

ZNAK

MIESIĘCZNIK

~~KIERUNKI~~
~~Pismo Społeczne i Literackie Katolików~~
~~REDAKCJA~~
59X

KAROL LUDWIK KONIŃSKI: KU PEWNOŚCI • MARIA
WINOWSKA: ŚW. ELŻBIETA WĘGERSKA • BOGDAN SU-
CHODOLSKI: DWIE OSIE ŻYCIA LUDZKIEGO • KS. RU-
DOLF WEISER: HISZPAŃSKI DRAMAT O ŁASCE • CZE-
SŁAW STRZESZEWSKI: EKONOMIA I HUMANIZM
ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

~~STOWARZYSZENIE PAX~~
~~Oddział w Krakowie~~

1541
1640

K R A K Ó W

ROK IV • STYCZEŃ • 1949

15

REDAGUJE ZESPÓŁ

Redaktorzy: Hanna Malewska i Stanisław Stomma

**Członkowie zespołu: Halban Leon, Skwarczyńska Stefania, 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 od 10—12 z wyjątkiem sobót

ADMINISTRACJA: codziennie od 9—13

CENA ZESZYTU 100 ZŁ

Prenumerata kwartalna (za 3 numery, płatne z góry) 250.— zł.

KONTO W FKO NR IV/1171

M—49096

PAŃSTW. KRAKOWSKIE ZAKŁADY GRAF. KRAKÓW, WIELOPOLE 1

ZNAK

MIESIĘCZNIK

ROK IV.

STYCZEŃ 1949

NR. 1 (15)

KAROL LUDWIK KONIŃSKI

KU PEWNOŚCI

**BARDZO POBIEŻNY I NIEDOSTATECZNY SZKIC
MOJEGO ŚWIATOPOGLĄDU**

Artykuł niniejszy pochodzi z tej pośmiertnej śp. Karola Ludwika Konińskiego. Posiada on pewne luki spowodowane niemożnością odczytania niektórych fragmentów rękopisu. Tezy w artykule tym wyłożone mogą budzić rozmaite zastrzeżenia, gdyż autor nie zawsze trzyma się ściśle ustalonych wytycznych teologii katolickiej. Jak wynika z tekstu, autor zdawał sobie sprawę z subiektywnego charakteru rozważań, mając na celu wykazanie jedynie dróg własnych, którymi myśl jego szła do katolicyzmu. Te piękne i w wielkim uniesieniu ducha pisane refleksje zamieszczamy bez żadnych poprawek, nie uważając za właściwe modyfikowanie tekstu autora nie żyjącego. Jednakże nie za wszystkie tezy autora moglibyśmy przyjąć odpowiedzialność.

Redakcja

1. Będę mówił o sprawach teologii; ale to nie jest „szukanie Boga”. W jakim kierunku Bóg się znajduje — wiem bardzo dobrze. Sumienie uczciwego człowieka mówi o tym, a Kazanie na Górze i inne wypowiedzi Pisma św. Nowego Testamentu, także niektóre Starego Testamentu potwierdzają to, co mówi

sumienie, powszechne sumienie ludzkości cywilizowanej w jej naczelnych tradycjach. Być dobrym dla człowieka, uszanować człowieka, być czystym ze względu na Boga. To są sprawy absolutnie pewne i tutaj nie ma nic do szukania — tylko do sprawowania. Czy ja się sprawuję odpowiednio — to inna rzecz; niech to zostanie mą tajemnicą; o jednym chcę zapewnić czytelnika tego pisemka, że nigdy mi nie brakowało szacunku dla człowieka, a nawet zwierzęcia. Zawdzięczam to wrodzonej liutościwości i wychowaniu, które mi dali rodzice. Nie szukam więc Boga i to, co będzie mówione o Bogu nie będzie żadną iluminacją, nie czuję się powołany do jakichkolwiek przyczynków na temat samejże jakości Boga, Jego Istoty, którą się poznaje tylko życiem moralnym i religijnym o szczególnie wysokim napięciu. Mnie to jest nieznane; jeśli znam patos moralny, to w dziedzinie świeckiej patriotyzmu, spraw politycznych. Znam momenty entuzjazmu religijnego i one mi dały przedsmak tego, co się nazywa Łaską. Ale to są tylko momenty, głębsze i wytrwałe życie religijne jest mi nieznane — a jeśli znane to z pism religijnych, a nie z własnego doświadczenia. Więc jakże mam prawo mówić o sprawach religii i co zamierzam mówić?

Mam dla religii respekt i zainteresowanie od dziecka — to mnie ośmiela wobec społecznych zastrzeżeń; nie jestem gorszy od wielu, którzy o religii mówią do ludzi; a następnie, będę mówił dlatego, ażeby religii pomóc, nie zaszkodzić; wreszcie, a to najważniejsze, będę mówił o intelektualnej stronie wiary; moja praca jest intelektualna, jeśli powiem coś nowego (względnie nowego), to będą to nie żadne nowe objawienia, tylko nowe (?) czysto intelektualne uchwytty. Będę mówił o tym, nad czym się zastanawiałem długo; jakim sposobem wyobrazić sobie możliwość istnienia Boga? Czy Bóg jest — o tym się dowiaduje człowiek natchniony, którym nigdy nie byłem. Że Bóg jest dobry, jeśli jest — o tym mówi zwykle ludzkie sumienie. Ale jeżeli Bóg jest, to jak to jest możliwe, żeby On był? To już jest praca intelektualnej wyobraźni — i tą pracą zajmuję się od dawna; nie chciałbym, ażeby całkiem ona przepadła, bo ostatecznie szkoda każdej pracy. Dlatego spisuję te myśli, z tą świadomością, że szkicuję tylko, że te koncepcje wymagałyby szerszej rozbudowy argumentów, co jedynie daje

filozoficzny urok. Także i moja erudycja nie jest jeszcze w tej chwili na wysokości zadania. Ale czas nagli.

2. Dlaczego religia? Nie ze względów „porządku społecznego”; myślę, że są inne jeszcze sposoby, ażeby utrzymać społeczeństwo w karbach, niż straszyć piekłem. Owszem, wierzę, że religia jest niezbędna dla postępu moralnego, dla zdrowia narodu w jakichś szczególnie trudnych okolicznościach. Ale to pod warunkiem, że się w nią rzeczywiście wierzy. Więc zagadnienie religijne jest przede wszystkim zagadnieniem prawdy, wiedzy, czy jest ktoś taki jak Bóg, czy go nie ma. Ale można powiedzieć: jest to zagadnienie fantastyczne, tak samo mógłbyś interesować się, czy na planecie Mars żyją ludzie w kształcie Centaurów i Syren itp. Ale na to odpowiem, że jest to ważne zagadnienie, czy jest Bóg, czy nie. (James, od którego bardzo wiele nauczyłem się, zalicza istnienie Boga do „hipotez żywych”, których przyjęcie lub odrzucenie zmienia wiele w życiu).

Otóż pytanie: czy jest Bóg, czy nie ma Boga, redukuje się w mym poglądzie do innego: Czy warto modlić się, czy się nie warto modlić? Z tego samego wynika, że będę pytał: jakim sposobem Bóg mógłby słyszeć i spełniać modlitwy nasze? Całe moje studium zmierza do tego celu: odrzucić w umyśle te myśli, które modlitwie przeszkadzają, przyjąć takie myśli i z nimi się oswoić, które modlitwie pomagają.

Religię sprowadzam do obyczaju modlitwy, przy czym nie określam zbyt wąsko samej modlitwy; wystarczy, jeśli od „modlitwy” zażądam, by była świadomym zwróceniem się intencyjnym ku Istocie Niewidzialnej. Ażeby to mogło nastąpić, trzeba wierzyć, że jest taka Istota Niewidzialna, która przyjmuje do wiadomości — w jakiś sposób — tę naszą intencję.

Jeżeli ktoś się nie modli, to jego wierzenia religijne, o których by zapewniał, mogą być bardzo wzniosłe; może to być etyka, metafizyka, poezja, ale to nie będzie religia w sensie ścisłym, tylko jakieś zjawisko z pogranicza religii, szkielet religii, zapowiedź religii, nieświadoma prawie-religia, lub jej namiastka, ale nie religia. Zależy mi na poglądach niedwuznacznych. Jeśli walczą z religią — to walczą ze zwyczajem modlitwy do Istoty Niewidzialnej; jeśli zniszczą religię — to zniszczą zdolność modlitwy; jeśli się ratuje religię — to się ratuje modlitwę. Za „religię” można dowolnie wiele podstawić; ale kiedy chcemy rozróżniać bardzo wyraźnie, to za społeczeń-

stwo religijne i za jednostkę religijną uznamy tylko to społeczeństwo, które ma świątynie (choćby ołtarz domowy), ludzi, którzy się zwracają swymi intencjami do Istot Niewidzialnych. To jest modlitwa — a religii w jednoznacznym i dokładnym znaczeniu nie ma poza modlitwą. Gdy jednak nie ma modlitwy bez wiary w rzeczywistość owych istot, więc religia implikuje — pośrednio przez modlitwę — wiarę, a pośrednio przez wiarę — i teologię, czyli także rozmyślanie i myśli, które mają na celu ułatwić i ustalić wiarę, więc znowu retrogresywnie modlitwę.

Więc zagadnienie Boga jest zagadnieniem poznawczym, można by teologię uprawiać tak, jak się studiuje matematykę, albo logikę albo sanskryt (w ogóle filozofię). Ale na skutek faktu, że razem z twierdzeniami o Bogu utwierdzamy lub usuwamy obyczaj modlitwy i całą olbrzymią cywilizację społeczną dla obyczaju tego istniejącą (...kościół) — więc teologia ma ważne bardzo zadanie społeczne: teologia konstruktywna — utrzymać modlitwę i kościół, destruktywna — zniszczyć je.

Czy modlitwa jest taka ważna? Powtarzam, że jeżeli idzie o statyczny porządek społeczny, to wyobrażam sobie całkiem dobrze społeczeństwo zdyscyplinowane czysto świeckie i nawet ateistyczne. Nie chcę też poniżać moralności, która się obchodzi bez modlitwy, bez wiary w sankcję Niewidzialnej Istoty. Dżentelmen ma tyle własnej godności, honor to tak wielka rzecz dla ludzi prawdziwie dobrze wychowanych i dobrze urodzonych — (w sensie szlachectwa ducha, a nie szlachectwa krwi), że uzasadniać religię tym, iż bez religii nie ma moralności, bez strachu przed Bogiem nie ma honoru, jest czymś plebejskim.

Jest jednak jedna dziedzina, której koncepcja honoru nie wystarcza: erotyzm. To jest potęga tak silna, a przy tym pojęcia honoru na tym terenie są tak luźne, że tu rzeczywiście trzeba by modlitwy. Ale jeśli modlący się ulega in casu? Wiedocznie modlitwa jego była zbyt słaba. Gdzie jest potężny obyczaj modlitwy, tam modlitwa, westchnienie strzeliste pomaga. Sam nie znam takich wypadków, ale słyszałem od innych. Czyli: modlitwa prowadzi wzwyż, ponad zwyczajne siły silnych ludzi. Gdyby silni modlili się, może jeszcze byłiby silniejsi? Ważny jest obyczaj społeczny modlitwy, nabożeństwa, rytuały, obrzędy, kapłani, to nauczanie, które się w świątyni odbywa, ta niedziela, która znaczy rytmem wypoczynku i patosu

dni pracowitego człowieka; to zrównanie stanów w modlitwie; ważne jest to wszystko społecznie jako dyscyplina, estetycznie jako obrzęd. Ale najważniejszy jest inny wzgląd: modlitwa jest twierdzą jednostki. Modlitwą człowiek stwarza sobie krąg magiczny, przez który nie wejdzie doń żaden przymus z zewnątrz. Modlitwa — dobra modlitwa — jest wielkim aktem wolności człowieka; jest jego pracą, za pomocą której broni się od rozpacz i rozkładu. O tym wiem z doświadczenia, widziałem i sam to poczułem, że ludzie, którzy umieją się modlić, w modlitwę kryją się i z modlitwy wychodzą mocniejsi i odważniejsi, bardziej niezłomni. Wspomnienia historyczne chrześcijaństwa, bez względu czy katolickie, czy heretyckie, wskazują, jakie niezwykle siły, po prostu cudowne wyzwala modlitwa nawet u istot słabych (św. Blandyna, 15 lat, służąca, męczennica, za panowania Marka Aureliusza, nie mogła być zabita żadną torturą, musiano ją ścinać, bo rany goiły się dziwnie szybko, nie dała się niczym zdemoralizować). Nie znam takich wysokich napięć modlitwy, ale kiedy udawało mi się modlić, byłem trochę bardziej zwarty w sobie. Pragnę modlitwy pracy i obrzędu ustalenia się, zwania się, oczyszczenia się, definitywnego wyboru itd.

Więc modlitwa dla celów praktycznych, wysokich wprawdzie, ale bądź co bądź utylitarnych. A cóż to ma z *prawdą*? Owszem; czynność jakaś przez to, że pożyteczna, wcale jeszcze nie wskazuje na to, żeby jej uzasadnienie teoretyczne musiało być nieprawdziwe! Raczej należy przypuszczać, że to, co jest ontologicznie pożyteczne, wynika z jakiejś zasady prawdziwej, z czegoś rzeczywistego. Jeśli jest jakaś myśl, z której wynikające zachowanie się podtrzymuje i zasila życie, to czyż nie można przypuścić, że jest poza tą myślą, tym zachowaniem się, tym instynktem coś równie uzasadnionego ontycznie (bytowo) jak samo życie? Czy wolno pozbywać się nie mając pewności, że to złudzenie tylko, hasła, klucza, który otwiera skarbiec sił? Przypuśćmy, że wiadomo napewno, iż intencje modlitwy są złudzeniem. Jeszcze by zostawała kwestia, czy nie podtrzymywać złudzenia: ale to by już nie była sprawa dla filozofii, tylko utylitarna pia fraus. Ja traktuję modlitwę z ciekawością naukową — może to jest jakiś wywiad, jakiś sposób do sprowokowania rzeczywistych sił, które by się inaczej nie

objawiły? Nie mogły objawić? Myślę, że nie wolno lekkomyślnie niszczyć głębokich instynktów życia, a niewątpliwie pragnienie modlitwy do takich instynktów należy. Jeżeli nie jest dokładnie prawdziwy adres modlitwy, to może w każdym razie pod jakiś tajemniczy i nieznany adres trafi? Poza tym, wiadomo mi z lektury pism mistycznych, że są modlitwy, które dają taką samą pewność poznawczą obcowania z Istotą Niewidzialną, jak zwykłym ludziom obcowanie z bliźnimi daje przeświadczenie o rzeczywistej obecności tych bliźnich; dlaczegoż kwestionować na gwałt taką pewność rzeczywistości owej Istoty? Czy dlatego, że jej nie można dotknąć ani zważyć? Kiedy nawet jest jakiś dotyk wewnętrzny, którym ekstatycy czują Istotę Niewidzialną. A raz ją uczuwszy tak samo nie wątpię o jej obiektywnym bytowaniu, jak nikt z nas nie wątpi, że jego matka, ojciec, brat, kochanka, kolega, inni bliźni, z którymi miał do czynienia, są rzeczywisci.

Jeszcze kwestia instynktu metafizycznego. Czy ma się prawo tępić instynktu ludzkości? Jeżeli ich cel nie jest zrozumiały, czy nie należałoby poprzestać na zaufaniu. Przypuśćmy taką rzecz: jest pewna gąsienica (owada zwanego „jelonek“), która żyje pod korą dębu; żłobi ona kręte dróżki. Ale w ostatnim roku, kiedy już ma się przepoczwarczyć, zmienia ona kierunek tych drózek. Podchodzi do samej kory i już żłobi długą drogę prostą. Jest to zrozumiałe dla nas: bo ona się rozwinie w dużego, twardego owada; gdyby się on z poczwarki rozwinął gdzieś w głębi drzewa, odcięty od kory labiryntem krętych drózek, nigdy by się na wierzch nie wydobył. Ale teraz on prostą drogą podejździe do kory, przegryzie ją i wyzwoli się na nowy świat. Cóż gąsienicy każe się tak zachować? Jej rozum? Ona nie ma dyskursywnego rozumu. Tylko jej instynkt, który jest ślepy i głuchy ale pewnym wyrazem innego rozumu, czynnego, który rozwojem tego zwierzątka kieruje. Gdyby ta gąsienica miała dyskursywny intelekt i była z usposobienia sceptyczna — zakwestionowałaby tę niezrozumiałą dla siebie chęć zaprzestania dróg krętych i zaczęcia pracy nad drogą prostą — i nie wyszłaby na tym dobrze: zamarłszy w swym grobowcu tragicznym, nie dowiedziałaby się, że istnieje inny wspaniały świat dla jelonków przeznaczony. Instynkty zaskubają na zaufanie. A jest i instynkt modlitwy.

Pomimo strachu można być bardzo odważnym — ale zaw-

sze się znajdują jakieś otchłanie rzeczywistości, kiedy spotykamy się oko w oko z czymś straszniejszym nad wszystkie pojęcia. Wtedy najdumniejszy samostarczalny ateista dżentelmen poczuje, że trzeba wydobyć ze siebie jakieś inne siły, niż te, co służą nawet w trudnych opresjach życia. Wtedy człowiek modli się, modli się w sobie, do swej głębi, ale to znaczy, że tam szuka kogoś, kto jest wyższy niż on sam, Istoty Niewidzialnej, potężnej i dobrej, której moc przekracza zwykłe witalne siły psychoorganizmu.

Tak więc staję przed pytaniem: czy pominąć te istotne fakty w moim myśleniu o rzeczywistości, czy je uwzględnić? Ale jakim prawem pominąć? Cóż by to była za naukowość, coś za chęć docieczenia prawdy? Skoro zaś mam te fakty uwzględnić, to muszę religię i wiarę zacząć traktować jako ważne i wielkie działy rzeczywistości. To jest zwykła rzetelność człowieka szukającego prawdy. Ale pragnąć te rzeczy poznać, nie mogę stanąć poza wszelkimi porywami estetycznymi. Religii trzeba doświadczać. To doświadczenie jest bardzo kosztowne, bo może się okazać, że wymagania życia religijnego są bardzo wysokie, że trzeba się pozbyć wielu przyjemnych przyzwyczajeń. Ale też wartość prawdy, którą tu możemy zdobyć, jest tak wielka, że każdy człowiek naprawdę ciekaw prawdy, jeśli się przeświadczy, że to jest rzeczywistość do zbadania, a nie świat złudzeń, zapłaci wysoką cenę za tę prawdę.

Jeśli mnie religia tak zajmuje, to dlatego, że przypuszczam, że jest tu jakaś bardzo ciekawa, najciekawsza prawda do znalezienia. Więc ostatecznie nie wzgląd moralny, choćby najwznioślejszy, mną kieruje, kiedy myślę o religii, tylko poznawczy. Wiem, że są żywoty ateistyczne bardzo wzniosłe, widziałem od dzieciństwa ateizm 100 proc. dżentelmeński; lekceważę sobie łatwą i lichą polemikę z ateistami, że są podszyci łajdakiem; iluż ludzi, co codziennie do ołtarza przystępuje, jest prawdziwszymi łajdakami? Modlitwa na swych wyżynach wyzwala cudotwórcze siły, daje cudowne poznanie, ale w swym pospolitym masywie cóż daje, czym jest, jeśli nie mechanicznym ruchem warg, jeśli nie papużeniem? Więc nie tak łatwo i nie tak śmiało panowie w polemice z ateizmem! Tu chodzi o coś innego: o brak pewnej prawdy, bardzo ważnej prawdy, ważniejszej niż jakakolwiek inna. Jak piękny jest ateistyczny żywot Skłodowskiej. Ale jest tam brak, brak poznawczy — ona nie wie o świecie wiary, nie zna takiego istot-

nego odczucia rzeczywistości. Nie oburzam się na nią, ale mam pewną litość dla tego wspaniałego umysłu, który tutaj był niewiedzący. Nie walka z ateizmem (nie powiadam: bezbożnictwem wojującym — ale z ateizmem filozoficznym), ale pouczenie rozumowe. Są rzeczy religijne, jako dział rzeczywistości, i tylko upór i uprzedzenie mogą po zapoznaniu się z tym działem rzeczywistości lekceważyć go. Jakkolwiekbaż są to przynajmniej jakieś rzeczywiste zagadnienia i możliwości.

Jeśli mam na osobisty akcent sobie pozwolić, to pewność, że tak jest, a nie inaczej, że są to pokłady rzeczywistości do zbadania, a nie bańki mydlane do zdmuchnięcia, uzyskuję w uczuciu bogactwa Rzeczywistości. Jest to poryw podziwu dla świata, że tak jest obfity, tak różnorodny, tak żywy, tak tajemniczy, tak wszechstronnie możliwy. Nie jest możliwe, ażeby TO, CO JEST, mogło być ubogim, łatwo zrozumiałym. Jest w tym uczuciu dwojaki plan: że świat jest bogaty w formy, ale że zarazem jest bardzo ubogi; że jest głęboki, ale że w tej głębokości jest płytki, że trzeba jeszcze tę jego głąb pogłębić; że Rzeczywistość jest w swej istocie cudowna, że jest miejsce na wszystkie cudy, że jest miejsce na niezliczone plany innych światów, na chóry i hierarchie istot niewidzialnych, na wszystkie nieba i wszystkie piekła. Jest to podziw estetyczny ale i poznawczy, daje na chwilę przynajmniej to samo uczucie pełni i dosytu poznawczego, jaki daje zobaczenie żywych istot. Może to być złudzenie, ale rozsądek przemawia za tym: jeśli to, że ja jestem i to, czym jestem, jest tak niewypowiedzianie dziwne, dlaczegoż by nie miało być w rzeczywistości jeszcze wiele innych dziwnych i cudownych spraw? Zaprzeczania temu nie mogę odczuwać inaczej, niż jako tchórzliwe filisterstwo intelektualne. Ale nie uważam tego uczucia, tego zaufania w pełnię i bogactwo Rzeczywistości za jakiś walor etyczny. Jest to jakiś talent etycznie obojętny, należy do wyobraźni, do strony poznawczej. Nie jest to żadną zasługą tak odczuwać i na tej podstawie wierzyć w Boga. Tak, jak nie jest zasługą być dobrym malarzem, albo mieć słuch artystyczny. Wydaje mi się, że spór między ateizmem a religią należy przede wszystkim (nie wyłącznie) do dziedziny intelektualnej. Ale na terenie etycznym może być nieraz i de facto nieraz jest zgodą. A to jest teren najważniejszy, jakkolwiek intelektowi przypisuję zadanie zbadania, czy jest Bóg i jaki, to jednak dziedzinę intelektualną, jak i estetyczną, uważam za mniej war-

tościowe od etycznej. Najważniejsze jest: jakim jestem dla drugiego człowieka, a ten pewnik sumienia znajduję potwierdzony w Ewangelii: nie ten co mi woła Panie, Panie, ale ten co ukochał brata najłichszego, ten jest moim uczniem.

3. Wiara chce poznać; ale ponad poznaniem wiary jest czyn; a znowuż przez czyn poznaje się, — taki obrót wartości; lecz wartością naczelną jest czyn. I to czyn dobroci dla drugiego stworzenia. To jest mój pewnik, sumienie, które mi zaświadcza prawdziwość Ewangelii; i znów Ewangelia zaświadcza mi tę wiedzę sumienia, że nic nie jest tak wartościowe, jak dobroć czyli miłość. I dalej, sumienie mi powiada, że miłość musi mieć za cel żywą istotę, nie fikcyjną; a taką istotą jest przede wszystkim człowiek — (nie pomijając i zwierzęcia, tak bliskiego człowiekowi na drabinie rozwoju). I znowuż pomiedzy sumieniem a Pismem jest wzajemne zaświadczenie się: jak możesz kochać Boga, którego nie widzisz, kiedy nie kochasz człowieka, którego widzisz? Kochać Boga nie znaczy nic innego tylko spełniać jego przykazania, a naczelnym przykazaniem jest być dobrym dla drugiego człowieka. Więc droga do lepszego świata jest bardzo prosta. Przy czym znowu jest powiedziane, że nie trzeba myśleć o tym, ażeby za dobroć miała być jakakolwiek nagroda (niech nie wie lewica, co daje prawica), trzeba w ogóle być całkiem obiektywnym, a w swej dobroci trzeba się całkiem oddać celom, nie myśleć o zbawieniu, a dopiero jako „produkt uboczny“ przyjdzie zbawienie (stracić duszę i potem tę odzyskać). Jest to więc nieporozumienie, jeżeli ateści zarzucają chrześcijanom, że są interesowni. Jeśli przyświeca im nadzieja lepszego świata, to jest ona pociechą uzyskaną w modlitwie.

Pociechy te narzucają się jako coś obiektywnego, zewnętrznego, mają smak rzeczywistości. Czyliż je odpychać? Czy nie lepiej, ażeby był lepszy świat, niż żeby go nie było? Dumny ateista, który odpycha tę możliwość, jako łatwiznę, że niby on woli zostać w swoim samotnym tragicznym świecie, demaskuje się: widać nieźle mu z tą tragedią, skoro nie czepia się nadziei rozwikłania węzła tragicznego. Komu dobrze z tragizmem, ten widocznie nie zna się na tragizmie: bo prawdziwy tragizm jest takim cierpieniem, że się szuka z tęsknotą wszelakich możliwych wyjść. Chyba, że ateista powie, że owszem chciałby wyjść ze swego tragicznego ateizmu, ale nie przez złudzenia, omamy. Więc znowu się pojawia kwestia intelektualna: ja-

kim sposobem może istnieć Bóg? Intelktualizm nie może dać tej pewności, ale może usunąć zapory co do tego zaufania. Stąd teologia i tradycje myślowe. Czysto myślowe spekulacje grożą, że będą często fantazjowaniem. Skąd zresztą pewność, że rozum i rzeczywistość są adekwatne i pokrywają się? Więc wszystkie spekulacje intelektu są tylko czymś prawdopodobnym, nie są też niczym świętym. Świętość przysługuje tylko doboru czyli miłości i istotom żywym, o ile są dobre i zdolne do tego, żeby być podmiotem dobroci. Świętość przysługuje Istotom Niewidzialnym, które są dobre. Ale żadnej myśli jako takiej nie przysługuje świętość. Myśli mogą być szanowne, jako wyraz długiej pracy wieków, jako formuły, które wskazują na głębokie i dobre dziedziny rzeczywistości — ale same z siebie są tylko instrumentami, tylko narzędziami; same z siebie owej wartości sakralnej i etycznej nie mają. To jedna zasada mej teologii.

A druga zasada metodyczna mej teologii jest ta: skoro rzeczywiste życie psychiczne jest to życie jakości (przeżyć), skoro najwartościowsze życie człowieka to jest życie czynne, praca, mająca na celu obiektywne cele, skoro to są pewniki sumienia, więc i myśl metafizyczna, w szczególności teologiczna powinna zawsze nawracać do tego życia przeżyć i życia czynów. Co to znaczy, co znaczy ten dogmat, to pojęcie w tłumaczeniu na życie psychomoralne? Jeżeli ta myśl jest błędna, jeżeli to tylko złudzenie, niechże przynajmniej służy psychomoralnieniu, niech jej konsekwencje praktyczne tu mają dobry skutek, niech nie będzie zmarnowany ten czas, który się tej myśli poświęciło. Niechże ona coś znaczy, niech nie będzie próżnym gadulstwem. Straszna jest rzeczą pomyśleć naraz, że się umysł w pustce znalazł, otoczony tylko własnymi majakami, i przelewa z pustego w próżne. Ale skądinąd można przypuścić, że im bliższe będą myśli teologiczne i obiektywne etyki (także intuicyjnej etyki wewnętrznej), tym będą prawdziwsze. Bo jeśli jest Dobry Bóg, to chce Dobra. I to co czyni Dobro, co umacnia Dobro w świecie zewnętrznym, bardzo możliwe, że jest w jakiś sposób podobne do niewidzialnego świata. Podstawa religii jest zaufanie, że jest w Tajnikach Rzeczywistości Moc Żywa, która jest źródłiskiem Dobroci, która chce Dobroci, pomaga do Dobroci: ocala. Jeśli jest taka moc, to nie może nosić innego miana niż Bóg. Jeśli jest taka Moc, to masz

obowiązek służyć tej Mocy, każdej doby, bez względu na to, czy jest Bóg — to jakże dobry człowiek mógłby się odwrócić od Boga? Dobry człowiek pragnie, ażeby był Bóg. Bo wtedy sprawa Dobra ma znacznie lepsze szanse. Bóg powinien być — to jest postulat Dobroci. Czy jest Bóg, czy Dobroć nie jest całkiem odosobniona w świecie, — to jest kwestia faktu.

Instynkt modlitwy, doświadczenie modlitwy skutecznej nakazują bardzo poważnie traktować religię, ten system zachowania się, który wyraża się w pewności istnienia Boga. Trzeba zacząć modlić się; ale modlitwa nie może odbywać się bez wiary, że jest Bóg, bez wiary, czyli bez kredytu udzielonego tym, którzy z absolutną pewnością myślą o Bogu, jako o kimś najrealniej istniejącym. Ażeby móc modlić się, trzeba mieć umysł wolny od myśli, które rozbijają wiarę, które argumentują: to do czego się modlisz, nie może być rzeczywiste. Otóż wracam do punktu wyjścia i pytam: jakie to są myśli, które najgroźniejsze są dla przypuszczenia, że Bóg jest, że jest Dobra Istota Niewidzialna, z którą możesz skontaktować się? Trzeba będzie tej Istocie w rewanżu przyznać pewne własności i nie jest wykluczone, że te własności będą prawdziwe — ale wystarczy, jeśli sobie powiem, że są prawdopodobne — i że one coś znaczą, że są symbolem naszych ideałów psychomoralnych. Jest możliwe, że jak instynkty zwierzęce są wyrazem realnych tajnych sił biologicznych, tak i instynkty metafizyczne wskazują prawdziwie na świat niewidzialny — bo z niego płyną.

Celem teologii tej jest teodycea; ale ta teologia jest tylko posybilistyczna; kto natomiast z całą pewnością chce wiedzieć coś o Bogu — niech będzie dobry — [.....] Niech się też modli. Jeśli się modli bez trudności — to się obejdzie bez teologii; dopiero jeśli ma trudności — niech sięga po argumentacje dyskursywne. Ta teodycea i teologia pokazuje jedynie prywatną próbę, jak sobie radzić można z trudnościami wiary. Autor na tej podstawie nie rości sobie żadnych pretensji do zbawienia, jak też żadnym sposobem nie zgodzi się na to, aby go przeznaczono na potępienie; praca nad tym była dla mnie główną treścią mego umysłu; ale też jest to tylko intelektualna rzecz, niezwiązana bezpośrednio z prawdziwym życiem człowieka, jedynym, którego może dotyczyć zbawienie lub potępienie, w którym może być zasługa lub wina. Pośrednio jest ta praca silnie związana z życiem etycznym. Raz dlatego, że autor starał się pracować sumiennie — a to

już należy do życia moralnego. A drugi raz dlatego, że jak zaznaczyłem, całe to rozumowanie chce mieć za istotny podkład treściowy życie moralne. A to życie moralne nie jest wszak ekscentryczne; po prostu autor opierał się na wartościach i uczuciach powszechnych pomiędzy zwykłymi uczciwymi a oświeconymi chrześcijanami naszej epoki, naszej części świata i w naszym kraju. Niektóre z tych uczuć są wysubtelnione, jeśli autor sam był poniżej nich, to są mu one znane z rozmów z ludźmi i z piśmiennictwa.

I wogóle jest to moje założenie metodyczne, żeby tylko to brać za prawdziwe czyli możliwe u Boga, co jest bardzo ludzkie, co jest w całej pełni humanistyczne. Co nadaje człowiekowi Twarz Człowieczą. Jeśli jest Bóg, to rzeźbi oblicze ludzkie. Jeśli Istota Niewidzialna przyjęła ciało ludzkie, to jej oblicze musiało stać się ideałem Twarzy Ludzkiej. I rzecz znamienita, jest ideał Twarzy Człowieczej intuicyjnie wyczuły przez artystów i nawet nieartystów. W tym kierunku nie chcę narzucać, że Jezus był Istotą Niewidzialną uczłowieczoną, ale faktem jest, że wyobraźnia chrześcijaństwa Jego Twarz wzięła sobie za Wzór Idealny Twarzy Ludzkiej. Jest to twarz męska, dobra, czysta, pogodna, wspaniałomyślna. Taką Twarz intuicyjnie wyobrażamy sobie na podstawie nauk Jezusowych, tych zwłaszcza, które są bezpośrednio zrozumiałe dla sumienia i prostego wzroku umysłu. Nauka Jezusa i Jego Twarz którą sobie czyni ideałem Oblicza Człowieka nasze proste sumienie, zgadzają się. Jeśli jest Bóg, to takiej twarzy chce od nas, religia ją sobie znalazła, takież wzór dała w Chrystusie. Twarz zgadza się z życiem. Wszystko więc, co by w sobie zawierało coś innego niż dobroć, mądrość, pogodę, czystość, wspaniałomyślność, nie od Boga pochodzi, jest herezją, choćby się nawet jawiło pod najbardziej prawidłowym szyldem.

Głęboki i zupełny humanizm nie może być niereligijny, w każdym razie przeciwereligijny, bo religia prawdziwa należy do najwyższych potęg kształtowania człowieka; ale też i prawdziwa religia nie może być przeciwhumanistyczna; wszystko, co niby to jako religia usiłowało człowieka odwrócić od tych zachowań się, które rzeźbią twarz prawdziwie ludzką, nie jest prawdziwą religią, a w każdym razie nie prawdziwą teologią i niesłuszną teodyceą. To jest warunek wyłączający a nie zakładający, bo może być teologia, która jest szlachetna w swoich celach, ale mimo to nieprawdziwa. Tę teodyceę sta-

wia się nie jako prawdziwą, ale jako prawdopodobną dla mego umysłu. Jeszcze o metodologii. W każdym systemie myślenia są miejsca ogniskowe i pośrednie, narzędzia, węzły logiczne, które są tylko formalnie ważne a nie treściowo. Tak i tutaj: wszystkie twierdzenia podstawowe i konkluzje ostateczne mają być zarazem symbolami życia psychomoralnego, mają mieć taki pragmatyczny sens; ale będą mogły być po drodze i inne twierdzenia, których do rzeczywistości psychomoralnej nie będzie można zakotwiczyć, które będą robiły wrażenie błahej scholastyki czy też czystej fantastyki. Ale będą nieuniknione jak węzły logicznego dyskursu.

Wzmianka o logice. Nie przypuszczam, żeby dyskursem logicznym można było zgłębić tajemnicę Bytu, Zła, Dobra, Boga. A trzeba się zdecydować, co się będzie mówiło, tak czy inaczej. Logiczność systemu polega na tym, żeby wybrać jedną drogę przypuszczeń, jedną drogę zaufania. Jeśli są inne drogi, inne możliwości, podstawia się je w czasie wywodu podając, dlaczego się takie możliwości przyjęło. Metafizyka jest więc poza logiką, ale nie może być przeciw logice. Jeśli są takie postulaty, które można przyjąć poza logiką systemu, niech nie próbuje się ich wstawiać w system, niech się poda szczerze: to jest samo z siebie słuszne, ale nie godzi się z resztą.

Postulaty psychomoralne nie są powiązane logicznie ze sobą. Nasza psychika ma zbyt obfite i zróżnicowane źródła, aby wszystko, co w niej jest moralnie legalne, dało się ująć w system prawny, sens logiczny; chcąc więc tak sobie ułożyć system metafizyczny, aby był intelektualno-logicznym odwzorowaniem życia duchowego, trzeba coś opuszczać, coś wybierać; nie wszystkie postulaty psychomoralne mogą znaleźć swoją symbolikę, jeśli symboliką tą ma być ich logiczna spójnia. Trzeba więc zdecydować się na to, co jest najważniejsze, to biorąc za podstawę, innym postulatом psychomoralnym udzielając tylko psychologicznego bytowania pobocznego, w cieniu głównej myśli.

Postulaty psychomoralne to nie tylko uczucia; teodycea oparta na życiu psychomoralnym to nie sentymentalizm — nie chodzi o nastrojowe widzi mi się, tylko o te wartości moralne, które bezsprzecznie są w humanizmie chrześcijańskim i w chrystianizmie humanistycznym. Oparcie jest w sumieniu szlachetnym ludzkości, w jej pracy nad rzeźbieniem Człowieka, jako przeciwieństwa bestii. Ale są prywatne, ekscentryczne

uczucia, chęci, postulaty, czyż je zgłębić? Czy im pozwolić wszystkim wejść do metafizyki i teodycei? Rozstrzyga ich ostateczny sens, ich najintymniejsza intencja. Co nie jest zamaskowanym złem, co by mogło istnieć w obecności Chrystusa bez wstydu, to ma prawo znaleźć się w inwentarzu tego życia duchowego, ze swojej istoty ma prawo do projekcji metafizyczno-teologicznej. Życie zgodne z Życiem Dobrym powinno być bogate, obfite, swobodne. Nie mówcie już o misyjnym aspekcie tej sprawy. Czy chrystianizm ma się wydawać żandarmem, który tylko szuka kogo aresztować, czy apostołem, który szuka kwiatów, by je hodować?

Zasada poznawcza jest taka: Bóg powinien być; ale to jeszcze nie dowód ostateczny, że Bóg jest; jest natomiast prawdopodobieństwo. Czy Bóg jest, czy nie jest, to kwestia faktu. Jeśli jednak jest Bóg, to jest prawdopodobne, że On będzie potrzebował dać się poznać; że tym sposobem Jego służyć będzie instynkt modlitwy, instynkt estetyczno-metafizyczny (uczucie pełni), wreszcie jakieś dokładne i bliższe odkrycie się w duchu niektórych osób ludzkich. Człowiekiem, który mówił o Sobie z całą pewnością, jako o Synu Bożym, był Jezus z Nazaretu. Jeśli ten człowiek nie wiedział o Bogu, czego Bóg chce od nas, to był oszustem; ale ponieważ jest to pewne, że oszustem nie był, przeto ufać możemy i powinniśmy, że On rzeczywiście wiele wiedział o Bogu. Tak więc opierając się na doświadczeniu osób wiarogodnych ze względu na swoją Świętość, której składnikiem musi być prawdomówność, uprawdopodobniając istnienie Boga ze względu na owe skłonności wrodzone ducha ludzkiego, możemy mieć wielki stopień nadziei, że jest Dobra Istota Niewidzialna, do której się możemy modlić. Pewności absolutnej nie ma; jest to dziedzina wiary, czyli zaufania. Nadchodzi czasem straszna myśl, że to wszystko tylko świat majaków; i że może być tak, iż nigdy nie dowiemy się prawdy. Dziwna rzecz, że jest coś w umyśle takiego, że wołałby nie wiedzieć prawdy, że woli niepewność. Jest to słuszna może obawa, żeby się nie dać przedwcześnie złapać w sieci systemu. System teodycei powinien być luźny, otwarty, zawierając wiele punktów do wolnej interpretacji — jak do dróg Boskich zaproszeni są wszyscy, tak i teodycea, choć wcale nie jest integralną częścią religii, powinna bramy swe ludziom szeroko otworzyć. A stąd wysnuwa się organicznie taki postulat, że każda z jej tez powinna być symbolem życia psychomo-

ralnego; takie muszą być tezy zasadnicze — aksjomaty i twierdzenia naczelne, inne niech będą czysto węzłowymi punktami, które się dadzą wymienić bez nadwyrażenia całości.

Na czym więc opierać wiarę? Na fakcie objawienia. Przy czym przypuszczam różne stopnie objawienia od naturalnego, poniekąd immanentnego w świadomości moralnej i dogmatycznej, — i w instynktach metafizycznych, przez rozmaite stopnie aż do najczystsze, transcendentnego objawienia w jednym człowieku. Ale w każdym razie to objawienie zdarzyło się w duchu, nie zostało wypisane na chmurach, stamtąd odczytane, tylko jako pewność absolutna w duszy ludzkiej. Człowiek, który był wcieloną Istotą Niewidzialną, nie gdzie indziej tylko w swym duchu tę świadomość odszukał. Więc w tym sensie każde znane tu na ziemi objawienie jest immanentne. Transcendentne jest tylko przez tę pewność absolutną duszy ludzkiej, że ma do czynienia z Istotą Niewidzialną, istniejącą rzeczywiście. Wiara moja, — bo to będzie prywatna teodycea — czepia się tamtej pewności, jest zaufaniem w „eksperyment” kogoś, kto mu swoją świętością i mądrością gwarantuje autentyczność relacji. Gdy zaś opowieść o tym uderza w zwykłe i bezpośrednio zrozumiałe nakazy sumienia, to już skłonny jestem ufać, że jest Bóg.

Nie szukam przyjemności we wierze; przeciwnie, odczuwam dużą przykrość, ciężki przymus konsekwencji wiary nie dlatego, żebym był szubrawcem, jestem dżentelmenem, ale wymagania wiary są przesadne, ciężkie. Najcięższe jej wymagania, to wymaganie nadziei, gdy dusza moja skłonna jest do rozpacz; ciężkie jest też wymaganie opanowania erotyzmu, gdy jestem z natury lubieżny. Więc wiara nie jest przyjemnością. Podkreślam to, ażeby odrzucić z góry zarzut sentymentalizmu tej teodycei. Jest to woluntaryzm z intelektualizmem ożeniony.

Jest fakt świętości. Składa się on z pewnego zachowania się : pewnego poznawania. To zachowanie się jest dobre; wola nasza, jeśli jest dobrą wolą, akceptuje tę dobroć bez żadnych wątpliwości; natomiast poznawanie należy do rzędu poznawczego i tego stopnia oczywistości, ani tego stopnia obowiązania naszego wobec niego poznawanie nie ma. Udzielamy mu kredytu ze względu i tylko ze względu na tę dobroć, która się wydaje być w ścisłym i nierozzerwalnym związku z treścią owego poznawania; gdyby nie to zastrzeżenie moralne, mógłby do nas przyjść kto bądź i straszyć nieznanymi światami, mógłby kto

bać narzucać nam obowiązki należenia do łańcucha szczęścia — i albo bylibyśmy bezbronni — albo też — jak ateista — odrzucalibyśmy z góry na wszelki przypadek wszystko, co nam mówią o światach niewidzialnych. Dobroć moralna jako skutek wiary jest *conditio sine qua non* wiary i to przeświadczenie sumienia znowu mi potwierdza naukę Ewangelii: Po owocach ich poznacie je. Strona poznawcza wiary nie wysunie się nad jej stronę moralną także i dlatego, że dobroć jest jeszcze wyższa niż ciekawość (jakkolwiek ciekawość poznawczą musimy uznać za bardzo wartościową — o czym nam mówi sumienie humanistyczne), bo dobroć odnosi się do drugiego człowieka, ciekawość jest pewnym zadowoleniem siebie; dobroć, dalej, odbywa się w dziedzinie uczuć, bardziej powszechnej, bardziej po ludzku powszechnej i rzeczywistej, niż dziedzina myślenia, która należy raczej do talentów wyjątkowych, i która jest bądź co bądź tylko czymś instrumentalnym. Ale jeśli jest Bóg, to Bóg pragnie być poznany przez ludzi; nie tylko przez ich sumienie jako intuicję dobra, lecz i przez ich umysł jako intuicję Swej Obecności. Dlatego zaraz po dobroci wartością najwyższą, drugą wartością niemal równie wysoką jest święta ciekawość, która jest tylko tam, gdzie jest dobroć. Jeśli jest bez dobroci, jest zwykłą rozrywką intelektualną, nie różniącą się co do swej wartości moralnej od rozrywek matematycznych, jest to w każdym razie godziwa rozrywka, ale bez pretensji do sacrum.

Czy ostatecznie intuicja poznawcza świętości, choćby bardzo pewna, jest obiektywnie prawdziwą — stwierdzi dopiero żywot pośmiertny. Gdybyśmy już dzisiaj oglądali Boga twarzą w twarz, już byłby raj; do tego czasu będzie nas dreczyć męka zwątpień; wszyscy, nawet święci, mają swoje noce czarne: ale to zwątpienie nie jest zdolne zniszczyć tej ogromnej naszej nadziei i wiary, które się rozwinęły w życiu chrześcijańskim; czyżby pominąć to życie? Umysł, który rzetelnie szuka prawdy, nie może ponad życiem chrześcijańskim przejść tak, jakby to nie było jakieś wielkie, wiele mówiące doświadczenie ludzkości. Kto chce znać prawdę, ten, jeśli się z chrześcijaństwem zapozna w jego najszlachetniejszym rdzeniu świętości autentycznej, nie będzie mógł pozostać z daleka i zechce wziąć udział w tym doświadczeniu, w którym najwyższego rzędu ciekawość, metafizyczna, głęboko umieszczona w duchu ludzkim i prosta ludzka dobroć, ale o napięciu już heroicz-

nym, wzajemnie się warunkują i uzupełniają. Dobroć prowadzi do zaspokojenia ciekawości, a z zaspokojonej ciekawości wynikają siły niezwykle do spełniania dobroci.

Natomiast inną rzeczą jest intelektualna (w sensie dyskursywnym) struktura wiary, czyli teodycea; ona, jak już zauważyłem, sama nie jest zdolna wytworzyć intuicji poznawczej Boga, tym bardziej nie zastąpi dobroci. Ale jeśli się opiera na moralnym dogmatyzmie, jeśli przyjmuje do wiadomości informacje czyli objawienia osób, których autorytet świętości jest niewątpliwy — to spełniać może pożyteczne zadanie usunięcia tych myśli, które wadzą wtedy, kiedybyśmy chcieli oddać się spokojnie modlitwie. Obowiązkiem tej pracy umysłowej, jak każdej innej, jest logiczność lub *jawna* i szczerza kapitulacja przed illogizmem rzeczy, gdzie się siła logiki kończy. Wytwór umysłowy jest cenny etycznie nie sam w sobie, jest to tylko rzecz, rzecz martwa i nic więcej; ale cenny jest przez to, że nasiąkł osobistością sumiennego człowieka, cenny jest przez tę ilość rzetelności, którą weń włożono — i tylko o tyle. Stąd prawo do wolności myślenia; stąd prawo do walki o swe przekonania teoretyczne; one same w sobie mogą być błędne, same w sobie są tylko dyskursem, czymś czysto technicznym i powierzchniowym w życiu duchowym człowieka; ale są zarazem i dziełem uczciwości człowieka, dobrej woli, wysiłku, nateżenia niedbającego o zmęczenie, którymi człowiek pracujący dzieło umysłu swojego jak potem trudu przepoił. Człowiek ma prawo, ażeby szanowano pot jego pracy, choćby nawet sama treść pracy jego była błędna. Dlatego, sędzę, każda choćby nawet błędna, choćby nawet naiwna i całkiem nieudana próba teodycei zasługuje na respekt, jeżeli jest próbą uczciwą, jeżeli jest wynikiem pewnej pracy, która usiłowała być intelektualnie sumienna, etycznie czystą, religijne ufna w objawienie.

Zdaję sobie sprawę, że wszystko co ja powiem na korzyść Boga, dla Jego wywyższenia, już zostało skwalifikowane jako herezje różnego rodzaju; ale to jest mi przykre; byłbym szczęśliwy, gdybym został doprowadzony do teorii katolicyzmu, do którego należę z urodzenia, o którym przypuszczam, że on jest mocą zdolną uratować świat, który jest konkretną religią większości olbrzymiej mych rodaków. w którym jest taka masa świętości, i którego obrzędy modlitewne (z ich formą najwyższą włącznie, t. j. sakrament) są mi pożądane. Ale natrętnie powtarzam, że moja teodycea jest na własny użytek; mnie

pomaga do tego, ażebym się coraz i coraz zbliżał do życia katolickiego, w jego socjalnym i co teraz najważniejsze, modlitewnym aspekcie. Byłbym bardzo zadowolony, gdybym i w aspekcie teoretycznym złączył się kiedyś z katolicyzmem; ale nie biorę z góry tego zobowiązania. Gdybym się tym zobowiązaniem obarczył, to już bym myślenia swego nie mógł używać z pełną swobodą; już bym nie mógł być zupełnie szczerym.

Nie piszę dla katolików wierzących, aby ich przekonywać; dla nich tylko tyle, ażeby pokazać, że może być teoria pozornie bardzo heretycka, ale pragmatycznie katolicka; że przy innym myśleniu może być to samo życie moralności i religii; piszę dla siebie — a jeśli mam odwagę ogłosić — to dlatego, że myślę, iż ktoś nie wierzący, kto ma takie same trudności jak ja, może po zapoznaniu się z tym tokiem myśli zbliżyć się co nieco do wiary. Może być więc jakaś korzyść z takich rozważań. Ale jej warunkiem jest poszukiwanie prawdy (teoretycznej) najzupełniej swobodne; życie chrześcijańskie a zwłaszcza Objawienie Jezusowe i informacje apostołskie z jednej strony, sumienie humanistyczne z drugiej, to fakty podstawowe, pewniki życia, terminus a quo; teoria katolicka to terminus ad quem; kierunek zasadniczy; ale pomiędzy tymi dwoma terminami zastrzegam sobie pełną swobodę teoretyzowania. Ta apologetyka jest rzeczywistym poszukiwaniem a nie tylko pozorym; warunkiem tej rzeczywistości jest prawo nawet do błędu, byle by nie był błędem złej woli intelektualnej; byle by był błędem umysłowo uczciwym. Dlatego, jeżeli będą tam ekstrawagancje teoretyczne, nie mam żadnej skruchy za nie, żadnego wstydu, skruchę i wstyd mógłbym czuć tylko za życie; nigdy za myśl; myśl może być pokonana tylko lepszą myślą, dokładniejszą faktycznie i logicznie dzielniejszą. Nie wolno być złym; nie wolno szargać świętości; ale świętość przynależy tylko życiu; teoria, nawet teologiczna, należy do dziedziny techniki; i wolno się mylić, jeżeli się ktoś myli sumiennie [...]

Nie jest mi całkiem nieznana i systematyczna teologia katolicka, i mam wielki podziw dla olbrzymiej pracy umysłowej, która została tu wykonana. Jest mi dosyć strasznie snuć swe własne, tak ekstrawaganckie teorie. Nie jest to dla mnie przyjemnością: jest to dla mnie mus; teologia oficjalna zaprasza do myślenia; zobowiązuje do myślenia; jeśli tak, to już daje wolność myślenia pod warunkiem sumienności logicznej. Otóż szukając prawdy religijnej, wziąłem się do studiowania św.

teologii; jeżeli na pewnych ważnych punktach powstał mój sprzeciw teoretyczny — to w każdym razie należy on do dziedziny teologii; szanuję i respektuję teologię; i traktuję ją tak, jak każdą prawdziwą naukę, — jako formułę prawdy teoretycznej na podstawie pewnych danych; a prawdziwa nauka dopiero szuka prawdy; gdyby ją już z góry miała, nie byłaby szczerym badaniem, tylko udanym. Ale szukanie prawdy to nie jest nic rozpaczliwego; bo to jest tylko szukanie słów dla rzeczy, którą się już ma; ma się już do czynienia z faktami elektryczności, zanim się znajdzie jej formułę; ma się do czynienia z faktami świętości, zanim się znajdzie dlań teorię; a fakty, a rzeczy są o wiele, są bez porównania ważniejsze niż słowa, niż teorie. Jak czasem pusto i widmowo w świecie myśli; z jakim ukojeniem wraca się do najprostszych i naiwnych westchnień dobroci; mimo to teorie są potrzebne, jako próba ładu w myślach, bo myśli nieuporządkowane męczą, bo nieporządek w myślach hamuje decyzje życia. Naprzód żyć, potem filozofować; ale filozofować, żeby żyć pewniej.

Etycznie, uczuciowo i wizualnie wyobrażam sobie Boga tak, jak my wszyscy chrześcijanie, myśląc o Osobie Żywej Chrystusa: jako Dobrego Pasterza, który szuka owiec zgubionych, jako Serce, które zaprasza do siebie wszystkich zasmuconych i jako Dobrego Nauczyciela, który nas zapewnia, że błogosławieni będą wszyscy, którzy tylko zechcą dobrze chcieć; jako Ukrzyżowanego, który cierpi dla nas i z nami, jako Zmartwychwstałego, który nam obiecuje Tryumf życia nad śmiercią. Tak wierzy i widzi serce; i to grunt; ale i umysł dopomina się o swój dział. Teologia katolicka zachęca do wysiłku myślowego na ten temat.

Lanckorona, 1939.

Karol Ludwik Koniński

MARIA WINOWSKA

ŚW. ELŻBIETA WĘGIERSKA

Przed kilku miesiącami ukazała się na paryskich półkach księgarskich książka, która w lot podbiła opinie i została dosłownie rozchwytana. Nie jest to powieść. Jest po prostu „historia świętej”. I to nie „vie romancée”. Historia w najwłaściwszym, najsurowszym tego słowa znaczeniu: Życie świętej Elżbiety Węgierskiej, przez panią Ancelet Hustache.

Sto dziesięć lat temu zyskała rozgłos inna książka o tym samym tytule. Autorem jej był młody Montalembert. Pisał w romantycznym ferworze epoki i swoich dwudziestu sześciu lat, nie bacząc zbytnio na dokumenty. Powstała książka piękna, żywa — i przepleciona legendą. Doskonałym symptomatem ewolucji francuskiej myśli katolickiej od stu lat jest dysans, dzielący obie książki. Montalembert miał większy talent, lecz nie umiał trzymać go na wodzy, talent zlekka rozczochrały. Pani Ancelet Hustache wykazuje w tej paraleli raczej meskie zalety karność wobec przedmiotu i dyskretną powściągliwość w subiektywnych ocenach. Sama kryje się w kulisach: mówi za nią teksty i czytelnik, zwłaszcza niewierzący, nie ma tego trochę nieprzyjemnego wrażenia, że go „bujają” cudёнkami z nieprawdopodobnego zdarzenia. Odbronzowanie hagiografii jest dziś naczelnym zadaniem katolickich pisarzy i przyznać trzeba, że w tej dziedzinie nie tylko we Francji, ale także u nas robi się niemało. Lecz pozostaje jeszcze tyle do zrobienia! Czytając książkę Ancelet Hustache myślałam sobie z pewnym uczuciem zazdrości: kiedy ukaże się u nas teŹe samej miary „Życie Królowej Jadwigi”, Kuneundy czy Jolan'y? Napisane przez historyka, który by ze swego katolicyzmu czerpał zasadę podwójnej lojalności: wobec dokumentów, a więc prawdy historycznej i wobec niedościgłej tajemnicy duszy świętej Pani.

Umarła młodziutko, w tym samym wieku co „Mała Święta”, Teresa z Lisieux. Nie za królami, a w świecie, choć pod kwefem.

Życie jej płynęło na bujnym dworze, wśród muzyki minstrelów i szczeków broni. Zrękową Ludwikowi Turynskiemu w wieku czterech lat — obyczajem ówczesnym ojciec, Andrzej Węgierski, posłał ją dzieckiem na dwór przyszłego teścia — wyszła za mąż mając lat czternaście, kochana nad życie i nad życie zakochana w siedem lat od niej starszym królewiczu Ludwiku, którego wszystkie kroniki współczesne mienia „wzorem rycerstwa” a później „księciem najsprawiedliwszym”. Miała z nim troje dzieci. Żaden cień nie zamącił ich miłości, ślicznej i świeżej, jak wiosenny ranek, która przeziara ze zmarszałych rękopisów, spod pióra surowych kronikarzy z taką bezpośrednością, że nie sposób nie polubić tego Tristana i tej Izoldy, których nie rozdzielił, a złączył Sakrament.

Ludwik umarł w drodze na wyprawę krzyżową, gdy ona miała 20 lat i dzieciątko przy piersi. I Bogu i jej sarkczyło lat czterech, by z tej odskoczni najcięższego krzyża wystartować na sam szczyt świętości, po nielada jakich zreszta już uprzednich rekordach. Bo śliczna Elżbieta nie czekała na nieszczęście, by z Bogiem zawrzeć pakt.

Autorka, nim zabierze się do portretu, najpierw sumiennie podmalowuje tło. Dwa długie rozdziały poświęca panoramie epoki, a już zwłaszcza dziejom spowinowaconych dworów. Nie z samych świętych składał się ród Arpadów, nie święci rzadzili Turynią! W żyłach Elżbiety płynęła krew wielkich grzeszników, nad kolebką jej płonęły łuny ognia i walk bratobójczych. Jeśli dzieci płacą dług ojców, zaiste, miała za co płacić. A był to wiek krucjat, chrześcijańskie średniowiecze — dla jednych „epoka obskurantyzmu”, dla drugich „epoka świętych”. Odrzućmy obie przesadne opinie. Bohaterem każdej epoki jest po prostu człowiek, „ni to anioł, ni bestia”. Chrześcijaństwo doprowadziło do paroksyzmu te wysokie napięcia: święty, to wielkie ryzyko, a grzesznik to nieraz święty chybił! Cięższy bywa upadek z trzeciego piętra niż z okna parterowego: łaska nie asekuruje przed pokusą! Lecz ta jest wyższość tamtej epoki nad naszą, że człowiek ówczesny, będąc grzesznikiem, wiedział, że jest grzesznikiem, gdy dziś sumienia, nawet chrześcijan, zbyt często są zakłamane. Ta atrofia zmysłu moralnego jest może najgroźniejszym symptomem degeneracji człowieka.

„Wychowano ją nader starannie, tak, jak wypadało”, zaznacza sucho kronikarz. Lecz w procesie kanonizacyjnym jej dwie równieśnice i dwórki, Guda i Izenruda przytaczają prosto i naiwnie szereg szczegółów świadczących o tym, że nader wcześnie duszyczka dziewczynki rozkwitała jak kwiat pod słońcem łaski. Nieporadną, kuchenną łaciną świadczące panny opowiadają uroczyscie o dziecinnych figlach i psolach, które miały na celu niby to przypadkowe

wyprawy do zamkowej kaplicy. Skacząc na jednej nodze tam właśnie a nie gdzie indziej skierowuje swój orszak lilipuci; po czym klęka na posadzce i „z Bogiem rozmawia” wzięwszy niekiedy dla koniensusu wielki psalterz do ręki. Innym razem, grając w „fanty”, zobowiązuje się do tyłu a tyłu zdrowasiek i zawsze jakoś przegrywa.

O czym Elżbieta „rozmawia” z Bogiem? Sekret pozostawał między nimi. To pewne, że jej pobożność przejawia się niemal od dziecka w uczynkach miłosiernych. Daje dosłownie wszystko, co ma i kocha biednych. Życie jej płynie równo i dziwnie harmonijnie, bez wstrząsów ni konfliktów wewnętrznych. Późniejsi kronikarze usiłują w nas wmówić, że młoda Elżbieta marzyła o klasztorze, ale nie ma o tym ani śladu w dokumentach ówczesnych. Najwidoczniej od początku powołaniem jej było małżeństwo z Ludwikiem. Lubiła go całym sercem, nim zaczęła kochać. A on, gdy niedyskretni dworacy zaczynali mu doradzać, żeby obrał sobie jakąś lepszą „partię”, odpowiadał: „Widzicie tę górę? Choćby była cała ze szczerego zła, chętniej bym się jej wyrzekł, niż mojej miłej Elżbiecie. Bo ja ją kocham i nie mam nic droższego na świecie”. Tak mówił królewicz; jakoż tłumaczy uczenie kronikarz, „Bóg skłonił jego serce ku niej. Tak jak jej serce ku niemu”. Mówiąc zwyczajnie, po prostu kochali się serdecznie. W czasach, gdy racja stanu była nieraz jedynym kryterium w doborze małżeństw, romans Elżbiety i Ludwika jest pięknym wyjątkiem.

Na razie nie kłóć się wcale ze sobą miłość ludzka z miłością Bożą: wzrastają w niej równolegle. Z zeznań Gudy należy wnosić, że Elżbieta była szczerze obdarowana przez los i że bardzo wcześnie rozebrał w jej życiu „apel szczytów”. Lutnie minstrel i zawody truverów nie usypiają czujności, z jaką ku Bożu się garnie: „młódką będąc, wciąż Go miała obecnego przed oczyma duszy, wzywała go w sukurs, cokolwiek czyniła, z wielką słodyczą zwała Go po imieniu i wszystko doń sprowadzała”. Musiała mieć wolę jak stal hartowaną: od dziecka zaprawia się w wyrzeczeniu. Umie przerwać w pół czy to grę towarzyską, czy taniec, gdy tylko spostrzeże, że za dużo duszy w nie wkłada. Nie cierpi pęt i już tak wcześnie wie, że nie tak nie szlifuje wolności, jak niezależność od uciech nawet dozwolonych. Skąd jej się wzięła mądrość taka? Milczą kroniki. To pewne, że pociąg do modlitwy rósł razem z nią. Bardzo wcześnie zaczyna wsławać w nocy i klęcząc przy łóżku, godzinami „rozmawia z Bogiem”. Zwyczaj ten wejdzie w święty nałóg. Ponieważ jest zdrowa i młoda, a budzików nie było, każe dwórkom „ciągnąć siebie za nogę”. W aktach kanonizacyjnych Izenbuda opowiada, jakiego to raz doznała strachu, gdy zamias Elżbiety, Ludwika pociągnęła za nogę i „wszystko się wydało”. Ale Ludwik zanałd kochał i czcił młodziutką żonę, by czynić jej jakoweś wstręty w modlitwie. Tyle

yko, że tłumaczył się zawstydzony, iż sam nie może do'rzymać jej kroku, gdyż... zanadto śpiący.

W roman'tycznej biografii Montalembert'a głównym narzędziem uświęcenia Elżbiety jest jej świekra, Zofia, jędza spod ciemnej gwiazdy. Ale kroniki współczesne przedstawiają królową-matkę w zupełnie innym świetle. Ona to wychowywała Elżbietę „starannie i pobożnie” i dbała o nią, jak o własną córkę. Oczerniła ją później legenda. Inna sprawa, że racje polityczne mogły skłaniać dwór turyński do układania innych związków małżeńskich, gdy po kłeskach Arpadów Elżbieta przestała być dobrą partią. Lecz wiemy, jak te wszystkie zakusy rozbiły się o miłość Ludwika.

Z pierwszych lat małżeństwa kroniki i zeznania przytaczają mnóstwo faktów, świadczących o jej wielkim miłosierdziu. W sam rok ślubu — w 1221 roku — zdarzyło się coś, co miało zaważyć w jej życiu: do Turynii przybyli pierwsi Franciszkanie, wydelegowani przez samego „Biedaczynę z Asyżu”. Widzimy jak Elżbieta słucha ich z zapartym „chem, jak powoli zaczyna rozumieć to, co przeczuwała od dawna, że nie masz stanu, który by kłócił się ze świętością, gdyż świętość to pełnia miłości, do której powołani są wszyscy. „Bracia pokutnicy” — tak zwał się w początkach trzeci Zakon — wywodzili się zarówno z królewskich dworów jak spod strzech, spośród uczonych i prostaczków. Genialną nowością ideału franciszkańskiego był prosty nawrót do Ewangelii, która wszystkim bez wyjątku sławia przed oczy „największe przykazanie”, nie jako radę, lecz obowiązek. W perspektywie Poverella świętość stała się czymś nagłym i prostym zarazem. Tak prostym jak miłość. To też pod jego wpływem szedł przez Europę wiosenny wiew odrodzenia i kraje jedne po drugich zaczynały rozkwitać mnóstwem świętych. „Ciasna droga” stała się nagle dziwnie modna i było na niej aż tłocznie: Franciszek z Asyżu dokonał rzeczy bardzo wielkiej, gdyż odbronił Ewangelię.

Poznanie Braci Mniejszych stało się dla Elżbiety nowym startem na „królewskiej drodze”. To, co dotychczas było w niej przeczuć tylko i tęsknotą, nabrało w rozmowach z emisariuszami Franciszka rumieńców życia. Nie mylił jej więc pociąg do ubóstwa i do służby biednym, skoro śladem Biedaczyny tyłu co najprzedsniejszych, w dalekiej Palestynie, wyrzekło się mienia, sławy, godności, by pozyskać tę perłę bezcenną! Dotąd rozumiał ją tylko Ludwik, i to sercem bardziej, niż głową: zanadto ją kochał, by nie patrzeć przez palce na wszystkie jej świdre kaprysy! Ale dwórki sarkaly, nie w smak były rycerzom surowe obyczaje. O to teraz Bóg jej zebrał nieoczekiwanych sojuszników, oto położył na jej marzeniach sekretnych swoją pieczęć uroczystą! Nie wiemy kiedy, ani jak, obudziła się w duszy wrażliwej dziewczynki świadomość krzywd społecznych,

których sama i ludzie jej najbliżsi byli mniej lub bardziej świadomymi narzędziami. To pewne, że jej służba ubogim była zrazu jakby formą zadośćuczynienia. Za słaba była, za mało ważna, żeby w porządek słać prawu. Ale za to mogła stanąć po stronie ciemniejszych, a nawet utożsamić się z nimi.

Odtąd Elżbieta poczyniła sobie śmieiej. Ruguje z dworu przepych i zbytki, spienięża stroje kosztowne. Ku żalości fraucymeru skazuje na banicję jedwabne rękawy tak ciasne, „że za każdym razem przy wkładaniu sukni, trzeba było zszywać je od nowa, zaś pruć przy zdejmowaniu“ z wielką szkodą dla tkaniny, skazuje strojne diademy jarzące się od klejnotów, w pióra sirusie i kwiaty sztuczne swawolnie przybrane. Porzety ówczesne aż nadto świadczą, że pleć piękna obsypana zamorskimi cudami, które szlachetni rycerze z Dalekiego Wschodu wieźli miłym swoim w gościńcu, miary nie miała w zalotności i w szafowaniu złodem; gdy chłop pańszczyźniany ledwie nagość swoją osłaniał prostym gieźlem. Takim to nadużyciom krucjata franciszkańska kładzie namę skuteczną. Odtąd panie szlachetne zsępowały ku biednym. Odtąd niektóre z nich same, na świeżych dworach, przedzierzgną się w biedne. Nie słowami, a życiem założą śmiały protest. Epopeja franciszkańska znaczy przełom o doniosłości nieobliczalnej w ówczesnych strukturach społecznych. Siekiery przyłożonej do pnia feudalnego nie zlikwiduje czas! Po raz pierwszy od wieków, niby żagiew ogniasta obiegła Europę dobra nowina o Równość, matce Wolności, Bez wielkich słów i bezwiednie ci „najmniejsi“ kładli fundamenty społecznej doktryny Kościoła.

„Cóż ma lepszego do zrobienia mąż świętej — powiada Brémond — jak nadążać za nią co tchu i na ile go słać?“ Ludwik, „lew dra pieżny“ na polach bitewnych u stóp „swojej miłej“ Elżbiety jest niby jagnię. Pozwala jej na wszystko, idzie jej śladem. A Elżbiecie marzy się życie proste, ubogie, ukryte. Raz proponuje mu naiwnie: „Rzućmy to wszystko, poprzestańmy na jednej włóce i dwustu owcach: ty będziesz orał, ja będę doila“. Uśmiechnął się książę: „Niejeden biedak cieszyłby się z takiego ubóstwa!“ Ale ona zaledwie pierwsze kroki stawia na drodze królewskiej, nie wie jeszcze dokąd ją zawiodą wymagania Pani Biedy.

Lata płyną, łaska nie próżnuje. I o' o, na jasnym szlaku, pierwszy za'or, zdradliwa pułapka. Elżbieta pa'rzy zbyt wnikliwie, żeby jej nie doszrec. Jest szczęśliwa: więc czemuż duszy czegoś tęskno, czegoś brak? Czyżby miłość jej ziemską miała przysłonić tamtą, niebieską? Odkąd miecz archanioła zamknął raj, nic dobrego nie rodzi się bez ofiary. Odkąd grzech przeciął harmonię, nie wystarcza unikać tylko grzechu, aby ją odzyskać! Elżbieta nie jest teologiem, nie umiałaby wytłumaczyć uczenie, czego Duch Święty uczy ją bez słów,

ale wie, całą sobą, że Bóg jest „Bogiem zazdrosnym” i że przyszedł do Mu zawsze i wszędzie pierwsze miejsce: a więc także w jej sercu.

Pewnego dnia książę kazał puścić sobie krew i wedle obyczaju sprosił przy okazji rycerzy, giermków i szlachetne damy. Świętano hucznie na zamku. Wczesnym rankiem, opowiada kronikarz, gdy goście byli na mszy, tuż przed podniesieniem, Elżbieta spojrzała na małżonka z sercem wezbranym miłością. „tak, iż żarliwość jej modlitwy i miłość Boża niejakiego szwanku doznały”. Wtem rozdzwoniły się dzwonki, Elżbieta podniosła głowę i zamiasł hostii w rekach kapłana ujrzała Chrystusa ukrzyżowanego. „Jak Magdalena przypadła mu do stóp, płacząc rzewnie i tak urwała, modlitwą ponad siebie uniesiona”. Tuż przed biesiadą książę przyszedł po nią. „Cóż ci to, miła, że tak długo czekać nam każesz?” Uniosła głowę i ujrzał jej oczy, czerwone od łez: „Czemuż to płaczesz, miła?” Ale ona nie umiała mu odpowiedzieć. Więc delikatnie otarł jej łzy i położył ją, zatopioną w modlitwie, po czym wrócił do biesiadników z wesołą twarzą „jak gdyby nic”, tak że nikt się prawdy nie domyślił.

Coraz częściej ważne sprawy państwowe, wojenne potrzeby kazały mu odjeżdżać. Mnożyły się rozstania. Elżbieta przedzie welnę (nie taki jest obyczaj dam, szlachetnie urodzonych!) i służy ubogim. Klęska głodu spadła na kraj: puszczały gumna zamkowe. Sama Elżbieta jada od dawną tylko dania proste, o których wie, „że nie ciąży na nich żadne łzy krzywdy ludzkiej, że nie są owocem żadnego przewiewierstwa”. Trudno było zaręczyć w owych czasach, czy zwierzyzna przyrządzona smakowicie nie została upolowana na chłopskim zagonie i czy myśliwi nie strzelali lekkomyślnie i bez troski całego tego dorobku, chleba na przyszłą zimę! Więc Elżbieta odmawia. Nie je. Wraz z nią poszczą dwórki, „chętym sercem”, jako że ją nad wyraz miłują, a ona wyłuszczyła im swoje racje. Nic ponad to nie może, niechżeż przynajmniej tym niemym protestem uczyni zażość sprawiedliwości! Elżbieta stanęła zdecydowanie po stronie ciemiężonych, prześladowanych, ubogich i z prawa wyzutyh i broni ich, choćby własnym kosztem.

Wiemy, że kochały ją dwórki. Ale czy wszystkim dworakom były w smak te lekcje poglądowe? To pewne, że nie szli jej śladem. I prawdopodobnie zżymali się cichcem. Święci nie bywają wygodni! Sąją przed nami jak żywy wyrzut sumienia. Gdy umrą, będziemy ich kanonizować, ale za życia musimy przecież dbać, by mieli na kim ćwiczyć swe cnoty heroiczne! Jesteśmy po to, by ich uświęcać!

Po klęsce głodu przyszedł mór. Ludzie padali jak muchy. Elżbieta zakłada szpital, sama w nim służy dniem i nocą, choć bardzo jest wrażliwa na zaduch, potworny zdaniem kronikarzy, i wciąż życie własne naraża.

Specjalną opieką otacza dzieci, zwłaszcza chore, rachityczne, okryte krosnami. Gdy przyjeżdża konno, z glinianymi zabawkami w polach płaszcza, biegną ku niej wołając: Małusiu. Raz w drodze pośliznął się koń, rozsypały kruche kukielki, lecz ku zdumieniu giermka nie słuksła się ani jedna!

Najbiedniejszych gości w bezpośrednim sąsiedztwie zamku; odwiezda ich, myje i opatruje rany, zanosim smakołyki, których sama sobie odmawia. Może któryś z zakonników, co przybyli zza gór, powtórzył jej słowa Franciszka z Asyżu: „oddajmy bratu Ubogiemu to, co nam pożyczyl”? Przy czym Biedaczyna, uczony w teologii Miłości, miał na myśli Tego, kóry Sam się unicestwił, by naszą nędzę przyzdiać.

Po śmierci jej dwórki zeznają pod przysięgą, że nie raz i nie dwa w tych latach głodu chleb rozdawany jej ręką mnożył się cudownie. Pewnego dnia upalnego zabrakło piwa: wzięła osłatni, na wpół pusty dzban i zaczęła częstować ze swym czarującym, dzieciennym uśmiechem: uraczyła wszystkich.

Gdy już pusze ma sakiewki i pusto w komorach, rozdaje suknie kosztowne i klejnoty. Widać z kronik a zwłaszcza z zeznań procesu kanonizacyjnego, że miłosierdzie jej nie znało granic ni miary. Nie dziw, że otoczenie jej, bardziej odporne na święte szaleństwo, patrzyło na nią co najmniej krytycznie. Co powie księżę na tę rozrzutność? Liczą na odwet.

Po długiej nieobecności Ludwik powraca nareszcie. Jak zwykle Elżbieta wybiega naprzeciw „całuje go czule „ysiające razv”. „Jakież słowa — dodaje wzruszony kronikarz — odmalują radość, która naonczas wezbrała w jej sercu?”

Mają sobie tyle do powiedzenia! Zwłaszcza on, po wojennych potrzebach. Elżbieta nie lubi mówić o sobie. Milczy, słucha.

Za to ochmistrz dworu, przy pierwszej okazji, składa raport. Główna pustka, Skarbiec — pusty. Skrzynie ongiś pełne zacnego płótna — puste. Na folwarkach, do zamku przyległych, pełno biedoty ludzkiej, nieraz rądem okrytej, okropnymi ranami ropiejącej, którą księżna pani karmi, opatruje, gości. Wówczas to Ludwik dał ową pamiętną odpowiedź: „Pozwólcie jej dla miłości Bożej wspomagać biednych wedle jej woli”...

Legenda głosi, że kiedyś księżę wrócił niespodziewanie. Korzystając z jego nieobecności Elżbieta położyła rędowatego — dla którego w gospodzie zabrakło miejsca — na jego własnym łóżku. Oburzona świekra zawołała syna: „O!o jak ta bezecnica kała twoje wez-głowię”. Ale Ludwik oczyma wiary zamiast rędowatego ujrział Ukrzyżowanego. Zawołał wzruszonym głosem: „Zaprawdę, miła moja, sprowadzaj mi częściej takich gości!” Legendy tej nie po-

twierdząc zeznania, ani kroniki wiarygodne, ale niewątpliwie od-
tworza ona klimat duchowy, w jakim Ludwik, przy boku swej „mi-
łej” żył i oddychał.

Było od niej jakieś dziwne światło, promieniowała radość. W ze-
znaniach raz po raz mowa o jej uśmiechach — a także o jej śmiechu
młodym, jasnym, dźwięczącym w komnatach starego zamku. Rzecz
znamienna: jest najweselsza, gdy może spełniać pośród swych bie-
dnych posługi najniższe, najbardziej upokarzające: „hilariter”, mó-
wią kroniki, zawsze z „dobrym humorem”. Elżbieta nie jest smu-
tną świętą”. Jest w niej coś dziecinnego i dziwnie dojrzałego zara-
zem: nie ma dwudziestu lat, a wie, czym jest „radość doskonała”.
Śmieje się, bo jest szczęśliwa, a jest szczęśliwa nie tylko ludzkim
szczęściem. Zrozumiemy ją lepiej w godzinie próby, która się zbliża,
która jest tuż.

Jak tylu innych zacnych rycerzy Ludwik wyrusza na wyprawę
krzyżową. Gorzkie rozstanie! Wiadomo, ilu nie powraca. Ile zasa-
dek i zdrad czyha na dalekich gościńcach.

Towarzyszyła mu do ostatka, do samych granic Turynгии. Wów-
czas stary podcazaszy, który znał ją od dziecka, rzekł cicho do Lu-
dwika: „Czas, o panie, odprawić nadobną małżonkę; zaiste, nie może
inaczej być!” Tedy Ludwik z ciężkim sercem wyjął sygnet, którym
pieczętował swoje listy najsekretniejsze (a był na nim Baranek
Boży, wyrzeźbiony w szczerym szafirze) i pokazał go Elżbiecie: po-
ślaniec, który przyniesie ten sygnet, godzien będzie wiary”.

„Niech Bóg błogosławi Cię i strzeże, siostró miła! Niech błogo-
sławi dzieciątka, które nosisz pod sercem!”

Po powrocie Elżbieta zdjęła suknie książęce, przywdziała strój
wdowi. „Od tej chwili — pisze kronikarz — nie zaznała już żadnej
ludzkiej radości”. Za to „rosła w niej świętość” a z nią radość Boża.

Ludwik umarł w drodze do Ziemi Świętej nie od strzały pogań-
skiej, a na zwykłą malarię: nie znano jeszcze wówczas chininy.
Przed śmiercią majaczyły mu się chmary białych gołębi. „Dusza moja
uleci ich śladem”. Pochowali go z płaczem rycerze i ruszyli dalej, by
wypełnić ślub.

Jedzie posłaniec do Elżbiety z żałobną nowiną. Wyprzedziła go
pogłoska, podawana z ust do ust.

Elżbieta modli się i czeka. Miesiąc temu powiła córeczkę. Aż oto
zapowiadają jej odwiedziny świekry. Serce się ściska złym prze-
ruciem. Księżna Zofia wchodzi, siada; chwila złowrogiego mil-
czenia:

„Córko miła, nie trap się tym, co z woli Bożej spotkało twojego
małżonka”.

Elżbieta czepia się oburącz ostatniego rąbka nadziei. „Jest w nie-
woli, znajdźmiem wykup”.

„Córko moja, Ludwik nie żyje”.

Zawirowwała komnata, zawirował świat. Splotła ciasno ręce na kolanach i wyszepiała:

„Umarło, ach Umarło całe moje szczęście na tym świecie, umarła moja chwala”.

Wdzięczniśmy uczonemu kronikarzowi, że uszanował ludzką prawdę tej chwili.

Elżbieta cierpi tak, jak każda kobieta, dla której ze śmiercią ukochanego słońce gaśnie, kirem zasnuwa się świat. Odkąd to świętość asekuje przed cierpieniem? Elżbieta cierpi, ale nie ma w niej ani cienia buntu. Jakżeż głęboko musiała przeorać ją łaska, skoro ją stać na to najtrudniejsze „fial”? A jednak, na pozór, mógłby ją przytłoczyć brutalny absurd nieszczęścia. Od czasów Joba wciąż pokutuje w nas — jak w jego przyjaciółach — przypuszczenie, że Bóg karze winnych i za grzechy chłoscze, że więc „życie cnotliwe” jest najlepszą metodą zabezpieczenia.

Czyż małżeństwo Ludwika i Elżbiety nie było idealnym małżeństwem? Czyż nie szanowali prawa Bożego? Czy nie pełnili uczynków miłosiernych? Czy żalowali Bogu części mu powinnej? „Kochali się — zeznaje Izentruda — przedziwną miłością, zachęcając się nawzajem i podtrzymując w chwalebnej i służbie Bożej”. Dobro płynęło z ich serc na wszystkie ziemie im poddane. Tysiącem głosów błogosławił ich lud. Czemuż więc tak nagle, w samym kwiecie wieku, rozdzieliła ich śmierć?

To my pytamy — ludzie małej wiary. Elżbieta nie pyta, bo wie.

Alchemia miłości przeobraża absurd ślepego cierpienia w świadomy sens ofiary. Na popiołach ludzkiego szczęścia, do którego miała dotąd święte prawo, zaczyna rozkwiatać inne, poczęte w bólu i łzach. Pomiedzy nią i miłym nic się nie skończyło: zaczęła się wieczność. Jej ludzka miłość, którą dotąd trzymała na wodzy, by zaśię na szwank nie wystawiła Bożych praw, odnajduje powoli utraconą ongiś w raju harmonię i ład. Jakżeż mylą się hagiografowie malujący swoich bohaterów w barwach odczłowieczonych. Bóg nie oducza, a uczy kochać. Nawet po ludzku, I nieraz — poprzez grób.

Claudel wkłada w usta „słodkiej Wioleny” te słowa znamienne: „Wszelchmożne jest cierpienie, gdy jest tak dobrowolne, jak grzech”. Wiolena-tredowata jest siostrą Elżbiety i mówi, na co tamta, nieuczona, nie znalazła może słów.

Niebezpieczną pokusą hagiografów jest szarżowanie światła i cienia. Święci są jak śnieg; ich otoczenie, powołane do niewdzięcznej roli uświecania ich, jest czarne jak sadza. W stanowisku tym jest sporo dydaktyzmu a mało prawdy historycznej. „Ni tan alto ni „an bajo”, mówi znane przysłowie hiszpańskie: nie przesadzajmy ani w górę, ani w dół. Zasługą pani Ancelet Hustache jest nie tylko to, że odbronzowiła Elżbietę, ale również to, że odbronz-

wiła, w dodatnim znaczeniu, jej prześladowców. Widzieliśmy już, że jej świekra nie była znów taką jędzą, jak ją przedstawia Montalembert. Późniejsza legenda oczerniła braci Ludwika, zwłaszcza Henryka Raspe, któremu przypadła w udziale trudna rola opiekuna Elżbiety i jej dzieci nieletnich. Powiedzmy odrazu: konflikty nieraz jakżeż bolesne między świętymi i ich otoczeniem niekoniernie stąd wynikają, że otoczenie to jest złe i okrutne, ale stąd, że jest przeciętne i mierzy sprawy zupełnie inną miarą, niż święci. Po ludzku, z pewną dżdą egoizmu. Widzę doskonale pocziwego Henryka mówiącego do Elżbiety: „tylko bez przesady!” Nie patrzy on na nią oczyma Ludwika, który na wszystko jej pozwalał, bo kochał ją i porwany jej świętym szaleństwem nadażał za nią, jak mógł... Po jego śmierci „opozycja” podnosi głowę.

Nie znamy szczegółów konfliktu. To pewne, że był on dla Elżbiety nad wyraz bolesny. Od śmierci męża nie czuła się już u siebie na wartburskim zamku, wśród przepychu i zbytków: inna nęci ją droga. „Wybrała poniżenie — zeznaje dwórka Irmingarda — i postanowiła żyć z pracy rąk, jak zwykła wyrobnica”. Trzeba znać czasy ówczesne, żeby zrozumieć, jaką rewolucję stanowiła decyzja młodzieńkiej wdowy, jaką hańbę dla rodu i wyłom w wiekami uświęconych obyczajach! Idea franciszkańska dopiero toruje sobie drogę: Elżbieta należy do awangardy. Za dwa lata dopiero, w 1228 roku, powstanie pierwszy zarys reguły Trzeciego Zakonu. Ale Boża siejba jest w powietrzu: w całej Europie, po przez granice, tysiące zwolenników „Pani Biedy” podają sobie ręce. Wczoraj Klara, dziś Elżbieta, jutro Agnieszka czeska; pojutrze nasza Jadwiga śląska, Jolanta, Kunegunda, Salomea.

A więc opuściła zamek. Skandal nielada! Rodzina jest przejęta do głębi „ak skandaliczną kompromitacją. „Niechżeż ma, czego chciała”. Kroniki i zeznania opowiadają nam zwięźle, że w pierwszą noc Elżbieta nie znalazła innego schronu, jak w chlewie oberżysty z Eisenach. Drzwi mieszczan i chłopów zamykały się przed nią jedne po drugich. I znów nie trzeba się dziwić! Mało kto chciał zadzierać z obecnym kasztelanem, a może on sam zabronił gości Elżbiety w nadziei, że tak przynajmniej skłoni ją do powrotu. Ale nie znał charakteru ni powołania bratowej. Przyjęła poniewierkę, jak najdroższe klejnoty. „Owej nocy wielką była jej radość”. Od śmierci Ludwika słyszymy słowo to po raz pierwszy. W zimową noc, zmarniejąca, bezdomna i głodna odnalazła radość!

Co z jej dziećmi? Gdzie jej dzieci? Na razie zostały na zamku. Skąpe wiadomości odślaniają nam tylko rąbka tragedii. To pewne, że na razie towarzyszą jej tylko dwie dwórki nieodstępne, które kiedyś, po jej śmierci, na procesie kanonizacyjnym świadczyć będą.

Z zeznań ich, dość chaotycznych, wiemy, że Elżbieta żyła odtąd w wielkim ubóstwie, służąc chorym, ubogim, bezdomnym. Z czasem

i dzięki interwencji spowiednika odzyskała swoje wiano: wymieniła je na jałmużny, założyła szpital, który odtąd miał się stać widownią jej bezgranicznego miłosierdzia, jej heroicznego poświęcenia. Znowu widzimy przy niej dzieci — czy na długo? W czasach owych dzieci królewskiej krwi nie należały do rodziców! Względem polityczne grały rolę decydującą. Elżbieta opuściła dom rodzinny mając cztery lata. Na szachownicy europejskich dworów dzieci Ludwika Turyńskiego zajmują miejsce poczesne. Lecz Elżbieta, taka młoda i piękna, czyż nie powinna wyiść powłótnie za mąż? Wiemy, że jej wuj, biskup Bambergu, srogi w tej materii wywierał na nią nacisk. Ocalił ją — Ludwik z za grobu. Gdyż wtedy właśnie, gdy zalotnicy najbardziej na nią nastawiali, zaś Elżbieta „w łzach tonęła”, przyszła wieść, że żałobnicy z dalekiej Italii przynieśli jego kości.

Rycerski poczet wyszedł naprzeciw, z orszakiem księżna-wdowa. W katedrze bamberskiej otworzyła drogocenną szkatułkę i na widok „kości białych jak śnieg”, ostatnich szczątków jej największego ziemskiego umiłowania, podniosła ku niebu oczy, zalane łzami i modliła się tak:

„Dzięki ci Panie, żeś mnie pocieszyć raczył kośćmi mojego małżonka, do których tak bardzo tęskniłam. Ty wiesz, że jakkolwiek gorąco miłowałam go, nie żałuję ofiary umiłowanego, którą złożył Ci sam i którą ja Ci złożyłam gwoździ obrony Ziemi Świętej. Gdybym mogła go odzyskać, dałabym cały świat w zamian, choćbym miała z nim żyć o żebranym chlebie; lecz biorę Cię za świadka, że wbrew Twojej woli nie chciałabym przywrócić mu życia, choćby za cenę jednego włosa. A teraz polecam i jego i siebie samą Twojemu zmiłowaniu. Niech wola Twoja spełni się w nas obojgu”.

Od owej nocy w Ogroju niezliczone mnóstwo, idąc śladem Mistrza, powtarza najtrudniejszą modlitwę: „niechaj się stanie nie moja wola, lecz Twoja”. Wyobrażamy sobie nieraz naiwnie, że łaska „odczłowiecza”. Dzieje się wręcz przeciwnie. Łaska dopełnia człowieczeństwo i święty jest polem wysokich napięć, o jakich nam się nie śni. Po szeregu prób bolesnych, nieodzownych dla natury skażonej grzechem, utwierdza się triumfalny ład: „amor bene ordinatus”. Bóg na swoim miejscu — na pierwszym — i dla tego właśnie także człowiek na swoim. Nikt tak nie kocha jak święty, bo nikt tak, jak on, nie pije u źródła miłości.

Mało wiemy o życiu wewnętrznym Elżbiety. Czasy ówczesne nie bawiły się w introspekcje. Notowano tylko fakty, bardziej bijące w oczy. Dwórki opowiadają z przejęciem, że nie raz i nie dwa widziały ją tak zatopioną w modlitwie, że „iskry szrzelające z ogniska zapalały jej suknie” i byłaby spłonęła żywcem, gdyby nie ich ręce zabiegliwe. W kościele klęczała godzinami na zimnej posadzce, o świetle Bożym nie pomnąc. „Pewnego razu, podczas Wielkiego

Postu — powiada Izentruda — trwała cały dzień na modlitwie, to śmiejąc się słodko, to płacząc. I słyszałam, jak rzekła: „Tak więc, Panie, chcesz być ze mną, i ja również chcę być z Tobą i żeby nigdy nic nas nie rozdzieliło”. A gdy pytałam ją później z wielkim naleganiem, co znaczą te słowa, nie chciała zrazu mówić, aż wreszcie odparła krótko: „powiedział mi Pan: jeśli chcesz być ze mną, i ja będę z tobą”; i taką dałam mu odpowiedź”. Po czym dodała: „nie godzi się wyjawiać, com widziała, wiedz jeno, że wielka jest moja radość, gdyż oglądałam przecudne „tajemnice Boże”.

Rzetelna jest tylko ta modlitwa, która rozkwita miłością. I tu życie zewnętrzne Elżbiety, wypełnione po brzegi uczynkami miłosierdzia, jest sprawdzianem i rękojmią jej życia wewnętrznego. Oczami wiary widzi w ubogich, w chorych, w pokrzywdzonych samego Chrystusa: „coście uczynili dla jednego z tych małych, mnieście uczynili”.

W szpitalu, który założyła, pełni funkcje zwykłej posługaczki. Pielęguje najwstrętniejszych chorych, cuchnących od ran i wrzodów. Zgodnie z tradycją franciszkańską ma predylekcję do trędowatych. Zeznania wyliczają nam długim, monotonnym szeregiem nędze fizyczne i moralne, które przeszły przez jej szczupłe ręce. Nikt nie styka się z nią bezkarnie. Jej modlitwa jest przemożna. Raz pewien młodzian wykwinnie ubrany odwiedził ją, po trosze z ciekawości, i rzekł od niechcenia: „Pani, pomódlcie się za mnie, żebym rzucił grzeszny żywot, a Bogu służył”. Elżbieta wzięła go za słowo. Poszła do sąsiedniej kaplicy i zaczęła się modlić. I nagle rozległ się krzyk rozdzierający światowego rycerza: „O Pani, Pani, przesłanie bo nie zdzierzę!” A gdy Elżbieta nadal się modliła, zawołał: „Na miłość Boską, przesłanie się modlić, bo pali mnie ogień żywy”. Było to w rok przed jej śmiercią. Krótko potem młodzieniec wstąpił do Braci Mniejszych.

Pani Ancelet Husache poświęca długi rozdział spowiednikowi Elżbiety, który przyczynił się niemało do jej uświęcenia. Był to człowiek surowy, urodzony inkwizytor, prowadzący żelazną ręką tę duszę prostą i świeżą, jak kwiat. Nawet największa wyrozumiałość ucziwego historyka nie zdoła go wybielić. Zatrut dostojnie osłanianie jej la'a. A był to spowiednik, którego ongiś zalecił jej Ludwik. Dlaczego nie wybrała innego? Są w zeznaniach jej słowa, które zdają się dawać nam odpowiedź: „Ja wiedziałam, że z nim nie zaznam żadnej pociechy”. Stajemy tu wobec tajemnic, które nie są na miarę naszego krótkiego rozumu. Szaleństwa krzyża nie odmierza się łokciem ni stopą. Elżbieta nie jest bezwolną ofiarą, ona, w której żyłach płynie dumna krew Arpadów: pozwala się miazdżyć. Dlaczego? Dość otworzyć Ewangelię, by znaleźć odpowiedź. To pewne, że dusza Elżbiety nic nie straciła na tych żalosnych szy-

kanach. „Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum“, mówi święty Paweł: „tym, co Boga miłują *wszystko* wychodzi na dobre“.

Śmierć jej była taka prosta, jak ona. Bez rozgłosu. Bez nadzwyczajności. W ostatnich dniach chciała być sama i odprawiła wszystkich, krom siostr i dziecka chorego na świerzb, które pielęgnowała od dawna, własnoręcznie. Grała jej w malignie muzyka niebieska. Pytała naiwnie: „czy słyszycie“? Prosiła: „Mówmy o Bogu i o Dzieciątku, które rychło się nam marodzi i legnie w biednym żłobie“. Modliła się bez przerwy. Wreszcie rzekła cichutko: „Nadeszła chwila, w której Bóg wszechmocny zawoła swych przyjaciół“. Umarła tak, jak gdyby zasnęła. Była to noc z 16 na 17 listopada 1231 roku.

Grób jej natychmiast zasłynął cudami. Było ich tak wiele, że Kościół zarządził ankietę. Niektóre przypominają najpiękniejsze franciszkańskie fioleki. Nawet jeśli odrzucimy część, przypisując je niewiedzy lekarskiej owych czasów, pozostanie spora garść wytrzymujących najsurowsze kryteria naukowe. Lud nie pytał o dowody. Lud po prostu się garnał. I notariusz, redagujący akta, pisał do Rzymu uroczyście: „Ślepi widzą, chromi chodzą, głusi słyszą, trędowaci odchodzą oczyszczeni“. Bullą „Gloriosus in majestate“ papież Grzegorz IX kanonizuje ją w cztery lata po śmierci, 4 czerwca 1235 roku.

Rodzonymi siostrzenicami Elżbiety Węgierskiej były nasza królowa Kinga, córka Beli IV i siostra jej Jolanta, fundatorki klaszoru Klarysek w Nowym Sączu.

Maria Winowska

BOGDAN SUCHODOLSKI

DWIE OSIE ŻYCIA LUDZKIEGO

I. DWA OŚRODKI ŻYCIA

1. Człowiek jako istota aktywna

Rozważania, któreśmy przeprowadzili *), pozwalają na podjęcie analizy życia wewnętrznego człowieka z punktu widzenia tej wielorakiej rzeczywistości, która jest normalnym środowiskiem ludzkiego istnienia.

Można by więc dać opis tej postawy i tych przeżyć, które związane są z uczestnictwem w rzeczywistości spostrzeganej, opis tej postawy i tych przeżyć, które związane są z rzeczywistością wyobrażaną i to zarówno w jej retrospektywnej jak i prospektywnej postaci, a wreszcie opis tej postawy i tych przeżyć, które związane są ze stosunkiem człowieka do rzeczywistości idealnej. Duchowe życie człowieka miałoby — wedle takiej charakterystyki — troisty charakter, zgodnie z trojakim rodzajem rzeczywistości, która je warunkuje.

W studiach o człowieku — psychologicznych, a może zwłaszcza historycznych — znajduje się wiele materiału dla takiej charakterystyki. Mowa tam jest ogólnie, albo też na tle konkretnej biografiki, o postawach — albo ludziach — typu realistycznego, empirycznego, hedonistycznego, mowa jest o postawach i ludziach kształtujących się pod wpływem świata wyobrażeń, o sentymentalnych tradycjonalistach, o konserwatywach, o postępowych wizjonerach, o namiętnych rewolucjonistach, i mowa jest o postawach i o ludziach kształtowanych przez rzeczywistość idealną, o mistykach, o świętych, o moralistach, o doktrynerach, o fanatykach „jednej idei” itd.

Charakterystyki te są zazwyczaj interesujące i to zarówno wówczas, gdy dotyczą konkretnych osób, jak i wtedy, gdy przedmiotem ich jest skonstruowany typ ogólny. Nie można

*) Porównaj „Znak” Nr. 12.

jednak uznać, aby droga poznania człowieka, którą charakteryzują te inicjują, była wystarczająca. Zmierzają one bowiem zdecydowanie ku indywidualizacji, a co najmniej ku typologii, podczas gdy — naszym zdaniem — należałoby podjąć wysiłek bardziej wnikliwego poznania człowieka „w ogóle”, zanim się przejdzie do analizy wariantów.

Charakterystyka doświadczania życia przez człowieka, którą daliśmy w poprzednim studium, miała określać to, co zachodzi w człowieku, w sensie, w jakim słowa tego używa każda psychologia t. zw. ogólna. I nie chcemy już w tym momencie zstępować na rozgałęzione drogi typologiczne. Wręcz przeciwnie, pragniemy kontynuować wędrówkę po drodze głównej. Studia psychologiczne i historyczne, o których wspominaliśmy, wydają się nam — w obecnej fazie badań — przydatniejsze dla wiedzy o człowieku, niż dla wiedzy o typach ludzkich.

Widzieliśmy w artykule poprzednim — w ogólnych zarysach — iż życie duchowe człowieka nie jest — jak to bywa np. u zwierząt — włączone w biologiczny krąg akcji i reakcji w określonym środowisku teraźniejszej rzeczywistości, ale że zdobywać się może na pewną autonomię w rządzeniu czasem lub w przewyciężaniu go, autonomię wyrażającą się w większym lub mniejszym wysiłku tworzenia pozarealnej rzeczywistości i w oddawaniu się jej. Z tej racji nie byłoby wskazane traktowanie postaw i przeżyć człowieka jako prostej reakcji na trojaką rzeczywistość, skoro rzeczywistość ta jest w wielkiej mierze wyrazem człowieka, który chociaż istotnie pod jej wpływem się kształtuje, ale który równocześnie tworzy ją i przebudowuje.

Ten aktywny charakter człowieka zaznacza się również i w stosunku do rzeczywistości spostrzeganej. Człowiek jest jedyną istotą żywą, która nie tylko reaguje na otoczenie i nie tylko urządza się w nim wykorzystując je, ale która przebudowuje je wciąż bardziej i gruntowniej, tworząc swe własne, swoiste środowisko życia, płynne i zmienne. Wprowadzie pewne gatunki zwierząt czynią coś podobnego — jak np. bobry — ale czynią to od wieków i zawsze jednakowo, bez potrzeby wyuczenia się, ale też i bez możliwości przekazywania doświadczeń, bez odmian i postępu. Tylko człowiek jest tą istotą, która przekształca stale i stale inaczej swe środowisko życiowe i dzięki temu jest tą istotą, która nawet w stosunku do rzeczywistości realnej jest w dwoistej pozycji ulegania i przekształcania.

Nie wystarczy powiedzieć — chociaż jest to prawda — iż człowiek może się zwracać do rzeczywistości realnej i do rzeczywistości wyobrażonej i do rzeczywistości idealnej, trzeba starać się dotrzeć do tej strefy w życiu duchowym człowieka, w której formują się tendencje i skłonności do różnych sposobów zachowywania się i postępowania, do różnych typów tworzenia i przekształcania rzeczywistości, do różnych rodzajów ufności lub uległości w stosunku do kręgów rzeczywistości.

2. Dwa zasadnicze kierunki orientacji życia ludzkiego

Analizując z tego stanowiska życie wewnętrzne człowieka będziemy usiłowali wykryć, co prowadzi człowieka ku różnym kręgom rzeczywistości, dlaczego są one dla niego cenne i pociągające, dzięki czemu mogą uruchamiać jego siły?

Zwrot ku rzeczywistości realnej wydaje się tłumaczyć w sposób prosty. Szczególną siłą i szczególnym urokiem tego kręgu rzeczywistości jest dla człowieka fakt realnego istnienia. Chociaż człowiek jest istotą zdolną do oddawania się odległym od życia marzeniom, nierealnym wizjom, fantastycznym planom, chociaż jest istotą zdolną do poświęcenia wszystkiego — włącznie z życiem własnym — na ołtarzu swej wiary ukazującej cele „nie z tego świata“, to jednak jest on istotą nurtowaną prężnym pragnieniem złączenia się z rzeczywistością realną. Zaspokojenie tej tęsknoty usymbolizowanej w greckim micie o Anteuszu, prowadzi człowieka ku źródłom siły i szczęścia. Niemożność jej zaspokojenia stanowi źródło rozpacz i żalu. Grecy podkreślali to słusznie, czyniąc z owego braku główną mękę dusz cierpiących w Hadesie. Tylko w rzadkich i wyjątkowych — może nienormalnych — przypadkach świętości i ascezy w różnych religiach świata zagłuszone zostaje pragnienie związku z realną rzeczywistością. Odczuwamy w tych przypadkach zawsze coś niezgodnego z potocznym ludzkim istnieniem. Możemy w nich — zależnie od wiary — widzieć wznieślenie się człowieka ku nadziemskim strefom, lub możemy widzieć w tym szczególne dziwactwo, ale nie ulega to wątpliwości, iż nie przejawia się w nich normalny i przeciętny typ człowieka. Mimo wszelkich swych irrealnych uzdolnień i skłonności człowiek pozostaje w pierwszym rzędzie istotą „z krwi i kości“ pragnącą kontaktu z „zielonym drzewem życia“. Istotą chętnie wyrzekającą się tego, co iluzyjnie, na rzecz tego, co

istniejące realnie, ceniącą wyżej rzeczy gorsze, ale obecne, niż rzeczy lepsze, ale odległe lub tylko możliwe.

W przeciwstawieniu do tej orientacji świat wyobrażony odślania w człowieku orientację — na pozór — zupełnie odmienną. Kieruje ona ludzi ku temu tylko, co możliwe i uczy ich cieszyć się światem nierealnym. Można z łatwością zebrać przykłady świadczące o pełnym szczęścia oddaniu się człowieka w służbę temu światu. W sztuce orientacja ta święci swój triumf wyjątkowo wielki i twórczy.

Ala potraktowanie orientacji ku światu wyobrażonemu jako zasadniczo różnej od orientacji wiodącej ku uczestnictwu w świecie spostrzeżeniowym nie byłoby słuszne. Istnieje bowiem w tej orientacji coś, co — mimo różnic — zbliża ją do omówionej poprzednio.

W świecie wyobrażonym znajdują się rzeczy, które wprawdzie nie istnieją realnie w teraźniejszości, ale które mają możliwość istnienia realnego. Mają zaś ją przede wszystkim dlatego, że są to wszystko rzeczy konkretne, które, bądź na prawdę były i mogą się powtórzyć, bądź napewno lub może będą. Mają ją nawet i w tych przypadkach, w których ani nie powrócą już do życia, ani się nie spełnią. Jako rzeczy konkretne mają one bowiem „postać rzeczywistą”, są same w sobie tak sensowne życiowo, iż mogłyby od razu zstąpić bez żadnych przekształceń w strumień rzeczywistości, a cecha realnego istnienia zostałaby tylko dorzucona do innych ich cech, ale nie przekształcałaby ich wewnętrznej struktury.

W tym sensie o świecie wyobrażonym można powiedzieć nie tylko, iż obejmuje on rzeczy, które mogą istnieć, ale również, że obejmuje on rzeczy, które mogą istnieć.

Traktując sprawę w ten sposób dostrzegamy pokrewieństwa obu omawianych orientacji. Różnica, która je dzieli, jest różnicą między realnością i możliwością rzeczy konkretnych.

Oczywiście, iż różnica ta, zwłaszcza w pewnych aspektach, jest ważną różnicą, ale niemniej ważne są podobieństwa. Oba kierunki orientują nas przede wszystkim ku tej samej rzeczywistości konkretnej, która naprawdę wraz z upływem czasu zyskuje realność i traci ją. Znamię realności wyciskane jest przez czas teraźniejszy na tych samych rzeczach, które przed chwilą były jeszcze tylko możliwe, i z tych samych rzeczy piętno to zdejmowane jest w momencie gaśnięcia ich teraźniejszości i odchodzenia w przeszłość, w której oczekiwać będą na

całkowite zapomnienie albo też — może — na nowy powrót do rzeczywistości realnej.

Kto wybiega w przyszłość, chciałby, zazwyczaj, przyspieszyć jej wcielenie, chciałby swe wyobrażenie uczynić rzeczywistością spostrzeżeniową. Kieruje się zazwyczaj ku przyszłości nie dlatego, aby się oddzielić od teraźniejszości, ale aby oddzielając się od tej teraźniejszości, która jest, sprowadzić tym pewniej i tym rychlej inną teraźniejszość, w której staną się „krwią i ciałem” nasze obrazy. Wybieganie w przyszłość jest wędrówką w rzeczywistości wyobrażanej, dokonywaną jednak zazwyczaj w celach realizacyjnych. Postawa prospektywna jest wówczas w równym stopniu przejęta sprawą „rzeczywistości realnej” jak i postawa związana z teraźniejszością. Kto wraca w przeszłość, pragnąłby również jej realności, oddala się od chwili teraźniejszej nie dlatego, że nie ceni jej rzeczywistości, ale dlatego, że nie uznaje wartości tego, co w niej istnieje, i chciałby — lub marzy — aby teraźniejszość przyszła nadała piętno realizmu prawdziwego temu, co minęło. Postawa konserwatywna i postawa sentymentalna są pod tym względem zgodne.

Z tych względów orientowanie się ku rzeczywistości spostrzeżeniowej i ku rzeczywistości wyobrażanej różni się zazwyczaj kryteriami wartościowania, ale nie samą tendencją skierowaną ku urzeczywistnianiu. Rzeczy godne istnienia naprawdę mogą być widziane w różnych miejscach strumienia czasu, a nadzieje, iż znajdują się one w jego teraźniejszości, mogą się okazać złudne, niemniej dążenia tego typu są dążeniami ku przekształcaniu lub organizowaniu tej rzeczywistości, która podlega władzy czasu.

Powyższy sposób interpretowania charakteru dążeń w obrębie świata wyobrażonego mógłby budzić zastrzeżenia. Przecież nie tylko nie zawsze elementy tego świata zstępują w świat rzeczywistości realnej, ale nie zawsze nawet człowiek tego pragnie i w tym pragnieniu jej wytwarza. Bywa przecież, iż mają one zachowywać charakter nierealny, mają pozostawać wyłącznie w granicach wyobrażonego świata.

I w tych jednak bezspornie zachodzących przypadkach występuje wyraźnie pokrewieństwo z postawą zwróconą ku rzeczywistości spostrzeżeniowej. Kiedy bowiem snujemy nasze wyobrażenia i osadzamy je w nierzeczywistych wymiarach świata wyobrażonego, pragniemy jednak widzieć je konkretnie

i plastycznie, tak, jak się widzi rzeczy istniejące w rzeczywistości realnej. Stają one przed nami tak, jak rzeczy realne i brak im tylko pięt na istnienia. Są one swoiście quasi-realne, są jakgdyby całkowicie gotowe do istnienia.

Sztuka jest najczęściej tą dziedziną, w której postaci i zdarzenia świata wyobrażonego nie mające istnieć w rzeczywistości realnej, znajdują swój wyraz i kształt bardziej trwały i bardziej plastyczny, niż w samych marzeniach, lub samych wizjach.

W ten sposób orientacja ludzka ku rzeczywistości realnej i orientacja ku rzeczywistości wyobrażanej są sobie bliskie z tej racji, iż związane są wspólnym pragnieniem konkretnej realności, która ma być osiągnięta w spełnieniu teraźniejszościowego istnienia, albo przynajmniej ma być widziana w plastycznej wizji marzenia lub plastycznym kształcie dzieła sztuki.

W zestawieniu z tym charakterem charakter orientacji kierującej ku światu idealnemu jest zupełnie odmienny. W dążeniach tych człowiek usiłuje zdecydowanie oderwać się od konkretnego istnienia, zarówno w teraźniejszości, jak i w przyszłości. Istnienie konkretne jest zawsze istnieniem uwikłanym w czasie. Gdy pragniemy przewyciężyć czas, pragniemy tym samym dotrzeć do tego, co ogólne, do tego co powszechne. Istnienie konkretne — zarówno w spostrzeżeniach jak i w wyobrażeniach — jest różnorodne, zmienne, plastyczne. Gdy pragniemy przewyciężyć czas, pragniemy dotrzeć do tego, co trwałe, co zawsze jednakowe, co niewyobrażalne.

Kierując się ku idealnemu światu nie możemy cenić różnorodności konkretnego istnienia, możemy ją tylko wyzyskiwać dla lepszego poznania „istoty” rzeczy, nie możemy troszczyć się o wzbogacenie rzeczywistości realnej, lecz tylko i co najwyżej o jej ukształtowanie lub osąd wedle zasad, które wyrażają trwały porządek. Dążenie ku światu idealnemu organizuje postawę, która w stosunku do rzeczywistości realnej i wyobrażanej orzeka i wymaga. Oba analizowane poprzednio dążenia miały charakter akceptacyjny w stosunku do praw rządzących rzeczywistością, a to w tym znaczeniu, iż zarówno wtedy, gdy konkretną postać rzeczywistości uznawały, jak i wtedy gdy ją przetwarzały, nie podejmowały żadnego sądu o niej z wyższego, obcego jej stanowiska. Miały one charakter na wskroś immanentystyczny. Dążenia prowadzące ku światu idealnemu, wręcz przeciwnie, mają strukturę transcendentną

i uczyć dokonywania ze stanowiska wieczności zasadniczej oceny — a często i odrzucenia — całej rzeczywistości uwikłanej w czasie.

O ile patrzenie na świat ze stanowisk poprzednich uwydatniało doniosłość problemu rzeczywistości i możliwości, o tyle dla stanowiska związanego ze światem idealnym charakterystyczny jest kąt widzenia przeciwstawiający rzeczywistość i powinność. Sama realna i wyobrażona rzeczywistość nie posiada tu żadnego szczególnego uroku ani żadnej szczególnej wartości. Zyskuje wartość w oczach człowieka nie przez to, że jest, ale przez to dopiero i tylko, że jest taka, jak być powinna, albo przynajmniej, że dąży do tego, aby wypełnić swą powinność.

Jak rozważania nasze pokazują, różnice dzielące zasadnicze trzy kierunki życiowej orientacji człowieka nie są wcale jednakowo wielkie we wszystkich przypadkach. Orientacje ku rzeczywistości realnej i ku rzeczywistości wyobrażonej są z pewnością sobie bliższe, niż każda z nich w stosunku do orientacji wiodącej ku światu idealnemu. Obie pierwsze są orientowaniem ku rzeczywistości konkretnej, podległej prawom czasu, a więc różnorodnej i zmiennej. Trzecia natomiast kieruje ku rzeczywistości abstrakcyjnej, dźwigniętej ponad czas, trwałą i niezmienną.

Te dwa zasadniczo różne kierunki orientacyjne są szczególnie ważne jako czynniki organizowania ludzkiego życia wewnętrznego, jako silne osie krystalizacyjne, które budzą i kształtują różne postawy, różne przeżycia, różne dążenia ludzkie. Formują nas nie tyle wyróżnione poprzednio trzy rodzaje rzeczywistości, ile tkwiące w nich owe dwie zasadniczo różne orientacje.

Pierwsza z nich sprawia, że nasze życie jest przyjmowane jako płynące i zamknięte w czasie. Możemy zajmować postawę zachwyty chwilą, która napływa, postawę intensyfikującą przeżycia aktualne. Możemy — niezadowolonej z chwili — zajmować postawę wspomnień lub dążeń, wykraczających poza teraźniejszość. W obu tych formach jednak — jakkolwiek w odmienny sposób — przeżywać możemy radość z odczuwania płynącego czasu, w którym się coś dzieje i cenić radośnie to życie człowiecze, idące w czasie. W drugim przypadku akcentuje się znużenie, jakie może grozić na każdej z tych obu dróg. Na pierwszej — jako znużenie absorbującym: chwilami,

z których każda, aczkolwiek wciąż mija, wymaga od nas wszystkiego, znużenie teraźniejszością, która jest zawsze i tylko teraźniejszością. Na drugiej — jako znużenie niekończącą się wędrówką naprzód, nieznanym spoczynku pościgiem za celami, które umykają, nieuciszoną tęsknotą wspomnień z przeszłości, która minęła i nie powróci, znużenie przyszłością, która jest zawsze i wciąż tylko przyszłością i znużenie przeszłością, która jest tylko przeszłością.

Znużeniom tym przeciwstawiona ma być radosna, choć trudna nadzieja wyrwania się w ogóle spod władzy czasu, osiągnięcia tego, co trwałe i niezmiennie. W tej atmosferze powstaje jakiś nowy typ życia człowieka, różniący się zasadniczo od tego, w którym doznajemy szczęścia, zadowolenia i wystarczalności przeżywając życie jako płynące w czasie.

3. Dwa typy życia

Te dwa rodzaje naszego życia należy teraz dokładniej opisać. Życie przyjmujące władzę czasu jest życiem zatroskanym o jego wyzyskanie. Przyszłość, która oczekuje i nęci możliwościami, chwile, które napływają i przemijają, przeszłość, która gromadzi wspomnienia — cały ten czas żywota, od narodzin do śmierci, jest naszym jedynym dobrem, jakim możemy rozporządzać i jakie powinno być w pełni wyzyskane. Uczynić to najlepiej — oto zasadnicza troska w tym typie życia. Przez naukę i technikę, które zwielokrotniają ludzkie siły, przez swobodę postępowania, które obala ascetyczne ograniczenia, chcemy iść ku pełni mocy i przeżywania. I to zarówno jednostkowego, jak i zbiorowego. Każdy z nas z osobna, dla siebie, oraz my ludzie, wszyscy razem, solidarnie, troszczymy się o rozszerzanie zasięgu posiadania i o coraz lepsze wyzyskanie tych wszystkich możliwości, jakich dostarcza rzeczywistość. Zasadniczą tedy kategorią tego typu istnienia jest *korzystać* w jej różnorodnych odmianach. Jedni pojmują ją raczej subiektywnie i sentymentalnie, jako użycie, inni raczej społecznie i racjonalnie, jako postęp cywilizacyjny. I jedni i drudzy wszakże ujmują życie jako okres, w ciągu którego trzeba coś mieć.

Zupełnie inaczej w drugim typie istnienia. Troska o wyzyskanie rzeczywistości poczyna się tu wydawać powierzchowną i krótkowzroczną, ponieważ zabiegając o to, co płynie i mija w czasie, nie zabiega o najważniejsze sprawy. Życie drugiego typu wypełnione jest tęsknotą ku temu, co trwałe, ku temu, co

wieczne. Nie chce uznać, aby wszystko płynęło i wszystko miało w czasie. I dlatego nie godzi się z tym, aby życie ludzkie mogło być wyczerpane do głębi, bądź przez wykorzystywanie chwili, bądź przez budowanie przyszłości, bądź przez nawroty do przeszłości. Życie ludzkie — z tego stanowiska — nie jest okresem, w ciągu którego trzeba coś mieć, ale jest okresem, w ciągu którego trzeba jakimś być. Być zaś jakimś znaczy to budować w sobie pewną postać istnienia, o której się sądzi, iż jest wartościową trwale i która dzięki temu przetrwa. mijanie.

Dlatego naczelną troską tak skierowanego życia jest troska o jakość osobowego istnienia. Nie o to tu chodzi, aby — jednostkowo czy wspólnie — mieć wiele z życia, ale o to, aby się stawać jakimś człowiekiem. Dlatego korzyść nie może być zasadniczą kategorią tego typu istnienia. Jest nią wierność. Stawać się jakimś i być jakimś znaczy to przede wszystkim być wiernym temu, co — wedle głębokich przekonań — jest trwałe.

O ile pojęcie korzyści rozważane bywało bardzo często w dziejach filozofii, o tyle pojęcie wierności pozostawało przeważnie w zapomnieniu. A jednak przeciwstawienie idei korzyści idei wierności odsłania dalekie perspektywy. Korzyść jest wyrazem dążeń do jak najpełniejszego wyzyskania życia, podległego władzy czasu. Wierność zaś wyraża dążenie do budowania w czasie jakiejś trwałej postaci żywota. Dlatego ze stanowiska korzyści ważne jest badanie przydatności oraz kwalifikowanie ze względu na przydatność. Przyjmowanie i odrzucanie zasad, wskazań, czynów i t. d. — dokonywa się według ich przydatności, zależnej od zmiennej sytuacji. Inaczej ze stanowiska wierności. Nie gra tu roli przydatność. Nie przed nią musi wierność legitymować swe zalecenia. Wierność usprawiedliwia się odwołaniem ku temu, co stale zobowiązuje. Idea korzyści uczy patrzeć na to, co się tu i teraz opłaca, idea wierności uczy posłuszeństwa bezwzględnego.

Dochodzimy w ten sposób do pojęcia próby, która jest czymś zasadniczym dla wierności. Nie czas bowiem, w ciągu którego trwamy przy czymś, świadczy o tym, że jesteśmy naprawdę temu wierni. Gdyby tak było, wierność nie różniłaby się od przyzwyczajenia, upodobania, rutyny i należałaby całkowicie do tego typu życia, które uznaje władzę czasu. Sprawdzianem wierności nie jest płynący czas, w ciągu którego ona istnieje,

ale wytrzymałość na próbę, a więc wytrzymałość wobec pokusy lub wobec zagrożenia. Tym czystsza i głębsza wiernością jest wierność, im cięższe próby potrafi pokonywać. Szczególnie zaś ciężką próbą jest okolicznościowa klęska tych haseł, wobec których byliśmy dotychczas wierni, oraz śmierć tych ludzi, którym byliśmy za życia ich wierni. Ale i z tych prób prawdziwa wierność umie wychodzić zwycięsko.

Życie przyjmujące władzę czasu nie zna zgola próby w tym krzyżowym znaczeniu. Rządzi tam prawo przydatności, które słuszność działań legitymuje korzyścią, jaka z nich płynie dla jednostki lub grupy, oraz prawo możliwości, które zależnie od sytuacji i umiejętności określa, co się może udać, a co nie. Dokonywa się tu jakaś selekcja czynów spontaniczna lub refleksyjna, ale zawsze taka, której najwyższymi sędziami jesteśmy sami i rzeczywistość mająca nam być posłuszna. Idea korzyści jest ideą, która pozwala nam sądzić, idea wierności natomiast jest ideą, która właśnie stawia nas przed sądem. Przed sądem tego, co trwale wartościowe. Życie zmieniające się z chwili na chwilę, nęcące różnorodnością pokus — wszystko to nas łatwo wzbogaca i łatwo rozprasza. Niepowstrzymanie płynący strumień czasu odśłania nam coraz nowe zadania i darczy coraz nowymi możliwościami. Osobowość nasza ulega tej zmienności prac i nastrojów, rozszerza się i dynamizuje. Ale równocześnie grozi depersonalizacja i to albo typu utylitarne go, albo typu sentymentalnego. Człowiek staje się łatwo bądź niewolnikiem rzeczy, bądź niewolnikiem nastrojów.

W drugim typie życia człowiek zarzuca kotwicę w grunt stały. Wydzieranie się ponad płynący strumień czasu ku temu, co trwałe, ma być ogniskowaniem tych sił wewnętrznych, które pod znakiem wierności wytrzymać potrafią napór zmiennych okoliczności życiowych. Wznosimy się wówczas na poziom, z którego dokonywamy selekcji działań i przeżyć, na poziom, na którym troszczymy się o trwałe i określone kształtowanie siebie. Z zagubienia w zależności i anonimowości odwołujemy siebie samych ku skupieniu. Ale równocześnie zagraża nam sztywność nieruchomego trwania, niebezpieczeństwo fatalizmu jednej idei, fałsz złudzenia co do wybranych wartości trwałych.

W każdym z tych dwóch typów życia innego charakteru nabierają czyny człowieka. W pierwszym są one jak gdyby narzędziami, którymi się posługujemy, aby wydobyć z rzeczywi-

stości to wszystko, co nam potrzebne czy pożądane. Rodząc się z pragnień i zamierzeń mają one wzmacniać i ochraniać korzyści, które czerpiemy ze świata. Nazywamy je wówczas po prostu działalnością. Działalnością wypełnia człowiek swoje życie zarówno wówczas, gdy troszczy się tylko o siebie, jak i wtedy, gdy solidarnie z innymi wznosi dzieło wspólne. Uczucia dumy towarzyszą najczęściej takiej działalności.

Inaczej w drugim typie życia. Gdy nie to jest najważniejsze, by z życia coś mieć, ale to, by w nim jakimś być, wówczas nie o takie czyny chodzi, które się zowią działalnością. Człowiek bowiem na tym poziomie porzuca ideę korzyści i przestaje traktować swe własne czyny jako narzędzia wyzyskiwania świata. Stają się one świadectwem, w którym przejawia się i buduje nasza wierność. Ujawniają one kim jesteśmy, kim stać się chcemy. Miłość, twórczość i powinność — oto co się staje źródłem i treścią naszych czynów. Miłość nie szuka nagrody, ale i nie lęka się cierpienia, twórczość nie pyta o zysk lub stratę, powinność wymaga, by iść przeciw korzyściom. Hojność i bohaterstwo zarazem są znamionami takich czynów. Życie ludzkie zorientowane ku przewyżczeniu czasu wypełnione zostaje czynami tego typu. I tym różni się od życia, które jest działalnością.

Tym się tłumaczy, iż życie pierwszego typu jest życiem roszczeń, podczas gdy drugi typ życia ma charakter posłuszeństwa wobec wymagań, charakter poświęceń. Roszczenia rodzą się z chęci jak najpełniejszego wyzyskania możliwości, które zawiera w sobie jawiąca się w czasie rzeczywistość. Na usługach takich roszczeń staje siła, jako ich narzędzie. W mocy, którą człowiek rozporządza wobec innych ludzi i wobec przyrody, znajduje się rękojmia, iż potrafi zaspokoić swe roszczenia. Życie roszczące jest życiem walki i zdobywania przemocą, bez względu na to, czy przemoc ta będzie miała charakter fizyczny czy duchowy, czy będzie przemocą oręża czy przemocą rozumu. Bez względu też na to, co będzie jej ulegać.

Życiu drugiego typu obca jest postawa roszcząca. Jego zasadniczym znamieniem jest poczucie przynależności człowieka do czegoś, co jest trwałe, ale przynależność ta jest częściowa, ponieważ człowiek znajduje się pod władzą czasu. Dlatego też, pragnąc do tego trwałego świata należeć w sposób pełny i niepodzielny, musi on ze siebie odrzucać to, co zmienne, musi się oczyszczać, czynić pewne ofiary. Nie walka więc prowa-

dzona z kimś, czy czymś o coś, nie praca przekształcająca rzeczywistość mają tu znaczenie, ale dźwiganie się właśnie ku czemuś, co jest równocześnie i w nas i ponad nami. Odpowiedzieć wymaganiom, które są nam postawione przez świat wyniesionych ponad czas wartości — oto powołanie człowieka. Należy wypełniać je samemu i wzywać innych do wypełniania. Życie na tym poziomie jest więc życiem wymagań i poświęceń.

Na tym tle wyświetla się jeszcze jedna różnica między obu typami. Jest ona związana z pojęciem zastąpienia. W pierwszym typie życia zajmujemy postawę, którą można określić jako chęć, abyśmy byli zastąpieni przez kogoś innego w cierpieniu i niepowodzeniu i abyśmy nie byli przez nikogo zastępowani w doświadczaniu radości i sukcesów. Postawa taka jest — jak widać — równocześnie obronną i zachłanną. Stosunki między ludźmi układają się wówczas w kategorii „ja” i „ktoś”.

W drugim typie pojęcie zastąpienia traci swe kierownicze znaczenie. Postawa nasza związana jest z przeświadczeniem o nieuchronności naszego losu, aczkolwiek nie w sensie przeznaczenia, ale w sensie powinności wytrzymania go do końca i niemożności wyręczenia się kimkolwiek. Nie tylko szczęście i radość, ale również cierpienie i smutek, nie tylko sukcesy, ale i klęski muszą być przez nas samych wytrzymane. Stosunki między ludźmi przestają układać się w kategorii: „ja” i „ktoś”, przybierając postać stosunków między „ja” i „ty”. Ginie w ogóle kategoria „ktoś”. Na tej linii znajduje się przeto pojęcie poświęcenia i pojęcie ofiary. Poświęcenie i ofiara wymagają gotowości do tego, że nie ktoś, ale właśnie ja, ja sam, wykonać powinienem to, co wykonane być powinno przeze mnie i nawet za kogoś i dla kogoś.

I dlatego, o ile życie roszczące układa stosunki między ludźmi według solidarności i przeciwieństwa interesów, o tyle życie wymagań i poświęceń układa je według wyznawanej wiary i dopełnianych obowiązków. Pierwsze ma skłonność do traktowania i kwalifikowania innych ludzi ze stanowiska własnych pragnień i zamierzeń, drugie zaś chce uczynić ich wiernymi temu, czemu my sami jesteśmy wierni. Dlatego pierwsze widzi wokół przede wszystkim wrogów i sprzymierzonych, drugie zaś wyznawców i odszczepieńców. Wynaturzeniem zasadni-

czych tendencji pierwszego typu życia jest wyzysk, drugiego inkwizycja.

Przeciwstawienie to prowadzi nas do różnicy jeszcze jednej, metafizycznej. Życie pierwszego typu wyczerpuje się bądź w przeżywaniu napływających chwil, bądź w przygotowaniu przyszłości, bądź w nawrotach do przeszłości. Jest ono jak gdyby samowystarczalne. Intensywność przeżyć aktualnych, urok pamiątek, intensywność działania pochłaniają człowieka tak bardzo, iż nie czuje on niepokoju, które by kazały pytać o jakiś inny sens istnienia, o trwałą wartość tego wszystkiego, czego doświadcza. Wystarcza mu to, co przeżywa i to, co czyni. Stanowi to jego — czysto ludzki — świat, który aczkolwiek styka się swymi granicami z czymś nieznanym, to jest jednak suwerennym królestwem w bycie. To, co istnieje poza jego granicami, nie jest dla życia tego typu ważne, skoro dla ludzkiego umysłu nie może być osiągalne, a wobec ludzkiej siły nie jest posłuszne. Dzięki temu łączy się w tym typie życia kult człowieka, jako twórcy samowładnego świata z negatywnym agnostycyzmem, który istnienie nieznanego uznaje po to tylko, aby się odgraniczyć od niego i nie troszczyć się więcej. Uchronić myśl od metafizycznych śideł, a czyny od metafizycznych lęków staje się głównym zadaniem tej filozofii, budzącej wiarę, iż stale wzrasta i potężnieje ludzkie królestwo wśród wszechświata i że — wobec tego coraz bardziej słabnie nękająca moc tajemnicy.

Inaczej w drugim typie życia. Rządzi tam tęsknota za tym, co trwałe, za tym, co wieczne. Nie mogą człowieka pochłonąć dogłębnie ani chwile biegnące szybko, ani zapal budowania przyszłości nigdy nie gotowej, ani urok przeszłości. Ostaje się zawsze jakaś reszta, wyrażająca się potrzebą i poczuciem metafizycznej przynależności. Nieznane nie jest tu obojętne, choćbyśmy go nie mogli nawet poznać. Nie rozciąga się ono poza granicami ludzkiego, suwerennego królestwa. Nasze życie jest poprzerastane żyłami tajemnicy. A czyny nasze nie tylko nas od niej nie oddalają, ale właśnie z nią wiążą. Nie są one bowiem — w tym typie życia — działalnością, czerpiącą korzyść ze świata. Są wyrazem naszej osoby, która przez miłość, twórczość i powinność przekracza siebie. Są jak gdyby apelem zwróconym ku owej tajemnicy, czasami w poczuciu jakiegoś z nią pokrewieństwa, czasami w oczekiwaniu przyzwolenia lub opieki.

Wszystko to razem sprawia, iż ów pierwszy typ istnienia nazwać możemy typem wystarczalności życia, ów drugi typ wyjściem poza jego granice ku łączności z tajemnicą.

Z tego też powodu w każdym z dwóch typów układa się inaczej stosunek człowieka do śmierci. W pierwszym jest ona kresem ostatecznym, o którym nawet myśleć ciężko i straszno. Dać się pochłonąć życiu tak, aby zapomnieć o niej — oto co człowiek pragnie uczynić. W drugim typie istnienia inaczej. Pragnienie przezwyciężenia czasu — mijania uczy innego spojrzenia na śmierć. Jest ona kresem życia biegnącego w czasie. Ale czyż dlatego kresem ostatecznym? Czy nie posiada innego znaczenia prócz tego, że coś przerywa i kończy? Może właśnie jest ona drogą ku temu królestwu, w którym czas nie włada?

I dlatego, o ile wedle przekonań pierwszego typu istnienia człowiek ma do rozporządzenia tylko swe życie, które śmierć kończy, o tyle wedle wiary drugiego typu człowiek czuje, iż ma do rozporządzenia nie tylko swe życie, ale i swą śmierć. Może i powinien nie tylko żyć w jakiś sposób, ale i umrzeć w pewien sposób. Śmierć może być ofiarą, śmierć może być poświęceniem, śmierć może być z bohaterstwa. We wszystkich tych przypadkach nie jest ona tylko kresem. Wyraża czyjaś wolę wierności, wyraża jakąś wiarę w trwałość ważniejszą niż zmienne życie w czasie. Na równi z życiem jest świadectwem. Wyjawia się w niej — jak i w życiu — jakość człowieka. Nawet surowiej i bardziej nieubłagane. Dlatego w tym typie istnienia człowiek nie ucieka za wszelką cenę od myśli o śmierci. Jest ona dla niego doniosłym problemem moralnym i intelektualnym, trzeba wytrzymać jej miarę, przeniknąć jej sens.

Streszczając te rozważania, dochodzimy do przeświadczenia, iż życie ludzkie organizowane jest w dwóch typach odrębnych. W pierwszym przeniknięte jest ono na wskroś czasem, który płynie, w drugim wiecznością, ku której zmierza. Granica między tymi typami oddziela zasadę „mieć” od zasady „być”, kategorię korzyści uznającej tylko przydatność od kategorii wierności potwierdzającej się przez próbę, oddziela działalność ludzką przekształcającą świat od czynów wyrażających i budujących człowieka, oddziela roszczenia od poświęceń, a wreszcie oddziela postawę przekonaną o metafizycznej samowystarczalności życia płynącego w czasie od postawy szukającej zespolenia z tajemnicą.

II. DWIE ZASADNICZE POSTAWY CZŁOWIEKA: UCZESTNICZĄCA I DYSTANSUJĄCA

1. Postawa aktualistyczna

Zasadniczą dwoistość wewnętrznej struktury człowieka wydobyliśmy analizując to, co znaczą i czym są dla człowieka różne rodzaje rzeczywistości, wśród których żyje. Musimy z kolei zwrócić uwagę na te postawy człowieka wobec czasu, które są czynnikiem przetwarzania lub stwarzania owych rzeczywistości, postawy, w których wyraża się aktywny stosunek człowieka do świata i życia. Nie ze względu na rzeczywistość, z którą nas wiążą, ale ze względu na styl życia, jaki formują.

Stosunek do czasu nie jest — podobnie jak doświadczenie problematyki życia — sprawą refleksji filozoficznej. Nie dzięki temu ustosunkowujemy się w określony sposób do czasu, że poddajemy go analizie, ale dzięki temu, że w pewien sposób żyjemy, t. zn. że zachowujemy się tak, a nie inaczej i że wypełniają nas określone przeżycia wewnętrzne. Tylko dlatego stosunek do czasu mają wszyscy ludzie, nie tylko zaś ci, którzy poddają go szczególnej refleksji. Refleksja może stosunek ten podźwignąć na poziom filozofii, rozjaśniać go — lub właśnie zamącać — rzadko natomiast wytwarza go rzeczywistość. Stosunek do czasu jest sprawą postawy życiowej, którą człowiek zajmuje, a nie jest sprawą rozwiązań intelektualnych. I w tej właśnie dziedzinie rzeczywistych postaw życiowych szukać należy jego form pierwotnych.

Ujmując rzecz z tego stanowiska odróżnić możemy z łatwością kilka zasadniczych form stosunku do czasu. Zanalizujemy je przede wszystkim na tle płynącego nurtu czasu, który z przyszłości przez teraźniejszość przechodzi w przeszłość. Zależnie od tego, który z etapów tej drogi wydaje się nam najważniejszy, formują się trzy różne postawy — perspektywna, aktualistyczna i retrospektywna. Znamieniem pierwszej jest wyglądanie w przyszłość, znamieniem drugiej oddanie się teraźniejszości, znamieniem trzeciej — zapatrzenie w przeszłość. Każda z nich odśladuje inny widnokrąg i każda rozbudza odmienne uczucia i dążenia.

Postawa aktualistyczna uznaje wyłącznie teraźniejszość. Tylko to, co jest — jest naprawdę. Co było, to już nie jest, a więc i w ogóle nie jest. Co będzie, to jeszcze nie jest, a więc i po prostu nie jest. Postawa aktualistyczna wymaga obecności. Jej

wyrazem jest uczucie posiadania, względnie oddawania się temu, co jest. Wspomnienia i oczekiwania wydają się blade. Życie, warte życia, rozpoczyna się dla niej dopiero w granicach terażniejszości. Uczy ona człowieka, aby się oddawał całkowicie chwili bieżącej, bez oglądania się na przeszłość, bez spojrzenia w przyszłość.

Postawa ta prowadzić może bądź do krańcowej lekkomyślności, bądź do niezmienne surowej odpowiedzialności. Skoro życie istnieje zawsze tylko „teraz” — to znaczy, iż każde „teraz” jako jedyne i mijające wykorzystane być musi jak najbardziej. Zlekceważona chwila pozostanie zmarnowana na zawsze. Stąd nienasycona zachłanność wciąż pobudzająca. Bo, jeśli życie istnieje tylko „teraz”, pocóż liczyć się z przyszłością daleką, niewiadomą? Dopiero, gdy stanie się ona kiedyś naszym „teraz”, przyjmujemy ją, — dobrą i złą — namiętnie, jak każdą chwilę obecną. Póki jest jeszcze odległa, żyjemy tym, co bliskie. Ale taki styl myślenia i odczuwania prowadzić może także do fanatycznie surowego przeżywania odpowiedzialności ciążyącej za zużycie każdej mijającej chwili. W owym „teraz” dokonywa się zawsze ostateczna próba nas samych. Nie znaczą nic obietnice poprawy, nie ma znaczenia oczekiwanie na przyszłość. Przyszłościowa legitymacja nie usprawiedliwia i nie rozgrzesza. W każdym „teraz” spełnione i gotowe musi być wszystko, tak jakby nie miało być żadnego jutra.

2. Postawa prospektywna i retrospektywna

Zajmując postawę prospektywną traktujemy chwilę bieżącą jako drogę, która wiedzie w oczekiwaną przyszłość. Ta przyszłość jest wszakże zawsze daleka i zawsze nieosiągalna. Nie potrafimy jej w żaden sposób zbliżyć. Metody przybliżeń właściwe aktualizmowi odrzucamy z tego stanowiska jako zwodnicze. Wszelkie bowiem zbliżenia przyszłości zacieraają jej właściwą, surową istotę, tę właśnie, że jeszcze nie jest. Przeto treścią życia jest zawsze napięcie wysiłków oczekiwań, nigdy zaś oddanie się niepodzielnemu czemuśkolwiek, co obecne. Bowiem przyszłość nie może być nigdy wyczerpana w terażniejszości. Jak w wędrówce przez wielką równinę wprawdzie zbliżamy się do rzeczy, które były z początku dalekie, ale równocześnie odsłaniają się na widnokręgu nowe widoki, równie odległe, podobnie w tej ludzkiej wędrówce przez czas stoją zawsze przed nami jakaś przyszłość, bo gdy terażniejszością stanie się ta,

która kiedyś była oczekiwaną, spodziewaną staje się znowu inna, nowa.

W ten sposób postawa prospektywna przeciwstawia się zasadniczo aktualistycznej, ogniskuje przeżycia ludzkie wokół tego, co ma być, a nie wokół tego, co jest. I dzięki temu zabezpiecza człowieka od lekkomyślności życia chwilą. Każe mu liczyć się z przyszłością, pracować na nią, troszczyć się o nią.

Odwrócenie spojrzenia od chwili teraźniejszej, skierowanie go w przyszłość i zawsze w przyszłość bywa tak radykalne, iż prowadzić może do zlekceważenia wszystkiego w chwili teraźniejszej. Do zlekceważenia jej zarówno w tej formie, że nie wykorzystuje się jej najpełniej i nie przeżywa do dna, jak też i w tej formie, iż odpowiedzialność naszą przerzuca się na przyszłość. W pośpiechu dążenia mijamy raz po raz sposobności i okazje, zlekceważone i niewyzyskane, jak w pędzie podróży piękne widoki. Wzwyczajeni do tego napięcia dążeń i oczekiwań spodziewamy się zawsze od przyszłości, iż naprawi wszelkie nasze zaniedbania. Może to być podniecią dla systematycznego doskonalenia swych dzieł i może też być łatwym usprawiedliwieniem z obecnych zaniedbań. Radość z życia i odpowiedzialność za życie własne przybiera przeto w kręgu tej postawy zupełnie inny charakter, niż w kręgu postawy aktualistycznej.

Jak postawa prospektywna przeciwstawia teraźniejszości przyszłość, podobnie postawa retrospektywna przeciwstawia jej przeszłość, jako rzeczywistość istotną.

I przeszłości nie potrafimy — podobnie jak przyszłości — zbliżyć ku nam. Jest ona daleka i niepowrotna. Gdy zajmujemy postawę retrospektywną, obce nam są wszelkie sposoby zbliżania przeszłości, które cechowały postawę aktualistyczną. Istotą przeszłości jest właśnie to, że już minęła i że już nie jest. Tę jej nieprzekraczalną surową odległość widzimy w całej wyrazistości. Możemy o niej pamiętać, nie wrócimy do niej nigdy. We wspomnieniu — nie w oddawaniu się niepodzielnym chwili — ma tkwić urok życia. Stąd to, co przeżywamy, nie jest ważne dlatego, że to teraz przeżywamy, ale dlatego, że dostarczy materiału do wspomnień, które będziemy przeżywać kiedyś jako wspomnienia. Jest to postawa, o której mówił Słowacki w „Godzinie myśli”. Stosunek do chwili bieżącej miał być zawsze kształtowany według tego, jakie wspomnienia zostaną po niej w przyszłości.

Te dwie postawy prospektywną i retrospektywną, przeciwstawiano sobie chętnie. Czyniono nawet z tego przeciwstawienia sprawę zasadniczą dla organizacji życia duchowego człowieka. Prospektywizm, powiadano, nie ceni przeszłości, retrospektywizm nie dba o przyszłość. Jest w tym trochę racji, ale nie pełna racja. Prospektywizm i retrospektywizm są bowiem ściśle związane. Nawet w krańcowej postaci. Prospektywizm jest nie tylko oczekiwaniem czegoś od przyszłości, ale równocześnie sądem nad przeszłością. Im bardziej radykalnym się staje, tym ostrzejszy jest wyrok, który wydaje na epokę minioną — nigdy wszakże zapomnieć o niej nie może i nie chce. Podobnie retrospektywizm w stosunku do przyszłości. Kult, jaki ma dla przeszłości, jest zawsze wzorem i wymaganiem wobec przyszłości. Nawet w swej krańcowej postaci występuje on jako troska, by w przyszłości wielbić przeszłość równie gorliwie, jak dotychczas. W przyszłości musi znaleźć potwierdzenie przeszłość, — a im goręcej ją kochamy, tym bardziej się to staje niezbędne.

W życiu jednostek i epok potwierdza się ta łączność. Doktryna postępu, formułowana w dobie oświecenia, była nie tylko wizją tego, co miało się dokonać, była równocześnie wielką koncepcją dotychczasowego rozwoju i sądem nad nim. Tradycjonalizm romantyków wiązał się zawsze z oczekiwaniem, które dopiero przyszłość miała wypełnić, powołując do życia — z powrotem — to, co minęło.

Uwydatniając te pokrewieństwa między postawą retrospektywną i prospektywną nie chcemy zacierać różnic. Oczywiście każda z nich ma inne ognisko główne i rodzi — dlatego — inne perspektywy. Przyszłość uwzględniana w postawie retrospektywnej ma inny charakter, niż przyszłość oczekiwana w postawie prospektywnej, nie jest całą rzeczywistością, jest tylko niezbędnymi ramami rzeczywistości. Podobnie przeszłość uwzględniana w postawie prospektywnej nie posiada tego charakteru, jaki ma dla postawy retrospektywnej, dla niej jest ona całą ojczyzną, podczas gdy dla tamtej jest tylko materiałem osądu.

Postawy prospektywna i retrospektywna pobudzają do ucieczki od chwili bieżącej. Usiłują ją zniwelować, rozdzielając całkowicie czas płynący między przeszłość i przyszłość. Tylko z tego, co było i z tego co będzie, składa się życie. Wypełnia się dlatego zawsze i tylko wspomnianiem i oczekiwaniem. Nigdy natomiast nie jest ono naprawdę obecne. Zawsze płynie

ku temu albo od tego, co cenne. Postawy te nie znają przeto uroku oddania się przeżyciom, oddania się osiągnięciom. Wszystko, co ważne i cenne, było lub będzie. Nigdy nie — jest.

3. Dwie zasadniczo różne postawy

Ujmując sprawę w ten sposób odsłaniamy najbardziej istotną dla naszego życia wewnętrznego treść analizowanych postaw. Postawa aktualistyczna wyraża zasadnicze ludzkie pragnienie uczestniczenia w tym, co pożądane, co przyjemne, co wartościowe, pragnienie oddania się niepodzielnego i ostatecznego temu, co jest. Postawy retrospektywna i prospektywna wyrażają również zasadnicze ludzkie doświadczenie oddzielenia i oddarcia, nieprzekraczalną przepaścią czasu, od przedmiotu naszych marzeń, pragnień i planów.

O tym, że elementem zasadniczym w tych postawach jest pewien styl przeżywania życia, a nie ich skłonność ku akcentowaniu określonej fazy płynącego czasu — przeszłej, teraźniejszej lub przyszłej — przekonać się możemy z faktu, iż wszystkie one okazują gotowość i umiejętność ujmowania także i obcych sobie faz czasu w sposób wszakże zgodny z własnym stylem.

Postawa aktualistyczna potrafi uczyć pewnego stosunku do przeszłości i przyszłości. Staje się ona wówczas postawą aktualizującą, dzięki której przeszłość i przyszłość zstępują w teraźniejszość.

Przeszłość tak przeżywana staje się na nowo żywą teraźniejszością, tu i w tej chwili staje przed nami plastyczna, barwna, wstrząsająca jak niegdyś — rzeczywista znowu. Nie czujemy żadnego dystansu między czasem, w którym jesteśmy, a czasem, w którym ona była. Nie jest dla nas czymś zachowywanym we wspomnieniach. Nie widzimy jej w perspektywie. Jest znowu jak była, ta sama, wrócona. Przeszłość staje się wówczas zachłanną, żąda od człowieka oddania wyczerpującego wewnątrznie. Jest to stan, w którym nie wspominać, ale w którym trzeba przeżywać znów. O takie uteraźnienie przeszłości oczywiście łatwiej wówczas, gdy wypełniają ją treści uczuciowo ważne, ale doniosłą rolę w tym procesie posiada również i zajmowana przez człowieka postawa. Są ludzie bardziej i mniej skłonni do takiego aktualizowania. I są w każdym z nas krótsze lub dłuższe okresy nateżenia i słabnięcia tej postawy. W podobny sposób postawa aktualistyczna pozwala sięgnąć w przy-

szłość. Wizja, którą mamy, przestaje być obrazem rzeczywistości, oddzielonej od nas nieprzekraczalną granicą nienadeszłego czasu. Nie jest przeto ani utopią, ani projektem. Jest już rzeczywista. Jest już obecna.

Te sposoby sięgania w przeszłość i w przyszłość — mimo, że je uobecniają — mogą być niebezpieczne dla postawy aktualistycznej. Nie wiadomo bowiem nigdy, w jakim momencie rzeczywistość teraźniejszość zerwie położone tamy, dzięki którym człowiek żyć mógł w uteraźnieszowionej przeszłości lub przyszłości, a gdy te tamy zostaną zerwane, surowa obecność tego, co współlistnieje z nami w danej chwili, zażąda od nas należytego zerwania tej władzy. Najczęściej godzimy się to uczynić. Ale i znowu kiedyś później — nie oczekując wszakże na to — kiedyś, gdy napór rzeczywistej teraźniejszości stanie się znowu słabszy, uobecniamy sobie znowu chwile minione lub przyszłe, upajając się uczestniczeniem w nich.

Ale zdarzyć się może, iż zechcemy trwać z uporem przy swoim uteraźnieszowionym świecie — wbrew wszystkiemu, co nas otacza i napiera, że odmówimy należnego widzenia go jako miniony lub przyszły. Wówczas wchodzimy na drogi szaleństwa. Bowiem rzeczywistość teraźniejszość zostaje przesłonięta bądź przez uobecnioną przeszłość, — jak dla oczu Don Kichota — bądź przez uobecnioną przyszłość jak dla tych, którzy „znają się za gości innych wieków”. Wprowadzie ich teraźniejszość nie jest już teraźniejszością innych ludzi, ale ta własna, swoista teraźniejszość pochłania ich tak samo, jak wszystkich posłusznych wymaganiom aktualistycznej postawy. Nie znają oni — zaprawdę nie znają — ani przeszłości ani przyszłości. Gdyby je znali i potrafili tylko wspominać lub tylko przewidywać, dostrzegliby łatwiej różnicę między tymi rodzajami wyobraźni a realną teraźniejszością.

Postawa aktualistyczna, jako postawa wyrażająca pragnienie uczestniczenia, ma przeto szerokie skrzydła. W swoisty sposób potrafi ogarniać przeszłość i przyszłość i nie przeciwstawia się im, o ile tylko dają się one uteraźnieszyc. Przeciwwstawia się im tylko, gdy są one oporne, gdy akcentują swą odrębność od tego, co jest teraz, gdy są naprawdę minioną przeszłością i nienadeszłą przyszłością. Wówczas dochodzi do głosu postawa inna, sprzeczna z aktualistyczną.

Tę nową postawę zajmujemy, gdy czujemy wyraźnie nieprzekraczalny dystans między tym, co jest, a tym, co było lub tym,

co byśmy chcieli, aby się stało. Zachowujemy wówczas z całą wyrazistością poczucie dwóch zasadniczo różnych biegunów naszego istnienia: teraźniejszego i nieteraźniejszego. Zależnie od tego, czy widzimy drugi biegun naszego życia w przeszłości, czy też w przyszłości, rodzą się postawy prospektywna i retrospektywna.

Ale podobnie jak postawa aktualistyczna próbuje ujmować całą rozpiętość czasu, ogarniając wielkimi skrzydłami przeszłość i przyszłość, podobnie w stanowiska retrospektywno-prospektywne uderza fala teraźniejszości. Niełatwo udaje się ją okiełznać całkowicie. I dlatego szukać trzeba przed nią obrony. Nie jest to jednak obrona łatwa. Jak postawa aktualistyczna potrafiła w pewien sposób ovlądnąć przeszłością i przyszłością, podobnie postawa retrospektywno-prospektywna próbuje ovlądnąć teraźniejszością. Jak w pierwszym przypadku dokonywało się to dzięki uteraźnieniu przeszłości i przyszłości, tak w drugim dzięki swoistemu zdystansowaniu teraźniejszości. Patrząc na to, co jest jak na coś, co już było — lub jak na coś, co będzie — znaczy to przysłaniać wyobrażeniami rzeczywistość realną. Postawa aktualizowania miała skłonność traktować wyobrażenia jak spostrzeżenia, postawa dystansowania gotowa jest widzieć w spostrzeżeniach wyobrażenia. Pierwsza ulega dlatego przywidzeniom i urojeniom, druga doktrynerstwu i zaślepieniu. Pierwsza widzi to, czego nie ma, druga nie widzi tego, co jest. Obie widzą tak, jak chcą widzieć.

Traktując w ten sposób postawę prospektywną i retrospektywną widzimy ich głębokie wewnętrzne pokrewieństwo. Są one postawami liczenia się z prawami czasu, który płynie. I dlatego mogą być łącznie przeciwstawione postawie aktualizowania — jako postawa dystansowania. Rachunek, którego one wymagają, może być prowadzony bądź naprzód, bądź w tył — rodząc prospektywizm lub retrospektywizm — ale pozostaje zawsze szeregowaniem zdarzeń i przeżyć w łańcuch, ocenianiem ich wyłącznie w takim związku pragmatycznym.

4. Przeżywanie wieczności

Analiza ta nie jest jeszcze wyczerpująca. Postawy, któreśmy dotychczas analizowali, wyrastały z ustosunkowania się do czasu płynącego. Z naszych poprzednich rozważań wszakże wynika, iż jest również w człowieku jakieś pragnienie zatrzyma-

nia czy przewyciężenia czasu. Obok więc postaw aktualistycznych i retrospektywno-prospektywnych powinnyby stanąć jeszcze jedna, postawa szukająca tego, co trwałe. Nie chodzi nam wówczas o samą terażniejszość, ale nie chodzi także ani o przeszłość ani o przyszłość.

Gdy jednak analizujemy tę postawę, trudno nam wykryć ujawnianie się w niej jakiegoś nowego stylu przeżywania życia. Wszystko to, co jest w niej odrębnością, związane jest ściśle z kierunkiem, który życiu człowieka wskazuje. Jest to orientacja, którą analizowaliśmy w rozdziale poprzednim, jako przeciwstawioną orientacji skierowanej ku zmienności.

Natomiast co do sposobu, w jaki człowiek ma we wskazanym kierunku iść, postawa ta nie orzeka niczego swoistego i odrębnego. Sposoby, którymi człowiek ustala swój stosunek do świata idealnego, są — jak pamiętamy*) — bardzo różne. Mają one charakter bądź wynikający z poczucia dystansu wobec świata idealnego, bądź wynikający z wiary, iż się w nim uczestniczy. Są to sposoby, które obecnie, po ostatnio przeprowadzonych analizach, możemy określić jako sposoby właściwe postawie aktualistycznej i dystansującej.

Pierwszy z tych sposobów przeżywania wieczności występuje w wielu różnych doświadczeniach. Wspólnym ich znamięm jest przeżywanie wieczności tak, jak gdyby zstępowała ona w chwilę terażniejszą, wyrrywając ją z nurtu płynącego czasu, czyniąc ją jedyną na zawsze, odróżniając w ten sposób od innych, przemijających lub powtarzalnych. W takim przeżyciu chwila terażniejsza zostaje dźwignięta bezpośrednio w wieczność. Staje się najgłębiej jednokrotna, ale zarazem trwająca w tej postaci, jaką jej nadano bez możliwości zmiany lub poprawy w czasie przyszłym.

W ten sposób przeżywamy wieczność w terażniejszości, w misiycznej kontemplacji, w stanach ekstazy i entuzjazmu. Także i w porywającym szale twórczym. Tak samo w tych wstrząsających przeżyciach odpowiedzialności, w których czujemy, iż jest ona czymś tak nieodwołalnie ostatecznym, iż nic w przyszłości, cokolwiek by nastąpiło, nie może umniejszyć tego ciężaru, jakim nas teraz terażniejszość obarcza. To właśnie miał na myśli Norwid, pisząc w liście do Marii Trębackiej słowa następujące: „Obecność (terażniejszość) jest ruchomym połączeniem przeszłości i przyszłości na niewstrzymanych fa-

*) For. „Znak” nr 12.

lach czasu. Wieczność otrzymuje się wtedy, gdy się ją zamyka w sumiennosci przedsięwzięcia każdego dnia naszego". Podobnie i wielkie cierpienia mają moc dźwigania ponad czas chwil przeżywanych, czynienia ich wiecznotrwałymi. Tak samo tragiczne odczucie ciężkich win, które nie gasną, ale trwają nieubłagane wciąż z nami, jednakowo świeże i bolesne mimo, iż czas płynący oddala nas wciąż od nich.

Inaczej przeżywamy wieczność na drogach życia nastawionego dystansująco i leżąco. Ukazuje się nam ona wówczas jako nagroda i kres naszego pochodzenia, w którym wszelkie osiągnięcia nowe i nadchodzące sumowaliśmy z dorobkiem minionym, zmierzając wytrwale ku temu, co ponadczasowe. Nie uczestniczymy w tym królestwie całkowicie, ale tylko częściowo i dlatego życie nasze jest jak gdyby drabiną, bogatą w szczeble, po których idąc wznosimy się do coraz pełniejszego uczestnictwa. Nie potrafimy na tej drodze przeżywać wieczności w chwili bieżącej i nie jest nam dlatego dostępny zachwyt i radość pełnego uczestnictwa i bezpośredniego dźwignięcia się ponad czas. Ale też i ciężar wieczności nie spoczywa tu nigdy całkowicie na każdej poszczególnych chwili naszego życia z osobna, lecz jest rozłożony jak gdyby na wszystkie razem. Nie musimy go tedy dźwigać w każdym momencie istnienia w sposób ostateczny, ale korzystać możemy zawsze z pomocy chwil, które były i pozostawiły swe osiągnięcia, oraz mieć nadzieję na przyszłość, która je dopełni. W życiu tego typu przeszłość może być zawsze poprawiona przez teraźniejszość, teraźniejszość zaś przez przyszłość. Życie nasze nawet ze stanowiska wieczności podlega obrachunkowi tylko jako całość i jedynie w ostatecznym bilansie winno wykazać swą wartość. Licząc się z tym winniśmy żyć w określony sposób, oczyszczając się coraz bardziej z przemijających błędów i win, gromadząc trwałe osiągnięcia, które by dawały się sumować i pozwalały dzięki temu wdzierać się — choć powoli i częściowo — w kraj rzeczy niezmiennych.

Ujmując sprawę w ten sposób wyjawiamy ponownie i jeszcze ostrzej istotną treść omawianych postaw, jako pewnych stylów przeżywania życia przez człowieka. Istotą postawy aktualistycznej nie to jest, iż wiąże nas z teraźniejszością, ale to, że wymaga od nas uczestniczącego stylu życia. Jest on osiągalny oczywiście najłatwiej przez udział w rzeczywistej teraźniejszości, ale może być osiągalny w specyficznym traktowaniu przeszłości i przyszłości, a także i wieczności. Skoro znamie-

niem postawy aktualistycznej jest przywiązanie do obecności, istnieć w niej mogą dwie odmiany stosunku do chwili. Przywiązanie do chwili obecnej może być tak silne, że nie tylko nie pyta o nic, co było przed nią, ale i o nic, co będzie po niej, ani o nic co trwałe w ogóle. Póki trwa chwila, nie jest to ważne, czy minie, ani to, kiedy minie. Obawa, że chwila droga minie, nie jest znamieniem najwyższego przywiązania do niej, jest zawsze świadectwem istnienia już pewnego dystansu, umożliwiającego refleksję. Przywiązanie do chwili obecnej osiąga szczyt natężenia wówczas, gdy pochłania nas tak całkowicie, że nie pozostawia czasu na żadne przewidywania. Tracimy wówczas poczucie, że czas płynie.

Druga odmiana rodzi się wtedy, gdy w pewien bezpośredni sposób pragniemy trwałości tej chwili wybranej. Nie należy tej troski mylić z troską o przyszłość. Nie zawsze jest to chęć, by trwała ona nadal przez pewien czas w przyszłości, jest to pragnienie, aby — jakkolwiek ona była i jak długo była — ostała się raz na zawsze. Jest to poczucie ważności, poczucie ostatecznej doniosłości przysługującej chwili. Sięga ona w ten sposób bezpośrednio w wieczność. W momencie, gdy jest, pozostaje jak gdyby utrwalona na zawsze. Czas płynący może zacierać wspomnienia, może osłabiać siłę powtórnych przeżyć. Ale nie ma już władzy nad tym, co było. To co było, pozostaje już na zawsze takie, jak było, nieodmiennie. Pozostaje zapisane w jakiejś księdze wiecznej rejestracji.

W obrębie postawy dystansującej występuje ta sama skłonność i możliwość wyjścia ponad nurt czasu. Postawa ta — jak wiemy — wyraża w ogóle chęć władania przebiegiem czasu. Jego wpływ ma być poddany naszej woli i chcemy zachować, co minęło, zobaczyć to, czego jeszcze nie ma. Czyniąc tak, częściej usiłujemy się od niego uwolnić, hamując lub przyspieszając jego przepływ. Pragnienie to wyraża się jeszcze silniej, gdy usiłujemy coś wyrwać z potoku czasu, umieścić w zupełnie nowej perspektywie „ni-kiedy”. Perspektywa ta rodzi się wówczas, gdy nasz świat wyobrażeń odrywamy od oznaczeń czasowych, i gdy go nie wiążemy ani z przeszłością, ani z przyszłością. Czasem nasze osobiste marzenia przybierają tę formę „ni-kiedy”, czasem idee społeczne ujawniają się z całą siłą przekonania, że były i ostały się na zawsze. Nie oddalają się od nas wciąż dalej, nie zbliżają się wciąż bliżej — czas nimi nie porusza, są wyjęte z jego nurtu, a jednak zdystansowane

nieprzekraczalną granicą oddalenia od nas. Stopień tej trwałości i odległości od nas może być różny — nawet tak wielki, iż określamy go jako wieczny.

Wtedy to wieczność — nie przeszłość czy przyszłość — staje się punktem zdystansowania. Obejmuje ona najodleglejszy, najtrudniejszy ku zbliżeniu świat wartości idealnych. Stają one wówczas przed nami, zawsze odległe, a zawsze wzywające, nieosiągalne a jednak kierownicze.

W ten sposób człowiek w swych postawach aktualizującej i dystansującej może bądź oddawać się nurtowi płynącego czasu, bądź też usiłować wyjść ponad czas ku wieczności. Czym w obrębie postawy aktualistycznej jest pragnienie „trwania”, tym w granicach postawy dystansującej jest poczucie „nigdy”. Królestwo wieczności w pierwszym przypadku stanowi świat, w którym człowiek może uczestniczyć, w drugim przypadku stanowi ono świat naszych dążeń, świat idealnych, nieosiągalnych nigdy w pełni celów.

Wnioski, do których dochodzimy w rozważaniach nad postawami, jakie człowiek zajmuje wobec czasu, prowadzą nas do przekonania, iż istotą postawy aktualizującej nie jest przywiązanie do teraźniejszej chwili, ale przeżycie uczestniczenia, które nas wiąże bądź to ze światem zjawisk podległych władzy czasu — w teraźniejszości, przeszłości lub przyszłości, bądź też ze światem zjawisk, wolnych od tej władzy. Przeciwnieństwem tej postawy jest postawa dystansowania, wyrastająca z poczucia odległego istnienia celów i wartości i to bądź w zakresie zjawisk, podległych czasowi, przeszłych lub przyszłych, bądź też w zakresie wolnym od czasu. Każda z obu tych postaw występuje przeto w dwóch odmianach, zależnie od tego, czy nas formuje w kręgu zmiennego czy niezmiennego ośrodka życia.

Potoczna trójwymiarowość czasu określona jako teraźniejszość, przeszłość i przyszłość, przeszkadzała często widzieć zasadniczy i podstawowy dualizm postaw człowieka wobec czasu i wobec rzeczywistości, wyrażający się w przeciwieństwie uczestniczenia i dążenia, aktualizowania i dystansowania. Gdy zaś trafnie określono ten dualizm, ograniczano zasięg jego znaczenia tylko do istnienia w zmiennym nurcie czasu. Nie dostrzegano, iż stosunek człowieka do tego, co niezmienne, jest również dwojaki, wieczność bowiem przeżywana być może bądź jako uobecniona i zawsze teraźniejsza, bądź jako poszuwana i zawsze od nas daleka.

Bogdan Suchodolski

KS. RUDOLF WEISER

HISZPAŃSKI DRAMAT O ŁASCE

Prawie bez początkowych faz rozwojowych staje dramat hiszpański na wysokim poziomie i osiąga szczyty. W epoce, gdy Europa wzoruje się niewolniczo na klasycznej twórczości starożytnych, dramat hiszpański jest na wskroś oryginalny i przez swoją tematykę i przez swoją formę. Twórczość dramatyczna tego okresu w Hiszpanii jest tak bogata i samodzielna, że do dzisiejszych czasów bywa niewyczerpanym źródłem naśchnienia dla dramatu europejskiego, zwłaszcza we Francji, „Literatura hiszpańska to las olbrzymi, do którego tysiące ludzi chodzi ukradkiem po drzewo”, mówi jeden z historyków literatury (Habeneck). Najmniej z tego lasu czerpała literatura polska z niemałą dla siebie szkodą.

Bogactwo dramatycznej literatury tego okresu w Hiszpanii jest imponujące. Liczba autorów nie zamknie się w cyfrze czterystu nazwisk, a liczba niezaginionych utworów przekracza znacznie 20 tysięcy pozycji. Wśród selek nazwisk kilku olbrzymów: Alarcon, Lope de Vega, Tirso de Molina, Calderon.

Płodność tych autorów jest także olbrzymia, co nie mogło, naturalnie, nie odbić się na twórczości. Tę płodność dyktował i jakiś erupcyjny charakter twórców i niespotykany niedźwiz w takich rozmiarach otłód teatru, na którego deskach nie brakło wśród wykonawców ani majestatu królewskiego, ani godności kapłańskiej. Sam Lope de Vega, zwany „Monstruo de la naturaleza” (fenomen natury) jest autorem 1800 dramatów, nie licząc innych rodzajów literackich.

Mniej płodnym jest Calderon, którego życie przypada na większą część XVII wieku, umarł bowiem w roku 1681, licząc 82 lata. Jest on autorem ponad dwustu sztuk dramatycznych.

Sądy o Calderonie są nader rozbieżne, od przesadnego uwielbienia do nie mniej przesadnej krytyki. Oczywiście nie bez przesady jest zdanie Goetego, że gdyby zniknęła poezja całego świata, a został jeden dramat Calderona, to można by sobie z niego tę poezję odtworzyć.

Najreściwiej i bodaj że najtrafniej scharakteryzował twórczość Calderona jego wielki poprzednik i rywal, Lope de Vega, w słowach: „Calderon sube del monte a la suprema altura”. Wznosi się ze szczytu do najwyższych regionów.

Charakterystyka ta zawiera obok uznania także i krytykę. Kryje się w niej mianowicie zarzut pewnego epigonizmu, kroczenia utartymi szlakami, korzystania z obcych wzorów. Wobec oryginalnej świeżości Lope de Vegi i jego oszałamiającej inwencji można mówić przy wirtuozoswie Calderona także o jego naśladownictwie. Calderon wyzyskuje bez żenady gotowe pomysły, stając zresztą w jednym rzędzie z Szekspirem i Molierem, który lubił mówić o sobie „Je prends mon bien, où je le trouve”. Ale jak ci i tak i Calderon wlewa w gotowe nierzaz wzory geniusz i kunszt tak ogromny, stwarza dzieła sztuki tak doskonałe, że łatwo zapomniamy o wywodach historyków literatury i puszczamy mimo uszu uczone rozprawy wpływołogów, oczarowani błyskawicami i piorunami jego poezji.

Calderon przedłuża ludzkie sprawy w regiony nieskończoności. W najprostszyc i najprozaiczniejszych przejawach natury widzi odblask spraw nadprzyrodzonych. Tak w postaciach wzniosłych, jak i u ludzi trwiałnych widzi załazki synostwa Bożego, sposrzedzą w nich dziedziców nieba. Jego ludzie wznoszą się z szarej gleby ziemskiej, pokrywają nierzaz mierzwą, ku niedosiężnym gwiazdom.

Oczwiescie nie dotyczy to całej bogatej spuścizny Calderona, da się jednak powiedzieć o najwybitniejszych jego dziełach, zwłaszcza o zaliczanych przez historyków literatury do dramatów filozoficznych czy religijnych, które nigdy nie stracą swojej świeżości i prawdopodobnie nigdy nie pokryją się pyłem bibliotecznym.

Nie wiadomo czy Calderon znał twórczość Szekspira, który schodził ze świata wtedy, gdy Calderon wchodził w życie, ale można śmiało powiedzieć, że hiszpański dramaturg rozpoczyna swoje dzieło tam, gdzie kończy wielki syn Albionu. I tylko w zesławieniu z Szekspirem można dostatecznie zrozumieć wielkość i znaczenie Calderona. Jeżeli słusznie twórczość Szekspira uważa się za punkt szczytowy w rozwoju dramatu psychologicznego, to Calderon jest przedłużeniem tego szczytu, projekcją w nowe dziedziny.

I teatr Szekspira w jego arcydziełach i teatr Calderona w najlepszych utworach są olbrzymie. Ale inaczej. Gigantyzm Szekspira polega na odstąpieniu skomplikowanej maszyny dusz ludzkich, wielkość Calderona na upraszczaniu skomplikowanych stanów duszy i na odkrywaniu w tych duszach pierwiastków nowego życia. Tak, kiedy się parzy na tragedie ludzkie przez pryzmat wieczności, to się one zmniejszają, ale za to rośnie człowiek, piętnem wieczności naznaczony.

Ogromne zachodzą też różnice między metodą twórczą Szekspira

i metodą Calderona, choć ich łączy ta sama umiejętność wytworzenia nastroju poetyckiego i narzucania go widzom, a jeszcze więcej czytelnikom, bo żaden teatr nie może podążyć za ich imaginacją. Szekspir każe się kształtować ludzkim postaciom w naszych oczach, spiętrza wypadki, a te odsłaniają przed nami przepaściste otchłanie dusz ludzkich. One formują się w naszych oczach, rozwijają, jak się rozwija roślina z ziarna. Pęcznieją, pękają, rosną pod naporem nieposkromionych namiętności, dochodzą do pełni, a potem rzuca je autor na pastwę niełaski i śmierci, co kosi wszystkich, jak żartuje Słowacki, do suflera włącznie. Pośacie Calderona są już gotowe, charakteru zdecydowane w swoim wyrazie. Autor prezentuje nam ich dusze i zapuszcza głębokie sondy aż po złoża nieświadomych stanów psychicznych. Z wnętrza ich wydobywa świetliste smugi, spostrzega w nich ślady życia Bożego, chwytą je kunsztem słowa i rzutuje w nieskończoność. U Szekspira człowiek się zmienia w naszych oczach, u Calderona się przemienia, wkracza w nowe dziedziny życia. U Szekspira obserwujemy niszczącą potęgę żywiołu, u Calderona przeistoczenie, transsubstancjację, powstawanie nowej energii. U Szekspira człowiek walczy i szarpie się w buncie przeciwko fałsom namiętności, a czasem i więzi społecznej, u Calderona wyzwala się człowiek wieczny. Cały świat — to teatr Szekspira. Nowy świat — to hasło Calderona. U Szekspira czynnikiem kształtującym jest żywioł, u Calderona energia, której na imię jest — Łaska. Ona jest zarodkiem nowej natury i sprawia, że człowiek nie tracąc nic ze swego człowieczeństwa ulega przeobrażeniu. U Szekspira człowiek jest kraszka sił ukrywanych we własnym jego wnętrzu, zakubiony w sobie jak dziecko w lesie, bezbronny jak wędrowiec wśród wilków. U Calderona występuje on w rymunku i z mieczem w ręku. Uzbrojony jest wola, co ukróca napastników i łaską, co wyprowadza go z ostępów leśnych i skierowuje na nowe drogi.

Niektóre z utworów Calderona, z tych największych, budzić mogą i budza u krótko uzbrojonego w skalpel realizmu wzruszenie ramion i spótykają się z zarzutem dziwactwa, gdy do nich nie przylóżyć miarę swoistej właściwej tylko Calderonowi. Do takich należy np. drama „La devoción de la cruz”, gdzie bohater po śmierci zmarłych wstaje na moment tylko po to, by uzyskać absolicję od grzechów, jako nagrodę za dobry uczynek, spełniony za życia.

Sam proces działania łaski jest najciekawszą treścią arcydzieła Calderonowskiego: „El magico prodigioso”, któremu nadałem w swym przekładzie tytuł: „Święta magia”, podkreślając w ten sposób to, co autor chciał wyrazić, a co ma uzasadnienie i w akcji i w licznych symbolach na oznaczenie cudu.

Bohaterami tego dramatu są postacie historyczne, Cypryan z Antiochii i Justyna, których Kościół katolicki czci jako świętych i wy-

znacza ich uroczystość na 26 dzień września. Ponieśli oni śmierć męczeńską za wiarę pod koniec panowania cesarza Dioklecjana, a więc na progu IV wieku. Literatura o nich była dość bogata, a największą noczytnością cieszył się opis ich życia, umieszczony w „Złotej Legendzie” Jakuba z Voraginy.

Pod względem treści dramat Calderona jest najwięcej zbliżony do panegyryku św. Grzegorza z Nazianzu „In laudem Cypriani Martyris” (379). Zamiarem św. Grzegorza było uczczenie męczenników, których święto obchodzono uroczystie corocznie w Konstantynopolu. W dramacie Cyprian jest to patrycjusz zajmujący się filozofią i magią, zacięty przeciwnik chrześcijan. Pewnego razu zobaczył piękną patrycjuszkę, Justynę, wyznawczynię Chrystusa i zapłonął do niej namiętnym uczuciem miłości. Nie mogąc zdobyć jej względów, wchodzi w pakt z szatanem, ale Justyna przewycięża wszystkie pokusy i ataki złego ducha, za pomocą przelicytów, postów i umartwień. Cyprian widząc bezsilność szatana, od rąca go i pragnie się wyzwolić z jego przemocy. Przychodzi do ostrej wymiany zdań i w jej trakcie pada słowo: Chrystus. Cyprian wzywa na pomoc Boga chrześcijan i w ten sposób uwalnia się od szatana. W następstwie tego pali pisma, traktujące o czarnej magii, daje się ochrzcić, staje się gorliwym wyznawcą nowej wiary, a ujęty w czasie prześladowania, ginie razem z Justyną od miecza.

Calderon nie poprzestaje na materiale dostarczonym przez literaturę, ale zmienia dowolnie temat, pogłębia go i rozszerza. W treści nie zatrzymuje się na powierzchni zjawisk, ale dociera do ich głębi i rzuca na szerokie tło wieczności. Cyprian i Justyna, nie przestając być pulsującymi krwią jednostkami, a w swoistym anachronizmie andaluzyjczykami z XVII wieku, stają się niemal algebracznym wzorem człowieka, oświeconego promieniem łaski. To działanie łaski w duszach ludzkich, proces jakiegoś w nich dokonywania na skutek doświadczenia Bożego, niebezpieczeństwa i opory na jakie napotyka łaska, jej triumf i apogeum — to jest właściwa treść „Świętej magii”.

Cyprian drogą dociekań spekulatywnych jest bliski poznania prawdziwego Boga. W jego duszy, którą Tertulian określiłby jako duszę już z natury swojej chrześcijańską, zaczyna działać łaska, budzi w nim tęsknotę za prawdą i miłość do nieznanego Boga. Nie wiele brakuje, by się stał chrześcijaninem. W obawie, by ziarno łaski nie rozrosło się w duszy Cypriana, pojawia się Szatan, przybierając postać zabłąkanego pielgrzyma. Stara się podważyć przeczucia filozofa na drodze rozumowych rozważań, ale pobity jego dyalektyką i bezsilny

wobec głodu prawdy, wycofuje się i przypuszcza szturm z innej strony. Atakuje wyobraźnię i zmysły Cypriana.

Przez pozorny przypadek staje się Cyprian rozjemcą między rywalami, zabiegającymi o rękę pięknej Justyny. Ma do niej przemówić w ich imieniu. Ale gdy zobaczył Justynę, zapomina o roli dziewczęła i sam staje pod jej urokiem. Przez rzucenie podejrzenia na cześć Justyny Szatan pozbywa się dwóch rywali i pozostawia na placu nowego zalobnika w osobie oszołomionego wypadkami filozofa. Szatan ma teraz na widoku dwie ofiary: Justynę, wyznawczynię Chrystusa pragnie popchnąć do grzechu, a Cypriana odciągnąć od dociekań religijnych.

Oświadczenie Justyny, że tylko śmierć może ją połączyć z Cyprianem, roznieca w gwałtownej naturze filozofa przekorę i namiętność. Musi Justynę zdobyć choćby za cenę duszy. Tego przyzwolenia na grzech potrzeba było, by się zjawił po raz trzeci Szatan, obecnie jako wygnaniec i rozbiitek. Grając umiejętnie na szlachetnych strunach duszy Cypriana, zdobywa jego zaufanie a następnie wiarę w nadprzyrodzoną siłę, jaką przed nim demonstruje. Cyprian oczarowany magią Szatana, mimo wszystko skłonny jest traktować zarobliwie propozycję paktu o duszę. Ale pod wpływem niecierpliwości i żądzy, w jaką na skutek cynicznych uwag Szatana przeraża się jego czysta i poetyczna miłość, z raca poczucie zdrowego sądu, a jasność jego myśli ginie w chaosie magicznych formułek.

Wielka dusza myśliciela jest osaczona, ale jeszcze nie zdobyta. Cyprian rzuca się w sieć, jaką nad nim rozciąga Szatan i może z niej umknąć, o ile nie zostanie w czas zaspokojona jego namiętność. Tylko rozkosz może całkowicie pogrążyć go w odmętach doczesności. Wtedy dopiero cel Szatana będzie osiągnięty. Lęsknota za wiecznością zostanie s'łumiona, obraz Boga w duszy zaarty.

Dlatego Szatan przypuszcza szturm do Justyny. Na Cypriana działał przez wyobraźnię, rozciągając przed nim obrazy zniekształconej rzeczywistości. Justyna kroczy po drodze prawdy pewnym krokiem, jej wiara jest silna, a wola utwierdzona przez miłość. Szatan zdaje sobie sprawę z trudności: łatwiej wywołać nadprzyrodzone zjawiska, niż złamać wolną wolę człowieka. To też wysila cały spryt, aby to osiągnąć. Chce ją złamać na duchu. Ani oszczerstwa, ani niezasłużone potępienie nie załamują jej, ale wytwarzają poczucie krzywdy i osamotnienia. W jednej z najsubtelniejszych scen, jakie zna literatura świata, wyłania się z podświadomości Justyny uczucie tęsknoty, potrzeba oparcia się o kogoś. Niepokój, tęsknota, litość, współczucie, najczystsza miłość — o to etapy, jakie przebywa jej

dusza. Szatan widzi się u celu swych zabiegów. On, co najczystsze źródła kazi oddechem zgnilizny, nie może pojąć spokoju sumienia Justyny, i chce wpoić w Justynę przekonanie, że się sprzeniewierzyła prawu Bożemu. Napróżno! Justyna wychodzi zwycięsko z walki ze złym duchem samą swoją postawą. „Venciste con no dejar e vencer”, konkluduje Szatan, ale nie rezygnuje z walki. Poszukuje tylko triumfu na drodze oszustwa i kłamstwa, nie mogąc go osiągnąć inaczej.

Mi pena, mi rabia fiera
 Sabré llevarle fingida
 Pues no puede verdadera.

Wywołuje więc przed Cyprianem widmo Justyny. W ten sposób chce ostatecznie zniesławić nieugiętą dziewczycę, a co do Cypriana to ten niezły teolog wie, że grzech rodzi się w zakamarkach duszy i tam się kształtuje. Tam powstaje „de un gusto fingido un delito verdadero”, z nieświadomych pragnień świadomy akt przyzwolenia.

Modlitwy Justyny sprawiają, że łaska wdziera się znowu do duszy Cypriana jak promień słoneczny. Prawda, że na skutek magii Szatana zjawia się widmo Justyny i rozpala zmysły Cypriana, ale w jego duszy fermentuje już zaczyn, dokonywa się inna magia, magia niebieska. Cyprian rzuca się w objęcia zjawy i widzi w swoich ramionach kościotrupa. Ze słowami Eklezjastry o znikomości tego świata rozwiewa się widmo, a w umyśle Cypriana dokonywa się przeobrażenie. Przez tragiczne odkrycie znikomości życia odbywa się wyzwolenie od świata popędlów. Taką drogą kroczył Franciszek Borgia, gdy szedł z ogrodu rozkoszy do świętości, na tej drodze Schopenhauer przez skrajną negację dochodzi do afirmacji świata.

To światło łaski pozwala Cyprianowi wnikać obiektywnie w istotę świata, odkryć zgniliznę doczesności kryjącą się pod złudą piękna i czaru. Ten pesymizm doprowadza go do afirmacji. Widzi, że szczęście doczesne i rozkosz to tylko fałda morgana. Z daleka wabi i kusí, a gdy się do niej zbliżamy, znika i powiększa męki pragnienia. Cyprian się przeistacza. Zamiera w nim namiętne pożądanie rozkoszy, budzi się znowu głód prawdy. Iskra łaski przemienia się w płomień, a ten rozświeca wszystkie ciemności i wypala zwątpienie. W jego cieple nabiera siły, energii i prężności. Jak Mojżeszowi objawia mu się w krzewie płonącej duszy Bóg, który stoi na początku drogi i u jej końca, od łaski uprzedzającej do oglądania uszczęśliwiającego.

Wszystko, co się dzieje na scenie, jest od tej chwili konsekwencją tego przeistoczenia: chrzest Cypriana, wyznanie wiary, odnalezienie

nie Justyny, śmierć męczeńska, nawrócenie najbliższych Cyprianowi osób. Ale pod tym wartkim nurtem akcji zewnętrznej zdążającej ku rozwiązaniu, kryje się nurt głębszy. Teraz naprawdę wzbija się inwencja Calderona ze szczytów w najwyższe regiony. Odsłania tajemnicze działania łaski uświęcającej już nie tylko w ludziach, ale przez ludzi. Łaska połączyła Cypriana z Bogiem i wszczepiła go w mistyczne Ciało Chrystusa. W Chrystusie odnajduje Justynę, łączy się z nią już na zupełnie innej płaszczyźnie, niż to przeczuwał. Bohaterowie zlewają się jakby w ognistej masie Boskości, jak w słońcu, i jak z ogniska zaczynają sypać płonącymi ziarnami. Bóg działa już nie tylko w nich, ale i przez nich. Ślają się Jego narzędziami i pod ich wpływem wytworzają się nowe paleniska łaski — Floriusz i Leliusz, nawet służący Cypriana, błaznowaty Trąba, konwencjonalny w hiszpańskim dramacie gracioso, odczuwają w sobie żar łaski wnoszącej nowe życie. Triumfem kończy się dramat Justyny i Cypriana, rozpoczyna się nowy dramat w tym obcowaniu Świętych. Autor wybiega w dal i pociąga za sobą widza, sugerując mu nowe zagadnienie: jakie będą dzieje łaski w duszach tych, co pozostali na ziemi pod urokiem Cypriana.

W ten sposób błyszczący brylantami najwyższej poezji utwór Calderona jest dramatem łaski. El magico prodigioso, cudowny czarodziej, święty czarnoksiężnik to nie Szatan, który urzeka człowieka mirażami zniekształconej albo udanej rzeczywistości, to nie człowiek, któremu się wydaje, że stwarza nowe światy, gdy odkrywa nieznane przedtem prawa natury, lecz Bóg, alfa i omega stworzenia, dokonujący w ludziach istotnej przemiany przez łaskę. Jest to wiecznie powtarzający się cud Bożego działania. Święta magia niepojęta dla tych, co ośnieni powierzchnią zewnętrzną, za mrzonki uważają to, co się pod powierzchnią kryje.

Postacie Calderona, nie przestając być ludźmi z krwi i kości, w całym bogactwie cech indywidualnych, nie przestając wzruszać i bawić, zachwycać i oburzać, irytować i rozśmieszać, są równocześnie komórkami Mistycznego Ciała Chrystusa, według klasycznego określenia św. Pawła. Spreżyna działania tych ludzi są namietności i łaska, które równocześnie i harmonijnie działają. W życiu ich nie ma granic między życiem biologicznym i mistycznym, bo wszelka granica w duszy jest sztuczna. Calderon zaciera również granice między wzniosłością a trywialnością. Uzasadnia teoretyk romanizmu w teatrze, że subtelność i komizm się stykają. U Szekspira łączą się one ze sobą mechanicznie, u Calderona przenikają się wzajemnie. Przebywanie na szczytach jest niebezpieczne. Może doprowadzić do zawrota głowy. Jest zniekształcaniem rzeczywistości. Calderon rzuca się na głowę w odmetę płaskości i widzi w nich odbicie rzeczy wzniosłych. Ekstazyczne uniesienia podlewa intelektualistyczną

zaprawą persyflażu, idzie jeszcze dalej sięga do ochłani brzydoty i trywialności, aby z nich wydobyć złotą nić słonecznego blasku i dostojęństwo purpury. Robi jak Bóg, który rzuca ziarno łaski zarówno w heroiczną duszę Glaukosa jak i w podłą duszę Chilona. Łaska jednakowym majestatem okrywa orlą postać Świętego Jana Ewangelisty, jak i świętego Dyzmę, zbrodnarza. To nie tylko wzgląd estetyczny, chęć odpreżenia, każe Calderonowi kreślić trywialne sceny, on widzi w nich odbicie rzeczy najwznioślejszych. Płaskie sublimuje się wiedy i nabiera cech dostojnych. Tak błękit nieba odbija się w kałuży. Ale u Calderona kałuża musnięta promieniem nieba przekształca się w kryształowe źródło i nabiera smaku krynicznej wody. Tak działa Bóg w duszy ludzkiej przez łaskę.

Niemieccy historycy lubią nazywać Cypriana Faustem hiszpańskim. Bez głębszego uzasadnienia: Faust jest tragicznie bezsilny w swoich porывach i w swoim nices'wie. Może tylko niszczyć. Cyprian jest królem stworzenia przez skarb wolnej woli i przez miłość. Faust czuje pustkę i czczość, Cypriana także trawi głód prawdy. Ale Faust zamiera z niedosytu, Cyprian się nasycy. Sprawia to łaska i miłość, których brak Faustowi, odcieciu od Boga. Cyprian zachowuje godność człowieczą nawet w chwilach upadku. Płonie gorącą pożądania, ale zmysły nie zgasły w nim płomienia poszukiwacza prawdy. Jest igraszką namiećności, ale równocześnie jest władcą, decydującym o swoim zbawieniu. Cyprianowi pozwala wyjść z labiryntu doczesności światło łaski.

Na przeszkodzie kształtowaniu się duszy pod wpływem ognistej plazmy łaski staje Szatan i pragnie sflumć zarodki nowego życia. Szatan Calderona, nie wychodząc z ram, nakreślonych przez naukę objawioną, jest postacią wielką i tragiczną. Trzeba było ogromnego talentu, aby zachowując dyscyplinę dogmatu, wzbudzić dla tego Księcia Ciemności niemal współczucie. Szatan Calderona imponuje bogactwem cech indywidualnych i wywołuje politowanie wewnętrzny rozdarciem. Jest on brutalny i czuły, cyniczny i subtelny, sprytny i naiwny, jasny w formułowaniu sądów i zaślepiiony w swojej megalomanii, odczuwa wieczny niedosyt i dyszy mściwością, unosi go pycha i rozczula własna bezsilność, atakuje i broni się rozpaczliwie, szydzi i tęskni, nienawidzi i cierpi. Jest on nie tylko duchem zaprzeczenia i kłamstwa, ale i mimowolnym odkrywcą prawdy, którą chce zniszczyć. Jest kręłaczem ale i wyznawcą. Budzi grozę i politowanie. Czeką go nieubłagana klęska, gdy człowiek skojarzy się Bogiem przez łaskę. Nie może pojąć, że ona daje wolność synów Bożych. Wie dobrze, iż pełnię rozumnemu stworzeniu daje łaska, „mi sér fui la ciencia y la gracia”. Ale zarozumiałość nie pozwala mu wyciągnąć z tego dla siebie wniosku. „La gracia solo perdí, la ciencia no” chlępi się Szatan. I to jest jego tragedią,

jak i tych wszystkich, co nie współpracują z łaską. Bo ona daje światło tym, co na świat przychodzą bez niej najbystrzejszy umysł i najgłębsza wiedza nie wystarczają, by zrozumieć zagadkę życia, jak to stwierdza o sobie nie jeden wielki umysł od Platona począwszy. Umysł nie oświecony łaską błąka się w zakamarkach bytu, a co groźniejsze, daje zwodniczą pewność siebie, pyszne zaufanie we własne siły i gorzkie rozczarowanie. Łaska daje triumf, bo nawet śmierć wtedy jest nie krańcem, ale przedłużeniem życia w nieskończoność. Takie jest dzieło łaski i taką jest myśl przewodnią arcydzieła Calderonowego o łasce.

Ks. Rudolf Weiser

EKONOMIA I HUMANIZM

Pod tym tytułem (*Economie et Humanisme*) ukazało się w czasie wojny, w nieokupowanej jeszcze wówczas przez hitlerowców części Francji czasopismo, miesięcznik grupy katolików francuskich, których szlachetnym i ambitnym zamiarem było wniesienie nowych wartości, ożywienie nowym duchem życia społecznego i gospodarczego swego kraju.

Inicjatorem zarówno samego ruchu, jak akcji wydawniczej, był Ojciec Józef Lebreton, dominikanin, były kapitan marynarki francuskiej, który podobnie jak wielu innych Francuzów, również i wojskowych, np. późniejszy admirał i gubernator Indochin Thierry d'Argenville — pod wpływem przejść z okresu I wojny światowej porzucił życie świeckie i wstąpił do zakonu.

Doskonały znawca stosunków handlu i rybołówstwa morskiego O. Lebreton przekonał się naocznie o nędzy rybaków normandzkich i bretońskich. Umysł refleksyjny i analityczny popchnął go w kierunku bezpośrednich badań stosunków społecznych i gospodarczych środowiska nadmorskiej ludności rybackiej — celem odkrycia przyczyn bezrobocia i niskiego standardu życiowego tej warstwy.

Dokoła O. Lebretona zgromadzili się ludzie rekrutujący się z różnych warstw społecznych. R. Moreux pochodzi ze sfery kupieckiej, J. M. Gatheron — rolniczej, G. Thibon to filozof, a zarazem rolnik pracujący na własnej, małej fermie, E. Laulhere — rzemieślnik-wynalazca, A. Dubois — przemysłowiec, wreszcie F. Perroux — profesor uniwersytetu, jeden z najwybitniejszych przedstawicieli młodszej generacji ekonomistów francuskich.

Ta grupa ludzi powołała do życia stowarzyszenie *Economie et Humanisme*, które liczy dziś już wiele tysięcy członków we Francji. Cele stowarzyszenia sformułowane są w jego statucie w sposób następujący: 1. studia (przy pomocy ankiet i innych środków badawczych) stosunków społecznych i gospodarczych w ich całokształcie, 2. rozwój i popieranie prac naukowych, mających na celu zbudowanie doktryny ekonomicznej spirytualistycznej, która by oddała eko-

nomię w służbę człowieka, 3. inicjowanie reform społecznych i gospodarczych w przemysłowych ośrodkach terytorialnych i grupach zawodowych.

Celem wypełnienia tych zadań stowarzyszenie powołuje do życia szereg ośrodków studiów (*centres d'études*), organizuje kursy, odczyty, wystawy itp., tworzy szkoły dla swych kierowników i współpracowników, prowadzi akcję wydawniczą.

Organizacja stowarzyszenia ma charakter elitarny. Bierne i czynne prawo wyboru do władz, prawo udziału w administracji oraz prawo głosowania na zgromadzeniach stowarzyszenia mają tylko członkowie zwyczajni, których liczba ograniczona została do 40 osób. Spośród tej liczby 20 członków jest wybranych przez Radę stowarzyszenia, 20 mianowanych przez władze kościelne spośród teologów katolickich. W ten sposób Kościół katolicki ma zapewniony wpływ na organizację *Economie et Humanisme*, a w dalszej konsekwencji poglądy tego ruchu, jakkolwiek nie są oficjalnym wyrazicielem stanowiska Kościoła, to są co najmniej zgodne z opinią znacznego odłamu duchowieństwa francuskiego.

W 1942 r. ukazał się manifest nowej organizacji, przedstawiający jej poglądy i zamierzenia.

Punktem wyjścia manifestu jest krytyka stosunków społeczno-gospodarczych Francji, która uderza przede wszystkim w zjawisko, będące największą bolączką i napawającą największą troską patriotów francuskich — wyludnienie się kraju. Zjawisko to jest wynikiem ogólnej dezorganizacji i upadku życia społeczno-gospodarczego.

Przyczyny zła widzi manifest w przejawach związanych z ustrojem kapitalistycznym¹⁾, doprowadziły one do rozbicia naturalnych grup terytorialno-społecznych, w obrębie których zjawiska gospodarcze powiązane były organicznie ze zjawiskami społecznymi i kulturalnymi, tworząc integralny kompleks życia ludzkiego. W tych ograniczonych terytorialnie zespołach gospodarczych czynnikiem dominującym były potrzeby i usługi; kapitalizm wprowadził na ich miejsce nowe pojęcie — zysku. W ustroju kapitalistycznym pieniądź staje się

¹⁾ Zarówno manifest jak i inne publikacje *Economie et Humanisme* unikają na ogół terminu kapitalizm. Istotnie termin ten nie zawsze używany jest w sensie jednakowym. Dla ścisłości naukowej należałoby określić bliżej to pojęcie. Ponieważ jednak uniknięcie tego terminu pociąga za sobą konieczność omówień niemożliwych do powtarzania w ramach niniejszego artykułu, wprowadzamy ten termin, rozumiejąc pod nim zjawiska społeczno-gospodarcze, występujące współcześnie w krajach o wyłączności lub przewadze pierwiastków kompetytywnych w funkcjonowaniu gospodarstwa społecznego.

jedynym regulatorem życia gospodarczego i jedynym jego celem. Wartość gospodarcza zostajełączona z pieniądzem a nie z dobrem gospodarczym, przez co nabiera charakteru abstrakcyjnego i anonimowego, zostaje oderwana od pracy ludzkiej, od człowieka. Anonimowość i bezosobowość czynności gospodarczych staje się źródłem wszelkich nadużyć.

Przez oderwanie życia gospodarczego od życia społecznego nastąpiło rozluźnienie, aż do całkowitego zerwania włącznie, więzi społecznych, poczynając od najniższej społeczności — rodziny, aż do najwyższej — narodowej.

Bakcył kapitalizmu przeniknął do duszy ludzkiej: przetworzył dążenia, ideały, upodobania i zwyczaje, doprowadzając do zupełnej dekadencji współczesnego człowieka. Jak nędzny jest np. ideał życiowy przeciętnego przedstawiciela warstwy drobno-mieszczańskiej (*petit bourgeois*), który nie ma ani zawodu, ani rodziny, ani prawdziwej miłości, a szuka tylko zbytku i przelotnego zadowolenia zmysłów. Jest on przykładem tego zwyrodnienia człowieka, do którego doprowadziła kapitalistyczna ekonomia zysku.

Świat współczesny to nie budowla waląca się w gruzy, którą można odbudować na nowo, używając tych samych cegieł, ale chory organizm, którego tkanki muszą być uleczone. Życie współczesne wymaga rekonstrukcji od wewnątrz.

Po przeprowadzeniu analizy błędów ustroju kapitalistycznego i możliwości jego naprawy lub zmiany w myśl wskazań różnych kierunków myśli społecznej i gospodarczej, autorzy manifestu dochodzą do sformułowań własnych projektów reform.

Zrozumienie koncepcji społeczno-gospodarczej propagowanej przez *Economie et Humanisme* wymaga pewnych wyjaśnień.

Jako kierunek realizacyjny katolickiej myśli społecznej wysunął się w okresie pomiędzy wojnami światowymi (1918—1939) tzw. korporacjonizm katolicki. Nie należy go mieszać z korporacjonizmem włoskim, faszystowskim. Korporacjonizm katolicki jest mianowicie do pewnego stopnia nawrotem do koncepcji ustrojowych wieków średnich, nazwę swą wywodzi od korporacji czyli cechu, organizacji zawodowo-branżowej rzemiosła.

Idea przewodnia korporacjonizmu katolickiego to organizacja zawodów, samorząd społeczno-gospodarczy. W przeciwieństwie do tego faszyzm, wprowadzając w swej organizacji korporacyjnej nominację władz zamiast wyboru i uzależniając finansowo od państwa korporacje, nadaje tę nazwę organizacji mającej w istocie charakter formy decentralizacji administracyjno-państwowej, a nie samorządu zawodowego.

Źródłem katolickiej koncepcji korporacyjnej są prace ekonomisty

francuskiego de la Tour du Pin, a potwierdzeniem jej zgodności z katolicką nauką społeczną encyklika Piusa XI *Quadragesimo Anno*.

Ale poza wskazanym odłamem myśli katolickiej istnieją inne jeszcze jej kierunki: należy do niej dzieło znakomitego socjologa francuskiego Le Play. Myśli tego uczonego znalazły liczny zastęp zwolenników, powstała odrębna szkoła Le Play'owska. Kierunek ten zanika jednak w końcu XIX wieku, gdyż uczniowie Le Play'a zbliżyli się zaledwie do liberalizmu ekonomicznego, wypaczając założenia swego mistrza (np. Claudio Jannet).

Oryginalna koncepcja naukowa Le Play'a zawierała dwa ważne elementy. Pierwszym z nich jest socjologizm. Le Play jest w pierwszym rzędzie socjologiem, problematyka ekonomiczna mniej go interesuje. W związku z tym bada on przede wszystkim ustroje społeczne, poczynając od podstawowej komórki społecznej, za jaką uważa rodzinę. Le Play jest realistą i ślad w swych badaniach socjologicznych stosuje metodę empiryczną — metodę badań ankietowych, jest prekursorem tej metody.

Drugim elementem charakterystycznym dla myśli tego autora jest oparcie więzi społecznej nie na wspólnotcie zawodowej, lecz terytorialnej. Jako socjolog bada Le Play formy życia rodzinnego, ich pierwotyp znajduje nie w życiu miejskim, nie w dziedzinie pracy rękodzielniczej (przemysł), ale w życiu wsi, w zawodzie rolnika. Podobnie jak la Tour du Pin sięga Le Play po wzory do wieków średnich, o ile jednak pierwszy z nich znajduje w korporacji średnowiecznej przykład wspólnoty zawodowej, to drugi w ustroju wsi ówczesnej znajduje wzory wspólnoty rodzinnej i gminnej, a więc wspólnoty nie tylko zawodowej, ale przede wszystkim terytorialnej.

I tu właśnie w pracach Le Play'a znajdujemy źródło myśli ruchu „Economie et Humanisme”.

Omawiany manifest wysuwa koncepcję organizacji komunatoryjnej (*communautaire*) życia społecznego i gospodarczego. Koncepcja ta polega na decentralizacji organizacji państwa w postaci szeroko zakrojonego samorządu terytorialnego. Ogniwami tego samorządu jest rodzina, gmina, region. Każdemu z tych ogniw odpowiada określona grupa społeczna, zajmująca pewne terytorium, a więc określona również terytorialnie. Termin francuski określający owe grupy społeczne — *la communauté* — trudno jest oddać odpowiednikiem polskim, określimy go, nie pretendując do ścisłości, jako wspólnotę społeczno-terytorialną. Zarówno więc rodzina jak gmina czy region jest taką wspólnotą.

Ruch *Economie et Humanisme* nie odrzuca potrzeby organizacji zawodowej. Korporacja może być również wspólnotą społeczną, a w pewnym zakresie i terytorialną, ale pojęcie wspólnoty jest szersze niż pojęcie korporacji, gdyż rodzina, gmina, region nie mogą

być nazwane korporacjami. Istotę wspólnoty społecznej określają 3 zasadnicze cechy:

1. Jednostki należące do niej związane są węzłami krwi, pracy i miejsca wspólnego zamieszkania.
2. Tworzy ona całość organiczną, będącą rezultatem uzupełniających się wzajem sytuacji i funkcji społecznych.
3. Łączy ją poczucie odrębności od otoczenia i więzi wewnętrznej („my”), opartej na podobieństwie, solidarności i miłości, a ściślej na tych trzech elementach zespolonych ze sobą.

Ruch *Economie et Humanisme*, nazwijmy go ruchem ekonomii humanistycznej, nie odrzuca więc organizacji samorządu społeczno-gospodarczego (korporacji), ale stawia ją raczej na dalszym miejscu swych koncepcji ustrojowych, nie przywiązując do niej większej wagi. Zwolennicy więc tego ruchu są niewątpliwie kontynuatorami myśli Le Play'a, a nie la Tour du Pin.

Na takie stanowisko ruchu ekonomii humanistycznej wpłynął niewątpliwie jeden z wymienionych jego przywódców, profesor François Perroux. W pracy, ogłoszonej już w 1938 r. pt. *Capitalisme et communauté de travail* występuje on jako propagator wspólnot pracy, które zastąpiłyby prywatne przedsiębiorstwa ustroju kapitalistycznego. „Wspólnoty pracy” Perroux zostały poddane krytyce przez zwolenników korporacjonizmu G. Pirou (*Essais sur le corporatisme*) i L. Baudin (*Le corporatisme*).

Wspólnoty pracy usuwają rozbieżność, jaka zachodzi pomiędzy dążeniami katolickiej myśli społecznej do utrzymania własności prywatnej a tendencją do koncentracji zakładowej, którą nasuwa współczesna technika wytwórcza w przemyśle. W tych warunkach staje się zbędna pośrednia forma pomiędzy własnością prywatną i państwową — własność korporacyjna. Również kontrola społeczna, jaką ma rozciągać korporacja nad własnością prywatną, staje się jeśli nie całkowicie zbędna, to przynajmniej znacznie mniej potrzebna, gdy wprowadzi się na miejsce własności indywidualnej wspólnotę pracy. Nic więc dziwnego, że zwolennicy korporacjonizmu przeciwstawili się koncepcji Perroux, godzi ona bowiem w podstawy ustroju korporacyjnego.

Wpływ, jaki wywarł Perroux na doktrynę ekonomii humanistycznej, nie był jednak decydujący. Najlepszym tego dowodem fakt wystąpienia tego uczonego z zespołu redakcji czasopisma *Economie et Humanisme* w 1946 r. Nie znamy bliżej przyczyn tego kroku, ale sądzimy, że zaadnienia programowe mogły stać się jednym z motywów tej decyzji. Mianowicie prace programowe ruchu nie poszły w kierunku organizacji wspólnot pracy, które propagował Perroux. W wydawnictwach *Economie et Humanisme* zrobiono wprawdzie reklamę „wspólnocie pracy” samorzutnie powstałej przed wojną jesz-

cze, która rozwinęła się świetnie w czasie wojny, posiada piękną karę w historii walki z okupantem niemieckim i istnieje po dziś dzień. Mimo życzliwego ustosunkowania się do owej *communauté de Boimondau* i jej założyciela p. Barbu, redakcja czasopisma zachowała rezerwę w sprawie możliwości rozpowszechnienia tego typu organizacji wytwórczej i traktuje go dotychczas jako ciekawy, godny obserwacji i studiów eksperyment, ale jedynie eksperyment.

Wpływu *Le Play'a* również nie należy przeceniać. „Ekonomia humanistyczna” dopuszcza bowiem, a nawet widzi konieczność daleko idącej ingerencji państwa w życie gospodarcze i społeczne. Szeroko pojęty samorząd terytorialny nie ma więc być samorządnym i niezależnym od państwa tworem, ale u szczytu jego struktury ma stać mocna władza państwowa o szerokich uprawnieniach.

Realizm skłania „ekonomię humanistyczną” do traktowania pracy zarówno naukowej, jak programowej, pod kątem widzenia stosunków francuskich, nie przesądzając możliwości zastosowania wypracowanych reform i metod działania do innych krajów o odmiennej strukturze społecznej i gospodarczej, w odmiennych warunkach geograficznych i etnicznych. Partykularyzm, tak charakterystyczny dla umysłu francuskiego. Ale stojąc na gruncie zasad katolickiej nauki społecznej „ekonomia humanistyczna” musi posiadać cechy uniwersalistyczne. W rekolekcjach zamkniętych i kursach przeszkoleniowych dla działaczy ruchu, które odbywają się co miesiąc w ośrodku zorganizowanym w tym celu w la Tourette biorą udział działacze katolicy z różnych krajów. We wrześniu 1948 r. byli w la Tourette Szwajcarzy, Hiszpanie, Kanadyjczycy, Belgowie a nawet Urugwajczycy.

Czesław Strzeszewski

NOWY OBRAZ PIEKŁA I NIEBA.

Pod tytułem „Wielki rozwód”, znakomity autor „Listów Diabła”, C. S. Lewis napisał przedziwną książkę, dającą oryginalny obraz nieba i piekła, a także potępionych i zbawionych, nie mogących się z sobą porozumieć. Aby ten kontrast uwydatnić jako **rozwód między piekłem a niebem**, autor powołuje się na średniowieczną legendę poety Prudencjusza, wedle której potępieni, mający przyjaciół w niebie, mogli odbywać wycieczki do krańców nieba i tam porozumiewać się z przyjaciółmi.

Autor opisuje szereg takich spotkań, w których się uwydatniają różnice niepokonalne między mieszkańcami piekła a zbawionymi w niebie. Wolny wybór między pretensjami potępionych a pokorą zbawionych stanowi alternatywę decydującą o wielkim rozwodzie dzielącym jednych od drugih. Z jednej strony samolubstwo, zazdrość i próż-

ność, z drugiej pokora i wdzięczność za łaski doznane — to są dwie przeciwległe postawy, które nie dadzą się pogodzić.

Faryzeusz, chępiący się, że zawsze robił to, co należy, spotyka Lena mordercę, który wskutek popełnionej zbrodni doznał wielkiej skruchy i został przez to zbawiony. Faryzeusz oburzony, że morderca dostał się do nieba, pyta się go o Jacka, którego tamten zabił i dowiaduje się, że Jack jest także w niebie i raduje się obok swego mordercy. Faryzeusz narzeka na swój los niesprawiedliwy. Morderca mówi, że to, co się stało, minęło i nie warto do tego powracać. Faryzeusz go zapytuje, czy się nie wstydzi. Ten odpowiada, że o sobie nie myśli, bo siebie już wyrzekł, odkąd dokonał zbrodni, która nagle go przeobraziła.

Faryzeusz twierdzi, że szedł prosto przez życie i zawsze czynił to, co najlepsze, każdemu dawał, co mu się należało, nigdy niczego nie żądał, na co nie zasłużył, płacił za to, co dostał i sumiennie wykonywał swą pracę. Len odpowiada na to: teraz nie warto o tym mówić. Faryzeusz upiera się, że zasłużył na niebo i niesłusznie cierpi w piekle. Domaga się swych praw. Na to Len mówi, że sam nie zasłużył na to, co ma, i że nikt nie może zasłużyć na niebo, a każdy dostaje więcej niż to, na co mógł zasłużyć. Faryzeusz odpowiada, że nie dostał tego, co mu się należało i że nigdy źle nieczynił i nie jest słuszne, by go traktowano gorzej niż mordercę. Len go wzywa, żeby z nim szedł w góry, gdzie go czeka szczęście. Faryzeusz nie chce litości ani miłosierdzia, tylko wymaga nagrody za swe dobre uczynki. Len go upomina, by błagał o litość, bo w niebie nic się nie kupuje, tylko wszystko się otrzymuje z łaski. Więc znów Faryzeusz nastaje, by uznano jego zasługi i nie chce iść za krwawym mordercą, nie przyjmuje łask, tylko wymaga tego, co mu się rzekomo należy.

Len odpowiada: w ten sposób nic nie osiągniesz — bo mylnie siebie oceniasz i trawa na drodze do nieba będzie cię kłuła. Zresztą bardzo się mylisz co do siebie, bo wcale nie byłeś przyzwolonym człowiekiem i nie czyniłeś tego, co najlepsze. Nikt z nas nie może tego twierdzić o sobie. Ale to tutaj już nie ma znaczenia. Nie warto patrzeć wstecz.

Faryzeusz się oburzył. Len dalej mówi:

— Zabicie starego Jacka nie było najgorszym moim czynem. To było dziełem jednej chwili i byłem prawie obłąkany, gdy to uczyniłem. Ale ciebie w moim sercu mordowałem świadomie przez lata. W bezsennych nocach marzyłem o tym, co tobie zrobię, jeśli się trafi sposobność. Dlatego zostałem posłany do ciebie, aby cię przeprosić i służyć tobie tak długo, jak będziesz potrzebował i dłużej, jeśli ci się podoba. Ja byłem najgorszym, ale wszyscy, co zależeli od ciebie, czuli to samo. Ty nam zatruwałeś życie i czyniłeś to także w stosunku do twej żony i twoich czworga dzieci.

— Nie wdawaj się w cudze sprawy, ja nie przyjmuję bezczelnych upomnień co do moich spraw prywatnych.

— Nie ma spraw prywatnych.

— A ja ci mówię, że możesz odejść, nie jesteś mi potrzebny, ja jestem

biednym człowiekiem, ale nie bratam się z mordercą, ani nie przyjmuję upomnień od niego. Mówisz, że dokuczałem tobie i innym. Gdybym ciebie miał znów w zależności ode mnie, to bym ci pokazał, co znaczy pracować.

— Więc pokaż mi teraz, odrzekł Len z uśmiechem. Będzie to miło iść w góry, ale dużo pracy nas czeka.

— Wyobrażasz sobie, że ja z tobą pójdę.

— Nie odmawiaj, nigdy sam nie trafisz, a ja zostałem posłany do ciebie.

— Więc to są wasze sztuczki — wykrzyknął faryzeusz z goryczą i tonem triumfu. Był wzywany i mógł odmówić, i to go cieszyło. Więc mówił:

— Przypuszczałem, że wymyślicie jakiś przeklęty nonsens; wy jesteście kliką, nędzną kliką. Powiedz im, że nie przyjdę, ja wolę być potępiony, niż iść z tobą. Ja przybyłem, żeby żądać tego, co mi się należy. Nie będę uniżał się, błagając miłosierdzia u waszych fartuszków. Jeśli oni są tak delikatni, że nie chcą mieć mnie bez ciebie, to wrócę do domu.

I nie chcąc przez swego dawnego podwładnego być prowadzonym do nieba, zawrócił się i poszedł z powrotem do piekła, wyzwalając Lena w ten sposób od ofiary.

Kontrast tych dwóch ludzi jasno uwydatnia, dlaczego morderca został zbawiony, a faryzeusz, dręczyciel podwładnych, żony i dzieci — potępiony. Pycha go zgubiła, choć według własnego zdania miał duże zasługi.

Jeszcze więcej charakterystyczne jest spotkanie byłego biskupa z dawnym przyjacielem Dickiem, który go chciał do nieba prowadzić. Toczy się między nimi taka rozmowa:

Biskup: Mój kochany chłopcze, jestem bardzo rad, że ciebie spotykam. Mówiłem z twoim biednym ojcem niedawno, i zastanawialiśmy się, co się z tobą dzieje. Nie chciał mi towarzyszyć, bo nigdy nie lubił wysiłków i zwykle zasypiał, gdyśmy z tobą poważnie rozmawiali. Spodziewam się, żeś zmienił twoje poglądy od tego czasu, bo robiłeś się ciasnym pod koniec twego życia i wierzyłeś w dosłowne piekło i niebo.

Dick: Czyż nie miałem racji?

Biskup: W sensie duchowym i ja w nie wierzę i oczekuję królestwa Bożego, ale bez przesądów ani mitologii.

Dick: Gdzie sądzisz, że byłeś?

Biskup: Rozumiem; sądzisz, że to szare miasto z ciągłą nadzieją świtu, z polem nieskończonego postępu było pod pewnym względem niebem, jeśli byśmy umieli na nie patrzeć. Właściwie to jest piękny pomysł!

Dick: Wcale nie tak myślę. Czyż jest możliwe, że nie zdajesz sobie sprawy z tego, gdzie byłeś?

Biskup: Myśmy nigdy nie nadawali nazwy temu miejscu. Jak je nazywałeś?

Dick: My nazywamy je piekłem.

Biskup: Nie ma potrzeby wpadać w przesadę, mój kochany chłopcze. Może nie jestem bardzo prawomysłny według ciebie, ale sądzę, że te rzeczy powinny być omawiane z prostotą, poważnie i z czcią.

Dick: O piekle chcesz mówić z czią? Ja powiedziałem prawdę, byłeś w piekle, a jeśli wyrzeczysz się powrotu, to możesz to miejsce nazwać czyścem.

Biskup: Mów dalej, mój kochany chłopcze. To bardzo podobne do ciebie. Niewątpliwie powiesz mi, dlaczego według twego zdania zostałem tam posłany. Ja się nie obrażę.

Dick: Czyż tego nie wiesz? zostałeś tam posłany, bo jesteś apostatą.

Biskup: Czy mówisz poważnie?

Dick: Najzupełniej.

Biskup: To jest gorzej, niż oczekiwałem. Czy naprawdę myślisz, że ludzie są karani za swoje uczciwe przekonania? Nawet jeśli przypuścimy, że te przekonania są błędne?

Dick: Czy naprawdę myślisz, że nie ma grzechów umysłu?

Biskup: I owszem, są — ciemne przesady, umysłowa nieuczciwość, tchórzliwość i zaciętość. Ale uczciwe opinie nieustraszenie głoszone nie są grzechem.

Dick: Wiem, żeśmy tak mawiali. Ja dopiero pod koniec życia stałem się, jak mówisz, ciasnym. Wszystko zależy od tego, jakie mniemanie uważamy za uczciwe.

Biskup: Moje przekonania były nie tylko uczciwe, ale bohaterskie. Głosiłem je nieustraszenie. Gdy doktryna zmartwychwstania wydała mi się mylna, śmiało ją odrzuciłem. Wygłosiłem moje sławne kazanie. Wyzwałem całą kapitułę. Przyjąłem na siebie wszelkie ryzyko.

Dick: Jakie ryzyko? Co miało z tego wynikać innego, jak popularność, popyt na twoje książki i w końcu biskupstwo (oczywiście nie katolickie)?

Biskup: To jest niegodne ciebie. Cóż podejrzewasz?

Dick: Mój przyjacielu, ja wcale nie podejrzewam, ja teraz wiem. Bądźmy szczerzy. Naszych opinii nie pozyskaliśmy uczciwie. Ulegliśmy pewnemu prądowi i pogrążyliśmy się w nim, bo wydawał się nowożytny i zapewniał powodzenie. W uniwersytecie zacząłeś pisać artykuły, które zyskiwały pochwały, bo wyrażały tego rodzaju zdania, które się podobały. Kiedyż, w ciągu całego życia, uczciwie, w samotności, bez względu na otoczenie zastanawialiśmy się nad jedynym zagadnieniem, od którego wszystko zależy? Czy pomimo uprzedzeń to, co jest nadprzyrodzone, nie zdarza się? Kiedyż choć na chwilę oparliśmy się utracie naszej wiary?

Biskup: Jeśli to ma być wytłumaczeniem liberalnej teologii w ogóle, to jest to po prostu oszczerstwo. Czy twierdzisz, że ludzie, jak...

Dick: Ja nie mam na myśli ogólników, ani żadnego poszczególnego pisarza, tylko nas obu, ciebie i mnie. Przypomnij sobie, jak kochasz własną duszę. Wiesz dobrze, żeśmy grali fałszywymi kostkami. My nie chcieliśmy, żeby zdanie przeciwne było prawdziwe. Obawialiśmy się

pospolitej nabożności, zerwania z duchem czasu, baliśmy się śmieszności a przede wszystkim prawdziwych duchowych obaw i nadziei.

Biskup: Wcale nie przeczę, że młodzi ludzie popełniają błędy pod wpływem bieżących prądów. Ale nie o to chodzi, jak przekonania powstają, tylko czy są uczciwymi przekonaniemii szczerze wyrażonymi.

Dick: Naturalnie, jeśli **ktoś bez oporu, bez modlitwy przyjmuje na pół nieświadomie myśli zgodne z ukrytymi pragnieniami, to dochodzi do utraty wiary.** Podobnie zazdrośnik bez oporu wierzy w kłamliwe zarzuty przeciw swemu najlepszemu przyjacielowi, a pijak sobie perswaduje, że dalszy kieliszek mu nie zaszkodzi. Takie przekonania są szczerze, gdyż odpowiadają stanowi ducha winowajcy. Ale błędy szczerze nie są bez winy.

Biskup: Rychło usprawiedliwisz inkwizycję!

Dick: Czemu? Jeżeli wieki średnie błędziły w jednym kierunku, to nie wynika stąd wcale, by nie było błędu w przeciwnym kierunku.

Biskup: To jest nadzwyczaj interesujące. To jest punkt widzenia. Tymczasem...

Dick: Nie ma tymczasowości — to wszystko przeminęło. My teraz nie żartujemy. Mówiłem o naszej przeszłości, abyś się odwrócił od niej na zawsze. Możesz zacząć nowe życie, jakby nie było błędu. Białe jak śnieg. To jest prawda. Odbyłem daleką podróż, aby ciebie spotkać. Poznałem piekło, jesteś u wstępu do nieba. Czy zechcesz doznać skruczy i wierzyć?

Biskup: Nie jestem pewny, że rozumiem, czego chcesz dowiedzieć.

Dick: Ja niczego nie dowodzę, tylko ci mówię: skrusz się i uwierz.

Biskup: Ależ, mój kochany chłopcze, ja już wierzę. Może się nie całkiem zgadzamy, ale zupełnie się mylisz, jeśli nie zdajesz sobie sprawy, że moja religia jest rzeczywistą i bardzo dla mnie cenną.

Dick: Czy zechcesz się ze mną wybrać w góry? To z początku będzie uciążliwe, dopóki twoje nogi nie stwardnieją, bo rzeczywistość jest nieznosna dla nóg upiórów. Ale czy pójdziesz ze mną?

Biskup: Dobrze, to piękny projekt. Jestem gotów go rozważyć. Ale potrzebowałbym pewnych gwarancji, że mnie prowadzisz do miejsca, w którym znajdę szersze pole działalności dla uzdolnień, które mi Bóg dał, atmosferę wolnego badania, w ogóle wszystko, co oznacza cywilizację i duchowe życie.

Dick: Nie, nie mogę ci obiecać tych rzeczy. Nie znajdziesz szerszego pola działania, bo nie jesteś tam wcale potrzebny. Nie znajdziesz zastosowania tych uzdolnień, tylko wybaczenie tego, żeś je wypaczył. Nie spotkasz atmosfery badania, bo prowadzę cię nie do kraju pytań, lecz odpowiedzi i będziesz oglądał oblicze Boga.

Biskup: Ależ musimy objaśniać te piękne słowa po swojemu. Dla mnie ostatecznej odpowiedzi nie ma. Wolny powiew badania musi ciągle wiać przez duszę, czyż nie? Podróżować z nadzieją jest lepiej niż dotrzeć do kresu.

Dick: Jeśli to byłoby prawdą, to jakże możnaby podróżować z nadzieją, gdy nie pozostawałoby czego się spodziewać?

Biskup: Ale chyba sam czujesz, że myśl o jakiejś ostatecznej prawdzie ma w sobie coś duszącego? Cóż więcej duszę niszczy niż zastój?

Dick: Tak myślisz, boś dotąd poznawał tylko przez abstrakcję. Ja ciebie zawiodę tam, gdzie będziesz mógł prawdę rozsmakowywać, jak miód lub uścisk narzeczonej. Twoje pragnienie będzie zaspokojone.

Biskup: Dobrze, ale ja nie mam pragnienia gotowej prawdy, która by mnie pozbawiała umysłowej działalności, jak to przedstawiasz. Czyż to by mi pozostawiało wolny ruch umysłu? Muszę nalegać na to.

Dick: Wolnym będziesz, jak człowiek, który mając pragnienie zaspakajając je; nie można jednocześnie zaspokoić pragnienia i mieć nadal suche gardło.

Biskup: Ta myśl nie trafia mi do przekonania.

Dick: Posłuchaj, kiedyś byłeś dzieckiem i wiedziałeś, na co jest badanie. Wtedy stawiałaś pytanie, by otrzymać odpowiedź i byłeś rad, gdy ją otrzymałaś. Więc stań się dzieckiem znowu.

Biskup: Ale gdy dorosłem, wyrzekłem się dzieciństwa.

Dick: Nie miałeś racji. Pragnienie żąda wody, badanie — prawdy. To, co teraz nazywasz wolną grą badania, nie ma związku z celem, dla którego nam była dana inteligencja.

Biskup: Żądanie, bym w moim wieku powrócił do ciekawości dziecka poprzestającego na faktach, uderza mnie jako niewłaściwe. W każdym razie pojęcie myśli jako szeregu pytań i odpowiedzi dotyczy tylko faktów. Religijne i filozoficzne rozważania są na wyższym poziomie.

Dick: My tu nie zajmujemy się religią — my tylko myślimy o Chrystusie. Nie potrzebujemy rozważań. Chodź ze mną, a zobaczysz. Ja ci ukażę wiekuisty fakt, ojca wszelkiej rzeczywistości.

Biskup: Ja bym stanowczo nie nazywał Boga faktem. Raczej byłoby właściwe nazwać Go najwyższą wartością.

Dick: Czy wierzysz przynajmniej, że On istnieje?

Biskup: Co znaczy istnieć? Ciągłe masz przed oczyma stałą gotową rzeczywistość, która jest gdzieś i do której nasz umysł powinien się stosować. Wielkie tajemnice nie mogą być w ten sposób poznane. Gdyby taka rzecz istniała, to by nie interesowała mnie. Nie miałaby religijnego znaczenia. Bóg dla mnie jest to coś zupełnie duchowego. Duch słodyczy, światła i tolerancji, a także służby. Nie powinniśmy o tym zapominać.

Dick: Czy pragnienie rozumu w tobie zamarło? Czy przynajmniej pragniesz szczęścia?

Biskup: Szczęście, mój kochany, jak się przekonasz, gdy będziesz starszy, jest na drodze obowiązku. To mi przypomina coś, o czym zapomniałem. Oczywiście, nie mogę ci towarzyszyć. Mamy tam na dole (w piekle) małe towarzystwo teologiczne. Jest tam dużo życia umysłowego, może nie bardzo wysokiego gatunku. Panuje pewne zamieszanie umysłów.

Dlatego ja im jestem pożyteczny. Panują między nimi nawet zazdrosne uczucia. Nie wiem dlaczego, ale są mniej opanowani, niż za życia na ziemi. A jednak nie można za wiele się spodziewać po naturze ludzkiej. Czuje, że mogą wiele zdziałać między nimi. Nie pytałeś mnie o temat mego wykładu. Mówię o dorostaniu do poziomu Chrystusa i rozwijam myśl, która ciebie by interesowała. Uwydatniam, jak ludzie zapominają, że Jezus był względnie młody, gdy umarł. Gdyby żył dłużej, to wyróżsby ze swych pierwotnych poglądów i zyskałby więcej taktu i cierpliwości. Przedstawię moim słuchaczom, jakie byłyby dojrzałe poglądy Chrystusa. Jest to wysoce interesujące zagadnienie. Jakież inne chrześcijaństwo byśmy mieli, gdyby Chrystus dorósł do swej pełnej postawy. Uwydatnię, jak to pogłębi znaczenie ukrzyżowania. Po raz pierwszy ukażę, jakie to było nieszczęście, jakie tragiczne marnowanie sił, takie wielkie nadzieje utracone. Czyż musisz odejść? Ja także. Żegnaj mi, mój kochany chłopce. Było to wielką przyjemnością ciebie spotkać, dużym pobudzeniem myśli. Żegnaj, żegnaj.

Powyższa rozmowa byłego biskupa z nawróconym heretykiem sięga głębiej do istoty rzeczy, niż poprzednia rozmowa faryzeusza z mordercą. Biskup nie wie, że był w piekle i woła posiedzenie teologiczne potępionych niż oglądanie Boga, które mu Dick proponował. On nie wierzy w Boga, ani w cuda, ani w Jezusa, tylko bawi się **mędrkowaniem**; do czego Chrystus by doszedł, gdyby umarł naturalną śmiercią w starości. Czyli zamiast pojąć Chrystusa, jakim był istotnie, bierze go za temat gry wyobrażeń oddalających go od prawdy. To tłumaczy, dlaczego ten był biskup został potępiony, a nawrócony heretyk, Dick — zbawiony.

Od prawdy objawionej w sposób nadprzyrodzony racjonalista ucieka i lubuje się w grze pojęć, która go do prawdy nie prowadzi. Gotów jest, jak ongiś Lessing, ustawicznie szukać prawdy, nie pragnąc jej znaleźć i posiadać. Takie rozmowy przedstawia nam C. S. Lewis — i stopniowo zarysowuje się kontrast dwóch postaw ducha różnych, których z sobą pogodzić nie można. W postaci rozmów między zbawionymi a potępionymi autor ukazuje nam istotę nieba i źródło istnienia piekła w sposób bardzo przekonujący.

Biskup odchodzi na teologiczne zebranie w piekle, gdyż **boi się nieba, w którym by się przekonał, że cała jego świetna kariera była oparta na grzechach i błędach**. Dick zwolniony od ciężkiej pokuty, na którą był przygotowany, wraca do nieba.

Zabawne są rozmowy mężów z byłymi żonami, przy czym mamy próbki zbawionych mężów spotykających potępione żony i mężów potępionych spotykających zbawione żony. W obu wypadkach potępieni mają fałszywe pretensje, a zbawieni ofiarną miłość.

Najważniejsze jest spotkanie autora z mędrce, którego za życia uwielbiał i który mu tłumaczy, dlaczego zbawieni spotykają potępionych tylko na krańcach nieba, lecz nie schodzą do piekła dla nawracania potępio-

nych. Na to, żeby nawrócić grzesznika, potrzebna jest inicjatywa z jego strony, **szczerą tęsknotą do związku z Bogiem, zapomnienie o sobie samym.** Mistrz autora, poeta George Mac Donald tłumaczy istotę piekła. Dla potępionych całe życie ich doczesne wydaje się już piekłem, a dla zbawionych to samo życie doczesne wydaje się niebem. Tak wyobraźnia przekształca wspomnienie, że potępiony wyobraża sobie, że zawsze był w piekle i że innego bytu niż piekło w ogóle nie ma, a zbawiony całą swą przeszłość widzi jako przygotowanie do nieba.

Duchy potępione odrzucają możliwość poznania nieba, namiętnie opisują swoje piekło i chciałyby zbawionych tym oszołomić i pozyskać, aby ich ściągnąć do piekła. W końcu George Mac Donald mówi swemu uczniowi, że to, czego doświadczają, jest tylko snem i że nie godzi się tych obrazów brać za rzeczywistość. Wtedy słońce wschodzi, uczeń się budzi i przekonywuje się, że to, co trzymał w ręku jako fałdy płaszcza mistrza, to była serwetka z biurka, którą ściągnął we śnie i przez to się obudził.

Choć autor już w tytule nazywa swą opowieść snem i w tekście kilka razy ostrzega, że to, co podaje, nie ma wcale charakteru objawienia, ani pretensji, by odpowiadało rzeczywistości, że nie chce, żeby jego sen był brany za objawienie rzeczywistego piekła i nieba, jak o swoich widzeniach mniemał Swedenborg, to w tych obrazach tkwi tyle prawdy, że są dla czytelnika rewelacją i budzą wrażenie, że autor miał głębokie zrozumienie prawdy. Ten sposób pisania żywo przypomina alegorię jaskini w siódmej księdze Rzeczypospolitej Platona.

Platon także nie miał pretensji przekonania czytelnika, że taka jaskinia istniała i że cienie na ścianach tej jaskini odpowiadały naszym wrażeniom doczesnym. A jednak jaskinia Platona jest obrazem stosunku życia doczesnego do wiekuistej rzeczywistości — i czytelnicy Platona na zawsze pamiętają te cienie jako złudzenie udające rzeczywistość, którą spętani skazańcy poznają tylko, gdy się z jaskini wyzwolą i poznają w świetle słonecznym rzeczywiste przedmioty, których cienie oglądali na ścianie jaskini.

W ten sposób Platon opisując zdarzenie, którego nigdy nie było, uprzyściplenił zrozumienie tego, co rzeczywistość jest. Czegoś podobnego dokonał C. S. Lewis w swym śnie o wiecznym rozwodzie między piekłem a niebem. Opisał osoby urojone, obrazy czegoś, co się nigdy nie zdarzyło, a jednak przez te senne widziadła ułatwił pojęcie tego, co jest rzeczywistością i wytłumaczył, dlaczego pewne duchy z własnej woli żyją w piekle, **ciągle tonąc w miłości własnej**, a inne osiągają niebiańską szczęśliwość wyrzekając się własnej przyjemności, a dbając jedynie o najwyższą doskonałość i uwielbiając ją w niezmiennej radości, służąc innym i wiodąc ich w tajemnicze góry, w których tryskają ożywcze źródła.

Obraz tak pojętego piekła i nieba pozostanie jako świadectwo prawdy w pamięci czytelników i ułatwi im drogę do prawdziwego nieba i wiekuistego zbawienia. Ten biskup, który sobie roi, jakim byłoby chrześci-

jaństwo, gdyby Chrystus dożył starości i nigdy nie został ukrzyżowany, i o tym woli rozprawiać w piekle niż pokornie uznać swe błędy i grzechy, aby się dostać do nieba — jest postacią prawdziwą, pomimo, że nigdy na ziemi nie istniał. Tacy ludzie, którzy wolą rozprawiać nieszczerze o Bogu niż go poznawać w modlitwie, istnieją naprawdę i gotują sobie wiekuiste potępienie.

Wincenty Lutosławski

NOWE SPOJRZENIE NA FIZYKĘ

Artykuł Herberta Dingle'a pod powyższym tytułem, który przytaczamy za „Listener'em“ z listopada r. ub., uzupełnia — od strony nauk przyrodniczych — postulat ścisłego ich rozgraniczenia metodologicznego z filozofią, tak mocno stawiany dziś przez pewnych przedstawicieli filozofii tomistycznej (patrz „Znak“ nr 13 prace J. Maritain'a i S. Świeżawskiego).

Dla uniknięcia nieporozumień podkreślamy, że filozofia rezerwuje sobie pełne prawo zajmowania się „zewnętrznym, niezależnym światem“, którego to prawa ze względów metodologicznych zrzeka się — w pewnym sensie — fizyka.

„Jest powszechną skargą publiczności wykształconej z poza grona fachowców-przyrodników, że fizyka w naszym stuleciu stała się absurdalna. Porządek wydarzeń w czasie ma być, na przykład, sprawą nieokreśloną, tak że o dwóch wydarzeniach zachodzących w różnych miejscach możemy z równą prawdą powiedzieć: B wyprzedza A, lub też: A wyprzedza B. Powiadają nam również, że wydarzenia fizyczne są nieoznaczone: nie — że ich przyczyny są, po prostu, niewykryte, ale że w ogóle nie posiadają one przyczyn.

Skutek tego wszyskiego jest bardzo niepożądany, stwarza bowiem stan umysłu, w którym gotów jest on uwierzyć w cokolwiek bądź. Jeżeli fizyka może osiągać praktyczne wyniki, gwałcić rozum, pocóż poddawać probierzowi racjonalności doktryny religijne lub wierzenia polityczne? Dużo lepiej wypróbować je i zobaczyć, co z tego wyniknie — nie zważając na ich wewnętrzne sprzeczności. Takie rozumowanie, choć często nieświadome, odgrywa, moim zdaniem, wielką rolę. Czytelnik książek popularno-naukowych bywa zachwycony, że znecia się one nad jego rozsądkiem, a kto nauczył się odrzucać osad racjonalny jako bezsilny w jednej sferze myśli, zawsze nabiera skłonności do odrzucania go w ogóle; stąd warto zastanowić się, dlaczego fizyka, która w rzeczywistości nigdy nie stała się irracjonalna, może pozornie wydawać się taką.

NATURA I DOŚWIADCZENIE. Najgłębsza przyczyna tkwi, jak sądzę, w przemianie metafizycznego podłoża praktyki naukowej fizyka, z której to przemiany w wielkiej mierze nie zdaje on sobie sprawy. Istotą jej jest przejście od poglądu na fizykę jako na badanie natury zewnętrz-

nego świata, do poglądu, który widzi w niej próbę znalezienia racjonalnych związków między elementami naszego doświadczenia. Dawny fizyk wierzył w Naturę i uważał swoje doświadczenia za środek do jej zbadania; natura trwała wokoło niego niezależnie od tego, czy mógł, czy nie mógł poddać ją obserwacji. Ale fizyk współczesny myśli przede wszystkim o tym, co obserwuje w trakcie doświadczeń, natomiast nie interesuje go to, co wymyka się wszelkiej obserwacji. Poszukuje związków między swymi obserwacjami, ignorując wszystko poza tym. Wyniki naukowe formułuje jednak w taki sposób, jakby stanowiły one odkrycia z zakresu istoty rzeczy (essence of nature), ponieważ nawyki do takiego sposobu wyrażania się i nie spostrzega, jak dalece odkrycia jego nie pokrywają się już z owymi formułami. Skoro nazywa on te odkrycia cechami świata istniejącego na zewnątrz i niezależnie od nas (które jako bodźce działające na organy zmysłowe są źródłem naszego doświadczenia), musi zarazem przyjąć, że w myśl tych odkryć ów świat zewnętrzny posiada wykluczające się wzajemnie właściwości. Stąd, zachowując ten sposób formułowania, fizyk zmuszony bywa przedstawiać swoje całkowicie racjonalne osiągnięcia tak, jakby były czymś bezsensownym.

Na przykładzie teorii względności i teorii kwantów chcę jak najwięcej ukazać zarówno ową zmianę, jak i częściową nieświadomość jej ze strony fizyka. Wielu starszych ludzi pamięta, jaką sensacją w roku 1919 stały się „nowinki” o Einsteinowskiej teorii względności. Teoria datowała się z 1905 roku i kiedy Einstein opisując swoją pracę ówczesną próbował wytłumaczyć, dlaczego idea równoczesności zdarzeń dziejących się w różnych miejscach jest czymś nieokreślonym, napisał: „Potrzebujemy takiej definicji **równoczesności**, która by nam dostarczyła metody rozstrzygnięcia doświadczalnie, czy zdarzenia zachodzą, czy nie zachodzą jednocześnie. Dopóki ta potrzeba nie jest zaspokojona, ulegam złudzeniu... skoro sobie wyobrażam, że potrafię wiązać pewien sens ze stwierdzeniem **równoczesności**”. I dodał: „Chciałbym prosić czytelnika, aby nie posuwał się dalej, dopóki nie będzie całkowicie przekonany na tym punkcie”.

Francuski filozof Jacques Maritain tak to skomentował: „Posłuchajmy więc autora i nie czytamy dalej, bo pomieszczenie rzeczy z jej pomiarem dokonany przez nas, to w oczach filozofa błąd tak jaskrawy, że wahamy się przed przypisywaniem go komukolwiek. A jednak wszystko wskazuje, że Einstein popełnił tę omyłkę”. Otóż jeżeli Einstein rzeczywiście zakładał istnienie „rzeczy”, które starał się zmierzyć, Maritain miał, naturalnie, słusność; Einstein popełnił omyłkę. W rzeczywistości jednak badał on możliwości doświadczeń, a nie naturę zewnętrznego świata. Nie wypowiedział jednak tego „*explicite*”, i stąd spotykał się z tak wielu nieporozumieniami.

Nowa procedura rozpowszechniła się szybko w świecie naukowym. I tak w Ameryce w 1928 roku prof. Bridgman ogłosił książkę „The

"Logic of Modern Physics", w której domagał się powszechnego przyjęcia zasady, nazwanej później „operacjonizmem“, że każde pojęcie z zakresu fizyki zdefiniowane być musi w terminologii działań, które je określają. Temperatura, na przykład, oznacza nie stan ciała mierzony przy pomocy termometru, lecz odczytanie skali termometru użytego w sposób ogólnie przyjęty. Ale Bridgman nie sprecyzował, że pociągnie to za sobą wykluczenie pojęcia zewnętrznego świata z badań fizycznych i stąd naraził swoje rozumowanie na krytykę, że „operacje“ mogą być źle dobranym środkiem zaznajamiania się ze światem.

Wśród filozofów to nowe ujęcie znalazło wyraz w powstaniu „Koła Wiedeńskiego“, grupy znanej później jako logistycy-pozytywiści. Ich pierwotnym założeniem było, że sens każdego sądu zależy od jego sprawdzalności, tak że wszelkie zdanie nie-sprawdzalne, takie np., że wydarzenie A miało miejsce na dziesięć minut przed wydarzeniem B, nie jest ani prawdziwe ani fałszywe, lecz pozbawione sensu. Doktryna ta rozwinęła się później jednostronnie w skrajny pogląd, że cała filozofia zasadza się na analizie języka. Nie idąc tak daleko za neopozytywistami, możemy przynajmniej stwierdzić, jak całkowicie zarzucili oni ideę niezależnego świata zewnętrznego: język bowiem żadną miarą nie może być wiązany za co innego, jak za sztuczną konstrukcję. Jednakże i im nie udało się otwarcie sprecyzować, że odrzucają studium natury, i nierzadko odchylając się od własnej drogi zamazują ten fakt. Często bowiem klasyfikują pewne zdania, zwane analitycznymi, jako tautologie nie mówiące nam nic o świecie, przez co zakładają, że ostatecznie jest świat jako podłoże wypowiedzanych zdań. Stąd też można wybaczyć przeciętnemu człowiekowi, trwającemu oczywiście przy swojej tradycyjnej wierze w naturę, jeśli to wszystko wyda mu się wielce mętne.

Całe to zamieszanie, jak sądzę, da się wyprowadzić od teorii względności; spójrzmy teraz na teorię kwantów. U jej początków w r. 1901 nie wskazywało na tak radykalną przemianę. Utrzymywała ona po prostu, że energia promieniuje w postaci drobnych, niedostrzegalnych jednostek, nie zaś w sposób ciągły. Dla zwykłego człowieka było to zaskakujące i ciekawe, ale nie absurdałne, tylko fizycy byli zakłopotani, bo nie mogli zrozumieć, jakim mechanizmem pozwala naturze zachowywać się w ten sposób. Ale teoria kwantów zyskała prawo obywatelstwa w fizyce dopiero po r. 1913, kiedy to Niels Bohr opisał atom promieniujący w ten sposób: jądro i krążące wokół niego elektrony — dopóki każdy obiega własną orbitę, stan atomu nie ulega zmianie; „przeskakowanie“ elektronów na inne orbity powoduje promieniowanie świetlne i ciało staje się dostępne obserwacji.

NARZĘDZIE HEISENBERGA. Był to już wielki postęp, ale trudności narastały stopniowo, aż w 1925 r. Heisenberg usunął je tym samym sposobem, którym posłużył się Einstein przed dwudziestu laty. Heisenberg orzekł, że ponieważ ruchy jednostajne elektronu po orbicie nie dają się

zaobserwować, musimy wykluczyć je z naszego opisu; mówić musimy o tym tylko, co możemy zaobserwować; tak właśnie jak Einstein wyłączył wydarzenia zewnętrzne, ograniczając się jedynie do wyznaczania im miejsca w przestrzeni i w czasie. I tak samo jak w wypadku Einsteina — ten zabieg wyeliminował elementy irracjonalne, którym udało się wśliznąć, i przywrócił prawa rozumu — kosztem atomu istniejącego niezależnie od obserwacji.

W dwa lata później, idąc po tej samej linii myślowej, Heisenberg sformułował swoją słynną „zasadę nieoznaczoności“. Tę zasadę Eddington ujął następująco: „Cząsteczka może mieć położenie, albo może mieć prędkość, ale nie może — w żadnym dokładnym sensie — posiadać i jednego i drugiego“. Dalej Eddington powiada, że możemy wybierać, które z dwojga cząsteczka posiada. Tymczasem jest rzeczą jasną, że o ile cząsteczka istnieje w niezależnej naturze, posiada to, co posiada, niezależnie od naszych czynności lub życzeń i jeżeli A mówi: chcę, żeby miała położenie, a B mówi: chcę, żeby miała prędkość — absurdem jest twierdzić, że wprawdzie obydwie te życzenia mogą się spełnić, cząsteczka jednak nie może posiadać i położenia i prędkości zarazem. To z pewnością jest irracjonalne, ale to nie jest „zasada nieoznaczoności“. Zasada owa utrzymuje i dowodzi, że nie możemy ustalić równocześnie położenia i prędkości danej cząsteczki. Działania potrzebne do tego przeszkadzają sobie wzajemnie i nie mogą być przeprowadzane łącznie. Nie jest to irracjonalne: jest to zbliżone do twierdzenia, że nie można zamknąć i otworzyć okna w tym samym momencie. Jest to zdanie dotyczące naszych operacji, a nie cząsteczki, którą można pozostawić w naszym opisie na pokui.

Zarówno więc teoria względności, jak i teoria kwantów, te reflektory współczesnej fizyki, nie dotyczą świata zewnętrznego, ale naukowych operacji fizyków; jasne jest też, spodziewam się, jak bardzo stają się niedorzeczne, skoro je przedstawiamy jako opisy zewnętrznej przyrody. Fizycy postępują najzupełniej konsekwentnie, ale często zapominają, że odziedziczone błędne koncepcje stanowią źródło nieporozumień. Oto kilka współczesnych definicji wiedzy (przyrodniczej). Einstein: „Przedmiotem całej wiedzy jest skoordynować nasze doświadczenia i sprowadzić je do logicznego systemu“. Bohr: „Zadanie wiedzy jest dwojakie: rozszerzyć zasięg naszego doświadczenia i wprowadzić w nie porządek“. Dirac: „Będziemy zapytywać o wyniki wszelkich poszczególnych doświadczeń, dostępnych nam. Jedynie tego rodzaju pytania mają istotne znaczenie“. Ci fizycy — ze szczupłego grona najznakomitszych — jednomyślnie stwierdzają, że przedmiotem wiedzy przyrodniczej jest uporządkowanie naszego doświadczenia; pozostawiają jednak otwarte pole dla błędnego wniosku, że owo doświadczenie musimy uważać za zrozumienie niezależnie istniejącego zewnętrznego świata, który jest źródłem

owego doświadczenia; a z chwilą wyciągnięcia owego wniosku to, co racjonalne, staje się irracjonalnym.

Przykład zmarłego Sir Artura Eddingtona jest tu szczególnie interesujący. Był to jeden z największych umysłów naszej epoki. W głębokości spojrzenia może największy. Względność i teoria kwantów zastały go w tym momencie dojrzałości, gdy tradycyjny pogląd na zewnętrzny świat był w nim zbyt silnie utrwalaony, by dał się wykorzenić. Zgodnie z tym, w fizyce współczesnej, którą zrozumiał do głębi, widział jedynie opis tego świata i w r. 1928 w książce swojej, pod zmiennym tytułem „The Nature of the Physical World”, tak to przedstawił. Wspomniałem już, jaki absurd zrobił tam z zasady nieoznaczoności. A oto inny przykład. Opisuując Einstejnowskie prawo ciążenia, Eddington twierdzi, że co się tyczy orbity ziemskiej, pozwala ono ziemi „toczyć się, jak jej się podoba”. Dalej tłumaczy, że jakikolwiek bieg wybrałaby sobie ziemia, nasz pomiar jej położenia pozostaje bez zmiany, ponieważ nasze miary naginają się do jej błędnych torów. Prawie zbyteczne jest wskazywać, jak absurd stanowiłoby to, o ile byśmy przyjęli, że prawo grawitacji opisuje świat zewnętrzny. To, do czego odnosi się ono w rzeczywistości, to wyniki naszych pomiarów, i tylko to, nic więcej. Skoro jednak próbujemy sięgnąć poza nie ku zewnętrznemu światu, którego jakoby mają być odbiciem — nie dowiemy się o tym świecie nic. Może robić, co mu się podoba, ponieważ prawo nie odnosi się do niego.

Były oznaki, że pod koniec swego życia Eddington zaczął nareszcie otrzasać się ze swoich przesądów. W „Filozofii wiedzy fizycznej”, ogłoszonej w 1940 r., napisał: „Zgadza się na to twierdzenie (że wiedza to racjonalne uzgodnienie doświadczeń) pod warunkiem, że „wiedza” oznacza tu „fizykę”. Zużyłem dwadzieścia lat czasu, by się z tym pogodzić; ale dzięki cierpliwemu przeżuwanu — udało mi się przelknąć to kęs po kęsie”. Nie udało mu się... W tej samej książce mówi o „formach myślenia”, wedle których „kształtuje się wiedza nabyta drogą obserwacji”, a jako pierwowzór owych form podaje tę, „która wiedzę nabytą przez obserwację formułuje jako opis świata”. I w dalszym ciągu przyjmuje tę „formę”. Poco przyjmować nową definicję, jeśli niezwłocznie przekłada się ją z powrotem na starą? Gdyby był pożył dłużej, przelknąłby może i deser, a wówczas dowiedzielibyśmy się coś niecoś.

Ktoś mógłby powiedzieć: może to jest i prawdziwa charakterystyka fizyki współczesnej, ale w takim razie, czy fizyka nie obrała mylnej drogi? Wyłącznie w tej chwili pochłonięta przez nasze własne działania i doświadczenia, czy nie powinna powrócić raczej do studium natury? Takie pytanie zdradzałoby niezrozumienie istotnego stanu rzeczy. Praktyka badań fizycznych nie zmieniła się, nowa zaś ocena odkryć stała się koniecznością: nie jest ona kwestią dowolnego wyboru. Gdyśmy sądzili, że studiujemy zewnętrzny świat, nasze dane i wtenczas były po prostu naszymi obserwacjami; a świat był wnioskiem wysnutym z nich.

Aż do naszego stulecia można było ów wniosek wyciągać w sposób zrozumiały i dlatego ów świat zewnętrzny stał się, jak Eddington powiada, „formą myślenia“, nasuwającą się w sposób tak naturalny, że mogła uchodzić za nieuniknioną; i stąd też zdobyła bezzasadną kwalifikację „niezależnie istniejącej“. Obecnie jednak stwierdzamy, że podczas gdy nadal możemy racjonalnie wiązać nasze doświadczenia, nie możemy już podawać ich za wyraz budowy zewnętrznego świata: chyba, że zaakceptujemy świat irracjonalny, kapryśny i w znacznej mierze niepoznawalny. Fizyka poczuwa się do obowiązku pozostania racjonalną.

Z wielu nasuwających się komentarzy wybiorę na zakończenie parę najwzięjszych. Nikt przy zdrowych zmysłach nie przestanie mówić o świecie zewnętrznym — wyjąwszy najbardziej podstawowe roztrząsania, tak jak każdy mówi swobodnie o „wschodzie słońca“ — o ile tylko tematem nie jest astronomia. Przygniatająca większość naszego normalnego doświadczenia najprościej wyraża się takim językiem i jest rzeczą całkowicie rozsądną, by posługiwać się nim nadal.

Po wtóre — nie powinniśmy sądzić, że zamiana zewnętrznej „natury“ na strukturę naszego doświadczenia rozszerza sferę naszej samowoli czy kaprysu: rzecz ma się raczej przeciwnie. Doświadczenia nasze nie są ani trochę mniej obiektywne, niż to przypisywaliśmy kiedykolwiek naturze. Kiedy spoglądam w niebo, nie widzę tego, co chcę widzieć; widzę to, co widzę; a kiedy odczytuję temperaturę z termometru, to, co czytam, nie nagina się do mojej teorii; to teoria musi przystosować się do odczytanego wyniku i wszystkie moje lzy nie wymażą z niego ani jednego stopnia. Wtedy tylko, kiedy pojęcie „natura“ wdziera się do naszego opisu, zjawia się dowolność, jak na przykład w tym zezwoleniu Eddingtona na wybór nasz: czy cząsteczką ma położenie czy też ma prędkość. Po trzecie — jeżeli umieścimy doświadczenie w prawdziwej pozycji, jako punkt wyjścia myśli, a nie jako wynik emanacji ślepej maszynierii naturalnej, nie będziemy już mogli zignorować jakiegokolwiek doświadczenia na zasadzie, że jest „nierealne“ lub „iluzoryczne“. Służy ono badaniom naukowym zupełnie tak samo, jak doświadczenie tak zwane „realne“, i dopiero późniejsze uporządkowanie rozumowe rozstrzyga, jak je zakwalifikujemy. Nowoczesna psychologia już to uznała i postępuje zgodnie z tym.

Wreszcie, o ile jestem zdania, że argument dowodzący ludzkiej wolności; wolą na podstawie rzekomego odkrycia indeterminizmu w naturze jest całkowicie bezpodstawny, sądzę jednocześnie, że dziewiętnastowieczny argument przeciw ludzkiej wolności; wolą oparty na rzekomym determinizmie natury — również jest nieuzasadniony. Nasza świadomość wolności jest doświadczeniem bezpośrednim i jako takie należy do danych podstawowych. Jest rzeczą nie do pomyślenia, żeby doświadczenie mogło być obalone za pomocą dedukcji z doświadczenia“.

Z powyższym artykułem nie kłóci się bynajmniej sformułowanie

J. Maritain'a w „Les degrés du savoir“ (str. 292): „Tak więc, ogólnie biorąc, w całym zakresie empiriologicznym nie rzeczy same w sobie są przedmiotem zainteresowania, ale możliwości empirycznego ich stwierdzenia oraz dokonania pomiarów; jak również możliwość powiązania, wedle pewnych stałych praw, danych dostarczonych przez obserwacje i pomiary... Możliwość obserwacji i pomiaru zastępuje więc, w tej dziedzinie wiedzy, istotę rzeczy czy „quidditas“ poszukiwaną w rzeczach przez filozofię“.

„Dziedzina właściwa filozofii i dziedzina właściwa nauk przyrodniczych nie pokrywają się, pisze Maritain (ibid. 95). Nigdy wyjaśnienie naukowe nie może odsunąć lub zastąpić wyjaśnienia filozoficznego. I odwrotnie“.

M. H.

DZIEŁO MISYJNE WOBEC PROBLEMU KULTUR NARODOWYCH.

Kwestia rozgraniczenia dorobku kulturalnego Kościoła oraz jego nauki religijno-moralnej, jako samego ziarna Dobrej Nowiny, jest zawsze aktualna dla pracowników misyjnych. Zaznacza się to zwłaszcza u tych misjonarzy, którzy pracują w krajach o tak starej kulturze rodzimej jak Chiny czy Indie. „Le Bulletin des Missions“ nr 1—2/47 podaje na ten temat obszerny artykuł O. Ch.-M. de Witte O.S.B. referujący dwa zasadnicze stanowiska w tej sprawie i próbujący je uzgodnić. Wypowiedzi, które uwzględnia, to przede wszystkim spostrzeżenia praktyczne z pracy na Dalekim Wschodzie, spostrzeżenia bez aspiracji do naukowej ścisłości.

Zwolennicy szerokiego honorowania kultur miejscowych podnoszą dwa fakty: 1) zupełnie swoistą reakcję na rzeczywistość człowieka Wschodu; 2) zdecydowane jego dążenie do niezależności politycznej, intelektualnej i kulturalnej, przy wzrastającym poczuciu własnej wyższości nad dekadencją kulturą Zachodu. W tych warunkach przyswojenie Azji całego aparatu pojęć wytworzonych przez wieki cywilizacji europejskiej utrudnia ogromnie rozrost dzieła misyjnego. Pada zdanie: „Kościół taki, jaki się wykształcił na Zachodzie, nigdy nie przeniknie krajów Wschodu“. Praca nad wspomnianym na wstępie rozdziałem między dorobkiem kulturalnym a tradycją Kościoła w sensie ścisłym jest zadaniem palącym. Główna rola przypada tu kolorowym. Tylko oni, pracując na terenie filozofii i teologii chrześcijańskiej, potrafią wykryć elementy objawienia pierwotnego, znajdujące się w wierach pogańskich ich krajów i potrafią przedstawić je w świetle Ewangelii. Europejczyk nie jest w stanie przewidzieć, jak będzie wyglądał katolicyzm Wschodu, wydaje się jednak pewne, że — w granicach dogmatu — teologia wyrazi się językiem bardzo różnym od naszego, asceza i mistyka pójdą drogą nam całkiem nieznaną. Obok tego ważne jest wejście księży kolorowych do Kurii Rzymskiej. „Wtedy naprawdę może być przedsięwzięta praca nad

rozdzielaniem tego, co jest zasadnicze i tego, co jest tylko cechą myślenia ludzi Zachodu“.

Przedstawione stanowisko budziło szereg teoretycznych wątpliwości. Zastrzegano się przeciw tak ścisłemu wiązaniu kultury z warunkami lokalnymi, podnosząc jej ogólnoludzki aspekt. „Człowiek kulturalny jest zasadniczo zdolny do wzniesienia się ponad kulturę swego środowiska i do przyswojenia sobie szeregu wartości humanistycznych, które odkrywa u obcych, czy w przeszłości“.

Twierdzenie o najgłębszej jedności natury ludzkiej jest oczywiste, ale nie powinno prowadzić do niedoceniania głębokich różnic, wytwarzanych przez warunki geo-socjalne ze wszystkimi ich psychologicznymi konsekwencjami. Ludzie, którzy potrafili równie głęboko asymilować odległe kultury, należą zawsze do wyjątków.

Dalej — przy przyjęciu zasadniczej jedności kultury — trudno się zgodzić z twierdzeniem, że „nie wszystkie kultury tak samo przygotowują do wszystkich funkcji“ z tym, że kultura zachodnia uzdolniałaby specjalnie do ujmowania syntetycznego (tak w dziedzinie myśli jak i wszelkiej organizacji). Stąd Zachodowi przypadłaby rola przewodniczenia. Nasze sukcesy w dziedzinie techniki i ekonomii — bezpośredni owoc owych „zdolności syntetycznych“ — nie są argumentem za przyjęciem śródziemnomorskiego dorobku humanistycznego. „Azja jest zdecydowanie osiągnąć ten poziom techniczny. Tylko, że w tym celu nie pójdzie do Aten na naukę geometrii — ale prosto do New-Yorku albo do Chicago“. Tu zresztą nowa kwestia: jak dalece dzisiejsza nasza cywilizacja, ta, z którą się styka Hindus czy Chińczyk, jest związana z tradycją klasyczną. Cywilizacja uprzemysłowionej Anglii, U.S.A., czy Niemiec — to cywilizacja krajów, których myśl filozoficzna jakże daleko odbiega od śródziemnomorskiej tradycji intelektualnej.

Jak dotychczas nie ma dostatecznych powodów po temu, by przenieść obiektywną wartość myśli klasycznej nad nieznane nam głębiej systemy Wschodu. Jeżeli światło wiary pozwoliło św. Tomaszowi przystosować do chrześcijaństwa Arystotelesa, cóż każe przypuścić, że umysły azjatyckie nie mogą przeprowadzić na swoim terenie tego samego dzieła w odniesieniu do własnych mędrców. Pamiętając o przemianach, jakim w ciągu historii uległ rzymski dorobek prawny w prawie kanonicznym, pamiętając o tym, że arystotelizm nie jest jedynym wyrazem Tradycji Kościoła — nie ma chyba powodu sądzić, że myśl Dalekiego Wschodu ujęta przez chrześcijan nie wniosłaby jeszcze innego, równoległego oświetlenia spraw i tajemnic starych jak świat.

Te teoretyczne różnice stanowisk tracą na ostrości przy praktycznych realizacjach. Główni rzecznicy wyższości myśli zachodniej domagają się reform w seminariach dla przyszłych misjonarzy. Kładą nacisk na naukę języka „w sensie szerokim, kiedy uczyć się języka jakiegoś narodu — czy studiować jego duszę“. Żądają, by wyraz cnót misyjnego duchowieństwa był jak najautentyczniej lokalny, by siedł po linii obyczajów i temperamentu krajowców; by misjonarz umiał uszanować nieznana

rzeczywistość dusz podwójnie dalekich. Dalsze żądania zbliżają stanywiska jeszcze bardziej: w teologii, zwłaszcza w teologii moralnej posługiwac się możliwie przesłankami mędrców Wschodu i silniejszy nacisk kłaść na Ojców greckich; w nauczaniu szkolnym wystrzegać się formalnych tłumaczeń katechizmów europejskich — zużytkowując najszerszej pedagogiczne walory Ewangelii i Starego Testamentu, ksiąg tych przecież tak bliskich duchowi Wschodu.

Oczywiście — trudno od razu uniezależnić się od form kulturalnych, w których się działanie Kościoła dotąd wyrażało i dlatego dziś szczególnie potrzeba ludzi, którzy by byli możliwie ludźmi dwu kultur. Jeśli jednak idzie o przyszłość, jeśli się ma na uwadze cały olbrzymi kraj, który trzeba zdobyć, argumenty za wiązaniem tej pracy z kulturą europejską nie wydają się przekonujące.

Autor referatu cytuje wypowiedź Piusa XII na konsystorzu 20. II. 1946: „Jeśli w niektórych krajach czy okresach taka lub inna cywilizacja, taka lub inna grupa etniczna czy socjalna zaznaczyły swój wpływ na Kościół bardziej niż pozostałe, nie znaczy to wcale, że Kościół się z którąkolwiek z nich wiąże, ani że się w którymkolwiek momencie historii definitywnie zatrzymuje, odcinając się od dalszego rozwoju. Wręcz przeciwnie — z nieprzerwaną uwagą skłania się nad człowiekiem, bacznym na każde uderzenie jego serca, zna wszystkie jego bogactwa i wszystkie tęsknoty, widzi je z tak przenikliwą subtelnością, jak to jest możliwe tylko w nadprzyrodzonym świetle nauki Chrystusowej i przy nadprzyrodzonej sile Jego boskiej miłości“.

Opr. A. Karyszkowska

KOŚCIÓŁ A KONSTYTUCJA USA.

Biskupi katolicy U. S. A. przy końcu konferencji dorocznej odbytej w Waszyngtonie złożyli deklarację, która wywołała ogromne wrażenie w całych Stanach Zjednoczonych. Deklaracja zwraca uwagę na szerzenie się sekularyzmu i zajmuje się niedawnym oświadczeniem Trybunału Najwyższego, w myśl którego nauczanie religii w szkołach publicznych uznane zostało jako niezgodne z konstytucją.

Z równą odwagą jak taktem biskupi oznajmniają, że choć sami niechętni są do krytyki Trybunału Najwyższego, to jednak sądzą, iż jego członkowie winni pamiętać, że poglądy, które głoszą, wychodzą poza ramy zagadnień ściśle prawnych.

Decyzja została wydana przez Trybunał Najwyższy 8. III. 1948. Stronami byli: niejaka Vashti Mc Collum oraz urząd szkolny w okręgu 71 stanu Illinois. W małej miejscowości Champaign w tym okręgu szkolnym komitet obywatelski działając za zgodą wszystkich zezwolił nauczy-

cielom różnych wyznań na periodyczne nauczanie religii w szkołach subwencjonowanych przez państwo. Wymieniona ateistka Vashti Mc Collum, matka 12-letniego Jimmy, jedyne dziecko nie pobierającego nauki religii, wniosła skargę do sądu, motywując ją tym, że jej syn uchylający się od tej nauki stał się przedmiotem pośmiewiska ze strony kolegów. Wniosła więc protest przeciwko zezwoleniu na nauczanie religii, uważając je za niezgodne z konstytucją.

Prezes Trybunału oraz sędziowie większością 8 głosów przeciwko jednemu poparli protest Vashti Mc Collum i uznali postanowienie komitetu obywatelskiego za niezgodne z konstytucją.

Decyzja Trybunału Najwyższego powołuje się na interpretację pierwszej poprawki (1791) do konstytucji Stanów Zjednoczonych, która zastrzega: „Kongres nie wyda żadnej ustawy dotyczącej narzucania religii ani zakazującej jej praktykowania...” W związku z pierwszą poprawką przytoczone zostały też słowa czternastej poprawki (1868): „Żaden stan nie wyda ustawy, która by ograniczała przywileje i wolności obywateli Stanów Zjednoczonych; ani żaden stan nie pozbawi nikogo życia, wolności lub własności bez postępowania przepisanego prawem”. Te dwie poprawki z jakiegoś powodu, który nie jest jasny ani z punktu widzenia historii, ani logiki, zostały ujęte łącznie i zinterpretowane razem. Pierwsza poprawka ogranicza władzę ustawodawczą kongresu, to znaczy ciała federalnego. Jest jedną z 10 poprawek przyjętych w r. 1791 i znanych popołicie pod nazwą federalnego „bill of rights”.

W przeciwieństwie do pierwszej poprawki ograniczającej moc ustawodawczą władzy federalnej czternasta poprawka ogranicza władzę ustawodawczą stanów. Przy pomocy rozumowania, które zostało zakwestionowane przez wielu prawników oraz konstytucjonalistów, Trybunał Najwyższy w sprawie Vashti Mc Collum zawyrokował, że wyraz „Kongres” w pierwszej poprawce obejmuje także lokalny urząd szkolny, i oświadczył, że ograniczenie nałożone „Kongresowi” w sprawie „wprowadzania religii” rozciąga się także na decyzję lokalnego urzędu szkolnego. Dotyczy to zaś wszelkiej działalności w godzinach szkolnych, której celem byłoby umacnianie zainteresowania religią oraz wiary w istnienie i potęgę Boga u dzieci uczęszczających do szkół publicznych.

Wśród ośmiu sędziów tworzących większość nie panowała jednak zupełna jednomyślność. Pogląd sędziego Blacka aprobowali prezes Vinson oraz sędziowie Murphy i Douglas. Czterech pozostałych sędziów łączył odmienny pogląd, który doprowadził jednak do tej samej konkluzji. Jeden z tych czterech, mianowicie sędzia Jackson (znany w Europie z powodu roli, jaką odegrał jako prokurator w procesie norymberskim) dodał swe własne zastrzeżenie i wyraził opinię osobistą w formie trzeciego poglądu. Powiedział m. in.: „Oskarżycielka jest zdecydowaną ateistką, do czego ma zresztą pełne prawo. Żąda zniesienia wszelkiej formy nauczania

sugerującej lub uznającej, że Bóg istnieje... Otóż, gdy wolno nam i powinniśmy skończyć z tak formalnym i wyraźnym nauczaniem religii, jakie przewidywał projekt z Champaign..., uważam, że należałoby jednak udowodnić, czy jest rzeczą możliwą, — nawet jeżeli jest to pożądane, — aby akceptować żądania podobne do tego, o którym mowa, i usuwać z wychowania świeckiego wszystko to, co niektórzy ludzie mogą uważać za nauczanie religii“.

Zdania większości opierały się na słowach Jeffersona, że celem klauzuli zakazującej wprowadzanie religii drogą ustawy było wzniesienie „muru między Kościołem a państwem“. Na temat tego argumentu sędzia Reed zauważył, że „żadnej zasady prawnej nie można wyprowadzić z metafory“.

Amerykańscy biskupi katoliccy — czyniąc aluzję do wypowiedzi sędziego Reeda — śmiało stwierdzają, że decyzja Trybunału Najwyższego jest „zbyt szerokim i zgubnym zastosowaniem metafory ukutej przez Jeffersona w liście popierającym swobodne praktykowanie religii“. Cytując wypadek, gdy Jefferson jako rektor uniwersytetu w Virginii proponował układ między uniwersytetem a różnymi grupami religijnymi.

Chociaż niechętni krytykowaniu Trybunału Najwyższego, utrzymują, że „mur między Kościołem a państwem“ oznacza jedynie zakaz oficjalnej religii państwowej. „Wprowadzanie religii“ oznacza ustanawianie drogą ustawy oficjalnego kościoła państwowego, „który otrzymywałby od rządu przywileje większe od nadawanych innym w ramach współpracy między rządem a religią“.

Może się wydawać okrutną ironią, że konstytucja stanu Illinois zaczyna się od słów: „My, obywatele stanu Illinois, wdzięczni Bogu Wszemogącemu za wolność cywilną, polityczną i religijną, której zezwoliliśmy nam tak długo używać, i prosząc Go o błogosławieństwo dla naszych poczynąń w celu zabezpieczenia i pozostawienia tego wszystkiego w niezmienionej postaci następnym generacjom... uchwalamy i ustanawiamy tę konstytucję dla stanu Illinois“.

W sprawie tej hierarchia katolicka wystąpiła jako obrońca zarówno teologii chrześcijańskiej jak i amerykańskiej tradycji politycznej. Sytuacja jest poważna. Dopiero parę lat temu, na początku ostatniej wojny, pewien uznany autorytet w sprawach amerykańskich mógł napisać: „Katolicy amerykańscy znajdowali się poza jednorodną tradycją narodową, pod pewnymi względami bardziej nawet od murzynów“. „W Stanach Zjednoczonych dysydenci od tradycji protestanckiej, katolicy, żydzi, agnostycy, wszyscy żyją w warunkach równości przez cierpienie“.

Obecnie, wkrótce po wojnie, hierarchia katolicka została zmuszona do wystąpienia z krytyką Trybunału Najwyższego w sprawie jednej z najdonioślejszych decyzji. Jest to wydarzenie, którego pełne znaczenie uświadomią sobie tylko ci, którzy zdają sobie sprawę z tego, że „sza-

cunek dla Trybunału Najwyższego stanowił zawsze ważną część, może najważniejszą amerykańskiej tradycji politycznej". Naród amerykański zrobił z Trybunału Najwyższego „coś w rodzaju średniowiecznego lorda kanclerza, strażnika sumienia narodu“.

W rezultacie inicjatywy Vashti Mc Collum oraz błędu Trybunału Najwyższego katolicka hierarchia Ameryki została zmuszona do zainteresowania się interpretacją konstytucji.

Według „Tablet“ opr. W. Mańczak

MUZYKA WOJENNA

„La Vie Intellectuelle“ komentuje piórem J. Lonchampt'a najnowszą muzykę francuską, powstałą pod wpływem wojny.

„Tradycje muzyczne Francji nie sprzyjają zgola powstawaniu wielkich fresków historycznych (w stylu n. p. Szostakowicza). Kiedy muzyka francuska zahacza o wojnę, dość rzadko zresztą, z obawy i wstydlivosti jednocześnie, dotyka jej od strony czysto ludzkiej. Nie czyni się piewcą narodu, ale mówi w swoim własnym imieniu, wypowiada własną radość, ból, wzruszenie, litość. Utwory H. Sauguet'a i Andrzeja Jolivet należą do tego właśnie rodzaju. Jeżeli mroczny majak wojny przewija się w „Symfonii“ Sauguet'a, jest on jedynie tłem obrazu, dekoracją, na którą rzucono kontur tego pomnika na cześć poległych. — „Zadośćuczynienie“, — tak nazwał swoje dzieło człowiek, który przeżył, i pragnie, by mu przebaczone, że żyje, by mu przebaczyli ci, których śmierć jego samego uratowała. Utwór ten to coś w rodzaju „Requiem“ dla ukojenia bohaterów, zmarłych wśród cierpień i grozy, to „kołysanka bohatera“, zakończona wołaniem pełnym zastygłego bólu i wzruszonego skupienia“. Jednak J. Lonchampt jest zdania, że dzieło to mimo swej szlachetnej, prawdziwie poruszającej koncepcji nie spełniło zadania z powodu nieznamośności warsztatu, lub braku talentu symfonicznego u autora. Motywy bardzo piękne pozostają na miejscu, zupełnie nie rozwijane. Stąd wrażenie stagnacji i monotonii, które poważnie szkodzi utworowi o bardzo czystym rysunku“.

„Trzy skargi żołnierza“ Andrzeja Jolivet, to inny gatunek muzyki. Utwór ten wykazuje pewne pokrewieństwo z niemiecką pieśnią w stylu „Dwóch grenadierów“. Tak jak melodia Schumann'a, odmalowuje dramat żołnierza powracającego do domu po wojnie, „Skarga pokonanego żołnierza“ pełna jest gorczy klęski i wspomnień przerażających bitew. „Skarga mostu na Gien“ jest pieśnią na przemian radosną i pełną rozpacz, kiedy żołnierz śpiewa nadzieję powrotu do domowego ogniska i nadzieja ta pryska wobec straszliwej rzeczywistości: rodzina żołnierza zginęła uciekając na moście Gien. W końcu „Skarga do Boga“ jest hymnem

de Stworzyciela, wyśpiewanym na łonie natury, gdzie żołnierz odnajduje pokój w jasności i wierze. Krytyk wyraża się o autorze „Trzech skarg...“, że o ile poprzednie jego utwory były trudne i suche, to w ostatnim dziele mówi on językiem dostępnym i prostym. Tekst, który również ułożył, pozwolił mu rozwinąć skargi i przygrywki z dużym poczuciem folkloru i jego naiwnych wzruszeń. Jakże wiele muzyki w tych trzech kartach, cały świat, cały etap bolesny przesuwa się wzdłuż linii, układając się w pewnego rodzaju „crescendo“ wzruszeń, od zwykłej goryczy, aż po zatracenie się w ramionach Stworzyciela Wszeczhaczy“.

Przytaczając wypowiedź Emila Vuilermoz, że: dzieło to jest świadectwem szczególnie cennym, rzucającym światło na najtajniejszą wrażliwość Andrzeja Jolivet, Jacques Lonchamp dodaje: nie tylko na twórczość A. Jolivet'a, ale również na to, co jest najlepszą częścią muzyki współczesnej. Kilka wyróżniających się dzieł naszej epoki wykazuje oczywiście wpływ wojny, która ostatecznie wymiotła rozkładające się szczątki obalonego modernizmu. Porzucono sztuczne podniecenie dawnej wirtuozerii, a dusze wypróbowały w nieszczęściu własną siłę. Można zauważyć, jak z pośród wielu wybija się kilku prawdziwych twórców, których dusze oddają po uderzeniu pełny ton, podczas gdy inne przywodzą na myśl owe brzmiające cymbały, o których mówi Apostoł.

„Czy nie jest znamienne spostrzeżenie, że dzieła takie, jak „Symfonia liturgiczna“ Honnegera i „Skargi“ Jolivet'a, chociaż różne od siebie, jednakowo zaczynają się w miazdzącym zamęcie wojny, a kończą aktem nadziei i oddania w boskim pokoju? Tu objawia się jakby „powołanie“, ostateczne wezwanie wobec absurdałności i okrucieństwa wojny, jakby jedyne wyjście z czasów złości, i to właśnie pozostanie zapewne elementem charakterystycznym dla muzyki naszych wojennych lat“.

Thum. K. Hor.

LITERATURA BRAZylijska JAKO POZYCJA KULTURALNA

Brazylijski krytyk Wilson Martins zamieszcza w tygodniu „Une Se maine dans le Monde“ rozważania na temat: „Dlaczego tak słabo zna Europa literaturę brazylijską?“ „Europejski imperializm kulturalny miał zawsze tę właściwą wszelkiemu imperializmowi postawę: opór przed uznaniem odrębności kultur powstałych w jego cieniu, powstałych w wyniku własnego jego oddziaływania. Stąd wzrastająca izolacja, w jakiej się znajdują kraje europejskie i być może wytłumaczenie objawów obecnego ich upadku“...

„Obraz, jakiego Europejczycy, a zwłaszcza Francuzi, wytwarzają sobie

o krajach amerykańskich, jest często zniekształcony i literatury amerykańskie są w Europie stawiane w rzędzie tych literatur egzotycznych, które się poznaje raczej przez wyrafinowanie, lub zboczenie smaku, ale o których bez wielkiej ujmę można w ogóle nie wiedzieć. A jednak piśmiennictwo amerykańskie, a zwłaszcza literatura brazylijska przestały być tylko refleksami prądów i idei europejskich i przedstawiają w dziedzinie sztuki i myśli coś całkiem oryginalnego...

„Myśl brazylijska ukształtowała się w świetle prądów francuskich. Cały XIX wiek w Brazylii jest uderzającym przykładem przystosowania myśli francuskiej do własnego życia politycznego, społecznego i artystycznego. Ten wpływ, trwający do dzisiaj, tłumaczy fakt, który tak zadziwił Andrzeja Mauroisa podczas jego niedawnej podróży po Brazylii: posiadanie przez pisarzy brazylijskich księgozbiorów francuskich znacznie bogatszych niż te, które się zwykle spotyka u osób prywatnych w samej Francji. „Obok tego zainteresowania się Europą literatura brazylijska, zwłaszcza od rozpoczynającego się w r. 1922 prądu modernistycznego, zwraca się troskliwie do tego, co kraj reprezentuje jako wartości specyficzne i własne. Ta postawa dała początek ważkim pracom w dziedzinie socjologii kultury, a na polu twórczości literackiej utworom, które byłyby „regionalne“ w najwęższym sensie tego słowa, gdyby nie żywe akcenty ogólnohumanistyczne. Dało by się wyróżnić dwa prądy w literaturze brazylijskiej: piśmiennictwo północy — o silnych tendencjach regionalnych, i twórczość południa — o problematyce wyraźnie uniwersalistycznej. Ramy te bywają oczywiście naruszane — tak przełamuje je np. twórczość Graciliano Ramos, uważanego za najwybitniejszego współczesnego powieściopisarza, który niewątpliwie łączy oba powyższe rodzaje. Jeśli chodzi zwłaszcza o „uniwersalistycznych“ pisarzy z Rio de Janeiro, z Sao Paulo, z Rio Grande do Sul, takich jak Erico Verissimo, Reynaldo Moura, Vinicius de Moraes, to dzieła ich wytrzymałyby z pewnością próbę tłumaczenia i wzbudziły zainteresowanie wśród czytelników wszystkich narodów cywilizowanych.

Co jest dla dzisiejszej Brazylii specjalnie charakterystyczne, to, że najpoważniejsze nazwiska napotyka się wśród krytyków. Krytyka dosięga tu poziomu filozofii literatury i nazwiska Tristao de Athayde, O. M. Carpeaux, Alvaro Lins, czy Antonio Candido mogą być śmiało postawione obok nazwisk najpoważniejszych krytyków innych krajów. W innych dziedzinach wiedzy wydała Brazylija szereg prac biograficznych i socjologicznych, pióra autorów o międzynarodowej pozycji, takich, jak np. Gilberto Freyre.

Wydaje się więc, że piśmiennictwo brazylijskie ma wszystkie dane dla zainteresowania europejskiego czytelnika. Ale istnieje też duża trudność. To, co przede wszystkim zamyka Europie dostęp do dzieł tego kraju, to — jak się wyraża Martins — „kompleks puszczy dziewiczej“.

Trudno go usunąć inaczej, niż zapoznając się z warunkami brazylijskiego życia. Środek zdawało by się oczywisty, ale stale zapoznawany. Trudno wierzyć w skuteczność wysiłków udostępnienia dzieł brazylijskich publiczności, która najczęściej nie ma pojęcia o klimacie psychicznym i warunkach socjalnych, w jakich dzieła te powstawały. Przy głębszej znajomości kraju literatura jego mogłaby być w Europie z pewnością sprawiedliwiej oceniona i wiele z otaczającego ją „tonu pogardy“ byłoby do usunięcia.

opr. A. K.

SPIS KSIĄŻEK NADEŚLANYCH DO REDAKCJI

Religia, etyka:

- H. Pinard de la Boulaye T. J. — Jezus Syn Boży, str. 216, wyd. XX. Jezuitów — Warszawa, 1948.
- St. Bartynowski T. J. — Apologetyka podręczna, str. 413, wyd. XX. Jezuitów — Warszawa, 1948.
- A. Kisiel T. J. — Ku pełni chrześcijaństwa, str. 142, wyd. XX. Jezuitów — Warszawa, 1948.
- Orędzie Miłości i Miłosierdzia, str. 87, wyd. XX Jezuitów — Warszawa, 1948.
- T. Tóth T. J. — Życie piękne i czyste, wyd. IV, str. 176, wyd. XX. Jezuitów — Warszawa, 1948.
- M. Sopoćko ks. dr — Miłosierdzie Boże nadzieją ludzkości, str. 61, wyd. Księg. „Homo“ — Wrocław, 1948.
- H. Schilgen T. J. — On i Ty, wyd. III, str. 234, wyd. XX. Jezuitów — Warszawa, 1948.
- K. Tilmann — Droga w słońcu, str. 52, wyd. Księg. Św. Jacka — Katowice, 1948.
- D. Carnegie — Jak uszczęśliwiać innych, str. 107, wyd. Albertinum — Poznań, 1948.

Nauka:

- Fr. Mirek ks. — Zarys socjologii, str. 745, wyd. Tow. Nauk K. U. L. — Lublin 1948.
- Roczniki Filozoficzne, str. 368, wyd. Tow. Nauk. K. U. L. — Lublin, 1948.
- Męczeńskie dzieje archidiecezji warszawskiej, str. 168, nakł. Rz. Kat. Kurii Metrop. Warsz. — Warszawa, 1948.
- Marek Aureliusz — Rozmyślania, str. 236, wyd. K. Rutski — Łódź, 1948.

- T. Zeleński (Boy) — Mędrca okiem, str. 297, Klub Lit. „Odrodzenia“, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik“ — Kraków, 1948.
- J. Barbag — Geografia gospodarcza Polski, str. 133, wyd. Radiowy Inst. Wydawn. — Warszawa, 1948.

Poezja:

- A. Mickiewicz — Wybór drobnych utworów, str. 96, B. U. L. nr. 322, wyd. Gebethner i Wolff — Warszawa, 1948.

Beletrystyka:

- Z. Kossak — Król Trędowaty, str. 356, wyd. Pallottinum — Poznań 1948.
- Z. Kossak — Bez oręza, t. I — str. 316, t. II — str. 292, wyd. Pallottinum — Poznań, 1948.
- W. Huennermann — Ojciec Damian, str. 311, wyd. Pallottinum — Poznań, 1948.
- F. Werfel — Pieśń o Bernadecie, t. I — str. 330, t. II — str. 295, Kat. Kl. Lit. „Jasne książki“ — IV, wyd. Albertinum — Poznań, 1948.
- W. Orkan — Kostka Napierski, str. 284, wyd. Gebethner i Wolff — Warszawa, 1948.
- H. Boguszevska-J. Kornacki — Jadą wozy z cegłą, str. 254, wyd. Gebethner i Wolff — Warszawa, 1948.
- M. Pujmanowa — Ludzie na rozstajach, str. 478, Klub Dobrej Książki — V, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik“ — Kraków, 1948.
- R. Brandstaetter — Kroniki Aassyżu, str. 93, wyd. Książnica-Atlas — Wrocław, 1948.

Dla dzieci i młodzieży:

- E. Atkinson — Bobik od franciszkanów, str. 105, wyd. Albertinum — Poznań, 1948.
- E. Kobylińska — Jak I-B odkryła nowy ląd, str. 287, wyd. Albertinum — Poznań, 1948.
- A. Domańska — Historia żółtej ciżemki, str. 298, wyd. Albertinum — Poznań, 1948.
- E. Szelburg Zarenbina — Dzieci miasta, str. 55, wyd. Gebethner i Wolff — Warszawa, 1948.
- M. J. Zaleska — Mieszkaniec puszczy, str. 424, wyd. Gebethner i Wolff — Warszawa, 1948.
- M. Wardasówna — Dziewczyna z chmur, str. 148, wyd. Księg. Św. Jacka — Katowice, 1948.

OD REDAKCJI

W najbliższych numerach naszego pisma ukażą się — między innymi — następujące prace:

X. Prof. Eugeniusz Dąbrowski: BIBLISTYKA I TEOLOGIA NA NOWYCH DROGACH.

X. Prof. Eugeniusz Dąbrowski: NAWRÓCENIE PITTIGRILLEGO

O. Jan Wierusz-Kowalski O. S. B.: ROMANO GUARDINI
(NOWE KIERUNKI W TEOLOGII — II).

Stefan Kisielewski: O ROZMAITYCH DROGACH PRAWDY.

X. Prof. Wincenty Kwiatkowski: EKSPERYMENT WIARY.

Jerzy Liebert: LISTY.

Zofia Nosalewska: PAWEŁ CLAUDEL JAKO DRAMATURG.

X. Prof. Antoni Pawłowski: NATURA A ŁASKA.

Jan Szczepański: DEKRET ASIOKI.

A. de Saint Exupéry: PILOT BOJOWY.

Irena Sławińska: GROZA SŁOWA (O JERZYM LIEBERCIE).

Stanisław Stomma: GRANICE RELATYWIZMU PRAWA.

Jerzy Turowicz: O KULTURZE NARODOWEJ.

X. Prof. Albert Warkocz: PRAWDY I BŁĘDY KIERKEGAARDA.

TREŚĆ ZESZYTU:

KAROL LUDWIK KONIŃSKI — KU PEWNOŚCI	1
MARIA WINOWSKA — ŚW. ELŻBIETA WĘGIERSKA	20
BOGDAN SUCHODOLSKI — DWIE OSIE ŻYCIA LUDZKIEGO	33
KS. RUDOLF WEISER — HISZPAŃSKI DRAMAT O ŁASCE	58

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE:

Czesław Strzeszewski — Ekonomia i humanizm	67
Nowy obraz piekła i nieba	72
Nowe spojrzenie na fizykę	80
Dzieło misyjne wobec problemu kultur narodowych	86
Kościół a konstytucja U. S. A.	88
Muzyka wojenna	91
Literatura brazylijska jako pozycja kulturalna	93
Spis książek nadesłanych	94
Od Redakcji	96



**IN HOC
SIGNO
VINCES**