

# VERBUM

IV

1937

## TREŚĆ

### I

Teksty liturgiczne przełożył Leopold Staff .. .. .	662
<i>il.</i> Dwie wolności .. .. .	674
KS. K. MICHAŁSKI Dusza i duch .. .. .	681
O. FRANCISZEK Co współczesność przeciwstawia MARIA BRAUN Ewangelii	718

### II

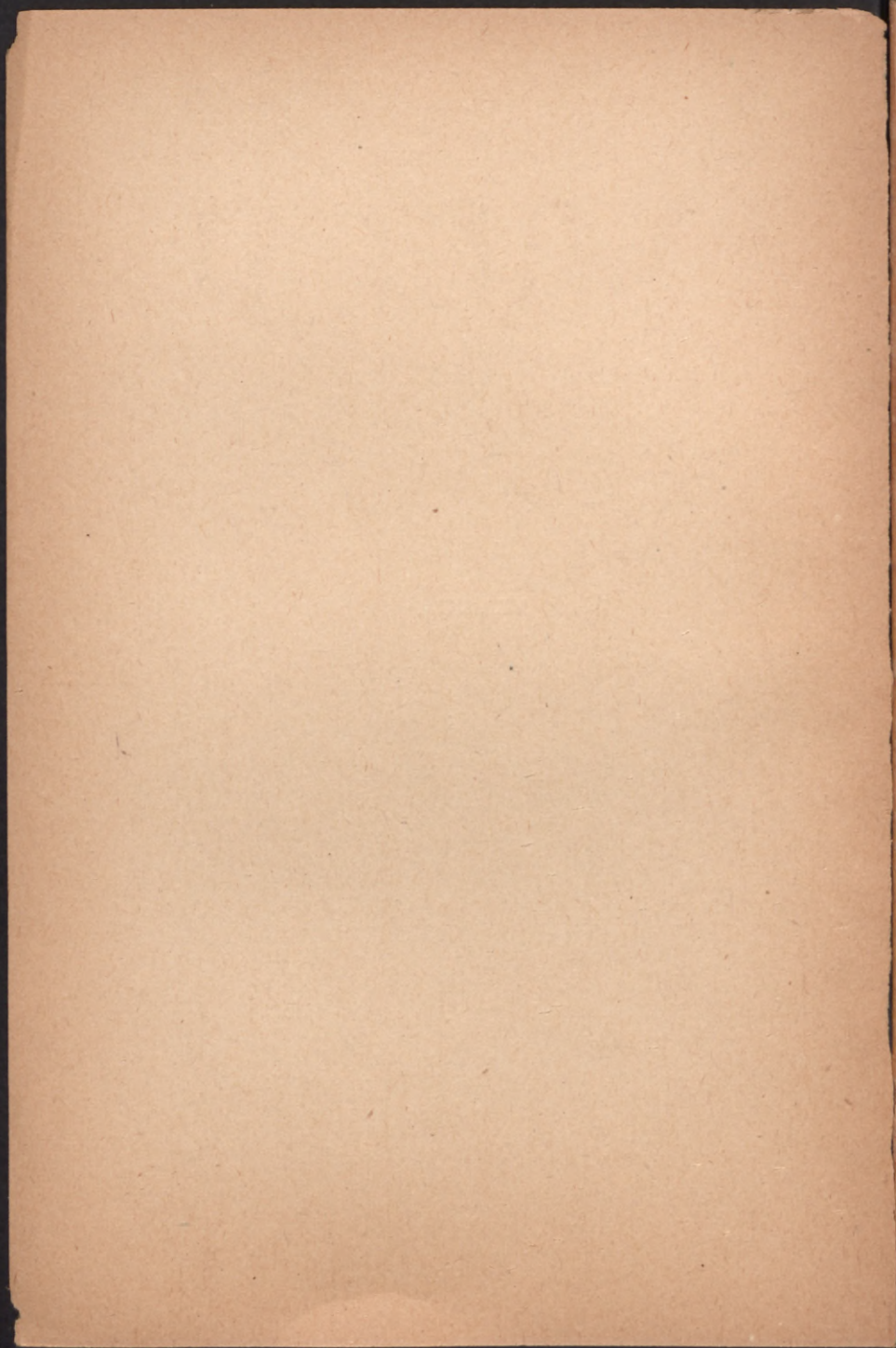
STAN. HELSZTYŃSKI Francis Thompson .. .. .	745
FRANCIS THOMPSON Chart gończy niebios .. .. .	748
SILVESTER W poszukiwaniu człowieka .. .. .	757

### III

JANINA DOROSZEWSKA Wokół zagadnień sztuki ludowej. . .	785
--	-----

VERBUM







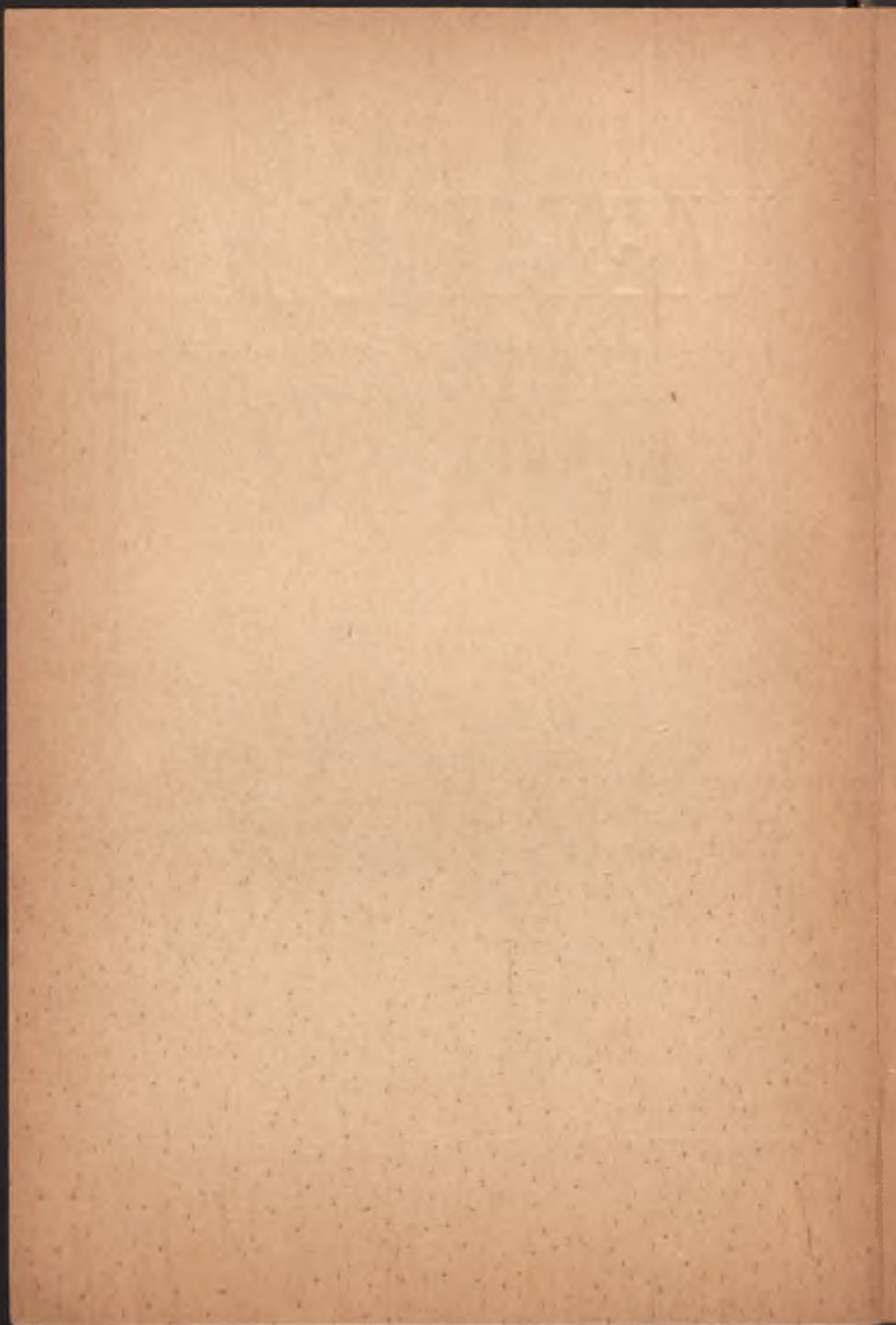
# VERBUM

KWARTALNIK POŚWIĘCONY ZAGADNIENIOM  
KULTURY WSPÓŁCZESNEJ

IV.

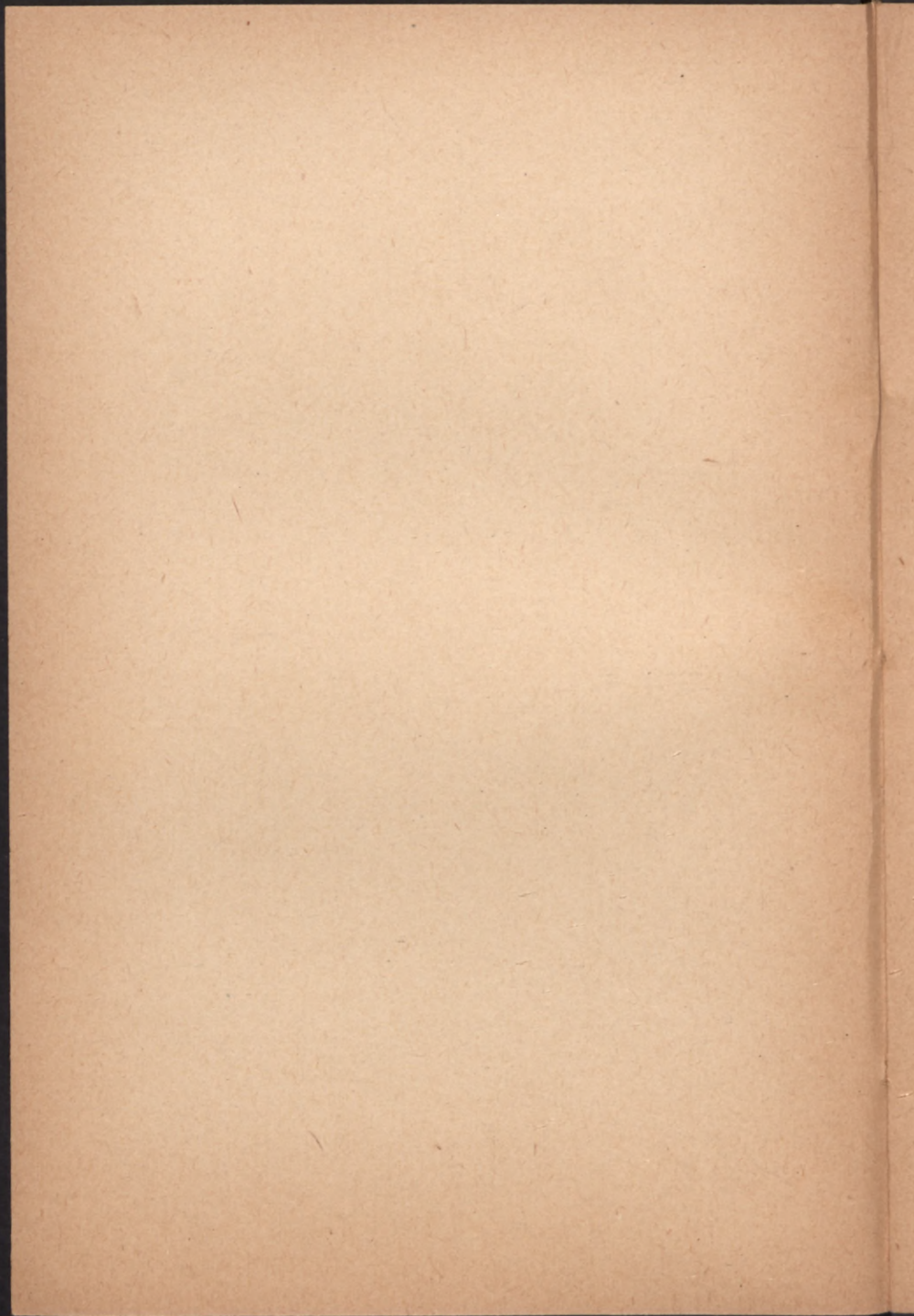
WYDAWNICTWO «VERBUM» WARSZAWA MONIUSZKI 8

1 5 G R U D N I A 1 9 3 7 R O K U





I





ADWENT

Teksty liturgiczne. *Przełożył Leopold Staff*

**F**ratres: Scientes, quia hora est jam nos de somno surgere.

Nunc enim propior est nostra salus, quam cum credidimus.

Nox praecessit, dies autem appropinquavit.

Abjiciamus ergo opera tenebrarum, et induamur arma lucis.

Sicut in die honeste ambulemus: non in commensationibus, et ebrietatibus, non in cubilibus et impudiciis, non in contentione et aemulatione: sed induimini Dominum Jesum Christum.

**B**racia, wiecie, że jest już godzina, abyśmy ze snu powstałi.

Teraz bowiem bliższe jest nasze zbawienie, niż kiedyśmy uwierzyli.

Noc minęła, a dzień się przybliżył.

Odrzućmy więc czyny ciemności i przywdziejmy zbroję światłości.

Jak we dnie chadzajmy uczciwie: nie w ucztach i pijaństwie, nie w rozpuszcie i wszeteczeństwie, nie w zwadzie i zazdrości, lecz przywdziejmy Pana Jezusa Chrystusa.

Lekcja z Mszy na I Niedzielę Adwentu  
(Św. Paweł. List do Rzymian)



**I**n illa die — stillabunt montes dulcedinem, et colles fluent lac et mel, alleluia.

**J**ucundare — filia Sion, et exsulta satis, filia Jerusalem, alleluia.

**E**cce Dominus veniet — et omnes sancti ejus cum eo: et erit in die illa lux magna, alleluia.

**O**mnes sitientes, — venite ad aquas: quaerite Dominum, dum inveniri potest, alleluia.

**E**cce veniet — Propheta magnus, et Ipse renovabit Jerusalem, alleluia.

Onego dnia góry będą ociekać kroplami słodczy,  
a pagórki płynąć mlekiem i miodem, alleluja.

Raduj się, córko Syjońska i wykrzykuj głośno, cór-  
ko Jeruzalem, alleluja.

Oto przyjdzie Pan, a z nim wszyscy święci jego i bę-  
dzie dnia onego światłość wielka, alleluja.

Wszyscy spragnieni, pójdźcie do wód: szukajcie  
Pana, póki znaleziony być może, alleluja.

Oto przyjdzie Prorok wielki i sam odnowi Jeru-  
zalem, alleluja.

Creator alme siderum,  
Aeterna lux credentium,  
Jesu, Redemptor omnium  
Intende votis supplicum.

Qui daemonis ne fraudibus  
Periret orbis, impetu  
Amoris actus, languidi  
Mundi medela factus es.

Commune qui mundi nefas  
Ut expiares, ad crucem  
Et Virginis sacrario  
Intacta prodis victima.

Cujus potestas gloriae,  
Nomenque cum primum sonat,  
Et caelites et inferi  
Tremante curvantur genu.

Te deprecamur ultimae  
Magnum diei Judicem,  
Armis supernae gratiae  
Defende nos ab hostibus.



Świata gwiazd Stwórco wspaniały,  
Wieczna wierzących światłości,  
O Jezu Odkupicielu,  
Usłysz błagania ludzkości.

Aby przez złość szatana  
Na świat nie padła ztrata,  
Tyś się z natchnienia miłości  
Stał lekiem chorego świata.

By zgładzić ziemi grzech wspólny,  
Wzbiłeś się w krzyża ramiona,  
Jako ofiara bez zmazy  
Wyszędłszy z Dziewicy łona.

Twoja jest moc wspaniałości  
I na dźwięk twego imienia  
Mieszkańcy nieba i ziemi  
Gną się wśród kolan swych drżenia.

Błagamy Ciebie, o Sędzio  
Potężny dnia ostatniego,  
Bronie twej łaski niebiańskiej  
Niechaj od wrogów nas strzegą.

Virtus, honor, laus, gloria  
Deo Patri cum Filio,  
Sancto simul Paraclito,  
In saeculorum saecula.

Amen

Moc, cześć i sławę i chwałę,  
Winną Ojcu i Synowi  
Oraz Duchowi Świętemu,  
Niech wiek podaje wiekowi.

Hymn Adwentowy z Nieszporów



Verbum supernum, prodiens  
E Patris aeterni sinu,  
Qui natus orbi subvenis,  
Labente cursu temporis:

Illumina nunc pectora,  
Tuoque amore concrema;  
Ut cor caduca deserens  
Caeli voluptas impleat,

Ut, cum tribunal Judicis,  
Damnabit igni noxios,  
Et vox amica debitum  
Vocabit ad caelum pios:

Non esca flammaram nigros  
Volvamur inter turbines,  
Vultu Dei sed compotes  
Caeli fruamur gaudiis.

Patri, simulque Filio,  
Tibique Sancte Spiritus,  
Sicut fuit, sit jugiter  
Saeclum per omne gloria.

Amen.

O boskie Słowo Ty, z łona  
Wiecznego Ojca zrodzone,  
Ażeby świat ten ocalić,  
Gdy czasy były spełnione:

Oświecić serca racz nasze  
I rozpal je swą miłością,  
By porzuciwszy doczesność  
Wezbrały nieba radością.

I kiedy Sędzi wyrokiem  
W ogień popadną grzesznicy,  
A słodki głos wezwie wiernych  
Ku niebios twych obietnicy,

Byśmy się pastwą płomieni  
Nie wili w czarnej otchłani,  
Ale w twarz Boga patrzyli  
Radościom nieba oddani.

Ojcu i razem Synowi  
I, Duchu Święty, Tobie  
Na wieki wieków chwała  
Tak teraz, jak w każdej dobie.

Hymn Adwentowy z Jutrzni

En clara vox redarguit  
Obscura quaeque, personans:  
Procul fugentur somnia:  
Ab alto Jesus promicat.

Mens jam resurgat torpida,  
Non amplius jacens humi:  
Sidus refulget jam novum,  
Ut tollat omne noxium.

En Agnus ad nos mittitur  
Laxare gratis debitum:  
Omnes simul cum lacrimis  
Precemur indulgentiam;

Ut, cum secundo fulserit,  
Metuque mundum cinxerit,  
Non pro reatu puniat,  
Sed nos pius tunc protegat.

Virtus, honor, laus, gloria  
Deo Patri cum Filio,  
Sancto simul Paraclito,  
In saeculorum saecula.

Amen.

Głos nas jasny napomina,  
Wszystkie przenika ciemności:  
Pierzchają precz snu zwidzenia,  
Jezus schodzi z wysokości.

Niech się dźwiga duch leniwy  
I nie polega na ziemi:  
Już jaśnieje gwiazda nowa,  
By bój stoczyć z mocy złemi.

Baranek jest nam zesłany,  
Aby darmo zgładził winy;  
Wszyscy razem we łzach prośmy,  
By przebaczył nam złe czyny;

Aby, gdy zstąpi raz wtóry  
I świat pogrąży w obawie,  
Nie karał nas wedle zasług,  
Ale bronił nas łaskawie.

Moc, cześć i sławę i chwałę,  
Winną Ojcu i Synowi  
Oraz Duchowi Świętemu,  
Niech wiek podaje wiekowi.



## DWIE WOLNOŚCI.

*Kryzys, który przeżywa świat, można rozpatrywać w sposób różnorodny, podkreślając ten lub inny jego charakter, tę lub inną jego przyczynę, gdyż niewątpliwie jest on zjawiskiem niezmiernie skomplikowanym. Jednak spojrzenie na walki i konflikty czasów obecnych jako na kryzys wolności ukaże nam jedno z najprawdziwszych i najbardziej może tragicznych oblicz współczesnego świata.*

*Zasada wolności, postawiona u progu czasów nowożytnych przez Renesans i Reformację, jako kamień węgielny wszelkiej budowy: intelektualnej, moralnej, kulturalnej, społecznej lub politycznej wyniesiona do godności najwyższego dobra przez Rewolucję francuską i prądy liberalistyczne od niej wywodzące swój ród, przeżywa okres zmierzchu w ustrojach politycznych totalnych, deptana jest, mieszana z błotem w prądach wychowawczych, któ-*

re są na usługach tych ustrojów. Nie tylko faszysta i hitlerowiec, ale nawet komunista zarzeka się, że nie służy i służyć nie chce temu bożyszczu przedostatniej doby. Zamiast niego stawia on na piedestał inne bożyszczą, naród, rasę, imperium, proletariat, im chce służyć, im poddaje się całkowicie, ich tyranie głosi jako swój najwyższy cel, najwyższe dobro.

Głęboką zadumą nad niestałością ludzkich haseł i ideałów może napęłnić ta wielka walka zasady autorytetu, wcielonej w nowoczesnego dyktatora z zasadą liberalną, która broni się jeszcze na różnych szczytach świata, walka rozdzierająca go na dwa wrogie sobie obozy. Jakaś wolność bankrutuje w świecie, jakiś autorytet głosi swój tryumf, czy mamy tu klęskę prawdziwej wolności, czy tryumf pożądanego autorytetu? Czy wolność jest dobrem istotnym człowieka i czy dobro to może zaginać w ludzkości? Jakie są jej źródła w człowieku i poza nim? Oto pytania, które niepokoją każdego, kto patrzy dokoła i czuje się współodpowiedzialnym za dramat dziejowy, w którym żyje.

Każdy nawet błędny, kierunek myślowy, każdy prąd historyczny ma w sobie część prawdy, którą realizuje na swój sposób, zniekształcając. I zasada

wolności i zasada autorytetu są zasadami słusznymi, ugruntowanymi w porządku Bożym nadanym światu i naturze ludzkiej. Dlatego i w liberalizmie i w obecnych kierunkach totalnych toruje sobie drogę przez historię jakaś prawda o człowieku. Ale i w jednym i drugim kierunku prawda względna stawiana jest jako prawda absolutna, najwyższa i w tym jest błąd, od którego ludzkość choruje, rozpada się, wpadając z jednej ostateczności w drugą, z wolności rozpetanej we władzę żelaznej przemocy. Człowiek wierzący, który w epoce liberalizmu poczuwał się do obowiązku bronięcia zasady władzy, karności, autorytetu teraz zwraca się ku drugiemu zagrożonemu dobru – wolności, chcąc zrozumieć, w czym jej istota, wartość i jak realizować się może ona w pełni, nie niszcząc tego pierwiastka, który wiąże, krępuje, a zarazem dyscyplinuje jednostkę i zbiorowość.

\* \* \*

Ani dla tereotyka determinizmu filozoficznego, ani dla indeterministy nie ulega wątpliwości, że wolność jest faktem wewnętrznego doświadczenia i że odczuwamy ją jako dobro. Niejednokrotnie, tak częstym w życiu wewnętrznym paradoksem, zdarza się, że filozof, który nie widzi miejsca na wolność w ogólnym porządku świata, żąda jej dla siebie lub chce ją wprowadzać w życie społecznym i odwrotnie. Nie

o teorii filozoficznej będzie więc tu mowa, ale o doświadczeniu zewnętrznym i wewnętrznym, o wolności jako fakcie ludzkim.

\* \* \*

Wolność, jeśli tak można ją nazwać już na tym stopniu najniższym, najpierwotniejszym, jest oznaką życia, jest przejawem tego życia. Na pierwszym stopniu jest ona równoznaczna z immanencją działania. Istota żywa jest wolna w stosunku do ciała martwego w tym znaczeniu, że ma w sobie pierwiastek swojej działalności: wzrostu i rozmnażania, jeśli chodzi o roślinę, ruchu i czucia, jeśli chodzi o zwierzę. Pierwszym zwycięstwem nad bezwładem materii martwej jest życie, jest wolność istoty żywej.

\* \* \*

Wolność to jednak bardzo jeszcze pierwotna. Roślina a nawet zwierzę wszystko czerpią z otoczenia i od tego otoczenia są w zupełnej zależności. Siła biologiczna, która je ożywia jest jedną z wielu sił fizycznych wplecionych w całość wszechświata i najściślej od niego zależnych.

Prawdziwa wolność zaczyna się tam, gdzie zjawia się pierwiastek duchowy z charakteryzującą go świadomością. Świadomość stwarza wolność czyli takie działanie, które wynika z istoty działającej jako z pewnego początku, jako z zasady rozumie-



*jącej dlaczego i poco coś wytwarza, zmienia, porusza w otoczeniu. Jestem istotą wolną, mogę coś czynić, jeśli chcę, dlatego, że chcę i rozumiem potrzebę czynu; kiedy czynię, jestem świadomą przyczyną dokonywującą czegoś w świecie. Wolny jest człowiek jako istota rozumna. Wolny jest duch czysty. Pełnią wolności jest Bóg.*

\* \* \*

*To zrozumienie wolności jako niezależności od tego, co w stosunku do nas zewnętrzne, wolności jako pewnej immanentności naszego działania, każdy znajduje w świadectwie, które wydaje mu jego własna świadomość, bez względu na to, czy temu świadectwu nadaje znaczenie czegoś, co posiada odpowiednik w bycie, czy też uważa je tylko za czysto subiektywne zjawisko. Ale gdy chodzi o kierowanie sobą, tutaj u człowieka współczesnego nastąpiło pomieszanie pojęć, którego dalszym następstwem są konflikty w życiu jednostkowym i zbiorowym.*

\* \* \*

*Wolność i przymus człowiek znajduje nie tylko poza sobą, lecz i w sobie. Jako istota złożona z duszy i z ciała ma on potrzeby duchowe i cielesne, które są wynikiem dwoistego w nim życia. Każde z nich stawia swoje cele, chce swojej pełnej eks-*

*pansji, wolności niczym nieskrępowanej dla swoich przejawów. To życie dwoiste, z natury samej ma w sobie pewne napięcie, a na skutek grzechu pierwotnego napięcie to przerodziło się w duszy człowieka w konflikt tendencji, w konflikt dwóch wolności: wolności natury zmysłowej, dążącej do nieograniczenia niczym z wolnością natury duchowej. Konflikt ten, przeczuwany już przez starożytnych, którzy dalecy byli od tego płytkiego optymizmu moralnego, jaki im się zazwyczaj przypisuje, do pełni uświadomienia doszedł w sumieniu chrześcijanina. « Czuję inny zakon w członkach moich, który się sprzeciwia zakonowi ducha mego » (Św. Paweł: Rzym VII. 24.) Natura zmysłowa człowieka odczuwa jako niewolę wszelki hamulec, który nakłada jej natura duchowa w imię swoich celów. Natura duchowa odczuwa jako niewolę te potrzeby i wymagania, które jej stawia ciało.*

*Jedną wolność okupuje się drugą wolnością. Normalna, niesfałszowana sofistyką, niezaślepią namiętnościami psychika ludzka w ten sposób odczuwa wolność. Rozumie ona, że musi wybierać między wolnością życia zwierzęcego a wolnością ludzką.*

*Byli i są ludzie, którzy w porządku czysto przy-*

rodzonym umieją osiągnąć ten pierwszy stopień wolności: panowanie strony duchowej nad stroną fizyczną. Wstrzemięźliwość, poniekąd czystość, równowaga ducha, odwaga wobec niebezpieczeństw i męstwo w obliczu śmierci, to te oznaki ludzkiej wolności, które były realizowane we wszystkich epokach i we wszystkich krajach, we wszystkich formacjach kulturalnych i w klimacie wszelkich wierzeń religijnych. W mniej lub więcej zdeformowanej postaci stanowią one ideał ludzki powszechny, gdyż realizują istotę natury człowieka. Osiągnięcie tego stopnia wolności własnymi siłami nie jest łatwe. Namiętności i instynkty człowieka mają swoją sofistykę, którą umieją się zasłaniać dowodząc, że one dają prawdziwą wolność człowiekowi. Każdy zna ten miraż pełni i wolności, który ukazuje mu pożądanie przed zaspokojeniem. Nie każdy ma odwagę i prawość spojrzenia, na tę pustkę i poczucie związania, które niesie ono po zaspokojeniu, gdy miarą użycia i celem jego nie był cel rozumny. Każda ekspansja naszej natury zmysłowej, podjęta pod hasłem wolności, stwarza złe przyzwyczajenie, nałóg, zwiększa ucisk materii na ducha naszego. Ułuda wolności pryska pod naporem poczucia zależności tej cząstki, która w nas najwewnętrzniejsza, która stanowi istotę naszego ja.

*Wolność duchowa istoty rozumnej w porządku czysto przyrodzonym nie jest czymś łatwo osiągalnym, ani też nie jest czymś pełnym. Grzech pierwotny sprawił, że całkowite podporządkowanie naszych niższych skłonności rozumowi nigdy nie jest możliwe za pomocą środków naturalnych. Każdy bohater woli ma na sobie jakąś skazę, ma jakąś swoją Achillesową piętę, gdyż natura ujarzmiona przemocą znajduje sobie jakieś boczne ujścia lub swoiste kompensaty. Zresztą typ takiego bohatera jest zawsze sztywny, trochę nieludzki. Kosztem zwycięstwa nad stroną zmysłową wzmocniła się jego strona duchowa, uzyskała ona wolność w stosunku do instynktów, ale wraz z tym najczęściej wzmogła się i niewola innego typu, trudniej uchwytna dla samego człowieka, niewola w więzach własnej jaźni psychicznej, niewola pychy. Dla prawdziwego wyzwolenia człowieka potrzeba czynnika wyższego niż jego rozum, czynnika, który nadaje mu wyższe życie, życie nadludzkie.*

\* \* \*

*Nietzscheański mit o nadczłowieku, mimo błędnej problematyki i błędnego rozwiązania wyraża tę prawdę, że tęsknota człowieka przekracza jego możliwości czysto ludzkie. «Człowiek powinien być zwyciężony». Już w przyrodzonej właściwości woli:*



jej nastawieniu na dobro nieskończone, na dobro, które mogłoby zapełnić całą jej pojemność, jest możliwość jakiegoś stanu, w którym człowiek będzie podniesiony ponad samego siebie. Takim stanem jest stan łaski, w którym człowiek wprowadzony jest w życie Boże, życie, które mu się nie należy, dane mu, «z łaski», do którego jest tylko możliwość w jego naturze. To nowe życie daje człowiekowi nową wolność, nieosiągalną dla niego tylko przez działanie sił naturalnych, choćby nawet jego władz rozumnych i duchowych. Wolność to nadludzka dzieci Bożych.

\* \* \*

Jeśli jednak wolność jest cechą tej wewnętrzności, tej niezależności od czynników zewnętrznych w działaniu, jeśli istota wolna to ta, która działa z siebie jako ze świadomego początku, jako przyczyna działania, to jakże łaska, która jest czynnikiem pozaludzkim, niejako zewnętrznym w stosunku do natury człowieka, może być podstawą jego wolności?

I tu jest dziwna tajemnica. Działanie nadprzyrodzone w nas nie jest na modłę czynnika materialnego, który popycha lub ciągnie z zewnątrz. Ten cudowny twór Boży, którym jest Łaska, szczepi się wewnątrz naszych władz poznawczych i pożądkawczych i nie

*niszcząc ich i nie zadając im gwałtu, nie mieszając się z nimi, lecz łącząc jakimś niewypowiedzianym połączeniem, podnosi je wewnętrznie ku innemu życiu, staje się w nich i przez nie nową zasadą tego życia. Działanie Łaski jest nam wewnętrzniejsze, niż działanie samych naszych władz. Na czym polega jego działanie wyzwalające? Na czym polega ta wolność, którą daje ono człowiekowi?*

\* \* \*

*Prawo Boże, przykazania Boże są prawem, którym podlega całe stworzenie nierozumne nieświadomie, stworzenie rozumne świadomie i dobrowolnie. Czy prawo to jest całkowicie znane, czy też wypisane tylko w głębi sumienia, jako poczucie dobra i zła, obowiązku moralnego i sprawiedliwości człowiek pełni je, ilekroć spełnia jakiś czyn moralny. Człowiek pełniąc to prawo, wykonywa jednocześnie czyn zgodny ze swoją naturą rozumną, a więc spełnia czyn wolny, poszerza sferę swojej wolności. Ale choć czyn ten jest spełniony dobrowolnie, człowiek może odczuwać prawo, któremu służy, jako coś zewnętrznego, coś, co go ogranicza, jako pewien przymus, o ile poddanie prawu nie jest z miłości do Twórcy prawa, o ile też służąc mu człowiek nie odnajduje w tej służbie prawa swojego wyższego życia. Dlatego stoik wybierając życie rozumne jest*

wolny w stosunku do swych namiętności, którym się przeciwstawia, ale sztywny jest, twardy i skrzepowany w stosunku do tego prawa, które nie ogarnia i nie przemienia całej jego natury. Dlatego też święty jest giętki i całkowicie swobodny swobodą miłości.

\* \* \*

Wobec przeszkody, która ogranicza naszą ekspansję, krępuje naszą wolność, człowiek mieć może różną postawę. Albo ustępuje wobec niej i przyjmuje swoją niewolę. Albo przeszkodę łamie, jeśli ma po temu siłę i jeśli mu na to pozwala jego poczucie dobra. Albo neguje jej istnienie, oddzielając się od niej obojętnością, wzgardą i w ten sposób afirmuje swoją wolność wewnętrzną. To jest postawa stoicka. Albo też przeszkodę, ograniczenie przyjmuje w imię wyższego dobra i w ten sposób wyzwala się całkowicie, do końca. Nie łamie on przeszkody, ani nie udaje w pysze swojej, że jej nie ma, ale ją przyjmuje. W imię czego? W imię tego, że stanęła ona na drodze ekspansji jego wolności dopuszczona przez Boga. Wtedy ten, kto miłuje Boga, a więc chce najgłębszym, najwewnętrzniejszym chceniem, aby spełniła się wola Boga, nie jego własna, chce i tego ograniczenia, które Bóg postawił na jego drodze. Jego pragnienie tego, czego Bóg chce jest bez porównania silniejsze,

*bardziej dobrowolne, bardziej wewnętrzne, niż to jego pragnienie, które zostało zahamowane przez przeszkodę. A wtedy miłość przekształca przeszkodę w szczebel do wyższej wolności, przymus w największy tej wolności rozkwit.*

*Ale tego rodzaju miłość nie jest już tylko rozumnym i świadomym realizowaniem celów, nie jest tylko tryumfem duszy ludzkiej nad cielesną naturą, jest tryumfem innego życia, życia, które płynie od Boga samego, życia, którego człowiek sam dać sobie nie może, życia Łaski. Łaska to sprawia, że dusza ludzka zaczyna dobro Boże, wolę Bożą uważać za lepszą dla siebie, za bardziej swoją, niż wolę własną. Ona to sprawia, że gdy wola Boża staje wpoprzek tej woli własnej, najbardziej wewnętrznym i wolnym aktem wola ludzka przyjmuje wolę Bożą, pozornie ją krępującą i całkowicie wyzwala się w tym przyjęciu, nie negując, nie gardząc trudnością lub przeszkodą, ale wchłaniając ją miłośnie w substancję swego życia wewnętrznego.*

*Wtedy pryska ostatnie ogniwo łańcucha, skrepowanie swoją jaźnią ograniczoną, pychę swojej woli, która karmiła się nawet poprzednimi zwycięstwami ducha. Wtedy człowiek wchodzi w komunie nieustanną z Jaźnią najwyższą, nieskończoną, nieograniczoną, z Ja Bogą, które jest samą i pełną wolnością.*



*Im ta łączność ściślejsza, tym pełniejsza wolność dziecka Bożego, które nieskrępowane swoją ograniczonością, uczestniczy w nieograniczoności Boga.*

\* \* \*

*W tym łańcuchu wolności każde nowe ogniwo oplaca się przyjęciem jakiegoś ograniczenia i przewyciężeniem go duchem i łaską. Wolność jest za tę cenę. Ale dusza ludzka wzdryga się przed tym przyjęciem ograniczenia, przed tym przymusem dobrowolnym. Wzdryga się i wyprasza przed nim, kuszona ciągle wielką pokusą jakiejś całkowitej, zupełnie spontanicznej wolności, podobnej do biologicznego rozpędu życia bez żadnych hamulców. Czy pokusa ta jest dalekim przeczuciem — wspomnieniem bytowania w raju, gdzie wszystkie władze ludzkie tak właśnie spontanicznie się rozwijały i rozwijać miały do pełni? Czy jest to miraż zaczerpnięty z życia organicznego i rzutowany w sferę wolności ludzkiej? Ilekroć w życiu osobistym człowiek ulegnie tej pokusie, tej ułudzie wolności, wpada w niewolę swych rozpętanych instynktów lub wyhodowanej i nakarmionej pychy. Ilekroć zbiorowość ludzka uwierzy w mit takiej wolności, tylekroć przez krew, gwałt i zniszczenie dąży ku odwetowi niewoli w formie żelaznej przemocy. Jesteśmy świadkami takiego odwetu w naszej epoce w tych wszystkich*

państwach, które ze wzdargą odwróciły się od zasady wolności realizując zasadę całkowitego podporządkowania jednostki, jej potrzeb i celów, zbiorowości, która wchłania wszelkie prawo osoby ludzkiej, stając się najwyższym prawem.

\* \* \*

Ta pokusa, którą każda dusza znajduje na swej drodze w momencie, gdy przez dobrowolne przyjęcie ograniczenia ma osiągnąć nowy szczybel wolności, została usystematyzowana i rozwinięta w teorię wolności, która stanowi podstawę liberalizmu. Płyynie ona z pewnego zmaterializowania i zatracenia poczucia wartości duchowych. Zatraciło się zrozumienie, że samorzutność instynktu, odruchu, siły fizycznej, tego wszystkiego, co stanowi indywidualne cechy człowieka, nie jest wolnością, lecz raczej panowaniem materialnych mocy nad jego treścią duchową, realizującą się w fizycznym indywiduum, lecz w duchowej, panującej nad pierwiastkami fizycznymi, świadomej siebie osobowości. Z tego pomieszczenia pojęcia wolności, w znaczeniu dynamicznej ekspansji z pojęciem wolności, jako tryumfu wyższego nad niższym, zrodziło się to chylące się do upadku, choć fascynujące jeszcze ciągle bożyszczce XIX stulecia, koło którego odbywa się krwawa rozgrywka wszelkich hasel i błędów współczesnych.

*Wolność użycia czyli wolność rozpętania swych instynktów kosztem przyćmienia rozumu i woli, wolność miłości czyli prawo do podeptania w sobie najgłębszych źródeł życia gatunku, wolność konkurencji w dziedzinie ekonomicznej czyli moloch kapitalizmu i pauperyzmu, wolność polityczna czyli komedia rozgrywek parlamentarnych zmurszałego systemu demokracji, wolność sumienia czyli odbieranie człowiekowi Boga, wolność myśli czyli odrzucanie prawdy objawionej a prekonizowanie dogmatów scientyzmu, wolność prasy czyli prawo do kalamnii i oszczerstwa, wolność sztuki i literatury, czyli prawo do zatruwania dusz i t. d. Nie ma takiej nędzy i fałszu w życiu współczesnym, nie ma takiego nadużycia, któreby się nie zaślaniało sztandarem wolności. Wolności jako pojęcia negatywnego, wolności jako braku wszelkiej granicy, wolności jako próżnego miejsca, które napełnić może byle jaka treść. Jako reakcja przeciw tej wolności powstaje przemoc również negatywna, również bezsensowna, prawo jako skrępowanie, jako ślepy posłuch, jako pięść. Ludzkość zrzucając czapkę frygijską wprost z rozszalałego tempa carmagnoli przechodzi w równy, miarowy twardy, nieustępliwy, brutalny pochód różnorodnych «fasci», falang i szturmówek, kadr, ekip, aby znów zrzucając żelazny but lub pięść zerwać się,*

*i szukać znów prawdziwej wolności i prawdziwego prawa, które się zagubiły w chaosie instynktów, mocy, praw nowoczesnej wieży Babel.*

\* \* \*

*W pędzie rozpetanego instynktu, w zwierzęcej mocy i w zwierzęcej grze jest pewna samorzutność, spontaniczność, która jest szkicem prawdziwej wolności, gdy jest naiwna, która jest jej nieudolną imitacją, gdy jest świadomie realizowana. Ta spontaniczność jest siłą fascynującą wszelkich fałszywych wolności. Bo ciężki trud realizowania prawdziwej ludzkiej wolności, prawdziwej Bożej wolności człowieka pozbawiony jest tej łatwej spontaniczności. Jest on szeregiem skrępowań i wynikających z nich wyzwoleń, jest walką, jest przełamywaniem, jest zwalczaniem oporów w sobie lub przyjmowaniem ciężarów. Wolność ludzka jest wolnością ukrzyżowaną nie rozpetaną i nie może uczciwie stanąć pod znakiem rozpetania, nie zaprzeczając swej naturze ludzkiej. A jednak tęsknota za spontanicznością wolności ma swoją prawdę i realizacje tu na ziemi. Jest spontaniczność łaski, jest wolność dziecka Bożego, jest wyzwolenie w świętości, gdy człowiek zespolony z wolą Bożą, jakoby nie znajduje już na swojej drodze ani w swoim ciebie, ani w swojej duszy, ani w otaczającym świecie nic, co by go mogło*



*istotnie krępować, bo wszystko jest od Boga i wszystko do Boga wraca i w Bogu odnajduje on wszystko i siebie, a we wszystkim odnajduje Boga i nie ma już prawie oporów dla jego przekształconej wolnej woli. W woli tej łaska Boża, nie znajdująca również oporów, działa jak gdyby naturalnie i swobodnie, udzielając czynom świętego doskonałej harmonii i swobody oczyszczonej i przebóstwionej natury. Wobec tej swobody i spontaniczności świętego, wolność głoszona przez poetów, marzona przez heroldów nowoczesnego naturalizmu, niezmaczonej i nieskrępowanej żywiołowości porywu życiowego jest tylko nikłym cieniem lub niesłychanie słabym i dalekim analogicznym zarysem. Bo «gdzie jest Duch Pański tam wolność» (II Kor. III, 17). —*

*tl.*

## DUSZA I DUCH

### I.

Znowu toczy się walka o duszę, chociaż ją podjęto pod innymi niż dawniej hasłami. Dawniej broniono duszy przeciwko materii; dzisiaj broni jej się przeciwko duchowi. Wydaje się to paradoksem, a jednak paradoks ten wyrósł z rzeczywistości.

Twardą i mocną ręką zdławiono kiedyś ruchy wolnościowe z roku 1848. Kto zachował jeszcze trochę idealizmu w swej myśli, patrzył z przerażeniem na to, jak liberalne dotąd mieszczaństwo zaczęło się skupiać koło nowych sztandarów i nowych ludzi. W Niemczech skrajne dążności lewicy heglowskiej złączyły się z impulsami, które szły w rozwoju techniki, by doprowadzić do wybuchu materializmu i dogmatycznie obwieścić światu nową ewangelię. Jeżeli dawna ewangelia głosiła jednego Boga, to nowa twierdziła, że istnieje jedna tylko materia jako wy-

łączny składnik wszechświata. Jeżeli dawniej mówiono o duszy i jej aktach psychicznych, to dogmatyczny materializm znał tylko mózg i jego wydzieliny, tylko materię i jej ruchy, tylko ciało i jego siły (Vogt, Büchner, Moleschott). Co w Niemczech zdziałał materializm, to gdzieindziej, we Francji i w Anglii przeprowadził pozytywizm.

Pod wpływem krytyki poznania i badań psychologicznych obumierał materializm bardzo gwałtownie w niektórych krajach, ale jeszcze gwałtowniej rozrastał się w innych, rozrastał się tam, gdzie panowała niesprawiedliwość społeczna, polityczna niewola, ciemnota i naiwność myślenia. W naiwnej i najgrubszej formie zjednoczył się materializm w nierozdzielną całość z ideą komunistyczną, by w ZSSR zapanować jako oficjalny pogląd na świat. Wyrugowano nazwę i rzecz, wyrugowano psychologię, wprowadzając na jej miejsce refleksologię, która uznaje tylko odruchy uwarunkowane i nieuwarunkowane. Walka przeciwko duszy wyszła z sal uniwersyteckich na ulicę, do fabryk, do związków zawodowych, do ustawodawstwa.

Jeszcze jedna walka wcale się nie skończyła, jeszcze w imię materialistycznego światopoglądu niszczy się ludzi i kulturę, a już rozpoczęła się walka inna, nowa, gdzie w jednym z przeciwnych sobie

obozów walczy się pod hasłami życia i duszy, w drugim pod hasłami duszy i ducha. Mówię tu o walce a nie o dyskusji, gdyż i tutaj dwa przeciwne sobie poglądy wychodzą z laboratoriów i sal uniwersyteckich, by ogarnąć szerokie masy społeczne w tym przekonaniu, że nie idzie tam o spór akademicki, lecz o zagadnienie, z którym łączą się losy państw i narodów. Należy tu niezawodnie opuścić teren walki politycznej i społecznej, by się ograniczyć do zagadnienia naukowego, psychologicznego; nie mniej przeto wynika stąd, że myśl zbliżyła się znowu dzisiaj w niewidzialny od dawna sposób do życia. Przed kilku laty prof. Prinzhorn zwracał uwagę na fakt, że rozgrywka współczesna między politycznymi i społecznymi partiami, między starymi i młodymi ma źródła bardzo głębokie, nieświadomione, do których zaczyna docierać dzisiejsza psychologia i filozofia, kiedy mówi o życiu, o duszy i duchu.

Ograniczając się do dyskusji psychologicznej, naukowej i filozoficznej, powiedzmy odrazu, że spór toczy się między przedstawicielami filozofii życia a twórcami nowej ontologii i psychologii humanistycznej, powiedzmy też, że spór toczy się przede wszystkim w Niemczech, przybierając tam inne formy aniżeli ten, który niedawno temu toczył się



we Francji między Bergsonem a pewną grupą jego przeciwników. Bergson wychodził z panującej wówczas wiedzy, zarzucając jej, że kawałkuje to, co w rzeczy samej jest całym i jednym, że unieruchamia to, co się wiecznie zmienia, przekształca, że przerabia na oderwane pojęcia to, co w sobie jest konkretnym. Z krytyki wynikała rehabilitacja tej intuicji, która ma ująć twórczy strumień życia w jego istocie jako najgłębszą i jedyną w wszechświecie rzeczywistość.

W Niemczech dyskusja przeszła na inne tory, chociaż związek z Bergsonem raz po raz się uwidacznia. Jedni wprowadzają tam głęboki przedział między duszę a ducha, drudzy pomiędzy duszę a życie organiczne, ustrojowe. Jedni twierdzą, że istotna jedność istnieje między duszą i ciałem, organizmem, a duch jest czymś obcym, co przychodzi z zewnątrz, by tę jedność zniszczyć; inni dowodzą, że ścisła jedność panuje między duszą a duchem, a głęboki dualizm zjawia się dopiero między tą jednością a wegetacją ciała.

Więcej metafizyki znajduje się po stronie obozu, który broni życia przeciwko duchowi, mniej po stronie tych, którzy bronią ducha przeciwko wegetacji. Kiedy się mówi o duszy i duchu zastrzega się zwykle, że się nie ma na myśli żadnej substancji,

żadnych nawet władz, lecz wprowadza się w dyskusję fakty, akty czy funkcje, jako przedmioty naszego poznania. Chociaż może ktoś przeciwko temu zaprotestować, nazwijmy dla orientacji praktycznej duszą akty psychiczne zmysłowe, duchem akty psychiczne niezmysłowe wraz z ich wytworami, dodając jednak, że raz po raz sięga się w dyskusji z konieczności do dyspozycji, do uzdolnień, które znowu do kogoś należą jako do podmiotu. O ile obecna dyskusja toczy się w dziedzinie faktów, przynosi niejedno wyjaśnienie, prowadząc przynajmniej do ściślejszego ujęcia zagadnień. Kto jako tomista obserwuje z zewnątrz, jak ścierają się ze sobą przeciwnie sobie zdania, dostrzega w tym wszystkim szereg czynników, które nie tylko może przyjąć, lecz może je wyjaśnić z ostatecznego, metafizycznego stanowiska. Pozwólmy narazie przemówić każdemu z dwóch obozów.

## II.

Kto dzisiaj w Niemczech przemawia jako przedstawiciel filozofii życia, powołuje się na długi szereg wielkich poprzedników i współczesnych psychologów, myślicieli, wymieniając Goethego, Carusa, Nietzschego, Diltheya, Spenglera, Klagesa, Prinzhor-na, M. Schelera i Heideggera. Każdy z nich coś innego akcentuje, coś innego rozwija, ale ostatecznie

wszyscy łączą się w jednej reakcji przeciwko pewnym prądom myślowym i w jednej, ogólnej idei życia. Goethe wprowadza do swego rozumowania myśli wzięte ze Spinozy tak, jak Carus wnosi interpretację chrześcijańską. Nietzsche sięga do najprimitywniejszych popędów, by zmienić ich pozycję w hierarchii wartości tak, jak Klages i Prinzhorn zwrócić się do tych samych czynników, by je zaakcentować w koncepcji nowego ideału personalistycznego i w przebudowie wychowania. U Diltheya odzywają się jeszcze odgłosy pozytywizmu chociaż nad nimi góruje dążność, żeby stworzyć filozofię nauk humanistyczno-historycznych. Spengler usiłuje dojść do nowej filozofii dziejów, jak Heidegger stara się złączyć ontologię perypatetyczną zwłaszcza jej ideę analogii bytów z tendencją nowej filozofii w pojęciu troski (Sorge), chociaż wyraźnie tego nie wypowiada. Zwracając się coraz więcej do metod socjologicznych zmierzał Scheler do nowej, filozoficznej antropologii, gdzie miało się jasno zaznaczyć jego ujęcie stosunku idei i ducha do prapopędu. Mimo takich różnic łączy wszystkich wspólna reakcja przeciwko pewnym kierunkom filozoficznym i wspólna, zasadnicza tendencja.

Łączy ich taka sama reakcja. Tradycyjna, perypatetyczna filozofia wyjaśnia całość rzeczywistości

ze stanowiska statycznego przez pojęcie bytu, ze stanowiska dynamicznego przez pojęcie możności, potencji i aktu. Widocznie po wielkiej epoce jej rozkwitu i znanych jej klasyków zapomniano w znacznej mierze o dynamice w wszechświecie, skoro raz poraz oskarżano ją o to, że wszystko unieruchamia i ujmuje świat wyłącznie w jego statystyce. Tak mogło być dawniej, wczoraj, lecz tak napewno nie myśli się dzisiaj. — Bądź co bądź przeciwko wyłączeniu ze świata wszelkiego dynamizmu wystąpiła z protestem filozofia życia.

Niewątpliwie podcinał ludzkie życie u jego źródeł mechanistyczny światopogląd, skoro zepchnął człowieka na peryferie rzeczywistości, robiąc z niego punkt przejścia dla procesów kosmicznych. Według Jamesa taki obraz świata okazuje się błędnym już przez to samo, że zabija w jednostce wszelką inicjatywę, mrozi każde jej uczucie i łamie jej skrzydła. Nowa filozofia wprowadziła człowieka znowu w centrum świata, rozpoczynając od niego wszelkie rozumowania.

Niewątpliwie większe znaczenie posiada samoobrona życia w pozytywnej myśli nowej filozofii. Jeżeli mechanistyczny światopogląd rozkładał ludzkie życie na szeregi procesów fizyczno-chemicznych, to tutaj zaczęto cały kosmos tłumaczyć ze stanowi-



ska życia, o ile je się ujmuje od wewnątrz, wychodząc z doznań i przeżyć każdej jednostki a nie z biologizmu, opartego na wegetacji. Jak tam bezduszny kosmos pochłaniał życie, tak tu życie miało pochłoniąć kosmos, zwracając mu wzamian za to cechę konkretności. Aczkolwiek nowa filozofia zajmuje tę samą zasadniczą postawę wobec rzeczywistości, to jednak w samym życiu nie wszędzie z równą siłą podkreśla te same czynniki czy właściwości. Odkąd zaczęto badać rasę, odkąd prawa o Mendela zatriumfowały w nauce o dziedziczności, odkąd polityka w niektórych krajach wzięła na swe sztandary hasła krwi i gleby, przesunął się naraz punkt ciężkości w dół, do czystej wegetacji, bo zapomniano, że życie spiętrzyło się wyżej, podniosło się do poziomu psychiki zmysłowej i nadzmysłowej. Zdaje się nieraz, jakoby do tego obozu przeszła część zwolenników dawnego naturalizmu, gdyż i tam czysta wegetacja pochłaniała wszelkie fakty wyższego życia. Ilekroć nawołuje się tam do odrodzenia, wskazuje się jako jego źródło nie ducha lecz krew. Bywa oczywiście inaczej, bywa tak, że się przenosi i wnosi w głębiny życia ustrojowego wartości i funkcje właściwe duszy wyższej, zmysłowej lub nawet duchowej.

Jeżeli filozofia życia podkreśla z naciskiem, że

duśza i ciało stanowią jedność, to drugi obóz z nie mniejszym naciskiem oświadcza, że ścisła jedność istnieje między duszą i duchem. W drugim obozie znaleźli się obok siebie twórca nowej ontologii, N. Hartmann i twórca psychologii humanistycznej, E. Spranger.

W nowej ontologii sami znajdujemy ten zasadniczy punkt wyjścia co w ontologii Arystotelesa i św. Tomasza, gdyż tu i tam za centralne pojęcie uznaje się byt, tu i tam zjawia się dążność do hierarchicznego układu wszystkich rzeczywistości. Podobieństwo hierarchicznego układu bytów w obydwóch ontologiach rzuca się w oczy. W nowej ontologii najniższy szczebel hierarchii zajmują byty nieorganiczne, mając nad sobą dalsze stopnie bytów organicznych, psychiczno-nieduchowych i duchowych. Każda wyższa warstwa opiera się na warstwach niższych, zachowując mimo to swą autonomię i odrębność. Między dwiema najniższymi warstwami a dwiema górnymi istnieje głęboki przedział, bo byty organiczne biorą w siebie byty nieorganiczne wraz z ich procesami chemiczno-fizycznymi jako własne, wewnętrzne składniki, by im nadać nową formę. W ten sposób nie przechodzi budulec z dwóch niższych warstw do dwóch dalszych, górnych. Górne warstwy duszy i ciała opierają się wprawdzie na

dwóch dolnych, ale ich bynajmniej w siebie nie wchłaniają, by przez to zachować własne istnienie.

Nas interesują tu też dwie górne warstwy, bo nowa ontologia bardzo silnie zaważyła na współczesnej filozofii i psychologii. Dzisiaj niemal powszechnie mówi się za N. Hartmannem o trzech postaciach bytu duchowego, dowodząc, że czym innym jest duch personalny, czym innym duch obiektywny, czym innym wreszcie duch zobiektywizowany. Tylko pierwszy duch jest indywidualnym, a dwa inne są nadindywidualne; tylko dwa pierwsze są realne, a trzeci trwa w sposób sobie właściwy, bo też tylko dwa pierwsze naprawdę żyją a trzeci znajduje się poza czy ponad wszelkim życiem. Powiedzmy ściślej i dokładniej. Duch personalny znajduje się w poszczególnych jednostkach ludzkich jako ich wewnętrzna własność; duch obiektywny góruje nad jednostkami jako wspólna im wszystkim rzeczywistość, wspólna dlatego, że wszystkie łączy, we wszystkie wchodzi i sobą je zapładnia. Duch obiektywny góruje nad personalnym, bo tylko on ciągle utrzymuje się na miejscu, ciągle żyje, chociaż duchy personalne ze świata i życia naszego odchodzą. Nic też dziwnego, że tylko on może być podmiotem, nośnikiem dziejów ludzkich, a nie duch personalny, co przechodzi przez ziemię jak cień czy jednodniówka.

Od ducha personalnego i obiektywnego odrywają się ich wytwory, tworząc razem ducha zobiektywizowanego. Wszelka myśl, utrwalona w symbolach, w książkach i pergaminach, wszelkie wytwory artystyczne, wszelka sztuka i wszelka technika składają się na to wspólne dobro duchowe. Chociaż duch zobiektywizowany sam w sobie życia nie posiada, to jednak z życia wychodzi i na życie oddziałuje; chociaż się wznosi ponad czas i ponad dzieje, to jednak na swój sposób wpływa na to, co się w czasie dokonuje.

Chociaż główny nacisk kładzie Hartmann na ducha obiektywnego, powtarzając kilkakrotnie, że od niego dwa inne zależą, to właśnie przeciwko temu duchowi budzą się zastrzeżenia i rodzi się wątpliwość, czy przyjmując jego istnienie, nie wykracza się przeciwko głośnej w średniowieczu zasadzie redukccyjnej, według której nie należy mnożyć bytów realnych bez konieczności. Funkcje przypisane duchowi obiektywnemu można z łatwością rozdzielić między dwa inne duchy, wprowadziwszy wprzód pewne wyjaśnienia. Trafia natomiast Hartmann do przekonania, kiedy rozwija swe poglądy na ducha personalnego i zobiektywizowanego. Także myśl tomistyczna znajdzie tam pewne wskazówki, z których będzie mogła skorzystać. Sprzeczny budzą się u tomisty jed-



nak tam, gdzie się określa ducha personalnego wyłącznie przez jego stosunki do ducha obiektywnego tak, iż zostaje z niego jedynie jakieś irracjonalne jądro. Niedowierzenie wzrasta, kiedy Hartmann wskazuje, jak się rodzą funkcje w ustrojach, w duszy i w duchu. Organizm bowiem rozwija się z odziedziczonych dyspozycji, akty psychiczne, zmysłowe, budzą się i dochodzą do świadomości w gotowych już warunkach, a natomiast duch sam siebie i dla siebie wszystko stwarza, nie rodząc się ani rozwijając z odziedziczonych zasobów.

Tu rozpoczyna się konflikt z Klagesem i z całą filozofią życia. Duch nie tylko stwarza swą rzeczywistość i treść, lecz także przetwarza ustrój, na którym się opiera. Nie ma rozwoju ducha personalnego bez umniejszenia sił witalnych. Gdzie się tworzy ducha, tam trzeba naderwać rezerwy życia, tam trzeba zabić jakiś zdrowy popęd, bo praca duchowa staje nieraz w drodze procesom, przez które ustrój automatycznie reguluje bieg swoich przemian i odbudowy. Tak było zawsze i na to nie poradzi żaden pesymizm Klagesa. Zawsze odcieleśniał się ten, kto się uduchowiał. Prawdą jest i to, że degeneracja przechodzi z ciała na ducha, osłabiając zarówno jego zdolność do myśli jak i jego moralną wrażliwość, jego twórcze siły. Trudno, każdą kulturę trzeba

drogo zapłacić, lecz zato duch raz rozbudzony już nigdy na obranej drodze stanąć nie chce, a tym mniej nigdy z niej nie zawróci. Wprawdzie można nad tym ubolewać, że ekspansja ducha idzie raczej wszersch aniżeli w górę, że raczej zagarnia coraz dal-sze warstwy ludowe pod swe uroki aniżeli się wzbija na wyższy poziom; można ubolewać, że się wyczerpują rezerwy, złożone w ludzie, ale pesymizm musi zniknąć wobec faktu, że w naszej kulturze znać jeszcze młodość, widać wiele marzycielstwa a mało równowagi, wobec czego budzi się przekonanie, że przed nią otwierają się jeszcze olbrzymie przestrzenie czasu. Czekają na człowieka kosmiczne a nie historyczne tylko okresy, czekają na niego nowe postępy w dziedzinie ducha tak, iż zmierzchy i starcza skleroza przesuwają się w nie-określoną dal. Niebezpieczeństwo sklerozy uchyli zresztą człowiek, jeżeli raz zacznie racjonalnie korzystać z rezerw życia.

Jak nowa ontologia tak i psychologia humanistyczna nie unika kontaktu z życiem. Jej narodziny dokonały się jako protest przeciwko psychologii dnia wczorajszego, tej, którą nazwano atomizującą, ponieważ rozbijała życie psychiczne na elementy czuciowe, by je następnie łączyć przez prawa skojarzenia. Okazało się, że psychologia atomizująca

nie wytrzymuje kryterium pragmatycznego, że nie daje żadnych owoców dla życia, dla szkoły, dla pracy wychowawczej. To też w imię potrzeb życia zaczęła sobie torować drogę różnego rodzaju psychologia całościowa m. i. także humanistyczna. W psychologii humanistycznej wychodzi się z wytworów ducha ludzkiego, wychodzi się z ducha zobiektywizowanego, by w nim szukać sensu, wartości i celów. Zamiast tłumaczyć poszczególne procesy psychiczne przez przyczynę sprawczą, usiłuje się zrozumieć każdą funkcję przez jej związek z odpowiednią całością. Twórcy nowej psychologii oświadczyli odrazu, że nie podnosi na szczeblach hierarchii ani duszy ani ciała, kto nawołuje do buntu przeciwko duchowi, bo tylko przez ducha zdobywa dusza swą siłę, a ciało swą godność.

### III

Z samego wglądu w tok dyskusji dochodzi się do pewnego pozytywnego wniosku. Z argumentacji obydwu obozów wynika bowiem, że tu i tam dusza zjawia się jako łącznik, bo w jednym obozie jednoczy się ona jak najściślej z ciałem tak, jak w drugim jednoczy się niemniej ściśle z duchem. Jeżeli się więc uwzględni argumentację za pozytywną częścią każdej z przeciwnych sobie tez, otrzyma się ostatecznie szereg dowodów za tezą trzecią, pełną, za tą

mianowicie, że w człowieku jako w mikrokosmosie trzy dziedziny faktów wegetacji, psychiki niższej i psychiki wyższej czyli ducha stanowią organiczną całość. Że jednak mimo tej jedności nie można zamykać oczu na to, co wyodrębnia, świadczy część negatywna każdej z przeciwnych sobie tez, bo przedstawiciele filozofii życia razem z Klagesem wskazują na głęboką różnicę między duszą a duchem tak, jak zwolennicy psychologii humanistycznej nie pozwalają zapominać przeciwnikom o różnicy między funkcjami czystej wegetacji a psychiką zmysłową.

Do takiego wyniku dochodził zapewne niejeden uczestnik berlińskiego zjazdu filozofów niemieckich w jesieni 1936 roku. Już niemal na rok naprzód otrzymali zaproszenie na zjazd między innymi także filozofowie polscy. W załączonym programie zapowiadano, że jedynym tematem dyskusji będzie dusza i duch,—zapowiadano, że zabiorą głos czołowi przedstawiciele obydwu obozów. Za jednością duszy i życia miał przemawiać Klages, za jednością duszy i ducha E. Spranger. Zapraszano bardzo uprzejmie, używając do tego, żeby zajrzeć w wielki warsztat niemieckiej nauki i niemieckiego życia, gdzie się przygotowuje przyszłość narodu na jego najgłębszych podstawach.

Uczestnicy zjazdu doznali zawodu, gdyż Klages



mimo obietnicy do Berlina nie przyjechał, chociaż jego własna teza oraz teza Sprangera miały się stać ogniskami, skupiającymi koło siebie wszystkie myśli i całą uwagę. Pomimo, że Klages nigdy nie zajmował katedry uniwersyteckiej, to jednak oddział głęboko na współczesne młode pokolenie w Niemczech przez liczne swe pisma. Zamiast mistrza przemawiali więc na zjeździe jego uczniowie, znajdując żywy odgłos w pewnej grupie młodych kongresistów. Oświadczyli oni odrazu dosyć twardo, że na zapowiedziany temat wogóle nie można dyskutować, jeżeli się z góry nie zgodzi z Klagesem, że inaczej przedstawiają się nam życie i dusza a inaczej duch, bo życie wraz z psychiką naszej duszy płyną nieprzerwanie jak strumień, gdy tymczasem duch wkracza wszędzie momentalnie, przerywając każdą ciągłość zjawiska. Za tą zwięźle sformułowaną tezę mieści się oczywiście szeroko rozbudowana doktryna.

Zjawiają się w niej przed nami dwa światy, jeden złożony z obrazów, gdzie wszystko się zmienia i przeobraża, drugi, złożony z przedmiotów, gdzie nic się nie zmienia a natomiast wszystko trwa jako nieprzestrzenne punkty matematyczne. Za pierwotny trzeba uznać świat życia, bo z niego można dosyć łatwo wyprowadzić świat nieorganiczny, podczas

gdą ze świata nieorganicznego w żaden sposób nie można wyprowadzić ani życia ani żadnej dynamiki.

Nie mniej od dwóch światów różnią się od siebie dusza i duch. Zajmują postawę zupełnie bierną i nieświadomą, dusza w swych przeżyciach jako jedyną rzeczywistość — płynący z demoniczną siłą strumień-życia, strumień następujących po sobie obrazów. Wobec całkowitej swej bierności dusza widzi obrazy, niesione przez strumień, lecz nie widzi swego widzenia, słyszy tony, ale nie słyszy swego słyszenia: wszystko przyjmuje jako pathos, a niczego aktywnie nie bierze, nie zdobywa. Razem z obrazami zmienia się sama, urastając ciągle jako środek bezpośrednich doznań i przeżyć.

Zupełnie inną, czynną postawę wobec rzeczywistości zajmuje duch. Wbijając się bowiem najpierw klinem między ciało i duszę, usiłuje rozbić ich jedność. Dąży także do tego, by ująć całą rzeczywistość na swój sposób, bo przez momentalne akty intelektu wycina ze strumienia obrazów poszczególne części, by je przeistoczyć w niezmiennie przedmioty, w substancjalne, martwe punkty. Na miejsce rzeczywistości dynamicznej, barwnej i żywej otrzymuje się ostatecznie bezduszny, mechanistyczny model świata.

Żywą rzeczywistość zabija i zatruwa duch w in-

ny jeszcze sposób, kiedy przez momentalne znowu akty woli wkracza w dziedzinę uczuć i popędów, żywiolu i ciepła, wkracza rzekomo na to, żeby tym wszystkim kierować, a w rzeczywistości, by zamrozić każde uczucie i skrzywić każdy popęd, wprowadzając wszędzie bezwład i martwość.

Wprowadziwszy wten sposób antagonizm zasadniczy między ducha a życie i duszę, staje Klages w sposób zdecydowany po stronie życia, przeciwko duchowi. Nawołuje do walki przeciwko tym, co upoiwszy swą wolę marzeniami o potędze i amerykańizmie, robią z ludzi automaty, by nimi poruszać według własnych pomysłów. Jeżeli się chce uleczyć ludzkie życie z choroby, w którą je zapędził racjonalizujący wszystko duch, trzeba się spowrotem zanurzyć w żywy strumień obrazów, doznań i popędów.

Jedno tu trzeba jasno stwierdzić, to, że Klages wyklucza funkcję ducha z samego życia, uznając je za coś obcego, co przychodzi z zewnątrz, by życie zabijać. Temu przeciwstawiają się niemal wszyscy tak, jak niemal wszyscy muszą przyznać, że wiele racji znajduje się w jasnym wyodrębnieniu psychiki wyższej od niższej razem z uwagami o kierowaniu popędami.

Gdzie Klages wprowadza antagonizmy, tam Spranger widzi ścisłą łączność, widzi ją we współdziałaniu

między duszą a duchem. Dla naszych końcowych uwag zanotujemy sobie fakt, że duch w pewien sposób w duszy się zawiera i z niej wyrasta jako jej kwiat, a nie przychodzi do niej z zewnątrz jako jej wróg. Zanotujmy jeszcze silniej to, że dusza nie tylko aktualizuje wytwory ducha, ale sama w rzeczywistości jest duchem, o ile te wytwory rozumie lub też w twórczym rozpędzie ze siebie je wydaje. O tych dwóch myślach nie wolno zapominać, jeżeli się chce trafnie interpretować trzecią myśl Sprangera, tę, że duch łączy a dusza dzieli, że duch wprowadza nas w świat ogółu a dusza w świat rzeczywistości konkretnych, indywidualnych. To wszystko może być trafne, jeżeli powiemy, że dusza i duch oznaczają tu dwa rodzaje funkcji psychicznych, które się jakościowo od siebie różnią.

Także na zjeździe berlińskim okazało się, ile nowych światła wnosi psychologia rozwojowa do omawianego zagadnienia. Dowodzi bowiem, że psychika ludzka jest równocześnie jedną i wielowarstwową. Z głębokiej warstwy uczuć i popędów idą silne impulsy do rozwoju, które od pierwszych swych stadiów dążą do tego, by dojść do swej pełni i całości w wybuchu życia duchowego. Zresztą funkcje duchowe zjawiają się raz poraz nawet w bardzo wczesnych chwilach naszego życia (Krooh).



Mogłoby się zdawać, że narodowy socjalizm wziął w swój program idee głoszone przez Klagesa. Nie, stało się inaczej, gdyż Rosenberg w głośniejszej swej książce jedno z nich przyjmuje, a inne stanowczo odrzuca. Przyjmuje myśl o zatrucaniu w człowieku jego podłoża biologicznego przez wybujały racjonalizm, lecz nie godzi się na to, by podłoża biologiczne dla wszystkich ras były takie same, bo w jednych z nich kryją się zarodki heroizmu i twórczości a w innych zarodki właściwości wprost przeciwnych. To też do jednych duch odnosi się zasadniczo jako ich sprzymierzeniec i przyjaciel, do innych jako ich wróg i truciiciel, — bo wszystko zależy od rasy.

Ani na zjeździe w Berlinie ani poza nim dyskusja na temat duszy i ducha nie potrafiła i nie mogła się utrzymać w obrębie samych faktów, w obrębie psychologii empirycznej, lecz wkraczała ustawicznie na teren metafizyki i światopoglądu. Nawet kiedy chodzi o samo założenie psychologii humanistycznej, Spranger jasno oświadcza, że nie może w niej pominąć zagadnienia sensu życia ludzkiego, bo zagadnienie to było zawsze pierwszym źródłem filozofowania. Skoro tak, skoro w walce o duszę i ducha stają przeciwko sobie światopoglądy, jeden materialistyczny, oficjalny w pewnych państwach, inny

biologiczny, który dąży do tego, żeby się stać panującym, oficjalnym, gdzieindziej nie może także milczeć tomizm, nie może zezwolić na to, by godzono w główne tezy jego światopoglądu.

#### IV.

1. Razem z psychologią genetyczną broni tomizm jedności życia ludzkiego, chociaż dostrzega w nim wielość różnych warstw. Nikt nie zaprzeczy, że odzywa się w tym dobra tradycja od czasów Arystotelesa, według której badano fakty psychiczne w szerokich ramach biologii. Na pewno mniej niż dzisiejsza psychologia zajmował się dawny, klasyczny tomizm opisem konkretnych faktów psychicznych i mniej uwzględniał moment rozwojowy, ale mimo to widział, jak przez funkcje duchowe powstawała i dopełniała się całość ludzkiej psychiki, otrzymując przez to wewnętrzny swój sens.

Kto zajrzał do Etyki Nikomachejskiej, kto poznał drugą część Summy teologicznej, zauważył, że i tam jak we współczesnej psychologii dziecka uczucia i popędy odgrywają pierwszorzędą rolę w rozwoju naszej osobowości. Ilekroć mówi się tam o kształtowaniu życia popędowego, zawsze zaleca się wobec niego mądrą, roztropną politykę a nie twardą dyktaturę, która może dynamikę uczuciową zabić i zatruć zamiast nią pokierować. Nie mniej należy

zauważyć, że wyższe cele domagają się nieraz od człowieka ofiary z jego sił żywotnych, ale też wówczas poświęca się życie dla życia, niższe dla wyższego, odczuwając w sobie triumf ducha i całego człowieczeństwa. Ofiara przekształca się wtedy w sublimację wyższego rzędu.

Jeżeli dotąd zgadzał się tomizm z filozofią życia i z Klagesem niemal zupełnie, to odtąd zaczyna się od nich oddalać, skoro wprowadzają sztucznie zasadniczy antagonizm między ducha a życie tak, jakoby myśl i wola jako funkcje ducha do sfery życia albo wcale nie należały, albo też były narzędziem samobójczym, które sobie samo życie stworzyło. Z różnicy jakościowej między funkcjami ducha a innymi faktami psychicznymi może wynikać zarówno solidarne współdziałanie jak i przejściowy antagonizm, ale nigdy antagonizm istotny, zasadniczy.

2. Psychologia humanistyczna i nowa ontologia wskazują nowe punkty widzenia, pod którymi można badać nasze życie psychiczne. Jeżeli biologia ujmuje człowieka jako część przyrody, to psychologia humanistyczna podchodzi do niego jako do istoty duchowej, dowodząc, że tylko on potrafi kulturę stworzyć i utrzymać. Przez tę podwójną swą zdolność wznosi się ponad wszystkie ustroje i ponad psychikę czysto zmysłową nawet w sobie samym.

Wychodzi się więc z różnych obiektywizacji, z różnych wytworów kultury, by bliżej określić ich związek z duchem personalnym w człowieku. Czy wychodzimy z nauki czy sztuki, z instytucyj państwowych i prawnych lub z wytworów życia moralnego, zawsze dojdziemy do wniosku, że tylko duch ludzki zdoła je ująć, zrozumieć ich sens, ich związek z całością życia ludzkiego. Tego rodzaju składniki ducha zobiektywizowanego istnieją we właściwy sobie sposób, skoro tylko wyszły z myśli, z serca i z wyobraźni swego twórcy, ale życie realne zdobywają jedynie przez kontakt z duchem personalnym, który je potrafi zrozumieć i zamienić na treść własnej myśli i uczucia.

Psychologia pyta się, przez jakie realne funkcje psychiczne dokonuje się recepcja i rozbudowa kultury. W doskonałej książce p. t. *Poznanie dzieła literackiego* (1937) wskazał R. Ingarden, ile różnego rodzaju funkcji spełnia czytelnik, poznając jakikolwiek utwór literacki. Ponieważ zasadniczo poznanie musi się stosować do poznawanego przedmiotu, więc też struktura całości aktów poznawczych odpowiada strukturze utworu. Funkcje poznawcze albo mogą się zatrzymać na jednej z górnych warstw dzieła literackiego, albo też mogą się przebiec kolejno poprzez brzmienia wyrazów, poprzez ich zna-



czenia i schematyczne wyglądy aż do samego przedmiotu. Obok struktury pionowej od powierzchni do głębi dzieła istnieje struktura czasowa, gdyż dzieło literackie rozbudowuje się w zdaniach i etapach, które następują po sobie jako części wyższego rzędu. Także tutaj zjawiają się nowe funkcje poznania tworząc z poprzednimi jedną organiczną całość.

Proces recepcji obcego wytworu może się dokonać w rozmaitym stopniu, może zatrzymać się na peryferii duszy albo też może pójść do tej granicy, gdzie wytwór nie tylko się poznaje, ale i przyjmuje, przyswaja i uznaje za swoją obiektywizację, jakby z własnego wyszedł ducha.

Co nam Ingarden dał w jednym, całościowym obrazie, to 30 lat temu uczniowie Külpego rozbijali na cząstki, by w laboratoriach przebadać, jak się w nas dokonuje zrozumienie poszczególnych wyrazów i zdań, jak przebiega nasze myślenie konkretne, rzeczowe i oderwane. Tu i tam okazało się, że zrozumienie, poznanie sensu poszczególnych wyrazów i zdań jak i wielkich utworów literackich spełnia się przez osobne funkcje, które się głęboko różnią od czuć takich czy innych, aktualnych czy odtwórczych, należąc do sfery ducha a nie do psychiki niższej.

Uznaje się człowieka za istotę duchową, ponieważ kulturę przyjmuje, zachowuje i tworzy. Twórczość

duchowa wyraża się w coraz nowych obiektywizacjach, które wychodzą z ducha swych twórców jako składniki wspólnego dobra. Bada się warunki twórczości duchowej u człowieka, bada się jego rasę i konstytucję, jego wrażliwość zmysłową i emocjonalną, bada się ruchliwość jego wyobraźni i sięga się aż do kompleksów w jego podświadomości, ale najwięcej interesują nas konkretne procesy, które bezpośrednio doprowadzają do wybuchu pomysłów, bo tam się okazuje, że ostatecznie twórczo działa człowiek przez całą swą psychikę pod kontrolą i kierunkiem ducha, jeżeli jego wytwory mają posiadać jakiś wewnętrzny sens.

W każdej dziedzinie kultury twórczy proces ducha posiada inną strukturę tak, jak inną, osobną strukturę posiadają tam także same wytwory. Ktokolwiek pracował badawczo, twórczo, wie jak rodziły się jego poglądy, jak je trzeba było kontrolować i w jakimś wyrazić języku, jak należało je wiązać ze współczesną nauką, by razem z nią można było pójść o jeden krok naprzód.

Porównując postawę recepcyjną i twórczą człowieka wobec kultury z każdą inną psychiką, dochodzi się z Schelerem do wniosku, że ją znamionuje rzeczowość i obiektywizm w porównaniu do postawy zwierząt, która się kieruje wyłącznie potrzebami

życia. Człowiek przez swego ducha potrafi ze wszystkiego uczynić przedmiot bezinteresownego poznania; zwierzę zbliża się tylko do tego, co zaspakaja jego żądze, jego apetyty. Dopiero przez ducha, przez obiektywną swą myśl i wolność swej woli wyzwala się człowiek z kosmicznego determinizmu, który zakuwa w swe pęta każdą niższą psychikę.

Tu spotyka się psychologia humanistyczna z psychologią tomistyczną, która zawsze sprowadzała życie duchowe do funkcji myśli i woli. Poza opisem aktów znajduje się w tomizmie szeroko rozbudowana metafizyka, aby z jej wyżyny ostatecznie tłumaczyć zaobserwowany, faktyczny materiał.

3. — Wszystkie powyższe uwagi psychologii humanistycznej może tomizm wprowadzić w zakres swej dyskusji, by je jeszcze raz oświetlić w ramach swej metafizyki. Zajrzyjmy do Summy teologicznej (I, q. 97, a. 3) a zobaczymy, że to samo źródło życia nazywa się tam duszą i duchem. Nazywa się duszą, anima, o ile jest źródłem wegetacji i psychiki zmysłowej; nazywa się duchem, spiritus, o ile jest źródłem życia duchowego, życia myśli i woli. Zamiast o duchu mówi św. Tomasz czasem o umyśle, mens a wyjątkowo tylko o iskierce duszy, scintilla animae.

Gdzie istnieje jedno metafizyczne źródło życia, tam nie może istnieć zasadniczy antagonizm między

duchem a duszą, tam może być tylko różnica głęboka, jakościowa funkcyj i bogate uwarstwowanie. Jeżeli w człowieku przejawia się pewien dualizm, to tylko dlatego, że metafizyczne źródło życia raz działa jako forma, pogrążona w ciele, a kiedy indziej jako czynnik, sięgający ponad ciało przez swe funkcje duchowe.

W duchu czyli w szczycie duszy, unoszącym się ponad ciało, tkwi obraz boży. Tam nakłada się na naturę nadnatura czyli łaska, tam dokonują się tajemnice zjednoczenia z Bogiem, tam szły tęsknoty wszystkich mistyków chrześcijańskich, tam człowiek wznosi się ponad zdeterminowany kosmos, tworząc nowy świat kultury.

Trzeba odróżnić słownik św. Augustyna od słownika tomistycznego. Tu i tam metafizyczne źródło życia nazywa się duszą, anima, ale ducha nazywa św. Augustyn inaczej, nazywa go animus. Za św. Augustynem poszedł Bremond, za Bremondem poszedł P. Claudel, kiedy w pięknej anegdocie przedstawił ludzką duszę, uciśnioną przez tyranizującego ją ducha, animus. Pomylił się jednak Claudel, kiedy duszę a nie ducha, nie jej szczyt wskazał jako miejsce, w którym dokonują się zaślubiny człowieka z Bogiem.

*Ks. Konstanty Michalski.*



## CO WSPÓŁCZESNOŚĆ PRZECIWSTRAWIA EWANGELII?

(Ewangelia i czasy dzisiejsze)

Człowiek był zawsze skłonny lekceważyć dorobek poprzednich pokoleń i uważać się za wiele mądrzejszego od tych, którzy przed nim żyli i działali. W naszych czasach poszukiwanie nowości, tego, co jest «nowoczesne» daje się zauważyć o wiele silniej.

Przeciwstawiając się takim tendencjom należy podkreślić niezmienny i wieczysty charakter Prawdy zwłaszcza tej, którą Bóg objawił człowiekowi. Bo tyle jest — niestety — w świecie rzeczy sprzecznych z duchem Ewangelii!

Poniższe uwagi mają się przyczynić do pewnych koniecznych sprostowań.

«Czasy obecne» to zbiór idei, kierunków umysłowych cechujących naszą epokę. Między tym światem współczesnym a Ewangelią istnieje rozłam, który nie będąc może zupełnym, stał się jednak niezwykle groźnym i równa się praktycznemu i teore-

tycznemu zaprzeczaniu chrześcijaństwu roli czynnika cywilizacyjnego. Zaprzeczanie to jest wielostronne, lecz w ostatecznej analizie zawiera zawsze ocenę ujemną osoby, życia i nauki Zbawiciela.

Tego rodzaju stanowisko pociąga szereg następstw, które łatwo wykazać. Jeśli Jezus nie był Bogiem, to przypuszczając nawet, że istniał (co niektórzy próbowali podać w wątpliwość), autorytet Jego moralny musiałby spaść do zera. Tylko bowiem dla boskiego Jego pochodzenia wyrzekliśmy się suwerenności naszych sumień. Wszystko to, co mówił, co nakazywał, co obiecywał, jako pochodzące od zwykłego śmiertelnika podlegającego złudzeniom, stałoby się bezpodstawnym. Mogłyby to być słowa mędrca, szczytna filozofia religijna, ale tylko filozofia podlegająca błędom, nie byłyby to «słowa Żywota Wiecznego».

#### POTROJNE PRZECIWSZTAWIENIE

Jakieśmy do tego doszli? Odpowiedź na to pytanie wymagałaby bardzo długiego czasu i przeglądu szczegółowego wszystkich idei i instytucyj dwóch tysięcy lat. Są tu jednak pewne czynniki bardziej ważne i bezpośrednie, które wysuwają się na pierwszy plan. Dzielą się one na trzy kategorie: krytyczne, filozoficzne i afektywne.

### I. Opozycja «krytyczna».

W wielu środowiskach, uważających się za wysoce intelektualne, panuje przekonanie, że tradycyjna interpretacja Ewangelii jest nie do przyjęcia z punktu widzenia tego, co się nazywa «pracą historyczną i filozoficzną» lub badaniem historycznym. Te określenia przywodzą na myśl czytelnikom dzieła w rodzaju «Życia Jezusa» Ernesta Renana. Większość zna tylko ich tytuły. Z tych, co je czytali, wielu nie jest w stanie sprawdzić wartości zawartych w nich twierdzeń. Mniejsza z tym. Ponieważ kilku wybitnych «mistrzów» pióra opowiedziało się za błędem, przeciwstawiając się zwykłej interpretacji Ewangelii, wystarcza to dla usunięcia wątpliwości. Bo czyż nie rozsądniej zaufać tym uczonym, znanym z wiedzy i «niezależności», niż profesorom teologii, podejrzewanym o apriorystyczne układanie swych twierdzeń i korzystanie z każdej wody, by ją obrócić na swój młyn?

Ludzie snujący podobne rozważania ufają jednak autorytetom. Tylko zamiast zwrócić się do Kościoła nauczającego, wołają wierzyć przedstawicielom «nauki», uważanej za potęgę moralną, której wyrok jest bezapelacyjny.

A jednak, jeśli się bliżej przyjrzeć tym twierdzeniom, nie trudno będzie skonstatować, że zgodność

uczonych, na których zdaniu tak się polega, jednego tylko dotyczy: zaprzeczenia bóstwa Chrystusa. Poza tym t. zw. systemy krytyczne będące w użyciu i w modzie od półwieku jedne drugim się przeciwstawiają tak w metodzie jak i w ostatecznych wnioskach. Sprowadzają się one do 5 grup określonych, które stopniując od najradykałniejszych tak się przedstawiają:

1° Jezus nie istniał. Ewangelie należą do mitologii.

2° Jezus istniał, ale nic o Nim nie wiemy.

3° Jezus istniał. Dzieje jego życia są nieznanne. Jednak już pierwsze pokolenie chrześcijańskie czciło go jako Boga.

4° Jezus postawił się wobec sumień ludzkich jako Objawiciel Ojca i przepowiadający powszechne braterstwo. Moralność ewangeliczna jest Jego dziełem i odzwierciedla Jego duszę.

5° Jezus podawał się za Mesjasza, Wysłańca Bożego, nawet Syna samego Boga.

Pierwszy system reprezentowany we Francji przez mitologów z grupy takich jak: Couchoud, Alfarié, Bayet Dujardin, jest negacją wszystkich pozostałych. Czwarty (broniony przez liberalnych protestantów jak Harnack, Holzmann, Sabatier) i piąty (podtrzymywany przez eschatologów J. Weissa, A. Schwei-



tzera, St. Loisy) są w radykalnej sprzeczności. Drugi sformułowany przez Alfreda Loisy w jego ostatniej fazie dochodzi do wyznania bezsilności, a poprawia go trzeci znany pod nazwą «Formgeschichte Schule» (Bultmann, Dibelius, Bertram, Schmidt) przenosząc ośrodek zainteresowania z osoby Jezusa na wiarę pierwszych chrześcijan.

Racje, na których się opierają dowodzą jeszcze większego chaosu pojęć. Jedni głoszą późną datę powstania Ewangelii. Drudzy biorą za jedyłą podstawę swych systemów tekst św. Marka. Jeszcze inni nie zatrzymują się wcale na osobach Ewangelistów, uznanych przez nich za kompilatorów, ale koncentrują uwagę na fragmentach literackich pre-ewangelicznych, które sami wypracowali. Jedni zatrzymują się na pewnych tekstach, odrzucając inne; drudzy robią to samo tylko wybór ich idzie w przeciwnym kierunku. Większość ufa własnemu «węchowi» nie zdając sobie sprawy, że tego rodzaju swoboda w stosowaniu metody równa się interpretowaniu tekstu według własnego widzimisie.

Możnaby się zapytać – pytanie to narzuca się samo przez się – skąd kierunki tak rozbieżne mogą spotkać się w jednym punkcie, jakim jest zaprzeczenie boskości i królewskiej władzy Zbawiciela? W gruncie rzeczy żaden z omawianych kierunków

nicznego podobnego nie stwierdza. Twierdzenie, że Chrystus nie był Bogiem w tradycyjnym rozumieniu chrześcijan nie jest naukowo ustaloną konkluzją; to tylko jeden ze składników zagadnienia, które krytycy pragną rozwiązać. Problem ten tak by się dał określić: «Ponieważ boskość Chrystusa jest nie do przyjęcia, jak wytłumaczyć Jego osobę, dzieje, naukę i dzieło?» Zbieżność omawianych kierunków nie znajduje się u celu, lecz w punkcie wyjścia – apriorystycznie postawionej tezie. Wszyscy zgadzają się na tę tezę, bo wszyscy z góry wychodzą z jednego założenia. Przyznaje się do tego otwarcie Couchoud w takim zdaniu:

«Im więcej rozmyślam, tym się bardziej przekonuję, że historyczny Chrystus jest do przyjęcia tylko dla wierzących i tylko przez nich jest dobrze rozumiany. Niestety wiary chrześcijan nie można mieć na zawołanie. Nie każdemu dane jest wierzyć, że taka Istota, że Bóg-Człowiek mógł istnieć i istniał. Jest to niezależnym od indywidualnej woli» («Le mystère de Jésus». Paris, 1926. p. 109).

Z tym wszystkim, oddając się w służbę niewiary, broniąc jej i słuchając jej podszeptów, «niezależna» egzegeza wyobraża sobie, że stwarza dzieło naukowe ponieważ gromadzi uwagi krytyki textualnej i literackiej, mnożąc zbieżności (prawdziwe lub do-

myślne) z judaizmem i hellenizmem, a zniszczywszy całość bada pod mikroskopem każdy fragment, usiłując wyszukać w nim najdrobniejsze nawet błędy.

Niestety w tej dziedzinie, jak w innych metoda wzięła górę nad przedmiotem badań. Zagłębieni w literackich wiwisekcjach i analizie mikroskopijnej «specjaliści» od badań nowotestamentowych zapomnieli, że jeśli nie chcą się stać swego rodzaju alchemikiem, muszą krytykę budować nie na uprzedzeniu, lecz «sympatii». Jeśli się chce jakiegoś autora analizować a tym bardziej zwalczać, należy czytać wszelkie wysiłki, by wczuć się w jego myśl. W stosunku zaś do autorów natchnionych nie można tego dopiąć bez wiary, a co najmniej bez przychylnego do niej nastawienia i pozbycia się choćby na chwilę – hiperkrytycyzmu. A właśnie w tym punkcie uprzedzenia są najsilniejsze. Krytyka «niezależna» woli teksty świętych traktować jak oskarżonych, niż choćby na chwilę skompromitować się przychylnym do nich nastawieniem. Każde odchylenie od tej linii wydaje się jej podejrzanym, najmniejsze dysonanse uważa się za sprzeczności. Przy końcu badań odpowiedzi układa się w dwa szeregi antynomiczne, z których jeden bezapelacyjnie się odrzuca, jako zawierający twierdzenia, które zdecydowało się odrzucić z góry. Oparta o niewiarę krytyka «niezależna»

musi usprawiedliwić swe stanowisko i szukać poparcia tego stanowiska u innych. Bóg raczy wiedzieć jak bardzo na sądach jej ciężą uprzednie nastawienia nie krytyki ale krytyków, którzy sobie urobili pewien systemat myślenia.

## II. Opozycja filozoficzna.

Przejdźmy teraz na teren filozoficzny. W niedawno wydanej książce p. t. «Jezus Chrystus i duch naszych czasów» Karl Adam wykazał, że głównego źródła przeciwstawienia się dzisiejszego posłannictwa Ewangelii szukać należy w pewnym nastawieniu duchowym, które jest udziałem większości współczesnych. Dzieje tego kierunku często omawiane w ostatnich latach znajdziemy w «Trzech Reformatorach» Maritain'a, a ostatnio w pięknej książce Lamberty'ego; «Le rôle social des Idées».<sup>1</sup>

W pierwszym etapie filozofia porzuca prawdy wieczne, by oddać się badaniu jednostki żyjącej, myślącej i działającej na tle czystej natury. Jest to epoka Odrodzenia. W następnej króluje «rozum oświecony», który ma rozwiązać zagadki świata i

1. Maritain «Trois Reformateurs» — przekład polski w przygotowaniu, nakładem «Verbum»

«Le rôle social des idées» — Esquisse d'une philosophie de l'histoire contemporaine. Bruxelles, 1936.



odkryć prawa postępu, dzięki któremu ludzkość zmierzać będzie do powszechnej szczęśliwości.

Trzeci etap podąży wkrótce za tą epoką racjonalistycznego optymizmu. Rozum ponad wszelką miarę wywyższony widzi się zmuszonym abdykować, a raczej sam dobrowolnie abdykuje ze swych praw. Już Kant głosząc autonomię rozumu otwiera potem drzwi wszelkim formom agnostycyzmu i krytycznego idealizmu, twierdząc, że rozum nie może wyjść poza swe apriorystyczne ramy. Stąd sceptycyzm intelektualny szczególnie w dziedzinie praw abstrakcyjnych i ogólnych, wraz z jednocześnie rosnącym zainteresowaniem, jakie wzbudza świat widzialny.

Jednocześnie bowiem ze zmierzchem prymatu daje się zauważyć nadzwyczajny wzrost nauk ścisłych i badań nad zjawiskami społecznymi. Fizyka, chemia, biologia wraz z naukami społecznymi i ekonomicznymi zdają się wyczerpywać pojęcie nauki. A to jest dopiero początek. «Gdyż» – jak pisze Le Roy – «rozkwit nauk ścisłych otwiera przed nami niezmierzone perspektywy przyszłych zastosowań, obiecuje na jutro ujarzmienie atomu i przejście jego promieniowań poza gwiazdzistą otchłań. Po zwyciężeniu puszczy i dzikich bestyj, rozpoczyna się zwycięska walka z owadami i mikroorganizmami. Psychologowie przewidują i niemal dotykają już możliwości,

o których do wczoraj nie marzono nawet. Ekonomista porusza zjawiska o wzrastającej wadze, które wywołują u ludzi reakcję niewidzianych rozmiarów».<sup>1</sup>

Patrząc na ten szalony postęp techniczny, człowiek ulega materialistycznemu odurzeniu. «Nasze pojęcia etyczne» — powiada dalej Le Roy «kształtowały się wówczas na podstawie oczywistości naturalnych w czasach, gdy nie było jeszcze nauk doświadczalnych i nastawienia krytycznego. Dziś w świecie tak bezmiernie rozrosł się, w czasie i w przestrzeni, po takich wstrząsach umysłowych, tylu otrzymanych lub przeczuty objawieniach, trudno się dziwić, że w stosunku do wymagań duchowych w dawnych postaciach podawanych poczucie rzeczywistości musiało się zmniejszyć».

Jeśli człowiekowi tym duchem przesiąkniętemu damy Ewangelię do ręki, poczuje on się w tej chwili przeniesionym poza świat widzialny. Wszystko co przeczyta będzie dla niego Objawieniem potrójnej tajemnicy, Tajemnicy Boga, Tajemnicy Chrystusa, Tajemnicy duszy. I jaki może być wpływ tych ta-

1. «La crise humaine de l'heure présente et les sciences morales» Paris, 1937.

(Rapport présenté à l'Académie de Sciences Morales et Politiques)

jemnic niewidzialnych, niedoświadczalnych na człowieka, który utożsamiając rzeczywistość jedynie z tym, co widzialne i nie może bądź też nie chce wyjść poza obręb świata ziemskiego? Reakcja jego na świadectwa Ewangelii o Jezusie, Jezusa o Ojcu i o Sobie dadzą się zgóry przewidzieć, tym bardziej jeśli w swej koncepcji świata wyklucza Boga osobowego, żyjącego własnym transcendentnym życiem i jeśli jedyny Bóg, którego przyjmie to Bóg monistyczny, którego byt nierozzerwalnie ze światem złączony jest ciągłym stawaniem się.

Dla ludzi tego typu będzie Jezus w najlepszym wypadku czymś w rodzaju genialnego człowieka, który wypowiedział kilka pięknych prawd moralnych i dał ludzkości pewien impuls, którego wpływ dziś się jeszcze odczuwa. Za to wszystko co ma w życiu Zbawiciela charakter nadprzyrodzony wydaje im się elaboratem ludzkich wierzeń. By zaś wytłumaczyć zagadnienie Chrystusa przyłączą się do jednego z wyżej wymienionych kierunków, odświeżając je od czasu do czasu pomysłami dotąd «niewydanymi».

### III. OPOZYCJA PSYCHOLOGICZNA

Inne moce jeszcze pośpieszyły scementować blok opozycji przeciw Ewangelii.

Filozofia współczesna naturalistyczna, antropocentryczna, wolutarystyczna odwróciła się od Boga i prawd powszechnych, by się oddać naturze i spontanicznym tendencjom człowieka stanowiącym jej część składową. Ubóstwienie rozumu zastąpiła ubóstwieniem indywidualnych i kolektywnych instynktów, które dziś zewsząd powstają, by pod przyzwalającym spojrzeniem współczesnych filozofów przeciwstawić się starej Ewangelii. Te zjawiska społeczne, których rozmach charakteryzuje naszą epokę zostały opraeowane z wielką przenikliwością przez Augusta Durelli w pracy doktorskiej przedstawionej w Instytucie Katolickim w Paryżu, p. t. «Essai sur les Mentalités Contemporaines», Louvain, 1936 (Rys umysłowości współczesnej). Przez umysłowość autor rozumie: «Stan ducha, który jest w bezpośrednim związku z pojęciem, jakie człowiek ma o sobie samym, o swoich bliźnich, o życiu, o celu swych czynów i w związku ze sposobem zapatrywania się na nie. Stan umysłu, który jest wyrazem tego, co Niemcy nazywają «Weltanschauung» człowieka».

Tak zrozumiane umysłowości współczesne dzieliłyby się na pięć lub sześć grup: małomieszczańską, kapitalistyczną, nacjonalistyczną, komunistyczną i wreszcie chrześcijańską. (Op. cit. pag. 5).



Umysłowość małomieszczańska, której nie należy utożsamiać ze środowiskiem małomieszczańskim – spotyka się bowiem wszędzie, nawet w środowiskach takich, jak kler lub armia, które z natury rzeczy zdają się być od niej bardzo dalekie – wyróżnia się w stosunku do innych brakiem bezinteresowności. Przedstawiciel tej umysłowości – tak, jak go sobie wyobraża Durelli – jest to człowiek, którego głównym dążeniem jest wygodne urządzenie się w tym życiu. Myśli mniej więcej jak Merimée: «Cóż przedstawia wieczność dla mnie? Mnie chodzi o te kilka dni... Dlaczegoż są one tak pełne goryczy?» Jeśli pracuje to nie w duchu obywatelskim, aby spełnić obowiązek społeczny, lecz aby zarabiać i oszczędzać. Dbając o swój dobrobyt i całość swego mienia, jest zazwyczaj konserwatystą, oportunistą, zwolennikiem istniejącego stanu rzeczy, przywiązany do instytucji, które mu dają maximum gwarancji zabezpieczenia jego osoby, majątku, przyjemności. Jakkolwiek w praktyce jest ateuszem, ustosunkowuje się pozytywnie do religii jako do czynnika ładu, dotąd jednak tylko póki mu ona nie przerwie błogiego spokoju przypominając surowe obowiązki samozaparcia i ofiarności.

Pozostałe trzy typy umysłowości (nie wyłączając – choć się to wydaje paradoksem – umysłowości kapi-

talistycznej) mają podłoże mistyczne. Trzeba oczywiście zrozumieć w jakim znaczeniu używamy słowa: mistycyzm. W braku innych, bardziej odpowiednich terminów Durelli określił jako mistykę ujęcie życia, które charakteryzuje oddanie się jednej sprawie transcendentnej czy immamentnej, które przerasta jednostkę i która wobec swych wyznawców pozostaje zawsze czymś niezupełnie poznanym. (op. cit. pag. 7)

Kapitalista bowiem, niezmordowanie zabiegający około swych interesów w nieokiełznanej żądzy potęgi i władzy, żądzy poza i ponad osobiste potrzeby (tak surowo potępionej w encyklice «*Quadragesimo Anno*») podlega tajemniczej tyranii, bez której zdaje mu się, że nie może się obyć.

Nacjonalista szowinista, który daje się z duszą i z ciałem pochłonać narodowi, aż do zatracenia osobowości swej stając się częścią «*totum*», dla którego wszystko trzeba poświęcić, choćby po trupach ludzkich, po gruzach i zgliszczach innych narodów, i który dla swego wodza — wcielenia jego narodu, żywi kult, który jedynie z fanatyzmem religijnym porównać można.

Wreszcie komunista, który z tym samym zapalem oddaje się swej partii — również uosobionej przez wodza — i nie chce nic wiedzieć na świecie

– tylko rozwój i panowanie jednej klasy przeciw wszystkiemu i wszystkim – wszyscy oni poświęcili się ideałowi nierównej oczywiście wartości, któremu wszystko musi być podporządkowane, bo ideał ten stał się wartością absolutną i jakby noworeligią ku czci nieuniknionego bóstwa o wymaganiach totalitarnych.

Bliższe zbadanie tych umysłowości wykazuje ich wspólne pochodzenie naturalistyczne oraz ich sprzeczność radykalną z Ewangelią zarówno w punktach zasadniczych jak i drugorzędnego znaczenia.

Sprzeczność zasadniczą znajdujemy w fakcie, że kult Boga, którego mamy miłować ze wszystkiego serca swego, ze wszystkiej duszy swojej, ze wszystkich sił swoich, zastąpiono kultem bądź żądzy władzy, bądź też jakiejś społecznej wartości, która jakkolwiek byłaby szlachetną zawsze pozostanie względna i ograniczona. Mówiąc o przeciwieństwach poszczególnych zestawmy tylko najważniejsze.

Troski doczesne mentalności burżuazyjnej i prymat nieśmiertelnej duszy: *«Co przyjdzie człowiekowi, gdyby cały świat zyskał, a na duszy swej szkodę poniósł?»*

Nieograniczone pożądanie bogactw, władzy, posiadania i duch ubóstwa i wyrzeczenia ewangelicz-

nego: *«Błogosławieni ubodzy duchem, albowiem ich jest Królestwo niebieskie».*

Poszanowanie osobowości ludzkiej niezależnej i odpowiedzialnej i pochłonięcie jej bez reszty przez pewną grupę socjalną — Jezus nie przyszedł zbawić jeden lud czy rasę, przyszedł zbawić ludzi należących do wszystkich narodowości i wszystkich ras — bez wyjątku.

Partykularyzm narodowy czy społeczny, będący jedynie spotęgowaną odmianą egoizmu zbiorowego i miłość powszechna w stosunku do wszystkich zarówno jednostek jak i narodów: *«A kto jest mym bliźnim? Człowiek pewien podążył z Jeruzalem do Jerycho»...*

Dziki antagonizm między narodami, między stronnictwami lewicy a prawicy, który jest jedynie zarzewiem wojen i rewolucji i — obowiązek uczynienia wszystkiego, by pokój zapanował wśród ludzi. *«Błogosławieni pokój czyniący, albowiem oni synami Bożymi nazwani będą».*

Jakże więc ludzie przeniknięci duchem naturalizmu mogliby zrozumieć język Ewangelii? W jaki sposób czytelnicy pilni i słuchacze entuzjazmu pełni głośnych teorii podających się za Ewangelię naszych czasów, mogliby w tym zgiełku dosłyszeć przygłuszony odgłos «kazania na górze»?



Dla zrozumienia tego bowiem — jakieśmy to już powiedzieli — trzeba przede wszystkim pewnej harmonii umysłów. Tymczasem współczesne mistyki kształtując dusze według koncepcji w ostateczności pogańskich, systematycznie te dusze wypaczyły i uczyniły niezdolnymi do przyjęcia nieskażonego posłannictwa Chrystusowego. Stąd ta mnogość fałszywych Mesjaszy i fałszywych ewangelii, które zaśmiecają współczesną literaturę, dowodząc, że równie trudno jest obejść się bez Ewangelii, jak przyjmując ją «w duchu i prawdzie».

## II. POTRZEBA KONCENTRACJI

### 1. Prąd antyewangeliczny.

Sprzeczność czasów dzisiejszych z Ewangelią nie leży jedynie w dziedzinie tylko krytycznej, czy filozoficznej, czy wreszcie mistycznej przeciwstawiając krytyce chrześcijańskiej krytykę lub krytyki ateistyczne, filozofii katolickiej — filozofie idealistyczne, mistyce chrześcijańskiej — pseudo mistyki naturalistyczne — ale w walce dwóch koalicji o charakterze krytyczno-filozoficzno-uczuciowym.

Krytyka racjonalistyczna przeniknięta współczesnym idealizmem czy monizmem, które się rozlewają w pseudomistycyzmach współczesnych — tworzy prąd wspomagany różnymi dopływami i wobec któ-

rego Ewangelia Chrystusowa jest – jak to określił Max Lamberty – ideą błędną, martwą, nie dającą się zastosować w życiu, nierealną, skazaną na zagładę. Zarzucają Ewangelii, że wyolbrzymia postać Jezusa, że obiecuje rzeczy, których dotrzymać nie może, że się opiera na przebrzmiałych wierzeniach ludowych, że tylko część potrzeb społecznych uwzględnia, że każe ponad doczesność stawiać jakieś niepewne zaświaty, że surowe obowiązki sprawiedliwości podporządkowuje obowiązkom miłości, słowem – że rozwija bierność, która częściej mówi językiem wyrzeczenia niż zdobywcy. Ataki te prowadzą ludzi z taką pewnością siebie i takim przeświadczeniem o słuszności głoszonych doktryn, że wielu chrześcijan zaczyna się chwiać i wytwarza się w nich «kompleks niższości» odbierający wszelką odwagę w oporze, wszelką inicjatywę w trudnej pracy nad zapewnieniem zasadom Ewangelii należnego im miejsca w warunkach doby dzisiejszej.

Ewangelia podminowana krytyką współczesnych «panów opinii», zdyskredytowana naprzód pod pozorem, że rzeczywistości nadprzyrodzone są antyfilozoficzne i antynaukowe, traktowana z najwyższą pogardą przez współczesnych «wychowawców» klas i narodów – zdaje się w ich oczach uchodzić za dziecinnadę, i stek bajek i złudzeń, których lepiej

nie wyciągać na światło dzienne. Te same przyczyny działające w różnych kierunkach, wzmagają pewność siebie jednej strony i osłabiają przekonanie drugiej. Tym sposobem wygrywa się i przegrywa wszystkie bitwy.

## 2. Odnowić naszą jedność.

W tym stadium konfliktu należało by użyć środków, które by wykazały ludziom dzisiejszym, że Ewangelia nie jest ideą błędną. Należy więc z doświadczenia epoki wyciągnąć naukę, skąd się bierze siła współczesnego bezbożnictwa?— Stąd, że potrafiło ono zsyntetyzować swoje doktryny oraz życie konkretne, bo same przekonanie przez nie wpajane jest na ogół bardzo proste. Wykluczony pierwiastki nadprzyrodzone stawia się a priori twierdzenie, że tradycja ewangeliczna nie da się utrzymać, więc życie ludzkie należy z jej więzów uwolnić. Przeprowadziwszy takie rozumowanie, pcha się w tym kierunku wszystkie prądy i wystarcza, by każdy z nich spływał po swym stoku, by rzeka sama przez się utworzyła się w nizinach.

Rozumując po ludzku (gdyż łaska ma zawsze możliwości, których przewidzieć nie możemy), katolicy będą reprezentować taką siłę dopiero wtedy, gdy zdołają rozproszone wysiłki zjednoczyć. Nie wy-

starczy bowiem, że w takim czy innym naukowym laboratorium dowiedzie się zgodności krytyki biblijnej z filozofią, wynik tej zgodności musi się odbić echem w całym świecie katolickim i zaważyć na jego poglądach. Wiadomo, że dzisiaj w uczelniach katolickich łączność krytyki i filozofii nie następuje żadnym trudności. Krytyka będąc funkcją umysłu nie może pominąć zasad, które stanowią podstawę myślenia i które pozwalają jej opanować rzeczywistość. Chodzi o to, by nie abdykując z zasadniczego swego zadania doskonałego aparatu naukowości, szerzyła wokoło siebie jak najdalej poczucie pewności naukowej.

Jesteśmy już – Bogu dzięki – dalekimi od czasów niedawno przypomnianych przez Mauriaca, czasów wytwornych wahań ducha i serca, kiedy to wobec niemożliwości zdawałoby się pogodzenia religii i wiedzy, szukano ucieczki jakże złudnej w objawieniu prywatnym<sup>1</sup>.

W międzyczasie krytyka katolicka przeszła do kontrataku. Pięćdziesiąt lat usilnych poszukiwań we wszystkich dziedzinach dotyczących Biblii raz na zawsze umocniły trwałość pozycji katolickich. Zresztą metoda przyjęta przez Mauriaca w czasach jego młodości, mogła być tylko krótkotrwałą, bo jed-

1. Mauriac: «Życie Jezusa», pag. X.



nak bądź co bądź prawem ducha pozostaje zawsze jedność. Nie ma bowiem pewności w objawieniu prywatnym, którego by nie trzeba zrównoważyć ze zjawiskami zewnętrznymi, z krytyką historyczną, która się nimi zajmuje. Mówiąc szczerze, każdy kulturalny chrześcijanin (a pewno na Zachodzie nie-  
dlugo najskromniejszy robotnik będzie mógł nim stać się w pewnym przynajmniej stopniu) winien zdawać sobie sprawę, czy Ewangelia stanowi całość dającą się utrzymać.

Oczywiście trudno wymagać od wszystkich wier-  
nych ścisłych w tym kierunku studiów, bez których większość niewierzących, którzy nas zwalczają świetnie się obywa nie wyzbywając się zresztą swych przekonań. Studia krytyczne pozostają zawsze udziałem niewielkiego grona specjalistów. Należało by jedynie życzyć sobie, by uczeni katolicycy zdołali uzyskać na swych współwyznawców taki wpływ, jaki w przeciwnym obozie wywarli ongiś na współczesnych sobie Renan czy Harnack. Do tego jeszcze dziś daleko ze zrozumiałych powodów. Gdy lat temu mniej więcej pięćdziesiąt O. Lagrange zakładał szkołę biblijną w Jerozolimie, chodziło przede wszystkim o zaradzenie wyraźnym brakom do jakich katolickie nauczanie Pisma św. doprowadzono przez lata zaniedbania i zbyt optymistycznej pewności

«beatorum possidentium». Temu zadaniu odpowiedział szereg pierwszych wydań (monografii, artykułów w czasopismach, studiów archeologicznych, historycznych i krytycznych), których charakter naukowy nie pozwalał wykraczać poza ścisłe koła uczonych. Nie można bowiem było dla pośpiesznej popularyzacji narażać opinii i charakteru naukowego tego gigantycznego przedsięwzięcia. A trzeba przyznać, że poza tymi dziełami monumentalnymi dawano publiczności czytającej książki jako odtrutkę na książki racjonalistyczne, literaturę biblijną katolicką na ogół na dość niskim poziomie.

Od dziesięciu lat sytuacja ta znacznie się zmieniła po opublikowaniu szeregu dzieł pisanych z równą kompetencją jak i talentem. Wiele z nich odniosło znaczny sukces i powoli złością sobie drogę wpływów. Ale siła ich działania byłaby bezsprzecznie większą, gdyby nie musiała na wstępie przebijać się przez grube pokłady obojętności środowisk chrześcijańskich na zagadnienia dotyczące podstaw naszej religii. Tym razem wina jest po stronie czytelników, przyzwyczajonych do bezmyślnego wierzenia.

Możliwe, że ten brak ciekawości i zainteresowania przeszkadza wiernym umocnionym w wierze i znajdującym w środowisku swym oparcie wobec trudności, o które inni się potykają. Przeważnie

jednak takie stanowisko podważa zaufanie w Ewangelię i wytwarza u chrześcijan coś w rodzaju «kompleksu niższości». «Jedną z najcięższych chorób» — pisze Gilson, «na które cierpi katolicyzm francuski (a można to i do innych krajów stosować), to zjawisko, że katolicy nie są dość dumni ze swej wiary». Płynie stąd jakby fala defetyzmu, który zwykle się kończy sceptycyzmem, tym łatwiejszym w środowiskach mniej uprzywilejowanych świata robotniczego, że wiara w Ewangelię jest tam zwalczana ze wszystkich stron i na wszystkie sposoby.

Sprawa ta byłaby z góry skazana na niepowodzenie, gdyby od kierujących grup do szerokich sfer nie płynął prąd inny, niedawno stworzony i coraz to potężniejszy. Duma chrześcijańska zależeć będzie od znajomości Ewangelii. Gdy się chrześcijanie przekonają, że chociaż jest to historia pisana nie na modłę współczesnych życiorysów, ale w taki sposób, że żadną próbę ożywienia osoby nią żyjącej nie może jej dotąd dorównać, wówczas utrwali się w nich mocno ugruntowane i umotywowane osobiste przekonanie o rzeczywistości opowieści i nauk ewangelicznych. Przekonanie to osiągnie z czasem i tajemnych centrów opinii.

Wyników tych jednostronną metodą nie osiągniemy. Od specjalnych szkół do seminariów i studiów

Akcji Katolickiej wiele pośrednich trzeba będzie wsta-  
wić etapów. Długość takiego łańcucha jest bez zna-  
czenia, byleby jego pierwsze ogniwa ukuli własny-  
mi rękoma mistrzowie prawdziwi. Monumentalne  
komentarze O. Lagrange zwały się w jeden tom  
(Evangile de Jesus Christ), w którym najeżone  
greckimi i hebrajskimi cytatami analizy ustąpiły miej-  
sca syntetycznemu wykładowi Pisma św. W różnej  
formie, do wszelkich umysłowości dostosowanej  
dają każdemu kto myśleć może i chce, bezcenne  
skarby wiedzy w swych dziełach o Chrystusie, OO.  
Grandmaison, Prat, Lebreton, Pinard de le Boullaye  
(S. J. wszyscy).

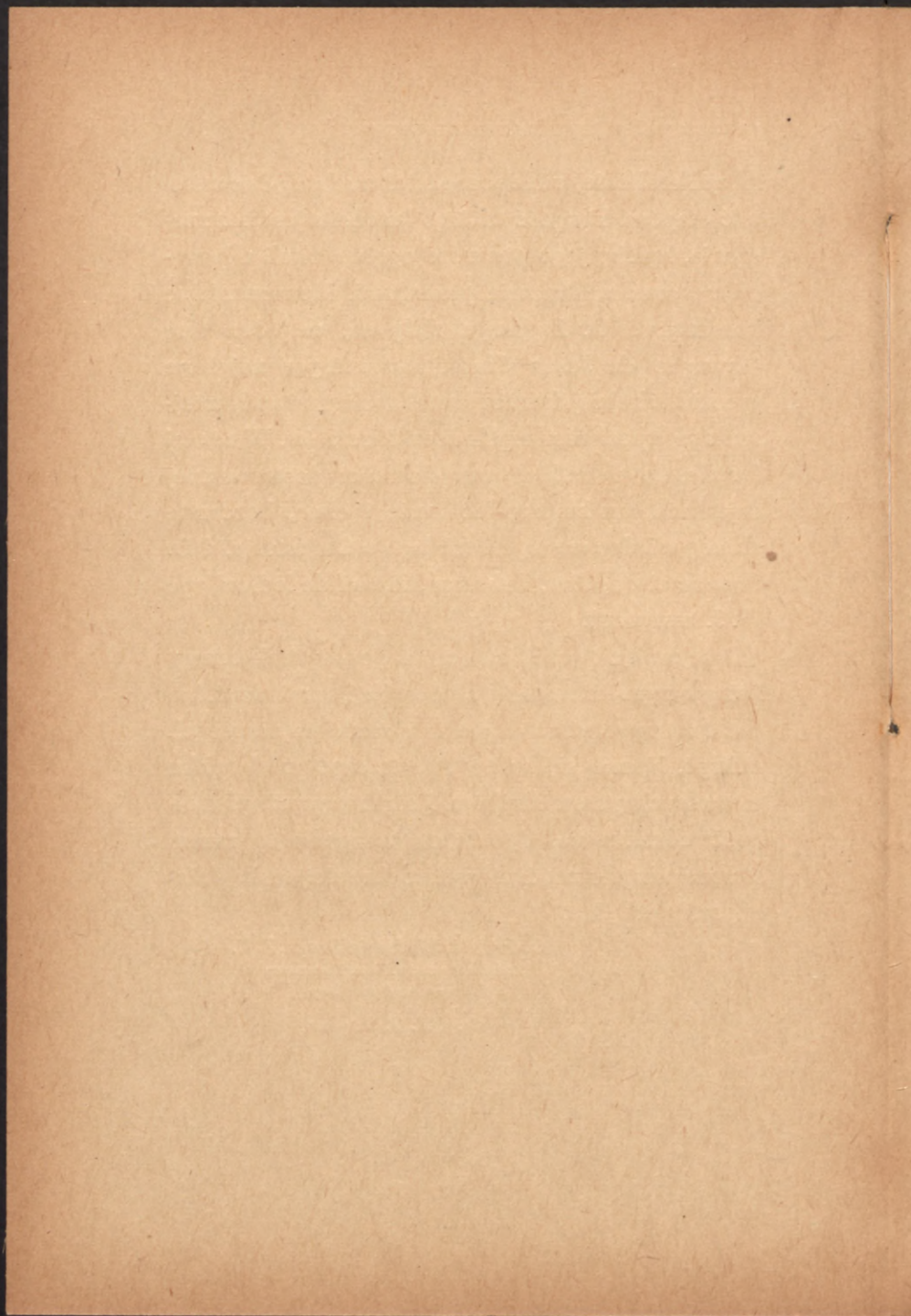
Przejmując i przekazując ten depozyt tak cenny,  
który oczywiście należy przemyśleć, sprawdzać, ba-  
dać i interpretować ciągle w świetle najnowszych  
odkryć, będzie się współuczestniczyć w dorobku  
pierwszych przewodników. Zmysł krytyczny, wol-  
ność odczuwania, dynamizm, wszystko to razem  
stworzy umysłowość integralnie chrześcijańską o nie-  
odpartej potędze.

*O. Franciszek Maria Braun Z. K.*

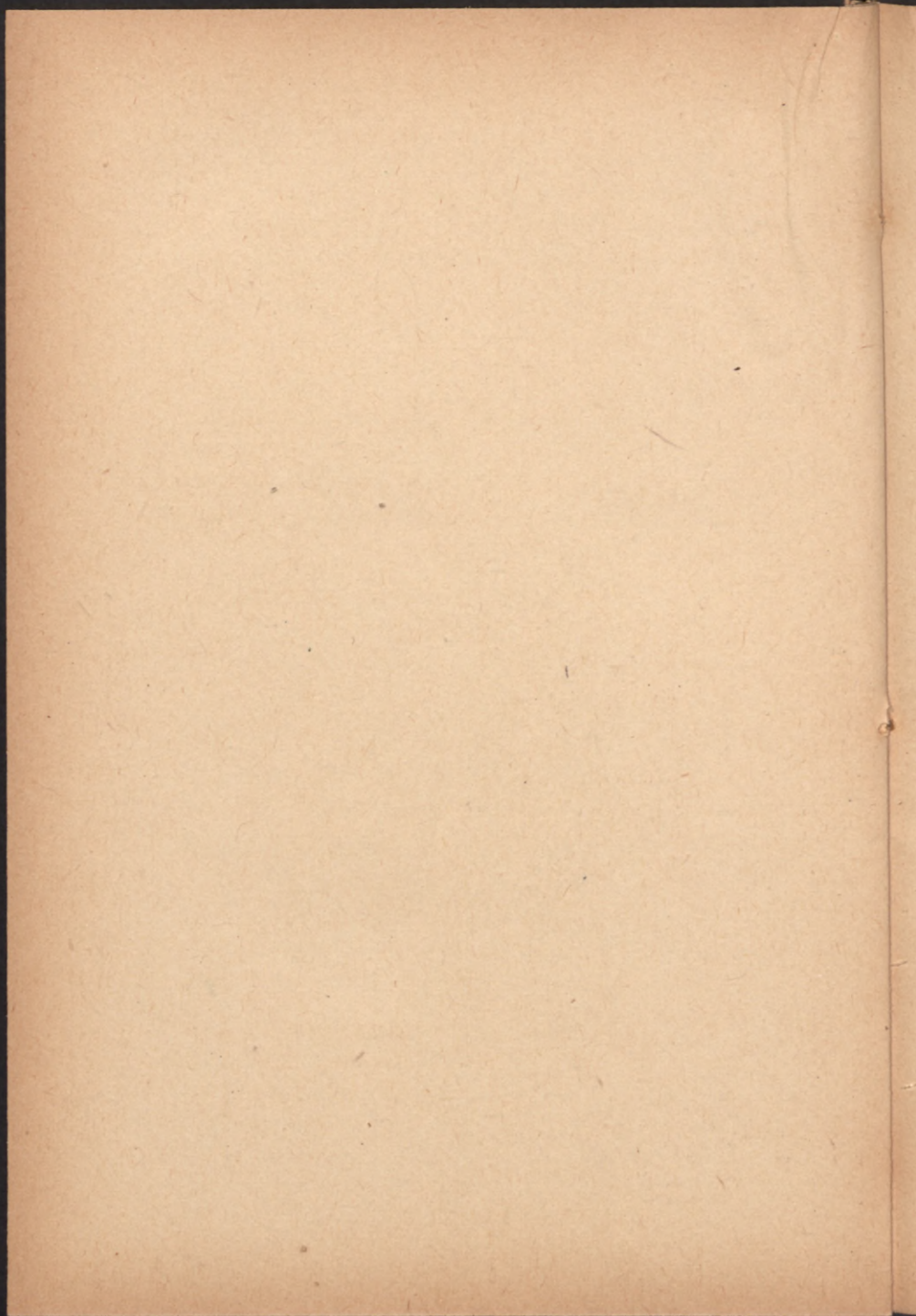
Profesor Pisma św. Now. Testamentu  
Uniwersyteiu fryburskiego

*tłum. X. T. Szteyner*





II.





## FRANCIS THOMPSON

1859 — 1907

W roku bieżącym upływa trzydzieści lat od śmierci Francis Thompsona, jednego z najwybitniejszych katolickich poetów Anglii na przełomie XIX i XX wieku.

Życie jego było nad wszelki wyraz ciężkie. Urodzony na zachodnim wybrzeżu hrabstwa Lancaster w Preston jako syn lekarza katolickiego, kuzyn kilku księży i szeregu gorliwych świeckich wyznawców obrządku rzymskiego, bratanek zakonnic, członek rodziny przeżywającej głęboko skutki «ruchu oxfordzkiego», posłany w jedenastym roku życia do małego seminarium katolickiego w Ushaw koło Durham, nie został uznany za godnego kandydata do stanu kapłańskiego. Rozpocząwszy na życzenie ojca studium medycyny w Owen's College w Manchester, stracił na nim sześć lat, aby przepaść w trzech kolejnych egzaminach i uciec wbrew woli rodziny do Londynu z zarodami choroby płuc, nałogiem zażywania opium, szukania pociechy w alkoholu i z prawdziwą, samorzutną wrażliwością poety podsycaną stale i wszędzie gorączkowym pochłanianiem książek, z których pod koniec zostały mu tylko dwie: Ajschylos i Blake — nosił je zawsze ze sobą w kieszeni, resztę sprzedawał by kupować opium.

Na bruku londyńskim popadł poeta w najskrajniejszą nędzę. Przez trzy lata tułał się po mieście, próbował różnych zawodów, by utrzymać się przy życiu, sprzedawał gazety, ołówki, zapalki,



roznosił książki, był posłańcem, dłuższy czas pilnował sklepu szewca na Leicester Square. Zajęcie było łatwe, a wynagrodzenie niezłe, bo między innymi zawierało stare niepotrzebne dla majstra księgi rachunkowe, na których poeta mógł spisywać swoje strofy, znane tylko jemu samemu i Bogu, nie dające ani sławy ani chleba. Z przyzwoitego mieszkania spadł do zwykłej kryjówki, z kryjówki do nory, z nory na ulicę, noc przyszło spędzić na ławce nad Tamizą, — głód robił swoje i gdyby nie pomoc ofiarowana w dziwny sposób pewnego dnia wiosną 1880 roku, świat może nie dowiedziałyby się o istnieniu tego wybitnego twórcy.

Pomoc przyszła ze strony Wilfrida Meynella, redaktora katolickiego organu «Merry England», i żony jego Alicji Meynell, wybitnej poetki katolickiej. Przytułek w klasztorze Franciszkanów w Storrington w Sussex, później powrót do Londynu, gdzie korzystał stale z gościnności pp. Meynell, dłuższy pobyt w latach 1893 — 1897 w północnej Walii przywrócił mu częściowo zdrowie, dał siły do tworzenia poezyj, które ukazały się kolejno w latach 1893 «Poems», 1895 «Sister Songs» i 1897 «New Poems». W latach późniejszych poświęconych okazynie dziennikarstwu, krytyce literackiej, studiom hagiograficznym, nawrót do starych nałogów brał górę nad naturą poety: do końca życia zachował maniery nieobliczalne, roztargnienie, nieliczenie się z rzeczywistością i naiwność dziecka.

Tyle co do zewnętrznych, ubogich dziejów — poety mistyka, którego wartość i znaczenie polega wyłącznie na jego twórczości nawiązującej do najpiękniejszych kart katolickiej poezji angielskiej. Wielkość utworów Thompsona wypływa z jego szczerości i z głębi jego przeżyć religijnych.

W pamięci potomnych żyć będzie Francis Thompson przede wszystkim jako autor utworu pt. «Chart gończy niebios». Są to dzieje nawrócenia się duszy ludzkiej w ujęciu bardzo człowieczym i równocześnie bardzo metafizycznym.

W roku bieżącym grono angielskich wielbicieli poety z Wilfridem Meynellem i Danielem O'Connorem na czele postanowiło uczcić trzydziestolecie śmierci poety przez wydanie ostatnio wspomnianego utworu w księdze pamiątkowej, zawierającej jego przekład na pięćdziesiąt języków świata. Zbiór danych rękopisów zakupiło jedno z kolegów amerykańskich interesujących się specjalnie postacią i twórczością Thompsona, a za fundusze w ten sposób zebrane wydaje komitet londyński bibliofilski tom nie będący w obiegu sprzedażnym, przeznaczony jedynie dla kolekcji i kół wyznawców poety. Ze strony Polski zaproszony został do współpracy ze Zbiorem niżej podpisany. Poniższy przekład wszedł do wydania londyńskiego w swej polskiej rękopiśmiennej sfotografowanej szacie.

*Stanisław Helsztyński*

FRANCIS THOMPSON

CHART GOŃCZY NIEBIOS  
(THE HOUND OF HEAVEN)

KRYŁEM się przed NIM długie dni i długie noce,  
Pędziłem uciekając pod lat arkadami, —  
Pędziłem uciekając gdzie myśl — tajń migoce,  
Gdzie łyż się ócz w dal wzniosły wilgotnymi mgłami,  
Gdzie śmiech rozbrzmiewa z salw i grzmotów siłą.

Na szczyt się darłem w świt omamień,  
By wnet runąwszy w dół, jak kamień,  
W przepaście lecieć gdzie mrok jeży się piętami  
Ginący z trwogi przed STOPAMI co wciąż mknęły  
[z tyłu.

Wiecznie, w gonitwie bez pośpiechu,  
W uderzeń równych, stałych echu,  
Mówiła mi ich pilna, natarczywa władza, —  
A ponad rytm ich zawsze głośny  
Wyraźniej mówił GŁOS donośny:  
«Świat cały zdradzi tego kto MNIE zdradza»...

WYGNANIEC lichy, pociechy szukałem  
U serca niejednego za ścianą czerwoną,  
Za którą słodczy kwitła przy okienku małym.  
Choć przeczuwałem miłość JEGO, którą mnie tak  
[ścigał,

Bałem się, że przez NIEGO obnażoną  
Z dóbr wszystkich dusza moja będzie.  
Ledwie się okna otwarły krawędzie,  
Pęd tchnienia JEGO nagle je zamykał.

Strach nie umiał uchodzić jak Bóg ścigał siłą.

KRAWĘDZIĄ uchodziłem globu oddaloną,  
Zamęt zaniósłem aż do gwiazd złocistych wrzeciędz  
Gościny w nich szukając, przestrach w sferach niecąc.  
I zakłóciłem księżyc lecąc  
Aż melodyjnie srebrne zadźwięknęły bramy.  
Brzaskowi-m rzekł: Przybywaj! Nocy: Chodź z mro-  
[kami,  
Kwiatami nieb mnie osyp zmierzchłych, od straszego  
Niechaj KOCHANKA mnie ustrzeżę!  
Szeroką skryj mnie chustą, niech nie widzi okiem!

Wszystkie kuśiłem sługi JEGO: wszędzie zdradę  
Znalazłem dla siebie w hołdzie dla NIEGO głę-  
[bokim.



W swej niestałości dla mnie JEMU byli stokiem,  
Zdradą była ich wierność, ich zwodzenie wierne.

O dar szybkości-m wszystkie prosił rzeczy szybkie,  
Zwisałem u grzyw wichrów co świstały rade,  
Lecz czyli biegły pędem lekkie i misterne  
Poprzez błękitu stepy, chmur sawanny sypkie,  
Czyli popędzane piorunem  
W wóz JEGO zaprzęgały się rączy m biegunem  
Na niebie, które burzą iskier wokrag kopyt miga,—  
Strach nie umiał uchodzić tak jak MIŁOŚĆ ściga.

Wiecznie, w gonitwie bez pośpiechu,  
W uderzeń równych, stałych echu  
Mówiła mi ich siła pilna, natarczywa,  
A ponad rytm ich zawsze głośny  
Wyraźniej mówił GŁOS donośny:  
«Kto MNIE nie schroni, próżno sam schronienia  
wzywa».

NIE SZUKAŁEM już tego za czym biegłem w świecie  
W twarzy mężczyzny ni w kobiecie,  
Lecz ciągle jeszcze jest coś w małych dzieci oczach,  
Coś co się odpowiedzią wydaje w omrocach,  
Pociechą będą dla mnie, bez wątpienia.  
Zwróciłem się więc ku nim, pełen zamyslenia,—  
Lecz właśnie kiedy pośród ócz młodych błękitu

Myśl jaśnią drżała świtu,  
Porwał mi je ich anioł czoł dotknawszy szczytu.

— BYWAJCIE więc wy, Dzieci świata, i zaszczytu  
Mi nie odmówcie — rzekłem swej kompanii pustej.

«Witajmy się wrącymi usty,  
Dzielić mi zwólcie swe pieśzcoty  
I gładzić zwólcie czule  
Królowej słodkiej wonne sploty,  
W uczcie z nią, tak jak króle,  
W pałacu być gdzie z zefiru ściany,  
Pod jej błękitny wejść baldachim  
I haustem pić, kielichem takim  
Jakim świetlany  
Jest kielich wasz o świcie, łez roniący kule».

I tak też było.

Z gromadą połączyłem się rozkosznie miłą  
Rygiel tajników ziemi zdjąłem zakazany,  
Wszystkie znaczącej pełne wagi znałem cienie  
Na niebios twarzy skapryszonej.  
Widziałem, jak morskimi tony  
Przenika w strop obłoków lśnienie.  
Twór wszelki niezliczony  
Żył i umierał ze mną i brał udział twórczy



BLIŻEJ i bliżej wciąż w pośpiechu  
W uderzeń równych, stałych echu  
Pogoń się zbliża w pędzie, w natarczywej woli,  
A ponad rozdźwięczone stopy  
GŁOS szybszy jeszcze woła w tropy:  
«Kto MNIE nie szuka, tego nic nie zadowoli».

NAGI na cios miłości czekam podniesiony!  
Pancerz mój cios za ciosem już zrąbałeś ze mnie,  
Na kolana rzuciłeś mnie w ciemnię,  
Bezbronnem leżę i nikczemnie.  
Spałem zda mi się, — i zbudzony  
Powoli bacząc widzę: nagi we śnie leżę.  
W porywczej gwałtowności mojej żądy młodej  
Spiętrzone uciech wyprawiałem gody  
Aż filar życia runął na mnie. Poplamiony  
W prochu stoję gdzie lat mych kurhan jest  
[wzniesiony —  
Kaleką młodość mą te kopce kryją świeże.  
Dni me strzaskały się, proch został z nich zdyminy,  
Rozwiały się i zgasły jak blask na potoku.

O, DZISIAJ trudno o sen w mroku  
Snów włodarzowi; trudno o lutnię lutniście;  
Nawet łańcuch fantazyj, którymi kwiecicie  
Ziemię jak cacko plotłem, w snów ją zdobiacz liście



I zwyż rzucając, — pęka: sznur ich jest za słaby  
Dla ziemi, której od trosk się podniosła gleba.

ACH CZYLIŻ Miłość twa jest ziołem,  
Które aczkolwiek świeci amarantu czołem,  
Trucizną jest na wszystkich innych ziół powaby?  
Ach czyż trzeba,  
Nieskończony SZTUKMISTRZU,  
Zanim kreślić nim możesz, byś wprzód  
drzewo w węgiel zniszczył?  
Świeżość ma w ziemię wbiła dżdżów swoich opady  
I serce moje dziś jest jak źródł jaki słaby  
Gdzie lzy kapiące lecą wciąż strącane na dół  
Z myśli wilgotnych, z drzew płaczących sadu,  
Które koronę liści mają chorą.

Taki jestem — cóż się stanie?  
Miąszsz tak goryczy pełen, a cóż będzie z korą?

PRZECZUWAM mglisto co czas w łonie mrocznym  
[nosi.

Bezustanku, oddawna, dźwięk się trąby głosi  
Na ukrytym Wieczności murów barbakanie.  
Wstrząśnięte mgły się z miejsca rozdziela na chwilę,  
Znów półujrzane wieże w mglistym zginą pyle,  
Nie wcześniej wszak aż TEGO który

Wezwanie rzucił, w wieńcu ujrzę  
Cyprysowym, strojnego w posępnej purpurze.  
Znam imię JEGO, wiem co trąba głosi z chmury,  
Gdy serce ludzkie czy też życie staje w plonie  
Czyliż na roli TWOJEJ rodzącym zagonie  
Śmierć nawieźć musi mierzw pagóry?

A OTO już się pościg długi  
W głosów zamienia groźne huki,  
Huk ów dokoła mnie jest jak mórż grzmiąca fala:  
«W niwecz obraca ci się ziemia,  
«Złom ci za złomem w gruz się zmienia;  
«Iż ty ode MNIE, wszystko od ciebie się oddala».

«DZIWNY, żalony, marny puchu  
«Czy kocha cię kto nad inne stworzenia?  
«Któż do uciezki cię namówił?  
«Ja jeden cenię to co w sercu twym i duchu.  
«Ludzie którzy kochają chcą by w szereg długi  
«Układały się miłych czyny i zasługi.  
«Jakichże zasług wian tyś dla MNIE uwił?  
«Pośród wszech ludzi ty najlichszy karzeł  
«Jakież zalety i zasługi mi przynosisz w darze?  
«Poznajesz, jak małoś godny jest miłości cienia?  
«Kogóż znajdziesz, by kochał ciebie tak nędznego,  
«Kogóż znajdziesz oprócz MNIE, MNIE jednego?

«WSZYSTKO co ci wziąłem, wziąłem nie by dokuczyć,  
«Lecz do szukania wśród mych ramion cię przyuczyć.  
«Co dziecięcą uniesiony podnieta  
«Uważałeś za stracone  
«Znajdujesz w domu mym złożone:  
«Wstań, weź mą rękę: szczęścia nie chcę już  
[odwłóczyć».

USTAŁY ścigające STOPY:

Nie był-li ostatecznie cieniem jego ręki  
Zmierzch który padał na me stropy?  
Tak jej się obawiałem, nędzarz,  
A teraz błogi jej odczuwam dotyk.

«ACH UKOCHANY, ślepy ty, zbiedzony:  
OTOM JA TEN któregoś szukał tak zdrożony —  
MIŁOŚĆ odpędzasz ktokolwiek MNIE odpędzasz».

*Tłum. Stanisław Helsztyński.*

## W POSZUKIWANIU CZŁOWIEKA

Literatura wogóle, a szczególnie powieść zmieniła zasadniczo kierunek po wojnie. Wielki wstrząs wojenny i głębokie przemiany struktury społecznej znalazły swoje wyraźne odbicie w życiu literackim. Szczególnie w Polsce powieść stała się wyrazem różnorodnych nurtów wskrzeszonego życia narodowego. Bądź to jest ona w powieści historycznej rodzajem porachunku z przeszłością, przeważnie niezbyt odległą; bądź wyraża tę potrzebą ekspansji, która tkwi w rozwijającym się organizmie narodu, pewien rodzaj biologicznego rozkwitu; czy też stara się uporać z niezmiernie skomplikowanym problemem społecznym; bądź też daje głos, bardziej może niż w innych krajach dojrzałym do wypowiedzenia się czołowym siłom kobiecym, które wprowadzają do literatury swoje bolączki, swoje sprawy lub ukazują swoją własną wizję rzeczywistości. W każdym razie zawiły splot stosunków ludzkich obecnej epoki usu-



nał w cień motywy czysto estetyczne; rozpadły się zakłète pałace różnych egotyzmów, napór tragicznych zagadnień ludzkich zmiata z powierzchni ustronne przybytki czystej sztuki, zrównywa Parnasy, budzi w artystach i poetach poczucie współodpowiedzialności za sprawy ludzkie. Po pokoleniu młodopolskim z jego dwoma nurtami: społeczno – narodowym i estetyzującym na różnych płaszczyznach, przyszło pokolenie tych, którzy z wojennej zawieruchy wyszli zwycięsko, pełni witalnego poczucia sił i tężyżyny, to starsza generacja współczesnych pisarzy. Ale po nich przyszło pokolenie, które hasłami już się nie upaja, już nic z przeszłości nie likwiduje, a w terażniejszości znajduje tylko tragiczny węzeł warunków omal nie do rozwikłania, brak miejsca na swoje młode życie i na swój młody rozkwit, a wzamian za to różne odpowiedzialności niezawinione.

Przed tym smutnym pokoleniem ludzi dojrzałych, a przetrzymanych jakby przez warunki życiowe w niedojrzałości, problem człowieka znów staje w całej swojej powadze, domagając się rozwiązania, rozstrzygnięcia. Znalezienie miejsca człowieka w świecie, odszukanie sensu życia i śmierci, odcyfrowanie fałszów i zakłamań współczesnej epoki – to dla tego pokolenia już nie tylko sprawa teorety-

cznych dociekań, lub snobistycznych igraszek, to dla niego również jego sprawa osobista, sprawa odnalezienia swego miejsca, sensu swego życia, swojej prawdy. Poza jednostkami, które tkwią jeszcze w dawnej, niefrasobliwej literackiej manierze estetycznego gadulstwa, osobowości wybitniejsze w tym pokoleniu wstępują w zawód literacki z powagą i poczuciem odpowiedzialności. Dwie jakby grupy dają się wyróżnić: jedna – to ci, których w szczególniejszy sposób obchodzi zagadnienie społeczne, dla których literatura jest tylko pretekstem lub narzędziem propagandy różnych haseł. Nie o tych będzie mowa w niniejszym studium. Druga – to ci, których niepokój zdąża ku zagadnieniu człowieka wogóle, nosi charakter raczej metafizyczny w najogólniejszym tego słowa znaczeniu.

Nie znaczy to bynajmniej, aby utwory, które zaliczamy do drugiej grupy, stanowiły typ zbliżony do «powieści z tezą», do opowiadania z morałem lub problemem luźno doczepionym, jak zdarzało się nieraz w powieści pozytywistycznej lub zdarza się obecnie w t. zw. «literaturze proletariackiej». Zagadnienie metafizyczne lub problem moralny w książkach, o których tu będzie mowa, stanowi najistotniejszy wątek treści, stanowi czynnik decydujący wizji artystycznej świata takiego, jakim go autor

widzi. Ten właśnie zasięg widzenia stanowi wartość i ceną zapowiedź na przyszłość dla rozwoju talentów autorów, bądź co bądź początkujących, jeżeli nie młodych wiekiem. On to dostarcza tworzywa, które przy pomyślnym rozwoju dotychczasowych danych rokuje Polsce wybitnych powieściopisarzy, którzy mogą wprowadzić naszą literaturę w sferę ogólnoludzkich spraw i zagadnień.

Z pośród wielu autorów, którzy w ostatnich kilku latach debiutowali w powieści polskiej rozpatrzmy trzech bardzo od siebie różnych zarówno wiekiem, jak rodzajem talentu i jak rodzajem widzenia artystycznego: Andrzejewskiego, Otwinowskiego i Gombrowicza. Zestawienie tych trzech nazwisk jest poniekąd przypadkowe ze względu na samych autorów, którzy nie należą do żadnej wspólnej «grupy», tym bardziej nie tworzą żadnej «szkoły», a może nawet nie poczuwają się do żadnej wspólnoty poglądów lub zainteresowań. Tutaj znajdują się oni na jednych stronicach wyłącznie z racji zainteresowań krytyka, który widzi w nich jedną niezaprzeczalną wspólność – wspólność niepokoju metafizycznego, wyróżniającego ich z pośród gromady tych pisarzy, którym wystarczy zmienna i zewnętrzna powłoka spraw ludzkich. Wszyscy trzej, choć

w różny sposób i z różną mocą, reprezentują oni protest przeciw «odczłowieczonej» lub «niedoczłowieczonej», — używając terminu Gombrowicza — współczesnej ludzkiej rzeczywistości: protest nie tylko w imię haseł społecznych, — które zresztą bynajmniej nie są im obojętne, — ale w imię tej zagadki, którą jest człowiek.

Jerzy Andrzejewski wchodzi do literatury przez swą pierwszą książkę «Drogi nieuniknione».\* Ten zbiór trzech opowiadań, nierównej zresztą wartości, zwrócił odrazu oczy krytyki na młodego autora. Czemu?

Niewątpliwie nie ze względu na tematykę opowieści. Nie uderzają one szczególną oryginalnością, a nawet nie są pozbawione pewnej naiwności, szczególnie ostatnia z nich, która raczej wygląda na pierwszą z prób literackich Andrzejewskiego. Historia o «szarym człowieku» w rodzaju starego Gielbarda z «Końca» posiada całą obszerną genealogię w powieści polskiej, a zwłaszcza rosyjskiej; dzieje «byłych ludzi» w rodzaju Mojka, inspektora i całego koszmarnego zespołu lokatorów «pensjonatu» Grzędziakowej ma również swoje, jeżeli nie pierwowzory, to w każdym razie familijne podobieństwa w różnorodnych reportażowych i realistycznych powieściach z «nizin społecznych». Również i «Uciecz-

\*) Jerzy Andrzejewski: Drogi nieuniknione Wyd. Prosto z Mostu.



ka», obracająca się w sferze tak opracowanych przez powieść współczesną motywów życia chorych w sanatoriach, z ich swoistą atmosferą, nie wnosi żadnych nowych momentów tematycznych.

Żywa, jasna, opanowana w prostocie swojej narracja Andrzejewskiego, dobre powiązanie kompozycyjne; cała sprawność techniczna dobrego powieściopisarza, który zna wszystkie, mające na celu pobudzenie zainteresowań czytelnika, chwytły powieściowe współczesne, jak aktualizowanie opowiadania przez wprowadzenie momentów późniejszych i cofanie się dla wyjaśnienia wcześniejszych; język klarowny i pełen swoistej ekspresji; — wszystko to nie tłumaczy również dostatecznie wartości jego książki, bo jednak dla czytelnika współczesnego «wszystko to już było».

Jakaż więc jest tajemnica młodej twórczości Andrzejewskiego? Tą tajemnicą jest szczerłość i powaga. Że Andrzejewski podaje swoje opowiadanie w pierwszej osobie — nie jest to u niego tylko «tric» autorski. W tym opowiadaniu odczuwa się żywą, ludzką, czującą duszę, która zna człowieka, kocha go, współczuje z nim i poczuwa się do wspólnej z nim odpowiedzialności. Ta miłość i współczucie nie wyrażają się u Andrzejewskiego w żadnym liryzmie. Jego ton rzeczowy, obiektywny, spokojny, daleki jest od jakiegokolwiek rozlewności. Ten oso-

bisty stosunek przejawia się w sile ekspresji samych rysów tragicznych rzeczywistości, którą opisuje. Szary smutek doli starego Gielbarda, nieludzkie dno nędzy środowiska Mojka mógł przedstawić tylko ktoś, kto z człowiekiem nędznym współczuje. Ale współczucie Andrzejewskiego nie jest ani tanim odruchem uczuciowym, ani demagogicznym frazeosem o krzywdzie społecznej. To wkorzenione w samo dno duszy poczucie wspólności wszystkich ludzi i wynikającej stąd odpowiedzialności jednych za drugich. Świadomość ta każe Andrzejewskiemu zstępować wraz z Mojkiem w najmroczniejsze kręgi jego duszy. Autor bezlitośnie analizuje lęk przed utratą bezpieczeństwa, który jest ostatnim murem egoizmu, dzielącego ludzi. «Wiem, że gdyby mnie minął i poszedł dalej, pomyślałbym: jaki biedny człowiek! Ale gdy «biedny człowiek» znalazł się blisko — zakłócał spokój, nie po raz pierwszy miałem sposobność przekonać się na własnej skórze, że dopóty wzruszamy się obcym cierpieniem, dopóki potrafimy zachować bezpieczeństwo. Ogarniał mnie coraz gorszy nastrój. Gdy cudzy ból narzuca się bezpośrednio, oddajemy się niechęci: zaraz nas o coś poproszą, czegoś zażądatają, a przecież — tłumaczymy się — i tak nie możemy pomóc. I choć nieraz czujemy, że sami powinniśmy pomóc i dać, zawczasu uspra-

wiedliwiami się, aby odsunąć od siebie nawet cień obowiązku. Bo w czym zawiera się treść człowieka, jak nie w ofiarowywaniu, czy w ciągłym przewyżnianiu łatwości? Ale życie kusi, jest przeciw nam. W społeczeństwie, w ramach ustalonych norm nie tylko pozwala, ale dopomaga uciekać przed nakazem. I wszyscy szukamy bezpieczeństwa».

Bezpieczeństwem jest ten spokój własnego niezachwianego stanowiska, nie tylko społecznego między ludźmi, lecz przede wszystkim tego, które daje człowiekowi jego poczucie równowagi moralnej, opartej na świadomości dobrego sumienia i prawa moralnego. Ale zło i degradacja innych ludzi prowadzi do spojrzenia w takie otchłanie zła, że człowiek dostaje zawrotu głowy. «W każdym człowieku równie silne, jak troska o bezpieczeństwo, jest płynące z niej pragnienie utrzymania i zachowania pewnych stałych norm rzeczywistości. Spotykając się z ich zaprzeczeniem, widząc, że to, co dla nas jest ważne i starannie uzasadniane, życiem drugiego człowieka zostało przekreślone, czujemy się zagrożeni w najistotniejszym prawie równowagi. Wszystko się w nas lękliwie i bezradnie buntuje wobec możliwości istnienia mroków, które doprowadzają poza ów – jak się wyraził Mojż – «kres widzialności, gdzie prócz śmierci nic już nie istnieje».

Andrzejewski ma odwagę spojrzeć poza ten «kres widzialności», poza tę linię, za którą jest w człowieku «jakaś tajemnicza i złowroga dżungla». I stawia sobie to tragiczne pytanie ustami Mojka: «Ludzie, być może, wiedzą o swojej wewnętrznej tajemnicy. Wyczuwają jej obecność, lecz omijają ją, uciekają przed nią, kierowani instynktem bezpieczeństwa. Ale czy mogą uciec do końca? Czy w pewnej nieprzeczuwanej chwili nie musi człowiek stanąć wobec nienawistnego mroku, aby zrozumieć, że wszystko, co dotychczas robił, było oszukiwaniem się, jednym wielkim kłamstwem, bo prawda spoczywa w człowieku tam, gdzie w ciszy i w ciemności rozgrywa się ostateczna walka nienazwanych żywiołów? A jeżeli tak jest, to co wtedy? Co ma człowiek robić, w którą stronę się zwrócić? Gdzie ma szukać ratunku? Przecież wszystko, cokolwiek w nas żyje, domaga się odpowiedzi, czym ma być człowiek, gdy w żadnej sprawie ludzkiej, w żadnym drugim człowieku nie znajdzie oparcia i jest samotny i zgubiony...»

Tutaj Andrzejewski dotyka zagadnienia głębszego niż zagadnienie stopniowej degradacji człowieka na skutek kryzysu ekonomicznego, bezrobocia, choć i w przedstawieniu nieludzkiej rzeczywistości społecznej osiąga on akcenty głęboko dramatyczne bez



uciekania się do efektów demagogicznych. Zło jest w społeczności, ale jest zło i w człowieku, w tej jego tajemniczej głębi «gdzie w ciszy i samotności rozgrywa się ostateczna walka nienazwanych żywiołów». Nie każdy inteligent, wytrącony z kolei, staje się mimo wszystko Mojkiem, którego «drogi nieuniknione» są wytyczone przez jakieś głębsze i istotniejsze siły. Wobec tych sił Andrzejewski odczuwa wielki lęk i ten lęk stanowi szczyt i świeży ton jego książki, która wyrosła, jak się zdaje, z zetknięcia duszy czystej i wrażliwej z mrocznym światem zła. W tym zetknięciu nic z dekadentyzmu, nic z tak pospolitego dziś amoralizmu, nic też z faryzejskiego zgorzenia, lecz smutna zaduma duszy, szukającej rozwiązania problemu zła. Czy wyjściem dla Andrzejewskiego jest krąg świetlisty ofiary, którą zła i egoizmowi matki przeciwstawia jasna dusza Andrzeja w opowiadaniu «Ucieczka»? Prawdopodobnie tak i dlatego może to opowiadanie zamyka książkę. Jest ono jednak o tyle słabsze artystycznie w porównaniu z poprzednimi, że ton optymizmu, który się w nim przebija, nie równoważy czarnego pesymizmu tamtych. Aurę dobra, czystości, promieniującą z postaci Andrzeja musimy przyjąć na wiarę słów autora. Nie działa ona sama przez się, tak jak ciemne, trochę demoniczne promieniowanie Mojka,

lub szaro-smętna melancholia starego Gielbar-  
da.

Ale to nic! To może i lepiej, że prawdy i hasła teoretyczne, prawdopodobnie słuszne i zbawcze, zbyt łatwo nie leczą urazów, które dusza autora i jego uczciwie, głęboko patrzące oczy doznały w zetknięciu z rzeczywistością ludzką. Andrzejewski odczuwa cenę «bezpieczeństwa» wewnętrznego, alegdy je raz utracił w zetknięciu z nędzą człowieka, nie chce, czy nie może zbyt łatwo go odzyskać. I w tym zapowiedź dalszego jego rozwoju. Bo rozwiązanie tej tajemnicy, w której «rozgrywa się ostateczna walka nienazwanych żywiołów» jest w innej tajemnicy, w tej, w której najwyższe Miłosierdzie, najczystsza Łaska zstępuje do najgłębszych przepaści duszy, w której walczą żywioły. A im do głębszych przepaści zstępuje ona, im odważniej człowiek spogląda w swoją mroczną tajemnicę i im pełniej ją otwiera na promienie Łaski, tym zupełniejsze znajduje w niej rozwiązanie.

— — — — —

«Życie trwa cztery dni».<sup>1</sup> Dlaczego? Czy dlatego, że w ten niewielki okres zamknięta jest jedna z dwóch serii wspomnień, które dziwnie splatają się i rozplatają w powieści Otwinowskiego? Może, ale chy-

1. Stefan Otwinowski. Życie trwa 4 dni. Wyd. F. Hoesicka

ba nie wyłącznie. Ten, również młody, autor, pochylony nad tajemnicą życia ludzkiego, widzi ją w życia tego znikomości. Dwie śmierci, przeżyte w zaraniu dzieciństwa i lat młodzieńczych, ukształtowały psychikę tego, kto znów w pierwszej osobie opowiada wątek wspomnień. Ukształtowały mocno i definitywnie, gdyż złączyły się one z momentem obudzenia się świadomości dziecięcej, a później po raz drugi świadomości młodzieńczej. W ramie tej nieopowiedzianej zagadki — śmierci wszystko się teraz dzieć będzie, ona swój cień rzuci na całe życie, bo właściwie w życiu późniejszym powtarzać się tylko będzie w innym kontekście to, co się wtedy zawiązało. «Wszystko to, co nadchodzi, jest tylko funkcją naszej przeszłości. Poza tym nie ma cudów na świecie». Najlepiej może koncepcję, wcieloną w opowieść Otwinowskiego wyraża następująca rozmowa między dwiema jej postaciami Szeligiem a doktorem:

«...To, co się dzieje potem, jest tylko wynikiem zrozumienia faktów zaszytych w przeszłości. Gdyby więc nie ów moment zasadniczy, katastrofa, o której, mówiłem, nie rozumielibyśmy związku zdarzeń życiowych.

Pan Szelig patrzył teraz w notes i, zdaje się, czytał:

– Życie ludzkie, autonomiczne życie jednostki trwa właściwie kilka dni, czasem mniej nawet. Od chwili przebudzenia funkcji wewnętrznych do czasu zajścia «faktu obserwacyjnego». Potem wszystko powtarza się w zależności od tego decydującego zjawiska. Owszem człowiek żyje przez jakiś czas ciągłą obserwacją tych zależności i stosunków, poto tylko, aby sprawdzić powtarzalność zjawisk względnie ich konsekwencji. W gruncie rzeczy zaś owe konsekwencje nie są niczym innym, jak faktem pierwszej obserwacji, rozłożonym na mniejszą lub większą ilość tamtych, jakbyśmy powiedzieli, pierwiastków».

I cóż stanowi ten początkowy fakt w życiu bohatera książki? Śmierć ukochanego ojca, a właściwie cały korowód drobnych, codziennych zdarzeń, rozmów, wrażeń żałobnych i pogrzebowych, które rozsnuwają się wokół zawsze najbardziej nieuniknionego, a zarazem najbardziej niespodziewanego faktu. Reakcje różnego typu, zależnie od różnej indywidualności poszczególnych postaci, ten sam fakt w coraz innym oświeceniu, z innym brzmieniem uczuciowym, w coraz innym kontekście bądź to grozy, bądź prozaicznej codzienności, stanowią wątek pierwszy. Ta różnorodność, koncentrująca się wokół jednego zdarzenia, daje wrażenie misternie



zorkiestrowanej melodii, w którą poszczególne instrumenty wnoszą swój własny ton. I dziwnym prawem kontrastu, im bliższe i powszedniejsze strony zjawiska ukazuje nam autor, tym pełniej, samotniej, i tragiczniej wyrasta ono w naszych oczach. Drobiazgowość, powszedniość małych codziennych spraw, z których składa się ludzkie życie uwydatnia bardziej jeszcze jedyność i nieodwołalność śmierci. Młody autor z przedziwną intuicją artystyczną umiał podchwycić i zrealizować w książce to prawo.

Bo też drugi jej wątek, o kilka lat późniejszy wskazuje, że własne doświadczenie bohatera – autora (wolno nam tu może utożsamić obu) dało mu materiał do tych refleksji. Śmierć musnęła go cieniem swoim zbliżając w ciężkiej chorobie, której perypetie, zwiady i majaczenia maluje z rzadką wnikliwością psychologiczną przy zachowaniu umiaru artystycznego. W wielogłosowy splot melodyjny tego drugiego wątku znów wchodzi śmierć nauczyciela, mniej osobiście wstrząsająca dla bohatera opowieści, bo mniej mu bliska, ale za to bardziej zawiła, bardziej tragicznie spleciona, ukazująca dalsze horyzonty opuszczenia, samotności i nędzy człowieka.

Szczególnie kontrastowo znów w sposób dojrzały artystycznie, choć niewątpliwie brutalny, spletał ze sobą autor motyw budzącej się zmysłowości chłop-

ca z motywem rosnącego w nim poczucia umiarności i grozy śmierci. Tak jakby młodzińcze pragnienia i wyobrażenia chłopca rozbiły się o widmo śmierci, wreszcie o samotny grób nauczyciela. Ten dominujący motyw, który snuje się przez całą książkę wreszcie na ostatnich jej kartach łączy się w taką wszechogarniającą konkluzję: «Kupa piasku przed wykopanym grobem, wszystko jest jakgdyby to samo; nie, wszystko jest to samo: jeden jest tylko grób i jedna jest tylko trumna!»

Wspomnienia matki, rodzeństwa, kolegów i osób obcych, miasta i jego okolic, dni wiosennych i jesiennych, zdarzeń wesołych i smutnych, przeważnie zresztą smutnych, spraw błahych i poważnych, to wszystko tylko bogaty i pełen czaru akompaniament głównej tragicznej melodii — śmierci. Bieg życia, urywany w jednym wątku wcześniejszym, przenosi się do drugiego późniejszego, dając całej opowieści odrębny oryginalny rytm, który, gdy się go uchwyci pod pozorną monotonią, stanowić zaczyna swoisty urok książki, dziwnie zrównoważonej i dojrzałej artystycznie.

Pierwszy utwór Otwinowskiego postawił go od razu poza linią zwykłego startu początkujących pisarzy. Dźwiga on w sobie ciężar największej zagadki ludzkiej — tajemnicy śmierci. Trudno jednakże

przewidzieć, w jakim kierunku będzie się rozwijała dalsza twórczość Otwinowskiego, jak będzie się on w dalszym ciągu zmagał ze swoją tajemnicą. Myśl o śmierci, jej obecność w człowieku w rozmaity sposób kształtuje życie ludzkie. «Życie trwa 4 dni» — można mieć sens i rozwiązanie zarówno hedonistycznego «carpe diem», jak i tego «memento mori», które z chrześcijanina wydobywa maksymalny wysiłek życia chwilą w obliczu wieczności, które ma w sobie zarówno głęboki ludzki smutek, jak i nadludzką radość innego życia.

Książka Otwinowskiego nie pozwala nam sądzić jeszcze, jaki sens dla życia i dla twórczości jego będzie miała tajemnica, którą w sobie nosi. Nie pozwoli mu ona wszakże — przypuszczać nam wolno — popłynąć najpłytszym i najleniwszym nurtem życia i tworzenia.

— — — — —

Głęboka, lecz męcząca i dziwna, żeby nie powiedzieć dziwaczna, jest twórczość Witolda Gombrowicza zawarta w dwóch książkach: «Pamiętnik z okresu dojrzewania» i «Ferdydurke»,<sup>1</sup> która się pojawiła w ostatnich dniach. Kiedy czytelnik przedrze się przez dziwaczny i drażniący niezawodnie w swojej kompleksowej zawilóści i sztuczności własny

<sup>1</sup> Witold Gombrowicz: Ferdydurke Wyd. Rój.

słownik Gombrowicza, kiedy przebrnie przez dręczącą i uporczywą symbolikę «gęby» i innych części ciała, kiedy zaryzykuje, że będzie zaliczony do rzędu «ciotek kulturalnych» i nie ulęknie się końcowego wierszyka, z którego wynika, że jest «trąba», bo przeczytał «Ferdydurke», to wreszcie dojdzie do wniosku, że zetknął się mimo wszystko z jedną z najciekawszych współczesnych książek i z jednym z najbardziej przejmujących dokumentów ludzkich epoki współczesnej.

W obu książkach Gombrowicza, szczególnie jednak w ostatniej, doszedł jakby do głosu i znalazł swego piewę przerażający, bezkształtny chaos i bezsens współczesnego życia. Wszystkie wątki logiczne wysnuły się do końca i doprowadziły do tej nieforemności, do tego «odczłowieczenia kultury», w której poszczególne części, niepołączone, niezharmonizowane wiodą swój zawrotny tan lub bezmyślną walkę. Człowiek, «niedoczłowieczony», rzeczywistość «niedoludzka» to główny temat powieści Gombrowicza. Gombrowicz jest człowiekiem głęboko zgorzonym przez otaczający go świat, gorzko rozczarowanym, ale jednocześnie szukającym. Szukającym czego? Prawdy, która nie byłaby grymasem, «miną», która nie wytwarzałaby człowiekowi «gęby», ale dawała mu «oblicze» zgodne z wewnętrzną



treścią. Skonstatowanie różnych fałszów i zakłamań, które występują w formie fałszywego idealizmu Syfonów, podobnie jak i tęsknoty do «parobka» Miętusów, nadętej próżnią frazesu postępowego nowoczesności Młodziaków, jak i podszytej kanibalskim pasożytnictwem form konserwatywnych warstw społecznych, belferskiej infantylizującej naukowości Pimków i nonszalanckiej sportowości Kopyrdów — stanowi groteskowy, satyryczny, nieraz karykaturalny temat książki. Pojedynki «na miny» lub głuche przewalanie się walczących ze sobą na pięści, kły i pazury, pomieszanych kłębowisk ludzkich żądz i interesów — oto warstwa pierwsza społeczna książki. Zjadliwością ironii przewyższyła ona chyba wszystko, co w tej materii możnaby znaleźć w literaturze polskiej, nie wyłączając Witkacego, z którym autor «Ferdydurke» wykazuje pewne rysy podobieństwa. Ale to tylko warstwa zwierzchnia, najbardziej rzucająca się w oczy, pod którą znajdują się inne, głębsze i stokroć ciekawsze, bo sięgające niejako w głąb spraw człowieka w ogóle. Prócz zakłamania, z którym Gombrowicz stacza tak ciężkie boje, jest jeszcze inne zagadnienie, które prześladowuje go i dręczy, gdyż snuje się ono przez obie książki. To zagadnienie niedojrzałości, możnaby powiedzieć w terminologii współczesnej «kompleks»

niedojrzałości. I tu bez wątpienia moment społeczny odgrywa pewną rolę, bo świat współczesny jest infantylizowany par force na różne sposoby. Tragicomiczny kontrast między światoburczym rozmachem epoki radia i filmu, a jej nieporadnością w rozwiązywaniu podstawowych spraw i konfliktów ludzkich Gombrowicz odczuwa z niezmierną siłą i wyraża go w sposób jaskrawy. Ale ten infantyлизм jako problem społeczny to znów nie całe oblicze zagadnienia, to tylko bardziej powierzchowna jego strona. We wszelkich epokach, i we wszelkich krajach, i we wszelkich środowiskach jest pewna niedojrzałość właściwa człowiekowi, niedojrzałość nie do przewyciężenia, Jest ona znamięm nieuchronnym «ludzkiej doli», wpływającym z samej natury człowieka jako istoty poddanej czasowi i ulegającej zmienności w czasie. W tej podstawowej niedojrzałości człowieka jest zarazem jego słabość i jego wielkość. Słabość — istoty dążącej do pełni i nie mogącej tu na ziemi tej pełni osiągnąć, wielkość — istoty, której to, co ma, zaspokoić nie może, gdyż pragnie więcej. Bunt przeciw niedojrzałości może być buntem lucyferycznym stworzenia, które nie chce uznać, że jest stworzeniem, które się tej swojej ludzkiej kondycji wstydzi i lęka. W swoim wyjaśnieniu, podanym w Nr. 47 «Wiadomości Lite-

rackich» Gombrowicz przyznaje między innymi, że «Ferdydurke» wyraża jego «lęk przed zielonością ludzką», ale nie ukrywa, że i w nim «nie wszystko jest uporządkowane»; «Ferdydurke» jest napisana jak gdyby w fazie nieskończonego procesu rozwojowego». Gorące, namiętne, omal nie apokaliptyczne akcenty książki, gdy porusza ona ten temat niedojrzałości,—a jest on właściwie leit-motivem całego utworu — nie pozostawiają żadnej wątpliwości, że, jak twierdzi Gombrowicz, «ta problematyka niższości, niedojrzałości, infantylnizmu, fascynuje mię, dlatego właśnie, że jest to i moja sprawa». Ale zagadnienie, w jakim stopniu niedojrzałość jest wynikiem «niezasymilowania», «nieprzetrawienia» «nieorganiczności» kultury, a w jakim stopniu jest ona *conditio sine qua non* samego bytowania ludzkiego, nie jest właściwie postawione w «Ferdydurke». A jest ono niezawodnie zagadnieniem pierwszorzędnej wagi. Rozwiązanie jego narzuci człowiekowi i twórcy drogi wyjścia z chaosu «zieloności». Nie będzie to naturalnie wyjście absolutne, ale nie życzymy autorowi, ani on sam sobie prawdopodobnie nie życzy, aby przyszedł moment, w którym będzie mógł uznać, że jego proces rozwojowy jest ukończony, że wszystko w nim jest już uporządkowane, że jego «okres dojrzewania» zakończył się

całkowicie. Byłby to jednocześnie moment «odczłowieczenia», choć w innym kierunku, niż ten, który autor pokazuje nam w swojej powieści. Tęsknota do dojrzałości może mieć wręcz różną treść psychiczną. Może być ona najszlachetniejszą i najbardziej ludzką z tęsknot, może być również pysznym zaprzeczeniem istoty natury ludzkiej. Namiętne pragnienie i ukochanie prawdy, które woła z kart «Ferdurke», zdawałoby się wskazywać, że jej problematyka chce wyrazić tylko tę pierwszą postawę, że książka nie przekształca się w walkę o człowieka wbrew samej naturze ludzkiej, w której tkwi zawsze pewna niedojrzałość. Być może, że tendencja naszej epoki do kultu niedojrzałości, stawania się dla stawania, ruchu dla ruchu, pędu dla pędu, zaostrzyła i doprowadziła do paradoksalnego sformułowania ten lęk przed niedojrzałością, który sam autor tak jasno formułuje.

Jest jednak postawa, która wyzwala człowieka ze złej niedojrzałości, przyjęcie swojej niedojrzałości w prawdzie. Taka jest postawa chrześcijanina. Chrystus uczniom swoim, którzy uważali się za dojrzałych i gardzili dziećmi, ukazał małe dzieciątko i powiedział: «Jeśli się nie staniecie, jako jedno z nich, nie wniejdziecie do Królestwa Niebieskiego». Ideał dziecięctwa duchowego, który jest ideałem



prawdy człowieka w stosunku do samego siebie, w stosunku do pozycji swojej w świecie i w stosunku do swego Stwórcy, jest chrześcijańską prawdą o niedojrzałości człowieka, która jednocześnie wyzwala go na dwie strony: ze schematyzmu i zesztynienia form gotowych i dojrzałych i z infantylnizmu. Bo dziecięctwo to ta postawa człowieka w drodze, która nie jest jego formą absolutną, ale jest postawą prawdziwą na daną chwilę, na dany moment rozwoju, dość pokorną, aby wyrażała jego prawdę, dość giętką, aby się przekształcała bez « min » pod naporem zmiennej rzeczywistości, to ta postawa, która zostawia miejsce na przyjęcie Formy Najwyższej, jedynie pełnej, doskonałej, absolutnej. Infantylnizm jest karykaturą dziecięctwa, ale do końca tylko przez prawdziwe dziecięctwo, przez jakąś samorodność i prostotę źródeł duchowych da się on może rozbić. Kto wie, czy wszelkie inne próby buntu przeciw niedojrzałości nie są tylko sławetnym « kiwaniem palcem w bucie », a więc też gestem zgoła infantylnym.

I może nie tyle zagadnienie zasymilowania lub przetrwania kultury — wszystko jedno jakiej, dobrej, czy złej, — ale samo jej tworzenie, sama jej jakość jest źródłem owego infantylnizmu. Może przyczyna nie jest w tym, że człowiek jej dostatecznie

nie asymiluje, ale w tym, że nie bierze odpowiedzialności za jej wytwarzanie, bo mogą wszak być formy kultury tak zakłamate i tak nieludzkie, że natura człowieka nie chce i nie może ich asymilować i wtedy nie przymus w celu osiągnięcia tej asymilacji, ale nawrót ku źródłom może być wyjściem z dysharmonii. I tu dochodzimy znów do jednego z najistotniejszych zagadnień «Ferdynandurke». Jest nim zagadnienie formy. Książka ta «pragnie wykazać tragizm rozwoju... Usiłuje wypowiedzieć – i to jest jej punkt najistotniejszy – odwieczny konflikt pomiędzy człowiekiem a jego formą, konflikt równie bolesny dziś, jak przed wiekami. Jest wyrazem nienawiści, lęku, wstydu człowieka wobec bezformia i anarchii. Nie jest, ściśle biorąc, pamfletem, polemiką, krytyką, ale poprostu jękiem jednostki, która broni się przed rozprzężeniem, gwałtownie domaga się hierarchii i formy, a zarazem widzi, że każda forma uszczupla ją i ogranicza – która broni się przed niedoskonałością innych w pełnym poczuciu własnej niedoskonałości. W tym sensie jęk taki jest dziś jękiem każdego człowieka bez względu na jego «oblicze».»

Autor nie jest pewien, czy udało mu się «dobrze napisać jęk powyższy». Dla ucha czytelnika jest on przejmujący, jest może jednym z najgłębszych i naj-

szczerzych głosów, którymi przemówiła literatura współczesna. Ale budząc odzew budzi on też i pewne wątpliwości. Czy każda forma uszczupla i ogranicza? Czy każde ograniczenie jest uszczupleniem? Czy nałożenie, swojej treści, tego ograniczenia nie jest warunkiem zdobycia wyższej formy, czy nie jest też sposobem dotarcia w sobie do treści głębszej, istotniejszej niż ta, którą ograniczyła poprzednia forma? Czyż ta głębsza treść nie daje się zharmozonizować ze swoją formą i czyż forma musi być tylko jej «gębą»? Ta forma, która u starożytnego mędrca była czynnikiem nadającym istotną, duchową «treść», jak powiedzielibyśmy dziś w naszym przewróconym, – jeśli się tak można wyrazić – do góry nogami języku. Forma nie niszczy, nie zniekształca, nie udręcza, lecz kształtuje i tu, zdaje się, autor nie oparł się jednemu z najgroźniejszych nieporozumień współczesnej kultury. Polega ono na złudzeniu, że to, co w nas najgłębsze, najistotniejsze, to właśnie nasza indywidualność nieskrępowana, bliska bezkształtnej miadzze naszej jaźni biopsychologicznej. Autor, który tak nie znosi Miętusowego prostactwa, takich «polnych», takich «wsiowskich pokrzykiwań», uląkł się jednak, że może forma jest ostatecznym skrępowaniem tego, co najistotniejsze i najcenniejsze w człowieku, że jest niewolą. Nie do

strzegł dotąd, jak się zdaje, że forma, oczywiście w wyżej wspomnianym, arystotelesowskim znaczeniu, jest w istocie swej wolnością, że nie ugniata, nie uciska ona jako siła zewnętrzna, brutalna, działająca mocą materialną, ale działa od wewnątrz, jako to, co wyblyska z materii, przeblyska przez nią elementem najgłębszej treści rzeczywistości. Czyż właściwie, w pewnym znaczeniu, coś, co nie posiada formy, nie jest jakby niebytem, czystą możliwością wszystkiego, nie określonością, niczym i czyż nie forma dopiero kształtując wydobywa z nicości, wyzwala z nieokreśloności, jest wolnością dla treści, która się chce wypowiedzieć? Wszak forma, która nie jest jeszcze formą absolutną, nie jest przez to tylko fałszem lub zakłamaniem, jest ona właściwą na tę chwilę, na ten stopień rozwoju formą, która z czasem ulegnie przezwyciężeniu przez formę wyższą.

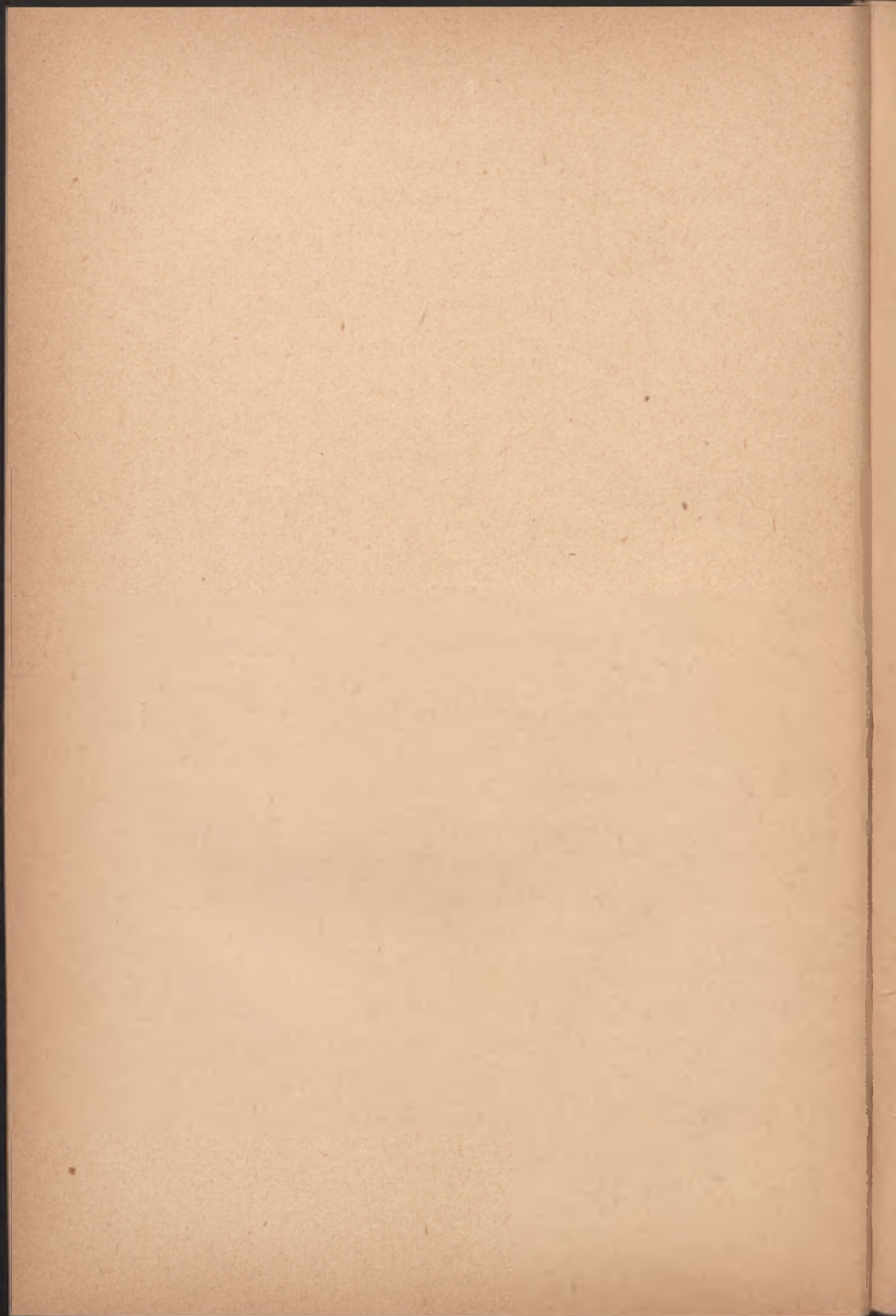
Dlatego mimo całego wysiłku w szukaniu prawdy, dlatego mimo niektórych nieomal genialnych chwytów, dlatego mimo całego mądrego, smutnego ludzkiego patosu, «Ferdydurke» jest na pograniczu między studium filizoficznym, satyrą, a karykaturą. W każdym razie nie jest to obraz rzeczywistości ludzkiej, w której między fałszywym idealizmem Pylaszkiwiczów, a równie fałszywym naturalizmem



Miętalskich, między «gębami» jednych i drugich widuje się jeszcze od czasu do czasu już nie «oblicze», ale zwyczajną ludzką twarz. Czemu autor nie ukazuje żadnej z tych twarzy, na których forma jest czystym wyrazem wewnętrznego piękna bez «miny», na których ta forma czyli, raz jeszcze powtórzmy, właściwie najwewnętrzniejsza treść przebiła się przez nieprzezroczystość materii i rozbłysła pięknem harmonii ukształtowanej materii, zorganizowanego w ład chaosu? Czy autor takich twarzy nie zna, czy też jego rozpaczliwy jęk — protest przeciwko formom kłamliwym każe mu świadomie eliminować formy prawdziwe, które istnieją, jakkolwiek rzadkie mogą być w obecnym świecie. Z konieczności wizji wewnętrznej, czy ze świadomego rozmysłu artystycznego, Gombrowicz stworzył książkę, która choć w głębokim niepokoju, ludzkimi drogami jednak nieludzkimi, widzeniem nieludzkim, szuka człowieka, woła wielkim jękiem o człowieka, chłoscze nieludzkość, wzywa prawdy ludzkiej na nieludzkich gościńcach współczesnego świata.

*Silvester*

III.



## WOKOŁ ZAGADNIEN SZTUKI LUDOWEJ

(Z racji niedawnej Wystawy Sztuki Ludowej  
w Instytucie Propagandy Sztuki)

Jeszcze jako dzieciom dawano nam obietnice  
w piosence:

«Pojedziemy w cudze kraje,  
Gdzie są inne obyczaje,  
Malowany dom!  
Malowany dom!»

Obietnicę tę spełnia często IPS (Instytut Propagandy Sztuki). Schody, prowadzące z placu Marszałka Piłsudskiego do jego Salonów, to schody wiodące do owego obiecanego Malowanego Domu.

Malowany Dom!.. Najprawdziwszy i najbardziej własny ze wszystkich domów, jakie kiedykolwiek zbudowaliśmy. I nie «inne obyczaje» tej innej krainy, — jedynej wspólnej całemu światu, — otwartej



dla każdego, kto te «inne obyczaje» zechce zachowywać!..

Przez szereg miesięcy letnich i jesiennych IPS pokazywał nam «malowany dom» naszej wsi.

Jednych oczarował ten «dom», a inni nadziwić się nie mogli, dlaczego pokazuje się im tak brzydkie – według nich – rzeczy. A dla tego samego oczarował on jednych, dlatego zgorszył poczucie estetyczne innych: że właśnie te «inne obyczaje» świata sztuki uwidocznili wyraźnie i jasno, często nawet drastycznie. I oto ci, którzy świat sztuki mierzą właśnie miarą tych «innych obyczajów», jakie tam obowiązują, czuli się szczęśliwi, widząc to proste a wierne trzymanie się tych praw: oczarował ich ten «malowany dom», – chata raczej. A ci, którzy od świata sztuki wymagają podporządkowania się światu przyrody, wymagają, by sztuka była tylko pięknie odbijającym zwierciadłem, – ci odeszli rozczarowani lub, w lepszym razie, zdeorientowani.

Co prawda, sam IPS przyczynił się do dezorientacji tych, którzy pragnąc, by fachową ręką wprowadził ich w krąg tych niezrozumiałych dla większości zagadnień, zwiedzali wystawę z «Przewodnikiem po Wystawie» w ręku (p. t. Sztuka ludowa w Polsce, przewodnik po wystawie, organizo-

wanej przy współudziale Muzeum Narodowego w Warszawie, opracował dr. Józef Grabowski). Bo oto dowiadywał się np. czytelnik z tego przewodnika, że w sztuce ludowej nieliczne są dzieła o «bardzo wysokim poziomie artystycznym» (str. 26) (po cóż więc, mógł myśleć sobie ów spektator, fatygując nas na wystawę jakoby dzieł sztuki?), albo, co dziwniejsze jeszcze, zupełnie dezorientowało go dowodzenie autora, że świat sztuki ludowej «to świat zupełnie innej kultury, a więc i założeń artystycznych» (str. 8), a potem przeprowadzanie przez tegoż autora na przestrzeni 18 stron analiz dzieł eksponowanych – właśnie pod kątem widzenia naszych oficjalnych założeń artystycznych!...

Naprawdę, dość nieostrożny «przewodnik» dla osób, nieprzyzwyczajonych do karkołomnych skoków myśli taterników-specjalistów.

Ale, jak wiadomo, odwaga i ryzyko są zaraźliwe, toteż z owym salto mortale ze szczytu teorii na padół praktyki spotykało się ciągle, gdy się przysłuchiwało rozmowom prywatnym i objaśnieniom udzielanym wycieczkom. Wciąż – w odpowiedzi na czyjś nieśmiały jęk: ależ to brzydkie! – słyszało się apodyktyczne zdanie, że na świat sztuki ludowej należy spojrzeć z zupełnie «innej» strony niż na sztukę oficjalną. I jeśli zaraz potem następowały

rozważania, to oparte były na kryteriach właśnie sztuki oficjalnej.

Naprawdę, rzadko miewa się na jakiejś wystawie taki zajmujący spektakl jaki się miało na tamtej — na Wystawie Sztuki Ludowej. I to obserwując właśnie zwiedzających ją. Jedni z miną owego andersenowskiego dziecka, co to stwierdziło ze zdziwieniem: «ależ cesarz jest nagi» ogłaszali swój wyrok: «ależ to jest — brzydkie!» Inni z taką samą nutą «głosu niewinności» stwierdzali, że na to trzeba patrzeć «z innej strony», inni znowu wypowiadali sądy o domniemanych «szatach cesarza» w iście kazuistyczny sposób, tak, że naprawdę w głowie się mieszało, czy te «szaty» są, czy ich nie ma lub jakie one są naprawdę... A ci, którzy mieli do powiedzenia, że to jest piękne, tych w każdej porze dnia można było tam zastać milczących przed tymi eksponatami — milczących i jakby w wielkim trudzie porania się z nierozwikłanymi sprawami.

Ale wśród tych «głosów niewinności» dzieci andersenowskich (w życiu nazywa się je poprostu «les enfants terribles»), brakło głosu, któryby na te najczęściej wypowiadane tam twierdzenie, że sztukę ludową musimy traktować z zupełnie «innej» strony, zapytał jasno i dobitnie: z jakiej «innej» strony? Jaki i gdzie jest ten «inny» punkt widze-

nia, z którego musimy spojrzeć na te sprawy?

Niestety, nie tylko «Przewodnik po Wystawie» i ludzie bardziej lub mniej przygodnie oprowadzający wycieczki nie informowali słuchaczy, na czym polega ta «inność», na którą się powołują. Również i w literaturze specjalnej niesposób znaleźć odpowiedzi na to pytanie tak zasadniczej wagi, — odpowiedzi tak nam należnej, skoro wciąż spotykamy się z wydzielaniem jako odrębnej klasy sztuki ludowej z całości zagadnień artystycznych.

A wszak istnieją liczne prace, poświęcone istocie sztuki ludowej. Zostały już do pewnego stopnia utarte a przynajmniej rozpowszechnione teorie Verworna<sup>1</sup> przypisujące sztuce ludowej (wraz z sztuką dziecka i ludów pierwotnych) ideoplastyczne ujęcie rzeczywistości, t. j. takie, które opiera się nie na bezpośrednich danych zmysłowych, ale raczej na wiedzy o cechach i stosunkach między nimi w przeciwieństwie do ujęcia fizjoplastycznego. Bliższa jednak analiza wszelkiego aktu tworzenia wykazuje, że ten podział nie da się utrzymać, bo wszelka twórczość jest w zasadzie ideoplastyczna. To samo — może tylko nie w takiej rozciągłości — da się powiedzieć o ustalonych i wielokrotnie podawanych w literaturze specjalnej wynikach analizy «stylu

1. M. Verworn Zur Psychologie der primitiven Kunst. Jena 1908



ludowego». Można ją streścić w następujących punktach: płaszczyznowe ujęcie rzeczywistości (dwuwymiarowe), dominujące znaczenie konturu, ujęcie silnie schematyczne, silny nacisk na dekoracyjność całości, prymat postaci ludzkiej, ujmowanie wszelkich postaci — ludzkich i zwierzęcych w ich «przykładowym» («exemplaire») — jak mówi Luquet,<sup>1</sup> ujęciu (ludzi en face, zwierząt z profilu) i kilka jakby umownych z właściwym wszystkim ludom prymitywnym i dzieciom sposób przedstawiania akcji (np. wielokrotnie powtarzająca się ta sama postać), pewne specyficzne ujmowania złożonych przestrzennych sytuacji (np. wielopiętrowe przedstawienie coraz dalej położonych płaszczyzn) i t. d. i t. d. Wszystkie tu wymienione, rzekomo charakterystyczne cechy «stylu» ludowego, dziecka i ludów pierwotnych, to cechy wielu epok naszej oficjalnej sztuki. Iluminacje np. bizantyjskich ewangeliany nie można zrozumieć jeśli się nie zna tych właśnie zasad przedstawiania akcji lub przestrzeni, które w podanym zestawieniu mają być charakterystyczne dla sztuki ludowej. A gdy zechcemy się trzymać terminu «sztu-

<sup>1</sup> S. H. Luquet *Essai de definition de l'art populaire*, w ogólnym zbiorze *Art populaire Travaux artistiques et scientifiques du I Congrès International des Arts Populaires*, Prague 1928 i inne artykuły w tymże zbiorze.

ka prymitywna» w zastosowaniu do sztuk, wykazujących te cechy specyficzne, dojdziemy do zagarnięcia tym terminem i sztuki tak wyrafinowanej, jaką są różne jej odłamy nowoczesne.

H. Focillon<sup>1</sup> proponuje nam jako «hipotezę roboczą» hipotezę «d'une humanité double»: podwójnej ludzkości. Owo podwójne oblicze — mówi autor — ukazała nam ludzkość już w czasach prehistorycznych, wtedy kiedy okres sztuki neolitycznej tak wyraźnie — według autora — przeciwstawił się swej poprzedniczce, sztuce paleolitycznej. Autor charakteryzuje te dwa ukazujące się i powracające oblicza ludzkości według trojakiego *Mysterium*: 1) czasu, 2) przestrzeni, 3) zagadnienia akcji i twórczości (*l'action — la creation*). Według pierwszego kryterium jedno «oblicze» charakteryzuje pośpieszna fala czasu, drugie — zwolnienie go, jakby film *au ralenti*. Kryterium przestrzeni wprowadza przeciwstawienie trójwymiarowości koncepcyjnemu ujęciu (jest to jakby inne ujęcie fizjoplastycznego i ideoplastycznego ujęcia) przy czym autor uważa, że trójwymiarowe ujęcie rzeczywistości pociąga za sobą czy może raczej jest wynikiem postawy obserwacyjnej, wynalazczej, podczas gdy koncepcyjne ujęcie idzie w parze z postawą twórcy, ujmującego rzeczywistość

1. H. Focillon we wstępie do *Art populaire*.

tość w obraz, w całości dekoracyjne, uporządkowane. Kryterium trzecie wprowadza nas do przeciwstawienia z jednej strony akcji, związanej z potrzebami życia potocznego, regulowanej przez życie społeczne, a z drugiej strony — twórczości, pojętej jako «gra sama w sobie», jak to określa autor.

Trudno byłoby tutaj przeprowadzać analizę owej «roboczej hipotezy» prof. Focillona. Owa hipoteza, która w szczegółach budzić może sprzeciw, w całości swej wywołuje duże zaciekawienie swym przetruceniem zagadnień sztuki ludowej i oficjalnej na zupełnie inny grunt, swym przetasowaniem kart w tej poplątanej sytuacji, w której pomyliło się już partiom, do kogo jakie karty należą.

Ale poza zaciekawieniem, co wyniknie z tej powtórnej gry, jak zawsze bardzo pomysłowo przeprowadzanej przez p. Focillona, wielkich nadziei ta klasyfikacja nie budzi, ponieważ powstają na jej gruncie zbyt wielkie przeszkody, których tu omawiać niepodobna. W każdym razie odświeża powietrze jak krótka burza po parnej pogodzie.

Tadeusz Seweryn w swej bardzo pięknej świeżo wydanej książce («Polskie Malarstwo ludowe», Wydawnictwo Muzeum Etnograficznego w Krakowie, No. 10, Kraków, 1937), reprezentuje stanowisko jeszcze bardziej zdecydowanie godzące w ogólnie przy-

jęte dystynkcje. Píše, mianowicie na wstępie, że — «dzisiaj nie ulega dla nas wątpliwości, że zasadniczej różnicy między sztuką ludową a sztuką warstw kulturalnie przodujących nie ma. Jedna i druga jest wyrazem poziomu kulturalnego i potrzeb ducha środowiska, stąd w ocenie jednej i drugiej obowiązują te same kryteria. Różnicy tej nie widzimy — pisze autor — nawet w stopniu rozwoju formy artystycznej... Istnieje tylko różnica metody i zasięgu badania (str. 5). Stanowisko to wydaje się bardzo pociągające. Tylko zastanawia dlaczego, przyjmując te same kryteria dla wszelkich sztuk plastycznych, twierdzi autor, że metoda ich badania ma być różna. Tym więcej, że sam, w swojej książce bada malarstwo ludowe metodą właśnie wspólną badaniom wszelkiej sztuki plastycznej.

A jednak... jednak skoro jakiś specyficzny «zasiąg» t. zw. sztuki ludowej istnieje i możemy go intuicyjnie wydzielić, skoro możliwe jest napisanie książki p. t. «Malarstwo ludowe Polski», jak właśnie ta książka p. Seweryna, skoro możliwe są wystawy sztuki ludowej jak ta, którą nie dawno pokazał nam IPS i skoro możemy dyskutować na tej wystawie, czy ten lub ów obraz jest słusznie tu wystawiony, czy też nie przedstawia on pokazu sztuki «ludowej», — to jednak ta grupa dzieł sztuki istnieje i jak każ-



da ma jakąś swoją definicję. Inna rzecz, czy ta wydzielona grupa jest « przydatna naukowo » t. zn. czy tworzy klasę, którą można objąć teorią naukową, jak to rozróżnia świetny metodolog, ś. p. prof. L. Petrażycki. Ale w każdym razie istnieje szereg jakichś specyficznych cech, które charakteryzują tę znaną nam intuicyjnie grupę utworów artystycznych. Bo, że nie można ich identyfikować z wytworami wsi, jak-by się tego oczekiwało po tym terminie: « sztuka ludowa », wiemy wszak już dobrze. Wiemy też, że niesposób wprowadzać tu tak zwodne w swej płynności kryteria wysokości kultury, jaka różniłaby twórców sztuki t. zw. ludowej i t. zw. oficjalnej. Naprawdę bardzo ponętą jest pokusa, by zrezygnować z wszelkiej definicji i uznać barierę, dzielącą te dwie dziedziny sztuki za nieistniejącą.

Oto stajemy przed uderzającym nas na Wystawie Sztuki Ludowej « Ukrzyżowaniem » z Mławy, które jest jednym z typowych przykładów nikłości granic między sztuką ludową, a pewnymi odłamami sztuki nowoczesnej. Temat jest tu potraktowany jako harmonijne przenikanie się różnej wielkości trójkątów, przyczym ostrość nachylenia dwóch większych boków trójkątów jest prawie ta sama wszędzie, co nadaje charakter rytmu – rytmu ostrego, kłującego, przesywającego. Zbladła twarz z ostro

zakończoną brodą, to jeden trójkąt przenikający, trójkąt torsu, biodra tworzą inny trójkąt, obie nogi spięte jednym u dołu gwoździem, jeszcze inny. A wszystkie te ostre przenikające się trójkąty jakby przesywające się wzajem bólem, — wpisane są w największy śpiczasto zakończony trójkąt rozpięty między wzniesionymi ku górze jak w zgrozie okaleczalnymi rękami i zakończony był poszarpanymi gwoździami nogami, teraz oderwanymi, co jakby wprowadza nowy motyw dodatkowej udręki. Geometryzacja form, czy ekspresywność geometrii, czy po prostu żadnych takich zagadnień nie podejrzewający twórca, którego serce przypadkowo czy nie — ma również trójkątny kształt krzyża? To obojętne. Dość, że powstało dzieło, które wstrząsa, dzieło wszystko jedno, czy ludowe czy nieludowe.

To są właśnie refleksje, jakie osaczają człowieka, gdy z rozgwaru ulicy znajdzie się nagle na wystawie Sztuki Ludowej, wśród ścian, ukwieconych witrażowo czystymi barwami malowideł na szkle lub o przytłumionych barwach okazami na drzewie, wśród Chrystusów drewnianych, rozpiętych — zamiast na krzyżach, które gdzieś zostały zagubione — na płótnie obić «salonów». I wśród tych skulonych tu na wąskich nagich drewnianych półeczkach małych, wyrwanych z kapliczek polnych Chrystusów

Frasobliwych. I wśród tych Janów Nepomucenów żarliwie przyciskających krzyż do piersi, z takim gestem, jakby z pożaru wynosili tę swoją świętość, lub jakby ktoś z nas chciał im tę świętość wydrzeć.

Chodzi się wśród tych obrazów i rzeźb z poczuciem, że oto ci goście z daleka przybyli na zaproszenie, bo nie umieli w swej prostocie i pokorze odmówić gospodarzom, ale im tu niewymownie źle i obco wśród tych wysokich nagich ścian, w tym jaskrawym oświetleniu górnym, że czują się jakby byli w słolkach ze spirytusem, badani przez ludzi w kitlach laboratoryjnych.

To prawda, że ściany muzealne zawsze krzywdzą dzieło sztuki, zawsze odzierają je z części jego uroku, ale nigdy tak wyraźnie nie czuje się tego jak tu, wśród tych dzieł, które tworząc artysta ludowy nie mógł nie widzieć w swej koncepcji razem z półmrocznym kątem izby, gdzie nad łóżkiem ze stosem poduch lub nad ławą gościnną wśród rzędu innych obrazów — wysoko, pod samą powalą, miał ten obraz zawisnąć. A może już w samej koncepcji był on oświetlony żółtawym drgającym płomyczkiem lampki oliwnej, może przybrany wianuszkami ziela Matki Boskiej Zielnej, może rozwichrzoną palmą wielkanoconą? A może widział artysta ten swój obraz okolony przez pobożną dłoń wystrzyganą z bibułki ko-

ronką albo z zatkniętym za ramę czerwonym sercem papierowym, przyniesionym z jarmarku jako podarek dla obrazu.

Ile czaru tych obrazów i rzeźb rozproszy przeźrażliwe światło wysokiego salonu, odzierając ich z tego, w co je spowiała myśl twórcza i w co je przyodziała miłująca ręka modlącego się przed nimi człowieka w kapliczce przydrożnej, czy w chacie, gdzie były szybką kolorową, przez którą patrzy się w inny świat.

A tu, w Ipsie, te obrazy, te rzeźby są jak motyle, zgarnięte z pól i przybite tu iks-hakami do ścian salonu.

Z góry się tak człowiek czuje onieśmielony tym wrażeniem niewłaściwości, jaka się stała wobec tych dzieł, trudno się oprzeć myśli, że rzeczywiście zespolenie tych dzieł ze środowiskiem, dla którego były tworzone, jest jedną z najbardziej uderzających cech sztuki ludowej — nie tyle wyróżniającą ją od innych, ale może silniej niż gdzie indziej zaakcentowanych.

Tu, w sferze sztuki ludowej ta nierozzerwalność dzieła ze środowiskiem, dla którego się tworzy, jest czymś więcej niż estetycznym postulatem nierozrywania całości wizji artystycznej, postulatem tak aktualnym w sztuce nowoczesnej. Obrazy i rzeźby lu-



dowe są przeznaczone do codziennego życia, więcej jeszcze: do codziennego jakby użytku i mogą być pojęte do głębi właśnie tylko wtedy, jeśli się je uzna nie za «sztukę czystą»,<sup>1</sup> ale jako swoiste połączenie sztuki czystej ze «stosowaną».

Bo wiemy przecież, czym jest obraz w izbie wiejskiej: że to nie jest malowidło, zawieszone jedynie ku jej upiększeniu, ale że to jest dostojny gość w domu, któremu w różnych miejscach Polski należy wchodząc kłaniać się pierwszemu, zanim się z gospodarzem powita<sup>2</sup>, że jest to opiekun, obrońca od nieszczęść, jakie spaść mogą na rodzinę, że — krótko mówiąc — obraz czy rzeźba ludowa to coś więcej niż widomy znak jakiegoś abstrakcyjnego pojęcia religijnego: że to jest przedmiot, wcielający w jakiś sposób tego, ku którego czci ten obraz zawieszono.

Również i sztuka dziecka jest zawsze jakby sztuką stosowaną. Rysunek dziecka to zawsze tylko rzutowanie się jego zabawy na papierze. Dziecko,

1. Choć właśnie to pojęcie zostało wprowadzone przez organizatorów omawianej wystawy, w przeciwstawieniu do «sztuki stosowanej» t. zw. rzemiosła artystycznego, którego obiektów nie ogarnęła ta wystawa.

2. P. Seweryn w cytowanej książce b. ciekawie zestawia te fakty, świadczące o roli obrazu wśród ludu.

rysując, obcuje w dalszym ciągu ze swoim światem, t. zw. fikcyjnym, który się jakoś w jego poczuciu wciela w powstający rysunek, podobnie jak u ludu w «obrazy święte» jakoś się według jego poczucia wciela świat religijny artysty (czy odbiorcy).

Ten charakter jakby ożywionego znaku, który cechuje zarówno sztukę ludu jak sztukę dziecka — co z charakteru magiczności<sup>1</sup> — wydaje się więcej niż inne cechy wyodrębniać te działy sztuki od innych. Jest tak, jak gdyby można było skonstatować, że sztuka ludowa i dziecka tym się różni od sztuki innych, że w akcie twórczym jest już zawarte obliczenie na to jakby dopełnienie tej twórczości przez ingerencje świata, który się w to dzieło wcieli. Stąd może ta ogólnikowość często nawet pewna niedbałość rysunku ludowego i dziecka, stąd, myślę, i ta potrzeba schematów czy typów, stąd owo zaniedbanie trójwymiarowości i wogóle wszelkiej potrzeby naśladownictwa przyrody.

A z drugiej strony to właśnie, co sprawia, że ta sztuka jest jakby zawsze «stosowaną» — «semper

1. Cała niemal literatura, dotycząca obrazów ludowych, nie pomija ich znaczenia «magicznego» (patrz np. u Seweryna op. cit str. 56). Ale szkoda, że nigdzie, zdaje się, ten czynnik nie jest podniesiony do godności czynnika, formującego «styl», jak zdaje się jest w istocie.

applicata» — jest jednocześnie jakby jej dyplomem, nadającym jej godność obywatelstwa w świecie sztuki czystej. Więcej niż obywatelstwa: prawa poczucia się tam — bardziej niż inne sztuki — autochtonem.

Brzmi to może paradoksalnie, bo to wygląda tak, jakby cecha użytkowości sztuki była kluczem, otwierającym bramy państwa sztuki «czystej». Więcej jeszcze, jakby ją tam stawiała w wyższej hierarchii. Ale tak właśnie jest naprawdę.

Bo ta większa «czystość» sztuki ludowej od oficjalnej polega na tym właśnie, że wskutek owego znakowego swego charakteru (a ten «znakowy charakter» jest właśnie spowodowany tym, że sztuka ta jest zawsze użytkową w pewnym umówionym sensie), wszelkie jej zagadnienia zostały przeniesione odrazu w zakres typowości. A to właśnie wydobywanie z indywidualium typowości czymże jest innym jak nie owymi «innymi obyczajami», obyczajami», obowiązującymi w «Małowanym Domu...»? Nikt z twórców, żadnej epoki jakkolwiek by teoretycznie — sam czy jego współcześni — przeciwstawiał się i buntował przeciw temu «posądzeniu» go o szukanie «typu», nikt uciec nie może od tego prawa. I jeśli ludzie bidermajera kochali się w przedstawieniu jakoby pierwszego lepszego wycinka rze-

komo przypadkowego pokoju — z wydętymi od lekkiego wiatru firankami, z niedbale ustawionym krzeselkiem, kłębkim włóczki opuszczonej na ziemię i t. d. — (wszyscy znamy i lubimy te kojące w nastroju obrazki tego okresu), to myli się ten, kto widzi w tych obrazkach umiłowanie przypadku, indywiduum, chwili przelotnej. Nie przypadek, nie indywiduum ani chwila przelotna tentowały artystę, gdy go tworzył i nas, którzy tym obrazkiem się zachwycamy. I on i my widzimy tu dobre, prawdziwe ukazanie typu beztroskiego załątka, w którym — czujemy to — dobrze się działo przed chwilą i dobrze dziać się będzie nadal.

A czymże, jak nie szukaniem typu jest całe malarstwo impresjonistyczne, które przez nieporozumienie komentują niektórzy jako usiłowanie uchwycenia przypadkowości wrażeń optycznych. To jest nieporozumienie: Monet w każdej z tak wielu swoich katedr w Rouen chciał znaleźć najlepszy typ swojej wizji tej katedry.

Wszędzie w twórczości artystycznej chodzi o typ, a nie indywiduum, przypadek, chwilę ulotną. Spójrzmy na naturalizm XIX wieku, ten właśnie najdalej chyba od szukania typowości stojący okres, w którym artyści pragną pozytywnie, rzeczowo, niemal z naukową ścisłością spojrzeć na otaczający ich



świat, — spójrzmy jak tę postawę twórczą określa Stanisław Ossowski w swej niezwykle głębokiej i ciekawej książce: «U podstaw estetyki» Warszawa, 1933): «dzieło sztuki (w okresie naturalizmu) miało także posiadać w pewnym sensie wartość naukową: miało być wypadkową mnogich obserwacji, miało być ilustracją jakichś praw ogólnych. «Prawda artystyczna» według tych poglądów, nie polega na prawdziwości zdań jednostkowych, lecz na prawdziwości zdań ogólnych, dotyczących rzeczywistości odtwarzanej, a sugerowanych przez dzieło sztuki (str. 105)»

Wszędzie typ jako zasada twórcza. Zasada mniej lub więcej jasno uświadomiona mniej lub więcej jasno przezierająca przez gąszcz zagadnień artystycznych danego dzieła, mniej lub więcej jasno — dopuszczona w nim do głosu. Zasada, silniejsza mimo to niż wszystkie nastawienia teoretyczne artysty czy środowiska, mocniejsza nawet od jego własnych zamierzeń i chęci.

Artysta ludowy — jak i dziecko tworzące — nie ma żadnych nastawień teoretycznych ani innych zamierzeń i chęci prócz tego, by przedstawić to, co tworzy, wyraźnie, dobitnie, jednoznacznie: — na drugim planie, nie zawsze pojawiającym się, by to, co zostanie przedstawione, podobało się, było «ładne».

Artystyście ludowemu chodzi o to, by przedstawić np. św. Magdalenę wyraźnie, tak, aby modlący się przed tym obrazem nie miał wątpliwości, że jest to właśnie ta a nie inna święta. Stąd nie jest to ważne czy jej twarz będzie wyrażała przygnębienie czy radość, ale to raczej, że, okryta płaszczem włosów, modli się z krzyżem w ręku przy czaszce ludzkiej; chodzi o ten typ świętej, schemat, jakby ramki, w które raczej wstąpić jakoś ku modlącemu się sama ta święta czy idea jej – właśnie jej świętość, w co wierzy, naturalnie nie intelektualizując tak tego zjawiska, artysta czy odbiorca.

Podobnie dziecku, które rysuje np. strażaka, chodzi przede wszystkim o to, by było jasne, że to jest strażak, a więc musi mieć na sobie hełm i złote guziki, a w ręku toporek lub sikawkę, a najlepiej w dwóch rękach te oba wymarzone insygnia. A to czy on ma np. nos to już w porównaniu z tamtymi pierwszorzędnej wagi zagadnieniami jest głupstwem; nosy mogą być dorysowane po skończonym rysunku jednym zamachem u wszystkich naraz strażaków, jeśli dziecko spostrzeże ten mankament i ma ochotę go uzupełnić, ale najczęściej tej ochoty już nie ma: uważa to za zbyt nieznaczący szczegół w tej pasjonującej scenie pożaru, która w jego poczuciu jakoś rzeczywiście miała miejsce na tej kartce białe-

go papieru. Któżby żałował nosów gdy płoną lasy?

To jest doprowadzenie zasady typu do maximum, może aż do pewnego rodzaju karykatury. I stąd tak często spotykany sąd ujemny estetyczny sztuki dziecka i sztuki ludowej. Ale przyznajmy, że właśnie karykatura jest sztuką par excellence. Przyznajmy, że «Małowany dom» ludu i dziecka jest tym domem, w którym choć może na nasz gust zbyt belki i wiązania widać, jest prototypem naszego domu, naszych wyrafinowanych pałaców, w których starannie owe belki i wiązania ukryliśmy, niemniej są one jego szkieletem.

Ale nie tylko owa specyficzna «użytkowość», że tak powiem sztuki ludowej jest cechą, pociągającą za sobą, konieczność dbania przede wszystkim o typ.

Dodatkowo wpływa tu jeszcze i ten ogromnie ważny czynnik, którego w sztuce dziecka już brak, że sztuka ludowa jest właściwie zawsze sztuką religijną, — tematy niereligijne, jeśli zjawiają się kiedy, zawsze znamionują upadek tej sztuki, chęć naśladowania sztuki warstw oświeconych; wszelkie poza-religijne motywy są motywami dodatkowymi, mającymi raczej charakter ornamentacyjny. Przenosi to siłą rzeczy sztukę w świat abstrakcji.

Artysta ludowy z natury swych tematów, które bierze literalnie, wchodzi jakby *ex professione* w świat

typowości, więc w świat o klimacie właśnie czystej sztuki. Mówię: «tematów które bierze literalnie», bo i to właśnie sprzyja typicznemu traktowaniu tematów, że artysta ludowy maluje pobożnie, maluje obwarowany wiarą – swoją albo swych odbiorców – w niecodzienność tego, co przedstawia. Owa pobożność artysty nie jest tym samym co zjawisko wiary w to jakby magiczne dopełnienie dzieła sztuki: jedno z drugim zjawisko na tym poziomie intelektualnym ściśle się wiąże, ale nie jest to związek konieczny. Widzimy to przede wszystkim w sztuce dziecka, gdzie owa wiara w dopełnienie jego rysunku przez ingerencję t. zw. świata fikcji nie ma nic wspólnego z wiarą religijną.

Traktowanie tematu religijnego jako pretekstu do rozwiązań światłocieniowych perspektywicznych czy innych czysto formalnych, zjawisko tak częste w oficjalnej sztuce nowożytnej: pozbawiało tych artystów pomocy, jaka szła ku nim od strony tematów religijnych, które z natury swej wymagają postawy «uproszczonej apercpcji» jak to określa prof. Szuman rysunek. A owa «postawa uproszczonej apercpcji» to wszak postawa wszelkiego twórcy, a nie tylko twórcy ludowego, czy dziecka, jak twierdzą wraz z prof. Szumanem teoretycy sztuki.



Artysta ludowy mając oczy zwrócone przede wszystkim na sam temat religijny, siłą rzeczy doznaje pomocy od niego idącej silniej niż ten artysta, dla którego taki temat jest tylko pretekstem. Naturalnie, że nasz wielki artysta, nawet wyszedłszy z tematu choćby tylko jako pretekstu, wróci doń, jeśli jest wielkim artystą poprzez wymagania formy. Ale to jest droga trudna i długa i wielu artystów na niej może zablądzić. Droga artysty ludowego jest prosta i krótka: jest on dobrze pilotowany ku państwu sztuki przez swą wiarę w nadmysłowość i nadindywidualność świata przezeń wyobrażanego.

Ale nie tylko artysta ludowy uzyskuje pomoc ze strony tematu dzieła, jakie tworzy.

Inną busolą, ułatwiającą mu żeglowanie skróconą drogą do celu podróży są i wymagania formalne, jakie stawiane są artyście przez niego samego, przez odbiorców. Wymagania te, znów warunkowane charakterem dewocyjnym jego dzieł, zwalniają go od obowiązku szukania własnych form, owo zaniechanie wysiłku, by forma tworzonego dzieła była formą własną wyrażającą więcej jego, artystę, niż sam temat, — pragnienie tak częste u artystów sztuki późnośredniowiecznej, sprawia, że anonimowy artysta ludowy i tu ma skróconą drogę do świata sztuki, gdzie nie chodzi wszak o kolekcjonowanie wyrazów czy-

ichś indywidualności. Artysta ludowy — jak i dziecko — wkłada w swe dzieło więcej siebie niż o tym myśli — może nie tyle siebie samego, jak zbiorowość sobie podobnych ludzi, — ale nie to jest celem jego twórczości.

I tu też przypomina wędrowca, który łatwiej doszedł do celu, bo mniej był objuczony rzeczami, których w drodze potrzebował. Artysta ludowy nie potrzebuje dźwigać samego siebie w tej podróży. I idzie tak dziwnie prosto do celu — najkrótszą drogą. Nie dlatego jakoby się świadomiej w niej orientował: same warunki, jakie mu są dane w twórczości, skierowują go na tę prostą drogę do celu. I właśnie ta prostota i wyrazność i krótkość tej drogi sprawia, że tak nas czaruje ta sztuka, że gotowi jesteśmy uwierzyć naprawdę w jej walory magiczne. Nie, żebyśmy w jej obrazach widzieli wcielające się jakieś osoby, ale że na nas urok rzucała. —

*Janina Rogowska-Doroszevska*

W naszej literaturze religijnej od dawna odczuwać się dawał brak nowoczesnego wydawnictwa życiorysów świętych polskich. Brak ten wypełni w pewnej mierze książka p.t. «*Sól polskiej ziemi*», która ukazała się nakładem Koła Studiów Katolickich w Warszawie. Jest to praca zbiorowa, zawierająca sylwetk świętych polskich i ludzi zasłużonych dla Kościoła w Polsce.

Autorami tej pracy są:

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

Książka zawiera około 300 stronic ozdobionych  
rysunkami Wiktorii Goryńskiej.

Cena 3 zł. 50.

Skład główny księgarnia Verbum, Warszawa,  
Moniuszki 8.

Ponieważ wydawnictwo to wyjdzie w ogra-  
niczonym nakładzie prosimy o wcześniejsze  
zamawianie egzemplarzy.

Z poprzednich wydawnictw Koła Studiów Ka-  
tolickich są na wyczerpaniu:

Modlitwy św. Tomasza z Akwinu 2 zł. 50

Św. Wincenty à Paulo 2 zł. 50

Nieznanemu Bogu 4 zł. 50

Również do nabycia w księgarni Verbum.

---



# S Z A R Y B R A T

Opowiadania na tle życia

B R A T A A L B E R T A

opracowała dla młodzieży

P I A G Ó R S K A

czterema drzeworytami zilustrował

T A D E U S Z C I E Ś L E W S K I S Y N

C E N A

W broszurze . . . . . 3.60 zł.

W oprawie . . . . . 6.60 zł!

K S I Ę G A R N I A « V E R B U M »

W A R S Z A W A , M O N I U S Z K I 8

# ŚWIĘTA EWANGELIA JEZUSA CHRYSZTUSA

CZTERY EWANGELIE

W MAŁYM FORMACIE 8×12 cm.

NA PAPIERZE BIBLIJNYM

T E K S T

W PRZEKŁADZIE POLSKIM

X. JAKUBA WUJKA T. J.

opracowany przez

X. DR. ANTONIEGO SZLAGOWSKIEGO

biskupa sufragana warszawskiego

OBJAŚNIENIA

O. M. J. Lagrange, Z. K. X. Władysława  
Szczepańskiego, T. J., X. L. Cl. Filliona  
i X. A. Crampona do niniejszego wydania  
przystosował i uzupełnił X. JAN ZIEJA

C E N A

W oprawie płóciennej .. .. . 2.70 zł.

W oprawie skórkowej .. .. . 4.80 zł.

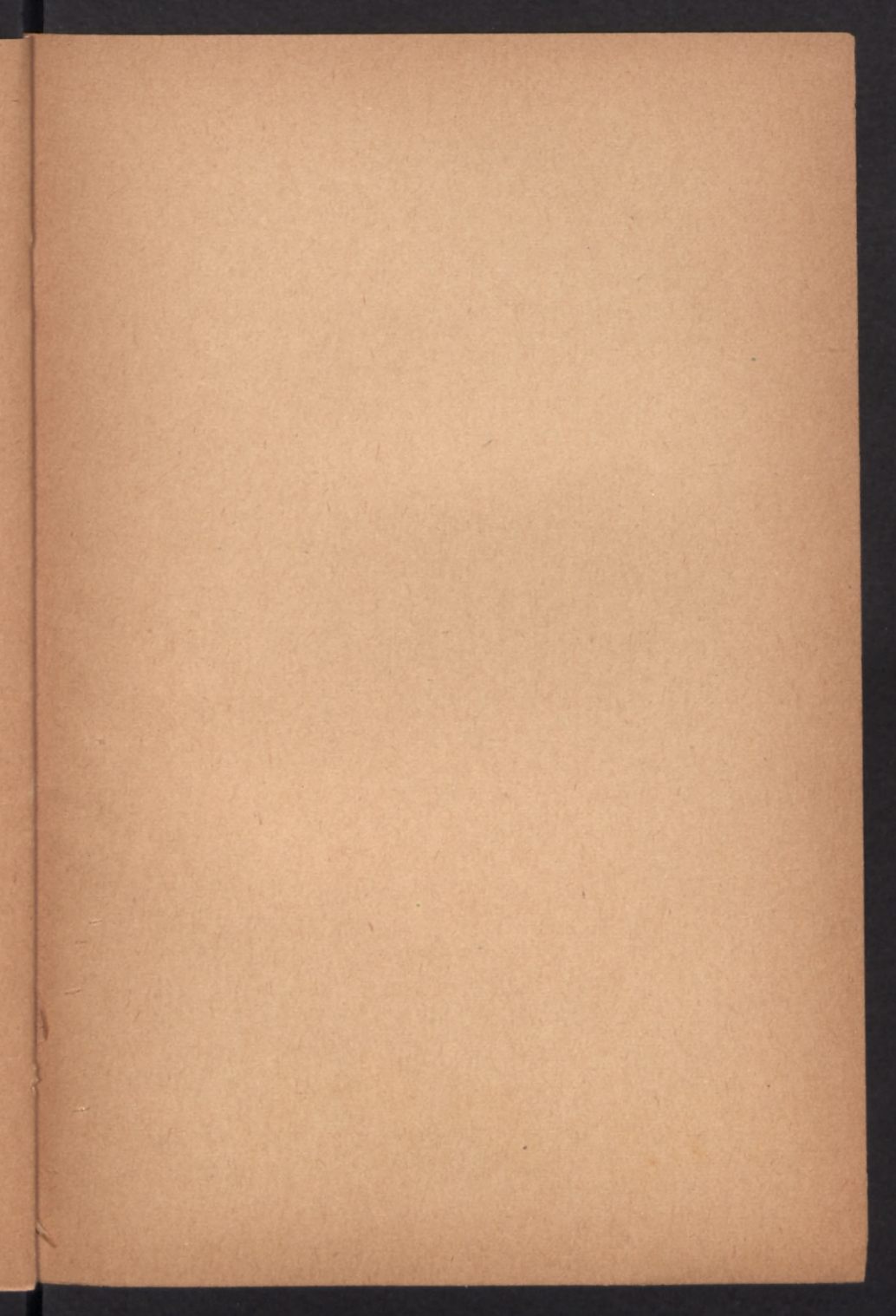
W oprawie luksusowej .. .. . 13.50 zł.

**KSIĘGARNIA «VERBUM»**

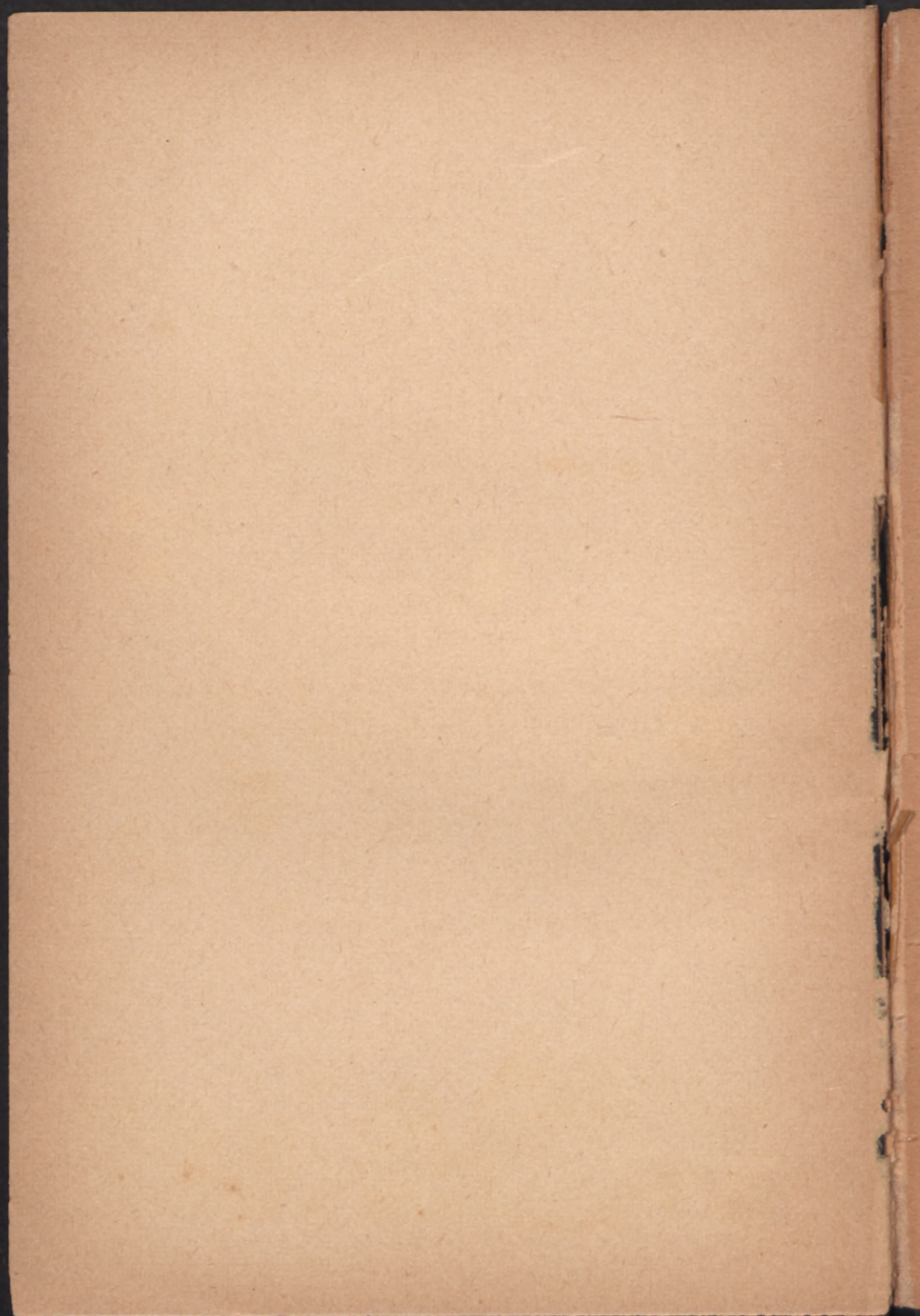
**WARSZAWA, MONIUSZKI 8**

SKŁADANO I TŁOCZONO CZCIONKĄ ADAMA POŁTAWSKIEGO  
W DOŚWIADCZALNEJ PRACOWNI GRAFICZNEJ SALEZJANSKIEJ  
SZKOŁY RZEMIOŚŁ W WARSZAWIE, UL. LIPOWA 14 TEL. 6-58-96

*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