ZNAK

MIESIĘCZNIK

MARIA WINOWSKA: DROGA POKOJU. • ROMAN BRANDSTAETTER: EREMO DEI CARCERI. • KS. KAZIMIERZ KŁÓSAK: MATERIALIZM DIALEKTYCZNY A FIZYKA WSPÓŁCZESNA. • G. K. CHESTERTON: PIĘĆ ZGONÓW WIARY. • PROBLEM NOWOCZESNEJ SZTUKI RELIGIJNEJ (ANKIETA ZNAKU).

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

7

KRAKÓW

ROK II • PAŹDZIERNIK-GRUDZIEŃ • 1947

REDAGUJE ZESPÓŁ

Redaktorzy: Hanna Malewska i Stanisław Stomma

Członkowie zespołu: Halban Leon, Radkowski Jerzy, Skwarczyńska Stefania, Świeżawski Stefan, Turowicz Jerzy, Zawieyski Jerzy

ADRES REDAKCJI I ADMINISTRACJI:
Kraków, ul. Sobieskiego 3, III p., m. 8. Tel. 390-46

GODZINY PRZYJĘĆ REDAKCJI:
Poniedziałki i piątki 11—13

ADMINISTRACJA: codziennie od 9.—12

CENA ZESZYTU 100 ZŁ.

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

KONTO W PKO IV/1171

M—36040

DRUKARNIA PAŃSTWOWA Nr 1, KRAKÓW, WIELOPOLE 1

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK II. PAŹDZIERNIK—GRUDZIEŃ 1947 NR 7

MARIA WINOWSKA

DROGA POKOJU

Et viam pacis non cognoverunt. (Ps. 13. 3.)

Psychoza to powojenna czy też wypadkowa długoletnich zdrad? Człowiek, który przeżył i ocalał, człowiek dzisiejszy boi się być sam na sam z własną duszą. Gna go jakiś dziwny niepokój. Jest nerwowy, niezrównoważony, przeczulony, żądny coraz to nowych wrażeń. Żyje naskórkiem, zmienny jak pogoda. Imponują mu jedynie rekordy techniczne. Sądzi, że nowe warunki stworzą nowego człowieka. I że nie czas na kontemplacje.

W tym ostatnim punkcie zgadzają się niemal wszyscy, chrześcijanie i niechrześcijanie. Kreśląc typ przyszłego człowieka, widzą w nim przede wszystkim twórcę, czy producenta takich czy innych namacalnych wartości. Ideałem jest „człowiek czynu", nowy Prometeusz ujarzmiający siły przyrody, z Bogiem, czy przeciw Bogu. I dlatego pierwszym i naczelnym przykazaniem jest dziś „działaj, produkuj, pracuj". Czyżby tutaj tkwił błąd i zaród choroby wieku? Czyżby praca miała wykolejać?

Przed równo 1400 laty umarł człowiek, który otrzymał zaszczytną nazwę prawodawcy Zachodu. Na czele kodeksu,

którym przeorał Europę, postawił dwa słowa. Jednym z nich jest „pracuj": **labora.**

Ale jest ono bliźniaczo spięte z drugim, dzierżącym pierwszeństwo: **ora.** „Ora et labora". „Módl się i pracuj". Czyżby to zdanie oklepane miało sens również i dziś, w epoce radia i bomby atomowej? Że praca jest konieczna, wiemy wszyscy. Ale modlitwa? Iluż z nas, podświadomie, wierzy, że jest to jeno czcigodna nadbudówka, coś jak kawa czarna po obiedzie?

Sądzę, że wartoby się dziś zastanowić nad czymś, co nazwałabym **fizjologią modlitwy.** Innymi słowy nad jej rolą w życiu fizycznym jednostek i społeczeństw, nad jej wpływem na rozwój kultury. Mówimy do świadomych, lub podświadomych pragmatystów, więc rozważmy zagadnienie na planie utylitarnym. Czym właściwie, jest modlitwa?

Nie pytajmy narazie teologów o odpowiedź. Przyjrzyjmy się po prostu tym, co się modlą i tym, co się **nie** modlą. I wyciągnijmy pewne wnioski z tych danych empirycznych. Czy jest między nimi jakaś różnica, i jaka? Mimo rzadkości podobnych okazów niewątpliwie w kręgu naszych znajomych znajdzie się ktoś, kto z Bogiem rozmawia. Przynajmniej we własnym przekonaniu — powtarzam — abstrahuję w tej chwili nawet od problemu, czy Bóg w ogóle istnieje. Otóż ktoś, kto się modli, (a nie **klepie** pacierzy) jest przekonany, że nawiązał kontakt z Bogiem. Czy to przekonanie wywiera jakiś wpływ na jego charakter, sposób bycia, stosunek do ludzi i do rzeczywistości? Czy modlitwa posiada jakieś znaczenie kulturalne i społeczne?

Nawet powierzchowna obserwacja tych, których tradycja zwie „ludźmi modlitwy", odsłania w nich cechę, która dziś bardziej niż kiedykolwiek bije w oczy, zastanawia, a nawet zaskakuje. Ludzie ci mają i **dają pokój.** Są zrównoważeni i nie śpieszą się, choć pracują. Od pierwszego weirzenia wyczuwa się w nich tajemniczą harmonię. Są w zgodzie ze sobą i braćmi. Sama ich obecność działa jak balsam. Mają oczy przejrzyste jak woda głęboka i najzawilsze trudności rozplątują się w ich dłoniach jakby same przez się. Na wszystko mają odpowiedź i nawet wtedy, gdy cierpią, nie skarżą się nigdy, owszem, twierdzą, jak ktoś, co nie kłamie, że są szczęśliwi.

Diagnozę można ująć tak czy inaczej, ale to pewne, że

w życiu człowieka modlitwa jest czynnikiem równowagi, źródłem pokoju. W bardzo ciekawej broszurze p. t. „La prière" Dr. Carrel nazywa ją „czynnością biologiczną, wynikającą z naszej struktury, innymi słowy normalną funkcją duszy i ciała", tak konieczną, jak oddech.

Jeśli tak jest, jeżeli istotnie modlitwa odgrywa w naszym życiu funkcję organiczną, brak jej lub atrofia muszą wywoływać zaburzenia chorobowe o zasięgu nie tylko indywidualnym lecz i społecznym, muszą wpływać na kształt naszej kultury.

Powiedzmy sobie szczerze i poprostu: w olbrzymiej, przytłaczającej większości **Europa się nie modli.** Od szeregu lat zaznacza się coraz wyraźniej atrofia zmysłu religijnego, który, jak wskazuje etymologia („religare") „wiąże": ziemię z niebem, człowieka z Bogiem. Quicherat zdefiniował człowieka jako „animal religiosum", widząc w tej zdolności „nawiązywania" stosunku ze światem nadprzyrodzonym cechującą go różnicę gatunkową. Otóż nie ulega wątpliwości, że jest to sfera życia, leżąca dziś odłogiem. Jeżeli modlitwa jest oddechem duszy, należy stwierdzić, że Europa oduczyła się oddychać.

Fakt ten bije jeszcze bardziej w oczy, jeśli porównamy Europę czy to ze światem muzułmańskim, czy też z Indiami. Nie zapomnę nigdy bolesnego wstydu, jaki wzbudziła we mnie rozmowa z pewnym wykształconym Arabem. Mówiliśmy o chrześcijaństwie i starałam się mu dowieść, że islam zaczerpnął zeń wiele, że zmierza doń własną logiką wewnętrzną. Zastanowił się, potem rzekł. „Może pani ma rację, może wy macie całą prawdę, ale za to my się modlimy, a wy już na ogół nie umiecie się modlić".*) Nie mogłam mu zaprzeczyć. Ktokolwiek zna kraje islamu, musi stwierdzić, że przeciętni wyznawcy Mahometa modlą się częściej i wierniej (nie mówię: lepiej), niż wyznawcy Chrystusa w Europie. Oto punkt wyjścia drogi do Damaszku, którą odbyli Charles de Foucauld i Psichari. W „ogrodzie Allaha", jak Arab zwie pustynię, na każdym postoju widzieli ludzi z twarzą zwróconą ku Mekce, z wyciągniętymi dłońmi: modlących się ludzi. I mimowoli

*) Pewnemu Anglikowi, który skarżył się na bezsenność, Mahatma Gandhi powiedział. „Gdyby się pan modlił, spałby pan lepiej".

wnukowi Renana musiało nasunąć się pytanie: „My, co niesiemy im kulturę, cóż damy im wzamian?" Z tego bolesnego kajania się wyrosło powołanie Karola de Foucauld, który w długim sam na sam z Bogiem dał świadectwo modlitwie odnalezionej i samą swoją obecnością był głosem, wołającym na puszczy.

Rzecz znamienna: w północnej Afryce rekrutują się przeważnie powołania kontemplacyjne najsurowszych reguł. Czy to cień świętego Augustyna w samotnych „solilokwiach" budzi tęsknotę do najczystszych źródeł chrześcijaństwa, czy przemawia nieodparty zew pustyni, urzekającej chore dusze czarem bezmiaru, czy działa przykład ludzi dzikich i nieokrzesanych, mieszających zabobony z fragmentami prawdy, którzy jednak nie stracili zmysłu modlitwy, i znaczą szlaki karawan pokłonami i psalmodią? Wszystkie potrzaski dobre są Bogu, niezawodnemu Łowcy. I jeśli islam lub braminizm są pokusą dla nie chrześcijan lub dla tych, co znają chrześcijaństwo tylko w karykaturze, wyznawcy Chrystusa widzą w nich bodziec i podnietę do pełnej i coraz pełniejszej eksploatacji tych rezerwatów ducha, którymi dysponuje tylko absolutna Prawda. Innymi słowy: wierna, choć kulawa, modlitwa innowierców zmusza nas do zasadniczych rachunków sumienia nie tylko z grzechów własnych, lecz i z grzechów cudzych. Gdyż modlitwa jest dobrem wspólnym, dyskontuje się w wymiarze kosmicznym. Nikt nie modli się sobie tylko. Nikt nie modli się sam. Oddech każdej poszczególnej duszy jest oddechem świata. Człowiek modlący się jest jak antena, chwytająca prądy Boże, by stać się z kolei źródłem energii. Im więcej modlitwy, tym więcej energii: wiedzą o tym święci!

Powtarzam raz jeszcze: nie chodzi mi w tym artykule o stwierdzenie, czym jest modlitwa i jaką jest jej istota. Piszę dla chrześcijan, ale chciałabym, żeby zrozumieli mnie również i nie chrześcijanie. Dlatego ograniczam się do zagadnień, których logika oczywista bije w oczy. Nie trudno stwierdzić, że ongiś w Europie modlono się więcej, o wiele więcej niż dziś. I nie trudno poddać ścisłej obserwacji tych rzadkich ludzi, którzy się modlą. Poprzestańmy na razie na tych konkluzjach empirycznych: człowiek, który się modli, rozporządza tajemniczym kapitałem energii duchowej, której brak człowiekowi, co się nie modli. Każdy z nas, co przeszedł przez lagier czy

więzienie, wie, jakie były praktyczne konsekwencje tego faktu. Istnieją w pośród nas, na szczęście, ludzie modlitwy niby żywe piorunochrony. Tacy sami, a jakżeż inni. Pokój czyniący, pokój niosący, gdyż sami pełni pokoju.

We wspomnianej broszurze Dr. Carrel omawia terapeutuczne, kuracyjne znaczenie modlitwy. W ciągu swej długiej kariery lekarskiej stwierdził wielokrotnie decydujący nieraz wpływ duchowego stanu na przebieg choroby. W suchych, technicznych formułach wykazuje stopniowy zanik „zmysłu sakralnego" w Europie, zanik, który wiedzie nieuchronnie do rozkładu i dekadencji.

„Człowiekowi nie wolno igrać z życiem. Obowiązują go pewne niezmienne zasady, wynikające z jego struktury biologicznej. Wielkie to ryzyko dopuścić do zaniku tej czy innej funkcji zasadniczej, czy to w porządku fizycznym, czy intelektualnym, czy duchowym. I tak np. niedorozwój mięśniowy u niektórych intelektualistów jest równie szkodliwy, jak atrofia inteligencji i zmysłu moralnego u pewnych atletów. Roi się od przykładów rodzin ongiś bujnych i zdrowych, które po utracie religii i moralności zdegenerowały się i wygasły. Nauczyło nas gorzkie doświadczenie, że zanik zmysłu moralnego i zmysłu sakralnego w kierowniczych czynnikach danego narodu wiedzie go do dekadencji i niewolnictwa. Jest rzeczą oczywistą, że stłumienie pewnych funkcji przewidzianych przez naturę, odbija się tragicznie na całym życiu. Człowiek potrzebuje Boga, tak jak wody i tlenu. Toteż społeczeństwa, w których wygasa potrzeba modlitwy, są nieuchronnie skazane na degenerację. Jest więc w interesie wszystkich zarówno wierzących jak i niewierzących, by czuwać nad pełnym rozwojem człowieka".

Carrel nie jest teologiem, bada problem jako lekarz, w promieniu swej specjalności. I dlatego właśnie konkluzje, które wyciąga, mają tak wstrząsającą wymowę. Jakżeż otrzaskaliśmy się z opinią, która nieraz wstydliwie wyziera z rozaktywnionych, katolickich pism, że człowiek modlitwy, to pasożyt, gdyż czas, dany Bogu, odbiera „produkcji". Taki np. Karmel, to przeżytek. Ostatecznie nie sposób zabronić tej czy innej egzaltowanej niewieście, żeby poszła śladem świętej Teresy, ale, mówiąc między nami, dziewczyna mogłaby lepiej zostać szarytką czy dzieci uczyć w szkole, choćby w czepku.

Słyszałam takie zdanie z ust pewnej pobożnej damy, która niewątpliwie pretenduje do roli matki Kościoła. Ale nie jest to zdanie odosobnione. I tak np. w Polsce powołania kontemplacyjne są rzadkością, choć na ogół powołań jest sporo. Dlaczego? Po prostu dlatego, że nawet wśród praktykujących katolików pojęcie modlitwy uległo dogłębnej dewaluacji: widzą w niej akcesorium, nie istotę, igraszkę, nie oddech duszy. I dlatego zdaniem wielu czas dany Bogu to jakby stracony czas.

Wartoby dziś zastanowić się, jak myślano o tych sprawach w pierwszych latach naszej ery, gdy Dobra Nowina szła na podbój świata. „Dzieje Apostolskie", ta ewangelia Ducha świętego powtarza niezmordowanie, iż wierni „trwali na modlitwie". Danina czasu, składana Bogu przez tych prostaków gorejących ogniem żywym, była większa niż kiedykolwiek. Nie wyjątkiem a zwyczajem były noce, spędzane na modlitwie, tak zwane później „wigilie". Badania nad początkami liturgii wykazują, że pierwsi chrześcijanie nie żałowali ni czasu, ni siebie, by najgodniej sprawować chwalbę Bożą, dzieło Boże. Modlitwa w ich życiu dzierżyła prymat absolutny. Czy cierpiała na tym praca? Nieprawdopodobnie szybki rozwój chrześcijaństwa od krańca do krańca rzymskiego imperium świadczy, że nie było ono monopolem „zaświatowych" i „nieżyciowych" jednostek. Przeciwnie impet, z jakim ewangelia zdobywała teren, był wprost proporcjonalny do żarliwości modlitwy i życia wewnętrznego apostołów. Modlitwa nie umniejszała, lecz ustokrotniała ich siły i wydajność. A gdy przyszedł zalew barbarzyńców i rzymskie imperium zaczęło trzeszczeć w swych przyciesiach, oni to, nieustraszeni, szli naprzeciw obcym przybyszom, z ewangelią i kulturą. Nawet najzajadlejszy wróg chrześcijaństwa przyznać musi, że Kościół był ową arką przymierza, która z ginącego, antycznego świata uratowała wszystko, co przetrwało. On to utrzymał ciągłość kultury, przerzucił mosty między zachodzącym i wschodzącym światem, jak mądra gospodyni przechował w swych śpichrzach bezcenne skarby. Ci karczownicy nieobeszłych kniej nie tylko modlić się umieli, lecz i pracować. I może dlatego umieli pracować, że umieli się modlić!

Może niewielu z nas wie, że w świecie współczesnym istnieją tu i ówdzie rozrzucone oazy, które zdołały przechować

w najczystszej formie sposób życia i obcowania („conversatio") pierwszych chrześcijan. Benedyktyni nie są dziś modni, a jednak właśnie oni od tysiąca czterystu lat przedłużają w pośród nas obyczaje pierwszych chrześcijan, tak sędziwe, i tak młode jak ewangelia. Stary, zgrzybiały pień zieleni się coraz to nowym listowiem, wypuszcza nowe pędy, wykazuje przedziwną aktualność, większą dziś może, niż kiedykolwiek. Gdyż nigdy chyba nie była bardziej potrzebna owa „szkoła służby Bożej", do której święty patriarcha zapędzał swych współczesnych.

Tajemnicą niesłychanej żywotności benedyktynów (a mam na myśli wszystkie ich odłamy) jest reguła świętego Benedykta, wzór roztropności i genialnego umiaru. Wielki prawodawca nie zamierzał tworzyć w Kościele czegoś nowego (tak jak inni fundatorzy zakonów) lecz cała jego ambicja polegała na tym, żeby skupić elitę, która by realizowała jak najpełniej i najczyściej zwykły ideał chrześcijański. Toteż reguła jego odbija zasadniczo od innych reguł współczesnych, bez porównania surowszych. Nie powołuje pokutników, ani ascetów, ale tych, co naprawdę, z całego serca „szukają Boga". W każdym wierszu Reguły brzmią echa pierwszych katechez, apostolskiej „didaché". Święty Benedykt zawarł w swym kodeksie samą esencję ewangelii. O jedno mu chodzi: kształtować prawdziwych, doskonałych chrześcijan. I dlatego stawia im też same postulaty, jakie głosił Jan Chrzciciel czy Paweł święty. Grzech odwrócił nas od Boga: korzeniem grzechu jest samowola. By wrócić do Boga musimy zadać gwałt zbuntowanej woli, biorąc ją w kluby posłuszeństwa. „Kimkolwiek jesteś, o synu, — woła święty Benedykt — słuchaj moich słów: sięgnij po jasną broń posłuszeństwa, by służyć prawdziwemu panu naszemu, Chrystusowi. Przysposób serce i ciało do karnej wojaczki pod przewodem przykazań: i kędy nie starczy ci siła przyrodzona, proś Pana o sukurs łaski...".

„Proś Pana o sukurs łaski...". Oto pierwszy szczebel modlitwy, oparty na świadomości, że **bez Boga nie możemy nic.** W epoce głoszącej autonomię człowieka jest to postawa wręcz niezrozumiała. Nawet wśród chrześcijan pokutuje subtelnie przykryta pozorami samowystarczalność moralna, sprowadzająca Boga do funkcji kontrolera i pomocnika. Jakże odbiegliśmy od poglądu pierwszych chrześcijan, których życie wewnętrzne polaryzowało się niejako między wszechmocą Bożą,

daną im do dyspozycji w Chrystusie i własnym nicestwem: „Beze mnie nic uczynić nie możecie..." „Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia". Wszystko i nic: oto sekret Pawła, Piotra, Jana, Grzegorza, Wojciecha i Bonifacego, których duchowe i materialne zdobycze po dziś dzień napełniają zdumieniem. Ambicja ich nie miała granic, gdyż byli bezgranicznie pokorni.

Ale stosunek do Boga nie może być tylko proszący. Modlitwa nie może być tylko modlitwą o coś. Istota jej jest głębsza, inna. Modlitwa sama w sobie, to chwalba Boża, mobilizująca nie tylko dusze, ale i ciało: „opus Dei", dzieło Boże.

Tam, gdzie zmysł religijny jest żywy, taki bezinteresowny stosunek do Boga jest normalny i zrozumiały, niemal — konieczny. Nie tylko psalmista, lecz i Pindar, lecz i Ajschilos intonują pieśń chwalby, olśnieni bezmiarem. Założeniem ich jest truizm, że nie człowiek, jeno Bóg jest centrum wszechrzeczy. A wiemy skądinąd, że myśl grecka, ku wiecznej swej chwale, z trudem jeno i w niewielu szczytowych punktach wzniosła się na wyżyny, które były klimatem powszednim natchnionych, hebrajskich wieszczów i że zwyciężył w niej w końcu sokratesowy egocentryzm.

Dopiero w epokach schyłkowych duch religijny, zmysł modlitwy ustępują sztywnemu moralizmowi, który sprowadza stosunek człowieka do Boga do handlowego niemal „credit et debet". W takim to klimacie rodzą się nieśmiertelni faryzeusze, szachujący Boga przestrzeganiem zewnętrznych prawideł i tak bardzo pewni swej wyższości nad celnikiem! W epokach żarliwych moralność jest służebnicą religii, przedsionkiem wiodącym do świątyni Pańskiej, warunkiem wtajemniczenia. „Gdy wchodzisz do kościoła — mówi Pèguy, — otrzyj sprószone buty, lecz raz otarłszy, już więcej o nich nie myśl...". Iluż współczesnych sprowadza całe zagadnienie religijne li tylko do czyszczenia zaprószonych butów? „Poszczę dwa kroć na tydzień, daję dziesięcinę... robię rachunek sumienia, chodzę do spowiedzi, żyję plus minus moralnie: czegóż Pan Bóg więcej chce?" Otóż tu właśnie tkwi sęk, potwierdzony jednomyślnością stuleci. Pan Bóg chce czegoś więcej, chce żeby człowiek z nim rozmawiał.

„Z Tobą ja gadam co królujesz w niebie...

Gdyż czemże innym jest modlitwa, jak nie rozmową z Bogiem? Z całą świadomością dystansu, przez który miłość prze-

rzuca mosty? „Abyssus abyssum invocat": otchłań nędzy apeluje do bezmiaru! Że takie są istotnie postulaty Boże, wynika z natury człowieczej, której potrzebne są płuca modlitwy tak, jak powietrze. Sprzeniewierzenie się tej potrzebie istotnej nie piorunami karze Bóg: nosimy sami w sobie własną nemezis. Człowiek, w którym zanikł zmysł modlitwy, jest zakłamany i wykolejony, poważniony z bytem i tak ogłupiały, że jak powiada Claudel, „już nawet własnego pępka rozeznać nie umie". Owszem, możemy iść przeciw naturze; tylko że natura zdradzona się mści".

Badając francuskie życie religijne ostatnich stuleci Brèmond musiał ukuć nowe słowotwory, rozróżniając „teocentryzm" od „antropocentryzmu" zależnie od tego, czy modlitwa ma na celu przede wszystkim interes człowieka, czy też interes Boga. Do pierwszej kategorii należy oczywiście modlitwa proszalna, do drugiej chwalba Boża. Mniejsza o to, że w tej dystynkcji jest coś sztucznego: nie ma i być nie może czystego teocentryzmu (gdyż rozsadza go już choćby sama cnota nadziei), tak jak nie może istnieć modlitwa idealnie antropocentryczna, gdyż wtedy w ogóle przestałaby być modlitwą. Ale niewątpliwie oba terminy oddają wielkie usługi na planie psychologicznym, określając przerost w jednym lub drugim kierunku. Nie myli się Brémond stwierdzając, że od czasów renesansu bierze górę coraz bardziej punkt widzenia antropocentryczny, widzący w religii przede wszystkim interes człowieka. I tu nasuwa się pytanie, czy nie jest to po prostu jeden więcej symptomat owej atrofii zmysłu religijnego, zmysłu modlitwy, o której mowa?

Dla pierwszych chrześcijan całkiem normalnie Bóg był ważniejszy, niż człowiek, i gdy odmawiali „Ojcze Nasz" mieli głęboką świadomość hierarchii wartości, stanowiących przedmiot modlitwy; iż najpierw prosimy: „święć się imię **Twoje**, przyjdź królestwo **Twoje**, bądź wola **Twoja**" i potem dopiero wyciągamy rękę po chleb (który jednogłośnym zdaniem tradycji nie oznacza jeno materialnego jadła) i prosimy o win odpuszczenie. W epokach głębokiego życia religijnego obowiązuje norma „Ojcze nasz". Pierwsi chrześcijanie nie potrzebowali subtelnych dystynkcji Brémond'a, a nawet dziś niejeden benedyktyn zdumiałby się wielce, gdyby mu oświadczono, że jest teocentrystą!

I znów wracamy do podstaw, do źródeł, do czasów, gdy nad światem płonęły jeszcze łuny od języków ognistych, które spadły jak jastrzębie na ludzi Wieczernika. Pierwszy impet Ducha świętego nie tyle był mocniejszy ile znalazł glebę sposobną, przeoraną przez Bożego Mistrza. Apostołowie byli mu narzędziem powolnym i stąd ich triumfy. Epopea chrześcijańska pierwszych wieków to niepisana ewangelia Ducha świętego: gesta Dei per homines.

Cóż się zmieniło od owych czasów? Kto zawiódł? Człowiek — czy Bóg? Zapytajmy dostojnego partnera, zróbmy rachunek sumienia, odświeżmy w pamięci wyblakły katechizm. Przypomnimy sobie, że Bóg jest niezmienny i dary jego „bez żałowania". A więc? czyja wina?

Nic nam z fal, krzyżujących eter, póki nie złowimy ich na antenę. Energie Boże są do naszej dyspozycji tak jak w dzień pierwszych, Zielonych Świąt. cóż, gdy nie mamy anteny!

Anteną łowiącą prądy Boże jest modlitwa. Takie jest prawo i taki obyczaj. Nigdzie nie „stoi" napisane, jakoby Bóg brał człowieka za kark, nieproszony. Nawet w błyskawicznych nawróceniach należy suponować krecią, saperską robotę Łaski. Jeszcze przed spotkaniem na drodze do Damaszku napewno Szawłowi spać nie dawało wspomnienie kamieniowanego Szczepana, dlatego właśnie, tym bardziej zacinał się w sobie, by w końcu we Wrogu rozeznać Przyjaciela. A i wtedy kazano mu na sam początek odprawić rekolekcje...

Takie jest prawo i taki Boży obyczaj: do niedościgłych skarbów swoich Bóg daje nam klucz niezawodny i nie winien On, gdy rdzewieje nam w kieszeni. Żeby mieć, trzeba brać, i nie Bóg winien, jeśli nie bierzemy. Nie Duch święty zwiotczał: zwiotczeliśmy my. Tylu wśród nas anemicznych, niemrawych, powierzchownych i „paszportowych" chrześcijan, że ani nie wiemy, co jest chrześcijaństwo, ani do czego zobowiązuje; i że już w ogóle nie chcemy i nie umiemy się modlić. Dusza nasza nie oddycha, i jakżeż może żyć? W niejednym z nas jest jak kwiat, zasuszony w książce, jak ryba, wyjęta z wody, jak ptak, zamknięty w klatce. Czujemy, że „coś" nam dolega, ale wolimy oskarżać wątrobę niż własne, duchowe lenistwo. By przekonać się, jak wygłodniałą obnosimy duszę, wystarczy prosty tekst: pójdźmy na jakiś czas do miejsca, w którym żyją ludzie modlitwy (ludzie normalni), przyjrzyjmy

się im, przestawajmy z nimi, chłońmy wszystkimi porami pokój i radość, którymi promienieją, poddajmy się ich błogosławionemu wpływowi. Eksperyment niełatwy a nawet bolesny! Gdy ktoś z dusznego więzienia wyjdzie na świeże powietrze zatacza się i bolą go płuca (mówię z praktyki): nie leczy się bez bólu obumarłych dusz! Lecz jakże wytłumaczyć, że mimo bólu i wysiłku czujemy, że klimat ten nam odpowiada i że budzą się w nas ze snu nieznane światy?

Ale tu właśnie tkwi sęk: kędyż są owe oazy, w których wędrowiec zdrożony i osypany pyłem dróg dalekich może dziś znaleźć wytchnienie? Gdzie są sanatoria dla chorych dusz? Innymi słowy, ile jest dziś w Polsce domów rekolekcyjnych (wolelibyśmy może inną nazwę, która mniej by odstraszała), w których panowałby klimat modlitwy, klimat stworzony i pielęgnowany przez ludzi, dla których modlitwa jest sprawą najważniejszą? Jakże potrzeba nam takich świętych „pasożytów", którzy, choć się modlą (a może dlatego właśnie...), pracować umieją, owszem, znają od wieków specjalną metodę, którą możnaby nazwać stachanowszczyzną Bożą.

W zachodniej Europie istnieje na szczęście cały szereg benedyktyńskich opactw, trapistów czy kartuzów, które zdołały utrzymać w najczystszej formie odwieczne obyczaje gościnne, dyktowane przez świętą Regułę. Nie możemy czytać bez wzruszenia owego sędziwego tekstu, co zaleca przyjmować cudzoziemca „jak samego Chrystusa, jakoże On rzeknie nam kiedyś: byłem gościem i podjęliście mnie". Toteż sam opat winien iść na spotkanie gościa, poczem, pomodliwszy się z nim razem, daje mu pocałunek pokoju. I święty Benedykt podkreśla z wielkim naciskiem: najpierw mają się pomodlić...

Największym zachowaniem cieszyć się winni ubodzy i pątnicy „jakoże w ich osobie, bardziej niż w innych, podejmuje się Chrystusa"; bogaci tylko na świecie mają pierwsze miejsce, nie tu...

Tak więc od pierwszej chwili nieznany przechodzień czuje się jak w domu: kimś bliskim i drogim. Obejmuje go niby ramionami atmosfera pokoju, w dziecinnie przejrzystych oczach „brata hotelarza" rozpoznaje miłość iście braterską, serce, zziębnięte nieraz na sopel lodu zaczyna w nim tajać, odkrywa jakiś cudny, nieznany świat, w którym Bóg na prawdę jest na pierwszym miejscu, i dlatego też i wszystko inne,

wedle prawa słusznej hierarchii, jest na swoim, słusznym miejscu, gdzie panuje Pokój i Ład...

Rzecz znamienna: wśród francuskich konwertytów ostatniego stulecia nie ma chyba ani jednego, który by nie zaznał pierwszego zbawiennego wstrząsu u jakichś trapistów czy benedyktynów. Leon Bloy i Huysmans, Péguy i van der Meer wszyscy oni zaczęli „odkrywać" chrześcijaństwo w klasztorach kontemplacyjnych. Atrakcją mógł być śpiew gregoriański lub piękny krajobraz, lecz rychło ich wrażliwe natury zaczynały chłonąć wszystkimi porami atmosferę harmonii i pokoju, która panuje wszędzie tam, gdzie ludzie się modlą; atmosferę jakżeż obcą i nieznaną dzisiejszemu światu! „Pax est tranquillitas ordinis" mówi święty Augustyn: pokój jest owocem ładu. W człowieku, co się modli, wszystko jest na swoim miejscu, gdyż **Bóg jest na pierwszym miejscu:** i to jest właśnie fakt, który w kontakcie z takimi np. benedyktynami uderza tak bardzo! Prymat, jaki dają kontemplacji, jest bez uszczerbku dla pracy. Nie darmo utarło się określanie pracy trudnej i żmudnej jako „benedyktyńskiej". Był czas, kiedy ci mnisi karczowali Europę, kształtowali kulturę. Ale wpływ ich głęboki był na miarę ich wierności kardynalnej zasadzie zakonodawcy: iżby nic, absolutnie nic nie było stawiane ponad „dzieło Boże": Operi Dei omnino nihil praeponatur". Ilekroć ta zasada była pomijana, krzepło i zamierało życie benedyktyńskie i z ognisk światłodajnych opactwa przeradzały się w konfraternie starokawalerskie. I na odwrót: tam, gdzie istotnie „dzieło Boże" jest na pierwszym, poczesnym miejscu, nie tylko w czasie, lecz i w świadomości mnichów, praca jakby sama rośnie w ręku i owoce jej dojrzałe w słońcu modlitwy, plenią się błogosławieństwem. Nigdzie tak, jak wśród benedyktynów, wpływ normatywny prymatu modlitwy nie da się wytropić i zauważyć.

Czy znaczy to, że są ludźmi z księżyca i obowiązują ich prawa, które zwykły, szary człowiek łamać może bez uszczerbku? Tu właśnie tkwi sęk! Jak już wspomniałam, święty Benedykt nie chciał stworzyć jakichś osobliwych ascetów, ale chrześcijan doskonałych, wiernych bez reszty ideałom ewangelii i dlatego zapisanych do „szkoły służby Bożej". Prymat modlitwy był dla pierwszych chrześcijan czymś, nie podlegającym żadnej dyskusji. I trzeba było całych wieków apostazji,

niewierności i zdrad, żeby człowiek, stawiający służbę Bożą na pierwszym miejscu, w opinii wielu, nawet chrześcijan, był przeżytkiem i dziwolągiem. Ideał chrześcijański zbladł w Europie, gdyż oduczono się modlić!

* * *

Pisząc ten artykuł nie zamierzam robić reklamy benedyktynom; jeśli są, czym winni być, sami sobie są reklamą i innej nie potrzebują. Chodzi mi o coś innego: o żywą ilustrację zasady, która wynika automatycznie z ewangelii i obowiązywała bezwzględnie w epokach żarliwego chrześcijaństwa, stawiając Boga i powinną Mu służbę na bezwzględnie pierwszym miejscu. Istnieje mnóstwo różnych zakonów kontemplacyjnych, które do ideału pierwszych chrześcijan przydają jakiś specjalny cel, wymagający specjalnego powołania, jak np. Karmel, który jest przedziwnym akumulatorem modlitwy. Ale benedyktyni w myśl swego świętego prawodawcy mają być li tylko idealnymi chrześcijanami, takimi, jakich widziały i podziwiały pierwsze wieki. Dlatego św. Benedykt zaznacza z takim naciskiem, że jeśli ktoś z tych „zaczątków życia świętego" zechce wystartować na wznioślejsze szczyty, wstrętów czynić mu nie należy... Aczkolwiek już sam elementarz doskonałości jest tego rodzaju, że kto go raz odcyfruje jak należy i w praktykę wprowadzi, tak żyje i modli się i działa, jak Paweł i Piotr i uczniowie pańscy, co świeżo wyszli z Wieczernika. Właśnie dlatego, że benedyktyńska reguła, nie obciążona balastem zbyt nowoczesnych Konstytucji, odzwierciadla idealnie życie pierwszych chrześcijan, benedyktyn (salva reverentia) może nam być wspaniałym królikiem doświadczalnym, unaoczniającym niby dziwo przedpotopowe pierwszeństwo Bożych praw i służby Bożej w życiu człowieka i stąd wynikającą normatywną rolę modlitwy.

* * *

Wojna namnożyła ludzi wytrąconych z równowagi, rozbitych, pełnych zwątpienia i rozterki, ludzi biednych i bezdomnych, na kość przemarzłych brakiem miłości, ludzi szukających. Może jakaś kasa chorych zajmie się leczeniem chorych ciał, lecz gdzie są sanatoria dla chorych dusz? Pątników, zabłąkanych w zadymce, ratują na przełęczy świętego Gotharda bernardyńskie psy, wiodą pod ciepły, gościnny strop: iluż

duchowych nędzarzy czeka dziś jeno na wyciągniętą, braterską dłoń, by pójść, dokąd każą, uczynić, co każą? Miłość jest argumentem nieodpartym.

I dlatego wspomniałam przed chwilą nakaz gościnności, którym święty Benedykt wiąże swych uczniów tak, jak obowiązywał pierwszych chrześcijan. W tych kilku lapidarnych słowach tkwi cały program duchowej odnowy świata. Wyobraźmy sobie domy, całe mnóstwo domów, w których podejmowanoby przybysza „jak samego Chrystusa", z wielką miłością i czcią (to ostatnie uczucie jakby wygasło wśród współczesnych, którzy zatracili świadomość bezgranicznego dostojeństwa duszy). Wyobraźmy sobie coraz to nowe ekipy „ludzi ze świata" przychodzących po prostu, na kąpiel duchową, do gospodarzy promieniujących pokojem i radością, gotowych dawać szczodrą miarą z własnej pełności. Parę takich dni, spędzonych w klimacie modlitwy, w warunkach, normalnych, gdzie wszystko, co ludzkie, jest na właściwym miejscu, gdyż Bóg jest na pierwszym miejscu, parę takich dni może się stać źródłem odkryć i dogłębnej odnowy, nawet bez specjalnych pomocy rekolekcyjnych, przez sam fakt żywego kontaktu i przykładu...

Oczywiście, takie duchowe gospody możliwe są tylko tam, gdzie ilościowo i jakościowo kwitnie życie modlitwy, gdzie istnieją zespoły ludzi dość bogatych wewnętrznie, by dawać „miarą szczodrą i natrzęsioną". Z próżnego nie naleje i biada tym, co kwapią się dawać, nim sami posiędą! Lecz chodzi tu nie o akcje jednodniowe, lecz o dzieła, rosnące jak dąb, powoli i uparcie i coraz potężniej, igrając stuleciami. Benedyktyńska reguła, wypróbowana niemal półtora tysiącem lat, nadaje się przedziwnie do tej wielkiej akcji ratowniczej świata, tym bardziej, że to jej nie nowina, gdyż raz już przebyła zwycięsko niebezpieczny zakręt dziejów. Coraz częściej mówi się dziś o analogiach pomiędzy obecnym „zmierzchem Europy" i schyłkową epoką rzymskiego imperium: nam również grozi zalew barbarzyńców, niekoniecznie ze wschodu czy z zachodu, gdyż kultywujemy ich sami wpośród siebie...

Sprawdzamy codzień wyraźniej, że pokoju nie ma i na pokój się nie zanosi. Większość ludzi na globie nie wie dziś w ogóle, co znaczy to święte słowo! Stąpamy pośród nieobeszłych rumowisk, nie tylko materialnych. Chaos jest tak ge-

neralny, że już jakby niewiadomo, na czym się oprzeć, by zacząć budować rozreklamowany „nowy ład". Świat jest jak olbrzymia wieża Babel, w której każdy mówi sobie tylko zrozumiałym językiem. Prawi się tyle o wspólnocie, o jedności, i nigdy tak jak dziś człowiek człowiekowi nie był wilkiem. Zza każdego węgła czyha zdrada, panoszy się kłamstwo, brat bratu nie ufa, brat boi się brata. I to nie tylko tu lub tam, nie mam na myśli ani Polski w szczególności, ani żadnego określonego kraju: choroba wieku bez paszportu przeskakuje granice, kpi sobie z żelaznych kurtyn, na wszystkie świata strony rozwleka zatrute opary. Jeśli ktoś myśli u nas w kraju, że we Francji czy w Anglii dzieje się dobrze, ten się łudzi, lub nie wie, jak jest. Wszędzie jest źle, bardziej lub mniej, ale choroba jest generalna, tak generalna, że niekiedy trudno ją rozeznać, gdyż chorują nagminnie i lekarze. Jak ongiś Diogenes, ze świeczką trzeba dziś szukać człowieka zdrowego na ciele, a już zwłaszcza na duchu. Każdy niemal obnosi jakąś swoją, ukrytą w zanadrzu, zmorę. Każdy niemal ma jakiś swój kompleks. Rozwydrzony aktywizm jest jak narkotyk, którym staramy się zagłuszyć samych siebie, gdyż wielu z nas po prostu już nie stać na ciszę i rozprężenie. Żyjemy w stanie ciągłego podniecenia, szukamy ciągłych narkotyków. Nic w nas ani w naszym życiu nie jest na miejscu, gdyż odmawiamy Bogu pierwszego miejsca. Wchodzi tu w grę jeden jeszcze, ważny moment. Złotym snem współczesnego człowieka jest wspólnota: daremnie ją ściga po grząskich moczarach niby ognik zwodniczy, pożądany i coraz dalszy! Zgubił do niej klucz, została mu tylko tęsknota.

Należałoby mu wykazać, że wspólnota jest możliwa, istnieje. Nie chodzi tu o dowody naukowe, lecz o wymowę przykładu. Człowiek współczesny jest jak duże dziecko: trzeba mu lekcji poglądowych, by zrozumiał i uwierzył. Nie księgi uczone przekonają go, że chrześcijaństwo posiada tajemnicę jedności, ale żywe zespoły ludzi, w których naprawdę „jest serce jedno i dusza jedna", w których „wszystko jest wspólne" tą jedyną prawdziwą wspólnotą serca, która daje, nie bierze, a daje dlatego, że kocha...

„Et habebant omnia communia..." Tak żyli pierwsi chrześcijanie w owych latach błogosławionych, gdy w duszach płonął ogień pierwszych Zielonych Świąt. Wiele się zmieniło od tego

czasu, popiół nawyku i rutyny przysypał święty żar, zaostrzyły się granice między tym, co twoje i tym, co moje. Nie chcemy, nie umiemy dawać i bronimy się do upadłego, gdy przychodzą nam brać. Myślimy naiwnie, że po tylu wiekach może Bóg i mamona przecież jakoś dadzą się pogodzić i że miłość bliźniego przestała być termometrem naszej miłości do Boga. Tak nasiąkliśmy indywidualizmem, że często nie rozumiemy nawet tego kardynalnego prawa wspólnoty, jakim jest Świętych Obcowanie: artykuł wiary. Gdybyśmy tak nagle przedziwnym „salto mortale" przesadzili dziewiętnaście wieków i utknęli w jednej z ówczesnych gmin chrześcijańskich, czulibyśmy się obco i patrzanoby na nas, jak na intruzów: „sancta sanctis...". Ani nie znamy naszego credo, ani żyjemy nim...

Toteż ważnym i cennym sprawdzianem są dla nas zespoły ludzi, którzy starają się realizować bez reszty nakazy ewangelii, żyjąc tak, jak żyli pierwsi chrześcijanie, w idealnej wspólnocie, nie na zasadzie „bierz" (jedynie dziś modnej) lecz na zasadzie „daj", nie na skutek nienawiści i walki, ale z miłości, która dzielić się potrafi ostatnim kęsem chleba. Mówi się dziś czasami o „chrześcijańskim komunizmie" i określenie jest niefortunne, gdyż poza ekonomiczną wspólnotą komunizm zawiera inne elementy, których żadną miarą ochrzcić się nie da. Lecz w tym ciaśniejszym, etymologicznym znaczeniu można rzec, że prawdziwy „komunizm" istnieje tylko w klasztorach, zwłaszcza tych, w których własność indywidualna jest wykreślona bezwzględnie, „wyrwana z korzeniem" jak właśnie u benedyktynów, którzy nawet szpilki nie mogą mieć na własne. Tak wyrozumiały na ogół i łagodny, na tym punkcie św. Benedykt okazuje bezwzględną nieustępliwość i wyklina na wieki z obrębu swych klasztorów „wadę tak obrzydliwą". Toteż nie dziw, że łamanie tej zasady kardynalnej zawsze szło w parze z zamieraniem benedyktyńskiego życia.

„Et habebant omnia communia..." Św. Benedykt powołuje się wyraźnie na ten tekst, gdy zabrania swoim synom mieć cokolwiek na własne „ani książki, ani tabliczki, ani rylca, nic absolutnie". Rzekłbyś w proroczej wizji przewidywał czasy, w których na tym właśnie planie przyjdzie do starcia generalnego z mocami ciemności. „My, co stajemy do walki o wiarę — mówi Grzegorz Wielki, benedyktyn — podejmu-

jemy broń przeciw duchom złym. Złe duchy nic na tym świecie nie mają na własne: nago więc z nagimi powinniśmy walczyć. Gdyż jeśli ktoś przyodziany z nagim walczy, rychło upadnie, gdyż ma na sobie, za co go pochwycić. Czemżeż są bowiem wszystkie dobra doczesne, jak nie pewnym przyodziewkiem ciała? Kto więc przeciw szatanowi do walki staje, niech szaty zrzuci, by nie uległ..."

Ta jest różnica między ubóstwem franciszkańskim i benedyktyńskim, że drugie dopuszcza własność wspólną, którą pierwsze, przynajmniej teoretycznie wyklucza. Benedyktyni mają prawo do wspólnego warsztatu pracy, do wspólnych dochodów, które wszelako nie po to są, by ułatwiać życie poszczególnych mnichów. W swym trzeźwym realizmie patriarcha zachodu zrozumiał jasno, że nie wszyscy są na miarę szaleńców Bożych jak św. Franciszek lub Benedykt Labre i że narzucanie zespołom bezwzględnego ubóstwa musi wieść w praktyce bądź to do nadmiernego rygoryzmu, bądź do bolesnych konfliktów sumienia, bądź do praktycznego omijania zasady. Życie wykazało, że z rzadkimi wyjątkami pierwotna reguła franciszkańska musi wchodzić w kompromisy z własnością wspólną, na tych samych zasadach, co u benedyktynów. Na jednym tylko punkcie, u jednych i u drugich, panuje bezwzględna nieustępliwość: nie istnieje ani „moje" ani „twoje", istnieje tylko „nasze".

„Et habebant omnia communia". Dziś gdy tak gorączkowo szuka się formuł i recept na wspólnotę, gdy roi się od imprez ekonomicznych (typu „Barbu") usiłujących rozwiązać problem w duchu mniej lub bardziej chrześcijańskim, wartoby może sięgnąć do starych przykładów i wzorów, świadczących, że wspólnota idealna, to nie aplikowanie pewnych teorii, ale normalny owoc życia, prześwietlonego łaską, przeoranego modlitwą, gorejącego miłością. Wartoby pokazać komunistom, czym jest prawdziwy „komunizm"; a raczej miasto tego nowotworu wartoby odszukać w dostojnej schedzie stuleci inne słowo, tejże samej etymologii, którym jest „komunia". Wieki indywidualizmu starły zeń aspekt społeczny. Iluż katolików, komunikując, zapomina, lub wręcz nie wie, że Eucharystia jest sakramentem jedności, utwierdzającym i budującym Bożą wspólnotę, jaką jest „Świętych Obcowa-

nie": **Communio Sanctorum.** Wszelki kontakt z Chrystusem-Głową angażuje nas automatycznie wobec Chrystusa-Ciała Mistycznego. „Komunia" w ściślejszym znaczeniu czyli Eucharystia jest argumentem, podstawą i przyczyną sprawczą tego triumfu miłości braterskiej społecznej „komunii", która nie mówi „ja", lecz mówi „my", która nie mówi „moje" ale „nasze".

„Komunia" jest czymś organicznym, lub nie istnieje wcale. Nie ma na nią żadnej recepty krom łaski, darmo danej, krom wierności zasadom ewangelii, krom modlitwy i zjednoczenia z Bogiem. Jest perłą bezcenną, której nie podrobi nikt: trzeba ją wymodlić. Istnieją różne namiastki, ale namiastki miłości nie wymyślił dotąd nikt. Cóż zaś „wiąże" ludzi między sobą, cóż tworzy „komunię", wspólnotę, jak nie miłość? Ale miłość nie z ziemi jest rodem, Bóg jest miłością i tam, gdzie miłość, jest Bóg. Oto znak i sprawdzian naszej przynależności do Boga, oto dowód nieodparty, czyśmy z Nim, czy przeciw Niemu! Nawet wiarę można udawać: miłości nie podrobi nikt. Gdzie nie ma jej, wiedzmy z wszelką pewnością, ŻE NIE MA BOGA.

Ale wiedzmy też, że gdzie miłość, tam Bóg. Pierwsi chrześcijanie, co tak się kochali, „że wszystko mieli wspólne", nie realizowali żadnego programu ekonomicznego ani społecznego: gorzał w nich jeno płomień Ducha, który jest Duchem miłości. Nie łudźmy się: kazdy z nas jest tak zajadle przywiązany do tego, co ma, tak docieka i broni swych praw (choćby bezprawiem), jest takim egoistą, że radę dać mu może tylko Bóg. Receptą na prawdziwą, świętą wspólnotę jest tylko miłość z nieba rodem. Tylko ona uczy „kochać bliźniego jak siebie samego" i mówić „my" nie „ja", „nasz", nie „moje".

Nie piszę traktatu o modlitwie. Chodzi po prostu o stwierdzenie faktu, że między nami a chrześcijanami pierwszych wieków ta właśnie zachodzi różnica: oni umieli się modlić, modlili się wiele, my się nie modlimy lub modlimy się mało i często w ogóle nie umiemy się modlić. I chodzi o konsekwencje, jakie wynikają z tego faktu. Modlitwa bynajmniej nie wyklucza intensywnej pracy. Podział na zgromadzenia kontem-

placyjne i aktywne powstał w czasach nowych, nie znała go ani starożytność ani średniowiecze. Święty Benedykt wcale nie miał zamiaru tworzyć zakonu kontemplacyjnego. „ORA et LABORA". Lecz „ora" na pierwszym miejscu jako zakład i poręka skutecznej, owocnej, z Bogiem sprzymierzonej pracy. Wraz z całą wielką tradycją chrześcijańską Patriarcha Zachodu broni hierarchii walorów, stawiając Boga i służbę Mu powinną na pierwszym miejscu. I to co dziś wydaje się czymś wielce oryginalnym, było chlebem powszednim pokoleń, które kształtowały liturgię, żyły z Kościołem i czuły się Kościołem, a więc: Bożą wspólnotą.

Dziś, gdy tyle mówi się o wspólnocie, warto przyjrzeć się ludziom, co bez rozgłosu, całkiem po prostu, żyją nią na co-dzień i „wszystko mają wspólne". Warto zastanowić się, jakie jest źródło tej komunii. Niewierność nasza, egoizm, chciwość i materializm zaskorupiły nas tak bardzo, że zatraciliśmy wrażliwość na sprawy religijne, że już nie umiemy się modlić. A przecież Duch święty jest do naszej dyspozycji tak, jak za dni Wieczernika. Pod jednym warunkiem: byśmy, jak Apostołowie, gotowali się Go przyjąć „trwając jednomyślnie na modlitwie". Rozważmy sobie, iż pierwsze Zielone Święta poprzedziły dziesięciodniowe rekolekcje! Duch jedności i miłości, Duch mądrości i mocy jest do naszej dyspozycji, lecz musimy Go wymodlić. Bóg daje tym tylko, co chcą brać. Modlitwa jest tą ręką wyciągniętą po Boży dar. Każda modlitwa, nie tylko proszalna, jest argumentem łaski. Mamy tak mało, gdyż modlimy się tak mało, gdyż złą swoją wolą wiążemy Bogu ręce.

Nie zaczynajmy budować od dachu, ale od podstaw. Żyjmy tak, jak żyli pierwsi chrześcijanie, a dokażemy cudów, jak oni, Prymat Boga w życiu człowieka, nie jest monopolem uczniów świętego Benedykta, ale kardynalną zasadą chrześcijaństwa. Nie ma stanu i zawodu, w którym nie dałaby się zastosować hierarchia walorów, gruntujących pokój i ład: tranquillitas ordinis. Nie ma stanu ni zawodu, który dawał by dyspensę od służby Bożej. Benedyktyni realizują w pełni, co winno być ideałem każdego z nas: ora et labora, lecz

NAJPIERW ora. Jeśli prace nasze rozsypują się nam w ręku, jak domki z kart, czyż nie powód w tym, że budujemy na piasku, bez fundamentu modlitwy? Jeśli tak mało między nami jedności i miłości, czy nie powód w tym, że tak mało w nas Boga?

„Nie zasmucajcie Ducha świętego", woła święty Paweł.

Maria Winowska.

ROMAN BRANDSTAETTER

EREMO DEI CARCERI

W Eremo dei Carceri zrodziła się jedyna w swoim rodzaju samotność.

Samotność świętego Franciszka zaludniona była całą ludzkością. Działy się w tym franciszkańskim kosmosie sprawy naszych dni i nocy, naszych prac duchowych i fizycznych, naszych domów, gwiazd, kwiatów i zwątpień. W człowieczej samotności Świętego Franciszka każdy z nas może się odnaleźć, albowiem nikt z nas nie był Biedaczynie obojętny. Święty Franciszek niczego w życiu nie osiągnął bez walki. Jak my wszyscy ulegał kuszeniom szatana, ale tylko jak nieliczni wybrani z pośród nas umiał ujarzmić w sobie ciemność.

Często między człowiekiem a niebem burzy się morze szatańskich pokus i zwątpień. Gdyby tego morza nie było, Bóg byłby łatwym łupem naszej tęsknoty. Bóg osiągalny bez trudu jest mitem. Bylibyśmy wówczas tylko mitem mitu.

Samotność zawsze zbliżała Biedaczynę do człowieka i tworzyła głęboki związek między nim a ludzkością. Dlatego chronił się on niekiedy do samotnego Carceri, by być bliżej ludzkich serc, lepiej je rozumieć i ściślej z nimi współżyć. Samotność nie była dla Świętego Franciszka ucieczką przed światem, lecz narzędziem harmonijnego współżycia człowieka z człowiekiem, więzią umiejętnie zespalającą jednostkę ze społeczeństwem, rozmową z sobą samym o dyscyplinie moralnej i o roli człowieka wśród ludzi.

Człowiek, który boi się samotności, boi się samego siebie. Święty Franciszek nie był tchórzem.

* * *

Wiemy już, że prowansalskie pieśni wcieliły się w kształt assyskich domów, że idea miłości skamieniała w sarkofag Świętego Franciszka, fontanna na Piazza Minerva jest zmarmurzoną ciszą, a kościół San Francesco jest muzyką, która płynąc ku niebu zastyga w architekturę białych kamieni. To wcielanie się jest tak doskonałe, że człowiek, który nawet nie jest o nim uprzedzony, szybko pozna po wyrazie assyskich domów śpiewność prowansalskiej canzony, po kształcie fonntanny na Piazza Minerwa głębię ciszy, a po architekturze bazyliki San Francesco potęgę muzycznego akordu.

Zatem i Carceri jest nie tylko średniowieczną pustelnią, domem samotnych medytacji Świętego Franciszka. Idziemy do Carceri stromą ścieżką, zawieszoną nad krawędzią przepaści gęsto zalesionej i rozdzwonionej wieczornym dźwiękiem owczych dzwonków. Przepaść pod naszymi nogami, wspinająca się ku pustelni, skrywa w sobie tajemnicę cudownego przeobrażenia, którą raczej w pierwszej chwili przeczuwamy, niż rozumiemy. Później jednak, gdy krążymy wśród maleńkich cel wykutych w skale i z labiryntu korytarzy prowadzących w ciszę boru, wychodzimy nad krawędź zielonej przepaści, natychmiast rozumiemy mądry związek łączący pustelnię franciszkańskiego człowieka z kamienną otchłanią, leżącą u jej stóp.

Są różne przepaści na ziemi. Jest tyle przepaści ilu jest ludzi. Nie wolno nam zapominać, że niektórzy z pośród nas unicestwiając błogosławione działanie doświadczeń, świadomie zstępują w dół, gdyż dopiero na samym dnie otchłani odnajdują siebie i owoce swych pragnień.

Lecz ta otchłań, którą w tej chwili widzimy u naszych stóp, nie jest przepaścią biegnącą ku dołowi. Ona jest podniosłym hymnem, płynącym ufnie ku niebu, coraz potężniejszym, pełniejszym, coraz bardziej majestatycznym. Aż wreszcie u szczytu góry wybucha samotnym płaczem, pełnym otuchy i wiary, w kamiennym Carceri, w sanktuarium niebiańskich rozmyślań. Skamieniały psalm *De Profundis*, krzyk cierpienia, ukoronowany ukojeniem, żarliwa rozpacz ludzkich przepaści, przechodząca w ciszę wyzwolenia.

Słońce powoli zachodzi i kładzie się liliową smugą na tumanie mgły, osłaniającej daleki Assyż.

Kiedyś w Rzymie zwiedzając Pinakotekę watykańską, przy-

stanąłem przed malarską kompozycją Caravaggia, wyobrażającą świętego Piotra na dziedzińcu jerozolimskiego Sanhedrynu w tragiczną chwilę zaparcia się Chrystusa. Cała postać Piotra pogrążona jest w mroku. Apostoł pragnie wcielić się w cień, rozpłynąć się w ciemnościach, stać się niewidzialnym, zrzucić z siebie jak szorstką włosienicę, spojrzenie kobiety, wlepiającej weń uparty, podejrzliwy wzrok. Piotr panuje jeszcze nad sobą, jego sylwetka jest kamienna i niema, w ciemnościach majaczeje spokojny zarys jego twarzy, która powoli sztywnieje w maskę. Tylko na jego czole nerwowo i niespokojnie drży świetlna smuga, jedyne dekonspirujące go w tej chwili światło, jawnie przeczące słowom Apostoła. Ta świetlna smuga jest tylko pozornie odblaskiem ogniska, płonącego na dziedzińcu, w rzeczywistości jest ona otwartą raną, przez którą sączy się krew wewnętrznego światła. Za chwilę spełni się Boska zapowiedź. Piotr opuściwszy dziedziniec gorzko zapłacze.

Tylko granitowa skała może tak głęboko rozpęknąć i żłobić tak głębokie rozpadliny. To tragiczne pęknięcie piotrowej duszy jest pierwszą na świecie otchłanią, przez którą widać nie piekło upadłych aniołów, lecz niebo i gwiazdy, wznoszącego się ku górze człowieka.

Drugą taką otchłanią jest rozpadlina u stóp pustelni Carceri.

* * *

Tym, którzy nigdy nie byli w Carceri, zdawać się może, że to miejsce zaraża nas biernością, morfinizuje swoim milczeniem i oddala od rzeczywistości. Nic bardziej fałszywego. Widzialność spraw codziennych ze skały Carceri jest niezwykle ostra, a prawdy tutaj przemyślane wyzbyte są wszelkich mrzonek. W samotnej przyrodzie Carceri, w przepaści i wzgórzach wypisane są dzieje duchowej rewolucji, jaką przeżyli tutaj pierwsi franciszkanie, pielgrzymujący z ziemi niewoli do nieba wolności. Jest to księga burzliwych walk, stoczonych w duchu o wolność człowieka.

Pierwszym wystąpieniem Świętego Franciszka na widowni historycznej była walka o wolność Assyżu, ostatnim — testament o wolności człowieka. Te dwa zdarzenia, jak złote klamry spinają życie Świętego w logiczną i konsekwentną kompozycję. Spór z ojcem był niczym innym, jak właśnie zwycięską walką

o prawo do wolności, późniejsze zaś starania Świętego Franciszka o pozwolenie życia według Ewangelii były tylko jeszcze jedną z faz tej żarliwej miłości, jaką Święty z Assyżu obdarzał wolność.

Franciszek życiem swoim urzeczywistnił pojęcie o doskonałej wolności. Wolność to moralność. Prawdziwie wolnym jest tylko ten, który zakuty jest w kajdany etyki. Są to najcięższe kajdany, jakie kiedykolwiek dźwigał człowiek. Gdy je człowiek zrzuca, staje się niewolnikiem. „Dla siebie jednego tylko pragnę od Pana przywileju, to jest, abym nigdy nie otrzymał przywileju od człowieka" — powiedział Święty. Te słowa nie są wypływem duchowego anarchizmu lub aspołecznych skłonności. Samotność człowieka aspołecznego jest pusta, wyludniona, jałowa. Biedaczyna miał poczucie dyscypliny, czego dał dowód wcielając swój młody ruch w ramy kościelnej organizacji. — Wiedział bowiem, że zespół ludzi, głoszących hasło ewangelicznego odrodzenia pod żadnym pozorem nie może znaleźć się po za zasięgiem władzy kościelnej.

Środkiem zmierzającym do stworzenia tej zorganizowanej wolności było — ubóstwo. Ono dawało Świętemu w świecie zbudowanym z wyzysku i krzywdy całkowitą niezależność działania. „Ubóstwo to wyzwolenie z materii i czerpanie ze źródła własnej duszy — powiedział Święty Franciszek — to powrót świata do siebie. To wolność". Jest znamiennym zjawiskiem, że Poverello tylko jeden raz uniósł się gniewem. Było to wówczas, gdy wróciwszy z Palestyny do Bolonii zastał swoich braci w wygodnym klasztorze, oddanych nieróbstwu, piciu i jedzeniu. Święty Franciszek rozumiał bowiem, że jeżeli reguła ubóstwa nie będzie przestrzegana, a upiór posiadania wkradnie się do franciszkańskich zakonów, człowiek franciszkański stanie w obliczu niebezpieczeństwa niewoli i niesprawiedliwości.

Każda sprawiedliwa sprawa niechaj będzie naszą ojczyzną. Każda krzywda — obczyzną. Assyski Prostaczek ideę sprawiedliwości i wolności pragnął zastosować również do bogaczy i możnych tego świata, albowiem ufał, że „w ludziach, w których dziś widzimy diabła, znajdziemy kiedyś apostołów Pana". W wizji Świętego Franciszka, wierzącego w radosny postęp świata, karawany wielbłądów objuczone złotem wolności, szły w skwarze codziennego znoju przez Ucho Igielne.

Swoistym przeżyciem jest droga z pustelni w dolinę, między ludzi. Spotkanie z ludźmi w dolinie przywodzi nam na myśl tragedię ziemi i upadek człowieka.

Mnich, który nas oprowadzał po Carceri, młody, o oliwkowej cerze, był odbiciem nieba i bezgłośnego szelestu drzew. Gdy szedł przed nami, zdawało się, że to sunie cień ciszy, ten sam, który w porę zmierzchu kładzie się na pergaminowych kartach „Fioretti".

Człowiek napotkany w dolinie, chociaż wita nas w Imię Boże i ma łagodne spojrzenie, kieruje naszą myśl od doskonale sharmonizowanego życia wewnętrznego, zamkniętego w kształt Carceri, do społeczności ludzkiej, która wydała na świat apokaliptycznego potwora nienawiści i zbrodni. Przypominam sobie chwilę, gdy lotnik perski, który leciał ze mną z Teheranu do Bagdadu, lądując na krótki odpoczynek w Ker-Man-Szach, wskazał palcem na wypaloną słońcem okolicę i rzekł. „Tutaj Kain zabił Abla". Okolica była pustynna i drapieżna. Kilka kaktusów stanowiło całą przyrodę tej piekielnej kotliny.

Na wszystkich frontach lała się krew. Wydawało się wówczas, że drogi świata zbiegają w tę pustynię jeremiaszowych widzeń i skarg, które nieuchronnie muszą się przyoblec w prawdę ruin. Gdyby nas wówczas spytano, w czym lub w kim upatrujemy zbawienie świata, napewno nie umielibyśmy odpowiedzieć i raczej wolelibyśmy przemilczeć szczerą odpowiedź, niż głośno wyjawić, że przestaliśmy wierzyć w sens świata, życia i pracy. Pod nami była kainowa pustynia, za nami podarte na strzępy życie, przed nami afrykański korpus Rommla.

To, co zginęło z naszych osobistych duchowych wartości w płomieniach walących się murów Warszawy, nie było nawet warte wspomnienia. Nie było nawet czego grzebać i nie było nad czym odmówić modlitwy. Na szosach wojującego świata Pan znaczył potępieniem tych, którzy z kamiennych deszczów, szalejących nad Sodomą, budowali dla siebie pyszne pałace, i tych, którzy pragnęli wrócić nad brzeg swojego wczorajszego życia. Spłonęły do szczętu mury Sodomy. Nawet sprawiedliwi zapłacili śmiercią za winy grzesznych. Niczyja wczorajszość nie uszła cało z pod burzy szalejących żywiołów. Bóg zdzierał maski z ludzkich twarzy i dusz. W błysku skrzyżowanych błyskawic człowiek zmuszony był obnażyć swą prawdziwą małość i nikczemne kłamstwa. Wszyscy zostali zdemaskowani. Najlep-

si z pośród nas wsłuchiwali się czujnie w mrok pustynnych nocy, czy nie dojdzie ich wielkie wołanie. Czyje?

Od strony Assyżu powiał świeży powiew. Kierdel owiec powoli ustępował ze skalistej grani, popędzany ujadaniem psa i kijem pastucha. Pustelnia zniknęła za nagłym zakrętem drogi. Pod nami zarysowały się w dolinie ludzkie osady. Dym z kominów jak całopalna ofiara unosił się ku niebu.

Świat nie może zginąć. Bazylika San Francesco zbudowana jest na ziemi cierpienia i grzechu. Wznosi się ona bowiem na miejscu kaźni, gdzie wykonywano wyroki śmierci nad zbrodniarzami. Grzebano tam również samobójców. Święty Franciszek wyraził życzenie, by ciało jego pochowano właśnie na wzgórzu piekielnym — Collis Inferni — wśród najniższych i najpodlejszych tego świata. Na starym sztychu z XIII wieku, przedstawiającym ogólny widok Assyżu widziałem to miejsce kaźni, skaliste, ugorne, bezpłodne, jak kainowa pustynia, położona wśród perskich gór. Od tej pory topografia miasta nie uległa na przestrzeni wieków znaczniejszym zmianom. Ale nieobecność Bazyliki na pożółkłym sztychu odczuwa się niezwykle boleśnie. Zionie z tego miejsca przeraźliwa pustka, jakby Assyżowi brak było czegoś najbardziej istotnego, czegoś, co dopiero gdy powstanie będzie właściwym sensem jego istnienia. Ta łysa skała czekała na swoje przeznaczenie, na Basilica Patriarchalis, tak jak wzgórze Golgoty przez długie wieki czekało na krzyż, wzniesiony na tle wzburzonego nieba.

Droga łagodnie opada ku miejskiej bramie. Opodal bawią się dzieci. Widzimy już cyprysy kościoła Świętego Damiana. Babina dźwiga na plecach wiązkę chróstu. W przydrożnej osterii chłopi popijają czerwone wino, a właściciel stoi oparty o drzwi i wpatruje się w zachodzące słońce. Jesteśmy znów wśród ludzi.

Święty Franciszek, ten dzielny odkrywca nowych światów w psychice ludzkiej, odsłonił przed zdumionymi oczyma średniowiecznych ludzi niezbadane dziedziny duchowych wzruszeń i wzlotów. Okazał, jak wielkie bogactwo uczuć dźwiga w sobie człowiek, ile jest w nim wzniosłych możliwości, ile szczytów natchnienia, ile radosnego światła i pięknych krajobrazów wewnętrznego życia.

Posłuchajmy rozmowy, jaką prowadził na wichrze i zimnie Święty Franciszek z bratem Leonem u zamkniętych bram

Świętej Anielskiej, a zrozumiemy — my, ludzie z cmentarzy idei — gdzie znajduje się prawdziwa wartość i godność człowieka.

„Bracie Leonie — mówił Święty Franciszek — dałby Bóg, aby Bracia Mniejsi wszędzie na ziemi byli przykładem cnoty i bogobojności. Ale zapisz to sobie i uważ, że to nie jest jeszcze doskonałą radością. Bracie Leonie, gdyby Bracia Mniejsi przywracali wzrok ślepym, uzdrawiali kaleki, wypędzali czarty, przywracali słuch głuchym, nogi kulawym, gdyby nawet umarłych po czterech dniach wskrzeszali, zapisz, że i to nie jest jeszcze doskonałą radością. Bracie Leonie, gdyby Bracia Mniejsi rozumieli wszystkie języki, wszystkie nauki, wszystkie pisma, gdyby umieli prorokować i objawiać nie tylko rzeczy przyszłe, ale także tajemnicę sumień i dusz, zapisz, że i to nie jest jeszcze doskonałą radością. Bracie Leonie, ty jagniątko Boże, gdyby Bracia Mniejsi rozumieli mowę aniołów, znali bieg gwiazd i mowę ziół, gdyby umieli znajdować skarby ziemi, gdyby im były objawione siły ptaków, ryb, zwierząt, ludzi, drzew, głazów, korzeni i wód, zapisz, że i to nie jest jeszcze doskonałą radością. Bracie Leonie, gdyby Bracia Mniejsi umieli tak dobrze kazać, aby wszystkich niewiernych nawrócili na wiarę Chrystusa, zapisz, że i to nie jest doskonałą radością".

„Ojcze — szepnął brat Leon — powiedz mi, na Boga, w czym leży prawdziwa radość?"

A na to Święty Franciszek: „Zapukamy teraz do kościoła Świętej Marii Anielskiej, przemokli, zziębnięci, zabłoceni, bliscy śmierci głodowej. A gdy oddźwierny ofuknie nas gniewnie i powie: — Kto jesteście? — A na naszą odpowiedź, że jesteśmy dwaj bracia, odrzeknie: — Kłamiecie, jesteście włóczęgami, którzy oszukują świat i kradną jałmużnę biednych ludzi! Wynoście się! — i nie przyjmie nas, ale zatrzyma nas do wieczora za bramą, dzwoniących zębami na deszczu i śniegu, skostniałych i głodnych, i gdy tak zbezczeszczeni i odprawieni, wszystko zniesiemy cierpliwie, nie szemrząc przeciwko niemu, gdy w pokorze i zlitowaniu pomyślimy sobie, że ten oźdźwierny nas zna, ale że Bóg mu tak mówić każe, wtedy zapisz, bracie Leonie, że właśnie w tym jest doskonała radość. Albowiem najwyższą łaską i darem użyczanym przyjaciołom przez Ducha Świętego jest łaska zwyciężania samych siebie i znoszenia trudów, hańby i obelgi gwoli miłości Chrystusa".

Oto wizja duszy ludzkiej, wywołana przez Biedaczynę, który wzbogacił świat o nowy nieznany dotychczas typ człowieka, zdolnego do wiernego naśladowania żywota Boga.

* * *

„Chodź tu, bracie wilku — mówił Święty Franciszek do wilka z Gubbio. Rozkazuję ci w Imię Chrystusa, żebyś ni mnie ni komu innemu nic złego nie zrobił. Bracie wilku, wyrządzasz wiele szkód w tej okolicy i popełniasz wielkie zbrodnie. — — — I nie tylko zabijasz i pożerasz zwierzęta, ale śmiesz nawet zabijać ludzi stworzonych na obraz Boży. Dlatego zasługujesz na szubienicę jako złodziej i morderca najgorszy. A wszyscy szczują przeciw tobie i okolica cała jest ci wrogą. Ale ja chcę, bracie wilku, pokój zawrzeć między tobą i nimi, pod warunkiem, abyś im więcej szkód nie robił. A oni ci wybaczą wszystko i ani ludzie ani psy nie będą cię odtąd prześladować".

Misterium, które dokonało się w Gubbio między Świętym Franciszkiem, a drapieżnym wilkiem, jest dziś dla ludzi sprawiedliwych zawołaniem bojowym. Zdarzenia tego, przekazanego potomności w księdze „Fioretti" historycy nie poczytują za cud. Jest ono może baśniową transpozycją nawrócenia jednego ze zbójców — roiło się w owych czasach w Umbrii od band zbójeckich — który zdobył sobie w Gubbio i w okolicy niezaszczytny rozgłos krwiożerczego wilka. Zresztą myśl etyczna tego zdarzenia jest wieczna, niezależnie od tego, czy było to zdarzenie cudowne, czy też przyrodzone. My ludzie, na których padł cień krematoriów, raczej poczytujemy za cud nawrócenie człowieka, niż wilka.

Czy wolno złych ludzi nienawidzieć? W obliczu szaleństwa cezarów i ich bogów, jak moloch pochłaniających ofiary ludzkie, nienawiść do grzeszników wydaje się myślą przewodnią wielu ludzi, może nawet całego pokolenia, nie mogącego się pogodzić z bezmiarem powszechnego bestialstwa. Wydaje się nam, że nienawiść do złego człowieka musi być większa i silniejsza od samego zła, po to, by padło ono skruszone i pokonane. W takich chwilach jesteśmy gotowi błagać Boga o ogień nienawiści, jak o najwyższą łaskę. Co za upiorny czas, gdy godnością człowieka jest nienawiść!

Wojna się skończyła. Groby stały się historią. Przystąpiliśmy do porachunku sumień i odbudowy człowieka. Droga nasza

prowadzi przez Assyż do Gubbio, małej mieściny, gdzie dokonał się tak wspaniały cud odbudowy wilczej duszy, że jest on dzisiaj, obok wielu przykładów ewangelicznych, klasycznym wzorem dla naszych pedagogicznych poczynań.

Świat jest borem pełnym wilków. Ci, którzy weszli w bór, by tępić nienawiść za pomocą nienawiści, wracają z boru zarażeni przekleństwem zła. Złego człowieka nie wolno nienawidzieć. Trzeba go leczyć jak trędowatego. W puszcze Europy, między ludożerców, tylko pozornie ucywilizowanych, powinny iść misje ludzi dobrej woli, orężne w święte prawo Dekalogu i w słowo Ewangelii, celem oswojenia bestii ludzkiej i zakucia jej w żelazną dyscyplinę ewangelicznej etyki. Jest to misja tak trudna, jak ta, którą sprawowali przed wiekami franciszkańscy misjonarze w Marokko i Abisynii, tak świetlana jak śmierć Jacopano da Sarmano i Ferdinanda da Abisola, tak dostojna, jak męczeństwo błogosławionego Tomasza da Tolantino w Azji Mniejszej lub Piotra Baptysty w Nagasaki. Jest to misja tym trudniejsza, że barbarzyńcy, żyjący w europejskiej dżunglii, zbyt często swoją nieprawość i zbrodnie zasłaniają fałszywie komentowanym słowem Ewangelii i nakładają na twarz maskę Chrystusa. Typowa epoka Antychrysta.

Żołnierze słowa Pańskiego stoją dziś u progu nowej, wielkiej pracy misyjnej. Świat czeka na misjonarzy Ducha Świętego. Czeka na Prostaczka, który natchnie człowieka łaską przezwyciężania samego siebie i duchem prawdziwej pokory. Widzimy w snach, jak przed wiekami papież Innocenty III, drobną postać człowieka podtrzymującego z nadludzkim wysiłkiem pękające mury naszej cywilizacji. Gdy człowiek ten przyjdzie do nas, poznamy go natychmiast po łagodności jego spojrzenia, ewangelicznych łachmanach i prostych słowach, które mówić będzie do ludzi, ptaków i kwiatów. Obojętne jest skąd przyjdzie i z jakiego narodu. Byleby zrzuciwszy z siebie bogaty strój i precz cisnąwszy majątek, jedynie w płaszczu i sandałach poszedł między Kainów i tłumaczył wszystkim ludziom, że nienawiść jest zbrodnią przeciw Bogu i człowiekowi, a zbrodnia ta jest zagładą człowieczeństwa. Niechaj idzie do gabinetów ministrów, między zbrojne oddziały ludzi złej woli, w pola naftowe, ociekające ludzką krwią, na targowiska dusz i ciał, do żydowskich dzielnic pogromu, do domów lynchowanych Murzynów, do więzień, do ziemi katorgi, do drapaczów chmur, do ko-

palń, do wytwórni bomb atomowych, niechaj przemówi do morderców i do mordowanych, do krzywdzicieli i krzywdzonych, i niechaj wreszcie przyniesie całemu światu na stygmatyzowanych dłoniach, powtarzających rany Boga — prawo do wolności i spokojnej śmierci.

* * *

Pragniemy, by ludzie byli jak jaskółki, do których kazał Święty Franciszek, by dłonie i słowa ludzkie nie zadawały nikomu cierpień, by człowiek współczuł gasnącemu ogniowi, rozlanej wody nie deptał nogami, by ukochał kamienie, drzewa i zboże, a złowionym turkawkom i rybom zwracał wolność. Pragniemy, by ogrodnik pozostawił w naszym ogrodzie kawałek ziemi ugorem, gdzie bracia-chwasty mogłyby się bezpiecznie plenić. A jeżeli cały nasz ogród jest bezpłodnym ugorem, pragniemy aby wyrósł w nim choć jeden kwiat, który swoim zapachem, jak w wizji Świętego Franciszka, będzie wskrzeszał umarłą miłość i umarłe braterstwo.

Święty Franciszek, gdy dyktował list, nigdy nie pozwalał przekreślać słów. Nawet słowom nie chciał zadawać cierpienia i śmierci.

Odłóżmy pióro. Jest późna noc. Dziś żniwiarze kosili trawę na Forum Romanum. Wszystko się dokonało, co się miało dokonać. Samotność jest jednym z kształtów franciszkańskiej wolności. Smutek jest przeciwny naturze człowieka. Każdy szczery związek człowieka z człowiekiem, kwiatem i zwierzęciem jest postępem w radość.

Powoli gasną gwiazdy. Święta Klara, niebiańska oblubienica Świętego Franciszka ma rysy dantejskiej Beatrycze. Na naszym stole leżą „Fioretti". Otwórzmy tę księgę i rozpocznijmy ją czytać od nowa. Ona jest również cząstką tej „miłości, co słońce porusza i gwiazdy".

KS. KAZIMIERZ KŁÓSAK

MATERIALIZM DIALEKTYCZNY A FIZYKA WSPÓŁCZESNA

Według materializmu dialektycznego stwierdzamy w przyrodzie takie wypadki przeciwieństw, które dozwalają na wypowiadanie o sobie sądów sprzecznych. Nowego materiału dowodowego zaczyna się dopatrywać ten kierunek materializmu w danych fizyki współczesnej, odnoszących się do tzw. dualizmu materii i promieniowania. Najnowsze teorie, dotyczące struktury materii (teoria de Broglie) wykazały — pisał prof. Adam Schaff w artykule *Zasada sprzeczności w świetle logiki dialektycznej*, (Myśl współczesna Nr. 3/4 z r. 1946) — że pewne zjawiska ruchu materii tylko wtedy stają się zrozumiałe, gdy rozpatrujemy ją jednocześnie jako cząsteczkę i jako wiązkę fal. Okazuje się, że materia jest jednocześnie czymś, co posiada masę i czymś, co jest tej masy pozbawione. Twierdzenie to pozostaje zresztą w zgodzie z innymi danymi teoretycznymi, świadczącymi o przechodzeniu energii w masę i odwrotnie (teoria Einsteina). Podobnie przedstawia się sprawa z fotonem, który również jest jednocześnie korpuskułą

Te „fakty" mają świadczyć — zdaniem prof. Schaffa — że przyroda wzięta z punktu widzenia dynamicznego jest realizacją sprzeczności i że w konsekwencji zasada sprzeczności we wszystkich trzech swoich sformułowaniach, ontologicznym, psychologicznym i logicznym, jest w odniesieniu do tak ujętej przyrody zasadą błędną, gdyż stoi z nią w niezgodzie [1]). Ta dia-

[1]) Jak pisze prof. Schaff zasada sprzeczności w ujęciu ontologicznym wyraża, „że nie ma rzeczy ani zjawisk sprzecznych", w ujęciu psychologicznym wyraża, „że dwa sprzeczne akty wiary nie mogą współistnieć", w ujęciu logicznym wyraża, że „dwa sądy sprzeczne nie mogą być jednocześnie prawdziwe".

lektyczna interpretacja pewnych danych fizyki współczesnej nie jest zresztą czymś nowym w próbie oparcia teorii materializmu dialektycznego na ostatnich wynikach wiedzy: Już np. Paweł Langevin, jak to jest widoczne z jego przemówienia, drukowanego w nr. 1 Myśli współczesnej (r. 1946), również przyjmował dialektyczną interpretację tzw. dualizmu materii i promieniowania, chociaż uważał, że ta interpretacja nie jest jeszcze w szczegółach opracowana.

Zbadajmy, czy faktycznie stajemy wobec faktów, które domagają się dialektycznej interpretacji.

Najpierw zaznaczyć musimy, że nie wystarcza tu odnieść się, w kwestii tak czy inaczej rozumianego dualistycznego charakteru materii do teorii Ludwika de Broglie, jak to czyni prof. Schaff. De Broglie w swej tezie doktorskiej z 1924 r. pt.: *Recherches sur la théorie des quanta*, zgłębiając teorię kwantów, wprowadził pojęcie fal materii *(les ondes de phase)*, odpowiadających elementarnym cząstkom materialnym w ruchu, wyłącznie jako hipotezę teoretyczną. Teoria de Broglie'a nie dozwalała jeszcze mówić o falach materii jako o czymś, co należy do dziedziny faktów. Jeżeli mamy się dalej wyrażać obiegowym realistycznym językiem współczesnej fizyki, to rzeczywistość fal materii stwierdzili po raz pierwszy C. Davisson i L. H. Germer, uzyskując w r. 1927 dyfrację elektronów na krysztale niklu, ukazaną przy pomocy ruchów wiaderka Faradaya, złączonego z galwanometrem. Metodą podobną do metody Davisona i Germera, ale zmodyfikowaną uwzględnieniem interferencji fal stosownie do metody Braggów, zdołał w roku następnym wywołać falową postać elektronów profesor poznański Szczepan Szczeniowski, rzucając wiązkę elektronów na kryształ bizmutu.

Nowe zjawisko udało się stwierdzić w sposób niejako bardziej naoczny przy pomocy metody fotograficznej. Piękne pierścienie interferencyjne elektronów, podobne do pierścieni interferencyjnych promieni Roentgena, wydobytych przy użyciu metody Debeye'a-Scherrera, uzyskał na kliszy fotograficznej F. Kirchner, przeprowadzając elektrony przez cienką warstwę kamfory i złota. Podobne pierścienie interferencyjne uzyskali G. P. Thomson i E. Rupp po przejściu elektronów przez błonkę metalową grubości 10^{-5} cm (Thomson), względnie 10^{-6} cm (Rupp). Także i M. Ponte fotografował pierście-

nie interferencyjne. Dowody ugięcia się elektronów znalazł również na kliszy fotograficznej japoński uczony Kikuchi. Mniej są posunięte badania nad falowym charakterem protonów, ale i dla nich udało się prof. Dempsteurowi z Chicago znaleźć warunki potrzebne do dyfrakcji. Ten przegląd, zresztą niekompletny, doświadczeń nad dyfrakcją elementarnych cząstek materii zakończę wzmianką o doświadczeniach Estermanna i Sterna z Hamburga, którzy zdołali stwierdzić ugięcie się wiązki atomów helu (a więc i protonów i neutronów i elektronów równocześnie) na kryształach soli kuchennej i chlorku litu. Ci sami badacze, posługując się siatką krystaliczną, doprowadzili do dyfrakcji strumienia drobin wodoru.

Jeżeli znów idzie o ogłoszoną przez fizykę współczesną dwoistość struktury promieniowania, to odnośnie do jego postaci falowej musimy się zwrócić do wypadków, w których różne odmiany promieni przy przejściu przez odpowiednio dobrane szczeliny, ukazują postać falową, występującą, jak wiemy, najłatwiej dla promieni o długich falach, a odnośnie do korpuskularnej postaci promieniowania, która znów występuje jedynie dla promieni o krótszej długości fali, , musimy wziąć pod uwagę zjawisko fotoelektryczne [2]), zjawisko Comptona [3]) i zjawisko Smekala-Ramana [4]).

[2]) Zjawisko fotoelektryczne zasadza się na tym, że przy naświetlaniu metalu promieniami o małej długości fali, jakimi są promienie pozafiołkowe, promienie Roentgena lub promienie x, zostaną wyrwane z metalu pojedyncze elektrony, przy czym ich maksymalna prędkość zależy od długości fali użytego promieniowania, a nie zależy zupełnie od zwiększenia natężenia tego promieniowania.

[3]) W zjawisku Comptona chodzi, jak pisze prof. Ignacy Adamczewski o tę charakterystyczną okoliczność, „że krótkofalowe promieniowanie elektromagnetyczne ulega rozproszeniu na wiązce swobodnych elektronów, przy czym zarówno natężenie światła rozproszonego jak i jego długość fali wykazują taką zależność od kąta rozproszenia, jaką można by w prosty sposób przewidzieć w teorii klasycznej mechaniki, traktując zarówno elektrony, jak i fotony jako kule sprężyste". *(Zarys fizyki współczesnej*, cz. I, Gdańsk 1946, str. 21, 22.)

[4]) W zjawisku, obserwowanym przez Ramana w r. 1928 a przewidzianym teoretycznie przez Smekala w r. 1923, wiązka jednobarwnego światła ulega rozproszeniu w rozmaitych cieczach. W świetle rozproszonym po pewnym czasie naświetlania pojawia się, obok promieniowania identycznego długością fal ze światłem podającym, promieniowanie, którego długość fali jest większa względnie mniejsza od promieniowania poprzedniego.

Zbadajmy, co w tych danych fizyki eksperymentalnej jest faktem, a co nim nie jest.

Jest faktem, odpowiadają fizycy, że w pewnych doświadczeniach materia, względnie promieniowanie, ukazuje postać wyłącznie korpuskularną a w innych znów doświadczeniach ukazuje postać wyłącznie falową. Oba oblicza — pisze prof. Czesław Białobrzeski — wyłączają się w doświadczeniu, przez co nie ma między nimi kolizji. Faktem jest więc według fizyków zjawiskowy, sukcesywny dualizm. Dualizmu równoczesnego nie obserwowano nigdy w jednym i tym samym zjawisku. Tego natomiast, co ma w rzeczywistości odpowiadać sukcesywnemu dualizmowi zjawiskowemu, fizycy nie zaliczają do dziedziny żadnych stwierdzonych faktów, lecz czynią to przedmiotem najróżnorodniejszych hipotez, niepewnych domysłów.

Ze względu na te hipotezy można wyodrębnić wśród fizyków kilka rozbieżynch tendencyj. Jedni badacze skłaniają się do jak najdalej posunietego zatarcia dualizmu w sferze materii i promieniowania. Inni badacze, a nieraz ci sami w innym okresie swej twórczości, zachowują całą ostrość tego dualizmu, ale starają się go tak pojąć, żeby nie kłócił się z zasadą sprzeczności w ujęciu ontologicznym. Inni znów badacze przedstawiają powyższy dualizm jako wewnętrzną speczność, tkwiącą w przyrodzie. A jeszcze inni nie wykluczają dualizmu w interpretacji dialektycznej, ale pozytywnie za nim się nie opowiadają.

Po linii pierwszej tendencji szedł E. Schrödinger, gdy wysunął pomysł, według którego składowy element materii np. elektron byłby cząsteczką o tyle tylko, o ile byłby paczką fal *(Wellenpaquet)*. Tak pojęty korpuskularny charakter elektronu nie kłóciłby się z jego charakterem falowym. Jednakowoż teoria Schrödingera nie utrzymała się. Ludwik de Broglie zarzucał jej, że nie daje się pogodzić ze stałością elektronu jako cząsteczki. Gdyby elektrony jako cząsteczki były tylko paczką fal, to, zdaniem de Broglie'a, po odbiciu się od kryształu, na skutek rozproszenia się elektronów, ich cząsteczkowy charakter uległby całkowicie zniszczeniu. Z innych względów odrzucili teorię Schrödingera Szczepan Szczeniowski i Stanisław Ziemecki. „Nie można, jak to czynił pierwotnie Schrödinger — pisali ci autorzy — uważać cząsteczki mate-

rialnej po prostu za paczkę fal de Broglie'a, gdyż cząsteczka, w przeciwieństwie do paczki, ma zupełnie określone wymiary".

Inną formą zatarcia dualizmu jest pierwotna teoria de Broglie'a. De Broglie myślał przez dłuższy czas, że cząsteczkowy charakter jest tylko osobliwością zjawiska falowego. Przy takim ujęciu charakteru cząsteczkowego nie zachodzi żadna sprzeczność między tym charakterem, a charakterem falowym, dualizm struktury właściwie nie istnieje zupełnie. Jednakowoż de Broglie uznał później swą teorię za niezadawalającą, gdyż mogłaby ona, jego zdaniem, znaleźć zastosowanie jedynie do specjalnego wypadku ruchu jednostajnego, natomiast nie można by jej odnieść do wypadku ruchu niejednostajnego.

Ostatecznie de Broglie opowiedział się za teorią Heisenberga i Bohra, która również stanowi przekreślenie dualizmu w obrębie materii i promieniowania. Według tej teorii przez falę nie należy rozumieć żadnego wibracyjnego zjawiska fizycznego, dokonywującego się realnie w przestrzeni, gdyż pojęcie fali zostało wprowadzone dla symbolicznego wyrażania naszej wiedzy o pozycjach i stanach ruchu cząsteczek. Pojęcie fali ma w tej teorii sens czysto statystyczny, skoro jego funkcją jest przedstawienie naszej wiedzy prawdopodobieństwowej o cząsteczce. O tej teorii pisał de Broglie, że w pierwszej chwili zbija z tropu, nie mniej jednak zdaje się zawierać wielką część prawdy. Ze swoim ujęciem teorii Heisenberga i Bohra zaznajomił nas Polaków de Broglie w wykładzie, wygłoszonym w uniwersytetach poznańskim i warszawskim, a przetłumaczonym na język polski przez Jana Cichockiego pt. *Zjawiska przyrodnicze w oświetleniu nowoczesnych teoryj fizycznych*. W wykładzie tym mówił de Broglie o opisie korpuskularnym i falowym, że „te dwa opisy, wykluczające się nawzajem nie dochodzą nigdy do konfliktu, z powodu, że im jeden opis jest ściślejszy, tym drugi jest z konieczności bardziej nieokreślony".

Tłumaczenie symboliczno-unitarystyczne Heisenberga i Bohra znalazło przychylne przyjęcie u wielu fizyków. W Polsce do jego zwolenników należą Szczepan Szczeniowski, Stanisław Ziemecki, Ignacy Adamczewski.

Szczeniowski i Ziemecki we wspólnie napisanej pracy *Promieniowanie i materia (Idee i fakty fizyki nowoczesnej)*, wyda-

nej w Warszawie w r. 1932, biorąc pod uwagę okoliczność, że prędkość fal materii jest zawsze większa od prędkości światła, doszli do wniosku, że „falom materii nie możemy przypisywać znaczenia realnego zjawiska fizycznego, gdyż nie mogą one według teorii względności przenosić z sobą energii. Falom tym... musimy przypisać znaczenie czysto symboliczne, poprzestając na tym, że ich natężenie stanowi tylko miarę pewnego prawdopodobieństwa. Nie należy więc wiązać z falami materii obrazu jakiegoś realnego zjawiska fizycznego. Jest to raczej pewien obraz matematyczny tego, co zachodzi w rzeczywistości, i przy tym... obraz niezupełny, dający tylko pewną stronę zjawiska". „Dla zupełnego opisu (materii i promieniowania) posługiwać się musimy jednocześnie pojęciami falowymi i pojęciami korpuskularnymi. Nie jesteśmy w stanie wytworzyć sobie obrazu czegoś, co jednocześnie byłoby falą i cząsteczką. Zarówno pojęcie cząsteczki, jak i pojęcie fali oparte są na doświadczeniach z życia codziennego, na faktach bezpośrednio przez nas dostrzeganych. Są to pojęcia makroskopowe, dostosowane do naszego otoczenia, w którym mamy zwykle do czynienia z niesłychanie wielkimi ilościami atomów i fotonów. Dwoisty charakter świata mikroskopowego, świata fotonów, elektronów i protonów, wskazuje nam, że nasze codzienne pojęcia nie nadają się już do jednolitego opisu świata mikroskopowego. Z dzisiejszego punktu widzenia należy uważać i pojęcie cząsteczki i pojęcie fali za pewne analogie, których zmuszeni jesteśmy używać do opisu świata atomów (str. 155 — 146, 156, 179). Zdaniem Szczeniowskiego i Ziemeckiego sprzeczność, jaka występowałaby w dualistycznym opisie materii i promieniowania, gdybyśmy pojęcie cząsteczki i fali odnosili do tego samego zakresu, byłaby sprzecznością jedynie „z naszego, makroskopowego punktu widzenia". Byłaby „wywołana przez stosowanie niewłaściwych makroskopowych pojęć do opisu światła mikroskopowego" (str. 178). Chcąc uniknąć sprzeczności w opisie świata mikroskopowego, musimy ograniczyć zakres stosowania pojęć cząsteczki i fali. Jest to tym bardziej konieczne, że „fotony, elektrony i protony wykazują bez wątpienia pewne cechy, które moglibyśmy przypisywać cząsteczkom materialnym, nie możemy jednak twierdzić, że posiadają one wszystkie cechy cząsteczek materialnych. Musimy wziąć pod uwagę, że dla opisu całości zjawisk powinniśmy uwzględnić i obraz falowy. Wynika stąd

konieczność wprowadzenia ograniczeń przy stosowaniu pojęcia cząsteczki, ograniczeń, wywołanych przez konieczność równoczesnego użycia obrazu falowego. Podobnie należy wprowadzić i ograniczenia zakresu stosowalności pojęć falowych, wywołane przez konieczność jednoczesnego użycia pojęcia cząsteczki. Jeżeli teraz do opisu zjawisk w świecie atomowym zastosujemy już ograniczone w ten sposób pojęcia, to możemy zjawiska te opisać jednolicie, bądź to przy pomocy obrazu cząsteczkowego, bądź też falowego".

Łatwo dostrzegamy w tych wywodach Szczeniowskiego i Ziemeckiego echo poglądów Heisenberga i Bohra. Wpływ tych poglądów odnajdujemy niedwuznacznie również u Ignacego Adamczewskiego, profesora fizyki Politechniki Gdańskiej i Akademii lekarskiej w Gdańsku. Oto, co pisze profesor Adamczewski w wydanej w Gdańsku w ubiegłym roku pracy *Zarys fizyki współczesnej*, cz. I: „Światło nie jest właściwie ani falą, ani cząsteczką, tylko czymś, co jest niedostępne poglądowemu przedstawieniu, a co czasami wykazuje cechy falowe lub korpuskularne". (Str. 25). Jeżeli zaś idzie o materię, to „istota... dualizmu (materii) leży podobnie jak w przypadku zjawisk świetlnych nie w samej naturze zjawisk, ale w niedoskonałości naszych obrazów modelowych, które odbiegają znacznie od właściwej struktury materii". (Str. 92).

Do drugiej, wskazanej wyżej, tendencji fizyków, zmierzającej nie do usunięcia realnego dualizmu ale do takiego jego ujęcia, które by wyeliminowało z niego sprzeczność, należy teoria, przedstawiona przez de Broglie w październiku 1927 r. na piątym kongresie fizyki, urządzonym z ramienia Solvay'u w Brukseli. De Broglie w tej nowej teorii przedstawił sobie cząsteczkę jako pewien punkt materialny, zlokalizowany w pewnej części fali. Sama fala ma być według tej teorii zjawiskiem realnym, dokonywującym się w pewnym obszarze przestrzeni. Ta fala odgrywa w stosunku do cząsteczki rolę czynnika kierowniczego. Stąd też tę teorię nazwał de Broglie teorią fali-pilota *(la théorie de l'onde-pilote)*. Teorię fali-pilota porzucił jednak de Broglie jako teorię niezadawalającą już w roku następnym, w r. 1928 jak świadczy jego konferencja, wygłoszona w Glasgowie *Ondes et corpuscules dans la physique actuelle*. Według stanowiska, wypowiedzianego w tej konferencji, można by jedynie zachować niektóre rezultaty tej teorii, nadając im postać

bardziej złagodzoną. Trzeba by tylko mówić o ruchu i o torze „elementów prawdopodobieństwa" zamiast o ruchu i o torze cząsteczek. (Str. 35). To jest korektura, jaką do teorii fali-pilota wprowadził de Broglie po opowiedzeniu się za teorią Heisenberga i Bohra.

Jeżeli idzie o fizyków, którzy dla dualizmu materii i promieniowania przyjmują interpretację dialektyczną, to należy do nich m. in. Paweł Langevin, wymieniony na początku tego studium.

Osobny kierunek nacechowany dużą ostrożnością, reprezentuje prof. Czesław Białobrzeski. W artykule *Czym jest materia*, ogłoszonym w nr. 2/3 Nauki i Sztuki z r. 1945, pisze prof. Białobrzeski, że brak równoczesnego dualizmu zjawiskowego „nie usuwa niemożliwości przypisywania temu samemu przedmiotowi cech sprzecznych". (Str. 169). Sądzi więc prof. Bałobrzeski, że zjawiskowy dualizm sukcesywny materii i promieniowania nie wyklucza, żeby rzeczywistość fizyczna w sobie była realizacją cech sprzecznych, choć z drugiej strony zaznacza, że „pogwałcenie logicznej zasady sprzeczności czyni zrozumienie przedmiotu niemożliwym". Ta ostrożność prof. Białobrzeskiego stanie się dla nas tym bardziej zrozumiałą, gdy sobie przypomnimy, że według jego poglądów, wyrażonych w odczycie *Dwa prądy ideowe w mechanice kwantowej*, wygłoszonym na VII Zjeździe Fizyków Polskich w Krakowie (zob. Mathesis Polska, X (1935), str. 1—14), fala nie jest prostym symbolem, gdyż „istnieje coś w rzeczywistości mające charakter falowy".

Ten przegląd różnych interpretacyj dualizmu materii i promieniowania zakończę słowami de Broglie'a, które znakomicie wyrażają ostateczne przekonanie przynajmniej krytycznej myślących fizyków: „Wielkiej doniosłości fakt został obecnie definitywnie ustalony. Tym faktem jest to, że i dla materii i dla promieniowania trzeba przyjąć dualizm fal i cząsteczek i że rozłożenie w przestrzeni cząsteczek daje się przewidzieć jedynie przy pomocy rozważań falowych. Na nieszczęście głęboka natura obu terminów dualizmu i dokładny stosunek, który istnieje między nimi, zostają jeszcze czymś dość tajemniczym" *(Ondes et corpuscules dans la physique actuelle" — str. 35).*

Przy zajmowaniu stanowiska wobec t. zw. dualizmu materii i promieniowania byłoby rzeczą kuszącą zadowolić się podkre-

śleniem tych ostatnich słów de Broglie'a, by wykazać, że materializm dialektyczny nie może powołać się tu na jakieś fakty dla potwierdzenia swej dialektycznej interpretacji przyrody. Nie możemy jednak ograniczyć się do odwołania się do świadectwa de Broglie, czy do podobnego świadectwa innego badacza, gdyż taki krok nie miałby żadnej siły dowodowej, ze względu na to, że wywody fizyków tkwią mimo wszystko w realiźmie naiwnym i wskutek tego nie dosięgają do rzeczywistości transcendentnej [5]). Chcąc stanąć na pewniejszym gruncie, musimy całą odpowiedź fizyków odnośnie do dualizmu materii i promieniowania poddać systematycznemu zbadaniu pod kątem widzenia teorii realizmu krytycznego.

Fizycy twierdzą najpierw, że jest faktem, że materia i promieniowanie w jednych doświadczeniach przybiera charakter korpuskularny a w innych doświadczeniach przybiera charakter falowy. Ale, jeżeli — stosownie do teorii realizmu krytycznego — wszystkie bezpośrednie dane intuicji „zmysłowej" są tylko immanentną treścią indywidualnych świadomości i jeżeli aparatura pojęciowa fizyki nie wychodzi poza treści wrażeniowe, to w takim razie fizyk nie ma żadnej podstawy do twierdzenia, że materia względnie promieniowanie wzięte w sensie rzeczywistości transcendentnej (tzn. istniejącej niezależnie od naszej świadomości) ukazuje się w jednych doświadczeniach w postaci falowej a w innych doświadczeniach w postaci korpuskularnej.

---

[5]) Prof. Białobrzeski twierdził w studium *Uwagi o pozytywistycznym kierunku filozofii fizyki* (osobne odbicie z tomu XLVI Prac Matematyczno-Fizycznych Warszawa 1938, str. 5), że dawniejsze teorie fizykalne tkwiły zasadniczo w realiźmie naiwnym, jednakowoż „teoria względności, a w stopniu jeszcze większym mechanika kwantowa zainaugurowały zerwanie ze światem naiwnego realizmu". A jednak sam prof. Białobrzeski który przyjmuje i teorię względności i mechanikę kwantową, pisze te słowa, które są niewątpliwie wyrazem realizmu naiwnego: „Dla fizyka nie ma... wyraźnej granicy między światem rzeczy dostępnych zmysłom a światem atomowym który niemal wyłacznie stał się przedmiotem dociekań fizyki współczesnej". (Tamże, str. 8). Wszak według realizmu naiwnego „świat rzeczy dostępnych zmysłom", czyli zespół przedmiotów danych naszej intuicji „zmysłowej" jest światem zewnętrznym. Jeżeli więc dla fizyka „nie ma wyraźnej granicy między światem rzeczy dostępnych zmysłom a światem atomowym", to znaczy, jeżeli między obu światami istnieje ciągłość, jeżeli świat atomowy nie jest światem całkowicie heterogenicznym w stosunku do świata zmysłów, to w takim razie ten świat atomowy jest mimo wszystko funkcją realizmu naiwnego.

Postaram się bliżej uzasadnić to twierdzenie, ograniczając się do t. zw. dualizmu materii.

Wiaderko Faradaya, połączone z galwanometrem lub elektrometrem kwadrantowym, które fizyk bezpośrednio ogląda, nie chwyta w siebie żadnych realnych elektronów, nie konstatuje bezpośrednio ich rozkładu, gdyż to wiaderko razem z bezpośrednio danym galwanometrem lub elektrometrem jest tylko pewną postacią, obrazem w obrębie treści wrażeniowych. Można by było wykazać w oparciu o zasadę przyczynowości, że temu subiektywnemu obrazowi odpowiada pewna rzeczywistość transcendentna, że realne elektrony wchodzą z nią w jakiś kontakt, chociażbyśmy nawet nie mogli sprecyzować, w jakim dokładniej sensie należy rozumieć i realny odpowiednik subiektywnego obrazu wiaderka Faradaya i realne elektrony i ich stosunek do realnego wiaderka. Jednakowoż fizyk przy swym sposobie rozumowania nie zajmuje się tym wszystkim, co tu należy do świata transcendentnego, lecz obraca się wokół bezpośrednio mu danych treści wrażeniowych. Jeżeli fizyk mówi, że rezultaty jego doświadczenia są wynikiem wpadania realnych elektronów w bezpośrednio mu dane wiaderko Faradaya, to stwarza fikcje, mające służyć do tego, żeby rezultaty jego doświadczenia stały się w pewnym sensie zrozumiałe ze stanowiska realizmu naiwnego, który utrzymuje, że bezpośrednie dane intuicji „zmysłowej" należą do świata zewnętrznego. A dalej, jeżeli fizyk mówi, że dzięki ruchom wiaderka Faradaya stwierdza w rozmieszczeniu elektronów pewne maxima i minima i gdy dalej mówi, że dla wytłumaczenia selektywnego rozmieszczenia elektronów trzeba wprowadzić pojęcie fali, znane z doświadczenia bezpośrednio, to wówczas fizyk obdarza tylko swoją fikcję elektronu charakterem falowym, co nie jest przecież przyznawaniem charakteru falowego rzeczywistemu elektronowi. W ten sposób dochodzimy do wniosku, że fizyk, posługując się aparaturą Davissona i Germera lub Szczeniowskiego, bynajmniej nie stwierdza, że realny elektron okazuje w pewnych doświadczeniach charakter falowy.

Do takiego samego wniosku dojdziemy wówczas, gdy z punktu widzenia realizmu krytycznego rozpatrzymy falowe ujęcie elektronu, oparte na pierścieniach czy figurach interferencyjnych, otrzymanych przy pomocy metody fotograficznej.

Podobnie będziemy musieli potraktować twierdzenie fizyków, że zachodzą wypadki, w których elektron okazuje charakter korpuskularny, jak np. gdy promienie β, wysyłane przez preparat radarowy, wpadną do komory rozprężeń C. T. R. Wilsona. To, co przy tej metodzie śladów mgiełkowych fotografuje fizyk, to nie są realne kropelki pary wodnej, wytworzone wokół realnych jonów powietrza na drodze przebiegu realnej cząsteczki β, lecz są tylko pewne treści wrażeniowe. A jeżeli tak, to w takim razie te „kropelki pary wodnej" nie ukazują tak przebiegu realnych cząsteczek β, jak to sobie wyobraża fizyk, który mniema naiwnie, że realna cząstka β, chociaż jest bezpośrednio niewidzialna, to jednak leży na tym samym planie ontycznym, jak to, co jest nam bezpośrednio dane. Ponieważ ślady mgiełkowe nie są w tym sensie wykładnikiem istnienia realnych cząstek β, jakie przyjmuje fizyk, wobec tego te cząsteczki β, wprowadzone na podstawie błędnych założeń realizmu naiwnego, będą w poznaniu fizyka jedynie tworem fikcyjnym. Można by oczywiście w oparciu o zasadę przyczynowości dojść do stwierdzenia realnych „cząstek β", biorąc za punkt wyjścia bezpośrednio dane tory mgiełkowe. Fizyk jednak nie wchodzi na drogę tego rozumowania, lecz doszukuje się cząstek β, czyli elektronów tam, gdzie ich wcale nie ma. Jeżeli elektrony w poznaniu fizyka są tylko fikcją, służącą do tego, żeby przy założeniu realizmu naiwnego stały się dla nas zrozumiałe pewne dane doświadczenia bezpośredniego, to w takim razie cząsteczkowy charakter, przyznany elektronom na podstawie doświadczenia z komory rozprężeń Wilsona, będzie atrybutem bytu fikcyjnego fizyka, a nie bytu realnego, należącego do rzeczywistości transcendentnej.

Jeżeli te uwagi, sugerowane przez teorię realizmu krytycznego, są słuszne, to w takim razie trzeba powiedzieć, że to, co w kwestii tzw. dualizmu materii fizyk naprawdę stwierdza jako fakt, to ta okoliczność, że w pewnych określonych warunkach doznajemy konfiguracyj wrażeń, które łączą się z pojęciem fali, a w innych warunkach doznajemy konfiguracyj wrażeń, które nam nasuwają pojęcie cząsteczki. Analogicznie przedstawia się w poznaniu fizykalnym sprawa faktu odnośnie do tzw. dualizmu promieniowania. Oto, co faktycznie stwierdza

fizyk przy swym sposobie pojmowania, czy to będzie chodziło o t. zw. dualizm materii, czy o t. zw. dualizm promieniowania: dwie różne grupy treści wrażeniowych, dających podstawę do wytwarzania odrębnych pojęć. Zbędną rzeczą jest zapewne dodawać, że w tych bezpośrednich danych, które nie mogą podlegać żadnemu rozumnemu wątpieniu, nie ujawnia się żadna sprzeczność. Zjawiskowa strona t. zw. dualizmu materii i t. zw. dualizmu promieniowania nie przedstawia żadnych faktów, które domagałyby się dialektycznej interpretacji.

Czy jednak sprzeczność nie występuje w realnym odpowiedniku naszych dwu grup konfiguracyj treści wrażeniowych? Jeżeliby zdjęciom pierścieni interferencyjnych elektronu odpowiadała w rzeczywistości fala, podobna do tej, jaka jest nam bezpośrednio dana w zakresie treści wrażeniowych zmysłu wzroku, i jeżeliby obrazem torów elektronu, uzyskanym przy pomocy metody śladów mgiełkowych Wilsona odpowiadała w rzeczywistości cząsteczka taka, jaką sobie wyobraża teoria realizmu naiwnego, to realny elektron faktycznie byłby urzeczywistnieniem wewnętrznych sprzeczności. W tym bowiem wypadku realny elektron, o ile byłby cząsteczką, posiadałby pewną masę, a o ile byłby równocześnie falą, to znaczy pewną periodyczną formą ruchu, byłby równocześnie pozbawiony wszelkiej masy, tak właśnie, jak to zakłada odnośnie do materii jako fakt w cyt. wyż. artykule z Myśli współczesnej prof. Schaff.

Na jakiej jednak podstawie przypuszczamy, że np. zdjęciom pierścieni interferencyjnych elektronu odpowiada fala, znana nam z doświadczenia bezpośredniego, a zdjęciom torów elektronów, uzyskanym przy pomocy metody śladów mgiełkowych Wilsona, odpowiada cząsteczka, pomyślana w myśl teorii realizmu naiwnego? Jeżeli świat „zewnętrzny" nie jest nam bezpośrednio dany w swojej istocie, to nie ma sposobu, żebyśmy mogli się dowiedzieć, czym dokładniej jest on sam w sobie, skoro dla treści wrażeniowych, wywołanych przezeń w naszej świadomości, można pomyśleć najróżnorodniejsze przyczyny transcendentne. W konsekwencji musimy powiedzieć, że nie wiemy i nie możemy wiedzieć, co odpowiada w rzeczywistości transcendentnej subiektywnemu obrazowi pierścieni interferencyj-

nych elektronu i subiektywnemu obrazowi jego torów, uzyskanych metodą śladów mgiełkowych Wilsona.

Pomijając wszelkie rozważania natury metafizycznej, musielibyśmy powiedzieć, że nie wiemy, czy obu subjektywnym obrazom odpowiada jedna rzeczywistość transcendentna sprzeczna w sobie, czy też przeciwnie takiej sprzeczności w rzeczywistości transcendentnej nie ma, bo dwóm różnym obrazom subiektywnym odpowiadają tylko pewne sukcesywne modyfikacje, jakim w zależności od zmienionych warunków podlega jedyna niesprzeczna w sobie rzeczywistość transcendentna. W ten sposób dochodzimy w zasadzie do podobnie agnostycznego wniosku, do jakiego doszła szkoła Heisenberga i Bohra. Wydaje mi się jednak, że nasz sposób rozumowania, wyznaczony przez teorię realizmu krytycznego, uzasadnia dopiero efektywnie przedstawione wyżej twierdzenie tej szkoły, gdyż dopiero realista krytyczny może coś mówić o rzeczywistości transcendentnej, która jest całkowicie niedostępna dla fizyka, zamkniętego w obrębie treści wrażeniowych. Dopiero wtedy, gdy przyjmujemy teorię realizmu krytycznego, mamy prawo twierdzić, że realne odpowiedniki pojęć fali i cząsteczki, nie są ani falą, ani cząsteczką, znaną nam z doświadczenia bezpośredniego, lecz są czymś, czego poglądowo przedstawić sobie nie potrafimy, bo gdybyśmy mogli je sobie przedstawić poglądowo, byłyby immanentną treścią naszej świadomości. Dopiero ze stanowiska realizmu krytycznego możemy z całą słusznością twierdzić, że pojęcia fali i cząsteczki są pojęciami nieadekwatnymi w stosunku do rzeczywistości transcendentnej, gdyż są to pojęcia relatywne do naszych treści wrażeniowych; że sprzeczność fali i cząsteczki jest jedynie sprzecznością z naszego „makroskopowego" punktu widzenia, to znaczy ze stanowiska pojęć, zaczerpniętych z naszego doświadczenia bezpośredniego. Jeżeli te wnioski są poprawne, to w takim razie musimy powiedzieć, że w zakresie t. zw. dualizmu materii i promieniowania nie ma żadnych faktów, które by się domagały dialektycznej interpretacji przyrody, wziętej w sensie rzeczywistości transcendentnej, że przyjęcie takiej interpretacji dla danych, którymi operuje fizyka eksperymentalna, jest dowolną hipotezą, nie popartą żadnym uzasadnieniem. Tak się przedstawia sytuacja, gdy

abstrahujemy od rozważań natury metafizycznej. Gdybyśmy natomiast podjęli te rozważania, moglibyśmy się przekonać, że jest rzeczą niemożliwą, żeby przyroda w powyższym sensie mogła być realizacją wewnętrznych sprzeczności. Jednakowoż te rozważania z zakresu metafizyki wykraczają poza obręb niniejszego studium, którego celem było wykazanie, że współczesna fizyka nie przedstawia faktów, które by się domagały interpretacji dialetycznej.

Ks. Kazimierz Kłósak

G. K. CHESTERTON

PIĘĆ ZGONÓW WIARY

W założeniu tej rozprawy nie leży rekonstrukcja całych dziejów chrześcijaństwa, zwłaszcza późniejszych dziejów; pojawiają się wówczas kontrowersje, o których spodziewam się mówić obszerniej gdzieindziej. Starałem się tylko wyrazić myśl, że chrześcijaństwo, pojawiając się wśród pogańskiej ludzkości, nosiło cechy najzupełniej odrębne, jedyne w swoim rodzaju, a nawet nadnaturalne. Nie było podobne do niczego innego, a wrażenie to potęguje się coraz bardziej w miarę pogłębiania naszych studiów. Chrześcijaństwo ma jednak jeszcze jedną szczególną cechę, piętno nie starte do dziś.

Powiedziałem, że Azja i cały świat starożytny wydawały się zbyt stare, aby umrzeć. Kościołowi przypadł w udziale los zupełnie przeciwny: przeszedł on przez cały szereg rewolucji i w każdej z nich wiara umarła. Wiele razy umarła i zmartwychwstała — gdyż jej Bóg znał wyjście z grobu. Przede wszystkim jednak dzieje religii znamionuje następujący fakt: Europa wywracała się wciąż podszewką na wierzch — w końcu jednak po każdej rewolucji na wierzchu znajdowała się ta sama religia. Wiara zawsze nawracała swoją epokę nie jako stara, ale jako nowa religia. Prawdę tę ukrywa konwencja, której zazwyczaj nie dostrzegamy. Ciekawe, że ludzie występują do walki z nią, nie zdając sobie sprawy, jak bardzo jej ulegają. Mówią nam oni, że księża i ceremonie religijne to nie religia i że cała ta organizacja kościelna to po prostu skandal — nie przypuszczają jednak, jak dalece jest to prawdziwe. Tak dalece, że przynajmniej cztery czy pięć razy w ciągu dziejów kościoła religia była bliska śmierci — wszyscy już oczekiwali jej skonu. Fakt ten ukrywał się w okresie średniowiecza, a także później pod maską oficjalnej religijności—a krytycy chełpią się, że przejrzeli ją wskroś. Katolicyzm pozostał przecież oficjalnym wyznaniem renesansowego księcia czy też biskupa w wieku XVIII — podobnie jak mitologia pozostała oficjalną religią Juliusza Cezara, a arianizm — Juliana Apostaty. Istnieje jednak różnica między Juliuszem a

Julianem, ponieważ w międzyczasie Kościół już rozpoczął swoją dziwną karierę. Dlaczego by Juliusz Cezar nie miał publicznie czcić Jowisza, a prywatnie drwić z niego? Gdy jednak Julian chciał uważać chrześcijaństwo za martwe, przekonał się niebawem, że jednak ożyło. Przypadkiem odkrył też, że nie ma najmniejszego śladu zmartwychwstania Jowisza.

Epizod, dotyczący Juliana Apostaty i arianizmu otwiera serię przykładów, które chcę tu pobieżnie przytoczyć. Po ludzku rzecz biorąc — zdawało się, — jak już wspomniałem, że arianizm stanie się naturalną drogą rozwojową szczególnego zabobonu Konstantyna. Religia przeszła wszystkie zwykłe stadia — stała się czymś szacownym, rytualnym, w końcu nawet zracjonalizowanym — i już racjonaliści gotowi byli rozsypać na wietrze jej ostatnie szczątki, jak czynią to po dziś dzień. Gdy chrześcijaństwo powstało znowu i obaliło ich na ziemię, stało się to tak nieoczekiwanie jak wyjście Chrystusa z grobu. Istnieje bardzo wiele podobnych przykładów z tego samego okresu — np. pochód misjonarzy z Irlandii miał charakter nagłego ataku młodych na stary świat, a nawet na stary Kościół, który wykazywał już znamiona zgrzybiałości. Niektórzy z nich ponieśli śmierć na wybrzeżu Kornwalii — a główny autorytet naukowy w sprawie starożytności kornwalijskich zapewniał mnie, że w jego przekonaniu mordercami nie byli wcale poganie, ale raczej (jak wyraził to z humorem) „opieszali chrześcijanie".

Gdybyśmy kopali głęboko pod powierzchnią historii, spotkalibyśmy prawdopodobnie wiele takich momentów, gdy obojętność i zwątpienie tak całkowicie wydrążyły chrześcijaństwo, że sterczała tylko stara skorupa, podobnie jak ongiś — pogańska. Znamienne, że zawsze w takich wypadkach synowie bronili fanatycznie wiary, podczas gdy ojcowie obojętnieli. Bardzo charakterystyczne pod tym względem jest przejście od Renesansu do kontr-reformacji, a także od XVIII wieku do odrodzenia katolickiego naszych czasów. Można by mnożyć przykłady — warte są one jednak oddzielnych studiów.

Wiara nie jest przeżytkiem To coś zupełnie innego, niż gdyby druidzi jakoś przetrwali dwa tysiące lat dłużej. Mogło by się to było zdarzyć w Azji czy starej Europie, w klimacie obojętności czy tolerancji, w jakim mitologie i filozofie żyły obok siebie. Wiara nie **przeżyła,** ale powracała wciąż i na nowo w zachodnim świecie ciągłych zmian i ginących ustrojów. Europa, zgodnie z tradycją rzymską, wciąż próbowała rewolucji i rekonstrukcji — odbudowania uniwersalnego państwa. I zawsze na początku odrzucała stare kamienie, a potem przynosiła je ze śmietnika i czyniła koroną głowicy.

Kościół Zachodni powstał jednak w świecie, gdzie rzeczy nie były zbyt stare aby umrzeć — raczej w świecie, gdzie były zawsze

dość młode, aby je zabijać. Skutkiem tego — zewnętrznie i powierzchownie rzecz biorąc — często go zabijano, a czasem nawet ginął sam, bez pchnięcia nożem. Wiąże się z tym zjawisko trudne do opisania, — ale jak sądzę niezmiernie ważne. Od czasu do czasu poprzez wieczyste życie religijne przechodził jakby cień śmierci. Zjawiał się w chwili, gdy religia zginęłaby, gdyby nie była niezniszczalna. Ginęło wówczas wszystko, cokolwiek mogło zniszczeć. Gdyby takie zwierzęce porównanie było na miejscu, powiedziłbym, że wąż wstrząsał się, zrzucał skórę i szedł dalej — czy też kot w konwulsjach tracił jeden ze swych dziewięciuset dziewięćdziesięciu dziewięciu żywotów. Użyję jednak szlachetniejszej metafory: zegar wybijał godzinę — i nic się nie zdarzało. Dzwon uderzał na egzekucję, którą wieczyście odkładano.

Cóż znaczy ten mglisty, ale tak powszechny niepokój dwunastego stulecia, kiedy to — jak subtelnie określono — Julian poruszył się we śnie? Czemuż tak zadziwiająco wcześnie, już w pomroce świtu po średniowieczu, pojawił się ów głęboki sceptycyzm, jaki się wiąże z walką nominalistów przeciw realistom? Walka realistów z nominalizmem to w istocie walka realizmu z racjonalizmem, czy nawet ideą bardziej destruktywną niż racjonalizm. Odpowiedź brzmi prosto: niektórzy uważali chrześcijaństwo za część składową imperium rzymskiego, inni zaś za składnik średniowiecza. Wieki średnie przeminęły podobnie jak i Cesarstwo — i Kościół byłby odszedł wraz z nimi, gdyby był tylko nocnym cieniem. Nastąpiła więc tylko śmierć pozorna czy udana. Chcę przez to powiedzieć, że gdyby nominalizm zwyciężył lub gdyby uprzednio zwyciężył arianizm, należałoby się przyznać do klęski chrześcijaństwa. Nominalizm bowiem opierał się na daleko głębszym sceptycyźmie niż ateizm. Tak postawiono otwarcie zagadnienie w chwili gdy średniowiecze wypłynęło na pełne światło t. zw. nowożytnego świata.

Jaka zaś była odpowiedź? Odpowiedzią był św. Tomasz z Akwinu na katedrze arystotelicznej, obejmujący całą wiedzę w swoje władztwo — a dziesiątki tysięcy młodzieńców z najniższych warstw społecznych, chłopów i niewolników, żyjących w nędznych lepiankach wokół collegium, słuchało scholastycznej filozofii.

Cóż znaczył ów poszept przerażenia, jaki obiegał Zachód na widok cienia Islamu i napełnił stare romanse obrazami rycerzy saraceńskich? Czemuż ludzi dalekiego Zachodu — takiego Króla Jana, jeśli mnie pamięć nie myli — oskarżano o potajemne wyznawanie Islamu jak dziś oskarżamy ludzi o ateizm? Czemuż taki popłoch wśród uczonych wywołała arabska, racjonalistyczna wersja Arystotelesa? Autorytety naukowe rzadko tak się poruszają — a zazwyczaj tylko wtedy, gdy jest już za późno. Odpowiedź na te wszystkie pytania brzmi tak: setki ludzi wierzyło wówczas w swoich sercach, że Islam zwycięży chrześcijaństwo, — że Averroes

jest mądrzejszy od Anzelma, że saraceńska kultura istotnie, a nie tylko powierzchownie przewyższa chrześcijańską. Całe pokolenie — właśnie całe starsze pokolenie — zwątpiło, przybite i znużone. Wielu ludziom zwycięstwo Mahometa wydawało się słuszne i przewidziane. A jeśli tak, zdziwiło ich niezmiernie to, co się stało. Rozległ się krzyk z tysięcy i tysięcy piersi młodzieńców, którzy rzucili swoją młodość na szalę: to Krucjaty. Synowie św. Franciszka, żonglerzy boży wędrowali po drogach świata śpiewając; gotyk mknął ku niebu, jak strzała; było to przebudzenie świata.

Z wojną przeciw Albigensom zbliżamy się do pęknięcia w sercu Europy i wstrząsu nowej filozofii, która nieomal zabiła chrześcijaństwo na zawsze. Ta nowa filozofia była podówczas zaiste bardzo nowa: pesymizm, stary jak Azja, podobnie jak większość współczesnych idei. Gnostycy wrócili — dla czego jednak wrócili? Gdyż zbliżył się koniec epoki jak ongiś koniec cesarstwa — a miał to być również kres Kościoła. Schopenhauer unosił się nad przyszłością, a zarazem Manes wstawał z martwych, aby ludzie obficiej sycili się śmiercią.

Występuje to jeszcze wyraźniej w epoce Renesansu po prostu dlatego, że epoka ta, jest nam bliższa i bardziej znana. W tym przykładzie tkwi jednak coś ponadto, czego zazwyczaj nie dostrzegamy. Abstrahując od poszczególnych kontrowersyj, którym mam zamiar poświęcić oddzielne studium, okres ten znamionuje jeszcze większy chaos, niż na ogół przypuszczają. Protestanci nazywają Latimera męczennikiem protestantyzmu, a katolicy wysuwają Campiona jako męczennika katolicyzmu; zapominają tak jedni jak i drudzy, że w prześladowaniach tych zginęło wielu ludzi, których określić możemy chyba tylko jako męczenników ateizmu czy anarchii czy nawet satanizmu. Świat zawsze wariował tak jak i dziś — i zawsze błąkali się po nim ludzie, którzy przeczyli istnieniu Boga, ludzie, którzy sami uważali się za bogów, wreszcie ludzie, którzy coś pletli bez sensu. Jeśli zechcemy przysłuchać się rozmowie z epoki po-renesansowej, staniemy zgorszeni ilością bezczelnych negacyj. Uwagi, przypisywane Marlowe'owi, są z pewnością typowe dla wielu intelektualnych dyskusyj kawiarnianych. Europa przeszła z okresu przedreformacyjnego do poreformacyjnego drogą wielu nudnych pytań — a przecież odpowiedź była wciąż ta sama. Nastała jedna z takich chwil, kiedy na podobieństwo Chrystusa idącego po morzu — Europa szła przez powietrze.

Wszystkie te przykłady jednak leżą daleko w czasie i trzeba ich dowodzić w szczegółach. O wiele wyraziściej przedstawia się ta epoka, gdy pogański renesans skończył się chrześcijaństwem i wszystko zaczęło się od nowa. Najlepiej jednak możemy obserwować to zjawisko na przykładzie bardzo nam bliskim i obfitującym w jasne dowody: — w okresie upadku religijnego, jaki rozpoczął się

w czasach Woltera. W istocie jest to nasz własny casus — my sami przecież widzieliśmy schyłek tego schyłku. Te dwa wieki po Wolterze nie przeminęły dla nas w mgnieniu oka jak czwarty i piąty wiek czy też dwunasty i trzynasty. W naszym własnym wypadku możemy obserwować ów często powtarzający się proces z bliska — widzimy jak społeczeństwo może utracić podstawy religijne nie odrzucając oficjalnej religii; — jak ludzie stają się agnostykami pozostawiając biskupów. I wiemy, że w tej ostatniej agonii, która wydawała się już ostateczna, zdarzyła się rzecz niesłychana: znów wiara znalazła obrońców wśród młodych, nie wśród starców. Gdy Ibsen mówił, że młode pokolenie stuka do drzwi, nie spodziewał się z pewnością, że będą to drzwi kościoła.

Przynajmniej więc pięć razy — z Ariuszem i Albigensami, ze sceptycznym humanizmem, po Wolterze i Darwinie wiara pozornie schodziła na psy. W każdym z tych pięciu wypadków nie ona ostatecznie wychodziła pokonana. Jak zupełny to był upadek i jak dziwne powstanie — możemy obserwować w szczegółach na najbliższym nam przypadku.

Powiedziano już tysiące rzeczy o Ruchu Oxfordzkim i równoległym odrodzeniu katolicyzmu we Francji, nie zwrócono jednak uwagi na najprostszy fakt: że była to niespodzianka. Niespodzianka i zagadka: gdyż wydało się ludziom jakoby rzeka zawróciła z powrotem ku górom. Niektórym wydawało się, że spadnie ona katastrofalnym wodospadem, inni zaś oczekiwali, że znajdzie ujście w morzu równowagi i umiarkowania — ale nawrót wiary uważali wszyscy za równie niewiarogodny jak czarodziejskie sztuczki. Świat Guizota i Maucaulay'a, cała handlowa i naukowa, liberalistyczna sfera, zdaje się posiadać większą pewność, niż kiedykolwiek przedtem lub potem co do kierunku, w jakim teraz świat pójdzie. Pod tym względem wszyscy byli jednomyślni, zdania różniły się tylko jeśli chodzi o tempo rozwojowe.

Krótko mówiąc, świat różnił się tylko w poglądzie, czy strumień płynie szybciej czy wolniej, aż nagle uświadomił sobie, że coś idzie przeciw prądowi. Spostrzeżenie to wstrząsnęło światem dla bardzo zasadniczych powodów. Martwa rzecz może płynąć z prądem, ale tylko żywa — przeciw prądowi. Zdechły pies może skakać na wzburzonych falach z chyżością charta — ale tylko żywy będzie płynąć pod prąd. Papierowa łódeczka, unoszona powodzią może rowinąć szybkość czarodziejskiego okrętu. Jeśli jednak czarodziejski okręt płynie pod prąd, muszą go naprawdę poruszać wróżki. Fala pozornego postępu unosiła wraz z innymi wielu demagogów i sofistów, których dzikie gesty były w istocie równie pozbawione życia jak ruchy zdechłego psa na wodzie — i wielu filozofów jak papierowe łódeczki, które tak łatwo przewrócić jednym przytyczkiem. Nawet jednak żywe i żywotne rzeczy, płynące z prądem, nie

dowodziły przez to swej życiodajnej siły. Istniała inna, niezaprzeczalnie żywotna siła — owa tajemnicza energia, co zwróciła bieg rzeki w odwrotnym kierunku. Wydało się to wówczas poruszeniem wielkiego potwora — był to żywy potwór, a wielu wzięło go za prehistoryczne zwierzę. Zjawisko to nosiło cechy nadnaturalne a nawet komiczne — jak gdyby wielki wąż morski wysunął się nagle z londyńskiej sadzawki. Umyślnie podkreślam niedorzeczny, fantastyczny charakter tego zjawiska, gdyż świadczy on najlepiej jak dalece ów zwrot religijny był niespodziewany. W odczuciu epoki absurdalne cechy zwierząt prehistorycznych należały do historycznego rytuału — a mitry i tiary sterczały jak rogi przeddyluwialnych stworzeń; powrót do Pierwotnego Kościoła zdał się przywróceniem Pierwotnego Człowieka.

Reasamuję: jeśli w najnowszych wiekach doszło rzeczywiście do rozwodnienia doktryny chrześcijańskiej — ostatnie wieki widziały tylko to samo, co i najdalsze. Ów najnowszy przypadek skończył się przecież tak samo jak w średniowieczu czy jeszcze dawniej. Zwróćmy uwagę, że w tym najnowszym wypadku — jak zresztą we wszystkich innych wraca nie uproszczona czy też oczyszczona teologia — lecz po prostu — teologia. Najbardziej doktrynalne wieki cechuje prawdziwy entuzjazm dla studiów teologicznych. Stary dziekan z tytułem doktora teologii stał się postacią typowego nudziarza — gdyż on sam był znudzony, a nie zachwycony teologią. Interesował się więcej łaciną Plauta niż Augustyna i greką Ksenofonta bardziej niż greką Chryzostoma. Więcej pociągała go martwa niż naprawdę żywa tradycja. Jednym słowem był nudziarzem, ponieważ żył w okresie słabej wiary religijnej. Ludzie, gdyby mogli — powitaliby przecież z uniesieniem cudowną, niemal fantastyczną wizję Doktora Teologii.

Niektórzy pragną, aby chrześcijaństwo pozostało duchem. Mają oni na myśli dokładnie upiora. Religia nie stanie się jednak upiorem. Ludzie tego pokroju gotowi są wylewać nabożne łzy nad grobem Syna Człowieczego, nie oczekują natomiast, że Syn Boży jeszcze raz o poranku pojawi się na wzgórzach. Ludzie ci — i w ogóle większość ludzi — przywykła do myśli, że stara świeczka chrześcijaństwa zblednie w świetle dnia powszedniego. Religia wydała się wielu bladym, żółtawym płomykiem świecy, dopalającej się we dnie. Nikt nie spodziewał się, że siedmioramienny świecznik nagle wzrośnie ku niebu jak czarodziejskie drzewo i zapłonie blaskiem, który zaćmi słońce. Niektóre stulecia widziały jak światło dzienne zwyciężyło blask świecy, a po tem znów płomień świecy panował nad jasnością dnia. Wciąż i na nowo przed nami ludzie zadowalali się rozcieńczoną nauką, a potem znów z ciemności wytryskało szkarłatnym wodospadem potężne, prawdziwe wino. Możemy tylko jeszcze raz powtórzyć jak mówili nasi ojcowie: „Przed wielu wie-

kami ojcowie nasi i założyciele narodu pili z wymarzonej krwi Boga. Wiele lat i stuleci minęło, odkąd siła tego wspaniałego napoju stała się tylko legendą o wieku olbrzymów. Przed wiekami już nastał czas drugiej fermentacji, gdy wino katolicyzmu zmieniło się w ocet kalwinizmu. Oddawna już i ten gorzki napój został rozcieńczony — spłókały go wody zapomnienia i fale świata. Nie myśleliśmy już nigdy o tym, aby poczuć w ustach gorzki posmak szczerości i prawdy, ani tym bardziej nie marzyliśmy o jeszcze bogatszej i słodszej mocy purpurowego wina — wina naszych snów o złotym wieku. Z dnia na dzień i z roku na rok malały nasze nadzieje i słabły przekonania — przywykaliśmy coraz bardziej do tego, że strumienie wody wypełniły stągwie i zalały winnicę i że ostatni posmak tego szczególnego pierwiastka tonie jak purpurowa plama w morzu szarości. Przywykliśmy do rozcieńczenia, rozwodnienia, które miało już trwać wiecznie. Ale Ty zachowałeś dobre wino aż dotąd".

Jest to końcowe i najbardziej niezwykłe zjawisko. Wiara nie tylko często konała, lecz konała po prostu ze starości. Często zabijano ją, ale również często kończyła naturalną śmiercią, to znaczy dochodziła do naturalnego i koniecznego kresu. Przeżyła najdziksze prześladowania od wybuchu szału Dioklecjana aż po Rewolucję Francuską. Tkwiła w niej jednak dziwniejsza jeszcze, zgoła czarodziejska moc: przetrwała nie tylko wojnę, lecz nawet pokój. Czasem umierała, lecz często też wyrodniała i chyliła się ku upadkowi; — przeżyła jednak własną słabość i własny upadek. Nie potrzeba powtarzać jak piękna jest śmierć Chrystusa — te zaślubiny młodości ze śmiercią. Wieczyste odradzanie się wiary, to jak gdyby Chrystus żył do najdalszego kresu, stał się stuletnim, siwym staruszkiem i umarł naturalną śmiercią, a potem wstał znów odmłodzony przy dźwiękach trąby z pękniętego nieba. Prawda, że ludzki Kościół w swej częstej słabości był zbyt zaślubiony mocom tego świata — bywał zaślubiony, a potem owdowiał. Stał się nieśmiertelnym wdowcem. Pewien wróg mógł powiedzieć, że Kościół był tylko cieniem władzy Cezara, a brzmi to tak dziwacznie, jak gdybyśmy nazwali go cieniem Faraonów. Przeciwnik nasz mógł powiedzieć, że religia była oficjalnym wyznaniem feudalizmu — a brzmi to tak przekonywująco, jak gdybyśmy powiedzieli, że Kościół musiał zginąć wraz z Rzymem. Wszystkie te rzeczy zaiste dobiegły swego zwykłego kresu—Zdawało się, że razem z nimi musi się skończyć i religia. Skończyła się i zaczęła znowu.

„Niebo i ziemia przeminą, ale słowa moje nie przeminą". Starożytna cywilizacja była całym światem i ludzie nie spodziewali się jej końca podobnie jak nie spodziewali się, że światło dzienne może zagasnąć. Cywilizacja świata przeminęła, a słowa

te nie przeminęły. Poprzez długą noc Ciemnych Wieków ludzie tak przywykli do feudalizmu, że nie mogli pomyśleć o życiu bez seniora — religia była tak wpleciona w tę tkaninę, że — zdawało się — nikt nigdy tego nie rozerwie. Życie prawdziwego średniowiecza porwało na strzępy feudalizm i odrzuciło precz — a właśnie stara religia stała się pierwszą, najświętszą potęgą w krainie nowej wolności. Feudalizm przeminął, a słowa nie przeminęły. Z kolei zestarzał się cały ustrój średniowieczny, który w wielu przekrojach był całkowitym, niemal kosmicznym domem dla człowieka — przynajmniej wówczas myślano, że słowa te umrą. Przebyły jednak promienną otchłań Renesansu i po pięćdziesięciu latach użyczyły swej mądrości i blasku nowym postawom religijnym, nowej apologetyce, nowym świętym. Zdawało się, że w końcu zwiędną w suchym świetle Wieku Rozumu — że znikną ostatecznie we wstrząsie Rewolucji. Nauka skazała je na śmierć — a słowa trwały. Historia odkopała religię w przeszłości — i nagle zjawiła się ona w przyszłości. Dziś staje ona znów na naszej ścieżce — i rośnie nam w oczach.

Jeśli nasze stosunki społeczne zachowają swoją ciągłość, jeśli ludzie nauczą się przykładać kryteria rozumu do nagromadzonych faktów tej przytłaczającej historii, zdawałoby się, że prędzej czy później wrogowie religii wyciągną sobie wnioski ze swoich nieskończonych rozczarowań i nie będą już oczekiwali, że wiara po prostu umrze. Mogą walczyć z nią nadal, ale będzie to jakby walka z naturą: jak gdyby wojowali z krajobrazem, jak gdyby wojowali z firmamentem. „Niebo i ziemia przeminą, ale słowa moje nie przeminą". Będą wyczekiwali, że religia potknie się, zejdzie z drogi, zabłąka się — nie będą jednak czekali jej końca. Niepostrzeżenie, nieświadomie nawet wypełnią w swym milczącym oczekiwaniu to przedziwne proroctwo — zapomną wyglądać śmierci tego, co tylekroć napróżno niszczono. Nauczą się instynktownie wyglądać raczej nadejścia komety i zamarznięcia gwiazd.

Tłum. I. Sławińska

PROBLEM NOWOCZESNEJ SZTUKI RELIGIJNEJ

(Ankieta „Znaku")

Uznaliśmy za słuszne poruszyć w „Znaku" zagadnienie nowoczesnej sztuki religijnej. Sprawa ta nie znajduje w Polsce jak się zdaje, należytego zrozumienia. Pragniemy przeto wywołać szerszą dyskusję publiczną na ten temat. Opracowana została ankieta, obejmująca następujące pytania:

1) Przyczyny upadku sztuki religijnej?

2) Czy we współczesnej sztuce religijnej istnieją wartościowe tendencje i osiągnięcia?

3) Trudności i możliwości odrodzenia sztuki religijnej?

4) Sztuka religijna a współczesne potrzeby duchowe?

Ankietę tę rozesłaliśmy do niektórych krytyków i artystów; obecnie zaś zwracamy się do czytelników z prośbą o wypowiadanie się w tej sprawie.

Poniżej drukujemy pierwsze otrzymane odpowiedzi.

REDAKCJA

ADAM BUNSCH

Na wstępie należałoby się umówić, co nazywać chcemy „sztuką religijną". Jest bowiem często używana również nazwa „sztuki kościelnej". Czy są to synonimy, czy też dwa pojęcia o różnym zakresie i treści? Weźmy przykład: Czy witraże Wyspiańskiego w kościele Franciszkanów w Krakowie, te boczne w absydzie, a mianowicie z lewej strony ogień a z prawej lilie wodne, należą do „sztuki religijnej"? Chyba nie, bo z religią mają zbyt mało wspólnego. Natomiast niewątpliwie są dziełami sztuki kościelnej, skoro zdobią kościół, dla tego kościoła zostały pomyślane jako jego dekoracja. Albo: czy malarstwo Michała Anioła jest sztuką „religijną"? Moim zdaniem jest to malarstwo z ducha więcej pogańsko-świeckie niż religijne, mimo tematyki re-

ligijnej. A niewątpliwie jest to wielkie malarstwo „kościelne". Prawdziwie religijne malarstwo to Fra Angelico da Fiesole, jeszcze Botticelli. Naodwrót: może być malarstwo głęboko z religii zrodzone, a nie nadające się ani do zbiorowego kultu religijnego, ani do dekoracji kościelnej: Obrazy, które można kontemplować w domu, może także w muzeum, ale nie w kościele. Byłoby to malarstwo religijne, ale nie kościelne. Najczęściej jednak malarstwo kościelne bywa i religijnym. Zdaje mi się, że w ankiecie chodzi o problem sztuki kościelnej w moim sensie i o tym chcę mówić.

Na równi z malarstwem trzebaby mówić także o rzeźbie, o architekturze i o sztuce użytkowej. Ale byłoby trudno o tych czterech gałęziach głównych sztuki kościelnej mówić razem ogólnie. Każda z nich może nam pokazać po zbadaniu zupełnie inną linię rozwoju czy upadku, inne przyczyny zmian i inne możliwości na przyszłość. Z tego więc powodu ograniczę się do uwag o malarstwie, włączając w to witraż i inne techniki materialne.

Malarstwo kościelne na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku jest w upadku. Jako jedną z głównych przyczyn uważam odwrócenie się malarstwa w ogóle od tematyki. Malarstwo tematowe zarówno w teorii sztuki jak w praktyce malarskiej zostało zdyskwalifikowane i najlepsi malarze tego czasu poczytują sobie za ujmę zajmowanie się tematem. Malarstwo modernistyczne wyzwoliło się od wszelkiej zależności. Hasło „sztuka dla sztuki" przyczyniło się do zerwania więzi społecznej. Sztuka nowoczesna wołała, że nikomu służyć nie będzie (służyła w końcu w dużej mierze tylko złotemu cielcowi). Oczywiście taka „wyzwolona" sztuka nie poniży się do malowania na dany temat, czy dla danej społecznej potrzeby i celu. Ponieważ życie nie znosi próżni, więc na miejsce dobrej sztuki weszła od razu tandeta. Potrzeba istniała w kościele stale i potrzebę tę spełniał słaby artysta, a także po prostu fabrykant dewocjonaliów.

Tandeta ma niebezpieczne zalety: jest tania, wygodna w nabywaniu, nie trzeba na przykład czekać kilku lat na jakieś „Stacje", tylko zamawia się serię gotową w fabryce i jest na zawołanie jak w sklepie. Ma też i tę jeszcze cechę, że jest dostosowana do bardzo szablonowego, zbyt popularnego traktowania tematu, przez co pociąga masy niewyrobionych widzów, przyzwyczaja ich do tych słodkich aniołków, do mydlanych twarzyczek, do kółek złotych dokoła głowy i gęsich skrzydeł u aniołów i taki widz już niczego innego potem nie chce. Ma jeszcze i tę zaletę, że kupujący wie z góry, co kupuje, nie ponosi ryzyka interesu z twórczym, a więc nieobliczalnym artystą. Tan-

deta zajęła w kościele opróżnione przez sztukę miejsce i sztuka musi je teraz znowu zdobyć. Ale zdobycie utraconej a obsadzonej. pozycji, to coś znacznie więcej niż podźwignięcie się z własnego upadku. Dziś malarz ma w tej walce nie tylko groźnego konkurenta na pozycji, obwarowanego niskimi cenami, przystępnością jego towaru, ale ma też przeciw sobie odbiorców o obniżonym smaku, fundatorów nie lubiących czekać, nieraz księży nie mogących zdobyć się na jakieś śmielsze decyzje w dziedzinie sztuki. Poza tym dziś nie może artysta wracać na tę utraconą pozycję z malarstwem renesansowym czy barokowym czy pseudoklasycznym, tylko musi wracać z pełnym ładunkiem prawdziwej nowoczesnej sztuki. Obraz na ołtarz musi być taki, aby go przedtem także na każdy poważny salon malarski przyjęto. A teraz pytanie: jak by taki obraz przyjęto w kościele? Kto o tym decyduje? Decyduje konserwator świecki i duchowny, ale ten ma raczej prawo veta. Pozytywnie decyduje zamawiający, proboszcz, fundator indywidualny, a najczęściej zbiorowy, jakiś komitet parafialny, czy komitet fundacji.

Ważną przyczyną jest też odwrócenie się malarstwa nowoczesnego od technik monumentalnych i materiału, a zamknięcie się w pracowni przy sztaludze. Malarz końca 19 i pocz. 20 wieku nie zna innych technik prócz salonowych, jak olej, akwarela, pastel. Pogardza rzemiosłem w teorii, a w praktyce nie ma o nim pojęcia. Z tym nastawieniem naturalnie sam się dyskwalifikuje jako malarz kościelny. Żadna z tych technik salonowych czy pracowniany ch nie ma miejsca na murach kościoła. Nawet olejna jest bardzo nie na miejscu i z powodu wyglądu swojego i z powodu zmienności w warunkach architektury. Czyż nie jest to znamienne, że polichromia Matejki wymaga odnowienia, a z polichromii Wyspiańskiego u Franciszkanów nie ma prawie śladu, choć to przecież dopiero lat dziesiątki, gdy mamy nawet w Krakowie freski dochowane z 16 wieku!

Mówi się czasem o ogólnym zaniku w naszych czasach religijności jako przyczynie upadku sztuki religijnej. Nie wydaje mi się, żeby stan religijności był dziś o tyle gorszy niż na przykład w czasie Renesansu, w okresie największego rozkwitu sztuki kościelnej. Jeszcze gdyby chodziło o sztukę religijną, tę najgłębiej natchnioną, mistyczną, to można by rozważać taką przyczynę. Mówmy jednak o malarstwie kościelnym w ogólniejszym zakresie, gdzie obraz niekoniecznie musi być malowany na klęczkach. Ale nie ma zaniku potrzeby i to nie jest przyczyną upadku sztuki.

To opuszczenie pozycji w kościele przez sztukę, trwające już dość długo, przetworzyło bardzo niekorzystnie sytuację zarówno materialnie jak duchowo. Weźmy drobny przykład materialny:

Malarstwo freskowe jest, jak wiadomo jedyną techniką, która w naszym klimacie wytrzymuje jakie trzy lub cztery wieki. Do prawdziwego fresku potrzebne jest wapno gaszone deszczówką i zadołowane przynajmniej na lat pięć. Jak wygląda sytuacja malarza, który niespodziewanie raz w życiu dostaje zamówienie na fresk? Oczywiście wapna swojego nie ma, bo nie uprawia tego rodzaju malowania stale. Nie ma go w ogóle nikt. W najlepszym razie może znaleźć u kogoś przypadkowo na starej budowie resztki nie użyte, ale wapno tam gaszone jest prawdopodobnie wodą z rzeki, studni lub wodociągu, a więc z solami, które mu potem na murze kryształkami na malowidle wykwitną. Gdyby był nastawiony w swoim zawodzie na malarstwo kościelne, to łatwo mógłby mieć od lat w ogrodzie przyjaciela zapas odpowiedniego materiału. Sytuacja duchowa sztuki musi być rozpatrywana z punktu widzenia dwóch grup odbiorców. Jedni to ci, co przylgnęli do tandety, do tych słodko-ckliwych nastrojów, do tych postaci życiowych niedołęgów w aureolach i do tych kiczów formy artystycznej. I ten człowiek będzie bronił pozycji tandety i jego droga do przyjęcia prawdziwej sztuki jest daleka.

Druga grupa odbiorców, może mniejsza, to ci, których tandeta odstręcza czasem nie tylko od sztuki kościelnej, ale nawet od kościoła. Człowiek wyrobiony kulturalnie i świadomy swoich potrzeb duchowych chce, aby go artysta traktował serio. Człowiek ten nie znosi w sprawach poważnych naiwności, spospolitowanej cudowności, „kalwaryjskiej poezji". Historyzm obrazu religijnego już chyba nigdy nie będzie dla dzisiejszego widza atrakcyjny. Prawda historycznego kostiumu, czy pejzażu jest raczej niemiłym egzotyzmem. Ale żywą jest prawda religijna, która ma takie samo zastosowanie praktyczne do dzisiejszego życia, jak przed dwoma tysiącami lat. I tej prawdy będzie żądał także od sztuki w kościele. Tymczasem słabnąca w swoim czasie sztuka, a potem na jej miejscu tandeta zdołała powykręcać nawet prawdę religijną. Wiele przesądów ikonografii zdołało tym sposobem uzyskać milczącą sankcję tradycji i nawet rażące błędy uchodzą ogólnej kontroli. Taki przykład: Świętego Józefa w Stajence malują zwykle jako siwego, pół-łysego staruszka. Tymczasem święty Józef był zwykłym małżonkiem w sensie prawnym i przypuszczać należy, że w czasie Narodzenia Pana Jezusa miał może niewiele ponad dwadzieścia lat. Jakaż to inna postać staje w naszych oczach wtedy, gdy widzimy młodego człowieka na miejscu tego wyimaginowanego staruszka! A jego obraz zniekształciła pruderia, wypaczyła nietylko jego wygląd zewnętrzny, ale jego pozycję moralną. Matkę Boską pod krzyżem, albo przy Wniebowzięciu maluje się często w panienkowatym wyglądzie, tymczasem pod Krzyżem

mogła mieć przypuszczalnie czterdzieścidziewięć lat, a w dwanaście lat później, przy Wniebowzięciu sześdziesiątjeden, co oznacza u ludów południa napewno wiek starczy. Maluje się Zmartwychwstanie Pańskie już tak tradycyjnie z tymi oślepionymi blaskiem wartownikami, odwalonym przez Anioła kamieniem, aby Chrystus mógł wyjść z grobu. Tymczasem żadnych świadków samego Zmartwychwstania nie było. Kamień odwalony został dopiero po Zmarwychwstaniu, kiedy wejść miały do grobu niewiasty. Przez pozornie drobny szczegół historyczny nieściśle przedstawiony zatraca się podkreślenie, że Chrystus powstał mocą własną. Znalezienie w świątyni też często bywa przedstawione niepoprawnie. Widzimy nawet u Wita Stwosza Jezusa jako dziecinę pośród zdziwionych mędrców. Jezus miał wtedy lat dwanaście, był to wiek u Żydów jakby pasowania na młodzieńca. Inna jest wtedy Jego rola, a inna jako jakiegoś naiwnie cudownego dzieciątka.

Nie można powiedzieć, aby mimo tej depresji nie było w sztuce, także i polskiej, osiągnięć. Witraże Wyspiańskiego należy uważać za wybitny etap wogóle w historii witrażnictwa, za przeprowadzenie pewnej nowej zasady w budowie witrażu.

Z przyczyn, które spowodowały upadek malarstwa kościelnego, dziś wiele się zmieniło. W ogólnym prądzie sztuki malarskiej widzi się wyraźny powrót do tematyki. Mózg i serce zostaje nareszcie znowu włączone do aparatu sztuki, oprócz oka. Jest również pęd do różnych technik monumentalnych i do uczciwego rzemiosła artystycznego. Już akademik nie wstydzi się lakierować szyldu. Zato jego obraz będzie miał napewno lepszy grunt i roztarte farby. Jeszcze tu i ówdzie z Parnasu paryskich poglądów niektórzy „moderniści" w wieku od lat 50 do 60 z pogardą na rzemiosło patrzą, ale oni już długo nie pożyją. Religia dla wielu jest dziś sprawą wielką, napewno nie mniej niż była w średniowieczu. Zbiorowość potrzebuje i lubi obrzędy, przy których sztuka jest nieodzowną. Są więc dane, aby sztuka nanowo rozkwitła. Nawet osoba artysty nie jest w tak społecznej sztuce jak kościelna w roli centralnej. Do zwalczania są tylko hamulce: uprzywilejowana pozycja tandety i zły smak zbiorowego klienta, który nie pozwala na postawienie artyście określonego wielkiego zadania. A bez tego zadania sztuka w zamkniętej pracowni nie powstanie.

ZOFIA TRZCIŃSKA-KAMIŃSKA

PRZYCZYNY UPADKU SZTUKI RELIGIJNEJ

Najważniejszym warunkiem powstania dzieła sztuki religijnej jest rozwój życia wewnętrznego artysty, stopień przeniknięcia wiarą i miłością bożą jego duszy, jego życia świadomego i pod-

świadomego. Życie nadprzyrodzone bowiem jest tym czynnikiem istotnym, twórczym, dominującym, pobudzającym artystę religijnego do wykonania pracy w zakresie sztuki.

Wielki prąd humanizmu, który zlaicyzował uczonych i artystów, zadał sztuce religijnej zasadniczy cios. W najdawniejszej tradycji europejskiej aż do okresu humanizmu dominował w sztuce kult Boga; później, zacząwszy od epoki Odrodzenia, **kult Boga** zastąpił w sztuce **kult piękna,** wreszcie obecnie panuje w świecie artystów **kult siebie samego.**

Artysta dzisiejszy stał się krańcowym egocentrykiem i poprzez prace swoje dąży przede wszystkim do zwrócenia uwagi na siebie, przeważnie drogą deformacji, a zresztą za wszelką cenę, przede wszystkim jednak za cenę piękna w swym dziele. Każdy artysta promieniuje na otoczenie poprzez swoje dzieło sztuki takim życiem, jakie przenika jego duszę aż do głębi podświadomości. Głosi on to, co umiłował: przyrodę lub sport, rycerskość, naród, obyczajowość, albo wreszcie boże tajemnice. Ale biada, jeśli artysta żyje wyłącznie sobą i swoim ambicjom służy. Biada szczególnie dziełu sztuki religijnej, które wychodzi z ręki artysty o ubogim lub żadnym życiu wewnętrznym. Wprawdzie przerost ambicji artysty szkodzi każdemu dziełu, ale w szczególności dziełu sztuki religijnej, które rozbija całkowicie. Nade wszystko należy zdać sobie sprawę ze smutnego objawu stałego wyniszczania powołań artystycznych w kierunku sztuki religijnej. Główną przyczyną tego był zawsze brak szkoły sztuki sakralnej. Ponieważ nie było w Polsce nigdy takiej szkoły, więc wszystkich młodych adeptów sztuki, niezależnie od wykazywanych zainteresowań, częstokroć młodzież o duszy świeżej i spragnionej życia wewnętrznego, kierowano do laickich szkół sztuki — uczelni państwowych lub miejskich. Atmosfera tych szkół nie dawała nigdy, a tym bardziej dziś nie może dać warunków potrzebnych dla rozwoju religijnego artysty. Istniejące szkoły sztuki działają rozkładowo na młodego artystę, który z istoty swoich uzdolnień i zamiłowań powołanym jest do pracy w dziedzinie sztuki kościelnej.

Równie destrukcyjnie działały by zapewne kursy filozofii materialistycznej na młodzież o powołaniu kapłańskim lub zakonnym. To też niewielu tylko artystów plastyków zdołało uratować swe powołania w zakresie sztuki religijnej, odszukując je najczęściej bardzo późno, po zmarnowaniu najlepszych lat twórczych wśród rozdroży światopoglądu materialistycznego. Dlatego za najistotniejszą przyczynę upadku sztuki religijnej uważam brak szkoły sztuki sakralnej, któraby łączyła w sobie postulat kształcenia zawodowego artysty z postulatem równorzędnym rozwoju religijnego tego artysty.

2. CZY WE WSPÓŁCZESNEJ SZTUCE RELIGIJNEJ ISTNIEJĄ WARTOŚCIOWE TENDENCJE I OSIĄGNIĘCIA?

Wydaje mi się, że tak, — szczególnie wysiłki z lat przedwojennych od roku 1930 do 1939 dały spory plon. Jest to jakby próba ożywienia duchem miłości chrześcijańskiej ascetycznego ubóstwa współczesnej formy. Bo forma plastyczna ostatnich trzydziestu pięciu lat w różnych swych sposobach grawituje około postulatu ascezy, — krańcowej surowości — ubóstwa. Nie jest to jednak ów duch ubóstwa i ascezy katolickiej, radosnej, której najpełniejszy wyraz dał św. Franciszek z Asyżu. Duch Świętego żyje wciąż z jasnym uśmiechem w pokornej, utrudzonej postaci. Wzamian asceza sztuki współczesnej jest twarda, smutna, ponura, wyniosła w poczuciu swej niezwykłości, którą może nas interesować, zaciekawiać, ale nas nie pociąga, nie budzi uczuć serdecznych. Szczególnie we Francji, Maurice Denis i jego szkoła dali poważny dorobek w sztuce sakralnej, połączony z dążeniem osobistym tych artystów do praktyki życia religijnego.

U nas niemal każdy artysta dawał jakiś wyraz swej religijnej duszy; choć trudno by to było ująć w zespół, oraz rzadko przejawiało się przeżycie religijne w sztuce, związane z konsekwentnym życiem religijnym artysty. To też można by wyliczyć wiele przejawów sztuki religijnej, bardzo mało zaś powstało objektów sztuki sakralnej wynikającej z planowej twórczości i pełnego katolickiego przeżycia.

3. TRUDNOŚCI I MOŻLIWOŚCI ODNOWIENIA SZTUKI RELIGIJNEJ

Droga do odrodzenia sztuki sakralnej nie jest u nas łatwa. Przede wszystkim dlatego, że w tej dziedzinie nie ma u nas tradycji szkolenia, ani ośrodków kultury sakralnej; a dzieła sztuki religijnej powstawały wiekami samorodnie z rodzimej gleby i wystarczały społeczeństwu ożywionemu duchem prawdziwej wiary.

Dziś jednak problem sztuki sakralnej jest odmienny. Ma ona bowiem obecnie zadania o większej rozpiętości w kierunku apostolskim, szczególnie wobec rzesz inteligentów, częstokroć równie obojętnych religijnie, jak szczerze wrażliwych na piękno. Należałoby tedy stworzyć ośrodek artystycznej kultury, gdzieby praca kształcenia zawodowego była prowadzona przy równoczesnym planowym wysiłku nad rozwojem wewnętrznego życia uczniów. W tej dziedzinie należałoby oprzeć się na doświadcze-

niu Zachodu, gdzie problem odrodzenia sztuki sakralnej stał się aktualnym od kilkudziesięciu lat, a praca rozumna i programowa wydała plon obfity. Najwłaściwszym ośrodkiem dla takich szkół okazały się klasztory, gdzie praca opiera się mniej może na inicjatywie jednostki ile na zgranym wysiłku zespołu. Naprzykład szkoły: w Boyron (Nadrenia) i Maretsu w Belgii, Maria Laach w Westfalii (klasztory Benedyktyńskie), oraz Akademia Fra Angelico w Rzymie, i inne.

W takim zespole naturalny przerost ambicji artysty niwelowany jest nie tylko przez pogłębianie wewnętrznego życia uczniów, ale i przez ową zespołowość wysiłku, dającego w rezultacie nierównie większą sprawność w wyprodukowaniu przedmiotów kultu.

W sztuce sakralnej bowiem sprawność rzemieślnicza winna być u podstawy zespołowej pracy. Bo nie chodzi tu tylko o rozwijanie w nieskończoność oderwanej pomysłowości artystów, ale o realne piękno we wszystkim, co służy kościołowi a tym samym chwale bożej. Naprzykład w witrażu, emalii, snycerstwie, haftcie, malarstwie ściennym, modelowaniu, wszelkim sprzętarstwie, architekturze wnętrz itd. Wszystko to może powstawac wyłącznie w zgranej współpracy rzemieślnika z artystą, lub jak bywało w czasach pełnego rozkwitu sztuki, przez twórczość rzemieślnika-artysty i artysty-rzemieślnika. Obok wysiłku stworzenia szkoły sztuki sakralnej w środowisku zakonnym, należy dążyć do zgrupowania zespołu artystów, zdolnych do harmonijnej współpracy, która zapoczątkowałaby tym samym samorodną wytwórczość w dziedzinie potrzeb kultu katolickiego. Zespół taki przy pewnym zgraniu, mając odpowiednie kierownictwo i zrozumienie potrzeb aktualnych w Polsce, oraz pracując nad pięknem sakralnym w duchu spokojnej ewolucji, miałby znaczenie zasadnicze w sprawie rozwoju i pogłębienia naszej rodzimej kultury katolickiej.

4. SZTUKA RELIGIJNA A WSPÓŁCZESNE POTRZEBY DUCHOWE

Przede wszystkim przyjmijmy to jako pewnik, że sztuka sakralna może istnieć tylko w formie sztuki europejskiej, którą posługiwano się w kulcie Boga od tysięcy lat. Tylko i tylko język pełnych form plastycznych, uświęcony wielowiekową służbą bożą, w połączeniu ze szczerym przeżyciem religijnym, może wywołać oddźwięk w sercach. Dlatego nie jest dopuszczalnym, aby do wnętrz kościołów i dla wyobrażania świętych postaci,

można było posługiwać się modną obecnie deformacją.*) Jest ona bowiem sztuką wyłącznie intelektualną, spekulatywną, bezintuicyjną, a takiej tylko sztuki nauczają niestety we wszystkich szkołach artystycznych. To też jeżeli nie powstałby ośrodek kształcenia artystów sakralnych, to wkrótce nie znajdzie się sił odpowiednich dla sprostania najpodstawowszym wymogom wnętrza kościelnego. A przecież sprawa kultu religijnego w Polsce jest dziś już nie tylko potrzebą elity społecznej, ale aktualną koniecznością, kwestią palącą!! W okresie groźnej jak nigdy walki między światopoglądem chrześcijańskim i materialistycznym, piękno winno być znowu wprzężone w służbę bożą, jako wyraz tego, co jest niewypowiedziane: wymową cichą, nieustanną, językiem donośnym, choć bezdźwięcznym, promieniowaniem rozjaśniającym i rozgrzewającym, choćby ustały, choćby zanikły dłonie, które uformowały ową żywą mowę. Dziś też ma sztuka sakralna szczególniejszą rolę do spełnienia. Postawa jej winna być apostolska i bojowa, a żeby być taką, winna by osiągnąć wysoki poziom piękna: pociągającego, przenikającego wyrazem czci bożej — wyrazem wiary, ufności i umiłowania prawdy.

Czy jest to osiągalne? Owszem, to jest osiągalne. I to jest możliwe do zrealizowania, szczególnie i właśnie w Polsce. W Polsce, która posiada taką obfitość uzdolnień plastycznych w połączeniu z duchowością naturalnie religijną, wrażliwą, uczuciową i chłonną. To też ów cud przekształcenia świątyń pańskich na wnętrza promienne majestatycznym pięknem sztuki sakralnej, to sprawa dobrze, roztropnie zorganizowanej szkoły, szkoły rzemiosł i sztuki sakralnej. Aby zakończyć moją wypowiedź, muszę raz jeszcze podkreślić z głębokim przeświadczeniem, że szkoła sztuki sakralnej w Polsce winna powstać, jako szkoła kształcąca nie tylko biegłych rzemieślników i twórczych artystów, którzyby nie silili się na niezwykłość, osiągniętą drogą takiej, czy innej deformacji, — lecz artystów, zdolnych wyrzec się tego przerostu indywidualizmu dla chwały bożej. Bo wtedy i tylko wtedy, gdy artysta pogrąży się w pokornej modlitwie zdoła on dziełem swoim głosić piękno, wielkość i miłosierdzie boże. To też szkoła sztuki sakralnej winna być przede wszystkim szkołą rzemieślników świętych i świętych artystów.

Zofia Trzcińska-Kamińska

*) Należałoby się porozumieć co do oznaczenia słowa „deformacja". W pewnym stopniu deformacją jest każda sztuka, ale istnieje przepaść między pojęciem deformacji intuicyjnej, — rodzącej się z podświadomości artysty (np. u Giotta, albo świątkarzy ludowych), a deformacją czysto spekulatywną, pochodzącą ze sfery wyobraźni, nie przeżytej sercem, chłodnej, bezintuicyjnej, wreszcie powodowanej nakazem mody

1) **Przyczyny upadku sztuki religijnej?** Aby mówić o nich, trzeba (bodaj w najgrubszych zarysach) zdać sobie sprawę ze stosunku do religii — i do sztuki — społeczeństwa tych czasów, kiedy najpiękniej kwitła sztuka religijna. Myślę o średniowieczu.

Religia ogarniała wtedy całość życia; spory „światopoglądowe" nie były sporami religii z czymś poza nią — a odbywały się wewnątrz niej wyobrazić sobie bytowanie poza tym wszechobecnym żywiołem byłoby dla ówczesnego człowieka czymś takim — jak pomysł ryby, by zamieszkać na drzewie. I druga sprawa: trzeba było opowiadać ludziom o faktach, które ich religii dały początek; o świętych, o Bogu, który stał się człowiekiem. Opowiadali kaznodzieje i nauczyciele; uczestnicy officiów, pasji czy misteriów; a może na pierwszym miejscu — opowiadali artyści. Pamiętamy oczywiście, że artysta był to podówczas zwykły sobie rękodzielnik, który pracował w zgodzie z rytmem swojej epoki: wszyscy właściwie byli rękodzielnikami — rycerz, rąbiący w pocie czoła hełmy wrogów, mnich, cienkimi pendzelkami rozświetlający inicjał, szewc, tkacz, rzeźbiarz, malarz czy snycerz. Szewc robił malarzowi buty, jak umiał najlepiej, a malarz zdobił ściany kościoła, żeby się szewcowi podobało i żeby mógł się pobożnie skupić i pomodlić. Nawet — jeśli malarz dziwnie coś namalował („dzieło odkrywcze formalnie") — to przecież szewc mógł poznać, który jest św. Florian, a który Sebastian; a że obaj są naprawdę święci, nie ulegało wątpliwości dla nikogo. Nie było pola dla „hermetyczności", „izolacji" i tym podobnych konfliktów. Jakże wygląda stosunek do religii — i do sztuki — społeczeństw współczesnych? Pominę tu sprawę może najważniejszą, zbyt jednak rozległą — i zresztą ogólnie znaną: sprawę odejścia życia jednostkowego i życia społecznego od „religii integralnej", które dokonało się w ciągu ostatnich pięciu wieków.

Podkreślę problem bardziej szczegółowy: chyba nie będzie błędem stwierdzenie, że ludzi interesujących się sprawami religijnymi bardziej powszechnie zajmują dziś zagadnienia — powiedzmy — filozoficzne, niż zagadnienia — mówąc trywialnie — anegdotyczne. Zerwał się organiczny związek: światopogląd-religia. Aby go odnowić, uciekamy się często do spekulacji teoretycznych, które nie potrzebują ilustracji artystycznej. Łakną jeszcze anegdoty plastycznej ludzie prości, ale niema między nimi wybitnych twórców. **Skończyła się bowiem ilustratorska rola rzeźby i malarstwa.**

Wcześnej jeszcze — od czasów Odrodzenia (wtedy to zaważyło pierwszy raz na Europie złoto amerykańskie) — artysta poszedł w służbę klas panujących, którym bardziej chodziło o uświetnienie i utrwalenie ich doczesnych splendorów, niż o danie wyrazu wie-

rzeniom społeczności, jak to uczyniły w średniowieczu bezimienne rzesze rękodzielników. Artysta staje się coraz bardziej jednostką, tworzącą dla jednostek. Różnicują się coraz bardziej kręgi kultury. Chwila szczytowych triumfów indywidualizmu zbiega się z wynalazkiem fotografii. Dla artysty kończy się rola kronikarza i portrecisty. Pozostaje ucieczka w niedosiężne — dla soczewki aparatu — dziedziny spekulacji formalnych, które można uprawiać, póki nieliczne grono smakoszów ma jeszcze pieniądze — i kupuje. Wreszcie jednak — kończą się pieniądze smakoszów. Pozatem — jeśli wogóle interesowali się oni religią, to w każdym razie nie jej refleksem we współczesnej im sztuce.

Cóż więc dalej?

2) Podobno bardzo piękny jest „Chrystus" Rouaulta. Widziałem też w pewnej krakowskiej pracowni „Ukrzyżowanie", które zrobiło na mnie głębokie wrażenie. Ale wobec zalewu lichoty, mianującej się „sztuką religijną", są to krople wina w kadzi stęchłej wody.

3) I w dodatku — jakiż proboszcz zgodziłby się na owo „Ukrzyżowanie" w przybytku, powierzonym jego pieczy? I jakiż parafianin na jego widok nie wybiegłby z kościoła w świątobliwym popłochu? Nie znaczy to wcale, że „mam gust" do tego obrazu, a inni parafianie „nie mają gustu". Nie: po prostu — od dawna interesuję się malarstwem i tkwię w tym samym kręgu problemów artystycznych, które stawia sobie autor „Ukrzyżowania"; dziwiłbym się, gdyby widok jego dzieła przyjęli odrazu ze spokojem ludzie, którzy nie mieli czasu — ani okazji — oswoić się z jego genealogią formalną. Mimo to jednak wielu z nich przekonałoby się znacznie prędzej do „Ukrzyżowania", niż do analogicznej formalnie martwej natury. Postaram się wytłumaczyć, dlaczego.

To, co mnie przejęło w „Ukrzyżowaniu", to element, który nie mieści się w kategoriach formalnych, chociaż za ich pośrednictwem się objawia. Chodzi mi o wzruszenie i pokorę artysty wobec przedmiotu — udzielające się widzowi poprzez skromną prostotę środków, która w tym wypadku stanowi o sile wyrazu dzieła. Wydaje mi się, że tu dochodzimy do sedna problemu. Mówi się bowiem, że aby artysta — tworząc swobodnie (ama et fac quod vis) — mógł jednak trafić do ogółu odbiorców, potrzebna jest „jednolita kultura". Niewątpliwie. Rozpisałem się powyżej o średniowieczu, by podkreślić, jak jednolitość procesów wytwórczych (rękodzielnictwo) i przekonań (religia) ułatwiała wzajemne zrozumienie twórcy i odbiorcy. Dziś, kiedy artysta jest ostatnim bodaj, zagubionym wśród mechanizmów, rękodzielnikiem, w przeciwstawieniu do wyrobnika, reprezentującego typ produkcji nietwórczej, kiedy atomizacja po-

glądów (i braku poglądów) osiągnęła zawrotny stopień — pomost między twórcą i odbiorcą rzuca albo wspólnota zainteresowań formalnych, albo — i to jest ważniejsze dla zagadnień tej ankiety — wspólna postawa wobec faktów i wartości pozaplastycznych, a poprzez plastykę wyrażonych.

Dlatego sądzę, że byle znalazł się dobry malarz, który jest człowiekiem religijnym: i byle znalazł się odważny proboszcz — jest w kościele miejsce dla dobrego, nowoczesnego obrazu religijnego. Mimo to, powtórzę zastrzeżenie, raz już wypowiedziane: człowiek współczesny mniej niż dawniej potrzebuje ilustracji plastycznej swego życia religijnego.

4) Nie znaczy to jednak, by nie potrzebował plastycznego tła i plastycznego wyrazu tego życia. Wiemy, jak kojąco działa piękno starych kościołów, do których chronimy się przed chaotyczną brzydotą miasta.

Ale jest inna, ważniejsza sprawa. W związku z dążeniem do pogłębienia świadomości religijnej, rośnie dziś zrozumienie dla liturgii. Liturgia — jak wiadomo — jest formą zewnętrzną kultu. Przez zrozumienie jej symboliki i jej harmonii wnikamy głębiej w treść, którą ta forma wyraża. Otóż do form zewnętrznych kultu należy też cały aparat kościelny, począwszy od architektury, skończywszy na szatach, naczyniach, przyborach. Niestety — brzydota święci dziś tutaj triumf; brzydota seryjnej, bezmyślnej fabrykacji, obciążonej — nie tradycyjną symboliką znaczeń, ale tradycjonalną szpetotą pseudostylów. Na tym odcinku otwiera się dla artysty rozległe pole działania; pole do kojarzeń współczesnego stosowania materiału, współczesnego wyczucia formy — z niezmienną treścią duchową, przekazywaną przez kościół. Ołtarz, który będzie prawdziwym stołem ofiarnym, zbudowanym przez dzisiejszego człowieka — wiecznemu Bogu, oto dzieło sztuki religijnej, godne wielkiego artysty. Malarstwo i rzeźba, związane z taką „liturgiczną" całością formalnie i — że tak powiem — uczuciowo, powinny współbrzmieć w niej, jak w harmonijnym akordzie:

Lecz to z granitu bryłą tenby zrobił,
A inny z tęczy kolorem na ścianie,
A inny drzewa by tak usposobił
Żeby się dłońmi splotły w rusztowanie,
A jeszcze inny głosu by kolumnę
Rzucając w psalmy akordów rozumne
Porozpowijał, jak rzecz zmartwychwstałą
Co się zachwyca w niebo. Szłaby dusza
Tam, tam, a płótno nadółby spadało
Jako jesienny liść, gdy dojrzy grusza.

MARIA WINOWSKA

Przyczyny upadku sztuki religijnej są wprost proporcjonalne do przyczyn upadku religji wogóle. I to nie tylko sztuki religijnej, ale sztuki jako takiej.

Między religią i sztuką istnieje tajemne i głębokie powinowactwo. Empirycznym na to dowodem jest fakt, że epoki przeniknięte żarliwym duchem religijnym są zarazem epokami wspaniałych osiągnięć artystycznych. A mam tu na myśli nietylko chrześcijaństwo. Historia Hellady aż nadto świadczy, że religia i sztuka idą w parze i że zanik jednej pociąga za sobą rozkład drugiej. Wykazać te zależności na przekroju stuleci byłoby wspaniałym tematem dla historyka kultury. Dziedzina to jak dotąd leżąca odłogiem...

Empiryka potwierdza konkluzje spekulacji. I tu Grecy byli niezrównanymi karczownikami. Ktoś słusznie zauważył, że tak jak Izrael był narodem wybranym Prawdy, podobnie Hellada torowała Pięknu ścieżki dostojne i nieprześcignione. Pamiętajmy, że dla Greka piękno i dobro są nierozłączne. Spiął je niby klamrą wspólnem słowem **„kalokagathia"**. I jemu chrześcijaństwo przyniosło Dopełnienie (jakżeż przedziwnie zrozumiał to nasz Norwid!). Św. Augustyn wyraził te cudne zrękowiny greckiego geniuszu i dobrej nowiny słowem niezrównanem: Piękno to „splendor veri", **odblask prawdy.** Nie rozłącza się bezkarnie tego, co Bóg połączył! Zmierzch prawdy w nas pociąga nieuchronnie atrofię artystycznego zmysłu.

Współczesny kryzys Piękna tłumaczy się nietylko atrofią religijnego zmysłu. Toż człowiek jako taki jest zagrożony, stanowi pole walk tragicznych, staje pod znakiem zapytania.

Ratownictwo sztuki musi iść w parze z ratownictwem człowieka, z rehabilitacją człowieka, z pełną eksploatacją wartości, tkwiących w człowieku, jednym słowem z odrodzeniem chrześcijańskiego humanizmu. Nawet łaska bez natury obejść się nie może, coż dopiero sztuka! Nietylko Prawda, również Piękno potrzebuje, by jaśnieć, promieniować i rość, zdrowego, normalnego podłoża. Które osiągnąć znacznie trudniej od podniet sztucznych! Artysta dziewiętnastego wieku przeżywał na planie sztuki dramat człowieka, którego wybujały indywidualizm rozkładał żywcem. Świętość natchnienia zaczął sprowadzać do dreszczów naskórka. Sam zdeprawowany, deprawował swych słuchaczy czy widzów (nie mam tu na myśli deprawacji moralnej, lecz deprawację estetyczną). Trzeba raz skończyć z tą cichcem kolportowaną i niekontrolowaną opinią, że artyście „wszystko wolno", dlatego sztuka nię podlega kryteriom moralnym. Jeśli sztuka jest królową suwerenną, podlegającą tylko Bogu Piękna, nie znaczy to wszakże, że wszystko jej wolno, gdyż

Bóg Piękna jest zarazem Bogiem Dobra i Bogiem Prawdy: **Kalokagathia...**

Wielkia sztuka jest zawsze religijna i odrodzenie sztuki jako takiej jest ipso facto odrodzeniem sztuki religijnej. Czy istnieją dziś symptomy tego odrodzenia? I tak, i nie. Stoimy na zakręcie dziejów. Człowiek szuka nowych dróg, przeważnie poomacku. Nie wszystko jest w jego aspiracjach i tęsknotach bluźnierczym prometeizmem. Istnieje również prometeizm chrześcijański. Najgłębsze nasze aspiracje i tęsknoty noszą w sobie tajemny zadatek wypełnień: z Boga są. Wina tragiczna zaczyna się tam, gdzie wyrodnieją lub się wykoleja ją. Głupi Adamie, pocóż chciałeś brać przemocą, co dobry Gospodarz i tak tobie przeznaczył? Chciałeś być Bogiem przeciw Bogu, gdy Bóg i tak zapragnął Cię przebóstwić. „Bóg stał się człowiekiem, by człowiek stał się Bogiem", powie kiedyś święty Augustyn. Królewskim gestem Bóg dał Prometeuszowi o wiele więcej niż to, co mu się śniło. Humanizm chrześcijański idących czasów winien ochrzcić Prometeusza. Winien zrozumieć i przyswoić wszystkie prawe aspiracje człowieka współczesnego. Cóż za pole dla chrześcijańskiego artysty, pole dziewicze! W tem, co jest, i co się rodzi, nie wszystko jest złe. Także artysta może powiedzieć za świętym Pawłem „diligentibus Deum **omnia** cooperantur in bonum". Na miły Bóg, nie dąsajmy się na naszą epokę! I Bóg jest Artystą i choć wciąż psujemy Mu zamysły, jednak wkońcu postawi na swojem. Ale na to, by nie zabłądzić w dzikim ostępie, jakżeż pewnej potrzeba busoli! Chrześcijański artysta winien być dziś chrześcijaninem do kwadratu. Mieć w sobie tyle życia Bożego i oczy tak przejrzyste, żeby mieć prawo i móc dotykać wszystkiego, co się rodzi, choćby poto, żeby je egzorcyzować. Wypady eksploracyjne tylko wtedy nie są ryzykiem, gdy ma się jako punkt wypadowy bezpieczną redutę. Tą redutą niezdobytą wśród walących się i rodzących form jest Kościół. Hymn sztuki jutrzejszej będzie nie tylko hymnem kosmicznym, ale również hymnem Wspólnoty. Śni się nowemu Prometeuszowi sen uniwersalnego Pojednania. Najsilniejszym motorem propagandy mitów totalnych jest obietnica jedności. I znów nie tęsknota się myli, ale środki, które chcą ją zaspokoić. Nie wizja jedności jest mitem, ale jej karykatura. Tylko Kościół posiada sekret jedności: Chrystusa, który zechciał nam być współczynnikiem jedności: realnym i dotykalnym. Czyż Eucharystja nie jest poto, by ujednać? „Res huius Sacramenti est unitas", powiada święty Tomasz. Łaska, która Chrystusa nam wyjednała, scala nas w sobie, z braćmi, ze wszechświatem i z Bogiem. Wizja kosmicznej jedności,

która już się świętemu Pawłowi marzyła, może stać się dla współczesnej sztuki religijnej niewyczerpanym źródłem natchnienia. Ale nato, żeby śpiewać jedność, trzeba nią najpierw żyć. Ale na to, by scalać, trzeba być wpierw scalonym w sobie. Artysta 19 wieku był tragicznie rozdarty wewnętrznie i dlatego może jego kąt widzenia był taki wązki. Miał ramiona za krótkie, by ogarnąć niemi wszechświat i serce za małe, by biło tętnem uniwersalnym. Podzielony w sobie, jakżeż miał łączyć? A jeśli nawet próbował łączyć — wspomnijmy unanimistów, — czynił to mechanicznie, nie zaś organicznie. Jedność organiczna nie realizuje się kosztem części. Wspólnota uniwersalna nie może być grobem jednostki. Rolą artysty jest wykazać, nie dowodami uczonych, ale abecadłem piękna, że pełnia osobowości nie jest przeszkodą, ale warunkiem żywej, organicznej spólnoty. Prawdziwy artysta jest apostołem przez sam fakt, że jest. Nie w zwadach z Bogiem tworzą się arcydzieła! Kto wie, może brak powołań artystycznych tłumaczy się dziś przedewszystkiem tym, że wielu nie stać na ryzyko, żeby iść pod prąd i w świecie standartów i strychulców jednak BYĆ: nie pionkiem, a świadomym, twórczym aktorem? Są znaki na niebie i na ziemi, że idziemy ku wspaniałemu odrodzeniu sztuki religijnej. Rzecz w tem, żeby czerpała jaknajpełniej i jak najgłębiej z wiekuistych źródeł piękna, żeby religia nie była jej tylko kopalnią tematów (jak do niedawna i jeszcze dziś dla wielu), ale siłą, ale życiem. Brzoza rozdygotana na wichrze może przenieść na płótno większe ładunki religijnego natchnienia niż święta Rodzina malowana na akord. Nakoniec dwie uwagi praktyczne: sztuka religijna powinna wypowiedzieć walkę na śmierć i życie bohomazom, rozpanoszonym zwłaszcza u nas, w Polsce. Przyjrzawszy się straganom Lourdes, Huysmans powiedział kiedyś krótko i węzłowato: „to odwet diabła". Jest istotnie coś diabelskiego w wyszminkowanych madonnach, którymi zasypują nas seryjnie bezbożni przekupnie. Zupełniebym się nie dziwiła, gdyby powstał u nas związek ikonoklastów, przeprowadzających czystki we wiejskich kościołach. Powinniby nosić jako godło: „broń nas Panie Boże przed brzydotą" i obwoływać się zawołaniem „kalokagathia". Ale na to, żeby ksiądz proboszcz nie wykurzył ich kropidłem, musieliby wpierw nawrócić księdza proboszcza... I tu się nasuwa druga uwaga praktyczna. Dlaczego w naszych seminariach tak mało się mówi o sztuce religijnej? Dlaczego nie wychowuje się estetycznego zmysłu młodych księży? Dlaczego nikt nie dyskredytuje przed nimi bohomazów, dlaczego nikt im nie mówi o grzechach przeciw pięknu? Dlaczego nie medytują tych prostych słów augustyńskich: „pulchrum splen-

dor veri"? Dlaczego nie pamiętają, że piękno jest jedynie słusznym przyodziewkiem prawdy? Artysta przyszłej sztuki religijnej musi sobie wychować publiczność a już zwłaszcza księży. Był taki czas, gdy teologia była Beatryczą. Czemuż nie miałby wskrzesnąć. Dlaczego dogmatyka nie miała by stać się znów „poetyką"? W niejednym księdzu, czy zakonniku śpi artysta... Niechżeż traktat de Verbo Incarnato stanie mu się również wtajemniczeniem w sztukę Największego Artysty. Dość długo trwał rozwód między teologią i poezją: nie dzielmy, co Bóg połączył.

CZY KATASTROFA CYWILIZACJI?

Pytanie powyższe jest dziś niezmiernie aktualne, jak zresztą zawsze staje się aktualne w okresach wielkich kryzysów ustrojowych i kulturalnych.

Francuski kwartalnik: „Chemins du Monde" rozpisał na ten temat ankietę, w której udział wzięli wybitni socjologowie różnych krajów i różnych kierunków ideowych. Specjalny numer „Chemins du Monde" sprawie tej poświęcony stanowi interesujący materiał dyskusyjny na temat kryzysu cywilizacji.

Jak można się było z góry spodziewać, wypowiedzi w numerze tym zawarte nie doprowadziły do żadnych jednomyślnych wniosków. Jak się to mówi, „wachlarz ideowy" autorów głos zabierających był zbyt szeroki, aby mogła być mowa o jednomyślności poglądów, choćby w najogólniejszych zarysach. W numerze specjalnym „Chemins du Monde" wypowiedzieli się zdecydowani katolicy jak: **Desroches**, zdecydowani marksiści: **Mounin**, entuzjasta gen. de Gaulle'a, dawny członek grupy „Action Française": **Funck Brentano**, bojowy reprezentant walczącego „amerykanizmu" **J. Dos Passos** i t. d.

Odpowiedź zdecydowanie „katastroficzną" dał Belg: **Marcel de Corte**, profesor z Liège. W wypowiedzi jego znajdujemy obraz zupełnej beznadziejności. Skończył się okres kultury organicznej, t. j. kultury związanej ze światem, z przyrodą i czerpiącej swe soki życiodajne z rzeczywistości. Człowiek współczesny oderwał się od przyrody i świata i stracił zmysł zdrowego realizmu, poddając się panowaniu abstrakcyjnych „izmów". Komórki życia społecznego, będące fundamentem kultury organicznej, jak: naród, rodzina, wspólnota sąsiedzka, cechowa i t. p., ulegają dekadencji. Cywilizacja przybiera cechy uniwersalne i ujednolica się. A wszelka cywilizacja, która ujednolica się i „uniwersalizuje się", nosi na sobie piętno śmierci. Cywilizacja uniwersalistyczna wykorzenia człowieka i odcina go od źródeł sił życiowych, które wytworzyły głęboką kulturę organiczną Zachodu. Warunkiem bowiem cywilizacji jest żywy kontakt z przyrodą, posiadający całkiem odmienny charakter w poszczególnych krajach i dzielnicach. Literatura, sztuka, religia i filozofia są żywe tylko, gdy posiadają bezpośredni kontakt z rzeczywistością świata otaczającego. Zerwanie tego kontaktu oznacza dekadencję.

O panowanie nad światem walczą w tej chwili trzy kierunki: kapitalizm, komunizm i katolicyzm. Wszystkie trzy są uniwersalistyczne, abstrakcyjne i aorganiczne. Zwalczają się między sobą, ale wszystkie należą do tego samego świata abstrakcyjnej, doktrynerskiej, schyłkowej cywilizacji. Wszystkie trzy odrywają człowieka od organicznego związku z otoczeniem, a starają się urobić jednolity typ, wedle założeń jakiejś abstrakcyjnej doktryny. Dlatego autor z wielkim pesymizmem patrzy w przyszłość. Ratunkiem może być tylko pojawienie się wspólnoty ludzi, związanych więzami miłości w Bogu.

Ten wniosek w duchu chrześcijańskim, kontrastuje z całym tonem wypowiedzi, przypominającej bardzo teorie nacjonalistyczne i faszystowskie.

Wypowiedzi pesymistycznych jest wiele, ale mniej skrajne niż de Corte'a. W duchu głębokiego pesymizmu wypowiada się także **Emil Dermenghem**, który wyraża obawę, że cynizm i chamstwo zabiły wartościowsze pierwiastki kultury zachodnio-chrześcijańskiej. Zwolennikiem pewnych tez Spenglera jest Anglik **Toynbee.**

Ciekawe jest zestawienie przyczyn i objawów obecnego kryzysu cywilizacji, wymienionych przez poszczególnych autorów. Zapatrywania są pod tym względem podzielone, przy istnieniu jednak pewnych dużych zbieżności. Podawane są następujące przyczyny kryzysu cywilizacji:

1 Dysproporcje pomiędzy postępem materialnym cywilizacji i postępem moralnym ludzkości. Zbyt szybki postęp wiedzy przyrodniczej i techniki, za którym nie nadąża bardzo powolny rozwój moralności, — **Louis de Broglie.**

2. Depopulacja krajów cywilizowanych, przy równoczesnym szybkim wzroście liczebnym społeczeństw prymitywnych. Prowadzi to do dewaloryzacji potęgi krajów o dużej kulturze i utracenia przez nie kontroli nad światem. Hegemonię obejmą ludy prymitywne i w konsekwencji nastąpi obniżenie poziomu cywilizacyjnego. — **Alfred Sauvy.**

3) Cywilizacje mają życie podobne do organizmów: przechodzą okres młodości, rozkwitu i ulegają rozpadowi. Działają tu konieczne prawa socjologiczne. Tezę tę powtarza za Spenglerem — **Arnold Toynbee.**

4) Brak wiary jest przyczyną dekadencji cywilizacji. Tylko silna wiara, prowadząca do heroizmu, wytwarza siły zdolne formować nowe wartości kulturalne. Zanik wiary we własne wartości kulturalne jest przyczyną kryzysu cywilizacji zachodniej — **Robert de Traz.**

5) Totalizm i serwilizm, zagłada jednostki z jednej strony, a brak sumienia politycznego i brak heroizmu z drugiej. — **Dos Passos.**

6) Zanik ideałów wolności i miłości, panoszenie się brutalnego egoizmu. — **Harold Nicolson.**

7) Zwycięstwo ideału dobrobytu nad ideałami godności i wolności ludzkiej. Tylko ideał dobrobytu jest realizowany za wszelką cenę przy podeptaniu ideałów godności i wolności. — **Funck-Brentano.**

8) Ideał dobrobytu przekreślił ideał postępu. Postęp istnieje o tyle tylko, o ile służy dobrobytowi materialnemu. — **Robert Speaight.**

9) Dechrystianizacja świata, zanik ideałów chrześcijańskich w życiu społecznym. — **H. C. Desroches.**

10) Kryzys cywilizacji wiąże się z kryzysem chrześcijaństwa. Kryzys chrześcijaństwa ma dwie przyczyny: a) załamanie się chrześcijańskiego życia wewnętrznego, życia z Bogiem i łaską; b) zanik zdolności wartościowania siebie i innych. — **Enrico Castelli.** (Fragment tej niezmiernie ciekawej wypowiedzi zamieszczamy poniżej w przekładzie in extenso).

11) Zanik miłości i wiary w Boga, oraz powszechna idolatria. Idolatria nowoczesna polega na czczeniu trzech bałwanów, są nimi: technika, polityka oraz różne fałszywe systemy etyczne. W imię tych bałwanków dzieli się ludzi i wychowuje we wzajemnej nienawiści. — **Aldous Huxley.**

Jaskrawym kontrastem odcina się od tych wypowiedzi głos komunisty francuskiego: **Mounin.** Odrzuca on w ogóle dyskusję na temat kryzysu cywilizacji. Istnieje tylko kryzys ustrojowy, polegający na zwyrodnieniu ustroju kapitalistycznego. Nie cywilizacja, ale panująca klasa burżuazji uległa dekadencji. Sens historii współczesnej polega na walce klasy proletariackiej o nowy ustrój, przeciwko rozpoczętej kontrofenzywie kapitalizmu amerykańskiego. Gdyby kapitalizm amerykański mógł zwyciężyć, oznaczało by to katastrofę cywilizacji, ale „wszystkie drogi prowadzą do komunizmu". Ostateczne zwycięstwo klasy robotniczej zapewni postęp cywilizacyjny.

Czytając te wypowiedzi trudno się oprzeć wrażeniu, że zagadnienie będące przedmiotem dyskusji zostało zaciemnione i zagmatwane wskutek nieporozumień metodologicznych. W dyskusji nie zostało przeprowadzone konieczne rozróżnienie, przyjęte przez wielu socjologów francuskich i niemieckich, a mianowicie rozróżnienie zjawiska cywilizacji i kultury. Przez cywilizację rozumie się zespół elementów, służących do opanowania przyrody przez człowieka, a zatem należy tu wiedza ścisła i technika. Natomiast kulturę stanowi nadbudówka, zmierzająca do opanowania i rozbudowania osobowości ludzkiej, a więc: religia, moralność, sztuka, styl życia i t. d. Rozróżnienie to wydaje się nieodzowne dla uporządkowania pojęć.

W tym sensie trudno jest dziś mówić o końcu cywilizacji. Zupełnie absurdalnie transponuje się tutaj fakty z okresu upadku cesarstwa rzymskiego na nasze czasy. Przy końcu starożytności świat cywilizowany stanowił wysepkę wśród otoczenia barbarzyńskiego. Dziś tak nie jest. Zdobycze cywilizacji (a więc wiedza i technika) znane są na całym globie. I ktokolwiek uzyska hegemonię nad światem, zdobycze cywilizacji zostaną ocalone i będą rozwijane. Chodzi natomiast o wartości kulturalne. Znak zapytania dotyczy zjawisk kultury.

Nie chodzi więc o cywilizację w ścisłym słowa tego znaczeniu, a tylko o jej nadbudowę, o jej wyższe piętro. Chodzi o wartości t. zw. „idealne", które wyrosły na gruncie cywilizacji zachodniej. I dlatego słusznie powiada Nicolson, że los cywilizacji, jako takiej, nie budzi obaw. Zagrożone są natomiast najpodstawowsze wartości kulturalne jak miłość, wojność itp.

Redakcja „Chemins du Monde" przytoczyła wszystkie głosy bez komentarzy, nie starając się o wyciągnięcie wniosków syntetycznych. Jest to charakterystyczne dla indyferentyzmu pewnych kół francuskich.

Sto.

ENRICO CASTELLI O KRYZYSIE CYWILIZACJI

(Fragment wypowiedzi w numerze specjalnym „Chemins du Monde")

... „Egzystencjalizm teologiczny stanowi ciekawą i sugestywną próbę wykazania oraz zanalizowania kryzysu, który obecnie przeżywa chrześcijaństwo. Objawy obecnego kryzysu chrześcijaństwa są widoczne: **Kryzys życia wewnętrznego** (a przeto zanik owej zdolności wejścia w głąb siebie, której religijne życie chrześcijańskie wymaga na każdym kroku) oraz **kryzys zdolności wartościowania moralnego** (crise du témoignage).

Całe wychowanie religijne opiera się jako na fundamencie na umiejętności jednostki opanowania i określenia samej siebie. To samookreślenie jest warunkiem wszelkiej wspólnoty duchowej. Prawda, że sakrament działa „**ex opere operato**", ale nie można być pełnym człowiekiem bez świadomości własnej egzystencji. I jeśli sakramenty, które są fundamentem życia chrześcijańskiego, są tylko biernie przyjmowane, trudno jest oczekiwać ich skutecznego działania.

W jednym tylko wypadku — tj. w wypadku chrztu — skuteczność sakramentu nie zależy absolutnie od człowieka, który go przyjmuje. ...W sakramencie chrztu, więcej niż w jakimkolwiek innym, Kościół występuje jako wspólnota wiernych. Wspólnota tj. wspólnota efektywna, zdolna, dzięki darom łaski, przyjmować nowych członków, nie mających jeszcze świadomości i zdolna ratować przed złem istoty dotknięte klęską upadku pierworodnego. We wszystkich innych wypadkach świadomość jednostki jest warunkiem ważności sakramentu. Duch chrześcijaństwa jest duchem świadomości jednostki w dążeniu do celu ostatecznego.

Kryzys życia wewnętrznego jest kryzysem nadziei, a także kryzysem wiary. Wiara jako pewność i wiara-nadzieja wymagają uświadomienia każdej chwili i uświadomienia sensu doczesności, jako funkcji wieczności. Ale, zaabsorbowana chęcią opanowania czasu nieokreślonego, ludzkość utraciła zdolność uchwycenia i uświadomienia chwili. W społeczeństwie nowoczesnym życie stało się bezustannym ruchem z wyrzeczeniem się odpoczynku i przy niezrozumieniu konieczności przerwy, stało się rytmem bez cezury.

W całej historii ludzkości nie było jeszcze nigdy okresu, który by — poprzez swe urządzenia społeczne i technikę — stanął w równie jaskrawej sprzeczności z wymaganiami życia religijnego, jak właśnie nasza epoka.

Nowa generacja jest pokoleniem „ludzi dnia bieżącego" ((journalier). Pogodzić tego rodzaju postawę i ducha chrześcijańskiego jest rzeczą zgoła niemożliwą. Postawa ludzi dnia bieżącego jest wyrazem „dekonsekracji" życia, podniesionej do systemu, jest też implicite afirmacją zasady, że każdy akt ma rację bytu sam ze siebie i że istota jego nie podlega żadnej ocenie zasadniczej ani dodatniej ani ujemnej. I coraz bardziej zdaje się utrwalać opinia o bezcelowości oceniania innych. Zatraca się poczucie zasługi innych ludzi. Wszystko jest usprawiedliwione, a jest równoznaczne z tym, że wszelki osąd etyczny jest obalony. Każdy ogłasza, że wojna jest rzeczą straszliwą, ale równocześnie każdy ogłasza, że prowadzona przez niego wojna jest wojną świętą. Nieszczęście powszechnego indyferentyzmu pociąga za sobą brak wiary, mający znacznie gorsze następstwa niż głoszenie sceptycyzmu. Nowe pokolenie odznacza się całkowitym brakiem wiary w przeszłość i w teraźniejszość. Nastroje te są tak powszechne i zakorzenione, że nie odczuwa się nawet koszmaru niewiary, co było ostatnią, choć już mocno wyblakłą pozostałością jakiegoś poczucia winy. To cenne, skądinąd, wybieganie w przyszłość wiąże się jednak z zanikiem poczucia trwałości, które młode pokolenie zatraciło już całkowicie.

Kryzys chrześcijaństwa ma zaprawdę rysy tragiczne, albowiem zwrot ku Bogu wymaga zdolności wyznania win, zdolności spowiedzi, a więc możliwości wartościowania etycznego (possibilité du témoignage). A wartościowanie wymaga skupienia, a przeto wymaga wolnego czasu. Tymczasem dzisiaj nie posiadą się naogół wolnego czasu. Istnieje tylko czas bezustannego pośpiechu, czy coraz wzrastającej szybkości, która nie pozwala się zatrzymywać, ani nie daje możliwości skupienia. Tragedia polega na tym, że wzrastanie pośpiechu życia jest tak wielkie i musi z konieczności pociągnąć za sobą procesy niwelacji i ujednolicania. Idzie się w ten sposób do jakiejś epoki bez perypetii i zmian, co swego czasu określał Leibnitz jako „świat nieistniejących możliwości".

ENRICO CASTELLI

KOŃ TROJAŃSKI

W lipcu 1947 r. ukazał się w Paryżu pierwszy numer nowego miesięcznika „Le cheval de Troie" — Koń Trojański. Dominikanin R. L. Bruckberger omawia w dłuższej przedmowie jego założenia i cele. Wydawcy określają siebie samych jednym słowem — są to po prostu chrześcijanie, którzy w zamęcie i upadku współczesności powojennej pragną przeciwdziałać odczłowieczaniu kultury i życia. Rzucają sygnał alarmowy — nasza cywilizacja ma się ku schyłkowi, wynaturzyła się i zdegenerowała — człowiek od 1939 r. wypierał się coraz bardziej ideału

prawdziwej wolności, ucząc się używania przemocy i okrucieństwa. Wolność tę trzeba na nowo zdobyć — jest ona nie tyle wrodzoną potrzebą naszej kultury, co jej heroizmem. Nie można jednak zbawić człowieka bez Chrystusa, bez sięgnięcia ponad jego ludzką naturę — do Boga. Nasza cywilizacja zapomniała o celach ostatecznych, oddając się bez reszty temu, co jest ubocznym środkiem do ich osiągnięcia — tam, gdzie te środki zastąpiły cele, szerzy się rozkład i śmierć. Koń Trojański, symbol nie paktowania z klęską i nie godzenia się na nią, mimo tragicznego położenia, chce przywodzić na pamięć czytelnikom te wartości ostateczne, jako jedynie godne naszego wysiłku i dążenia. Nie nakreślając sobie ram ściśle katolickich, pragnie przemówić do wszystkich ludzi, zdających sobie sprawę z katastrofy dzisiejszego świata. Chrześcijanie byliby również za nią odpowiedzialni. Tym, którzy mają dostęp do spichrzów Ewangelii, nie wolno patrzeć z założonymi rękami na ludzkość, ginącą z duchowego niedostatku i głodu.

Punktem ciężkości numeru jest artykuł Gabriela Marcel, zatytułowany „Technique et péché" — Technika i grzech. Autor stwierdza wytworzenie się w dziejach człowieka nowej sytuacji, w której dzięki zdobyczom techniki ludzkość może z łatwością wytępić siebie samą a nawet sprowadzić koniec naszego ziemskiego świata. W grę wchodzi nie tylko bomba atomowa. Dr Gerald West oznajmił niedawno przed mikrofonem jednej z radiostacji amerykańskich, że specjalny wydział badań nad wojną chemiczną w U. S. A. zdołał wyprodukować substancję toksyczną, której 28 gramów wystarczyło by na uśmiercenie całej ludności Kanady i Stanów Zjednoczonych. Samobójstwo rasy ludzkiej stało się więc wskutek podobnych wynalazków groźnym prawdopodobieństwem. Marcel zapytuje czy cywilizacja, w której wygłaszanie takich wypowiedzi stało się możliwe, nie wydała już wyroku na samą siebie? Trwały pokój nie może być oparty na licytujących się ciągle szantażach. A wojna może w tych warunkach oznaczać zupełną zagładę. — Wskutek etatyzacji dzisiejszej nauki, potrzebującej do swoich badań olbrzymich państwowych subwencyj, technika współczesna jest związana nierozerwalnie z wojną i przede wszystkim jej celom służy. Przekształciła charakter dawnych konfliktów pomiędzy narodami i utrzymuje cały świat w stanie ciągłego niepokoju i grozy. Musi więc ją coś łączyć ze złem, tkwiącym w człowieku, z samą istotą grzechu.

Pozornie technika zdaje się moralnie obojętna — powinna nawet przyczynić się do rozpowszechniania pożytecznych wartości. Dopiero zawracając do samych podstaw naszej natury możemy się przekonać, w jakim punkcie wchodzi na fałszywą drogę i wyśledzić jej związek z grzechem.

Gabriel Marcel sądzi, że ludzie pracujący nad wynalazkami technicznymi wkrótce zaczynają upatrywać w nich cel, a nie tylko drogę do niego. I tak szybkość przenoszenia się z miejsca na miejsce mogłaby

służyć do oszczędzania człowiekowi czasu i trudu, staje się jednak w końcu — poszukiwana sama dla siebie — przedmiotem rekordu. Wówczas jest szkodliwa, gdyż ciągła zmiana wrażeń i otoczenia wytwarza w nas zanik szacunku dla tego, co istnieje, dla prawdziwego życia, które jest przecież zawsze gdzieś osiadłe i z czymś realnym związane. Tak samo technika, ułatwiająca zbliżenie do siebie krajów i kontynentów, mogłaby przyspieszać ich zjednoczenie. Mimo to widzimy, że wytwarzając tylko powierzchowną jednolitość, nie doprowadza do harmonijnego współżycia narodów. Przeciwnie, chociaż zaciera ich oryginalność, równocześnie zaostrza przeciwieństwo wzajemne interesów, a sprowadzając wszystko do wspólnego mianownika, którym jest pieniądz i użycie, rozbudza chciwość i napastnicze wojny. Żeby wyjaśnić ostatecznie złowrogą rolę techniki w życiu współczesnej ludzkości, Marcel sięgą do psychologii i pojęć filozoficznych, badając sam akt umysłu człowieka-wynalazcy i w ogóle człowieka pracującego w tej dziedzinie. Stwierdza, że motywem wszelkiej twórczości na polu techniki jest zawsze albo pragnienie albo obawa. Każdy krok na drodze jej rozwoju dąży do osiągnięcia jakichś nowych ułatwień albo chce się przed czymś zabezpieczyć — towarzyszy jej zawsze żądza lub trwoga. A świat pragnienia i obawy, to świat **problemu**, w ściśle etymologicznym znaczeniu tego słowa· **problema**, to znaczy czegoś, co stoi **przede mną**, a nie angażuje w pełni mojego „ja". Jako przeciwieństwo tak pojętego problemu Marcel ustala definicję tajemnicy. Tajemnica wiąże i przenika człowieka nie częściowo ale w tej całości, w której realizuje on jakąś nie dającą się bliżej określić, niepowtarzalną jedność. Poczucie tajemnicy zaciera więc niejako granice pomiędzy naszym „ja" i tym, co stoi przed nami, granice, które w tamtej postawie, przyjętej w świecie problemów mogły się jedynie przesuwać bliżej lub dalej. Te dwie różne postawy można zastosować wobec każdego zagadnienia. Możemy naprzykład na zło spojrzeć jako na coś leżącego poza nami, co psuje lub przeszkadza należytemu funkcjonowaniu technicznego, czy też socjalnego aparatu — stoi ono wtedy przed nami jako problem, wymagający naszej interwencji. Przedstawia się nam zaś jako tajemnica, jeżeli sobie uświadomimy, że jest w nas, że nie możemy się od niego oddzielić i traktować je jako coś czysto zewnętrznego.

Tajemnica, w rozumieniu Marcel'a wydaje się więc być przede wszystkim poczuciem naszej łączności z otaczającym nas światem. Dochodzi się do niego za pomocą skupienia, wycofania się do własnej głębi. Nie jest to intuicja, tak jak ją pojmował Bergson — to raczej rodzaj koncentracji wewnętrznej, scalania samego siebie, połączonych z uczuciem odprężenia, nie mającego jednak nic wspólnego z rozkładem, a bliskiego pokornej miłości. Proces ujmowania zagadnień życia jako tajemnicy jest wprost odwrotny do tego, który prowadzi do rozwiązania jakiegoś problemu technicznego, do działania w świecie techniki. To też w miarę jej rozwoju natura ludzka staje się coraz mniej zdolną do wzniesienia się

ponad uczucia żądzy i trwogi — tak, że dążą one w końcu do wypełnienia całego naszego życia. Zarazem poczucie tajemnicy słabnie i powoli zanika. Udoskonalenia techniczne przykuwają coraz silniej człowieka do ziemi, gdy z drugiej strony rozgospodarowanie się na niej zmusza go ciągle do nowych wynalazków. Tworzy się w ten sposób błędne koło, w które wplata się beznadziejnie los naszego istnienia.

Człowiek współczesny osiągnął tedy panowanie nad naturą, kapitulując jednocześnie przed własnymi żądzami i obawami, odwracając się od tej tajemnicy. Jest to władza, która coraz mniej kontroluje siebie i nie czuje się już przed nikim odpowiedzialna. W tym punkcie odnajdujemy odwieczne pojęcie grzechu — grzechu pychy tak, jak go nam przedstawiają tradycje wszystkich religii. Marcel upatruje w szalonym tempie rozwoju technicznego dążność do stworzenia jakby zorganizowanego świata grzechu, przeciwstawiającego się światu zrodzonemu z pierwiastka miłości. Jeżeli ludzkość pozwoli mu się przygnieść, nic nie zdoła jej zatrzymać na brzegu przepaści zniszczenia.

Jak widzimy z tego streszczenia, Gabriel Marcel potępia nie tylko złe użycie uzyskanych zdobyczy techniki, ale samo zwrócenie się ku niej twórczości człowieka. Z jego poglądami trudno się w zupełności zgodzić. Technika nowoczesna powstała z tego samego popędu do opanowania natury i urządzenia się na ziemi, który stworzył wszelką cywilizację, poczynając od sposobu wzniecania ognia i stawiania domów, chroniących nas od zimna i niepogody. Nie możemy wyłączyć świata materii z kręgu naszego działania i wysiłku twórczego. Pomyłka ludzkości polega raczej na tym, że w stosunku do postępu technicznego zaniedbała swój rozwój duchowy, niszcząc tym samym harmonię naszej natury. Winą człowieka jest tu jednostronność jego kultury. Żeby sprostać i dorównać wyzwolonym przez siebie potwornym mocom fizycznym, musiałby zdobyć olbrzymie siły duchowe, zdolne zapanować nad ich działaniem, a więc zbliżyć się bardziej do Boga. Technika dzisiejsza woła wielkim głosem o swoje uzupełnienie przez mistykę---powinna prowadzić najkrótszą drogą do mistyki — pisał ks. Konstanty Michalski. Świat tajemnicy może istnieć i rzeczywiście istnieje pośród maszyn i świateł elektrycznych — otacza świat nowoczesnej techniki ze wszech stron, tak jak niebo otacza ziemię. Gabriel Marcel zdaje się ulegać powszechnemu dzisiaj wśród katolików francuskich nastrojowi eschatologicznemu, wywołanemu zapewne obrazem zbrodni dokonanych w czasie ostatniej wojny. Atmosfera ta sprzyja potępianiu natury i zaufaniu jedynie Łasce, podczas gdy oba te światy należą do siebie i jedną mają tworzyć całość, bo obydwa są Boże i Boże w nich pracują siły. (Ks Konst. Michalski — Nieznanemu Bogu).

Inne artykuły Konia Trojańskiego uderzają w ten sam ton alarmu i potępienia cywilizacji naszej epoki. Jest on, jak można wywnioskować z tego pierwszego numeru, wyrazem chrześcijańskiego odłamu egzystencjalistów francuskich.

Interesujący przegląd filmowy wskazuje na zwyrodnienie sztuki kinowej, stojącej prawie wszędzie na usługach państwowej propagandy. — Wskutek tego, mając wszelkie techniczne dane do odtwarzania współczesnej rzeczywistości, do uchwycenia jej niejako na gorącym uczynku — rozmija się z nią stale, dając widzom tylko jej konwencjonalną, odpowiednio spreparowaną wersję. Sztuka filmowa mogłaby uświadamiać szerokim rzeszom rozmaite niebezpieczeństwa, stawiać im przed oczy otaczającą nas grozę i zakłamanie. Wówczas jednak stałaby się czynnikiem nonkonformizmu i buntu, co nie jest po myśli tych, którzy finansują filmy. Musimy więc dalej oglądać historie gwiazd kabaretowych albo figle wykolejeńców ulicznych.

M. Morstin-Górska

DEKLARACJA DARMSTACKA

Prasa niemiecka pełna jest ostatnio dyskusji na temat t. zw. „deklaracji darmsztackiej". Terminem tym określa się deklarację uchwaloną na zjeździe przedstawicieli wszystkich odłamów niemieckich kościołów protestanckich. Uchwała ta, precyzująca stanowisko wobec aktualnych zagadnień politycznych i będąca wielkim aktem skruchy publicznej protestantyzmu niemieckiego, wywołała zrozumiałe zainteresowanie w całym świecie. Podajemy tu tekst tej deklaracji z nieznacznymi skrótami:

„1) Dana nam jest obietnica pojednania świata z Bogiem w Jezusie Chrystusie. Obietnicę tę mamy usłyszeć, przyjąć i urzeczywistnić. Słowo to nie jest jednak wysłuchiwane, nie jest przyjmowane ani urzeczywistniane, jak długo nie uwolnimy się od naszej winy zbiorowej, od winy naszej własnej i winy naszych ojców, i dopóki obraz Chrystusa Dobrego Pasterza nie odwoła nas z naszych złych i fałszywych dróg, na których my Niemcy popełniliśmy tak ciężkie błędy.

„2) Popełniliśmy błąd, gdy zaczęliśmy kultywować ideę jakiegoś szczególnego posłannictwa Niemiec, jak gdyby świat oczekiwał uzdrowienia na niemiecki sposób. Utorowaliśmy przez to drogę dla bezwzględnego zastosowania przemocy wobec innych narodów i naród nasz wprowadziliśmy na miejsce Bogu tylko należne. Państwo nasze ugruntowywać usiłowaliśmy metodą dyktatury na wewnątrz i przemocy militarnej na zewnątrz, co nie mogło pozostać bez najdalej idących konsekwencji. Sprzeniewierzyliśmy się przez to naszemu powołaniu rozbudowywania darów Ducha w narodzie niemieckim w służbie ludzkości i dla ogólnego dobra.

„3) Popełniliśmy błąd, gdy usiłowaliśmy montować t. zw. „front chrześcijański", przeciwstawiający się dokonaniu koniecznych reform życia społecznego. Sojusz z siłami konserwatywnymi srogo się na nas zemścił. Zdradziliśmy zasadę chrześcijańskiej wolności, która zezwala i nakazuje szukać nowych form, gdy współżycie ludzkie tego rodzaju przemian wymaga. Negowaliśmy prawo do rewolucji, ale narastanie dyktatury tolerowaliśmy i pochwalaliśmy.

„4) Popełniliśmy błąd, gdy sądziliśmy, że to na terenie politycznym i środkami politycznymi budować należy front dobrych przeciwko złym, światła przeciw ciemności, sprawiedliwych przeciwko niesprawiedliwości Wskutek tego sfałszowaliśmy posłannictwo łaski Bożej, skierowane do wszystkich ludzi, gdyż budowanie politycznych i społecznych frontów dzieliło i odpychało, pozostawiając wielu ich własnym losom.

„5) Popełniliśmy błąd przez to, żeśmy zapoznali fakt, iż ekonomiczna nauka marksizmu winna była spowodować baczniejsze zwrócenie uwagi na materialne warunki współżycia ludzkiego i winna była wywołać interwencję Kościoła w tę dziedzinę. Nie uczyniliśmy nic, aby sprawę ubogich i wydziedziczonych, zgodnie z duchem ewangelii uczynić problemem i zadaniem akcji chrześcijańskiej.

„6) Skorośmy to uznali i wyznali, uważamy, że, jako gmina chrześcijańska, wzięliśmy rozbrat z przeszłością, dla nowej i lepszej służby na chwałę bożą i dla wiecznego i doczesnego zbawienia ludzi. Hasłem naszym powinno być nie: chrześcijaństwo i kultura zachodnia, ale powrót do Boga i zwrot ku bliźniemu przez śmierć i zmartwychwstanie Pana naszego Jezusa Chrystusa...

Dlatego prosimy wiernych: nie oddawajcie się rozpaczy, bo Chrystus jest Panem naszym. Porzućcie małoduszny indyferentyzm, nie oddawajcie się złudzeniom rzekomo wielkiej przeszłości, ani jałowym spekulacjom na temat nowej wojny, ale z całą trzeźwością weźcie na siebie odpowiedzialność za rzeczywistość, za odbudowę lepszej i nowej państwowości niemieckiej, służącej pomyślności i wolności narodu oraz sprawie pokoju i pojednania ludów".

Deklaracja ta spotkała się z żywym uznaniem w kołach protestantów szwajcarskich, natomiast w Niemczech rozległy się głosy krytyki. Pastor Asmussen wystąpił z artykułem, atakującym sformułowane w niej tezy. Zarzut główny dotyczy stosunku wobec marksizmu. Pastor Asmussen zarzuca postawę kapitulancką wobec materializmu marksistowskiego.

Zwraca uwagę fakt śmiałego i publicznego wyznania winy oraz zapowiedź unikania na przyszłość wchodzenia w walki polityczne. Jest znamienne, jak łatwo przerzucają się Niemcy z jednej skrajności w drugą i znamienny fakt dość często powtarzających się obecnie aktów skruchy Nie uprawnia to jednak do zakwestionowania szczerości wypowiedzianych tam twierdzeń i szczerości decyzji zerwania ze złą przeszłością. Jest to w każdym razie ciekawy przejaw odbywającego się w Niemczech pozytywnego fermentu ideowego, którego trwalsze i głębsze rezultaty trudne są obecnie do przewidzenia.

M. J.

CO TO JEST RUCH EKUMENICZNY

Na przestrzeni 1947 roku odbyły się cztery wielkie międzynarodowe konferencje chrześcijańskiego ruchu „ekumenicznego": w Oslo, Gene-

wie, Toronto i Lund. Konferencje te, mocno reklamowane w prasie zagranicznej, wzbudziły zainteresowanie t. zw. ruchem ekumenicznym, w wielu krajach Europy, — a także w Polsce — mało dotąd znanym.

Czym jest t. zw. ruch ekumeniczny?

Po I wojnie światowej szwedzki „arcybiskup" protestancki Upsali — **Nathan Soeberbom** wystąpił z inicjatywą utworzenia wspólnej, nadrzędnej organizacji łączącej wszystkie chrześcijańskie kościoły i wyznania. Chodziło o to, aby, abstrahując od różnic w wierze, stworzyć ogólną płaszczyznę porozumienia i wspólną organizację międzywyznaniową. Energiczna akcja Soeberbloma nie pozostała bez rezultatów. Na konferencję zwołaną do Sztokholmu w 1925 przybyli delegaci, reprezentujący kilkadziesiąt wyznań i organizacji kościelnych. Na następnej konferencji w Lozannie uchwalono powołać do życia **„Światową Radę Kościołów"**. Organizacja ta weszła w stadium formowania się, ale całkowitego ukształtowania nie doczekała się aż do wybuchu II wojny światowej, gdy kontakty między zrzeszonymi wyznaniami zostały przerwane.

Po wojnie inicjatywa została znów podjęta i wyrazem tego były cztery tegoroczne kongresy. Ostateczne uformowanie **„Światowej Rady Kościołów"** ma nastąpić na wielkim międzynarodowym kongresie w Amsterdamie, w sierpniu 1948 roku. Komitet przygotowujący ten kongres obradował latem b. r. w Buckhill-Falls w Pensylwanii (Ameryka). Akces swój zgłosiło 105 „Kościołów", posiadających łącznie ponad 175 milionów wyznawców. Niezależnie od tego na konferencji w Cambridge utworzona została międzynarodowa komisja wyznań protestanckich, która ma się zająć opracowaniem warunków sprawiedliwego pokoju światowego. Na czele jej stanął senator Dulles, prawa ręka amerykańskiego ministra Marshalla.

Kongres amsterdamski ma się zająć trzema sprawami: 1) Definitywne utworzenie ponad-wyznaniowej organizacji religijnej, jednoczącej 105 kościołów; 2) uchwalenie postulatów słusznego pokoju międzynarodowego; 3) zagwarantowanie wolności wyznania wszystkim mniejszościom religijnym świata. W dotychczasowej działalności ta ostatnia kwestia była zdecydowanie wysuwana na czoło. Projektowane jest uchwalenie tez zasadniczych, które miałyby być przekazane zgromadzeniu O. N. Z. dla nadania im mocy prawnej, obowiązującej na całej kuli ziemskiej. Ma to być swego rodzaju „Magna Charta" wolności wyznaniowych.

Ruch ekumeniczny zwraca szczególną uwagę na mniejszości wyznaniowe i pragnie być ich protektorem, jak też orędownikiem sprawy pełnej wolności religijnej. Enuncjacje inicjatorów tej organizacji krytykują ostro stan obecny, potępiając stosunki panujące w niektórych krajach. O brak tolerancji religijnej oskarża się: Egipt, Hiszpanię, kolonie portugalskie i niektóre księstwa w Indiach. Z krytyką spotkały się też stosunki na Bałkanach. Uchwalona przez O. N. Z. „Magna

Charta" wolności religijnych miałaby położyć kres tym niepożądanym stosunkom.

Do niedawna ruch ekumeniczny skupiał tylko kościoły i sekty protestanckie. Ostatnio jednak udało się rozszerzyć działalność także i na kościoły prawosławne. Szwedzki „biskup" Brilioth odbył latem b. r. podróż do stolic bałkańskich i Bliskiego Wschodu w celu pozyskania tych krajów dla akcji ekumenicznej. Podróż ta została uwieńczona sukcesem. Akces do ruchu ekumenicznego zgłosili: Patriarcha Konstantynopola, Patriarchowie Antiochii, Aleksandrii, patriarchat koptyjski Egiptu oraz arcybiskup Aten, głowa kościoła greckiego. Obecnie podjęte zostały starania o pozyskanie udziału cerkwi bułgarskiej, serbskiej i rumuńskiej, a ewent. także kościoła prawosławnego w Związku Radzieckim.

Kościół katolicki w ruchu ekumenicznym nie uczestniczy. W sferach watykańskich oświadczono, że na kongres do Amsterdamu wysłany zostanie obserwator. Watykan odniósł się przychylnie do postulatu uchwalenia przez O. N. Z. gwarancji wolności wyznaniowych, ale żadna forma współpracy z ruchem ekumenicznym nie jest przewidywana.

M. J.

O JEDNOŚĆ RELIGIJNĄ NIEMIEC

Wśród katolików niemieckich żyje wciąż tęsknota do przywrócenia w Niemczech jedności religijnej, przez pociągnięcie protestantów z powrotem na łono Kościoła katol. Zagadnienie to poruszył niedawno wybitny teolog niemiecki: Karol Adam, autor powszechnie znanego dzieła o Chrystusie.

W odczycie wygłoszonym na ten temat w Karlsruhe, wyszedł Adam z założenia, że jedność religijna Niemiec jest w tej chwili koniecznym nakazem sytuacji. Ponieważ ofenzywa sił antychrześcijańskich przybiera na sile i demoralizacja wywołana przez hitleryzm trawi milionowe warstwy narodu, konieczne jest przeciwstawienie jednolitego frontu chrześcijańskiego. Nie ma przeto miejsca na wewnętrzne rozdarcie religijne.

W odczycie swoim omówił Adam możliwości maksymalistycznego i minimalnego programu usunięcia obecnego rozbicia religijnego.

Koncepcja maksymalna to powrót protestantyzmu na łono Kościoła. Koncepcja minimalna to program porozumienia między obu wyznaniami, zasady modus vivendi i wspólnej walki z demoralizacją i bezbożnictwem.

Adam nie wyklucza rozwiązania maksymalnego, chociaż zdaje sobie sprawę z niezwykle wielkich trudności. Stawia tezę paradoksalną, że warunkiem dojścia do jedności musiałby być powrót protestantyzmu niemieckiego do Lutra. Protestantyzm niemiecki uległ — zdaniem Adama — laicyzacji i materializacji w okresie oświecenia i pod wpływem prądów umysłowych XIX wieku. Na przestrzeni XVIII i XIX stulecia

zatracił protestantyzm dawnego ducha religijnego, którego posiadał za czasów Lutra. Wychodząc z tych założeń, rzuca Adam tezę: „zejście się protestantyzmu i katolicyzmu stanie się wtedy tylko możliwe, gdy protestanci cofną się do Lutra, jako do punktu wyjścia".

Analizując to co dzieli i to, co łączy, dochodzi Adam do wniosku, że różnice między nauką katolicką i wyznaniem wiary Lutra nie byłyby przepaścią nie do przekroczenia. Trudność leży jednak w tym, że nie chodzi tu tylko o prawdy wiary i doktrynę. Kościół protestancki, a właściwie Kościoły protestanckie stanowią także organizacje społeczne. Ten czynnik organizacyjny gra niezwykle wielką rolę i w praktyce wywiera często wpływ najzupełniej decydujący. Otóż ambicje organizacyjne, a także rutyna i tradycja działają najskuteczniej przeciwko zjednoczeniu.

Adam zastrzega się, że nie lekceważy znaczenia różnic doktrynalnych. Różnice w wierze docenia i nie ma zamiaru ich zatuszowywać czy pomniejszać. Odwrotnie, dla dobra sprawy, różnice te trzebaby najściślej sprecyzować i uwypuklić. Adam jednak wypowiada pogląd, że różnice te mniej powstrzymują protestantów od powrotu do jedności niż względy natury społeczno-organizacyjnej i duch ogólnego zeświecczenia. Z tych względów oczekiwanie zjednoczenia w najbliższej przyszłości wydaje mu się złudzeniem.

Dlatego ostatecznie wysuwa Adam koncepcję minimalną. Nawołuje do zgody, miłości i współdziałania między obu wyznaniami. „Należy uczynić wszystko — powiada — aby przynajmniej jedność dynamiczną, jedność serc i dusz przygotować. Dopóki nie ma jedności w wierze, niechże będzie przynajmniej jedność w miłości. A miłość ta musi nas doprowadzić do wspólnego działania w życiu publicznym oraz wspólnego rozwiązywania ważnych zagadnień społecznych, kulturalnych i gospodarczych. Owa wspólnota miłości stanie się fundamentem przyszłej, pełniejszej jedności, także jedności wiary. Dlatego realizacja tej wspólnoty jest nietylko społecznym, ale także i religijnym obowiązkiem.

Adam nie jest optymistą, gdy chodzi o najbliższą przyszłość Niemiec, wypowiada więc myśl, że być może, wspólnota wiary zacznie się urzeczywistniać w jedności cierpienia, we wspólnych katakumbach.

A. Kr.

KATOLICYZM W STANACH ZJEDNOCZONYCH

Katolicyzm amerykański wyrósł w zupełnie odmiennym klimacie socjalnym, intelektualnym i duchowym, niż katolicyzm europejski. Próbę obiektywnego naświetlenia tej sprawy podejmuje Rudolph Edward M. Morris w swym artykule „Le catholicisme aux États-Unis" *), gdzie

* Dieu Vivant. No. 3. Artykuł powyższy jest opracowany na podstawie cytowanej rozprawy.

stara się odtworzyć w bardzo zresztą szkicowych konturach obraz niezafałszowany, znieważający do sprawiedliwej oceny i ułatwiający zrozumienie zjawisk jakże obcych człowiekowi wychowanemu w atmosferze europejskiej.

18% ogółu ludności Stanów Zjednoczonych stanowią katolicy, przy czym procent ten ulega ustawicznemu wzrostowi. O rozwoju tego procesu świadczą dobitnie cyfry dotyczące: ilości seminariów duchownych, liczby klasztorów i zgromadzeń zakonnych, szkół katolickich (od najniższych do uniwersytetów i kolegiów), wreszcie liczby chrztów i nawróceń.

Mimo rozdziału Kościoła od państwa, rola Kościoła katolickiego w Stanach Zjednoczonych w sferze spraw politycznych i życia publicznego jest zupełnie wyjątkowa. Przewagę tę zawdzięcza Kościół trzem czynnikom: 1. swej jedności, 2. swej popularności, 3. swej odrębności pod względem narodowościowym.

1. Jakkolwiek Kościół katolicki nie stanowi większości — liczbą swych wyznawców, — to jednak jest jedyną w państwie zunifikowaną wewnętrznie instytucją. W tym kryje się tajemnica jego przewagi. Protestanci bowiem rozproszeni w 256 grupach, mimo jednoczącej ich centralnej Związkowej Rady kościołów chrześcijańskich (The Federal Council of Churches of Christ), nie stanowią jednolitego frontu, gdyż Rada nie zdobyła sobie autorytetu wśród członków. Pozostałe wyznania jako mniejszościowe i niezorganizowane nie wchodzą tu w rachubę.

2. Niemniejszą rolę odgrywa w tym względzie fakt dużej popularności religii wogóle, a religii katolickiej w szczególności. Skąd ta popularność? Trudno zrozumieć. Faktem jest, że moc wpływu katolicyzmu amerykańskiego jest nieproporcjonalnie duża w stosunku do pozycji liczebnej, a wszelkie jego wystąpienia uchodzą za wystąpienia, reprezentujące cały naród. Etykietka „chrześcijańskości" przylgnęła trwale do Stanów Zjednoczonych. Zjawiska te zdają się przesłaniać fakt areligijności połowy prawie ludności Stanów Zjednoczonych, jak też i fakt małej gorliwości religijnej wielu z tych, którzy się do jakiejś religii przyznają.

3. Wreszcie katolicy Stanów Zjedn. należą przeważnie do mniejszości narodowych (Polacy, Irlandczycy, Włosi). Jest to element nieelastyczny, trudno poddający się asymilacji i z tego względu — rzecz niezwykła — stanowiący silny blok opozycyjny, z którym należy się liczyć, bardziej niż się tego domaga ich stanowisko obliczone ze statystyk. W ten sposób „niebezpieczne" mniejszości zdobywają swój głos także i w grze politycznej kraju

Takie to atuty trzyma w swym ręku katolicyzm amerykański. Możliwości ogromne. Niestety istnieją pewne okoliczności, które obniżają wartość ostatecznych rezultatów. Sprowadzają się te okoliczności do 3 punktów: 1. konserwatyzm i reakcyjność; 2. wpływ purytanizmu i optymizmu; 3. zbyt silna tendencja do wzorowania się na Europie.

1. Katolicy amerykańscy (Polacy, Włosi, Irlandczycy), należą do klasy ekonomicznie źle sytuowanej, klasy bez aspiracji intelektualnych, bez wykształcenia. Ta ociężałość umysłowa jest nie tylko przeszkodą — jak już wyżej wspomniano — w procesie asymilacji, lecz zarazem pozbawia rozmachu i inicjatywy. Na tym tle rodzi się tendencja do wytwarzania się zamkniętych środowisk o zwyczajach, języku i praktykach religijnych własnego kraju. Taki konserwatyzm prowadzi z jednej strony do rutyny i mechanizacji życia religijnego, stygnięcia w prymitywie, z drugiej zaś sprawia, że katolicyzm amerykański jakkolwiek postępowy w zakresie spraw socjalnych i ekonomicznych, jednak w swej ogólnej tendencji jest politycznie reakcyjny. Dowodem tego byłyby sympatie do faszyzmu włoskiego datujące się od 1922 a później do Hiszpanii Franco a nawet do nazizmu.

2. Duży wpływ na katolicyzm amerykański wywierają pewne nastroje filozoficzne kraju. I tak np. na gruncie purytanizmu rodzi się National Legion of Decency — organizacja katolicka, której zadaniem jest czuwanie nad repertuarem kin. Chodzi o to, by przemysł kinematograficzny nie produkował filmów w jakikolwiek sposób godzących w ogólnie przyjętą i tradycyjną moralność. Akcja ta i jej podobne noszące w sobie niewątpliwie idee dodatnie i szlachetne intencje, niestety pozbawione są właściwej atmosfery. Brak pogody, brak pozytywnej postawy wobec spraw ludzkich, wobec rzeczywistości, brak szerokich horyzontów, to wszystko zasadniczo różni tę działalność od działalności katolicyzmu np. włoskiego. Stowarzyszenie spod znaku purytanizmu walczy o swą sprawę w sposób bezwzględny, bez uśmiechu, bez wewnętrznej wolności — jakgdyby z zaciśniętymi zębami.

Od XVIII w. religia stając się w Stanach Zjedn. sprawą centralną życia publicznego, traci jednocześnie pierwiastki duchowe i jest raczej formą uczciwego życia, niż drogą do Prawdy, którą głosi, nabiera fałszywego sensu rozpływającego się w płyciźnie i zewnętrznych pozorach. Sytuacja staje się paradoksalna. Oto poszczególne kościoły parafialne (zwłaszcza protestanckie, ale i katolickie) rywalizują ze sobą, zabiegają o zdobycie uprzywilejowanej pozycji. Sposób zyskiwania członków budzi co najmniej zastrzeżenia. Po prostu w ramach Sunday School urządza się imprezy rozrywkowe, kluby towarzyskie. Rzecz sama w sobie ostatecznie niewinna — gdyby nie to, że na tle tych antagonizmów dochodzi do zrywania nici wiążących poszczególne parafie, podcięcia możliwości współpracy w akcji społecznej, wytworzenia po prostu niezdrowej atmosfery. Ten stan rzeczy pociąga za sobą obniżenie poziomu życia duchowego parafii, stopnia intensywności wiary, niemal negację prostego ducha Ewangelii.

Dziedzictwem progresywizmu i irracjonalizmu końca XIX w. była w Ameryce fala optymizmu. Sprzyjało jej poczucie nieograniczonych możliwości kraju, a także i fakt rychłych realizacji obietnic ideologii demokratycznej. Prąd ten podcięty przez kryzys socjalny i ekonomiczny

(1929), przez nowe koncepcje filozoficzne, staje się anachronizmem. Ślady optymizmu ocalały pod dwiema głównie postaciami. Przede wszystkim zachowały się w formie zakłamania, jakie stwarza powszechna w Ameryce zasada „keep smiling" maskująca prawdziwą wewnętrzną postawę. Druga postać, tym razem szczera choć powierzchowna, pojawia się w religiach, głównie w katolicyzmie. Zadowolenie ze siebie (Selfcomplacency) wiąże się z wiarą w lepszą przyszłość, przyszłość gdzie — jak się wyraża Morris — „tout va bien". Atmosfera ta polega na przerzuceniu praktycznie środka ciężkości z rzeczywistości nadprzyrodzonej w rzeczywistość socjalną, choć teoretycznie sferę transcendentalną uważa się za tę, która „upiększa życie codzienne, rozgrzesza z win, za które czujemy się odpowiedzialni". W tego rodzaju warunkach nie ma chyba mowy o jakimś tragicznym przeżyciu brutalności zerwania ze światem. Oto fakt: kapłani świeccy nie rozstają się z rodziną, z reguły pracują na terenie swojej własnej diecezji. Ich wyrzeczenie się wszystkiego w sensie zawartym w Chrystusowym wezwaniu: „Sprzedaj co masz... i pójdź za Mną", po to, by w tym zerwaniu zewnętrznym ze światem doczesnym nie tylko symbolicznie zrozumieć swe nowe więzy ze światem niedoczesnym, otóż to wyrzeczenie się jest w tych warunkach niemal fikcją. Gdybyśmy nawet upierali się, że rzecz jest zbyt błaha, by ją wprowadzać aż na te płaszczyzny, to jednak skutki faktyczne — zresztą z innej strony — nie dają na siebie czekać. Stałe przebywanie w jednym środowisku sprawia, że kapłani ci nie znają dostatecznie problematów realnych, dotyczących całości kraju, a tym bardziej świata. Oczywiście istnieją wyjątki, które jednak nie nadają tonu ogólnej atmosferze. „Prostota serca — pisze Morris — ustępuje na ogół miejsca tendencji do uproszczenia rzeczywistości duchowej, uproszczenia gaszącego a nawet negującego wiarę".

3. Nie można wreszcie zapominać o fakcie, że Stany Zjednoczone są częścią Zachodniego Świata. Tradycja intelektualna nie uległa zerwaniu, a różnice między życiem intelektualnym Europy i Stanów Zjedn. są minimalne. Lekceważenie, z jakim Europejczycy zwykli oceniać życie religijne w Ameryce, nie jest ani uzasadnione ani sprawiedliwe. A jednak — Ameryka jako kontynent nowy, bez historycznej przeszłości — była predestynowana do stworzenia własnej swoistej kultury, do odkrywania nowego stylu tak w zakresie form architektonicznych i artystycznych, jak i w zakresie życia religijnego i jego przejawów (np. życia liturgicznego). Tę szansę Ameryka przegrywa. Gotyckie kościoły są tym bardziej podziwiane, im dokładniej skopiowane z wzorów europejskich, a tradycja filozoficzna kostnieje, w surowym abstrakcyjnym tomizmie bez dopływu świeżej myśli tomistycznej. Katolicyzm amerykański nie wykazał w ogólnym procesie rozwojowym młodości i żywotności na tyle ufnej i świadomej siebie, by odtworzyć tradycję wieczną poprzez nowe formy i w nowych formach. Oto amerykański

kompleks niższości w stosunku do tradycji europejskiej. Tylko pod tym kątem zrozumieć można jej tęsknotę do imitacji.

Obraz wyżej zarysowany uzupełnia Morris komentarzem:

Katolicyzm amerykański — mimo całej negatywnej oceny, jaka się narzuca — jest katolicyzmem autentycznym w swych zasadach, intencjach, prawdach, dogmatach i życiu liturgicznym. Kryje w sobie więcej dojrzałości duchowej niż to się na pozór wydaje. Pozycja światowa katolicyzmu amerykańskiego, jest w pewnym sensie awangardowa — mianowicie w swej współpracy z innymi wyznaniami (Interfaith Movement). Duże znaczenie dla ruchu katolickiego w Stanach Zjednoczonych ma działalność uniwersytetu w Waszyngtonie — centrum intelektualnego o poziomie co najmniej równym poziomowi uniwersytetów europejskich. Przy prymitywizmie i zmechanizowaniu, podziwiać należy wierność tradycji i objawieniu.

Biorąc te wszystkie fakty pod uwagę i z tego punktu oceniając amerykański katolicyzm, trzeba stwierdzić, że osiągnięcia na polu wychowania, literatury, nauki, filozofii i wielu innych dziedzin, których nie sposób wyliczać, świadczą o tym, że Stany Zjednoczone są pełne inicjatywy i oryginalnych intuicji — i że mimo cieni, posiadają perspektywy dla stworzenia jak najintensywniejszego życia duchowego.

M. Tur.

DZIEJE PAWŁA Z TARSU

Pod tym tytułem wyszła drukiem druga część wielkiej trylogii znakomitego biblisty, ks. Eugeniusza Dąbrowskiego „Początki chrzecijaństwa": część pierwsza „Dzieje Chrystusa" i część trzecia „Chrystianizm a świat starożytny" są w przygotowaniu. Monografia o św. Pawle, owoc wieloletnich studiów autora, stanowi zamkniętą w sobie całość i — powiedzmy odrazu — dzieło niezwykłego znaczenia: nie tylko dla nauki polskiej i nie tylko dla światowej historiografii katolickiej. Jako dzieło historyczne odpowiada ono najsurowszym wymaganiom naukowej metody. Autor jest nie tylko wybitnym przedstawicielem nowoczesnej egzegezy biblijnej, ale wykorzystuje, skrzętnie a zarazem z umiarem, całą historiografię dotyczącą epoki, najnowsze zdobycze archeologii, gruntowną, osobiście przetrawioną znajomość prądów filozoficznych i religijnych doby Chrystusowej, jak również prawnego stanu rzeczy w Imperium za pierwszych cezarów. Wreszcie nie bez znaczenia jest, że autor zna dokładnie z autopsji cały rozległy teren działalności Apostoła Narodów.

Specjaliści — zapewne nie tylko polscy — omówią znaczenie tego dzieła w dotychczasowym dorobku biblistyki i historii Kościoła. Na tym miejscu zajmę się pokrótce jego walorami informacyjnymi dla szerszych kół inteligencji, zwłaszcza katolickiej.

Postać Pawła z Tarsu występuje tu na bardzo szerokim tle dziejowym: autor unika zarówno przesady w wyolbrzymianiu (modnym w pewnych kierunkach krytycznych) wpływów hellenizmu na jego wychowanie i doktrynę, jak i odcinania tego wielkiego Męża czynu od jego historycznego środowiska. Poznajemy więc miasto rodzinne Szawła-Pawła (imiona te są równorzędne: Saul forma żydowska, Paulus łacińska — wbrew popularnym pojęciom o zmianie imienia po nawróceniu); Tarsos w Cylicji liczył w pierwszym wieku naszej ery około pół miliona mieszkańców i był jednym z najżywszych ośrodków kultury hellenistycznej — zwłaszcza filozofii stoickiej — rywalizującym z Aleksandrią i Antiochią. Zdaniem autora, Paweł, członek wybitnej rodziny, posiadającej obywatelstwo rzymskie — odebrał wstępne wychowanie podobne do wszystkich swoich rówieśników, to znaczy kształcił się w greckiej szkole gramatyków i retorów. Na całej przestrzeni dzieła autor podkreśla i udowadnia odmienne, mniej ekskluzywne nastawienie do kultury grecko-rzymskiej Żydów z diaspory — wmieszanych między obcych — w porównaniu z Żydami jerozolimskimi. Nie przeszkadzało im to, nawet najbardziej zhellenizowanym, jak Filo z Aleksandrii, być żarliwymi wrogami wszelkich form politeizmu. Poznajemy dalej środowisko jerozolimskie z czasów studiów Pawła u rabiego Gamaliela, jego pierwsze kroki „prześladowcy" i zwrot w jego życiu na drodze do Damaszku, który żadnymi przyrodzonymi przyczynami wytłumaczyć się nie da.

Z całym naciskiem i wszechstronnością, jakiej wymaga tak olbrzymia sprawa — dziś już zaledwie zrozumiała dla społeczeństw chrześcijańskich — maluje autor przełomowe znaczenie „uniwersalizmu" diakona Szczepana, pierwszego męczennika, a po nim, i przede wszystkim, Pawła, Apostoła Pogan. Nawet w gronie apostolskim istniały opory przeciw pełnemu zrozumieniu posłannictwa Chrystusowego jako misji do wszystkich narodów świata — a nie wypełnienia tylko Przymierza z Izraelem. Chociaż żadnych podstaw nie mają fantazje pseudonaukowe przypisujące Pawłowi z Tarsu rolę właściwego twórcy nowej religii, posługującego się tylko imieniem Jezusa z Nazaretu, to jednak rola jego, jako tego, który pierwszy w pełni zrozumiał i zrealizował Chrystusowe „idźcie i nauczajcie", prawie nie może być przeceniona: on to w I-szym wieku kształtował dzieje Kościoła a w następstwie i Europy.

To, co kreśli ks. Eugeniusz Dąbrowski, to ściśle udokumentowana, wolna od wszelkiego panegiryzmu, a jednak wspaniała i przejmująca epopeja pierwotnego Kościoła. Oto w Antiochii syryjskiej usta greckie chrzczą poraz pierwszy młody, prawie wyłącznie żydowski jeszcze Kościół mianem „christianoi". Oto dramatyczna walka na pierwszym „soborze" w Jerozolimie; czy „Tora" Mojżeszowa ma jeszcze moc zbawiania — tę wieczną i samoczynną moc, którą jej przypisywali uczeni w Piśmie — czy tylko krzyż Chrystusowy?

Paweł mówiący Ateńczykom o Bogu, „którego nie znając czcili". Autor nie daje się bynajmniej skusić wyobraźni i nie przecenia doraźnych

skutków tego wydarzenia, ale przy starannym odtworzeniu tła i sceny — jej majestat i jej symbolika raz jeszcze narzucają się pamięci.

Nie podobna streszczać na tym miejscu tego wielkiego, przeszło 600 stronicowego dzieła, należy je, powtórzmy raz jeszcze, przeczytać w całości.

Listy św. Pawła, ta trudna bez obszernego komentarza lektura, znajdują tu oświetlenie i wyjaśnienie gruntowne i przekonywujące. Ich wierni czytelnicy odczują może pewien żal do autora o niedocenianie jakby ich wartości literackiej. Z wyjątkiem słynnych kart o miłości w liście do Koryntian, które autor komentuje pełnymi uwielbienia głosami z przeszłości i teraźniejszości, reszta dzieła pisarskiego św. Pawła zostaje — za głosem dawnych grecystów, np. św. Hieronima — oceniona jako zbyt nieogładzona, niepoprawna, nie literacka, aby można ją było zaliczyć do literatury. Każdy się zgodzi, że św. Paweł był „pisarzem mimo woli", nie przyświecał mu żaden zamiar artystyczny, jego listy miały cele doraźne — niemniej trudno zaprzeczyć, że był wielkim pisarzem.

Apostoł Narodów miał szczęście do literatury polskiej. Dość przypomnieć najbardziej znany jego wizerunek — w „Quo vadis" i najwspanialszy może: w „Dwóch męczeństwach" Norwida. Monografia ks. Dąbrowskiego daje trwałą podstawę dla tych, którzy w przyszłości zechcą, czy to w formie popularno naukowej czy literackiej przybliżyć tę wspaniałą postać społeczeństwu.

Dzieło uzupełnia cenna rozumowana bibliografia.

H. Malewska.

TRIUMFY I TROSKI TEATRALNE

Wielkim triumfatorem rozpoczynającego się sezonu teatralnego w Krakowie — jest Szekspir. „Wieczór trzech króli", w inscenizacji Bronisława Dąbrowskiego, ściągał w okresie kilku miesięcy codziennie komplety do teatru Słowackiego. Podobnie zresztą i w innych krajach, Szekspir zapełnia kasy. „Najpopularniejszym autorem" nazywają go krytycy paryscy. W Nowym Yorku i Londynie przedstawienia szekspirowskie są wykupywane błyskawicznie.

Jak to wytłomaczyć? Czy Szekspir mocą swego geniuszu umiał przekreślać czas i łączyć w swej twórczości to wszystko, co mogło zachwycić zarówno jego rówieśników, obywateli „szczęśliwej, wesołej Anglii" elżbietańskiej — jak i zmęczonych ludzi XX-go wieku, uginających się pod ciężarem dwóch wojen światowych? Czy też — odwrotnie — jesteśmy może zahipnotyzowani tym, co nam wszczepiły setki książek i tysiące artykułów (które przecież nie minęły bez śladów) i od czasów romantyzmu patrzymy już potrosze na świat oczyma Szekspira, mierzymy piękno jego miarą i kształtowaliśmy wedle jego śmiechu nasze

poczucie humoru, a według jego wrażliwości naszą świadomość tragizmu?

Czy ktoś rozwiąże ten węzeł? Gdyby się to nawet i stało, Szekspir pozostanie w świadomości mas europejskich i będzie stale triumfatorem naszych scen — aż po ostatni akord nowożytnej, kto wie czy nie kończącej się już, cywilizacji.

Chociaż tyle już powiedziano o Szekspirze, wciąż jeszcze każdy jego utwór nasuwa dziesiątki zagadnień. Przyznam się, że pojąć nie mogę tych, co kwestionują autorstwo szekspirowskich utworów, przypisując je komuś innemu. Nie trzeba badać dokumentów — samo dzieło zdradzi tajemnicę autora. Cała twórczość Szekspira, mimo bogactwa tematów i problemów, stanowi oczywistą jedność. I twórczość tę łączą dziesiątki węzłów z osobistością Szekspira, ambitnego aktora, dyrektora, odnoszącego sukcesy kasowe, zdobywającego oklaski — a przecież wciąż poniżanego w swym człowieczeństwie.

Starałem się kiedyś wykazać, że zadziwiająca postać Jagona w „Otellu", czyniącego zło dla samego zła, niby „acte gratuit" Gide'a — jest związana z aktorskim zawodem Szekspira i z niego wzięła swą genezę. W „Wieczorze trzech króli" (a i w innych także komediach, np. „Jak wam się podoba?") — charakterystyczna jest obrona wzgardzonego zawodu błazna. Błazen szekspirowski jest narażony na ustawiczne obelgi „wysoko postawionych" osobistości; każdy może go szturchnąć, opluć, sponiewierać, skrzywdzić, czasem nawet — dla żartu — obić, czy ranić. A jednak błazen góruje nad tymi możnymi nietylko siłą swego dowcipu, ale i jasnej inteligencji. I, raz po raz, Szekspir pokazuje, że właściwie błazen mógłby być mądrym doradcą króla, podczas gdy kanclerz, hrabia, czy nawet sam król — odgrywa, mimo woli, rolę błazna. To odwracanie wartości jest tym bardziej uderzające, że czasem sprawia wręcz wrażenie — sztuczności. „Wyprowadźcie stąd błazna!" — mówi hrabianka Oliwia w „Wieczorze trzech króli". „Słyszycie!" — ripostuje błazen — „Wyprowadźcie stąd hrabiankę". Zamiana ról — nawet w tej chwili niezbyt uzasadniona sytuacją dramatyczną.

Ta uporczywość i gorący ton obrony, apologii błazeństwa nasuwa przypuszczenie — że chodzi tu o coś więcej niż o przekorny teatralny paradoks. Błazen, inteligentny i dowcipny — to potrosze symbol pisarza i aktora w jednej osobie: Szekspira. Broniąc błaznów, chwaląc ich i wywyższając — załatwiał autor „Hamleta" własne swoje, najboleśniejsze, najbardziej osobiste kompleksy.

Ale jest jeszcze w „Wieczorze trzech króli", wyczuwalny kompleks inny. Wiemy doskonale, że na Szekspira i jego kolegów, a także na całą instytucję teatru, gromy rzucali purytanie. Doprowadzili oni potem — po śmierci wielkiego Williama — do zamknięcia teatrów londyńskich. Nic dziwnego, że w postaci Malvolia z „Wieczoru trzech króli" uosobił i ośmieszył zarazem poeta ów koszmar purytanizmu, którego przedstawiciele oskarżali jego samego nietylko o płochość, ale i herezję „pa-

pizmu". I znów odnajdujemy u Szekspira zjawisko powiązania kompleksów i przeżyć osobistych — z twórczością. Może właśnie dlatego nie zbladły jego utwory — że pisał je pod nieubłaganym dyktandem uczuć: gniewu, oburzenia, niepokoju, zawiści, tęsknoty, ambicji, poczucia dziejącej się krzywdy?...

*

„Wieczór trzech króli" ma w polskim teatrze potężną i sławną tradycję. Rola Violi była popisem artystek od Modrzejewskiej po Ordonównę i Smosarską. Jako Chudogęba zabłysnął przed 60 laty Ludwik Solski; patrząc wtedy na jego grę, przepowiadała Modrzejewska wielką przyszłość młodemu artyście. Z okresu międzywojennego pamiętamy inscenizacje Juliusza Osterwy w Krakowie i Karola Borowskiego w Warszawie.

Bronisław Dąbrowski również od wielu lat pracował nad tą komedią Szekspira. Wystawiając „Wieczór trzech króli" na licznych polskich scenach, raz po raz inscenizację swoją ulepszał — aż otrzymała dzisiejszą formę, która tak olśniewa i czaruje krakowskich widzów.

Jest to inscenizacja pomyślana bardzo śmiało i — wykonana niezwykle starannie. Operuje ona dostępnym nowoczesnemu reżyserowi bogactwem środków teatralnych i środki te ściśle ze sobą harmonizuje, z matematyczną niemal pomysłowością o siebie zazębia. Wszystkie tryby wielkiej maszyny scenicznej pracują bez zgrzytu, widz jest nieustannie trzymany w napięciu. Światła, barwy, kształty plastyczne, statyści, balety, kostiumy, twarze ludzkie, dźwięki obficie nam podawanej muzyki — to wszystko splata się w korowód, który miga nam w oczach jak w surrealistycznym karnawale. Nawet zmiana dekoracji nie przerywa tych olśnień, odbywa się niedostrzegalnie i z tanecznym wdziękiem, dzięki interwencji rozbawionych baletnic, które w takt muzyki rozsuwają jedną kotarę, a zasuwają inną, zabierają niepotrzebny sprzęt i ustawiają inny, lub gdzieindziej. Widowisko jest piękne — a widowiskowość w pełni usprawiedliwia fakt, że sam poeta pomyślał ów „Wieczór" jako rodzaj rozbawionego „divertissement" karnawałowego na uroczystość tradycyjnego „Tweelfth Night", dwunastą noc po Bożym Narodzeniu. Ponieważ chodziło o widowiskowość, nieco blednie siłą rzeczy — gra aktorów. Nie dlatego, by grali słabo — przeciwnie, przeważnie są na wysokim poziomie. Ale stają się w tak pomyślanym widowisku tylko jednym z elementów — może z wyjątkiem wykonawców ról: Błazna, Oliwii, Violi i Malvolia. Nie widziałem niestety dyr. Dąbrowskiego w roli Chudogęby. Podobno był niezwykle zabawny i śmieszny. Przypuszczam, że unikał sideł, w jakie wpadają nasi wykonawcy ról komicznych w utworach Szekspira: że nadmiarem własnego śmiechu unicestwiają zabawę widowni. Strona plastyczna widowiska, opracowana

przez Andrzeja Stopkę zasługuje na wielkie pochwały. Jakie bogactwo pomysłów, jaka śmiałość, bujność i rozmach!

*

Było to przed czternastu czy piętnastu laty. W maleńkiej salce przy Placu Świętego Ducha, dokładnie naprzeciw statecznego Teatru Słowackiego, awangardowi i zuchwali plastycy krakowscy, z grupy „Kapistów" urządzali w karnawale zabawy. Ktoś wpadł na pomysł, by przed zabawą urządzać coś w rodzaju eksperymentalnych przedstawień teatralnych. Utwory bardzo śmiałe, wzgardzone przez ludzi „normalnego" teatru zdobyły tu rychło prawo obywatelstwa: „Śmierć Fauna", oraz niezapomniana „Eurydyka" Tytusa Czyżewskiego, sztuki Jaremy Kurka, Wielowieyskiej i Ribbemont Dessaigne'a stały się nagle rozrywką intelektualnego Krakowa. Pojawili się też nowi reżyserowie i próby nowych ujęć inscenizacyjnych: Władysław Dobrowolski i inni.

Po kilku latach plastycy krakowscy wybudowali sobie własną kawiarnię przy ul. Łobzowskiej i przenieśli do niej zabawy, a wraz z zabawami — swój teatrzyk. Podjęli teraz śmielsze próby: zagrali „Farsę o mistrzu Pathelin", „Wyzwolenie" w inscenizacji Woźnika oraz „Męża i żonę" w reżyserii Władysława Krzemińskiego, z tekstami Adama Polewki. Niebawem zaproszono teatrzyk „Cricot" do Warszawy. Sława tej scenki rosła.

Gdy teatrzyk był jeszcze nieśmiałą i skromną próbą, zjawił się na przedstawieniu, dyrektor-sąsiad, Juliusz Osterwa. Cieszył się bardzo śmiałym eksperymentem i nie szczędził słów zachęty. Przepowiadał dzień, w którym teatrzyk „Cricot" wtargnie ze swymi eksperymentami w mury krakowskiego teatru.

I przepowiednia się spełniła — po latach. Wprawdzie nie na scenie teatru Słowackiego, ale w Miejskim Teatrze Starym ujrzeliśmy „Męża i żonę" Fredry w inscenizacji dawnego reżysera „Cricot", Władysława Krzemińskiego. Eksperyment się udał.

Młodzieńcza sztuka Fredry jest dowcipna i pełna uroku. Ale czuliśmy wszyscy, że podana tradycyjnie — mogłaby zostawić pewien osad goryczy. Pokazuje ona (z wolą czy bez woli poety) nieubłagany mechanizm hedonizmu, którego ostatecznym portem jest smutek, zniechęcenie i nuda. Pewno, że nie należy brać wszystkiego à la lettre, że żart ma swoje konwencje i swoje subtelne przywileje — a jednak może nie bawilibyśmy się tak dobrze na „Mężu i żonie", gdyby nie inscenizacja, która wprowadziła antraktowe dyskusje i dwa zakończenia, o które toczył się przed wojną sławny spór literacki.

Słowem, teatr dzięki „Cricotowej" tradycji, zdobył nowe możliwości i nowe źródła inteligentnej zabawy. Tym bardziej, że czwórka głównych protagonistów „Męża i żony" zagrała naprawdę „koncertowo".

*

Inna scena krakowska — Teatr Powszechny T. U. R., dyr. Rodziewicza — rozpoczął również Fredrą. I wystawił „Śluby panieńskie" w sposób także eksperymentalny. Tylko, że eksperyment był innego rodzaju.

Twórcą koncepcji inscenizacyjnej „Ślubów" był Jerzy Leszczyński, artysta o dużym wyczuciu fredrowskiego stylu, wychowany w domu, gdzie wspomnienia o Fredrze stanowiły temat rozmów. Matka Leszczyńskiego, Honorata, była córką Wincentego Rapackiego, który był nie tylko zapalonym wykonawcą ról fredrowskich, ale i przyjacielem poety. Honorata Leszczyńska opowiadała raz synowi, jak w dzieciństwie ujrzała w pokoju ojca dziwną scenę. Rapacki klęczał przed Fredrą, który był również na klęczkach; obaj płakali. Co było przyczyną tej emocji dwóch starców? Czy wspomnienia dawne? A może Fredro dziękował Rapackiemu za pięknie grane role w jego sztukach? Jerzy Leszczyński przypuszcza, że chodziło o sprawy polityczne, o rolę Rapackiego w roku 1863, gdy pełnił funkcje komisarza Rządu Narodowego na Bukowinie.

Otóż Leszczyński, zachowując wierność wyczuwanej przez siebie tradycji fredrowskiej — postanowił „odmłodzić" starą generację w „Ślubach panieńskich". Dotychczas teatry zawsze przeprowadzały ścisłą linię demarkacyjną. Gustaw, Albin, Aniela i Klara to byli młodzi. Radost, Pani Dobrójska i służący Jan zostali skazani na starość. Otóż, według Leszczyńskiego, Radost mógłby jeszcze — gdyby chciał — szaleć niegorzej niż Gustaw. Jeśli nie chce, to tylko dlatego, że spokojność jest mu najmilsza, jak Panu Benetowi. Co do Dobrójskiej, trudno jej zaglądać do metryki, ale nie można sobie wyobrazić, by matka dziecinnej jeszcze Anieli mogła być zgrzybiałą matroną. Wreszcie sprawa służącego Jana: Gustaw traktuje go jak rówieśnika, mówi mu nawet „głupiś!" Takie traktowanie staruszka, musi razić. Gdy Jan jest równie młody, jak Gustaw, sprawa przestaje być nietaktem.

Oprócz Szekspira i dwóch komedyj fredrowskich — ujrzeliśmy jeszcze francuskiego romantyka, Musseta. „Kaprysy Marianny" wystawione w Starym Teatrze, olśniły mistrzostwem dialogu i śmiałością myśli. Dialog jest rzeczywiście olśniewający; każda niemal rozmowa to pojedynek mistrzów. Kiedy Coelio mówi do Oktawa: „Jakiś ty szczęśliwy, że jesteś szalony", Oktaw odpowiada mu: „Jakiś ty szalony, że nie jesteś szczęśliwy". Marianna, na pozór cicha i skromna, jak wspaniale ściera się na dowcipy i spostrzeżenia z Oktawem, równocześnie tocząc z nim spór dwóch płci i dwóch światopoglądów. Nawet groteskowy sędzia Claudio umie ukazać pazury dialektyczne w rozmowach z Oktawem.

Śmiałość intelektualna wiedzie poetę „Kaprysów" na zupełnie współczesne nam szlaki. Dzisiejszy egzystencjalista mógłby zaaprobować scenę, w której Oktaw z przyjaźni dla Coelia poświęca się dla niego i wyrzeka miłości kochającej go kobiety, przy czym właśnie to poświęcenie staje się nie tylko przyczyną śmierci Coelia, ale i głębokiego przekonania umierającego, że to właśnie Oktaw zdradziecko posłał go na zgubę.

Królestwo absurdu, jeden z tych kaprysów, które załamują w krzywym zwierciadle los ludzki? Musset staje się tu prekursorem tych potępieńców myśli, którzy nie wierzą ani w ziemskie szczęście człowieka, ani w lepszą dolę po śmierci, ani w determinizm, ani w absolut, ani w obowiązek, ani w miłość. I kiedy wychodzimy z teatru, odczuwamy potężną i oczyszczającą tęsknotę za czymś niezmiennym i stałym.

Do potężnego wrażenia, jakie wywierają „Kaprysy Marianny" przyczynia się znakomita reżyseria, gra aktorów, oraz dekoracje Pronaszki, sugerujące nastrój niezwykłości i niepokoju.

*

Gdy piszę te słowa, dobiegają końca próby z „Syna marnotrawnego" Brandstaettera. Nie widziałem jeszcze tego przedstawienia, mogę więc mówić tylko o dwóch sztukach współczesnych: jednej polskiej („Ocalenie Jakuba" Zawiejskiego) i jednej czeskiej („Wyspa diabelska" Scheinpflugovej).

„Ocalenie Jakuba" wiąże się ideowo z „Rozdrożem miłości", granym w roku ubiegłym. I tu i tam zajmuje się pisarz losem ludzi nieszczęśliwych, potępionych, obarczonych niechęcią otoczenia. Elżbieta w „Rozdrożu" jest może mniej winna, niż Jakub w „Ocaleniu"; ale gnębi ją zarówno własne poczucie odpowiedzialności, jak i wydany na nią wyrok wsi. Ta podwójna rozprawa — ze sobą samym i z otoczeniem — jest także zadaniem Jakuba. Los ludzki nie jest tu pojęty w sposób identyczny z „condition humaine" fatalistycznego, mimo kultu heroizmu, Malraux. Raczej dostrzec tu można zgodność z myślą Gabriela Marcel, według którego — los to granice, wewnątrz których rozgrywa się dramat wolnej ludzkiej woli.

Zarazem jest „Ocalenie Jakuba" próbą przeniesienia w sferę teatralną wielu zdobyczy nowoczesnego psychologizmu powieściowego. „Ocalenie Jakuba" rozrasta się na zasadzie — odsłaniania coraz to nowych planów psychologicznych. Zrazu sądzić można, że rozegra się jedna z tragedyj rodzin, które rozbiła wojna. Ale zwolna przenosi nas autor na grunt zupełnie inny: Jakub nie jest tylko mężem kobiety, która — uważając go za zmarłego — wiąże się już z innym. Okazuje się, że dawny bohater konspiracji załamał się — gdy przyszło mu być w obozie koncentracyjnym. Popełnił wówczas podłość, podłość właśnie wobec człowieka, który dziś kocha jego żonę.

Ale nie na tym koniec. Okazuje się, że partner tego życiowego pojedynku — Krzysztof — był bohaterem tylko w obozie, do którego dostał się przypadkiem. Bezpośrednio przedtem tchórzył, drżał jak listek, uchylał się od prac konspiracyjnych. To prawda, byliśmy świadkami takich przemian. Obóz wydobywał z ludzi niespodziewane wartości, lub — przeciwnie — strącał ich w dół. Sama rzeczywistość strasznych lat rozbijała schematy psychologiczne, w jakie przywykliśmy wtłaczać ludz-

kie dusze. Byłoby dziwaczne, gdyby literatura nie umiała nadążyć za życiem.

Ale Krzysztof nie chce już pozostawać na poziomie moralnym, ku któremu wzniósł go obóz. Uchyla się przed heroizmem wybaczenia, patrzy na Jakuba surowym wzrokiem przeciętnego człowieka. Trzeba cudu, by ocalić grzesznika przed rozpaczą, w którą może go pchnąć surowe stanowisko Krzysztofa. Drabina Jakubowa z Biblii, zjawiająca się w snach młodziutkiej córki bohatera nie jest tu sztucznie dodaną metaforą, jak twierdzą niektórzy krytycy. Jest ścisłą konsekwencją światopoglądu autora, który — jak Mauriac w „Pustyni miłości" — ukazuje takie splątanie ludzkich spraw, że nie ma już z niego zwykłego ziemskiego wyjścia, a jedynie wiara w transcendent ratuje przed ostateczną rozpaczą.

„Diabelska wyspa" Scheinpflugowej pokazuje człowieka, który padł ofiarą omyłki sądowej. Gdy wreszcie powraca ze straszliwej Wyspy, na której żyją skazańcy, — pragnie odzyskać stracony czas i zrabowanych 15 lat młodości. Rozumiemy dobrze tę gorączkę i namiętną tęsknotę. Rozumiemy także, że choćby przez naturalną psychologiczną reakcję — bohater sztuki wyhodował w sobie kult absolutnej wolności, która nie chce znać granic, skoro tyle lat skazana była na poddawanie się przemocy. Autorka zamierzała napewno rozwinąć ten temat do rozmiarów wielkiego zjawiska naszej epoki i na indywidualnych losach Franciszka zademonstrować przeżycia setek tysięcy ludzi, powracających z obozów. Sam temat podjęty przez czeską pisarkę zdradza więc pewne analogie z problematyką „Ocalenia Jakuba". Ale Scheinpflugowa, pisząc sztukę podczas wojny i będąc (jako wdowa po Karolu Czapku) inwigilowana przez Gestapo, nie mogła myśli swojej wypowiedzieć otwarcie; temat zakonspirowany został w domyślnikach i przenośniach. Stąd wyczuwalny rozdźwięk między ambitnym pomysłem i problematyką — a dość ubogą i sztuczną fabułą, przeniesioną w życie najbardziej codzienne i pokojowe.

*

Oto najważniejsze wydarzenia rozpoczętego niedawno sezonu teatralnego. Już dziś staje się widocznem, iż w roku obecnym teatry krakowskie zachowają tę ważną pozycję w życiu artystycznym kraju, którą zdobyły w okresie pierwszych lat powojennych. Pod względem aktorskim, reżyserskim i plastycznym, sezon obecny wzbogacił krakowskie teatry. Oglądaliśmy kilka przedstawień wręcz kapitalnych. Co do repertuaru — narazie przeważają wznowienia i twórczość klasyczna. Z nowych sztuk polskich i zagranicznych oglądaliśmy niewiele. Cieszymy się na to, co zapowiedziano. Ale martwimy się, że dotąd nie zagrano: „Homera i Orchidei" Gaycy'ego, laureata konkursu miasta Krakowa. Martwimy się

nieuwzględnieniem w repertuarze świetnego dramatu „Stanisław i Bogumił" Marii Dąbrowskiej, pięknej sztuki Wilhelma Szewczyka „Nanker", niedocenionej komedii Andrzejewskiego i Zagórskiego „Winkelried", twórczości Wojciecha Bąka, Stefana Flukowskiego i Adama Bunscha, pierwszej sztuki Dobraczyńskiego, nowych utworów Szaniawskiego, Świrszczyńskiej i Bodnickiego. Cieszymy się wzrostem frekwencji — ale martwimy zaniknięciem publicznych dyskusyj teatralnych, tak pięknie się rozwijających w sezonie ubiegłym. Cieszymy się, że mogliśmy poznać najwybitniejsze zeszłoroczne osiągnięcia Teatru Śląskiego, które nam w Krakowie pokazano — ale martwimy się tym ,że dotychczas nie zorganizowano wymiany z Ziemiami Zachodnimi, gdzie warto byłoby pokazać niektóre osiągnięcia krakowskie. Cieszymy się, że ujrzymy w tym roku kilka interesujących utworów zagranicznych, — ale martwimy się, że przeważnie stanie się to dopiero po zagraniu tych sztuk w innych ośrodkach.

Oto, z perspektywy kilku miesięcy, troski i triumfy nowego sezonu teatralnego.

Wojciech Natanson

SPIS KSIĄŻEK NADESŁANYCH DO REDAKCJI

Bertoni. Praktyka konsularna i dyplomatyczna. Księg. St. Kamiński, Kraków. **Borejsza J.** Na rogatkach kultury polskiej. Spółdz. Wyd. „Czytelnik", Kraków. **Brodziński K.** Wiesław. Księg. Gebethner i Wolff, Kraków, **Hochberg-Mariańska M.** i **Grüs Noe.** Dzieci oskarżają. Centr. Żyd. Komisja Hist. **Czachowski K.** Pod piórem. Księg. St. Kamiński, Kraków. Dwa wieki poezji rosyjskiej. Spółdz. Wyd. „Czytelnik", Kraków. **Dyakowski B.** Nasze zboża. Spółdz. Wyd. „Czytelnik", Kraków. **Ks. Falkowski C.** Siostra Nulla służebnica Krzyża. „Verbum", Kielce. **Górniak St. i Erlich E.** Kapitał obrotowy i rentowność sklepu detalicznego. Książnica-Atlas, Wrocław. **Hubert St.** Zarys rozwoju nowoczesnej społeczności międzynarodowej. Księg. St. Kamiński, Kraków. **Ilian M.** Jak samochód uczył się chodzić. Spółdz. Wyd. „Czytelnik", Kraków. **Jahn A.** Kraj biały czy zielony. Książnica-Atlas, Wrocław. **Kaden-Bandrowski J.** W cieniu zapomnianej olszyny. Księg. Gebethner i Wolff, Kraków. **Dr. Knot A.** Polskie prawo biblioteczne. Książnica-Atlas, Wrocław. **Konopnicka M.** Urbanowa. Księg. Gebethner i Wolff, Kraków. **Konopnicka M.** Nasza szkapa. Księg. Gebethner i Wolff, Kraków. **O. Kostecki R. O. P.** Świętość Najświętszej Marii Panny. „Verbum", Kielce. **Kudliński T.** Świętokradca. Książnica-Atlas, Wrocław. **Krasiński Z.** Nieboska komedia. Księg. St. Kamiński, Kraków. **S. Kujawska M. S. J. K.** Matka Urszula Ledóchowska. SS. Urszulanki, Łódź. **Landgrod prof.** Zagadnienia polityczno-ustrojowe Francji. Księg. St. Kamiński, Kraków. **Lipska I.** Nauka pisania na maszynie. Księg. St. Kamiński, Kraków. **Mickiewicz A.** Grażyna. Księg. Gebethner i Wolff, Kraków. **Ks. Dr. Mirek Fr.** Psałterz rzymski. Księg. St. Kamiński, Kraków. **Młynarski F.** Pieniądz i gospodarstwo pieniężne. Księg. St. Kamiński, Kraków. **Nałęcz.** Krótki informator motocyklowy. Księg. St. Kamiński, Kraków **Orkan.** Komornicy. Księg. Gebethner i Wolff, Kraków **Orzeszkowa E.** Dobra pani. Księg. Gebethner i Wolff, Kraków. **Pajewski J.** Niemcy w czasach nowożytnych. Wyd. Inst. Zach., Poznań. **Podkowińska Z.** Człowiek przedhistoryczny na ziemiach polskich. Księg. St. Kamiński, Kraków. **Reymont Wł.** Sprawiedliwie. Księg. Gebethner i Wolff, Kraków. **Reymont Wł.** Pewnego dnia. Księg. Gebethner i Wolff, Kraków **Słowacki J.** Balladyna. Księg. St. Kamiński, Kraków. **Szekspir W.** Makbet. Księg. St. Kamiński, Kraków. **Szołochow M.** Cichy Don. T. II. Część I. i II. Spółdz. Wyd. „Czytelnik", Kraków. **Sygnarski M.** Elementarny kurs esperanto. Księg. St. Kamiński, Kraków. **Ujejski K.** Maraton i Skargi Jeremiego. Księg. St. Kamiński, Kraków. **Windakiewicz St.** Jan Kochanowski. Spółdz. Wyd. „Czytelnik", Kraków. **Zaleski B.** (tłum.). Pieśni gęślarskie serbskie. Księg. Gebethner i Wolff, Kraków.

TREŚĆ ZESZYTU:

MARIA WINOWSKA: DROGA POKOJU 689
ROMAN BRANDSTAETTER: EREMO DEI CARCERI . . 709
KS. KAZIMIERZ KŁÓSAK: MATERIALIZM DIALEKTYCZNY A FIZYKA WSPÓŁCZESNA 719
G. K. CHESTERTON: PIĘĆ ZGONÓW WIARY . . . 733

PROBLEM NOWOCZESNEJ SZTUKI RELIGIJNEJ. (ANKIETA)

ADAM BUNSCH 741
ZOFIA TRZCIŃSKA-KAMIŃSKA 745
JACEK WOŹNIAKOWSKI 750
MARIA WINOWSKA 753

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE:

Czy katastrofa cywilizacji 757
Enrico Castelli o kryzysie cywilizacji 760
Koń Trojański 761
Deklaracja Darmstacka 765
Co to jest ruch ekumeniczny 767
Katolicyzm w Stanach Zjednoczonych 770
Dzieje Pawła z Tarsu 774
Triumfy i troski teatralne 776

IN HOC
SIGNO
VINCES