

# VERBUM

III

1937

## TREŚĆ

### I

|   |     |
|---|-----|
| Teksty liturgiczne przełożył Leopold Staff .. .. .                                | 478 |
| <i>tl.</i> * * * .. .. .  | 495 |
| KS. K. MICHAŁSKI Jacques Maritain .. .. .   | 499 |
| W. KOZŁOWSKI Kontard Ferrini .. .. .  | 512 |
| M. GRZYWAŃ-KACZYŃSKA Psychologia na XI Międzynarodowym Kongresie w Paryżu .. .. . | 534 |

### II

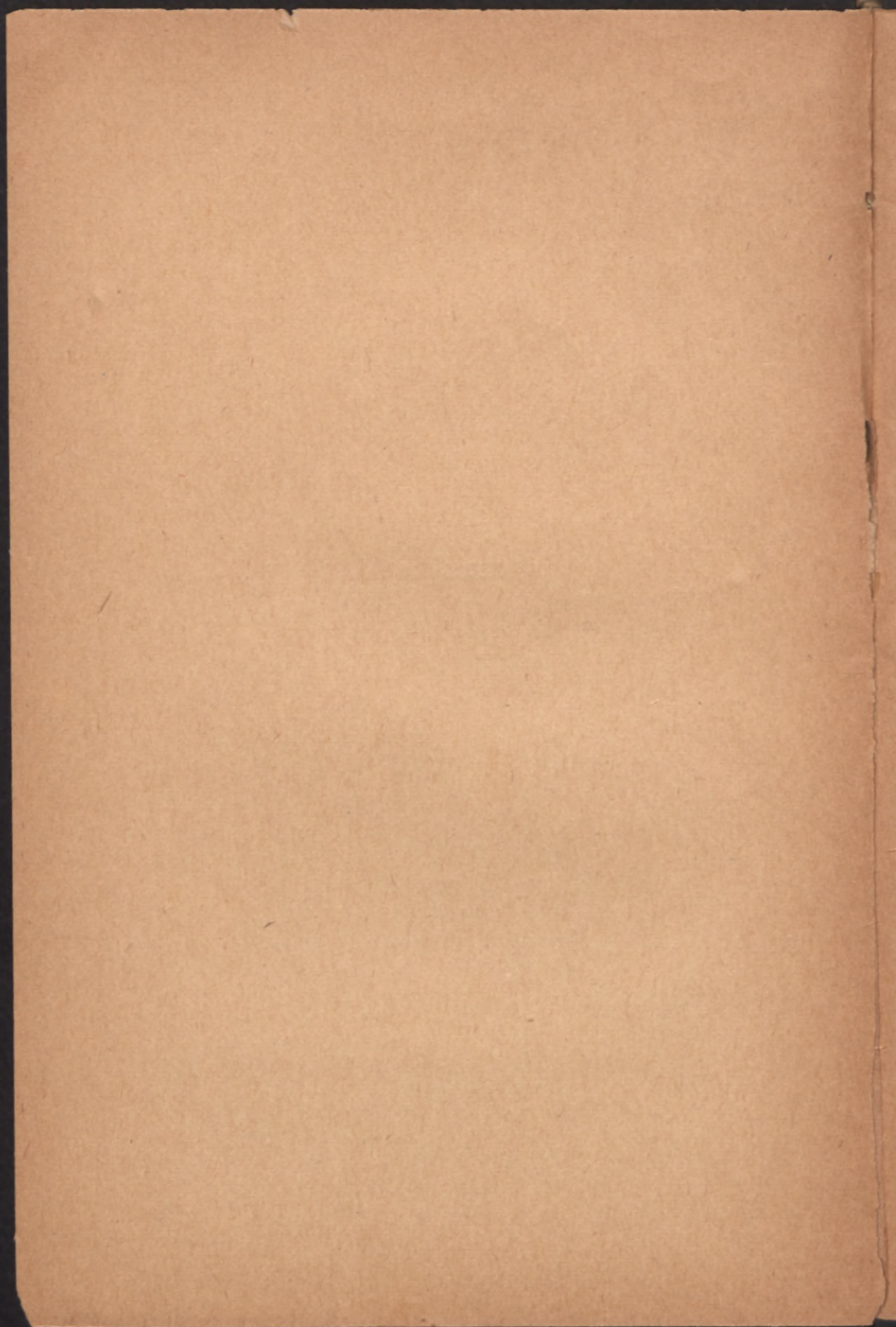
|  |     |
|--|-----|
| W. BĄK * . * .. .. .   | 551 |
| C. MIŁOŚZ Siena .. .. .  | 553 |
| M. MORSTIN-GORSKA Sygryda Undset .. .. .                         | 556 |
| E. MISIOŁEK Poetycki «Bilans estetyzmu» Czesława Miłosza .. .. . | 578 |

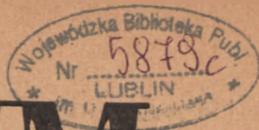
### III

|  |     |
|--|-----|
| J. SIWECKI O Chrystusowe Królestwo .. .. .       | 591 |
| R. M. BLÜTH Załamanie się mitu bolszewickiego .. | 610 |

VERBUM





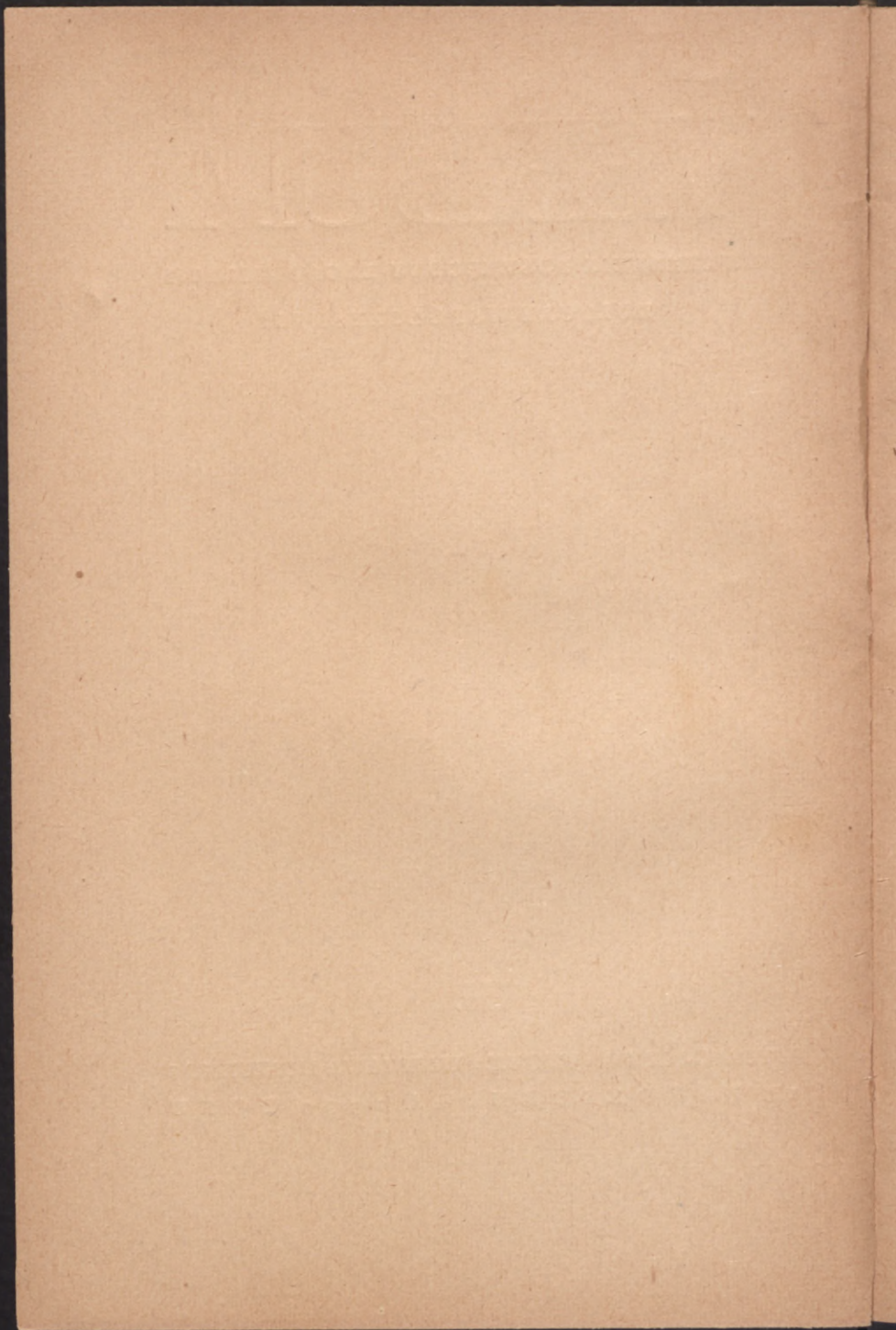


# VERBUM

KWARTALNIK POŚWIĘCONY ZAGADNIENIOM  
KULTURY WSPÓŁCZESNEJ

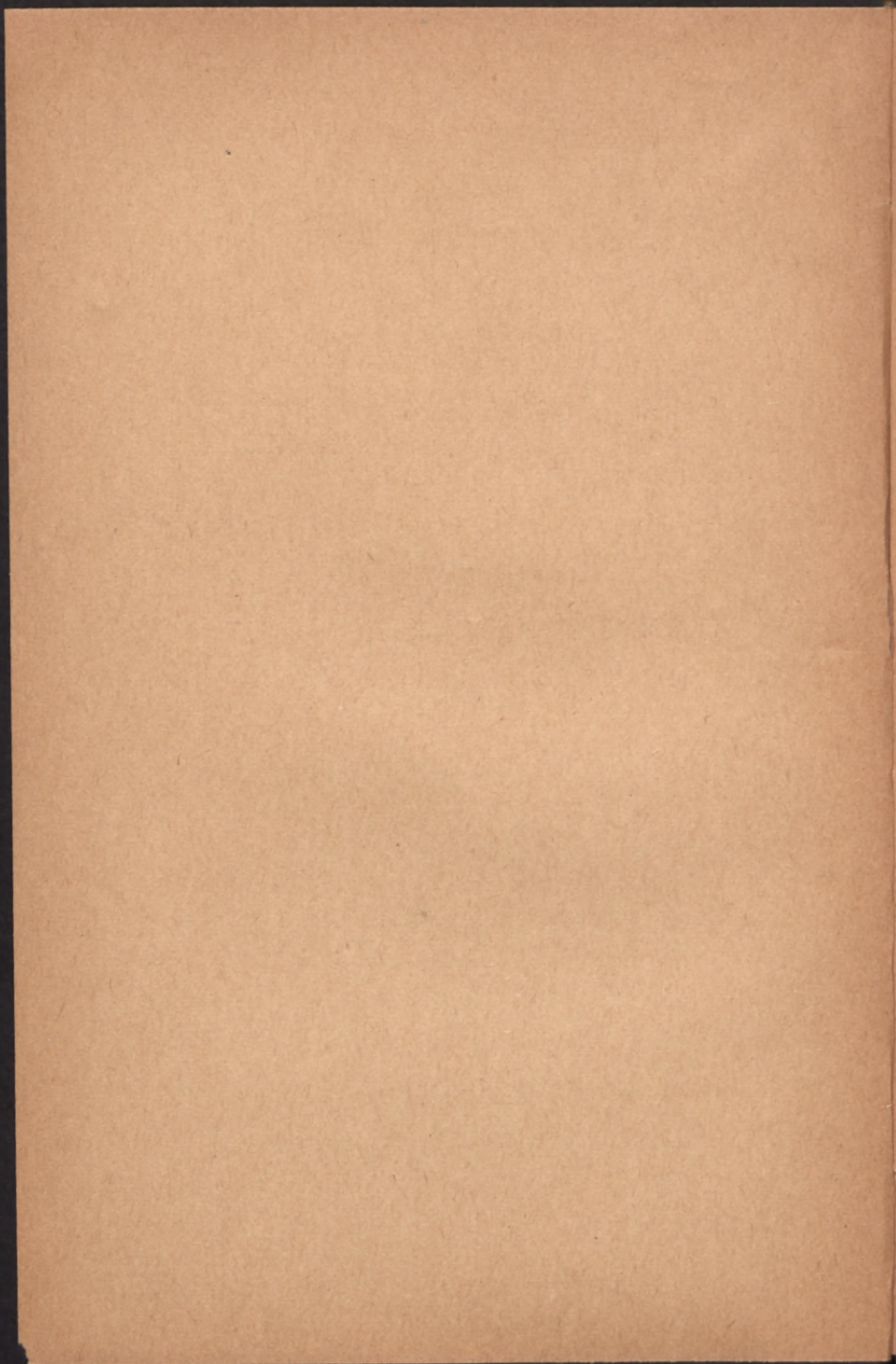
III.

WYDAWNICTWO «VERBUM» WARSZAWA MONIUSZKI 8  
15 PAŹDZIERNIKA 1937 ROKU





I





TEKSTY LITURGICZNE  
Z UROCZYSTOŚCI ŚWIĘTA CHRYSTUSA KRÓLA

*przeł. L. Staff*

Dignus est Agnus, qui occisus est, accipere virtutem, et divinitatem, et sapientiam, et fortitudinem, et honorem. Ipsi gloria et imperium in saecula saeculorum.

PSALM LXXI.

Deus, iudicium tuum regi da: et iustitiam tuam filio regis:

Judicare populum tuum in iustitia, et pauperes tuos in iudicio.

Suscipiant montes pacem populo: et colles iustitiam. Judicabit pauperes populi, et salvos faciet filios pauperum: et humiliabit calumniatorem.

Et permanebit cum sole et ante lunam, in generatione et generationem.

Descendet sicut pluvia in vellus: et sicut stillicidia stillantia super terram.

Orietur in diebus eius iustitia,

A abundantia pacis: donec auferatur luna.

Et dominabitur a mari usque ad mare: et a flumine usque ad terminos orbis terrarum.

Coram illo procident Aethiopes: et inimici ejus terram lingent.

Reges Tharsis, et insulae munera offerent: reges Arabum et Saba dona adducent.

Godzien jest Baranek, który jest zabity, wziąć moc i bóstwo i mądrość i siłę i cześć. Jemu chwała i władza na wieki wieków.

PSALM LXXI.

O Boże, daj sąd królowi  
i sprawiedliwość królewskiemu synowi;  
niech sądzi naród twój wedle słuszności,  
a ubogich twych wedle prawa.  
Niech góry głoszą ludowi pokój,  
a pagórki sprawiedliwość.  
Niech przyzna słuszność ubogim z ludu,  
pomoże dzieciom biednego i poniży potwarców.

I niech trwa wraz z księżycem i słońcem  
od pokolenia do pokolenia.  
Niech spłynie jak deszcz na trawę,  
jak ulewa skrapiająca ziemię.  
Niech za dni jego zakwitnie sprawiedliwość,  
i pełny pokój, dopóki nie zbraknie księżycyca.

Niech panuje od morza do morza  
od Eufratu aż po krańce ziemi.  
Niech upadną przed nim mieszkańcy pustyni  
i niech liżą ziemię nieprzyjaciele jego.  
Niech królowie Tarsisu i wysp przynoszą mu dary,  
Królowie Arabii i Saby złożą upominki.



Et adorabunt eum omnes reges terrae: omnes Gentes servient ei:

Quia liberabit pauperem a potente: et pauperem, cui non erat adjutor.

Parcet pauperi et inopi: et animas pauperum salvafaciet.

Ex usuris et iniquitate redimet animas eorum: et honorabile nomen eorum coram illo.

Et vivet, et dabitur ei de auro Arabiae, et adorabunt de ipso semper: tota die benedicent ei.

Et erit firmamentum in terra in summis montium, superextolletur super Libanum fructus ejus: et florebunt de civitate sicut foenum terrae.

Sit nomen ejus benedictum in saecula: ante solem permanet nomen ejus.

Et benedicentur in ipso omnes tribus terrae: omnes Gentes magnificabunt eum.

Benedictus Dominus, Deus Israel, qui facit mirabilia solus:

Et benedictum nomen majestatis ejus in aeternum: et replebitur majestate ejus omnis terra: fiat, fiat.

Niech mu się kłaniają wszyscy królowie ziemi  
i służą mu wszystkie narody.

Gdyż uwolni on słabego od ciemnicy  
i ubogiego, który niema pomocy.  
Ulituje się nad potrzebującym i nędznym,  
obroni życie biednego.  
Wybawi ich od lichwy i ucisku,  
gdyż cenną jest krew ich w oczach jego.

Niech żyje! Składajcie mu dary ze złota arabskiego  
i módlcie się zań, błogosławcie mu codziennie.  
Urośnie zboże w kraju aż do szczytów gór,  
szumiec będą kłosy jego, jak szumi Liban  
i rozrodzą się miasta, jak trawa polna.  
Niech będzie imię jego błogosławione na wieki,  
niech rośnie, póki trwa słońce.  
Niech będą błogosławione w nim wszystkie  
pokolenia ziemi,  
niech uwielbiają je wszystkie narody.

Błogosławiony Pan, Bóg Izraelski,  
który jeden czyni cudy!  
Błogosławione na wieki wzniosłe imię jego  
i niechaj chwałą jego napełni się cała ziemia:  
Niech się stanie, niech się stanie!

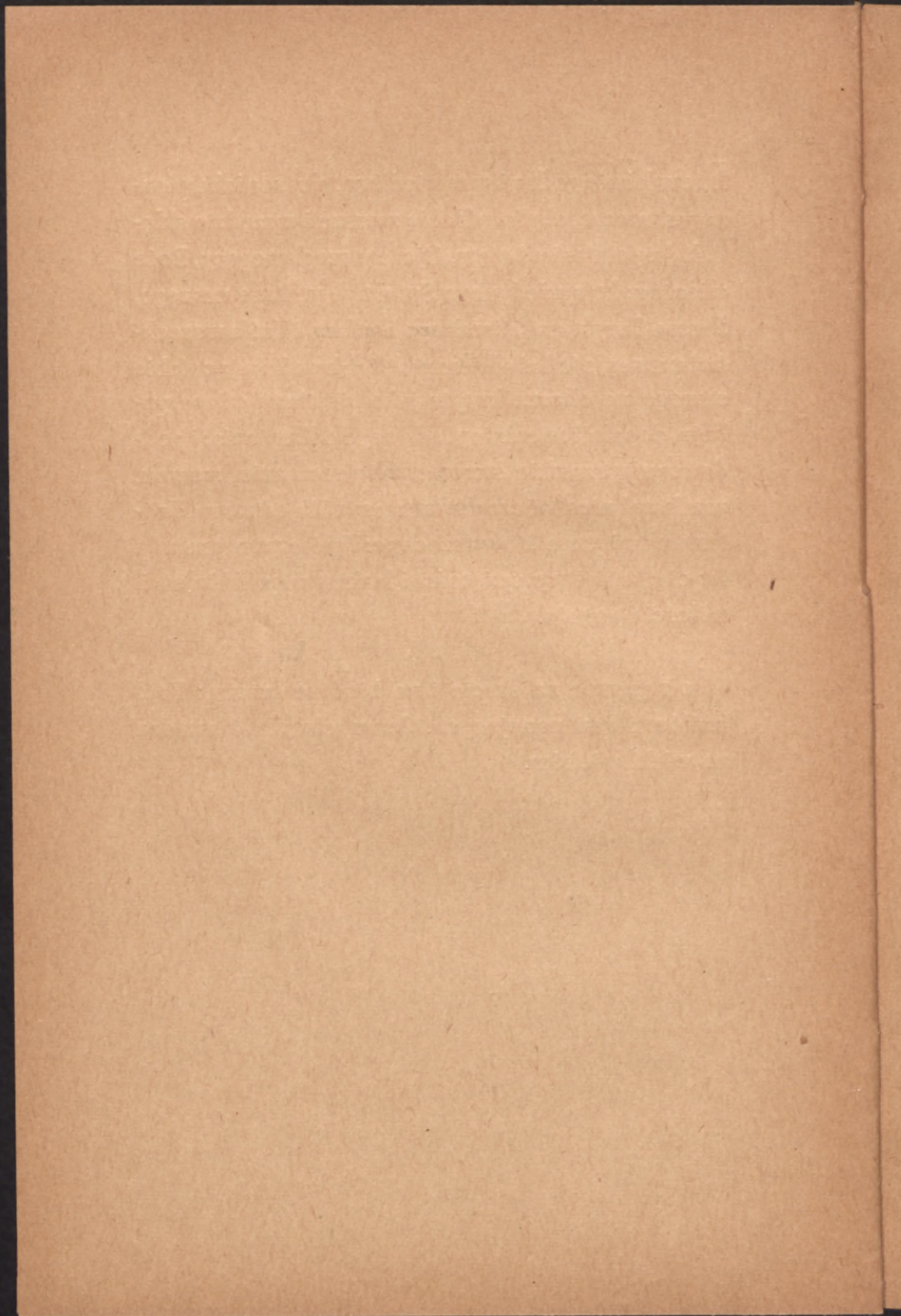
Vere dignum et justum est aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere, Domine sancte, Pater omnipotens, aeternae Deus: Qui Unigenitum Filium tuum Dominum nostrum Jesum Christum, Sacerdotem aeternum et universorum Regem oleo exultationis unxisti: ut seipsum in ara crucis hostiam immaculatam et pacificam offerens, redemptionis humanae sacramenta perageret: et suo subjectis imperio omnibus creaturis, aeternum et universale regnum immensae tuae traderet Majestati: regnum veritatis et vitae; regnum sanctitatis et gratiae; regnum justitiae, amoris et pacis.

Habet in vestimento et in femore suo scriptum: Rex regum, et Dominus dominantium. Ipsi gloria et imperium, in saecula saeculorum.



Prawdziwie godną i sprawiedliwą, słuszną i zbawien-  
ną jest rzeczą, abyśmy Tobie zawsze i wszędzie skła-  
dali dzięki, Panie święty, Ojcze wszechmogący, Boże  
wieczny: który Jedynego Syna twego, Pana naszego,  
Jezusa Chrystusa, wiecznego Kapłana i Króla wszech-  
świata, namaściłeś olejem radości: by ofiarując siebie  
samego na ołtarzu krzyża jako niewinną ofiarę po-  
koju, dopełnił tajemnicy ludzkiego odkupienia: i pod-  
dawszy wszystkie stworzenia panowaniu swemu,  
przekazał nieskończonemu twemu Majestatowi Kró-  
lestwo wieczne i powszechne: królestwo prawdy  
i życia; królestwo świętości i łaski, sprawiedliwości,  
miłości i pokoju.

Ma napisane na szacie i na biodrze swoim: Król  
królów i Pan panujących. Jemu chwała i władza  
na wieki wieków.



*«Nie proszę, abys ich wziął ze świata,  
ale żebyś ich zachował ode złego».*

*(Jan XVII, 15.)*

*Jeden jest cel ostateczny człowieka — złączenie się z Bogiem przez miłość i w tym złączeniu jest istota świętości. Ale każda dusza ma swój sposób realizowania świętości, a czasem całe epoki mają jakby za zadanie osiągnięcie świętości w pewnym wspólnym dla nich i różnym od świętości innych epok, stylu. Bo każdy czas ma swój odrębny charakter, czym różni się od czasu, który był przed nim. Gdyby tej różnicy już nie było, gdyby wysnuł się cały wątek ludzkich spraw, które mają się w czasie dokonać, czas skończyłby się i weszlibyśmy w okres wieczności. Jakież więc jest Boży styl świętości naszych czasów, jak ma się realizować Królestwo Boże w nas, Królowanie Chrystusa wśród nas w naszych czasach?*

\* \* \*

*W duszy wierzącego, który chce żyć w pełni swoją wiarą, są dwie tendencje, które wydają się pozor-*



nie sprzeczne z sobą, które pociągają go w dwóch różnych kierunkach.

Jedna to pragnienie całkowitego zespolenia się z Bogiem już tu na ziemi w tym stopniu, w jakim to jest osiągalne dla człowieka. Tęsknota za tym Bytem, wobec którego wszystko jest tak, jakby nie było, wobec którego pełni wszystko jest pustką. Ten, zdawałoby się, banał wszelkiej literatury ascetycznej, zawierający w sobie jednak najgłębsze przeżycie duszy, która choć raz w życiu zetknęła się w osobistym doświadczeniu z Bogiem, jest tak dalece siłą, motorem działania, że, podobnie jak pchnął ku niebu wieżycy gotyckich katedr, podobnie porывa ku pełni życia kontemplacyjnego najgorętsze dusze. Ten porыв w epokach gorącej wiary, wyludniał miasta, a zaludniał Tebaidy, stwarzał typ świętości, która izolując się od świata, służyła Bogu wyłącznie, stawiając Opus Dei w centrum życia.

\* \* \*

Choć ten typ świętości, jeśli jest prawdziwą świętością, a nie tylko jakimś jej zniekształceniem, służy zbiorowości mimo pozorów przeciwnych, gdyż ten, kto żyje życiem kontemplacyjnym, w modlitwie swojej i wstawiennictwie musi odnaleźć bliźniego, od którego oddalił się w życiu praktycznym, to jednak nie realizuje on jedynej świętości dla wszystkich czasów.

Nie z przerostu życia kontemplacyjnego, nie z odejścia najlepszych dusz w zamknięcie klasztorne, w niektórych epokach następuje spoganiecie świata. Ci, którzy modlą się i ofiarowują za innych, stanowią warownie nadprzyrodzoności, stanowią ofiarę zadośćuczynienia za tych, którzy zapominają o «jedynym koniecznym». Ale to nie wystarcza. Muszą być tacy, którzy są w świecie, którzy zostają. Zostają nie tylko po to, aby pełnić służbę apostolską, ale aby żyć życiem ludzkim, tym, które jest zwykłą dolą ludzką, a którym nie wolno gardzić w imię życia nadprzyrodzonego gdyż ono jest myślą Boga o człowieku. To życie doczesne, którego każda chwila będzie miała swój odpowiednik w wieczności, ma swoją wartość własną. Obezwartościowane przez różne jednostronne kierunki ascetyczne, mści się ono, biorąc odwet za swe podeptane prawa.

Doczesność wzgardzona dechryścianizuje się, staje się prowincją autonomiczną, jeśli nie wrogą, w stosunku do Boga. Świat rozpada się na dwa obozy, z których jeden, rządzący się prawem Bożym, przestaje mieć wpływ na drugi, rządzący się prawem materii lub prawem ducha zła. Pan Jezus ukazywał uczniom swym walkę świata, tego świata, «za który się nie modli», z Królestwem swoim. Może nigdy jeszcze walka ta nie doszła do takiego napięcia, może

nigdy jeszcze doczesność nie była tak wyjałowiona z pierwiastków Bożych, nadprzyrodzonych, jak teraz. Czyż chrześcijanin przestał mieć za nią odpowiedzialność, czyż wolno mu wycofać się z niej, pozostawiając ją tym, dla których jest ona jedynym celem? Czyż pragnienie pełni życia z Bogiem i dla Boga nie da się pogodzić z twórczym i odpowiedzialnym stosunkiem do świata kultury? Czyż człowiek jest beznadziejnie rozdarty między niebem a ziemią i czyż musi wybierać jedno przeciw drugiemu? Czyż życie doczesne człowieka tworzącego dobra doczesne i używającego ich musi być kompromisem między jego wiekuiścią tęsknotą a jego powszedniością? Czyż nie ma sposobu realizowania pełni życia Bożego w każdym miejscu i każdej chwili naszego istnienia? Oto dylemat od strony duszy wierzącego, który pragnie pełni świętości!

\* \* \*

Ale i doczesność ma swój głos w stosunku do człowieka. Przyroda, świat kultury, społeczność ludzka czują się wartościami, gdyż są stworzone przez Boga jako cele drugorzędne. Jest jakiś brak zrozumienia dzieła Bożego, jest jakieś nieporozumienie i niesprawiedliwość w nieuznawaniu i niedocenianiu tej ich własnej celowości i w widzeniu w nich tylko środka. Jest specjalne dobro właściwe stworzeniu i pewien



rodzaj wzgardy do stworzeń obraca się świadomie lub nieświadomie przeciw samemu Stwórcy. Stworzenie chce być kochane należną mu miłością, gdyż z miłości zostało stworzone. Sprawy ludzkie: praca, wiedza, sztuka chcą być kochane i wytwarzane przez człowieka, który je ceni, gdyż widzi w nich naśladowanie czynności Bożej. Kultura, aby dać się przejąć czynnikiem nadprzyrodzonym, chce być ocenioną w swojej przyrodzonej wartości i ten tylko ma do niej dostęp, kto tę wartość uszanuje. Kto gardzi doczesnością, nie podniesie jej do wieczności, nie ma klucza do świata wartości ludzkich.

\* \* \*

Pan Jezus powiedział: «Nie proszę, abyś ich wziął ze świata, ale żebyś ich zachował ode złego». Słowa te wskazują, że jest sposób życia na świecie, że jest sposób współuczestnictwa w życiu doczesnym ludzkości, w wytwarzaniu jej dóbr kulturalnych, który jest polecony przez Pana Jezusa dla wszystkich, również dla Jego uczniów i apostołów. Świadczą te słowa, że życie czynne nie musi być kompromisem między pełnią życia Bożego a potrzebami doczesnymi człowieka, że aby osiągnąć świętość, chrześcijanin nie ma potrzeby zrywać z doczesnością, że musi on tylko znaleźć w sobie sposób pogodzenia, który nie byłby umniejszeniem życia Bożego w nim.

*A gdy znajdzie w duszy swej ten sposób godzenia kontemplacji z czynem, to będzie mógł, to będzie miał obowiązek uczynienia z niego sposobu wprowadzania społecznego królowania Chrystusa w świecie.*

\*                      \*

*Tajemnicą wszelkiego pogodzenia i wszelkiego zjednoczenia jest miłość. A tajemnicą miłości jest dar, jest całkowitość oddania.*

*W duszy człowieka jest mocne i słuszne poczucie, że świętość jest w czystości, w niepomieszaniu, w pewnym oddzieleniu. Bóg jest święty, trzykroć święty, gdyż jest niezmiśnany ze stworzeniem, transcendentny w swojej istocie, doskonale samowystarczającej, nie potrzebującej nic z zewnątrz, całkowicie wewnętrznej w swojej odrębności. I podobnie dusza, w miarę swojego uświęcenia, potrzebuje coraz mniej od rzeczy, które są poza nią, stając się coraz bardziej wewnętrzną, czerpie coraz bardziej z centrum swojej osobowości, która związana jest już nie z tym co niższe od niej, ale ze źródłem wszystkiego, z Bogiem. Bóg w tajemniczym przybytku duszy ludzkiej udziela jej bytu w porządku przyrodzonym, łaski w porządku nadprzyrodzonym, a dusza czerpiąc z Niego, nie czerpie z tych źródeł, które są niżej od niej lub na równi z nią. Gdy bierze od stworzeń, bierze bez pożądlivosti, wiedząc, że przez nie sam*

Bóg, Dawca wszystkiego, daje jej wszystko dobre. Tak więc wyłot tej duszy jest zawsze ku Bogu, bo biorąc, otrzymuje ona to tylko, co Bóg jej daje, oddzielona w pragnieniu od tego, co stworzenie mogłoby jej dać poza Bogiem. Takie oddzielenie doskonałe to świętość, to odbicie w stworzeniu doskonałej samowystarczalności Boga. Dusza chciałaby w tym oddzieleniu, które ją łączy zupełnie z Bogiem spoczywać. «*In omnibus requiem quaesivi*».

\* \* \*

Ale Bóg nie jest tylko sam w sobie i dla siebie. Z tej samowystarczalności, wewnętrzności Boga, któremu stworzenie nie jest potrzebne, niepojętą tajemnicą Miłości wylania się stworzenie. Człowiek jest istotą tak zamkniętą w swoich kategoriach użytecznych, że jest mu nieskończenie trudno zrozumieć tę tajemnicę działania i tworzenia, która nie jest potrzebą Tworzącego, Twórcy, ale która cała mierzy się potrzebą biorącego. «*Bonum diffusivum sui*», te trzy słowa, w których zamyka się tajemnica twórczej dobroci Bożej, są zrozumiałe dla tego tylko, kto w duszy swej odnalazł i choć trochę zrealizował cudowną czynność Miłości: udzielanie, dawanie, zlewanie dobra dla napelniania nim tych, którzy go nie mają. Miłość jest darem, który w Bogu w sposób cudowny choć tajemniczy łączy doskona-



łą wewnętrzną pełni życia samowystarczalnego z wylewem na zewnątrz nieskończonej, bezinteresownej, uszczęśliwiającej, stwórczej mocy Bożej. Nikt nie wie, jak się to godzi, ale ten kto miłuje, wie, że nie ma sprzeczności między niezależną, trzykroć świętą pełnią Bytu Bożego, a udzieleniem tego bytu w akcie stwórczym. W tej wiedzy pierwsza wskazówka dla nas: w dziele stworzenia godzi się doskonale wewnętrzne i samowystarczalne życie Boże z aktem zewnętrznym stworzenia.

\* \* \*

Ale w sposób jeszcze bardziej cudowny i niepojęty godzi się ona w dziele Odkupienia. Bóg nie przestając być Bogiem staje się człowiekiem. Bóg-Człowiek nie przestając być sobą daje się powszedniości ludzkiej doli. Nie tracąc ani na chwilę pełni swego wewnętrznego życia, pełni życia Trójcy Świętej oddaje się On naszemu zwykłemu życiu. I jak się oddaje! Oddaje się cały! Czy możemy sobie wyobrazić doskonałość wytworów świętych rąk Jezusa rzemieślnika, czy najpokorniejsza kontemplacja może nam ukazać doskonałą, skończoną piękność Jego ludzkiej czynności we wszystkich jej szczegółach. Jezus nie był człowiekiem, który odrabiał tylko swoje ludzkie życie, jak nudne zadanie dla osiągnięcia nieba. Nie mamy oczu dość czystych, ani serc dość

miłujących, ani nie rozumiemy dostatecznie w nędzy naszej godności człowieczeństwa, które nam przypa-  
dło w udziale, abyśmy odważyli się spojrzeć na « Naj-  
piękniejszego z synów ludzkich » i ujrzeć w nim wzór  
i twórcę pełnego życia ludzkiego, uświęciciela całej  
ludzkiej rzeczywistości. A przecież w tym spojrzeniu,  
a przecież w poznaniu, i ukochaniu tej ludzkiej strony  
życia Jezusa jest zbawienie zagrożonej kultury świata.

Jeszcze pełniej w sposób bardziej jeszcze cudowny  
i niepojęty Pan Jezus oddaje się człowiekowi w Naj-  
świętszym Sakramencie w Komunii Świętej. Nasz  
zmysł świętości wzdraga się przed tym zejściem, przed  
tym zetknięciem się absolutnej czystości Boga z na-  
szą nieczystością i nędzą, przed tym, co mogłoby się  
wydawać zmieszaniem Boga i człowieka. Ale nagle  
widzimy, że nic się tu nie miesza, że łącząc się z nami  
Bóg nie miesza się z nami, lecz jednoczy. Dlatego,  
że Jezus daje się nam cały, dlatego nie ma tu żadne-  
go pomieszania natur, jest tylko dar Miłości jedno-  
czący, łączący w jedno. Tam, gdzie się daje część,  
tam następuje przemieszanie części między sobą;  
dar całkowity albo w całości włącza się w inną  
całość, albo ją włącza w siebie. W tej całkowito-  
ści, która jest miarą Miłości, jest styl połączenia,  
które gwarantuje zachowanie pełni czystości. I tu

jest tajemnica, której zrozumieć nie możemy, ale której paradoksalności doznajemy w sobie «Kto straci duszę swoją, znajdzie ją». Kto straci, nie kto podzieli ją na części, zachowując każdą częśćkę i łącząc ją z czym innym.

\* \* \*

Człowiek w życiu swym musi naśladować Boga. Z pełni swego wewnętrznego życia, życia poniekąd samowystarczalnego, życia kontemplacji, życia, które nie chciałoby zatracić swej czystości, zmieszać się z elementem rzeczy zewnętrznych, wychodzi on jednak ku nim. Wychodzi z musu konieczności życiowych, wychodzi i z miłości. Nie ma tak czystego życia wewnętrznego tu na ziemi, które mogłoby być całkowicie wolne od potrzeb i przymusów ludzkiej doli. Przymus może przekształcić się w miłość znoszącą te konieczności. Ale to mało dla miłującego. «Charitas Christi urget nos». Przynagla — do czego? Abyśmy oddawali się całkowicie, tak jak Chrystus oddaje się nam, wszystkim sprawom ludzkiego życia. Nie tylko tykać się ich końcami palców, ale wejść w nie, tworzyć je, brać za nie odpowiedzialność, rzucić na szalę ludzkich spraw z miłości całą moc naszych zdolności, umiejętności! Uczynić tak, dlaczego? Dlatego, że jesteśmy ludźmi, dlatego, że tak uczynił wódz nasz Jezus Chrystus,



że «miłość przynagła nas» do oddania się w darze miłości tym najniższym sprawom życia, które są sprawami ludzkimi z wyroku Bożego.

\* \* \*

«Kto straci duszę swoją, znajdzie ją». Straci nie tylko dla Boga w Nim samym, ale w pewnym sensie i dla Boga ukrytego pod znakami stworzeń i ich spraw. Człowiek boi się odejść od Boga, boi się tego zmieszania, które jest nieczystością, utratą świętej niezależności. Wierzy, że zachowa ją w izolacji. Ale nie rozumie, że zachowa ją także, jeśli ją odda z miłości. Jest sposób zetknięcia, jest sposób podjęcia każdego trudu, każdego obowiązku, jest sposób pracowania, jest sposób tworzenia, w którym człowiek oddaje całego siebie sprawie, której służy, a jednocześnie całego siebie zachowuje dla Boga. Sposób ten dyktuje miłość, miłość nie pożądająca, lecz darząca. Jeśli człowiek czyni coś z takiej miłości, to oddając pokój i niezmaćoność swego życia kontemplacyjnego, swego zjednoczenia z Bogiem, odnajduje je ciągle w innej formie. Bo szukając czegoś Bożego w stworzeniu, bo temu czemuś Bożemu służąc, Boga odnajduje.

\* \* \*

Całkowitość takiego oddania się jest tu tym momentem oczyszczającym pożądlivości, która spr-

wiłaby przyleganie do przedmiotu i przez to zamącałyby wewnętrzną czystość. Całkowitość takiego oddania się to przekreślenie pożądlivości przez akt ofiary z siebie, to to zatracenie, które gwarantuje odnalezienie w czystości najcenniejszej cząstki duchowej, którą jest wolność wewnętrzna. Ono jest znamię miłości: «Miłując swoich, aż do końca ich umiłował».

\* \* \*

Ten dar, to oddanie musi być jednak z pełni, nie z próżni. Czynność człowieka powinna być wyrazem miłości nakarmionej kontemplacją, a nie zagłuszeniem jego pustki wewnętrznej. A wtedy Bóg sprawia, że odchodząc od Niego ku ludziom i ich sprawom, ku obowiązkowi i warsztatowi pracy z miłości dla Niego, ofiarowując mu swój spokój i radość przebywania z Nim Jemu samemu, dusza nie opuszcza Go ani na chwilę, odnajduje Go w każdej czynności, żyje z Nim, w Nim i dla Niego, podnosząc czynność do godności służby Bożej, a pełniąc ją jednocześnie w całej jej przyrodzonej doskonałości.

\* \* \*

Taki stosunek do rzeczywistości zatracił się w świecie współczesnym. Jest w nim jeszcze od biedy miejsce na życie kontemplacyjne czyste, którym świat

gardzi, ale które gdzie niegdzie toleruje. On sam oddany jest czynności gwałtownej, namiętnej, rozpraszającej, odrywającej duszę od jej wewnętrznych źródeł i od Boga. Wydaje się, że człowiek musi wybierać między tymi dwiema drogami: kontemplacją izolującą go od życia, od świata, lub życiem czynnym, odrywającym go od Boga lub co najmniej obniżającym moc i ścisłość Jego związku z Bogiem.

Przekształcenie się tego, co jest tylko trudnym zadaniem, w konflikt jawny wywołało ten rozdźwięk, który rozdarł świat współczesny, wytworzył obcość między życiem religijnym, a światem dóbr doczesnych człowieka i doprowadził do tego stanu rozpaczliwego, kiedy cała kultura ludzka zamiast prowadzić człowieka do Boga, zdaje się być łupem złych sił. Świat ginie, bo moce duchowe przestały w nim krążyć i ożywiać go, a jeśli gdzie są, to zamknięte i skoncentrowane w sobie zdają się bronić przed zetknięciem ze złem i nędzą świata.

\*

\*

\*

A jednak Pan Jezus się modlił: «nie proszę, abys ich wziął ze świata, ale żebyś ich zachował ode złego». Typ świętości dla czasów obecnych to coś, co możnaby nazwać czynem kontemplacyjnym, to osiągnięcie takiej pełni życia Bożego, aby ona przelewała się w czynność zewnętrzną doskonałą. To



*franciszkańskie objęcie całej rzeczywistości świata miłością czystą. To zejście w sam wir spraw ludzkich z pokojem dziecka Bożego. To ta odwaga miłości, która nie boi się zatracić, bo nie szuka swego i nawet szukając Boga, pamięta, że «lepsza jest dawać, niżli brać». To zajęcie swego miejsca między ludźmi braćmi jako jeden z nich twórca kultury, która służąc bezpośrednio człowiekowi służy Bogu. To wprowadzenie Chrystusa – Króla w społeczność ludzką przez poczucie się do zbiorowej odpowiedzialności za losy wielkiej rodziny ludzkiej. To pozostawanie w świecie chrześcijan wolnych od zła, mocnych modlitwą i obietnicą Chrystusową.*

*Jeśli ludzkość zdoła odrodzić wszystko w Chrystusie, świat wartości nie tylko Bożych, lecz ludzkich, który zdaje się iść ku przepaści nowego pogaństwa i barbarzyństwa, może być uratowany. O takich świętych ludzkich, o taką realizację Królestwa Bożego w świecie Kościół modli się w uroczystość Chrystusa – Króla, która jest jakby wielkim wołaniem ludzkości o «Królestwo Prawdy i życia, królestwo świętości i łaski królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju». (Prefacja z mszy na Święto Chrystusa Króla).*

## JACQUES MARITAIN<sup>1</sup>

Do niedawna filozofia tomistyczna kryła się w seminariach duchownych i w szkołach zakonnych, nie wychodząc na szerokie szlaki współczesnej myśli. Kiedy kardynał Mercier zakładał Wyższy Instytut Filozoficzny w Louvain, marzył o tym, żeby filozofia tomistyczna wyszła z dotychczasowego ukrycia i spotkała się oko w oko ze współczesnymi prądami. Już w Louvain starano się wciągnąć do współpracy ludzi świeckich, rozumiejąc, że tylko oni mogą zdobyć liczne szeregi młodzieży dla myśli filozoficznej, którą uznawano dotąd za wyłączny przywilej duchowieństwa. Jeżeli dzisiaj tomizm wyszedł z przedstonków klasztornych, jeżeli wzbudził zainteresowanie młodego pokolenia, jeżeli oddziałuje na współ-

1. Niniejszy artykuł jest przedmową do polskiego przekładu książki Maritaina «Trzej Reformatorzy», która ukaże się wkrótce nakładem «Verbum»

czesną myśl filozoficzną, jeżeli w dyskusji zagadnień społecznych, moralnych i humanistycznych wysuwa się na pierwszy plan, to w wielkiej mierze zawdzięcza się to niezwykle zdolnemu jego apostołowi, Jakubowi Maritainowi. Niezawodnie jego zasługą jest to, że przez bystrość swego umysłu, gorącość serca i wrażliwość na współczesne zagadnienia potrafił tomizm zaktualizować wśród szerokich warstw inteligencji francuskiej i zagranicznej.

Kto czytał dzieła Maritaina, przekonał się, że nie wchodząc w wątpliwe kompromisy, usiłuje zawsze nawiązać rozumowania do ostatnich zasad metafizycznych. To prawda, ale i to pewna, że po zagadnieniu sięga do współczesnego życia bez względu na to, czy chodzi o sprawy społeczne, czy o ideały religijne i moralne. Do życia i jego konkretnych zagadnień skierowały go zarówno jego pochodzenie i rodzaj jego wczesnych zainteresowań jak i ówczesna atmosfera duchowa we Francji.

Protestantką była jego matka, córka Juljusza Favre'a, polityka z czasów II Cesarstwa i III Republiki. To też w duchu swego wyznania wychowała młodego Jakuba. Obok atmosfery domowej oddziaływała na niego atmosfera inna, ta, która wypełniała niemal wszystkie ówczesne kolegia i uniwersytety. Haśła scjentyzmu i dyletantyzmu życiowego panowały

jeszcze nad umysłami i sercami, chociaż młode pokolenie zaczęło się już budzić do nowych ideałów, przeciwstawiając się rozkładowemu wpływowi sceptycyzmu.

Znamiennym był proces silnej reakcji przeciwko dawnym prądom w gronie przyjaciół Maritaina zarówno w kolegium Henryka IV jak i na Sorbonie. Przyjaciółmi Maritaina byli między innymi i wnuk Renana, Ernest Psichari, i Charles Péguy i Leon Bloy. Wszyscy oddychali w najmłodszych latach zarzkami sceptycyzmu, ale niebawem miał ich zbudzić ze snu Bergson, odzywając się do nich mimo wszystko takim językiem, jakiego już od dawna nie słyszeli. Maritain ulegał już wpływowi Le Dantec'a, ale duszę swoją otworzył szeroko dopiero na wpływ Bergsona, odczuwając, że odtąd rozpocznie się nowy okres filozofii francuskiej. Kto w owych czasach był młodym, kto badał filozofię w krajach romańskich, ten pamięta, jak myśl Bergsona szła tryumfalnie poprzez wszystkie młode dusze. To pewne, że myśl katolicka odrazu Bergsonowi się sprzeciwiła; to prawda, że Bergson nie jednego katolika doprowadził do progu modernizmu, ale i to nie ulega wątpliwości, że nie jednego sceptyka i niewierzącego doprowadził do progu wiary i katolicyzmu. W dyskusji z bergsonizmem odświeżała się, skupiała w so-



bie i potężniała filozofia tomistyczna, gromadząc koło siebie te umysły, które przewyciężały myśl nowego mistrza by dojść do filozofii bytu.

W zbiorowym życiu ówczesnej Francji zaważyły bardzo silnie losy Kościoła katolickiego. Rozpoczęła się przeciwko niemu gwałtowna walka z trybuny parlamentarnej, z mównic socjalistycznych i z katedr uniwersyteckich. Pod silnymi ciosami zaczęły pękać zastygłe skorupy chwilowej starczości u katolików. Zaczęły się budzić protesty, zaczęło się odślaniać to, co na dnie duszy katolickiej było najpiękniejszym. Tęsknota religijna ogarniała ówczesną młodzież właśnie dlatego, że silne ciosy padały na Kościół. Wiosną odrodzenia religijnego powiało po duszach, budząc w każdej z nich osobny, oryginalny oddźwięk. Wszystkimi tymi prądami żył i oddychał młody Maritain, wszystkie przemyślał i w nich dojrzewał, by wreszcie 1906 roku przyjąć chrzest razem z tą, którą sobie obrał na dożgonną towarzyszkę życia.

Dwa lata studiował jeszcze biologię w Heidelbergu pod kierunkiem H. Driesch'a, przeżywając refleksyjnie to, co wyniósł z wykładów Le Dantec'a i Bergsona. Powróciwszy do Paryża, otwarł duszę na wszystkie katolickie prądy. Dążył zawsze do szczytów, więc i teraz szukał tomizmu u dominika-

nów, informacji liturgicznych u benedyktynów, głębin myśli mistycznej u karmelitów. W ten sposób wpatrywał się coraz głębiej w tajniki życia, zaczynając od czystej wegetacji a kończąc na szczytach mistycznych zjednoczeń z Bogiem, by to wszystko ująć w olbrzymie ramy filozofii bytu. Od pierwszych swych wystąpień publicznych udowodnił, że metafizyka jest dla niego potrzebą duszy; udowodnił, że jeszcze więcej aniżeli zagadnienia teoretyczne bolały go wszystkie te problemy, które rozdzierają duszę współczesnego człowieka.

Chodziło o ratowanie życia, więc rozpoczął swą pracę od jego filozofii, od tej, którą poznał z ust Le Dantec'a, Bergsona i H. Driesch'a. Konferencje, w paryskim Instytucie Katolickim, oświetlając krytycznie filozofię Bergsona, obudziły wśród młodzieży francuskiej powszechne zdziwienie. Po zdziwieniu nastąpiło uznanie, po uznaniu zainteresowanie tomizmem, który poraz pierwszy przedstawił się jej w całej swej głębi, dowodząc, że potrafi nieskończenie lepiej od bergsonizmu uchronić myśl od modnego zwątpienia i dyletantyzmu. Widocznie wykłady w trzech Instytucjach w Collège Stanislas, w wersalskim małym Seminarium i w Instytucie Katolickim, zajmowały wiele czasu, widocznie wielka wojna zaważyła całym swym ciężarem na duszy mło-

dego myśliciela, skoro po wydaniu wielkiego dzieła o filozofii Bergsona (1913) nastąpiło kilkoletnie milczenie. Dopiero od roku 1920 rozpoczyna się niesłuchanie obfita twórczość naukowa Maritaina, ogarniając coraz nowe dziedziny życia, by je wyjaśnić w świetle zasad perypatetycznych. Nie będę tu mówił o jego książkach, które posiadają charakter podręcznikowy, nie będę mówił o jego wstępie ogólnym do filozofii (1920); ani o jego *Logice* (1923), ani jego filozofii przyrody (1935), gdyż w tych właśnie dziełach najmniej rozwinął swoje skrzydła i najbardziej utrzymał się na dawnych torach, nie wchodząc w ściślejszy kontakt z myślą współczesną. Niemniej praca nad tymi dziełami wprowadzała go coraz głębiej w samą istotę tomizmu, przygotowując go do szerokiego i pewnego spojrzenia na to wszystko, co go w życiu współczesnym cieszyło i bolało.

Z bólu też i radości tworzył Maritain. Tworzył z bólu. Bolało go rozdarcie myśli współczesnej, zwłaszcza w ojczyściej Francji i dlatego wydał dla młodych w roku 1922 znane swe dzieło *Antimoderne*, by ich wprowadzić na nowe, pewne drogi. Cieszyło go zawsze piękno bez względu na to, czy je znajdował w przyrodzie czy w sztuce. Cieszyło go zwłaszcza to ujęcie piękna, jakie znalazł w filozofii tomistycznej, cieszyło go zwłaszcza dlatego, że mu od-

słaniało wszechświat z niespodziewanej dotąd strony. Cieszył się tym, że piękno jako własność transcendentalna bytu sięga tak daleko, jak daleko sięga rzeczywistość. Cieszył się, że przez analogię można w twórczości artystycznej dostrzec odbłask wszechmocnego Stwórcy. Biło mu serce, kiedy pisał swe dzieło «O sztuce i mądrości», więc nic dziwnego, że przez nie zdobył sobie najgłębsze uznanie wśród młodych, u tych, którzy najwrażliwiej przeżywają każdy przejaw piękna. Jeszcze raz zabiło mu serce z radości i rozpalila się jego wyobraźnia, kiedy w roku 1926 pisał «O granicach poezji», by małe to pisemko dołączyć w roku 1927 do nowego wydania «Sztuki i mądrości».

Pisał z bólu. Bolał go rozkład życia francuskiego przed wielką wojną i bolało go rozdarcie duszy francuskiej po wojnie. Sądził, że będzie mógł działać wiele dobrego w obozie Action Française, gdyż dostrzegał tam wiele gorących serc gotowych do wszelkiej ofiary. Dostrzegał jednak i niebezpieczeństwo, które tam groziło katolikom i dlatego zaproponował, żeby w obrębie obozu stworzono koła studiów katolickich. Myśli swoje rozwinął w osobnej broszurze p. t. «Sąd o Karolu Maurassie» (1926). Skoro tylko Stolica Apostolska wystąpiła stanowczo przeciwko Action Française, Maritain nie zawahał się ani na



chwile i opuścił szeregi dotychczasowych przyjaciół. Posypały się na niego gromy ze strony tych, którzy jeszcze wczoraj uważali go za jednego z przyszłych swych wodzów. Maritain pisał coraz więcej z bólu, bo go bolało zerwanie obozu z Kościołem. Tłumaczy w roku 1927, «dlaczego Rzym przemówił» i ogłasza książkę «O prymacie ducha».

Z własnego bólu czerpał Maritain podniety do twórczości pisarskiej. Wychował się w protestantyzmie, patrzył na niewiarę swego przyjaciela Psicharięgo, był świadkiem bolesnych zmagani się Peguy'ego, dostrzegał przez gorycz rozlaną na powierzchni duszy Leona Bloy głęboki jego spokój, a on sam przeżywał już przeogromne szczęście pomimo wszystkiego, co go bolało, przeżywał szczęście prawdy jakie znalazł w tomizmie i w Kościele katolickim. Pisał z bólu. Bolała go przede wszystkim wewnętrzna rozterka społeczeństwa francuskiego. To też w roku 1925 ogłosił swą książkę «O trzech reformatorach». Wystarczy przeczytać wstęp do tej książki, by zrozumieć, że Maritainowi chodzi tam nie o kronikarską ekshumację trzech ludzi z przeszłości; nie, Maritain chce tam pokazać, że człowiek jest istotą społeczną, bo nietylko oddycha współczesnym sobie życiem zbiorowym, lecz pozostaje pod silnym wpływem dawniejszych pokoleń i dawniej-

szych myślicieli. Dlatego pisze Maritain o Lutrze, ponieważ jego reforma religijna jeszcze dotąd prze-rabia dusze; dlatego pisze o J. J. Rousseau, ponieważ jeszcze dotąd ześwieccza się Ewangelię, wy-lączając z niej pierwiastek nadprzyrodzony.

Maritain pisze o trzech reformatorach inaczej, ani-żeli to robiono dotychczas; pisze o nich retrospek-tywnie, szukając w nich źródeł tych idei, które obec-nie przyświecają człowiekowi jako gwiazdy prze-wodnie, by go sprowadzać na manowce. Już u Lutra zjawia się pomieszanie indywidualizmu z persona-lizmem, już u niego zjawia się prymat uczucia i zmy-słu nad myślą, zjawia się na to, by się w nim mógł wyżywać pierwiastek irracjonalny – w ciągłej wie-rze, że znajdzie się wreszcie ostateczny ratunek i osło-na w zasługach Chrystusa.

Jeżeli Luter twierdził, że grzech zepsuł ludzką na-turę w jej istotnych głębinach, to J. J. Rousseau głó-sił jej niepokalaność i świętość. Świętość zjawia się u niego nie na końcu jako cel życia lecz na począ-tku w samej istocie poszczególnych jednostek. Co jest własnym, swoistym, indywidualnym, to także jest bożym, bo posiada w sobie niewyczerpalne źró-dło szczęścia. Nie licząc się z konkretną rzeczywi-stością, tworzył Rousseau mit po micie, utopię po utopii, aż wreszcie doszedł do pojęcia państwa, gdzie

z wolą całości stapia się w niepojęty sposób nietykalna jak tajemnicze tabu woła jednostki.

Ani Luter ani Rousseau nie znał silnego, praktycznego imperatywu rozumu — z tą tylko różnicą, że Rousseau widział niepokalaność i świętość tam, gdzie Luter dostrzegał otchłań grzechu. Obydwaj sponiewierali rozum, obydwaj oderwali człowieka od łaski, nazywając to reformą. U Lutra łaska stała się maską, którą się nakłada w końcu na znieprawione grzechem oblicze duszy; u Rousseau łaska się naturalizuje, staje się częścią ludzkiej przyrody. Laicyzm, immanentyzm, irracjonalizm i ubóstwianie jednostki weszło w duszę nowoczesną w sposób świadomy czy nieświadomy z nauki dwóch reformatorów. Jeżeli Luter i Rousseau głosili prymat zmysłu i materii nad duchem i rozumem, to Descartes przez pojęcie idei wrodzonych ugrzęznął w angelizmie, który się ustali przez krytykę czystego rozumu Kanta. Rozum będzie odtąd tworzył swój przedmiot poznania, oddalając się przez to od rzeczywistości, której już stworzyć nie zdoła.

Pisząc książkę o trzech reformatorach, podkreśla w niej Maritain przede wszystkim rolę Lutra i Rousseau, bo o Descartes'ie będzie mówił gdzie indziej, wszędzie tam, gdzie będzie zwalczał idealizm poznania. Wspólnym, zasadniczym grzechem trzech re-

formatorów było to, że odrywali się od rzeczywistości, zamykając oczy, raz na materię, drugi raz na ducha i rozum lub na rozum i łaskę. Pogłębiał się z biegiem czasu coraz bardziej egocentryzm uczuciowy lub poznawczy, przeciwstawiając się teocentryzmowi chrześcijańskiemu.

Dobrze się stało, że po książce: «O sztuce i mądrości» przetłumaczono «Trzech reformatorów»; dobrze się stało dlatego, że znajdują się tam w zarodku idee, które Maritain wypowie w następnych dziełach. Wystarczy porównać to, co w «Trzech reformatorach» powiedziano o różnicy między indywidualizmem a personalizmem, by wnikać w ostatnią książkę Maritaina: «O humanizmie integralnym». Dobrze się stało, że «Trzej reformatorzy» staną przed oczyma polskiego społeczeństwa w chwili, kiedy w nim jak niebezpieczne fermenty pracują te same idee, które stopniowo rozkładały daleki Wschód i daleki Zachód. Byłoby jednak źle, gdybyśmy brali w rękę dzieła z katolickiego obozu tylko dlatego, że nam grożą niebezpieczeństwa.

Maritain pisał z bólu, napewno, ale jeszcze więcej pisał z tego, co mu radością zalewało serce. Przeżywał i jeszcze dotąd ciągle przeżywa to, co w chrześcijaństwie nazwano radością z prawdy, *gaudium de veritate*. Z radością w duszy pisał swe dzieło o św.



Tomaszu jako o «Doktorze Anielskim» (1929), z entuzjazmem mówił o związku religii z kulturą (1930), z zaufaniem w zdobywczą siłę rozumu ogłaszał swe dzieło: «O stopniach poznania» (1932), z wiarą w rządy Opatrzności w ludzkich dziejach wydawał w Madrycie swój «Pogląd na przyszłe, nowe chrześcijaństwo» (1935) – jakby w przewidywaniu tragedii hiszpańskiej, ile raczej tego, co po tragedii i w Hiszpanii i w Europie miało nastąpić.

Nie są nigdy płytkimi optymiści, którzy głoszą, że przez drogę krzyżową pracy i wysiłków i cierpień dochodzi się do coraz nowych zmartwychwstań. Maritain pisze z tego, co go cieszy i z tego, co go boli. Boli go konkretna rzeczywistość ludzka, ale jako metafizyk dochodzi po stopniach bytu do teocentryzmu, z którego padają nowe, ostateczne światła i dobro i piękno i świętość i życie.

Może się komuś niepodobać u Maritaina budowa niektórych jego dzieł, może się niepodobać dlatego, że w niej znać, jak powstawały nieraz z części i cząstek rozproszonych przygodnie w rozmaitych tygodnikach i miesięcznikach. Może się komuś niepodobać miejscami popularyzujący ton zamiast ścisłego dowodu, bo Maritain wyczuwa w sobie rodzaj misji do współczesnego człowieka. Jednak tego nikt nie zaprzeczy, że z jego dzieł idzie zdobywczy urok

na młode dusze, bo przez nie dostrzegają, że w myśli chrześcijańskiej znajduje się mocna, metafizyczna oś, koło której mogą się swobodnie układać wszelkie wyniki badań zdobyte na nowych drogach.

*Ks. Konstanty Michalski*

## KONTARD FERRINI.

Temat, który mam zamiar rozwinąć, będzie natury wyłącznie hagiograficznej. O Kontardzie Ferrinim można by daleko więcej powiedzieć jako o uczonym – był to uczony bardzo wielkiej miary i w nauce prawa rzymskiego pozostawił po sobie ślady trwałe, mimo że zmarł młodo, że więc zaczął być tylko swoją rolę w nauce, rolę, o której koryfeusz tej nauki, Mommsen, mówił, że będzie ona epokowa. Lecz nas zajmie tu Ferrini wyłącznie jako temat hagiograficzny. Jego proces beatyfikacyjny jest już na ukończeniu. Proces ten, rozpoczęty przedwstępnie w diecezji mediolańskiej za zleceniem Piusa X w r. 1909, od roku 1922, z woli dzisiejszego Papieża, toczy się już w decydującej instancji przy Stolicy św. Nie będziemy, oczywiście, przesądzać o wyniku tego procesu, nie możemy już dziś nazywać Ferriniego

Błogosławionym i czcić go publicznie jako takiego,<sup>1</sup> ale materiały, ogłoszone w jego sprawie, i literatura, jemu poświęcona, wystarczają aż nadto, by zająć się nim z punktu widzenia hagiograficznego.

Temat ten jest nam podwójnie bliski: bliski ze względu na epokę i bliski ze względu na środowiska, w jakich żyjemy, z jakich jesteśmy. Kontard Ferrini zmarł 17 października 1902 r., mając lat 43 — miałby więc dziś zaledwie 78 lat, o dwa lata mniej, niż liczy Pius XI, który znał go dobrze osobiście. Jest to więc przedstawiciel starszego pokolenia, ale tej samej epoki co nasza. Poza tym jest to przedstawiciel naszego środowiska, inteligencji świeckiej, skupiającej się w miastach. Urodzony w Mediolanie, spędził całe życie, z wyjątkiem krótkich okresów wakacyjnych, w miastach, przygotowując się najpierw do zawodu profesorskiego, wykonując następnie ten zawód na uniwersytetach w Pawii, Messynie i Modenie. I to właśnie szczególnie go zbliża do nas, jeżeli mowa o hagiografii, gdyż przywykliśmy na ogół do wyobrażania sobie świętości jako objawu, zachodzącego jeżeli już nie w oddaleniu chro-

1. Od chwili ogłoszenia dekretu o heroicznosci cnót Kontarda Ferriniego, t. zn. od dnia 3 lutego 1931 r., przysługuje mu tytuł Czcigodnego Sługi Bożego—*Venerabilis Servus Dei*, co zapowiada zazwyczaj bliską beatyfikację.



nologicznym, to przecież w pewnego rodzaju odgro-dzeniu formalnym od świata, od nas więc. Na takie pojęcie o świętości składają się różne warunki, w któ-rych odbywa się jej urzędowe uznanie – najwięcej waży tu, że urzędowe, czyli kanoniczne, ogłoszenie świętości wymaga nader skomplikowanego i dokład-nego przygotowania, t. zw. procesów kanonicznych, a te zazwyczaj przekraczają możliwości jednego po-kolenia i wymagają starań, których ciągłość może zapewnić jedynie jakaś instytucja, a więc przede wszystkim – zakon, kongregacja, diecezja. Stąd wy-nika, że bardzo liczne beatyfikacje i kanonizacje os-tatnich wieków prawie wyłącznie miały za przed-miot postacie duchowne, a wyjątkowo tylko, i to przeważnie kiedy o męczenników chodziło, postacie świeckie. Taki czynnik procedury kanonicznej, czyli czynnik przypadkowy, działał więc tu, powodując w wyobrażeniach przeciętnych o świętości prze-konanie, że jest ona poniekąd przywilejem wyłącz-nym stanu duchownego. Otóż postać Kontarda Fer-riniego wysunięta została jako pewnego rodzaju re-akcja przeciwko tym utartym poglądom. Jako reakcja zupełnie świadoma, świadomie podkreślona przez Piusa X i Benedykta XV zwłaszcza, który chciał wi-dzieć w Ferrinim przykład «Świętego we fraku» – tak bardzo potrzebny naszej epoce i o tyle jej bliższy.

«Święty we fraku» — określenie, które wielu wydałoby się czymś niestosownym, gdyby nie wyszło z ust Papieża.

Szczegół ten pozwala nam przy rozważaniach o świętości uchylić wszystko to, co jest przypadkowe, a co z istotą jej się nie wiąże. Nie wiąże się więc z jej istotą nie tylko to, co oddziela ją prawie zawsze od ludzi świeckich, a więc powołanie duchowne i zakonne, ale także i to, co świętość stawia często ponad zwykłą rzeczywistość, jej zewnętrzna niezwykłość, objawy nadprzyrodzone w życiu Świętych. Rozmawiając o tych postaciach, które Kościół podniósł na ołtarz w czasach ostatnich, a które przeważnie takich cech były pozbawione, spotykałem się nieraz z zupełnym brakiem ich rozumienia; mogłem się przekonać, do jakiego stopnia nieinteligentnie odnoszą się ludzie inteligentni skądinąd do faktu świętości: o ile Święty czy Święta nie jest dziwowiskiem dla gawiedzi, przestaje interesować. Wiemy jednak, że objawy nadprzyrodzone, spotykane często w życiu Świętych, są przede wszystkim dla nich samym ciężarem nieznośnym. Podniesiony niedawno na ołtarz ks. Jan Bosco, także niemal współczesny nam, słynął z cudowności. Pewien młody ksiądz z jego otoczenia był widocznie tą stroną postaci Świętego tak przejęty, że ks. Bosco uznał

za stosowne poruszyć tę kwestię i uczynił to z właściwą sobie raptowną prostotą: «Chcesz, księżę, a uproszę dla ciebie dar robienia cudów?» — a na radosne zdziwienie księdza, ujmując go za ramię, dodał: «Ech, gdybym to zrobił, przyszedłbyś już nazajutrz do mnie i na klęczkach błagałbyś mnie, bym zdjął z ciebie tę moc...» Dlatego też św. Jan Bosco bronił się wszelkimi sposobami przeciwko tej opinii o sobie, a zwykle robił wrażenie oryginała, żeby nie powiedzieć — dziwaka; sam takie zdanie o nim słyszałem z ust ludzi, co go znali.

W życiu Kontarda Ferriniego nie spotykamy więc, od naszej strony, żadnych nadzwyczajności. Od tamtej strony, od Boga, była, oczywiście, stała i nieprzerwana łączność, zjednoczenie — ta *unio*, to zespolenie mistyczne, które jest istotą świętości, jako najwyższy szczebel udoskonalenia wewnętrznego. Procesy kanoniczne to właśnie mają ustalić, sądząc z symptomów — gdyż to nierozłączne zespolenie z Bogiem, w stopniu doskonałym, wymaga heroicznym wysiłków, tego, co się nazywa heroiczną cnót: lekceważenia sobie śmierci i najgorszych cierpień, jeżeli chodzi o najdrobniejszą nawet przeszkodę na drodze do tej doskonałości. Lecz te symptomy, które należy ustalić z zeznań świadków procesu, odsłonić mogą zaledwie rąbek owej tajemnicy

wewnętrznej, nadprzyrodzonej zawsze w stopniu najwyższym, lecz zawsze ukrytej i nieuchwytniej dla innych, którzy o niej dowiadują się w dalekich i grubych tylko obrazach i symbolach, o ile się wogóle dowiadują. Nas interesuje przede wszystkim każdy Święty «od naszej strony» — jak to powiedziałem. Kiedy spotykamy się z kimś tak bliskim jak Kontard Ferrini, który nagle objawia się jako przedmiot świętości w procesie kanonicznym, to tym bardziej zadajemy sobie pytanie: jakim się wydawał? jakim był? jak dał sobie radę z tymi przeciwnościami zewnętrznymi, które są naszym udziałem w świecie i które my uważamy za charakterystyczną naszą rozbieżność z drogami świętości? Świadkowie, którzy się z nim stykali, określają go zgodnie w tych słowach mniej więcej: «Człowiek poważny, dobrze wychowany, z uśmiechem uprzejmości, zrównoważony». Nie było w nim nic, co by zatraçało dziwactwem lub nienormalnością. Ci, co z nim mieli do czynienia w dziedzinie zawodowej, określają go znów jako człowieka wysokiego umysłu i wielkiej kultury, lecz również nic nadzwyczajnego zewnętrznie nie spostrzegają. Bliżsi mu, zwłaszcza osoby z jego rodziny, stwierdzają pobożność i doskonałą zgodność z wyznawaną religią — taka opinia zresztą rozchodziła się szeroko o nim wszędzie tam, gdzie



przebywał, gdyż częsta jego bytność w kościołach i udział w nabożeństwach nie mogły ująć uwagi. Jednakże i w tych kołach bliższych znajomych czy krewnych wiadomość o przypuszczalnej beatyfikacji wywołała sporą dozę zdziwienia: że był pobożny bardzo i pod każdym względem wzorowy, to wiedziano, lecz żeby aż Święty?... I jedynie wśród najbliższych, wśród kilku przyjaciół i, między innymi, u niektórych jego spowiedników, wyrobiło się przekonanie o jego świętości. Zebrane pod tym kątem widzenia świadectwa o nim, zestawione jego słowa, listy, pisma dały dopiero pewien obraz wewnętrznego człowieka, pozwoliły nam spojrzeć od naszej strony w tamtą przez niego, wznieść się duszą ku Bogu, zbliżając się do jego duszy.

Zajmie nas przede wszystkim punkt konwersji. Formalnie znaczy ten wyraz — wstąpienie do klasztoru; właściwie oznacza on zwrot, nawrót, dokonany w duszy, zerwanie ze światem i poświęcenie się Bogu. Każde zerwanie ze złem, ze złą przeszłością i zbliżenie się do Boga można podciągnąć pod to określenie, ale tym się nasze wysiłki różnią od takiego wysiłku u Świętych, że u nich konwersja oznacza nawrót decydujący, trwałe, niekoniecznie na zewnątrz, ale zawsze na wewnątrz, wysiłek nie słabnący, lecz, owszem, według niezmiennych praw

mistyki, rozwijający się stale i osiągający cechy bohaterstwa. Wysilek taki u Kontarda Ferriniego da się bardzo ściśle oznaczyć w związku z jego pierwszą Komunią św., która miała miejsce 20 kwietnia 1871 r. Przed tym decydującym dla jego życia wewnętrznego wydarzeniem Kontard był chłopcem, który zdradzał wielką żywość charakteru obok nieprzeciętnych uzdolnień, niezwykle bystrej inteligencji zwłaszcza i pamięci fenomenalnej. Ojciec jego, profesor politechniki w Mediolanie, był człowiekiem głęboko religijnym i zacnym, kierował się dobrocią w wychowaniu swych dzieci, lecz umiał tę zbytnią żywość Kontarda powściągać surowo wtedy, gdy przeradzała się ona w psotę i wybryki. Chłopak był – według zgodnych zeznań świadków – «jak żywe srebro» i nie okazywał nadmiernej skłonności do praktyk religijnych, na co, owszem, tyle przykładów mamy w dzieciństwie wielu Świętych. Natomiast od pierwszej Komunii św. zaznacza się u Kontarda zwrot tak głęboki wewnętrznie, że możemy tu mówić o konwersji. Widoczny jest w nim odtąd przede wszystkim ten pierwiastek konsekwentnej woli w życiu wewnętrznym, który charakteryzuje pracę nad sobą, zmierzającą do wytknięcia sobie celu nadprzyrodzonego.

Przeszkody, jakie na tej drodze spotyka, są pier-

wotnie natury wewnętrznej raczej. Jego natura żywa i skłonna do rozproszenia z trudnością daje się przerabiać i brać w karby. Przychodzą chwile oschłości i smutku, zapadają niekiedy dłuższe okresy czczości wewnętrznej. Modlitwa, zamiast pocieszać, staje się udręką. Lecz równocześnie męźniejszą inteligencja zdawać zaczyna sobie sprawę, że są to próby. Otoczenie rodzinne, pełne ciepła i radości, sprzyja przewycięzeniu tego okresu. Przychodzą lata wyższych studiów. Przeszkody piętrzą się teraz na zewnątrz. Następuje rozłączenie z rodzinnym domem, do którego już od tej chwili Kontard powracać będzie tylko jako gość, podczas wakacji, aż do końca życia. Otacza więc go zaraz w Pawii, dokąd się przenosi na naukę uniwersytecką, samotność. Samotność tym cięższa, że spotęgowana, materialnie jakby, przez pokój w internacie zimny i ponury, przez nieludzki wreszcie stosunek kolegów, z którymi żyć musi pod jednym dachem. Młódzież ta jest nie tylko bowiem lekkomyślna i rozwiązła, wobec niego — staje się ona wyuzdana, biorąc go sobie specjalnie za cel żartów, drwin i przesładowań z powodu jego pobożności. I to trwa całe cztery lata, aż do końca studiów. Ferrini przebył te lata jako szkołę zasadniczą ducha. Wyćwiczyły one go w pokorze i utrwaliły na zawsze jego sło-

dycz, którą zwycięsko obronił w walce codziennej z pokusami buntu wewnętrznego, chroniąc swój charakter przed zgorzknieniem i zaciętością. Jego modlitwa stała się żarliwsza. Samotność weszła w naturę. Już zbiera pierwsze owoce tej pracy ducha. Wychoząc z Uniwersytetu w świat, zabiera z sobą przyjaciół kilku kolegów, którzy go przejeździ i zbliżyli się doń, przyciągnięci samym przykładem jego stałości wewnętrznej. W tych latach twardych i — znowuż podkreślam to — jeżeli uprzytomnimy sobie to otoczenie, bohaterskich, klaruje sobie Ferrini wyraźnie swe powołanie i staje się uczonym. Za czym otwiera się życie przed nim i szeroki świat. Następuje nowy okres w życiu. Zmienia się otoczenie, człowiek staje wobec innych trudności do przecięcia na swojej drodze wewnętrznej.

Kiedy człowiek rozpoczyna swoją rolę w życiu, choćby to była rola tak spokojna jak uczonego, staje wówczas wobec problemów trudnych do rozwiązania, o ile chce żyć życiem wewnętrznym. Ferrini — tak kierowała nim Opatrzność — miał możliwość zdania sobie sprawy z tych trudności, że tak powiem, społecznych w szczególnie jaskrawych warunkach, w jakich się znalazł, gdyż po skończeniu uniwersytetu udał się on na dalsze studia do Berlina. Rok 1880 oznaczał zaś dla Niemiec tę przełomową chwilę,



kiedy bismarkowski Kulturkampf zaczął się chwiać i stosunki Kościoła z Państwem zmierzały ku normalizacji. Ferrini, znalazłszy się sam w kraju protestanckim, czuje się jak na pustyni. W Lipsku, gdzie się najpierw zatrzymał, poczucie to męczy go tak bardzo, że ledwo je znieść może. W Berlinie towarzyszy mu stale, ale złagodzone jest przez znajomości wśród kolegów katolickich, które pozawierał, a przede wszystkim przez intensywne współżycie z Kościołem. Przygląda się organizacji katolików w Niemczech, uczestniczy jako gość na zebraniach młodzieży katolickiej. Z tym wszystkim orientacja w sprawach zasadniczych jest niezwykle trudna, wymaga wielkich wysiłków. Wprawdzie prześladowania ucichają, ale utrzymuje się nadal w mocy ustawa, na której Kulturkampf się opiera. Sytuacja jest paradoksalna, gdyż w tym samym czasie, wobec istnienia prawnego Kulturkampfu, stosunki pomiędzy Państwem a Kościołem wyrównują się w drodze kompromisu i np. nowo-mianowani biskupi przyjmują zaproszenie na śniadanie do cesarza. Problemata współżycia Kościoła z państwem niekatolickim, z państwem, wrogo do religii katolickiej usposobionym, zarysowuje się w całej, jak mówię, paradoksalności. Dla Ferriniego był to problemat szczególnie męczący. Trzeba mieć na uwadze, że Ferrini zagłębiał się właśnie w studia

nad państwowością jako badacz prawa rzymskiego, t. j. tego systemu prawnego, który jest podstawą żywotną dzisiejszych prawodawstw i który nie może być studiowany w oderwaniu. Wszystkie późniejsze dzieła Ferriniego mają zawsze ten refleks aktualny. Otóż musimy sobie zdać sprawę z tego, że podczas studiów berlińskich — skądinąd bardzo owocnych i gruntownych, jeżeli o naukę samą chodzi — wyklarował się u niego w duszy problem stosunku Kościoła do Państwa w tej niezmiernej ostrości, jaką podówczas przedstawiał dla każdego Włocha. To, co Ferrini w Niemczech ówczesnych mógł pod tym względem zaobserwować, to wszystko nie mogło mu posłużyć do rozwiązania «rozbratu sumienia», jak to wtedy Włosi nazywali, owszem, to wszystko raczej taki rozbrat mogło tylko zaognić. Inaczej bowiem przedstawia się ostry konflikt Kościoła z państwem niekatolickim, w kraju o większości protestanckiej, gdzie katolików obowiązuje defensywa, inaczej przedstawiał się ten problem we Włoszech katolickich.

Ferrini miał jedenaście lat, kiedy Rzym został siłą zajęty przez nowe Królestwo Włoch i kiedy dzieło zjednoczenia zostało ukończone zdobyciem stolicy przyrodzonej i niezbędnej. Pociągało to za sobą ostry konflikt pomiędzy Kościołem a tym nowym

państwem, państwem katolickim nie tylko zresztą *de facto*, ale i *de iure*, ponieważ charakter katolicki Włoch był zastrzeżony pierwszym artykułem konstytucji, a w momentach, które wymagały udziału religii, charakter ten nigdy nie przestał się manifestować. Rozdwojenie to konkretyzowało się jednakże w duszach Włochów głęboko religijnych. Całe pokolenie przeżywało tę sytuację w sposób mniej lub więcej tragiczny. Ale każda tragedia oznacza brak wyjścia z sytuacji, rozwiązanie powikłania niezależnie od woli człowieka. Dla tragedii nie ma miejsca w duszach o tym napięciu wewnętrznym co Ferrini, gdzie wszystko jest świadomą wolą. Pod tym kątem widzenia zważać musimy jego życie w latach męskich, jego rolę w świecie, jego działalność profesorską na uniwersytecie w Pawii, Messynie, Modenie i znowu w Pawii. Stanowisko to było państwowe i wymagało czynnego udziału w życiu państwowym, w zależności od rządu, nie mówiąc już o tym, że najbliżsi koledzy Ferriniego, z którymi go łączyły stosunki zażyłe, brali czynny udział i w samej polityce, a taki np. Orlando, kolega z Messyny, miał z czasem stanąć na czele rządu.

Środowisko mediolańskie, w którym wyrósł i wychował się Ferrini, było bezwzględnie patriotyczne, tak że katolicy z przekonania, do jakich należał ojciec

Ferriniego i inni bliscy krewni, nigdy nie zastanawiali się nad możliwością nieprzejednanego stanowiska w stosunku do Włoch — tego stanowiska, które w Rzymie czy w Południowych Włoszech było łatwiejsze do zajęcia. Kompromis, na który ludzie z tego środowiska szli, miał odcień liberalny, stąd ta ideologia nosiła miano katolicko-liberalnej i stała w sprzeczności z dyrektywami Stolicy św. Kontard Ferrini potrafił ustrzec się wpływów tak bliskich i przemożnych i w najmniejszy konflikt poglądów ze Stolicą św. nigdy nie wpadł. Już to dowodzi, że walka jego wewnętrzna, którą staczać musiał dokoła zasadniczego problemu społecznego, była to walka o nieprzeciętnym natężeniu.

Wyniósł z tej walki jedną niezachwianą prawdę, zasadę rzymską: przewagę zasady władzy nad zasadą wolności, gdy chodziło o utrzymanie i rozszerzenie postulatów religii. Nie połączył się więc politycznie z rozpoczętą podówczas akcją chrześcijańsko-socjalną ani z liberalnym odcieniem katolickim. W sferze przekonań politycznych najbardziej zbliżał się do konserwatystów katolickich, choć nie tworzyli oni we Włoszech właściwego stronnictwa. Znajduje więc Ferrini swoją własną drogę, opierając się na czynniku wewnętrznym wyłącznie — drogę własną, która bynajmniej nie pokrywa się z tą



linią polityczną, z jaką się zetknął w Berlinie, gdzie właśnie Centrum niemieckie osiągało swój cel w sposób zwycięski, ani też z tą inną drogą, którą zaczęli przecierać chrześcijańsko-socjalni politycy. Przyznać musimy, że w czasach, gdy zasada liberalna w polityce zdawała się triumfować także u polityków katolickich, zbierających dzięki niej sukcesy, że w środowisku, nią przepojonym, wyrobić tę własną linię polityczną, uznać pierwszeństwo zasady władzy, był to wysiłek ogromny, tak że dopatrywać się można w tego rodzaju przewidywaniu dalekich odmian politycznych cechy proroczej. Podobnie, wbrew ogólnemu mniemaniu ludzi najświatlejszych, na bliższą metę przewidział był Ferrini wyniesienie na Stolicę Piotrową kardynała Sarto, rozmawiając o nim ze wspólnym przyjacielem jego i swoim, prof. Olivim w Modenie, znakomitym badaczem prawa międzynarodowego i bardzo głębokim katolikiem.

Dzięki więc pracy wewnętrznej, dzięki tej doskonałości wewnętrznej, z którą nadprzyrodzone widzenie przyszłości mogło być związane łatwo, ale nie było konieczne w tym celu, Ferrini doszedł do wizji problemów społecznych takiej właśnie, jakiej wymagała przeszłość, dziś już się sprawdzająca. W szczególności, o ile chodziło o t. zw. Kwestię

Rzymską, Ferrini należał do tych, którzy żywili mocną nadzieję jej rozwiązania drogą ugody. Nie zawsze tego rodzaju nadzieja była wówczas dobrze widziana – tak ze strony rządu włoskiego, który uważał sprawę za skończoną, jak i ze strony tych «nieprzejednanych» kół katolickich, których zdanie przeważało w Rzymie. Znamy list Ferriniego, z Berlina, w którym, odpowiadając na wyraz takich nadziei, pisze do przyjaciela: «Co do nadziei, o których mówisz w twym liście, obawiam się, że nie nadszedł jeszcze dzień wyzwolenia, dzień sprawiedliwości Bożej, zmieszania ludzi złych i wywyższenia dobrych. Bóg jeden wie, kiedy dzień ten nadejdzie, ale nadejdzie on z pewnością i być może w niedalekiej przyszłości. Być może, że Bóg czeka po to, by uczynić Wszechmoc Swą jeszcze bardziej widoczną, po to, by Jego słudzy powtórzyli wtedy słowa natchnione: *cantemus Domino, gloriose enim honorificatus est*. Modlitwy dobrych przyśpieszą ten dzień – tymczasem niech się spełni wola Boża. My zaś, katolicy, którzy znamy to szczęście – nie naszą zasługą, lecz szczególnym zmiłowaniem Bożym – żeby się trzymać mocno zasad wiary, starajmy się rozszerzać Królestwo Boże apostołstwem modlitwy i przykładu... Niech w sercu naszym obfituje radość w pokoju Bożym, a błogo-

ślawieństwo Boże towarzyszyć nam będzie przez całe życie i duch nasz będzie zawsze młody, jak wiecznej młodości uśmiechem jest uśmiech Boży». Widzimy na tej próbce rozumowania i poglądów rys najbardziej charakterystyczny postaci: przełożenie punktu ciężkości z zewnątrz na wewnątrz — z beznadziejnych kombinacji politycznych, z sytuacji nie do rozgmatwania, od ludzi i idei, tracących ducha w zetknięciu się z tą rzeczywistością, do wnętrza, do duszy, gdzie już w modlitwie i wielkim natężeniu wysiłków świtać zaczęła pewność: Bóg tak chce — tak będzie — nie ustawajmyż w pracy wewnętrznej — zaśpiewamy jeszcze hymn dziękczynny. I tak się stało. Ugoda Włoch z Watykanem jest faktem dokonany i nie dokonała jej swymi posunięciami arcyministernymi żadna «partia katolicka», jak o tym myślano, kiedy ją tworzyć chciano, jakby się zdawać mogło było kiedyś w teorii, lecz dokonał tego Bóg, urabiając historię według Swej woli tym potężniej. Ferrini miał rację.

To byłby bardzo powierzchowny szkic tego życia z punktu widzenia hagiograficznego, to znaczy życia, pojętego jako walka ze złym, jako zwalczanie przeszkód, spotykanych na drodze do doskonałości. Widzieliśmy, jak Ferrini, w miarę rozrostu duchowego, w miarę męźnienia, zwalcza swą naturę, ży-

wą i bujną, dążącą do samowoli i użycia, jak zwalca ją i koncentruje do wielkiej potęgi w sobie — tak, że rysem jego już wczesnej młodości staje się intensywna praca umysłu, głębokie odczuwanie, straszna moc panowania nad sobą. Widzieliśmy dalej, jak wychodzi z próby walki nieznośnej, codziennej, z otoczeniem wyuzdanym i z walki tej wynosi cało nie tylko wyrobione dawniej cechy charakteru, ale już przedziwną jasność cnót: słodyczy, pokory i czystości, którymi mimowoli promieniuje i działa, przyciągając z tego otoczenia ku sobie kilku kolegów. Ta walka z brutalną przemocą, by uchronić swą duszę, przypomina w pewnej mierze walkę św. Stanisława Kostki w Wiedniu — walkę równie ciężką, choć nieco krótszą, a co do której pragnę podkreślić, że była to walka i ciężka, i brutalna, i bohaterska, i że wcale nie nadaje się ona do takiego cukierkowania, jak w wielu książkach o tym Świętym. Widzieliśmy wreszcie walkę, ale nie w tym już stopniu jaskrawą, choć również codzienną i niekiedy ostrzejszą jeszcze, walkę człowieka w sile wieku o czystość zleceń społecznych, o słuszość rozstrzygnięć dziejowych, o dokładną miarę swej roli w świecie.

Pozostaje jeszcze do zaznaczenia ta strona mistycznego rozwoju, która jest zwykle widoczna, a



która jest koniecznością w dążeniu do najwyższej doskonałości: umartwienie wyższe ponad przeciętność, ta siła cierpienia, która przeważa winy innych. Otóż i tu, zgodnie z charakterem świeckim postaci, ze stanowiskiem, zajmowanym w świecie przez Ferriniego, z jego szczególnym powołaniem, nie dostrzeżemy nic, albo nic prawie, w dziedzinie materialnej. Jego sposób życia był najzupełniej normalny. W otoczeniu przyjaciół i kolegów nie raził Ferrini surowością szczegółów, owszem, znano jego dowcip i swobodną wesołość, przechowano niektóre żarty i zabawne wierszyki, układane na uroczystości domowe w tym gronie. Wiemy, że lubił spacerować dalekie i wycieczki w góry — te upodobania dzielił, między innymi, z dzisiejszym Papieżem — a podczas jednej z takich wycieczek zachorował na tyfus, który był powodem śmierci w r. 1902.

Myślę, że materiału umartwienia dostarczał mu przede wszystkim jego zawód, pojmowany tak, jak on go pojmował. Nauka bowiem dla umysłów płytkich jest zwykle skarbcem próżności — *inflat scientia* — skąd człowiek przeciętny czerpie bez końca, by móc opływać w zadowolenie z siebie i wywyższać się nad innych. Ferriniego, u progu tego zawodu niejako, w wieku chłopięcym, spotkała dosadna lekcja. Kiedy wrócił z gimnazjum na pierw-

sze wakacje do Suny (w tej miejscowości nad Lago Maggiore, koło Pallanzy, rodzice jego mieli willę, tam też umarł), w Sunie towarzysze jego zabaw i swawoli dziecinnej, widząc zmianę w jego usposobieniu, zaczęli się zeń naigrawać i dokuczać mu, jak to dzieci tylko potrafią. Zniecierpliwiony, odciął się: «A ja umiem po łacinie i po grecku!» czym, oczywiście, naraził się na tym większe drwiny i dokuczania. Przypuszczam, że była to lekcja zbawienna, gdyż odtąd, w zdobywaniu wiedzy olbrzymiej, w badaniach samodzielnych, na szczytach myśli naukowej, nigdy nie pojawia się u niego najmniejszy nawet szczegół, który by mógł świadczyć o zarozumiałości. Ferrini, przekonawszy się raz, jak mało sobie waży naukę pospółstwo, jak nic a nic nie imponuje ona człowiekowi, pracującemu na roli i przy warsztacie — temu właśnie, co tworzy społeczeństwo — nie widzi w niej skutecznego środka oddziaływania na szerszy ogół, mniejszą bez porównania wagę, w każdym razie, przywiązuje do niej niż do «apostolstwa modlitwy i przykładu», jak to określa.

Czym więc jest dla niego nauka, jeżeli nie będzie nigdy powodem zadowolenia własnego i chwalby? a słabym jest tylko środkiem dla chwały Bożej? Tym jest dla Ferriniego nauka, czym dla wyższych umy-

słów bywa: męczarnią. Im głębiej poświęca się jej, tym niedościgniona bardziej wydaje mu się doskonałość badań i możliwość syntezy, im więcej posiada techniki badań, tym mniej uchwytne staje się mu ich przedmiot – widzi więc, że to, co straszliwym wysiłkiem osiąga, jest to tylko okruszyna wiedzy, z której skorzystają inni po nim, by przejść nad nim do porządku i wkrótce samym zejść w zapomnienie. To, co w nauce zostaje trwale, to staje się dorobkiem bezimiennym. Poświęcić się więc trzeba całkowicie, poświęcić swoje dążenie do przetrwania, uprzytomnić sobie, jak mało kiedyindziej, kruchość swych wyników i marność sił, jeżeli się pracuje dla dobra bezimiennego, a o tym, jak każdy głębszy uczoney, Ferrini był przekonany. Traktuje więc lekkim sercem swe wspaniałe badania... Ciągnie go św. Paweł, o którym chciał coś po sercu i z przyjemnością dla ducha pisać, lecz – mówi – «biedny św. Paweł... muszę go zapomnieć wśród subtelności prawników rzymskich i wśród rękopisów, które uniknęły badań ze strony szcurków!» Jest więc w tak pojętej pracy, kiedy jej mała część, użyta na innych polach, mogłaby zapewnić bogactwo, zaszczyty, władzę – jest w tej pracy naukowej poważna, benedyktyńska, zakonna nuta umartwienia. Lecz i to umartwienie, tak mało materialne, wymyka się spod naszej obserwa-

cji. Cały jego ciężar, cała wartość, leży pomiędzy duszą Ferriniego a Bogiem.

Z tej czysto naukowej pracy wyodrębnić należy pracę profesorską. Nauczanie jest potężnym środkiem oddziaływania, ważnym bardzo ze względu na ciągłą styczność osobistą z młodym pokoleniem. Tu, oczywiście, działał przykład Ferriniego, na miarę apostołską, jak również tu się koncentrowała jego modlitwa. Niemniej jednak działanie to jego ducha było naturalne, samorzutne, zależne od okoliczności i przypadku, samo przez się, lecz nie było ono ujęte w ramy organizacji, czy choćby luźniejszego stowarzyszenia. Żywiołem Ferriniego była samotność, tak potrzebna jego duszy jak powietrze dla życia. Umiał też on bez celi w znaczeniu materialnym otoczyć się tą celą mistyczną, z której przez całe życie nie wyjrzał na świat uciech i rozproszenia, a tylko w wyjątkowych razach dopuszczał tam do siebie najbliższych z nielicznych przyjaciół.

Zdaje się jednak, że po śmierci — i to jest norma, gdy o świętość chodzi — postać Kontarda Ferriniego stanie się sztandarową u licznych rzesz tej młodzieży, dla której żył, cierpiał i modlił się, i że niebawem posłyszemy o nim jako o patronie uniwersytetów.

*Witold Kozłowski*



## PSYCHOLOGIA NA XI MIĘDZYNARODOWYM KONGRESIE W PARYŻU.

Między 25 a 31 lipca b. r. odbył się w Paryżu XI Międzynarodowy Kongres Psychologiczny. Główny temat Kongresu był bardzo znamienity: od ruchu do postępowania. Świadczy to wyraźnie o dążeniu współczesnych psychologów do ujmowania psychologii jako nauki zajmującej się badaniem i wyjaśnianiem postępowania, działania, w przeciwieństwie do dawnej psychologii, zajmującej się sztucznie wydzielonymi w psychice ludzkiej elementami – czuciami, lub również sztucznymi tworamii «ideami», którymi miał być umeblowany umysł człowieka.

Dał temu wyraz w swym inauguracyjnym przemówieniu na otwarciu Kongresu *Pierre Janet*, znakomity psycholog i psychiatra francuski. «Zrozumieliśmy teraz – powiedział – że psychologia jest

nauką o postępowaniu, działaniu człowieka». Znamiennym było to przemówienie i z tych względów, że było ono jakby rachunkiem sumienia tego pokolenia psychologów, które zaczynało swą działalność naukową w okresie, gdy psychologia fizjologiczna wypierała z tryumfem psychologię filozoficzną, podobnie, jak obecnie psychologia «całościowa» wypiera z tryumfem psychologię elementów, psychologię fizjologiczną. «Gdy przed trzydziestu kilku laty otwierałem w Paryżu, jako przewodniczący I Międzynarodowy Kongres Psychologiczny, wielkie nadzieje pokładaliśmy w psychologii fizjologicznej, zdawało nam się, że znajdziemy w niej lekarstwo na różne bolączki, że pomoże nam zrozumieć rozwój człowieka, że pozwoli nam ulepszyć prawo, sposoby wychowania, leczenie. Musimy stwierdzić, że zawiedliśmy się». Janet jako psychiatra doszedł do przekonania po kilkudziesięciu latach doświadczenia, że zaburzenia psychiczne w większości wypadków są na tle zaburzeń w kontaktowaniu się społecznym jednostki. Dlatego też zwrócił się do zebranych na Kongresie psychologów ze wzruszającym apelem, ażeby zajęli się psychologią społeczną. Jemu nie jest już danem zająć się tym, bo stoi nad grobem, ale młodzi powinni wyteńczyć swe siły w tym kierunku, bo zrozumienie praw rządzących wza-

jemnymi stosunkami między ludźmi, zrozumienie wpływu wzajemnego oddziaływania na formowanie się osobowości może ułatwić ludziom zgodniejsze i szczęśliwsze współzycie.

Aczkolwiek temat główny Kongresu nastawiał odrazu na całościowe ujmowanie psychiki, nie przesądzał jednak, czy to ujęcie będzie szło bardziej po linii psychologów behawiorystów, czy też po linii przedstawicieli psychologii «postaci», psychologii dynamicznej, funkcjonalnej i t. p. —

Behawioryści niezaprzecznie przyczynili się wielce ku temu, że ostatni Kongres obrał sobie taki temat dla swoich obrad. Zasłużyli się psychologii przez zwrócenie uwagi na konieczność badania zachowania się, postępowania, co było wielką nowością przed kilku dziesiątkami lat oraz przez wypracowanie obiektywnych metod badania zachowania się, postępowania (zwierząt i dzieci przede wszystkim). Odrzucając jednak introspekcję, a przez to samo świadomość celowego dążenia w życiu psychicznym (co jest najistotniejsze dla tego życia) sprostowali badanie zachowania się, postępowania na fałszywe tory, bo szukają wyjaśnień dla niego bezpośrednio w czynnościach systemu nerwowego. W rzeczywistości tkwią więc nadal w psychologii elementów i w psychologii fizjologicznej. Zamiast

dawnych czuć przyjmują odruchy jako elementy życia psychicznego i z tych chcą zbudować całą osobowość człowieka. Natomiast przedstawiciele różnych innych współczesnych kierunków psychologicznych odrzucają wszelkie elementy, z których mogłaby być zbudowaną psychika. Jest ona dla nich jednością, całością w każdym swoim przejawie. Odrzucają również wyjaśnienia życia psychicznego w terminach fizjologicznych. Uważają, że inne prawa rządzą życiem fizjologicznym, a inne życiem psychicznym. Życie fizjologiczne podlega prawom przyczynowości, determinizmowi.

Życie psychiczne, jako celowe dążenie, podlega specyficznym własnym prawom. Otóż na Kongresie przeważał zdecydowanie drugi kierunek. Raz tylko w dyskusji (na plenarnych posiedzeniach) wystąpił młody psycholog z Sowieców, który chciał nam dowieść, że wszelkie przejawy życia psychicznego, nawet takie, jak miłość, nienawiść, walkę klas i t. p. można wyjaśnić przy pomocy łańcuchów odruchów warunkowych. Sala przyjęła go śmiechem i dobrotliwymi oklaskami. Co prawda nie przyjechał i nie przysłał zgłoszonego referatu *Thorndike*, jeden z najpoważniejszych psychologów amerykańskich, którego można uważać za ojca behawioryzmu. Było to wielką szkodą, bo zapowiadał się



ciekawy pojedynek między nim a *Koffką*, jednym z twórców psychologii «postaci». *Koffka* wystąpił z głęboką analizą i krytyką słynnego prawa «efektu» w nauczaniu, sformułowanego przez Thorndika w 1911 r. w jego — «*Animal Intelligence*». Prawo to orzeka, że z wielu różnych reakcji na tę samą sytuację, te reakcje, którym towarzyszy zadowolenie, stają się silniej związane z sytuacją, niż inne. Gdy więc sytuacja się powtórzy, te silniej związane z nią reakcje łatwiej zachodzą. Np. zwierzę pomieszczone w klatce, na zewnątrz której znajduje się pokarm, robi wiele różnych ruchów, ażeby wydostać się i zdobyć pożywienie. Te ruchy są właśnie reakcjami na sytuację (zamknięcie w klatce, na zewnątrz której znajduje się pożywienie). Jeśli zwierzę przypadkowo natrafi na właściwy ruch, który ułatwi mu wyjście, to zadowolenie, jakie temu towarzyszy wpływa na silniejsze połączenie tego ruchu z całą sytuacją. W następnej podobnej sytuacji łatwiej mu już utrafić na właściwy ruch.

W 1932 r. w pracy pod tytułem «*Fundamentals of Learning*» Thorndike uzupełnił to prawo nowym, które brzmi: «Cokolwiek zachodzi, jako skutek, albo konsekwencja, albo tylko towarzyszy jakiejś reakcji na sytuację, działa wstecz na związek między reakcją a sytuacją, wzmacniając lub osłabiając ten

związek». Wydostanie się z klatki lub niewydostanie się jest właśnie skutkiem, konsekwencją ruchów zwierzęcia, czyli jego reakcji na sytuację. To właśnie, czyli mówiąc zwykłym językiem – powodzenie lub niepowodzenie, działa wstecz na związek między reakcją a sytuacją; powodzenie wzmacnia ten związek, niepowodzenie osłabia.

To nowe prawo jest sformułowane ściślej i zgodnie z założeniami behawiorystycznymi, niż dawne, bo już nic nie mówi o zadowoleniu, które można wykryć tylko drogą introspekcji, i o którym na skutek tego behawiorystyki nie mają prawa mówić.

Jedno i drugie prawo stało się podstawą teorii behawiorystycznej. Wszelkie uczenie się, a więc cały rozwój polega na takich połączeniach w systemie nerwowym.

*Mc Dougall*, twórca t. zw. «purposive psychology» (psychologii celowego dążenia), odpowiada na to, że gdyby zwierzę nie dążyło do wydobycia się na zewnątrz, do zdobycia pożywienia, to wogóle nie wykonywałoby żadnych ruchów. Dążenie do jakiegoś celu jest podstawą wszelkiego działania, zachowania się, uczenia się, a zadowolenie z osiągnięcia celu jest tym, co wzmacnia dążenie, pobudza energię działania.

Poza tym, inny uczony *Tolman* dowiódł eksperymentalnie, że nie tylko przyjemność ułatwia uczenie, ale ułatwia je również przykrość np. kary. Wtedy dążenie do uniknięcia kary będzie pobudzało energię działania. Przyjemność i przykrość jest faktem drugorzędnym, zaś pierwszorzędnym jest dążenie do czegoś, czego behawioryści nie uwzględniają, bo z dążenia można sobie zdać sprawę tylko drogą introspekcji, zaś oni odrzucają introspekcję jako metodę badań i świadomie dążą do wyjaśnienia zachowania się, postępowania bezpośrednio przez czynność systemu nerwowego. Koffka zaś zapytuje się, jak to może być, że fakt następny, to jest zadowolenie po wykonaniu właściwego ruchu, działa wstecz na fakt poprzedni, to jest na połączenie, jakie się już wytworzyło między danym szczęśliwym ruchem a całą sytuacją; następnie, w jaki sposób, z pośród licznych ruchów dokonywa się selekcja pewnych ruchów, które się silniej łączą z daną sytuacją?

Koffka, jako przedstawiciel psychologii « postaci », stwierdza, że nie można tego wytłumaczyć prawami fizjologicznymi, ale specyficznymi psychologicznymi. Każde przeżycie psychiczne jest całością mniej lub więcej zróżnicowaną, mniej lub więcej zorganizowaną. Dla zwierzęcia wydostawanie się z klatki,

ażebym zdobyć pożywienie, jest przeżyciem całościowym, w którym każdy poszczególny ruch jest związany z całością, jest częścią organiczną całości. Szczęśliwy ruch przekształca, przeorganizowuje całość przeżycia i tylko w ten sposób może działać wstecz. Przy powtórzeniu sytuacji zwierzę ujmuje nową, lepiej zorganizowaną całość i dlatego łatwiej natrafia na właściwy ruch. Nieraz może nie być wcale błędzenia, ani przypadkowego natrafienia na właściwy ruch, tylko właściwe ujęcie całości, zależy to od inteligencji zwierzęcia.

Przeciwko fizjologicznemu interpretowaniu czynności psychicznych występuje też silnie *Buytendijk* z Groningen. Twierdzi on, że to, co zachodzi w systemie nerwowym nie wyjaśnia wcale postępowania, bo nic nie mówi o spontaniczności zwierzęcia (ono może reagować lub nie reagować na daną sytuację), o celowości jego zachowania się i o udziale w tej czynności świata zewnętrznego. Autor rozszerza znacznie całościowe ujmowanie czynności psychicznych przez włączenie w nie udziału środowiska. Świat ze zwierzęciem stanowi funkcjonalną całość. Zachowanie się zwierzęcia nie jest więc tylko przebiegiem w systemie nerwowym, chociażby z tych względów, że bierze w nim udział świat zewnętrzny. Zachowanie zawsze jest skierowane na coś na ze-



wnątrz i to coś jest miarą prawidłowości zachowania się. Dla zrozumienia zachowania się niewiele pomoże nawet najdoskonalsza znajomość przebiegów nerwowych. Możemy to zachowanie się zrozumieć jedynie przez życie poruszającego się zwierzęcia w jego stosunku do otoczenia. Ruch zwierzęcia od najniższych szczebli życia poczynając nie jest pasywnym reagowaniem na bodźce, jak to przyjmują behawioryści, ale jest nieustannym «rozprawianiem się» ze światem zewnętrznym, jest obroną i atakiem.

O podobnym nastawieniu był piękny referat *Davidy Katza* z Oslo na temat zachowania się zwierząt i postępowania człowieka. Dowodził on wielkiej użyteczności psychologii zwierząt dla psychologii człowieka. Niektóre zagadnienia z psychiki ludzkiej można tylko rozwiązać przez badanie psychiki zwierząt. Przytaczał wiele takich przykładów jak np. zagadnienie, czy mowa wpłynęła na utrwalenie się barw (okazuje się, że cztery główne barwy rozróżniają szympansy). Porównywając psychikę zwierząt z psychiką ludzką stwierdził, że zwierzę stoi bliżej człowieka pod względem emocjonalnym niż intelektualnym. Podstawowe emocje są wspólne. Ale człowiek tylko posiada świadomość. Może swoje przeżycia obiektywizować, może je sobie przed-

stawić i im się przeciwstawić. Ułatwia mu to mowa. Jest ona rubikonem, którego zwierzę nie przekroczy. Przede wszystkim zaś człowiek jest wolny. Wolność jest słupem granicznym między psychiką zwierzęcia a człowieka.

Temat główny Kongresu, jak i poszczególne referaty świadczą, że dokonywa się w umysłach psychologów uzgodnienie dwóch krańcowych dotychczas stanowisk: czystej introspekcji, o której powiedział Pierre Janet, że nie uwzględniała wcale drugiego człowieka. Badacz skierowywał ją na samego siebie, na swoją własną osobę. (Jako przykład przytoczył Janet prace Garnier'a, w których ani jednym słowem nie mówi się o znajomości innych ludzi) — oraz obiektywnego badania zachowania się i postępowania innych przy ignorowaniu psychicznego odpowiednika tego postępowania (behawioryzm). Jedno i drugie stanowisko jest fałszywe. Dawni psycholodzy « introspekcjoniści » pomijali to, co najwięcej mówi o psychice, o czynnościach psychologicznych, co jest manifestacją tych czynności, a mianowicie — postępowanie. Nie interesowali się wcale postępowaniem, działaniem, zajmowali się elementami myśli (ideami). Behawioryści zwracają zaś uwagę jedynie na czynności zewnętrzne, a pomijają aktywność wewnętrzną, która jest przyczyną działania zewnętrz-

nego, pomijają w rzeczywistości psychikę. — Nie powinno się ich nazywać psychologami. Jeśli robią oni psychologię, to dlatego, że są niekonsekwentni i posługują się introspekcją, chociaż odżegnywują się od niej. Współcześni psychologowie zaczynają uświadamiać sobie ścisły związek między aktywnością zewnętrzną i wewnętrzną (ruchem i myślą). Psychologia myśli i psychologia ruchu, zaczynają się zbliżać do siebie. Jasno sformułowali to dwaj włoscy psychologowie: Ojciec *A. Gemelli* i *M. Ponzo* w referacie pod tyt. «Przystosowanie ruchowe w życiu psychicznym».

Autorowie zaczęli badać ruch pod względem morfologicznym i prędko doszli do przekonania, że jeśli się chce zrozumieć genezę, przekształcanie się i tworzenie ruchów, to trzeba je rozpatrywać jako ściśle związane z aktywnością wewnętrzną, skąd biorą swój początek. Przystosowanie się ruchowe jest bowiem wyrazem i objawem czynności psychicznych oraz sposobem, w jaki się one przejawiają. Zjawiska ruchu trzeba więc badać nie tylko jako objaw zewnętrzny, ale jako fakt wewnętrzny. Trzeba obiektywne badania zachowania się uzupełnić introspekcją. To uświadomienie sobie ścisłego związku między myślą a ruchem, między aktywnością zewnętrzną a wewnętrzną wywołuje entuzjazm u au-

torów, którzy stwierdzają, że z tego punktu widzenia motoryczność i jej przystosowanie przedstawia się jako najciekawsze zagadnienie dla psychologa, ponieważ działanie człowieka jest wyrazem jego osobowości, jest syntezą i koordynacją jego czynności intelektualnych, uczuciowych i dążeńiowych. Badania autorów nad mową wykazały nieustanny proces przystosowywania się nie tylko ruchów tych mięśni, które są czynne przy mówieniu, ale również ruchów innych narządów, jak rąk, nóg. Widać z tego, wnioskuje autorowie, że przystosowania ruchowe to nie tylko przekształcenie określonej grupy mięśni, to przekształcenie całej osobowości człowieka, która cała działa w realizowaniu zadania.

Na skutek uświadomienia sobie związku między myślą a ruchem, zaczęto interesować się zagadnieniem współzależności między inteligencją a motoryką. *Ch. Myers* z Londynu przedstawił wyniki badań eksperymentalnych nad przenoszeniem się wyćwiczalności z jednej dziedziny na inne. Postawił sobie pytanie, o ile wyćwiczenie motoryczne, czyli nabyte przyzwyczajenie ruchowe w jednej dziedzinie ułatwia wyćwiczenie czyli uczenie się w innej. Stwierdził, że zręczności, nabyte w sposób mechaniczny, bezmyślny, nie ułatwiają uczenia się czynności nawet o bardzo zbliżonym charakterze. Gdy jednak wyćwiczenie



było instruowane, to wydatnie przenosiło się na inne czynności. Ażeby nabycie jakiegoś wyćwiczenia stało się wartościowym dla nabywania następnych wyćwiczeń, musi być nabyte z myślą, musi nastąpić zintelektualizowanie czynności, ujęcie jej pojęciowe. Dopóki ujęcie czynności jest czysto ruchowe, a nie pojęciowe, to nie można oczekiwać wyraźnego przenoszenia wyćwiczenia na inne czynności. Możemy sobie pozwolić na wyciągnięcie dalszych wniosków. Myśl, jako czynnik organizujący działania może w różnych sytuacjach zużytkowywać wytworzone poprzednio mechanizmy ruchowe, o ile są one jej podporządkowane, to znaczy, o ile one biorą udział w ich wytwarzaniu.

Do podobnych wniosków doszła *Charlotta Bühler* z Wiednia, badając eksperymentalnie stosunek inteligencji do zdolności ruchowych. Badanie wykazało związek inteligencji praktycznej z motoryką, natomiast niezależność od motoryki inteligencji teoretycznej. Przesadę psychologii fizjologicznej z behawioryzmem na czele w kładzeniu nacisku na rolę elementów czuciowo-ruchowych w rozwoju umysłowym wykazał *Arnold Gesell* z Yale University na przykładzie chłopca, którego zdolności ruchowe były uszkodzone od urodzenia. Chłopiec nie mógł się ruszać, siedzieć, stać, chwytac, mówić, nie mógł

nawet głowy unieść, z trudnością przeżywał, a mimo to osiągnął wysoki stopień normalności pod względem inteligencji, poczucia humoru, dojrzałości uczuciowej. To dowodzi, mówi autor, że organizacja i treść umysłowa nie jest w tym stopniu uzależniona od motoryki jak się to naogół przypuszcza.

Zdaje się, że można mieć duże nadzieje co do przyszłości psychologii po tym uświadomieniu sobie przez współczesnych psychologów –

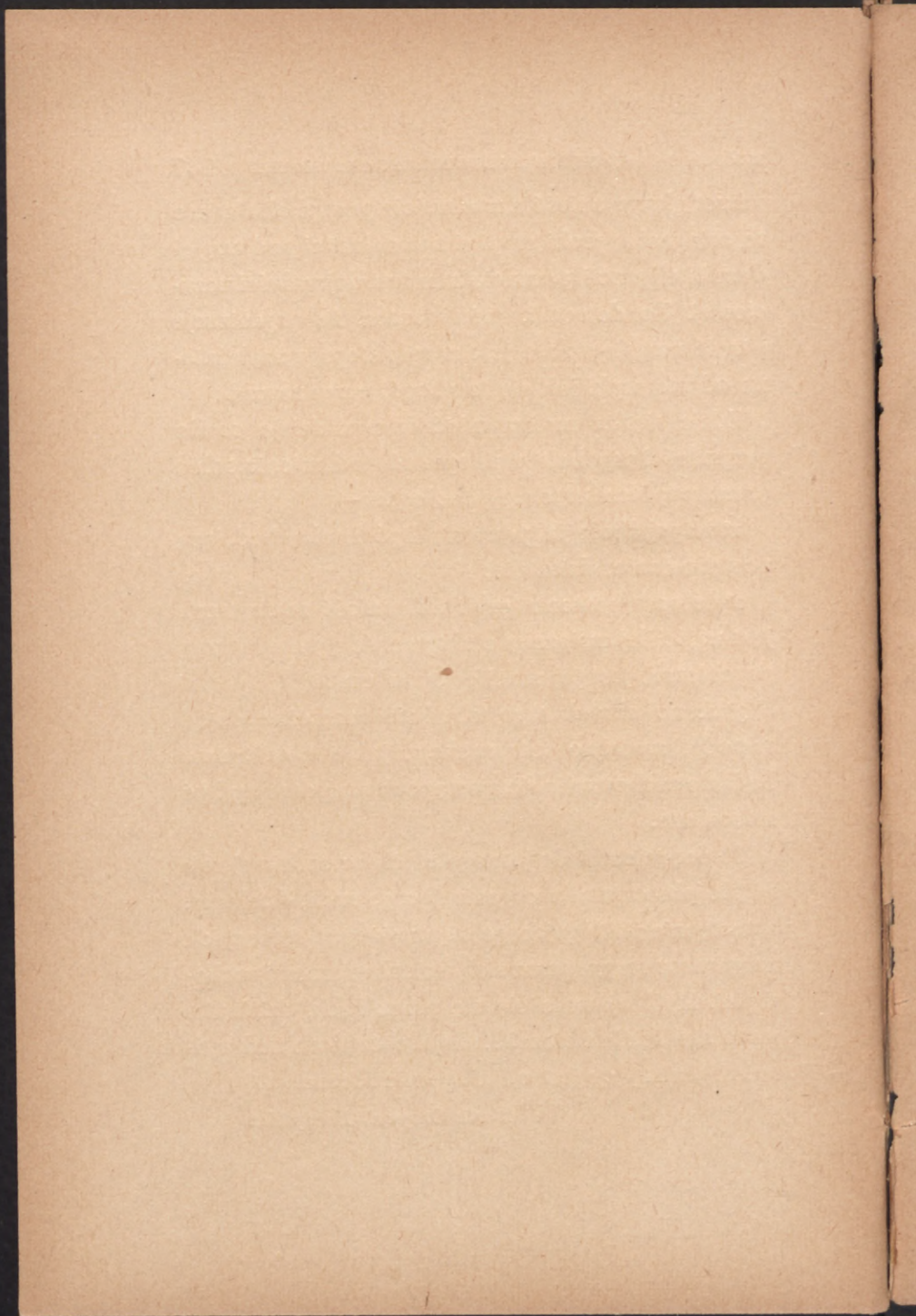
1° że psychologia powinna być nauką badającą postępowanie, działanie;

2° że postępowanie czyli aktywność zewnętrzna jest najściślej związana z aktywnością wewnętrzną psychiczną, jest jej manifestowaniem się;

3° że na skutek tego, obydwie rozbieżne dotąd metody, zarówno introspekcja, jak i obiektywne badanie zachowania się, postępowania powinny być stosowane.

To doprowadzi do jasnego ujęcia prawdziwej roli myśli, jako czynnika organizującego ruch, działanie, a następnie posługującego się w różnych sytuacjach zorganizowanymi przez siebie mechanizmami ruchowymi. Myśl ujawnia się przez ruch, działanie, jest z nim ściśle związana, ale jako czynnik nadrzędny, organizujący jest od niego niezależna.

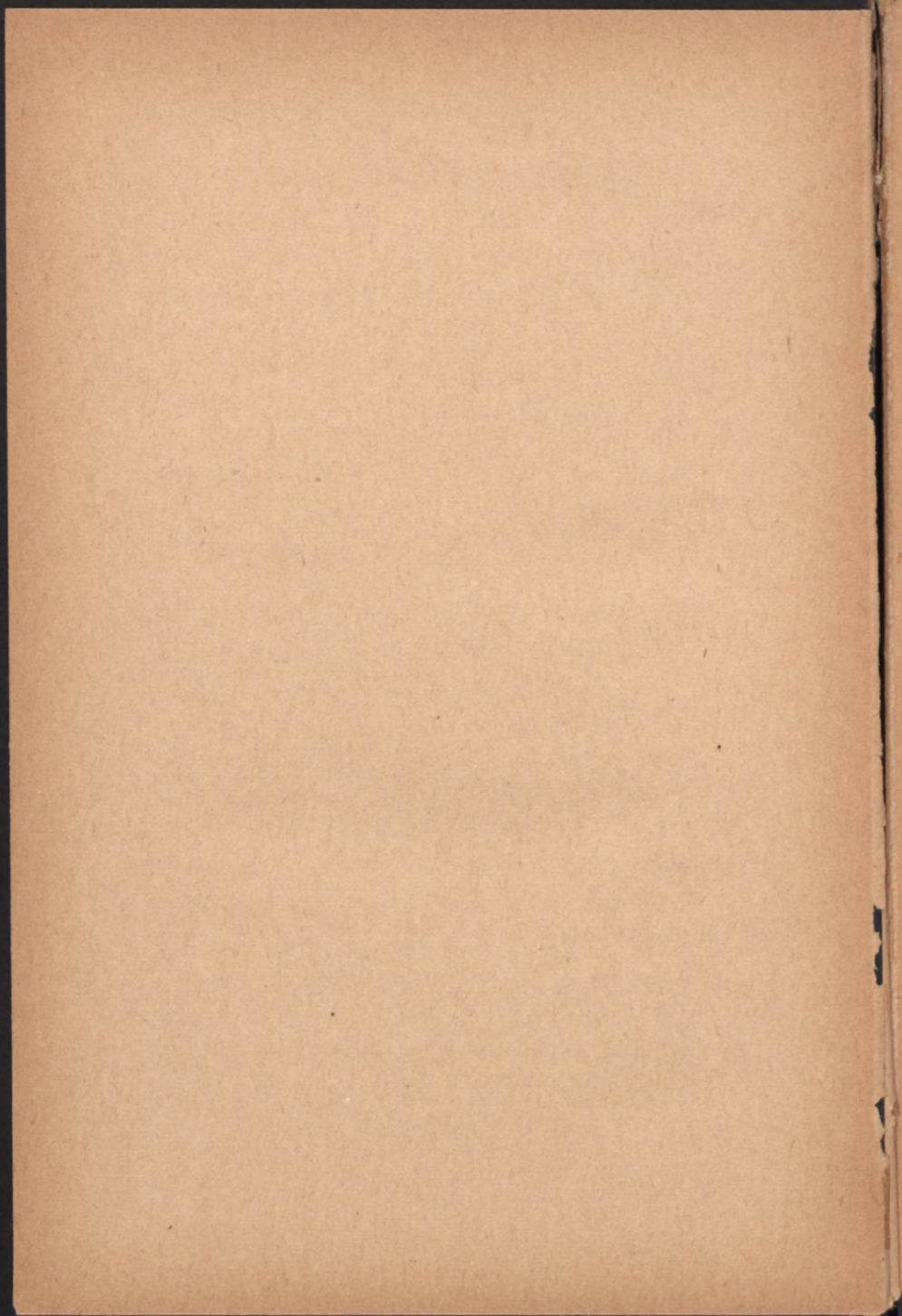
*Maria Grzywak-Kaczyńska*





II





Jak lichy aktor, jednej roli wyuczony,  
Powtarzam litanijnie Twoje groźne imię.  
I ono w wierszu brzmi jak czyste dzwony,  
I ono świtem płonie w ludzkim rymie.

Nie wielka moja sztuka. Bo Twe miano  
Wystarczy, żeby wiersz rozdzwonił się, rozświcił,  
I nagle skrzydeł dostał w imię Pana  
I nagle zaczął piskiem drzeć w zachwycie.

Ja wiem: Ty każde słowo wyolbrzymiasz,  
A każde słowo pomniejsza Twój jęk.  
I kto powiedział wierszem Twoje imię,  
Ten w wierszu zbudził czysty, wielki dźwięk.

I wiem: nie wielka sztuka! Lecz cóż zrobię,  
Gdy z poza każdej rzeczy, z wszystkich dróg —  
Wychodzisz, rozkazując, bym Cię chwalił w słowie,  
Wysoki Pan — mój Pan, mój Bóg!



Ja jestem tylko wtedy, gdy mnie niema,  
Kiedy – daleki sobie – nagle śpiewam.  
I wtedy, jakby w słowach mych śpiewała ziemia,  
Ta sama, która czule śpiewa w drzewach.

Im dalszy sobie, tym prawdziwszy – wargi moje  
Oddaję, jak bezliście skargom świata.  
Posłuchaj bzu. Jak bez szumiący stoję,  
I moim głosem obcy śpiew ulata.

Kiedy nieśpiewny trwam, więc kiedy jestem,  
Co robię, puste jest i bez znaczenia.  
Kłamliwe moje słowa, opaczne moje gesty  
Bo jestem tylko wtedy, gdy mnie niema!

*Wojciech Bąk*

## SIENA

W tem cała piękność snu, że krew nie płynie  
ale zastyga w znak, gdy dotknie miecz,  
w tem cała piękność snu, że w ciemnej glinie  
jest odpoczynek wśród anielskich rzesz.  
I złota wije się dokoła zmija  
i wszystko tutaj trwa, choć nic nie mija.

O głodzie głucho tu, co nas pożera  
bo kwiat z marmuru lepiej się pomodli.  
O głodzie głucho tu. Ryta litera  
żyje pod nogą. My, jak blask pochodni  
jesteśmy, drżący pod blaskiem słonecznym.  
Jak ptaków głos o świcie ostatecznym.

Ach, rozumiałym trzeba być. Więc widzę  
niebo błękitne nad murami Sieny.  
Ach, rozumiałym trzeba być. Łodydze  
podobną wieżę, turniejów areny.  
I krzyże męki na złocie się ważą,  
z żórawiem skrzydłem i jaskółczą twarzą.



Niebieski winnic dym. Słodczy dosyć.  
Ale ta słodycz od ziemi odpycha.  
Niebieski winnic dym. Nie o to prosić  
trzeba w pokorze codzien, choćby licha  
była ta prośba, która głowę skłania  
gdy pragnie krwi, rozkoszy i kochania.

O wielki oddech rozpalonych młotów,  
o żuzli głuche na brzegach zwałiska,  
trawę zetlałą u fabrycznych płotów,  
smutek i pary smugę, co wytryska  
z blaszanych daszków na niebo zmienione.  
O gorycz, niski los, trudną obronę.

O ranne gwizdy, zamglone cysterny,  
wszystko, co siłą swoją serce rani,  
kobiet przy bramach wzrok niemiłosierny,  
o gwiazdę huty, za którą zbłąkani  
idziemy skrajem suchych pól i grzmią  
wagony, wagony, węgiel w nocy wiozą.

A Siena spada w blask, jakby strząśnięta  
rosa w potoki zbiegające z gór.  
A Siena spada w blask i nie pamięta  
wzrok jej kolorów, jej kamiennych piór.  
Cichnie gwar widm, otwarto wrota boju.  
Gwiazdo, chroń nas — od szczęścia i spokoju.

*Czesław Miłosz*

## SYGRYDA UNDSSET

Przed kilku tygodniami ukazało się na półkach księgarskich tłumaczenie dwóch pierwszych tomów wielkiej eposy historycznej Sigrid Undset: Olaf syn Auduna. Tak samo jak w Krystynie córce Lawransa wprowadza nas tu autorka w bogaty świat średniowiecza, jego surowych namiętności i płomiennej wiary. Z obszerniejszym omówieniem tego dzieła musimy czekać do ukończenia całości przekładu. Tymczasem przypomnijmy sobie zasadnicze rysy jej twórczości i rozpatrzmy wielkie wartości artystyczne i duchowe, jakie już wniosła do naszej kultury znakomita pisarka norweska.

Książki Sigrid Undset są u nas ogólnie znane i cennie, ale o niej samej wiemy stosunkowo niewiele. I to nie tylko dlatego, że jej północna ojczyzna nie jest często odwiedzana przez Polaków. Tam, w swoim kraju, Undset żyje również w samotności i ci-

szy. W wywiadach, zresztą rzadko udzielanych, niechętnie mówi o własnych przeżyciach i swojej twórczości. Mieszka też daleko od stolicy w małym miasteczku Lillehammer. Oprócz wrodzonych zamiłowań do spokoju i pracy przyczyniło się zapewne do tego i odosobnienie duchowe, jakie stało się jej udziałem po przejściu na katolicyzm. Sądząc z powieści Undset, Norwegia przeniknięta już tradycją protestancką, nie jest naogół nastawiona przychylnie do rzymskiego kościoła, a sama autorka żyje dziś tak intensywnie światem nowej wiary, iż musi być jej trudno porozumieć się z otoczeniem, dla którego ten świat jest obcym i dalekim. W «Krzaku Gorejącym» znajdujemy te słowa dźwięczące echem osobistych przeżyć: «Poczucie odosobnienia, nie opuszczające katolików żyjących w zupełnie niekatolickim świecie sprawiało, że Paweł i jego dzieci mieszkali jakby w niewidzialnej twierdzy. Nawet najbliżsi krewni i przyjaciele znajdowali się po tamtej stronie jej murów. Trudno pojąć jaką różnicę we wszystkich zapatrywaniach sprawia fakt, czy się wierzy w obiektywną czy subiektywną prawdę, czy się zapatrujemy na przyszłość jako na dalszy ciąg czasu, czy jako na wieczność stojącą poza czasem...» Możemy więc przypuścić, że i Undset żyjąc na uboczu, w swej małej willi, w której ufundowała sobie ka-

plię katolicką, czuje się poniekąd odgradzona od swego kraju, choć z drugiej strony jako pisarka jest z nim złączona tylu węzłami i całą swą twórczością tak silnie zakorzenioną w jego przyrodę i historię. Najnowsze jej fotografie pokazują nam postać już niemłodej kobiety, wysokiego wzrostu i ciężkiej postawy, o pięknych, myślących oczach, mądrym czole i regularnych ale grubo ciosanych rysach. Ta powierzchowność harmonizuje z duszą, jaką wyczuwamy w Undset poprzez jej książki. Jest w niej monumentalna surowość prymitywnych rzeźb, powaga ludzi z innej epoki, z czasów prostej, silnej wiary średniowiecznej, powstrzymującej burzliwy żywioł gwałtownych choć nieskomplikowanych uczuć i namiętności.

Z tym światem średniowiecznym, który później miała tak wspaniale odtworzyć w swoich dziełach żyła się autorka «Krystyny» już od wczesnej młodości, jest bowiem córką prof. Ingwalda Undset znanego w Norwegii historyka mediewalisty. Początkowo studiowała malarstwo w Paryżu i w Rzymie, uczestnicząc w życiu kolonii artystycznej, opisanem przez nią barwnie w powieści «Jenny». Wówczas wyszła też pierwszy raz za mąż, lecz wkrótce rozwiodła się. W literaturze debiutowała dość późno, gdyż pierwszą jej książką jest powieść współczesna



«Marta Oulie» wydana 1907 r. gdy autorka miała lat 29. Od tego czasu pracuje na tym polu bardzo intensywnie, prawie co roku puszczając w świat nowe dzieło. W 1908 r., pojawia się «Wiek Szczęśliwy», będący niejako pierwszą częścią tłumaczonej na polskie «Pani Hjelde» w roku 1909 «Viga Ljot i Vigdis», pierwsza zapowiedź Krystyny i Olafa, sięgająca do epoki wczesnego średniowiecza. W r. 1911 zyskuje już szerszą sławę długą powieścią «Jenny», tłumaczoną zaraz na język francuski i angielski. Powraca do współczesnej Norwegii w słabszej od innych «Wiośnie» (1914) i trzech znanych u nas i bardzo pięknych powieściach: Macierzyństwo, Harriet Waage i Pani Hjelde. (1917) W tym okresie zakłada znów Undset rodzinę, wychodzi drugi raz za mąż i zostaje matką kilkorga dzieci. W latach 1918 i 1920 wydaje «Panny Mądre» i opracowania legend o królu Artusie i rycerzach Graala oraz podań norweskich o Świętym Halwardzie. Przygotowuje równocześnie swą pierwszą wielką epopeę historyczną «Krystynę, córkę Lawransa». Trzy jej części: Wianek, Żona, Krzyż, ukazują się kolejno w następnych trzech latach. Po ukończeniu tego dzieła przechodzi na katolicyzm w 1924 r. Nawrócenie staje się nie tylko wewnętrzną ale także i zewnętrzną odmianą jej życia. Nie uznając już w swym katolickim sumieniu swego

pierwszego, cywilnego rozvodu a zatem i drugiego małżeństwa za ważne i religijnie obowiązujące, rozstała się z mężem, biorąc przy tym na siebie cały ciężar utrzymania rodziny. Przeniosła się wtedy z Oslo do Lillehammer. — Tam już w latach 1925 i 1926 powstał Olaf — syn Auduna. Te epopeje historyczne zyskały jej sławę w całym świecie, i w 1927 roku przyniosły jej najwyższe odznaczenie literackie — nagrodę Nobla — którą w całości przeznaczyła na katolickie szkoły w Norwegii. W roku 1929 i 30 wydała najpiękniejszą swoją powieść współczesną w dwóch częściach: *Gymnadenię* i *Krzak Gorejący*. Później wydała jeszcze długą opowieść: *Ida Elisabeth* — w której nie dotyka wcale problemu religijnego, zajmując się tylko stosunkiem kobiety do rodziny. Brak tego zagadnienia, które jest dziś ośrodkiem duszy Undset wpłynął może na szarość tego zresztą doskonale nakreślonego obrazu małomieszczańskie-go życia współczesnej Norwegii. Podobno ostatnio wyszły jej wspomnienia z lat dziecińczych i szereg rozpraw zebranych pod tytułem: *Spotkania i rozstania*. — Nie miałam ich dotąd w ręku i nawet nie wiem czy są już przetłumaczone na język angielski lub niemiecki, nie mogę więc powiedzieć czy stoją na poziomie dawnych jej utworów, ale nawet gdyby przycho-dził zmierzch twórczości tej dziś 58 letniej autorki —

to już stworzone przez nią dzieło, byłoby jednym z trwałych pomników naszej kultury a zarazem najwspanialszym i najgłębszym jakie wyszło dotychczas z pod pióra kobiety.

Forma romansu obejmuje dziś różne rodzaje wizji artystycznych. Otóż tak jak Mauriac tworzy właściwie skondensowane dramaty, tak Undset jest znów najprawdziwszym epikiem. Poemat epicki – rodzaj, z którego nasza powieść wzięła swój początek, dziś jest w niej stosunkowo rzadkim i może dlatego odruchowo cenimy go wyżej od innych beletrystycznych utworów. Czyż byłoby to tylko głęboko zakorzenionym przesądem krytyki i czytelników. Zdaje mi się że nie. Stworzenie eposu wymaga największej plastyki wyobraźni i najsilniejszej transpozycji, własnych przeżyć na walory czysto artystyczne, transpozycji która jest samą istotą sztuki. Nie chodzi w nim o dotknięcie kilku problemów ujętych w dowolne ramy – nawet nie tylko o żywe nakreślenie kilku głównych postaci – pisarz musi wydzwignąć z głębi swego natchnienia cały otaczający je świat – według słów samej Undset: «wszystko co się w nim przeplata i łączy, jak różnobarwne nici w tkaninie wschodniego dywanu». Szeroki nurt wyobraźni twórczej toczy się jak wezbrana rzeka, unosząc ze sobą prócz rzeczy najważniejszych – mnóstwo napozór nic nieznaczą-

cych szczegółów, dających jednak w sumie syntetyczny obraz rzeczywistości. Szczególnie ważnym jest tu dystans między materiałem a twórcą, który znamienuje wewnętrzną dojrzałość autora. Najwyraźniej występuje też w dziele epika misterium twórczości, o którym wspomina Maritain, mówiąc że stosunek autora do formujących się w głębi poetyckiego natchnienia postaci i typów ludzkich może być dla nas analogią do stosunku Boga-Stwórcy do świata i do nas samych. Charakter eposu tkwi przecież nie w temacie, ale w « *scientia visionis* », w postawie artystycznej, w spojrzeniu na rzeczywistość samego pisarza.

Takim prawdziwie epickim talentem jest Sygryda Undset. W ramach psychologii swoich bohaterów, daje nam obraz średniowiecza. Postacie jej nie są nigdy wyrwane ze swego środowiska i badane z osobna, jak u Mauriaca — przeciwnie są obrosnięte tysiącem więzów społecznych, stosunków rodzinnych, kłopotów i spraw domowych. W tym leży tajemnica połączenia kolorytu epoki z współczesnością charakterów, które podziwiamy w « *Krystynie* ». Undset interesuje naprawdę tylko to, co jest zasadniczym i wiecznym w naturze ludzkiej — co nie podlega ewolucji i jest tym samym w każdym kraju — ale gdziekolwiek umieści swych bohaterów, tam oni zaraz jakby zakorzeniają się w otoczenie



i swoją głębę. Człowiek jawi się w wyobraźni autorki nie rozłożony na poszczególne odcinki, podlegające kolejnej obserwacji – lecz w całej swej osobowości. Mauriac tworzy dramatyczne sceny – następujące jedno po drugim jak odsłony w teatrze, ale nie zlewające się ze sobą w fali czasu. W powieściach Undset czujemy nieubłagany bieg tej fali – zmienia ona powoli charaktery – stępieja miłości i nienawiści. Toczy ludzkie istnienia w przepaść śmierci. Autorka odczuwa żywo świat natury – w jej opisach znać malarkę, wrażliwą na barwy i cienie – ale przyroda jest tu też traktowana w sposób epicki, istnieje sama w sobie, nie jako akompaniament naszych przeżyć. Jej nieśmiertelne piękno nie jest ani wrogie ani przyjazne dla człowieka, trwa obok niego, stworzone dla boskich nie dla ludzkich celów.

Twórczość epicka uchodziła dawniej za rzadkość u kobiet – dzisiejsza literatura zdaje się zaprzeczać temu twierdzeniu, gdy obok Sygrydy Undset mamy Gertrudę Le Fort, także znakomitą odtwórczynią średniowiecza, a i u nas jeśli jakie dzieła z lat ostatnich można nazwać wielkimi eposami, to właśnie «Noce i Dnie» Dąbrowskiej i «Krzyżowców» Zofii Kossak. Ale co było nowym w powieściach epickich Undset, to właśnie to, że ich tematem są przeważnie przeżycia kobiecego serca. Jenny, Krystyna, Ingrid,

żona Olafa, Pani Hjelde, Harriet Waage, Björg, żona i Julia, matka Pawła z Gymnadenii to wszystko są postacie z krwi i ciała, przeżywające nie jakieś wielkie wypadki historyczne, ale swój los kochanek, żon i matek. W całej literaturze europejskiej nikt nie wyraził z taką mocą i prawdą jak Undset, całej skali uczuć matki do dziecka, od fizycznej czułości do jego małego ciała, aż do poświęcenia, w jakie się ta miłość później przeradza. Mężczyźni piszący o kobietach albo pomijają w nich zupełnie istnienie tego powszechnego instynktu macierzyńskiego, albo nadają mu charakter ślepej wyłączności, czyniąc z tej cechy naturalnej jakiś wyskok patologiczny (jak to uczynił właśnie Mauriac w « Genitrix »). Zmysł rzeczywistości tak silny u Sygrydy Undset chroni ją od takiej przesady: « Dzieci są naszym światem — mówi Uni Hjelde — a przecież nigdy całym światem » i to właśnie staje się powodem trudności i konfliktów kobiecego życia. W odtworzeniu ich wykazuje autorka naprawdę nieskończone bogactwo typów: jakże różną jest chwiejna Jenny od twardej i dzielnej Krystyny, samolubna Harriet Waage od zrezygnowanej pani Hjelde, mądra i nazbyt już rozważna Ida Elisabeth od Björg żony Pawła Selmera, której głupota, stwarzająca wokół siebie nieproporcjonalny do swej błahości krąg zniszczenia —

jest w swoim rodzaju arcydziełem prawdy psychologicznej. I jeśli nawet dzieje tych kobiet powtarzają się w powieściach, jeśli powracają w nich pewne motywy i sytuacje, to charaktery bohaterek są bardzo odmienne i każda w tym samym położeniu zachowuje się inaczej. Jeżeli zaznaczam, że Undset stwarza niezwykle żywe i prawdziwe postacie kobiece, nie znaczy to aby jej mężczyźni byli sztuczni i bladzi. Przeciwnie także i tam mamy galerię typów niezapomnianych i bardzo różnorodnych: Erlend, Szymon, Olaf, Paweł Selmer — czyż nie stali się nam dobrze znajomi, jakby wyczarowani z pod ziemi tajemnym darem słowa — tak, że z każdym z nich mogliśmy nawiązać jakiś uczuciowy kontakt jak z żywym człowiekiem?

A przecież o tej magii poetyckiej, której jądro leży w stylu pisarza możemy mieć w wypadku Undset tylko dalekie pojęcie — znając jej dzieła jedynie w przekładach i to powiedzmy szczerze, w lichych przekładach. Nawet te książki, które nam przyswajali dobrzy pisarze polscy jak Kuncewiczowa lub Grabowski roją się od potwornych germanizmów — co każe przypuszczać, że zostały przetłumaczone nie z oryginału tylko z egzemplarza niemieckiego. Jednak właśnie w tej niedostępnej dla nas dziedzinie językowej, Undset jest wielką nowatorką. Nie tylko sięg-

nęła do przeszłości swego kraju ale i do źródeł jego mowy i pierwsza a w każdym razie jedna z pierwszych wprowadziła do literatury ludowe narzecze norweskie. Początkowo pisała w języku duńskim tak jak Ibsen, Knut Hamsun i inni. Był to bowiem powszechnie używany język literacki tak zwany: «Riksmal». Ale już Krystyna wyszła po norwesku w narzeczu: «Landsmal», używanym powszechnie przez chłopów tego kraju. Dziś w szkołach Norwegii oba te języki są obowiązkowe i rozpowszechnione, tak jak francuski i flamandzki w Belgii. Nie znając jednego ani drugiego, nie mogę należycie ocenić ich różnic i pracy jakiej na tem polu dokonała Undset—ale wydaje mi się, że jest to zawsze olbrzymim trudem dla pisarza wyrazić po raz pierwszy w jakiejś gwarze skomplikowany świat myśli i uczuć i przetwarzać mowę potoczną w narzędzie poetyckiego natchnienia.

Takie są walory artystyczne Undset, taki jest charakter jej twórczości. Ale jeśli swym talentem wybitnie epickim różni się od Mauriaca, to i do zagadnień religijnych podchodzi z innej strony niż katoliccy pisarze francuscy. Sławna od wielu lat w Anglii, Niemczech i Polsce—we Francji właśnie jest mało popularna. A jednak i ją cechuje realizm, widzenie życia i natury ludzkiej takimi, jakie są w rze-



czywistości, realizm nieodłączny od wszelkiej głębszej metafizyki katolickiej. Ale u niej ta rzeczywistość jest oglądana z epicką obiektywnością, bez dramatycznych skrótów, a co za tem idzie, bez żadnej przesady. Charakterystyką talentu Undset jest to, że wszystkie jej postacie tak nieskończenie różnorodne, są zawsze ludźmi najzupełniej normalnymi i zdrowymi psychicznie a jednak umieją nas głęboko wzruszyć i zainteresować swymi przeżyciami. I tę samą dojrzałość, ten sam trzeźwy obiektywizm widzimy u niej w ujmowaniu wielkich problemów życia religijnego. Dotyka ich w Krystynie i w Olafie, ale przede wszystkim zajmuje się nimi w nietłumaczonej dotąd na polskie powieści w dwóch częściach, to jest w *Gymnadenii* i *Krzaku Gorejącym*.

Są to dzieje współczesnego Norwega, dzielnego przemysłowca, który nawraca się z protestantyzmu na katolicyzm i przezwyciężając wszystkie zewnętrzne i wewnętrzne trudności, dochodzi do pełni życia religijnego. Paweł Selmer nie jest postacią papierową, podstawioną przez autorkę, przeciwnie jest sam w sobie bardzo żywym typem mężczyzny, pomimo to możemy niewątpliwie odnaleźć w ewolucji jego przekonań autobiografię duchową Sygrydy Undset. Jest to jej «*Apologia pro vita sua*». Bo jeśli genealogię duchową Mauriaca można wypro-

wadzić z tragicznego katolicyzmu Pascala – to autorka «Krystyny» świadomie czy nieświadomie idzie śladem drugiego geniusza chrześcijańskiego, kardynała Newmana. W *Gymnadenii* niejednokrotnie wspomina jego dzieła, co dowodzi, że były jej znane, ale nawet jeśli to nie jest wyraźny wpływ, jest to niezawodne pokrewieństwo dusz. Undset nie jest oczywiście filozofem, pod względem głębi myśli nie można jej więc porównywać z Newmanem – ale w swojej artystycznej dziedzinie daje nam coś analogicznego. I dla niej najważniejszą rzeczą jest dotarcie do prawdy, spojrzenie jej śmiało w oczy – to «facing of truth» – wyrażenie to trudne do przetłumaczenia – które było podstawą myślenia Newmana. I ona miała najwyższe poczucie wagi czynów ludzkich, z których każdy tworzy coś nieodwracalnego i nieodwołalnego, co pozostaje na wieki w dziejach duszy i świata. To poczucie zrodziło w Undset pragnienie obiektywnej normy postępowania, również jak jej zmysł rzeczywistości dążył do poznania obiektywnej prawdy, tak niewątpliwie istniejącej poza nami, żeby według jej własnych słów «można było sobie o nią łeb rozwalić». Jedno i drugie znalazła w katolicyzmie.

Nie została nawrócona przez jakieś spotkanie lub przyjaźnię z katolikami, ale zupełnie sama, powoli,

idąc za światłem błyskającej jej w dali prawdy i schodząc w głąb własnej duszy, doszła do punktu, w którym spostrzega, że jest katoliczką i że chcąc być uczciwą wobec siebie i drugich, musi publicznie wcielić się w organizm Kościoła. I podobnie jak Newman zwrócił się do Rzymu przez wgłębianie się w Pisma Ojców Kościoła, tak Undset wstąpiła na tę drogę przez studia historyczne. Badając do «Krystyny» Norwegię przedreformacyjną, widziała, że ta pierwotna religia dawała ówczesnym ludziom więcej mocy i oparcia, niż otaczający ją a tak już zwietrzały protestantyzm. Ten powrót do Kościoła poprzez tradycję jest zjawiskiem bardzo znamienym – wskazuje ile mogłaby przynieść chrześcijańskiemu światu trzeźwa i głębsza ocena reformacji, tego nieszczęsnego rozłamu, który wyrządził Kościołowi olbrzymie szkody, powstrzymał w nim wolność i śmiałość myśli średniowiecza, a tym co od niego odeszli przyniósł powolną, rozłożoną na wieki, ale jednak nieuniknioną śmierć religijną. Undset, jak wszyscy konwertyci, zdaje sobie z tego sprawę i jednocześnie przynosi z sobą to ich nowe spojrzenie na sprawy katolickie, które jest dla nas tak ożywcze i cenne. Przede wszystkim o ile Mauriac sądzi surowo swych współwyznawców, o tyle Undset podkreśla szczęście należenia do pow-

szechnego Kościoła, braterstwo ludzi najróżnorodniejszych stanów i narodów, odnajdujących wszędzie ten sam rytuał, tę samą wiarę i możliwość porozumienia się we wszystkich sprawach życia duchowego. Nie ukrywa zato, że wiele rzeczy raziło ją z początku w katolicyzmie, nie małość i przeciętność ludzi pobożnych, ale dysproporcja między głęboką treścią a sztywnością form i drobiazgi obyczaju i kultu, które nas mniej drażnią, gdyż jesteśmy do nich od dziecka przyzwyczajeni, ale mogą wydawać się śmieszne tym, co przychodzą z zewnątrz i poraz pierwszy się z nimi spotykają. Później przenika ona głęboki symbolizm tych form zewnętrznych i przyjmuje tę dysproporcję pomiędzy nimi a nieskończonym bogactwem życia duchowego, przyjmuje ją jako nieuniknioną konieczność wszelkiej ludzkiej społeczności, ale nigdy nie rzuca na nią zasłony, starając się patrzeć na wszystko równie bez złudzeń jak i bez gorzkiej przesady. Mauriac przedstawia nam człowieka jako «ściganą zwierzyńkę» Łaski lub jako ofiarę grzechu — między rzeczywistością ducha a rzeczywistością ciała, Królestwem Bożym a królestwem szatana nie ma prawie miejsca na to co jest tylko ludzkim. Interesuje go przede wszystkim to, co w człowieku ma bezpośredni związek z nadprzyrodzonymi potęgami. Sygrydę Undset



cechuje humanizm w najszlachetniejszym znaczeniu głębokiego szacunku dla uczuć i przekonań drugich i zdolność zrozumienia, wżycia się w inne dusze, dla których wiara jest trudną, a nawet niemożliwą. Przedstawia takie natury w *Gymnadenii*, nie sądząc ich ani wyrokując o tym, jakie miejsce zajmują w planach Bożych. Zdaje sobie zresztą sprawę, że nawet wierzącemu nie wszystko staje się jasnym i zrozumiałym, ale wie równocześnie, że według subtelного określenia Newmana «Tysiąc trudności nie tworzy jeszcze jednego zwątpienia». Undset widzi, że życie stawia nas ciągle przed obliczem niezgłębionych tajemnic i że fałszuje się pojęcie wiary, jeśli chce się nią wszystko bez reszty wyjaśniać i tłumaczyć. Pod tym względem jest bliższą prawdy i głębszą od Mauriaca. Porównajmy takie dwa momenty z ich powieści. W «*Kłębowskiu Żmij*» córka starego skąpca Maria — jedyne kochane dziecko — umiera, ofiarowując swe życie za zbawienie duszy złego ojca. Nawracając się, ten zatwardziały grzesznik i razem z nim autor zdaje się być pewnym, że stało się to także skutkiem tej ofiary światobliwej dziewczynki. W «*Krzaku Gorejącym*» Synne, córka Pawła, ciężko chora na zapalenie płuc, również postanawia poświęcić swoje życie dla moralnego ocalenia błędzącej matki. Mówi o tym po-

prostu z ojcem ku przerażeniu jego brata, doktora, patrzącego na to jak na czarne praktyki magii katolickiej. Po przyjęciu Sakramentów, choroba nagle przesila się i mała powraca do zdrowia. «Ty naturalnie powiesz, że to cud», mówi doktor do brata. «Nie, nie wiem czy to był cud» odpowiada mu Paweł, i w tej chwili czuje wyraźnie, że stoi na granicy dwóch światów, przyrodzonego i nadprzyrodzonego, ale że pozostanie ona zawsze nieuchwytną dla człowieka, że nigdy nie będzie zupełnie pewny, którędy przebiega w jego życiu. «Losy ludzkie nie mają stałych niezmiennych praw, tak jak gwiazdy — ale jednego jestem pewien, — mówi dalej bratu, — to że dusza jej była w tej chwili blisko Boga». «Właściwie istnieje dla mnie tylko jeden stosunek, Bóg i ja», pisał Newman, i tak samo to jedynie z całego chaosu świata jest jasne, pewne i ważne dla Sygrydy Undset.

Dlatego nie widzimy w niej śladu tych Mauriakowskich skrupułów, odnoszących się do zawodu powieściopisarza katolickiego. Dzieła jej nie są ani słodkie ani brutalne, wie ona, że pisze tylko to, co uznaje za obiektywną prawdę, której nie byłaby w stanie zmienić dla jakichkolwiek względów. Ale świat duszy staje się dla niej z biegiem czasu prosto rzeczwiśszym od świata materii i zmysłów.

Dla Mauriaca rzeczywistość cielesna jest pokusą, choć wie, że nie w niej mieści się waga i sens życia, jest mu jednak bliższą i bardziej dotykalszą od niewidzialnych sfer ducha. Człowiek musi się u niego zdobywać na pewien wysiłek, aby się wywikłać z tej przemijającej rzeczywistości i wznieść się do tego co wieczne i niezmienne. Undset natomiast tak charakteryzuje stan duszy Pawła Selmera, który już w nieszczęśliwym małżeństwie, przeżywa powrót miłości do dawnej kochanki, wiedząc jednocześnie, że nie mógłby już dziś połączyć się z nią wbrew nakazom swego katolickiego sumienia: «Czuł pragnienie powrotu do tych dni, gdy wydawało mu się, że świat jest tylko tym, co można ujrzyć oczyma i ująć w uścisku. Jakżeby chciał powrócić w nieświadomość młodych lat, wziąć tam ze sobą Łucję i żyć z nią w dawnym kręgu iluzji i poezji, na dnie kolorowej czary całej piękności zmysłowego świata. Z jego wiary pozostało tylko przeciwne jego woli przekonanie, że jest prawdą, i pragnienie aby mogła prawdą nie być.... Było to najgorszą pokusą nierzeczywistości». Dla Undset wszystko, co nie należy do wyższego świata ducha, staje się nierzeczywistością i w tym też przejawia się jej podobieństwo z Newmanem, który wziął sobie za dewizę i kazał wyryć na swoim grobie: *Ex umbris et imaginibus*

bus in veritatem. Z cieni i pozorów do Rzeczywistości — do prawdy.

To głębokie poczucie, że najrealniejszą rzeczą w człowieku jest jego stosunek do Boga i niewidzialnej Prawdy rozstrzyga też o stosunku Undset do problemu Losu, który jest osią wszystkich jej powieści. Jak już wspomniałam nie zajmuje się ona zagadnieniami społecznymi, nie zestawia ich z życiem religijnym człowieka współczesnego i pominięcie tej palącej kwestii, może być nawet uważane za słaby punkt cyklu *Gymnadenii*. Właściwie interesuje ją przede wszystkim ten problem: w jakiej mierze los człowieka może być stworzony przez niego samego — w jakiej mierze jest dziełem przypadku i czy jest równoległym do jego duchowego rozwoju? Sądzę, że dlatego jej powieści są tak długie i kreślą cały łuk życia bohaterów od dzieciństwa aż po starość i śmierć, że dopiero na tej przestrzeni można wyśledzić cały bieg ich losu i odkryć tajemny sens ich życia. W jednej z pierwszych swych książek, w «*Jenny*», Undset wykazuje nam, że człowiek jest miotany przez morze kompletnego chaosu, że nawet w głębi duszy nie jest tym, czymby chciał być i że tylko przypadkowy zbieg okoliczności decyduje o jego przeznaczeniu. Ale *Jenny* kończy samobójstwem a jej autorka wydobyla się



z kręgu tej rozpacz, znajdując w katolicyzmie swój dom i swoją Ojczyznę. — Dlatego już Krystyna umierając wie, « że Bóg zawarł z nią pakt, którego nie przeczuwała, pakt miłości — i że pomimo jej własnej woli, mimo doczesnych, przyziemnych myśli, coś z tej miłości trwało w niej ciągle, oddziaływało niby słońce na ziemię i w końcu wydało żniwo, którego ani żar cielesnej żądzy, ani szalejący gniew nie mogły do cna zniszczyć... »

Ale patrząc na życie z pełnym spokojem obiektywizmem, Undset nie symplifikuje, nie mówi nigdzie, że ten jego prawdziwy sens, którym jest najskrytszy rozwój duszy i jej stosunku do Stwórcy znajduje jakkolwiek odpowiednik w zewnętrznych wypadkach, że kształtuje bieg doczesnego życia. Powieści Undset wydają nam się tak prawdziwe i zgodne z rzeczywistością właśnie dlatego, że nic się w nich sztucznie nie układa, nic nie idzie według logicznego porządku myśli. W tym niedopasowaniu ducha do jego losu ziemskiego widzi Undset tragedię człowieka. Tragedię, którą musimy wraz z życiem przyjąć i śmiało spojrzeć jej w twarz.

Undset podkreśla ją dobitnie w swoich powieściach: Krystyna i Erlend kochają się najgłębszą miłością, spalają w niej swoje istnienia — a jednak Erlend ginie jakoby w kłótni z tą umiłowaną żoną, najeż-

dżając jej dom. Pomimo to, w ostatniej chwili widzą oboje, że miłość połączyła ich na wieki, że byli jej wierni do końca. Olaf, syn Anduna tai przez całe życie grzech zabicia uwodziciela swej narzeczonej, odprawia świętokradzkie spowiedzie, ażeby ukryć swoją winę — ale gdy w podeszłym już wieku, pod wrażeniem grzechu własnej córki, decyduje się wyznać nareszcie prawdę — ten sam wstrząs moralny odbiera mu mowę i pozbawia go możności tego zadośćuczynienia. Ale dokonało się już ono w głębi jego duszy, w obliczu Boga, poza murem milczenia odgraniczającym go od świata ludzkiego. Paweł Selmer stojący już prawie na wyżynie świętości, po ostatniem wyrzeczeniu się szczęścia osobistego — zabija walcząc w obronie swej dawnej kochanki, napastującego ją człowieka, jej męża. Nie żałuje tego postępku, bo sumienie mu nic nie wyrzuca, gdyby Łucja raz jeszcze była w niebezpieczeństwie życia i wołała go na pomoc, zrobiłby to samo. Ale nie zmienia to faktu, że stał się mimowolnym zabójcą, on, który chciał tylko pomagać drugim. Tu jest ta władza przypadku, w którą popadł człowiek, od której uwolnić się nie może. Ale Paweł jest spokojny, bo wie, że nawet ten brutalny i nieodwracalny fakt nie dotyczy tego, co jest jego najgłębszą rzeczywistością. Bo tak samo jak nie możemy do-

wolnie kształtować swego losu, tak i to, co jest w nas najistotniejszym – to jest nasz poziom duchowy i nasz stosunek do Boga, nie mogą być od niego zależne. Jest to pozorny paradoks – ale zawiera głęboką prawdę.

Fale życia chwieją się bezładnie na wszystkie strony, a jednak dopychają naszą łódź do portu. «Nic nie może nam szkodzić oprócz tego, czego się boimy i co kochamy» mówi brat Edwin do Krystyny. A Ida Elisabeth rozmyślając przy śmierci męża o swym nieudanym życiu czuje dobrze, że «Nikt nie może odmienić rzeczy, które się raz stały – niczego, co się zdarzy na tym świecie nie można już uczynić nieistniejącym. Ale poza ziemią są niezmierzone obszary, ukryte za zasłoną dnia... Przenikała ją pewnością, że tam jest coś, co tak rzeczywiste i niedostrzegalne jak gwiazdy w jasny dzień, jest jednak tym samym dla nich wszystkich. Istnieje coś poza czasem i chwilą, gdzie młodość, dzieciństwo i starość są jednym, choć tu przeplatają się jak wzór wschodniego dywanu...»

Tak więc Undset patrząc na tragiczną płataninę człowieczego losu – nie doprowadza czytelnika do jałowego pesymizmu, bo poza «zasłoną dnia» ukazuje nam «wolny, wewnętrzny świat duszy». A co się tyczy spraw tej ziemi, dzielna Skandynawka znajdu-

je klucz ich rozwiązania w tych słowach Idy Elisabeth, rozważających przyszłość syna: «Przyjdzie mu stoczyć niejedną ciężką walkę, ale już to, że może walczyć, jest szczęściem...»

*Maria Morstin-Górska*



POETYCKI «BILANS ESTETYZMU»  
CZESŁAWA MIŁOSZA

Wreszcie tomik z problematyką, poezja z pionem intelektualnym i moralnym, twórczość będąca wyrazem walki o własną prawdę wewnętrzną, o prawdziwe spojrzenie na rzeczywistość. Miłosz jest na tle naszej teraźniejszości literackiej zjawiskiem dość niezwykłym. Poeta i krytyk w jednej osobie, potrafi w poezji być poetą i artystą *kat'exochen* nie tracąc nic z tej głębi i powagi, jaką ujawnia w swych pełnych finezji artykułach w «Pionie». Miłosz zrywa z długotrwałą w poezji modą osobistego nieangażowania się. Jego liryka jest odważnie osobista i nawskroś refleksyjna. Jest to poezja o mocnym tonie metafizycznym.

Jest rzeczą symptomatyczną, że kiedy Prof. Kołaczkowski dokonywa w «Marcholcie» «bilansu estetyzmu», a K. I. Gałczyński obwieszcza, że z tą

chwila wybuchła nowa Polska, kiedy Kazimierz Wyka wydaje surowy wyrok na pokolenie Skamandrytów, przeszedł prawie niepostrzeżenie fakt, iż znalazł się w Polsce poeta, który w skali ogólnoludzkiej, w sposób najbardziej artystyczny wyraził fermenty budzące się w poezji, odczuł jej nowe drogi. Chodzi właśnie o Czesława Miłosza i jego ostatni tomik «Trzy zimy» (Warszawa 1936). Wypowiedź Miłosza jest tym cenniejsza, że odbywa się w płaszczyźnie czystej sztuki i tym wymowniejsza, że dokonywa się w męce, że skłonnościami serca i siłą ciężenia poetyckich nawyknień tkwił on w tym, co przeszło, w tym, co było treścią polskiej poezji powojennej prawie do 1930 r. Było to z jednej strony upojenie radością i bujnością życia, bardziej lub mniej sublimowany hedonizm, epikureizm, żalonna, bo jakże często nieszczerza i perwersyjna, brawura witalistyczna, połączona z przybliżeniem poezji do spraw życiowych; z drugiej strony był to formalizm, estetyzm, brak osobistej reakcji i poczucia odpowiedzialności. Było to upojenie życiem samym w sobie i jego wyrazem w słowie i dźwięku. Do pełni obrazu dodać należy irracjonalizm, antyintelektualizm, agnostycyzm, prawie z konieczności postawa mocno immanentna i — widocznie mimo właściwym poezji tendencjom do sublimacji — terrestryzacja wszel-

kich wartości. Oto atmosfera poezji powojennej, atmosfera, której resztki trwają dziś jeszcze, która posiada jeszcze swoich kontynuatorów. Na tle tej atmosfery pełne tragizmu okazują się moralne wahania Czesława Miłosza na kartach «Trzech zim». Są one poetyckim bilansem estetyzmu i witalizmu, które mijają w dzisiejszej poezji. W liryce Miłosza poezja, która się kończy, wyznaje swoje winy, w tej poezji kaja się «doczesność, ogłuszona hałasem metali» z wszystkich swych przewin i skrzywień.

Kiedy czyta się trudne wiersze Miłosza, narzuca się odrazu zbieżność jego postawy z problematyką Bąka. I nie potrafi tu złudzić, nie przesłoni tej analogii odmienność formy. W przeciwieństwie do patetycznego, dramatycznego stylu Bąka, do jego retorycznego, tragicznego tonu, styl Miłosza jest stylem konfesyjnym i ewokacyjnym, stylem wyznań i wspomnień. Styl to znacznie mniej intelektualistyczny, abstrakcyjny, a o wiele więcej osobisty, Bąk jest poetą tradycyjnym z punktu widzenia formy. Jest klasykiem. Ma ustalone formy wierszowe, buduje wiersz nienagannie, operuje kontrastami i dąży do końcowego efektu. Jest twórcą racjonalnym. Miłosza natomiast możnaby zaliczyć do nowszej poezji. Budowa wiersza u niego zupełnie swobodna, żadnych skrępowań, pointy liryczne rozłożone

równomiernie. Prócz niektórych wierszy, jak «Elegia», «Kołysanka» i inne, poezja Miłosza zbliżona jest do poezji prozą. Bąk jakgdyby szukał dramatów i tragizmów, żerował na antynomiach, Miłosz jest pełen cichego liryzmu, a rzeczywistość dopiero zaczyna odsłaniać przed nim swój tragizm i niepokojący pathos. Trzymając się już dalej porównania z Bąkiem, możnaby powiedzieć, że Miłosz jest dopiero w fazie, którą tak świetnie opisał Bąk w wierszu pod nieszczęśliwym tytułem «Więzień własnego więźnia». Czytając Miłosza odnosi się wrażenie, jakoby poezja jego żyła dotąd w tym uroczym, pełnym naiwnej wiary naturalistycznym witalizmie, i dopiero rozwarła się przed nią groźna otchłań metafizyki i tragicznych konsekwencji.

Tylko suchego w skroniach szelestu  
krwi mojej słucham.  
Oto pieśń wieczna, dopóki jestem  
światłem i ruchem!

Dopóki ogień pragnień surowy  
na usta spada,  
w nieznanych nocy senne parowy  
wiedzie mnie rada

Muza, muzyka. A sztuka wiersza  
wiernie mi służy  
i lekko biegnie za stukiem serca  
jak deszcz po burzy.



Ale w tymże samym « Dialogu », wewnętrznym dialogu dwóch osób w poecie, obok tych słów żarliwego wyznawcy doczesności, nieświadomego Ucznia, spotykamy się z akcentami iście średniowiecznymi, z chwytem poetyckim à la Bąk (Rozmowa), z serią przeciwstawień:

pod murem katedry – pieśń miłosnych chórów?  
branzolet dźwięk – w chrzeście koszturów?  
berło w ręce, czy – świeca, błyszcząca podziemi martwym ma-  
[teriom?

Oto Miłosza preludium metafizyczne, jeszcze jedna zbieżność z Bąkiem, z jego motywem śmierci. Atmosferę Bąka, groźnego sędziego nad życiem, Jeremiasza współczesności, przypomina również wiersz « Do księdza Ch. »

Czymże więc jest poezja Miłosza sama w sobie? Jest dramatem poety, który zabrął w impas estetyzmu i witalizmu, dramatem człowieka, który uwierzył w szczęście i zawierzył krwi, zaplątał się w gąszcz zmysłów. Jak rozpaczliwa jest droga powrotna! Poeta odkrył « nicość form powabnych », wie, że z szczęścia ludzi kamień na kamieniu nie zostanie. W poezji Miłosza nastrój rozczarowania przeważa stanowczo. To, co wydawało się życiem, okazało się śmiercią. « Dzień mija. Zimne szczęście, sen pusty, noc głucha. Noc mija. » Miraż witalistyczny

prysł. Śniła się jakaś niezmierna, renesansowa bujność życia, z ciała i zmysłów zdawały się powstawać nieskończone natchnienia. Zdawało się, że szczęście, zrodzone z ciała, będzie potęgowało się nieustannie. Ale zmysłowe źródła szczęścia wyczerpały się. Witalizm okazał na dalszą metę swoją impotencję.

«Wszystko, co z twojej głębi może być poczęte,  
nim granicę narodzin przejdzie, martwe jest.»

«Pieśń» w formie dialogu obrazuje walkę pomiędzy dwiema postawami w pocie: witalistyczno-doczesną, naturalistyczną i inną, przeczuwaną, zbawczą. Tragizm rozgałęzia się i pogłębia. Wiara w ziemię i zwątpienie, rozczarowanie do niej walczą ze sobą. Ziemia nęci jeszcze: «Radość wszelka jest z ziemi, niemasz prócz ziemi wesela... wszystko jest z ziemi poczęte, ona jest doskonała...», ale sceptycyzm jest górą, postawa czysto immanentna jest przewyżczona. Bożyszczę doczesnego szczęścia padło. W «Rokach», «Do księdza Ch.», «Ptakach» poeta utrwala w sobie pesymizm.

«Dalej, dalej! Już ciebie żadna nie powstrzyma  
piękność, ani zasłona ścieżek nie powlecze.  
Już w tobie białym próchnem układa się zima —  
myśl o ptakach zgłodniałych, nieczuły człowiecze!  
...sidło szczęścia już nigdy ciebie nie oplącze.

(«Ptaki»)

W reakcji psychicznej na długie złudzenia i zakłamanie wybucha okrzykami urągania względem bożków, którym jego poezja służyła. Jakiś sadystyczny triumf nad idolum szczęścia, które tak długo zwodziło.

Na tym negatywnym osiągnięciu urywa Miłosz. Stoi u krawędzi nihilizmu. «I jest szum morza dotychczas nieznanego, morza nicości...» «Weltschmerz», straszliwa groza istnienia, straszliwe ciśnienie samotności. Pustka, która nie zapełnia się niczym. Szczęście z ciała i ziemi prysło, a wyjść poza ziemię i poza ciało — jakże nadludzki wysiłek! I teraz posuwa się poeta jeszcze o krok naprzód, do irracjonalnego pragnienia przemiany.

«Wszystko minione, wszystko zapomniane,  
więc pora, żebyś ty powstał i biegł,  
choć ty nie wiesz, gdzie jest cel i brzeg,  
ty widzisz tylko, że ogień świat pali.

I nienawidzić pora, co kochałeś,  
i kochać to, co zienawidziłeś,  
i twarzę deptać tych, którzy milczącą  
piękność wybrali!»

(«Roki»)

Wcudnym, rozdzierająco smutnym wierszu «Obłoki», przy całej jego dekadencckości, zarysowuje się poczucie winy. I to również różni Miłosza od Bąka, ów stosunek do własnego tragizmu. Miłosz prze-

czuwa w swym tragizmie winę, czuje, że to tragizm zawiniony. Tragizm Bąka jest jakby tragizmem kosmicznym. Swoją rozpacz ciska niejako Bąk w oblicze Boga i ciężko się z Nim prawuje. Nieznacznie krystalizuje się w poezji Miłosza potrzeba ekspiacji, pokuty, «kary za miłość bujną, sztukę wiarołomną...»

«... w ciemną, mglistą stronę  
odejdiesz miły. Tam, gdzie namiętności  
żadnej już potok nie rozbrzmiewa głośny,  
gdzie tylko z niebios zimnego ogrodu  
spływa, silniejsze od promieni wschodu,  
okrutne światło. Od jego to siły  
w pył, w szarej ziemi urodzajne ily  
zmienia się ciało umierając długo,  
a umysł gorzkim poddawany próbom  
błądzi, straciwszy miłość swą na wieki.»

(«Dialog»)

Ten obraz oczyszczającego, zbawczego, okrutnego światła powtarza się w zbiorze kilkakrotnie:

«Ciężkie, senne powieki światłość pali sroga  
i czas ostrzega cicho, nim ciało przekroczy»

(«Elegia»)

«... światło najczystsze niebieskiego stropu  
mnie przepaliło.»

(«Posąg małżonków»)

Ten obraz — idea światła z niebieskiego stropu wraz z cichą prośbą i litanijnym wezwaniem



«Ty Boże miłościw mnie bądź»

«Od ust ziemi chciwych odłącz mnie.

Od pieśni jej nieprawdziwych oczyść mnie»

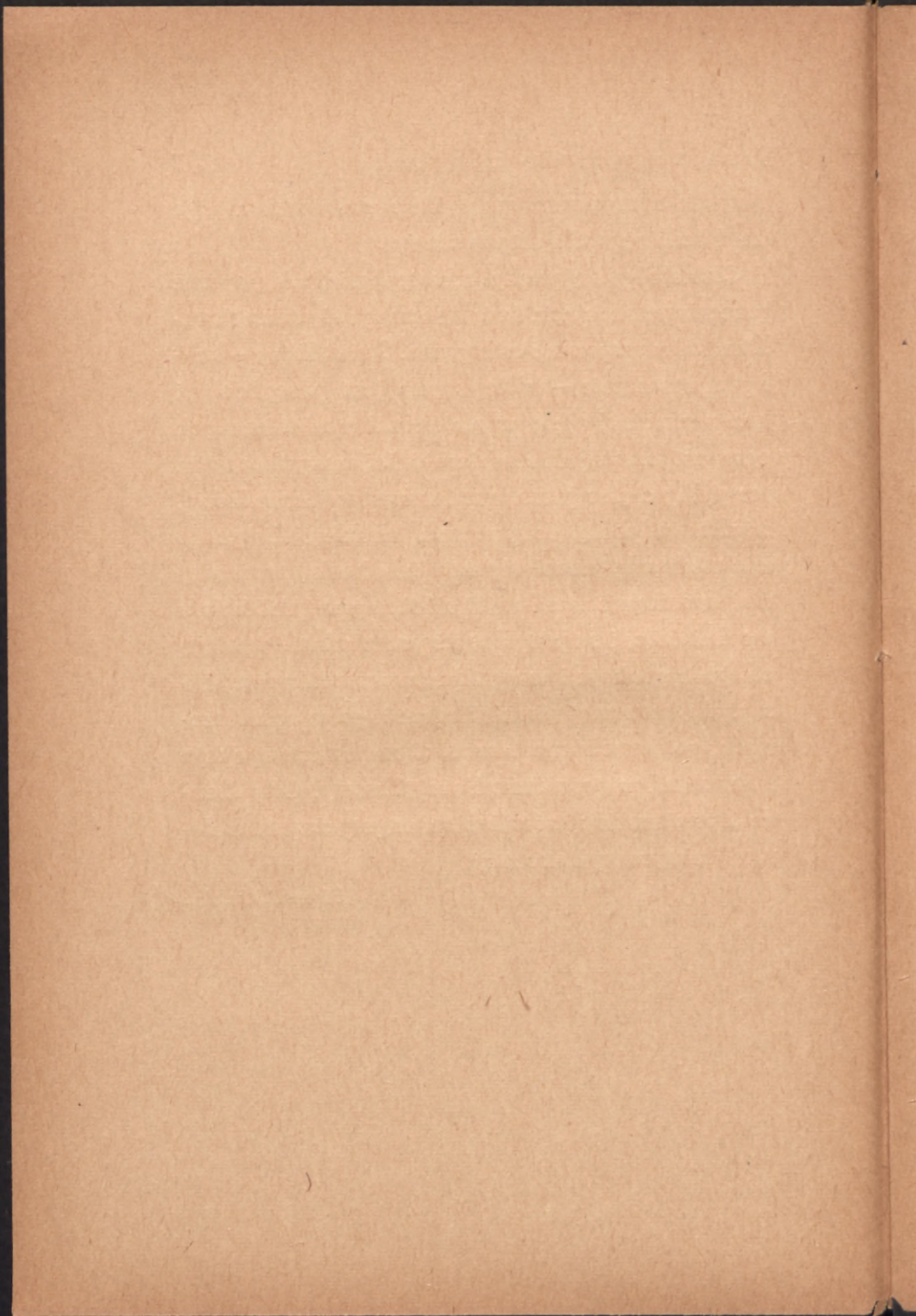
są najgłębszym ideowym osiągnięciem drogi poetyckiej Miłosza. Jest to poezja szukająca, poezja, która zabłąkała się w doczesności i z trudem toruje sobie drogę ku wieczności. Doszedłszy prawie do otchłani nihilizmu, mimo wszystko odnajduje w sobie Miłosz jakby chrześcijańskie kategorie. Poezja jego jest w gruncie rzeczy poezją religijną.

Twórczość poetycka Miłosza nasuwa myśli religijnej odwieczny, niezmiernie ważny problem. Chodzi o zagadnienie stosunku religii do życia. Czy są możliwe przy religijnym stylu życia bujność i bogactwo życia, pełnia człowieczeństwa? Czy są one osiągalne zwłaszcza na płaszczyźnie katolicyzmu, religii, która zdecydowanie odrzuca antropocentryzm i wszelki zbyt daleko posunięty autonomizm moralny. Trzebaby zanalizować i głębiej wyjaśnić jeden z tych wspaniałych paradoksów katolicyzmu, tę tajemnicę Chrystusa, który nakazuje zatracić duszę swą, a zarazem twierdzi o sobie, że przyszedł na świat, aby ludzie życie mieli i to, aby życia mieli w obfitości — ut vitam habeant et AMPLIUS habeant... Trzebaby wyświecić zachodzące tu związki

i stosunki myślowe, szczególnie zaś rozszerzyć je na dziedzinę życia artystycznego.

Okazało by się wtedy niewątpliwie, jak poprzez teocentryczne ujęcie świata wzmagają się nawet wrażliwość artystyczna i estetyczna. Świat, który – brany agnostycznie – jakże często jest pusty, obcy i bez znaczenia, ujęty w uniwersalnych wiecznych perspektywach, jakże nabiera treści, wszystko w nim ma pełny ciężar gatunkowy, wszystko jest radością, wielką radością, fragmentem chwały. Mistyczny wiew chwały unosi się nad całą boską przyrodą, nad wszelką rzeczywistością. Możemy przydać światu wspaniałości i sugestywności przez wlanie w niego całego niepokoju i wszystkich wzruszeń naszej duszy, ale możemy również ujrzeć go w rozszerzonych, potężnych wymiarach, w majestacie spokoju i harmonii, w pryzmacie Bożej Chwały. Ody Claudela przemawiają również za artystycznymi walorami teistycznej koncepcji.

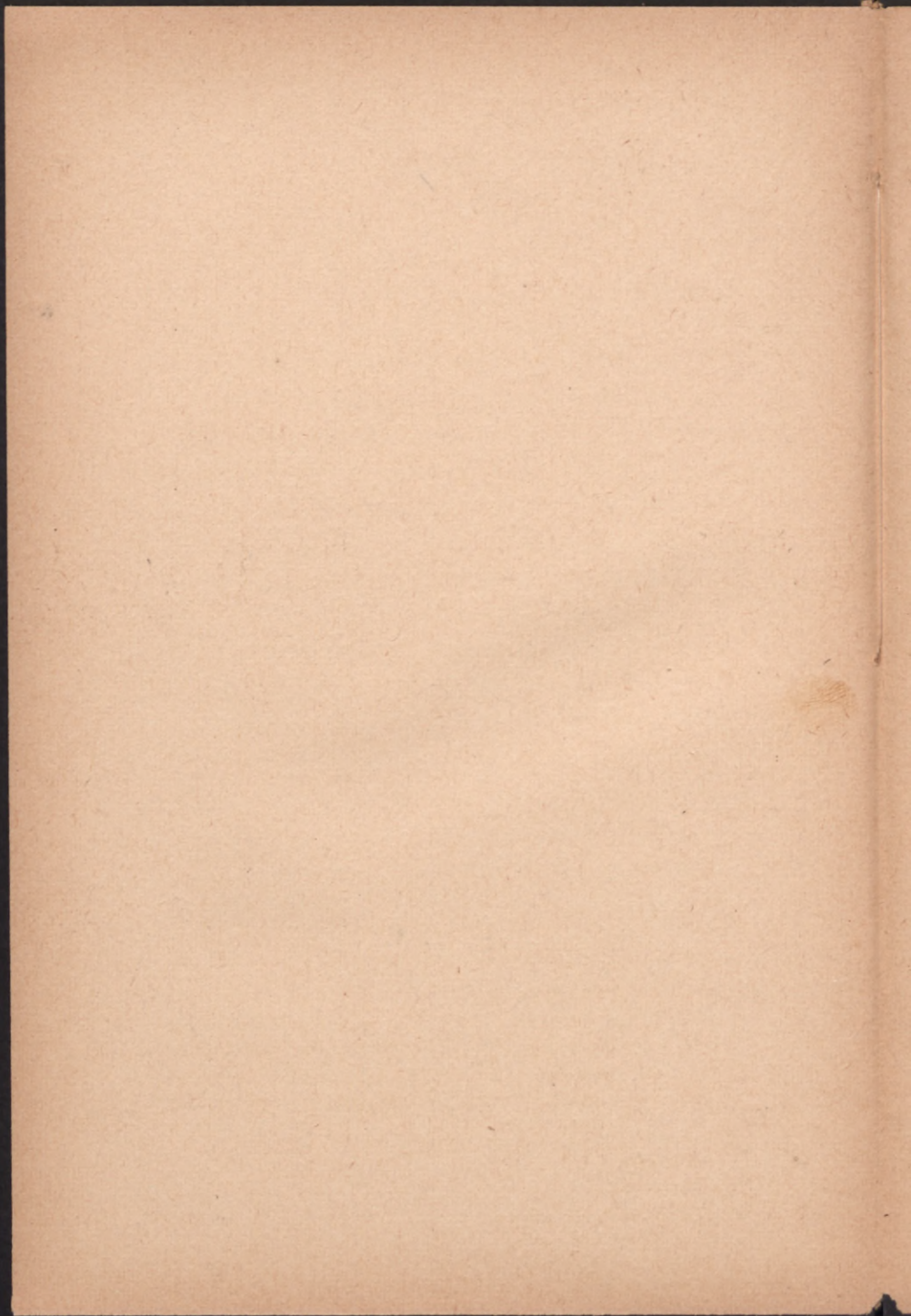
*Edmund Misiulek*





III





## O CHRYSZTUSOWE KRÓLESTWO

Tu dicis quia Rex sum ego

*Joan. 18, 36.*

Przy porządkowaniu Forum w końcu ubiegłego stulecia w ruinach kościołka, wmurowanego w arkady biblioteki Cezarów u stóp Palatynu (Santa Maria Antiqua) znaleziono piękny i dziwny fresk bizantyjski. Przedstawia on Chrystusa, na krzyżu, ale patrzącego wprost przed siebie, w uroczystych szatach bizantyjskiego monarchy. Fresk nie może więc przedstawiać historycznej chwili ukrzyżowania: symbolizuje on misterium Chrystusowego królowania z krzyża.<sup>1</sup> Pochodzi on z czasu, gdy daleko było jeszcze do triumfu Kościoła. Idea zresztą, której jest zna-

<sup>1</sup> Ideę tę wyraża dobitnie również prastary hymn kościelny *Vexilla Regis*: «arbor decora et fulgida, ornata Regis purpura... regnavit de ligno Deus».

kiem, jest dawna jak Kościół, sprzęga się ściśle z pojęciem Chrystusa, jako głowy mistycznego ciała, które stanowi Kościół.<sup>1</sup> Ta wielka dynamiczna idea żyła w historii, postać Chrystusa Pantokratora występuje w ikonografii bizantyjskiej i we wczesnym średniowieczu na Zachodzie, ożywia umysły i serca, daje moc, która podbiła świat średniowieczny w całości życia dla Chrystusa. Chrystocentryzm promieniował bowiem z liturgii na całe życie. Zanikanie natomiast z umysłów tej wielkiej idei zbiega się z postępem zeświecczenia.

Gdy Ojciec św. Pius XI ustanowił w r. 1925 święto Chrystusa Króla, zaznaczył przez to sięgnięcie do źródeł kościelnej tradycji punkt zwrotny, nową epokę w życiu Kościoła. Święto to bowiem jest znamiem czasów. Jest czymś więcej, niż nową czy odnowioną formą kultu, którą się umiejscawia w danym punkcie roku kościelnego w nabożeństwie niedzielnym. Jest przyjęciem boskiej woli odnowienia wszystkiego w Chrystusie i błaganiem Kościoła o zjednoczenie skłóconych narodów pod berłem Chry-

1. Uwydatnia to liturgia święta Chrystusa Króla przez wyjątek z listu św. Pawła do Kolossan: *In ipso condita sunt universa in caelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates: omnia per ipsum et in ipso creata sunt, et ipse est ante omnes et omnia in ipso constant. Et ipse est caput corporis Ecclesiae qui est principium.*



stusa Króla.<sup>1</sup> Jest to święto pod każdym względem uniwersalne: sens jego odnosi się do wszystkich ludów, do wszystkich członków organizmu Kościoła, duchownych i świeckich, bo i wzywa do odrodzenia w s z y s t k i e g o w Chrystusie: nie tylko pobożności, nie tylko moralności indywidualnej, ale wszystkich dziedzin życia.

Święto to zostało umiejscowione w ostatniej niedzieli października, ale jak wszystkie wielkie święta Kościoła symbolizuje to, czym należy żyć ciągle. Nie jest katolikiem dzisiejszym, nie żyje współczesnym Kościoła życiem ten, kto się ideą Królestwa Chrystusowego nie przejmie do głębi i nie będzie jej realizował w twardym codziennym trudzie kulturalnym.

Pontyfikat Piusa XI jest pontyfikatem Chrystusowego Królestwa. Jak je realizować, ukazuje nam Ojciec św. za pomocą coraz to nowych encyklik, oświetlając coraz to inne polaci życia współczesnego: zagadnienie akcji katolickiej, wychowania młodzieży, małżeństwa chrześcijańskiego, ustroju społecznego, przesilenia gospodarczego, ostatnio sprawę

1. cf. oratio z liturgii tego święta: *Deus qui in Filio tuo, universorum Rege omnia instaurare voluisti, concede propitius, ut cunctae familiae gentium, peccati vulnere disgregatae, eius suavissimo subdantur imperio.*



bezbożnictwa i komunizmu oraz neopogaństwa niemieckiego. Papież zwraca się do wszystkich wiernych, wzywając potężnie wszystkich do budowania Chrystusowego Królestwa przez wskazania głębokie i jasne.

Aby to ludziom uświadomić, aby wstrząsnąć umysłami, serca i sumienia nieraz sennych Kościoła synów, którzy nie doceniają grozy położenia i ważności chwili, grupa kapłanów powzięła inicjatywę międzynarodowych kongresów Chrystusa Króla. Kongres poznański w dniach 25-29 czerwca był piątym z rzędu, ale był to pierwszy Kongres zorganizowany na wielką skalę.

Dla większej konkretności i skuteczności obrad wyodrębniono dla tegorocznego kongresu szczególnie ważny temat: niebezpieczeństwo bezbożnictwa i komunizmu, w związku z ostatnią encykliką *Divini Redemptoris*. Ważność Kongresu uwydatnił Ojciec św. przez wyznaczenie specjalnego kardynała legata, którym był Kard. Hlond. W liście, skierowanym do niego, papież akceptuje i uzasadnia ważność tematu Kongresu. «Nie ma sprawy, pisał Ojciec św., która by w tym stopniu zajmować mogła i powinna umysły ludzkie». List papieski zalecał konkretność obrad. «Jeżeli kiedykolwiek, to zwłaszcza dzisiaj nie w słowie, lecz w mocy jest

Królestwo Boże. Kto prawdziwie jego przyjście miłuje, nie słowem ani językiem, ale uczynkiem i prawdą zgodny będzie z Psalmistą, mówiącym: Czas działać o Panie, rozproszyli zakon Twój». Papież poleca, biorąc pod uwagę to, co katolicy dotychczas zdziałali, ustalić «jasno powody, dla których chwalebny porywom nie zawsze odpowiadają oczekiwane wyniki», obmyślić najskuteczniejsze metody pracy, mające doprowadzić do tego, aby Chrystus panował, «i to panował w takim zakresie, by łaską swą nie tylko kształtował dusze jednostek, lecz by za pośrednictwem oddanych Sobie apostołów, którzy by zupełnie zgłębili Zakon doskonałej wolności, przepoił swoim duchem sprawy publiczne i władał nimi w prawdzie i sprawiedliwości».

Chciano się dopatrywać specjalnej tendencji w tym «zwężeniu» tematu do sprawy, dotyczącej jednej tylko z dwóch ostatnich encyklik. O taką tendencję nie chodziło. Mówcy kongresowi, poczynając od Kardynała legata, wymieniali i neopogaństwo jako współczesną herezję. Chodziło raczej o nierozpraszanie prac kongresu i zwrócenie uwagi na niebezpieczeństwo największe i najbardziej uniwersalne. Uznano zaś za niewskazane podciągać pod nazwę bezbożnictwa kierunki, które się za bezbożne uważać nie chcą. Tym niemniej brzmiała w przemówieniu

kard. Innitzera nuta goryczy wobec tych możliwych świata dzisiejszego, którzy, gdyby istotnie uznali bezbożnictwo za największego wroga, mogliby oddać przysługę światu. Gorąca sympatia, jaką kongres darzył nielicznych uczestników niemieckich, świadczyła o tym, że doceniano wielkość niebezpieczeństwa, które i im grozi.

Przy tym samo potraktowanie przez prelegentów wyznaczonego kongresowi tematu wykazywało nie-raz ton pozytywny, niezbędny do trzeźwej oceny tej rzeczywistości, z którą się pragnie walczyć. I właśnie te strony komunizmu, które stanowią jego mocne pozycje, są najbardziej przerażające, choć się o nich nieraz niechętnie słucha.

Pierwszy kongres rosyjskiej partii socjalistycznej w Mińsku — przypomniał O. Ledit<sup>1</sup> — liczył w r. 1898 siedmiu delegatów. Dziś komunizm narzuca swe prawa Z. S. S. R., Meksykowi, części Hiszpanii i części Chin, razem 250 milionom ludzi. W pozostałych krajach posiadają komuniści siedem milionów bojowników, gotowych na wszystko, nawet na śmierć. W Niemczech krążyło w r. 1936 ok. 400 tajnych

1. O. Ledit. T. J. prowadzi w Rzymie centralę informacyjną o ruchach bezbożniczych i komunistycznych. Organem tej agencji są « Lettres de Rome » wydawane w pięciu językach. O. Ledit zorganizował głośny pokaz publikacyj bezbożniczych w czasie trwania katolickiej wystawy prasowej.

publikacyj komunistycznych, mimo, zdawałoby się wszystko przenikającej omnipotencji narodowego socjalizmu. W Argentynie przed zakazem było ich 1045. W Belgradzie 30% studentów należy do organizacji komunistycznych. Przytem sprzęg komunizmu z ateizmem jest nie tylko teoretyczny. Wszędzie, gdzie komuniści dochodzą do władzy, niszczą kościoły i uniemożliwiają odprawianie kultu. Za ich sprawą i w innych krajach ateizm staje się zjawiskiem normalnym wśród ogromnych mas.

Czemu przypisać ten dynamizm doktryny, którą się uważa za skrajny materializm grający na niskich instynktach i egoizmie ludzkim? Otóż opierające się na tak symplicystycznych mniemaniach sposoby propagandy antikomunistycznej są wysoce niebezpieczne. Szerzone w środowisku, dotkniętym agitacją komunistów, trafią na tym większy opór.<sup>1</sup> Marksizm z jednej strony był reakcją na idealizm, ale z drugiej nie pokrywa się z mechanistycznym materializmem i wiążącym się z nim egoizmem epikurejskim. Marksizm nie neguje ducha, ale uważa go za objaw wtórny, wynikający z materii. Nie przyjmuje materializmu mechanistycznego z jego bezwzględnym determinizmem i fatalizmem: historię,

1. O. Kosibowicz T. J. w referacie p. t. «Duchowe źródła współczesnego bezbożnictwa».



według jego tez, tworzą ludzie i oni wpływają na zmianę warunków. Odrzucając idealizm, Marks przejął od Hegla jego dialektykę, która mu imponowała swym dynamizmem. «Przeciwieństwo leży u podstaw wszelkiego bytu. I dlatego rzeczywistość jest tak pełna dynamiki, walki, zmian, stawania się, jest nieustanną ewolucją, a często pełną tragizmu i niszczenia rewolucją. Rewolucja jest więc jakby organicznym prawem świata i życia. W tej rewolucji ciągłego stawania się i walki ginie wszelka absolutna prawda, wszelka nietykalna świętość w ciągłym wznoszeniu się ku górze, ku doskonałości». Stąd płynie dynamizm akcji komunistycznej. W teorii poznania cechuje marksistów realizm umiarkowany: w myśli zachodzi odbicie świata materialnego; poznawalność rzeczy niematerialnych jest absurdem, bo takich niema; wiara w coś niematerialnego jest iluzją i niezdrowym zбочeniem. Ateizm jest więc konieczną konsekwencją tej filozofii. Wyniszczenie wiary w Boga jest podstawowym postulatem komunizmu. Gdyby komunizm był tylko prądem ekonomicznym, usunięcie nędzy byłoby jedynym i wystarczającym środkiem walki z nim. Komunizm jest jednak przede wszystkim filozofią. Bolszewicy wykładają swą filozofię w tysiącnych klubach chłopów i robotników. Stalin tępi bezwzględnie u filozo-

fów sowieckich wszelkie odchylenia od czystego marksizmu i to zarówno odchylenia w kierunku idealizmu, jak i w kierunku mechanicznego materializmu. «Komunizm nie stoi jednostką, nie stoi nawet zorganizowaną partią, stoi i działa idea. Stąd niebezpiecznie jest przeciwstawiać komunistom niedokształconych prelegentów. Trzeba szerzyć podstawy filozofii chrześcijańskiej, które nie są w społeczeństwie znane. Tą niezajomością przede wszystkim tłumaczy się fakt, że na naszych uniwersytetach szerzą się spokojnie nadal nauki, sprzeczne z zasadami spirytualizmu».

Podobnie, jeśli chodzi o moralne przyczyny bezbożnictwa<sup>1</sup> należałoby i tu rozwiać pewne przesady. Niewątpliwie źródłem niewiary u poszczególnych ludzi jest bardzo często niemoralność, więc wina samego człowieka, często wszakże bywa nim błąd. Bywają nawet wypadki tracenia wiary przez ludzi szlachetnych. «Rzeczą zaś pewną, że dużo w tym winy społecznej, że za dziejową tę klęskę (masowego bezbożnictwa przyp. red.) odpowiada cały świat kulturalny». Odpowiedzialność ta spada częściowo i na chrześcijan. «Wierzymy w Chrystusa, ale brak nam Ducha Chrystusowego. Mamy prawdę objawioną, ale prawda ta jest często martwą

<sup>1</sup> Ks. Dr Fr. Sawicki «Moralne przyczyny bezbożnictwa».

literą. Chrześcijanie swą obojętnością religijną i słabością moralną przyczynili się do szerzenia bezbożności... Wynika stąd nasze zadanie... O ile przyczyną (niewiary) są niewiedza i zaślepienie, niestrudzenie trzeba pouczać o tym, czym właściwie jest Bóg, czym jest religia, czym religia chrześcijańska, pouczać zaś i przekonywać nie samą logiką, lecz również sercem, a nie słowem, tylko porywającym przykładem: miłość i heroiczna ofiarność świętych, bohaterstwo wyznawców, krew męczenników będą źródłem odrodzenia ludzkości ».

W walce z komunizmem idzie nie o przeciwstawianie samej doktrynie doktryny, lecz wcielonej w życie metafizyce komunistycznej trzeba przeciwstawić głęboko przeżytą mądrość, płynącą z Ewangelii. Punkt po punkcie wykazywał ks. Żychliński<sup>1</sup> diametralną sprzeczność tych dwóch na świat poglądów od samych podstaw do zasad postępowania. Marksizm przyjmuje materię jako podstawę całej rzeczywistości, mądrość chrześcijańska uczy, że na początku jest *λογος*, rozum-słowo; za istotną funkcję człowieka uważa komunizm produkcję; mądrość chrześcijańska głosi, że istotną człowieka czynnością jest czynność wewnętrzna, a wszelka produkcja

<sup>1</sup> Ks. Dr. Aleksander Żychliński. *Metafizyka komunizmu a mądrość Chrystusowa.*

stwarza warunki dla duchowego życia. Materializm dziejowy twierdzi, że jedyną podstawą społeczności są sprawy ekonomiczne; nauką kościoła jest, że ludzkość jest społecznością więcej duchową niż gospodarczą. Komunizm wierzy, że udoskonalenie warunków gospodarczych uczyni ludzkość doskonałą. Mądrość Kościoła przez usta Piusa XI wskazuje, że uświęcenie człowieka jest warunkiem przemiany świata. Według tez komunizmu tylko stosunki gospodarcze mają w przyszłości łączyć ludzi, a do tego stanu ma doprowadzić walka klas. Mądrość prawdziwa uznaje walkę za konieczną, ale walkę ze złem prawdziwym — z egoizmem, bo główne zło w samym człowieku się mieści. «Marks chce przemienić świat ekonomiczny przez walkę klas i rewolucję, a człowieka przez świat ekonomiczny; natomiast św. Paweł chce przemienić najpierw człowieka wewnętrznego przez poddanie się Bogu, a świat przez człowieka». Komunizm i mądrość chrześcijańska to teza i antyteza. Wynikającym z materialistycznej metafizyki szczegółowym wskazaniom komunizmu należy przeciwstawić wskazania zawarte w ośmiu błogosławieństwach Jezusa. Pierwszym podstawowym warunkiem przeobrażenia świata w duchu Chrystusowym jest sprawiedliwość («błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości»), co znowu z na-



ciskiem przypomina ostatnia encyklika papieska. Lecz «dawne zaniedbania katolików, zwłaszcza w dziedzinie sprawiedliwości społecznej, w wielkiej mierze utrudniają poczynającą się krucjatę sprawiedliwości, która ma usunąć ów wielki skandal, iż Kościół stracił wpływ na masy robotnicze». «Nie wolno bronić dzisiejszego ustroju ekonomicznego; obrona ta byłaby obroną niesprawiedliwości, obroną krzywdy społecznej». Również trzeba dobrze rozumieć miłosierdzie, do którego sam datek materialny nie wystarcza, owszem pogłębia niezadowolenie malkontentów; niezbędna jest ofiara osobista: trzeba dawać siebie samego.

Dlaczegoż jasne i usilne wskazania Kościoła, dla czegoż mocne napomnienia papieskich encyklik nie zostają przez katolików wcielane w życie? Katolicy ich albo nie znają, albo znać nie chcą, albo wcielać ich w życie nie umieją. Przyczyną tego stanu rzeczy jest brak wolności wewnętrznej, brak zwycięstwa nad materią i nad samym sobą. «Najpierw trzeba zdobyć samego siebie dla wolności Chrystusowej, a potem wolno iść w świat, by zdobyć go dla Królestwa sprawiedliwości i miłości». Źródłem niezwyklej siły w ekspansji komunistycznej jest konsekwentnie przemyślana od początku do końca metafizyka. «Opiera się ona na idei, a idea, jeśli

jest konsekwentna, wiedzie do zwycięstwa; opiera się na wierze w zasady – choć fałszywe – ale do gruntu przemyślane i skute w zwarty system». Z tą potęgą trzeba walczyć. «Ale nasza kontrofensywa ma mieć charakter pracy pozytywnej; mamy zwalczyć komunizm, budując królestwo Chrystusowe... Ale potrzeba wyteżyc siły duchowe aż do heroizmu. Jeśli idea komunistyczna wymaga od swoich wysiłku, ofiarności entuzjastycznej, doprowadzającej do granic heroizmu, czyżby wiara Chrystusowa nie miała wymagać od nas heroizmu prawdziwego, czyżby nie była zdolna wykrzesać w duszach entuzjazmu miłości i czynu heroicznego?»

W czasie kongresu często jeszcze brzmiało społeczne *memento*: niepodobna uniknąć katastrofy świata bez całkowitej przebudowy społecznej.<sup>1</sup> Brzmiał w tych głosach ton socjalnych encyklik, zwłaszcza ostatniej, *Divini Redemptoris*. Niestety, słowa encyklik zbyt słabe znajdują wśród katolików nawet echo.<sup>2</sup>

1. Ten ton cechował zwłaszcza ref. prof. dr. Brauera z Kolonii «Socjalne przyczyny bezbożnictwa». Wykład ten został jedynie odczytany, gdyż prelegent nie otrzymał pozwolenia na wyjazd do Poznania.

2. Jest rzeczą charakterystyczną, że ostatnia encyklika *Divini Redemptoris* znalazła największy oddźwięk w prasie amerykańskiej, zwykłej wielkiej niekatolickiej prasie codziennej. Znany

O umysłowej odbudowie życia katolickiego mówił prof. Halecki, który zestawił kulturę komunistyczną z kulturą chrześcijańską; w tamtej uwydatnił produktywizm, przejawiający się nawet w dziedzinie umysłowej, dalej jej szarą jednolitą masową stereotypowość, jej oderwanie od przeszłości; w tej zaznaczył jej znamię duchowe, jedność w różnorodności, łączność wieków. Kultura chrześcijańska winna się wszakże odradzać. Wobec ekspansji kulturowej komunizmu musimy się zdobyć na nowe odrodzenie kultury, we wspólnym wysiłku narodów. Rewolucję bolszewicką umożliwiła wielka wojna, która skompromitowała Europę i rozluźniła więź moralną. Nowa wojna stałaby się już powszechnym triumfem komunizmu.

Przy groźnym obrazie nasilenia zła w świecie współczesnym rzuca się w oczy paradoksalna sytuacja.<sup>1</sup> Kościół jeden jest zdolny ocalić świat od komunizmu, zarówno przez swą doktrynę jak i środki organizacyjne, którymi rozporządza. Życie w Kościele staje się teraz bardziej intensywne, głębokie i czynne, niż kiedykolwiek. A jednocześnie zachodzi proces odpadania mas od Kościoła. Czemu przy-

jest też fakt, że encyklikę o wychowaniu przetelegrafowano w całości do Ameryki natychmiast po jej ukazaniu się w Rzymie.

1. O. Ledit w cytowanym odczycie.

pisać ten tragiczny rozdzwięk? Jeżeli mówiono o nieznamości wśród ogółu wiernych encyklik socjalnych, to jest to przyczyna bliższa, której źródła głębiej należy się doszukiwać. Istota atrofii katolickiego życia leży w nierozumieniu istoty Kościoła i w braku miłości.<sup>1</sup> Nawet pobożność katolicka w ostatnich wiekach jednostronnie podkreślała ważność wysiłków indywidualnych dla osiągnięcia osobistego zbawienia, doprowadzając w wyniku do czegoś w rodzaju religijnego egoizmu, a usuwała w cień zasadnicze znamię Kościoła jako społeczności miłości. Świeccy zostali sekularyzowani, zwarta społeczność Kościoła rozluźniła się, Kościół przyjął stanowisko czysto obronne, wypaczyło się samo pojęcie Kościoła, który ujmuje się jako organizację, gdy jest on organizmem, mistycznym ciałem Chrystusa. Droga naprawy jest w idei akcji katolickiej: doniosły dekret Piusa XI przywraca świeckim godność członków Ciała mistycznego. W związku z tą zasadniczą przyczyną osłabienia żywotności społecznej katolicyzmu pozostaje obniżenie się poczucia jedności Kościoła i umniejszenie się czujności

1. Głos dyskusyjny ks. dr. J. Ciemnińskiego. Myśl swoją rozwija ks. Ciemniński szerzej w odczycie wygłoszonym na Zjeździe katolickim Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej, który się odbył z okazji kongresu Chrystusa Króla: «Rola Ducha św. w odrodzeniu świata współczesnego».



wobec zasadzek ze strony wrogów religii. Komuniści wygrywają indywidualne wystąpienia jednych katolików, by pogrążyć drugich i osłabić siłę Kościoła.<sup>1</sup> Trzeba nam fanatyków jedności Kościoła; trzeba przejąć całe masy katolików nawet letnich ideą jedności; ponad łącznością klasową, zawodową, partyjną, narodową i rasową jest jedność Kościoła: jedność wiary i moralności, jedność hierarchii, jedność Głowy Kościoła, jedność sakramentów i życia religijnego, zasadnicza jedność kultu. Drogą specjalnie zorganizowanej propagandy należy tą ideą zelektryzować masy i utrwalić w nich przekonanie, że zbawieniem ludzkości jest tylko Kościół, a osiągnąć je da się jedynie przez jednolity front wszystkich katolików świata.<sup>2</sup>

Tych kilka wybranych myśli zdaje się świadczyć o pełnym entuzjazmu, ale skądinąd i trzeźwym duchu, jaki cechował prelegentów poznańskiego kongresu, o ich nastawieniu pozytywnym i głębokim rozumieniu idei Chrystusowego królestwa. Czy i w ja-

1. O. Ledit, przeciwstawiając pozytywnie bezdusznemu podporządkowaniu partyjnej linii, wolność pisarzy katolickich, zaznacza wszakże jej granice. Dziś hasłem katolików winna być raczej dyscyplina.

2. Ks. Richard i ks. Filler referowali z zapalem, jak prowadzić się taką akcją zakrojoną na wielką skalę pod hasłem Pour l'Unité we Francji.

kim stopniu nastawienie to było udziałem członków Kongresu? Trudno o tym sądzić z fragmentarycznej dyskusji, na którą – obok przemówień powitalnych i wielojęzycznych sprawozdań o walce z bezbożnictwem – miejsca było niewiele. Zresztą na Kongresie, mającym masowy charakter, trudno było prowadzić docierające do konkretnych obrad, co zostaje jako dezyderat na przyszłość. Kongres poznański miał charakter informacyjny i jako taki spełnił swe zadanie, na którego wysokości stanęli prelegenci, objaśniając wybrany temat światłem chrześcijańskiej nauki. Kongres przytem był manifestacją masową, która się w zupełności udała. Zwłaszcza uroczystości religijne, które po zamknięciu kongresu uświetniły go jako jego zakończenie, wypadły imponująco przez ogromny udział mas, które na ten dzień przybyły do Poznania z tysiącami sztandarów organizacji katolickich. Hierarchia kościelna doceniła doniosłość kongresu: liczba kardynałów, biskupów i prałatów była tego dowodem. Sam fakt jednak, że na kongresie było tylko dwóch świeckich prelegentów, a i liczba świeckich uczestników kongresu z zagranicy była nikła, świadczy, że myśl przewodnia Kongresu i Kultu Królestwa Chrystusowego nie przeniknęła jeszcze do społeczeństw katolickich. Oczekujemy chwili, gdy kongresy Chry-

stusa Króla będą wytyczać konkretny program i stanowić rachunek sumienia z wykonanych zadań dla katolików pracujących we wszelkich dziedzinach życia współczesnego, bo przecież Chrystusowe Królestwo ma się rozciągać wszędzie: w domu i w szkole, w fabryce i laboratorium, na wsi i w mieście, w teatrze i w uczelni, w sztuce i w literaturze, w gminie i w departamentach władz centralnych, na boiskach i w koszarach, na budujących się drogach, w portach i na lotniskach, w rozmachu przebudowy społecznej, w ekspansji kulturalnej, w wysiłkach gospodarczych, we współżyciu narodów, w ludzkiej twórczości i trudzie, radości i wypoczynku, w dzień powszedni i świąteczny, rano, w południe i wieczór — wszędzie i zawsze. Nie ma totalizmu tak zachłannego, nie ma tak nienasyconego imperiaлизму jak to Chrystusowe Królestwo. Nikt, żaden kraj nie może być zadowolony z dzisiejszego stanu życia chrześcijańskiego. Gdy się zgodzimy na dany stan już tego stanu nie ma. Nie może być stanu: jest rozwój lub zanik. Zresztą katolickiego państwa, katolickiego społeczeństwa, katolickiego życia jeszcze nie odbudowano nigdzie, a może najmniej tam, gdzie pozornie najwięcej zostało. Trzeba umieć patrzeć. Do zrobienia jest wszystko. Żniwo czeka, a przeciwnik kąkol sieje nęcący, barwny, jadowity, a plenny.

I jak zrazu mogło się nam wydawać, że stan życia chrześcijańskiego tu i owdzie jest dobry, tak znowu przejrawszy bystro to wszystko, czym na codzień w najróżniejszych odcinkach bytowania żyjemy, oceniwszy zarzewie zła zasianego w tłumy, możemy się przerazić ogromem zadania. Wszelako idzie tylko o to, by tę katedrę chrześcijańskiego życia społecznego budować. Kto ją ukończy, ile ją będzie wznosić pokoleń, to już rzecz Tego, którego budujemy królestwo: *regnum veritatis et vitae, regnum sanctitatis et gratiae, regnum iustitiae, amoris et pacis.*

*Jerzy Siwecki*



nia». Przede wszystkim dlatego, że mamy w tym wypadku do czynienia ze zjawiskiem całkiem specyficznym i par excellence — francuskim. Po drugie — dlatego, że mamy też do czynienia ze zjawiskiem stosunkowo od niedawna powstającym.

Tajemnicza «konwersja» Gide'a, czyli jego zawieszenie się komunizmowi odbyła się w latach 1932—1935.

W sposób znamieny wystąpił on już w charakterze wyznawcy komunizmu wśród zespołów intelektualistów francuskich na początku r. 1935. Było nim — jeżeli tak można powiedzieć — czynne asystowanie na specjalnym posiedzeniu «Union pour la Vérité» (23 stycznia), na którym dyskutowana była właśnie sprawa przystąpienia André Gide'a do komunizmu. Na to zebranie z referatem głównym głosnego krytyka Ramon Fernandez (przyjaciela Gide'a i autora monografii jemu poświęconej) specjalnie byli zaproszeni najwybitniejsi przedstawiciele katolickiej ekipy literackiej: Maritain, Mauriac, Du Bos, Massis, Gabriel Marcel i in. Dyskusja, prowadzona na wyjątkowym poziomie, w atmosferze przyjacielskiej wymiany myśli czy starcia stanowisk «światopoglądowych» właściwie mówiąc nie dała należyście sprecyzowanych poglądów Gide'a. Ale może i dlatego, że w danym wypadku nie tyle rozchodziło

się o ustalenie tez i zasad, ile o przekonywanie się wzajemne co do wewnętrznej rzetelności i konsekwencji wynikających z przyjętych postaw kulturalno-estetycznych. Przebieg dyskusji został przedstawiony w wydanej broszurze, noszącej tytuł: «André Gide et notre temps». (N. R. F. — 1935). Spróbuję na tle tej broszury określić postawę Gide'a jako jednego ze współtwórców mitu bolszewickiego. Broszura daje dużo materiału psychologicznego i ideowego. Przede wszystkim wydobyć z niej można momenty ważne dla charakterystyki autora «Retour». Zarówno Fernandez jak i najbardziej zdecydowany antagonistą Gide'a Massis, zgodnie podkreślają wyjątkowy wpływ tego pisarza na młode pokolenie francuskie (a może nawet i na szereg zmieniających się pokoleń zważywszy na niebywałą zdolność «odmładzania się» duchowego Gide'a). Wpływ ten jest podwójny, bo i jako pisarza i jako człowieka-moralisty. Z drugiej strony ważnym momentem jest podkreślana specjalnie przez Massisa nadzwyczajna wrażliwość samego Gide'a na wpływy ideologicznych prądów epoki i niebywała zarazem zdolność reagowania na problemy etyczno-społeczne. Fernandez stwierdza zarazem, że wpływ moralno-intelektualny Gide'a polega głównie na budzeniu niepokojów etycznego, na budzeniu nieufności w stosun-

ku do wszelakich przyjmowanych z zewnątrz apriorycznych założeń, dogmatów, nakazów i zakazów etycznych. Dość wyraźnie ta «negatywistyczna» strona problematyki etycznej Gide'a wypuklała się w dyskusji z katolikami. Ze zdań wtrąconych z odruchowych protestów, z aluzji dość widoczną się stawiała jego — powiedziałbym — marzycielska postawa krańcowo «antropocentryczna». Miało się wrażenie, że w swym bałwochwalczym ubóstwieniu pełni niczym nie krępowanego życia chciałby on wyzwolić człowieka przyszłości od wszystkich dotychczasowych więzów socjalnych, rodzinnych, a nade wszystko — religijno-wyznaniowych. Nazywam marzycielską ową postawę właśnie dlatego, że gdzieś u spodu anarchizmu Gide'a odszukać by się dało wyraźną tęsknotę za ewangelicznym życiem społeczności, społeczności na nowo niejako wytworzonej już bez nacisku kultury chrześcijańskiej. Jeżeli miałoby się go uznać za ateistę, to chyba dziwnego typu, — bo ani materialistycznego, ani pozytywistycznego. Nazwać go więc możnaby raczej integralnym laicystą.

Równie ważnym składnikiem owego negatywnego credo Gide'a jest bardzo swoicie przez niego stawiana sprawa nierówności społecznej. Gide'a — artystę i twórcę wartości kulturalnych, przeraża nie

tylę sama nędza materialna większości społeczeństwa dzisiejszego, ile zahamowanie przez tę nierówność socjalną kulturalnego rozwoju i kulturalnego współdziałania całych gromad ludzkich. Odwrotną niejako stroną tegoż zjawiska jest głębokie poczucie własnej «inteligenckiej» izolacji duchowej, a co ważniejsze — poczucie bezsilności wobec duchowego marazmu sfer intelektualnych, będącego wynikiem «bezdziejowości» — że użyję tu określenia Stanisława Brzozowskiego. Według Gide'a — zarówno umysłowej kulturze, jak i etyce zachodnio-europejskiej grozi niechybna katastrofa w wyniku wyczerpywania się źródeł ożywczych. Ratunek może przyjść z zewnątrz. Właśnie z zewnątrz, tj. od nowej zupełnie formacji kulturalnej, wytworzonej w warunkach całkiem odmiennych od warunków europejskich. Owi zbawcy kultury europejskiej muszą być ludźmi, których zrodziła zwycięska rewolucja socjalna o rozmiarach i napięciu jeszcze dotąd nieznanym. Muszą być ludźmi jakby nowej rasy, niewynaturzonej, a przez to odczuwającej głód twórczości kulturalnej i zdolność do stawiania kulturze nowych zagadnień, postulatów, wzorów. Słowem — zbawcą kultury zachodniej ma być młoda sowiecka generacja porewolucyjna. Być może — zrazu napór tej nowej kultury będzie musiał wywołać przejściowe obniżenie



górných lotów indywidualnych, być może nawet nastąpi katastrofalne spleycenie nurtu głównego. Ale co się straci na głębi, zyska się na rozlewności, zresztą — jeżeli nie jutro, to pojutrze na nowo pobudzona zachodnia (czytaj francuska) kultura opanuje niesforny żywioł rosyjski. I w tym liczeniu na obcą, zbawczą pomoc w odradzaniu rzekomo ginącego starego świata kultury wydaje mi się — kryło się główne irracjonalne założenie Mitu bolszewickiego.

Powracający z Z. S. R. R. André Gide mógłby powiedzieć za Wallenrodem: «Marzyłem cudnie, srode mnie zbudzono».

Konwersja późniejszego «przybyльца z Zachodu» (III część «Dziadów»), autora prozaicznej «Drogi do Rosji», odbyła się w specyficznych warunkach politycznych okresu 1932 — 1935. Z oszalałamiącą francuskich radykalistów szybkością potęgował się w Niemczech ruch hitlerowski. A gdy przyszedł Hitler do władzy, zaczęły się przerażające tychże terrozystyczne widowiska, jak palenie literatury radykalnej i tej niearyjsko-niemieckiej i tamtej obcej — francuskiej. Przychodziły idee i hasła obce duchowi umysłowości francuskiej przez swój irracjonalizm i pseudo-mistyizm. Przyszedł wreszcie proces o podpalanie Reichstagu, który wywołał wstrząs podobny do tego, jaki stanowić będzie w przyszłości

moment zwrotny dla Mitu bolszewickiego. Mam na myśli proces moskiewski.<sup>1</sup>

Wraz z wejściem na arenę polityczną Europy Trzeciej Rzeszy dość raptownie zmienia się polityka zagraniczna, a za nią i wewnętrzna Francji. Zmienia się przede wszystkim stosunek do Z. S. R. R. Po dawniejszych pomysłach interwencyjnych, po późniejszym, może aż nadto jednostronnie obojętnym stanowisku izolacyjnym następują ożywione próby wprowadzenia rzekomo uspokojonego i upaństwowionego regime'u sowieckiego na forum polityki europejskiej w charakterze sprzymierzeńca, sojusznika, ale przede wszystkim i nade wszystko możliwego gwaranta bezpieczeństwa na wypadek starcia z Trzecią Rzeszą. Przypomnieć trzeba, że podróż André Gide'a wyprzedzona była innymi, całkiem już oficjalnymi podróżami Herriota, Lavała. Warto

<sup>1</sup> Coprawda — przy skrupulatniejszych poszukiwaniach genezy samego pomysłu widowiska berlińskiego nie trudnoby doszukać się pewnych wzorów i zapożyczeń od antagonistów sowieckich. Przecież precedensami zarówno dla berlińskiego, jak i moskiewskiego procesu były procesy dawniejsze, aranżowane przez G. P. U., ot choćby ten głośny (r. 1931), którego ofiarami byli mieńszewicy rzekomo kierujący akcją sabotażową inżynierów sowieckich. Tak, ale tamto wszystko działo się, nim przyszedł do władzy Hitler, a wraz z tym faktem nie zmieniło się radykalnie poczucie bezpieczeństwa umysłowej elity francuskiej.

może przypomnieć również, że przybywającego do Z. S. R. R. w ciężkim okresie, następującym tuż po katastrofie głodowej 1932-33 — Herriota — nic nie potrafiło zaniepokoić i zmienić jego mniej lub więcej szczerego a łatwowiernego optymizmu.

Ta dygresja czysto polityczna potrzebna mi była dla uwypuklenia tła politycznego Mitu bolszewickiego. Może to brzmieć paradoksalnie, ale wydaje mi się, że i w tym nie liczącym się z obiektywnym stanem rzeczy w Z. S. R. R., przesadnym kulcie dla «nowego człowieka sowieckiego», który rzekomo miał już powstać i miał otrzymać wyraźne oblicze—dominował, wbrew pozorom przeciwnym, moment defensywny. Budzący przerażenie we francuskich kołach radykalnych zwycięski w Niemczech ruch hitlerowski oprócz swego militarno-imperialistycznego oblicza nosił również zarzewie dynamizmu rewolucyjnego. Zbrojenia, nowe przymierza, nowe pomysły polityki zagranicznej — to wszystko jeszcze nie mogło zapewnić bezpieczeństwa dla elity francuskiej. Irracjonalnemu mitowi hitlerowskiemu trzeba było przeciwstawić jeszcze silniejszy w swym wewnętrznym dynamizmie mit racjonalistyczny o światowym zasięgu.

Dla młodego pokolenia francuskiego, przeżywającego ostry kryzys ideologiczny już od czasu wojny,

nie do pomyslenia było poprzestanie na afirmacji zastanego świata idei. Liberalistyczno-masoński radykalizm przedwojenny zarówno gorszył i tych opowiadających się za dynamicznym socjalizmem, i tamtych, przeżywających głęboki proces religijny – katolików. Własny rewolucyjny zapał tych pierwszych powstrzymywały głębokie hamulce jak obawa, że wstrząs rewolucyjny otworzyłby wrota dla niemieckiej nawały, a może i głębsze jeszcze przeświadczenie, że w socjalnej konfiguracji francuskiej rewolucja nie mogłaby wiele zmienić w zakresie duchowym, kulturalnym. Rzeczą bardzo charakterystyczną jest przecież to, że francuska klasa robotnicza – jak dotąd – nie posiada ambicji tworzenia nowej kultury<sup>1</sup>. To wszystko przyczyniało się znowu od wewnątrz do przyjęcia przez młodych radykalnych pisarzy francuskich mitu bolszewickiego.

Po nagłym niejako odsunięciu tamy izolacyjnej burzliwą, spienioną falą zaczęła napływać literatura sowiecka. Tych intelektualistów, choćby najbardziej radykalnych, raziała ona swym prymitywnym, następnym tonem propagandowym. Ale... przywykli do prymitywnej wszelakiej egzotyki, łatwo dawali się uwodzić sztucznym entuzjazmem pisarzy sowiec-

<sup>1</sup> Na podobnym gruncie powstała też izolacja Sorela jako ideologa.



kich. Zresztą rozchwytno te książki nie po to, by szukać w nich odzwierciedlenia głębszych przeżyć czy przemysłów autorów. Zaspakajała ta lektura powieściowa, ściślej — powieściowo-reportażowa, niedostępne źródła faktyczne o życiu, o rzeczywistości sowieckiej. Nawet wyrafinowani w swym krytycyzmie pisarze dawali wiarę bez reszty sielankowo-heroicznym opowieściom o stalinowskiej rozbudowie przemysłowej (piatiletce), mającej być dowodem normalizacji życia sowieckiego. Ułuda w tym wypadku polegała nie tyle na naiwnym zawierzeniu literackim świadectwom co do gospodarczych skutków «piatiletki», owej prymitywnej, anarchicznej rozbudowy na wyrost, ile na wierze w nadzwyczajny wpływ twórczo-kulturalny owej rozbudowy na psychikę młodego pokolenia sowieckiego. Pobudzeni wyobraźnią własną francuscy czytelnicy «katajewszczyzny» dopełniali po swojemu bardzo prymitywnie w sowieckiej literaturze zarysowane postacie bohaterów zapasów pracy, nie doszukując się w nich nawet śladu arriwizmu drobnomieszczańskiego. Oszalamiająco działały liczby i dane biograficzne. Owe milionowe nakłady, owe legiony wybijających się pisarzy pochodzenia ludowego, znajdujących braterskie pono poparcie u pisarzy o ustalonej reputacji. I owa specjalnie może zachwycająca intelektu-

alistów francuskich rzekoma solidarność wzruszająca pisarzy i milionowych rzesz odbiorców-czytelników. Wreszcie dochodziły wieści o masowych wydawnictwach tłumaczeń europejskiej literatury klasycznej. W ten literacki sposób przygotowani niektórzy radykalistyczni pisarze i publicyści francuscy dla sprawdzenia, a ściślej dla utrwalenia swych «poglądów» o Z. S. R. R. indywidualnie czy grupowo wybierali się na zwiedzenie mitycznego kraju. Już na granicy sowieckiej owych pątników brała pod swoje opiekuńcze skrzydła całkiem nie mityczna organizacja «Intourista». I w wyniku tej niezwykle skrupulatnej opieki, której ominięcie dużo kosztowało nerwów i przebiegłości Gide'a i jego towarzyszy podróży, — jedli, co im wydzielano, widzieli, co im pokazywano, słyszeli, co im opowiadało lub co szeptano władczo ich przypadkowym rozmówcom, no i wracali z wrażeniem starannie sugerowanym. Czasem zdarzały się całkiem «niezorganizowane» podróże, ale wtedy odważny cudzoziemiec narażał się na dłuższe i już jednostronne zwiedzanie sowieckich więzień czy miejsc deportacyjnych. Ot choćby jak ten niegdyś anarchizujący socjalista, a później trockista, Wiktor Serge, który stał się przedmiotem gorszącego incydentu na kongresie pisarzy «w obronie kultury».

We wstępie do niedawno wydanej broszury «*Retouches à mon retour de l'U. R. S. S.*» polemizuje Gide z tymi, którzy w przeciwieństwie do niego jeszcze i dziś nie rozczarowali się do stalinowskich eksperymentów. Pisze tam m. in.:

«Powierzchowna obserwacja, pośpiesznie wydawany sąd mówią o mej książce (o «*Retour*» — przyp. R. B.), tak jakby w samej rzeczy nas wszystkich oczarowało nie co innego, niż pierwsze zetknięcie się z Z. S. R. R., jak gdyby dopiero nie na drodze dalszego wnikania wzrok nasz odkrywał rzeczy coraz gorszych!»

«Właśnie w głębi owocu kryje się robak. Ale gdy wam mówię: że to jabłko jest robaczywe, oskarżacie mnie o to, że nie widzę jasno; lub, że nie lubię jabłek. Gdybym poprzestał na wychwalaniu wszystkiego, napewno nie zarzucalibyście mi powierzchowności sądu — a jednakże — wtedy to zasługiwałbym na ten zarzut»...

## II.

Inny charakter niż dyskusja prowadzona w ścisłym gronie zaprzyjaźnionych, nosi z mozołem organizowana, choć zdaje się mocno nieudana światowa impreza propagandowa Gide'a i bliskich mu ludzi. Mam na myśli zwołany w czerwcu 1935 kongres literacki, noszący dziwną trochę nazwę «w obro-

nie kultury». Wielkie nadzieje pokładano w tym ogólnoeuropejskim zjeździe literackim czy kulturalnym. Miał on stanowić przede wszystkim imponującą demonstrację wielostronnie reprezentowanej elity kulturalnej całej Europy wraz z Ameryką – wyrażającej protest przeciwko barbarzyńskim gestom hitlerowskim. Miał być chyba też jakimś wspólnym wystąpieniem rehabilitacyjnym owych «klerków», którzy – według określenia jednego z uczestników kongresu – Będy – mieli zdradzić swe «klerkowskie» powołanie, dając się przed wojną użyć dla celów politycznych. Miała to być zarazem imponująca demonstracja nieprzedawnionego kulturalnego prestige'u światowego francuskiej elity kulturalnej.

Ale poza tym wszystkim w marzeniach organizatorów, będących zarazem wyznawcami bolszewickiego mitu, wszechświatowy kongres «w obronie kultury» miał być uroczystą prezentacją i wejściem na forum kultury zachodniej nowej odrodzonej i odradzającej innych generacji kulturalnej, przybywającej z kraju, który przeżył nieznaną światu przemianę wewnętrzną. W marzeniu Gide'a i jego przyjaciół największym chyba walorem zjazdu miała być sugerująca zebrany zaufanie w swe siły obecność ekipy bolszewickiej, którą francuscy marzycielscy jej protektorzy... «chcieli cały świat zadziwić».



Do zadziwienia świata nie doszło. Nie doszło również do realizacji i tamtych «skromniejszych» celów i zadań. Ale natomiast doszło do gorszących scen na samym zjeździe, zjeździe, który w gruncie rzeczy przychodził do skutku dzięki przemożnemu naciskowi mniej idealistycznie na swą rolę patrzących a posłusznych wykonawców planu sowieckiego.

Wiele przemawia za tym, że sama myśl podobnego kongresu powstała w wyniku zbliżenia francuskiej grupy pisarzy rewolucyjnych z sowieckimi na głośnym I wszechzwiązkowym zjeździe pisarzy sowieckich w 1934 r. Wówczas to między innymi jako delegat francuskiego związku pisarzy rewolucyjnych jedzie do Moskwy Malraux. Malraux nie poprzestaje na roli afirmującego statysty, jak pozostali goście francuscy, ale bierze czynny i żywy udział w obradach, odważnie wysuwając pewne obiekcje w stosunku do prymitywnych metod «odtwarzania» sowieckiej rzeczywistości, uprawianych przez sowieckich *sui generis* hagiografów piatiletki i wysuwa koncepcję światowego kongresu «W obronie kultury».

W innej, rzecz można, epoce stalinowskiego regime'u odbywał się zjazd moskiewski, a w innej tamten zjazd paryski. Dwa te zjazdy oddziela od siebie zamach na Kirowa i jego skutki. Musiało się

to odbić na losach tej paradoksalnej imprezy Gide-Malraux.

Oficjalny organ Sowieckiego Związku Pisarzy (stworzonego na wspomnianym zjeździe) – «Literaturnaja Gazeta» – w numerach lipcowych 1935 r. zamieszczał szereg wiadomości i materiał informacyjny o paryskim zjeździe. Już zewnątrz rzecz biorąc, w sowieckich informacjach uderzała bardzo wyraźna powściągliwość, i stylizacja, jeżeli idzie o całość obrad, prócz wystąpień delegatów sowieckich. Wyjątkiem – można rzec – była właśnie wychwalana niepomiernie postać przewodniczącego kongresu – André Gide'a. Jego referat inaugurujący obrady zostaje podany w całości i zaopatrzony w dość obiektywne komentarze. Najbardziej miarodajnym źródłem informacyjnym sowieckim jest przedruk referatu sprawozdawczego, wygłoszonego już po powrocie z Paryża w Moskwie przez sekretarza ekipy sowieckiej, a zarazem jednego z głównych organizatorów kongresu – Michała Kolcowa («Lit. Gaz», 25. VII. 35).

Wiele trosk i kłopotów miała nieliczna grupa pisarzy francuskich, która na własną odpowiedzialność i na własny koszt próbowała zmontować wielką imprezę kongresu w obronie kultury. Odrazu natrafiono na trudności wielkie. Prasa francuska

wręcz odmówiła pomocy. Nawet i te organy, określone przez Kolcowa, jako «lewicowo-burżuazyjne» (czytaj socjalistyczne) odmówiły współdziałania. Sam Kolcow przyznaje, że organizatorzy musieli walczyć z trudnościami ideologicznymi. Zapraszani, werbowani pisarze intelektualiści cieszący się większym autorytetem, odmawiali współdziałania<sup>1</sup>.

Ze sprawozdania Kolcowa wynika, zdaje się, że już w przededniu zjazdu musiały w owym Komitecie organizacyjnym ostro ze sobą się zetrzeć dwie bardzo różne postawy ideowe. Przypuszczać należy, że owa nieliczna, pono byle czym się przejmująca grupka pisarzy francuskich, chciała się poprostu

1. Wells odmówił kategorycznie współdziałania w kongresie. Nie zawadzi to przypomnieć, miał wówczas już za sobą weryfikacyjną podróż do Z. S. R. R., miał za sobą dłuższą rozmowę z samym «wodzem narodowców», której tekst ogłosił... jakby w zastępstwie własnego «Le'Retour de l'U. R. S.S.» Tematem rozmowy ze Stalinem był bolszewizm, faszyzm, demokracja. Na niedyskretne zapytanie czy «monopartia» bolszewicka miałaby się różnić od tamtych, faszystowskich, Stalin dość cierpliwie wygłosił rozmówcy popularny wykład o stalinizmie. Wells podziękował za ten wykład nie bez subtelnej ironii, której w Z. S. R. R. nie zrozumiano. Żegnając się, powiedział Stalinowi, że wywiad musiał być przyjemnym dla niego, choć by dlatego, że przypominał mu tamte tak odległe czasy, gdy to w Gruzji robotnikom wyjaśniał pierwsze zasady programu socjalistycznego. Od czasu swej podróży do Z. S. R. R. Wells zasadniczo uchyla się od współpracy z czynnikami prosowieckimi.



wycofać z imprezy gdy z reakcji prasy, z negatywnych odpowiedzi poszczególnych osób zapraszanych, z zachowania się wybitnych osobistości, dowodnie się przekonywać zaczęła o fikcyjności wielkich zamierzeń konsolidacyjnych. Ale... wtedy to natrafiono na zdecydowaną postawę tych, którzy na rozkaz swej centrali moskiewskiej za wszelką cenę chcieli zmontować demonstrację antyhitlerowską, antyniemiecką. Tym innym szło o rzecz o wiele prymitywniejszą i nie zależało im wcale na takim czy innym składzie kongresu. Prawda, szło im o zdobycie europejskiej firmy czy kilku europejskich firmantów. Rycerski i łatwowierny Gide postanowił się nie wycofywać. Pozostali też najbliżsi jego przyjaciele: Fernandez, Malraux, Benda. Tamtym zupełnie wystarczyło. Resztę mieli stanowić przez nich ściągnięci zewsząd literaccy i nieliteraccy kominternowcy. Jeszcze łatwiej dano sobie radę z publicznością. Sekcja francuska Kominternu postarała się o wypełnienie sali aż po brzegi.

Francuskich organizatorów kongresu czekała skądinąd jeszcze jedna niespodzianka. Była nim całkiem przez nich nieprzewidziany skład delegacji sowieckiej. Napewno nie z tymi ludźmi rok przedtem pertraktował, umawiał się, bratał Malraux. Przyjechali przede wszystkim ci, którym władza sowiecka



w tym momencie zwiększonej «czujności» politycznej, po przełomie związanym z zamachem na Kirowa, zechciała udzielić pozwolenia na wyjazd za granicę. Nie byli to, i być nie mogli, żadni luminarze literaccy czy kulturalni czy choćby wybitniejsi członkowie sowieckiego Parnasu. Wybierano, de-taszowano najbardziej zaufanych politycznie. Dla okrasy dodano znanego za granicą poetę Pasternaka, odpowiednio się chyba upewniwszy za wczasu, że i tam, w Paryżu, Pasternak będzie jak zwykle ma-łomówny i dziwaczny. Pierwsze dni kongresu przeszły bez wyraźnego zajścia. Ale później, gdy i ci nieliczni goście przybyli na wysłuchanie referatów francuskich Gide'a, Fernandez, Bendy, opuścili salę obrad, a sowieccy goście natarczywi po-zostali sam na sam z kominternowymi statystami, rozwiązały się im języki, i wybuchł skandal. Chyba już wtedy na sali obrad kongresowych zaczęły się Gide'owi nasuwać napastliwie obiekcje i zastrzeżenia. Milczał jednak. A gdy podniósł się skandal gor-szący, wywołany wystąpieniem trockistki Magda-leny Paz, domagającej się — od zjazdów tego typu, które mają na celu «obronę» kultury, by się zajął sprawą teroru sowieckiego czy choćby sprawą u-więzionych maltretowanych socjalistów nie-stali-nowców, wśród których znajdują się także cudzo-

ziemcy — Francuzi, jak Wiktor Serge, Gide, jako przewodniczący, do dyskusji nie dopuścił, tłumacząc, że wprowadziłaby ona momenty par excellence polityczne, a to kolidowałoby z celami kongresu<sup>1</sup>. Kongres może przyczynił się do podniesienia aurytetytu i wzmocnienia zaufania do samego Gide'a w kołach bolszewickich i wśród własnej grupy ideowej, ale równocześnie stanowił chyba pierwsze zarysowanie się samego mitu bolszewickiego.

Zwarty, spokojny, przejrzysty referat kongresowy Gide'a, obliczony na tamte szersze koła słuchaczy, które zawiodły, jedynie dyskretnie i aluzjami nawiązuje do wielkich nadziei kulturalnych pokładanych w przewrocie bolszewickim.

«Co do mnie — mówi Gide na wstępie — to stwierdzam kategorycznie, że mogę być do głębi internacjonalistą, pozostając równocześ-

1. Sprawiedliwość nakazuje stwierdzić, że Gide, powstrzymując tę, zważywszy na konfigurację kongresu mało celową dyskusję, równocześnie rozpoczyna starania o zwolnienie Wiktora Serge, starania uwieńczone wynikiem dodatnim. Zwolniony Serge wszczyła kampanię polityczną antystalinowską, ujawiając w niej przede wszystkim wszelkie akty terrorystyczne dawne i obecne rządów stalinowskich. Do znajdującego się już w Z. S. R. R. Gide'a Serge wystosowuje głośny list otwarty, w którym zaklina go by był czujny w swych obserwacjach, mających spełnić rolę ideowej niejako ekspertyzy dla robotniczych mas europejskich.

nie do głębi Francuzem, tak samo jak pozostaje do głębi indywidualistą, nie tylko wyznając komunizm, ale właśnie za przyczyną tego komunizmu, gdyż zawsze wyznawałem zasadę: że jedynie zachowując swoje najbardziej specyficzne cechy indywidualne, każdy człowiek może najlepiej służyć społeczeństwu. Dziś do tego dołączona być winna inna jeszcze teza, będąca dopełnieniem czy dalszym skutkiem pierwszej: jedynie w społeczeństwie komunistycznym każdy człowiek będący małą częścią społeczności, może swobodnie się rozwijać. Lub jak powiedział Malraux w swej niedawno napisanej a już dziś uznanej za znakomitą przedmowie: «Komunizm przywraca człowiekowi płodność».

Dominującą nutą referatu będzie wspomniane już przeze mnie bolesne przeświadczenie o własnej i zbiorowej inteligenckiej bezdziejowości. Mówiąc o abstrakcyjności, przerafinowaniu i sybaryckim omijaniu sfery życiowo-materialnej w klasycznej literaturze francuskiej, Gide silnie podnosi konieczność odnalezienia bezpośredniego kontaktu z ludem. «Sztuka tracąca związek z rzeczywistością, z życiem, szybko staje się sztuczną. Literatura nabiera siły i odradza się od korzeni od gleby, od na-

rodu. Można ją porównać do Anteusza, który – jak opowiada jakże pouczająca legenda grecka – tracił siły i moc wewnętrzną ilekroć nogi jego przestały dotykać ziemi».<sup>1</sup>

W zakończeniu referatu znajdujemy pewien ustęp, poniekąd świadczący o tym, że autor już w trakcie jego pisania walczył z rodzącymi się w nim podejrzeniami co do fatalnych niwelacyjnych skutków dyktatury stalinowskiej.

«Jedynie tylko przeciwnicy komunizmu mogą dopatrywać się w nim dążenia do ustanowienia niwelacyjnej jednorodności. To, czego my się po komunizmie spodziewamy, i co po surowym okresie walki i przejściowych trudności, które doprowadziły do jeszcze pełniejszego wyzwolenia – pokazuje nam Z. S. R. R.

1. Pod zdaniem Gide'a podpisałby się całkowicie Teodor Dostojewski, twórca najostrzejszej antykomunistycznej satyry proroczej «Biesy». I on głosił w latach sześćdziesiątych, to jest po przełomie antyracjonalistycznym głośne konserwatywne hasło «glebowości». Ale wychodząc z tego założenia i wykrywając podobne źródła i objawy bezdziejowości inteligenckiej, nakazywał właśnie zarzucenie racjonalistycznych, ateistycznych nowinek europejskich, a naurót do żywej, prostej wiary ludu rosyjskiego. Gide zaś, czyniąc dziwny skok logiczny z bardzo podobnych założeń «glebowych», wyciąga wniosek paradoksalny o konieczności szukania korzeni własnej kultury zachodnio-europejskiej w obcej, a i to wyjąłowiej wstrząsem rewolucyjnym glebie sowieckiej.



– ten socjalny ustrój, który specjalnie przyczynia się do wszechstronnego rozwoju każdego człowieka, wyjawienia i zużytkowania wszystkich jego możliwości».

Rok przejdzie od złożenia tej deklaracji, a Gide w swym «Retour» sam będzie z naciskiem stwierdzał to, co poprzednio imputował «jedynie przeciwnikom komunizmu». Stwierdzać to będzie – dodam – równocześnie nie wycofując się ze stanowiska komunistycznego. Cóż się więc zmieniło: rzeczywistość sowiecka czy właśnie nie dość konsekwentna postawa wyznawcy Mitu zmieniającego się w obserwatora rzeczywistości? Gide w «Retour», a jeszcze bardziej w «Retouches», chce nas przekonać, że zmieniła się tylko rzeczywistość sowiecka. Czy tak jest istotnie?

Prawda, rok dzielący wystąpienie Gide'a na kongresie paryskim od daty ukazania się wrażeń z podróży do Z. S. R. R., był bardzo ważnym etapem przebudowy wewnętrznej Z. S. R. R. Patrząc z dzisiejszej perspektywy na liczne ówczesne posunięcia rządu sowieckiego zarówno wewnętrzne, krajowe, jak i zagraniczne w obu krzyżujących się kierunkach dyplomatycznym i kominternowym, możnaby istotnie już w nich wykryć zapowiedź przygotowującej się zmiany ustrojowej, idącej mimo pozorów

przeciwnych — do jak najdalej posuniętej likwidacji a rozbudowy silnego państwa totalistycznego.

Tak, ale to wszystko możnaby było dopiero zrekonstruować ex post już po tej odsłaniającej prawdziwe intencje Stalina wielkiej, bo trwającej rok z górą, jawnej akcji terrorystyczno-likwidacyjnej. I dla niewielkiej garstki systematycznie badających stosunki sowieckie publicystów europejskich, jak i dla zwykle dobrze poinformowanych korespondentów emigracyjnych i socjalistycznych (« Soc. Wiestnik ») pierwszy proces moskiewski był czymś w rodzaju gromu spadającego z jasnego nieba. Natomiast sądząc z ujawnianych podówczas w prasie sowieckiej danych, ze starannie kolportowanych za granicą wieści o reformie demokratyzacyjnej, o powodzeniu ruchu stachanowskiego, przewyżczającego trudności poprzednie, o stale zwiększającym się dobrobycie kolchozników, można było raczej wnioskować, że życie sowieckie zaczyna się wreszcie stabilizować, normalizować, a co w naszym wypadku najważniejsze — że w związku z tą stabilizacją życiową podnosi się zarazem poziom kulturalny i ideowy młodego pokolenia porewolucyjnego.

Wszystko to mogłoby jednak cieszyć tylko normalnych — sympatyków sowieckich właśnie typu « kulturbolszewickiego ». Pod warunkiem oczywiście-

cie, by taka ewolucja normalizacyjna nie szła zbyt daleko, ot choćby w kierunku wyraźnej obojętności dla radykalnych przewrotów w Europie, a tym bardziej jakiegoś nawrotu do spraw wyznaniowych, religijnych. Natomiast taka ewolucja życia sowieckiego zupełnie nie mogła cieszyć twórców i krzewicieli mitu bolszewickiego.

Jak to często bywa z wyznawcami różnych mitów, i w tym wypadku wielu z nich w obronie marzycielskich założeń negowało po prostu wiarygodność niepokojących wieści z Z.S.R.R. Niepokój ten jednak trwał, a nawet się wzmacniał. Gide we wstępie do «Retouches» w ten sposób mówi o pozostałych jeszcze wyznawcach niegdyś wspólnie krzewionego mitu:

«Zapewne, podziwiam stałość waszej nadziei, waszej miłości (mówię to bez ironii); jednakowoż, towarzysze, wy sami zaczynacie się niepokoić — przyznajcie się do tego; sami pytacie ze wzrastającym przerażeniem (np. wobec procesu moskiewskiego), do jakich jeszcze granic ma rozciągnąć się nasza aprobata? Prędzej czy później i wasze oczy się otworzą; będziecie zmuszeni do ich otwarcia. A wtedy będziecie pytać się, wy, uczciwi: jak mogliśmy je zamykać tak długo?»

Używając określenia autora, powiem, że różnicą zachodzącą między Gidem a pozostałymi jego przyjaciółmi — byłby moment otwarcia oczu. Wiele przemawia za tym, że oczy Gide'a otworzyły się jeszcze przed zetknięciem się z Z. S. R. R. Kto wie, czy nie otworzyły się one zaraz po kongresie, na skutek uzyskiwanego na nim doświadczenia z pierwszego zetknięcia się oko w oko z tymi, co mieli wyobrażać sobą wysłańców z krainy realizującej się utopii. Z otwartymi oczyma jechał już do Z.S.R.R.; jechał poniekąd z zorganizowaną przez siebie i starannie przez siebie dobraną ekspedycją rozpoznawczą, w której skład wchodziłi dobrze władający językiem rosyjskim i znający teren sowiecki literaci francuscy.

Ale zachodzi pytanie głębszej już natury psychologicznej i ideologicznej. Czy wystarczyć mogło i w wypadku Gide'a i tamtych jeszcze nie widzących po dzień dzisiejszy — samo otwarcie oczu. Ewangelia mówi o ludziach, którzy patrzyli i nie widzieli. Mówi również o «zatrzymaniu» wzroku. Zatrzymanie wzroku, patrzenie a niewidzenie — wywołane jest czymś głęboko tkwiącym w samej duszy człowieka upośledzonego. Człowiek taki musi się dopiero wyzwolić z tego, co mu widzieć przeszkadza, musi również wyzbyć się, choćby przy tym przy-



szło ofiarę złożyć, z marzenia, z iluzji, fikcji, mitu, to jest tego wszystkiego, co mu zasłania czy choćby przysłania rzeczywistość widzianą. Gide'a, człowieka 60-letniego, już nie stać może, na taki przełom, wymagający chyba głębszej przemiany wewnętrznej niż dawniejsze przełomy. Inne jednak wymaganie można postawić tym młodszym, żywotniejszym zwolennikom mitu bolszewickiego, dla których lektura «Retour» winnaby się stać punktem wyjścia dla dogłębnej rewizji poglądów i zasad.

### III.

Odczytując systematycznie prasę sowiecką, ze specjalną uwagą śledziłem w niej echa bytności Gide'a w Z. S. R. R. Jak wiemy, okoliczności tak się złożyły, że już pierwsze zetknięcie tegoż ze światem sowieckim nie obeszło się bez głośnego, ale zarazem i drażniącego poniekąd oficjalnego wystąpienia Gide'a. Myślę o pogrzebie Gorkija i o mowie wygłoszonej do zebranych czy ściągniętych tłumów na plac Czerwony. Jak wiemy, później sam Gide przy wydaniu w aneksach do «Retour» tekstu swej mowy szczerze podkreślał fałszywe brzmienie wiernopoddańczej hyperlegalistycznej aluzji zawartej w zakończeniu mowy oficjalnej. Ale i poza tym specjalnie drastycznym momentem przykro uderzyć musiała orientującego się w rzeczywistości sowieckiej cała

ta sztucznie aranżowana demonstracja pogrzebowa, wyprawiana na rozkaz Stalina głównie dla zamani-festowania jego dyktatorskiej łaskawości dla wiernego rządowi i oddanego mu pisarza, któremu zlecono kierownictwo no i dozór nad resztą pracowników pióra czy «inżynierów dusz». Zadawałem sobie pytanie, na ile to orientuje się w symbolice tej uroczystości pogrzebowej ów krańcowy indywidualista europejski, członek najbardziej wolnej społeczności literackiej w Europie zachodniej. Dziwne – chciałoby się powiedzieć – również symboliczne, wrażenie czyniło szeroko kolportowane zdjęcie z uroczystości pogrzebowych. Na tle wielkich, zimnych bloków mauzoleum Lenina mównica, a na niej postać o niezwykle wyrazistej twarzy rasowego zachodnio-europejskiego intelektualisty a tam, trochę wyżej – na podium sztucznie wywyższonym, w obojętnych pozach stojące postacie wręcz antypodalne: o twarzach prymitywnych, jeżeli nie wulgarnych. Jedna posepna, okrutnie zacięta, daremnie usiłująca wyrazić skupienie myśli, twarz wschodniego dyktatora. Obok nijaka, rosyjsko-drobnomieszczańska twarz Mołotowa. A na uboczu twarz wyraźnie niesympatyczna starzejącego się szybko, otyłego ex-rewolucjonisty i ex-trybuna bułgarskiego – Dymitrowa. Przez kilka dni w prasie sowieckiej ukazywała się i potem po-

stać Gide'a, ale już teraz samotna, bo nawet bez towarzyszy podróży i bez asysty, lub tych, co mu hołd mają oddawać.

A potem dość nagle — znikły i fotografie i wypracowania literackie, znika i samo nazwisko Gide'a z łamów dzienników sowieckich. Pojawiają się w nich jedynie krótkie wzmianki, że udał się do Leningradu, potem — że wyjechał do kurortów na Krym i na Kaukaz, — i że odjechał do Paryża. Lakonizm ten mówił więcej niż poprzednia szablonowa wielosłowność. Czyżby w tym wypadku nie udała się całkowicie akcja «Intourista»? Jeszcze wymowniejsze było to, że nie udzielono — lub że się sam o to nie starał — tradycyjnego wywiadu ze Stalinem. Żegnano go cicho, a może nie żegnano wcale. Dość, że wyjeżdżał całkiem inaczej niż przyjechał.

Ktoś, kto podobnie śledził niejako zawczasu etapy «Drogi do Rosji André Gide'a», może zbyt wiele spodziewał się po jego «Powrocie». Spodziewał się, że wyjaśni mu ona i to nawet, co chyba niezupełnie jasne jest dziś dla samego autora, a mianowicie — czym chce Gide w swym sumieniu zastąpić — załamujący się mit bolszewicki. Gdy zabrałem się do lektury «Retour», z góry wiedziałem, że będzie ona zawierać krytyczną ocenę aktualnej sowieckiej rzeczywistości. Inaczej przecież nie byłaby wogóle wyda-

na i nie byłaby tak błyskawicznie rozkupowaną, — w momencie ogólnej już rewizji krytycznej stosunku do Z. S. S. R. po słynnych procesach moskiewskich. Lektura tej książki, nie tak łatwo dającej się zanalizować aż do niuansów swoistej ogromnej dialektyki uczuciowej — szczerze powiem — rozczarowała mnie mimo to, że wielka szczerześć autora zjednywała dla niej. Nie mam zamiaru zajmować się stroną że tak powiem — faktyczno-informacyjną broszury (znanej już zresztą z tej strony czytelnikom «Verbum»<sup>1</sup>). Nie będę powtarzał znanych już powszechnie sądów o trafności spostrzeżeń na temat kulturalnego zacofania, kulturalnej izolacji, groźnego w swych skutkach arriwizmu i prymitywnej megalomanii, nadmiernego praktycyzmu itd. Ale nie bacząc na te walory obserwacyjne książki, trzeba przyznać, że nie wnosi ona wiele nowego do już ustalającego się poglądu na całkowity brak wolności osobistej panującej w tym kraju czy na ustalający się system totalistyczny, przewyższający pod względem nacisku niwelacyjnego tamte inne ustroje faszystowskie Europy zachodniej. Szczerze powiem, że «Retour», a jeszcze bardziej zmierzające do dopełnienia strony faktyczno-politycznej sądów i uogólnień autora «Retouches»

<sup>1</sup> Patrz Nr. IV Verbum 1936 artykuł p. T. Baykowskiego.



rażą dominującym tam tonem publicystycznym czy reportażowym, przypominającym bardzo trockistowskie publikacje, w których stanowczo za dużo miejsca zajmuje sprawa personalnych wad czy potworności Stalina, a za mało obiektywna analiza socjologiczna. Choć kto wie, czy ta wyraźna, jakby demonstrowana zgodność dzisiejszej pozycji Gide'a z pozycją trockistowską nie jest wynikiem świadomego zamierzenia autora, które wywołane być może z jednej strony chęcią zamanifestowania utrzymania się jeszcze w orbicie przyjętej przez siebie postawy komunistycznej, a z drugiej – głębszą, bo już poniekąd moralną, intencją przeciwdziałania politycznemu szantażowi stalinowców t. j. chęcią rzucenia na szalę walki stalinowców z trockistami własnego autorytetu kulturalnego.

Czy tak czy inaczej będziemy patrzeć na trockistowskie rozwiązanie problemu – Gide a Z. S. R. R., trudno przecież uznać takie wyjście z sytuacji wytwarzającej się w wyniku podważenia mitu bolszewickiego, za dostatecznie ugruntowane intelektualnie. Przecież nie po to była prowadzona dyskusja w «Union pour la Vérité», nie po to organizowano kongres w obronie kultury, a co najważniejsze – nie po to z mozołem były zbierane obserwacje bolesne na temat życia sowieckiej młodzieży.

Młodzież sowiecka stanowiła i stanowić musiała główny ośrodek zainteresowania gościa francuskiego. Właściwie to dla niej głównie, jeśli nie wyłącznie niemal swą podróż przedsięwziął. Z nią się głównie chciał zetknąć, obcować, ją badawczo obserwować. A jeżeli też ona, nieznana jeszcze, w marzeniu zachwycała go niegdyś, to również ona go głównie w Z. S. R. R. zawiodła, zgorszyła i pozbała dawniejszych iluzji.

Tu, co uderzyło go na wstępie, przy pierwszym zetknięciu się z najmłodszą generacją sowiecką, to zupełna nieznajomość tego, co się dzieje w Europie. Uderzyło go to już musiało i zaniepokoić w obcowaniu z pisarzami rdzennie sowieckimi na kongresie. Ale żadne chyba wyobrażenie o możliwej izolacji psychicznej i kulturalnej młodzieży sowieckiej nie równało się stwierdzonemu naocznie faktowi. Co więcej — ci ludzie, odsunięci, odgradzeni sztucznie od reszty świata, bynajmniej nie zdradzali zdawać by się mogło — zrozumiałej jako reakcja na sztuczną izolację silniejszego pożądania nawiązania kontaktu z «tamnym światem». Tamten świat, uznawany a priori za ten, który zamiera, rozkłada się, rozpada — ich, bez reszty tkwiących w świecie własnym, zamkniętym, zupełnie nie obchodzi. Nie zamierzają go zmieniać, przetwarzać, ożywiać. Czekają wyłącz-

nie na jego zgubę ostateczną. Nie obchodzi ich osobiście, personalnie również sprawa rewolucji światowej. Powinna ona wybuchnąć, bo to ułatwi im w Z. S. R. R. życie, rozbrajając wrogi świat kapitalistyczny, czyhający na zgubę Sowieców... Ale od tego jest przecież Komintern, podporządkowany rządowi Stalina. Znamienny jest fakt zachowania się uczestników jakiegoś bankietu, wyprawionego na cześć gości francuskich, w związku z toastem wzniesionym przez Gide'a na rzecz rewolucji hiszpańskiej. Następuje znamienna konsternacja na sali. Gide lakonicznie wyjaśnia, że zebrani obawiali się, by ich zachowanie nie okazało się niezgodnym z polityczną linią rządu, linią wówczas jeszcze nie wyznaczoną w «Prawdzie». Trzeba chyba nieco rozszerzyć komentarz Gide'a, czy po prostu uwytknąć oczywisty moment psychologiczny. W tym zawierzeniu się na kredyt linii rządowej w sprawie hiszpańskiej kryje się coś jeszcze więcej niż uległość i serwilizm, kryje się obojętność ideowa dla wszystkich spraw obcych, zewnętrznych. Jak będzie trzeba, jak będzie można, rząd postara się wysłać tam instruktorów, organizatorów, czekistów, wojsko, udzieli kredytu. Ale o tym wszystkim ma wyłącznie myśleć rząd sowiecki, a ich natomiast osobiście mało to obchodzi.



Druga rzecz, którą wyjawia Gide, to nawskroś pozarewolucyjna, a nawet pozaopozycyjna postawa wobec istniejącej rzeczywistości w Z. S. R. R. I znowu nie tylko o to się rozchodzi, że młodzież sowiecka, nie znając innego świata, innych możliwości, biernie lub choćby afirmatywnie (legalistycznie) ustosunkowuje się do zastanego świata rzeczy. Gide sięga głębiej, do determinujących ową postawę «habitusów psychicznych». Młodzież sowiecka nie pragnie zmian, pragnie natomiast i z utęsknieniem wyczekuje stabilizacji warunków, niezbędnych dla najrychlejszego zadomowienia się w tej zastanej przez nią rzeczywistości porewolucyjnej. Dopiero chyba na tym gruncie psychologicznym wyrasta swoisty pro Stalinowski, integralny legalizm młodzieży sowieckiej. W «Retour» głębiej niż w «Retouches» zostaje przeprowadzona krytyczna rekonstrukcja kultu dla Stalina. Jeszcze bez późniejszej trockistowskiej prymitywizacji zostaje ujawniony fakt swoistego zawierzenia się całkowitego Stalinowi i jego rządowi, swoistej, bo nie opierającego się na jakimś irracjonalnym motywie przeświadczenia o specjalnym geniuszu, wybraństwie czy «wybraństwie charyzmatycznym». Ot po prostu Stalin jest w odczuciu sowieckiej młodzieży głównym składnikiem zastanej rzeczywistości, któ-



rej zmiany oni nie chcą całkowicie ryzykować.

Wielkiego również rozczarowania doznał intelektualista francuski obserwując ustosunkowanie się młodzieży sowieckiej do problemu kultury jako takiej. Przypuszczam, że i tutaj bardziej jeszcze niż niczym nie osłonięty drobnomieszczański praktycyzm raziła go zapowiadająca gorsze skutki w przyszłości pobłażliwa, ale głęboka obojętność dla wszelkiej problematyki kulturalnej. Uczą się, czytają, dyskutują o książkach, ale tylko o tych, które im odpowiednie czynniki dostarczają, bo chcą z nich zaczerpnąć potrzebne dane dla praktycznego życia, dla podnoszenia się na coraz to wyższe szczeble już dziś rozpiętej bardzo sowieckiej drabiny społecznej. Zagadnienie wytworzenia jakiegoś specjalnego typu kultury, jakiejś własnej ideologii kulturalnej znowu ich prawie nic nie obchodzi. Tak samo, jak z góry zawierzają się linii politycznej, tak samo z góry zawierzają się kanonowi literackiemu czy kulturalnemu, wytworzonemu przez grono rządowych specjalistów i propagatorów.

Świetnie (abstrahując od drażniącego posmaku integralistycznego laicyzmu samego autora), jest podchwycona bierna postawa młodzieży wobec akcji bezbożniczej. Tego raczej tragicznego ateusza francuskiego, który się nie wyzbył niepokoju i

potrzeb religijnych, drażni zapożyczony z trzeciej ręki – z Europy – prymitywny scientyzm sowiecki, przejawiający się w urządzanych w dawnych cerkwiach muzeach bezbożniczych. Gide, który marzy o odrodzeniu uczuć religijnych człowieka przez oczyszczenie ich od rzekomo szkodliwych naleciałości wyznaniowych, chwytły bezbożniczej propagandy sowieckiej nazywa «wyrzuceniem dziecka wraz z brudną wodą». Ale zaraz dodaje, że również możliwe jest dziś lub jutro wprowadzenie dla celów propagandowych jakichś nowych, spotworniałych form wyznaniowych, przystosowanych do regimé'u stalinowskiego, co nazywa możliwością «nalania do pustej wanny jeszcze brudniejszej wody». Samo stwierdzenie takiej możliwości świadczy pośrednio raczej o daleko posuniętym wytrzebieniu z psychiki młodego pokolenia sowieckiego zdolności do przeżyć religijnych w ogóle, włączając w to ten charakterystyczny dla dawniejszych pokoleń rewolucyjnych antyteistyczny bunt religijny.

I ta, chyba najbardziej nieszczęśliwa spośród generacji europejskich, nieszczęśliwa i dlatego, że pozbawiono ją świadomości swego położenia – młodzież sowiecka miała być przecież bohaterem mitu, owym zespołem wybranym, niemal cudownym, który jakby własnym swym istnieniem miała starze-

jący się świat kultury zachodnio-europejskiej ożywić, przeobrazić, zbawić. Współtwórca mitu zdaje sobie sprawę już dziś po doświadczeniu sowieckim z tragicznej niewspółmierności zachodzącej między jego marzycielską wizją a rzeczywistością widzianą. Na tyle ma otwarte oczy, by to widzieć. Ale kto wie, czy dopiero to odczucie niewspółmierności, o której mówimy, nie pobudziło go do ujawnienia w całej wyrazistości tego, co stanowiło treść mitu przezeń głoszonego.

Czytelnik niniejszego referatu mógł mieć wrażenie, że coś dodaję, że coś niejako «dokonstruowuję» przy przedstawieniu etapów eliptycznej «Drogi do Rosji» André Gide'a. Zdaje mi się jednak, że dopiero po takiej właśnie rekonstrukcji zrozumiałe będą pewne symboliczne i historiozoficzne tezy zawarte we wstępnych uwagach do «Retour».

»Któż wyrazi, czym były dla nas Sowiety? Więcej niż ojczyzną z wyboru: przykładem i przodownikiem. Tym, o czym marzyliśmy, z czym wiązaliśmy nasze nieśmiałe nadzieje, a ku czemu skierowana była nasza wola i siły. Była to więc ziemia, na której Utopia poczęła się przyoblekać w kształty realne. Olbrzymie osiągnięcia sowieckie wzbudzały w naszych sercach tym śmielsze oczekiwania. To, co naj-

trudniejsze – zdawałoby się – było dokonane, i z radosnym sercem rzuciliśmy się w ten czyn, świadomi, że czynimy to imieniem wszystkich cierpiących ludzi.

A w razie bankructwa, jak daleko posunęlibyśmy się w solidarności? Ale nie, odrzucamy samą myśl o bankructwie».

Ustęp ten mówi sam za siebie. Nie potrzebuje komentarzy, z wyjątkiem może ostatniego zdania o bankructwie. Choć myśl o bankructwie eksperymentu sowieckiego autor niejako odrzuca, staje się ona coraz bardziej oczywista dla tych, co patrzą i widzą – bez «zatrzymywania wzroku»,

Jeszcze szerzej, choć nie tak wyraziście, mówi o swej dawnej wierze i o swym rozczarowaniu autor na wstępie swych rozważań przytaczając jedną z legend homeryckich:

«Homerycki hymn do Demetry opiewa, że wielka bogini podczas swojej wędrówki w poszukiwaniu córki znalazła się na dworze Keleosa. Nikt jej tam nie poznał pod przybraną postacią niani. Królowa Metanejra powierzyła jej opiekę nad nowonarodzonym Demofonem, przyszłym Tryptolemem, pierwszym siewcą.

«Kiedy wszystkie drzwi były zamknięte i cały dom spał, Demeter brała Demofona z



kołycki i z pozornym okrucieństwem, w rzeczywistości jednak kierowana bezbrzeżną miłością i pragnieniem doprowadzenia dziecka do stanu boskości, rozciągała je na łożu rozżarzonych głowni. Wyobrażam sobie tę boginię pochyloną nad rozkosznym dzieckiem, niby nad przyszlą ludzkością. Dziecko znosi dotknięcie czerwonych głowni, i próba ta umacnia je. Poczyyna w nim rosnać coś nadludzkiego, potężnego, jakaś wielka niespodziewana sława. Jaka szkoda, że Demeter nie mogła doprowadzić do końca tej zuchwałej edukacji. Ale królowa Metanejra, jak opiewa legenda, zaniepokojona, wdarła się nieoczekiwanie do pokoju, gdzie bogini doświadczała dziecko, i kierowana fałszywą macierzyńską obawą, odepchnęła ją, niweczając równocześnie ową nadludzką istotę, która poczęła się już formować; rozrzuciła głownie i aby zbawić dziecko, zdeptała bóstwo».

Chrześcijanin, chcąc posiłkować się dla zestawień choćby historiozoficznych, tego typu greckim mitologicznym symbolem, musiałby go uprzednio «przystosować do chrześcijańskich pojęć duchowych». Ale wtedy to z całą ostrożnością zarysuje się Janusowe obosieczne oblicze symbolu Gide'a. Zmieni

się bowiem zasadniczo stosunek do tragedii Demofona, zmieni się postawa wobec «zbawczej roli» Demetriy, a z drugiej strony tej «niszczycielskiej» roli Metanejry. Z chrześcijańskiego punktu widzenia Demeter z legendy homeryckiej mogłaby jedynie symbolizować wrogą rozwojowi naturalnemu a uzurpującą sobie tylko rolę zbawczą jednostki lub zespołu fanatycznie doktrynarskiego. A w przeciwieństwie do niej Metanejra symbolizować by mogła to wszystko, co kierowane właśnie dalekowidztwem historycznym, prawdziwą miłością dla ludzi i uszanowaniem praw kierujących ich życiem naturalnym, — starałoby się przeciwdziałać okropnym skutkom przemocy doktryny nad życiem.

Ale gdybyśmy nawet pozostać mieli na gruncie homeryckiego symbolu, to czyż naprawdę jego treść wewnętrzna odpowiadałaby rzeczywistości sowieckiej? Czyż by naprawdę ta najniezwyklejsza na świecie młodzież sowiecka przez 29 lat brutalnie spychana z normalnej koleiny rozwojowej, miała swoją obecną beznadziejną wegetację ideową, kulturalną, psychiczną — zawdzięczać jeszcze niedość długotrwałym próbom czy wychowawczym katuzom?

Czyż naprawdę tragiczną winą porewolucyjnego pokolenia sowieckiego byłoby nic innego, jak od-

rzucenie, a nawet po prostu zaprzestanie domagania się dalszych krwawych niszczycielskich prób i doświadczeń, których celem miałyby być nawet nie zbawienie własne czy narodowe, ale... dostarczanie soków odżywczych dla tamtego, rzekomo zamierającego świata kultury zachodniej? A wreszcie czy naprawdę, biorąc pod uwagę na nowo rozpętaną tam orgię terroru, można twierdzić, że nieszcześliwa młodzież sowiecka już się znajduje pod opiekuńczym skrzydłem sił konstruktywnych, symbolem których miałyby być Metanejra z legendy homeryckiej, a co za tym idzie – że jest nadzieja, iż choćby to ostatnie pokolenie sowieckie będzie mogło, rezygnując z fikcyjnych czynów zbawczych dla innej kultury, odrobić straszne braki kulturalne własne?...

\* \* \*

Powrócę do punktu wyjścia mych rozważań – do owej znamiennej dyskusji w «Union pour la Vérité». Starły się tam ze sobą w atmosferze sprzyjającej bezinteresownym starciom światopoglądowym – mit bolszewicki Gide'a z ruchem katolicko odrodzieńczym. Od tego czasu zmieniło się wiele. Po stronie pierwszej została dokonana zasadniczo podważająca mit konfrontacja z rzeczywistością sowiecką; po drugiej stronie dokonała się również wielka

praca weryfikacyjna, oczywiście innego typu i antypodalnego kierunku. Pojawiły się nowe wyznaczające ideowe zasady czynu katolickiego encykliki papieskie. Zostały stworzone czy ożywione nowe ośrodki katolickiej myśli i katolickiego czynu, zwłaszcza w dziedzinie społecznej. Pojawiły się ważne programowe dzieła, mające stanowić punkt wyjścia dla odnowionej pracy społecznej jak n.p. «*Humanisme integral*» Jacques Maritain<sup>a</sup>, lub ostatnio na łamach organu dominikańskiego «*La Vie Intellectuelle*» ukazał się rewelacyjny artykuł Etienne Borne<sup>a</sup>. Autor głosi w nim hasło zastąpienia komunistycznego i socjalistycznego mitu katolickim *sui generis* mitem przyszłego ustroju społecznego, który powinien zawrzeć w sobie to wszystko, co w zniekształconej formie socjalizmu czy komunizmu było jednak odbiciem prawdy chrześcijańskiej o sprawiedliwości społecznej, o prawach i godności pracy ludzkiej, o misji odrodzeniecko-kulturalnej ludu pracującego.<sup>1</sup> Ale kwestia genezy i pierwszego etapu rozbudowy tego co autor nazywa mitem katolickim wymaga oddzielnego studium i oddzielnej analizy.

*R. M. Blüth*

1. Koncepcja Borne'a odpowiada do pewnego stopnia idei rewolucyjnego mitu społecznego Sorela mitu jako obrazu przyszłości, który winien posiadać moc moralnego i społecznego przeobrażenia sennych realizatorów.



---

REDAKTOR X. WŁ. KORNIŁOWICZ

---

W naszej literaturze religijnej oddawna odczuwać się dawał brak nowoczesnego wydawnictwa życiorysów świętych polskich. Brak ten wypełni w znacznej mierze książka p. t. «*Sól polskiej ziemi*», która ukaże się wkrótce nakładem Koła Studiów Katolickich w Warszawie. Jest to praca zbiorowa zawierająca sylwetki świętych polskich i ludzi zasłużonych dla Kościoła w Polsce. Czytelnik znajdzie w niej postacie dobrze sobie znane jak świętego Stanisława Kostki, świętej Jadwigi i innych oraz życiorysy osób prawie współczesnych jak brat Albert. Autorami tej pracy są:

prof. Józef Birkenmajer, prof. Jan Dąbrowski, ks. prof. Czesław Falkowski ks. prof. Tadeusz Glemma, Wiktoria Goryńska, doc. dr. Kazimierz Lepszy, ks. dr. Ferdynand Machay, ks. prof. Konstanty Michalski, ks. prof. Fryderyk Papee, ks. Rejowicz T. J., doc. dr. Eleonora Reicher, ks. Jan Rostworowski T. J., ks. prof. Jacek Woroniecki O. B., dr. Maria Wróblewska.

Książka zawiera około 300 stron ozdobionych drzeworytami Wiktorii Goryńskiej.

Cena 3 zł. 50.

Skład główny księgarnia Verbum, Warszawa, Moniuszki 8.

SKŁADANO I TŁO CZONO CZCIONKĄ ADAMA POŁTAWSKIEGO  
W DOŚWIADCZALNEJ PRACOWNI GRAFICZNEJ SALEZJAŃSKIEJ  
SZKOŁY RZEMIOŚ W WARSZAWIE, ULICA LIPOWA 14

*Za zezwoleniem 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     |       | za granicą  |        |
|-------------|-------|-------------|--------|
| 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