoris, pełną trwóg i lęków, towarzyszących zazwyczaj tej chorobie. Mimo wieku i choroby jest jednak jeszcze piękna, jeszcze pociągą czy i rozsiewa dokoła siebie jakiś dziwny urok. Jest jeszcze pełna głodu życia i miłości, jest ciągle trawiona tym dziwnym niepokojem, który w młodości pchnął ją do zbrodni, ciągle zapatrzona w ten odległy i dla niej także po części niezrozumiały czyn. Mau-

\* François Mauriac: La fin de la nuit. Edit. Bernard Grasset.

riac pomija milczeniem prawie zupełnem, tych 18 lat jej paryskiego samotnego życia. Zapewne wolno autorowi opisywać te chwile z życia bohaterów, które są mu najbliższe, czy najwyrazistsze, ale jednak ta ogromna luka w historii psychologicznej Teresy jest rażąca. Tych 18 lat, lata jej najpiękniejszej, najpełniejszej młodości, były jednak dla całokształtu jej psychiki decydujące. Człowiek, stojący na przełęczy zbrodni, może przez lat 18 w nią się zagłębić, lub z niej otrząsnąć, może ją zmasać, zwyciężyć lub jej się poddać. Musi w każdym razie się zmienić. Tymczasem Teresę odnajdujemy taką samą, jaką zostawiliśmy ją temu lat 18, tak samo może bardziej w tę zbrodnię wpatrzoną i nią zahipnotyzowaną. U tej to udręczonej, chorej, samotnej kobiety zjawia się pewnego wieczoru jej córka, Marja, która oczywiście została matce odebrana i wychowywana była przez ojca i babkę. Marja uciekła z domu, aby być bliżej swego narzeczonego, chwiejnego i zmiennego Jerzego Filhot. Matka, podejmując się pośrednictwa między chwilowo skłóconymi narzeczonymi, wywiera silne wrażenie na neurastenicznym młodym chłopcu. Ona sama zaczyna go kochać tragiczną, starczą miłością. Ale przeraża ją myśl, że zawsze sieje dokoła siebie zło i zniszczenie. Czuje potrzebę zadośćuczynienia. Niszczy dobrowolnie swój urok w oczach Jerzego. Wyznaje i córce i jemu swoją zbrodnię. Ale oskarżając siebie oskarża głównie ludzką naturę. Z żyć cudzych, zewnętrznie uczciwych, wydobywa te same instynkty zła, podłości, nienawiści, które u niej rozkwitły w zbrodniczy czyn, a u drugich usychały w intencji, objawiały się jednym słowem, drobną podłością. Ale korzenie były te same. Odpycha od siebie Jerzego, przedewszystkiem tem, że zapuszcza ten straszliwy reflektor w jego własną duszę, że ukazuje mu w niej rzeczy, których widzieć nie chciał. Jerzy znikł. Ale Teresa wie, że wróci do jej córki. Podtrzymuje u niej wiarę w ten powrót, nie wierząc, aby to czego pragnie, zapewniło jej szczęście. Chorą, napół zwarjowaną matkę zabiera Marja na wieś. Ma umrzeć tam, gdzie żyć zaczęła,

tam ma zakończyć się noc jej życia. I rzeczywiście kończy się, ale już po pogodzeniu się i zaręczeniu Marji i Jerzego.

Z tej fabuły o nikłej akcji, z fabuły ubogiej w wypadki i zdarzenia, prostej i nagiej jak antyczna tragedia, wydobywa Mauriac akcenty zdumiewającej dramatyczności. Opisać w krytyce piękno i głębię tych scen, oddać poezję ociekających deszczem widoków paryskich, tonących w strugach deszczu zdevastowanych lasów południa (bo ta powieść jest symfonią pejzaży deszczowych, tak jak inne powieści Mauriaca bywają wizjami żaru i spiekoty) byłoby to samo, co chcieć opisać słowami koloryt Rembrandta i proporcje pałacu Strozich. Można tylko stwierdzić, że w tej książce ukazał Mauriac taką doskonałość «roboty», taką maestrię surowego oszczędnego słowa, jak może w żadnej dotychczas.

Arland pisze, że «Fin de la nuit» jest może najbardziej dojrzałym, najbardziej donoszonym z dzieł Mauriaca. Rzeczywiście, Mauriac schodzi tu na samo dno ludzkiej duszy, dociera do jej najgłębszych tajników, do niezrozumiałych dla samego człowieka pokładów, do tej groźnej granicy, na której czyn odszczepia się od intencji, gdzie ta intencja nieraz wbrew woli, krystalizuje się w czyny obce i nieswoje. Ale jak też słusznie powiada Arland, w tej też intencji, istnieje nienaruszalne sanktuarjum wolnej człowieczej woli.

Dokoła tej wspaniałej książki toczy się żywa dyskusja. Mniej coprawda słyszy się dysput o jej pięknościach artystycznych, częściej zaś klasyczne już, jeśli chodzi o Mauriaca, zapytania, czy książka jego jest, czy nie jest, katolicka?

Tutaj w tym katolicyźninie Mauriaca, leży, mam wrażenie, prawie nieproporcjonalne — nawet jeśli uwzględnimy jego olbrzymi i oryginalny talent — zainteresowanie się tym autorem naszej, a po części i francuskiej krytyki. Jest to zainteresowanie bardzo charakterystyczne dla naszej epoki.

Słyszałam, jak mówił kiedyś wielki uczony i filozof X. Rektor



Konstanty Michalski, że ciekawym objawem w ruchu filozoficznym doby obecnej jest to, iż filozofja mniej jak dawniej zajmuje się ustaleniem kryterjów pewności, mniej bada pewność i miarodajność źródeł poznania. Zostawiwszy te kwestje jakby na boku dąży do budowania systemów filozoficznych, które mogłyby służyć za bazę życia. Ten sam objaw obserwujemy w życiu. Na plan drugi zesłała tak roznamiętniająca ludzi dawniej, kwestja stosunku rozumu i wiary, nauki i religji, a na plan pierwszy wysunęła się kwestja ewentualnych kolizji między wiarą a życiem. Życie we wszelkich swoich objawach żąda dla siebie z większą niż kiedykolwiek gwałtownością zupełnej i nieograniczonej wolności, chce zrzucić wszelkie ograniczenia i hamulce. W tym nastawieniu wysuwa się coraz częściej i coraz ostrzej kwestja stosunku sztuki do religji. Twierdzą niewierzący, że sztuka z religją pogodzić się nie da, twierdzą wierzący, że godzić je można. W tym sporze bardzo dziś zajmującym świat intelektualny, Mauriac jest hasłem, przykładem i sztandarem. Jego jako przykład cytują katolicy, wykazujący jak najwyższe wymagania sztuki łączą się znakomicie z żywą wiarą; na nim chcą udowodnić niewierzący tezy przeciwniej. W tej ciekawej polemice, w tem trafnem zresztą obieraniu Mauriaca za typowy przykład, popełniają obydwie strony uniesione zapalem walki nierzadkie pomyłki. Katolicy nie mogący się pozbyć starych nawyków, chcą z każdej jego książki wysnuwać wnioski o dogmatach wiary, niekatolicy, jak zwykle bardziej katolicy niż papież udawadniają, jak Gide, że Mauriac chce służyć i Bogu i mamonie, i że nie jest dobrym katolikiem bo zajmuje się kwestjami ziemskich namiętności, i jak Skiwski, że nie może być katolickim pisarz, nie zajmujący się Akcją katolicką!

W tym zapale walki zapominają często obie strony, że sztuka nie jest i być nie może apologetyką, polemiką, czy moralizowaniem. Istota sztuki leży gdzieindziej, istotą każdej sztuki a więc i sztuki katolickiej, jest tylko wewnętrzna wizja autora, raczej ar-

tystyczne nadawanie kształtu tej wizji. Zagadnienia katolickiego dogmatu, katolickiej etyki, mogą wchodzić oczywiście w artystyczną koncepcję pisarza tak, jak może w nią wchodzić każdy światopogląd, każdy problem. Ale żądanie od katolickiego pisarza, aby zawsze te właśnie kwestje w swych dziełach poruszał, byłoby tem samem co pretensje do katolickiego malarza, który zamiast oczekiwanego obrazu św. Anny namalował martwą naturę lub scenę karczemną...

Z tego traktowania Mauriaca jako argumentu, płyną detektywistyczne wprost poszukiwania w jego książkach, ich elementów katolickich lub niekatolickich. Jeśli chodzi o «*La fin de la nuit*», to dociekanie takie jest naprawdę rażące. Oczywiście i ta powieść jest katolicka, jak wszystko co pisze Mauriac, naprzód dlatego, że niema w niej niczego katolickiej nauce ani katolickiemu światopoglądowi przeciwnego, powtóre i dlatego, że wszystko co jest prawdą o człowieku, i szerzej mówiąc wszystko co jest prawdą wogóle, jest katolickie w tem znaczeniu, że katolicyzm prawdy się nie boi, przeciwnie, do niej zawsze dąży i wszystko co przyczynia się do poznania człowieka, nawet w najmniejszych źródłach jego duszy, sprzyja do pogłębienia katolickiego światopoglądu. W każdym głębokim studjum psychologicznem, w każdej prawdzie o człowieku upatruje wierzący katolik jedno więcej potwierdzenie swej wiary w ułomność i niewystarczalność ludzkiej natury i w skuteczność i nieodzowność łaski. W ten sposób oczywiście i ta książka jest głęboko katolicka, bo pisarz tak głęboko wierzący jak Mauriac, nie może świata inaczej ujmować. Ale żadnym specjalnie katolickim problemem Mauriac się nie zajmuje w swej ostatniej książce. I to już wielu ludzi niepokoi. Taka n. p. «*Vie catholique*» pisze z pewnym nietajonym załem, że wielka jest szkoda iż Mauriac nie rysuje nam postaci jasnych, ale zawsze tylko «upadki ciała i zboczenia umysłu (*égarment d'esprit*)». Wierząc, że Mauriac jest «czołowym» katolikiem, nie śmie go krytykować, ale jednak jej się to nie podoba. Zno-

wu wraca problem martwej natury u katolickiego malarza...

Ale co jest niezmiernie ciekawe, to to, że sam Mauriac jest zdaje się po trochę zarażony tym rodzajem psychologii, który tak dręczy jego krytyków i komentatorów. Ostatnią swą powieść poprzedził przedmową artystycznie niepotrzebną, a nawet rażącą, ale psychologicznie ciekawą. Naprzód odpowiada w niej niejako z góry na delikatny zarzut krytyka z «Vie catholique», mówiąc, że postać Teresy poczęła się w nim dawno, jeszcze w czasach jego niepokoju, i że dlatego pociągnął znów czytelnika «do piekieł». Dalej mówi, że pragnął dać Teresie śmierć chrześcijańską, że napisał nawet scenę spowiedzi, że obmyślony na początku pisania tytuł «koniec nocy» miał właśnie oznaczać wyjście z tej nocy grzechu, w której brnęła całe życie. Ale powiada dalej, że pisarz nigdy przewidzieć nie może co będą robić jego bohaterzy, gdzie go zaprowadzą. Teresa w ciągu pisania wyłamywała się z pod wszelkich prób uchrześcijanienia i nie dała się doprowadzić tam gdzie zamierzał autor. Mauriac poszedł w tym wypadku za swem natchnieniem artysty: nie doczepił do swej powieści chrześcijańskiego «Happy endu» i zrobił dobrze, bo takie zakończenie, byłoby w tym wypadku naprawdę doczepione. Nic w psychice Teresy nie pozwalało się spodziewać jej nawrócenia, nic go nie przygotowywało. Oczywiście pisarz, pisarz chrześcijański, może doskonale opisać nawrócenie nagle i nieprzewidziane, może opisać moment nagle spływającej łaski. Łaska jest dla niego realnością żywą, prawdziwą rzeczywistością; jej działanie jest dla niego równie prawdziwe i rzeczywiste jak funkcjonowanie motywów psychologicznych. Nieraz to zresztą robił Mauriac w innych swoich powieściach. Ale tu, właśnie w tę artystyczną koncepcję nie wchodziło takie piorunujące uderzenie Łaski, więc autor o niem nie pisał; pisał o człowieku żyjącym tylko życiem przyrodzonym, o człowieku zbrodniczym, o człowieku, który właśnie dlatego że pozbawiony Łaski szamotał się beznadziejnie w swej zbrodni, w słabych odruchach dobrej swej wolnej woli.

Może być że demoniczna postać Teresy urzekła wyobraźnię młodego pisarza jeszcze wtedy, gdy problemy religijne nie były dla niego tak jasne, tak przyswojone, jak są dzisiaj, wtedy gdy nie prześwietlały każdej psychiki i każdej wizji. Ale tem uczciwiej postąpił Mauriac i jako artysta i nawet jako katolik, że swej czysto artystycznej wizji nie wypaczył «z obowiązku», z chęci budowania czy umoralniania. Piękne słowa Romain Rollanda, że nie oddziaływa się na drugich słowami, ale tajemniczem promieniowaniem swej istoty wewnętrznej, można w całej pełni zastosować do literatury. Nie doczepiony morał, nie ad hoc ułożony przykład działa w książce; działa w niej właśnie to tajemnicze promieniowanie duszy autora, działa przedewszystkiem piękne i bezkompromisowe dzieło sztuki. To też sztuka katolicka chcąc być sztuką, musi nią być bezkompromisowo. Jeśli będzie tworzona przez ludzi naprawdę wierzących, zawsze sztuką katolicką zostanie, bez względu na temat jaki porusza, bez względu na to, czy zajmuje się człowiekiem w jego stosunku do Boga, czy tylko człowiekiem w jego zupełnie ziemskiej psychice, w zupełnie ziemskich odruchach jego natury. Temu, że Mauriac zaufał sobie jako artyście i jako człowiekowi, że był względem swej artystycznej koncepcji uczciwy – zawdzięczamy jedną z napewno najpiękniejszych i najbardziej wstrząsających jego książek, jedną z tych książek, która choć mówi wyłącznie o człowieku ziemskim, pozostanie napewno ozdobą i chlubą prawdziwie katolickiej literatury.

*Zofja Starowieyska-Morstinowa.*

#### DANIEL-ROPS: MORT, OU EST TA VICTOIRE?\*

Ostatnia powieść Ropsa «Mort où est ta victoire?» jest raczej oderwaną, metafizyczną historją zła i grzechu, niszczącego życia

\* Daniel - Rops : Mort, ou est ta Victoire? Librairie Plon 1934

ludzkie, historją tajemnych dróg, jakimi się to zło sący, rozwija i rozkwita, niż powieścią «psychologiczną».

Bohaterka powieści, Laura, w swej niezniszczalnej młodości i piękności jest raczej abstrakcją niż człowiekiem, bo choć żyje życiem pełnym ognia i namiętności, ale i przez swe usposobienie i przez okoliczności życia, zawsze dziwne, zawsze wyjątkowe, zawsze posłusznie nagięte do ilustrowania myśli autora — nie robi nam właściwie wrażenia człowieka zwykłego, nam bliskiego i rozumiałego. Nic z jej życia nie jest prawdopodobne, choć tyle z jej rozmyślań, odczuć i niepokoi wewnętrznych, jest prawdziwe!

Takie ujęcie ma swe złe i dobre strony. Ma strony złe, gdyż razi nas jednak nieprawdopodobieństwem i psychologicznym i sytuacyjnym.

Na 500 bitych stronach powieści musimy żyć atmosferą tragedji wyjątkowej, nie słabnącej ani na chwilę w swem dramatycznym napięciu; musimy obracać się stale w świecie uczuć, konfliktów i sytuacji nieprawdopodobnych i to jest bezsprzecznie nużące. Dziś, gdy powieść odkryła dzień powszedni, z jego ukrytym tragizmem, z jego tęczowym blaskiem, lubimy badać ten dzień, do naszych dni podobny, lubimy doszukiwać się niezwykłości w zwyczajności, lubimy odkrywać siebie i sprawy własne w sprawach bliskich nam bohaterów. Tymczasem Rops przenosi nas w wypadki, sytuacje, zbiegi okoliczności zupełnie wyjątkowe; nam dalekie. To nas zniechęca i nuży. Musimy ustawicznie robić duży myślowy wysiłek, aby w tych ludziach i życiach odnajdywać uczucia nam znane.

Jednakowoż z drugiej strony, to wyzwolenie powieści z pęt zwyczajności i prawdopodobieństwa ma dla autora, a może i dla czytelnika, tę samą dogodność, jaką ma dla przyrodnika obserwowanie zaszczerpionego królika doświadczalnego. Królik jest wyłączony z przypadkowości życia; jeśli jego życie nie jest prawdopodobne, to za to rozwój bakcyli jest doskonale logiczny i w swym typie «czysty».

Nie trzeba się nigdy z autorem spierać, czy słusznie zrobił wychodząc z takiego a nie innego założenia. Założenie jest rzeczą wizji autora, rzeczą pewnej wewnętrznej konieczności twórczej. Rzeczą krytyka jest sprawdzić i ocenić wykonanie i osiągnięcie. Krytyk musi stawać na płaszczyźnie wybranej przez autora, bez względu na to, czy ta płaszczyzna mniej czy więcej odpowiada jego osobistym upodobaniom i gustom.

Tutaj w stosunku do książki Ropsa musi i krytyk i czytelnik stanąć zdecydowanie na płaszczyźnie metafizycznej, musi na rozgrywające się przed nim wypadki patrzeć wyłącznie «sub specie aeternitatis», wyłącznie z punktu nadprzyrodzonego. Musi jak autor, mieć stale przed oczyma prawdę, że jedynym dobrem jest zbawienie, że dobro jednej duszy warto okupić morderstwem cierpienia, doczesną klęską ludzi i rodzin. Musi stale pamiętać o prawie zadośćuczynienia, o odpowiedzialności moralnej człowieka wobec człowieka, o wiecznej doniosłości każdego czynu; musi nie zapominać, że Bóg swoją chwałę może wydobyc z wszystkiego, że nawet grzech, jak mówił św. Augustyn, służyć może Jego wielkim widokom na człowieka. Czytelnik, który choć na chwilę przestanie — już nie wierzy — ale wiedzieć rzeczywistą realność rzeczy nadprzyrodzonych, będzie patrzył okiem zgorzonym na rozwijającą się przed nim historję, historję po ludzku okrutną i przerażającą. Tylko człowiekowi «widzącemu» wyda się wielkim i nieskończenie miłosiernym ten Bóg, ścigający duszę w grzechu i przez grzech, ścigający ją poprzez zbrodnię, śmierć i ofiarę. Tylko człowiek w wierze utwierdzony «nie weźmie zgorzenia» z tej historji o grzechu grzech rodzącym.

Bo zewnętrznie biorąc historja Laury jest jakimś fatalizmem zła i grzechu. U źródła jej grzesznego życia leży grzech młodego chłopca Thierrego. Jego pożądlivość, niesprawiedliwość jego ojca popchnęły Laurę w noc, na pochyłość, po której toczyła się z grzechu w zbrodnię, ze zbrodni do ostatecznego upadku.

Na tej pochyłości zła utrzymywała Laurę nie jakaś zewnętrzna konieczność zła, nie jego fatalistyczne zażebienie, ale jej wewnętrzna rozpacz. «Ani gwałtowność namiętności, ani ciekawość zła nie tłumaczyły jej upadków, jej błędzenia; jedynie rozpacz, rozpacz nie mająca nazwy w języku ludzkim, pchała ją w zło». Tu występuje ponownie myśl rozwinięta przez Ropsa już w jego powieści «L'Âme obscure», że zło, grzech łączy się ze smutkiem, rozpaczą i śmiercią, a radość, radość życia, spokój i szczęście osiągnąć można tylko razem z pełnią wiary, poprzez pełnię Łaski. Grzech, złudne widmo dobra, jest zazwyczaj skutkiem rozpacz i rozpaczny źródłem.

Rops wierzy w istnienie zła jako takiego. To zło jest pewną realnością, krążącą po świecie i szukającą pustki. Bo realność zła jest jednak realnością niebytu; może rozwijać się tylko w próżni. Pustka, w którą wpada grzech, jak wody wylewu nie napotykające oporu tamy, to dusze jak wszystkie, głodne szczęścia i dobra, a nie widzące czy nie chcące widzieć go w Dobru jedynem, dusze w których dobro nie jest aktywne. Człowiek, który nie przeciwstawia nic złu, tem samym zło popełnia. I w tem leżała «fatalność» Laury, fatalność wewnętrzna i od niej zawisła: złu przeciwstawiała próżnię, tak samo jak próżnię pokusie zła przeciwstawiła matka Antoniego Lhermitte. Rozpacz, próżnia, niebyt są sprzymierzeńcami grzechu, który jest «ciężarem, materją martwą». Dusza nie asymiluje go wprawdzie, ale pokrywa i obezwładnia on jak pleśń duszę i sumienie.

Samo zło zwycięstwa odnieśćby nie mogło. Odnosi je tylko dzięki zezwoleniu duszy.

To zezwolenie daje mu soki żywotne. To też dusza każdej chwili może go odrzucić i zniszczyć. «Grzech może rosnąć, rozwijać się jak rak, może prawie zupełnie zniszczyć życie zdrowe, życie prawdziwe; ale w duszy najbardziej zarażonej pozostaje zawsze dosyć miejsca, aby Słowo Boże mogło w niej rozkwitnąć, aby mogło wymieść wszelką zgniliznę». I tu niknie wszelka idea o

pewnej konsekwencji zła, która mogła się wydać fatalizmem grzechu. Tu wszystko zależy od człowieka. «W każdej chwili w głębi nas samych sumienie nasze dokonywa wyboru, w każdej chwili może się opamiętać. Nikt nie jest zgubiony przed chwilą ostateczną, przed chwilą, gdy wypełnia się wszystko. A i wtedy nawet... I wtedy nawet pozostaje jeszcze olbrzymia modlitwa tych wszystkich, którzy w mrocznych celach Trapistów, Kartuzów, Karmelów, błagają Chrystusa ukrzyżowanego o miłosierdzie dla dusz, które o duszach własnych zapomniały...».

A to zbawienie, które warto dla drugich wypraszać nie tylko modlitwą, ale i wyrzeczeniem i śmiercią – to nie tylko jakaś nadbudowa życia, nie tylko jakiś dodatek po śmierci, to życie, to pełnia życia, odrazu, już tu na ziemi. Już tu na ziemi zaczyna się to nasze zbawienie, tak jak nasze życie będzie trwać poza bramami śmierci. «Zdaje ci się, że żyjesz, a nie żyjesz. Żywem jest w nas jedynie to, co nabyło prawa, by żyć, żyć wiecznie».

Tu przeciwstawia się Rops pływkiemu, choć tak rozpowszechnionemu zapatrywaniu, jakoby grzech był sprzymierzeńcem szczęścia, sprzymierzeńcem życia, a jego wyrzeczenie miało prowadzić do zubożenia i do smutku tego życia. Dla niego grzech jest sprzymierzeńcem śmierci, «ościeniem śmierci». Zwycięzenie grzechu jest zwyciężeniem śmierci.

W tem też spojrzeniu na człowieka jednolitego, człowieka doczesnego, a tkwiącego już wszystkimi korzeniami w wieczności, w stwierdzeniu, że jedynie dobro, jedynie Bóg, jest dla człowieka życiem, bytem i afirmacją – a grzech i zło śmiercią niemytem – tkwi głęboka katolickość światopoglądu Ropsa.

*Zofja Starowieyska-Morstinowa*



## PROZA POETY BUNINA

Trzytomowy wybór Pism Bunina (Wiosna, Czara Życia, Pan z San Francisko – wydany pieczęlowicie przez firmę J. Przeworskiego w dobrych, odpowiedzialnych przekładach) pozwalają czytelnikowi zetknąć się bliżej z nieznanym dotychczas zupełnie pisarzem rosyjskim, przedrewolucyjnym.

Bunin, świetny prozaik, jest, zdaje się, ze swego istotnego powołania poetą lirykiem. Jak to bywa w podobnych wypadkach owa dwupostaciowość twórcza wpłynęła dodatnio na specjalną troskę o formę prozy, na specyficzną obrazowość języka, lakonizm opisów, przejrzystość konstrukcji zdań, a częściowo nawet na zwartość kompozycyjną krótkich nowel i opowieści. Wydaje się jednak, że z ową dwupostaciowością wiąże się i zmienny, ujemny rys buninowskiego prozatorstwa. Idzie o pewną sztuczność, czy może literackość w ujmowaniu problematyki życiowej. Zdając sobie sprawę z formalnej konsekwencji zachodzącej pomiędzy składnikami akcji niektórych nowel, odczuwamy równocześnie przypadkowość uparcie beznadziejnych rozwiązań. Nasz zmysł rzeczywistości nie zostaje dostatecznie opanowany sugestją buninowskiej wizji literackiej. Co gorsza dzieje się to zazwyczaj wtedy, gdy historie opowiedziane stykają się bezpośrednio z zasadniczymi problemami etycznymi. Razi nas wówczas jakiś pozaludzki chłód epika, a czasem nawet oburza okrucieństwo w operowaniu – na zimno – potwornym materiałem wiwisekcyjnym. Można by porównać Bunina – ze względu na charakter jego epiki – do Turgeniewa. Jego powieści o nostalgji prowincjonalnego życia mają coś z flaubertowskiego arcywzoru. Ale w twórczości ostatniego laureata Nobla brak czegoś istotnego, a brak ten sprawia, że reakcja nasza na twórczość Bunina jest w gruncie rzeczy słabsza, niż na twórczość pisarzy, niższego nawet gatunku. Kto wie, czy brak ten nie tkwi gdzieś głębiej, niż w wyobraźni twórczej autora. Bunin oddaje mi-

strzowsko swoją wizję świata, ale jego odczuwanie świata, jest, być może, zniekształcone jakimś psycho-moralnym daltonizmem. Przy czytaniu niektórych opowieści nasuwa się słynne określenie twórczości młodego Dostojewskiego przez krytyka Michajłowskiego: okrutny talent. Okrucieństwo odczłowieczającej analizy Bunina jest zupełnie inne niż tamta wiwisekcyjna pasja autora «Sobowtóra» czy «Pamiętnika z podziemia». Dostojewski przy pomocy tej pasji wiwisekcyjnej dosięgnął do dna duszy ludzkiej, tam gdzie wiara jego kazała mu doszukiwać się terenu walki szatana z Bogiem o tę duszę.

Bunin, sceptyk bez pasji, racjonalista bez buntu religijnego, duszy ludzkiej dogłębnie nie obnaża, choć poddaje ją bolesnym zabiegom oskalpowywania. Weźmy kilka przykładów. Pierwszym będzie nowela, ciesząca się największym uznaniem, która przyczyniła się głównie do uzyskania nagrody Nobla. «Pan z San Francisko» mimo pozorów przeciwnych (wyrównujący nastrój beznadziejności – słoneczny motyw końcowy) jest beznadziejnie smutną opowieścią o nagłej a niespodziewanej śmierci, która dognana bezdusznego amerykańskiego bogacza w jakimś luksusowym, włoskim hotelu. Autor operuje po mistrzowsku dysonansami, dla wyupuklenia całej bezsensowności sztucznego przepychu i oplacanej beztroski. Pod względem formalnym, w najszerszym tego słowa znaczeniu, nic mu zarzucić nie można. A przecież, w miarę czytania drugiej części noweli, opisującej niesamowitą, poniżającą podróż powrotną już tylko ciała pana z San Francisko, zakłócającego teraz zorganizowany spokój i kupioną beztroską turystów, inne może, niż estetyczne wrażenia wywołują naszą niechętną dla autora reakcję. Wydaje się nam bowiem, że autor przeholował w swym, jeżeli tak można powiedzieć, przesadnym epizmie, że eliminując całkowicie tragizm śmierci Pana z San Francisko przekroczył jakieś istotne granice moralne, obnażając w takim widzowskim stosunku do świata i ludzi coś bezludzko okrutnego.

Jeszcze silniej przejawia się ta cecha bezludzkiego hyperdys-tansu epickiego w króciutkiej nowelce «Muchy». Tematem jest dno nędzy ludzkiej, kurczowe trzymanie się życia prymitywnego chłopca, paralityka, który dnie całe przepędza wyłącznie na zabijaniu much, obsiadających czeredami ścianę, przytykającą do barłogu. Opowieść prowadzona jest przez kogoś rozkoszującego się pięknem otaczającej go przyrody. Znowu jak w «Panu z San Francisko» mistrzowsko zostaje uwyppuklony kontrast życia przyrody i tej martwoty wegetującego pół-trupa.

Autor uporczywie powstrzymuje się od okazania najmniejszej choćby reakcji uczuciowej. Jak badacz przyrodnik opisuje jedy-nie i ten dziw przyrody, przyrody, według niego, jednakowo bezmyślnej w podsycaaniu życia jak i jego niszczeniu.

«.... oto mówił, jutro, da Bóg, obudzę się i znowu zacznę się robota. Dziwna robota i dziwne myśli. Rozgniała roje much i ze spokojną tajemniczością tworzy w głębi swej istoty jakąś okropną, a jednocześnie radosną mądrość... Czy to mądrość, czy też poprostu jakiś jasnooki idjotyzm? Błogosławieństwo ubogich duchem, czy – jednostajność rozpaczy? Nic nie rozumiem, jadę i patrzę w dal?»

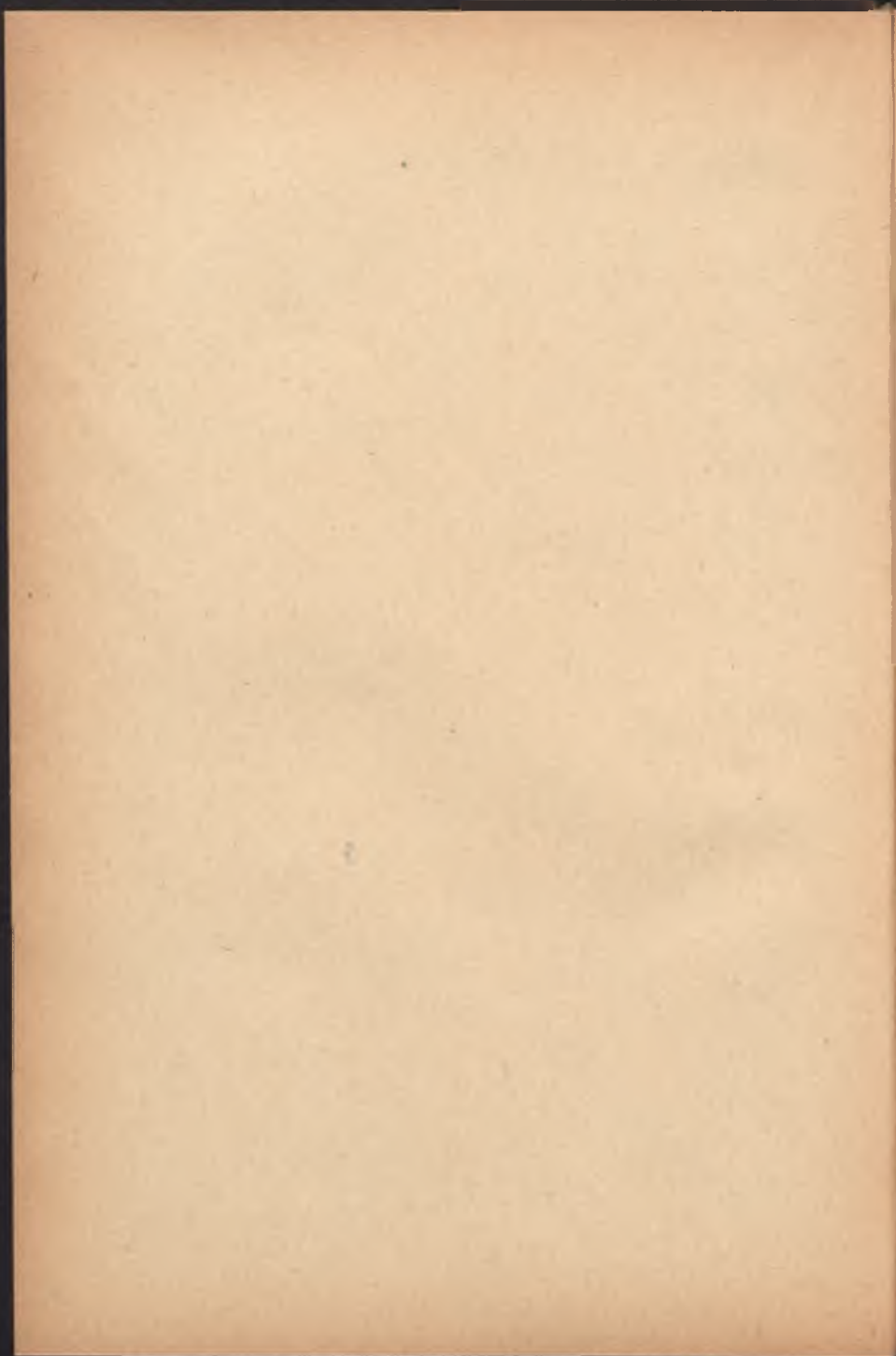
Coś z tego samego, jednostronnego, widzowskiego negatywi-zmu znajduje się w stosunku Bunina do chłopstwa czy drobnomie-szczaństwa małomiasteczkowego. Z jakimś dziwnym, bezboleśnie zimnym sarkazmem maluje obraz zniszczenia fizycznego i moralnego upadającej rodziny szlachecko-ziemiańskiej w świetnie skomponowanym opowiadaniu «Suchydół», czy znowu tam, gdzie zda-wałoby się z flaubertowską «zimną pasją» opisuje niszczycielską nudę małomiasteczkową (Czara życia). Także i odważnym w swym obiektywizmie i naturalistycznej autentyczności opowieściom z życia chłopskiego («Wiosna»), pozbawionym liberalistycznego chłopomaństwa, braknie niezbędnej nuty miłosiernej wyrozumia-łości. Bunin gardzi raczej istotami, stojącymi niżej jego miary czło-

wieczeństwa, niż walczy z ludzką małością i podłością w imię wyznawanego przez siebie ideału.

Eichenwald\* rosyjski przedwojenny krytyk, ustosunkowany bardzo życzliwie dla Bunina, podkreśla również w osobowości Bunina «coś niedobrego, okrutnego lub choćby «zokrutniałego» (ożestoczywsiagosia), ale stara się nas przekonać, że te pierwiastki są dostatecznie zrównoważone w twórczości Bunina — liryką współczucia. Rzecz znamienita, przy wymienianiu tych ostatnich wpływów posiłkuje się krytyk prawie wyłącznie utworami poetyckimi tego autora. Kto wie, może naprawdę w twórczości Bunina zachodzi dziwna dysproporcja między dziedzinami poetycką i prozaiczną, polegająca na tem, że każda z nich wyraża jednostronnie pewien tylko typ przeżyć, przyczem Bunin liryk!, znajdowałby w sobie odpowiedź na beznadziejnie sceptyczną problematykę — Bunina prozaika. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że twórczość Bunina, mimo braku zharmonizowania, jest twórczością o wielkiej skali i pojemności psychicznej.

\* Porównaj Julij Ajchenwald «Sikwety russkich pisatelej». t. III str. 176-204.

III



## Z POWODU WYSTAWY POLSKIEJ SZTUKI GOTYCKIEJ W INSTYTUCIE PROPAGANDY SZTUKI

W ciągu ostatnich trzech miesięcy przeżywa Warszawa już drugie wielkie zdarzenie kulturalne.

Zdarzeniem pierwszym było goszczenie u siebie współczesnych rzeźb francuskich, zdarzeniem drugim jest możliwość zapoznania się z naszą własną sztuką gotycką.

Zestawienie tak bliskie czasowo tych dwóch wystaw, tak różnych od siebie pod każdym niemal względem, wydawało się niektórym miłośnikom sztuki średniowiecznej zbyt niebezpieczne może dla odpowiedniego przyjęcia przez ogół naszej sztuki gotyckiej. Obawiano się, czy świeże zetknięcie się z wspaniałą współczesną sztuką francuską, bliską duchowo naszej inteligencji, nie zamknie jeszcze bardziej jej serc na przyjęcie tak odrębnego świata, jakim jest świat średniowieczny.

Ale obawy były płonne. Sami widać nie docenia-

my piękna tej sztuki, która po raz pierwszy zebrana w tak licznym i doborowym zespole dzieł — stanęła przed naszymi oczami jak jedna z tych świętych, których wizerunki oglądamy na wystawie: prosta aż do wzruszającej naiwności, czysta w swej harmonijności i wyzbyciu się wszystkiego, co nie jest najważniejsze, pełna uroku poezji, w świętej atmosferze złotego nimbu i złotego tła.

Istotnie, dwa zupełnie różne światy ukazały się nam ostatnio: świat człowieka nowoczesnego i świat człowieka średniowiecznego.

Świat nowoczesny, rozkochany w jednostce, w szczególności, w chwili, w zdarzeniu i jednocześnie walczący z jednostką, szczegółem, chwilą i zdarzeniem zginąłby w chaosie, gdyby nie jeden ratunek: kanony, porządkujące świat. Ale psychika nowoczesna boi się i unika kanonów wewnętrznych, woli kanony zewnętrzne, formalne. Stąd też i sztuka nowoczesna za porządkujący pierwiastek zjawisk przyjmuje pierwiastek czysto formalny. Wszystkie odłamy tej sztuki nie tylko klasycyzujące, ale i takie jak impresjonizm, kubizm i t. d. — to próby narzucenia coraz nowych kanonów dla sposobów patrzenia na świat i dla sposobu odtwarzania różnorodności zjawisk. Sama różnorodność zostaje. Świat nowoczesny przypomina tego sultana, który przez tysiąc i jed-



na bezsenną noc tysiąca i jednej bajki słuchał.

Świat średniowieczny — to świat jednej prawdy. Tej jednej swej prawdzie podporządkowuje on cały świat wewnętrzny i zewnętrzny, według tej prawdy go układa. Stąd kanony, porządkujące świat, są natury wewnętrznej.

W sztuce wyraża się to uporządkowaniem przedewszystkiem treści wyobrażeń, ujęciem ich w pewne wyraźnie zakreślone ramy. Są to kanony tematyczne (ikonograficzne, jak się je niesłusznie nazywa).

Niewiele jest zasadniczych tematów, w których musi się wypowiedzieć cały człowiek ówczesny. Wszystkie swe radości i ciężary, całą swą ufność i upokorzenie, zachwyt czy zgrozę musi artysta wygrać na tych niewielu strunach, jakich mu dostarcza instrument sztuki religijnej. A odbiorca musi w tej prostej melodji znaleźć siebie.

Wyłączona tu jest wszelka rozrzutność uczuć, nie-dopuszczalne żadne analizy osobistych doznań: wszystkie one muszą być oczyszczone z przypadkowości indywidualnej tak, by zyskały monumentalność prawdy powszechnej. Skryształizowano tę prawdę powszechną w kilkanaście typów zasadniczych i temi typami doznań kazano wyrazić artyście świat cały.

Niewiele tu jest zasadniczych strun do wygrania melodji życia, ale jakimże głębokim rezonansiem umie dźwięczeć ten instrument, skoro rezonatorem jest wieczność.

Prostota środków do wyrażania siebie jest tu niezwykła. Ale prostota ta — to nie ubóstwo. Przeciwnie, jest w niej siła i wielkość. Jakby mocne, ustale przez pokolenia, wino, — sam ekstrakt — został podany do picia.

Wiedzą to artyści wszystkich późniejszych czasów i stąd owe ciągle nawroty do tych ustalonych kanonów tematyki sztuki chrześcijańskiej.

Zresztą nie pierwsza sztuka chrześcijańska wprowadza kanony tematyczne. Znają je wszak i sztuki wschodnie, zna antyk grecki i rzymski, gdzie krzyżują się dwa systemy kanonów: treściowych i formalnych, każdy na innem założeniu oparty — jeden na mitologicznem, drugi na estetycznym. Znają je wszystkie sztuki, pochodne od antyku. Tylko że żadna sztuka poza chrześcijańską, średniowieczną nie dała tak konsekwentnie powiązanej struktury tematycznej, obejmującej całokształt zjawisk, w której niema miejsca na dwa różne systemy kanonów: jej kanon wewnętrzny, treściowy, pociąga za sobą jako następstwo kanony zewnętrzne — formalne.

Francja, przysyłając nam swe dzieła rzeźbiarskie,

podała nam ustami swego świetnego przedstawiciela w dziedzinie sztuki, p. Louis Hautecoeur, hasło, pod którym wystawę tę urządziła, hasło klasyczne, bo, jak mówi Hautecoeur w przedmowie do katalogu wystawy; «ces qualités d'ordre, de calme, de mesure, d'observation, ne sont-elles pas des qualités classiques?» Istotnie, wystawa współczesnej rzeźby francuskiej jaśniała klasycznym ładem, umiarem i spokojem, który zresztą załamywał się tu i ówdzie w echach romantycznych rozterek.

Od polskiej sztuki gotyckiej nikt klasycyzmu nie oczekiwał. A oto i ona stanęła wobec nas zadziwiająca ładem, umiarem i spokojem. Tylko że tam był klasycyzm formy, tu – jeśliby tak nazwać można – klasycyzm treści: ład, umiar i spokój ducha.

Ktoby uważał, że średniowieczna ograniczoność sposobów ekspresji jest ubożeniem, schematyzacją życia, niech zapozna się dokładnie z bogactwem świata, w który nas wprowadza obecna wystawa gotycka.

Wejdźmy np. w ten zakres tematów, którymi artysta wypowiada ufną i wierzącą postawę życiową.

Ten zakres tematów – ze strony dzieł sztuki – oznaczyć można nagłówkiem: wyobrażenia świętych.

Niewielu stosunkowo jest świętych, wyobrażonych w średniowieczu, szczególnie w średniowie-

czu polskiem: św. Jan Chrzciciel, Apostołowie, święte Dziewice (Katarzyna, Małgorzata, Barbara i Dorota), św. Jerzy, św. Hieronim, św. Krzysztof, św. Stanisław, św. Wojciech, św. Urszula, św. Zofja z córkami i niewielu innych – to jest ten szczupły zakres, w którym artysta, czy zamawiający odbiorca, wybierał.

Ale nie możemy mówić o ubóstwie tematów, choć zawsze św. Katarzyna występuje z kołem, a czasem i z mieczem, choć zawsze musi mieć onimbowaną koronę na głowie i spadziste dziewczęce ramionka, okryte ciężkim płaszczem, i choć tylko czasem wolno artyście pod nogi jej położyć postać cesarza, na którym jej wąska ciżemka stanie. I choć zaledwie jeszcze wolno na soczysto zielonej trawie, z której święta wykwita, umieścić pęczki poziomek i konwalji parę krzaczków. To wszystko. Ale jak wiele zobaczymy na obrazach św. Katarzyny z Biecza (jeden – Nr. 142 katalogu wystawy, pochodzący z Biecza, drugi – Nr. kat. 153 – z kościoła farnego w Bieczu, jeden z pierwszej połowy w. XV, drugi powstały około połowy w. XV). Jakże niezapomnianem jest wrażenie, jakie robi ta ledwo wychylająca się ze zczerniałego złotego tła pełna harmonji i spokoju urocza dziewczęca postać męczenniczki, przedziwnie miłosnym i ufnym gestem – jakby gestem

głaskania – dotykającej koła kolczastego, które dla niej nie jest narzędziem męki, za jakie my, zwykli ludzie, je mamy, ale rękojmią jej zbawienia. W ręce drugiej – delikatnie, jakby niosła kwiat, trzyma w dwóch palcach miecz, który ongi dopełnił jej męki, czy zbawienia.

Druga, późniejsza nieco, św. Katarzyna z Biecza inny znów urok na nas rzuca. Jakimże głębokim, melodyjnym wdziękiem poezji tchnie ta przechyłona, wąska twarzyczka o dziecinnym, niewinnym uśmiechu i zamyślonych poważnie oczach, jakże znowu wzruszające jest delikatne, ufne przytrzymywanie koła jej męki, jaka świeżość uczuć w tym naiwnie ujętym, a tak dobrotliwym, geście zwycięstwa świętej nad jej prześladowcą: spójrzmy na tego rozciągniętego pod jej, zda się, bezcielesnymi stopami cesarza, który uprawdzie tradycyjnym w średniowieczu gestem rozpaczy podpira sobie policzek, ma jednak tak rozradowany wyraz twarzy, jakgdyby czuł się dobrze w tej upokarzającej go roli. Nielitościwy prześladowca jakgdyby ulega ogólnemu nastrojowi świętej pogody i radości. Przygrywające aniołki, naiwnie przedstawione z nogami w chmurach, kompozycyjnie i nastrojowo dopełniają całości.

A przyjrzyjmy się innym świętym – choćby t. zw. Świętym Pomocnikom z orbazu « Koronacja Matki

Boskiej» (obecnie w Muz. Djec. we Włocławku Nr. kat. 156) i wejdźmy w ten krąg zagadnień, który dotyczy atrybutów świętych – tych znaków szczególnych, które ich charakteryzują. Sam fakt tego rodzaju określania swych ludzi przez Kościół – jednych poprzez ich mękę, innych poprzez ich zwycięstwo, jeszcze innych symbolami ich obowiązku – jest zjawiskiem dalekiem od suchości schematycznej, za którą takie uproszczenie w indywidualizacji mogło być poczytywane. Fakt tego rodzaju charakteryzowania ludzi – to jedna z podstaw doktryny chrześcijańskiej. A potem i same poszczególne atrybuty... Prawdziwie głęboki i pełen pozycji świat pojęć zamyka się w tych stwardniałych, zda się, ramach. I wbrew pozorom, życie tętni w tych symbolach: życiem nabrzmiałe są ich ciekawe i pełne uroku historje i życie swe może w nie wkładać każdy z nas; właśnie dlatego, są one tak, jak formuły algebraiczne: raz rozwiązane – otwarte już na zawsze dla podstawień liczb indywidualnych.

I ciekawe: choć mówimy o symbolach męki, czy twardej obowiązków, czy trudnych zwycięstw, to jednakże nie wychodzimy poza krąg tematów, odzwierciadlających jasne i ufne ustosunkowanie się do życia, nie wychodzimy poza promienny krąg tematów, których ogólny kanon można zatytułować:

«Święci». Wszak św. Katarzyna dotyka, jak widzieliśmy, kolczastego koła tak, jakby związane ono było dla niej z radością; św. Małgorzata niesie smoka, zwyciężonego przez siebie, ruchem troskliwej gospodyni, niosącej z pola zbłąkaną owieczkę, a św. Krzysztof promienieje, uginając się pod nadludzkim ciężarem Dzieciątka-Boga, którego podjął się przynieść przez rzekę. Po pochylonych w wielkim trudzie ramionach, widać, jak bardzo czuł święty przewoźnik, że Boga nieść na ramionach — rzecz to nadludzko ciężka. Ale że i słodka — o tem mówią rozjaśnione szczęściem twarze średniowiecznych świętych Krzysztofów.

Inny jest stosunek do męki, gdy chodzi o Mękę Kalwaryjską. Tu wchodzimy w krąg tematów, które mi wypowiadałby człowiek swe najboleśniejże rany, gdyby nie to, że wobec Ran Boga milkną rany jego własne i stapiają się z tamtymi. I na tem właśnie polega siła i potęga wyrazu tych Ukrzyżowań średniowiecznych, tych wyobrażeń współmęki Marji i Jana z Piety i tego całego wstrząsającego cyklu przedpasyjnego, który w malarstwie znalazł wyraz w takich tematach jak Biczowanie, Cierniem Koronowanie, Zwłóczenie szat. Do tego też cyklu męki należy wyobrażenie Chrystusa, ukazującego się z ranami po śmierci, wyobrażenie t. zw. «Chry-

stusa w studni» czy *Misericordia Domini* i in.\*

Zapoznajmy się na naszej wystawie z najpiękniejszym tu chyba dziełem – czternastowiecznym Ukrzyżowaniem ze Starogardu, nieznanego mistrza pomorskiego (Nr. kat. 1.).

Ekspresja doprowadzona tu została do ostateczności. Wydłużona postać Chrystusowa, której nadmierne wyciągnięcie wyraża zwisanie bezwładnego ciała, przeraźliwa chudość nóg i wzniesiona pierś, porżnięta wystającymi żebrami, mówią wstrząsająco wyrażnie o męce przedśmiertnej. Głębokie wyłobienia stóp rzucają się w oczy jako nieprawdopodobnie straszliwe rany. A niezapomniana, wychudzona głowa jest tak odczłowieczona w swym układzie twarzy, że staje się niemal obrazem samego męczeństwa, a nie umęczonej głowy. Ten zaledwie zaznaczony zarys zamkniętych powiek, to zapadnięcie policzków, podkreślone wypukleniem kości policzkowych tuż przy skroni i twardy rys śmierci

\* Rzeźba, która, siłą swych praw, musi się streszczać, nie wyobraża tak wielu momentów Męki Chrystusa, daje natomiast – zwłaszcza w jeszcze bardziej skłonnych do syntezy ujęciach ludowych – ciekawą formułę «Chrystusa Frasobliwego», jak się nazywa ten specjalnie przez lud Polski ulubiony temat (francuski *Christ de Pitié*, *Dieu piteux* i in. i niemiecki *Schmerzensmann* i *Not Gottes* czy *Erbarmdebilder*). Prześledzenie drogi tej syntezy otwiera niezwykle ciekawe zagadnienia, związane z psychologią twórczości średniowiecznej i nowszej – ludowej.



w wydłużonym nosie i gorzko zaciśniętych ustach, i czoło, przeorane głębokimi brózdami, i wreszcie lekkie wzniesienie brwi przy skroniach – jakby zaznaczenie jedyne go śladu ludzkich uczuć: zdziwienia – oto przykład wyzyskania tego ogromu możliwości ekspresywnych, jaki daje twardo określony schemat tematyczny ukrzyżowania. Wstrząsająca ekspresja występuje tu nie mimo, ale może właśnie wskutek uściślenia kanonów tematycznych, uściślenia, któremu się zawdzięcza ten ponadindywidualny wyraz, nierozproszony na szczegóły i skupiony na akcentach najwyższych.

A ta wiecznie aktualna grupa współkrzyżowanych: Matki Boskiej i św. Jana! Spójrzmy na te dwie postacie z katedry w Chełmży (Nr. kat. 100 i 101) – również warsztatu pomorskiego. Jakież minimalne, dozwolone przez tradycję, środki ekspresji, a ileż jakby skondensowanego wyrazu bólu połączonego z ufnością. Te łzy, jak grochy, spływające po wzniesionej ku górze twarzy św. Jana z grupy Chełmżyńskiej i te spuchnięte z płaczu oczy Marji z dobrocią patrzące w przestrzeń – to niezapomniana w sile wrażenia grupa.

Jeszcze inny odcień wyrazów bólu – świat raczej cały odcieni – daje inny schemat tematyczny: Pietà.

Gdy się o tym temacie mówi w związku z obecną

wystawą gotycką, stają przed oczyma różne piękne rzeźby. Uderzającą jest Pietà z Biecza (Nr. kat. 21), gdzie ekspresję osiąga artysta małopolski nie tylko przez daleko idące nieliczenie się z proporcjami ciała ludzkiego, ale i przez pewną odpowiednią deformację rysów twarzy Matki Boskiej, deformację, która wywołuje silny i specyficzny efekt bólu, inny niż osiągnięty zapomocą mimiki. Zwraca uwagę swem harmonijnem ujęciem Pietà w Niedźwiedziu (Nr. kat. 78) i swoją kompozycją całości Pietà, połączona z oplakiwaniem Chrystusa, z Gościeszyna (Nr. kat. 37). Ale nade wszystko myśl wraca do Piety ze Świerczynek (warsztat toruński z połowy XIV w. Nr. kat. 9). Rzeźba ta zdumiewa niewspółmiernością słabego opanowania techniki rzeźbiarskiej i jednocześnie zdolności wydobywania z tworzonego dzieła potężnej siły wyrazu. Z jednej strony nieporadnie wyciosane, kłocowate ręce i nogi, zupełny brak wyczucia draperji i jej wartości artystycznych, z drugiej uderzająca umiejętność wydobywania wyrazu bezradnej rozpaczycy Matki, która trzyma w ramionach konającego Syna. Wykrzywiona w płaczu, odarta w swej rozpaczycy z wszelkiego patosu, twarz wieśniaczki, która dziecku swemu ratunku dać nie może, rozpaczliwa bezradność rąk, trzymających bezwładne ciało Syna i ta jego twarz bezsilnie w tył przegięta, wy-

rażająca straszne cierpienie – to jedno z tych dzieł, wobec których stajemy zaskoczeni tajemnicą zjawiska natchnienia prostaczka, czy – mówiąc językiem religijnym – łaską, która spłynęła w chwili tworzenia na ubogiego duchem artystę.

I tak przechodząc od jednego kręgu tematów do drugiego, możnaby wykazać nieprzebrane bogactwo tego świata idei, zamkniętego w kanonach tematycznych i będącego źródłem twórczości średniowiecznej. Zamkniętego, ale nie uwięzionego. Nie wysuszono soków żywotnych tej sztuki, przeciwnie, przez tę przedziwną koncentrację nadano jej akcent stałej aktualności.

Uporządkowanie i ujednostajnienie treści pociągnąć musiało za sobą uporządkowanie formy. I tu znów panują kanony.

Kanony formalne wypływają w średniowieczu całkowicie z nadrzędnych względem nich kanonów treściowych, ideologicznych.

Zdajmy sobie z nich sprawę, rozejrzawszy się poraz drugi po zabytkach, zgromadzonych na obecnej wystawie gotyckiej, teraz już kierując uwagę nie na wymowę treści tych dzieł, lecz na świat form średniowiecznych.

Więc przede wszystkim – złote tła, te prześliczne, teraz jeszcze piękniejsze zapewne niż ongi przez

swą czarowną patynę, złote tła. Jedne, wcześniej-  
sze, są zupełnie gładkie, np. skrzydła tryptyku z Pta-  
szkowej (Nr. kat. 143-4); inne nieco późniejsze np.  
tryptyk z Opatówka (Nr. kat. 155) falują się delikat-  
nem wytłoczeniem skręconych splotów roślinnych,  
lub ożywione są geometrycznymi siatkami t. zw. pie-  
rogami (np. Madonna z fundatorem, biskupem Lu-  
brańskim, Nr. kat. 175). Ale jakkolwiek wprowad-  
zony jest system dekoracyjny w te złote tła, za-  
wsze spełniają one jednaką funkcję: wywołują na-  
strój abstrakcji. Grają rolę jakby chóru greckiego,  
który zapowiada, że oto dzieją się na tych malowi-  
dłach rzeczy wieczne.

Niezwykle ciekawe są rozważania wielkiego ba-  
dacza średniowiecza Maxa Dworzaka na temat tra-  
ktowania tła w sztuce gotyckiej i jego historii\*. We-  
dług niego, w starochrześcijańskiej sztuce demater-  
jalizowane formy umieszczone są w idealnej koncep-  
cji przestrzennej, w romańskiej sztuce przestrzeń nie  
tracąc abstrakcyjnego charakteru, nabiera już trój-  
wymiarowości i organizuje się rytmicznie razem z  
trójwymiarowemi już formami cielesnemi. W gotyku  
zaś zachodzi zjawisko syntezy; przestrzeń staje się

\* Max Dworzak — *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte, Studien zur abendländischen Kunstentwicklung*, München 1924, str. 84 sq.

uniwersalną swobodną głębią wszechświata, głębią, która otwiera się dla objęcia wszystkiego w całość stworzenia. Tło rzeźb i obrazów staje się w tym okresie wycinkiem tej całości, wycinkiem nie ograniczającym, lecz jednoczącym. Dworzak ten zwrot w sztuce nazywa nowem psychocentrycznem ujęciem i niem właśnie tłumaczy powstałe w tym okresie zjawisko umieszczania rzeźb gotyckich w niszach lub w zupełnie swobodnej przestrzeni, a w malarstwie — zamiłowanie do złotego wzorzystego tła. Tło to, nie stwarzając iluzji dali przestrzennej, podkreślało rzeczywistą płaską ścianę, stojącą za postaciami, w całej jej materjalności, ale wskutek tego nadawało wagę tej właśnie warstwie przestrzeni, która znajduje się między tą ścianą a wyobrażonemi postaciami, warstwie już zupełnie idealnej i wszechuniwersalnej.

Tę tendencję gotyku umieszczania swych wyobrażeń w ogólnej uniwersalności najlepiej, według słusznego zdania Dworzaka, charakteryzuje niezwykle zamiłowanie ówczesnych artystów do wypowiedania się formą witrażową, gdzie szklane ściany są jednocześnie czynnikiem ograniczającym przestrzeń kościoła i zarazem stanowiącym łącznik z nieograniczoną przestrzenią świata. Ten łącznik polega na realnem świetle, które, wskutek przechodzenia przez barwne szkła, tak się przekształca, że staje się nie-

ziemską poświatą, w której płyną wyobrażone postacie.

Na abstrakcyjnym a zarazem konkretnym, jak to wyjaśnił Dworzak, tle złotem obrazów gotyckich wykwitają poszczególne postaci.

Czasem, szczególnie na skrzydłach ołtarzy, są to sceny z historii Męki Pańskiej, z życia Marji lub życia świętych. Ale częściej – szczególnie w środkowej części ołtarzy i w rzeźbach, t. zn. w tych dziełach sztuki, które w kościołach są przeznaczone na ogniskowanie pobożności wiernych – częściej mamy do czynienia z wyobrażaniem poszczególnych postaci, powiązanych ze sobą nie akcją, lecz kompozycją formalną: wspólnym rytmem liniowym, symetrią lub dysonansami szczegółów, akcentami kolorystycznymi i t. p.

Spójrzmy jak te Matki Boskie z Cerekwi (Nr. kat. 150), z Wołowca (Nr. kat. 154), z Opatówka (Nr. kat. 155) lub inne zdają się wyrastać ze złotego tła, tak jak kwiaty wychylają się z ziemi, nie związane z nią ani z otoczeniem żadną akcją, a mimo to żyjące z tem otoczeniem jakimś wspólnem życiem.

A spójrzmy na Marję z tryptyka szanieckiego (Nr. kat. 168): jaki melodyjny rytm w skłonieniu głowy i rąk i całej sylwetki, jaka harmonijna gra pła-

szczyzn szaty i jak miękko rytmiczne migotanie barw w żywym wianku z aniołków, okalających pieszczotliwie Marję.

Matka Boska szaniecka nie stoi na ziemi (zarówno jak i wołowska i opatowska, jak zresztą Matka Boska z większości ołtarzy gotyckich), choć księżyc, na którym ona się wznosi, dotyka ukwieconej ziemi. Jakie charakterystyczne dla gotyku ujęcie: wydaje się, że to nie Marja spływa na ziemię, a że to raczej ta ziemia i ten księżyc wraz z Marją unosi się w dźwiękach rytmicznej melodji form.

Obok Marji w środkowych szafkach ołtarzy gotyckich lub na ich skrzydłach (to rozróżnienie kompozycyjnie nie gra żadnej roli, co też jest ogromnie charakterystyczne dla ujęć epoki) stoją święci. «*Sacra conversazione*» — tak nazwano tę formułę ikonograficzną. Ale jeśli ma ona wyobrazać rozmowę, to tylko jako wewnętrzne przedziwnie jednolite porozumienie wzajemne przedstawionych osób, jakies pełne treści milczenie. Pełna łaski — powiedzianoby językiem średniowiecznym. Milczenie to jednak gra: gra rytmicznymi akordami linii, barw, gra rytmem ujednostajnionej dynamiki wewnętrznej.

Niesposób mi wrócić tu znowu do Dworzaka\*, tego badacza, który tak dobrze umie rozłożyć na instru-

\* Max Dworzak, op. cit. str. 72 sq

menty symfonję sztuki średniowiecznej i nazwać te instrumenty po imieniu.

Otóż tak objaśnia Dworzak to zjawisko, nieznanych dotąd specyficznych dla gotyku, ujęć postaci. Artysta średniowieczny musiał stworzyć dla wyobrażenia postaci, reprezentujących religię, takie formy, któreby znalazły formułę skoncentrowanej istności tych postaci, – formuły bytu ogólnego, wyższego, wszechobejmującego. Tego właśnie bytu, którego te wyobrażone postaci są przedstawicielami. Św. Tomasz wymagał od sztuki, by postaci, jakie ona wyobraża, były « prześwietlone ». To właśnie « prześwietlanie » jasnością bytu niezemskiego jest zadaniem artystów średniowiecznych.

Formalne elementy – mówi dalej M. Dworzak – wchodzi teraz w nowe, nieznanne dotąd kombinacje. U podnóża ich jest nie naśladowanie sytuacji rzeczywistych, jak tego wymagają kierunki naturalistyczne i nie metafizyczna, jak to autor nazywa projekcja doświadczeń zmysłowych, projekcja, której treścią było objektywizowanie materialnych i kosmicznych praw ciężenia, ruchu i t. p., do czego dążyła sztuka grecka. Sztuka średniowieczna inne zadania sobie zakłada i usiłuje ona dać nie tylko pouczające obrazy jako Biblia Pauperum, pragnie być nie tylko wykutą z kamienia lub namalowaną teo-



logją, ale chce stworzyć takie koncepcje artystyczne, któreby działały na widza jako ucieleśnione zmaterializowane w idealności ludzkie pojęcia religijne.

Takie właśnie koncepcje artystyczne leżą u podnóża naszych wyobrażeń postaci na omawianej wystawie. I tem właśnie tłumaczy się fakt zestawienia we wszechwładnie wówczas panującej kompozycji « *sacra conversazione* » postaci nie tematycznie ze sobą związanych, lecz wewnętrznymi nićmi idei czy formy, co na jedno zresztą wychodzi w świecie średniowiecznym.

Na tle tej tendencji traktowania wyobrażanych postaci niezależnie od siebie tematycznie, ciekawie przedstawia się również i zjawisko formalnej jedności każdej z postaci oddzielnie. Otóż czy to Matka Boska z Dzieciątkiem, czy którykolwiek ze świętych ze swym atrybutem stanowi nierozzerwalną całość kompozycyjną. Dotyczy to zwłaszcza tematu Matki Boskiej z Dzieciątkiem, tematu zwykle tak skomponowanego, że Marja, otulona zwojami płaszcza, stanowi jakby rozchylający się kwiat, z którego ukazuje się małe Dzieciątko, (patrz np. Matka Boska na półksiężycu w Djecezji Warszawskiej Nr. kat. 73 lub Matka Boska z tryptyka z Wołowca Nr. kat. 154). Decydujące jest tu kompozycyjne zamknięcie Dzieciątka w obramieniu trzymającej go ręki i spojenie

tej ręki z całością postaci, co jest zawsze przedmiotem artystycznej troski twórców tych wyobrażeń.

Ale nie tylko w obrazach, traktujących postaci oddzielnie, są one związane ze sobą jedynie kompozycją formalną. I w wyobrażeniach scen całych, gdzie już siłą rzeczy narzuca się, by zasadniczą spójnią kompozycyjną była akcja – i w tych wyobrażeniach akcja schodzi na plan drugi, zasadniczą więź natomiast stanowi ujednostajnienie formalne. Zobaczymy np. płaskorzeźbę *Oplakiwanie Chrystusa z Gościerzyna* (Nr. kat. 38): wszystkie występujące tu postaci wiąże ze sobą ich jednaki kąt nachylenia (gdy się patrzy na tę kompozycję przypomina się pochylone pod tchnieniem wiatru zboże, związane tym wspólnym ruchem w jedną nierozzerwalną całość). Postać zaś Chrystusa, leżącego przekątnie do osi ruchu tamtych postaci wiąże się z nimi, a jednocześnie wybija się z pośród nich jako naczelna postać właśnie tym dysonansem, jaki tworzy w kompozycji całości. Przykładem już nie średniowiecznego wiązania postaci w grupy, wiązania nietylko przez kompozycję, lecz i poprzez akcję, toczącą się między aktorami sceny, jest pełna finezji w wykonaniu *Anna Samotrzecia z Olszynek* (Nr. kat. 72) z warsztatu Stoszowskiego.

Do kręgu zagadnień, dotyczących wyobrażenia

akcji nieodłącznie należy zagadnienie ruchu, gestu. Znany i obszernie w literaturze odnośnej omawiany jest fakt stereotypowości gestów w dziełach sztuki średniowiecznej. I ten fakt również, jak i inne, wynika z założeń ideowych sztuki średniowiecznej. Zachodzi tu ciekawe zjawisko skrzyżowania się ilustracyjnych tendencji sztuki (w tematach przedstawiających akcje) i charakteru abstrakcjonistycznego tej sztuki, który każde przedstawiane zjawisko starał się odaktualizować, czy może właśnie nadać mu piętno wiecznej aktualności. Stąd te mocno podkreślone, a jednak nagle zatrzymane ruchy, stąd ta silna dynamiczność, jakby nagle zastygła w posąg kamienny, lub nieruchoma hieratyczność, występująca pośród rozgwaru zdarzenia (zob. np. sceny Zwiastowania, Obrzezanie, Pojmanie czy inne z poliptyku toruńskiego z XIV w. lub sceny na skrzydłach z Ptaszkowej, Nr. 143-144 i inne). Zagadnienie to ma jeszcze i drugie oblicze: dotyczy sprawy anachronizmów naszej sztuki gotyckiej w stosunku do współczesnej zachodnio-europejskiej\*.

\* Z tą zaś sprawą wiąże się zagadnienie niepowszedniej wagi, zwłaszcza dla ludoznawstwa – zagadnienie następujące: w jaki sposób warstwy mniej rozwinięte kulturalnie przystosowują do swego poziomu wzory, przejmowane od warstw wyższych. W zakresie rozpatrywanego zagadnienia akcji w naszej prowincjonalnej sztuce średniowiecznej zjawisko to wyraża się zeschematyzo-

Te założenia religijne sztuki średniowiecznej są zresztą kanwą, na której rzutuje się niemal cały świat form średniowiecznych.

Przewaga konturowej linearności w stosunku do plamy barwnej, lokalność barw w przeciwieństwie do późniejszych powietrznych rozwiązań zagadnień kolorystycznych — wszystkie te rysy charakterystyczne sztuki średniowiecznej podporządkowane są światu idei, której system jest decydującym czynnikiem w świecie form. System ten, nie uznając chwili obecnej za jednostkę samodzielną, nie dopuszcza do ujmowania rzeczy w jej kolorystycznej zmienności przypadkowej: stąd barwy rzeczy są barwami stałymi. Z drugiej strony realistyczne (w znaczeniu gnozeologicznym) stanowisko Kościoła uznaje prawdziwość doznań zmysłowych; odpowiednikiem plastycznym jest właśnie operowanie barwami lokalnymi, a nie względnymi, zależnymi od oświetlenia, sąsiedztwa i wrażliwości optycznej indywidualnej.

Podobnie i zagadnienie umyślnej deformacji postaci przedstawianych daje się rozwiązać na gruncie religijnego poglądu na świat, który w średniowieczu wymagał od sztuki, by była ona prawdziwszą niż

waniem, zhieratyzowaniem ruchów, jakby odbarwnieniem akcji od chwili, co jest charakterystyczne dla ujęć prymitywniejszych.

sama rzeczywistość. I tak z większością zagadnień formalnych tego okresu.

Naturalnie, trzeba usilnie podkreślić, że nie chodzi tu o tłumaczenie symboliczne zjawisk formalnych. To stanowisko, jak dawno już w nauce wiadomo, da się zastosować jedynie odnośnie do niektórych poszczególnych zjawisk, nie da się natomiast utrzymać w całości. Tu chodzi o to ogólne nastawienie psychiczne, które stwarza podłoże do takiej czy innej interpretacji świata.

Tak więc, czy podejmiemy do sztuki średniowiecznej ze strony tematycznej, czy ze strony formalnej, zawsze dojdziemy do zagadnień pewnego systemu kanonów.

Kanony te, w ciągu średniowiecza rygorystycznie uznawane, rozluźniają się pod naporem nadchodzącego świata nowożytnego, świata miłości do szczegółów, a wśród tych szczegółów do człowieka i do jego indywidualnych doznań uczuciowych i wrażeniowych. Orientowany ku prawdom ostatecznym system kanonów średniowiecznych rozpada się. Średniowiecze, umiłowawszy sobie każdy przejaw świata otaczającego jako ślad świętych palców Twórcy, zapomina czasami o tem, co je do tej miłości skierowało i zaplątuje się wskutek tego w hierarchji zjawisk, — hierarchji, tak drogiej sercu człowieka reli-

gijnego. Wierność idei zostaje coraz bardziej poniechana, a na jej miejscu wzrasta wierność przyrodzie obok wierności koncepcji artystycznej. Owa koncepcja artystyczna zostaje teraz pasowana na wolnego niezależnego suwerena w tym oszłamiająco pięknym świecie, w którym jednak jednego zabrakło: zapachu świętości.

A wyobrażany w sztuce człowiek, który dostaje charakterystyczne już dla siebie i dla epoki ubranie zamiast jednolitych abstrakcyjnych szat uniwersalnych, który zostaje obdarowany indywidualnymi rysami twarzy, teraz, w czasie rodzącej się nowożytności, zyskuje prawo reagowania czysto osobistego na rozgrywające się przed nim wypadki. Apostołowie z ołtarza warteńskiego (nr. kat. 185) są jeszcze upostaciowaniem jednej jedynej reakcji psychicznej na rozgrywające się wobec nich zdarzenie Wniebowzięcia Marji i pobożnego skupienia. Franciszek z Sieradza, domniemany twórca drugiego ołtarza warteńskiego (nr. kat. 162), wprowadza już pewne odchylenia w tej jednostajności reakcji apostołów: ogólnie obejmujący ich wszystkich nastrój żywego zdumienia ma już swe pewne indywidualne zarysy zależnie od różnych postaci. Ale spójrzmy na ten sam temat, wyobrażony na płaskorzeźbie z Siennicy (nr. kat. 113): jaka olbrzymia skala ujęć psychicznych Apo-

stołów, zgromadzonych dookoła pustego sarkofagu! Od spokojnego zatopienia się w modlitwie jednego z nich, poprzez zdziwienie innego, zdumienie, graniczące ze zwątpieniem i zdumienie stojące na pograniczu z zachwytem i ekstazą – aż do gestów rozpaczki – wszystkie te stany duchowe znajdują swe wyrazy na tej małej płaskorzeźbie, która tak wyraźnie odbija przełom, jaki się dokonał u progu czasów nowych. Te zarysy krajobrazów, które w końcu wieków średnich zaczynają wciskać się potrochu w abstrakcyjne, złote dotąd tła obrazów – są jak trawa, która, wrastając w szczeliny muru, jest zaczątkiem jego przyszłego rozpadnięcia się (patrz np. oba Ołtarze z Warty, Nr. kat. 162 i 181). Człowiek nowoczesny porzuca kanony sztuki kościelnej w imię wolności indywidualnej, a właściwie w imię nowych kanonów.

Przejrzawszy obecną wystawę sztuki gotyckiej przez pryzmat zagadnienia kanonów tematycznych i formalnych, należałoby jeszcze raz wejść w jej podwoje w tym celu, by zorjentować się w lokalnych właściwościach warsztatów artystycznych, których wytwórczość stanowi całość naszej sztuki średniowiecznej.

Niestety, pobieżność tego szkicu nie pozwala na to, zdawałoby się, konieczne dopełnienie poprze-

dnich rozważań. Szczęśliwie, wystawa jest zorganizowana tak starannie, że nie tylko eksponaty połączone są ze sobą w grupy niezwykle harmonijne i tak przejrzyste z punktu widzenia dydaktycznego, że zwiedzający (w dodatku ze ściśle naukowo opracowanym i bogato ilustrowanym katalogiem w ręku) bez trudu zorientować się może w zasadniczych rysach, charakteryzujących poszczególne warsztaty, których wyodrębnienie zawdzięcza się badaniom organizatora niniejszej wystawy doc. M. Walickiego.\*

A więc z dzieł, wytworzonych w Sądecczyźnie (np. obie omawiane św. Katarzyny z Biecza, obraz z Chomrawic Nr. kat. 151, tryptyk z Wołowca Nr. kat. 154) uderzają nas mocno idealizujące reminiscencje czeskiej szkoły wraz z jej akcentowaniem plastyczności głów i ich centralności w kompozycji. Szkoła krakowska (tryptyk z Szańca Nr. kat. 168) czaruje nas nieuchwytnymi, bardziej wyrafinowanymi w stosunku do warsztatów sądeckich urokami poetyckimi. Warsztaty wielkopolskie zdaje się cechować rys podkreślonego dostojeństwa wyobrażonych postaci (np. Madonna z bisk. Lubrańskim, Nr. kat. 175, Madonna z Trzemeśni Nr. kat. 54 lub z Ja-

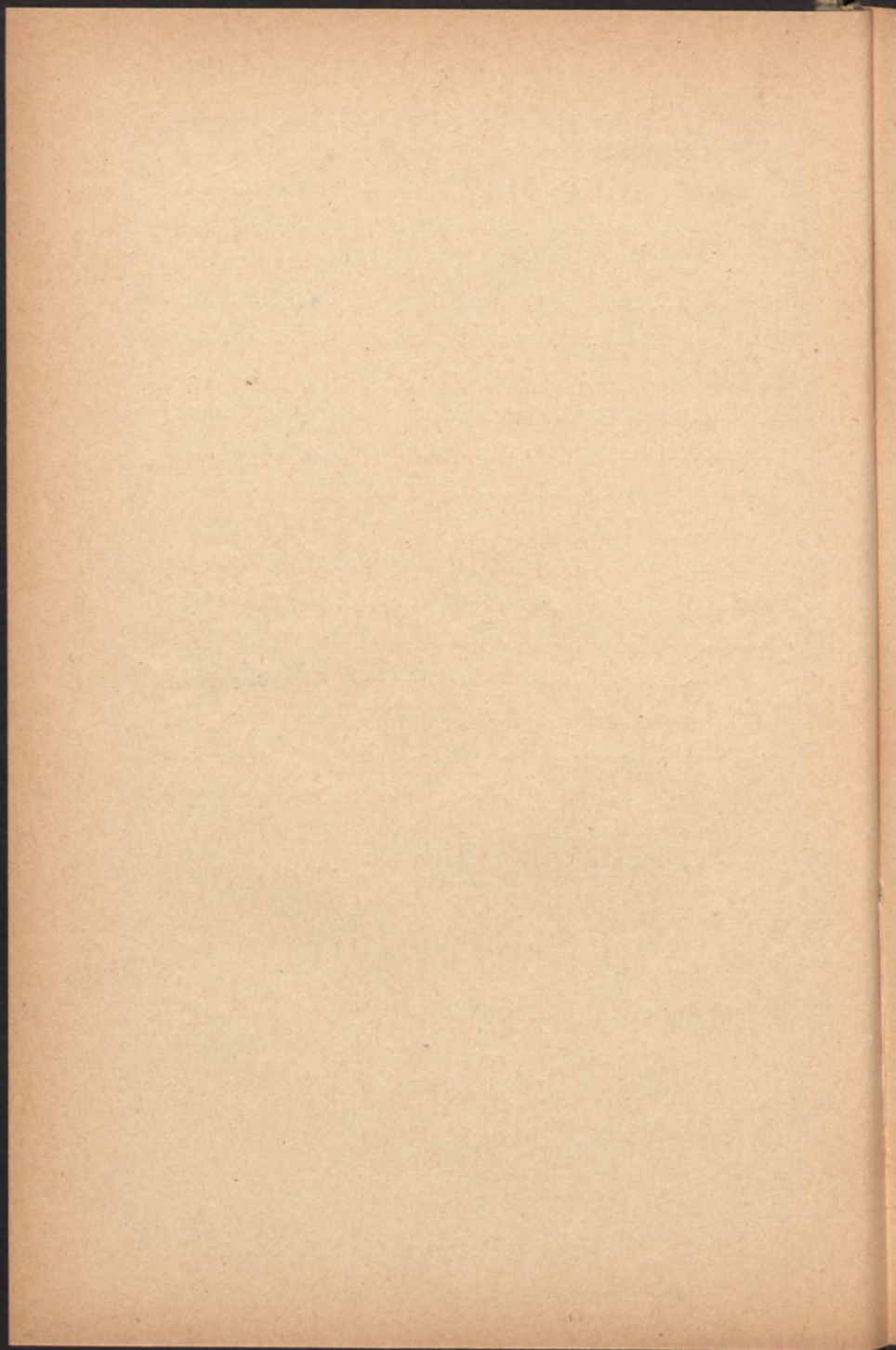
\* M. Walicki, *Stilstufen der gotischen Tafelmalerei in Polen im XV Jahrhundert. Geschichtliche Grundlagen und formale Systematik*, Warszawa 1933 r.



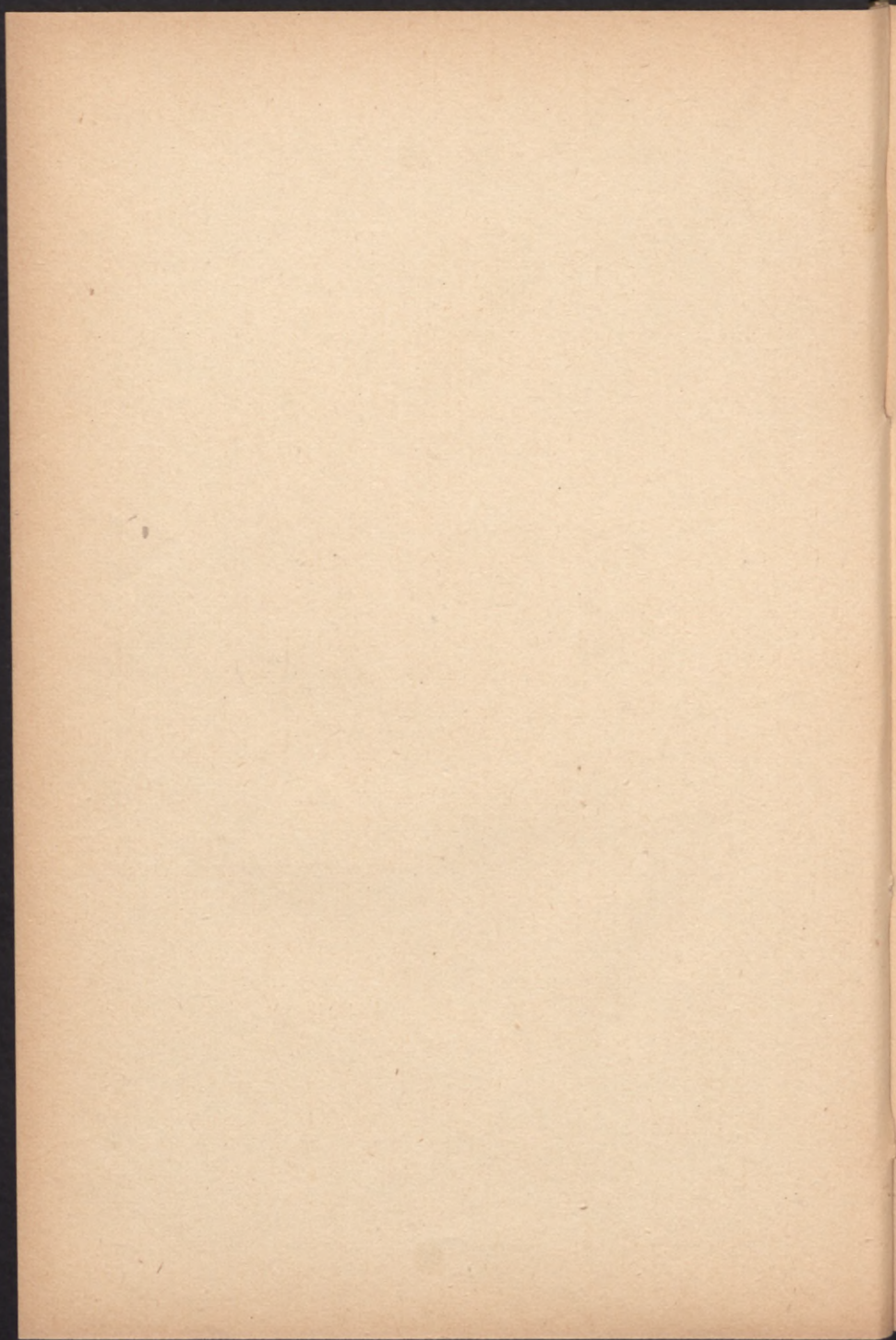
nowca Nr. kat. 61) w zabytkach zaś chełmińskich, toruńskich nawet we wczesnych (np. poliptyk z kościoła N. M. P. w Toruniu Nr. kat. 118-133) uderza silna skłonność do dramatyzacji (np. Pietà traktowana łącznie z kompozycją miecza boleści Matki Boskiej na tymże poliptyku), Pietà ze Świerczynek, lub wstrząsająca Trójca św. ze Świerczynek, której dramatyczne wizyjne ujęcie każe nam myśleć o hiszpańskich el-grekowskich kompozycyjnych rozwiązaniach.

Niesposób jest choćby tylko dotknąć tu wszystkich najważniejszych zagadnień, związanych z wystawą sztuki gotyckiej. Tak bardzo bogaty jest ten świat średniowiecznej jedności prawdy. Świat, którego my, ludzie z bezsennych królestw sultana z tysiąca i jednej bajki, boimy się jako zbyt ubogiego.

J. ROGOWSKA-DOROSZEWSKA



IV



## WOJNA SPRAWIEDLIWA

Pewien bardzo sumienny badacz zadał sobie trud obliczenia, że od r. 1496 przed Chr. aż do r. 1861 naszej ery świat przeżył 3100 lat wojny, a tylko 257 lat pokoju. Choćby nawet to mozolne obliczenie nie było wolne od pomyłek, nie daleko odeń do wniosku, że wojna jest nieuniknionem przeznaczeniem ludzkości. Nie brakło też myślicieli, m. i. tej miary co Hegel i de Maistre, którzy wniosek taki wyciągnęli, a przedstawiając wojnę jako wyraz najwyższych praw Opatrzności, starali się osłodzić niepokojące wyniki swych badań wykazaniem korzyści, które wojny ludzkości przysporzyły. Tymczasem upatrując w wojnach nieuniknione fatum, zapominają, że każda z nich, jakkolwiek skomplikowane mogą być jej bliższe i dalsze przyczyny, jest zjawiskiem wywołanem przez wolę ludzką, którą przecież także, choć nie wyłącznie, rozum kieruje. Toteż

skoro przeważający wpływ pobudek rozumnych na ludzkie działania musimy uznać za główny sprawdzian moralnego postępu, z drugiej zaś strony wierzymy, że postęp ten jest nie tylko możliwy ale i rzeczywisty – nie rozumiemy, dlaczego wojna musiałaby koniecznie towarzyszyć ludzkości na wszystkich szczeblach jej przyszłego rozwoju. Możemy w każdym razie stwierdzić: najpierw, że okoliczności, które jak np. różnice wierzeń religijnych dawniej często wojnę sprowadzały, dziś już do niej ludzi nie popychają; następnie zaś, że otwartem pozostaje pytanie, czy jakiś przyszły rozwój nie może, lub nawet nie musi doprowadzić do zupełnego zaniku tego zjawiska.

Do nadziei, że dziś właśnie stoimy może u progu takiego rozwoju, pobudza nas między innymi świadomość, że w obecnych warunkach trudno liczyć na te wszystkie błogosławieństwa, które wojna, zdaniem jej obrońców, dawniej kulturę darzyła.

Nie przeczymy wprawdzie, że wojna i obawa przed nią przyczyniły się w dużej mierze do zdyscyplinowania społeczeństw i sprężystej organizacji państw, dziś jednak, gdy cel ten w pełni osiągnięto, jakże często prowadzi do rewolucji i rozprzężenia. Jeżeli dawniej bywała jednym z głównych motorów technicznego postępu i rozbudowy sieci komunikacyj-

nej, to dziś powszechne dążenie do materialnego dobrobytu rolę tę spełnia równie skutecznie. Wojna, która dawniej mogła rozszerzyć podstawę potęgi narodowej, dziś, wskutek kosztów i strat, na które naraża, nawet zwycięscy nie pozwala używać na owocach, tak ciężko i krwawo zapracowanych. Zresztą widoki zwycięstwa, które przy prostym stosunkowo sprzęcie wojennym i większym odosobnieniu państw można było bez trudu obliczyć, usuwają się dziś z pod wszelkiej niemal rachuby, skoro dzięki wzrastającej współzależności państw i postępującej technice wojennej niesłychanemu powikłaniu uległy zarówno polityczne jak materialne warunki, w których wojna się toczy. Przyznajemy wreszcie, że wojna do ostatecznych granic rozwija u jednostek zdolność poświęcenia swej osoby dla dobra ogółu; ale ofiarą tego poświęcenia padają z reguły jednostki najbardziej dodatnie, tak, że jeżeli wojna dokonuje wśród ludzi jakiejś naturalnej selekcji, to stosowane przez nią kryteria nie są pozytywne. Można by nadto zapytać, czy wojna, rozwijając tylko dorywczo najszlachetniejsze pierwiastki natury ludzkiej, nie pobudza równocześnie najpodlejszych i to na długie okresy. Zepsucie obyczajów, którego liczne dowody dostarcza ostatnia wojna, daje pod tym względem dostateczne wyjaśnienie.

Z drugiej strony potworne spustoszenia, które ona sprowadziła w życiu i zdrowiu ludzkim oraz w materialnych zasobach, uprzytamniają nam, którzy ją pamiętamy, najdosadniej grozę cywilizowanej wojny, a książki takie jak Remarque'a i Sheriffe'a dają lepszy, bo na rzeczywistych przeżyciach oparty przedsmak tej, która grozi, niż najbarwniejsze ale urojone jej opisy. Pod wpływem tych przeżyć ustanowiono w ramach traktatów pokojowych pewne instytucje, mające na przyszłość zapobiegać podobnym kataklizmom. Od tego czasu owe środki zapobiegawcze doznały jeszcze bardzo szerokiej rozbudowy. Nie chcemy w tej chwili rozważać praktycznej ich wartości, lecz tylko stwierdzić, że dzięki nim wszystkie niemal spory między rządami dobrej woli można rozstrzygać w drodze pokojowej zamiast zbrojnej procedury. Gdyby więc ludzkość stała na odpowiednim poziomie wspomnianego wyżej rozumnego postępu, wojna już dzisiaj nie byłaby możliwa; nie spełnia bowiem żadnej z tych funkcji, którym dotąd służyła: jako narzędzie polityki narodowej okazuje się niezdatna, jako środek rozstrzygania sporów międzynarodowych niepotrzebna.

Tem się tłumaczy pełne wyrzutu pytanie, które nieraz wierni nawet katolicy Kościołowi stawiają, dlaczego mianowicie wojny nie potępia raz na za-



wsze jako środka nawskroś niemoralnego. Niestety namiętności odgrywają i dziś jeszcze tak wielką rolę w postępowaniu ludzi, że pod ich wpływem nie są w stanie należycie ocenić zdolności wybranych środków dla osiągnięcia zamierzonego celu. Odnosi się to zwłaszcza do wielkich zbiorowości, z których opinią władające niemi rządy, muszą się dziś liczyć więcej jak kiedykolwiek. Jeżeli sam rząd łudzi się, że tylko wojna może go wybawić z trudnego wewnętrznego czy międzynarodowego położenia, bez trudu potrafi za pomocą nowoczesnych środków propagandy nastawić opinię publiczną w pożądanym przez się kierunku, doprowadzić ją do stanu wrzenia, wykluczającego zgodę, której środkami nowoczesne traktaty tak hojnie szafują. Państwo, które w ten świadomy sposób do wojny doprowadza, chcąc sobie przy jej pomocy, a wbrew prawu zapewnić jakieś korzyści, postępowaniem swoim stawia swą ofiarę w położeniu koniecznej, a więc i słusznej obrony. Już stąd widać, że bezwzględne a ogólnikowe potępienie wszelkiej wojny, prowadzonej przez jakiekolwiek państwo i w jakichkolwiek warunkach, byłoby rażącą niesprawiedliwością.

Ale Kościół, jako ustanowiony przez Boga strażnik praw moralnych nie może oczywiście odnosić się z doskonałą obojętnością do zjawiska, które ja-

ko wynik różnych pobudek i splot różnych działań tak ściśle wiąże się z dziedziną moralności. Miarą zaś, według której z tego stanowiska oceniamy jakieś pobudki czy działania, są przede wszystkim nakazy sprawiedliwości. Nie wymagają one bezwzględnego potępienia każdej wojny w myśl hasła «pokój za wszelką cenę». Toteż Kościół i najbardziej powołani jego nauczyciele, rozpatrując zagadnienie wojny, kierowali się zawsze postulatem «sprawiedliwość za wszelką cenę»; starali się dociec, czy i pod jakimi warunkami wojna może służyć za narzędzie sprawiedliwości. Że wojna w zasadzie być niem może, wynika z powierzchownej nawet obserwacji społeczności międzynarodowej, która mimo niewątpliwych postępów i dziś jeszcze oparta jest na bardzo kruchych podstawach, przypominających prawną organizację pierwotnych społeczeństw. Należące do niej państwa nie uznają nad sobą żadnej materialnej władzy, która prawo stanowiła i wymierzała oraz wymuszała jego przestrzeganie. Gdy więc brak instancji, władnej orzekać o naruszeniu i przywróceniu prawa, zbrojna pomoc własna będzie dla państw często jedynym środkiem wymiaru sprawiedliwości.

W pierwszych wiekach naszej ery spotykamy coprawda chrześcijańskich pisarzy, którzy jak Tertuljan czy Laktancjusz, powołując się na niektóre

ustępy Pisma Świętego, rzemiosło wojenne uznali za niegodne chrześcijanina i za niezgodne z nauką jego Mistrza. Nie chcemy tu rozstrząsać tych dawno przebrzmiałych sporów; Kościół w każdym razie nigdy nie stanął po stronie ówczesnych radykalnych pacyfistów; najlepszym tego dowodem jest, że właśnie w pierwszych wiekach długi szereg żołnierzy powiększył grono świętych i męczenników. Ponieważ zaś dla tych, którzy przymusowi służby wojskowej nie podlegali, udział w wojnie był właściwie dobrowolny, jasnym jest, że i wojna nie uchodziła w oczach Kościoła za rzecz samą w sobie zdrożną. Zrozumieć to tem łatwiej, że okres zdobywczej ekspansji Rzymu miał się już ku końcowi, a wojny, które podówczas prowadził, miały nietyle rozszerzyć Imperjum, ile zatamować coraz silniej napierającą falę barbarzyństwa. Może właśnie ten charakter wojen Rzymu sprawił, że w problemie naszym zajmowano się tylko sumieniem jednostki, powołanej do udziału w wojnie, pozostawiając na boku pytanie, kto i kiedy odpowiada za jej początek.

Wśród wielu innych należyte oświetlenie i tej sprawy zawdzięczamy Świętemu, który skarby zaczerpnięte ze starożytnej kultury przeniknął promieniem objawionej prawdy, a stojąc na przełomie dwóch epok, rzucił między nimi pomost swym po-

teżnym duchem i na każdej wyrył jego niezatarte piętno. Nieśmiertelny traktat Augustyna o Państwie Bożem zrodził się jak wiadomo pod wrażeniem najeźdy barbarzyńskich hord Alaryka na Rzym (410 r.) i zarzutów stawianych chrześcijaństwu przez ginący świat pogański, że przez swą naukę uczyniło Imperjum bezbronem wobec takich kataklizmów. Biskup Hippony zgłębia więc poszczególne problemy filozofji chrześcijańskiej, związane z ustalonym przez Opatrzność porządkiem świata i znamioną dla jego dziejów walką między złem a dobrem. Wojny i pokoju rozważania te często muszą oczywiście dotyczyć. Wzmianki o nich znajdujemy zresztą w wielu innych dziełach św. Augustyna. Nikt tak bezwzględnie nie potępił wojen, podyktowanych «żądzą szkodzenia, okrucieństwem zemsty, niepohamowanym i nieubłaganym duchem, dziką wojowniczością i chciwością władzy». Nikt tak dobitnie nie wykazał, że pokój jest naturalnem przeznaczeniem ludzkości, ideałem do którego ją Opatrzność prowadzi. «Nie pożądamy bowiem pokoju, aby wojnę wzbudzić, lecz wojnę prowadzimy aby pokój zdobyć». Pokój winien być treścią naszej woli, wojna tylko ostateczną koniecznością «przed którą niech Bóg nas strzeże i w pokoju zachowa. Miłuj więc pokój nawet gdy wojujesz, abyś tych, których zwalczasz, przywiódł do

szczęśliwego pokoju». Jasno stąd wynika przekonanie św. Augustyna, które mistrz Scholastyki 15-go w., Franciszek de Victoria, ujął w lapidarnem zdaniu: «unica et sola est causa inferrendi bellum, injuria illata».

Nie jest on jedynym w tej szkole interpretatorem myśli wielkiego Afrykańczyka; wszyscy najwybitniejsi scholastycy do niej się przyznawali, a św. Tomasz w jednym ustępie swej Summy, ujął ją systematycznie i rozszerzył. Według niego sprawiedliwą będzie tylko wojna, wynikająca ze słusznej przyczyny, prowadzona w imieniu najwyższej władzy i to z rzetelnym zamiarem.

Słuszną przyczyną jest jak wiemy doznana krzywda; słuszność odpada jednak, gdy druga strona zgadza się dać stosowne zadośćuczynienie, gdy jest gotowa wykonać wyrok bezstronnej instancji, a także wtedy, gdy krzywda jest zbyt nikła, aby usprawiedliwić środek tak gwałtowny jak wojna. Dla moralnej oceny wojny kryterjum powyższe posiada o tyle ogromną wartość, że wyklucza wojnę sprawiedliwą dla obu stron, gdyż według św. Augustyna tylko przewrotność strony przeciwnej, zmusza sprawiedliwego do sprawiedliwej wojny. Łatwo natomiast przy tej koncepcji wystawić sobie wojny obustronnie niesprawiedliwe, a za takie moglibyśmy w nowszych czasach uznać śmiało prawie wszystkie.

Sprawiedliwą będzie dalej tylko wojna, którą z obu stron prowadzi władza najwyższa, a więc nie podlegająca wyrokowi żadnej innej. Warunek ten miał znaczenie zwłaszcza w średnich wiekach, kiedy t. zw. wojny prywatne stanowiły prawdziwą plagę, a stosunek lenników do władzy najwyższej budził ciągle i nieraz krwawo rozstrzygane wątpliwości. Dziś kiedy podmiot władzy najwyższej i jego kompetencje są niedwuznacznie określone, a wojownicza samowola w granicach państwa skutecznie ukrócona, warunek ten ma znaczenie o tyle, że wyklucza możliwość wojny sprawiedliwej w tych wszystkich wypadkach, gdzie strony wbrew przyjętym zobowiązaniom nie próbowały skorzystać z pośrednictwa czy orzeczenia instytucji, w tym celu przez siebie z góry ustanowionej. Można bowiem powiedzieć, że instytucja taka, przy dzisiejszym niedoskonałym ustroju społeczności międzynarodowej i tylko w zakresie powierzonych sobie funkcji, stanowi jakby surrogat owej najwyższej władzy scholastyków.

Postulat prawego zamiaru wreszcie nakłada nawet na tego, kto sprawiedliwą wojnę prowadzi, obowiązek ograniczenia rozmiarów i okresu działań wojennych do miary, niezbędnej dla osiągnięcia wytkniętego celu, t. j. naprawienia doznanej krzywdy. I od tych słusznych wymagań daleko odbiega poję-

cie dzisiejszej wojny, prowadzonej przeważnie bez względu na pierwotny cel aż do ostatecznego wyniszczenia przeciwnika.

Ten schemat scholastyków, ujmujący z punktu widzenia naturalnej etyki w jedynie trafny sposób problem wojny sprawiedliwej, nie wydaje nam się mimo wszystko dziełem doskonałym. Zarzutem tym nie mierzymy jednak w jego obrońców, ale w instytucje, której jest poświęcony (jeżeli wojna wogóle na to miano zasługuje); ale w ustrój, który swe niedostatki pozwala zainteresowanym uzupełniać samosądem i zbrojną pomocą własną. Zapewne lepiej pozostawić pokrzywdzonemu wymiar sprawiedliwości, jak bezprawiu bezkarne władcze. Ale tam, gdzie pięć pokrzywdzonego jest ostatnią ostoją prawa, jego powagę naruszają zarówno ekscesy, których się pokrzywdzona ofiara w razie zwycięstwa dopuści, jak i – w wyższym jeszcze stopniu – porażka, której ulegnie. I ta właśnie możliwość otwiera w schemacie scholastyków lukę, którą za ich przykładem możemy tylko wypełnić, odwołując się do «nierychliwych, ale sprawiedliwych» wyroków Opatrzności.

Dalej trzeba przyznać, że ściśle zastosowanie powyższych nakazów wymaga niezmiernie wysokiego wyrobienia moralnego od tych, którzy stanowiąc

o wojnie i pokoju są sędziami we własnej sprawie. Wiadomo zaś, że taka rola nie ułatwia obiektywnego sądu. Nie twierdzimy też bynajmniej, że na wysokości tych zadań stała choćby tylko większość władców średniowiecza, które duchem chrześcijańskim było bezprzecznie bardziej przejęte niż nasze czasy. Za dowód jednak, że nakazy te budziły echo w sumieniu ówczesnych monarchów, może służyć ustęp z Shakespeare'a, w którym poeta, tak bliski jeszcze owej epoki, przedstawia wewnętrzny konflikt Króla Henryka V, gotującego się do wojny z Francją i zaklinającego swych doradców, aby z uwagi na grozę wojny oświetili według swej najlepszej wiary i wiedzy te wszystkie okoliczności, które mogą jej odwołanie usprawiedliwić (1).

Wojna, prowadzona pod takim kątem widzenia i zakończona zwycięstwem dobrej sprawy, będzie prawdziwym i sprawiedliwym wyrokiem. To też za wykonawcę wyroku raczej jak za sprawcę wojny winniśmy według św. Augustyna uznać dowódcę zwycięskich wojsk «który nie bez przyczyny miecz nosi, albowiem jest sługą Bożym: mścicielem ku gniewu temu, który złość czyni» (2).

Niewiele zapewne było wojen w historii, któreby te wszystkie surowe wymagania spełniały. Dokładne ich ustalenie jest jednak konieczne, skoro sta-



nowią jedyną moralną busolę dla tych, których obowiązują, jedyną miarę moralnej oceny ich postępowania. Bez nich straciłaby wszelkie znaczenie głoszona zawsze przez Kościół zasada jedności prawa moralnego, które narówni w życiu publicznem jak prywatnem obowiązuje (3). Że gabinety rządowe i kancelarje dyplomatyczne przechodzą nad nią często do porządku dziennego, nie jest żadnym zarzutem przeciw jej wartości; podobnie możnaby walczyć z dekalogiem stwierdzając, że go ludzie ciągle przekraczają. W tem właśnie widzimy wielkość katolickiej etyki, że bez względu na to, jak się w danych warunkach ludzie do niego odnoszą, stawia im przed oczy wiecznie niezmienny ideał; cóż z niego zostanie, gdy go zaczną kruszyć kompromisy?

Od zarzutu zbytnej skłonności do kompromisów w interesującej nas tutaj kwestji nie są coprawda wolni niektórzy teologowie katoliccy, zwłaszcza 17-go i 18-go wieku. Podkreśliliśmy już, że według nauki scholastyków wojna nigdy nie może być sprawiedliwą po obu stronach. Jedyne wyjątek zachodzi ich zdaniem wtedy, gdy strona, nie mająca racji, znajduje się w błędzie niepokonalnym, t. j. takim, którego nawet przy zastosowaniu całej staranności i sumienności nie można usunąć. Otóż zamiast absolutnej pewności o słusznej przyczynie, wzgl. owego

błędu, usprawiedliwiającego całkiem wyjątkowo i tylko formalnie, wojnę materialnie niesprawiedliwą, wspomniani teologowie żądają od zainteresowanego takiego tylko przekonania o słuszności jego sprawy, które jest poparte choćby prawdopodobnymi pozorami. Nie zapominajmy, że strony są sędziami we własnej sprawie i dlatego niezbyt wybrednymi przy doborze argumentów, któreby za ich sprawą przemawiały. Taki probabilizm może za każdej z nich dostarczyć tylu prawdopodobnych pozorów, że nietrudno będzie o wojnę obustronnie sprawiedliwą. Tymczasem podobna hipoteza, przyjęta za normalną, podważa od podstaw całą doktrynę scholastyczną, która przecież wojnę uznawała za wyrok, a nie za środek rozstrzygnięcia sporów.

Takie stanowisko, wyrozumiałe dla trudnej niewątpliwie roli władców chrześcijańskich, było zupełnie bezcelowym kompromisem z duchem nowych czasów, który przedewszystkiem całkiem inaczej pojmował stanowisko władcy i jego stosunek do prawa naturalnego i pozytywnego. Jean Bodin jeszcze w 16-tym wieku mówił, że książę posiada władzę, nie uznającą wyższej na ziemi i stwierdzał tem samem, że i on podlega prawom naturalnym, ustanowionym przez Opatrzność. Miast tego zjawia się teraz formuła absolutyzmu «princeps legibus so-

lutus», którego samowola staje się prawem, choćby żadnego, nawet naturalnego nie szanowała (4). Jasnem jest, że samowola ta znalazła najbardziej dobitny a zarazem krwawy wyraz w dziedzinie, którą tutaj rozpatrujemy. Hugo Grocjusz, który naukę prawa narodów pierwszy wyodrębnił i uporządkował, opierając ją zresztą w dużej mierze na scholastycznych wzorach; który prawdziwie dramatycznym wysiłkiem swego szlachetnego umysłu starał się majestatu prawa bronić przed wybrykami swych czasów – tak je, z początkiem wojny 30-0 letniej piętnuje: «Patrzałem w chrześcijańskim świecie na taką, jakaby nawet barbarzyńcom wstyd przyniosła wojenną swawolę; na broń chwytaną dla błahych lub żadnych powodów, a władaną bez żadnego szacunku dla boskiego ni ludzkiego prawa, jakby pod nakazem szału, na wszelkie gotowego bezeceństwa».

Niestety ani Grocjuszowi, ani innym mistrzom prawa narodów tego wieku nie udało się ukrócić szrankami prawa tej wojennej swawoli, a nauka scholastyków, choć złągodzona wspomnianymi kompromisami, popadła w zapomnienie. Nowsza teoria, idąc niewolniczo śladami praktyki, wojnę uznała po prostu za środek załatwiania zatargów międzynarodowych, których inaczej rozstrzygnąć nie można. Łatwo uchwycić różnicę tych dwu poglądów. We-

dług scholastyków proces rozgrywa się niejako w sumieniu tych, którzy o wojnie i pokoju decydują, a sama wojna jest już tylko walką o wykonanie wyroku. — Tutaj sam proces toczy się na polach bitwy i tem się odznacza, że zwycięża w nim nie lepsze prawo ale lepsza siła. Ktoś może powie, że w rezultacie tu i tam właśnie ona ma ostatnie słowo — zapewne, ale nikt nie wątpi, która z tych dwóch koncepcyj stwarza bardziej moralne i zdrowe podstawy stosunków międzynarodowych. — Nie poprzestano zresztą na tym spaczonym poglądzie na funkcje wojny; uznano ją co gorsza za godziwe narzędzie najmniej nawet godziwych celów polityki narodowej. W ten sposób świat nowożytny doszedł do poglądów, które jeszcze na przełomie 15-go i 16-go wieku Suarez poganom tylko wytykał, zarzucając im, że wbrew naturalnemu nawet rozsądkowi prawa królestw opierali jedynie na zbrojnej sile, wojny usprawiedliwiali choćby żądzą sławy i bogactw, a walcząc ze sobą, przyznawali zwycięzcy zgóry nieograniczone prawo nad zwyciężonym.

Wprawdzie postępy demokracji w ciągu 19-go w. rozluźniły lub zgoła zerwały więzy absolutyzmu we wszystkich niemal państwach Europy. Ale w dziedzinie stosunków międzynarodowych tabu suwerenności pozostało (w teorii przynajmniej) rzeczywiście

nietknięte, choć zamiast osoby monarchy podmiotem jej stało się państwo. Nawet nauka prawa narodów była jakby urzeczona tym dogmatem, ba – uznała go za swą podstawę. A przecież suwerenność, jako wyraz absolutnej niezależności państwa w jego stosunkach międzynarodowych, pozostaje w rażącej sprzeczności najpierw z faktycznym rozwojem tych stosunków, który wyraża się wzrastającą współzależnością państw; powtóre z samą ideą prawa narodów, które, jak każde prawo, musi ograniczać swobodę podlegających mu podmiotów.

To też jeszcze przed ostatnią wojną spotykamy u niektórych autorów próby wyjścia z tej anomalji. Nic dziwnego, że poszły one po jedynej linii, zdolnej osiągnąć pozytywne wyniki, tej mianowicie, którą przed wiekami wytknęła Scholastyka. Miast suwerenności, pozostającej w absolutnej niezgodzie z wzajemnymi obowiązkami państw, a pokrywającej w razie potrzeby najbardziej jaskrawe bezprawia, prawo naturalne zyskuje w nauce coraz szersze uznanie jako źródło prawa narodów i podstawa stosunków międzynarodowych. Prawo naturalne, ustanowione przez Boga i odpowiadające poprostu moralnym potrzebom natury ludzkiej, daje początek wszelkiemu prawu wśród ludzi i wszelkiej władzy, stojącej na jego straży. Skoro zaś, podobnie

jak jednostka tak i żadne państwo nie może żyć w zupełnej izolacji, skoro istnienie społeczności międzynarodowej potwierdzają niezliczone węzły, zadzierzgnięte pomiędzy państwami, musimy wysnuć stąd wnioszek, że i one podlegają prawu naturalnemu, które m. i. stanowi zasadę poszanowania traktatów; ono, a nie suwerenność jest tym fundamentem, na którym spoczywa cała budowa pozytywnego prawa narodów, ustanowionego przez państwa w formie traktatów i zwyczaju.

Wprawdzie nawet za niepodzielnego panowania dogmatu suwerenności żadne państwo nie przeczyło zasadniczo mocy obowiązującej prawa narodów. Ale ustalony przez nie w danej chwili i między danymi państwami porządek był tylko funkcją trwającego między nimi pokoju. Każde z nich i każdej chwili mogło przez wypowiedzenie wojny dążyć do ukształtowania wzajemnych stosunków na całkiem nowem podłożu. Tak więc przemoc, która gdzieindziej tylko dorywczo i przypadkowo może stać się źródłem prawa, tutaj niejako z urzędu została za nie uznana. Taka jej rola jest jednak sprzeczna z istotą każdego systemu, który mamy prawem nazywać — w jego ramach bowiem przemoc, lepiej czy gorzej zorganizowana, może służyć tylko za narzędzie prawa.

Dojrzewanie czy raczej odradzanie właściwych poglądów, którego zwłaszcza dzisiaj jesteśmy świadkami, nie pozostało już przed wojną bez wpływu na praktyczny rozwój stosunków międzynarodowych. «Swawola wojenna» (*bellandi licentia*), opłakiwana gorzko przez Grocjusza, została już wtedy ograniczona najpierw przez polubowne załatwienie całego szeregu bynajmniej nie błahych zatargów, następnie przez tzw. ogólne traktaty arbitrażowe, na mocy których związane niemi państwa zgóry poddawały orzeczeniu ustanowionej przez siebie, bezstronnej instancji pewne spory, mogące w przyszłości między niemi wyniknąć. Inna rzecz, że zawierały je przeważnie państwa, między którymi możliwość starcia była z tych czy innych względów nikła; poza tem obejmowały one zwykle zastrzeżenia tak daleko idące, a tak luźno określone, że jako środek zażegnania wojny nie mogły być traktaty te zbyt skuteczne. Konferencje haskie z lat 1899 i 1907, które stworzyły Stały Trybunał Arbitrażowy i na podstawie poprzednich doświadczeń ustaliły dalsze wytyczne tego rozwoju, stały się zarazem przed wojną ostatnim jego etapem. Zwołane z wielką pompą przez Cara i obradujące pod jego auspicjami, dały powód do wielu drwin, skoro nie zdołały ani powstrzymać wyścigu zbrojeń, które Leon XIII w po-

czątkach swego pontyfikatu ostro piętnował, ani temniej zapobiec wielkiej wojnie. Ostatecznie jednak wiadomo, jak trudno jest w najbardziej nawet sprężystym systemie prawnym zaprowadzić reformy, choćby najsłuszniejsze, jeżeli głęboko wnikają w dziedzinę życia, przesycone zastarzałymi poglądami i zwyczajami; z jakimiż trudnościami trzeba się więc liczyć w ustroju, pozbawionym nawet jednolitej władzy, zdolnej te reformy podjąć i wykonać. W tych warunkach widzimy już duży postęp w samem uznaniu takich reform za potrzebne. Trudno przeczyć, że wielka wojna była gwałtowną przeciw nim reakcją: groza jednak, którą napelniła świat cały, dodała nowego bodźca usiłowaniom, mającym rozbudować procedurę pokojowego załatwiania sporów międzynarodowych.

Myśl ta pokrywa się oczywiście dokładnie z poglądami nauki katolickiej, która zastosowanie siły, nawet jako narzędzia prawa, woli także w stosunkach międzynarodowych ograniczyć do wypadków ostatecznej, nieuniknionej konieczności. To też Benedykt XV w swem orędziu pokojowym z 1-ego sierpnia 1917 kładzie najsilniejszy nacisk na konieczność zastąpienia materialnej potęgi broni przez moralną powagę prawa. Jego zdaniem wyraża się ona w instytucji arbitrażu, zapewniającej pokój, a



działającej według norm, ustalonych przez państwa i obwarowanej sankcjami przeciw tym, którzyby się wzbranieli bądź poddać arbitrażowi swoje spory, bądź wykonać podyktowane przezeń decyzje. Równoległe z tem winno postępować odpowiednie i równoczesne dla wszystkich ograniczenie zbrojeń. Przedstawione zwięźle wojującym rządóm przez wielkiego Papieża i wielkiego dyplomate, propozycje te są nietylko odbiciem opinij i nadziei, nurtujących wówczas na przekór krwawym zapasom świat cały; są one przedewszystkiem zastosowaniem odwiecznych zasad moralności katolickiej do nowoczesnych stosunków międzynarodowych. Jako katolicy z całym zadowoleniem a nawet dumą możemy stwierdzić, że na nich opiera się, z Ligą Narodów na czele, cały dzisiejszy system środków, mających wojnie zapobiec. Zapewne — zupełna i jakby zasadnicza świeckość takiej instytucji jak Liga Narodów sprawia, że jest ona daleką od ideału, do którego według nas także społeczność międzynarodowa winna w swym ustroju dociągać. Tembardziej jednak pragniemy wśród wielu z istoty swej niedoskonałych jego elementów wskazać na takie, które katolickim postulatóm odpowiadają.

Przedewszystkiem więc Członkowie Ligi Narodów zrezygnowali z nieograniczonej swobody ucie-

kania się do wojny, gdyż przed tym ostatecznym krokiem winni wypróbować te pokojowe środki załatwienia wzajemnych sporów, które im Pakt do wyboru pozostawia. W konkretnym wypadku z pozytywnego wzgl. negatywnego stosunku państwa do tych nakazów wynika charakter wojny, legalnej wzgl. nielegalnej, którą prowadzi. Ta prawna ocena charakteru wojny przypomina żywo różnicę między wojną sprawiedliwą a niesprawiedliwą. Stosowane sprawdziany są jednak tu i tam nieco odmienne. Dla tradycyjnej nauki katolickiej sprawiedliwą jest ta wojna, która ma na przeciwniku wymóc jakieś roszczenia o prawdziwie żywotnem znaczeniu i w treści swej, t. j. merytorycznie uprawnione. Według Paktu Ligi Narodów merytoryczna słuszność sprawy nie wchodzi bezpośrednio w grę przy ocenie winy: ponosi ją ten, kto przełamawszy proceduralne t. j. formalne przepisy Paktu, wojnę wywołał, choćby jego sprawa była z innych względów najslusniejsza. Nietrudno sobie wystawić taki wypadek, zwłaszcza że procedura, stosowana przez Ligę Narodów jest powolna i uciążliwa. Naogół jednak słusznem będzie domniemanie, że właśnie państwo, przekonane o słuszności swego stanowiska poczeka spokojnie na merytoryczne wyświetlenie sporu. Dopóki ono nie nastąpi, sprawdziany formalne, choć

niewystarczające, są jedynymi, które można stosować. W każdym razie mają one większą wartość jak merytoryczny sąd, który dotąd w podobnych wypadkach sami zainteresowani wydawali we własnej sprawie. Trudność polega właśnie na takim ujęciu formalnych kryteriów, aby w możliwie doskonały sposób odpowiadały sprawiedliwości, aby ten, którego one za napastnika podadzą, w każdym możliwym zbiegu okoliczności walczył za złą także merytorycznie sprawę. Zabiegi o należyte zestrojenie formy z treścią pod tym względem wypełniają jako problem definicji napastnika i słusznej obrony niezliczone rozprawy naukowe, memorjały, traktaty i ich niedoszące projekty. Ani Pakt Ligi Narodów, ani żaden inny z późniejszych traktatów nie zdołał tej sprawy rozwiązać w sposób doskonały. Wszystkie te zabiegi jednak są z katolickiego punktu widzenia godne najwyższego uznania, skoro ustrój społeczności międzynarodowej chcą oprzeć na prawdziwie sprawiedliwych podstawach.

Pakt jej nie poprzestał jednak na próbach zastąpienia wojny w możliwie licznych wypadkach pokojową procedurą. Równocześnie stara się dla niesłusznie napadniętej ofiary stworzyć rękojmię, że za sprawą jej ujmą się wszyscy pozostali Członkowie Ligi. Na nich bowiem nakłada obowiązek niezwołacz-

nego zastosowania sankcyj gospodarczych przeciw napastnikowi. Zbrojne wystąpienie przeciw niemu jest natomiast dopuszczone, a nawet zalecane, ale nie obowiązkowe. Wypełniając w ten sposób lukę, otwartą w scholastycznym schemacie wojny sprawiedliwej, chce Pakt Ligi Narodów zapewnić napastnikowi w każdym wypadku zasłużoną karę, a dobrej sprawie zwycięstwo. Jednakże właśnie ów art. 16 budzi najpoważniejsze wątpliwości. Skoro bowiem żadnego organu nie upoważnia do bezapelacyjnego wskazania napastnika, zagadnienie to każdy z Członków będzie mógł sam rozwiązać, skąd obawa, że zamiast ścisłego obiektywizmu pokieruje nim raczej wzgląd na własne interesy. Tymczasem wobec napastnika, określonego na podstawie własnej i swobodnej oceny, żaden Członek Ligi nie będzie już skrepowany zapobiegawczymi przepisami Paktu, tak że ze starcia, angażującego początkowo może dwa tylko państwa, może się na drodze, przez sam Pakt wskazanej, rozwinąć powszechna wojna. Zresztą sama myśl zwalczania wojny przez wojnę, choć wobec braku centralnej, karzącej władzy podyktowana teoretycznie trafnym rozumowaniem, nie jest w rzeczywistości zbyt praktyczna. Wobec bardzo słabej jeszcze zawartości ustroju międzynarodowego lepiej będzie naszym zdaniem, miast grozić sankcjami, któ-

rych skuteczność wątpliwa, wykorzystać wszystkie środki pojednania czy pokojowej presji, które Pakt podaje dla zażegnania wojny; starać się przy ich pomocy o pojednanie powaśnionych, nawet gdy kroki nieprzyjacielskie już wszczęli. Każda wojna, a nawet jej groźba jest bowiem według Paktu sprawą, interesującą wszystkich Członków Ligi – w tem postanowieniu znajdujemy więc także zaporę przeciw nieograniczonej swobodzie wojowania. Istotnie w całej powojennej praktyce nikt dotąd, mimo nadarzających się sposobności, nie śmiał powołać się na art. 16 – zapewne z obawy przed groźnemi, a nie dającemi się przewidzieć następstwami, które w sobie kryje. Rozwój zmierza raczej po wskazanej wyżej linii.

Wreszcie jeszcze jeden szczegół, bardzo znamienny dla nowych idei, które mają wykreślać rozwój stosunków międzynarodowych: oto «Członkowie Ligi zobowiązują się szanować i chronić przed wszelką zewnętrzną napaścią niezależność polityczną i całość terytorjalną wszystkich Członków Ligi». Prawdziwe znaczenie tego przepisu polega na tem, że wszelkie dokonane przemocą uszczuplenia niezawisłości politycznej lub terytorjalnego stanu posiadania którekolwiek Członka Ligi, stwarza litylko sytuację faktyczną, której brak jednak sankcji prawa. W ten

sposób przemoc została wykluczona jako czynnik, zdolny tworzyć prawo. Taka interpretacja wspomnianego ustępu została przez Zgromadzenie Ligi Narodów (w lutym 1933) zastosowana w całej rozciągłości do zdobyczy japońskich w Mandżurji, zamaskowanych przez stworzenie rzekomo niepodległego Cesarstwa Mandżu-Kuo, którego Członkowie Ligi zobowiązali się nie uznać. Jest to zresztą jedyne zdecydowane, choć oczywiście niedecydujące posunięcie Ligi Narodów w tym mandżurskim konflikcie, który rzucił niestety tak jaskrawe światło na jej niemoc.

Źródła tej niemocy są oczywiste: dysproporcja między celem, którym jest właśnie «zastąpienie materialnej potęgi broni przez moralną powagę prawa» — a środkami, które w tym względzie Liga rozporządza. Kto bowiem stoi na straży prawa, ten potrzebuje sankcyj, które opornych mają zmusić do posłuchu dla prawnych nakazów. Tem się tłumaczy chwalebne dążenie twórców Paktu, aby i jego nakazom zapewnić odpowiednie sankcje. Widzieliśmy jednak, jak luźno są określone warunki ich zastosowania, jak dalece odpowiednia decyzja zależy od poszczególnych Członków. Jednym słowem nie są one (i w dzisiejszych warunkach nie mogą być) tak sprężyste zorganizowane, aby ich groźba sama przez

się mogła kogokolwiek odstraszyć od nielegalnej wojny. Właśnie dlatego wskazaliśmy na środki, które dziś jeszcze uważamy w tym względzie za bardziej właściwe. Skuteczność ich zależy jednak w dużej mierze od wzajemnego zaufania państw, które zarazem jest jednym z dwóch składników ich bezpieczeństwa. Drugim jest siła zbrojna, wzrastająca właśnie dlatego tem szybciej, im mniejsze jest zaufanie.

Możnaby snadnie dojść do przekonania, że jego postępy, i dotąd niezbyt widoczne, zostały ostatecznie zahamowane przez wypadki tej wiosny R. P. 1935. Nie sądzimy jednak, aby przebieg wielkich procesów dziejowych można było właściwie ocenić na podstawie wypadków, rozgrywających się w ciągu kilkunastu nawet lat, temmniej kilku tygodni. Naszem zdaniem proces, wzmacniający wśród państw ducha pokoju, a wraz z niem wzajemne zaufanie, musi się, bez względu na reakcje, które chwilowo jego przebieg zaciemniają, ostatecznie ujawnić, a to dzięki tym czynnikom, na któreśmy poprzednio wskazali: nieobliczalność szans zbrojnego starcia, nikłość spodziewanych stąd korzyści z uwagi na ogrom strat. I proces ten nie bierze oczywiście początku w Lidze Narodów ani innych powojennych traktatach, mających wojnie zapobiec. Wszystko to są tylko instytucje, w których się przejawia, ale bynajmniej

nie wyczerpuje, tak że nawet kompletne ich bankructwo nie zdołałoby jego biegu odwrócić.

Przejawy te są bądź co bądź znamienne i pocieszające, gdyż wyrażają się w bardzo doniosłej pod względem prawnym reformie ustroju międzynarodowego. Najpoważniejszy jego brak tkwi w tem, że nie rozporządza siłą jako narzędziem, zdolnem uśmierzyć siłę jako twórcę prawa. Tej funkcji jednak spełnianej dotąd jakby z urzędu, została w każdym razie siła pozbawiona. Prawda, że od prawnego potępienia jakiegoś nadużycia daleka jeszcze droga do jego wytepienia. Ale walka z nadużyciem byłaby tembardziej beznadziejna, gdyby brakło takiego aktu i choćby dlatego uważamy go za bardzo poważny krok ku trwałemu pokojowi.

Nie chcemy oczywiście rozstrzygać, czy i kiedy społeczność międzynarodowa osiągnie ten cel, do którego dziś zmierza wyraźnie, choć nie zawsze zrećcznie. Pragnęliśmy tylko w najogólniejszych zarysach podać linje tego rozwoju i nie tając poważnych przeszkód, które go wstrzymują, podkreślić przecież i te jego czynniki, które z pewną otuchą pozwalają w przyszłość spoglądać. Wśród nich zaś na szczególną uwagę zasługuje nawrót do tych fundamentów międzynarodowego ustroju, które nauka katolicka uznała już dawno za jedynie trwałe. Na-



wrót ten dokonuje się coprawda w świecie, stojącym napozór daleko od Kościoła i jego ideałów; ale właśnie to zjawisko dowodzi, jak dalece atmosfera tego świata, który wszak wyrósł z chrześcijańskiej kultury, jest przesiąknięta chrześcijańskimi pierwiastkami, jak dalece, może mimo wiedzy, do życia ich potrzebuje.

Ale życie to będzie w pełni zgodne z chrześcijańskimi ideałami, dopiero gdy miłość stanie się regulatorem sprawiedliwości, często bezsilnej wobec roszczeń, które narówni na nią się powołują. Tylko przez miłość, która jest sprawczynią prawdziwego pokoju, mogą znaleźć rozwiązanie najbardziej palące międzynarodowe problemy. Może nie prędko jeszcze narodom i rządóm zaświta zrozumienie tej konieczności. Nie zapominajmy jednak, że duchowa potęga chrześcijaństwa, kierowana miłością, umiała zniszczyć niejedną instytucję, która jak niewolnictwo czy walki gladiatorów ludzkość hańbiła, a w swoim czasie mogła uchodzić za równie niezbędny składnik jej obyczajów jak dzisiaj wojna. Dlatego nie chcemy wątpić, że postęp moralny, do którego ludzkość jest zdolna i jest powołana, przejawia się także w tej dziedzinie.

## PRZYPISY

1. Nie mogąc zdobyć polskiego tłumaczenia podajemy ten ustęp w oryginale:

And God forbid my dear and faithful Lord,  
 That you should fashion, wrest or bow your reading,  
 Or nicely charge your understanding soul  
 With opening titles miscreate, whose right  
 Suits not in native colour with the truth;  
 For God doth know, how many, now in health,  
 Shall drop their blood in approbation  
 Of what your reverence shall incite us to.  
 Therefore, take heed how you impawn our person,  
 How you awake the sleeping sword of war:  
 We charge you, in the name of God, take heed;  
 For never two such kingdoms did contend,  
 Without much fall of blood; whose guiltless drops  
 Are every one a woe, a sore complaint,  
 'Gainst him whose wrongs give edge unto the swords  
 That make such waste in brief mortality.  
 Under this conjuration, speak, my Lord;  
 And we will hear, note, and believe in heart,  
 That what you speak is in your conscience washed,  
 As pure as sin with baptism.

2. Św. Paweł, Rzym. XIII. 4.

3. Pius IX potępił następujące zdanie: «Zarówno złamanie każdej najświętszej przysięgi, jak i każdy czyn występny i bezwstydnym nietylko nie są naganne, ale całkowicie dozwolone i godne najwyższej pochwały, jeżeli z miłości ojczyzny wynikają».

4. Quidquid principi placuit, legis habet vigorem.

(p. 374)

## EKIPY SPOŁECZNE

(Equipés sociales)

«Trzeba wierzyć w to, co się robi,  
i robić to z entuzjazmem»

Taka jest dewiza Equipés Sociales. Podziela ona los innych haseł, ten mianowicie, że choć może nam się podobać, to sama jej nosiciela jeszcze nie charakteryzuje. Dewiza ma sens wogóle dopiero wówczas, gdy jest nie przybranem tylko z upodobania powiedzeniem, lecz gdy wyraża sformowaną już wewnątrznie osobowość jednostki, rodu, zespołu, który ją nosi. Wówczas, jeśli znamy tę osobowość, stwierdzamy nieraz, że dewiza jest jej częścią nieoddzielną, że wyraża ją doskonale. Wyraża, lecz nie definjuje. Aby ocenić trafność dewizy, trzeba znać jej właścicieli. Nie żyjemy w czasach owych pięknie ukształtowanych osobowości, które swój odrębny sposób bycia z honorem jednocyły, w jego obronie stawiały wszystko, broniąc tem samem do końca swej dewizy. Dlatego też zespół o podobnym charakterze budzi dziś szczególnie nasze zainteresowanie.

Cel i działalność « ekip społecznych » są proste, opierające się na czynnikach codziennej rzeczywistości i dlatego dla wielu niezrozumiałe, gdyż nie dają się ująć w ustalone, choćby niejasne, ale znane formułki. « Ekipy » należą do zespołów, w których przyczynę entuzjazmu uchwycić można dopiero przez kontakt osobisty. Poniższe uwagi są próbą charakterystyki « ekip » dokonaną na podstawie kilkumiesięcznego z nimi współżycia.

Historja « Ekip » jest następująca. Pewien student, jak wielu innych, odbywa wojnę w stopniu szeregowca. Straszne miesiące, spędzone w okopach na froncie, mają jedną nieocenioną wartość: życie się współtowarzyszów służby. Ludzie rozmaitego pochodzenia, o różnym wykształceniu, którzy przybyli z różnych zawodów, w okopach okazują się tem, czem właściwie są: poprostu ludźmi. Różne koleje ich życia cywilnego rysują tylko inaczej ich osobowość, tem cenniejszą dla innych, że odrębną. Istotną rzeczą staje się tylko charakter człowieka, który zresztą oczyszcza się w tej ciężkiej próbie. Są to naogół porządni ludzie. Zawiązuje się między nimi przyjaźń, zdawałoby się, na całe życie.

Po wojnie wracają wszyscy do swych odrębnych zawodów, odrębnych dzielnic miasta, odrębnych obozów politycznych. Jako członkowie wrogich grup

pośrednio stają się znów wrogami. Student spostrze-  
ga, jak to, co istotne, właściwie ludzkie i cenne, ukry-  
ło się pod tem, co jest mniej rzeczywiste, często na  
urojeniu oparte. Spotyka na ulicy swych towarzyszków  
broni, zgromadza kilku. Uświadamiają sobie, że wła-  
ściwie niema powodu zrywania stosunków. Trzeba  
tylko nadal żyć razem, znalazłszy jakąś wspólną ro-  
botę, realną podstawę łączności. I trzeba wciągnąć  
innych, którzy nie mieli możliwości zrozumienia na  
wojnie, czem jest człowiek dla człowieka bez wzglę-  
du na przynależność społeczną, którzy nie wiedzą,  
czem może być przyjaźń. Przyjaźń, której robotni-  
cy najczęściej między sobą też nie znają: poczucie  
solidarności zawodowej jej nie zastąpi. Przytem obie  
strony zostaną tem, czem są: to właśnie będzie  
podstawą współpracy. Studenci przyniosą swą wie-  
dzę pracującym fizycznie kolegom, ci zaś dadzą im  
ten kontakt z konkretnem życiem, którego intelek-  
tualistom często brak.

Tak powstała pierwsza Ekipa Społeczna. Jej ini-  
cjator, Robert Garric, chcąc bliżej zapoznać się ze  
środowiskiem swych przyjaciół, zamieszkał w Bel-  
leville, robotniczej dzielnicy Paryża. Z bystrej a nie-  
uprzedzonej obserwacji powstała piękna książka,\*

\* Robert Garric. Belleville, Paris Grasset, kilka wydań. Nagro-  
da miasta Paryża.

opisująca ciekawe i samym Paryżanom nieznane życie tej części stolicy.

« Ekipy » są ruchem społecznym skromnym, ale świadomym swego szczególnego powołania. Ma on za zadanie zbliżenie i związanie przyjaźnią młodzieży pracującej fizycznie, z tą, która pracuje umysłowo, bez względu na przekonania polityczne. Idzie o wytworzenie wśród robotników elity kulturalnej, któraby umiała posuwać się naprzód w swym zawodzie, a zarazem korzystać z dóbr kulturalnych i zdobytą kulturą dalej promieniować. Idzie przytem w tej pracy nietyle o uczenie, co o kształcenie, idzie o to, by w dzisiejszych nienormalnych i zmechanizowanych warunkach wytworzyć pełnych ludzi, intelektualistów ze zmysłem społecznym, znających życie, oraz robotników, znających wartość dóbr intelektualnych. Przy tej wzajemnej wymianie wartości utarła się dla akademików nazwa «uczących» (*équipiers enseignants*), dla robotników nazwa «uczniów» (*enseignés*).

Skład obu stron ma wszakże odmienny charakter. Ze strony robotniczej wchodzi każdy, kogo tylko ta praca zainteresuje; «uczący» natomiast — to wyłącznie katolicy, ludzie o jednym nastawieniu duchowem. Jak możliwa jest taka współpraca i czem się to dzieje, że znajduje uczestników? Na te pytania kierownicy Ekip

nie daliby słownej odpowiedzi: ta praca i obustronny do niej entuzjazm jest *faktem*. Na tem polega dziwna odrębność «Ekip». Są one zresztą dwojakiego typu. Istnieją *équipes confessionnelles*, «ekipy wyznaniowe», gdzie również «uczniami» jest młodzież katolicka. Sytuacja «uczącego» jest w nich taka, jaką byłaby sytuacja studenta, któryby prowadził podobną pracę u nas na terenie S. M. K. Tych Ekip jest mniej i nie są tak charakterystyczne, jak *équipes inconfessionnelles*, pozawyznaniowe, gdzie element bywa różny, do żydów i komunistów włącznie.

W ekipach tych zagadnienia religijne nie są poruszane. Wyłącza się nawet tematy, które przez swój charakter nie dałyby się w sposób właściwy opracować bez zajęcia w wykładzie stanowiska katolickiego. Jest to tak zwany pakt Ekip społecznych, który potwierdza się stanowczo przy zakładaniu każdego nowego ośrodka. Nie znaczy to, aby «uczący» mieli ukrywać swą przynależność religijną. Na za pytanie, które robotnicy stawiają od pierwszego razu, odpowiadają, że są katolikami, ale że zobowiązują się do przestrzegania paktu. Jeżeli się weźmie pod uwagę, że w oczach francuskiej młodzieży robotniczej niema do tej pory nic bardziej dyskredytującego, niż przynależność do katolicyzmu — sytuacja okazuje się paradoksalna. Szczerłość jednak po-

woli zwycięża, młodzież robotnicza, zrazu nieufna, czasem przekonywa się o lojalności uczących. Paktu przestrzega się rygorystycznie. Nawet wtedy, gdyby nastrój w danej ekipie był przychylny sprawom religijnym i gdyby członkowie żądali poruszania tematów, wyłączonych przez pakt, nie wolno i wówczas go naruszyć. To też ekipy rozwijają się bez przeszkód i sami robotnicy dopomagają do zakładania nowych.

Ekipy mają formy organizacyjne zredukowane do minimum. Są to grupki, złożone przeciętnie z 20 — 30 osób, które się zbierają raz czy 2 razy na tydzień w jakimś neutralnym lokalu (najczęściej w *dispensaires*, niezajętych wieczorem). Stosownie do dwójakiego zadania, dopomożenia robotnikowi w jego zawodzie i dania mu' wiadomości ogólnokształcących, praca ekip ma dwójaki charakter. Po pierwsze, będą to regularne kursy z dziedziny, która interesuje daną grupę (francuski, rysunek techniczny, język obcy i t. p.), po drugie, pogadanki na rozmaite tematy. Idzie przytem o to, by nie wyklądać, lecz prowadzić pracę zbiorową. Z drugiej strony unika się błędu, częstego w działalności społecznej, popularyzowania wiedzy, czy zbywania zagadnień ogólnikami. To, co przynoszą «uczący», (nieraz już solidni pracownicy naukowcy w swym zawodzie), jest



to często pierwszorzędna wiedza, podana w prostej formie. Walka o prostą formę i interesujące ujęcie jest głównym wysiłkiem uczących. Temu celowi służą: *Bulletin de Methode*, zawierający tematy, wzory i dyspozycje lekcyj, oraz liczne już wydawnictwa Equipes Sociales. Wiedza uczącego, po przejściu ogniowej próby zapytań i złośliwości kolegów robotników, z abstrakcyjnej i nieraz mętnej staje się konkretną, zawsze gotową i przystępną. Wpływ duchowy w samym nauczaniu – gdyż z niego jednak nie rezygnują uczący – polega np. na podawaniu biografij wielkich ludzi prosto i bez patosu, przez wskazanie konkretnej drogi uczonego, działacza czy wodza, tak, aby biografia mogła się stać wzorem w życiu codziennym. Podobną rolę odgrywają ogólnoludzkie tematy, np. analiza przyjaźni, wartości pracy i t. p. Przy dobrem kierownictwie dochodzi się do doskonałych rezultatów. W roku ubiegłym, w formie niedzielnych oprowadzań po muzeach paryskich, jeden z uczących dał zupełny kurs historii sztuki przy wielkiem zainteresowaniu słuchaczy. Na zebraniach ekip, zwraca uwagę atmosfera intelektualna, jaką niejednen profesor pragnąłby wyczuć na swych seminarjach.

Statutów w ekipie niema, składek niema (na konkretne wydatki zbiera się raczej doraźnie), «urzędów»

niema. Jest tylko szef ekipy, z pośród uczących. Zato przywiązuje się wagę do utrzymywania kontaktu z nieobecnymi: tymi, którzy wyjechali, z chorymi, których się odwiedza, bądź się do nich pisze listy, z tymi, którzy są w wojsku. Dla tych ostatnich zbiera się na zebraniu po kilka centymów na tytoń. Z początku temi przejawami koleżeńskości kieruje pewna dyskretna inicjatywa, potem stają się one zrozumiałe same przez się. Te drobiazgi to przejaw ducha ekipy (*esprit équipe*). Pozatem oczywiście do życia ekipy należą niedzielne wycieczki, raz, może dwa do roku jakaś wspólna skromna biesiada, jakieś przedstawienie, jakiś camping kilkudniowy (na ten cel ekipy zdobyły sobie domek z ogródkiem pod Paryżem) – proste, znane środki.

W miarę rozrastania się ruchu (equip jest w samym Paryżu około 120) ekipy poczuły się czemś jednym. Zaczęły «promieniować». A więc sąsiadujące ekipy odwiedzają się wzajem, organizują wspólne imprezy, więcej, pomagają centrali tworzyć nowe ośrodki. Interesujące są takie podboje. Rozdaje się np. młodym ludziom przy wyjściu z fabryki, czy miejscowego kina ulotki, zapraszające w sposób fascynujący do stawienia się w danym lokalu. Albo organizuje się odczyt na interesujący młodzież temat: sportowy, podróżniczy i t. p., po którym improwi-

zuje się informacyjne zebranie. Albo bojowa ekipa robi obławę po znajomych. Ten ostatni wypadek zachodzi wtedy, gdy ekipa jest stara, i chce mieć przy sobie młode pokolenie, młodą ekipę. Gdy się trochę młodzieży zeszło, jakiś wytrawny «uczący» z centrali wykląda rzecz. Wspierają go «uczniowie» ze starych ekip. Nie bez trudu, w atmosferze nieufności, przy zmiennej frekwencji, cierpliwością nieraz wielomiesięczną ustala się nowa ekipa. I trwa. Są ekipy, gdzie zarówno uczący, jak i uczniowie, którzy z kolei stają się uczącymi, tkwią po kilkanaście lat. Jest to niezbędna pozycja w ich życiu, choć już nieraz pozakładali rodziny i przenieśli się w inną dzielnicę. Na rocznych kongresach ekip paryskich widzi się nieraz brodaczy pełnych entuzjazmu.

W szybkim tempie, choć nie gorączkowo pracuje centrala\*. Należy tu biblioteka, redakcja biuletynu metodycznego i miesięcznika *Equipes*, zarząd istniejących Ekip paryskich (Paris-statique), dział tworzenia nowych (Paris-dynamique), kierownictwo promieniowania i łączności (inter-équipe: imprezy ogólne) kontakt z prowincją (120 kół), organizowanie dorocznych kongresów i miesięcznych zebrań metodycznych dla kierowników ekip i członków uczących. Na tych zebraniach, po przemówieniu kiero-

\* 3, rue de Luynes Paris VII

wnika duchowego (od początku tę funkcję spełniają Dominikanie) rozważa się problemy, jakie stawia ruch od strony wewnętrznej i technicznej. Duszą tych zebrań jest dziś, jak przed 15 laty, Robert Garric. On utrzymuje w czystości linię ruchu. W swych zdaniach niesłychanie szybkich, dobitnych, prostych i obrazowych przekonywa, wyjaśnia, prostuje, budzi zapał. Zresztą nie potrzebuje obawiać się skrzywień. W roku zeszłym wyjechał do Brazylii. Wyjechał na wykłady do Rio de Janeiro. Myślał, że «odpocznie» od ekip. Złudzenie. W czasie podróży przez ocean już prawie stworzył ekipę na okręcie. A już w Brazylii musiał o ekipach mówić od pierwszego dnia. To też powstały one i tam, wśród białych i czarnych. Po powrocie zastał w kierownictwie centrali młodych ludzi, którzy prowadzą ruch w tym samym duchu: cały sztab specjalistów od różnych działów. Poza Brazylią powstały ekipy w Belgji i wśród tubylców w Maroku. Ta ostatnia placówka ogromnie delikatna i trudna. Jest także ekipa społeczna Marakończyków w Paryżu, prowadzona tylko przez arabistów. Profesor Collège de France, Massignon, z odaniem dopomaga w tem dziele.

Obok cywilnych istnieją też «ekipy» wojskowe, kierujące się temi samemi zasadami z zastosowaniem do specjalnych warunków służby.

Analogiczną działalność rozwijają studentki, w tak samo zorganizowanych ekipach dziewczęcych.

Z ducha ekip wyrosły też Auxilia. Prowadzą one podobną pracę, ale już tylko listownie, z chorymi, unieruchomionymi w odległych sanatorjach, którym daje się możliwość nie tylko podniesienia się na duchu, ale też wyzyskania choroby w celach kulturalnych. Zdarza się, że kilku chorych z jednego sanatorium, utrzymujących każdy z osobna taką korespondencję, stają się jedną ekipą społeczną, kierowaną zdala listownie.

Charakter pracy ekip jest więc prosty i bezpretensjonalny. Nie posiada ona jakiegś osobnej doktryny. Raczej pewną odrębną, stale doskonaloną metodę. Jednak praca ta może się spotkać z wątpliwością ze strony ludzi, którzy pracę społeczną rozumieją jedynie wtedy, gdy ona nie tylko w motywacji wewnętrznej działań, ale w obiektywnym przebiegu rozwija się w ramach i w kierunku danego światopoglądu. Jaki sens ma praca ekip «z punktu widzenia» światopoglądu uczących, czy nie jest połowiczna, jeśli nie chybiona, i jak katolicy mogą z siebie wykrzesać entuzjazm do pracy o celach wyraźnie doczesnych, pracy o charakterze właściwie religijnym?

Pytanie, jak możliwy jest entuzjazm w danej dzia-

łałości rozstrzyga się, jak zaznaczyliśmy wyżej, przez stwierdzenie faktu. Pracownicy ekip nie odpowiedzą na nie też inaczej, niż słowami: «spróbujcie i przekonajcie się». Gustate et videte. Garric, jeżdżąc niezmordowanie po różnych miastach i rozmaitych środowiskach katolickiej młodzieży, przedstawia tylko tragiczny rozdział w dzisiejszym społeczeństwie, pokazuje jaknajbardziej konkretnie, na czym praca ekip polega i stwierdza, jaka jej towarzyszy radość. Istotnie, kontakt z ekipami przekonywa, jak wiele ta praca daje obu stronom. Bezinteresowna przyjaźń otwiera przed młodymi ludźmi wprost sens życia, ukazuje szerokie horyzonty, daje zapał do kształcenia siebie i innych, poczucie godności osobistej i zawodowej, wyrabia delikatność uczuć. Przyjaźń ta przytem nie ogranicza się do chwil, spędzonych w nędznym i wypożyczonym lokalu zebrań. Student (rekrutujący się we Francji ze środowisk typowo mieszczańskich) i robotnik odwiedzają się wzajem. Student poznaje obce mu dotąd, a nieraz bardzo sympatyczne środowisko, uczy się obcować bezpośrednio z niedostatkiem, zapobiegać złu, prostymi dostępnymi mu środkami, inicjatywą, której jego przyjaciel przy ograniczonym widnokregu swych stosunków nie dostrzeże. A robotnik też mu potrafi dopomóc: i on ma pewne stosunki i zna pewne urządzenia, które nie docierają

do wiadomości innych kręgów społecznych.

Jest to jednak spojrzenie od strony wyniku, który daje na siebie długo czekać, a czasem nie pojawia się wcale. Pobudką tego wytrwałego, niezrażającego się niczem wysiłku jest to, co nazywają kierownicy załóg *charité intellectuelle*. Ona jest istotą ich szczególnego powołania społecznego. Młodzież: która je w sobie odkryła, jeśli nie zawsze umie zdać sprawę poco działa, wie raczej dlaczego działa: *caritas Christi urget nos*. Niedarmo ma za patrona św. Wincentego à Paulo i niedarmo Ekipy są zarejestrowane jako stowarzyszenie charytatywne (jakkolwiek nieadekwatne nasuwa ta nazwa skojarzenia). Ekipy stanęły na stanowisku, że nie tylko chleb, odzież i dach nad głową, ale i dobra kulturalne są przedmiotami pierwszej potrzeby. Mając do rozporządzenia te ostatnie, z nimi idą do młodzieży robotniczej. Im bardziej robotnik jest otoczony skomplikowanymi dobrami materialnej cywilizacji, z których nawet w znacznej mierze ma możliwość korzystać, tem bardziej czuje się poniżony i niešťczęśliwy, o ile nie zdobędzie odpowiednich dóbr kulturalnych, które nadadzą sens używalności dóbr pozostałych.

Załogi cechuje afirmacja w stosunku do przeróżnych dóbr kulturalnych. Uważają je za coś pozytywnego.

go, co powinno być rozpowszechniane. Stanowisko par excellence humanistyczne. Tu wszakże przybyły z zewnątrz światopoglądowiec ponowi zastrzeżenia: dobra intelektualne mogą wtedy dopiero działać dodatnio, gdy są rozumiane w pewnym duchu, z którego udzielania «uczący» przez swój pakt rezygnują. Otóż nie. Duchowy wpływ na środowiska niekatolickie w ekipach ma inny charakter, który może najlepiej wyjaśnia słowa Ludwika Charvet w «Guide du chef d'Equipe»: «Jeśli nasza droga prowadzi do tych, dla których wiara nasza jest lub stała się obcą, to właśnie bez obaw, że im damy broń do ręki, staramy się rozwinąć ich umysł, powiększyć zasób ich wiadomości, bo wierzymy, że każdy wysiłek danej duszy w kierunku opanowania lenistwa, zwalczania namiętności, otwarcia się dla miłości ludzi – jest krokiem ku Bogu».

Nie idzie przytem o jakieś «przyprawianie» dóbr kulturalnych. Podanie ich w duchu prawdy, jakimi są, trzeźwo, bez mistyki, jaką one częstokroć w świecie współczesnym kryją (odbronzowanie bożków cywilizacyjnych), to jest już pozytywna i pożyteczna praca katolicka. I do tej rzeczowości młody student musi się nagiąć. Cały ładunek ideologiczny zostawi dla siebie: poda tylko nagie fakty. Może nie powie przez to «wszystkiego». Ale to nie jest jego



powołanie. Ma zato gwarancję, że jego wykład będzie wolny od jego własnych, subiektywnych interpretacji. I mocą paradoksu ta asceza daje wyniki uduchowiające obie strony. Jest to działanie nie przez «katolicką» treść, ale przez katolicki *modus* postępowania. Kto wie, czy nie jest on niwelowaniem szkód, jakie powodowały akcje, katolickie w treści a niekatolickie przez wewnętrzny modus działania, nie mówiąc o tych, które z katolickości brały tylko formę. Pracę Ekip trudno nazwać areligijną, jak zawałilibyśmy się z takim nazwaniem np. pracy Trapistów na roli.

Myślę zresztą, że w postawie «uczących» widzimy przejaw przemiany, jaka się dokonała w umysłach w porównaniu z poprzednim pokoleniem. Katolicki pracownik intelektualny poprzedniego pokolenia nie dawał sobie rady z trudnościami między wiarą a wiedzą. Był z jednej strony przekonany o prawdziwości swego światopoglądu, z drugiej strony sam nie był w możności przetworzyć sprzecznego z nim ładunku naukowego. I dlatego potrzebował «oświećlać» to i owo «ze stanowiska katolickiego», przyczem oświecenie to bywało czemś heteronomicznem dla samego tematu, czemś dochodzącem z zewnątrz do istoty danego zagadnienia. Dziś jest inaczej. Dziś ten intelektualista wie, że niema sprzeczności między je-

go światopoglądem a jego wiedzą. (Są to tylko różne dziedziny, które nie zawsze jest wskazane przekraczać). W ten sposób, zdobywając ścisłą wiedzę i nauczając jej, służy poprostu prawdzie, która jest jedna, której służy też ktoś inny, nauczając np. religii.

Do niedawna do konsekwencji światopoglądu należało umieć patrzeć na wszystko z danego punktu widzenia, patrzeć np. na las po katolicku czy po bolszewicku (pod względem postawy podobne były te sprzeczne światopoglądy). Dziś odcień się nieco zmienił: katolikowi wystarczy patrzeć na las, na budowę atomów, na gwiazdy obiektywnie, — przez to samo patrzy na nie po katolicku. W tym sensie wszechświat jest katolicki. Stąd i uczący w Ekipie wypowiada się w tym sensie po katolicku i wykład jego nie ma cienia tendencyjności, która mogłaby urazić uprzedzonych.

Tylko ta bezinteresowność, ta niemal obawa, aby dla sprawy najważniejszej, duchowej, kogoś sobie z jednej strony nie zrazić, a z drugiej nie kupić pozornie ubocznymi środkami (co byłoby w istocie straceniem jego duszy) — przynosi zupełne zaufanie, odzwyczajają od klasowych przesądów, oczyszczają intencje uczących, uczą patrzenia na przyjaciół w zupełnej prawdzie, z umiłowaniem ich takimi, jakimi są. Wobec tego nastawienia przekonania polityczne

tracą znaczenie. Z czasem przychodzi do tego, że i robotnicy spostrzegają drugorzędność spraw politycznych, które zawsze zmierzają w «jutro», gdy Ekipy dają im wartości, stanowiące bardzo żywotne «dziś».

Bezinteresowność ideowa nie oznacza, rzecz jasna, obojętności uczących na stosunek ich przyjaciół do spraw duchowych. Przeciwnie, ich sposób postępowania podyktowany jest właściwie troską o otwarcie dróg. A tam, dokąd metoda ekip zamyka dostęp, zawsze sięga modlitwa indywidualna i zbiorowa. Trzeba sobie zdawać sprawę z tego, że istotą ekip jest ich postawa duchowa. Wyżej przedstawiony obraz ich pracy – to tylko fenomenologia ruchu, zewnętrzny przejaw istotnej treści duchowej. Główną sprężyną działalności ekip jest właśnie troska o dusze, tylko znajduje ona ujście w tak znamiennej «areligijnej» metodzie i humanistycznej treści pracy. Nie wystarczy rozumieć, że pobudką tu jest miłość i wiedzieć, że pochodzi ona z religijnej motywacji. Miłość ta jest właściwie identyczna z żarliwością religijną. *Caritas* ma właściwie tylko sens religijny. *Equipes Sociales*, jakkolwiek paradoksalnie to brzmieć może, są ruchem par excellence religijnym. I tylko zrozumienie tego ich charakteru usunie wątpliwości i zarzuty utopijności, czy nawet szkodli-

wości Ekip ze stanowiska katolickiego.\*

Pakt Ekip nie wyklucza szczerości w stosunkach prywatnych. Zapytany o zdanie, student wypowie wobec przyjaciół swe przekonania nieraz łatwiej, niż w niejednym środowisku katolickim. Ale apostołstwo ekip polega jedynie na świadectwie, jakie się daje wierze przez solidną pracę, przez wierność w przyjaźni, przez własną osobę. Nie darmo duchowi kierownicy uczących często wspominają O. Foucauld. Sytuacja jest podobna: wymowne przez samo milczenie apostołstwo. Dochodzi tu tylko ten moment, że nauczanie otwiera oczy i uszy na wszystkie przejawy życia ludzkiego, szerząc obiektywizm i oczyszczając serca. *Parate viam Domini: rectas facite semitas eius.*

Kilka zadziwiających nawróceń onieśmiela raczej kierowników ekip, niż ich napęlnia dumą. Wiedzą, że te sprawy nie zależą od ludzkich mocy i wyliczeń. Właściwe wyniki pracy Ekip, ponieważ zachodzą na planie duchowym, są niewymierne. I nic nie jest dalsze ducha Ekip, niż pogoń za wynikami. Nie preliminaruje się żadnych pięcioletnich czy jedno-

\* Jeśli się chce poznać klimat duchowy Ekip trzeba zajrzeć do pośmiertnego wydania listów Martela (*Revue des Jeunes* 1934) i artykułu L. Charvet: *Spiritualité des Equipes Sociales* (odbitka z *La Vie Spirituelle* tom 39, kwiecień 1934).

rocznych planów. Garric na zebraniach metodycznych stwierdza rozwój ruchu, podejmuje możliwe w danej chwili inicjatywy, ale nawet boi się zbyt-niego rozrostu w szybkim tempie, niebezpiecznego w pracy, obliczonej na jakość. W Ekipach niema miejsca na efekciarstwo, na produktywizm.

Niezaprzeczony wynik działalności Ekip ma charakter przedewszystkiem socjalny. Kierownicy Ekip zdają sobie sprawę z nienormalności, z monstrualności dzisiejszych stosunków społecznych. Nie uważają wszakże za swoje zadanie bezpośrednio wal-ki z obecną strukturą socjalną. Ich posłannictwo wpływa z uświadomienia sobie tego, że wielka część zła leży w odczłowieczeniu, w bezosobowości sto-sunków społecznych. Poprzez formy funkcyj i sta-nowisk zawodowych oraz mechanizmu gospodar-czo-społecznego uczynić widocznym człowieka, zbli-żyć ludzi ze sobą i zaprzyjaźnić napoprzek różnic zawodowych – jest to już wielkie zadanie w prze-budowie społeczeństwa.

*Equipier* po upływie czasu studjów nie przerywa swej misji. W swych środowiskach zawodowych jako inżynier, lekarz, oficer czy przedsiębiorca tworzy nowe Ekipy i postępuje w ich duchu (*esprit equipe*) w swoim zawodzie. Zgórá 5000 wychowań-ców Ekip (uczących i uczniów) stanowi już pozycję

w życiu francuskim: elitę młodzieży inteligenckiej i robotniczej, związaną nie solidarnością klasową, nie poglądami politycznymi i nie mistyką humanitarną, ale osobistą przyjaźnią. I choć tylko niektórzy ze zgromadzonych przychodzą w Imię Pańskie, czyż nie powiemy, że Pan jest pośrodku nich wszystkich?

Ludzie, którzy się zetknęli z Ekipami, mogą powtórzyć słowa kard. Verdier, skierowane do nich jako wyraz życzliwości i uznania: «Jesteście ruchem bardzo dziwnym i bardzo pięknym»\*.

JERZY SIWECKI

\* Przyjaciółmi i opiekunami Ekip bywają ludzie różnych odcieni przekonaniowych: jak śp. marsz. Lyautey, gen. Weygand, François Mauriac.

## O KOŚCIELE

(Wyjętek z Listu Pasterskiego J. Em. Ks. Kard. Prymasa Hlonda)

Punktem wyjścia nauki katolickiej o Kościele jest fakt, że jego założycielem jest Chrystus, Bóg i Odkupiciel. Tę historyczną prawdę o boskim pochodzeniu Kościoła powinniśmy sobie głęboko wyręć w duszy. Ani tworem Papieży nie jest Kościół, ani wynikiem dawnych prądów religijnych, ani płodem czasu, ani nawet nie czynem organizacyjnym samego chrześcijaństwa. Jego twórcą jest Zbawiciel, który go założył nie pośrednio przez ludzi natchnionych jego duchem i wolą, lecz sam, osobiście w czasie swego ziemskiego życia. Dlatego nazywa go Chrystus «Kościołem swoim», mówi o nim jako o «swojem Królestwie».

Nazewnątrz jest Kościół widomą społecznością wiernych, żyjącą na ziemi, w toku dziejów. Zespół ten, złożony z ludzi ochrzczonych a wyznających wiarę przez Chrystusa objawioną, ma swój ustrój i hierarchję, na czele której z ustanowienia Chrystusowego stanęli Piotr i jego następcy. Pod kierownictwem Papieża i Biskupów społeczność kościelna wyznaje wszędzie te same prawdy wiary i rządzi się tem samym prawem moralnem wyjętem z Ewangelji Chrystusowej. Hierarchja sprawuje w niej rządy i spełnia posłannictwo nauczycielskie oraz czynności kapłańskie i duszpasterskie. Cała społeczność żyje duchem Chrystusa i ponosi odpowiedzialność za posłannictwo Kościoła. Dla-

tego i świeccy katolicy są pełnymi członkami Kościoła, mają w nim swoje stanowisko, prawa i zadania. Społeczność wiernych jest wyposażona w środki zewnętrznego bytowania i działania, a więc ma swoje kościoły, swą liturgję, swoje prawo, instytucje, zakony, szkoły, zakłady, pisma.

Ale pod tą rzeczywistością zewnętrzną kryje się rzeczywistość duchowa: nadprzyrodzona społeczność mistycznego Ciała Chrystusowego. Jesteśmy komórkami tego Ciała. Głową jego jest Chrystus. Duszą Duch Święty. To jest to «Królestwo Boże», które sobie Chrystus wywalczył. Tam w wiecznej żywotności Chrystusa tkwi tajemnica nieśmiertelności Kościoła zewnętrznego. Kościół, widziany z tej strony, jest Chrystusem mistycznym w dziejach świata.

Tylko patrząc na jedno i drugie oblicze Kościoła, rozumiemy coś z jego istoty. Mylnie go sobie wyobraża niewierzący, który w nim jedynie zewnętrzną organizację widzi. Błądzi, kto w nim tylko mistyczną społeczność upatruje. Kościół jest jednym i drugim. Jest widzialny i mistyczny. Ma ciało i duszę, głowę hierarchiczną i Głowę mistyczną, życie widzialne i ukryte. Organizacją zewnętrzną, złożoną z widomych pierwiastków, istnieje w dziejach ludzkości; jako społeczność mistyczna żyje Kościół życiem Chrystusa, niezależnie od toku wypadków w świecie. Zewnętrzny ustrój jest mu potrzebny do pełnienia apostołstwa; życie mistyczne jest źródłem jego mocy. Bez życia mistycznego zamarłoby życie Kościoła hierarchicznego. Katolik, jako fizyczny wyznawca Chrystusa, jest członkiem Kościoła zewnętrznego, a jako istota, odrodzona przez łaskę i żyjąca życiem bożem w sferze nadprzyrodzonej, należy do Kościoła mistycznego.

Celem Kościoła jest utrwalenie Odkupienia i uprzystępnienie go wszystkim ludom i czasom. Wynika to z mandatu, którym Chrystus niezwykle autorytatywnie i szeroko nakreślił zadania Kościoła, mówiąc: «Dana mi jest wszelka władza na niebie i na



ziemi. Idąc tedy, nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, ucząc je chować wszystko, comkolwiek wam przykazał. A oto jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata\*<sup>•</sup>. Czyli Kościół to przedłużenie Chrystusa w czasie i rozciągnięcie Jego misji z Palestyny na cały krąg ziemski. Celem jego bytu jest zbawienie dusz i duchowy postęp ludzkości. A zbawienie dusz to ich usprawiedliwienie i uświęcenie, czyli nie tylko uszlachetnienie na łonie natury, ale ich odrodzenie nadnaturalne i wyniesienie do uczestnictwa w życiu Bożem, «aby Chrystus w nas się ukształtował»\*\*<sup>••</sup>. Duchowy postęp ludzkości zaś to wznoszenie się życia narodów i ich kultury etycznej na wyżyny dostojności moralnej prawa Chrystusowego. Człowieka podnosi Kościół do godności dziecka Bożego; narody i ludzkość włącza do powszechnego Królestwa swojego.

Te zadania swoje spełnia Kościół poczęści przez działalność sakramentalną, przez którą wiedzie dusze do mistycznych źródeł łaski, poczęści przez działalność wychowawczą, którą jako stróż i nauczyciel moralnego prawa Bożego rozwija etyczne i ascetyczne wartości w jednostkach i społeczeństwach.

Z przytoczonych słów Zbawiciela wynika, że Kościół ma mandat do wszystkich ludów i czasów, a posłannictwo jego obejmuje wszystkie sprawy Odkupienia. Pod tym względem Kościół jest z ustanowienia swego powszechny czyli katolicki; jest wyłączny, jak wyłącznym Odkupicielem był Chrystus; jest ekskluzywny, jak ekskluzywna jest nauka Ewangelji. W posłannictwie nikt go nie może zastąpić, nikt go nie powinien ograniczać ani krępować.

Dalej wynika z celu Kościoła, że nie jest on organizacją dla jakiejś elity, dla odludków, dla uciekinierów od życia i czasu, dla zaświatów, lecz organizacją przeznaczoną dla wszystkich, dla

\* Mat. XXVIII, 18-20.

\*\* Gal. IV, 19.

ogółu, dla żywych ludzi i społeczeństw. Osiedlił ją Chrystus nie w zacisznej Betanii, lecz w gwarnej Jerozolimie, w samym sercu życia, napięć i walk człowieczych. Nie ma się taić przed światem, lecz w imię Chrystusa do niego przystąpić, przeniknąć jego ustroje, zdobyć jego ducha. Kościół nie jest błogim spokojem ani zastojem, lecz życiem, czynem, apostołstwem, fermentem, niepokojem dusz, walką o najszczytniejsze wartości.

Wreszcie wynika z istoty nadprzyrodzonego i powszechnego posłannictwa Kościoła, że ono nie ogranicza się do jednego narodu lub jednej rasy, lecz obejmuje całą ludzkość. W nadspołeczeństwie braterstwa chrześcijańskiego narody nic nie tracą z tego, co w ich charakterach jest zdrowe i piękne. Owszem w zetknięciu się z głębią ewangelicznego życia w nadnarodowej solidarności ludu Bożego rozwija się do bohaterskich szczytów bogactwo uzdolnień rasowych, a religijność katolicka swoiście się zabarwia w przeżyciu i wyrazie poszczególnych ludów.

Kościół Chrystusowy nie może być «narodowy» w znaczeniu partykularnego wyznania, ograniczonego do jednej rasy lub skrupowanego granicami jednego państwa. Kościół, który nie «idzie do wszystkich narodów», nie wywodzi się od Chrystusa ani z jego mandatu. Każdy kościół «narodowy» nosi na sobie i w nazwie piętno ludzkiego pochodzenia i ścieśnienia do światowych rozdziałów i współzawodnictw. Kościoły «narodowe» są albo utopją religijną, albo iluzją polityczną, albo zwykłą schizmą, czyli zerwaniem z jednością Kościoła Chrystusowego. I każdy kościół «narodowy» zawiedzie swych twórców, zawiedzie swych wyznawców, i zawiedzie pokładane w nim nadzieje polityczne, bo jest nieodwołalnie skazany na zamarcie i rozkład.

Nie zamrze natomiast Kościół Chrystusowy. Wprawdzie na organach jego zewnętrznego ustroju dostrzec można ślady przebytych czasów, mogą się w nim z biegiem wieków postarzeć szczególne urzędy organizacyjne, może ułomność członków i wpływ epoki zaćmić czasowo niejedną promień Boży w jego życiu, ale

upaść nie może. Jeżeli zajdzie tego potrzeba przeorganizuje się bez wahania, przewycięży swą niemoc, odrodzi się napewno. Tajemnicami jego niezniszczalności są Chrystus i Papież. Chrystus, jako mistyczna Głowa, jest niewysychającym źródłem jego mocy nadprzyrodzonej; Papież, jako ewangeliczny gwarant wyższości życiowej Kościoła nad « bramami piekielnymi », jest każdego czasu pierwiastkiem odbudowy kościelnej społeczności witalnej. Prześladowanie może miejscami zniszczyć organizację kościelną, ale nawet w Sowietach mieszka w katakumbach serc wierzących cały, niepokonany Chrystus mistyczny, który w swym czasie, « w trzy dni », odbuduje zewnętrzną « świątynię » kościelną, a odbuduje ją za staraniem swych Leonów, Piusów, Grzegorzów, Pawłów.

Żadna moc nie zdmuchnie pierwiastka Bożego w Kościele, który mimo wszystko pozostanie wieczną wiosną wśród obumierającej doczesności.

WYJĄTEK Z PRZEMÓWIENIA WIGILIJNEGO  
OJCA ŚW. PIUSA XI

*«Dissipa gentes quae bella volunt».*

W związku z artykułem prof. Henryka Dembińskiego «Sprawiedliwa wojna» pomieszczamy wyjątek z wigilijnego przemówienia Ojca Świętego:

«Powtarza się dawne «si vis pacem, para bellum» i wyklada się je tak, jak gdyby w zbrojeniach nie należało upatrywać nic innego, jak ochronę przed niebezpieczeństwem i gwarancję pokoju. Chcemy w to wierzyć, a raczej pragniemy móc w to wierzyć, bo zbyt straszna byłaby rzeczywistość przeciwna temu pragnieniu. Jeżeli się to wszystko dzieje naprawdę w imię pokoju i dla pokoju, to My pierwsi spraszamy ten pokój na wszystkich modlimy się o pokój, błogosławimy pokojowi, bo chcemy pokoju i wierzymy, że pragnienie wojny byłoby opętaniem samobójczem i obłędem niszczycielskim. Gdyby atoli, mimo naszych przypuszczeń i nadziei, byli tacy, którzyby chcieli wojny, musielibyśmy temi błogosławiącymi usty ojcowskimi zawołać błagalnie do Boga sprawiedliwego: «rozprosz narody, które chcą wojny!» Ale odwracamy swą myśl od tej grozy, bo cisną nam się w tej chwili na usta inne słowa, któremi pragniemy z głębi duszy odpowiedzieć na wasze życzenia synowskie: «chwała Bogu na wysokości, a na ziemi pokój ludziom dobrej woli».—

K S I Ę G A R N I A

« V E R B U M »

Warszawa, ul. Moniuszki 8 tel. 675-50

*POSIADA NA SKŁADZIE*

KSIĄŻKI I WYDAWNICTWA POLSKIE  
I ZAGRANICZNE – DZIEŁA Z ZAKRESU  
LITERATURY ASCETYCZNEJ I MISTYCZ-  
NEJ, FILOZOFJI, PEDAGOGIKI I NAUK  
SPOŁECZNYCH – ORAZ NAJNOW-  
SZE POWIĘSICI I BIOGRAFJE

Z powodu zupełnego wyczerpania się Nr. 2 1934 r. Kwartalnika  
Księgarnia Verbum chętnie odkupi pojedyncze Numery celem  
skompletowania roczników.

Osoby, które pragną korzystać z książek z zakresu kultury kato-  
lickiej, mogą je wypożyczać w Bibliotece Wiedzy Religijnej  
Warszawa, Litewska 6.

Biblioteka jest otwarta – z wyjątkiem wakacyj i świąt – we  
wtorki, czwartki i soboty od 4 do 6.30 popołudniu.

SKŁADANO CZCIONKĄ ADAMA POŁTAWSKIEGO I TŁOZONO  
W DOSWIADCZALNEJ PRACOWNI GRAFICZNEJ SALEZJANSKIEJ  
SZKOŁY RZEMIOŚŁ W WARSZAWIE, ULICA LIPOWA 14

*Za pozwoleniem władzy duchownej*

ADRES REDAKCJI I ADMINISTRACJI:

ul. Moniuszki 8 tel. 675-50

redaktor przyjmuje:

we wtorki i piątki  
od godz. 16.30 do 17.30

WARUNKI PRENUMERATY:

w kraju		zagranicą	
rocznie	9 zł.	rocznie	12. zł.
półrocznie	4.50	półrocznie	6. 50
cena numeru	3 zł.	cena numeru	3. 50

Konto w P. K. O. 75-95

T