

ZNAK

MIESIĘCZNIK

ANTONI GOŁUBIEW: KATOLICKOŚĆ CONRADA •
STEFAN ŚWIEŻAWSKI: LOGOS I ETHOS • JAC-
QUES MARITAIN: BŁASKI I NĘDZE METAFI-
ZYKI • KAREL SZULZ: NOCNA ROZMOWA •
ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

K R A K Ó W

ROK III

WRZESIEŃ — PAŹDZIERNIK 1948

13

REDAGUJE ZESPÓŁ

Redaktorzy: Anna Malewska i Stanisław Stomma

Członkowie zespołu: Halban Leon, Skwarczyńska Stefanła, Świeżawski
Stefan, Turowicz Jerzy, Zawieyski Jerzy.

ADRES REDAKCJI i ADMINISTRACJI:

Kraków, ul. Sobieskiego 3, III p., m. 8. Tel. 598-46

GODZINY PRZYJĘĆ REDAKCJI:

Codziennie z wyjątkiem sobót od 10—12

ADMINISTRACJA: codziennie od 9—12

CENA ZESZYTU 100 ZŁ

Prenumerata kwartalna (za 3 numery) 250.— zł.

KONTO W FKO NR IV/1171

M—49010

PAŃSTW. KRAKOWSKIE ZAKŁADY GRAF. KRAKÓW, WIELOPOLE 1



KARDYNAŁ AUGUST HLOND

Arcybiskup Metropolita Gnieźnieński i Warszawski

Prymas Polski

1881 — 1948

W dniu 22 października 1948 zmarł w Warszawie po krótkiej chorobie Prymas Polski Kardynał August Hlond. Ogrom straty, jaką poniósł katolicyzm polski nie da się żadnymi słowami wypowiedzieć. Ocenia to cały naród, który wieść o zgonie przyjął w powadze i skupieniu.

Mianowany w 1926 roku biskupem śląskim, zaraz po tym wyniesiony na stolicę prymasowską, sprawował Kardynał Hlond rządy Kościołem polskim w okresie także i burzliwych lat wojennych, gdy los nie szczędził narodowi naszemu najboleśniejszych doświadczeń. Przebywając od 1939 do 1945 roku na przymusowej emigracji, a od 1943 internowany przez gestapo, walczył na obczyźnie nieustraszenie o sprawę kościoła i Polski.

Niezmożony i nieugięty, nie uznający kompromisów moralnych, pełen wiary w pewne zwycięstwo sprawiedliwości, stał się dla narodu żywym symbolem walczącego Kościoła. Jego niepisany testament wypowiedziany został świadectwem życia. Brzmi on jak nakaz niezłomności i hartu, nakaz bezkompromisowej wierności Ewangelii.

ZNAK

MIESIĘCZNIK

ROK III. WRZESIEŃ—PAŹDZIERNIK 1948 NR 6 (13)

ANTONI GOŁUBIEW

KATOLICKOŚĆ CONRADA

1.

Na morskie życie Conrada patrzymy zwykle poprzez jego dzieła. Patrzymy oczyma Almayera, Peyrola, Nostroma, Mac Whirra, Lorda Jima, Toma Lingarda, Heysta i tylu innych. Patrzymy przez dramaty, korsarskie awantury, wschodnie intrygi, walki o tajemnicze królestwa, wielką miłość i wielką nienawiść. Życie to przedstawia się nam, jak barwne pasmo wielkiej przygody, jeśli nie przeżywanej osobiście, to w każdym razie oglądanej z kapitańskiego pomostu czy zza stolika portowej knajpy. Ale przecie nie ta wielka przygoda wypełniała lata morskiej służby Josepha Conrada. Wypełniały je przede wszystkim długie rejsy morskie, krążenie od jednego portu do drugiego, od jednego do drugiego łądu, z jednej na drugą półkulę. Były to ciche dni, wypełnione jedynie nieustanną czujnością. I nie sztorc, gdy trzeba było *krzyżować miecz z wrogiem* *), co opisał później Conrad w *Tajfunie* i w *Murzynie* z załogi Narcyza, lecz zwykłe dni „zwykłej” pogody wypełniły ogromną część życia późniejszego pisarza. Conrad pływał na okrętach żaglowych, a więc długo przebywających w podróży. Na równej powierzchni cieśniny bryg tkwił spokojny i prosty, jakby spojony

*) Cytaty z Conrada podane są w artykule kursywą (bez cudzysłowu).

na moc, kilem w kil, z własnym wizerunkiem, odbitym w olbrzymim nieobramionym zwierciadle morza. ...Już od południa lekkie i kapryśne powiewy tych mórz rzuciły mały bryg na pastwę niezwykłego losu; dziób statku obrócił się wolno na zachód, a koniec smukłej i wygładzonej rei bukszprytowej, wystający śmiało za wdzięcznie wygięty przód okrętu, godził w wieczorne słońce, jak włócznia ważąca się wysoko w dłoni wroga. Z prawej strony juty tuż przy kole sternik malajski stał, wpartszy mocno nogi w kratę i tegim chwytem trzymał szprychy pod kątem prostym, jak gdyby okręt żeglował pod sztormowym wiatrem. Sternik stał bez drgnienia, jak skamieniały, gotów puścić w ruch koło natychmiast, gdy los pozwoli brygowi ruszyć w drogę przez oleiste morze. Oto jeden z tych statków. Na pokładzie normalna wachta. Żagle zwisłe w ciszy, lub napięte przez wiatr, woda szumi pod dziobem, układa się za statkiem w dwie oddalające się wciąż — i zanikające — bruzdy. Na wyżce kapitańskiej stoi człowiek — w czapce, w koszuli otwartej na piersi, lub zapiętej pod szyją kurcie. Broda w klin, bokobrody, surowa, twarda twarz z dwiema niewielkimi zmarszczkami u zaciśniętych warg. Nieco skośne oczy patrzą — na co? w co? W bezkres morza, którego horyzont wznosi się wysoko nieskazitelnie równą linią — w tę zmienną powierzchnię o gładkości polerowanej płyty, na której złotą smugą kładzie się droga słońca, lub która przewala się popielatymi, zielonymi albo siłowymi wałami; patrzą w niebo — błękitną banią powietrza opierające się o jednostajny krąg morza, pokryte snującymi się obłokami czy zawalone ponurą szarżyzną chmur, puste jak morze, które rzadko przetnie szlak morskiego ptaka. Czas nieustannie płynie w klepsydrze wszechświata, ale pomiędzy jednym ziarnkiem spadającej chwili a drugim cóż może zmieścić człowiek stojący na kapitańskiej wyżce? Cóż zdoła zmieścić pomiędzy światłem dnia a iskrzącą się nocą, między rozpoczęciem rejsu a jego zakończeniem, między portem a portem, między burzą a burzą? Cóż zdoła zmieścić? To bezczynne sterczenie na mostku kapitańskim z jednym tylko obowiązkiem czuwania, przechodzącym w nieświadomy nawyk, może prowadzić albo do głębokiego uśpienia całej osobowości, albo do nieustannego pogłębiania się wewnętrznego. Z mostku kapitańskiego po pewnym czasie albo nie widzi się nic — tak jak wielu wieśniaków, gdy wychodzi rankiem z domostwa, nie dostrzega barw-

nego krajobrazu i krasy przyrody, cierpliwie czekającej na zachwycone spojrzenie — albo widzi się więcej, niż człowiek przeciętny zdoła dojrzeć. Morze i niebo jest najuboższym a zarazem najbogatszym krajobrazem na ziemi. Opatrzy się szybko. Szybko zdoła zniszczyć egzaltowane zachwyty plażowiczów czy wycieczkowiczów jachtowych. Stanie się szarą, ciężką i nudną codziennością, powszednią harową dla pensji wypłacanej w macierzystym porcie, stanie się nużącą w swej monotonii wegetacja między jednym urlopem a drugim, między jedną a drugą hulanką portową. Lecz istnieją ludzie — i to są namiętni miłośnicy morza — którzy potrafią przedrzeć szarą ścianę monotonii. Którzy przez taflę wód i przejrzystą kopułę nieba — świadomie czy nieświadomie — spojrzą głębiej: dotrą do tajemnicy wieczystej ciszy, wieczystego spokoju i harmonii wszechrzeczy, a w kontemplacji tej wizji przeżyją jeden z najwyższych zachwyków danych człowiekowi na tej ziemi.

Tym wypelniał Conrad długie rejsy na powolnych żaglowcach i te zdobycze ukształtowały pisarza, co zresztą łatwo zdołamy wyczytać w jednym z najpiękniejszych wyznań artystycznych, jakie zostały napisane — w przedmowie do *Murzyna z zagłogi Narcyza*.

2.

Znaną jest rzeczą, że Conrad jest pisarzem bardzo skrytym. Sam pisze w swych wspomnieniach: *Jeśli prawdą jest, że każda powieść zawiera autobiograficzne pierwiastki — a trudno temu zaprzeczyć, ponieważ twórca może wyrazić tylko siebie w swym dziele — to dla niektórych pisarzy publiczne rozwodzenie się nad swymi uczuciami jest wstrętne*. Conrad często podkreślał z dziwacznym uporem, że pisze po to, by zarabiać na życie. Pierwej był kapitanem, potem pisarzem. Nie znosił wywnętrzania swych uczuć, swych przeżyć, swych najgłębszych motywów. A jednak on to właśnie napisał niezwykle szczerą autobiografię, a w wielu wypowiedziach wciąż zaznaczał, iż pragnie poprzez swą twórczość dostrzec prawdę. Jest dla mnie rzeczą niewątpliwą, że treść jego życia była jednaka w okresie żeglugi i w okresie pisania. Wypełniało je patrzenie w świat — owo głębokie patrzenie, gdy stał wyniesiony nad innych na mostku najpierw kapitańskim, później pisarskim. Tym żył i to przebija w jego dziełach. I to stworzyło zeń pisarza. Bo przecie nieprawdą jest,

jakoby pisał tylko dlatego, że musiał zarabiać. W szufladzie biurka kapitańskiej kajuty pływał po morzach rękopis *Szaleństwa Almayera*. Jakaż to była siła, która skłoniła marynarza do tak dziwnego zajęcia, jak pisanie powieści. Oczywiście — Conrad miał pewne tradycje literackie wyniesione z domu, chociażby od ojca i wuja; miał zdolności — nie lada jakie — które mogły go skłaniać do pisania. Ale nie żył w atmosferze literackiej, nie miał snobizmów literackich — był marynarzem; do szpiku kości marynarzem. Okręt i pióro to bardzo różne narzędzia pracy. Ani zdolności, ani tradycja niczego nie wyjaśniają. Wyobraźmy sobie ten wstrząs, tę rewolucję wewnętrzną, gdy pisał pierwsze wyrazy powieści.

Kaspar! Makaan!

Ten znajomy, ostry głos targnął Almayerem, budząc go z marzeń o wspaniałej przyszłości; wróciła przykra rzeczywistość. Głos był także przykry. Almayer słuchał go przez tyle lat i z każdym rokiem coraz mniej go znosił. Ale co tam! skończy się już wkrótce to wszystko...

Tak, to była niesłychana rewolucja — te pierwsze słowa powieści. Conrad sam nie umiał w swych wspomnieniach wyjaśnić, jak to się stało, że zaczął pisać. Ta powieść nie jest wynikiem potrzeby — sławetnej potrzeby wypowiedzenia się, którą artyści odkrywają w sobie, szukając źródeł swej twórczości. Potrzeba, która mną powodowała, była ukryta i niejasna, była objawem zatajonym i niezrozumiałym. Działo się to w czasie krótkiego urlopu marynarskiego a spadło na Conrada całkiem zniecka. Gdy w prostocie ducha napisałem tę stronę ze zdumiewającym brakiem jakichkolwiek przeczuć, losy były rzucone. Nikt nie przekroczył Rubikonu z większą nieświadomością.

Rękopis udał się z Conradem w podróż po dalekich morzach. W ciągu następnych lat pisarz wracał doń raz po raz, aż napisał dziewięć rozdziałów powieści. Wyobraźmy sobie tę niezwykłą twórczość pisarską. Kołyszący się okręt, kajuta, światło padające z okrągłego iluminatora i szelest wody za ścianą, okrągły czy prostokątny stół i dłoń marynarza pogrubiała od morskiej wody, zmian temperatury, pracy przy żaglach, pisząca dotąd notatki w dzienniku okrętowym, faktury frachtowe i raporty dla armatorów. Odczuwał zapewne tę zachciankę jako coś bezwstydne. Ale pisał. O miłości Malaja i metyski, o słabości białego człowieka, o przebiegłości Arabów, o wielkiej rzece

z zaroślami mangrowymi na brzegach. Pisał o tajemnicy świata. Musiał pisać — to było w nim silniejsze niż poczucie bezwstydu.

Jakaż to siła położyła przed nim papier i umoczyła pióro w kalamarzu?

Nie było różnicy między kapitanem a pisarzem. To był ten sam człowiek. Kapitan widział, pisarz notował widziane — oto całe rozróżnienie. Widzenie było tak ostre, zachwyt tak pełny i przemożny, poznanie tak głębokie, że to olśniewające odkrycie należało komuś powierzyć. Kapitan jest na swym statku osamotniony, a Conrad był skryty. Pozostawał papier. Teraz dopiero mogła zacząć działać tradycja, wspomnienia, lektura, zdolności — wszystko to sprawiło, że powstała właśnie powieść nie zaś wiersz, nie wspomnienie, nie impresja, nie hymn. Potem normalną koleją rzeczy ta sama siła nie pozwoliła trzymać rękopisu w szufladzie. Odkrycie było tak rewelacyjne: nie sposób go chować dla siebie. Conrad był pewien swej wizji, która wzbudziła w nim zachwyt; lecz czy ucieleśnienie powieściowe powie coś innym? Pytał się o to jakiegoś gruzlika, studenta z Cambridge, dla którego zachował na zawsze wdzięczność; potem czekał na recenzję, doczekał się entuzjastycznej, pióra H. G. Wellsa. Odetchnął. Miał prawo pisać.

Lord Jim, którego prawie siedemnaście stron napisałem w różnych czasach zwrócił się do mnie z nieodpartym wezwaniem. Jest to cenne wyznanie. Te siedemnaście stron to luźne notatki w różnych czasach, o tym dziwie istnienia, który nie dawał mu spokoju. W swych niezwykle ciekawych przedmowach opowiada Conrad, jak powstawały postacie jego powieści. Oto jedna z nich: Pana Jonesa (czy jak się tam nazywał) nie uniosła ode mnie fala życia. Odwrócił się ode mnie plecami i wyszedł z pokładu. Było to w roku 1875, w małym hoteliku na wyspie św. Tomasza w Indiach Zachodnich. Zastaliśmy go rozciągniętego na trzech krzesłach w pewne gorące popołudnie; leżał samotnie wśród głośniego brzęczenia much, a nieruchomość jego i trupi wygląd sprawiły, że to brzęczenie wydawało się dziwnie ponure. Nasze wtargnięcie musiało mu się nie podobać, gdyż wstał nagle i wyszedł, zostawiając mnie pod niewypowiedziane dziwne wrażeniem swoich cienkich piszczeli. Jeden z mych towarzyszy powiedział, że ten człowiek jest najzawziętym graczem, jakiego spotkał w życiu. „Zawodowy szuler“? zapytałem. „On jest zupełnie niemożliwy“ odrzekł mój towarzysz — „ale muszę

przyznać, że do pewnych granic gra uczciwie.“ Ciekaw jestem dokąd sięgały te granice. Nigdy go już nie widziałem. To mignięcie pisarzowi wystarczyło: miał wnikliwe oko. Oko to wyrobił sobie stojąc na kapitańskim mostku i patrząc na puste morze, na którym tak niewiele — zdawałoby się — można dojrzeć. To nie jest tylko literacki efekt, którym próbuję omaścić ten szkic; to jest prawda. Bo nikt chyba przed nim nie zdołał również o morzu tyle powiedzieć — mimo, że iluż na morze patrzyło? Patrzyło, lecz nie widziało. On widział, sam to później nazwał *olśnieniem*. Widział morze, niebo, ziemię i zagubionych na tej ziemi ludzi. A z chwilą, gdy dojrzał błysk prawdy, dojrzał tragedię złądy. I tragedia ta, którą rozumiał, bo sam ją przeżywał, z którą współczuł głęboko i którą chciał przewyciężyć, poznając na czym ona polega i gdzie są jej granice, wypełniła wszystkie karty jego dzieła. Jesteśmy o krok od tematu sprezyowanego w tytule tego szkicu.

3.

Ale — aby głębiej istotę twórczości Conrada zrozumieć — wróćmy w ciasne uliczki Krakowa, z których szesnastoletni Józef Korzeniowski uciekał w szeroki świat. Czegóż od świata oczekiwał? Nie lekceważmy podróżniczych rojeń naszych synów, gdy rozgorączkowane ich czoła muska powiew dalekich lądów i oceanów: ta tęsknota nie jest tylko chłopięcym głodem egzotyki. A zresztą — głód egzotyki, głód inności, głód tajemnicy świata! Goetel opisuje w *Egipcie*, jak podszedł kiedyś pod okno szkółki arabskiej, sam zżerany głodem egzotyki. Ciemne twarzyczki Arabiat i nauczyciel w malowniczym stroju, wykładający w obcej mowie... Była to lekcja geografii i oczy Arabiat błyszczały podnieceniem, gdyż ciemnolicy metr opowiadał o dalekim, dziwnym kraju, gdzie blisko pół roku trwa surowa zima, ludzie muszą otulać się w futra zdarte ze zwierząt, a na ziemię pada biały i chłodny śnieg; gdzie nie ma palm, a daktyle przywozi się okrętami w zabitych skrzyniach; gdzie są miasta pełne dymiących fabryk i świątyń z czerwonej cegły, a w miastach tych mieszkają wyłącznie biali ludzie. Czy po to jechał Goetel do Egiptu, by wysłuchać lekcji o dziwie i egzotyce Łodzi lub Warszawy? Egzotyka... To, co jest inne, tajemnicze, odmienne — a przez to pełniejsze, bogatsze, ciekawsze. Co nie jest

tylko codziennością życia, lecz jego fascynującą głębią. Czyż nie dlatego każdy z nas marzy o dalekiej podróży, bo nosi utajoną nadzieję, że w owej dali, w czarownym „tam“, dojrzy prawdziwą głębię życia i że zdoła — tam — dojrzeć... siebie samego. To przemożne złudzenie żyje niemal w każdym człowieku, co nie pozwolił sobie usnąć; niemal — bo są ludzie, którzy najdalsze podróże potrafią odbywać nie wyglądając za własne opłotki i wówczas nie tęsknią tak do dalekich lądów i mórz.

Lecz nie żądamy tego od szesnastoletniego chłopca. Było to w ciągu miesięcy zimowych 1868 roku. Co dnia o godzinie ósmej rano, czasem o godzinie siódmej, opuściwszy też ulicę *Floriańską*, kierowałem swe kroki w stronę starego i ciężkiego domu w zacisznej, ciasnej ulicy, po drugiej stronie i w znacznej już odległości od *Mariackiego Placu*. Tam, w dużym pustym salonie z ciężkimi gzymsami i wysokim sufitem, wśród maleńkiej oazy światła, rzuconej przez dwie świece w pustym mroku, zasiadałem przy małym stoliku, ażeby zamęczać się odrabianiem zadań i mazać atramentem. Tak wspomina Conrad Kraków z dni swego chłopięctwa. Poznajemy go — to ten sam Kraków, po którym chodził Matejko i Wyspiański. Wyspiański! Nie konieczne dlań były przestworza oceanów. Kładł rękę na szurpatej cegle skarpy kościelnej i wgryzał się niemal do dna w rdzeń wszelkich zjawisk; widział dramat człowieka i czuł potężny nurt dziejów; w owalu twarzy ludzkiej podkreślonej czarnym zarysem węgla usiłował wyrazić to, co widział, co poznał, z czym się złączył; usiłował pokazać tajemnicę człowieka i świata oraz jego najgłębszy sens a także jego tragedię. Nie szukał tej wiedzy w dalekim świecie. Lecz szesnastoletniego Józefa Korzeniowskiego gnała tęsknota, by — tam — dojrzeć to wszystko, o czym nie wiedział, że znajduje się wprost przed nim. Niestety — zmiana miejsca nie zdoła zaspokoić tej tęsknoty. Egzotyka jest tylko odmienną zwyczajnością, a poznanie tej prawdy grozi najgłębszym rozczarowaniem. Czy Conrad przeżył ten kryzys duchowy? Sądzę, że tak. Józef Ujejski wykazał jak wiele pierwiastka autobiograficznego zawiera *Lord Jim*. O Jimie zaś pisze Conrad: *Po dwóch latach szkolenia wyruszył na morze i dostawszy się w strefy tak dobrze znane swej wyobraźni, uznał, że są dziwnie z przygód wyjałowione. Czy Conrad nie ten właśnie kryzys nazwał smugą cienia? Czyż nie przejmujące wrażenie robią te słowa, brzmiące szczerością wyznania: Idziesz*

przed siebie, przyglądając się ciekawie drogowskazom, wytkniętym przez poprzedników, — idziesz w podnieceniu, przyjmując z jednakowym rozmachem złą i dobrą dolę, — kulaki i miedziaki, jak mówi przysłowie, — idziesz na spotkanie losu, mieniącego się barwami a kryjącego w zanadru nieprzebrany zasób możliwości. Komu dostaną się one w udziale? Czy tym, co na nie zasłużył, czy może szczęśliwym wybrancom? — Mniejsza. Postępujesz naprzód, a twoim śladem nieodstępnie i niepostrzeżenie posuwa się czas. Aż przychodzi chwila, w której spostrzegasz przed sobą smugę cienia, ostrzegającego cię, że dzień pierwszej młodości dobiegł już końca.

Tak, człowiek, na którego drodze legnie ta smuga cienia, traci wiarę w życie. I można ją odnaleźć jedynie w zrozumieniu najgłębszego swego powołania, które Conrad określił jako wierność, wierność wbrew wszystkiemu, wierność wbrew logice, wierność nawet wbrew sobie! W imię więc czego ta wierność? „Nie wiem“ — odpowie na to zarówno kapitan jak pisarz, i to „nie wiem“ jest drugim źródłem tragiczności Conrada; znów jesteśmy o krok od naszego tematu.

Ale nim do tego rozwiązania — tragicznego wprowadzie, lecz zawsze rozwiązania — Conrad doszedł, nim przekroczył swą smugę cienia, musiał przeżyć niejedną ciężką chwilę na kapitańskim pomoście; przykład Heysta dowodzi, jak głęboko rozumiał Conrad sceptycyzm wobec całego istnienia, prowadzący wręcz do mizantropii. Czy sam nigdy nie czuł pragnienia zamknięcia się w samotności na jakimś odludziu, by jako jedynego towarzysza mieć leniwy wulkan, który dymił zlekka dzień cały tuż nad północnym horyzontem, a nocami rozniecał wśród jasnych gwiazd tępy czerwonawy blask, co rozżarzał się i przygasał kurczowo jak koniec olbrzymiego cygara? Możemy się tylko domyślać. Jednakże smuga cienia została przekroczona; ewentualny kandydat na Heysta, rzucił morze, które tak kochał, okręty i towarzystwo tajemniczych gwiazd, by... zostać pisarzem. Tak się ułożyło jego życie. Ale to, co dostrzegł, zawdzięczał morzu. Na mostku kapitańskim rozróżnił prawdę i złudę, pojął, że nie wystarczy widzieć to, co odmierne i egzotyczne, gdyż „po wierchu“ wszystko jest ostatecznie jednakiem, że jedynym ratunkiem dla człowieka jest dojrzeć w zmienności materii i w przejawach życia — to, co jest podstawowe, co jest trwałe i zasadnicze. — Ow, rdzeń wszelkich zjawisk; pojąć, że jedna z największych

tragedii człowieka jest niezrozumienie tej właśnie prawdy. Samotnego wędrowca po bezkresach świata musiało ogarnąć przeżenie, że mógłby całe życie gonić złudny miraż, po który wyruszył jako szesnastoletni chłopak. „Bo świat jest wszędzie taki sam” — jak śpiewa się w, wulgarnej zresztą, piosence marynarskiej. Ależ to jest szaleństwo — i on temu szaleństwu ulegał! Musiał być wstrząśnięty tym swoim odkryciem, zszedł z kapitańskiego pomostu i udał się do kajuty, by na chyboczącym się stole napisać o tym właśnie, co odkrył. Napisał o szaleństwie Almayera.

Kimże był ów Almayer. Syn niższego urzędnika ogrodu botanicznego w Buitenzorgu na Jawie, udający się w szeroki świat do Makassaru — z pełną walizką wielkich marzeń; *gotów był świat cały wyzwać do walki, nie wątpiąc, że go zdobędzie* — całkiem jak Lord Jim.

Tu miało nań czekać szczęście, powodzenie, majątek. Fala życia wyrzuciła go na brzeg wielkiej rzeki, gdzie przecie mógł jeszcze realizować swe wspaniałe plany. Conrad dokładnie przedstawił nam jego bankructwo. Jakież jest źródło upadku Almayera? Był słaby — tak. Lecz skąd płynęła ta jego słabość? Oto dojrzał zwykłość i płaskość tego, co malowało się w marzeniach jako nieustająca feeria. Kantor handlowy w Borneo różni się od jakiegoś innego kantoru chyba tylko temperaturą; w rzeczywistości jest zwykłym, prozaicznym kantorem, *pełnym pak, dzinu i bawełnianych tkanin*. Almayer się rozczarował i życie straciło dlań swój sens; jakież sens może życie posiadać, gdy zawiera tylko kantory handlowe, tylko paki z towarem i ceduły? A gdzie jest ta feeria, ta uroda życia? Wszystko jest powszednie i zwykłe. Jednakże Almayer nie śmie spojrzeć prawdzie w oczy, a gdy jego złudzenia zostały zdarte brutalnie przez zwyczajność egzotyki, zaczyna sobie budować nową egzotykę — nową złudę. Oto przekleństwo marzeń: nie szuka się *rdzenia wszelkich zjawisk*, lecz nadal goni *zmiennością materii w przeblyskach jej barwy, jej światła i cieniów*, nie umiejąc dojrzeć tego, co podstawowe i trwałe. Almayer wciąż się łudzi, wciąż marzy i nie ma siły, by zerwać marzenia. Lecz rzeczywistość jest „przykra”. I oto Almayer umieszcza swe marzenia w mglistej Holandii, której wspaniałość opłakiwała zawsze jego matka *w głębokim fotelu*. Tam jest prawdziwe życie i trzeba tylko zdobyć majątek, by tam wrócić. *W dalszej przyszłości niby czaro-*

dziejski pałac z bajki — wielki dom w Amsterdamie, tym ziemskim raju jego snów... Spędzi tam koniec życia w niewystłowanej wspaniałości. Usiłuje swoją wizją opętać Ninę, która jednak gnana miłością do Deina i pogardą do białych, uwiedziona ostatecznie również egzotyką, opiera się ojcu stanowczo. Głęboki sceptycyzm Conrada wie, że i ona się ludzi. Po latach będą inne kobiety, Nino — ostrzega ją głos doświadczonej starości. — Póki wzrok jego będzie spoczywał na wielu kobietach, póty przetrwa twoja władza, ale gdyby znalazła się jedna jedyna — z którą by ciebie zapomniał — wówczas dla tej kobiety, Nino, bądź bez miłosierdzia. Istne koło ułudy, któremu wciąż ulegamy. Lecz przecie istnieje prawda, która budzi westchnienie i zachwyt, prawda, dla której warto jest żyć i tylko dla niej żyć warto. Po raz trzeci stajemy przed tym, co w tytule nazwaliśmy katolickością Conrada.

4.

Jerzy Zawieyski powiada, że „sztuka przez to, co jest widzialne, ukazywać ma nam to, co niewidzialne“. Estetyka Zawieyskiego obraca się w kręgu myślicieli chrześcijańskich. Conrad zaledwie bardzo mgliście — i raczej w przenośni — mówi o Bogu, a na wszelkie religie patrzy, jako na jeszcze jeden objaw ułudy ludzkiej; jego sceptycyzm jest bardzo głęboki. Toteż jego określeń na pewno nie można wyprowadzić od myślicieli chrześcijańskich, których zapewne nie znał, do których czuł raczej nieufność. Jest całkowicie „laicki“, co słusznie wykazuje Kott. A jednak jako zadanie sztuki określa on *wymierzanie najwyższej sprawiedliwości widzialnemu światu*. Wymierzanie sprawiedliwości... dziwne słowa. Bardzo dziwne w ustach tego, który zdawałoby się — cóż mógł dostrzegać w świecie? Tylko *zmiennność materii*.

Wymierzanie sprawiedliwości. Conrad jako szesnastoletni chłopak opuścił dom, by o własnych siłach przemierzyć cały świat. Być może już wówczas stracił wiarę — wspomina o tym w swym pamiętniku. Z jakąż formą religii mógł się zetknąć jako prosty marynarz, jako obserwator egzotycznych ludów, jako kapitan, służący armatorom, dla których jedynym bogiem był zysk? Na pewno wielokrotnie spotkał się z takim czy innym kultem religijnym — w marynarskim kasztelu, u pierwotnych ludów, w portach, wśród pasażerów okrętowych, wśród kup-

ców i przedsiębiorców żeglugowych. Ile w tych kultach było magii, a ile prawdziwego związku z Bogiem, opartego na miłości? Nie wiemy, ale nie trudno się domyśleć. Czyż Conrad, który dokonał jednego z najtrudniejszych dzieł, jakie przed każdym człowiekiem stoją: zdarcia tych pozorów i ułud, którymi pragniemy przesłonić prawdę — czyż Conrad mógł nie odrzucić kultu, w którym dostrzegał pierwiastki magiczne? Do istotnego związku z Bogiem nikt go nie doprowadził; musiał przedzierać się ku Niemu z najwięksi-ym móżolem, nie rozumiejąc i nie uświadamiając sobie tego procesu, a pragnąc jedynie *wymierzyć najwyższą sprawiedliwość widzialnemu światu*.

Pisząc te słowa i wszystkie swe dzieła Conrad wyśpiewał nieświadomie wspaniały hymn do Stwórcy świata. Cóż znaczą te przedziwne słowa? Jeśli mamy wymierzać sprawiedliwość, to znaczy, że świat doznaje niesprawiedliwości? Na czym ta niesprawiedliwość polega? Na tym, że nie widzimy w świecie właśnie tego, *co jest podstawowe, co jest trwałe i zasadnicze*. Jedną z najgłębszych i najpiękniejszych prawd, jakie o świecie zostały wypowiedziane.

Tak, głęboko krzywdzimy świat, gdy odbieramy mu wszystko, czego w nim dostrzec nie umiemy lub nie chcemy. „Poprzez widzialne do niewidzialnego“ — to się od nas światu i nam samym należy; to jest sprawiedliwość, którą musimy światu oddać. Kamień, kwiat, wiewiórka; falujący bezmiar mórz; gwiazdy migocące na niebie; elektryczność wyładowująca się w zwałach chmur; człowiek błądzący i szukający, zależny od świata i panujący nad nim. To wszystko? „To wszystko“ — powiada wielu. A mówiąc tak, krzywdzi się świat, każde źdźbło trawy i każde ziarno piasku. Bo pozbawia się go jego celu i jego sensu, przyczyny jego powstania i przyczyny, dzięki której świat nie rozpada się w każdej chwili w nicłość; pozbawia tego, „co jest podstawowe i trwałe“, tego, co ma on nam ukazać i co odbija, jak tafla wody odbija blask słońca. Pozbawia się go Boga, który go stworzył i który go podtrzymuje w każdym najmniejszym ułamku sekundy i którego chwale cały świat służy.

Ale to nie mogą być tylko słowa, to nie może być tylko pobożny frazes. To trzeba dostrzec w świecie — wtedy się mu odda sprawiedliwość; nie odda się tej sprawiedliwości — ot! tak sobie — przez powiedzenie okrągłego frazesu. Odwrotnie, można tę prawdę dostrzec i wyrazić, a nie umieć jej sformuło-

wać w zdania. Gdy pisarz chrześcijański napisze coś podobnego, można go posądzić o werbalizm — usłyszał, przeczytał, powiedział. Tak może być, choć oczywiście nie chcę przez to sugerować, że tak być musi, że tak jest zawsze. Ale tak być nie mogło u człowieka, który nie żył w kręgu podobnych pojęć i sformułowań, który doszedł do prawdy w długoletnich samotnych wędrówkach po morzu, który nie potrafił nawet nazwać tej prawdy, lecz który ją dojrzał, widział ją; a widząc przeżywał zachwyt. To ten zachwyt włożył mu pióro do ręki; ten zachwyt bije z urzekającą siłą z kart jego powieści. Ten zachwyt poddyktował mu owo wspaniałe wyznanie artystyczne będące „laickim“ wyznaniem wiary; wiary — bo tylko wiara może wytłumaczyć te przedziwne słowa o *wymierzaniu najwyższej sprawiedliwości widzialnemu światu* u pisarza, który sam o sobie mówił (a wiemy, jak bardzo miał prawo to mówić), że nigdy nie rzuca słów na wiatr.

Droga, po której doszedł do tego odkrycia, jest drogą żarliwego szukania prawdy. Próbowiałem naszkicować na początku, z jak niezwykłą odwagą i z jak niezwykłym trudem Conrad odrzucał wszelkie uludy; być może nie zdołałem tego dość przekonująco przedstawić. Wątpiących odsyłam do jego dzieł. Sądzę, że sam Conrad zdoła ich najlepiej przekonać.

Po raz ostatni pragnąłbym postawić przed oczyma czytelnika tę surową i chmurną twarz marynarza i te oczy zapatrzone nie-ruchomo w bezmiar oceanu w namiętym pragnieniu dotarcia poprzez zmienność materii do jedynej i niezmiennej Prawdy.

5.

Tytuł tego szkicu ustaliła redakcja „Znaku“, gdy zamawiała artykuł. Po dłuższej dyskusji zgodziłem się na tę propozycję. Sądzę, że redakcji chodziło po prostu o wyznaczenie kierunku tych rozważań.

Przyznam się, że mnie osobiście odpowiadałby tytuł mniej sensacyjny, odwrotnie — właściwie banalny: „Tragiczność Conrada“. Jeśli nie całkiem jesteśmy uprawnieni do mówienia o tragiczności Conrada, jako człowieka, to tragiczny ton jego twórczości bije w oczy. A jednak jego przenikliwy wzrok potrafił przebić nawet tę przesłaną uludę, jaką tylko niewielu danym jest w pełni uchylić — przesłaną tragiczmu. Zresztą z tragiczmem

nie jest bynajmniej sprawa taka prosta, jak się to na pozór wydaje. Słyszy się często zdania, że w katolicyzmie nie ma miejsca na tragizm. Wiara w dobroć i miłość Boga, wiara w Opatrzność, w Odkupienie, w działanie Łaski, ucina tragizm u korzenia. I tak jest niewątpliwie: chrześcijańska koncepcja świata nie jest tragiczna. Sens świata i sens człowieka jest niewątpliwy i jest pozytywny. Zło jest brakiem dobra, jedynie dobro jest samoistne. Gdzież tu jest miejsce na tragizm człowieka i świata?

Tak. Tym nie mniej faktem jest, że odczuwamy tragizm istnienia. Faktów nie można ignorować. Dziecko, które zostało niesłusznie skrzywdzone, odczuwa ten tragizm. Odczuwa go matka nad trupem dziecka. Odczuwamy go, patrząc na gruzy Warszawy, odczuwaliśmy go w 1939 roku. Odczuwamy go, widząc nieraz zwycięstwo zła, pohańbienie człowieka, bluźnierstwa przeciw Bogu. Odnajdujemy go wciąż w życiu i w literaturze. Głęboka książka Mariana Zdziechowskiego „O okrucieństwie” wstrząsa nami swoim tragicznym obrazem świata.

Tylko wielcy święci umieli uchylić zasłonę tragizmu, ale i oni tylko częściowo. Tragizm znaczy drogę człowieka i drogę ludzkości, a spotykamy się z nim zbyt często, byśmy mogli mu po prostu przeczyć. Wierzmy, że w swej dobroci Bóg w ostatecznym rozrachunku wszystko rozwiąże i wyrówna, ale na dziś — na codzień — często stykamy się z tragizmem — nie jako z faktem porządku Bożego, lecz porządku ludzkiego.

Dwa widzę źródła tragizmu. Pierwsze płynie z niezrozumienia. Wiele spraw widzimy jako tragiczne. Zapewne: nadzieja, ufność w Bogu pozwala nam wierzyć, że istnieje jakieś, nie pojęte dla nas wyrównanie. Ale my wiele spraw przeżywamy tragicznie — i w pewnym sensie, biorąc rzeczy po ludzku, nie możemy inaczej przeżywać. Nie możemy, bo nie pojmujemy. Bo nie potrafimy przeniknąć owego ostatecznego wyrównania.

Zapewne, chrześcijaństwo nie jedno nam wyjaśnia. Tragedia Antygony jest typową tragedią niezrozumienia. Nie śmierć jej była rdzeniem tragedii: rdzeniem tragedii było, że w każdej sytuacji musiała ona — w jej pojęciu — popełnić zło. Umarła zrozpaczona. Otóż tę tragedię chrześcijaństwo tłumaczy: wiemy, że Antygona musiała pogrzebać zwłoki braci, że Kreon nie miał prawa jej zabronić spełnienia obowiązku miłości, a skoro bezprawnie zabronił, ona miała prawo go nie słuchać. Jednakże znowu: nie zawsze potrafimy to chrześcijańskie rozwiązanie

dojrzyć, nie zawsze potrafimy ten węzeł rozplątać. Ilekroć pytamy beznadziejnie: dlaczego? i nie znajdujemy konkretnej odpowiedzi, to aczkolwiek powinniśmy ufać Bogu, w faktycznym przeżyciu stykamy się z tragizmem. Cóż dopiero mówić o tych, którzy w ogóle do pojęcia Najwyższej Miłości i Dobroci nie doszli, którzy błakają się samotnie po ścieżkach życia; czyż ścieżki te nie będą wydawały się im tragiczne, czy dla nich nie są tragiczne? Ale któż może o sobie powiedzieć, że już w pełni do tej Miłości i Dobroci doszedł? Któż może powiedzieć, że wyzbył się wszelkiego niezrozumienia i wszelkiego tragizmu?

Drugie źródło tragizmu, prawdziwego tragizmu, płynie z buntu przeciwko Bogu — przeciw Prawdzie, Miłości, Dobroci, Pięknu. Tragedia jest zawsze jakimś absurdem, absurdem skierowanym przeciw człowiekowi, a czyż grzech — wciąż istniejący grzech — nie jest tragedią? Czyż ukrzyżowanie przez nas Chrystusa nie było największym absurdem i największą tragedią ludzkości? Słyszy się często zdanie: Kościół istnieje dwa tysiące lat, a jaki jest świat? — i czyż w znacznej mierze słuszność tego retorycznego pytania nie jest tragedią? Czyż eksterminacja Żydów nie jest jakąś ogromną, potworną tragedią? a obozy? a Hiroshima? Są oczywiście „tragizmy niekatolickie“, sprzeczne z katolicyzmem. Ale sam fakt tragicznego widzenia świata nie może świadczyć o czyjejś „niekatolickości“. Zaryzykowałbym twierdzenie, że zupełny brak takiego widzenia świadczyłby bardziej o obojętności i egoizmie, niż o świętości danego osobnika. Znamy kategorię ludzi „ze wszystkiego zadowolonych“ — ci przede wszystkim nie odczuwają tragizmu... póki ich osobiście nie dotknie nieszczęście.

Otóż wydaje mi się, że tragiczność twórczości Conrada bardziej mówi o jego katolickości, niż jej zaprzecza. Zwłaszcza, że jak powiedziałem, umiał on ten tragiczny sens świata przeżywać i dochodził do tak ostrego widzenia prawdy, że i ta ostatnia przesłona ułudy niemal opadała. Trzeba tylko głęboko na jego twórczość spojrzeć.

6.

Skąd płynęła tragiczność twórczości Conrada? Sądę, że obu, wyżej wymienionych przyczyn.

Mam poważne wątpliwości, czy istnieją w ogóle ludzie „ide-

alnie niewierzący". Ludzie, którzy mają absolutną pewność wewnętrzną, że istnieje tylko to, co nazywamy światem widzialnym, że wszystkie nasze myśli, pragnienia i tęsknoty są jedynie przebłyśkiem pewnego układu materii czy energii; że świat jest wieczny, bez początku i bez końca; że nie istnieje pierwsza przyczyna i ostateczny cel; że z chwilą zmiany owego materialnego układu człowiek zamienia się całkowicie w inny układ i nic zeń nie pozostaje; że nasze t. zw. „tęsknoty metafizyczne“ nie są odpowiednikiem żadnej rzeczywistości, nie są ani prawdą, ani złudą, lecz po prostu objawem tego rodzaju, co falowanie światła lub rozpad atomu. Tacy ludzie — gdyby istnieli — nie mieliby poczucia tragizmu — gdzież tu miejsce na tragizm? Gdzież tu miejsce na cośkolwiek, na jakąbądź postawę, na jakikolwiek stosunek do świata? Przecie stosunek implikuje jakiś punkt odniesienia. W takim konsekwentnym — bodaj że nieistniejącym — materializmie istnieje jedno tylko: świat. Nie ma uludy i rzeczywistości, bo wszystko jest rzeczywistością. Nie ma dobra i zła — bo wszystko jest tylko istnieniem. Nie możemy o świecie powiedzieć niczego prawdziwego lub fałszywego — nawet takiego zdania, że istnieje tylko materia, albo że świat istnieje, albo jakiegokolwiek zdania, które by w ogóle coś znaczyło; każdy nasz sąd bowiem jest tylko jakimś układem, jednym z możliwych układów istniejącej rzeczywistości. Jakże śmieszne jest mówienie wówczas o tragicznym obrazie świata — przecie tragizm jest zawsze stosunkiem, wartościowaniem, nierozwiązanym węzłem.

Nie wiem, czy wśród najzarliwszych ateistów odnajdzie się taki człowiek: właśnie ich zarliwość świadczyłaby o czymś odrotnym, ich zarliwość mówi o ich wierze w to, co „niewidzialne“; oni tylko błędzą w namiętym szukaniu prawdy i sami przeczą temu, co głoszą. Nie widziałbym takich ludzi wśród pesymistów i zrozpaczonych — ich rozpacz jest stosunkiem, jest wewnętrznym buntem przeciwko takiej filozofii — rozpacz jest pewną postawą, a postawa zakłada — choćby nieświadomie — istniejący punkt odniesienia. Najwyżej szukałbym ich wśród sceptyków w rodzaju Heysta, który zgodził się być towarzyszem układu materii, nazywanego wulkanem, tak jak zgodziłby się na towarzystwo innego układu, nazywanego człowiekiem. Ale sceptycy, konsekwentni sceptycy, to nie są ludzie wierzący czy wyznający jakąś prawdę; to ludzie wąt-

piący. Oni jedno potrafili powiedzieć: „nie wiem“. Lecz jeśli powiadam, że nie wiem, to znaczy, że nie przeczę. Nie twierdzą ani tak, ani inaczej. Nie wiem. Głęboka tolerancja znamionuje tych ludzi. Znamionowała również Heysta, dopóki wielkie poświęcenie i miłość Leny nie otworzyły mu oczu.

Widzieliśmy, że Conrad był bliski takiej postawy; że ją wyśmienicie rozumiał; i że ją w jakiś sposób zdołał przełamać. Skoro mówi, że trzeba oddać sprawiedliwość widzialnemu światu, to znaczy, że odszedł niezmiernie daleko od postawy sceptycznej, jedynej konsekwentnej postawy laickiej, zbliżył się zaś ogromnie do postawy religijnej — jedynej, konsekwentnej postawy niesceptycznej. Dzieje jego życia tak się toczyły, że nie potrafił tego, co poznał w świecie, w pełni objąć — to znaczy, że nie doszedł do pełni religijnego poglądu na świat. Widział, że jest coś trwałego w zmienności, że istnieje ów rdzeń, a jego światopogląd mówił mu o przemijaniu wszystkiego. Czyżby więc tylko *chwila wizji, westchnienie, uśmiech i powrót do wieczystej ciszy?* — oto źródło jego tragizmu. Brakowało mu jeszcze jednego, ostatniego szczebla — powrotu nie do wieczystej ciszy, lecz do wieczystego Boga, który jest największą ciszą i spokojem, jedyną ciszą i spokojem. Tę ciszę Conrad przeczuwał, lecz nie dane mu było za życia uświadomić sobie, że jest ona Tym, który Jest. Takie widzę główne źródło jego tragizmu — bolesna, niezaspokojona tęsknota za Bogiem, w którym wszystko można zrozumieć i wszystko wytłumaczyć.

Lecz Conrad na tej drodze poznania zaszedł bardzo daleko — trzymał rękę na ostatniej przesłonie i już, już jej uchylał. A widział dookoła ludzi, którzy w szaleństwie ułudy uganiali się za tą zmienną grą materii i tęskniąc za istotą zjawisk — za szczęściem, za dobrem, za prawdą, za pięknem — chwyтали to, co przemijające, co nietrwałe, co ułudne. Ludzie ci przeżywali nieustanny tragizm zawodu, jak ten chłop, co ukradł złoto krasnoludków i znalazł w worku jedynie wióry i kawałki kory. Conrad przejrzaawszy tajemnicę zjawisk, dojrzał jednocześnie to fantastycznie tragiczne widowisko świata. Ten głęboki znawca duszy ludzkiej nie oburzał się — gdyż rozumiał. Rozumiał, jak mało kto. Przypomnijcie *Freję z Siedmiu Wysp* i to zrozumienie zaciekałości owego Holendra, który uniesiony nienawiścią rozbił biały bryg Jaspersa Allena. Conrad się nie oburza na złośliwą bezmyślność tego czynu, nawet go nie potępia. Czy zna-

czy to, że się nań godzi, że uznaje słuszość każdego ludzkiego czynu? Nie. Dla Conrada jeszcze bardziej tragiczną postacią od Freji czy Allena jest właśnie ów Holender. Conrad nie oburza się na jego czyn dlatego, że się nad nim lituje. Wydaje się, że powtarza słowa Chrystusa: „Odpuść im, bo nie wiedzą co czynią“. I ta niewiedza, którą Conrad dostrzegał wszędzie, jest jeszcze jednym źródłem tragiczności widzenia świata.

Chyba nikt w literaturze nie przedstawił równie plastycznie *nadętej, zadowolonej z siebie tępoty*; ludzi, którzy widzą świat od zewnątrz i którym wydaje się, że nic poza tą zewnętrzną skorupą nie istnieje. Jakaż bogata galeria: ojciec Frei, pan Travers, kapitan „Patny“, oberżysta Szomberg i tylu, tylu innych; ludzi często złych przez głupotę, bezdenna głupotę i wypływającą z niej zarozumiałość. Łączy ich jedno: tragiczne niewiedzenie istoty rzeczy, istoty i sensu świata oraz człowieka, niewiedzenie rdzenia wszelkich zjawisk, tego, co niezmiennie i trwałe. *Zadowolona z siebie tępota* — dla Conrada jest zawsze głęboko tragiczna.

7.

Jan Kott we wnikliwym studium o Conradzie pisze o tragizmie laickiej moralności *wierności samemu sobie*. Jest to świetnie uchwycony problem, choć na wnioski Kotta nie mogę się zgodzić. Kott myli się, gdyż utożsamia *wierność samemu sobie* z etyką honoru. Pozornie są to terminy bardzo bliskie. Ale darujemy wielkiemu pisarzowi nieścisłość wyrażania się, będącą zresztą objawem znowu niezrozumienia pełnego sensu świata i jeszcze jednym źródłem jego tragizmu. Bo *wierność samemu sobie* nie oznacza *wierności ideałowi honoru*, ani *wierności* jakiegś etyce subiektywnej, ani tym bardziej *wierności* armatorom, do czego praktycznie stara się ją sprowadzić Kott: mówiąc po prostu i jasno — *wierność samemu sobie* oznacza *wierność* pewnemu obiektywnemu porządkowi, jaki Conrad dojrzał w człowieku i w świecie, a który w moralności chrześcijańskiej nazywa się prawem Bożym. Oczywiście, nie przeczę, że tu i ówdzie mógł Conrad popełnić jakieś odchylenie od tej normy, jakiś szczegółowy błąd, ale odkrył on i uznał ogólną zasadę, że światem rządzi najwyższe prawo.

Conrad sam mówił o sobie, że nie jest moralistą; odwrotnie: twierdził, że jest pisarzem amoralnym; o moralności odzywał

się często z ironią. Niewątpliwie pod słowem moralność pojmował ten zespół norm (od moralnych, poprzez obyczajowe aż do... konwenansu towarzyskiego), z jakim się zetknął wśród moralnych prawodawców wyższych sfer — może wśród armatorów? — a.o którym wiedział, że składają się nań przeważnie puste formy. W istocie Conrad jest do gruntu pisarzem moralnym; wszystko w jego dziełach obraca się dokoła jakiegoś zasadniczego wymogu moralnego, którego przekroczenie jest największą tragedią człowieka. Najlepszym przykładem tej postawy moralnej jest *Lord Jim*. Zasadnicza tonacja *Lorda Jima* jakże bliska jest tonacji jednego z największych arcydzieł katolickiego pisarstwa — *Krystyny córki Lawransa*. W obu książkach ukazuje się, jak zło raz popełnione zabarwia los człowieka i sięga swymi konsekwencjami do końca życia. I w obu powieściach dopiero ten koniec zdolny jest dramat rozwiązać. Ale u Sygrydy Undset, która rozumiała religijny sens życia człowieka, rozwiązanie to wypada afirmująco, u Conrada posiada ono nutę tragiczną; lecz nie jest to tragizm rozpaczny, którą sam Conrad nazywał „jałową“.

Cóż to znaczy wierność samemu sobie? Rozważmy przede wszystkim na czym polega różnica między Conradowską „etyką wierności“ a „etyką honoru“. Etykę honoru rozumiem, jako formalną wierność przyjętej zasadzie, jako etykę sztywną; najczęściej dotyczy ona tego, co się nazywa „dobrą sławą“, „dobrym imieniem“, „honorem“ w potocznym tego słowa znaczeniu. Dokładna analiza zaprowadziłaby nas zbyt daleko, chodzi o grubsze zarysowanie linii granicznych. Klasyczną tragedią honoru jest Corneillowski *Cyd*, tam właśnie chodzi o zewnętrznie przyjęte formy. „Ojciec Chimeny łży rodzica!“ Zapewne, sprawa nie jest błaha, bo honor posiada swoje miejsce w ogólnej hierarchii wartości, ale bynajmniej nie najwyższe. W *Cydzie* zaś zajmuje właśnie miejsce szczytowe. Bo ostatecznie każdy rozumie, że Chimena nie jest odpowiedzialna na czyn ojca i choć może z tego wynikać tragedia życiowa, nie ma tu tragedii moralnej, a przynajmniej o ileż w mniejszym stopniu, niż w dziele Corneille'a. Otóż u Conrada, aczkolwiek pisarz stawiał honor niezwykle wysoko, nie jest on nigdy na szczycie piramidy. Conrad świetnie wykazał nonsens formalnego traktowania honoru w jednej z najdowcipniejszych swych nowel — w *Pojedyńku* (wyobraźmy sobie jakby na podobny problem spoj-

rzał Corneille). A we wspaniały sposób, pełen niezwykłego napięcia, załatwił się z tym problemem w *Duszy wojownika*, gdzie oficer rosyjski płami formalnie swój honor, strzelając do bezbronnego jeńca francuskiego, by spełnić znacznie wyższy nakaz — spłacenia zaciągniętego jeszcze w Paryżu długu wdzięczności wobec owego Francuza. Ten wspaniały epitet, którym Conrad obdarzył oficera splugawionego w oczach całej opinii, wygnanego z wojska, formalnego zdrajcy jednej z najwyższych i najpiękniejszych cnót ryrerskich, tytułując nowelę *Dusza wojownika*, świadczy najbardziej dobitnie o jakie wartości chodziło, gdy pisarz mówił o „wierności samemu sobie“. A *Lord Jim*. Przecie hańba Jima polegała nie na przestępstwie formalnym, lecz na porzuceniu na pastwę losu tłumu pielgrzymów; dlatego właśnie Jim zachowuje się tak dziwnie przed sądem morskim, dlatego po epizodzie z Brownem *nie chce walczyć* — bo tutaj nie o formalny honor chodzi; chodzi o ludzi, którzy mu zawierzyli, a których on zawiódł.

Nie. *Wierność samemu sobie* to nie znaczy etyka honoru. Tym bardziej nie jest to wierność własnej karierze, jakimś względem utylitarnym; na irytującą karykaturę wygląda zarzut bezinteresownej, wysublimowanej wierności armatorom, jako przedstawicielom jakiegoś gloryfikowanego ustroju. Więc co? U Conrada znajdujemy kilkakrotnie określenie: *wierność sprawie* (czy nie jest to echo określeń, jakie słyszał w domu?). Rozumie on wierność wobec ojczyzny, wobec przyjaciół, wobec okrętu i załogi, za którą się jest odpowiedzialnym (*Smuga Cienia*), wobec pasażerów i społeczeństwa (*Lord Jim* i *Tajfun*), chociażby byli to ludzie najniższych warstw społecznych, dzicy i sfanatyzowani, tacy, których przeciętny Anglik skłonny jest uważać za półludzi, za „kolorowych“. Ale i to nie jest najwyższy motyw wierności, owa najważniejsza zasada, w myśl której powinno się postępować. Conrad widzi jakąś wyższą zasadę, dla której należy być wiernym honorowi zawodu czy stanu, przyjaźni, okrętowi, podwładnym, zwierzchności, społeczeństwu, ojczyźnie. Jakaż to jest zasada? Czyż można się dziwić, że Kott musiał się zgubić w tej „laickiej“ moralności i odniósł ją do etyki honoru i do — nieświadomego — popierania kapitalizmu, że ową zasadę wierności niewiedomo czemu zaliczył do mitologii?

Tymczasem „mitologia“ jest właśnie widzenie człowieka i świata zgodnie z mitem, z wykombinowaną doktryną, z aprio-

rystycznym założeniem. Nie chodzi mi bynajmniej o efekciarstwo słowne. Ale bez tych przedstawień nie rozgryziemy problemu. Bo cóż to znaczy: katolickie widzenie świata? Czy to jest widzenie wedle takiej czy innej doktryny, takiego czy innego światopoglądu, takiego czy innego systemu religijnego? Nic podobnego. Widzenie katolickie jest to widzenie świata takie, jakim ten świat jest. Inaczej: jest to widzenie rzeczywistości. Jeszcze inaczej: jest to widzenie realistyczne. Światopogląd katolicki najpełniej nam o tej rzeczywistości mówi, ale nie znaczy to, że tłumaczy on świat wedle swoich założeń; tłumaczy wedle obiektywnie istniejącego stanu rzeczy. Nie jest głupie przysłowie: „Wszystkie drogi prowadzą do Rzymu“. Toteż nie tylko katolik zdolny jest do wyrażenia tego obrazu — może go dojrzeć i wyrazić (choć w sposób niepełny) każdy, kto zrozumie, czym ten świat jest, kto potrafi poprzez to, co zmienne, dotrzeć także do tego, co trwałe i wieczne, kto zdoła prócz widzialnego ujrzeć również niewidzialne. Toteż moje pretensje do Kotta nie są właściwie pretensjami: przykładając metr służący tylko do mierzenia świata materialnego, nie mógł zmierzyć nic więcej; swoją metodą nie mógł zrozumieć Conrada i musiał jego twórczość zaliczyć do mitologii, a jego „laicką“ moralność przedstawić w sposób niewłaściwy i nieprzekonywający; po prostu w jego metodzie Conrad nie może się zmieścić, metoda ta nie może go ująć; jest za mało uniwersalna.

Conrad dojrzał w świecie zasadę moralną, która nie jest wynikiem subiektywnego poglądu człowieka, nie wypływa z utilitarnego nastawienia jednostki czy społeczeństwa, nie powstała na drodze historycznego rozwoju moralności, nie jest czymś zmiennym i zależnym od okoliczności, lecz immanentnie tkwi w samym porządku świata, posiada charakter obiektywny, absolutny i wieczny.

Jest ona czymś większym nawet od przyrodzonego porządku natury. Conrad odnalazł ją, dojrzał w człowieku i stąd zapewne termin *wierność samemu sobie*. Ale jest ona czymś większym i niezależnym od człowieka. Tu oczywiście Conrad błąka się i męczy. Jednakże istotę tragedii człowieka upatruje albo w niedostrzeganiu tej naczelnej zasady, albo w niewierności wobec tej zasady. Posiada ona wszelkie atrybuty boskości: jest prawdą, dobrem, pięknem, jest celem człowieka, który winien jej służyć. Okoliczności życia ludzkiego mogą się zmieniać: człowiek

w pewnym wypadku ma obowiązek bronić swego honoru, w innym ma przejść nad nim do porządku dziennego; w pewnych wypadkach wszystko ma poświęcić dla tej czy innej sprawy, kiedy indziej znów ma prawo odejść na pustelnię, jak zrobił to Heyst, całkowicie obojętny, co będą o nim sądzić inni ludzie. Lecz najwyższym tragizmem człowieka jest nie śmierć, nie utrata umiłowanej osoby, nie takie czy inne nieszczęście, lecz niespełnienie obowiązku swej wierności wobec tej najwyższej zasady.

Conrad nie był myślicielem ani filozofem, był artystą. Nie wymagajmy odeń definicji — nie dał jej nigdzie. Czy ja jednak wymyśliłem to wszystko? Każdy może to sprawdzić — Conrad w kółko tę jedną prawdę powtarzał w najprzeróżniejszych wariantach i na przykładzie najróżniejszych losów ludzkich.

8.

Pojęcie Boga, jako najwyższej zasady bytu, jest w mniej lub bardziej doskonały sposób zawarte we wszystkich religiach świata. Większość też religii oddaje cześć Bogu. Jednakże tylko chrześcijaństwo głosi, że światem rządzi miłość.

Najwyższa Miłość jest zasadą bytu. Czy tak można by sformułować credo Conrada? Do tak jasnego sformułowania Conrad nie doszedł — bo widział Boga jedynie poprzez świat i człowieka; lecz na tej drodze pośredniej był bardzo bliski prawdy. Na pierwszy rzut oka powiedzielibyśmy raczej coś odwrotnego. Miłość — wszelka miłość — jest dlań fatalną przypadłością bytu, jest nieszczęściem świata, jakże często prowadzi do złamania wierności — właśnie do tragedii. Miłość życia kazała Lordowi Jimowi skoczyć z pokładu Patny — jego grzech polegał na nieopanowaniu miłości. Noc miłosna, którą Lingard spędził z głową złożoną na kolanach pani Travers, za częstokołem Belaraba, przyczyniła się do złamania wierności — wobec przyjaciół — Hassima i Immady. Nadmierna miłość własna *ludzi zadowolonych z siebie* jest najczęstszym motywem tragicznych splotów losu, który wtrąca często najniewinniejsze ofiary na dno nieszczęścia. Conrad niejednokrotnie daje jasno do zrozumienia, że miłość jest jedną z najstraszniejszych złud zaciemniających człowiekowi prawdę i prowadzących go w tragizm złamania *wierności samemu sobie*.

Jednakże czy wielu jest piewców miłości tak fanatycznych jak Conrad? Jakże umie ją pięknie malować: miłość mężczyzny i kobiety, miłość ojca do dziecka, miłość przyjaciół, miłość siostry do brata (*Tajny agent*), miłość sługi do pana (*Dżaffir*), miłość zwierzchnika do podwładnego (*Smuga cienia*), miłość do okrętu, do morza, do linii płaskiego wybrzeża, do pięknej szaty, do artystycznego drobiazgu. Jego całe dzieło jest przepełnione miłością, a najdrobniejszy opis jest jak dotknięcie miłującej ręki. Lecz jak najwyższym tragizmem dla Conrada jest złamanie przez człowieka wierności, tak najwspanialsze karty jego dzieła wypełnione są zachwytem nad pięknem wierności Najwyższej Zasadzie; i oto na pytanie — cóż jest motorem owej „laickiej moralności“, cóż ma być tą siłą sprawczą, dzięki której człowiek musi i może pozostać wierny przez całe życie i we wszelkich okolicznościach, nawet wbrew śmierci, odpowiedź w dziele Conrada jest jedna: tą siłą jest miłość. Conrad nie umiał jej nazwać, ale ją czuł i ją pokazał; a **u artysty ważniejsze jest pokazanie niż nazwanie**. Z tej najwyższej miłości — a jej sprawdzianem jest wierność — płynie wszelka inna miłość, którą Conrad przepełnił swe powieści.

Piszę skrótami — trzeba książkę napisać, nie szkic, by podbudować te wnioski dokładną analizą tekstów. Myślę, że mogłaby to być piękna książka. Ale czy jest konieczna? Moim zadaniem jest tylko zwrócić uwagę na tę stronę twórczości Conrada — a uważam ją za najważniejszą i kluczową, otwierającą większość jego tajemnic. Pocóż mam przytaczać dowody? Przecie dowodem tym jest cała twórczość pisarza. Weźcie raz jeszcze do ręki te książki i sami szukajcie dowodu. Pewien jestem, iż objawi się wam obraz tak piękny, że ogarnie was zachwyt z kontemplacji tej wizji, którą on dojrzał i usiłował nam przekazać; wizji ładu świata ujętego miłością; i widoku tragedii świata, zdradzającego tą najwyższą miłość dla miłości niższego rzędu. Ta hierarchiczność miłości jest bijącą w oczy cechą twórczości Conrada i ona najbardziej upoważnia nas do mówienia o jego katolicyzacji.

Nie będę twierdził, że Conrad nigdy nie tracił z oczu prawdy o miłości rządzącej światem — przecie błdził niemal po omacku, nie mając tej latarni, jaką jest religia. *Ocalenie* kończy się niemal potępieńczym zgrzytem — chociaż... może zbyt płytko ujmujemy *Ocalenie*. Bo cóż znaczy ten tytuł? Czy tylko oca-

lenie jachtu Herming? Czy może także podjętą próbę ekspiacji za zdradę, wyrażoną w końcowym rozkazie: „Prosto na północ“. Pamiętajmy, że pani Travers gotowa była zapłacić *wszystko do ostatniego szeląga*. Dlaczegoż Tom Lingard nią wzgardził? Czy ogarnięty rozpaczą? Czy może... może stojąc nad grobem wernego Dżaffira, *podłużnym kopcem z deską zatknietą w nim prostopadle u końca* na pustej ławicy piasku, przejrzał do dna tajemnicę świata i naraz miłość do pani Travers wydała mu się zbyt nikła wobec tamtej Miłości? W *Szaleństwie Almayera* Tom Lingard, *stary awanturnik* przedstawiony jest pozytywnie, chociaż z pewną ironią — ale przecie koniec *Ocalenia* napisany został w dwadzieścia kilka lat po *Almayerze*. Oczywiście, że te możliwości interpretacyjne to tylko supozycja — Conrad nie jest łatwy do odczytania. Lecz przecie mamy strony, które nam mówią wyraźnie. Poprzestanę na dwóch przykładach. Pierwszy — to *Zwycięstwo*. Cóż za dziwaczny tytuł! *Zwycięstwo*, które się kończy kupą trupów, której by się najbardziej „krwawy“ autor nie powstydział. A jednak — zwycięstwo. Właściwie Lena przedłużyła życie Heystowi zaledwie o kilka godzin — ale to inna sprawa: Heyst mógł popełnić lub nie popełnić samobójstwa. Ona nóż odebrała. Ze sama zginęła — to się nie liczy. Spełniła przykazanie miłości — była wierna.

Lena jest jedną z największych postaci Conrada — a któż to jest Lena? Ładna jest — ale to wszystko. Jest głupiutka — jej poziom intelektualny poznajemy w przepięknej rozmowie z Heystem, na początku tomu drugiego. Nie posiada — jak się wydaje — żadnych wyjątkowych zalet, prócz miłego głosu. O jej wielkości decyduje miłość. Heysta kocha dlatego, że jej okazał dobro. Z wdzięczności? Poniekąd tak. Ale nie trywializujmy tej wdzięczności. Lena rozumie, że ma Heystowi dać to, co istnieje największego; a tym jest miłość. Przez chwilę tylko przemysła jej myśl przez głowę: „Czy my grzeszymy?“ Dla sceptycznego Heysta jest to trochę zabawny problem, zbywa go z łagodną ironią. Ale po chwili Lena wie: nie popełnia grzechu ¹⁾. Obowiązek miłości nie jest pomniejszeniem miłości: jest jej ukoronowaniem. To Chrystus najwyraźniej podniósł miłość do godności obowiązku. Lena kochała dlatego tak pełną duszą, iż wyczuwała,

¹⁾ W rzeczywistości miłość Leny i Heysta była niewątpliwym małżeństwem; zaznaczam to marginesowo: charakterystyczne jest, że Conrad — na pewno nieświadomie — nie wprowadził tu żadnego nieporządku.

że prawdziwa miłość nie jest bynajmniej czymś zmiennym i przemijającym; jest zasadą wszelkiego bytu. Była też wierna w swej miłości i przez miłość odniosła zwycięstwo.

A drugim przykładem jest stary Peyrol. Cóż to za człowiek? Korsarz, zbój. Tak potoczyło się jego życie, iż został korsarzem. Ale przecie on również reprezentuje Conradowską czystość — czystość miłości. Zapewne o Bogu, o Najwyższej Miłości, o sensie człowieka i świata mniej słyszał nawet niż Lena. Ale był nią przepełniony. Zwracam uwagę na jeden rys charakterystyczny: na stosunek do skarbu zaszytego w kamizeli marynarskiej. W jego kręgu wychowawczym nauczono go, że złoto należy cenić. A więc ceni: ale ceni w sposób całkiem konwencjonalny, przemycja je przez straż celną, potem trzyma je pod siennikiem, wreszcie... zatapia w studni. A no... nauczono go wierności złotu — więc jest wierny: nawet złotu; ze wzruszeniem ramion.

Jakiż motyw spowodował wypłynięcie starego korsarza na morze zamiast Réala. Motyw był jeden: uratowanie życia ukochanego Arletty. Ze względu na niego samego, pewnie by go Peyrol nie ratował, bo śmierć nie jest złem absolutnym a rzeczą żołnierza jest umieć umierać. Własna śmierć korsarza — właściwie jego poświęcenie nie było znów takie wielkie. Jest jakiś wspaniały gest w tym czynie starego Peyrola. Gra w nim miłość ojczyzny, ale gra także łobuzerska chęć splatania psikusa Anglikom. *Sub specie aeternitatis* spogląda na świat i na siebie. Jest przepełniony, tak pełny, że z największym spokojem spogląda w oczy śmierci. I salut, który robi okręt angielski, nad sterzącym jeszcze nad powierzchnią morza kawałkiem masztu z powiewającym sztandarem jest hołdem wobec tego, co wieczne i trwałe, co pozostaje ponad pozorną tragicznością życia.

Toteż również akcenty głębokiej ufności można znaleźć w dziele Conrada. U tego skrytego pisarza trzeba ich szukać z mozołem — i patrzeć na życie jego okiem. Nie każda śmierć oznacza tragizm — tę wielką prawdę wypowiedział Conrad z niezwykłą siłą.

Nie znać krzty wahania w tym jego twierdzeniu, a przypominamy — nie rzucał on słowa na wiatr. *Nikt nie przypuści, abym świadomie dawał lichy towar moim czytelnikom* — powiedział w przedmowie do *Zwycięstwa*. Toteż pisząc ostatnie słowo powieści o Lenie i Heyście, właśnie słowo *Zwycięstwo*,

napisał je z całą odpowiedzialnością: *Zaiste, wobec triumfalnego końca Leny, cóż więcej byłbym mógł zrobić dla jej rehabilitacji i dla jej szczęścia. To nie jest mało powiedziane.*

Nad tragiczną panoramą Conradowskiego świata świeci łagodnym blaskiem nadzieja i ufność. Wbrew pozorom zwycięstwo jest możliwe, zwycięstwo istnieje. Jak? w jaki sposób? — tego Conrad powiedzieć nie umie. Jednak nie „jałowa“ rozpacz jest pointą dzieła Conrada. Tragizm — tak; ale nie rozpacz — nadzieja.

Jeśli zaś wyjście istnieje, to jak je znaleźć? Jediną drogą jest wierność, wierność wobec wszystkiemu, wierność do końca — aż poza śmierć. Wówczas dopiero można napisać ostatni wyraz powieści i ostatni wyraz życia: zwycięstwo!

9.

Taka jest twórczość pisarza, który sam się uważał za sceptyka i mówił o sobie, że jest pisarzem amoralnym. Lecz poznanie, że poza zmiennością materii jest coś stałego i wiecznego, poza widzialnym — niewidzialny „rdzeń wszystkich zjawisk“; że istnieje jakaś wieczna, absolutna i obiektywna zasada, której wierność obowiązuje nas ponad wszystko, a której zdrada jest największą tragedią człowieka; że wierność tę osiąga się przez hierarchię miłości, która jest największą siłą świata, lecz wypaczona prowadzi nas na bezdroża; że wobec błądzącego człowieka można mieć tylko współczucie i przebaczenie „bo nie wie, co czyni“; i że jednak istnieje nadzieja¹⁾ jakiegoś wyjścia czy rozwiązania, że wobec wszystkiemu ostatnie słowo może być słowem „zwycięstwo“ — oto są etapy wędrówki Conrada po szerokich bezkresach zwątpień i nieustannych poszukiwań. Nieraz się mówi o zupełnej „laickości“ Conrada, o jego poganstwie i pesymizmie, o starożytnym fatum, które wedle niego ciąży nad człowiekiem i światem — są to tezy wśród „conradystów“ bezsporne i obowiązujące. Ja w dziele Conrada wyczytałem to, co pobieżnie naszkicowałem w tej rozprawce. Być może sam Conrad zachnąłby się na nią. Czegóż to jednak mogłoby dowodzić? Postawiłem tylko kropki nad i, a wydaje mi się, że w odpowied-

1) którą nazwał gdzieś złudzeniem, ale bodaj że w odniesieniu tylko do tego, co dzieje się na ziemi.

nich miejscach. Nie twierdzę, że Conrad sam uświadamiał sobie w pełni, do czego doszedł — było wprost przeciwnie, co podkreślałem — ale doszedł; dojrzał, choć — jeśli wolno strawestować przytoczone dwukrotnie zdanie Chrystusa — „nie wiedział, co widzi“. Mówilem już, że na tym polegała jego tragedia, jako pisarza, a zapewne i jako człowieka. Ale tylko tak czytając Conrada potrafimy zrozumieć go w pełni, uniknąć tysiąca sprzeczności i błędów, tylko tak dzieło Conrada układa się w przejrzystą i jasną całość, jak architektura katedry gotyckiej. Nie przestrasza nas wtedy tragiczne maski, gdyż dostrzegamy rozpięty nad nimi wspaniały łuk nadziei i miłości. A wiary? Tak, pełnej wiary nie osiągnął, posiadał jedynie jej przebliski. A jednak napisał i takie zdania: *Skląnam się do przekonania, że świat ma być tylko widowiskiem i widownią dla zgrozy i miłości, uwielbienia lub nienawiści, jeśli chcecie; lecz z tego punktu widzenia — i to wyłącznie z tego punktu — nigdy dla rozpacz!* Te wizje rozkoszne lub dojmujące, są same przez się celem moralnym. A niestrudzona, bezinteresowna czujność na wszystkie przemiany żyjącego wszechświata, odbitego w naszej świadomości, jest chyba zadaniem wyznaczonym nam na tej ziemi. Zadaniem, w którym los każe brać udział może tylko naszemu sumieniu, obdarzonemu głosem po to, aby świadczyło uczciwie o jawnych cudach, o upiornej grozie, o nieskończonej namiętności i pogodzie bez granic; o najwyższym prawie i wiecznej tajemnicy wzniosłego zjawiska. Chi lo są? Może tak jest naprawdę. Tego rodzaju wyobrażenia o świecie, obejmują wszystkie religie — prócz tej wiary na opak, prócz bezbożności, która jest maską i płaszczem jałowej rozpacz — wszystkie radości i wszystkie smutki, wszystkie piękne sny i wszystkie miłosierne nadzieje.

To jest niewiele — lecz jednocześnie bardzo dużo. Niechże czytelnik — jeśli dobrnął cierpliwie do tego miejsca — wmyśli się jak Conrad pojmował owo „widowisko świata“ i jak pojęcie to było dalekie od „jałowej rozpacz“, która płynie z bezbożnej „wiary naopak“.

A jednak — w tym właśnie miejscu — trzeba wskazać na pewną istotną lukę w Conradowskim obrazie świata, na pewien najbardziej zasadniczy brak, który powodował wypaczenie całego światopoglądu, który prowadził do tragizmu i który sprawiał, że Conrad idąc cały czas słuszną drogą, jednocześnie cały

czas błędzi. Oto wniknąwszy tak głęboko, jak mało który z artystów, w istotny sens świata i człowieka, w owo „widowisko“ będące „samo przez się celem moralnym“, Conrad nie potrafił odnaleźć tajemnicy Odkupienia. O ile dość łatwo dostrzeżemy w Conradowskim świecie „Boga Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi“, o tyle nie widzimy w nim Chrystusa. Widzimy Stworzenie, Utrzymywanie i Koniec wszechrzeczy, nie widzimy Odkupienia. A to jest punkt kluczowy do pełnego zrozumienia „widowiska“ świata. Conrad stoi twarzą w twarz przed Bogiem, a nie widzi nikogo, kto by był Pośrednikiem między nim a Panem Wszechrzeczy; nie zna Chrystusa. To jest właśnie tajemnica Conradowskiej samotności człowieka, samotności bolesnej i tragicznej, będącej przyczyną załamań i klęsk. Przecie człowiek nie może opierać się tylko na sobie, nigdy nie może być pewny siebie. Lord Jim zaufał sobie dwukrotnie i dwukrotnie spotkała go klęska; całkiem podobna klęska spotkała Toma Lingarda. A jeśli upadek, to czy może być ocalenie? czy istnieje możliwość odkupienia?

Pytanie najbardziej podstawowe dla naszych rozważań: czy w Conradowskim obrazie świata jest w ogóle miejsce na Odkupienie? czy Conrad zostawił miejsce na Golgotę? czy tylko nie znał Chrystusa, czy Go w ogóle wykluczył?

W drugiej połowie tego szkicu próbowałem wykazać, że Conrad przyjmuje jakieś — nieznane mu — rozwiązanie zagadki „widowiska“ świata. Jeśli dość przekonywująco potrafiłem zarysować całokształt Conradowskiej artystycznej wizji (to jego własne określenie, użyte przezeń wielokroć), zgodzimy się łatwo, że wykluczwszy Odkupienie, nie pozostałby dla Conrada cień nadziei, nie mówiąc już o jakiegokolwiek możliwości zwycięstwa. Tymczasem — podkreślam, że mówię wciąż o artyście, o jego dziełach, w których jedynie Conrad umiał się wypowiedzieć — nieraz ufnosć przebija z tragicznych losów jego postaci. Tylko pozornym paradoksem jest, że dla Conrada często mniej tragiczni są ci, co zginęli, niż ci, co zostali przy życiu. Nawet koniec Lorda Jima nazywa Conrad *triumfalnym wynikiem*, choć najwyraźniej sam nie umie go zrozumieć i błąka się przy końcu powieści; o ileż tragiczniejszy jest Lingard, gdy wydaje ostatni swój rozkaz. Conrad nie znalazł rozwiązania, nie umiał, czy nie mógł go dojrzeć, a na pewno nie umiał go nazwać, lecz go

nie wykluczył; zostawił dlań miejsce; wydaje się nawet, że je — mgliście — przeczuwał. I dlatego właśnie jego tragizm nie jest tragizmem „jałowej rozpacz”, nie jest tragizmem pełnym.

Z powyższych względów nie można mówić o katolicyzmie, lecz jedynie o katolickości Conrada. Widzieliśmy jednak, że droga, którą postępował, prowadziła go prosto ku Prawdzie — i prowadzi tam nas, jego czytelników.

Rozważania powyższe mogą się przydać jako przyczynek do toczącej się obecnie dyskusji o powieści katolickiej; ale to jest temat odrębny. Jedynie to muszę powiedzieć: gdybyśmy wzięli pod skalpel niejednego pisarza, mającego w swojej ziemskiej wędrówce tę busolę, której Conrad był pozbawiony, nie zawsze znaleźlibyśmy w jego dziełach taką głębię spojrzenia na świat i człowieka, jak u tego blakającego się i tragicznego „sceptyka i amoralisty”. Głębia! to jest istota katolickości Conrada. Głębia ta spowodowała, że mimo błakania się jakże często docierał on właśnie do rdzenia wszelkich zjawisk, jakże często dostrzegał prawdę, choć jego własny komentarz był nieraz błędny. Ale tu właśnie leży sedno rzeczy. „Katolickością” **dzieła sztuki** jest nie problematyka i nie sztyd, i nie zgodność z naszymi nawykami czy upodobaniami, i nie tendencja, i nie sformułowane na marginesie credo, i nie światopoglądowe dyskusje czy pobożne aforyzmy, lecz wizja świata, polegająca na widzeniu istniejącej rzeczywistości i to w jej najgłębszych, niedostrzegalnych na pierwszy rzut oka warstwach.

Rzeczą czytelnika jest sądzić o ile moja interpretacja dzieła Conradowego jest słuszna. Być może pomyliłem się w jakimś szczególnie biograficznym lub fałszywie skomentowałem jakąś wypowiedź. Lecz jestem przekonany o tezie zasadniczej, o tym, że Conrad — tak żarliwie sondujący tajemnicę świata — doszedł w poznaniu prawdy niezmiernie daleko. Jak powiadam: trzeba by obszernej książki, by poznać to w szczegółach. I oto ostatnia tajemnica — przed którą stajemy bezradni: ile w tym zbliżeniu się Conrada do prawdy było jego własnego wysiłku, a ile łaski Tego, który powiew wiatru stosuje do wełny jagnięcia. Na to pytanie nikt oczywiście odpowiedzieć nie potrafi. Jedna rzecz jest pewna: to żarliwa miłość prawdy torowała

drogę pisarzowi. I przed tą zarliwością schylamy ze czcią czoła. Nie wdzierajmy się zbyt głęboko w jego tajemnice.

Nam dane jest czerpać z dorobku wielkiego artysty, by wraz z nim wymierzać sprawiedliwość widzialnemu światu i — jakże często błędącemu po bezdrożach uludy i tragediach upadku — człowiekowi.

Antoni Gołubiew

STEFAN ŚWIEŻAWSKI

LOGOS I ETHOS

Bezpośrednio po zakończeniu drugiej wojny światowej spotkałem się z kimś bliskim mi, choć wyznającym różne od moich poglądy. Rozmowa nasza zesłała naturalnie na temat oceny wypadków ostatnich lat, podczas których nie mogliśmy się widzieć i rozmawiać ze sobą. Zauważyłem u mego znajomego wyraźną zmianę w kierunku pozytywnego ustosunkowania się do chrześcijaństwa w ogóle, a do katolicyzmu w szczególności. Gdy doszliśmy w naszej rozmowie do tematu najbardziej zasadniczego, gdy zaczęliśmy się doszukiwać przyczyny ostatnio przeżywanej katastrofy, wówczas wygłosiłem zdanie, że kataklizm, który się z tak tragicznym udziałem nas wszystkich rozgrywał, miał swą najgłębszą przyczynę w procesie zamierania metafizyki, która dając człowiekowi poznanie najwyższych spraw, a przede wszystkim Boga i natury ludzkiej, otwiera przed naszym umysłem bramy mądrości i chroni nas od omyłek, prowadzących ludzkość ku przepaści. Dziś spijamy skutki tej linii rozwojowej myśli europejskiej, która w epoce nowożytnej doprowadziła wprawdzie do wspólnego rozkwitu nauk szczegółowych i techniki, opłaconego jednak zbyt drogo, bo utratą rzeczy najcenniejszej: mądrości. To moje twierdzenie spotkało się jednak z żywą opozycją mego rozmówcy, który skłonny był uznać, że przyczyną katastrofy lat ostatnich jest sprzeniewierzenie się etyce chrześcijańskiej, ale słyszeć nawet nie chciał o metafizyce.

Przytoczone stanowisko, głoszone przez człowieka należącego do najwyższej intelektualnie urobionych kół naszego społeczeństwa i to do kół życzliwie usposobionych do chrześcijaństwa, bardzo jest typowe dla prądów dominujących dziś i nadających ton naszemu życiu. Nie wolno nam zapo-

minać o „przekroju historycznym“, w którym tkwimy i na którym ciąży odwieczne dziedzictwo i obciążenia. Od wielu wieków żyjemy w epoce utylityzmu, który nadaje może najbardziej charakterystyczne i uderzające piętno kulturze wytworzonej przez rasę białą — i stanowi jedną z wielkich kompromitacji chrześcijaństwa nieraz nierozłącznie (a jakże niesłusznie!) z kulturą tą blokowanego. „Utylityzm“ pochodzi od łacińskiego terminu „utilitas“ — pożytek, korzyść i wyraża pogląd, w myśl którego ostatecznym probierzem wszelkiej wartości jest jej użyteczność. Ma owa tendencja pewien słuszny i właściwy sens i dlatego całe chrześcijaństwo jest w pewnym znaczeniu utylitarne. Wszak Bóg jest nie tylko przyczyną sprawczą ale i celową wszystkiego i ostatecznie wszystko ma wartość o tyle tylko, o ile jest korzystne i użyteczne ze względu na Boga jako na cel ostateczny. W ogóle pojęcie celu jest związane z użytecznością, a przeciw wiadomo, jak centralne miejsce należy się celowi w etyce tomistycznej, która jest niewątpliwie najpełniejszą systematyzacją autentycznej etyki chrześcijańskiej. Uznając więc utylityzm w pewnych granicach musimy mu właśnie nakreślić te granice, poza które wyszła myśl współczesna pod przewodnictwem skrajnego utylityzmu i pragmatyzmu.

Możemy powiedzieć, że granica między właściwym i błędnym utylityzmem przechodzi krawędzią problemu prawdy. Zdrowy utylityzm, który przejmie i uzna chrześcijaństwo, nigdy nie uzależni prawdy od jakiegokolwiek użyteczności — tak jak to czyni pragmatyzm, którego tezą naczelną jest twierdzenie, że to jest prawdziwe, co jest korzystne. Gdy zadamy sobie tylko trud, aby nieco zgłębić to stanowisko i ująć samo sedno skrajnego utylityzmu, zobaczymy, jak głęboka tkwi w nim perwersja i łatwo potem zdamy sobie sprawę z tego, jak w praktycznym życiu zasięg tej perwersji jest szeroki. Jeżeli cała etyka ma mieć jakiś sens absolutny, a przyporządkowanie celowe spełniać ma w niej rolę istotną a nie być tylko kośćcem konwencjonalno-policyjnej struktury sankcjonującej obyczaj, to cały porządek etyczny i cała użyteczność moralności musi się wspierać na podstawie, która sama jest niezależna od jakiegokolwiek użyteczności. W przeciwnym razie nie tylko nie unikniemy cofania się w nieskończoność („regressus in infinitum“), ale będziemy zmu-

szeni oprzeć się ostatecznie nie na czym innym, jak na uzależnionej od „utilitas” konwencji. Dotykamy tu głównego nerwu postawionego w tytule zagadnienia: aby ethos był tym, czym być powinien, musi być wtórny wobec logosu.

Już na podstawie tego, cośmy dotychczas powiedzieli, możemy sobie uświadomić całą wagę i aktualność omawianego problemu. Jak bardzo temat ten wiąże się z najżywotniejszymi sprawami współczesnego renesansu katolickiego, wskazuje na to miejsce, jakie mu przeznaczają Romano Guardini w swej klasycznej książce o duchu liturgii („Vom Geist der Liturgie”); w niejedynej nawiązemy do wypowiedzianych tam — a jakże słusznych i głębokich myśli Guardiniego. — Całe zagadnienie logosu i ethosu sprowadza się do pytania, dotyczącego wzajemnego stosunku intelektu i woli. Jakże często słyca się i wysusza całą przebogatą treść zawartą w tym pytaniu: co pierwsze, intelekt czy wola? Żadne, najbardziej nawet subtelne formuły i precyzyjne narzędzia myślenia nie są w stanie wyczerpać całej głębi treści, która tkwi w tym zagadnieniu. Nie chodzi tu o pierwszeństwo genetyczne i czasowe — a więc nie o to, czy akt intelektu wyprzedza w czasie odpowiedni akt woli, czy też odwrotnie. Mamy tu jeden z tych empirycznie niestwierdzalnych i nierozzerwalnych „węzłów gordyjskich”, których tyle przynosi nam ze sobą filozofia bytu. Analiza czynu ludzkiego, przeprowadzona przez św. Tomasza, wskazuje aż nadto dobitnie, jak Doktor Anielski zdawał sobie sprawę z nierozzerwalnego sprzęgnięcia elementów poznawczych i požądawczych w każdym czynie ludzkim i do jakiego stopnia elementy te przenikają się wzajemnie i uzupełniają, wymykając się spod wszelkiej dokładnej możliwości empirycznego stwierdzenia ich następstwa w czasie. Trzeba sobie uświadomić, że spór między intelektualizmem a woluntaryzmem sięga głębiej i dalej poza sprawę następstwa czasowego. Ma spór ten sens jedynie na gruncie filozofii metafizycznych, przyjmujących istnienie oraz możliwość poznania natur i zachodzącej pośród nich hierarchii. Różnica między intelektualizmem a woluntaryzmem polegać więc będzie na tym, że odmiennie zapatrują się te kierunki na pierwszeństwo intelektu, względnie woli w porządku natur i ich uszeregowania wedle doskonałości.

Też, która budzić może wiele zastrzeżeń, gdy się ją podaje bez bliższego wyjaśnienia, jest twierdzenie, że chrze-

ściąganie z istoty swej jest intelektualistyczne. Natychmiast podnosi się mnóstwo sprzeczności i wysuwa się często powtarzany argument, że w Ewangelii i w pierwotnym chrześcijaństwie miejsce przeznaczone dla intelektu jest bardzo ograniczone, niemal że żadne. Tymczasem nie chodzi tu o rolę i znaczenie spekulacji intelektualnej, ale o pogląd na naturę duchową. Otóż myśl chrześcijańska, skodyfikowana może najwcześniej w Ewangelii św. Jana i w listach św. Pawła, ma zdecydowany pogląd na naturę jestestw duchowych: pierwsze jest w nich poznanie, a wtórne chcenie, „na początku było Słowo” — a nie czyn! O co innego chodziło Pawłowi z Tarsu, gdy chrześcijaństwo i mądrość Krzyża nazywał głupstwem dla pogan i gdy pisał, że słabi i głupi zawstydzą mocnych i mądrych. I choćby te i inne tym podobne wypowiedzi przemawiały rzekomo za wrogością chrześcijaństwa wobec intelektu, to jednak zasadniczy, wielki nurt tradycji chrześcijańskiej, ciągnący się poprzez patrystykę i przez średniowiecze głosi prymat logosu przed ethosem. I nawet tam, gdzie pozycja ta wydaje się najbardziej zagrożona, nawet u Augustyna, którego woluntaryzm przejmie później cały długi szereg augustynistów średniowiecznych — rzekome pierwszeństwo woli nigdy nie nabierze takiej skrajności wyrazu, by zachwiać podstawową równowagę tkwiącą u samych podstaw chrześcijaństwa. Znakomity wyraz tych tendencji, zakorzenionych w chrześcijaństwie i sprostowanie pewnych zwichnięć spowodowanych przez augustynizm, przynosi ze sobą system św. Tomasza. Podkreślając bardzo silnie pierwszeństwo intelektu wobec woli w porządku doskonałości natury — jest tomizm intelektualistyczny. I tylko dzięki temu swemu intelektualizmowi mógł Tomasz zbudować system metafizyki naprawdę niezachwiany w swych podstawach i uchronić go od takich czy innych irracjonalistycznych wypaczeń. Ale choć intelekt spełnia w tomizmie rolę władczą i naczelną wśród naszych władz duchowych, to jednak daleka jest filozofia Tomasza od racjonalizmu, jeżeli przez racjonalizm rozumiemy błądzący pogląd, w myśl którego wszystko, co istnieje, jest całkowicie dostępne naszemu poznaniu i odwrotnie, to, co poznane jasno i wyraźnie, to musi istnieć w rzeczywistości. Realizm uchronił Tomasza przed takim racjonalizmem.

Wiele mówiono i mówi się jeszcze ciągle o tym, że w no-

wożytności zatracają się powoli te wartości, które z takim trudem zdobywała starożytność a zwłaszcza średniowiecze. Jednak wprowadza się w te rozważania niestety tak wiele ogólników i koniecznych może hipotaz, że zdrową i właściwą rzeczą jest zwrócić się w tych studiach ku faktom bardziej uchwytym. Wiele dać tu może historia a zwłaszcza historia teologii i filozofii. — A więc można, zdaje się, z dużą dozą słuszności wygłosić twierdzenie, że t. zw. „*duch renesansu*“ to przede wszystkim odejście od intelektualizmu a w następstwie i od metafizyki. Znamienne światło rzucają na te zagadnienia ostatnio opublikowane badania E. Gilson'a¹⁾. Wynika z nich, że trzeba nareszcie porzucić pogląd przypisujący epoce renesansu zasługę odkrycia antyku. W najważniejszych punktach dokonało już tego dzieła średniowiecze. A typowymi „*renesansowymi*“ postaciami będą już w XII w. taki Jan z Salisbury, Abelard czy Heloiza! Natomiast to, co znamionuje „*ducha renesansu*“ i co zaczyna dochodzić do głosu w późnych wiekach średnich, to nie tyle przeciwstawiający się średniowieczu kult klasycznej starożytności, ile wzmagająca się opozycja przeciw temu, co charakteryzuje wielką myśl średniowieczną i co wyraża się w dojrzalej scholastyce XIII w., a zwłaszcza w systemie św. Tomasa. Znamienne dla zdobywającej coraz wyraźniej prawo obywatelstwa umysłowości renesansowej opozycja przeciw scholastycznej filozofii przybiera interesujące nas dwie postacie: jest protestem woluntaryzmu przeciw intelektualizmowi — i jest krytyką filozofii i filozofowania w ogóle. Przypatrzmy się obu tym przejawom „*ducha renesansu*“.

Już bezpośrednio po św. Tomaszu w systemie Dunsza Szkota pojawiają się wyraźne znamiona woluntaryzmu, przygotowujące późniejsze stanowisko Wilhelma Ockhama. Woluntaryzm ten występuje najwyraźniej na odcinku teologii naturalnej, w nauce o przymiotach bożych. Już u Dunsza Szkota przymiotem, który poza nieskończonością wybija się niejako na plan pierwszy, jest boska wszechmoc. W tym, najśluszniej zresztą zaakcentowaniu ważności i podstawowej roli wszechmocy Bożej przejawia się jakby pierwsza rysa na gmachu teologii naturalnej z takim trudem i tak genialnie postawionym przez Tomasza, który w nauce o Bogu potra-

1) Zwłaszcza „*La philosophie au moyen-âge...*“, Paris, Payot, 1947.

fił zharmonizować w niezrównany sposób naturę i wolę Bożą. W szkotyzmie harmonia ta psuje się i nieograniczoność woli i mocy Bożej zaczyna niejako wygrywać swe prawa przeciw boskiej naturze i przeciw prawom w naturze tej tkwiącym i powszechnie przez nią ustanowionym. Choć u samego Szkota stanowisko to nie prowadzi jeszcze do tych skrajności, do jakich dojdzie u Ockhama, to jednak już sam Duns Szkot przynajmniej częściowo uzależnia dekalog od niczym (a więc nawet naturą Boga!) nie skrepowanej Bożej woli i powiada, że tylko dwa pierwsze przykazania są niewzruszone a wszystkie inne mogłyby być zupełnie różne, nawet sprzeczne, gdyby Bóg był tak chciał. Poznanie ładu istniejącego w świecie a więc i w człowieku, dojście do Prawdy jako do wartości absolutnej mającej swe pełne i niczym nie wzruszone oparcie w Bogu — wszystko to zaczyna chwiać się i w całym wiązaniu wszechświata wola i chcenie zaczyna urastać ponad intelekt i poznanie. — Ale stąd krok już tylko do powstałego w XIV w. systemu W. Ockhama. U niego cała teologia buduje się już całkowicie i wspiera na wszechmocy Bożej i stąd zachodzi pewne podobieństwo między Ockhamem a słynnym w XI w. św. Piotrem Damiani, który był przeciwnikiem filozofii, przeciw niej występował w imię teologii i jej czystości; obaj budują swą naukę o Bogu wyłącznie na przymiocie wszechmocy, obaj są twórcami teologii „de omnipotentia Dei absoluta”. Jeżeli Duns tylko osiem dalszych przykazań czyni względnymi, to Ockham idzie znacznie dalej i już cały dekalog uzależnia wyłącznie od „kapryśnej” niejako decyzji Boga; gdyby Bóg chciał, mogłoby być moralne i nakazane bliźni przeciw Bogu i nienawidzić Go! Dochodzimy w ten sposób do dna perwersji, do jakiej może doprowadzić na pewnym odcinku bez opamiętania stosowany woluntaryzm. Świadczy to tylko o głębokim kryzysie intelektualnym, jaki przenikał życie późnego średniowiecza.

Kryzys ten, podsycany potęgującymi się w XIV i XV wieku prądami sceptycznymi i krytycznymi, wyznacza główną linię rozwojową tej mentalności, którą my dziś nazywamy umysłowością renesansu. Jak wspomniałem, wielką zasługą Gilson'a jest to, że tak jasno pokazał, co stanowi najbardziej znamienne piętno tej umysłowości. Nie jest nim odkrycie antyku ani wyuždane wskrzeszanie pogaństwa w opo-

zycji do chrystianizmu, jak to się nieraz popularnie przedstawia. Przeciwnie, wielu czołowych przedstawicieli renesansu, zwłaszcza we Francji i w Anglii nie tylko nie występuje przeciw chrystianizmowi, ale należy do najgorliwszych propagatorów nawrotu do czystego i pierwotnego a rzekomo wówczas zatracanego chrześcijaństwa. Tu docieramy do jądra sprawy. Ewangelia i Ojcowie Kościoła a zwłaszcza św. Augustyn stanowią te autorytety, które się wciąż przytacza w walce ze scholastyką. I tym, co wspólne wszystkim wyznawcom „nowego prądu“, „odrodzenia“, to opozycja przeciw filozofii scholastycznej, opozycja, która coraz bardziej przeradza się w walkę z filozofią w ogóle a z metafizyką bytu w szczególności. Przeciw skostnieniu metody scholastycznej, przeciw nienagannej ale sztywnej formalistyce wielkich summ i kwestii występuje zdecydowany front, który pragnie nawrotu do pięknego języka i stylu nie tylko starożytności pogańskiej ale i chrześcijańskiej — i który zeszywnieniu formuł chce przeciwstawić pulsujące życie. A stąd już tylko mały etap w rozumowaniu, by twierdzić, że chrześcijaństwo prawdziwe to życie i ewangeliczna prostota, nie zaś uczona ekwilibrystyka umysłowa „doktorów scholastycznych“. Jesteśmy tu świadkami tendencji, która wielu umysłom, dostatecznie głęboko spraw nie ujmującym, musiała przypaść do gustu. Ale umysły te nie zdawały sobie sprawy z tego, że niszcząc w imię czystości Ewangelii i piękna antyku „barbarzyńskie“ wytwory scholastyków uderza się mimo woli w wartości, które nie tak łatwo odnaleźć, raz je straciwszy.

Cała chwytność hasła „życie — przeciw scholastyce“ (czyli przeciw filozofii!) ma swe ostateczne uzasadnienie w utylitaryzmie, który nie docenia wagi wolności i pełnej niezależności prawdy. Długo trzeba było czekać, aż utylitaryzm wyda swe owoce. Zapoczątkowany jednak w renesansie nurt utylitaryzmu potęgował coraz bardziej i czynił swoje. Jego najbardziej ukryte a najgroźniejsze oblicze kierowało się przeciw intelektualizmowi i opartej na nim metafizyce. Zmagania te tkwią u podstaw całej historii filozofii od wielkich wieków średnich (XIII—XIV wiek) po dzień dzisiejszy. W dziedzinie religijnej wygrywanie życia przeciw scholastyce doprowadziło do protestantyzmu — a dziś coraz bardziej staje się jasne, że jedno z odgałęzień protestantyzmu, purytanizm tkwi u podstaw nowożytnego kapi-

talizmu. Kapitalizm zaś i industrializm przyczyniły się wale-
nie do ukonstytuowania się etyki protestanckiej, której ko-
dyfikatorem staje się Kant. U Kanta intelektualizm a wraz
z nim podstawy dla realistycznej metafizyki czyli dla filo-
zofii bytu zostają ostatecznie strzaskane. Kilkowiekowy pro-
ces utylitaryzmu dojrzał. Nie tylko wszelkie poznanie w sy-
stemie Kanta nie może przebić pancerza zjawisk (przez co
uniemożliwiony zostaje kontakt poznawczy z rzeczami a w kon-
sekwencji rozum nie może nam nic powiedzieć o obiektyw-
nej substancji, o naturze, o Bogu) — ale najważniejsze dla
nas prawdy, jak istnienie Boga czy nieśmiertelnej duszy,
stają się postulatami praktycznego a nie teoretycznego ro-
zumu czyli: dlatego musimy je przyjąć, bo bez nich runie
moralność! Logos został tu pożarty przez ethos. Nie tylko
moralność, jak u Ockhama, zawisa od absolutnie wolnej i wy-
jętej niejako z łączności z naturą Boga — Jego wszech-
mocy — ale Bóg istnieje dlatego tylko, że jest On jedynym
gwarantem obyczaju, który chcemy utrzymać za wszelką
cenę. Bóg jako postulat praktycznego rozumu nie jest więc
właściwie niczym innym, jak policjantem konwencjonalnie
przez nas przyjętej moralności. Oto drugi, nieporównanie
groźniejszy od następstw wypływających z ockhamizmu, owoc
utilitaryzmu, czyli zachwiania równowagi między logosem
i ethosem.

Trudno było umysłowości nowożytnej i trudno przycho-
dzi współczesnej uwolnić się z pętlicy nałożonej jej przez
kantyzm. Wysiłek XIX wieku to z jednej strony powolne
wyzwalanie się spod owej supremacji kantyzmu — ale obok
tego nie mające sobie w dziejach równego rozkiełznanie dą-
żności anty-chrześcijańskich. O tych dwóch obliczach życia
umysłowego minionego wieku nie wolno zapominać, gdy się
życie to chce we właściwy sposób zrozumieć i ocenić. Owo-
cem tych prądów charakteryzujących zeszłe stulecie jest po-
wszechnie dzisiaj a może jeszcze powszechniejsze w pierw-
szym ćwierćwieczu XX wieku obniżenie zaufania do filozo-
fii. Właściwie głębokim, choć może nie zawsze uświadomio-
nym podłożem całego naszego klimatu intelektualnego t. zw.
sfer wysoko umysłowo urobionych jest sceptycyzm, brak
zaufania do jakichkolwiek możliwości poznawczych tego, co
byśmy najchętniej nazwali obiektywną, niezależną od nas
rzeczywistością. Przypomina nam ten stan umysłowości wspo-

mniany właśnie przez nas wiek XIV i XV. Charakteryzuje go poważne schorzenie, które zasadniczo utrudnia ludziom dzisiejszym nawiązanie realistycznego stosunku poznawczego do otaczającego nas świata, aby wyszedłszy wreszcie poza zaułki teorii poznania rozbudowywać filozofię bytu. Oba główne nurty mentalności renesansowej: utylitaryzm i anty-intelektualizm zyskały tylko na sile dzięki siedmiomilowemu krokowi, który w rozwoju nowożytnego myślenia postawił Kant. Pustka intelektualna, którą jednak spowodował posiew sceptycyzmu dokonany pośrednio przez kantyzm, kazała szukać tych prawd, których dotyczyła zdezonizowana teraz filozofia bytu czyli metafizyka — na innych zupełnie szlakach. Niebawem rozkwit idealizmu filozoficznego, podsycany przez romantyzm pierwszej połowy XIX wieku, przyczynił się pozornie do ogromnego rozwoju filozofii; nie wolno jednak zapominać, że była to filozofia myśli, filozofia niesprzecznych tylko bytów możliwych, czyli dowolnych konstrukcji intelektualnych, filozofia jak najmniej mająca wspólnego z odwieczną filozofią bytu, kierującą się ku obiektywnej rzeczywistości. Dlatego też rozkwit idealistycznej filozofii w zeszłym stuleciu ocenimy musimy tylko jako dalszy i logiczny etap procesu wypierania metafizyki, datującego się jeszcze z czasów przełomu średniowiecza, z omawianego przez nas okresu wzmagającego się utylitaryzmu i sceptycyzmu. Związanie też terminu „metafizyka“ z tą idealistyczną filozofią stanowi może główną przyczynę głęboko sięgającej w naszą psychikę kompromitacji tego wyrazu. Nie zapominajmy też, że cała prawie filozofia polska pozostaje w wieku XIX pod przemożnym wpływem idealizmu niemieckiego a przede wszystkim Hegla.

Ale idealizm musiał zawieść pokładane w nim nadzieje i nie wypełnił pustki spowodowanej przez sceptycyzm. Nie znające żadnych granic poza logiką myślenie dyskursywne i pojęciowe, stosowane w filozofiach idealistycznych, obniżyło walor poznania rozumowego i intelektu w ogóle. Zwrócono się ku innym wartościom. Wtedy to, podobnie jak w czasach renesansu, choć w odmienny sposób zaczyna się rozgrywka życia przeciw rozumowi. Jak wówczas przeżycie religijne czy estetyczne przeciwstawiano skostnieniu formuł scholastycznych, tak teraz pojawiają się różnorodne odmiany filozofii życia, które zgodnie głoszą niemoc dyskursywnego myślenia

i wychwalają jako najwyższe wartości tkwiące w nas siły witalne. Prawda uzależniona zostaje od watorów mieszczańskich się poza nią. Dlatego mamy tu do czynienia z wielką falą wzmożonego utylitaryzmu, który dopiero teraz doczekał się skodyfikowania w pragmatyzmie W. James'a, utrzymującego zdecydowanie, że prawdziwe jest to, co przynosi korzyść, co użyteczne. Obok pragmatyzmu fascynuje ludzi ówczesnych (ale i dzisiejszych!) bergsonizm i nietzscheanizm; intuicja zamiast pojęciami i sędami operującego rozumu, instynkt witalny i wola mocy zamiast rozumnej woli — oto hasła, za którymi poszło i idzie wielu, najczęściej nie zdając sobie sprawy, dokąd zmierzają i na jakie katastrofy narazają tych, którym hasła swe narzucają.

Współczesna filozofia życia, u której podstaw, jak widzimy, tkwi nie innego jak tylko podstawowe zachowanie równowagi mającej zachodzić między logosem a ethosem — posługuje się tak bardzo pociągającymi hasłami, że nie jest rzeczą łatwą nie ulec jej powabowi. Przecież każdy człowiek chętnie lgnie ku pięknu, ku słońcu, ku nieskrępowanemu rozwojowi swych naturalnych możliwości, ku intuicyjnemu, jak gdyby bezpośrednio przenikającemu rzecz poznawaną poznaniu, ku nieograniczonemu postępowi, ku pełnemu szczęściu wszystkich i swojemu. Wszystkie te perspektywy stawia przed nami i chrystianizm — ale jako na warunek dojścia do nich wskazuje nam na poprzeczną belkę Krzyża. To samo i w dziedzinie poznania: myśl chrześcijańska otwiera przed nami horyzonty niebywałe, gdy chodzi o nasze możliwości poznawcze przyrodzone i nadprzyrodzone — ale i w jednej i w drugiej dziedzinie prowadzi nas przez bardzo męczący i uciążliwy trud: „per crucem ad lucem“! Ten trud konieczny, zbawczy i twórczy jak rozorywanie ugoru — można łatwo człowiekowi zohydzić. I tu zapewne tkwi najgłębsza przyczyna tego, że właśnie filozofia życia, zwłaszcza zaś w wydaniu Nietzschego, przepaja całe współczesne odrodzenie pogaństwa, które zatacza znacznie szersze kręgi (i w nas samych), niż by się to na pierwszy rzut oka wydawało.

Również i myśl chrześcijańska stanęła wobec tego samego niebezpieczeństwa — we własnym swym łonie. Mam na myśli modernizm, bynajmniej jeszcze nie wygasły, tak jak żyją i pulsują żywym tętnem filozofie życia, choć twórcy ich już odeszli. Jakże często słyszy się zdanie, że dogmat jest szty-

wny, że trzeba naukę katolicką unowocześnić, dostosować do dzisiejszych wymogów, oczyścić z przeżytków — a przede wszystkim teorię i podbudowę doktrynalną odsunąć na plan dalszy a na pierwsze miejsce postawić życie, czyn, obyczaj; owszem, etykę katolicką należy zachować i praktycznie rozwijać — a dogmat zreformować. Przypomina nam się zdanie przytoczone na początku tych rozważań. Modernizm stawia sprawę podobnie jak filozofie życia i jak mentalność renesansu: sformułowania doktrynalne schodzą na plan drugi — i co ważniejsze wchodzi w stosunek zależności od „życia” i od „postępu”. Przez życie zaś w dziedzinie religijnej trzeba chyba rozumieć to, o czym się dziś tyle mówi a tak niewyraźnie określa, jako przeżycie religijne. W modernizmie nie tylko prawda filozoficzna ale i teologiczna zostaje uzależniona od tego niejasnego, anonimowego a fascynująco działającego „życia” czy „przeżycia”. — Trzeba sobie otwarcie powiedzieć, że rozpoczęty temu kilkadziesiąt lat renesans tomizmu bynajmniej jeszcze nie wżarł się we współczesną umysłowość chrześcijańską. Wprawdzie zadanie jest przeogromne, bo chodzi o przygotowanie umysłów na przyjęcie metafizyki czyli filozofii bytu, od której umysłowość europejska odeszła temu parę wieków; praca ta musi iść powoli i opornie i dlatego dziwić się nie możemy, że niebezpieczeństwo modernizmu wciąż zagraża, że modernizm występuje w coraz to innej postaci i że również dziś jawi się przed nami znowu we wzmożonym nasileniu. Trzeba sobie z tego ustawicznie zdawać sprawę, pamiętać o historycznym rodowodzie modernizmu i mieć świadomość, że stanowi on najdalej na gruncie chrześcijaństwa posunięte odejście od zdrowego intelektualizmu; jest to kapitulacja logosu na rzecz ethosu, błąd sięgający samych korzeni człowieczeństwa i chrześcijaństwa.

Nie tylko życiu czy postępowi ale niczemu nie może służyć Prawda. Maritain wyraża najgłębiej to, o co w całym tym, poruszonym teraz przez nas zagadnieniu chodzi, gdy w pierwszym rozdziale swych „Stopni poznania”²⁾ powiada, że nie potrzeba nam prawd, które by nam służyły — czyli były dla nas użyteczne i przynoszące korzyści takie lub owakie — ale trzeba nam Prawdy, której my byśmy mogli

²⁾ Distinguer pour unir ou les degrés du savoir, Paris, Desclée de Brouwer, 1932. — Rozdział I tego dzieła zamieszczono w bieżącym numerze „Znaku”

służyć. Nieustępliwa, wierna, na śmierć i życie poświęcona służba dla Prawdy to naczelne zadanie każdego człowieka a tym bardziej chrześcijanina. Warto tu przytoczyć słynne słowa Arystotelesa z „Etyki nikomachejskiej“, które znane nam są w tym łacińskim skrócie: „Amicus Plato sed magis amica veritas“: „Zdaje się jednak, że może lepiej jest i że trzeba dla ocalenia prawdy poświęcić nawet to, co jest nam bardzo bliskie — zwłaszcza, jeśli się jest filozofem; jeśli bowiem jedno i drugie jest drogie, obowiązek nakazuje wyżej cenić prawdę (aniżeli przyjaciół)“³⁾. Wiemy zaś czym są w ustach Arystotelesa wyrazy „przyjaciół“ i „przyjaźń“. Nawet i ten najwyższy przejaw miłości trzeba podporządkować Prawdzie. A tymczasem może nas ogarnąć głęboka troska, gdy chodzi o los Prawdy w dzisiejszej rzeczywistości. Choć w umysłach nurtują najgłębsze zagadnienia teoretyczne i chociaż możemy się spodziewać w przyszłości wielkiego rozkwitu filozofii bytu i wskrzeszenia zainteresowań naukowo-metafizycznych, to narazie jednak widzimy nie tylko u przeciwników chrześcijaństwa ale i pośród najżywotniejszych umysłów katolickich wielkie pomieszanie pojęć na tym odcinku. Idąca w parze z zakwestionowaniem wszelkiej filozofii i jej roli dla wiary apoteoza owego przeżycia religijnego, szermująca hasłami nawrotu do czystości Ewangelii, przypomina aż nadto wspomniane przez nas poglądy wodzów duchowych renesansu. Napewno nie tędy wiedzie droga, która by mogła nas wyzwolić ze ściskającej nas coraz okrutniej obręczy utilitaryzmu. I jeżeli coraz więcej umysłów ubolewa dziś nad tym, że zatraciła się możliwość jedności duchowej i porozumienia wewnętrznego między światem wartości wytworzonych przez Europę a wielkimi kulturami Wschodu, to prawdopodobnie najpewniejsza droga nawiązania tej łączności pójdzie po linii przywrócenia w całym naszym życiu i w całej naszej kulturze należnego miejsca rozumowi i obyczajowi. Nawrót do prymatu logosu to jedno z naczelnych zadań chrześcijaństwa i ludzkości w chwili obecnej. Musimy dokonać

³⁾ Etyka nikomachejska, ks. I i II, przekł. D. Gromskiej (Biblioteczka filozof., 8—9). Łwów, 1938, s. 19.

tego zasadniczego przestawienia, by wrócić do zatraconej, właściwej linii w rozwoju chrześcijaństwa. To, co dziś przeżywamy w świecie, nie jest owocem chrystianizmu lecz właśnie skutkiem wielowiekowego odejścia od tej jedynie słusznej drogi, u której wyjścia znajduje się zwrotnica jasno określająca stosunek logosu do ethosu.

Stefan Świeżawski

JACQUES MARITAIN

WIELKOŚĆ I NĘDZA METAFIZYKI

(Rozdział pierwszy dzieła J. Maritain'a: *Dis'inquer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris 1932, Desclée de Brouwer)

Karolowi Du Bos

1. Można by sądzić, że w epokach spekulatywnej bezsilności metafizyka odznacza się przynajmniej skromnością. Ale te właśnie czasy, które zapoznają jej wielkość, nie rozumieją zarazem jej niedostatków. Jej wielkość leży w tym, że jest mądrością. Jej nędza w tym, że jest wiedzą ludzką. Mówi ona o Bogu, zapewne. Ale nie nazywa Go po imieniu. Gdyż Boga nie opisuje się tak, jak drzewo lub przekrój s'ołka. Tyś jest zaprawdę Bogiem Ukrytym, o Boże Prawdziwy, Zbawco Izraela.

Gdy Jakub o zaraniu pytał anioła: Powiedz mi, jakim cię imieniem zowią? Odpowiedział: Przecz się pytasz o imię moje? ¹⁾ „Nie daje się wypowiedzieć to imię zaiste przedziwne, które s'oi ponad wszelkim imieniem wyrzeczonym tak w obecnym, jak i w przyszłym wieku” ²⁾.

2. Czy to będą neokantysty, czy neopozytywiści czy też idealisci, zwolennicy Bergsona, logicy, pragmatyści, neospinozisci czy neomistycy — wszystkich filozofów czasu naszego trawi to samo głębokie schorzenie, stary błąd nominalistów. Pod rozmaitymi formami, bardziej lub mniej świadomie, wszyscy oni zarzucają poznaniu pojęciowemu, że nie jest intuicją ponadzmysłową bytu jednostkowego, niczym *scientia intuitiva* Spinozy albo wizją teozoficzną Boehme'go, czy Swedenborga, której iluzoryczność Kant (z takim żalem) wykazał. Nie mogą temu poznaniu wybaczyć, że nie otwiera okien bezpośrednio na istnienie, tak jak zmysły,

¹⁾ Gren, XXXII, 29.

²⁾ Dionizy, *De Divinis Nominibus*, I, ZN 6, (lekcja 3 św. Tomasza, por. św. Paweł Efez. I 21),

a tylko na istoty (essentiae), na byty możliwe — istnienia zaś aktualnego nie dosięga inaczej, jak tylko wycofując się na poziom zmysłów. Do głębi zapoznają wartość abstraktu, tej — poszukiwanej przez ducha w sercu rzeczy — niematerialności twardszej niż one same, choć nieuchwyłnej i niewyobrażalnej. A skąd ten nieuleczalny nominalizm? Stąd, że mając zamiłowanie do rzeczywistości, nie mają zrozumienia dla bytu. Byt jako taki, wyrwany z materii, w której się ucieleśnia, byt ze swoimi czystymi koniecznościami obiektywnymi, ze swoimi prawami, które nie posiadają ciężaru, swoimi przymusami, które nie dotykają, swoimi niewidzialnymi oczywistościami, ten byt jest dla nich tylko słowem.

Jakże tu rozumować o geometrii przestrzennej, jeżeli się nie widzi figur w przestrzeni? Jakże rozprawić o metafizyce, jeżeli się nie widzi istoty w poznawalnym? Nie wątpimy, że dla poety konieczna jest pewna trudna gimnastyka; o toż samo i dla metafizyka. I w jednym i w drugim wypadku jednak daremne wszelkie próby bez pewnego zasadniczego uzdolnienia.

Jeden z moich przyjaciół, Jezuita, utrzymuje, że człowiek stoi się od czasu grzechu Adamowego tak niezdolnym do prawdziwego poznania umysłowego, że intelektualne poszerzanie bytu uważać należy za nadnaturalny dar miścyzny, przyznany nielicznym wybrancom. Pobożna przesada. Niemniej jest prawdą, że ten pogląd wyrwa nas z pomiędzy marzeń sennych, jest gwałtownym krokiem poza obręb snu z jego gwiazdnymi rzekami. Albowiem dla człowieka istnieje kilka rodzajów spania. Każdego ranka wstaje ze snu zwierzęcego; wstaje ze snu ludzkiego, gdy rozkuje swą inteligencję (a ze snu bożka, gdy poczuje dotknięcie Boga).

O narodzinach metafizyka, tak jak o narodzinach poety, rozstrzyga jak gdyby łaska w porządku naturalnym. Jeden, który rzuca swe serce między rzeczy jak oszczep lub rakieta, widzi wieszczą mocą (i to w samej dziedzinie zmysłowej, od której to jest nieodłączne) istnienie jakiegoś duchowego światła, w którym drga dla niego spojrzenie Boga. Drugi, odwracając się od dziedziny zmysłowej, widzi przez wiedzę, w poznawalnym, już oderwane od rzeczy przemijających, toż samo światło duchowe, uchwycone w jakiejś idei. Abstrakcja, która jest śmiercią jednego, jest życiem dla drugiego; wyobraźnia, świat niesprawdzony, nie dający się mierzyć czy badać w sposób ciągły, w którym ginie drugi, jest życiem dla pierwszego. Wdychając równocześnie promienie, wychodzące z twórczej Nocy, żywią się: ten pierwszy poznawalnym związanym i wielokształtnym, jak odblaski Boga na powierzchni światła, ten drugi poznawalnym „wyzutym” i „zakreślanym”, jak by właściwy rzeczy. Bawią się huśtawką na desce, wznosząc się kolejno w niebo. Widzowie sztydzą z gry: oni siedzą na ziemi.

3. Jes: pan, oświadczono mi, jak badacz ksiąg o czarnej magii, który by nam kazał latać przy pomocy rąk. — Nie, ja żądam, abyście lałali na skrzydłach. — Ale my mamy tylko ręce. — Ręce? Uwięźcie skrzydła, a to oalkiem co innego. Można by się na nich wzbąć, gdybyście mieli odwagę, gdybyście rozumieli, że nie tylko ziemia stanowi oparcie i że powietrze nie jest próżnią.

Przytaczać przeciw filozofowi prostą niemożność faktyczną, pewien historyczny stan inteligencji, powiedzieć mu: to, co pan oferuje na naszym rynku, to może prawda, ale nasza struktura umysłowa stała się taka, że my już nie możemy pomyśleć pańskiej prawdy, albowiem nasz duch „zmienił się jak nasze ciało”¹⁾, jest argumentem dosłownie żadnym. Jest to jednakże najlepszy argument, jaki można przeciwstawić obecnemu renesansowi metafizyki. Jest aż nazbyt prawdziwe, że wieczna metafizyka nie „przystaje” do umysłowości nowoczesnej, albo raczej, że ta umysłowość „nie przystaje” do wiecznej metafizyki.

Trzy wieki empirio-matematyzmu spacyły inteligencję do tego stopnia, że interesuje się ona już tylko wynajdywaniem przyrządów do chwytania zjawisk; są to pewnego rodzaju sieci pojęciowe, zapewniające duchowi pewne praktyczne władztwo i poznanie natury, poznanie zawodne, gdyż myśl się przy nim rozłapia, nie w bycie, lecz w samej dziedzinie zmysłowej. Idąc w ten sposób naprzód nie przez dołączanie prawd nowych do prawd już nabytych, ale przez podstawienie nowych przyrządów w miejsce przyrządów przedawnionych; obrabiając rzeczy, nie rozumiejąc ich; posuwając się w terenie rzeczywistość po trochu, cierpliwie, przez wciąż czasówkowe, i wciąż prowizoryczne zdobycze; rozwijając w sobie tajemne upodobanie do materii, wobec której taką wykazuje przebiegłość, inteligencja nowoczesna rozwinęła w sobie, w tym niższym porządku demurcji naukowej, rodzaj wielorakiego dołyku cudownie wyspecjalizowanego oraz niezwykle instynktywne myśłowskie. Lecz równocześnie żałość osłabiła się i rozbroiła wobec swoich przedmiotów właściwych, których wyrzeka się niegodnie, i przestała być zdolna oceniać świat oczywistości rozumowych inaczej niż jako system dobrze naoliwionych kół zębatych. I odąd musi się ona zdeklarować przeciw wszelkiej metafizyce — pozytywizm starej szkoły; — lub za jakąś pseudometafizyką — pozytywizm nowej szkoły — za którąś z tych podrobionych metafizyk, gdzie się widzi, jak metoda eksperymentalna wdzierą się w obręb czystego poznania umysłowego, czy to w swojej postaci najgrubszej (jak u pragmatyków lub pluralistów) czy najsubtelniejszej (jak u Bergsonowską intuicją),

¹⁾ Ramon Fernandez „L'Intelligence et M. Maritain”. *Nouv. Revue Française*, 1-er juin 1925.

czy najbardziej religijnej (jak z filozofią pełnego działania u zwolenników Blondela z ich wysiłkiem ku mistycznemu przecierpieniu wszystkiego).

Wszystko to prawda. Mamy przeciwko sobie nachylenie zbocza tej góry, jaką jest nowoczesna inteligencja. Ano cóż, zbocza są po to, aby się na nie wdrapywać. Inteligencja nie zmienia swojej natury, nabrała tylko przyzwyczajęń. Przyzwyczajenia dają się poprawiać. Druga natura? Ależ pierwsza nie znikła — a sylogizm będzie trwał tak długo, jak człowiek.

Być w niezgodności z intelektualnym rytmem swojego czasu jest mniej kłopotliwe dla filozofa, niż dla artysty. Sprawa ma zresztą całkiem inny przebieg w jednym wypadku, niż w drugim. Artysta rozlewa ducha twórczego w swoim dziele — myśliciel przymierza do rzeczywistości ducha poznającego. Pierwszy z nich właśnie, jeśli z początku zaufa inteligencji swojego czasu, nawet popchnie ją aż do skrajności, ześrodkowując w sobie zrazu wszystkie jej słabości, jak i wszystkie ognie — uzyskuje szansę naprosowania całego masywu. U filozofa zaś chodzi o to, aby się ucześcić przedmiotem, trzymać się go zaciekle z takim uporem, żeby w końcu w masywie jemu przeciwnym doszło do jakiegoś pęknięcia, decydującego o przegrupowaniu sił i o nowej orientacji.

4. Jest też całkiem prawdziwe, że metafizyka nie powiększa w niczym wydajność nauki doświadczalnej. Odkrycia czy wynalazki w dziedzinie zjawisk? Nie może pochlubić się żadnym; jej wartość heurystyczna, jak się mówi w tej dziedzinie, jest żadna. Niczego nie można tu od niej oczekiwać.

Po niebie się nie orze.

I w tym właśnie jej wielkość, wiemy o tym od paru tysięcy lat. Bezużyteczna, mówił stary Arystoteles, nie służy do niczego, ponieważ jest wyższa ponad wszelką służebność; bezużyteczna, ponieważ ponadużyteczna, dobra w sobie i dla siebie. Zrozumieć, że gdyby była po to, aby służyć nauce o zjawiskach, aby wspomagać jej wydajność, byłaby chybiona w samej definicji, chcąc wyjść poza tę naukę, a nie będąc od niej lepszą. Czy pochodzić będzie od Descartes'a, czy Spinozy, czy od Kana, wszelka metafizyka, współmierna nie z tajemnicą tego co jest, tylko ze stanem nauki pozytywnej w tym, czy innym momencie, jest fałszywa od założenia. Prawdziwa metafizyka może na swój sposób, z zachowaniem proporcji, także powiedzieć: króles wo moje nie jest z tego świata. Aksjomaty swoje zdobywa wbrew temu światu który usiłuje je przed nią ukryć: coż mówią zjawiska, kłamliwy przepływ surowej rzeczywistości doświadczalnej, jak nie to, że to co jest, nie jest i że w skutku jest więcej, niż w przyczynie? Wnioski swoje kontempluje wznosząc się od widzialnego ku niewidzialnemu, włącza

je do układu umysłowo poznawalnych związków przyczynowych; układu zawartego *implicite* w świecie, a przecież poza ten świat wykraczającego, układu, który w niczym nie przeczy systemowi nas epstw zmysłowych, interesujących naukę doświadczalną, ale pozostaje wobec niego całkowicie obcy: ruch mojego pióra po papierze — ręka — wyobrażenia i inne zmysły wewnętrzne — wola — inteligencja — i pierwszy Agens-Poruszyciel, bez którego bodźca nic stworzonego by nie działało; taki szereg przyczynowy nie sprzeciwia się w niczym, ale i w niczym nie pomaga determinacji zmian naczynio-ruchowych lub skojarzeń obrazów zachodzących w czasie mojego pisanja. Metafizyka wymaga pewnego oczyszczenia inteligencji; zakłada ona także pewne oczyszczenie woli oraz siłę potrzebną, by przywijać się do czegoś, co nie służy, do Prawdy bezużytecznej.

Nic jednak niezbędniejszego dla człowieka, niż owa bezużyteczność. Nam po trzeba nie prawd, które by nam służyły, ale prawdy, której my byśmy służyli. Albowiem to jest pokarm dla ducha, a duchem jesteśmy przez to, co w nas najlepsze. Bezużyteczna metafizyka wprowadza porządek — nie jakiś umowny porządek zewnętrzny, ale ład, oparty o źródła wieczne — w intelek: spekulatywny i praktyczny. Przywraca człowiekowi jego równowagę i ruch, polegające na tym, jak wiadomo, że człowiek cięży głową ku gwiżdnom, wsiąg przyku y do ziemi obciema nogami. Odkrywa mu w całej rozciągłości bytu wartości rzeczywiście i ich hierarchię. Ogniskuje jego etykę. Utrzymuje w słusznym ładzie wszechświa; jego poznania, zapewniając naturalny zasęg, zgodność i podporządkowanie rozmaitych nauk: a to dla ludzkich stworzeń ma większą doniosłość, niż najwspanialszy rozkwit matematycznego poznania zjawisk, bo co z tego przyjdzie, że się cały świat pozyska, a uraci się rzetelność sądu; jesteśmy zresztą tak słabi, że bardzo być może, iż niezmacony pokój, jakiego udziela zdrowa metafizyka, mniej sprzyja odkryciom doświadczalnym, niż marzenia lub zachłanność umysłu, pogrążonego w dziedzinie zmysłowej; możliwe, że nauki przyrodnicze lubią łowić ryby w mętnej wodzie; ale może też mamy prawo uważać się za wysarczająco obsypanych dobrodziejstwami rozproszenia.

Metafizyka „lokuje” nas w wieczności i absolicie, przenosi nas od oglądu rzeczy do poznania rozumowego — bardziej stałego i obwarowanego większą pewnością, niż oczywistości maturalne, choć mniej nam dostępnego — do poznania świata niewidzialnego doskonałości Bożych, odczytywanych w ich odbłaskach stworzonych.

Metafizyka nie jest środkiem, to jest cel, owoc, dobro znaczne i przyjemne, wiedza człowieka wolnego, wiedza najwolniejsza: z przy-

rodzenia królewska; wkroczenie w te wczasy wielkiej działalności spekulatywnej, gdzie jedynie intelekt oddycha, spoczywając na szczycie przyczyn.

5. A jednak nie jest to jeszcze zarys, choćby najodleglejszy, radości ojczyzny. Mądrość tę nabywa się na sposób nauki: otóż więc i wielki ciężar znoju i przyciębnienia ducha. Albowiem pradawne przekleństwo, *maledicta terra in operetuo*, ciąży bardziej tragicznie nad naszym rozumem, niż nad naszymi rękami. Co tu dużo mówić, wyjąwszy jakiś przywilej tej dobrej Fortuny, nad którą poganie nie bez racji tak medytowali, zapuszczanie się na wyżyny poznawalnego jest tylko zapowiedzią próżnego trudu i straszliwego smutku prawd chybionych.

Bogowie nam zazdroszczą mądrości metafizycznej — dziedzictwo doktrynalne, które jedyne pozwala nam ją osiągać bez zbytejnym przymieszki błędu, jest samo ustawnie zapoznanie, — człowiek dźwierży tę mądrość zawsze tylko tytułem zastępczym i jakże mogłoby być inaczej? Jakież piękniejszy paradoks, niż wiedza rzeczy boskich, zdobyta środkami ludzkimi, kosztowanie wolności, właściwej duchom, skradzione przez naturę „pod tytuł względami służebną”? Mądrość metafizyczna jest na najczystszy stopniu abstrakcji, ponieważ jest najbardziej oddalona od zmysłów; otwiera dostęp do niematerialnego, do świata rzeczywistości istniejących, lub mogących istnieć, w oddzieleniu od materii.

Ale nasz sposób wznoszenia się zakreśla też i nasze granice. Przez konieczność natury abstrakcja, ten warunek wszelkiej wiedzy ludzkiej, pociąga za sobą, wraz z mnogością perspektyw częściowych i wzajemnie się uzupełniających, twarde prawo posuwania się logicznego, powolne opracowywanie pojęć, komplikację i olbrzymią, cięższą od powietrza, maszynierię skrzydlatego aparatu mowy. Metafizyka chciałaby czystej kontemplacji, chciałaby wyjść poza rozumowanie, aby wkroczyć w czyste pojmowania, dąży do jedności prostego wejrzenia. Przybliża się do niej jakoby asymptotą, lecz do niej nie dochodzi. Któryż metafizyk, pomijając starych Braminów, czuł lepiej niż Plotyn to palące pragnienie wzniesienia do jedności? Ale ekstaza Plotyna nie jest jakimś najwyższym ćwiczeniem, jest to raczej punkt rozwiązania się metafizyki i metafizyka sama z siebie nie wystarcza, aby ją osiągnąć.

Powiadamy, że metafizyka nie tylko choruje na ogólną konieczność abstrahowania i używania mowy. Cierpi ona na niedomaganie sobie tylko właściwe. Jest ona teologią naturalną, jej przedmiotem *par excellence* jest Przyczyna przyczyn. Zasada wszystkiego, co jest, oto Ten, którego pragnie ona poznać. A jakżeż by nie miała

chcieć go poznać wiedzą doskonałą i skończoną, jedyną, która w pełni nasycą, poznać go w nim samym, w jego istocie, w tym co go właściwie stanowi? Pragnienie zobaczenia Pierwszej Przyczyny, jeśli jest przyrodzone człowiekowi — pozostając „warunkowym” i „nieskutecznym”, gdyż właśnie nie opiera się w nas na naturalnej proporcji do swego przedmiotu — jest naturalne w specjalny sposób dla metafizyka, który nie może nie odczuwać jego bodźca, jeżeli zasługuje na to miano. Oóż metafizyka nie daje nam poznać Boga inaczej, jak przez analogię, w tym co nie jest Mu właściwe, we wspólności tych doskonałości transcendentálnych, które odnajdują się w nieskończeniu różnych przejawach — zarazem w Nim i w rzeczach. Poznanie prawdziwe, pewne, absolutne, najwyższe rozkosz rozumu, dla której warto być człowiekiem, ale która pozostaje nieskończone daleka od oglądu i która tym bardziej przygnębiająco daje odczuć tajemnicę. *Perspeculum in aenigmatē*. Rozumie się aż nadto dobrze, że najdoskonalszy owoc życia umysłowego jeszcze człowieka nie zadowala.

Albowiem, prawdę mówiąc, życie umysłowe w zasadzie nie jest w nas samowystarczalne. Potrzeba mu dopełnienia. Poznanie, zapewne, przyciąga do naszej duszy wszystkie formy i wszystkie dobra, ale odarte z ich właściwego bytowania i sprowadzone do roli przedmiotów myślenia. Obecne w nas, jak gdyby w nas wszczepione, ale w sposób zasadniczo niepełny, wymagają one tego dopełnienia i rodzą w nas pewne siły ciężkości, pragnienie dojść do nich w ich istnieniu właściwym i prawdziwym, posiadania ich już nie w myśli, ale w rzeczywistości. Wyłaniająca się zatem miłość popycha duszę do zjednoczenia rzeczywistego, którego sama władza poznawcza, wyjawszy skrajny wypadek oglądu Boga³⁾, nie może zapewnić. Tak więc nieuchronnie — wyjawszy jakieś niehumanitarne zbroczenie — życie intelektualne musi w końcu wyznać swe ubóstwo i przerzucić się pewnego dnia w pożądanie. Problem Fausta: Jeżeli mądrość ludzka nie załonie na wyżynach w miłości Boga, opadnie ku Małgorzacie. Posiadanie mistyczne Boga Najświętszego w wieczystej miłości, albo posiadanie fizyczne biednego ciała w przelotności czasu, oto na czym trzeba skończyć, i żadne czarnoksięstwo tutaj nie pomoże, bo to wybór nieunikniony.

6. Oto jest więc nędza metafizyki (i znów jednak jej wielkość).

³⁾ Przez ogląd dusza staje się Bogiem intencjonalnie (*secundum esse intelligibile*), nie substancjalnie, ale jest z Nim złączona zjednoczeniem rzeczywistym (*unio secundum rem*) albowiem dzięki samej nieskończonej istności Bożej, aktualizującej umysł bezpośrednio w porządku poznania, posiada Go właśnie i widzi. Umysł podniesiony do nadprzyrodzonej przez światło chwały jest tedy jak gdyby ręką, którą dusze zbawione trzymają Boga.

Budź! ona pragnienie zjednoczenia najwyższego, duchowego posiadania, spełnionego w samym porządku rzeczywistości, a nie tylko już idei. Zaspokoić go nie może.

Inna mądrość my opowiadamy, Poganom głupstwo, a Żydom zgorzsenie. Przewyższającą wszelkie ludzkie usiłowanie, dar łaski przebóstwiającej i wolnej hojności Mądrości niesworzonej: u jej początku jest miłość szalona owej Mądrości dla każdego z nas, u jej końca jedność ducha z Nią samą. Tylko Jezus ukrzyżowany, ów pośrednik wzniesiony między niebem a ziemią, daje dostęp do tego daru.

A Al Halladż, kiedy go zapytywano, ukrzyżowanego podobnie na zrubienicy z obciętymi rękami i nogami: „Co to jest mistyka?” odpowiedział: „Jeśli chodzi o jej najniższy stopień, widzisz go tu”. „A jej stopień najwyższy?” „Nie możesz mieć doń dostępu, a jednak zobaczysz już to, co się stanie. Albowiem ja mu daję świadectwo w boskiej tajemnicy, gdzie on istnieje, a dla Ciebie jest ukryty”³⁾. Mądrość mistyczna nie jest stanem szczęśliwości, doskonałym posiadaniem duchowym boskiej rzeczywistości. Ale jest: tego początkiem. Jest to wkroczenie już tu, od zaraz w niepojęłą światłość, jest to pewien smak, dotyk, pewna słodkość Boga, która nie przemienie, gdyż siedem darów będzie kontynuować w oglądzie to, czego początek daje we wierze.

Nie możemy wybaczyć ani tym, którzy tej mądrości mistycznej zaprzeczają, ani tym, którzy ją psują, uwiedzeni przez jakąś niewybaczalną zuchwałość metafizyczną, gdyż znając boską transcendencję, nie chcą jej oddać czo.

Doktryny, które pewni przedstawiciele Zachodu przedstawiają nam w imieniu mądrości Wschodu — nie mówię o samej myśli wschodniej, której eozegęza wymaga mnóstwa rozróżnień i odcieni — te doktryny zuchwale i łatwe są radykalnym zaprzeczeniem mądrości Świętych. Twierdząc, że dojdą przez samą metafizykę do najwyższej kontemplacji, poszukując doskonałości duszy poza miłością, której tajemnica pozostaje dla nich nieprzenikniona, podstawiając w miejsce nadprzyrodzonej wiary i objawienia Boga przez Słowo wcielone —

³⁾ Louis MASSIGNON, AL HALLAJ martyr de L'Islam, exécuté à Bagdad, le 26 mars 922. Paris Geuthner 1922 t. I, str. 9 i 306. — Cytujemy tu Al Halladżę, ponieważ, o tyle o ile można ryzykować domysły co do tajemnicy serc, wszystko skłania do przypuszczenia, że ten wielki mistyk muzułmański, skazany za to, że nauczał o miłosnym złączeniu z Bogiem i który aż do końca dał wyraz swojemu pragnieniu naśladowania Jezusa, miał łaskę i dary wlane (należał do „duszy“ Kościoła) i mógł wobec tego doznać wzniesienia do autentycznej kontemplacji mistycznej. Z tym stanowiskiem solidaryzuje się O. Maréchal, w swojej recenzji znakomitej pracy p. Louis Massignon, (J. Maréchal, Recherches de sciences religieuses, maj—sierpień 1923).

unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit: — rzekomą ajemną tradycję odziedziczoną po nieznanym mistrzach poznania — doktryny, że kłamają, ponieważ mówią człowiekowi, że może przydać coś do swego wzrostu i wkroczyć o własnych siłach w dziedzinę nadludzką. Ich ezoteryczny hyperintelektualizm, stworzony jako przeciwwaga prawdziwej metafizyki, jest tylko mierzem złudnym, a zarazem złąbny. Prowadzi rozum do absurdu, duszę do drugiej śmierci.

W inny jeszcze sposób próżna filozofia może być nieprzyjaciółką mądrości: już nie przez odrzucenie mądrości Świętych na rzecz metafizyki, ale przez mieszanie jej w mniejszym lub większym stopniu, a w wypadkach najcięższych ślepe utożsamienie z metafizyką, co oznacza dogłębne spaczenie jej na urą⁴⁾.

Kontemplacja świętych nie leży w polu metafizyki, ona leży w polu religii. Ta szczytowa mądrość nie zależy od wysłku in-elektu poszukującego doskonałości wiedzy, tylko od oddania się całego człowieka, poszukującego postawy doskonale zgodnej ze swoim Celem. Nie ma ona nic wspólnego z „oqłupieniem”, doradzany przez Pascala ludzom pysznym (jeśli tę mądrość ktoś ma, to znaczy, że pycha już została pokonana); ale ona zna swój przedmiot tak dobrze, że już nie myśli o poznaniu. Ta wiedza najwyższa zakłada rezygnację z wiedzy.

Święci nie kontemplują po to, aby poznać, tylko po to, aby kochać. A kochają nie dla kochania, lecz dla miłości Teo, którego kochają. Nawet do zjednoczenia z Bogiem, którego wymaga miłość, dążą ze względu na Boga, ukochanego naipierwej, kochając siebie samych tylko ze względu na Niego⁵⁾. Celem celów dla nich nie jest dostarczenie radości ich inteligencji i ich naturze, a zatem ograniczenie się do siebie samych. Celem tym jest: czynić wolę Koqos Drugiego; przyczyniać się do dobra Dobra⁶⁾. Nie szukają oni swej

⁴⁾ W oryginalne następuje omówienie krytyczne książki Baruzi'ego o św. Janie od Krzyża.

⁵⁾ W takim wypadku miłość własna secundum rationem proprii boni nie znika, lecz jej akt ustępuje aktowi miłości caritas, w którym człowiek kocha sam siebie propter Deum et in Deo (Sum. theol., II-III 19, 6; 19, 8, ad 2; 19, 10), a który wykańcza, podnosi i zawiera w sobie tę naturalną miłość, jaką ma każdy dla swego bytu i więcej, niż dla swego bytu, dla Boga (I, 60, 5; II-II, 25, 4).

⁶⁾ Por. św. Tomasz z Akwinu, Sum. theol., II-II, 26, 3, ad 3: „Hoc quod aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem quo Deus amatur amore concupiscentiae; magis autem amamus Deum amore amicitiae, quam amore concupiscentiae; quia malus est in se bonus Dei, quam bonus, quod participare possumus fruendo ipso; et ideo simpliciter homo magis diligit Deum ex charitate, quam seipsum.

duszy. Oni ją tracą, oni jej już nie mają. Jeżeli wchodzi w tajemnicę powinowacwa boskiego i stając się czymś z Boga zdobywają osobowość transcendentną, niezależność i wolność, do której nic w świecie nie jest podobne, to czynią to, zapominając o tych wszystkich rzeczach, aby nie oni żyli, ale żeby żył w nich Ukochany.

Co do antynomii, które „nowi mścycy”⁷⁾ odkrywają w mistycyzmie tradycyjnym — a dzieje się tak dlatego, że starzają sobie szuczne jego pojęcie, spaczane przez uroczysie przesady nowoczesne o życiu ducha — to chciałbym się zgodzić, że isto nie cechują one sporo pseudomistycyzmów filozoficznych. (A sam nowy mistycyzm będzie miał kłopoty, żeby od nich uciec). W odniesieniu do autentycznego życia mścycznego tracą one wszelki sens. Nie masz tu ani „woli twórczej” poszukującej bezpośredniego wywyższenia w czystej przyrodzie i jakimś bezgranicznym samo-przerośnięciem, ani „woli magicznej”, poszukującej wywyższenia osoby we władaniu światem i posiadaniu bez reszty. Tu jest miłość (nasi filozofowie zapominają tylko o niej, a to ona przecież sprawia wszystko), tu caritas, która używa poznania, aby w pełniejszy sposób przylgnąć do Ukochanego; (sama je sobie pod działaniem Ducha Bożego zdobyła, jakże soczyste i olśniewające rzeczywistą obecnością Przedmiotu). Tu dusza nie chce się wywyższyć i nie chce się zniweczyć: ona chce przylgnąć do tego, który ukochał ją pierwszy. Albowiem tu jest Bóg, który nie jest nazwą, ale rzeczywistością, jest coś Rzeczywistego, a nawet Ponadrzeczywistego, co istnieje wpierw, przed nami, bez nas; nieuchwytnie sposobem ludzkim, ani anielskim, ale boskim i które nas w tym celu przebóstwia; Nad-Duch, którego uścisk nie ogranicza ducha skończonego, ale czyni go bezgranicznym. Ty, o Boże Żywy, nasz Stworzycielu.

Kontemplacja świętych nie pochodzi od ducha ludzkiego. Pochodzi ona od łaski wlanej. (Używajmy terminów teologicznych, skoro na pyania, które dręczą naszą epokę można odpowiedzieć tylko uciekając się do pojęć świętej nauki). Powiadam, że kontemplacja jest z pewnością naszym doskonałym owocem, ale według naszego urodzenia z Wody i z Ducha. Dzieło w swojej istocie nadprzyrodzone, które niewątpliwie wywodzi z naszych pokładów substancjalnych i naszych przyrodzonych władz działania, ale o tyle, o ile sama nasza substancja i nasze działanie, bierne wobec Wszechmocnego Boga, bywają przez Niego i przez dary, które Jego moc w nich

⁷⁾ Por. Henri LEFEBVRE: „Positions d'attaque et de défense du nouveau mysticisme” *Philosophies*, marzec 1925.

zaszczepi, podniesione w stosunku do boskiego przedmiotu, który jako taki jest bezwarunkowo niedostępny samym energiom natury⁸⁾). Dzieło wysoce osobiste, i wolne i czynne, życie, które tryska na trwanie w wieczności, ale które jest dla nas jakby brakiem działania i rodzajem śmierci, ponieważ będąc nadnaturalnym nie tylko od strony swojego przedmiotu, ale od strony swojego sposobu przebiegania, wypływa ono z naszego ducha, poruszanego jedynie przez Boga i zależy od tej łaski *gratia operans*, gdzie cała inicjatywa należy do Boga. A ponieważ wiara jest korzeniem i podwaliną całego życia nadprzyrodzonego, przeto takie dzieło nie da się pomyśleć bez wiary „poza którą nie ma środka bezpośredniego i przysposobianego do nas” dla kontemplacji⁹⁾).

W końcu kontemplacja świętych nie jest tylko dla boskiej miłości, ona jest także przez nią. Ona nie tylko zakłada teologiczną cnotę Wiary ale również teologiczną cnotę Miłości i dary wlane Rozumu i Mądrości, które nie istnieją w duszy bez miłości. Tego samego Boga, osiągniętego przez wiarę w ciemności i jak gdyby na odległość, bo dla umysłu jest odległość, kiedy nie ma widzenia, miłość jako taka osiąga bezpośrednio w Nim Samym, łącząc nas sercem z tym właśnie, co ukryte jest w wierze; zaś mądrość mistyczna, pod działaniem i aktualnym, szczegółowym kierownictwem Ducha Świętego, doświadcza właśnie rzeczy boskich, wprowadzonych w ten sposób do naszych wnętrzności przez *caritas*, Boga, który przez *caritas* stał się naszym; doświadcza Go przez miłość, jako dającego się nam w nas i poznaje afektywnie, „na mocy niepojętego zjednoczenia”¹⁰⁾ w nocy, wyższej ponad wszelkie poznanie wyraźne, ponad wszelki obraz i wszelką ideę — jako wykraczającego nieskończenie poza to wszystko, co wszystkie stworzenia zdążają o Nim kiedykolwiek pomyśleć. *Vere tu es Deus absconditus, Deus Israel Salvator*. Ta mądrość mistyczna osiąga Boga, jako Boga, jako Boga ukrytego, jako Boga Zbawiciela, i to tym więcej Zbawiciela, im bardziej ukrytego: ona to czyni, ta mądrość tajemnicza, co oczyszcza duszę w tajem-

⁸⁾ Ci filozofowie, którzy z racji doktryny „*potentia oboedientialis*” mówią o doklejaney nadnaturze (*supernaturel plaqué*), nie czytali nigdy teologów tomistycznych, albo, jeżeli ich czytali, to ich nie zrozumieli. Zob. JAN OD ŚW. TOMASZA, *Curs. theol.* I. P. q. 12, disp. 14, a. 2 (*Vives*, t. II).

⁹⁾ Por. II, VIII. św. Jan od Krzyża: *Wejście na górę Karmel*.

¹⁰⁾ Dionizy, *O Imionach Bożych*, VII, 3.

nicy. Choć nie wymyka się ona kontroli teologii¹¹⁾, choć pozostaje zależna od mnożących się pojęć i znaków koncepcyjnych, przez które boska Prawda objawia się naszemu umysłowi, jako od swych warunków i swych podstaw na ludzkiej ziemi, choć nie porzuca niczego z dogmatów objawionych, wprost przeciwnie! zna lepiej, niż przez pojęcia to właśnie, o czym formuły pojęciowe, dogmaty udzielają wiedzy umysłowi ludzkiemu, jakże jednak nie miałyby przekroczyć wszelkiego wyraźnego pojęcia i wszelkiego dającego się wyrazić znaku, po to, ażeby przylgnąć w przeżyciu miłości do tej właśnie rzeczywistości, która jest pierwszym przedmiotem wiary?

¹¹⁾ Przynajmniej w przekazywalnych wypowiedziach, przez które język ludzki tłumaczy przeżycie mistyczne — to znaczy w tym, co już nie jest, ściślej mówiąc, samym przeżyciem mistycznym, ale właśnie tą teologią, którą ono jest brzemienne — mądrość mistyczna podlega kontroli teologii. Teolog jest w ten sposób sędzią mistyka nie jako takiego, ale o tyle, o ile mystyk schodzi na pole wyrażania pojęciowego i rozumowego przekazywania treści. W tenże sposób astronom może być sędzią filozofa, który rozprawia o astronomii. Ale w sobie mądrość mistyczna jest wyższą nad mądrość teologiczną i właśnie człowiek ducha sędzi teologa spekulatywnego, bezwzględnie nie w porządku doktryny tylko życia i przeżycia, *spiritualis iudicat omnia et a nemine iudicatur* (I, Cor. II, 15).

Istotnie jeśli idzie o wydawanie sądu na temat ukrytej i nieprzekazywalnej substancji samego przeżycia mistycznego i o rozróżnianie duchów, rzecz ta nie jest sama przez się sprawą teologa spekulatywnego, tylko samychże ludzi ducha, a teologa w tej mierze, w jakiej jest on owym człowiekiem ducha i posiada wiedzę praktyczną dróg mistycznych. „Taka jest w samej rzeczy, pisze Jan od św. Tomasza, reguła apostołska: „... nie każdemu duchowi wierzyć, ale doświadczajcie duchów, czy z Boga są“ (I Jan). Oraz: „Proroctwo nie lekceważcie. A wszystkiego doświadczajcie; co dobre jest, tego się trzymajcie“ (I Tess. 5). Takie badanie winnoby się normalnie odbywać wspólnie. To nie znaczy, żeby w tym przedmiocie dar Ducha Świętego był poddany cnotie roztropności, lub był on od niej niższy, lub miał być przez nią determinowany, gdyż ci, którzy osądzają takie objawienia czy takie prawdy, nie powinni tego czynić według racji ludzkiej roztropności, tylko według samychże darów, które mogą u jednych znajdować się w wybitniejszym stopniu, niż u drugich. Jeżeli jednak racje ludzkie lub teologiczne są używane przy badaniu tych rzeczy, bierze się je pod uwagę, jako coś drugorzędnego i co występuje tylko w roli służebnej, co ma lepiej wyjaśnić sprawy dotyczące wiary lub instynktu Ducha Świętego.

Dlatego to przy badaniu spraw duchowych i mistycznych nie trzeba się zwracać jedynie do teologów — scholastyków, ale również do ludzi o rozwiniętym życiu wewnętrznym, posiadających roztropność mistyczną, którzy znają drogi duchowe i potrafią odróżnić od jakiegoś ducha co pochodzi“. (Jan od św. Tomasza, Dary Ducha Świętego, V, 22, tłumaczenie R. MARITAIN, str. 201—202).

I olośmy się znaleźli na antypodach Plotyna. Nie chodzi tu o wzniesienie się intelektualne poza dziedzinę poznawalnego, o wstąpienie, przez metafizykę i jej kunsztowną drabinę dialektyczną aż do — wciąż naturalnego — zniesienia naturalnego poznania w nadpoznawalnym, aby się po anielsku rozplynać w ekstazie. Chodzi o wzniesienie się miłosne poza dziedzinę tego, co stworzone, o wyrzeczenie się samego siebie i wszystkiego, aby nas poniosła caritas w przeświecloną noc wary, poddanych boskiemu działaniu, aż do najwyższego nadnaturalnego poznania nadnaturalnej nieskończoności, aby się przekształcić w Boga przez miłość. Bo „ostatecznie dla tej miłości zostaliśmy stworzeni“¹³⁾.

Nie, metafizyka nie jest bramą do kontemplacji mistycznej. Bramą tą jest człowieczeństwo Chrystusa, przez które otrzymaliśmy łaskę i prawdę. Ja jestem drzwiami, powiedział on o sobie. Przeze mnie jeśli kto wejdzie, zbawiony będzie; i będzie wchodził i wychodził i pastwisko znajdzie. Wszedłszy przez Niego dusza wznosi się i przenika w ciemną i nagą kontemplację czystego Bóstwa, i schodzi z powrotem poza nią, w kontemplację świętego człowieczeństwa. I tu zarówno jak tam, znajduje pastwiska i karmi się swoim Bogiem¹⁴⁾.

7. W każdym znaku, pojęciu czy nazwie, są dwie rzeczy do rozważenia: sam przedmiot, który ten znak daje nam poznać, i sposób, w jaki nam go daje poznać. We wszystkich znakach, których umysł nasz używa aby poznać Boga, sposób oznaczania jest ułomny i niegodny Boga, gdyż pozostaje w proporcji nie do Boga, lecz do tego, co nie jest Bogiem; podobnie, jak w rzeczach is nieją doskonałości, które w stanie czystym przed istnieją w Bogu. W ten sam niedoskonały sposób, w jaki rzeczy stworzone przedstawiają Boga, od którego pochodzą, w tenże sam sposób nasze idee, które docierają najpierw i bezpośrednio tego, co stworzone, dają Boga poznać. Z istoty swojej przedstawiają daną doskonałość (która może — jeżeli należy do porządku transcendenalnego — istnieć również w stanie niesworzonym) tak, jak istnieje ona właśnie w stanie stworzonym, ograniczonym, niedoskonałym. To też, chociaż wszystkie imiona, jakie dajemy Bogu, oznaczają jedną i tę samą rzeczywistość, niewypowiedzianie jedną i prostą, nie są one jednak synonimami, ponieważ oznaczają odnośne doskonałości, preegzystujące w Bogu w stanie najwyższej prostoty w ten sposób, w jaki stworzenia dzielą je między siebie i w nich uczesniczą. Bóg jest samostannym Dobrem, zarówno jak samoistną Prawdą i samo-

¹³⁾ Święty JAN OD KRZYŻA, Pieśń duchowna str. 29 silv. III, 362.

¹⁴⁾ Por. Św. Tomasz z Akwinu, Quodlib. VIII, a. 20 JOSEPHUS A SPIRITU SANCTO, cursus theologiae mystico-scholasticae, Disp. prima prooemialis, q. 2, par. 1 (wyd. 1924, B3, 345, Bruges, t. I. str. 117).

istnym Bytem, ale Idea Dobra, Prawdy, Bytu, gdyby samoistnie bytowała, nie byłaby Bogiem.

Wynika stąd, że wszystkie nazwy i pojęcia, które odpowiadają Bogu w sposób szczególny, zachowują przy przejściu na Niego całą swoją wartość dostępną dla umysłu i całe swoje znaczenie: rzecz oznaczona jest w Bogu bez reszty i z wszystkim tym, co ją stanowi dla umysłu („formalnie” mówią filozofowie); kiedy mówimy, że Bóg jest dobry, orzekamy o boskiej naturze pewną cechę wewnętrzną i wiemy, że jest w tej naturze wszystko to, co dobroć koniecznie implkuje. Ale w tej doskonałości w czystym akcie — która jest samym Bogiem — jest jeszcze nieskończenie więcej, niż jej nazwa i jej pojęcie oznacza.

Doskonałość ta istnieje w Bogu w sposób przenoszący nieskończenie nasz sposób pojmowania („*eminenter*” mówią filozofowie). Wiedząc, że Bóg jest dobry, nie znamy Dobroci Bożej, albowiem on jest dobry tak, jak nic innego dobre nie jest, prawdziwy, jak nic innego nie jest prawdziwe. On jest, jako nie jest żadna rzecz z tych które znamy „W ten sposób wyraz „mądry”, gdy się go orzeka o człowieku, opisuje i obejmuje w pewien sposób rzecz oznaczoną; ale kiedy się go orzeka o Bogu, wtedy wyraz taki zostawia rzecz oznaczoną jakby nieobjętą i nieopisaną, przekraczającą zakres jego znaczenia”.¹⁴⁾

Wszelkie poznanie Boga przez idee lub pojęcia, czy to idee nabyte, jak w metafizyce i teologii spekulatywnej, czy to wlane, jak w proroctwie — wszelkie czysto intelektualne poznanie Boga przed osiągnięciem Widzenia Uszczęśliwiającego, choć może być absolutnie prawdziwe, absolutnie pewne i stanowić wiedzę autentyczną i nade wszystko pożądaną, pozostaje więc nieodwołalnie ułomne, w dysproporcji do poznanego i oznaczonego przedmiotu przez swój sposób ujmowania i oznaczania.

Jasne jest, że jeżeli może nam być dane poznać Boga, wprowadzić jeszcze nie *sicuti est*, przez Jego istotę i w widzeniu ale przynajmniej w oparciu o samą transcendencję Jego Boskości, przy użyciu sposobu poznania, który by odpowiadał poznanemu przedmiotowi, to poznania takiego nie osiągniemy drogą czysto intelektualną. Przekraczać wszelki sposób pojmowania, pozostając w płaszczyźnie umysłu, a więc pojęcia, to sprzeczność logiczna. Trzeba przejść przez miłość. Miłość jedyna, miłość, powiadam, nadprzyrodzona może dokonać tego przeskoku. Umysł w porządku doczesnym nie może wejść w dziedzinę, całkowicie przekraczającą jego zasięg inaczej, jak w pewnym wyrzeczeniu się wiedzy, w którym Duch Boży, posługując się współistotnością z *caritas* i skut-

¹⁴⁾ Św. TOMASZ Z AKWINU, *Sum. theol.*, I, 13, 5.

kami, jakie boskie zjednoczenie wywołuje w dziedzinie uczuciowości, daje duszy przeżyćcie miłosne tego właśnie, do czego żadne pojęcie się nie zbliża i zbliżyć się nie może. „W edy dusza wyzwolona od świata zmysłowego i świata pojęć wkracza w tajemniczy mrok jakiejś świętej niewiedzy i wyrzekając się wszelkich danych wiedzy, gubi się w Tym, którego dojrzeć ani pochwycić nie można. Cała oddana temu najwyższemu Przedmiotowi, nie należy do siebie, ani do innych; zjednoczona jest z nieznanym przez najszlacheńszą część siebie samej i na mocy swego wyrzeczenia się wiedzy; w końcu czerpie z tej absolutnej niewiedzy poznanie, którego by rozum nie zdołał wywalczyć¹⁵⁾).

8. Wydaje się, że bieg epoki nowoczesnej stoi pod znakiem rozłamywania ciała i ducha, albo posępnego przemieszczenia elementów oblicza człowieka. Jest nazbyt jasne, że przejście ludzkości pod władztwo Pieniądza i Techniki¹⁶⁾ jest jednoznaczne z postępującą materializacją inteligencji i świata. Z drugiej strony i jak gdyby w kompensacji za to zjawisko, na ducha, bez którego nasza działalność dyskursywna i społeczna obywatelska się coraz więcej i który widzi się w ten sposób zwolniony od podejmowania się szeregu funkcji organicznych ludzkiego życia, spływa jak gdyby wyzwolenie — przynajmniej wirtualne. „Fotografia wyzwoliła malarsko” — to powiedzenie Jana Cocteau można zastosować w każdej dziedzinie. Druk wyzwolił sztuki plastyczne od funkcji wychowawczych, które ciążyły na nich w epoce katedr. Nauki o zjawiskach wyzwoliły metafizykę od troski tłumaczenia rzeczy z zakresu natury zmysłowej i od tylu złudzeń, które się z niej wynikały dla greckiego optymizmu. Tego oczyszczenia metafizyki z pewnością należy sobie winnować. Mniej pocieszające jest skonstatowanie, że w porządku praktycz-

¹⁵⁾ Dionizy, *Teologia mistyczna*, rozdz. I, 3.

¹⁶⁾ Wzięta w sobie, technika materialna powinna by otworzyć drogę do życia bardziej wyzwolonego z materii, ale wskutek winy człowieka faktycznie dąży do ucisku duchowości. Czyż znaczy to, że należałoby wyrzec się techniki, lub oddać się próżnym żalom? Tego nigdy nie chciałem powiedzieć. Ale trzeba, aby rozum wniósł tu swoje ludzkie kierownictwo. I jeżeli uda mu się to osiągnąć bez konieczności uciekania się do rozwiązań czysto despotycznych i dla innych przyczyn nieludzkich, materializacja, o której mówimy, zostanie przezwyciężona, przynajmniej na jakiś czas. Nie mam bynajmniej pretensji do wypowiadania prawa, według którego wydarzenia kreślą jakąś nieuniknioną krzywą, próbuję tylko wyłuskać, w tym punkcie czasu, w którym jesteśmy, sens kierunkowy krzywej, nakreślonej przez te wydarzenia aż do tej chwili, a dający się naprostować przez ludzką wolność.

nym im cięższej pracy materialnej wymaga od umysłu władanie rzeczami, tym bardziej oddana się od życia, które umysł wieździe ponad czasem. Ziemia już nie potrzebuje poruszającego ją anioła, człowiek popycha ją siłą ramion. Duch wznosi się do nieba.

Tymczasem człowiek jest ciałem i duchem, nie związanymi ze sobą nicią, lecz zjednoczonymi subsancjalnie. Niech tylko sprawy ludzkie przestaną być na miarę tej syntezy obu elementów, skoro jedno będą się s'osować tylko do energii materialnej, inne do żądań odcięśn onej duchowości — człowiekowi zagrozi przerażające rozdarcie metafizyczne. Można przypuścic, że oblicze tego świa'a przemienie w dniu, kiedy to napięcie stanie się tak wielkie, że serce nasze pęknie.

Co do samych spraw ducha, to jest niebezpieczeństwo, że ich „wyzwolenie” pozostanie złudne — bo gorsze o wiele, niż stan służebny. Rodzaje skrupowania, jakie narzucała im służba człowieka były dla nich dobre; ograniczały je, ale im nadawały ich naturalny ciężar. Angelizacja sztuki i poznania? Czyż cała ta potencjalna czyśtość zagubi się w zwierzęcym szaleństwie? Będzie ona, znajdzie się ona tam tylko naprawdę, gdzie Duch przebywa, jak w domu, gdzie strózuje nad owcami. Gdziekolwiek będzie Ciało, tam zbiorą się i orły. Jeżeli społeczność chrześcijańska (christianitas) minionych czasów się rozpadła, to Kościół Chrystusowy wznosił się i wznosi, s'opniowo wyzwalany i on także, wyzwalany od troski o sprawy państw, które go odrzucają, od opatrności doczesnej, sprawowanej dla uzdrowienia naszych ran. Kiedy odarty, pozbawiony wszystkiego schroni się na pustynię, zabierze ze sobą wszystko, co w świecie zostanie nie tylko z wiary i miłości i z prawdziwej kontemplacji, ale z filozofii, z poezji i cnoty, a skarb ten będzie piękniejszy niż kiedykolwiek.

9. Olbrzymia ważność obecnego kryzysu pochodzi stąd, że będąc powszechniejszym, niż którykolwiek inny, zmusza on nas wszystkich do zdecydowanych wyborów. Ośmy doszli do linii działu wód. Z powodu sprzeniewierzeń, jakich się dopuścili Zachód, który nadużył Bożych łask i dozwolił, aby dary, którym należało dać owocować dla Boga, zatraciły się, nastąpiła taka sytuacja, że porządek rozumu nie podlegając już porządkowi miłości, popsuł się wszędzie i nie może już podolać niczemu. Choroba racjonalizmu wprowadziła niezgodę między na urę a formę rozumu. Odąd stało się bardzo trudne utrzymać się w sferze właściwej dla człowieka. Trzeba umieszczać stawkę powyżej rozumu, a przecieź za n'm, albo poniżej i przeciw niemu. Otóż powyżej rozumu są jedynie cnoty teologiczne i dary nadprzyrodzone. Ze wszystkich stron — nawet u nowych humanistów, (jak ongiś u zwolenników Barrés'a, słyszy się wołania: duch, duchowość! Ale jakiego ducha wzywacie? Jeśli to nie

Duch Święty, możecie równie dobrze wzywać ducha drewna, lub ducha wina. Wszystko, co rzekomo duchowe, rzekomo ponadrozumowe, a co nie jest objęte miłością, służy ostatecznie tylko zwierzęcości. Nienawiść rozumu będzie zawsze tylko buntem rodzaju przeciw różnicy gatunkowej. Marzenie jest zupełnym przeciwieństwem kontemplacji. Jeżeli czystość polega na doskonałym puszczaniu wodzy życiu zmysłowemu i jego mechanizmom, więcej jest tej czystości w zwierzęciu, niż w Święym.

Świat, ten, za który Chrystus się nie modlił, dokonał swego wyboru z góry. Wyzwolić się z tej formy *rationis*, uciec daleko od Boga w niemożliwym samobójstwie metafizycznym — skoro taka pozostaje alternatywa według okrutnego a zbawczego wyroku, wyznaczonego przez odwieczny Porządek — oto pragnienie, od którego drży ciało starego człowieka, a wszak tkwiło ono i w tym Najstarszym z duchów, kiedy spadał z nieba jak piorun. Ażeby je wyrazić nieodwołalnie w kategorii *absolu*, w sposób na tyle zupełny, na jaki tylko stać stworzenie, które w większości wypadków nie wie co robi, potrzeba pewnego rodzaju bohaterstwa. (Dabeł ma swoich męczenników). Dowód uznania bez widoków, złożony czemuś, co jest: więcej, niż umarłe... co się tyczy ogółu ludzi, to sądząc według zwykłych danych ludzkiej natury, byłoby się skłonnym myśleć, że będą schodzić po tym samym zboczku, ale bez woli ni odwagi, znieczuleni przez ideał.

Zeńście tym zboczem jest: takie łatwe!

Błąd to jednakże — sądzić wyłącznie według natury. Łaska trwa, pełna niespodzianek. Podczas gdy ten stary świat ześlizguje się coraz niżej, o!o widzimy prawdziwy świat nowy, tajemny niezwykły napór boskich soków w Ciele Mistycznym, które jest i nie starzeje się, błogosławione przebudzenie dusz pod znakiem Dziewicy i Ducha. Obaczmyż, jaka to Mądrość, co sięga z mocą z jednego końca świata na drugi i jednoczy krańce! Jakaż obietnica, która krzese piękno tych czasów nieszczęsnych i napenia nas radością! Niechże narody ochrzczone, niewierne swemu powołaniu, odłączają się od Kościoła, niech wysławiają wszędzie na bluźniersko imię Chrystusa, podając za cywilizację chrześcijańską to, co jest tylko jej zwłokami: Kościół kocha narody, ale ich nie potrzebuje, to one potrzebują Kościoła. To dla ich dobra Kościół, posługując się jedyną kulturą, w zakresie której rozum ludzki odegrał swą rolę z prawie dobrym skutkiem, próbował tak długo nałożyć boską formę na ziemską materię oraz podnieść i utrzymać w ten sposób w doskonałości, pod łagodnym władz wem łaski, która nie ciąży, życie człowieka i rozumu. Jeżeli kultura europejska dojdzie do zupełnego upadku, Kościół ocali z niej to, co istotne i potrafi spr-

wić, by to, co może być ocalone z innych kultur, wzniosło się aż ku Chrystusowi. Słucha on, jak w głębinach historii przewala się jakiś świat nieprzewidywany, który go będzie niewątpliwie przesładował tyleż, co dawny (czyż nie ma on męsi cierpienia?), ale w którym znajdzie nowe możliwości działania.

Słusznie mówi Hilary Belloc, że Europa to wiara, jeżeli chce zaznaczyć, że Europa nie byłaby niczym bez wiary i że jej racją bytu było i pozostaje rozdawanie wiary światu. Ale w sensie absolutnym tak nie jest. Europa to nie wiara, a wiara to nie Europa; Europa to nie Kościół, a Kościół to nie Europa. Rzym nie jest stolicą świata łacińskiego, Rzym jest stolicą świata. *Urbs caput orbis*. Kościół jest powszechny, ponieważ jest zrodzony z Boga, wszystkie narody, będąc w nim, są w domu, rozkrzyżowane ramiona jego Mistra rozciągają się ponad wszystkie rasy i wszystkie cywilizacje. Nie przynosi on ludom dobrodziejstw cywilizacji, jeno Krew Chrystusową i szczęśliwość nadprzyrodzoną. Wydaje się, że przygotowuje się za naszych dni rodzaj wspaniałego objawienia jego powszechności, za którego zapowiedź można uważać stopniowy rozwój w krajach misyjnych duchowieństwa i episkopatu rodzimego.

Długo uśpiony nad brzegami historii, a teraz dotknięty naszymi szaleństwami. Wschód jest równie chory jak Zachód. Ale tu, jak tam, zobaczy się wszędzie, gdzie zakorzeni się żywa wiara — jak przylgnąć do tego, co naprawdę jest: ponad rozumem, do Prawdy niestworzonej, do mądrości świętych, pociągnie zarazem za sobą odbudowę (z pewnością nieco żmudną) samego porządku rozumowego, którego istnienie życie nadprzyrodzone implikuje jako warunek. Tak to kroczą zgodnie obok siebie Ewangelia i filozofia, mistyka i metafizyka, to co boskie, i to, co ludzkie. To nie Europejczyk, to Bengalczyk stworzył wielki projekt Brahmananda, a podjęty przez jego ucznia, Animanandę: założenie w Bengalu kongregacji kontemplacyjnej, której członkowie, zakonnicy zebrzący na wzór *sannas* ch hinduskich, roznosiliby po całych Indiach przykład indyjski świętości katolickiej, i nie wyrzekając się znajomości *wedan*y, opierałby swoje życie umysłowe na doktrynie Tomasza z Akwinu¹⁷). Notuję ten hołd złożony wartości i mocy tomizmu. Jako dar chrześcijaństwa średniowiecznego dla całego świata, nie

¹⁷) Mischel LEORUS, S. J. L'apostolat bengali, Louvain 1924. — W Chinach została założona w r. 1928 przez ojca Zebbe kongregacja katolicka czysto chińska, Braciszkwie św. Jana Chrzciciela. Ogólnie biorąc, ci, którzy znają Chiny najlepiej, myślą, że dla najwartościowszych pierwiastków starożytnego dziedzictwa duchowego tego kraju jedyną możliwością wymknięcia się elementarnemu materializmowi, jaki młodzież bierze z Zachodu, znajduje się w katolicyzmie.

wiąże się on z jednym ładem, ani z jednym stuleciem, powszechny jak Kościół i prawda.

10. Dla pewnych umysłów wszystko jest stracone i oczekują one nieoczekiwanego, a ja nie pogardzę nigdy ani ich zgnębieniem ani oczekiwaniem. Ale to rzecz ważna, czego w głębi duszy naprawdę oczekują: Antychrysta, czy powtórnego przyjścia Syna Człowieczego?

Albowiem my oczekujemy zmartwychwstania ciał i żywota przyszłego wieku. Wiemy, czego oczekujemy i wiemy, że to wyższe ponad wszelkie pójmowanie.

Co innego jest nie wiedzieć, czego się oczekuje, a co innego wiedzieć, że to, czego się oczekuje, nie da się pojąć.

„Adrian, jeszcze będąc poganinem, pytał męczenników: „Jakiej spodziewacie się nagrody?”. „Usza nasze, odpowiedzieli mu, nie mogą tego wypowiedzieć, ani ucho nasze tego posłyszeć”. „Nic więc nie nauczyliście się? Ani z Zakonu, ani z Proroków? Ani z jakiego innego pisma? „Prorocy sami nie znali tego tak jak należy; gdyż byli to tylko ludzie wielbiący Boga, którzy wypowiadali słowami to, co otrzymali przez Ducha Świętego. Ale o tej chwale jest napisane: czego oko nie widziało i ucho nie słyszało i w serce człowieka nie weszło, to zgotował Bóg tym, którzy go miłują.

Słyszając to Adrian wskoczył natychmiast w ich środek i rzekł: „Policzcie mnie między współwyznawców wiary tych świętych, o to ja również jestem chrześcijaninem”¹⁸⁾.

przełożył Przemysław Mroczkowski

¹⁸⁾ BONINUS MOMERITIUS: Sanctuarum sue vitae. nowe wydanie Benedyktynów z Solesmes, Paris, Fontemoing, 1910: Passio sancti Adriani M. cum aliis 33 MM.

KAREL SCHULZ

NOCNA ROZMOWA

NOTA TŁUMACZA

„W czeskiej literaturze powieściowej spotykam dzieło, które jest naprawdę znamienne dla rozwoju pełnej ludzkiej osobowości — pisze wybitny krytyk Fr. Götz. — Jest to „Kamień i ból” Karela Schulza. Ten bogato nawarstwiony, barwny i żywy obraz włoskiego renesansu, zarysowany wokół postaci nadludzko wielkiej Michała Anioła, stanowi twór zdobywczy. Znajdujemy się tu na przełomie epok, gdy się kończy średniowiecze i rodzi styl nowej ery. Pięć głównych postaci określa linię akcji powieści i pełnię doby: występuje tu oświecony władca florencki, Lorenzo Medici, który żyje antykiem i przenosi jego postąnnictwo w nowy wiek; naprzeciw niego stoi Savonarola, obrazoburczy fanatyk, w zbrodni-czej epoce nawracający do starożytnego chrześcijaństwa i pragnący świat skażony pogaństwem zbawić ewangelią ubóstwa i surowości obyczajów. Na drugim planie stoi papież Aleksander Borgia, niemal apokaliptyczny zbrodniarz, który pchnął Kościół w straszną nędzę moralną; naprzeciw niego — polityczny myśliciel Machiavelli, pojmujący rozwój świata jako pojedynek realnych sił, które on z cynicznym bezwstydem umie włączyć do swego planu. Pośrodku Michał Anioł, jako potężna synteza doby. Wszystkie moce kultury europejskiej i najjaskrawsze przeciwieństwa epoki w nim się urzeczywistniły“...

Wiadomo, że poeta czy powieściopisarz często staje się dziennikarzem i publicystą. Ale wiadomo również, że kierat pracy dziennikarskiej wypacza lub wręcz obniża talent pisarza. Pisarz czeski Karel Schulz (1899—1942), autor powieści „Kamień i ból” jest potwierdzeniem pierwszego, natomiast wyraźnym zaprzeczeniem drugiego.

Po wydaniu pierwszych utworów beletrystycznych, Schulz przerzuca się na dziennikarstwo. Dopiero po czternastu latach powraca do literatury, by dać rzecz prawdziwie piękną: powieść „Kamień i ból” (1942), przyjętą entuzjastycznie przez krytykę literacką różnych obozów ideowych.

Jest to pierwsza część zamierzonej trylogii. Z drugiej części pozostało w rękopisie kilka rozdziałów (wydane drukiem, pt. „Papieska msza”).

Po tej trylogii chciał autor napisać powieści o Beethovenie i Leonie Bloy. Miała to być epopeja ludzkości, miotanej ustawicznie pomiędzy duchem i materią, pomiędzy dobrem i złem, ukoronowaniem dzieła miała być apoteoza katolicyzmu.

Niestety przedwczesna śmierć przerwała ambitne plany pisarza, ale i ten fragmentaryczny, pełen rozmachu obraz, który wypromieniowała ze siebie literatura bratniego narodu, trzeba i należy koniecznie przyswoić polskiemu czytelnikowi.

A. B.

*

(FRAGMENT Z POWIEŚCI)

Oparł się o ścianę domu, czuł swoją brzydotę. Czuł cierpki i kwaśny zapach potu. Powalane lepką gliną i prochem odzienie lepilo się do ciała. Marmurowy pył, którego pełno miał we włosach i w brodzie, wywoływał swędzenie. Jakby w lustrze widział swoją szarą, starganą wysiłkiem, zbrudzoną bezsennością twarz, swoją brzydotę, rozoraną krzywizną zmiażdżonego nosa. Nawet ręce o zakrzywionych, połamanych paznokciach, zakrwawione, budziły w nim wstręt: przypominając mu ręce łopielca z nad brzegów Arno. Powietrze wilgotnego wieczoru przesłaniające woniami ogarniało idącego. Pomału włókł się dalej. Podrażniony, ponury, zły, nie myślał o jedzeniu ani o spaniu. Nie mógł się pozbyć tego gwałtownego poczucia własnej brzydoty i mocnego, bolesnego ucisku w okolicy serca, które zdawało się pękać pod jego ciężarem.

Na S. Trinita spostrzegł gromadę mieszczan uważnie rozprawiających i dosłyszał, że sprzeczą się o niejasny cytat z Dan'ego. Usłyszał znane mu wiersze. Roześmiał się: to dziewiąta pieśń z Raju, trójwiersz o sztuce. Przystanął i nadśledził ich sprzecznych zdań...

Pośrodku gromady zauważył Leonarda da Vinci. Słuchał milcząco. Jedną ręką gładził wypielęgnowaną siwą brodę, drugą opierał się o ramię Andrea Salaina, pięknego, o kobiecej urodzie młodzieńca... Leonardo odziany był w długą, spływającą szatę jasno liliowej barwy, którą chętnie wkładał na wieczorne przechadzki, kiedy oczekiwał pełni, wiedział bowiem, że srebrne światło księżyca zesłajało się z fioletową barwą tkaniny w miękką, osobliwą harmonię, spotęgowaną nie tylko szerokim złotym obramowaniem szaty, ale i tym, że toga nasycona była silną perfumą z asfodelów, własnego wyrobu Leonarda... Długa fioletowa toga, mdły i osobliwy zapach asfodelów w wilgotny wieczór, siwa pielęgnowana broda Leonarda i jego wyniośła postać, odcinająca się od debatujących mieszczan, to wszystko w oczach Michelangela zlało się w jeden obraz, który jeszcze bar-

dziej spotęgował jego rozdrażnienie. Zaciął z wściekłości zęby myślc, że przemknie niespostrzeżony. I kiedy przechodził z opuszczoną głową, kryjąc w ten sposób swoją brzydotę, usłyszał jak mieszczanie dopraszali się, aby im Leonardo niejasny cytał wytłumaczył. W momencie, kiedy najbardziej cisnął się do muru, Leonardo da Vinci podniósł głowę. Zauważył go.

— Ja mam wam to niejasne miejsce wytłumaczyć? — powiedział cichym, omdlałym głosem. — Pa'rzcie, oto idzie wielki Michelangelo Buonarroti, wiadomo, że zna Dan'ego lepiej niż kłokolwiek z nas. Ja przed nim byłbym jak żak przed mistrzem. Zwróćcie się do niego, on wam wyłoży te niejasne wiersze o sztuce! Dla niego nie ma niczego niejasnego ani w Dantem, ani w sztuce. — I uśmiechnął się skrycie.

Michelangelo poderwał się jak ugodzony; przez jego zmęczoną, szarą twarz przebiegł wściekły błysk. Wyprośował się, i widząc na sobie zdziwione oczy kupców miał wrażenie, że zewsząd biegna ku niemu podsępnne i małe oczy jaszczurek, drwjące z jego zaproszonego, kamienistego oblicza, po'arzanego roboczego odzienia i rozbitych rąk. Zważył ostrze słów Leonarda, ich wzniosły, księżący dźwięk, widział fioletową toę oblaną srebrem i poczuł woń asfodelu. Z zaciśniętymi pięściami przystąpił bliżej...

Chciał mówić, lecz głos jego był tak suchy, że nie miał dźwięku.

Zamias! niego przemówił Leonardo:

— Ci wokół mnie są tak chciwi waszego pouczenia, messer Buonarroti, jak cała Florencja chciwa jest waszej sztuki. Spragnieni jesteśmy... a wy nam długo każecie czekać. Bardzo długo. Więc dajcie nam chociaż wykład z Danta... Chociaż tego nie zakrywajcie przed nami ogrodzeniem z desek.

I zwróciwszy się do gromady mieszczan, dokończył Leonardo z dziwnym akcentem i uśmiechem: „Michelangelo was pouczy, nie ja!”

Michelangelo stał już blisko niego, dotykając swymi nieczystymi rękami pachnącej togi. Widział jego twarz znużoną, pełną zmarszczek, ironicznie zmrużone oczy, bacznie go obserwujące.

— Ty! Ty! — wybuchnął. — Ty mi będziesz wytykał, że długo pracuję! Ty, k'óryś przez lat trzynaście pracował nad samym modelem pomnika dla swego pana... i nawet tego nie po'rafiliś dokończyć! Ty, k'óry niczego nigdy nie dokończysz... wstyd, hańba!

Odwrocił się pełen pogardy. Stojący wokół ośłupieli z przerażenia. To gorsze było od policzka. Leonardo zarumienił się. Wąska jego ręka drżała, mnać nerwowo brzeg togi. Michelangelo, odchodząc, krzyknął jeszcze: — A ci głupcy mediolańscy myśleli, że jesteś zdolny do jakiegoś dzieła!

I poszedł. Została po nim cisza. Szedł wściekły, z opuszczoną głową.

wą, gorzko żałując, że nie powiedział więcej. Ale to starczyło, pomyślał z ulgą. Szarlatan, komediant! Będzie drwił z niego, że długo rzeźbił Dawida! A sam już w 1490 w Mediolanie pracował nad modelem konnego pomnika Francesca Sforzy, kreślił, badał, mierzył, wymyślał nowy stop brązu, o modelu pisano i wiersze, wszędzie było pełno en'uzjasmu i podziwu. I po co? Pomnika nie odlano, nawet model nie pozostał. Gaskońscy strzelcy obrali sobie model pomnika za cel swych codziennych ćwiczeń; rozrzaskali go doszczętnie... A ci głupcy mediolańscy jeszcze mu wierzyli. Zaciśnął zbolale dłonie. Choć już być w domu, sam, ze swoją złością skryć się w jakiej norze, rozgryzać swoją złość i miażdżyć, jak dzika bestia miażdży kości. Ale znowu zwolnił kroku, pałący ból w okolicy serca nie pozwalał iść szybciej, zapierał mu oddech, wykręcał go w bok. Chwytał się ścian domów i tak doszedł.

W domu zwałił się ciężko na zydeł obok stołu i charkliwie oddychał. Odpoczywał. Na jedzenie, które mu przygościła stara gospodyni, nawet nie spojrzał. Odsunął talerz daleko na kraj stołu. Tak trwał w ciszy i spokoju. Ból usępował. Płonęło ciche, łagodne światło kilku świeczek. Na dach domu spływała miękko noc. Gdy skończy pracę, długi czas odpocznie. Znowu wróci zdrowie, krzepiący sen, ape'yt i świeżość sił, znowu nadejdą dni, które go będą cieszyły. Zdjął bluzę, zmył proch z włosów, twarzy i rąk. Czuł orzeźwienie. Zapalił jeszcze więcej świec i z uwagą przyglądał się dwóm płaskorzeźbom, nad którymi pracował równocześnie w czasie bezsennej nocy, albo w dzień, kiedy pozostawał w domu i odpoczywał. Na obu była Ma'ka Boska z Dzieciątkiem i św. Janem. Badał uważnie, śledząc dokładnie każde draśnięcie dłutem. Był z obu prac zadowolony. Przypuszczał, że będzie je mógł szybko oddać klientom: patrycjuszowi Bar'olomeo Pit'i i patrycjuszowi Taddei. Z pewnością nie zachowają się tak, jak Angelo Doni. Michelangelo uśmiechnął się przypominając sobie, jak wówczas wylekni'ony poseł b'e'gał między nim a Donim. cena rosta, a w końcu Doni zapłacił za obraz dwa razy więcej aniżeli było umówione. Tak, tak trzeba postępować z tymi znawcami i miłośnikami sztuki; jedynie tak! A Angelo Doni, jak mówią, podarował teraz obraz, którego początkowo nawet nie chciał przyjąć, jako prezent ślubny Maddaleni Sforza, którą, jak krąży pogłoska, będzie malował ten młodzieniaszek z Urbino, Rafael San'i.

Oparł czoło na dłoniach złożonych na stole i pił swoje zmęczenie jak ciemne wino, które zwalnia tętno krwi. Ach, jak dz's był zmęczony! A ta głęboka, piękna, nocna cisza. Potem zgasił wszystkie światła.

Dopiero kiedy przekonał się, że to nie sen, że k'oś naprawdę stoi za drzwiami i dobija się, zrozumiał jak głęboka jest ta noc i jak

jest samotny. Uderzenia powtarzały się. Drżącą ręką zapalił świecę i z niepokojem spojrzał na zasuwę drzwi, która się lekko poruszała. Ocknąwszy się ze zmęczenia jak z tępego snu, próbował przypomnieć sobie, kto by mógł w tak późną noc przyjść do niego. Może wrócił Niccolo? Może któryś z braci? Słało się coś w domu ojcu? Czy San Gallo, czy któryś z jego sług? Ale oni wszyscy odezwaliby się, krzyknęliby imię, a ten tajemniczy nocny gość milczał, stał w ciemnym korytarzu i drobnymi, gwałtownymi uderzeniami domagał się, aby go wpuszczono. Noc rozaczała się czarnym łukiem. Na stole płonęła świeca. Przez niskie okno tłoczyła się chłodna ciemność. Uderzenia powtarzały się. Nocny gość był tajemniczy i nieustępliwy. Michelangelo podniósł się błądy. Nadstuchiwał. Po em zapalił jeszcze jedną świecę, przystąpił z nią ku drzwiom i szybkim ruchem odsunął zasuwę. „Wejdźcie” — powiedział szorsko.

Drzwi się cicho otworzyły i Michelangelo nie mógł powstrzymać okrzyku. Mężczyzna, który wszedł, niedbalym ruchem opuścił kaptur czarnego płaszcza i zwrócił twarz swoją ku światłu. Był to Leonardo da Vinc.

Chwilę była cisza. Obaj patrzyli na siebie. Światło świeczek chwiało się między nimi. Pierwszy przemówił Leonardo.

— Nie przywiacie mnie, messer Michelangelo? — zaczął cicho. Michelangelo wskazał mu grube krzesło, a sam usiadł na ławie po drugiej stronie stołu. „Nie wiem” — mówił chrapliwie, a głos jego drżał — „nie wiem, jak się witają ci, którzy przychodzą w nocy. Nie przyjmuję nocnych odwiedzin, jestem stale sam”.

— Mężczyznę, który jest stale sam — odpowiedział Leonardo — najchętniej odwiedza się w nocy. Bądźmy z sobą szczerzy, messer Buonarro!i, dobrze? Dla ego właśnie przyszedłem. Obraziliście mnie dziś wieczór przed... tymi kupcami, tak, obraziliście, choć nie wiem dlaczego; w moich słowach przecie nie było złoja nczego, co by was mogło zmusić do takiego wyśpienia. Jesteście może bardzo przepracowani i rozdrażnieni, nie opanowaliście się. Ale ja nie przychodzę dlatego, abym żądał od was usprawiedliwienia, czy wytlumaczenia.

— Po coście tedy przyszli? — Michelangelo w dźwięku swoich słów wyczuł ślach. Niepokojnie przebiegł oczyma po chłodnej twarzy Leonarda, która świeła świec czyniło jeszcze bledszą i zimniejszą aniżeli ją znał. Zdumienie zmieniło się w lęk. Zdawało mu się, że Leonardo przyszedł z jakąś przerażającą m'sią, z czymś, co po prostu naruszy jego życie i zmieni jego drogę. Siedział cicho, jak posąg ciemności przed bramą mroków, która otworzy się jedynie w innej nocy, gdzie próżno czekać będzie na świt. Ręce jego leżały bez ruchu na stole. spojrzenie miał przenikliwe pełne smuku. Michelangelo wsłał, chcąc zasłonić ob e plaskorzeźby, ale pozosłał

na miejscu, wyprostowany i powtarzał swoje pytanie głosem umyślnie szorstkim, chcąc w ten sposób ukryć niepewność i strach: „Dlaczego przyszłście?”

— Abyśmy się porozumieli.

— Dlaczego? Nie wiem nic o jakimś nowym zamówieniu.

— Przypuszczacie na serio, że przychodzi jedynie dla ego? Nie chodzi przecie między nami o przyszłe zamówienia. Nie chcecie mnie zrozumieć?

— Porozumieć się! Przyszłście tedy powiedzieć, że Florencja jest dla nas dwóch za mała?

— Myślę — odparł chłodno Leonardo, — że świat cały jest dla nas za mały.

Michelangelo przeszedł po izbie i zatrzymał się w kącie. „Dlaczego przyszłście?” — zaszeptał.

— Istnieją dwie możliwości, albo być ołwartymi nieprzyjaciółmi — odpowiadał swym spokojnym, niewzruszonym głosem Leonardo — albo zawrzeć wieczny pokój. Ale nie możemy żyć, messer Buonarro'ti, obok siebie, dybając na siebie wzajem, udając przy tym obojętność. Ja jestem za pokojem. Jeśli zaczniemy walkę, to na pewno nie usłaniemy, póki jeden z nas nie zostanie pokonany i póki któryś z władców albo papież na wielkiej arenie naszych zapasów nie pokaże pokonanemu palcem drogi w dół, do piekła. Czy chcecie zgromadzić światu takie widowisko? Dlatego przyszedłem!

— Nigdy nie miałem tego na myśli — odparł Michelangelo. — Nie wiem, dlaczego mielibyśmy się zetrzeć w walce... idziemy przecie każdy swoją własną drogą.

— Messer Buonarro'ti — podniósł rękę ze stołu i niedbalem ruchem przerwał dalsze słowa Michelangela — bądźmy szczerzy. Jestem już starym człowiekiem, poznałem w życiu tyle fałszu, udawania i podstępów, że tęsknię barzo za szczerymi słowami — tego czekam teraz od was — nie będziemy niczego ukrywali — nie będziemy udawali. Jest noc. Będziemy mówić inaczej, o'warciej i prawdziwiej, aniżeli uczynilibyśmy to za dnia. Noc zawsze bardziej obnaża serce człowieka niż światło, są tak'e słowa prawdy, które odkrywamy jedynie w nocy, które na próżno chcielibyśmy wysłowić za dnia — tak, jakby to były słowa głębi, które należą jedynie do głębi, ciemności. Wybierzmy tedy, tak'e słowa, które będą przeznaczone jedynie dla nas. Wy, ja i noc, tres faciant collegium, i słowa będą zapomniane, gdy się rozejdziemy, a kiedy zacznie św'ać, będzie inaczej. Messer Buonarro'ti, ja, starzejący się człowiek, przyszedłem do was, młodzika, ja, którego imię rozbrzmiewa dziś po całym świecie, przyszedłem do was w nocy, do was, którzy właściwie dopiero zaczynacie. Przyszedłem mówić o pokoju. Buonarro'ti, wiem, jesteście inni niż ci pozostali, a my dwaj moglibyśmy się ze wszyst-

kich najlepiej zrozumieć. Miał tego jednak, coś leży między nami, czujecie to wy, czuję to i ja, coś wrogiego i byłoby dobrze, gdybyśmy sobie to wytłumaczyli. Dziś napadliście mnie tak ostro i bezwzględnie, ba, nawet umyślnie zawsze zdzieli przed jakimś kupcami, na których wam nawet nie zależało. Chcieliście mnie poniżyć i poniżyli. Dlaczego? Czyż rzekłem wam coś złego? Słyszeliście na pewno już gorsze słowa i wątpię, czyście na nie zawsze na tych miast z taką surowością odpowiadali. Moje słowa nie były powodem waszej wściekłości, to wiem. Cóż tedy? Szliście z pracy zmęczeni, wycieńczeni, pełni prochu i brudu. Ja nie mogę żyć bez blasku i wspałości, bez perfum, elegancji, pięknego odzienia, bez sług, koni, kwiatów, muzyki, pięknych przyjaciół i pewnych wyszukanych uroków życia. Tak spotkał się, ale nawet to, wiem, nie było powodem waszego wybuchu. Może was to mogło wzburzyć w danej chwili, lecz nie powinno było wywołać takiej odpowiedzi. W tym tkwi coś głębszego, bardziej zagadkowego. Czy nie powiemy sobie tego, messer Buonarroto?

Michelangelo zbliżył się i patrząc wprost w zimną twarz Leonarda, powiedział:

— Myślę, że tego nigdy nie będziemy mogli sobie powiedzieć, powiedzą to inni, kiedy będą oceniać, czego kto z nas dokonał.

— Uciekacie mi, Michelangelo! Chybką staracie się powrócić do tego, czym cisnęliście we mnie wieczorem. Każdy tworzy na swój sposób. Nie będziemy się teraz jeden drugiemu ze swej pracy spowiadać, lecz sądu innym nie pozostawiam... Inni! Któż to są ci inni? W ciągu długich lat pobytu na dworze mediolańskim przekonałem się, kto to są ci inni... Dlaczego więc pozostawiać im to, co sobie sami powiedzieć możemy?

Michelangelo zmarszczył czoło, twarz jego miała wygląd starczy.

— Dlatego, że ja nigdy nie potrafię rzec tego, co chcę, brzmi to zawsze inaczej, niż pomyślałem. Zawsze wstręt we mnie budziły brednie o sztuce, ludziach, życiu. Przy stole medycejskim, wśród filozofów, mówiło się o tym aż do znudzenia — poznałem, jakie to wszystko próżne, nie powinno się o tym w ogóle mówić. Używa się słów, których wielkości człowiek nawet nie rozumie, jedynie je wymawia, sam potem gubi ich treść. Nie umiem dobierać słów.

— A przecie jesteście poetą — skinął głową Leonardo. — Słyszałem, że piszecie sonety.

— To co innego. Wiersze tworzę jak posagi, ciosam je!

— Tak — uśmiechnął się lekko Leonardo. — Rzucacie się na wszystko jak drapieżca. Zdobyć. Opanować. Upokorzyć. Zawładnąć. Ale to nie jest właściwa droga...

Michelangelo zdziwiony podniósł głowę:

— Dlaczego? Czy istnieje jeszcze inna droga?

— Tak. — Leonardo znowu położył swoje spokojne ręce na stół: długo na nie spoglądał. — Nie chodzi o to, ażeby narzucić materii własną wolę, aby w nią zakłócić swoje myśli i swoją pasję, nie. Chodzi o coś ważniejszego i droższego. Pozostawić materii własne życie, odkryć jego zagadkę, wydobyć je. Materia chce żyć życiem własnym, nie przeszkadzajcie jej w tym. Pokażcie jedynie jej tajemnicę — światło. To jest wielka sztuka. Długo uważano barwę za najbardziej podstawowy element. Dopiero trzeba było odkryć, że ważniejsze jest światło. tajemnica światła, przed którą barwa musi się wyzbyć swej materialnej substancji i podporządkować się. Pozwólcie żyć światłu. Nie narzucajcie swojej woli ani jemu ani barwie. Największą sztuką jest wypowiedzieć jedynie to, co chce wypowiedzieć rzecz sama.

— Nie! — odpowiedział ostro Michelangelo. — Jeżeli mam tworzyć naprawdę, muszę znać naprzód treść własnego serca. Przedmiot — to jest jedynie odbicie mego wewnętrznego życia. Jeżeli mam tworzyć naprawdę...

— Co to znaczy tworzyć naprawdę, messer Buonarroti?

Michelangelo nachylił się ku niemu przez stół i wykrzyknął: wiecie jak teraz wyglądacie, Leonardo da Vinci? Jak... Piłat. Wiercie mi, jak Piłat. Stoicie przed boską prawdą i pytacie się: co to jest prawda?

— A wyście się tak nigdy nie pytali?

Michelangelo zaciśnął dłoń i milczał.

Leonardo cicho mówił dalej: nieszczęśliwy to człowiek, który się tak nigdy nie pytał. Jesteście młodzi, wobec mnie bardzo młodzi i możecie już odpowiedź znaleźć, ale ja się nie wstydzę tego, że będąc starym człowiekiem, pytam się tak stule — milczał chwilę, a potem dodał: tak a więc odkryliśmy pierwszą rzecz, która leży pomiędzy nami, ale ona wciąż jeszcze nie jest tą najważniejszą. Stąd ta nienawiść nie płynie.

— Nienawiść?

— Tak — skinął głową Leonardo, bo wy mnie nienawidzicie, czuję to coraz wyraźniej. Nie jesteście zresztą jedyni, ale ci pozostali jasno określają powód swej nienawiści; przeszkadzam im, uważają mnie za czarownika, mówią, że jestem w zмовie z piekłem, oczerniają mnie, chcą się dostać na moje miejsce, lekceważą moje prace, aby tym bardziej uwydatnić swoje. To wszyscy ko rozumiem. Ale wy nie, u was jest to po prostu inne, i to jest bolesne, bo i wy też podzielicie mój los, i was kiedyś będą nienawidzić i oczerniać. Wiem o tym... A my dwaj samotnicy, którzy by mogli sobie tyle powiedzieć, nie możemy. Coś leży między nami, czego oczywiście nigdy nie usuniemy.

Michelangelo zerwał się i przemierzył izbę.

— Macie rację — powiedział, gwałtownie rozkładając ręce —

nienawidzę was... i wiem, dlaczego was nienawidzę... dlatego, że jesteście jednym z tych... z tych wszystkich.

— A któż to są ci wszyscy? — Leonardo obrzucił go dziwnym, przeciągłym spojrzeniem.

— Ci — i Michelangelo opisał ręką szeroki łuk. — Ci... tam, w nocy i we dnie, to wielkie stado, które mi obrzydło... Epoka! Wy wszyscy, którzy tworzyacie tę epokę! Chcieliście, abym był szczerzy... więc będę. Duszę się, dławię się waszym życiem, waszymi wonnościami, wszystkim tym, co przynosicie z sobą, duszę się w tej epoce, wali się to na mnie jak potop... Nieraz myślę, że już jestem zqubiony. S'ale tkwię aż po szyję w jakimś błocie, kale i brudzie. Nie mogę wyostać się i wciąż mało tego... wali się to, zadusi mnie, jeśli się nie stanie jakiś cud. Co mnie dręczy? Nigdy nie mogłem przedtem dociec tego, przypuszczałem, że to jest moja własna słabość, a tymczasem nie. mnie boli, dręczy ta epoka, tak jak innego boli głowa lub noga, tak mnie boli ta epoka, nie mogę z niej uciec... muszę w niej żyć... muszę ją jednak przezwyciężyć, inaczej mnie zmiażdży... zaskoczyła mnie, powaliła, ogłuszyła, a ja chcę nasycić się i napić po prostu czymś innym, aniżeli tym, co ona mi daje... wyjść z niej jakąś wielką bramą... czuję jej zepsucie wokół siebie, wszędzie czuję jej s'raszny koniec, jak pies, który czuje pożar... Co ma trwać warłość, coś e postawili na miejscu porządku, który został zburzony? Mówicie, że na papieskim tronie siedzi antychryst... wszystko wokół jest w rozkładzie, nie istnieje żadna moralność, żadna cnota. Machiavelli głosi bezwstydnie, że jesteśmy tacy szpetni, pon eważ nas księża tego nauczyl, tak, takie to jest. Kościół cierpi, a jak mu pomóc... sam sobie pomoże, ale ja w tym rozkładzie, w tej zgniliznie, co ja mam począć! Człowiek! To jest wasze objawienie! Ubóstwiającie go! Ale ja nie znam niczego tragiczniejszego, co do'ąd wyszło z rąk Boga, aniżeli człowieka! Chcę się uchronić... cierpię jak nikczemnik, jak łotr, jak wyrzutek, jak podpalacz... coś musi we mnie skończyć, coś musi się skończyć, czekam... na śmierć czy na życie? Czekam... moje czekanie dotąd się nie skończyło... niemożliwe, bym tak żył dalej, musi przyjść jakieś oczyszczenie. Rozumiecie mnie? Ten świat już niczego nie ocali. Jest po prostu zqubiony. Ale ja nie chcę być zqubiony. Ja chcę uciec. Gdzie? Kiedy? Jak? Gdzieś są sprawy, wołające o zbawienie jak ja... przeznaczone dla wielkich dzieł..., lecz nikt nie przychodzi, aby je wypełnić, albo ludzie mu nie pozwalają. Ja chcę ciszy, tęsknię za ciszą. Jeżeli mam żyć, muszę być otoczony ciszą... ale ta wasza epoka stale wrze... i huczy zqękliwie... wiem, bardzo łatwo mnie zranić, i dlatego muszę s'ale zs'ępować w głąbie, aby się lepiej ukryć. Epoka! Coście uczynili z daru czasu, który wam został powierzony? Nie mogę uciec od tego... muszę tedy i ja nawet za cenę największych ofiar łamać się

z tym wszystkim... A wy jesteście jednym z nich! Wy, Leonardo, bardziej niż o pozostali! Nieraz mam wrażenie, że w was zlały się wszystkie wysypki, smutek i choroba tej epoki. Przewyciężyć wszystko i was... zrozumieć to, kto chce się uchronić, musi pokonać i was... Ale wy jesteście silniejsi niż o inni o, jak ja was nie-
nawidzę! Epoka! I wy! Ja rozumiem Savonarolę, on także z nią wal-
czył, on także chciał ją przemóc, także przyszedł z innych stuleci
i w inne podążał... I padł. Ale ja nie, ja nie chcę, ja nie mogę paść...
mnie nie wolno zginąć... muszę zwyciężyć, nawet was wszystkich,
coście stanęli przede mną, jak olbrzym okryty pancerzem z łusek...
muszę zwyciężyć!

— Czym?

— A choćby... tylko kamieniem... jak on... Dawid!

Leonardo po chwili milczenia odezwał się:

— Mówiliście o Savonaroli... który także chciał zwyciężyć i padł.
A jednak posłużył się bronią największą, walczył najwyższym: mę-
czeństwem. Czy kamień jest coś więcej niż męczeństwo?

— Nie tylko kamień — dodał cicho Michelangelo. — Ale i ból...
Uderzenia.

Leonardo opuścił ręce ze stołu na kolana, dziwna ich bladeść
ostro odcinała się od czarnego płaszcza.

— Myślę nad tym, Buonarroti — powiedział cicho — że wam kie-
dys powie ktoś to, co wyście mnie teraz powiedzieli...

— Nigdy! — Wybuchnął Michelangelo. — Nikomu nie będę stał
w drodze, pójdę zawsze ze wszystkimi, którzy będą walczyli z tą
zgnilizną.

Leonardo, nie patrząc na niego, uśmiechnął się.

— Teraz już rozumiem, dlaczego będzie Dawid. Symbol waszego
życia... Chcecie zwyciężyć uderzeniem, kamieniem. Przeciw olbrzy-
mowi. A mnie tedy uważacie za jedną z żył, za jeden z nerwów tego
olbrzyma i... nie mylicie się. Jestem zadowolony, że się urodziłem
w tej epoce, która pozwoliła człowiekowi korzystać ze wszystkich
swych możliwości, która go wyzwoliła... ale to jest inaczej niż wy
mówicie... chciałbym z wami o tym rozmawiać, kiedy i wy będziecie
mnie ponad lat pięćdziesiąt, messer Buonarroti! Czym jestem dzisiaj?
Leonardo da Vinci, racja, ale co pod tym się kryje? Odszedłem
z Florencji jako młodzieniec, wróciłem do niej jako wygnaniec, ska-
zany na pensję miesięczną ze skarbcza Signorii, którą mi daje So-
derini jako jałmużnę. I ja wówczas mawiałem przed swoim odej-
ściem: przebudź się, śpioczu, przebudź, twórz rzeczy, które uczynią
cię nieśmiertelnym... a wtedy gdzieś błędził cień mego drogiego
Giacomo Pazzi. Widziałem go. Kocham ten cień tak, jak kochałem
żywego. Potem uciekłem na obczyznę, na obcy dwór, planować
twierdze, malować nałożnice Mora, urządzać karnawały i uroczyste

iluminacje... Chciałbym z wami mówić, gdy i wy będziecie starzy i wtedy mógłbym wam powiedzieć to, czego teraz nie mogę. Czy ja nie neguję tej doby, nie gardzę nią? Cóż mi dała? Czym jestem w niej? My, ludzie ducha, jesteśmy wszyscy wygnani z epoki, która się pyszni tym, że wyzwoliła człowieka, jesteśmy sługami możnych, żyjemy tylko z łaski władców. Nie ma dla nas wolności sztuki, uczynili z niej handel chwały zysku, wyrzucają nam z rąk dzieła jeszcze nie gotowe. Wiem, nie chodzi im już o obraz i posąg, chodzi im jedynie o nasz podpis, sprzedają jedynie nasze imię... I wy będziecie mieć swoje niedokończone dzieła, Michelangelo. Przypomnicie sobie wtedy mnie i to, jakieś ci drwili i lżyli. A jednak my dwaj, którzy czujemy ciężar tej epoki bardziej niż ci pozostali, dla których na odwrót: jest ona urodzajnym gnojowiskiem, my dwaj nienawodzimy się. A powinniśmy się najwięcej rozumieć, bo kto bardziej ucierpiał w tej epoce niż ja? Czym jestem na światłość? Włóczęgą, zdanym na łaskę możnych. Mówicie o potrzebie ciszy, ale serce każdej epoki jest niespokojne... Kto poznał to lepiej ode mnie? Kto inny bardziej myślał nad znikomością ludzkiego losu, niż ja? Oto władca złotej epoki, Lodovico Moro, teraz w pętach zabrany do Francji... Oto, Lorenzo Magnifico, z którego dzieła nie pozostało nic... Żyję drobnymi, krótkimi momentami, nauczyłem się cenić piękno każdej sekundy, potrafię więc rozumieć Monę Lizę, którą portretuje, gdy mi opowiada, że pamięta Lorenza Magnifico tylko z tego, iż ją kiedyś pogładził po włosach, kiedy jeszcze jako małe dziewczynko zwierzyła mu się, że umie karnawałowy sonet na cześć Matki Boskiej... Cóż, i to nie jest wiele, takie wspomnienie pogładzenia włosów? Wiele o tym z Moną Lisą rozmawiamy, o pięknie i uśmiechu tych zwiewnych momentów... Potrafię to cenić... ale nie potrafię się tym zadowolić... nie potrafię, Michelangelo, stale szukam nowego rozwiązania i nowych tajemnic... to jest moja ucieczka z epoki... to: wiedzieć, poznać, zbadać, prze-myśleć! Są wielkie tajemnice, których jesteśmy świadkami. Nie chodzi tylko o przyczynę upadku księstw, o zburzenie ludzkich żywotów, kiedy właśnie były u szczytu swojej mocy... nie, i piasi lot, słabnący właśnie w zawrotną wysokość, jest taką samą tajemnicą. Jest gdzieś jedyny punkt, z którego wszystko wychodzi i do którego wszystko powraca... Zdarzenia, życie i los, śmierć, sztuka, występki, dobro i zło... jedno źródło wszystkiego... Ileż razy zdawało mi się już, że jestem blisko niego! Wiem, nie zgodzimy się nigdy w sztuce. Ale to nie jest takie ważne... Ja mam swe niedokończone dzieła i wy je mieć będziecie, tak jak teraz macie tam w kącie pełno kartonów ze szkicami, owoc męczących, pełnych udręki godzin pracy, znam to... Wy podążacie do nadludzkiego, aż nieludzkiego... Ja zostanę zawsze przy człowieku i przy tym, co poznaję swoimi zmy-

ślami... Obaj mamy swoich nieprzyjaciół... Dla was dopiero rosną, jak ten młodzik, przed którym was ostrzegam...

— Który młodzik? Nie wiem.

— Ten, — zaśmiał się Leonardo — ten z Urbino, urośnie na wielkiego wroga.

— Rafael? — wybuchnął Michelangelo i śmiał się.

— Tak, on — i Leonardo się śmiał. — Nie zawsze będziemy się z niego śmieli, zgoduje wam dużo cierpkich chwil, dlatego, że właśnie jest jednym... z tej „reszty”, z tych „pozostałych” i jest czymś więcej niż wszyscy „pozostali”... Ale nie chodzi o niego, ani o tych pozostałych, chodzi o coś ważniejszego... o ucieczkę z epoki, jak się wyrażiliście. Teraz już rozumiem te wasze nagłe wyjazdy... Stale przed czymś uciekacie, i stale wracacie znowu na to samo miejsce... i w tę samą epokę! Nie — pozwólcie niech skończy, Michelangelo, wróćcie się... bo nikt bezkarnie nie uniknie swej epoki, próżno walczyć... to jest pycha... próżna pycha. Idziemy każdy swoją drogą, wy chcecie uciec przez sztukę, ja inaczej, przez poznanie... tak, sztuka jest dla mnie jedynie przewodniczką wielkich tajemnic, a tak mnie ta tajemnica oczarowała, że i swoją sztukę jej często poświęcam, poznać! Wiedzieć! dotrzeć do tego jednego, z czego wszystko wychodzi i do czego wszystko wraca. Życie i śmierć w jednej dłoni... bogactwo i nędza... rozkosz i ból... wszystko się zlewa... dobro i zło... tak jak w tej jasni w śnie z mego dzieciństwa. Patrzyłem do wnętrza wąską szczeliną, zachwycony płomieniami, które z niej buchały, ale gdy chwilami rozpraszał się dym, czułem, że jeszcze ułamek czasu... a ja poznam, zobaczę... były nad tym przedziwne barwy utworzone przez powietrze... nigdy nie namalowaną... tajemnicę...

Leonardo zmęczony umilkł i wpatrzył się w ciemność izby. Michelangelo powstrzymując oddech słuchał z uczuciem strachu, jakby pozbawiony woli, jakby oczarowany... Chciał powstać, nie mógł... Tak, kiedyś opowiadali mu o odkryciach poławiaczy pereł, którzy na próżno starali się ratować swoich towarzyszy, wciągniętych nagle przez głębie dziwnie smutnych wód, zagadkowo się pojawiających i niknących toni. Dno było jakby ze złota i błękitu, porośnięte osobliwymi krzewami, których gałęzie ożywały i owinawszy nieopatrzniego przybysza, dławili na śmierć. Zdawało mu się, jakby siedł gdzieś daleko i że musi tam iść, że nie ma własnej woli, dziwne, żłudne głębie, smutna pieśń wielkich wodnych fal, omamniająca woń krzewów, od której człowiek popada w omdlenie, szaleje... kraina zaklęta.

— Powiedzieliście mi, Michelangelo — usłyszał głos Leonarda jakby z oddali — że jestem jak Pilat. A czy wiecie wy, co to jest: prawda? Bo ja tego nie wiem, a przez całe życie starałem się tego dociec.

Co to jest prawda? Byliście jeszcze dzieckiem, jak ja waszemu ojcu pewnego razu prawie że ocaliłem życie od strącenia na śmierć na San'a Maria del Fiore... a wasz ojciec mi potem z dumą opowiadał o was, o waszej konstelacji gwiazdnej, i tłumaczył mi, że oznacza ona rzeczy wielkie. A ja już wtedy pytałem: Cóż to są rzeczy wielkie?... I słowa waszego ojca wydawały mi się śmieszne. Co to są wielkie rzeczy, Michelangelo, co to jest prawda? To jest wielka, niezgłębiona tajemnica, czyli jak wy mówicie cud. Obaj za nią tęsknimy... wy inaczej, ja pragnieniem, aby wiedzieć, dotrzeć aż do tego ostatniego rozwiązania... i to by zmieniło całe moje życie. Rozdam chętnie wszystko co mam, skoro tylko się dowiem, skoro tylko dotrę, bo poświęcić dla takiej sprawy szukę, to cena nie wielka... Ja ją zapłacę, wiem o tym... ale zapłacę chętnie... skoro się tylko dowiem.

— Messer Leonardo — wyszeptał Michelangelo, nachylając się do niego przez stół.

Twarz mistrza była cicha i tęskna, jak te głębie zamorskich wód, jak tonie nagle odkryte, dokąd nikt jeszcze nie zstąpił. Noc leżała na jego ustach. Milczał.

— Messer Leonardo — powtarzał Michelangelo.

— ... bo jest wielka jedność, to jest ta wielka tajemnica — zaczął nagle cicho Leonardo, jak gdyby sam sobie odpowiadał. — Już wtedy w młodości tak przypuszczałem — wtedy, kiedy s'ary uczony Paolo da Pazzo Toscanelli za darmo i z zamiłowania uczył mnie tajemnicy matematyki i filozofii pitagorejskiej... jedności liczb, zawsze o jednej niewiadomej, którą można jednak znaleźć — żyć w karności, nie jeść mięsa, nie znać kobiet, nie wzruszać się niczym, być w tajemniczym... tak, już w młodości... wtedy u Toscanelliego i później... jedność każdej wiary... wtedy, kiedy z orszakiem d'odara cyrejskiego, przejeżdżającego przez Florencję chciałem odjechać w służbę egipskiego sultana. Jedność wiary, muzułmańska wiara, wiara Chryś'usa, prās'are mity o ofierze Boga dla ludzkości, wszystko wychodzi z jednego punktu i powraca tam pod boską tajemnicą cyfr, nie ma już różnicy między dobrem i złem, przecie i sam kościół tak śpiewa w Wielką Sobo'ę: ille, inquam, Lucifer, qui nescit occasum... i o Chryś'usie tak śpiewa... dlaczego Lucyfer?

Wtedy Michelangelo z napięciem całej woli wyprostował się, gwałtownie otworzył drzwi:

— Odejdźcie, messer Leonardo!

Zdziwiony rozejrzał się, jakby się ocknął. Ale spojrzenie na twarz Michelangela opamiętało go. Podniósł się, ocalony długim, czarnym płaszczem.

— Groza od was wieje, Leonardo — syczał Michelangelo — odejdźcie! Po tym, co teraz słyszałem, nie chcę abyście tu dłużej

jeszcze pozostali, tu gdzie żyję, pracuję, mieszkam, gdzie jest moje jedyne schronienie, mój dom.

Twarz Leonarda skrzywiła się w bolesny, cierpki grymas:

— Powiedziałem wam coś, co was aż tak wzburzyło? Nie pamiętam. Nie powiedziałem nawet o niej części tego, z czym właściwie przyszedłem... i wy mnie będziecie teraz też uważali za czarodzieja, za sprzymierzeńca piekiel, jak ci pozostali i będę w waszych oczach bluźniercą i ateuszem?

— Więcej niż bluźniercą i ateuszem, Leonardo, odejdźcie! Już wiem, co leży między nami.

— Ja to wiedziałem wpierw niż wy — odpowiedział Leonardo, i przysięgawszy ku niemu, położył mu swoją wąską rękę na ramieniu. — Nie powiedzieliśmy sobie tedy wszystkiego — twoja szkoda! Idę, ponieważ mnie wypędzasz, taki mój los teraz, stale być wypędzanym. Ale i ty Buonarroto, doznasz tego samego losu i nigdy nie zapomnisz o mnie ani o tej nocy.

— Nie zapomnę — krzyknął Michelangelo — zawsze będę sobie przypominał, dokąd bym się s'oczył idąc twoją drogą.

— S'oczył? — Uśmiechnął się obco Leonardo. — O szczęśliwa wino, o szczęśliwy upadek! Bez upadku nie byłoby odkupienia. Stoczył się? Dokąd? Czyż nie może być upadku w drodze do nieba? A wiesz, o czym rozprawialiśmy, kiedyś obok nas przechodził? O wierszach Dantego, o tym niejasnym usępie z Dziewiątej Pieśni Raju, o trójiwierszu...

— Odejdź! — Michelangelo zaciął wargi, oczy jego błyszczały.

Leonardo da Vinci jeszcze raz rzucił na niego spojrzenie i powiedział:

— Wiele ci już przepowiedziałem dzisiejszej nocy, ale dodam jeszcze i to, że kiedy będziesz umierał...

Wtedy Michelangelo gwałtownie zatrzaskał drzwi i zamknął zasuwę. Oparł się o nie całym ciałem i dyszał gwałtownie. Jego gorączkowo rozpalone oczy biegały po ścianach, płomieniu świeczek i marmurowych płaskorzeźbach, po stosie karonów leżących w rogu izby, wszędzie. Ciche uderzenia w drzwi znowu się odezwały. Michelangelo sięgnął do gardła jakby się dusił. Krew w nim zastężyła. Uderzenia powtarzały się znowu. Widocznie Leonardo chciał doprowadzić ośa nie słowa... Michelangelo czekał zasygnały w bezruchu. Potem odezwały się powoli ciche kroki po schodach w dół. Na ręk wreszcie odchodził. Szedł ciężko krokiem sarca.

A Michelangelo padł przy stole, przez który przerzucił ręce, oparł na nim głowę i pozostał bez ruchu...

Świtało. Dzień wsiał znowu. Z bolesnym uciskiem koło serca, niewyspany, głodny, osłabiony szedł Michelangelo do Santa Maria del

Fiore, odemknął drzwi drewnianego ogrodzenia i długo patrzył na jaśniejący posąg. Jego Dawid był już prawie gołowy. Kamień ożył. Nie był to już marmurowy blok, który przez lat czterdzieści tkwił w ziemi, zasypyany i zapomniany. Dawid stał wyprosowany i czekał tego, który w pancerzu z łusek codziennie o świcie wychodzi przed szyki nieprzyjaciół, aby łączyć synów światła, świadom swej siły i pychy.

Z czeskiego przełożył **Antoni Brosz**

KSIAŻKI – ZDARZENIA – LUDZIE

WYZWANIE NAUKI

Adres z okazji poświęcenia 200-calowego teleskopu na Mount Palomar w Kalifornii, wygłoszony 3 lipca 1948 przez Raymond B. Fosdicka, przewodniczącego Fundacji Rockefellerowskiej.

105 lat temu 77-letni John Quincy Adams wyruszył z ojczystego Massachusetts do Cincinnati w Ohio, by położyć kamień węgielny pod obserwatorium astronomiczne. Była to długa i męcząca podróż dyliżansem, statkiem po kanale, parowcem i częściowo nowo wynalezioną koleją żelazną. — W adresie inauguracyjnym Adamsa było dużo mowy o zaniedbaniu astronomii w Stanach Zjednoczonych. Byliśmy — powiedział — „tak zaabsorbowani trudem zamienienia pustyni w ogród”, żeśmy pozostali obojętni wobec nauki, a „szczególnie wobec astronomii”.

Dla naszego pokolenia, w sto lat później, znaczenie jego adresu leży nie tyle w tym, co on powiedział — chociaż jego uwagi można uważać za interesujące z punktu widzenia historycznego — ile w tym, czego nie powiedział. A to, czego nie wyraził, było tym, czego nikt nie był w stanie przewidzieć 100 lat temu, ponieważ w r. 1843 nic nie wskazywało na to, że może nadejść czas, gdy przepaść między postępującą naprzód wiedzą a łańcem społecznym zagrozi istnieniu samego społeczeństwa.

20 lat temu, gdy projekt 200-calowego teleskopu został przedstawiony naszej grupie w Nowym Jorku, jeden z kuratorów podniósł zarzut w formie pytania, które znajduje obecnie wszędzie echo. „Co mamy począć z nową wiedzą?” — zapytał. — „Czy nie żądamy więcej wiedzy, aniżeli możemy sobie przyswoić?” — Wstrząsające wypadki ostatnich dwu dekad lat uwypukliły doniosłość tego pytania. Wiedza i zniszczenie sprzymierzyły się wielkim sojuszem, który uczynił historię naszej generacji historią rosnącej grozy.

Oczywiście trudność leży w fakcie, że jest rzeczą niemożliwą przewidywać, który poszczególny rodzaj wiedzy może być zużyty do celów destrukcyjnych. Nie istnieje metoda, która umożliwiłaby klasyfikację wiedzy na kategorie bezpieczne i niebezpieczne. Wszystka wiedza stała się niebezpieczna. Zresztą wiedza zawsze była niebezpieczna, ponieważ wiedza

oznacza moc, a moc może być użyta do zdegradowania jak i do uszlachetnienia życia człowieka.

Dziś, poświęcając ten teleskop, stajemy twarzą w twarz wobec problemu nieprzewidywalnych skutków wiedzy. Nie możemy nawet przypuścić, co wyniknie z tego potężnego instrumentu, ani do jakich celów zostaną użyte nowe odkrycia, których nim dokonamy. Gdy budowano potężny cyklotron w Uniwersytecie Kalifornijskim, nikt nie myślał o bombie atomowej. Cyklotron kojarzono sobie z czysto teoretycznymi badaniami, z usiłowaniami przesunięcia granic poznania o dalszy krok. Był on symbolem ludzkiego głodu wiedzy, emblematem niepowstrzymanego pędu badawczego u człowieka.

A jednak cyklotron przyczynił się istotnie do rozwoju jednej z faz konstrukcji bomby atomowej, podobnie jak ten teleskop będzie może w stanie udzielić nam wiedzy, którą, jeżeli zechcemy, będziemy mogli zużytkować w szaleństwie ostatecznej wojny. Przed laty pewien profesor oxfordzki, pracujący w zakresie matematyki teoretycznej, wyraził się, że kocha swój przedmiot za to, że nie może on być zastosowany do jakiegokolwiek celu praktycznego. Mylił się jednak. Nie ma odcinka wiedzy czy to wśród nauk fizycznych czy społecznych, czy to w medycynie czy w ekonomii, w astrofizyce czy w antropologii, którego byśmy ostatecznie nie mogli zużyć na szkodę ludzkości. Uważam, że gdyby nauki społeczne rozwinęły się tak jak fizyka, mogłyby się stać w pozbawionych skrupułów rękach równie śmiertelne jak bomba atomowa.

W obliczu tego dylematu co mamy począć? Czy mamy zaprzestać budowy teleskopów? Czy mamy zamknąć cyklotrony? Czy mamy zakazać rozpowszechniania wiedzy? Czy mamy szukać schronienia w jakiejś bezpiecznej, podziemnej egzystencji, w której moglibyśmy się zabarykadować przed wszelkimi obawami i niepożądanym przenikaniem nowych idei?

Pytania te same dają odpowiedź. Wszelka próba wytyczenia granic, poza które umysłowi nie wolno by było wykroczyć, nawet gdyby się powiedła, cofnęłaby nas do zwierzęcej egzystencji, w której utrzymanie się przy życiu jest jedynym celem. Szukanie prawdy jest, jak zresztą zawsze było, najszlachetniejszym wyrazem ducha ludzkiego. Człowieka nienasycona żądza wiedzy o samym sobie, o swym otoczeniu i siłach go otaczających, nadaje życiu znaczenie i cel i napędza je najwyższą godnością.

Sprzeniewierzamy się samym sobie i naszym najlepszym instynktom, jeżeli odwracamy się tyłem do prawdy lub zamykamy oczy, gdy ona zaczyna się przed nami zarysowywać.

A jednak wiemy głęboko w naszych sercach, że wiedza nie jest wszystkim. Ten teleskop to nie dosyć. Rozległe przedsięwzięcia ludzi, które przesuwają granice wiedzy w triumfalnym pochodzie na szeregu frontów — wszystko to nie dosyć. O ile nie uda się nam zakotwiczyć wiedzy na celach etycznych, ostatecznym wynikiem będą gruzy i zgłiszczą, które pogrzebią nadzieje i pomniki ludzi.

Wrogiem człowieka jest nie jego wiedza, ale jego moralna niedoskona-

łość. Na całym świecie dzisiaj w laboratoriach, rozporządzających niemal nieograniczonymi środkami, przeprowadzane są gorączkowe badania nad rozwojem broni fizycznej i bakteriologicznej, która mogłaby w ciągu doby zamienić tę planetę na gigantyczne pobojowisko. Na jakiej podstawie moralnej będzie się opierać decyzja użycia tej broni? Jakie względy etyczne zaistnieją, by okiełznać histerię, strach i namiętność ludzką przed takim ślepym paroksyzmem zniszczenia? Jeżeli by jednak nastąpiła ostateczna katastrofa, której tak się lękamy, to przyczyną jej nie byłaby nauka, która by zdradziła człowieka, ale zupełny upadek jego wartości moralnych. Ani teleskop, ani nic, co on symbolizuje, nie doprowadzi człowieka do fatalnego końca, ale bezsilność i niedoskonałość jego norm etycznych.

Pod pewnym względem problem, który roztrząsamy, nie jest nowy. Na przestrzeni wieków kolejne dojścia człowieka do potęgi przerastały jego zdolności do panowania nad sobą, i przepaść między moralnością a siłą fizyczną, stojącą do jego dyspozycji, była zawsze nad wyraz wielka. Ale nigdy jeszcze ciekawość i pomysłowość nie doprowadziły człowieka w ciągu paru lat do wynalezienia broni, przy pomocy której mógłby zupełnie zniweczyć swe własne instytucje i zdewastować planetę, na której żyje.

Brzmi to może za ponuro jak na poświęcenie potężnego instrumentu. którego cel jest w zgodzie z najszlachetniejszymi instynktami człowieka; ale w ciągu 20 lat, podczas których ten teleskop znajdował się w budowie, rodzaj ludzki przeżył największą tragedię. Wiemy teraz, że wiedza nie jest darem, ale wyzwaniem. Nie jest ona tylko nagromadzeniem faktów, jest także problemem charakteru ludzkiego. Nasze pokolenie stoi przed tym, co może być ostatecznym wyborem między zastosowaniem wiedzy do budowy rozumnego świata a użyciem jej jako broni do ostatecznej, rozpaczliwej walki dzikich i wrogich kulturze namiętności ludzkich.

Mimo to/wierzę, że w tym kryzysie, wobec którego stoimy, ten teleskop może dostarczyć zgnębionej ludzkości pewnego rodzaju uzdrawiającej perspektywy. To nowe okno na gwiazdy zbliży nas do najbardziej wysuniętych placówek czasu i przestrzeni, które dawały nam znaki od niepamiętnych czasów. Odsłoni nam może nowy rąbek tajemnicy wszeświata. Jego porządek, piękno i potęgę. Zdrmatyzuje pytania, które ludzkość zawsze sobie zadawała, na które nie potrafiła sobie odpowiedzieć, i na które może nigdy nie będzie umiała odpowiedzieć. POCO żyjemy na tej karłowatej planecie? Czy są inne planety, które uzyskały świadomość podobną do naszej? Czy jest gdziekolwiek w przestrzeni rozum odpowiadający naszemu? Czy istnieje celowość poza pozornym brakiem sensu i niezrozumiałością we wszechświecie? Czym jest ta iskra Boża, którą nazywamy świadomością? I wreszcie według słów i ducha psalmisty, czym jest człowiek?

W obliczu tych najwznioślejszych tajemnic i na majestatycznym tle czasu i przestrzeni małostkowe kłótnie narodów są nie tylko bez znacze-

nia, ale i godne pogardy. Pędząc na oślep w kosmosie, którego brzegów człowiek nawet sobie nie może wyobrazić, zużywa swą energię na walkę ze swym bliźnim o drobnostki, których nicość może wykazać jedno jedyne spojrzenie przez ten teleskop.

Na tym chorym świecie potrzeba nam perspektywy astronoma. Potrzebujemy oderwania, obiektywności, zmysłu proporcji, których ten wielki instrument może użyć ludzkości. Ten teleskop jest najbardziej wydłużonym cieniem człowieka. Jest to człowiek stojący na palcach, szukający sensu i znaczenia w otaczającym go wszechświecie, starający się zgłębić i przeniknąć ład i prawa, które otaczają zewsząd jego znikome życie. Nie istnieje nic takiego, co by taką sławą opromieniało ludzkość, co by jej używało takiej godności i szlachetności, jak wzniosłe i nigdy nie słabnące dążenie do pomieszczenia w obrębie ludzkiego rozumu tej bezgranicznej złożoności, jaką jest wszechświat. W wyniku ostatecznej analizy umysł, który obejmuje wszechświat, jest cudowniejszy od wszechświata obejmującego umysł. „Z punktu widzenia astronomii” — powiedział filozof — „człowiek jest kompletnie bez znaczenia”. Na to odpowiedział psycholog: „Z punktu widzenia astronomii człowiek jest astronomem”.

Poświęcamy więc dzisiaj ten instrument w pokorze ducha, ale i w silnej wierze, że w zakresie jakiegokolwiek działalności i wszelkich aspiracji człowieka nie ma wyższego szczytu od tego. I w tym sensie Mount Palomar jest prawdziwym Mount Everest.

Tłumaczył W. Mańczak.

EKSPERYMENT R. A. M-u

Jako reakcja przeciwko rosnącej automatyzacji życia, w którym coraz mniej miejsca na swobodny rozwój duchowy człowieka, pojawiają się w naszych czasach organizacje o zupełnie specyficznym charakterze, mające na celu odrodzenie moralne ludzkości. Mają one przeważnie podłoże religijne — powstają zwłaszcza wśród wyznawców rozmaitych odłamów protestantyzmu, by szukać platformy porozumienia między ludźmi różnych narodowości, przekonań politycznych, klas społecznych, zawodów. Doświadczenia tego typu przeprowadza między innymi także R. A. M.¹⁾

Jakie są założenia tego ruchu? Ciekawych informacji dostarcza nam artykuł O. Van Cutsem S. J. „Une expérience de pastorale protestante:

¹⁾ R. A. M. (Ré-Armement Moral) Ruch zapoczątkowany około r. 1937 przez dr Franka Buchmana rozwijał się początkowo w obrębie t. zw. grupy oksfordzkiej. Nieco później powstają dwa nowe ośrodki: Mackinac (U. S. A.) i Caux (Szwajcaria). Caux-Palace, noszący obecnie nazwę Mountain-House jest od r. 1946 europejską siedzibą R. A. M-u.

Caux" (Nouvelle Revue Théologique, czerwiec 1948). O. Van Cutsem opisuje w sposób barwny i interesujący swój pobyt w Caux.

Mountain-House, położony 700 m. powyżej Montreux, jest komfortowym hotelem, mogącym pomieścić 1200 osób. Ma swoją własną centralę telefoniczną, księgarnię, biuro prasowe, teatr. Wszystkie związane z tym prace, jak również wszelkie zajęcia domowe wykonują prawie wyłącznie mieszkańcy hotelu (są tylko 3 czy 4 osoby stanowiące płatny personel). Każdy nowoprzybyły witany jest miło i życzliwie — ale musi on wykazać się zaproszeniem lub przynajmniej poleceniem jednego z gości.

Jakie obserwacje narzucają się uwadze takiego nowoprzybyłego? Pierwsza — to niezmierna łatwość nawiązywania kontaktu między ludźmi wczoraj jeszcze sobie nieznanymi.

Druga obserwacja dotyczy sprawy podstawowej dla zrozumienia założeń całego ruchu: we wszystkich niemal decyzjach indywidualnych i grupowych mieszkańcy Mountain-House starają się przede wszystkim poznać, jaka może być w tym wypadku wola Boga, aby wolę tę jak najskrupulatniej wypełnić. Dotyczy to często spraw, które mogą się wydawać mało ważne: np. rano ustala się plan dnia — wszystkie projekty są rozważane w skupieniu, potem każdy mówi, co wydaje mu się wola Boga, zdania poszczególne uzgadnia się i wreszcie decyzja zapada.

W ten sposób przedyskutowuje się np. projekt wycieczki, czy jakiegś innej rozrywki.

W życiu codziennym Mountain-House nie obowiązuje zasadniczo żaden z góry narzucony rygor. W praktyce jednak każdy musi brać udział we wspólnych zajęciach, w przeciwnym bowiem razie będzie mu dane do zrozumienia, że jego miejsce jest potrzebne dla kogoś innego... Nie pali się tu tytoniu, ani nie pije alkoholu, choć nie istnieje żaden zakaz tego rodzaju. Przeciętny czas trwania jednego „turnusu“ wynosi trzy tygodnie. Przez cały ten okres odbywają się co dzień od 11 do 17 godz. zebrania, tworzące razem pewien zamknięty cykl. Zasadniczym punktem programu takiego „meetingu“ jest konferencja, stanowiąca raczej rodzaj dialogu i ilustrowana często humorystycznymi rysunkami. Jeden taki obrazek przedstawiał np. starą pannę, która zalewając się łzami obcina po kawałku ogon swemu psu. Konkluzja: konieczne ofiary lepiej jest robić od razu, niż po trosze. Podobną myśl wyraził św. Ignacy w swych „Ćwiczeniach duchownych“. Metoda takich konferencji może się wydawać niejednokrotnie naiwna, prawie dziecinna, a jednak stanowi ona cenną naukę dla kaznodziei. Autor artykułu nawiązuje tu do słów P. Claudela: „Kaznodzieja powinien patrzeć z punktu widzenia odbiorcy“. Odbiorcy ci nie mają łatwości abstrakcyjnego myślenia, jaką daje wykształcenie filozoficzne. Ale czyż postawa umysłu, która przeszkadza nam znaleźć zrozumienie u przeciętnego naszego słuchacza, nie jest raczej zniekształceniem?

„Rzeczy konkretne, proste, żywe, nie pigułki teologiczne — oto czego

potrzeba także i wykształconym słuchaczom" — stwierdza O. Van Cutsem.

Mieszkańcy Mountain-House starają się realizować w swym życiu cztery cnoty: bezwzględną uczciwość, zupełną bezinteresowność, miłość i czystość. Wszystko to sprowadza się po prostu do zasad moralności ewangelicznej, ale zasad tych przestrzega się tu bardzo surowo, kosztem wielkich nawet ofiar i wyrzeczeń. W czasie zebrani słyszy się często publiczne wyznania grzechów. Oto np. znany dziennikarz szwajcarski mówi, że oczernił swego kolegę i dziś właśnie wysłał do niego list z przeproszeniem. Ktoś inny przyznaje się do fałszywych zeznań podatkowych, które chce teraz sprostować wobec władz skarbowych.

U podstawy ruchu leży jakiś bliżej nieokreślony deizm, pojęty tak szeroko, by w jego ramach pomieścić się mogli teozofowie, buddyści, protestanci czy nawet katolicy.

„R. A. M. nie jest religią, ani filozofią, ani nawet systemem moralności, lecz przede wszystkim nowoczesnym odkryciem wartości społecznej chrześcijaństwa" — pisał dr. Wick („Vaterland" z 22. VII 1947).

Pozostaje więc tylko element wspólny wszystkim religiom: poczucie zależności od Boga. — Deizm ten bazuje się na indywidualnym doświadczeniu religijnym. Według przywódców ruchu R. A. M. zarówno katolicy jak i protestanci mogą przy pomocy tych doświadczeń ożywić swoje własne życie religijne, skostniałe często w rutynie i formalizmie.

We wspólnych praktykach religijnych, meetingach, publicznych wyznaniach, objawieniach woli Bożej, przejawia się pewien „nudyzm duszy", jak to określa autor artykułu. Z zupełną łatwością i bezwzględną szczerością mówi tu każdy o własnych przeżyciach duchowych i z równą prostotą i życzliwą bezceremonialnością wkracza w sferę przeżyć swych towarzyszy. Ma to swoje dobre i złe strony; wiele zależy od taktu i znajomości duszy ludzkiej, jakie wykaże przewodniczący zebrania. Wydaje się, że zarówno przesada w tym kierunku, jak i w kierunku skrajnego indywidualizmu życia duchowego jest niepożądana, a wymiana doświadczeń tego typu może być w pewnych warunkach pożyteczna.

Jak z punktu widzenia katolika ocenić całokształt tego interesującego ruchu? O. Van Cutsem stara się dać odpowiedź na to pytanie, zwracając uwagę na najważniejsze aspekty tego zagadnienia.

Nie ulega więc przede wszystkim wątpliwości, że w środowisku tym kwitnie prawdziwa miłość chrześcijańska: „Ubi caritas et amor, ibi Deus est". Z drugiej jednak strony pewne zastrzeżenia budzić może panująca w Mountain-House atmosfera zamożności i komfortu, jaka nie otacza zwykle przedsięwzięć błogostawionych przez Boga. „Pieniądze płyną tu rzeką: wystarczy zobaczyć imponujący szereg luksusowych samochodów stojących przed Mountain-House, aby sobie zdać sprawę, że chodzi tu o dzieło warstwy posiadającej: o dzieło reakcyjnych kapi-

talistów, którzy bronią swych kas ogniotrwałych — jak mówią komuniści“. Dla katolika, przyzwyczajonego do skromnych klasztornych warunków, w jakich odbywają się zwykle nasze rekolekcje zamknięte, atmosfera komfortu w Mountain-House wydawać się może czymś dziwnym. Jest to jednak sprawa czysto zewnętrzna; luksusowy hotel jest miejscem, w którym odbywają się często trudne procesy duchowe, stanowiące niejednokrotnie punkt zwrotny w którymś życiu.

Metody doskonalenia się, jakie zaleca R. A. M., my katolicy posiadamy już od dawna — oprócz nich mamy środki tak silne i skuteczne, jak sakramenty. „Zaiste, zbyt często przypominamy Dawida, odzianego w ciężką zbroję Saula — nie mógł się w niej poruszać! Przy pomocy zaś zwykłej procy pokonał najgroźniejszego ze swych nieprzyjaciół. Posiadamy zbiór broni duchownej o wiele bardziej kompletny i udoskonalony — lecz niestety często jest to tylko zbiór muzealny, rdzewiejący na ścianie, który podziwiamy z daleka, z miną zblazowaną i sceptyczną. R. A. M. ma tylko jeden czy dwa rodzaje broni; ale wyciąga z niej maksimum pożytku; stosuje ją bowiem z całym entuzjazmem i radością odkrywania na nowo jej użytku! Chodzi właśnie o to: o radość dziecka, które dostało nową zabawkę i bawi się grą z całym zapalem młodości. My jesteśmy zmęczeni grą; straciliśmy nasz zapal, jesteśmy starzy. Oto co może nam dać Caux: radość odkrycia na nowo naszej religii i zapal naszych pierwszych kroków“.

Działalność R. A. M.-u ma także swój aspekt polityczny; autor cytuje znamienne słowa, jakie usłyszał od pewnego dziennikarza: „Wiele wysoko postawionych osobistości patronuje ruchowi dlatego, że widzą one w tym sposób utrzymania hegemonii anglosaskiej“. Gdy trzeba zrezygnować ze znaczenia politycznego i militarnego, pozostaje możliwość wpływów ideologicznych, opartych na duchu chrześcijańskim.

„Ale i w tym wypadku zdajemy sobie sprawę — zauważa autor — że państwo Boże i państwo ziemskie nie są dwoma celami, które się wykluczają i do których łączy się oddzielnymi drogami; mogą one się pokrywać — każdy chrześcijanin jest równocześnie obywatelem swego kraju i obywatelem świata, ma więc obowiązek zająć określone stanowisko, jeśli chodzi o organizację polityczną i społeczną swej ojczyzny“.

Autor zastrzega się, że nie miał zamiaru osądzać działalności R. A. M.-u, ani przewidywać, czym stanie się on w przyszłości. „Naszym zamiarem było przede wszystkim zastanowić się, jaką naukę my, księża katolicy możemy wyciągnąć, obserwując to powodzenie, jakim cieszy się R. A. M. u wielu naszych współczesnych. Być może, że w świetle tych doświadczeń moglibyśmy udoskonalić niektóre nasze metody apostołatu“.

opracowała Ewa Mokłowska

KONFUCJONIZM W CHINACH DZISIEJSZYCH

Znakomity znawca Chin Artur Waley wygłosił odczyt obrazujący obecne oblicze konfucjonizmu. Konfucjonizm jest religią, a może raczej filozofią, starszą o 500 lat od chrześcijaństwa. Przechodził on wiele różnorodnych faz, ale sam jego rdzeń pozostał aż do dziś niezmieniony.

Konfucjusz urodził się w r. 551 przed Chr. w prowincji Lou, leżącej na południu dzisiejszego Szantungu, na wschodnim wybrzeżu Chin. Przez całe swoje życie był nauczycielem. Nie pragnął być świętym, nie chciał nawet wyróżniać się niezwykłymi zaletami, ważnym było dla niego jedynie: kształcić się samemu i uczyć innych. Uczył więc młodzież, jak powinien żyć człowiek z wysokiej klasy społecznej — szlachcie (chün-tzou). Słowo to oznaczało początkowo człowieka szlachetnie urodzonego, potem jednak przyłączył się jeszcze drugi postulat konieczny — postulat wyższości duchowej, jakiej wymagało się od „chün-tzou”. Wreszcie warunek szlachectwa przestał być niezbędny, a wartości duchowe, moralne decydowały o przynależności do tej najwyższej warstwy. „Jeżeli byk jest maści jednolitej — mówił Konfucjusz — i nadaje się na ofiarę, cóż szkodzi, jeżeli jego ojciec był cały w płamy?”

Jakież więc są cechy określające człowieka z tej najwyższej arystokracji ducha? — W formach zewnętrznych mało będzie się on różnił od dzisiejszego dobrze wychowanego Europejczyka. Wystrzegać się powinien gwałtowności w ruchach i całym sposobie bycia, w słowach jego nie może się nigdy znaleźć nic wulgarne.

A tryb życia? Przede wszystkim zaleca Konfucjusz, by przestawać tylko z ludźmi tego samego pokroju. Człowiek na niskim poziomie moralnym łączy się z drugim, aby zwalczać trzeciego, ale szlachetna przyjaźń ma na celu jedynie radość i zadowolenie przyjaciół.

Ostro potępia Konfucjusz samochwalstwo i próżność. Nie należy mówić zbyt dużo, wysuwać się na pierwszy plan, ani zaznaczać swej wyższości — chyba w sporcie — a i to z zachowaniem obowiązujących prawideł gry. Nie wolno oczerniać innych, aby tą drogą pośrednią przedstawić się samemu w lepszym świetle.

Wychowanie polega na kształtowaniu charakteru; wszelkie umiejętności praktyczne są dla „chün-tzou” zbędne, co więcej czynią z niego bezwolne narzędzie. Właściwe wychowanie pozwala człowiekowi zachować się odpowiednio w każdej okoliczności życia. „Nie przewróci mu w głowie powodzenie, ani przeciwności nie uczynią go zgorzkniałym”. O powodzeniu mało pisze Konfucjusz — zbyt mało znalazł go widać w życiu; częściej znajdziemy w jego pismach uwagi o niedocenianych zasługach i o niewzruszonej postawie człowieka który nie

dba o to, by go należycie oceniano. Jedynie taka postawa godna jest człowieka szlachetnego.

We wszystkich dziedzinach życia zaleca Konfucjusz cnotę umiarkowania: unikać należy wszelkiej przesady, „wyróżniać się jest równie źle, jak ponieść niepowodzenie“. Zasada ta nasuwa nam mimo woli analogię z filozofią grecką. Ale konfucjuszowska „droga środkowa“, jak i grecka dewiza „niczego za nadto“ były obce epokom o silnej temperaturze uczuciowej. W tych epokach istnieje zawsze tendencja do skrajności — św. Szymon Słupnik nie znalazłby uznania w oczach Konfucjusza.

Być może — zauważa Waley — że przyczyną załamania się liberalizmu był fakt, że nie udało się połączyć „drogi środkowej“ z silnym impulsem uczuciowym. Filozofia konfucjańska natomiast umiała wyposażyć ideę kompromisu w silny ładunek emocjonalny.

Błędne jest mniemanie, jakoby konfucjonizm określał wyłącznie prawa postępowania i był wyprany z wszelkiej mistyki, z wszelkiej chęci wyjaśnienia przyczyny wszechrzeczy. Już konfucjańskie pojęcie dobra nosi w sobie cechy mistycyzmu. Dobro jest łaską, nie można go osiągnąć wyłącznie przez czyny. „Ludzie mądrzy poruszają się, ale dobrzy pozostają w spoczynku“.

Istnieje także w konfucjonizmie próba wyjaśnienia wszechświata — podjął ją Chou-Hsi, który umarł 25 lat przed urodzeniem św. Tomasza z Akwinu. Nie znajdziemy u Chou-Hsi słowa „Bóg“, ale mówi on o podstawowej zasadzie wszechrzeczy „Li“. Przez związek z tą Pierwszą Przyczyną ludzie odnajdują drogę sprawiedliwości. W kontemplacji odkrywa się pod przypadkowością wszystkich rzeczy ich powszechną, wspólną zasadę.

Nauka Chou-Hsi przetrwała do połowy XVII w., kiedy powstała nowa szkoła, uważająca wszelkie próby tego rodzaju za wątpliwe i pozbawione oparcia. Ograniczono się znów do problemów filozofii praktycznej. I takie jest też oblicze obecne tej ideologii, którą trudnoby nazwać religią. Dziś konfucjonizm nie jest doktryną przyjętą oficjalnie przez Kuomintang, ale posiada wciąż wielu wyznawców także wśród chińskich mężów stanu i wysokich urzędników państwa. Czang-Kai-Szek — sam chrześcijanin — metodysta — usiłuje dać Chinom nową ideologię eklektyczną, przez połączenie filozofii Konfucjusza, nauki Buddy oraz praw i norm wziętych z nauki chrześcijańskiej. Jak dotąd, próby zaktualizowania konfucjonizmu nie potrafiły pociągnąć umysłów i serc młodzieży chińskiej. Młodzież ta w znacznej części uległa wpływom materialistycznym i komunistycznym, częściowo skłania się ku chrześcijaństwu, reszta zaś grzęźnie w indyferentyzmie.

E. M.

OSTATNIA WALKA BERNANOS'A

Poniższe wspomnienie pióra znakomitego krytyka Alberta Béguin uka-
zało się na łamach „Esprit”, którego linii ideologicznej zmarły nie szczędził
ostatnio słów gwałtownej krytyki, a E. Mounier, ze swej strony nie pozo-
stawał mu dłużny. Wspomniawszy najważniejsze momenty z życia J. Berna-
nos'a A. Béguin pisze:

„Po powrocie z wygnania w 1945 r. żył w ustawicznej zgryzocie i pasji,
które by w przeciągu kilku miesięcy zniszczyły mniej krzepki organizm.
Ale to był niełada zapaśnik, przywykły brać się za bary z przeciwnikiem.
Przeciwnicy? — nie miał ich właściwie między ludźmi, gdyż przy całej
gwałtowności swego gniewu i trudnej czasem do zniesienia niesprawie-
dliwości powieżeń, nigdy nie był zdolny do nienawiści. Walka człowieka
z człowiekiem była dla niego walką rycerską i nie pogardzał nieprzyja-
ciółmi, ani w wojnie zagranicznej, ani w namiętnych sporach wewnątrz-
nych. Gdy znaczył każde zdanie swoją słynną apostrofą: „Głupcy”, ukryty
akcent braterstwa dźwięczał w jego głosie, utajony pod wybuchami wście-
kłości. Ale pozostawał zawsze twarzą w twarz z Nieprzyjacielem, jedy-
nym, starym znajomym, tym, który atakuje wszystkich bohaterów jego
powieści, nieprzyjacielem, którego wybiegi i wcieleńia tropił wszędzie we
współczesnym świecie. Tej zaciekłej walce, pełnej niezaprzeczanej wiel-
kości, ale czasami grzęznącej w przypadkowości i niepoważnym miotaniu
się, tej walce poświęcił wszystko, a zwłaszcza swoje dzieło powieścio-
pisarza. Ileż razy słyszałem, gdy skarżył się, że od dzieciństwa postacie
literackie gnębią go, domagając się ucieleśnienia. Niektórych wysłuchał,
inne na próżno czekały.

Począwszy od wojny hiszpańskiej i od Monachium, potem w ciągu woj-
ny niemieckiej, odczuwał nie tylko potrzebę wyboru, ale i powołanie
proroka. Po powrocie do Francji myślał, że znajdzie tam rycerstwo walki
podziemnej w złotych hełmach, w aureoli chwały, być może nie potrafił
rozpoznać swojego snu wśród splecionej rzeczywistości. To tylko jest pe-
wne, że wtedy rozpoczęło się jego męczeństwo i konanie.

Raz jeszcze tułając się z całą rodziną, uciekł z Paryża do Blois i w Alpy,
ciągle rozdarty bólem i kipiący oburzeniem. Pisał do jednego z przyja-
ciół, że nie odnajduje już obrazu swego kraju, a gdyby zdołał go gdzieś
odnaleźć, poszedłby „zdechnąć tam jak pies na grobie swego pana”.
W Tunisie, gdzie mieszkał od roku, zachorował na wątrobę i stan jego
pogorszył się wkrótce gwałtownie. Sprowadzono go do Paryża, gdzie do-
konano operacji, bez wielkiej nadziei. Widziałem się z nim w szpitalu
w przededniu zabiegu; zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństwa, ale nie
poddawał się. Nastąpiły tygodnie, kiedy nieśmiałe nadzieje przeplatały
się z groźnymi prognozami lekarzy. Tylko rodzina Bernanos'a i ksiądz
dopuszczani byli do niego. Powiedział kilkakrotnie, że jeżeli wyzdrowieje,
zabierze się do tego „Życia Jezusa”, o którym myślał już od dawna,
i o którym mówił podczas mojej ostatniej bytności: „Teraz będę mógł

pisać, odkąd oddałem się całkowicie na pożarcie". Dzięki tego jednak nie rozpoczął i ostatnim tekstem jego pióra pozostał dialog filmowy, z którego był bardzo rads

Podczas ostatniej nocy toczył walkę, której tajemnicy nie możemy przeniknąć. Dawka morfiny stała się niezbędna; pomimo tego nie chciał zasnąć, pragnąc umierać w pełni świadomości. Po kilkugodzinym drzemaniu przemówił raz jeszcze, gdy mu zaaplikowano tlen; były to wstrząsające słowa: „Et maintenant à nous deux”. Trzeba ostrożnie wyciągać wnioski ze słów umierających, którzy weszli już w samotność dla nas nie do pojęcia, a jednak trudno wątpić, komu to Bernanos, stary niezwykłyżony bojownik, rzucił to ostatnie wyzwanie: „A teraz my dwaj spróbujemy się”.

W grudniu 1946 jadąc z Brukseli do Paryża, między tyradą przeciw niedostatecznemu znakowaniu dróg, a pochwałą Wiktora Hugo, mówił nam wiele o śmierci. Pragnął, by była świadoma i jasnowidząca, wymarzył ją sobie w dwóch kolejnych momentach: najpierw wniknięcie w tę noc, którą nazywał „naszym pierwszym porankiem”, a potem powrót na chwilę do życia, ażeby pojąć świadomością ziemskiego stworzenia, czym jest wieczność, zanim wstąpi się w nią na zawsze.

Nazajutrz po jego śmierci, gdy ujrzałem jego ostateczne oblicze i powieki opuszczone na ogromne oczy, tak przejrzyste, o ile nie zapałał ich gniew, wspominałem słowa, które pisał kiedyś o pewnych duszach, podobnych do wielkiego azylum. „Biedni grzesznicy u kresu sił wchodzą tam po omacku, usypiają i wyruszają dalej, pocieszeni, nie zachowując żadnego wspomnienia o wielkiej świątyni, gdzie złożyli na chwilę swój ciężar”.

Tłumaczyła K. Horodyska.

FRANZ WERFEL A PROBLEM CHRZTU

W numerze 162 „Tygodnika Powszechnego“ p. N. K., zastanawiając się nad pytaniem: „Czy Bergson przyjął chrzest?“, dochodzi do wniosku, że czynione na ten temat przypuszczenia są niesłuszne. Oto bowiem, co o tym sam wielki filozof pisze w swoim testamencie:

„Moje myśli zbliżały mnie stale coraz bardziej ku katolicyzmowi. Byłbym już dawno dokonał formalnej konwersji, gdybym nie był od dawna przeczuwał, że się podnosi groźna fala antysemityzmu, która ogarnie cały świat. Skutkiem tego chciałem zostać wśród tych, którzy jutro ulegną prześladowaniu. Ufam jednak, że katolicki ksiądz, jeżeli otrzyma pozwolenie arcybiskupa paryskiego, przyjdzie pomodlić się na moim pogrzebie. Gdyby mi jednak tego pozwolenia nie udzielono, trzeba się zwrócić do rabina, ale wobec niego nie należy zatajać mojego ducha

wego ciążenia ku katolicyzmowi, ani mojej serdecznej prośby o modlitwę katolickiego księdza”.

Warto tu przypomnieć, że zupełnie podobny wypadek zaszedł w życiu Franciszka Werfla, autora „Pieśni o Bernadecie”. I on znalazł się blisko Kościoła i on, jak i Bergson, był chrześcijaninem w duchu. Lecz tak samo, jak Bergson, nie przyjął chrztu, by nie robić wrażenia, że on się wyrzeka swego narodu w czasie jego prześladowania. Przyznaje się do tego w książce: *Zwischen Himmel und Erde*. Angielskie tłumaczenie tej książki: *Between heaven and earth*, które mam obecnie przed sobą, nosi podtytuł: *the personal philosophy of Franz Werfel*, i autor wyjaśnia nam w przedmowie, że cztery jej rozdziały są czterema dokumentami świadczącymi o długiej walce, którą on wiodł ze stanem duchowym dającym się najlepiej określić jako „ nihilizm naturalistyczny”. Pierwsze trzy: Realizm i świat wewnętrzny, Czy możemy żyć bez wiary w Boga i O prawdziwym szczęściu człowieka — były napisane i wygłoszone jako odczyty w Niemczech, gdy losy „Narodowego Socjalizmu” jeszcze się ważyły. Autor łudząc się, że może z całą otwartością mówić o tych sprawach w literackich i studenckich klubach do ludzi, którzy od dawna mieli o nich z góry urobione pojęcie, narażał się nieraz na niezrozumienie i drwiny. Tak np. w Wystruciu (Insterburg), w Prusach Wschodnich studenci uznali propagowaną przez niego myśl, iż ludzkość nie może żyć bez wiary w Boga i bez chrześcijaństwa, za „kawał żydowsko-komunistyczny” i tak energicznie zaprotestowali, że prelegent musiał przerwać odczyt i opuścić salę pod szyderczą ochroną policji.

Czwarty rozdział, zatytułowany „Theologoumena”, powstał dopiero w Ameryce w latach 1942—44. Składa się on z krótkich urywków, czasem paradoksalnych aforyzmów, w których autor starał się ująć najbardziej paradoksalne twierdzenia katolicyzmu. Tu jest on najciekawszy, najbardziej osobisty, najbardziej może ociera się o bluźnierstwo, o herezję... Porusza on te zagadnienia, które nas najgorzej trapią, nie tylko te, których mędrzec „odkryć nie może nikomu”, ale i te, o których nawet ze samym sobą nie odważa się mówić, o których wprost myśleć nie chce.

Ale najciekawsze są niewątpliwie te ustępy, w których autor zastanawia się nad zagadnieniem „Chrystus a Izrael” i które, jeśli to możliwe, usprawiedliwiają stosunek Bergsona i samego Werfla do chrztu. Może najjaśniej tłumaczy on to na str. 137.

Zdaniem jego „Żyd, który przystępuje do chrztu, jest dezerterskim potrojnym. Przede wszystkim zdradza on w sensie świeckim stronę słabych: pokrzywdzonych, zdradza grupę ludzką przeznaczoną do dzieł szczególnie hańbiących i bolesnych. Taki krok wydaje się co najmniej niezbyt szlachetnym, choćby jego motywem nie był niski oportunizm, lecz troska o zbawienie własnej duszy.

Po wtóre, ten sam Żyd porzuca nie tylko oplugawaną i udręczoną

społeczność dzisiejszego Izraela, lecz odrywa się również od całej przeszłości, od najgłębszych korzeni Izraela, od Abrahama, Izaaka i Jakuba. Jest to krok trudny do zrobienia nawet dla narodu czysto świeckiego, ale o ileż trudniejszy dla człowieka religijnego: tak jest niewymownie trudno zerwać z ludem Bożym, który tyle wycierpiał prześladowań, począwszy od Abrahama w Egipcie do pogromów nazistowskich doby współczesnej, z ludem wciąż prześladowanym za wierność swojemu Bogu.

Wreszcie, po trzecie, Żyd przyjmujący chrześcijaństwo zdradza i samego Chrystusa, gdyż samowolnie przerywa tok swych cierpień dziejowych — będących pokutą za odrzucenie Mesjasza — i zbyt pośpiesznie, w sposób nie przewidziany w dramacie zbawienia, staje u boku Zbawiciela, gdzie przypuszczalnie nie jest jego miejsce zgodnie ze świętą wolą Zbawiciela, a w każdym razie jeszcze nie teraz i jeszcze nie tutaj.

Trzeci argument jest niewątpliwie fałszywy, ale subiektywnie ma on dla Werfla dużą wagę. Jest to zagadnienie, które pobudzało najwybitniejsze umysły teologiczne, takiego np. Pascala. W rozważaniach, które na ten temat snuje autor „Pieśni Bernadetty“, krzyżują się myśli samotnika z Port-Royal des Champs z niemi uprzedzonymi przez Mojżesza i Proroków, a spletanymi w Talmudzie i Kabale. Trudno nam czasem podążać za nim w te sfery, w których czujemy się tak obco i w których dopiero uświadamiamy sobie młodość naszej cywilizacji, nie przesiąkniętej dostatecznie duchem Starego Testamentu.

Artur Chojecki

O NIEMIECKIEJ LITERATURZE POWOJENNEJ

Reporter tygodnika „Les Nouvelles Littéraires“ w swych wrażeniach z podróży po zachodnich Niemczech podkreślił silne zadanie, jakie zakłada sobie Francja w stosunku do swojej strefy okupowanej. Ambicją Francuzów jest przetworzenie, a w każdym razie naprostowanie myśli niemieckiej. Popierają oni gorąco wszelkie stowarzyszenia o charakterze intelektualnym, zakładają liczne punkty kulturalno-informacyjne, starannie zaopatrywane w prasę francuską i niemiecką. Wyraźnie dystansują w tej akcji Anglosasów, dlatego też strefa francuska centralizuje życie intelektualne zachodnich Niemiec, życie mimo wszystkich wysiłków — dość niskie. Wychodzi jednak w Baden-Baden szereg periodyków literacko-artystycznych o horyzontach międzynarodowych („Słowo i Czyn“, „Merkury“, „Złota Brama“); dwa z nich: „Dokumenty“ i „Źródło“ (Le Verger — Die Quelle) wydawane jednocześnie po francusku i po niemiecku, stanowią doskonałą płaszczyznę intelektualnej wymiany między obu krajami.

W samej literaturze niemieckiej zaczyna się już objawiać pewien ferment, ścierają się antagonizmy. Wybitną pozycją jest nazwisko Alfreda Doeblina, obecnie redaktora „Złotej Bramy“, przeglądu literackiego.

A. Doeblin ma dziś lat siedemdziesiąt dziewięć; skazany przez ustrój nazistowski, przez szesnaście lat przebywał we Francji, gdzie kontaktował się bardzo ściśle z Giraudoux. Ostatnio wydał swą książkę „Człowiek nieśmiertelny“; wkrótce ma się ukazać jego trylogia: „Kraj bez śmierci“, „Błękitny tygrys“ i „Nowy las dziewiczy“. W swym programie artystycznym stawia on twórczości postulat rzetelnego uczestnictwa w rzeczywistości. Zwalczając ostro ludzi piszących na obstalunek zaznacza jednocześnie wyraźnie: „...Ale dziś pisarz nie posiadający żadnej wiary jest jeszcze mniej pożądanym... Tomasz Mann... to ciężko chory modernizm. Rozumiem, że można żyć bez żadnej wiary, gdy się — tak jak on — znajduje w sytuacji zupełnie nierzeczywistej. Ale wtedy powiew życia nie wchodzi już do pracowni i chcąc czy nie — to już jest śmierć... Stąd nazwa mego pisma „Złota Brama“... Otwieram drzwi literaturze świata, ale to znaczy... ludziom, którzy zachowują wiarę realną, wiarę autentyczną w literackie wartości...“ (Sąd Doeblina o T. Mannie wywołał zresztą bardzo ostrą dyskusję).

Grupę byłych uchodźców amerykańskich reprezentuje dramaturg Karol Zuckmayer, który od 1933 roku przebywał w USA. Między grupą jego a grupą Doeblina toczą się gorące, choć mało sprecyzowane spory o walory przechowanej przez każdą z grup tradycji. Sztuka Zuckmayera „Generał szatana“ przez jakiś czas zabroniona w strefie amerykańskiej cieszy się powodzeniem fantastycznym na wszystkich większych niemieckich scenach. Dramat ideologicznie mętny, stara się uratować honor niemieckiego munduru jako hitlerowskiej ofiary.

I w obozie byłych uchodźców, i pośród tych, którzy cały czas przetrwali w kraju, dominuje dążenie do rehabilitacji. Twórczość wraca chętnie do tematów najbardziej rodzimych. Tu najwymowniejszym przykładem jest dorobek Karola Orff'a, czerpiącego motywy do swoich dzieł przede wszystkim z podań ludowych, legend i misteriiów średniowiecza niemieckiego. Wielkim powodzeniem cieszy się dziś jego „Bernenka“, dramat miłosny na tle średniowiecznego grodu, utrzymany w całości w dialekcie staro-bawarskim.

Ponad tymi wszystkimi pozycjami góruje jednak niewątpliwie nazwisko Teodora Plivier, autora „Stalingradu“. Powodzenie tej powieści wyrosło ponad sukces wysokiego osiągnięcia literackiego; „Stalingrad“ poruszył nerw niemieckiego sumienia. Plivier wprzął środki literackie do przedstawienia jak najbardziej autentycznego materiału obrazującego nieubłagany upadek wojskowy aparatu niemieckiego. Dantejskie dzieło — powiada o książce francuski reporter. „Przez rozległość rozwijanej akcji, przez zmysł tragizmu, fatalności i przerażenia, przez jego wartości ludzkie równie jak przez walory wizji, stylu, konstrukcji opowiadania, dzieło

to będzie rewelacją, która znacznie przewyższy rozgłos osiągnięty po wojnie 1914-18 przez książkę E. M. Remarque'a „Na zachodzie bez zmian”.

Osobowości twórczej Plivier'a nie da się schematycznie zaklasyfikować: dziennikarz, mówca, tłumacz — dysponuje ogromnym zasobem wspomnień i anegdot, które zebrał w swych licznych podróżach po Starym i Nowym Świecie. Na kanwie tych wspomnień powstały dwie jego powieści: „Kraniec świata” i „Rekin”, ustępujące „Stalingradowi” tylko wagą swej treści. Ale trudno dziś sądzić o jego wpływie na niemiecką inteligencję, jak zresztą o wpływie czyimkolwiek. Niemcy robią wrażenie przede wszystkim ludzi zmęczonych, ludzi, którzy nie mają siły na wybór jakiegokolwiek kierunku, którzy unikają problemów.

Opracowała A. Karyszkowska

NAWRÓT DO TRADYCYJNEJ FORMUŁY POWIEŚCI?

Bardzo charakterystyczne dla dzisiejszych prądów literackich we Francji rozważania zamieszcza Jean Blanzat w „Le Figaro Littéraire” z okazji nowej książki Maurice Druon'a; recenzent chwali Druon'a, że ośmielił się „być w pełni powieściopisarzem i nie dopuścić do siebie skrupułów artystycznych krepujących powieść współczesną”.

„Wszelkiego rodzaju wpływy — pisze dalej — sprzysięgły się od trzydziestu lat, by powieściopisarza przyprawić o nieczyste, w pewnym sensie, sumienie”. Zdanie Valéry'ego: „Głupota nie jest moją mocną stroną” — zacieżyło nad nim jak szantaż. Rzeczywiście: cóż w tym inteligentnego, napisać: „Markiza wyszła z domu o piątej”? Stąd niechęć powieściopisarza do stwierdzeń w rodzaju powyższego. W obawie, by nie być posądzonym o brak inteligencji, stara się ją wykazać na wszelkie sposoby. Stąd wyrafinowana technika, posunięta aż do sztuk akrobatycznych i rozsadzająca ramy powieści; stąd te teorie i te filozofie, którymi sobie nabił głowę, a które go przygniotły i wysuszyły. A tymczasem, jest wprawdzie rzeczą pożądaną, by pisarz, jak i każdy inny artysta, był możliwie najinteligentniejszy, ale sztuka jego zaczyna się dopiero od momentu, gdy napisze on zdanie: „Markiza wyszła o piątej”. „Druon jest wśród nowej generacji pisarzy jednym z najinteligentniejszych, a zarazem jednym z pierwszych, którzy odepchnęli ów „szantaż głupoty”. Przyjmuje świadomie wszelkie konwencje wynikające z istoty gatunku literackiego, jakim jest powieść, i właśnie w ich ramach potrafi dowieść swej inteligencji. Wykazuje ją w tej samej dziedzinie, w której święcił triumfy geniusz Balzaca i Tolstoja: w wyborze i rozkładzie scen, w precyzji rysunku, w prawdzie charakterów, w przenikliwości psychologicznej... Być może zwiastuje to pewnego rodzaju nawrót, który stał się koniecznością...”.

B. D.

NOWA KSIĄŻKA O JOANNIE D'ARC

W paryskim „Carrefour“ z 17 marca 1943 zamieszczona została recenzja z niedawno wydanej książki L. Fabre'a: „Jeanne d'Arc“.

Legenda otaczająca postacie sławnych ludzi czyni z nich pozbawione życia symbole, zamyka całe bogactwo wielkiej indywidualności w uproszczonej formie panegiryku czy pomnika. Zdaniem recenzenta, Christiana Megret, legenda Joanny d'Arc w taki właśnie sposób zubożyła tę ciekawą postać o wiele istotnych rysów. Historia jej życia i czynów, zapomniana szybko przez współczesnych, niezrozumiana i zniekształcona w XVIII stuleciu przez Chapelaina i Woltera, doczekała się dopiero w w. XIX (Michelet, H. Martin) i XX (Péguy i Claudel) właściwego ujęcia. Pozostało jednak wiele szczegółów historycznych niewyjaśnionych.

Książka L. Fabre'a próbuje zaradzić tym brakom. Jest ona owocem głębokiego pietyzmu i gruntownych studiów, trwających przeszło 30 lat (Fabre nosił się z zamiarem napisania jej od czasów swej młodości).

Życie Joanny d'Arc kryje jeszcze niejedną tajemnicę. Fabre nie mogąc ich wszystkich rozwiąć, stara się przynajmniej dokładnie je opisać. Najbardziej niejasnym punktem jest sprawa procesu. Autor rzuca na nią nowe światło. Zostało stwierdzone, że Joanna zgodziła się podpisać akt zawierający odrzeczenie się przypisywanych jej błędów. Akt ten jednak zaginął, zachował się natomiast inny, niewątpliwie sfałszowany, zaprzeczający najzupełniej posłannictwu Świętej.

Fabre z całą ostrożnością próbuje zrekonstruować tekst owego zaginionego aktu, podpisanego przez Joannę. Przypuszczalnie chodziło o deklarację uległości wobec papieża, może też obietnicę przywdziania sukien kobiecych w razie przejścia pod jurysdykcję kościelną. W każdym razie nie stanowił on widocznie pożądanego dowodu przeciwko Joannie, skoro Cauchon nigdy nie usiłował go wykorzystać.

Fabre daje też bogaty i wszechstronny obraz epoki, odmalowując żywo wszystkie okropności okupacji angielskiej, nasuwające analogie z okrucieństwami Niemców w czasie ostatniej wojny.

Książka o Joannie d'Arc jest napisana przez człowieka wierzącego. Niewierzącemu mogłaby się nasunąć w czasie lektury niejedna wątpliwość. „W każdym razie — kończy Megret — jeśli chodzi o tajemnicę Joanny d'Arc, racjonalści i spirytualiści dzisiejszych czasów nie przeciwstawiają się sobie tak, jak to bywało w ubiegłym stuleciu. Dzieje się tak dlatego, że jesteśmy o wiele mniej pewni granic rozumu, niż nasi dziadkowie“.

E. Mokłowska

SPIS KSIĄŻEK NADEŚLANYCH DO REDAKCJI

Naukowe:

- Zbiorowe — Oblicze ziem odzyskanych: Dolny Śląsk t. II — dzieje, kultura, str. 773, wyd. Książnica-Atlas — Wrocław—Warszawa, 1948.
- Wyka K. — Cyprian Norwid-poeta i sztukmistrz, wyd. Pol. Akad. Umiejętności — Kraków, 1948.

Beletrystyka:

- Żeromski St. — Charitas, wyd. krytyczne, str. 361, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik” — Kraków, 1948.
- Sienkiewicz H. — Niewola tatarska, str. 58, Bibl. Uniw. Lud. nr. 50, wyd. Gebeth. i Wolff — Warszawa, 1948.
- Szołachow M. — Cichy Don, str. 340, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik” — Kraków, 1948.
- Wiktor Jan — W górskim słońcu, str. 78, Polska i świat współczesny, Bibl. Młodzieży, nr. 60, wyd. Gebeth i Wolff — Kraków, 1948.
- Rusinek M. — Igraszki nieba, str. 294, wyd. Gebeth. i Wolff — Warszawa, 1948.
- Głębocki J. — Kurs na Polskę, str. 174, wyd. Księg. Św. Jacka — Katowice, 1948.
- Morcinek G. — Dwie korony, str. 173, wyd. Centrala „Milicji Niepokalanej” — Niepokalanów, 1948.
- Grabski Wł. J. — Konfesjonał, t. I — str. 258, t. II — str. 287, „Klub Jasnych Książek” — I, wyd. Księg. Św. Wojciecha — Poznań, 1948.
- Zawiszanka Z. — Przedziwny wódz, str. 204, „Klub Jasnych Książek” — II, wyd. Księg. Św. Wojciecha — Poznań, 1948.
- Forester C. S. — Z podniesioną banderą, str. 256, wyd. Trzaska, Evert, Michalski — Warszawa, 1948.
- Vailland R. — Dziwna zabawa, str. 259, „Klub Literacki Odrodzenia” — IV, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik” — Kraków, 1948.
- Priestley J. B. — Słońce świeci w sobotę, str. 326, „Klub Dobrej Książki” — IV, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik” — Kraków, 1948.
- Lehmann R. — Zatrute źródło, str. 413, wyd. Trzaska, Evert, Michalski — Warszawa, 1948.

SPROSTOWANIE

W Nr. 12 „Znaku” na str. 469, wiersz 18, powinno być „osiągają ogromną szybkość zbliżoną do szybkości głosu”.

OD REDAKCJI

W poprzednich numerach „Znaku” ukazały się między innymi, następujące prace:

X. Michalski Konstanty — „Dokąd idziemy?” (Nr. 1)

X. Michalski Konstanty — Heroizm chrześcijański (Nr. 9)

Świeżawski Stefan — „Dlaczego tomizm?” (Nr. 2)

Suchodolski Bohdan — „O Prawdzie” (Nr. 4)

Golubiew Antoni — „Z rozważań nad problemem literatury katolickiej” (Nr. 5)

Turowicz Jerzy — „Katolicyzm i radykalizm” (Nr. 4)

Turowicz Jerzy — „Sprawa kultury katolickiej w Polsce” (Nr. 5)

Tatarkiewicz Władysław — „Filozofia Newmana” (Nr. 8)

O. Wierusz-Kowalski Jan O. S. B. — „Problem wiary w teologii angielskiej” (Nr. 8)

Kardynał Lienart Achilles — „Chrześcijanin wobec postępu wiedzy” (Nr. 8)

Kardynał Suhard Emanuel — Listy pasterskie (Nr. 6 i Nr. 11)

X. Biskup Klepacz Michał — „Św. Tomasz na tle dziejów myśli ludzkiej” (Nr. 10)

Kisielewski Stefan — „Czy muzyka jest sztuką niehumanistyczną?” (Nr. 10)

Elzenberg Henryk — „Gandhi w perspektywie dziejowej” (Nr. 12)

Wszystkie numery do nabycia w Administracji pisma.

ATENEUM KAPŁAŃSKIE

najstarszy w Polsce naukowy miesięcznik dla duchowieństwa, wychodzi pod redakcją ks. prof. dra Stefana Biskupskiego. Pisują do Ateneum Kapłańskiego najwybitniejsi teologowie w Polsce i wielu z zagranicy.

Adres Redakcji i Administracji: **Włocławek, Seminarium Duchowne.**

Prenumerata roczna 1.000,— zł plus 50,— zł na porto.

Konto P. K. O. Bydgoszcz VI-479.

TREŚĆ ZESZYTU:

ANTONI GOŁUBIEW: KATOLICKOŚĆ CONRADA	483
STEFAN ŚWIEŻAWSKI: LOGOS I ETHOS	512
JACQUES MARITAIN: BLASKI I NĘDZE METAFIZYKI	525
KAREL SZULZ: ROZMOWA WIECZORNA	544

ZDARZENIA KSIĄŻKI LUDZIE:

Wyzwanie nauki	559
Eksperyment R. A. M'u	562
Konfucjonizm w Chinach dzisiejszych	566
Ostatnia walka Bernanosa	568
Franz Werfel a problem chrztu	569
O niemieckiej literaturze powojennej	571
Nawrót do tradycyjnej formuły powieści	573
Nowa książka o Joannie d'Arc	574
Spis książek nadesłanych	575



**IN HOC
SIGNO
VINCES**