

DZIS i JUTRO

KATOLICKI TYGODNIK SPOŁECZNY

Cena 60 gr.

Rok VIII

Warszawa, 13 lipca 1952 r.

Nr 28 (346)

Bolesław PIASECKI

AKTUALNOŚĆ NAUKI ŚW. AUGUSTYNA

Pojęcie teologii i filozofii w podwójny sposób rysuje się w świadomości współczesnych katolików.

Znane jest powszechnie porównanie *philosophiae perennis* do konstrukcji katedry gotyckiej, której piękno wynika z bezbłędnego wyliczenia proporcji poszczególnych elementów budowy. Światopogląd katolicki występuje wtedy jako korona architektury intelektualnie wykończonego w szczegółach systemu. Świadomość posiadania skończonego systemu jest płodna w konsekwencje. Powstaje tendencja do traktowania wszelkich zmian rzeczywistości jako okazji do nowych objaśnień, a nie jako bodźca do koniecznych dalszych poszukiwań. Cokolwiek się stało, cokolwiek się dzieje, może być bez większych trudności wyjaśnione przez sprowadzenie zagadnienia do casusu przez widzianego przez system.

Dla wielu znów współczesnych katolików teologia i filozofia to „szaleństwo Krzyża”, to stały intelektualny paradoks; to niezrozumiały, ale decydujący absurd łaski. Jeśli spotkanie wiary i dowodzenia rodzi paradoks, jeśli następstwo łaski i grzechu w człowieku daje przeżycie absurdu, to taka postawa myślowa katolika staje się całkowicie aintelektualna. Można przewidywać, że katolicy, którzy tkwią w tak pojętej tajemniczości swego poglądu, mijają się z biegiem historii, a nawet więcej — że skazani są na organiczne niezrozumienie jej kierunków.

Święty Augustyn nie stworzył opracowanego w szczegółach systemu myśli katolickiej, szereg jego najgłębszych rozumowań kończy się, jak to określa Gilson, indeterminacjami. Posuwanie się torami rozumowania świętego Augustyna zostawia cały szereg kwestii nierozstrzygniętych, ujawnia sprzeczności jeszcze nie zharmonizowane. Ołbrzymie poczucie osłabania Prawdy, którego doświadcza katolik po zapoznaniu się z dziełem św. Augustyna, otwiera równocześnie perspektywę na zagadnienia dotychczas nie rozwiązane. Augustynizm syci Prawdą, rozbudzając jednocześnie jej nie opuszczający już katolika głód.

Dla św. Augustyna paradoks bywa często punktem wyjścia, ale nigdy punktem dojścia. W tym znaczeniu jest św. Augustyn ludzkim ojcem immanentnego dla chrześcijaństwa paradoksu. „Człowiek tylko po to znajduje Boga, że by Go dalej szukać”, — cytat ten jest autocharakterystyką postawy augustynizmu. Paradoks jest jednakże dla św. Augustyna jedynie bodźcem do poszukiwania Prawdy na drodze budowania rozumowego dowodu.

Augustynizm traktuje świat jako stałe zadanie intelektualne dla filozofii katolickiej. Augustynizm przed stawiając wyjaśnienie rzeczywisto-

ści świata jako proces dynamiczny, a zatem jako taki, który stale musi być pogłębiany, zajmuje wobec rzeczywistości postawę jak najbardziej intelektualną i nie ucieka od rozumowania przedwcześnie w sferę niesprawdzalnych tajemnic. Na tym właśnie polega wartość poznania dzieł św. Augustyna dla współczesnego katolika.

Długie lata łaski wiary nie mogła zawiadnąć duszą św. Augustyna wypełnioną po brzegi sceptycyzmem i relatywizmem. Wielu ludzi tkwi w stanie przyznawania wszelkim poglądom półracji, a wszelkim decyzjom półwartości. Jest to spowodowane najczęściej brakiem danych do dokonania wyroku. Sceptycyzm i relatywizm św. Augustyna był zupełnie innego rodzaju. Stanowił bowiem chorobę woli wielkiego i żarliwego erudyty. Św. Augustyn po nawróceniu, w

wielu olśniewających wystąpieniach, rozprawia się z wszelkimi postaciami swoich poprzednich wahań. Niemniej fakt, że św. Augustyn był najpierw intelektualistą, na którym spoczęła łaska wiary, nadał zasadnicze piętno jego filozofii. Bez względnej pewności posiadania prawdy opiera się w niej na dokonanym długotrwałym wysiłku przewycięzania wątpliwości i względności. Prawda wiary św. Augustyna nie była łatwo zdobyta i była kosztownie oplaconą. Akt wiary u św. Augustyna nie jest bezproblemowy, potęgę swego wyrazu zdobył on w długoletniej polemice z wątpliwością.

Zjawisko, które w czasach św. Augustyna było wypadkiem zarezerwowanym dla wielkich umysłów i wielkiego wykształcenia, występuje dzisiaj, co prawda w innej postaci, jako zagadnienie powszech-

ne. Wiara współczesnego katolika przy ogromnym wzroście poziomu przeciętnego wykształcenia jest o tyle głęboka, o ile nie ucieka od ciągłego kontaktu z wiedzą doczesną. Stąd płynnie wartość augustynizmu dla współczesnego katolika.

Św. Augustyn jest Doktorem Kościoła, który wyjątkowo dużo uwagi poświęcił w swych dziełach za gadnieniom społecznym. Niemniej twórcza teza św. Augustyna mówiąca, że kluczem do poznania danego społeczeństwa jest określenie przedmiotu jego miłości, nie została przez niego rozwinięta. Podobnie — ze stwierdzenia, że niewłaściwe użytkowanie własności powoduje nieprawne jej posiadanie, nie wyciągnął on szerszych konsekwencji. Zainteresowania jego zostały pochłonięte natomiast przez problem współzycia „społeczności ziemskiej” i „społeczności Bożej”.

Trzeba stwierdzić, że w ciągu wie-

ków występowało wiele społecznie szkodliwych interpretacji tych właśnie rozważań św. Augustyna. Stąd wywodzą się teorie o stałym i wrogim przeciwstawieniu społeczeństwa dążącego do Boga i społeczeństwa zajętego jak najlepszym przekształcaniem świata doczesnego. Tu jest także źródło pogardy, jaką myśl katolicka obciążała często aktywność mającą na celu przemianę warunków bytu doczesnego. Fatalnie musiałyby wypaść ocena też augustynizmu w tym zakresie, gdyby za poprawne należało uznać przeważnie spotykane ich streszczenie. Brzmi ono tak: „Święty Augustyn sprzecyzował koncepcję państwa Bożego i państwa ziemskiego, a określwszy charakter tych dwóch społeczności wykazał jednocześnie konieczność i naturalność ich ciągłej walki!”

Dlatego należy ocenić wartość przekonującego wyводу Gilsona, w którym określa on wyżej podaną interpretację też św. Augustyna jako całkowicie bezzasadną. Gilson wykazuje, że św. Augustyn:

a) rozumiał pojęcie państwa Bożego i państwa ziemskiego w sensie mistycznym, jako społeczności ludzi zbawionych i potępionych.

b) uważał, że państwo Boże nie pokrywa się z przynależnością do Kościoła, a państwo ziemskie z nienależeniem do Kościoła, ponieważ wielu wierzących może być potępionych, a wielu niewierzących może być zbawionych;

c) zachęcał do jak najbardziej praktycznego współdziałania pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi dla wspólnych celów społecznych, w której razem docześnie żyją.

Historia nowoczesna upowszechniła zagadnienie współzycia wierzących, i niewierzących we wszystkich społeczeństwach świata. Stąd niezmierną wagą subtelnego a podstawowego rozważań św. Augustyna na ten temat dla każdego współczesnego kierunka katolickiej myśli, który chce przyczynić się do dalszego pogłębiania problemu. Stąd konieczność nie tylko potępienia, ale wyswobódrzenia się od fałszywej interpretacji autentycznego augustynizmu.

Siuszną rzeczą jest stwierdzić, że w uniwersalizmie doktryny katolickiej jest miejsce zarówno na zwolenników tomizmu jak i na wielbicieli Augustyna. Naukowo ścisłym jest pogląd, wykazujący nonsens przeciwstawiania doktryn wielkich Doktorów Kościoła Augustyna i Tomasza, ponieważ tomizm wchłonął w swą konstrukcję wielką ilość osłabień autora „Wyznań”. Tym niemniej nie należy ustawać w przekonywaniu współczesnego czytelnika katolickiego o celowości włączenia się w potężny nurt augustynizmu i zużycia jego dynamiki dla przyczynienia się do rozwiązywania problemów naszej społecznie wielkiej epoki.

Bolesław Piasecki



Sandro Botticelli — Święty Augustyn

Dorozmawiamy...

Drodzy Czytelnicy,

TYM razem nie adresujemy tej odpowiedzi do jednego z naszych korespondentów. Pragniemy natomiast odpowiedzieć na szereg zarzutów i zastrzeżeń, które już nieraz powtarzały się w listach skierowanych do redakcji a dotyczyły poruszanych przez nas problemów filozoficznych. Czytelnicy ci uważają, że zbyt wiele miejsca poświęcamy tym zagadnieniom, przez co pismo staje się dla przeciętnego odbiorcy zbyt trudne. Stanowisko to ujął w sposób charakterystyczny p. S. R. pisząc: „nieraz „Dziś i jutro” sprawia wrażenie jakby przeznaczone było dla filozofów z wykształcenia i specjalności”.

Przede wszystkim pragniemy podkreślić z naciskiem, że zainteresowania filozoficzne nie mogą — tak jak to się w pewnej mierze dzieje z naukami szczegółowymi — zamykać się w wąskim kręgu specjalistów. Niewątpliwie każdy, niezależnie od poziomu wykształcenia, posiada określony pogląd na świat. Każdy przeto, czy uświadamia to sobie czy nie, jest w pewnym stopniu filozofem. Chodzi tylko o to, by swoje poglądy opierał nie tylko na bezkrytycznie przyjmowanych opiniach cudzych, ale by posiadał racjonalne umotywywanie swoich poglądów. Bez tego człowiek nie zdola nikomu przekazać swoich opinii. Co gorsza nie utwierdzone rozumowo przekonania mogą łatwo okazać się nietrwałymi, mogą nie wytrzymać zetknięcia z innymi przekonaniem.

Niezbędne jest posiadanie motywacji rozumowej wyznawanego poglądu na świat. Obserwujemy zjawisko rozszerzania się zakresu nauk szczegółowych, który odbywa się niejako kosztem filozofii. Coraz to nowe zagadnienia, którymi niegdyś zajmowała się wyłącznie metafizyka, dziś stają się dostępne poznaniu za pośrednictwem metod nauk przyrodniczych. Czy jednak z tego należy wyciągnąć wniosek, że nauki filozoficzne tracą aktualność? Wydaje się, że wręcz przeciwnie. Wraz z postępem nauk szczegółowych rośnie potrzeba systematycznego podporządkowania ich dorobku. Zadanie to stoi nie tylko przed teoretykami nauk, ale także przed każdym człowiekiem mającym ambicję świadomego uczestniczenia w życiu. Rozwój poszczególnych dyscyplin naukowych nie pozwala już nawet jednostkom wybitnie uzdolnionym, na ogarnięcie całego dorobku wiedzy. Stąd konieczność, ale i niebezpieczeństwo wąskiej specjalizacji. Niebezpieczeństwa tego uniknie jednak ten, kto pogłębiając swą wiedzę w wąskiej dziedzinie swojej specjalności nie zaniedba równocześnie wysiłków w kierunku zbudowania sobie jednolitego obrazu otaczającego go świata. I żaden myślący człowiek nie może uchylać się od podjęcia tego wysiłku, choć oczywiście, z różnym powodzeniem i różną precyzją potrafi on z fragmentów poznanej rzeczywistości zbudować jednolity obraz.

Zagadnienie to szczególnej doniosłości nabiera dla wyznawcy światopoglądu religijnego, zwłaszcza zaś dla katolika. Kościół nasz kategorycznie potępił i uznał za niezgodny ze swoją doktryną pogląd, w myśl którego rozum ludzki nie zdolny jest do poznania prawdy o istnieniu Boga. Twierdzenie to nakłada na katolika obowiązek stałego ugruntowywania swoich przekonań na drodze osobistego wysiłku myślowego.

Zaniechanie trudu rozumowego ustosunkowywania się do wyznawanych przekonań czy wierzeń rodzi niezwykle groźne niebezpieczeństwa fideizmu i fanatyzmu religijnego. Postawa niekontrolowanego rozumowo fanatyzmu przynosi niepowetowane szkody Kościołowi. Równocześnie udaremnia ona możliwość współpracy ludzi o różnym światopoglądzie, którzy dla osiągnięcia wspólnych wszystkim obywatelom celów doczesnych w nowoczesnym społeczeństwie muszą harmonijnie współdziałać.

Nie trzeba dowodzić, że kultura filozoficzna przeciętnego katolika pozostawia wiele do życzenia.

Wzrosło wśród nas zainteresowanie zagadnieniami filozoficznymi. Ten wzrost przypisać należy nie tyle rozpowszechnieniu systematycznych studiów w tej dziedzinie (bo tego ciągle brak) ile dzisiejszemu życiu, które stawia każdego wobec problematyki ideologicznej. I na tym właśnie polega wielkość przyżywanego przez nas czasów. Aby jednak tym czasem spręścić, niezbędne jest pogłębienie teoretyczne katolickiej wiedzy filozoficznej.

Wśród niej zaś szczególnie cenne wartości tkwią u źródeł katolickiej myśli filozoficznej pierwszych wieków chrześcijaństwa. Są one bowiem pozbawione zmienności historycznych nawarstwień, które trudno nieraz oddzielić od żywych prawd filozofii chrześcijańskiej zawsze aktualnych.

Nie rezygnując z poruszania problematyki filozoficznej możemy zapewnić oponentów, do których skierowany jest ten list, że staramy się usilnie przedstawić te trudne problemy w formie najszerszej dostępnej. Jeśli do naszych wysiłków przyłączy się wysiłek naszych odbiorców, cel na pewno będzie osiągnięty.

A. M. K.

W imię sprawiedliwości

JACQUES Duclos, przywódca francuskich komunistów został zaarrestowany przez policję francuską w dniu 28 maja. Dla uzasadnienia faktu aresztowania posła do Izby Deputowanych i przywódcy opozycji rząd Pinay'a ogłosił komunikat, w którym stwierdził wykrycie spisku przeciw bezpieczeństwu państwa motywując aresztowanie Duclosa specjalną okolicznością jaką miało być rzekomo przyłapanie go na „gorącym uczynku” udziału w tymże spisku.

Duclos został zwolniony na mocy orzeczenia Izby Oskarżeń, po przeszło miesięcznym pobycie w więzieniu. Izba Oskarżeń stwierdziła bowiem, po zapoznaniu się z aktami sprawy, nie było podstaw formalnych dla wszczęcia śledztwa przeciw posłowi do Izby Deputowanych a nade wszystko, iż przyczyną naruszenia immunitetu poselskiego, które motywowano aresztowaniem Duclosa „na gorącym uczynku” spiskowania przeciw państwu — nie odpowiada prawdzie.

Cała ta sprawa pozostawia po sobie tym większy niesmak, im bardziej się ceni demokratyczne tradycje, których ojczyzną była niegdyś ta sama właśnie Francja. Przyznać jednak trzeba ponadto, iż mamy tu do czynienia z nieprawdopodobną wprost kompromitacją rządzącego dziś we Francji obozu — francuskiej reakcji. Jeśli bowiem weźmiemy pod uwagę fakt, że za oskarżeniem przeciwko Duclosowi stał cały autorytet rządu, z osobistym zaangażowaniem premiera, ministra sprawiedliwości, ministra spraw wewnętrznych, prefekta policji, że reakcyjna większość Izby Deputowanych odmówiła nawet za poznania się z okolicznościami w jakich zaarrestowano jej członka i szefa opozycji, że nie zgodziła się na doprowadzenie uwięzionego Duclosa na salę obrad, by dać mu możliwość bionienia swą sprawę przeciw stronnictwu oskarżeniom rządowym, jeśli uświadomimy sobie, że najwyższe władze sądowe odrzuciły skargę obrony o złamanie praworządności przez prowadzących śledztwo — i że po miesiącu te same władze musiały zgodzić się na oczywiste stwierdzenie, iż całe postępowanie było bezpodstawne i bezprawne, to dopiero wówczas mamy pełny obraz upadku moralnego, charakteryzującego reakcyjny i mieszczański obóz francuskiej większości rządowej.

Duclos zawdzięcza swą wolność swej osobistej bezkompromisowej postawie zajętej w obliczu oskarżeń cieli, gdy, skuty kajdanami, traktowany jak złoczyńca — ujawniał prowokację zmontowaną w czasie niedawnej podróży p. Baylot, prefekta policji, do Stanów Zjednoczo-

nych. Duclos zawdzięcza swą wolność niezłomnej postawie francuskiej klasy robotniczej, która raz jeszcze udowodniła, iż jest solidarna w swej przytłaczającej większości z polityką partii komunistycznej, i że potrafi wymusić na reakcyjnym rządzie, ideowym krewnym Vichy, poszanowanie bezpieczeństwa swych przywódców. W rezultacie więc ta pierwsza próba skompromitowania i rozbitcia jedności robotniczej zakończyła się moralnym zwycięstwem proletariatu. Piszęmy pierwszą, gdyż wszystko wskazuje na to, iż po tej nieudanej prowokacji, policja francuska nie zaprzestanie prób montowania następnych.

W walce o uwolnienie Duclosa znaleźli robotnicy francuscy sprzymierzeńców także i wśród katolików francuskich. Nie zamierzamy tu przemilczeć głosów katolickiej prasy. Jednoznacznie, począwszy od maurrasowskiej „France Catholique”, aż do gaullistowskich „L'Homme Nouveau” i „Carrefour” — wzięły one, niestety, udział we wścieklej nagonce przeciw uwięzionemu przywódcy komunistów. Jak niegdyś, za czasów sprawy Dreyfusa, przeszli oni do porządku dziennego nad oczywistymi wymogami sprawiedliwości, by atakować przeciwnika politycznego i ideowego. Niektóre pisma, określające się jako umiarkowane, zachowały w tej sprawie milczenie, którego niestety inaczej nie można interpretować niż według zasady: „qui tacet, con sentire videtur” (kto milczy — ten się zgadza).

Z tym większą radością sygnalizujemy naszym czytelnikom niektóre wypowiedzi katolików, stojących w obronie sprawiedliwości po stronie Duclosa przeciw reakcyjnemu rządowi.

Na łamach „Temoignage Chretien” pisze o tym ksiądz Pezeril, jeden z najbardziej cenionych duchownych stolicy Francji: „Odczuwamy najwyższy niepokój w obliczu ostatnich czynów ministra spraw wewnętrznych. Cała ta machinacja policyjna, która chce nas zmusić do wzięcia odpowiedzialności za proces polityczny, oparty o najbardziej podejrzane dowody, budzi w nas po prostu obrzydzenie.

Jacques Duclos, jeśli znalazł się przed sądem, to jeden z naszych braci, jeden z naszych rodaków będzie tym oskarżonym... Wyrażamy nadzieję, że uczciwa część prasy francuskiej odrzuci insynuacje, sugerujące, że można traktować Jacquesa Duclosa jako nie-Francuza. Gdyby tak uczyniła — sama zdradzałaby Francję. Zresztą ostatnie

tygodnie ukazały nam, pisał jeszcze ks. Pezeril, tragiczny sojusznik między różnymi „patriotami” a światem przestępstw ekonomicznych: rząd poniża się nawet do szukania kapitałów u tych, którzy za warunek swej współpracy stawiają amnestię wobec ich wieloletniej przestępczej działalności gospodarczej. To przed sądem renegeatów takiego pokroju miałby być postawiony Jacques Duclos i jego towarzysze!”

Niedługo potem dołączył się jeszcze głos protestu, wyrażony w liście otwartym do prezydenta Auriola, podpisanym przez grupę pisarzy katolickich, z zespołu Esprit, do którego dołączyło się sporo innych nazwisk, o dość prawniczym nawet wydźwięku — jak Etienne Borne, były redaktor organu MRP „L'Aube”.

Po stwierdzeniu całkowitej bezpodstawności oskarżeń rządowych w stosunku do Duclosa — piszą oni: „Od pewnego czasu dąży się u nas świadomie do przekreślenia podstawowych gwarancji konstytucyjnych, na których opiera się republikański ustroj naszego kraju...”

Partia Komunistyczna po dłuższym czasie się zaufaniem milionów Francuzów, pomiędzy nimi są i ci, najbardziej wydziedziczeni, którym winni jesteśmy najwyższy szacunek. Nic nie pozwala nam sądzić, iż poparcie to miało być w jakiegokolwiek mierze się zmniejszając. Przeciwnie, linia polityczna rządu z każdym dniem niepokoi bardziej szeroką opinię naszego kraju, która nie znajduje w postawie rządu żadnych dowodów poszanowania interesów narodowych, ani liczenia się z ryzykiem awanturniczych posunięć...

Apelujemy do Pana, Panie Prezydencie, by zechciał Pan użyć swego wpływu, by sprawiedliwości stało się zadość jak najszybciej, by gwarancje ustalone przez prawo stały się na powrót obowiązujące i dostępne dla każdego, bez względu na jego przynależność polityczną, by została zrewidowana polityka, która prowadzi nie tylko do rozdarcia wewnętrznego w społeczeństwie, ale i grozi powikłaniami w skali międzynarodowej”.

W tych odważnych i bezstronnych wystąpieniach znajdujemy nowy dowód, że postępowanie społeczeństwa nie postawa umocniła się wśród najbardziej wartościowych kół katolickich na Zachodzie. Tylko taka postawa otwiera perspektywy dla zdrowych form współżycia w przyszłości ludzi, którzy, wyznając różne światopoglądy, nie będą sobie obcy w codziennej walce przeciw niesprawiedliwości i wstecnictwu.

W. Zeg.

NOTATNIK POLITYCZNY

A ŻEBY w pełni docenić doniosłość akcji Obróńców Pokoju trzeba mieć w pamięci nie tylko sytuację w naszym kraju i w krajach demokracji ludowej, ale przede wszystkim rolę Ruchu Pokoju w krajach bloku zachodniego. Dla nas walka o pokój wydaje się czymś tak oczywistym, że niekiedy niektórym Polakom może grozić niedocenywanie historycznej roli, jaką spełnia Światowy Ruch Obróńców Pokoju. Dopiero zdanie sobie sprawy z warunków w jakich ten ruch walczy w krajach kapitalistycznych zdobywając sobie miliony aktywnych uczestników ukazuje jego prawdziwe proporcje i jego skuteczność.

Zakończona 6-go b. m. nadzwyczajna sesja Światowej Rady Pokoju jest nowym przejawem niesłabnącego wysiłku w kierunku ratowania światowego pokoju wbrew coraz bardziej prowokacyjnym planom wojennym amerykańskiego Departamentu Stanu.

Sesja Berlińska zajęła się najbardziej palącymi problemami polityki światowej. Wśród uchwał i rezolucji znajdujemy ustosunkowanie się do wszystkich tych zagadnień, na

SESJA BERLIŃSKA

które z niepokojem zwrócona jest uwaga świata.

Ogłoszono więc przede wszystkim orędzie dotyczące kwestii niemieckiej. Uchwalono rezolucję przeciwko remilitaryzacji Japonii oraz rezolucję w sprawie zakończenia wojny na Korei. Zatwierdzono postanowienia Biura Światowej Rady Pokoju w sprawie apelu przeciwko wojnie bakteriologicznej. Powzięto wreszcie uchwałę o zwołanie Kongresu w Obronie Pokoju na dzień 5 grudnia we Wiedniu i wystosowano apel w tej sprawie do wszystkich narodów świata.

W ten sposób przedstawiciele 57 narodów zajęli stanowisko wobec najgroźniejszych dla pokoju światowego problemów. Po tych obradach setki milionów ludzi na całym świecie rozważa dziś zagadnienia poruszone na sesji Rady i mobilizuje swe siły do dalszej nieustępliwej walki o utrzymanie pokoju między narodami.

Apel o zwołanie trzeciego Światowego Kongresu Pokoju

w Wiedniu, tak jak dotychczasowe apele tego rodzaju, ze szczególnym naciskiem podkreśla konieczność skupienia się wokół Ruchu Pokoju ludzi o różnych poglądach.

Pluralistyczna koncepcja Ruchu Pokoju, w którym współpracują ludzie o odmiennych przekonaniach religijnych, filozoficznych czy politycznych gwarantuje zasięg i skuteczność tego ruchu. Doświadczenie wykazało, że mimo różnic przekonań, możliwe jest osiągnięcie zgodnego współdziałania na płaszczyźnie elementarnych obowiązków wobec ludzkości i kultury.

Charakterystyczne jest jedno zjawisko. Gdy w obozie pokoju skupia się coraz szerszy wachlarz ludzi o różnych przekonaniach, różnej przynależności społecznej, narodowej czy rasowej, równocześnie polityka Stanów Zjednoczonych staje się coraz bardziej osamotniona. Wycieczka Ridgwaya po Europie zachodniej, reakcja nie-

mieckiej opinii publicznej na dyktat „układu generalnego” o widoczne ostrzeżenia na jak kruchych podstawach opiera się amerykańska polityka siły. Rosnące trudności w stosunkach brytyjsko-amerykańskich przypominają ponadto o żelaznym prawie wewnętrznych sprzeczności w świecie kapitalizmu.

I tylko brutalna presja utrzymuje w całości blok wojenny. Widać już dziś wyraźnie, że jedyni ludzie na których liczyć może Waszyngton to zdeklarowani i skompromitowani w opinii uczciwego człowieka fałszyści.

Dlatego też wśród problemów poruszanych na omawianej Radzie Pokoju nas Polaków interesuje szczególnie orędzie wystosowane do czterech mocarstw i do wszystkich narodów w kwestii niemieckiej. W tej sprawie nigdy nie dość wysiłków w kierunku uprzątnięcia świata niebezpieczeństwa odradzającego się hitleryzmu w Niemczech. Wysiłki te poparte autorytetem setek milionów ludzi dają nam gwarancję, że nie powtórzy się już nigdy zalew bestialstwa hitlerowskiego.

ETIENNE GILSON

TŁ. Z. JAKIMIĄK

MIŁOŚĆ-CARITAS

Miłość — Caritas jest pożądaniem, którym się kocha to, co się powinno kochać. Jako miłość powinna być ona upodobniona do jednej z tych sił, które pociągają wolę do ich przedmiotu. W pewnym znaczeniu jest ona nawet podobna do tych sił, przez które naturalne ciała ciężą do miejsca swój równowagi, a można to powiedzieć tym słuszniej, że w ostatecznym wniosku tym, co porusza ciała fizyczne zarówno jak ludzką wolę — jest miłość boska. Jednak oprócz nawet zasadniczej różnicy dzielącej ruchy naturalne od ruchów swobodnych i niezależnych, miłość dąży do Boga, który jest osobą, gdy ciało dąży do swego miejsca, które jest rzeczą. Otóż inaczej kocha się osobę niż rzecz, bo rzeczy kocha się dla siebie, a osoby dla nich samych. O ile więc można mówić o miłości ciała do stanu równowagi, to jest w niej tylko pragnienie swego własnego dobra, podczas gdy w miłości człowieka do Boga jest tylko pragnienie dobra Bożego.

Przyodziewamy tych, co nie mają ubrania, i trzeba tak czynić, ale oby Bóg dał, żeby wszyscy mieli ubrania i żeby nie było konieczności przyodziewania nikogo. Te obowiązki miłosierdzia są konieczne z powodu potrzeb, (którym zaradzają, ale po usunięciu nędzy dzieła miłosierdzia będą niepotrzebne. Czy można sądzić, że w tym wypadku zgasły, czy choćby zmniejszył się zapal miłości? Nigdy w świecie. Więcej się kocha człowieka szczęśliwego, któremu nie wiadomo co można jeszcze dać. Uczucie wobec niego jest czyste, pozabawione ukrytej myśli, jeśli bowiem dajemy ubogiemu, to może pragniemy go poniżyć, opanować go, ujarzmić. Dla tego, kogo się kocha, powinno się pragnąć, aby był nam równy: „opta aequalem“, i byśmy razem z nim byli poddani Temu, któremu nie dać nie można.

I odwrotnie — każda miłość do obcej osoby chce również własnego dobra. Sprawa ta jest najpierw o-

Gdy jednak chodzi o Boga, to kochamy nie jakieś dobro, ale Dobro. Otóż my nie jesteśmy Dobrem, ale dobrem poszczególnym wśród wielu innych. Jak można traktować Boga na stopie równości? Aby kochać to Dobro w stopniu, na jaki ono zasługuje, należy je kochać absolutnie, zapominając o równości, przeciwnie — z zupełną nierównością. Ta sama sprawiedliwość, która żądała równości między nami i przedmiotem naszej miłości w kochaniu ludzi, wymaga, by Bóg był przedmiotem miłości absolutnej, w której nasze własne dobro nie wchodzi z Nim w porównanie. Miara tutaj jest więc miłość bez miary: „ipse ibi modus est sine modo amare“. Pozostaje do zbadania, czy tę miłość można uzgodnić z samym pojęciem miłości i czy tę nazwę można jeszcze nadać stosunkowi, w którym jesteśmy podporządkowani, umniejszeni, unicestwieni?

Mamy tu do czynienia z przypadkiem, w którym najlepszym sposobem uzyskania pełni szczęśliwości jest wyrzeczenie się siebie. Zgubić swoją duszę — to znaczy ocalić ją. Gdy kochamy drugą osobę, by zapewnić sobie szczęście, to byłoby nie doręcznością wyrzekać się wzajemności i unicestwiać się na korzyść przedmiotu miłości. Przyczyna tego jest jasna: żadne skończone dobro nie jest wyższe nad to, które byśmy zniszczyli w nas, gdybyśmy się unicestwili, aby je postawili na naszym miejscu. Sprawa jednak jest inna, gdy chodzi o Dobro bezwzględne. Posiadanie go — jest posiadaniem wszystkiego, a więc kto je ma, ten nie potrzebuje niczego innego. A nawet przeciwnie — posiadanie innego dobra jest szkodliwe i w pewnym znaczeniu zawierające sprzeczność. Gdyby ktoś bowiem dążył do posiadania Dobra absolutnego i jeszcze czegoś poza nim, w rzeczywistości posiadanie tego Dobra byłoby zmniejszone o to, co chciałby oprócz niego zatrzymać. Chęć zachowania skończonego dobra obok nieskończonego posłużyłaby tylko do usunięcia Dobra i przeszkodzenia w zjednoczeniu się z nim. Istnieje więc jeden jedyny wypadek, w którym szczęście duszy wymaga, żeby się całkowicie zapomniała, żeby się siebie wyrzekła. Jest to miłość Boga. Tylko ta miłość chce być zupełnie bezinteresowna, by otrzymać pełną nagrodę. Caritas jest właśnie tą miłością, która się oddaje bez zastrzeżeń, bo w ten sposób zapewnia sobie posiadanie najwyższego Dobra.

Doktryna ta nie wynika u świętego Augustyna z przypadkowego wylewu mistycznego, ale formułuje najbardziej trwałe wymagania życia chrześcijańskiego. Dlatego święty Augustyn chętnie przemawiał do swego całego ludu. „Zapytajcie samych siebie, moi Bracia, przyszukajcie ukryte zakamarki waszych serc. Zważcie starannie, ile wam daje miłość, i pomnijcie to, co znajdziecie. Miejcie staranie o ten skarb, bo jest on waszym wewnętrznym bogactwem. O wszystkich innych rzeczach mających wysoką cenę, mówimy, że są nam drogie, i mamy słuszność. Jakie jest jednak znaczenie tych powszechnych wyrażań: to mi jest droższe od tego? Co znaczy droższe, jeśli nie bardziej cenne? Jeśli jednak to, co najcenniejsze, jest najdroższe, to co, Bracia, jest droższe od miłości? Jaka będzie jej cena? Czym możemy za nią zapłacić? Cena pszenicy to wasze pieniądze. Cena ziemi to wasze srebro. Cena perły to wasze złoto. Ale cena miłości, to wy sami. Gdy staracie się o nabycie ziemi czy perły, to szukacie i znajdujecie u siebie konieczną zapłatę. Gdy jednak chcecie

kupić miłość, to musicie szukać siebie i musicie znaleźć siebie. A dlaczego boicie się oddać siebie? Być może, obawiacie się oddając się utracić samych siebie? A właśnie wtedy siebie utracicie, gdy się nie oddacie. Sama Miłość poucza nas o tym ustami Mądrości. Wyrzekła ona słowa, jakich było trzeba, żeby nas uwolnić od obawy przed tym słowem: „daj mi siebie“; ten bowiem, kto by chciał kupić waszą ziemię, powiedziałby: daj mi twoje złoto, a gdyby chciał kupić co innego, powiedziałby: daj mi twoje srebro; a posłuchajcie, co rzekła Miłość ustami Mądrości: „Synu, daj mi swoje serce“ (Przysł. XXIII, 26). „Daj mi“ powiedziała nam. A co? „Synu, daj mi serce“. Gdy to serce zależało od ciebie i gdy należało do ciebie, wszystko szło źle. Daleś się uwodzić próżnością, miłości zgubnej i dręczącej. Zabierz je stamtąd. Ale gdzie je zanieść? Gdzie je złożyć? „Daj mi swoje serce“, mówi nam Mądrość; gdy będzie we mnie, to go nie utracisz. Patrząc teraz, czy Ten, który rzekł: „Będziesz miłował Pana Boga twego, ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej duszy twojej, i ze wszystkiej myśli twojej“, czy zgadza się On zostawić wam choćby to, czym moglibyście kochać samych siebie? Cóż pozostanie temu sercu, dla kochania samo siebie? Co ci pozostaje z twojej duszy? Co ci zostaje z twojej myśli? Ex toto — mówi Bóg. Całego ciebie wymaga Ten, który cię stworzył.

Totum exigit te, qui fecit te. Jeśli tak absolutny jest charakter jego wymaganego, to miłość nie jest czynnikiem szczegółowym życia moralnego, jest natomiast samym życiem moralnym. Poczynająca się miłość Boga jest dla duszy pierwszym krokiem na drodze ku sprawiedliwości. W miarę jak miłość wzrasta, wzrasta sprawiedliwość w duszy. Skoro ta miłość staje się doskonałą, wtedy równocześnie i sprawiedliwość tej duszy staje się doskonałą. Uchwycimy pełne znaczenie tej nauki: całkowicie urzeczywistniona miłość Boża stapia się z życiem moralnym całkowicie urzeczywistnionym. Czyż bowiem miłość absolutna absolutnego Dobra, a więc posiadanie go bez zastrzeżeń, nie jest szczęśliwością, celem moralnego życia? Jest to tak prawdziwe, że miłość Boga doprowadzona do szczytu doskonałości zajęłaby i zapełniła całą duszę. Z samego określenia wynika, że nie byłoby w niej miejsca dla niczego innego; wszystko, co by czyniła, pochodziłoby z czystej miłości; każdy z jej aktów, jakkolwiek, pochodziłby z doskonałej i absolutnej miłości Boga, tak że wszystko, co by czyniła, byłoby dobre dobrocią nieomylną. „Dilige et quod vis fac“. Kochaj więc — mówi nam święty Augustyn — a potem czyn, co chcesz

Jest to twierdzenie słuszne o prawdzie absolutnej, ale ma ono wartość tylko dla doskonałej miłości. Gdy chodzi o miłość niedoskonałą — a któż by się ośmielił chwalić, że kocha miłością całkowicie oczyszczoną? — twierdzenie to ma wartość tylko względnie i proporcjonalnie dokładną w stosunku do stopnia tej miłości. Ktoż mógłby utrzymywać, że w tym życiu zwyciężył tak zupełnie całą pożądlivą, że duszę napełnił mu całkowicie tylko miłość-caritas. Pouczenie więc Augustyna jest dalekie od pozwalania na łatwe opuszczenie się po tym zboczach prowadzącym do samego siebie, na którym już zbłądziło wiele najlepszych dusz, ale jest wy-

razem ideału o niedostępnej czystości. Oznacza ono tylko ciężący na nas obowiązek czuwania, by dusze nasze coraz bardziej nasycaly się tą miłością, która w tej mierze, w jakiej prze wyższa w nas pożądlivą, pozwala nam oddać się poruszeniom woli uświęconej w samym swym korzeniu i która odtąd może przynosić tylko dobre owoce.

Drugim następstwem tej nauki jest to, że kładąc miłość u samej podstawy całego życia moralnego nie dążymy do usunięcia moralności, to jest do usunięcia wskazań moralnych na korzyść jednego, ani nawet do usunięcia cnót na korzyść jednej. Miłość wchłania cnoty, ale ich nie unicestwia; jest prawdą, że wystarczy ją osiągnąć w pełni, aby zdobyć wszelkie cnoty, ponieważ właśnie miłość rodzi, obdarza nas nimi, a nie zastępuje ich. Dla tego samego powodu wreszcie i dokładnie w tym samym znaczeniu omylili byśmy się szukając w augustynizmie jakiegoś kwiatyzmu, w którym miłość zwalniałaby od działania, ponieważ właśnie augustynizm jest zasadniczym potępieniem kwiatyzmu. Miłość w pojęciu Augustyna jest z istoty czynna, jest przyczyną ruchu i działania. Ponieważ Caritas jest miłością, wystarczy jej przypatrzeć się, aby zobaczyć ją rozwijającą się spontanicznie w dzieła płodne i dające zasługę: „charitas... ubi fuerit, necesse est, ut operetur“. Przeb to ustala się bez wysiłku wewnętrzny stosunek między tym, co w życiu moralnym jest najbardziej abstrakcyjne, to jest czystą miłością, a tym, co jest najbardziej konkretne w szczegółach naszej codziennej działalności; miłość Boga przenika spontanicznie w akty, które ją wyrażają, i z tego powodu wszelka moralność musi nieuchronnie od niej pochodzić.

Przybywszy do tego punktu odkrywamy wreszcie głębokie źródło, skąd bije w niepodzielnej jedności życie moralne. Kim jest Bóg? Dobrem absolutnym, przedmiotem doskonałej miłości, a zatem Caritas. Ale czym jeszcze jest Bóg? Doskonałą miłością, jaką przeżywa z powodu swej najwyższej doskonałości, a więc również — Caritas. Takie właśnie określenie daje nam Pismo święte; „Deus caritas est“. Ale w takim razie ukazuje się nowe następstwo w pełnej wyrazistości: Bóg jest miłością; życie moralne jest miłością. Trzeba więc, żeby Bóg był w nas, żeby krążył w nas jako żywa woda, z której wypływają jednocześnie nasze cnoty i nasze czyny. Abyśmy żyli miłością, jest konieczne, żebyśmy dążyli do Boga, czyli do niej, i jednocześnie posiadali ją w sobie w postaci zadatku przyszłej szczęśliwości, to jest — byśmy posiadali Boga. I rzeczywiście — miłość jest nie tylko tym, przez co otrzymamy Boga, ale i Bogiem już posiadającym, otrzymującym i krążącym w nas dzięki darowi, jaki nam uczynił z samego siebie. Miłość jest więc jakby obietnicą posiadania boskiego, a nawet więcej niż obietnicą, bo tę można odebrać, gdy miłość Boga — przeciwnie — dała się raz na zawsze i już się nie cofnie. Nie mówmy więc, że w postaci niej mamy obietnicę, ale raczej przedsmak szczęśliwości przyszłej, to znaczy dar, który zamiast być odjętym — jak zadatek będzie uzupełniony, doskonały: mamy miłość, a potem będziemy mieli miłość pełną. W jaki sposób to posiadanie Boga w miłości, choć niepełne, jest już tu dla człowieka możliwe, wyjaśnić nam może tylko nauka o łasce

Etienne Gilson



Chrystus z Apostołami

fresk z IV wieku

Ta zresztą różnica tylko uwidoczniła podwójność, która w pewien sposób jest istotna dla samego pojęcia miłości. Rozważaliśmy to uczucie jako rodzaj siły, która kieruje wolę do tego, czym się ona rozkoszuje. A więc miłość szuka własnej rozkoszy i jeśli porusza wolę, to dla samej siebie i swojej korzyści. Fakt ten jest tak wyraźny, że widzieliśmy, jak Augustyn przypisuje dokładnie takie samo działanie na duszę rozkoszy jak woli. Z drugiej strony — ponieważ miłość do osoby dąży do dobra tej osoby, to w jaki sposób ta sama wola może dążyć jednocześnie do dwóch różnych celów, mianowicie do dobra własnego i do dobra swego dobra?

Aby wyjaśnić tę trudność, rozważmy najpierw stosunkowo prosty przypadek, w którym człowiek kocha drugiego człowieka; to jest miłość bliźniego. Jest jasne, że w takim wypadku ten, który kocha właściwie drugiego człowieka, nie przestaje kochać swego własnego dobra dlatego, że chce dobra bliźniego. Miłowanie drugiego całą swoją duszą nie jest wyparciem się siebie ani poświęceniem samego siebie, ale jest kochaniem bliźniego jak siebie samego, na stopie doskonałej równości. Ten, którego kocham, jest mi równy. Jestem równy temu, którego kocham i dlatego kocham go jak samego siebie, tak zresztą, jak to Bóg przepisał.

Ta równość traktowania się wzajemnego między kochającym i kochanym ujawnia się wyraźnie np. w przypadku miłości ubogich.

Pismo święte mówi, że ubodzy zawsze będą między nami, ale jest to stwierdzenie faktu, nie więcej, i nie powinniśmy sobie życzyć, żeby oni zawsze istnieli tylko po to, abyśmy mogli świadczyć dzieła miłosierdzia. Dajesz chleb głodnemu, to dobrze. Ale byłoby lepiej, gdyby nie było głodnych i gdybyśmy nie potrzebowali nikomu dawać chleba.

czywista w samej sobie, ponieważ określenie miłości zawiera pragnienie dobra, które się chce osiągnąć. Ale niczego nie można by osiągnąć, gdyby jedynie poświęcać się dla przedmiotu swej miłości. Ale obserwacja potwierdza to. Jest jasne, że każda miłość między osobami dąży do wzajemności. Ten, który kocha, znakami wyraża uczucie, jakie go ożywia, w nadziei, że za miłość otrzyma miłość. Jeśli się tak stanie, wówczas zapala się tym więcej, że widzi zapalającą się miłość w duszy, którą kocha. Znaczący to, że każda miłość do osób musiałaby zgasnąć, jeśli by w żaden sposób nie była wynagradzana. Uczucie to nie może żyć bez zupełnej wzajemności.

To jeszcze nie wszystko. Miłość nie tylko wzbudza to samo uczucie w dwóch różnych osobach, ale również jednoczy je i sprawia, że w pewnej mierze przynajmniej stają się jednym. Odkąd każda z osób doświadcza uczucia, które nakazuje jej pragnąć dla drugiej osoby tego, czego ona sama pragnie dla siebie, życie kochających się zmierza stopniowo do tego, by stać się jednym: „qui est ergo amor nisi quaedam vita duo aliqua copulans vel copulare appetens?“. Oto dlaczego to zagadnienie, które staraliśmy się rozwiązać, okazuje się ostatecznie złudzeniem. Miłowanie bliźniego jak siebie samego nie może w sobie zawierać żadnej sprzeczności, gdyż miłość dąży do jedności, a wewnątrz tego, co jest jednym, nie jest możliwe żadne przeciwieństwo.

Czy jest jednak oczywiste, że takie rozwiązanie tego zagadnienia może być zastosowane do miłości Boga? Miłowanie drugiego dla niego samego oznacza traktowanie go z tak doskonałą równością, że się z nim w pewien sposób stapia. Jest on dobrem w sobie i dobrem dla nas, a zatem jego dobro jest naszym dobrem i oba są ogarnięte tą samą miłością.

W

Idy listopadowe były moje urodziny. Po śniadaniu tak lekkim, aby w niczym nie było przeszkodą dla pracy umysłu, zaprosiłem do łóżni wszystkich współbiedniaków, co jadał z mną nie tylko tego dnia, ale także codziennie. Tam zasiadłszy razem, bo była to izba zamknięta i stoczną do rozmowy w tej porze roku. Byli zaś z mną przede wszystkim nasza matka, której, jak wierzę, zawdzięczałem wszystko, czym żyję, mój brat Nawigiusz, Trygecjusz i Licencjusz — moi rodacy i uczeniowie; a chciałem też, aby byli obecni moi siostrzeńcy Lastidianus i Rustikus. Chociaż nie przeszli oni przez szkołę żadnego nawet gramatyka, uważałem, że ich zdrowy rozsądek przyda się bardzo przy rozwiązywaniu zagadnień, którym zajmuję się zamierzam. Był z nami także chłopiec, najmłodszy ze wszystkich, ale jego wrodzone zdolności rękują wielkie nadzieje, o ile tylko to nie miłość mnie tak zaślepiła — bo był to syn mój Adeodatus. Kiedy wszyscy słuchali już uważnie, tak zacząłem:

— Czy jest dla was oczywiste, że składamy się z duszy i z ciała? — Wszyscy potwierdzili. Nawigiusz zaś rzekł, że on nie wie. Zapytałem go wtedy: — Czy niczego w ogóle nie wiesz, czy też do pewnych rzeczy, których nie wiesz, to także trzeba zaliczyć? — Nie sądzę — rzecze — żebym niczego nie wiedział. — Czy możesz nam wymienić coś z tego, co wiesz? — Mogę — powiedział. — Jeżeli ci nie sprawia trudności, to wymień coś. — A kiedy się wahał, zapytałem: — Czy wiesz przynajmniej, że żyjesz? — Wiem — rzecze. — Wiesz zatem, że masz życie, jeśli jest prawdą, że nikt nie może żyć bez życia. — I to wiem — odpowiedział. — Wiesz także, że masz ciało? — Potwierdził. — Wiesz już zatem, że składasz się z ciała i z życia. — Tyle na razie wiem, ale nie jestem pewien, czy to są jedne składniki mojej istoty. — A więc — powiedziałem — nie wątpisz w istnienie tych dwojga: ciała i duszy. Nie jesteś tylko pewien, czy nie ma czegoś innego, co jest potrzebne, aby człowiek był cały i zupełny. — Tak — rzecze.

— Co to jest, rozważymy, może przy innej sposobności. A ponieważ wszyscy przyznaliśmy, że człowiek nie może być pozbawiony ani ciała, ani duszy, już teraz zapytam wszystkich, dla której z tych dwóch części naszej istoty potrzebujemy pokarmu? — Dla ciała — rzecze Licencjusz. Pozostali zaś zwlekali z odpowiedzią i rozprawiali ze sobą nie mogąc się zgodzić, czy można uważać pokarm za konieczny dla ciała, skoro jest on potrzebny do życia, a życie jest właściwością duszy. Wtedy więc ja głos zabrałem: — Czy nie zdaje się wam, że pokarm potrzebny jest dla tej części, która dzięki pożywieniu w sposób widoczny rośnie i przybiera na sile? — Zgodzili się wszyscy oprócz Trygecjusza, ten bowiem zapytał: — Dlaczego więc nie urostem, chociaż jestem takim żarłakiem? — Natura — odpowiedziałem mu — wyznaczyła granicę wzrostu dla każdego ciała i żadne nie może jej przekroczyć. Jednakże ciała nie osiągnęłyby tej granicy, gdyby brakowało im pożywienia. Łatwiej jeszcze możemy to zauważyć wśród zwierząt i nikt nie wątpi, że jeśli ujmemy pokarmu jakiegokolwiek ilości więcej, to ciało jej będzie chudnąć. — Chudnąć — rzecze Licencjusz — ale nie zmniejszać się. — Nie potrzeba mi więcej — odpowiedziałem — do tego, czego chcę dowieść. Zajmujemy się bowiem zagadnieniem, czy to dla ciała potrzebny jest pokarm. Potrzebny zaś jest dla niego, jeśli brak pokarmu powoduje chudnięcie ciała. — Wszyscy byli tego samego zdania.

— A dusza — zapytałem — czy nie ma żadnego właściwego scribe pożywienia? Czy może sądzić, że jej pokarmem jest wiedza? — Tak — rzecze matka — dusza według mnie żywi się właśnie pojmowaniem rzeczywistości i wiedzą. — A gdy Trygecjusz wyraził wątpliwość co do słuszności tego zdania, odrzekła: — Czy ty sam dzisiaj nie dowiodłeś, w jaki sposób i gdzie żywi się dusza? Powiedziałeś przecież, że przy śniadaniu dopiero po pewnym czasie zwróciłeś uwagę na naczynia, którymi się posługiwaliśmy, bo myślałeś o jakichś złośliwych rzeczach. Mimo to jednak ani twoje ręce, ani twoje zęby nie przestawały się zajmować właśnie jedzeniem. Gdzież zatem była twoja dusza w tym czasie, kiedy nie zwracała uwagi na to, co jadesz? W ten to sposób, wierz mi, żywi się

dusza takimi potrawami, a miłownie swoimi troskami i myślami, jeżeli tylko dają jej one jakąś korzyść.

A kiedy moi towarzysze wyrażali głośno swoje wątpliwości, ja tak się odezwałem: — Czy nie przyznacie, że dusze ludzi uczonych są jakby we właściwy im sposób pełniejsze i większe niż dusze nieuczonych? — Odpowiedzieli, że jest to oczywiste. — Słusznie zatem mówimy, że częściej i jakby wygłodzone są dusze ludzi, którzy nie zdobyli wykształcenia w żadnej umiejętności i niczego nie zacerpnęli z prawdziwej wiedzy. — Uważam — rzecze Trygecjusz — że ich dusze są pełne, ale wad i rozpusty. — Wierz mi — powiedziałem — że to właśnie jest jakaś niepełność i jak gdyby głód duszy. Jeśli bowiem ciało ujmemy pokarmu, przeważnie choruje ono i pokrywa się wysypką, a niedomaganie to dowodzi właśnie głodu. Podobnie i dusze takich ludzi skażone są chorobami, które ich często ujawniają. Toteż dawni mędrcy sądzili, że rozpuszta, matka wszystkich wad, dlatego została nazwana słowem „nequitia” — że nie przedstawia żadnej wartości (nequiquam), że jest nicością (nihil). Umiarkowanie, cnota będąca jej przeciwieństwem, nosiła nazwę „frugalitas”. Jak więc „frugalitas” pochodzi od słowa „frux”, to jest od owocu-plonu, ponieważ czyni ona duszę płodną, podobnie i rozpuszta (nequitia) zawdzięcza swoją nazwę bezpłodności, to jest nicości (nihil). Nicością jest bowiem wszystko to, co jest płynne, niestałe, co się roztopia i wciąga jak gdyby gnie. Dlatego obarczonych tą wadą nazywamy także ludźmi straconymi. Istnieje natomiast naprawdę tylko to, co pozostaje, co trwa, co zawsze jest takie samo, tak jak cnota. Cnoty zaś sercem i kwiatem jest właśnie to, co zwiemy umiarkowaniem — frugalitas. A jeśli ta prawda nie jest dostatecznie jasna, abyście i wy także mogli ją już sami zobaczyć, to musicie przyznać, że jeśli nawet także dusze nieuczonych są pełne, to zarówno dla dusz, jak i dla ciała dwa są rodzaje pożywienia, z których jeden jest zdrowy i pożyteczny, a drugi przynosi chorobę i zgubę.

O

chwili zapytałem zgromadzonych: — Czy chcemy być szczęśliwi? Zaledwie to wyrzekł, a już wszyscy razem jednogłośnie potwierdzili. — Czy sądzicie — powiedziałem — że szczęśliwy jest człowiek, który nie posiada tego, czego chce? — Zaprzeczyli. — A cóż mi na to odpowiecie: Czyż szczęśliwy jest każdy człowiek, który posiada to, czego chce? — Wtedy odezwała się matka: — Jeśli chce dobra i posiada je, jest szczęśliwy, jeśli zaś zia, to choćby je posiadał, jest nieszczęśliwy. — Ja zaś uśmiechnąwszy się do niej zakrzyknąłem radośnie: — Oto już, matko, na samym szczycie filozofii! Gdyby ci tylko słów nie zabrakło, niewątpliwie wyraziłabyś myśl swoją podobnie jak Tuiliusz, który tak właśnie o tym mówił. W Hortenzjuszu, w dziele, które napisał jako pochwałę i obronę filozofii, powiada on: Oto ludzie, którzy gorliwie rwą się do dysput, chociaż nie są przeciw prawdziwym filozofom, mówią, że szczęśliwi są wszyscy, którzy żyją tak, jak sami chcą. Twierdzenie to jednak fałszywe: jeśli się bowiem chce tego, czego chce się nie godzi, to samo takie pragnienie jest nieszczęściem największym. Mniejszym nieszczęściem jest nie móc osiągnąć tego, czego się chce, niż osiągnąć to, czego chcecie nie należy. Nieprawość woli bowiem więcej zia przynosi, niż los dobra komukolwiek używa.

Na te słowa matka wydała okrzyk tak radosny, żeśmy o jej płci zapomniawszy sądzili, że z nami wielki jakiś mąż siedzi. Ja tymczasem w miarę mych możliwości rozważałem, z jakiego to i z jakiegoż źródła owa mądrość płynęła. — Ustaliliśmy zatem — powiedziałem — że nikt nie może być szczęśliwy, jeśli nie posiada tego, czego chce, a także, że nie każdy posiadając to, czego chce, jest tym samym szczęśliwy. — Potwierdzili. — A teraz — mówiłem dalej — czy przyznacie mi, że nieszczęśliwy jest każdy, kto nie jest szczęśliwy? — Nie wyrazili wątpliwości. — Nieszczęśliwy jest zatem każdy człowiek, który nie posiada tego, czego chce. — Wszyscy byli tego samego zdania. — Cóż więc powinien zdobyć człowiek, aby być szczęśliwym? Sądzę, że człowiek taki powinien

zdobyc to, co wtedy posiada, kiedy posiadać zechce. — Powiedzieli, że jest to oczywiste. — Niczego bowiem, co jest śmiertelne i nietrwałe, nie możemy mieć wtedy, kiedy chcemy, i tak długo, jak chcemy.

Wszyscy się zgodzili. Jednakże Trygecjusz rzecze: — Jest wielu szczęśliwców, którzy mają pod dostatkiem właśnie tych rzeczy kruchych i nietrwałych, a jednak darzących przyjemnością — i z tego wszystkiego, czego pragną, nie brak im nic. — Odpowiedziałem mu pytaniem: Czy wydaje ci się szczęśliwy człowiek, który się lęka? — Bynajmniej. — A czy jest możliwe, aby nie lękał się człowiek, który może utracić to, co kocha? — Niemożliwe — odpowiedział. — Łatwo zaś jest utracić te rzeczy podlegające przypadkowi. A więc ten, kto je kocha i posiada, nie może być szczęśliwy. — Nic mi nie odpowiedział. Wtedy odezwała się matka: — Choćby nawet był pewny, że tego wszystkiego nie utraci, nie mógłby jednak nasycić się takim dobrem. Dlatego więc także jest nieszczęśliwy, że zawsze odczuwa niedostatek.

— A cóż będzie — zapytałem — jeśli ktoś obdarzony tymi rzeczami hojnie i obficie, będzie umiał ograniczyć swoje pożądania i zadowolony tym, co posiada, będzie z weselem korzystał ze wszystkiego w sposób właściwy? Czyż taki człowiek nie będzie według ciebie szczęśliwy? — Szczęśliwym — rzecze matka — uczyni go jego umiarkowanie, a nie dobra, które posiada. — Doskonale — powiedziałem — i nie można było inaczej odpowiedzieć na to pytanie, a zwłaszcza od ciebie nie należało innego rozstrzygnięcia oczekiwać. A zatem nie mamy już wątpliwości, że jeśli ktoś postanowił być szczęśliwy, powinien sobie zdobyć to, co trwa zawsze i czego żadne okrucieństwo losu nie może go pozbawić. — Na to — powiedział Trygecjusz — już dawno się zgodziłem.

C

ZY nie sądzicie — rzekłem — że Bóg jest wieczny i niezmienny? — Jest to przecież tak pewne — odparł Licencjusz — że nie ma potrzeby się pytać.

— I wszyscy przyznali mu słuszność w zbożnym pszanowaniu. — A zatem — powiedziałem — szczęśliwy jest ten, kto Boga posiada. Prawdę tę przyjęli gorąco i z radością. — Sądzę więc — powiadam — że pozostaje nam tylko znaleźć, jaki człowiek posiada Boga: ten bowiem będzie z pewnością szczęśliwy. Powiedzcie, proszę, co o tym myślicie? — Wtedy odezwał się Licencjusz: — Boga posiada ten, co dobrze żyje. — Boga posiada — rzecze Trygecjusz — człowiek, który czyni to, co z woli Bożej stać się powinno. — Tego samego zdania był również Lastidianus. A syn mój, ów najmłodszy spośród rozmawiających, powiedział: — Ten Boga posiada, kto nie ma ducha nieczystego. — Matce zaś właśnie to zdanie wydało się szczególnie słusznym, chociaż i z poprzednimi się zgadzała.

— Może jednak wszyscy — powiedziałem — różnymi słowy wyrażaliście treść tę samą. Jeżeli bowiem rozważymy dwa pierwsze zdania, to przekonamy się, że zarówno każdy, kto żyje dobrze, czyni to, czego Bóg chce, jak też i każdy, kto czyni to, czego Bóg chce, żyje dobrze i że życie dobre polega właśnie na czynieniu tego, co się Bogu podoba. Czy nie jesteście tego samego zdania? — Potwierdzili. — Odpowiedzcie mi jednak jeszcze na to pytanie: Czy Bóg chce, aby człowiek Go szukał? — Potwierdzili. — A teraz pytam: czy możemy wobec tego powiedzieć, że źle żyje człowiek, który szuka Boga? — W żaden sposób — odrzekli. — A jeszcze i tę trzecią dajcie mi odpow-

wieść: Czy duch nieczysty może Boga szukać? — Zaprzeczyli, a i Nawigiusz, który miał trochę wątpliwości, ustąpił później przed zdaniem większości.

— Tak więc — powiedziałem — człowiek szukając Boga spełnia wolę Bożą i żyje dobrze, i nie ma ducha nieczystego, ale jednocześnie — szukając Boga — Boga jeszcze nie posiada. Nie można zatem uważać, że każdy, kto żyje dobrze, albo czyni to, czego Bóg chce, albo nie ma ducha nieczystego, już tym samym posiada Boga.

Tu moi towarzysze zaczęli śmiać się z siebie widząc, że dali się zwieść swemu własnemu rozumowaniu, matka zaś rzekła: — Ale przecież nikt nie mógłby do Boga dojść, gdyby Boga nie szukał. — Doskonale — powiedziałem — jednakże kto ciągle Boga szuka, ten jeszcze do Boga nie doszedł, a już żyje dobrze. A zatem nie każdy żyjący dobrze człowiek Boga posiada. Mnie się zdaje — zauważyła matka — że Boga w pewien sposób każdy człowiek posiada, ale ci, co żyją dobrze, mają Boga przychylnego sobie, a ci, co źle, mają Boga przeciw sobie. — Niesłusznie zatem — powiedziałem — uznaliśmy poprzednio, że szczęśliwy jest ten, kto Boga posiada, jeśli każdy człowiek wprawdzie Boga posiada, a jednak nie każdy jest szczęśliwy. — Dodaj zatem — rzecze matka — „Boga przychylnego sobie”. — Trygecjusz zaś powiedział: — Nie mogę się zgodzić, że jeśli człowiek nie ma przychylności Bożej, ma tym samym Boga przeciw sobie. Sądzę, że istnieje także jakiś stan pośredni. — A więc w jaki sposób — zapytałem go — posiada Boga taki człowiek, któremu Bóg nie jest ani przychylny, ani przeciwny? — Kiedy Trygecjusz zwlekał z odpowiedzią, odezwała się matka: — Co innego jest Boga posiadać, a co innego nie być opuszczonym przez Boga? — Cóż zatem jest lepsze — zapytałem — posiadać Boga, czy nie być opuszczonym przez Boga? — Moje zdanie — odparła ona — jeśli dobrze rozumiem, jest takie: jeżeli człowiek żyje dobrze, ma Boga przychylnego sobie, jeżeli żyje źle, ma Boga przeciw sobie, kto zaś ciągle szuka i jeszcze nie znalazł, temu Bóg nie jest ani przychylny, ani przeciwny? — Kiedy Trygecjusz zwlekał z odpowiedzią, odezwała się matka: — Co innego jest Boga posiadać, a co innego nie być opuszczonym przez Boga? — Cóż zatem jest lepsze — zapytałem — posiadać Boga, czy nie być opuszczonym przez Boga? — Moje zdanie — odparła ona — jeśli dobrze rozumiem, jest takie: jeżeli człowiek żyje dobrze, ma Boga przychylnego sobie, jeżeli żyje źle, ma Boga przeciw sobie, kto zaś ciągle szuka i jeszcze nie znalazł, temu Bóg nie jest ani przychylny, ani przeciwny, człowiek taki nie jest jednak opuszczony przez Boga. — Czy także — zapytałem innych — jest również wasze zdanie? — Potwierdzili.

— Powiedzcie mi, proszę, czy nie sądzicie, że Bóg jest przychylny człowiekowi, którego darzy swoją życzliwością? — Bez wątpienia — odpowiedzieli. — Czy więc Bóg nie darzy życzliwością człowieka, który Boga szuka? — Odrzekł, że owszem, darzy. — A zatem — powiadałem — człowiek szukający Boga ma Boga przychylnego sobie. Szczęśliwy zatem jest człowiek, który szuka. Kto zaś szuka, ten nie ma jeszcze tego, czego chce. Szczęśliwy więc będzie człowiek, który nie ma tego, czego chce.

Zgola nie wydaje mi się szczęśliwym — rzecze matka — człowiek, który nie posiada tego, czego chce. — Wobec tego — powiedziałem — nie każdy, kto ma Boga przychylnego sobie, jest szczęśliwy. — Jeżeli z rozumowania taki wniosek wynika — odrzekła matka — to nie mogę temu zaprzeczyć. — Można więc przeprowadzić taki podział — powiedziałem — każdy człowiek, który Boga już znalazł, ma Boga przychylnego sobie i sam jest szczęśliwy, każdy zaś, kto Boga szuka, ma Boga przychylnego sobie, ale nie jest jeszcze szczęśliwy, a już oczywiście każdy, kto przez grzechy i błędy oddala się od Boga, nie tylko nie jest szczęśliwy, ale nie ma nawet Bożej przychylności.

A

kiedy się wszyscy na to zgodzili, mówiłem dalej: — Wszystko to dobrze, ale jednego jeszcze cię gnie się obawiam. Wnicsek ten bowiem może obalić poprzednio przyjęte przez nas twierdzenie, które głosiło, że człowiek, który nie jest szczęśliwy, musi być nieszczęśliwy. Wobec tego musimy przecież uznać, że nie-

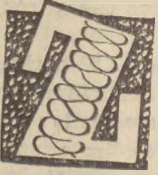
szczęśliwy jest człowiek, który ma Boga przychylnego sobie, ale który Go jeszcze szuka, bo to, jak ustaliliśmy, nie wystarcza, aby być szczęśliwym. Czy słusznie — jak to mówił Tuiliusz — nazywamy bogaczami wielkich właścicieli ziemskich, podczas gdy ludzi posiadających wszystkie cnoty mienimy ubogimi? Ale zastanówcie się teraz, czy prawdą jest, że każdy nieszczęśliwy człowiek cierpi niedostatek, jeżeli słusznym jest twierdzenie, że każdy człowiek cierpiący niedostatek jest nieszczęśliwy. Można by zatem również słusznie powiedzieć, że nieszczęście jest tym samym co niedostatek. Ale czy wszyscy ludzie nieszczęśliwi cierpią niedostatek? Oto ważne zagadnienie do rozstrzygnięcia. Kiedy zaś dowiedzieliśmy rozumowo, że tak właśnie jest, znajdziemy człowieka szczęśliwego: będzie nim ten, kto nie odczuwa niedostatku. Kto bowiem nie jest nieszczęśliwy, ten musi być szczęśliwy. Szczęśliwy jest zatem człowiek wolny od niedostatku, jeżeli słusznie twierdzimy, że to, co nazywamy niedostatkem, jest tym samym co nieszczęście.

— Jakże to? — zapytał Trygecjusz — czyż już obecnie nie możemy stwierdzić, że szczęśliwy jest każdy człowiek, który nie odczuwa niedostatku? Jest przecież oczywiste, że nieszczęśliwy jest każdy, kto cierpi niedostatek, a zgodziliśmy się także, jak to dobrze pamiętam, że nie ma żadnego stanu pośredniego pomiędzy szczęściem a nieszczęściem. Czy między życiem a śmiercią — odpartem — jest według ciebie jakiś stan pośredni? — Przyznaję — rzecze — że i tu nie ma żadnego stanu pośredniego, ale dlaczego o to pytasz? — Dlatego — odpowiedziałem — że i to także, jak sądzę, przynasz, iż każdy człowiek pochowany przed rokiem jest umarły. — Nie zaprzeczaj. — Cóż więc? Czy żyje każdy człowiek, który nie został pochowany przed rokiem? — Takiego wniosku — odrzekł — wyprawa nie można. — A zatem — powiedziałem — jeśli nawet każdy człowiek cierpiący niedostatek jest nieszczęśliwy, nie można na tej podstawie wnioskować, że szczęśliwy jest każdy, kto niedostatku nie odczuwa, chociaż pomiędzy nieszczęściem i szczęściem, podobnie jak pomiędzy życiem i śmiercią, nie można znaleźć żadnego stanu pośredniego.

Niektórzy z uczestników rozmowy nie mogli od razu pojąć mojego rozumowania, wyjaśniłem więc je i wytłumaczyłem, używając takich słów, przy pomocy których najłatwiej było im zrozumieć. — A zatem — powiedziałem wreszcie — nikt nie wątpi, że każdy człowiek cierpiący niedostatek jest nieszczęśliwy, i nie przeszkadza nam to, że także mędrcy mają pewne potrzeby materialne. Niedostatku ich bowiem nie odczuwa dusza, w której jest siedlisko życia szczęśliwego. Dusza mędrcy jest przecież doskonała, a żadna istota doskonała nie odczuwa niedostatku. Mędrcy używa rzeczy, które wydają się im potrzebnymi dla ciała, jeśli są mu one dostępne. Jeżeli ich nie ma, niedostatek ten go nie zlamie. Każdy bowiem mędrzec jest mężczyzną, a mężczyzna nie lęka się niczego. Mędrzec zatem nie lęka się śmierci ciała ani cierpienia, których to uniknąć, które usunąć albo odwrócić zdolny jest tylko przy pomocy tych właśnie rzeczy, których niedostatek może go doznać. Nie przestaje się jednak tymi dobrami we właściwy sposób posługiwać, o ile są mu one dostępne. Bardzo słusne jest bowiem owo zdanie: Głupota jest przeciwko rozpustności nieszczęścia, którego można uniknąć. Będzie więc uniknął śmierci i cierpienia, o ile tylko może i o ile się godzi. Jeśli ich nie unikną, byby nieszczęśliwy, ale nie dlatego, że taki los go spotkał, tylko dla tego, że chociaż mógł, nie chciał go uniknąć, a to jest oczywiście oznaką głupoty. Nie unikając zatem cierpienia człowiek będzie nieszczęśliwy, ponieważ jest grzesznikiem, a nie dlatego, że musi je znieść. Jeżeli zaś mimo godziwych wysiłków mędrzec nie zdoła uniknąć cierpienia, to cokolwiek by go spotkało,

SZCZĘŚCIU

nic nie może uczynić go nieszczęśliwym. Nie mniej słuszne jest bowiem również to drugie zdanie: **Jeśli nie możesz osiągnąć tego, czego chcesz, chciej tego, co możesz.** W jaki sposób mógłby być nieszczęśliwym medrec, którego nic nie spotyka wbrew jego woli, gdyż jeśli widzi, że coś nie może się zdarzyć, pragnąć tego nie może? Wła jego przecież dąży tylko do tego, co osiągnąć na pewno jest zdolna. Pragnie on mianowicie, aby wszystkie jego czyny były kierowane zasadami cnoty i boskim prawem mądrości, a tego nic go pozbawić nie zdoła.



ASTANÓWCIE się teraz, czy także nie szczęśliwy jest każdy człowiek, który odczuwa niedostatek. Trudność sprawa nam tu fakt, że istnieje wielu ludzi nader hojnie obdarzonych dobrami podległymi przypadkom, dla których wszystko jest tak dostępne, że wystarczy im skinać, by każde życzenie ich chciwości zostało od razu spełnione. I dla nich przelecieć życie nie jest łatwe. Ale wyobraźmy sobie jakiegoś człowieka podobnego do tego Oratas, o którym mówił Tulliusz. Któż mógłby powiedzieć bez zastrzeżeń, że niedostatek dręczyl Oratas, człowieka niezmiernie bogatego, nadzwyczaj cenionego, powszechnie lubianego, któremu nie zbywało ani na żadnej przyjemności, ani na przychylności ludzkiej, który cieszył się światem i całkowitym zdrowiem? Czego tylko mógł zaprzagnąć, wszystkim go los hojnie obdarzył: i posiadłościami najwspanialszymi, i najserdeczniejszymi przyjaciółmi. A wszystkich tych dóbr używał wielce stosownie z korzyścią dla swego ciała. Wreszcie — aby wszystko już w niewielu słowach powiedzieć — powodzenie towarzyszyło wszelkim jego zamiarom i każdą chęć wleńczyło. Ale może ktoś z was powie, że chciał on mieć więcej, niż miał. Tego nie wiemy. Wystarczy jednak dla naszych rozważań, jeśli wyobrazimy sobie, że nie pragnął on niczego więcej ponad to, co posiadał. Czy uważacie, że odczuwał on jakiś niedostatek?

— Choćbym się nawet zgodził — powiedział Licencjusz — że on niczego więcej nie pragnął (a trudno to sobie wyobrazić, gdy chodzi o człowieka, który nie jest mędrcem), to jednak — był to bowiem, jak mówią, umysł dość bystry — musiał się lękać, aby go nie pozbawili tego wszystkiego choćby jakiegoś jedno niespodziane nieszczęście. Nie było przecież trudno zrozumieć, że wszystkie takie dobra bez względu na to, jak wielkie by były, podlegają jednak przypadkom. — Na to odpowiedziałem mu z uśmiechem: — Widział więc, Licencjusz, że to bystrości umysłu przeszkodziła temu wybrańcowi lo su w osiągnięciu szczęścia. Im bystrzej bowiem patrzył, tym lepiej widział, że wszystko, co posiada, może utracić. Strach ten go obezwładniał i odnosiło się do niego to dość pospolite powiedzenie, że **rozsałek jest nieszczęściem dla człowieka niepewnego swego losu.**

Uśmiechnął się na to i Licencjusz, i inni uczestnicy rozmowy. — Zagadnienie to jednak — powiedziałem — rozważmy jeszcze dokładniej. Oratas, chociaż się lękał, nie odczuwał przecież niedostateku, a nad tym właśnie mieliśmy się za stanowić. Niedostatek polega bowiem na nieposiadaniu, a nie na o bawie utraty tego, co posiadasz. Człowiek ten zaś był nieszczęśliwy, ponieważ się lękał, chociaż nie cierpiał niedostateku. Można więc być nieszczęśliwym, chociaż niedostatek się nie odczuwa. — Zgodzili się ze mną wszyscy, a także sama matka, której zdania bronilem, rzekła jednak trochę niepewnie: — Nie wiem doprawdy i nie rozumiem jeszcze jasno, w jaki sposób można oddzielić nieszczęście od niedostateku albo niedostatek od nieszczęścia. Przecież i temu człowiekowi, który był możny i bogaty i niczego, jak mówicie, więcej nie pragnął, brakowało jednak mądrości, ponie waż bał się utraty dóbr swoich. Czy nie powiedziałibyśmy, że cier-

piał niedostatek, gdyby brakło mu srebra i pieniędzy? A nie powiemy tak o nim, skoro brakło mu mądrości? — Wówczas wszyscy wydali okrzyk podziwu, a mnie samego również ogarnęła radość i zadowolenie, że z ust mojej matki padło to tak trafne zdanie, które ja jako wielką mądrość z ksiąg filozofów zaczerpnąłem.

— Czy zauważyliście — zapytałem — różnicę istniejącą pomiędzy duszami karmionymi wieloma i różnymi naukami a duszą, która jest całkowicie skierowana ku Bogu? Bo skądże wypływa ta mądrość, która podziwiamy, jeśli nie z owego źródła Boskiego? — Zaiste — zakrzyknął radośnie Licencjusz — nie można powiedzieć nic prawdziwszego ani na sposób bardziej boski. Tak, największym i najsmutniejszym niedostatkim jest brak mądrości, a człowiekowi, który mądrość posiada, niczego zgoła braknąć nie może. — A zatem — powiedziałem — głupota jest właśnie owym niedostatkim, który cierpieć może dusza. Głupota jest bowiem przeciwieństwem mądrości, i to tak samo, jak życie jest przeciwieństwem śmierci, a szczęście — nieszczęście. Nie ma tutaj żadnego stanu pośredniego. Jeżeli nieszczęśliwy jest każdy człowiek, który ry nie jest szczęśliwy, jeżeli życie każdego człowieka, który nie umarł, podobnie nie ulega wątpliwości, że mądry jest każdy człowiek, który nie jest głupi. Wobec tego widzimy już obecnie, że Sergiusz Oratas nie dlatego był nieszczęśliwy, że się bał, aby owych darów fortuny nie utracić, ale przede wszystkim dlatego, że był głupi. Byłby zatem bardziej nieszczęśliwy, gdyby niczego się nie obawiał, chociaż te rzeczy, które za dobre uważał, były tak niepewne i niestałe, bo poczucie większego bezpieczeństwa pochodziłoby wówczas, nie z meżnej czułości, ale z dretwoty umysłu. Równy więc jeszcze bardziej nieszczęśliwy, bo głębiej w głupotę porażony. A jeśli wielki niedostatek cierpi każdy człowiek, któremu brakuje mądrości, i jeżeli żadnego niedostateku nie odczuwa każdy, kto mądrość posiada, to głupota jest właśnie niedostatkim. A zatem podobnie jak każdy niedostatek jest nieszczęściem, tak i dowiedzieliśmy, że każde nieszczęście jest niedostatkim.

Trzygucjusz jednak rzekł, że niezupełnie rozumie ten wniosek. — Na cóż — powiedziałem — zgodziliśmy się w rozumowaniu? — Na to — odparł — że ten cierpi niedostatek kto nie posiada mądrości. — Czym zatem — zapytałem — jest niedostatek? — Brakiem mądrości. — Czym jest brak mądrości? — Nic mi nie odpowiedział. — Czy nie posiadać mądrości — zapytałem znowu — nie znaczy to samo co być głupim? — To samo — powiedziałem. — A zatem — rzekłem — mieć niedostatek znaczy to samo co być głupim: a stąd już konsekwentnie wynika, że kiedy mówimy o głupocie, to po prostu nazywamy innym imieniem niedostatek. Nie wiem jednak, w jaki sposób możemy mówić: „tu jest niedostatek”, albo: „tu jest głupota”. Jest to bowiem taki sam sposób wyrażania się, jakbyśmy mówili o jakimś miejscu pozbawionym światła powiedzieli: „tu są ciemności”, bo znaczy to właśnie to samo, co powiedzenie: „tu nie ma światła”. To przecież nie ciemności przychodzi i odchodzą, ale jeżeli jakiejś miejsce jest pozbawione światła, to jest tym samym ciemne, podobnie jak nie mieć szaty znaczy to samo co być nagim. Należy bowiem nie uciekać przed nadchodzącą szatą niby jakakś rzecz zdolna się poruszać. Podobnie zatem mówimy, że ktoś ma niedostatek, jakbyśmy powiedzieli, że ktoś ma nagosc. Niedostatek jest bowiem słowem oznaczającym nieposiadanie. Dlatego też chcąc myślić moja wyjaśnić najlepiej, jak rotrafię, dodam jeszcze, że mówiac o kimś, iż „ma niedostatek”, rwiadamy niejako, że „posiada nieposiadanie”. Skoro więc wkażaliśmy, że głupota jest właśnie prawdziwym i niewątpliwym niedostatkim, zastanówcie się teraz, czy nie zostało już rozstrzygnięte zagadnienie, którym się zajeliśmy. Nie byliśmy bowiem pewni, czy mówiac „nieszczęście” nie określamy tylko innym słowem niedostateku.

Dowiedzieliśmy zaś, że głupotę słusznie nazywamy niedostatkim. Podobnie więc jak każdy głupiec jest nieszczęśliwy i każdy nieszczęśliwy jest głupcem, tak też musimy uznać, że nie tylko musi być nieszczęśliwy każdy, kto cierpi niedostatek, ale również i to, że niedostatek cierpi każdy człowiek nieszczęśliwy. A jeśli z tego, że każdy głupiec jest nieszczęśliwy i każdy nieszczęśliwy jest głupcem, wynika, że głupota jest nieszczęściem, dlaczego z tego, że nieszczęśliwy jest każdy człowiek cierpiący niedostatek i że niedostatek cierpi każdy człowiek nieszczęśliwy, nie mielibyśmy wyprowadzić wniosku, że nieszczęście jest tym samym co niedostatek?



Kiedy wszyscy uznali, że tak właśnie jest, mówiłem dalej: — Teraz z kolei powinniśmy się zastanowić, jak to człowiek nie odczuwa niedostateku; a człowiek ten będzie bowiem mądry i szczęśliwy. Otóż głupota jest niedostatkim i nazwa niedostateku. To zaś słowo zazwyczaj oznacza jakiś niedobór i ubóstwo. Rozważcie zatem dokładnie, z jak wielką starannością w dawnych czasach tworzyli ludzie słowa, jeżeli nie wszystkie, to przynajmniej niektóre, a zwłaszcza — jak to wydaje się oczywiste — te z nich, które wyrażają pojęcia najbardziej potrzebne. Już bowiem zdając się że ma, że każdy głupiec odczuwa niedostatek i że głupcem jest każdy, kto niedostatek cierpi: a zdaje, iż zrodziło się także, że każda dusza głupia jest pełna wad i nazwa głupoty obejmuje wszystkie wady duszy. Powiedzieliśmy na początku naszej rozmowy, że rozpuszta dlatego została nazwana słowem „nequitia”, że nie przedstawia żadnej wartości, a jej przeciwieństwo — umiarkowanie — nosi nazwę „frugalitas” pochodzącą od słowa „frux” — owoc. Otóż w tych dwóch przeciwieństwach — rozpuszczenie i umiarkowanie — zaznają się przede wszystkim właśnie owe dwie cechy: istnienie i nielstnienie. A coż użnamy za przeciwieństwo niedostateku, o którym to rozprawiamy?

Po chwili ogólnego niezdecydowania odezwał się Trygucjusz: — Powiedzielibyśmy: bogactwo, ale wydaje mi się, że jest to przeciwieństwo ubóstwa. — Trafiliś — odzkiem — przynajmniej na coś pokrewnego, bo zazwyczaj uważa się ubóstwo i niedostatek za jedno i to samo. Trzeba by jednak znaleźć inną nazwę. Nie byłoby bowiem właściwe, gdyby wystarczyło nam jedno słowo do wyrażenia lepszego z dwóch przeciwieństw. Drugie miałyby wówczas aż dwie nazwy: ubóstwo i niedostatek, a moglibyśmy mu przeciwstawić tylko jedno określenie: bogactwo. A trudno sobie wyobrazić większą niedorzeczność niż niedostatek słów tam, gdzie chodzi właśnie o przeciwieństwo niedostateku.

— Jeśliż można powiedzieć „pełnia” — rzecze Licencjusz — to sadze, że słusznie byłoby przeciwstawić to określenie niedostatkowi. — Później — powiedziałem — rozważymy może dokładniej samo słowo, bo nie o to należy troszczyć się w poszukiwaniu prawdy. Chociaż Salustiusz, który bardzo starannie każde słowo ważył, niedostatkowi przeciwstawił dostatek, ja jednak przyjmę tę twoją „pełnię”. Tutaj przecież pozbędziemy się strachu przed gramatykami, bo nie potrzebujemy się lękać, że ci, co nam swe dobra dali do użytkowania, zganiamy nas za nie dbałe posługiwanie się słowami.

— Na to wszyscy się uśmiechnęli, a ja mówiłem dalej: — Po stanowiłem nie lekceważyć słów waszych, tak jakby były jakąś wyrocznią, bo przecież wszyscy zwróceni jesteście ku Bogu, zobaczmy więc, jakie znaczenie ma to określenie Licencjusza, bo zdaje

mi się, że lepiej niż jakiegokolwiek inne odpowiada ono prawdzie. Przeciwiestwami są zatem pełnia i niedostatek. A tutaj również, podobnie jak i tam, gdzie chodziło o rozpustę i umiarkowanie, zaznaczają się owe dwie zasadnicze cechy: istnienie i nielstnienie. I jeśli niedostatek jest właściwie głupotą, pełnia będzie mądrością. Słusznie także wielu ludzi nazywał umiarkowanie matką wszystkich cnót. Podziela to zdanie i Tulliusz, który nawet w publicznej mowie powiada: **Niech każdy tak, jak chce, słowa te rozumie; ja jednak za największą z cnót uważam tę, która zwie się „frugalitas”, a mianowicie skromność i umiarkowanie.** Powiedzenie to bez wątpienia bardzo głębokie i nadzwyczaj słuszne. Wziął on bowiem pod uwagę owoc (frux), to właśnie, co nazywaliśmy istnieniem, jako przeciwieństwo do nielstnienia. Ale ponieważ mówiac „frugalitas” rozumie się przez to słowo prze-ważnie „oszczędność”, bo takie znaczenie lud nadal zazwyczaj temu wyrażeniu, musiał on wyjaśnić myśl swoją przez dodanie dwóch jeszcze określeń, a mianowicie: skromności i umiarkowania.

Nad tymi dwoma słowami zastanowimy się dokładniej. Słowo „skromność” pochodzi niewątpliwie od poskromienia — opanowania, a umiarkowanie od umiaru — miary. Gdzie zaś jest opanowanie i umiar, tam nie może być niczego zbyt dużo ani zbyt mało. Jest to więc właśnie owa pełnia, którą przeciwstawiamy niedostatkowi postawiliśmy o wiele właściwiej, niż gdybyśmy użyli słowa „obfitość”. Mówiac bowiem „obfitość” wyobrażamy sobie jakby jakieś naczynie bardzo pełne, którego zawartość przelewa się przez brzegi. A jeżeli obfitość przekracza granice tego, co wystarcza, to tutaj również potrzebny byłby umiar i podobnie umiaru brakuje we wszystkim, co jest zbyt wielkie. A zatem nawet w nadmiarze możemy znaleźć brak i niedostatek, podczas gdy w umiarze nie znajdujemy niczego zbyt dużo ani zbyt mało. Również sam dostatek, jeśli się zastanowisz, jest właśnie tylko umiarem. Słowo „opulentia” oznaczające dostatek pochodzi od „ops” — pomoc. A jakąś pomoc mógłby nam dać nadmiar, który nieraz bardziej niż brak utrudnia działanie? Tak więc niedostatek jest wszędzie, gdzie czegoś jest zbyt dużo albo zbyt mało, bo wszędzie tam brakuje umiaru. A zatem umiarem, to jest właściwą miarą duszy, jest mądrość. Jest bowiem oczywiste, że mądrość jest przeciwieństwem głupoty, głupota to niedostatek, a niedostatkowi przeciwieństwem jest pełnia; mądrość zatem jest pełnią. W pełni zaś jest umiar czyli miara właściwa, właściwą więc miarą duszy jest mądrość. Dlatego też świetne jest i słuszne naszym siew sławo to powiedzenie: **Najbardziej pożyteczna w życiu zasada — strzeć się we wszystkim nadmiarowi.** Na początku zaś naszej rozmowy powiedzieliśmy, że jeśli stwierdzimy, iż nieszczęście jest tym samym co niedostatek, za szczęśliwego uznamy człowieka, który nie odczuwa niedostateku. To już stwierdziliśmy. A zatem „być szczęśliwym” znaczy to „nie odczuwać niedostateku” czyli być mędrcem.

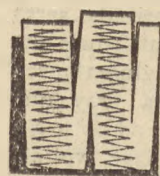


JEŻELI teraz zapytacie, czym jest mądrość, to nasze rozumowanie dało wam już odpowiedź o tyle jasną i dokładną, o ile było to obecnie możliwe. Mądrość jest przeto właściwą miarą duszy — jej równowagą. Obdarzona nią dusza nie przekracza stosownych granic, ale też nie zamyka się w ciasnocie, która pełni objąć nie może. Otóż granice te przekracza dusza wtedy, gdy od-daje się rozkoszy, ambicji, pysze i innym tego rodzaju uczuciom i w występku, w których nieszczęśli, nie umiejący się opanować ludzie widza źródło radości i potęgi. Zaciemnia, zaś duszę niski strach, smutek, chciwość i wiele innych uczuć — wszystko to, co unieszczęśliwia ludzi, jak to sami nie-

szczęśliwi wyznają. Kiedy natomiast dusza pogłębia mądrość, którą znalazła; kiedy — użyję tu słów tego chłopca — dla niej się cała zachowuje; kiedy nie dbając o marność tego świata nie zwraca się do bożyszczy zwodniczych, które — jeśli tylko dusza znajdzie w nich upodobanie — zazwyczaj odrywają ją swoim ciężarem od Boga i w przepaść strącają — wówczas to nie potrzebuje się obawiać żadnego przekroczenia miary, a zatem żadnego niedostateku i żadnego też nieszczęścia.

Właściwą sobie miarę, to jest mądrość, posiada więc każdy człowiek szczęśliwy. Jakaż zaś jest mądrość, godna swego imienia, jeżeli nie mądrość Boża? Wiemy także z Objawienia, że Syn Boży jest właśnie Mądrością Boga i że Syn Boży jest prawdziwie Bogiem. Każdy zatem człowiek szczęśliwy posiada Boga — a na to już dawniej wszyscyśmy się zgodzili. Ale czy nie sądzicie, że mądrość jest prawdą? To bowiem również zostało powiedziane: **Jam jest Prawda.** Jeżeli zaś mądrość jest prawdą, to stała się nią ona przez jakąś miarę najwyższą, a miara ta jest jej źródłem i celem, do którego wraca, kiedy osiągnie doskonałość. A ponad miarę najwyższą nie ma żadnej innej miary, bo jeśli miara najwyższa jest miarą przez miarę najwyższą, to sama przez siebie jest miarą. Miara najwyższa musi być również miarą prawdziwą. Jak zatem źródłem prawdy jest miara, tak miarę poznajemy przez prawdę. Nie może być nigdy ani prawdy bez miary, ani miary bez prawdy. Któż jest Syn Boży? Powiedziano jest: Prawda. Któż jest ten, który nie ma ojca? Któż by inny, jeśli nie owa Istota, która jest Miarą Najwyższą?

szczęśliwy jest zatem każdy człowiek, który przez Prawdę doszedł do Miary Najwyższej. O nim możemy powiedzieć, że Boga w duszy posiada, że Bogiem się cieszy. Inne bowiem dusze, chociaż są we władzy Boga, Boga nie posiadają. Z samego zaś źródła prawdy spływa wezwanie jakieś, które nas napomina, abyśmy o Bogu myśleli, abyśmy Go szukali, abyśmy przełamawszy wszelką oziębłość, Jego tylko pragnęli. Jest to światłość, którą w oczy dusz naszych zlewa owo tajemnicze Światło. Od Niego pochodzi każda cząstka prawdy, która możemy tu wypowiedzieć, chociaż nawet oczy nasze nie zupełnie wzrok odzyskały albo niedawno dopiero się otworzyły i lekamy się jeszcze śmiało zwrócić się ku Niemu i wprost na Niego spojrzeć. Już teraz jednak widzimy, że prawda ta jest Bogiem samym w Jego nieskazitelnej doskonałości, bo w Nim jest pełność i wszelka doskonałość i On jest zarazem Bogiem wszechmogącym. Jednakże dopóki szukamy, dopóty nie czujemy z samego źródła, dopóty — bo chcę tu użyć właśnie tego słowa — nie nasyciliśmy się pełnią. Wyznaliśmy więc, żeśmy nie doszli jeszcze naszej miary i chociaż Bóg jest nam przychylny, nie jesteśmy ani mądrzy, ani szczęśliwi. Pełnia duszy i życie szczęśliwe polega zatem na zubożym a doskonałym poznaniu Reki, która nas do prawdy wiedzie, i Prawdy, którą się cieszymy, i Ognia, które nas łączy z miarą najwyższą. Człowiek rozumny i wolny od marności rozlicznych przesądów zobaczy w tej trójcy jednego Boga i jedną substancję.



WÓWCZAS matka, wspomniawszy na słowa, które w jej pamięci głęboko utkwiły, i jakby budząc się na wezwanie wiary swojej, radośnie wypowiedziała ten wiersz naszego biskupa: **Trójco Święta, modlitw naszych łaskawie wysłuchaj!** — A potem dodała: — Oto jest bez wątpienia życie szczęśliwe, a jest ono także życiem doskonałym. I możemy ufać, że jeśli skwałitwie dążyć naprzód będziemy, doprowadzi nas do niego stała wiara, żywa nadzieja i miłość gorąca.

Jan SOWA

KIEDY NIE BYŁ ŚWIĘTYM*)

PUSCILI lwy, dziewczyna siedząca przy nim, krzyknęła. Zobaczył że się podnosi, jak gdyby chciała skoczyć na arenę kołującą w głębi skalnego amfiteatru nad morzem. Wychylna naprzód dawała znaki swej siostrze tańczącej z lwem obrzymim i płowym, opierającym jej łapy na barkach. Ujrawszy to, ludzie powstali z miejsc. Drzenie Klaudii jeło przenikać kamienie. Augustyn zatrząsał się przy niej. Spojrzawszy, coś chyba na niej wypatrzył, za-

z oczu, zatrzepotała się bowiem... Na pół odwrócona, szukała już miejsca gdzie indziej... Koń cwałujący wśród lwów, unosił się ponad nimi w powietrzu i dziewczyna nabrała szybkości... Rozpostarła ramiona do lotu i pochyliła się naprzód. Kołysana gwałtownie na skrętach, trzaskała z bata spadającego na grzbiety zabiegających jej drogę od przodu. Pędząc tak, w ostrym galopie, kołowała zaciekłe wciąż przed siebie. Już jej flety nie mogły nadażyć i be-

— Jestem retorem. Nazywam się: Aurelius Augustinus.

— A czym się obecnie zajmujesz?

— Staję do konkursu literackiego. Chcę wygrać własny życiorys.

Zarzucała sobie ramiona pod głowę. Nie bardzo mu jeszcze ufała.

— A dlaczego się przy mnie znalazłeś? Kto ci pozwolił mnie nosić?

— Nie mogłem zostawić cię w cyrku leżącą na oczach widzów. Potrzebowałaś powietrza i chłodu.

— Ty zdaje się za dobrze wiesz co jest potrzebne dziewczynie. Mów o tym co uczyniłeś?

— Nic. Rozluźniłem twą odzież w miejscu gdzie była za ciasna. No kropiłem cię wodą z zatoki. Ptasie piórko musnęło cię w locie.

— Właśnie. Czuję, że ktoś mnie laskocze. Czy nie było innego sposobu.

— Na pewno był, ale gorszy. Uważam, że tak właśnie powinno się cucić panienki.

Zaczęła mu się przyglądać. Poprawiała włosy.

— Czy możesz mnie odprowadzić do siostry? Ona powinna tu być.

— Leż. Ja ją zaraz do ciebie zawołam. Musisz jeszcze chwileczkę odpocząć.

Podniósł się z ziemi i dodał:

— Ładnie ci z tym kiedy leżysz. Czy możesz pokazać mi oczy?

— Nie. Ty i tak już za dużo widać. Sprowadź ją tu jeżeli możesz.

— Dobrze. Ale o kogo mam pytać?

— O Korę. Zresztą tam wszyscy ją znają. Zwróć się od razu do lwów.

Usłyszawszy to, odszedł od niej, w głąb amfiteatru. Wypadło mu zastąpić pod ziemię i tu pograżył się w czerni gorącej. Utkwił pomiędzy kłatkami. Nie wiedział gdzie się obrócić, albowiem już przejął go ryk wstrząsający kamiennym sklepieniem. Ostre zapach uryny i gnaju aż dławili, kraty potężnie trzeszczały a oddech zły wierał się w płuca. Nosorożec w pień drzewa uderzał, dwa niedźwiedzie skłębliły się w mroku. Oblewano je wodą z wysoka. Tygrys wyciągnął łapę przez otwór. O mało go nie zadrasnął. Uskoczywszy w bok ujrzał dziewczynę karmiącą lwy w czerwonych ciemnościach. Poznał ją od razu. Służący w żółtym zawoju, podawał jej krwawe ćwiartki, lepkie i połyskujące młesista purpura. Zwierzęta odchodziły od niej, siadały, kazała otwierać im paszcze. Przemawiała do nich wydając dźwięk wysoki i przeraźliwie tętniący, jakby kto nękał na wszystkie strony wyginał. Było to podobne do śpiewnego łkania przerywanego tupotem.

Zbliżył się do niej kaszlący, niemal napół uduszony, poprosił, aby z nim wyszła do siostry. Zajęta, nie spytała go nawet, kim jest. Umyła ręce przy nim i zajęła drewniane chodaki. Powiedziała, że może już iść. Gdy wynurzyli się znowu, szybko oprzytomniał, i zaczął się jej przyglądać. Niewielka była i krępa, rozrośnięta w ramionach jak chłopak, cichutko szła i spreżyście, piowa, podobna do lwów, przyczajona gorąco jak one, płaszczysta w odcieniu i barwie.

Klaudia siedziała pod drzewem. Przyciągnęła ją zaraz ku sobie. Pleściły się, nie zwracając na niego uwagi... Przekorny i ubawiony powiedział:

— Jeśli ją kochasz, to spraw, by więcej przez ciebie nie mdlała. Czy naprawdę musisz występować?

— Nie.

— A więc dlaczego to robisz?

— Bo nic innego nie lubię.

— Któż lubi codziennie umierać?

— Śmierć nie jest tak bliska, jak myślisz. Z łoży wygląda inaczej.

— A co ty przez to osiągasz?

— Coś mocniejszego niż miłość.

— Chodźmy stąd — zawołała Klaudia. Trawa jest mokra od rosy. Oświadczył, że je odprowadzi. Skręciwszy z drogi na lewo, weszły z nim razem w gorący gaj cytrynowy, w słodką i wrącą gęstwinę, przenikniętą świergotem i pieniem. Poruszone obecnością dziewcząt, słowiki jeły gardziółka przestrajając. Chór nagły odezwał się głośniejszy i melodia wtargnęła do krwi. Słzy coraz mocniej cięte śpiewnemi żądłami w blasku wiosennych błyskawic...

— Co to za jeden — szepnęła Kora do siostry

— Retor. Wyrwał mnie dzisiaj z omdlenia. Wyniósł na rękach z teatru.

— Dotknął cię, zanim go jeszcze poznałaś. Czy tak?

— Tak, ale ja tego nie chciałam.

— A wiesz już, jaki on jest?

— Nie wiem, bo nic nie pamiętam.

— Chcesz mu się dobrać do skóry?

— Sama nie. Chyba, że mi pomożesz.

— A jeśli mi się spodoba?

— To go sobie weźmiesz. On jeszcze mnie sobą nie przejął.

— Trzeba posłuchać tych ptaków — powiedział. — Przeszywają człowieka na wskroś.

Mówiąc to skoczył na krzak przeświecający w różowym półmroku i zakoiysał się na nim jak w sieni. Uznał, że utrzyma ich ciała.

— Połóż się na tych gałęziach. One na pewno nie trzasną.

Posłuchały go. Piszcząc troszeczkę, razem zapadły się w gęszcz ciepły, sprężysty i młękki, uginający się niemal do ziemi.

— Żeby nas coś nie ugryzło.

— Dopóki jesteście ze mną, nie wam się nie stanie. Mnie nawet węże kochają.

Usłyszawszy ton szczególnie bliski młodości, podniósł rękę aby je uciszyć.



wstydzili ją i przestraszyli. Obejrzała się od stóp do głów. Naznaczona czerwienią wieczorną, uniosła śniade ramiona. Stojąc obok, wdychał gorący zapach młodości i wina. Lwy okrążyły arenę. Biczowane dźwiękami orkiestry, nagle przysiadły na zadach. Ogluszył je teraz metaliczny łoskot, werbli bijących na alarm. Światło poczęło się wznosić i żółta ciemność słoneczna o zachodzie głęboko zawrzała. Odziana w łuskę srebrzystą tancerka, ogarnęła łeb ryczącą, nikłym dziewczęcym ramieniem i wtuliwszy się weń z przymkniętymi oczami nagle przegięła go w tył aż zakoiysał się mruzcąc z nią razem. Na to ozwały się flety. Świszczące i przenikliwe, utwierdziły ich w uniesieniu. Lew dotknął językiem jej gardła. Ośniony smakiem jej krwi, którą jakby poczuł pod skórą, coraz drapieżniej się lasł. Wszczępiła mu palce w głąb grzywy i pociągnęła złoto roziskrzonego ku sobie. Odurzony, obsuwał się zwolna i wzdłuż jej ciała spadał. Wtedy lwice siedzące wokół rzuciły się w stronę nieświeżych dosięgających już ziemi. Kary koń wypuszczony ze stajni, wybiegł jej naprzeciw. Kiedy znalazła się na nim z góry rzuceno jej bat, strzelający grubymi wężami... Przed rozżartem lwami uchodząc, przeraźliwie poczęła cwałować. Stała na grzbiecie ostro wydłużającym się w biegu i wychylna nazezwątrz w kołujące wchodziła wiraż.

Augustyn spojrział na Klaudię, falującą tuż przy nim, przejętą rytmem galopu, który z jej ruchem się wznosił. Wydało mu się, że słyszy każde uderzenie serca przebiegającego lwów, nieledwie dosięgające już kopyt zagłuszających potężne oklaski. Stała przy nim mokra, cała błyszcząca od potu. Nic o tym jeszcze nie wiedząc, wplątała mu paznokcie w dłoń, pochwycona i zadrasnęła w powietrzu. Uśmiechnął się i zwrócił głowę ku niej. Zawstydzona spojrziała na rękę już miejscami kroplicie zbroczona... Czerwień ta momentalnie rozlała się po niej, jeła ogarniać jej ciało. Poznał że chce mu zejść

by głośniejsze od kopyt głuchły wezbrane gonitwą. Na arenie zrobiło się biało... Lwy nieledwie dotykające już brzuchami ziemi, cichutko biegły po płasku aż ten jeden poderwał się nagle i skoczył, wzniesając mosiężny wrzask trąb rozbrzmiewających czerwono wśród nocy. Augustyn ujrzał ręce na odlew bijących w kotły ciężkie i wrące od grzmotów. Czarzy kurz, unosił się w górę wraz z lwem, koń stanął dęba... Tańczący, wzniesali piaszczyste fontanny... Pazury wżarı się w jego bok rozkrwawiony, uniosła nogę by jej zębami nie zranił. Patrząc na to Klaudia zachwiała się i osunęła na ziemię. Pochwycił ją kiedy padała, całkiem ochrypla od krzyku; oślepięna przecuciem jej kleski leciała mu teraz przez ręce. Porwał ją w górę i wyniósł z łoża kamiennej wśród wznoszących się szeptów i śmiechów.

Dźwigając dziewczynę, zbiegł na dół by się wydostać z teatru. Po drodze jeszcze zobaczył jak siostra jej zeskoczyła z ogiera w momencie gdy strząsał ze siebie dwa lwy dosięgające gardzieli tętniącej pianą i krwią, prychającą nozdrzami na zewnątrz.

Z góry, dano jej znak ocalenia. Uniesiona na fall oklasków, lekko skłoniła głowę w obliczu wrzeszczących, którym sprzedała swą śmierć znów odłożoną do jutra.

Wyszedszy na dwór, Augustyn zachwiał się odurzony, ukląkł i złożył ją na trawie za amfiteatrem. Cucił ją szybko i zręcznie jak ktoś obeznany z dziewczęcą słabością, niejednego świadomy omdlenia. Morze za nimi szemrało i bickit przychodził już w noc, z której głęboko zaczerpnął aby opryskać jej skronie. Teraz polechał ją piórkiem w okolicy nosa. Kichnęła i oprzytomniała. Otworzyła oczy, większe niż kiedykolwiek, jeszcze nalane ciemnością...

— Kora żyje? — usłyszał. — Dlaczego nie jesteśmy w domu? Przekazał jej wieści najlepsze, wtedy dopiero odzłwiał. Lecz trudno jej było usiąść. Przesłoniła odkryte kolana.

— Powiedz mi zaraz kim jesteś i skąd się tu wzięłaś?



— O, teraz! Klaudiu najmilsza, spróbuj się temu powierzyć.

Chciał rozniecić w jej ciele ów świergot gorący — śpiew który drażył na przestrzał. Lilie stulone otwierał!

Słodki lek, nabrał ostrości i mocy. Nie mogła chwycić oddechu...

— Od kiedy jesteś w zmowie z ptakami? — szepnęła i poruszyła się lekko w gęstwinie, gdzie wypuszczającej już sok tryskającej w zetknięciu z jej ciałem. Słowa te jeszcze do niego nie doszły. Zbyt wiele w sobie w tej chwili przypominał. Pochyliły się nad nim we dwie...

— Powiedz, proszę — zagadnęła Kora. Kto nauczył cię kochać słowiki? Podźwignął się wtedy i usiadł prześwitujący złotawie w ciemnościach.

— Chcecie wiedzieć? Ale — to długa historia!

— Mów! Musimy wiedzieć z kim znajdujemy się w lesie. Daj nam odetchnąć od śpiewu!

Pojął, że pragnę go nieco zagłuszyć. Wezbrane pełnią melodii, już przesłaniały się w sobie. Ból wibrujący i nagły coraz je głębiej przenikał.

Już od pewnego czasu wyjawiał im tajemnice tych brzmień, wciągał jednak nie mógł utrafić.

... Niespodziewanie zapytał:

— Czy posiekano was kiedy różgami?

— Tak. Ja byłam bita. W cyrku kiedy się bałam. Powiedziawszy to, Kora natychmiast przestoniła oczu. Zaskoczona tym swoim wyznaniem, nie chciała, by spojrział jej w twarz. Odwróciła się odeń na chwilę. Klaudia pociągnęła ją znowu ku sobie. Augustyn postanowił im to opowiedzieć:

— Miałem nauczyciela — zawołał. To po nim do dziś dnia noszę czerwone blizny na skórze. Las trzcini na mym grzbiecie połamam, codzielną chłuszczącą do krwi. Rodzice śmiali się kiedy płakałem, nie zdolny do wysłowienia tortury. Zbyt gorący i słodki zagajnik. Tego dnia odezwały się we mnie słowiki. Poznałem śpiew, który rany zasklepił i czynił dzieciństwo szczęśliwym. To z niego wyłoniła się pierwsza modlitwa. Leżąc na ziemi, prosiłem aby mnie więcej nie bito, a język mój łamał się wtedy wśród łkań. Nie było nikogo prócz ptaków. Prosiłem, by nauczyły mnie mówić do Boga i ludzi. Chciałem, aby matka pojęła mój ból i zechciała mnie przed nim osłonić. Kiedy już nasyciłem się śpiewem, owo cierpienie ustało, tylko rytm jego we krwi pozostał. Stanąwszy przed rodzicami, odnalazłem w sobie pierwotną gwałtowność tej skargi. Och tak. Wiem, że zabrzmiąły w niej głosy wszystkich słowików Tagasty. Przepchnięty ich obecnością skrzydłata, wypowiadziałem na nowo swój los. Pa-

trzeźli mi w usta, jakbym obrzygał ich światłem i pierwszy raz dalał unieść się złom. Postanowił niedługo go wyzwolić we mnie retora.

Mysząc o chwytających za gardło, Kora uniosła się mocno na łokciach. Ujrzała z bliska dwa lwy, do sięgające ją niemal w galopie. Na to chór słodko uśmiejących ciemności, znowu odezwał się głośniejszy. Teraz wszystkie razem jeły zagłuszać tę śmierć jeszcze obecną w jej ciele.

— A ty, spytała go nieswoim tonem. — Czyś ty już kiedy umierał?

(Dokończenie na str. 7)

* Fragment powieści o św. Augustynie

JEDEN z niedobrych, przygnębiających dni tegorocznej wiosny zastał nas w małym miasteczku wielkopolskim. Niebo szare i nadąsane wisało nisko nad schludnymi ulicami i schludnymi domami. Kikuty wciąż jeszcze nagich drzew szarpały się niezgrabnie na wietrze. Zimny deszcz chlostał z jakimś złym uporem szyby po-koju.

Joanna ostrym milczeniem karciała mnie za niedorzeczny pomysł wyjazdu do tego niegościnnego miasteczka, którego — tyle przeze mnie zachwalane — uroki unicestwił deszcz i wichura.

— I nawet żadnej książki! Nie! Nie! — odezwała się wreszcie, przeczucząc na jakiejś półeczce wyszarżate roczniki zapomnianych prowincjonalnych pism, przemieszane z nutami przebrzmiałych melodii.

— A jedyna książka — dodała po chwili z grymasem znudzenia — to „Wyznania” św. Augustyna. Czogoż zresztą można by się tu spodziewać!

— Z tonu, jakim mówisz o tej książce, wnioskuję, że jej nie znasz — odpowiedziałem dotknięty nie tyle zlekceważeniem „Wyznań”, ile intonacją głosu Joanny, która gotowa była w tym momencie przypisać mi winę za wszystkie niepowodzenia w sferze osobistej i światowej na przestrzeni ostatnich lat dwudziestu.

— Mam jeszcze czas na czytanie takich książek — odcięła się Joanna, ale w jej miłych oczach zadrgały ogniki zaciekawienia.

Delikatnie wziąłem z jej rąk zakurzoną, dawno nieczytaną książkę i zacząłem przeczacać kartki, szukając rozdziałów i zdań, które niegdyś tak bardzo mną wstrząsnęły (by potem ująć z pamięci pod natrętnym natłokiem spraw dnia codziennego).

— Widzisz, Joanno, przed kilku laty, kiedy czytałem tę książkę, uderzyła mnie jej głęboka prawda psychologiczna. Perypetie duchowe Augustyna wydały mi się tak bliskie i znajome...

— Nie pojmuję cię zupełnie. Miara czasu, która dzieli nas od epoki Augustyna — przecież to przełom IV i V wieku — jest tak wielka, że nie mogę uwierzyć w to, co mówisz. Jakże może być podobieństwo perypetii duchowych? Chyba że ukrywałeś przede mną swój manicheizm.

— Tym razem, Joanno, twoja crucyja prowadzi cię na bezdroża. Mogłabyś mi jeszcze dużo przytoczyć przesłanek, dowodzących że epoka Augustyna bardzo różniła się od naszej. Ale chcę uprzedzić twoje wywody na ten temat. Nie chcę bynajmniej stwierdzać podobieństwa pomiędzy naszym wiekiem i okresem późnego antyku — owym okresem, w którym starożytni bogowie, gasnąc i chyląc się ku upadkowi okazali (nawet po ciosie zadanyim im przez Konstantyna I) tak niezwykłą żywotność. Wiem, że wtedy, gdy rozdził się w Tagascie, na ziemi afrykańskiej, z mieszanego małżeństwa chrześcijanki z poganinem — Augustyn, przyszedł cesarz Julian (zwany później Apostatą) wprowadzony został w misteria eleuzyjskie. Gdy zaś Augustyn osiągnął czterdziesty rok życia Nicomachus Flavianus wybrał dobrowolną śmierć — w obliczu decydującej klęski obrońców pogaństwa. Mogłabyś też z łatwością wykaazać odmienną tamtej epoki, wymieniając te wszystkie kierunki, herezje i sekty — tak bardzo charakterystyczne dla owego czasu. Manichejczycy, Donatyści...

— Apolinaryści, Nowacjanie, Montaniści, Walentynianie, Abeloiści, Enkratyci, Eustacjanie, Arianie... — Dosyć, dosyć. miła erudytko! Więc powtarzam: nie twierdzą wcale, że między tamtą a naszą epoką szukać należy podobieństw i analogii. A mimo to „Wyznania” Augustyna dziwnie są bliskie współczesnemu człowiekowi.

— Jesteś właściwie nielogiczny — powiedziała porwoczo Joanna — Najpierw twierdzisz że epoka Augu-

JANUSZ OSTASZEWSKI

SERGE NIESPOKOJNE

styna była tak bardzo różna, tak bardzo inna, a potem... —

— Nie masz racji Joanno. Nie ma w tym wcale nielogiczności. „Wyznania” są bowiem historią niespokojnego serca, szukającego prawdy. Serca błądzącego, znajdującego, wahającego się, wątpiącego i zmierzającego do prawdy poprzez słabość i upadki, radości, triumfy, smutki i grzechy. „Kto zasiał we mnie owo ziarno goryczy” — pyta Augustyn. Czyż i w nas wszystkich nie kiełkuje to samo ziarno goryczy? Joanno! I my szukamy prawdy w naszym wielkim i pięknym świecie, szukamy drogi, tak jak szukał jej przed wielu wiekami Augustyn — człowiek, ukazujący w „Wyznaniach” pełnię człowieczeństwa w jego słabości i wielkości.

Po kątach pokoju zaczął gęstnieć mrok, w którym zniknęły szare, brzydkie meble. Joanna zaświeciła lampę. Patrzyłem na nią, jak siedząc w ciepłym kręgu światła przeczaca karty „Wyznań”.

NASTĘPNEGO dnia rano — nie zastałem Joanny w pokoju. Wysła, zdaje się, robić zakupy, był to bowiem ostatni dzień naszego pobytu w owym nieznosnym miasteczku. Na stole leżał zeszyt Joanny, czarny zeszyt, z którym nie rozstaje się nigdy i który jest powiernikiem jej lektury i myśli.

Tym razem skorzystałem z prawa, którego mi kiedyś nieopatrznie udzieliła, i otworzyłem zeszyt. Ostatnie stronice wypełnione były wyjątkami z „Wyznań” i skąpyimi uwagami Joanny:

„...nie zazna serce nasze spokoju, aż odpocznie w Tobie...”

„Któż przywiedzie mi na pamięć grzechy niemowlęctwa mego?” — zdumiewająca rzetelność Augustyna, który w rozdziale VII księgi I daje wyraz niechęci do wieku niemo-

włego, który wymyka się spod kontroli jego pamięci i świadomości. (Na marginesie dopisała Joanna: Sprawdzić, co o sprawach niemowlęcych Freud!)

Ileż to wieków upłynie, zanim ktoś znowu pokusi się, jak Augustyn, mówić bez ostrożności o dzieciństwie — o dzieciach i dorosłych.

„Ale głupstwa, którymi ludzie dorosli zajmują się, nazywają się zajęciami, a gdy dzieci czynią coś podobnego, karę ponoszą od starszych, i nikt nie lituje się nad dziećmi ani nad starszymi, ani też nad jednymi i drugimi razem”.

„Bo wszystko jest to samo; zaczyna się od pedagogów i nauczycieli, od orzeszków, piłek i płaszków, a kończy się na przełożonych, na królach, bogactwach, włościach, niewolnikach: wszystko to tylko kolejnym zmianom ulega z postępem wieku, tak jak w miejsce chłosty sroższe przechodzą kary”.

Snobizm w wychowaniu Augustyna — wstyd popełnienia błędu językowego. Albo ten przewrotny snobizm:

„...obec towarzyszy moich wstydzilem się tego, iż mniej byłem od nich występny”.

„Kłamałem, mówiąc, że uczyniłem coś, czego nie uczyniłem, aby mnie nie lekceważono tym więcej, im bardziej byłem bez winy”.

„Wstyd jest nie być bezwstydnym”.

Augustyn w Kartaginie — ever-sores — chuligani IV wieku.

Grzechy ludzi dążących do doskonałości.

„Czas nie próżnuje i nie toczy się biernie przez nasze zmysły; dziwy za jego sprawą dzieją się w umyśle”.

„I po cóż błąkać się macie bez końca po drogach trudnych i uciążliwych? Nie ma spoczynku tam, gdzie go szukacie”.

I znowu snobizm. Hieriusz podobał się Augustynowi przede wszystkim dlatego, że podobał się innym i wynoszono go w pochwałach.

„Wielką głębią jest człowiek, którego włos nawet każdy Ty poli-

czyłeś, Panie, i żadnego z nich nie zabraknie w rachunku Twoim. A jednak włosy łatwiej można policzyc niż uczucia i skłonności jego serca”.

Podziw Augustyna dla Ambrozego, którego uważał za człowieka szczęśliwego. „Tylko celibat jego uwydatnił mi się uciążliwym”.

Psychologia wahania:

„Wahałem się, a Tyś mną kierował; szedłem szeroką drogą świata, a Ty nie opuszczałeś mojego”.

„Lecz czekaj jeszcze. Wszakże i sprawy świata są ponętne, i one mają niemłą słodycz w sobie”.

„...serce moje na łasce zmiennych wichrów to w tę, to w tamtą skłaniało się stronę...”

„Zdawało mi się bowiem, że będę się czuł nazbyt nieszczęśliwy, jeśli będę pozbawiony uścisków kobiecych”.

„...spętany gorączką ciała i odrzuty zabójczą słodyczą...”

„I tak te dwie wole, jedna dawna, druga nowa, owa cielesna, ta duchowa — ścierały się ze sobą, a walka ta rozdzierała mi duszę”.

Psychologia nawrócenia:

„A potem powoli, powoli dłoń Twoja, Panie, najłagodniejszą i najmiłosierdną dotknęciem uspakajając poczęła i kości serce moje”.

„prawie całą do dna osuszyłeś moje serce z odmętów zepsucia”.

„...aby poddał mój kark pod łagodne jarzmo Twoje, a ramiona pod lekkie Twoje brzemie...”

„A ty, o Panie... ku swoim naginasz celom najgłębszy nurt rozpętanych żywiołów i ład wprowadzasz w burzliwe przelewajac się bieg czasu”.

Pokusy wieku dojrzałego. — Te rozdziały X księgi są bodaj najbardziej wzruszające i ludzkie. Wyznaje w nich Augustyn z nieporównaną szczerością walki wieku męskiego:

„Lecz w mojej pamięci, o której wiele opowiadałem, dotąd żyją jeszcze tego rodzaju obrazy, które u-

twierdziła tam siła natogu. Prześladowują mnie, co prawda na jawie bezsilnie, we snach natomiast doprowadzają mnie do tego, że nie tylko odczuwam rozkosz, ale i godzę się z nią w myśli, a nawet nieomal że z nimi współdziałam. I ów obraz utrudny ma w duszy mojej i w moim ciele tyle siły, że kłamliwe te zjawy zdolne są we śnie doprowadzić mnie do tego, do czego na jawie nie może mnie doprowadzić rzeczywistość”.

„Trzeba trzymać na wodzy pożądlivość gardła, w miarę zwalnając, to ukrócając. Ale czyż jest ktoś, o Panie, kto nie dałby się bodaj trochę ponieść poza granice konieczności? Ktokolwiek to jest — jest wielki — niech więc stawia imię Twoje. Ja zaś nie jestem taki, bom ja człowiek grzeszny”. (Na marginesie dopisek pod moim adresem: Czy to nie jest jeden z powodów, dla których „Wyznania” tak bardzo przypadły do gustu Markowi?)

„Oczy kochają kształty piękne a rozmaite, i barwy świetne a miłe”.

„Ja zaś, chociaż to mówię i dobrze zdaję sobie z tego wszystkiego sprawę, jednak i sam wiktam się w owe siła piękności, lecz Ty, o Panie, uwolnij mnie”.

Ostre, trzeźwe, czasem wręcz zjadliwe spojrzenie na świat Augustyna:

„Różne bowiem są sposoby składania ofiary upadłym aniołom”.

O plotkarstwie — „kiedy to w uszczypliwych uwagach wymieniających z obecną przyjaciółką wylewa się całą żółtą nienawiść dla nieobecnej przyjaciółki...”

„Ale najzjadliwszy jest Augustyn dla swego własnego zawodu — retora:

„sprzedawałem sztukę zwyciężania gadatliwości”

„służba mego języka na targach gadatliwości”

„sprzedawca słów”.

(Na marginesie dopisek Joanny: Do wykorzystania w dyskusji!)

N A tym kończyły się zapiski Joanny. Odszukałem w książce jeszcze jeden cytat i dopisałem go w czarnym zeszycie:

„...ciekawi, gdy idzie o poznanie życia drugich, leniwi są, gdy idzie o poprawę własnego”.

Kiedy nie był świętym

(Dokończenie ze str 6)

Przymknął oczy, aby przybliżyć widzenie okrutnego zatrucia w dzieciństwie. Gorączką przejął go znowu upalny gaj cytrynowy. Parujący i mokry po deszczu sączył weń żółte wylewy, w chorym wspomnieniu rozkwitał. W tym dniu, naznaczono go krzyżem, poczuł smak soli na wargach. Odnowił w sobie głód chrztu. Gdy ciemności zaczęły napierać, żądał oczyszczenia...

— Dlaczego — zdziwiła się Klaudia. Cóż mogłeś mieć wtedy za grzechy?

— Nie zamierzał ich tutaj wyjawiać. Powiedział:

— Obmyty staję się lżejszy. Może ująć przed ciosem i uniknąć ciężaru skażenia.

— Czy jesteś pewny, że potem przechodzi się łatwiej przez Styks?

— Wtedy tak wierzyłem. Dlatego, wzmożło się moje błaganie.

— A rodzice nie chcieli cię ochrzcić?

— Matka — tak. Już wszystko było przygotowane, kiedy mi się po lepszyło.

— To wtedy trzeba odłożyć?

— Nie. Ale oni uznali, że grze-

chy po chrzcie popełnione, gwałtowniej na mnie zaważa.

— Dlaczego?

— Dojrzałe, trudniej jest zgładzić.

— Niebylejakich jak widać ocze kiwano po tobie przewinień. Ja to zresztą od razu poznałam...

Poruszyły się niespokojnie. Przerwał im, kiedy szepotać zaczęły, przytulone do siebie w ciemnościach.

— Po czym poznałaś, że mój zły?

— Nie patrzy się takimi oczami na panny. Już w cyrku mnie zawstydziliś.

— To było u mnie bezwiedne.

— Tym gorzej, że tego nie wiesz. Powiedz no: Któż to tak trafnie cię przeczuł?

— Matka miała widzenie. Ujrzała mnie w pościgu za tysiącami tańczącymi.

— A ojciec twardo cię chował?

— Tak, lecz wtedy był poganinem. Nie zależało mu na tym bym wierzył. Gdy wyzdrowiałem, uznałem, że lepiej ochrzcić młodzieńca.

— A teraz chcesz sakramentu?

— Nie, teraz chcę tylko miłości.

— Nic z tego. Idziemy do domu. Jutro czekają mnie lwy. Muszę być dobrze wyspana.

— Pozwól pomówić mi z Klaudią!

— O, Klaudii ci nie zostawię. Ta ki jak ty, to nie dla niej...

— Przekonasz się jeszcze. Uwierzysz. Czy mógłbym ją jutro zobaczyć?

— Dobrze, ale ze mną. Zaraz ci powiem gdzie! Wieczorem obchodził mi święto Wenery i Bachusa. Cały nasz cyrk występuje. Jeżeli chcesz, to przyjdź. Tylko nie próbuj się z nią samotnie umawiać. I odsuń się od niej natychmiast! Pamiętaj, że jesteś słabszy od lwa!

Pociągnęła go tak, aż upadł. Potoczył się między trzeszczące gałęzie.

Roześmiany, odprowadzał je teraz, chciał wiedzieć, gdzie one mieszkają.

Wyszli z lasu pomiędzy domy czarne i płaskie jakby oblane smołą, z masywnego zrobione kamienia. Oświetlały je złote latarnie kołyszące się na masztach statków bograżonych w głębokiej zatoce za

czervenionej już lekko o brzasku. Pożegnał je tu; przed wysokim ogrodzeniem z trzciny, pomógł otworzyć im furtkę osadzoną na twardej rzemieniach, rozkołysaną i furkoczącą pod wiatr. Tutaj mignęły się tylko i weszły zegnając go skinieniem dłoń. Ujrawszy, że nie ma już siostry, Klaudia wychyliła się nagle ku niemu. Przymrużywszy oczy szepnęła coś, czego nie zdolał usłyszeć, jednak poczuł już w sobie te słowa. Odczytał je z kształtu jej warg.

Powracał do siebie... Natchniony jej obecnością po ostrym zsunął się zboczcu aż cślepła go zieleń łąk roziskrzonych od rosy, przedziwnie śliśkich i mokrych, sięgających po dom Romanjana. Wszedł tylnym wejściem aby nikogo nie zbudzić. Przetnął już słonce na plecach. Wstępując w głąb swojej komnaty, zobaczył łożo nie tknięte, zwój papirusów pod oknem i kilka piór porzuconych w pościechu, jakby przed nagłym odlotem.

Lekkość ich przypomniła się dłoń wibrującej w zetknięciu z gładką wysmukłą paleczką. Za ledwie usiadł przy stole, noc pozbawiła go swego ciężaru, ciemność zsunęła się z ramion.

NIEWĄTPLIWY fakt, wyrażający się najwięcej w stwierdzeniu, że wielkość przetrwania czasu — wiąże się z pewnymi niezbyt pożądanymi konsekwencjami jeśli chodzi o potomnych. Wielkie imiona i nazwiska stają się po wiekach dla ogółu, wyjąwszy garstkę specjalistów-naukowców czy chłonnych wszelkiej wiedzy samouków, tylko imionami i nazwiskami, z dzieł ich pozostają w ludzkiej pamięci tylko tytuły, z długich lat klęski i zwycięstw jedynie martwe daty i topograficzne nazwy zapamiętane z okresu szkolnej udręki. A przecież mimo to o tamtych ludziach ciągle się mówi, z szacunkiem powołuje się na ich autorytet cytując zapamiętane bynajmniej nie z lektury, lecz przez kogoś już starannie wybrane i zreżymowane w własny tekst zdania. Odrywa się od wielkich dzieł zespoły rytmicznie aszerogowanych słów, w których jest myśl szczególnie nowa i świeża, zaskakująca swym sformułowaniem, mogąca budzić sensację wśród współczesnych. I zdania takie w w kołach wszechwiedzących ignorantów, ponurym spadku burżuazyjnych „intelektualnych salonów“, nabierają charakteru legitymacji, którą okazać trzeba, by zostać uznanym za człowieka o wysokim poziomie umysłowym i gruntownym odczytaniu.

Pliszę o tym nie dla złośliwej przyjemności wytykania bliźnim ich wad, ale po prostu, gdy się myśli o św. Augustynie, uwagi takie nasuwają się niemal same. Cóż wie przeciętny katolik o tym wielkim świętym, doktorze Kościoła. Niewiele więcej ponad wzmiankę w *Petit Larousse*, tym skarbcu drobniomieszcząńskiej wszechwiedzącej niewiedzy: dwie daty — urodzenia i zgonu — przypadająca do smaku wiadomość o „rozpustnej młodości“, parę tytułów z *Wyznaniami* na czele i parę myśli używanych jako „bons mots“, z których jedna zwłaszcza, sławna „kochaj i czyni co chcesz“, bywa od stuleci chętnie podejmowana w dość osobliwej nierzadko interpretacji. Spotkać się jednak można z innym jeszcze zjawiskiem: oto ludzie, którzy czytali św. Augustyna, którzy znają „*Confessiones*“, nie potrafią ulokować tego świętego w czasie. Prawda, że postać biskupa Hippony równie bliska jest katolikom wszystkich epok, lecz nie jest to argumentem, nie jest usprawiedliwieniem, które pozwoliłoby zagubić człowieka żyjącego w określonym czasie, zapomnieć o jego historycznych wymiarach. O ile łatwo przyjdzie nam wiele rzeczy zrozumieć, pozbyć się wątpliwości nasuwających się przy lekturze „*Państwa Bożego*“, gdy chociaż w pobieżnych zarysach poznamy epokę, w której żył i działał.

Powtarza się najczęściej oklepny zwrot: św. Augustyn żył i działał w sychyku starożytności. A ten sychylik starożytności to w naszej wyobraźni jakieś zamglone obrazy stojącego nierządnie i rozpadającego się państwa, wojen domowych, najazdów barbarzyńców hulających bezkarnie po całym imperium. Przy tym oczywista upadek obyczajów i poziomu kulturalnego i w ogóle jakiś przesycony rozlewana krwią straszliwy mrok. Obraz, trzeba przyznać, nie pozbawiony fantazji, dość przekonujący, ale zupełnie fałszywy. Cesarstwo Rzymskie, kiedy św. Augustyn przychodzi na świat w Tagaste, chyliło się wyraźnie ku upadkowi, można rzec, że konsekwentnie ku niemu dąży, ale koniec będzie, targane wewnętrzными kryzysami i najazdami wędrujących ludów, jeszcze przez sto przeszło lat. Zresztą okres dzieciństwa św. Augustyna to czas przejściowego odrodzenia imperium, przejściowej konsolidacji, prób zaprowadzenia porządku. Okresów takich doświadczy kilka-

кратно ginący Rzym, a każdy z nich wbrew pozorom podkopie tylko i skróci jego istnienie.

W roku 353, poprzedzającym narodzenie się św. Augustyna, w Galii zostają rozgromione niedobitki wojsk uzurpatora Magnusa Magnencjusza, pokonanego dwa lata przedtem pod Mursą, w pobliżu ujścia Drawy do Dunaju. Magnencjusz popełnia samobójstwo. Zwycięski Konstancjusz II skupia odłamy w swych rękach władzę nad całym cesarstwem. Ten syn Konstancjusz Wielki nie należał raczej do ludzi wybijających się zdolnościami ponad przeciętność. Tępy i apodyktyczny, co zazwyczaj idzie w parze, otoczony sforą pochlebców, usiłował rozwiązywać problemy na modłę genialnego Macedonczyka — radykalnymi cięciami. W rezultacie nie tylko niczego nie przeprowadził, lecz niejednokrotnie musiał wycofywać się ze swych de-



Konstantyn Wielki

cyzji, wprowadzając tą chwiejnością jeszcze większy rozgardiasz na podległych mu obszarach.

Konstancjusz II był chrześcijaninem, jednym z pierwszych reprezentantów tego szkodliwego gatunku rzekomo chrześcijańskich wadców i polityków, gatunku, który przetrwał niestety aż do naszych dni. Rozpierała go fałszywa, obca nauce Kościoła, idea natychmiastowej rekreacji Królestwa Bożego na ziemi przy użyciu czysto doczesnych środków. Wielki Konstantyn nie należał wprawdzie do ludzi łagodnych ani miękkih, wręcz przeciwnie, potrafił okazać bezwzględność posuniętą aż do okrucieństwa, jednak obiektywnie przyznać trzeba, że okres jego panowania cechuje duża, jak na ówczesne stosunki, tolerancja. Synowie jego idą zgoła inną drogą, na przykład Konstans, po nim Konstancjusz. Szerzenie i utrwalanie chrześcijaństwa odbywa się w ich interpretacji metodą terroru. Celuje w tym zwłaszcza Konstancjusz. Właśnie rok 354, rok urodzenia św. Augustyna, przynosi szereg brutalnych edyktów wymierzonych przeciwko pogaństwu: świątynie pogańskie podlegają zamknięciu, wydany zostaje zakaz składania ofiar i odbywania uroczystości. Za przekroczenie tych rozporządzeń grozi kara śmierci lub w wyjątkowych wypadkach konfiskata mienia. Ta niezwykła troskliwość o pomyślne krzewienie się wiary chrześcijańskiej nie pochłania jednak cesarza do tego stopnia, by zapomnieć o swych interesach dynastycznych. W tymże roku 354 zostaje zamordowany z jego rozkazu Gallus, rodzony jego bratanek władający z tytułem Cezara prowincjami azjatyckimi. Co dziwniejsze zaś, i okoliczność ta dopełnia w sposób ostateczny charakterystyki Konstancjusza, ten obrońca chrześcijaństwa i budowniczy Królestwa Bożego na ziemi jest w głębi duszy zaciętym arianinem i czyni wszystko, by rozbić jedność Kościoła: usunięty zostają ze swych stolic i wygnani biskupi najbardziej bezkompromisowo zwalczający here-

Jerzy Andrzej GÓRSKI

NA PRZEŁOMIE

Zję: Atanazjusz z Aleksandrii, Liberiusz z Rzymu. Ta krótka analiza osobowości Konstancjusza i jego polityki potrzebna jest przede wszystkim do zrozumienia następnego okresu dziejów cesarskiego Rzymu, okresu krótkiego niewątpliwie i bez większego znaczenia dla przyszłości, w historii jednak zazwyczaj uwypuklonego nader jaszkrawo. W roku 360 na małej wyspce, którą opływają wody Sekwany, zwanej Lutetia Parisiorum, stacjonujące tam legiony obwołują cesarzem Juliana sprawującego dotąd władzę w prowincjach zachodnich. Walka o władzę i towarzyszący jej rozgardiasz nie trwał długo — w rok później Konstancjusz umiera w Cylleji i Julian pozostaje sam, wyjątkowo jak na ów czwarty wiek naszej ery, bez konkurentów do tronu.

WOKÓŁ cesarza Juliana, do którego przylgnał na zawsze, całkowicie słusznie, niestawny przydomek Odstępcy, Apostaty, narosła żywa po dziś dzień legenda nabrzmiała nienawiścią. Przekazywano sobie poprzez wieki wizerunek krwawego satrapy, prześladowcy chrześcijan, zagorzałego wskrzesiciela pogaństwa, któremu w chwili śmierci na polu bitwy wyrzykała z ust pełne raczej gorczy niż radości z odzyskanej wiary wyznawcy: „Galilae, vicisti!“ W ocenie takiej zawiera się wiele przesady, wiele, powiedziałbym, propagandowej „sztamper“ na użytek małuczkich Julian zwalczał chrześcijaństwo, to nie ulega wątpliwości, podobnie jak historycznym ścisłe jest fakt odrodzenia się pod jego rządami i z jego inicjatywy zamierających kultów pogańskich. Skoro jednak spojrzymy na Apostatę jako na człowieka, przyjrzymy się baczniej jego życiu, wiele spraw stanie się nam bardziej zrozumiałych i zniknie odraza do tej postaci wpojona przez bezkrytyczne szkolne podręczniki. Julian był synem Juliusza Konstancjusza, brata Konstantyna Wielkiego, zamordowanego w roku 337 w ramach wielkiej rzezi pałacowej dokonanej przez Konstansa przy współudziale Konstancjusza pod hasłem „władza tylko dla synów cesarza“. W maszerze tej dali głowę wszyscy prawie członkowie rodu poza nieletnim Julianem i Gallusem, którego w niespełna dwadzieścia lat później wyprawił na tamten świat archychrześcijański Konstancjusz. Czy można dziwić się, że Julian, patrząc na te wszystkie zbrodnie, na krwawe prześladowania, na setki niesuszných wyroków, na przeróżne nadużycia władzy dokonywane w imię Królestwa Bożego, według nich osądził moralną wartość chrześcijaństwa? Wychowany starannie w kręgu filozoficznej myśli starożytności, z usposobienia wyrafinowany esteta, odczuwał głęboki wstręt do popełnianych wokół niego gwałtów, usprawiedliwionych rzekomo tym nakazami wiary. Reakcją wewnętrzną było w nim dążenie do stworzenia systemu moralnego, który by niesprawiedliwości te usunął i zapewnił imperium spokojniejszą przyszłość. Wydawało mu się, że uczyni to drogą moralnego odrodzenia pogaństwa, ukształtowania go w jednolitą religię o wyrażalnych nakazach etycznych i moralnych. Rzecz ciekawa, że w poczynaniach swych czerpał pełnymi dłońmi z doświadczenia Kościoła, że chciał oprzeć się na jego schemacie organizacyjnym i sposobach działania, utworzyć coś w rodzaju pogańskiego „Kościoła“ z cesarzem jako jego głową. Charakterystyczne dla Juliana są owe „listy pasterzkie“, formą zbliżające się do listów biskupich, głoszące wskazania moralnego podźwignięcia się poprzez

nawrót do filozofii antyku i odnowionych, przobrażonych kultów obalonych bogów. Chrześcijaństwo zwalczał, ale przez cały czas okazywał dużo tolerancji; inna sprawa, że w rękach biurokratów i kacyków na peryferiach państwa tendencje polityki cesarza przerażają się w brutalnie realizowany program. Rządy Juliana trwały przez trzy tylko lata. Jego następcą, jednoroczny cesarz Jowian, syn gnatariusz haniebnego pokoju z Persami, cofa wydane dekrety. Sprzyja też chrześcijaństwu Waleńtynian I, prowadząc jednak w stosunku do pogan politykę tolerancji. Przez kilkanaście lat w granicach Imperium, jeśli chodzi o sprawy religii, panuje względna harmonia naruszana bardziej sporami wewnątrz chrześcijaństwa niż ścieraniem się starego z nowym.

WŚRÓD takich wydarzeń wpływa dzieciństwo i młodość św. Augustyna, lecz przypuszczać należy, że wydarzenia te decydująco nie wpływają tymczasem na jego życie. Afryka leży daleko od Italii, odgrodzona szeroką przestrzenią morza, Afryka mimo ścisłych związków z metropolią żyje nieco na uboczu. Jakże wyglądał ten kraj za czasów św. Augustyna? Pytanie, na które niełatwo udzielić odpowiedzi. Utało się mniemanie, że w krajach według dzisiejszej nomenklatury zacofanych gospodarczo, w krajach od stuleci zahamowanych w rozwoju swej kultury duchowej i materialnej niezwykle łatwo przychodzi odtworzyć ich dawne oblicze. Po prostu bowiem nie wiele się zmieniło: tak samo buduje się domy, tak samo miele się ziarno, w wielu wypadkach te same przetwarzały obyczaje. Na pewnych terenach taka metoda badań ostrożnie stosowana przynosi duże rezultaty, na innych jednak całkowicie zawodzi. Nadbrzeżne terytoria czarnego lądu objęte w czasach św. Augustyna pojęciem Afryki to kraj wysokiej kultury w każdej dziedzinie życia. Możemy sobie nakładać na mapę Marokka, Algieru, Tunisu czy Trypolitanii wyrysowaną na przeźroczystej bibułce mapę kolonizacji rzymskiej i odczytywać współczesne nazwy dawnych miast, ale w ten sposób nie dowiemy się niczego. Tego tylko chyba, że świetne niegdyś miasta i osady po półtora tysiącu lat zmieniły się w nędzne miścinę, gdzie wśród wa-

zburzwszy doszczętnie jej warowne mury, zasymilował ludność gruntu ją przemieszawszy w licznych kierowanych i samorzutnych migracjach. Odrębności rasowe i narodowościowe w tym czasie nie odgrywają już od dawna prawie żadnej roli. Jeśli istnieje jakaś świadomość przynależności nie tyle narodowej, ile państwowej, kulturalnej, to jest to świadomość rzymska. Łacina jest nie tylko językiem urzędowym, ale mową warstw wykształconych i wszystkich zajmujących jakiegokolwiek stanowisko społeczne lub do niego aspirujących — fenicki zepchnięty został do rzędu gwary miejscowej. Weźmy zresztą — jakże typowy — przykład św. Augustyna: syn urzędnika z małej osady odbywa studia tym samym trybem co jego rówieśnicy w Rzymie; ten sam schemat szkolnictwa, identyczne możliwości kariery. Niejedną z wielkich postaci cesarskiego Rzymu wyszła stąd właśnie na najwyższe w państwie godności. Z Afryki przecież pochodził cesarz Septimus Severus, który pono w rodzinnym gronie posługiwał się językiem punickim, a na pewno głębokim uwielbieniem darzył Hannibala restaurując — on, Augustus! — grobowiec jednookiego genusza. To syn Severusa przecież, Caracalla, wydał w r. 212 wiekopomny edykt obdarzający obywatelstwem rzymskim wszystkich mieszkańców imperium.

Im głębiej badać będziemy sprawy Afryki czasów augustynowych, tym tragiczniej zarysowywać się będzie w naszych oczach historia wieków dzielących nas od tamtego okresu i sytuacja obecna. Zwiastuje, że uwzględnić trzeba jeszcze jeden niezwykle ważny element, który oglądany w swym rozwoju (zupełnie niestety niewłaściwe słowo) dziejowym zmusza do bolesnych refleksji. Kościół przeżywał wówczas na afrykańskiej ziemi pełny swój rozkwit. Zwycięsko wychodził z przejściowych przesładowań rzadko zresztą docierających tutaj, krzepił wewnętrznie ścierając się z licznymi kierunkami herezji i próbami odrodzenia pogaństwa. Biskupi i duchowni afrykańscy zapisali swą działalnością, przepiękną kartę dziejów Kościoła przyczyniając się do stałego wzrostu jego autorytetu moralnego i szerzenia jego nauki.

I oto po piętnastu wiekach Afryka jest tysiącokrotnie bardziej krajem misyjnym niż wówczas, krajem wciąż wzrastającej dechrystianizacji. I chyba nie ma potrzeby wyjaśniać, dlaczego tak się stało. Jakże jaśnie wydaje się ów „ponury schyłek starożytności“ wobec europejskich poczyniń w Afryce XIX i XX wieku, wobec wszelkich dziejowych nieszczęść chrześcijańskiej kultury urzeczywistnianej przez różnych Lamoritierów, Bourmontów, Bugeandów, Lyauteyów i innych marszałków, bohaterów kapitalistycznej epoki podboju. Teodozjusz Wielki, gdy dopuścił w Tessalonikach do rzezi śladem tysięcy mieszkańców, kajał się publicznie, odbywał pokutę na wezwanie św. Ambrożego. A przypomnijmy sobie choćby tylko względnie urzędową pacyfikację Rifu przeprowadzoną „w obronie kultury chrześcijańskiej“ przez dwóch deklamujących przez każdą okazję o swym katolicyzmie generałów. Epitety są zbędne, wystarczą na zwiska: Petain i Franco. A to, co się dzieje dziś w Tunisie, Algierze, Marokku i innych ciemionych krajach! Obrona chrześcijańskiej kultury! Mieszcząński pisarz francuski, członek Akademii Louis Bertrand, pisał na początku bieżącego stulecia w przedmowie do swej



Julian Apostata

łących się lepiankę czasem odnaleźć można resztki ruin chwalebnej przeszłości. O Afryce IV wieku nie można myśleć kategoriami współczesności, kategoriami kraju podbitego, kolonii. Afryka była integralną częścią imperium, włączoną całkowicie w organizm państwowy, była Rzymem pod upalnym niebem, otoczonym inną roślinnością. Kultura rzymska nie stanowiła tu jedynie zewnętrznego nalotu, cienkiej warstwy narzuconych instytucji, a legionista nie był symbolem obcej okupacji — jak skłonni byłibyśmy sobie wyobrazić. Rzym wchłonął dawną Kartaginę

IV I V WIEKU

książki o św. Augustynie, że Fran-
cja wskrzesza w Afryce „pax Ro-
mana“, że daje Afryce możliwości
rozwojowe, jakich nie znała od u-
padku cesarstwa rzymskiego. A po-
bożny Ernest Psichari, uważany za
symbol niemal odrodzenia katolici-
zmu w XX wieku, zwraca się w
swej książce „La voix qui crie dans
le desert“, że w pełni całą duszą
może modlić się i łączyć z Bogiem
tylko w bitwie, walcząc z niewier-
nymi. Idea politycznej budowy Kró-
lestwa Bożego na ziemi od czasów
Konstancjusza mocno zyskała na
perfekcji metod i bluźnierczego za-
klamania.

G DY młody retor silnie jeszcze
związany z manicheizmem o-
puszcza Kartaginę udając się przez
morze do Rzymu, jest to okres po
panowaniu Gracjana ulegającego
silnie wpływowi biskupa Mediolanu,
św. Ambrożego. W herezję i po-
gaństwo uderzały coraz to nowe
ciosy. Gracjan odrzuca tytuł „pon-
tifex maximus“, jeden z licznych
tytułów noszonych przez cesarzy
już raczej z nawyku i tradycji niż
chęci manifestowania szacunku
dla dorobku republiki, usuwa z se-
natu ołtarz i statuetkę bogini Victo-
rii, zawieszając wyprawę zasłonek dla
kultów pogańskich, kasuje przywile-
je kapłanów. Jednocześnie zwal-
cza arian pozabawiając ich większo-
ści biskupstw. Na wschodzie Teodo-
zjusz jeszcze konsekwentniej repre-
zentuje tę samą linię polityki wew-
nętrzną. Edyktem z roku 380 u-
znaje religię katolicką (po raz
pierwszy oficjalnie tak nazwaną)



Valentinian I

za jedynie prawdziwą i dopuszczal-
ną w państwie, oddaje katolikom
kościół arian, siłą wyrzuca z
Konstantynopola biskupa arian-
skiego. Z jego inicjatywy zostaje w
r. 381 zwołany drugi sobór powsze-
chny, który zatwierdza tezy soboru
nicejskiego oraz błędne nauki Apol-
linarisa o stosunku boskiej i ludz-
kiej natury w Chrystusie i tezę
Macedoniusza, że Duch św. nie
jest współistotny z Ojcem. Swą
wierność chrześcijaństwu okazy-
wać będzie Teodozjusz aż do końca
swych rządów. Gdy obejmie cesar-
stwo zachodnie, zniesie wszelkie
uroczystości i ofiary pogańskie, po-
zamyka świątynie i skonfiskuje ich
majątki, wreszcie zakazuje ostatecz-
nie obrządków pogańskich i wy-
jmie je spod prawa.

Lata spędzone przez św. Augusty-
na w Mediolanie, tak dlań bogate
w decydujące przeżycia wewnętrz-
ne, w dziejach cesarstwa stanowią
krótki okres wytchnienia. Fala
barbarzyńskiego najazdu, napiera-
jąca od wschodu, stanęła chwilowo
w miejscu, powstrzymana ugodow-
wą, dążącą do kompromisu polity-
ką Teodozjusza. Po dramatycznych
wydarzeniach rozpoczętych w roku
375 pojawieniem się na widowni
Hunnów, buncie osiedlonych w Tra-
cji Wizygotów, zgnębnym uciskiem
cesarskiej biurokracji, po klęskach
pod Adrianoplem i utracie de
facto Tracji, grożące Rzymowi od

tej strony niebezpieczeństwo pozor-
nie zmniejszyło się, stało się mniej
bezpośrednie. Ale w istocie były
tylko pozory, złudzenia. Zawarte
z najeźdźcami sojusze nie miały
doprowadzić w przyszłości do nor-
malnego dotąd biegu rzeczy polega-
jącego na wchłonięciu sprzymie-
rzców przez aparat administra-
cyjny, rozrzuceniu ich po rozległych
terenach imperium i unicestwieniu
przez całkowite podporządkowanie.
Zbyt słabe, wyzbyte dawnej atrak-
cyjnej dla barbarzyńców siły było
już cesarstwo zachodnie. A poza
tym przez wyrwę w linię obronnej
dolnego Dunaju wlewały się coraz
to nowe barbarzyńskie ludy: Sar-
macy, Kwadowie, Alanowie... Jedno-
cześnie zaczynają się niepokoje w-
ewnętrzne na Zachodzie. Uzurpator
Maksymin, opanowuje Brytanię,
Galię i Hiszpanię, po czym wkracza
do Italii przepędzając Walentynia-
na II Wiemy, że wydarzenia te od-
bijają się na życiu św. Augustyna.
Pochód Maksymina na Mediolan
przyspiesza zapewne decyzję po-
wrotu do Afryki, blokada wybrze-
ży przez flotę cesarza samozwańca
opóźnia tę podróż o rok prawie.

Św. Augustyn przebywa już od
dawna w Hipponie zajęty pracą
duszpasterską, pisarską, dyskusja-
mi z herezykami, zrazu jako kap-
łan, później jako biskup. W Afry-
ce panuje jeszcze względny spokój,
czego niepodobna powiedzieć o Ita-
lii. Tam niedługo po klęsce Maksy-
mina podnosi rebelię Frank Abo-
gast, kreując cesarzem nauczyciela
retoryki Eugeniusza i czyniąc o-
statnią próbę wskrzeszenia pogań-
stwa. Zostaje pokonany. Lecz jest
to już ostatnie zwycięstwo Teodo-
zjusza (394). Wkrótce umiera dzie-
ląc cesarstwo między synów Arka-
dusza i Honoriusza. Nie pierwszy
to wprawdzie podział, ale ten wła-
śnie ma znaczenie definitywne. Od
tąd drogi wschodniego i zachodnie-
go cesarstwa będą się coraz bar-
dziej rozdzielać, potoczą się w
dwóch zupełnie różnych kierun-
kach. Zachód ma jeszcze przed so-
bą osiemdziesiąt lat istnienia, o-
siemdziesiąt lat agonii zupeł-
nie wyraźnej. Barbarzyńcy wy-
bijają mu podzwonne, lecz nie
oni będą przyczyną upadku.
Po prostu dobiegła końca pro-
ces historyczny, którego początków
szukać należy w odległej przesz-
łości. Wojny wewnętrzne i stałe na-
jazdy i zarazy spustoszyły ogromne
połacie cesarstwa, doprowadziły do
ruiny rolnictwo i kwitnące niegdyś
miasta, te same skutki niosła w
miarę upływu czasu gospodarka
latyfundiarna, a coraz większe ob-
szary uprawnej ziemi skupiają się
w rękach wielkich posiadaczy gne-
blących ludność, eksploatujących
ją do ostatnich granic. Prywata
święci triumfy, obszarnicy dysponu-
ją nawet własnym najemnym woj-
skiem (buccellarii) wywierając
przy jego pomocy presję na cesa-
rza. Upada przemysł i handel, po
drogach publicznych grasują ban-
dy rzezimieszków. Depopulacji nie
mogą powstrzymać wydawane przez
cesarzy specjalne prawa rodzinne.
Władza wymyka się z rąk kolejnych
Augustów. Pozostają im jedynie
czysto mechaniczne środki jej
sprawowania: rygorystyczny przy-
mus. Cłężary podatkowe wzdostają
z każdym rokiem, biurokracja roz-
rasta się w sposób potworny: cesa-
rze od dawna już nie mają wpływu
na urzędnicze dynastie, faktycz-
nych, obok obszarników, panów sy-
tuacji.

Dwóro cesarski, pochłonięty intry-
gami, rozgrywkami o władzę, nie
wiele troszczy się o całość i niena-
ruszalność granic, barbarzyńcy co-
raz częściej wciągani są do wew-
nętrznich konfliktów. Coraz częściej
też widzimy ich w Italii. Król Ala-
ryk w latach 395 — 397 pustoszący

Grecję, w 401 r. zjawia się już w
Galii, w Recji panoszą się Alanowie
i Wandalarowie.

ALARYK zostaje pokonany pod
Polencją i Weroną, zawiera się
z nim szczytny dlań pokój, przy-
znający mu tytuł rzymskiego wodza
w Illiricum, lecz już wkrótce wałą
przez Brenner hordy Rodagajsa.
Rzym ściga na pomoc wszystkie
wojska, wzywa nawet na pomoc
Hunnów — w rezultacie Rodagajs
zostaje wyparty, lecz Galla staje
się koczowiskiem przemierzających
ją wzdłuż i wszerz barbarzyńców.
Tymczasem Alaryk, który miał w
myśl układu ze Stylichonem, szarą
eminencją ciągnącą za sznurek ma-
rionetkowego cesarza Honoriusza,
maszerować jako sojusznik do Epi-
ru, domaga się zapłaty za niedosł-
do skutku wyprawę, stosując jako
szantaż obsadzenie przebieg w Al-
pach. Rokowania nie przynoszą wy-
niku wobec twardej postawy Rzy-
mu — Alaryk rusza na stolicę. Na-
strojony jest mimo sukcesów dość
ugodowo: pragnie przejść wraz
z całym swym wojskiem na
żołą rzymski, osiedlić się w Nori-
cum i te żądania zostają od-
rzucone, po raz wtóry maszeruje na
Rzym wprowadzając na tron nieja-
kiego Attalusa. I wreszcie kiedy
zniecierpliwiony dostrzeże, że wła-
ściwie nie ma z kim paktować, ude-
rza w 410 r. na Rzym, ślejąc stra-
szliwe spustoszenie. Wieść o zdo-
byciu miasta rozeszła się po impe-
rium, budząc powszechną zgrozę.
Komentowano ją szeroko nie tylko
jako wydarzenia polityczno-milli-
tarne, lecz i religijne. I te właśnie
komentarze stały się dla św. Augu-
styna pobudką do napisania jego
największego dzieła „De civitate
Dei“. Wspomina o tym wyraźnie w
swych „Retractationes“: „Podów-
czas do Rzymu wtargnęli
Goci pod wodzą króla A-
laryka i srodze miasto spu-
stoszyli. Fałszywych a licznych
bóstw czciciele, których pospolicie

poganami nazywamy, usiłując winę
owego spustoszenia Rzymu zwać
na religię chrześcijańską, zaczęli z
niezwykłą natarczywością uragać
Bogu prawdziwemu. Ja tedy zapalo-
ny żarliwością domu Bożego posta-
nowiłem przeciw ich bluźnierstwom
i błędom napisać księgi o Państwie
Bożym (Retr. II 43).

Goci opuszczają Rzym, uprowa-
dzając ze sobą siostrę cesarza Pla-



Alaryk

cydię, wędrują po Italii w sposób
bynajmniej nie przypominający tu-
mitycznej wycieczki, wreszcie pod
wodzą Ataulfa, następcy zmarłego
Alaryka, wracają do Galii. Samo-
zwańcy cesarze mnożą się jak grzy-
by po deszczu. Tymczasem w roku
412 dochodzi niespodziewanie do
ugody z Gotami, a cesarz Honoriusz
przybywa do ich obozu na uroczy-
stość zaślubin Placydii z Ataulfem.
Uroczystość przedziwna, Ataulf sy-
pie na prawo i lewo podarkami po-
chodzącymi z rzymskich rabunków.
Attalus, były cesarz z łaski Alary-
ka, występuje w charakterze bard-
a plejającego peany na cześć obu
równie dla siebie w nowej konfigu-
racji groźnych stron. W dwa lata
później zresztą znów jest przez kil-
ka miesięcy cesarzem aż do wyko-
nania na nim przez Rzymian wyro-
ku śmierci. Ostatnie lata panowa-
nia Honoriusza przynoszą praktycz-
ną poprawę sytuacji. Wódz Kon-
stancjusz odzyskuje Galię, a przy
pomocy Wizygotów także i Hisz-
panię. Zgon Honoriusza staje się jed-
nak sygnałem do nowych zamę-

tów. Na zachodzie cesarzem obwo-
łany zostaje Johannes, na co
wschodnie cesarstwo odpowiada
zbrojną interwencją i wprowadze-
niem na tron nieletniego Walenty-
niana, za którego rządy sprawuje
znana już nam Placydia.

Ośmieszona, bezradna godność
cesarska nie nęci już nikogo, teraz
toczy się walka o urzędy pomniej-
sze z nazwy, lecz decydujące w
rządzeniu państwem, o kluczowe
stanowiska, o synekury. I w tej wal-
ce rozstrzyga się los Afryki. Jej
wielkorządca Bonifacjusz poluje na
tytuł naczelnego wodza (magister
peditum praesentalis). Godność tę
otrzymuje jednak Felix, pogrom-
ca Hunnów z Panonii. Kiedy zaś
Placydia za namową Felixa wzywa
Bonifacjusza do Rawenny odwołu-
jąc go z dotychczasowego stanow-
iska, ten wietrząc, nie bez real-
nych podstaw, zasadzkę odmawia. I
nie tylko odmawia, lecz w obronie
swej zagrożonej pozycji wzywa do
Afryki Wandalów z Hiszpanii, cze-
kających tylko na podobną oka-
zję. Sytuacja staje się dramatycz-
na: Afryka, spichlerz imperium,
ostoją głodującej Italii, w rękach
barbarzyńców! Placydia nawiązuje
rokowania z Bonifacjuszem, układ
zostaje zawarty. Bonifacjusz — co
za ironia! — obejmuje dowództwo
obrony Afryki. Ale już jest za póź-
no. Wojska króla Wandalów Gej-
zeryka, fanatycznego arianina, idą
naprzód witane entuzjastycznie
przez arianów, donatystów i po-
gan. Rozpoczyna się długotrwałe
oblężenie Hippony. Podążający z
odsieczką Rzymianie ponoszą klę-
skę. Wandalowie zawojują Afry-
kę, odtąd jeszcze tylko Kartagina
i Cyryta pozostaną jakiś czas w r-
kach cesarstwa. Rzym wchodzi w
ostatnią fazę konania.

Św. Augustyn nie dożył dni tri-
miesiąca Wandalów, zmarł w trzecim
miesiącu oblężenia Hippo Regius
w roku 430, a w jego osobie zeszedł
do grobu nie tylko wielki święty i
doktor Kościoła, lecz ostatni tej
młody przedstawił kultury tysięcy
letniego Rzymu, którą w natchnio-
ny sposób oddał w służbę Chry-
stusa.

Oskarżony prosi o głos

Czytałem gdzieś, że w Chinach, kat,
zanim się weźmie do oprawiania
skazańca, przeprosza go najpierw za
przykrość, jaką musi mu wyrządzić.
Nie wiem, czy piękny ten obyczaj
dotwał do dzisiejszych czasów. Nie
wiem, nawet, czy istniał on kiedy-
kolwiek rzeczywicie, czy też jest
tylko wytworem bujnej fantazji po-
wieściopiskarskiej. Ale mniejsza o to.
Taką właśnie chińską metodę za-
ręczania kogoś w sposób nader u-
przejmy i grzeczny zastosował do
mnie p. J. M. S. w „Tygodniku Pow-
szecznym“ (nr 23/277 z dnia 8.6. br.)
omawiając mój drukowany w nrze
20 (338) „Dziś i Jutro“ szkic o Er-
nestie Hello („Tragiczny prekursor“).
Uprzejmość nigdy nie za-
wadzi i dlatego czuję się w obowiąz-
ku skwitować ją serdecznym podzię-
kowaniem.

Ale nóż jest zawsze nożem i wi-
dok kogoś, kto usiłuje ten przed-
miot codziennego użytku wprowa-
dzić w zbyt bliski kontakt z moim
gardłem, napawa mnie pewną nie-
chęcią nawet wtedy, gdy usiłowania
te odbywają się z zachowaniem naj-
bardziej wytwornej elegancji i u-
przejmości.

Ale przystępujemy do rzeczy. Otóż
p. J. M. S. pisze o moim esej w
taki sposób, jakby to był jakiś za-
sadniczy, syntetyczny artykuł, próba
generalnego, wyczerpującego ujęcia
postaci i pisarstwa Hello, a nie esej
o daleko mniejszych ambicjach,
skromna próba przypomnienia twór-
czości tego wybitnego pisarza i spoj-
rzenia na nią z perspektywy dzisiej-
szego dnia. Następnie p. J. M. S.
(ciągle zachowując nader wiersalskie

manieri) uświadamia czytelników
„Tygodnika Powszechnego“, że w
„Dziś i Jutro“ ob. Lichański potrak-
tował nieszczęznego Hello jak naj-
gorzej. Napisał mianowicie, że Hel-
lo to pisarz, który rozminął się ze
swoją epoką (a czy tak nie było? —
uwaga S. L.). Prócz tego osobników
(przez p. J. M. S. zaszczycony tytu-
łem „krytyka“, jako że krytykuje
czyli poniża autera „Człowieka“) in-
synuuje jakoby Hello dlatego stał
się pisarzem religijnym, że nie u-
miał znaleźć sobie miejsca w współ-
czesnej rzeczywistości i rozwiązać na
płaszczyźnie życia doczesnego cen-
tralnych zagadnień swego czasu. Tu
następuje dłuższy cytat z mego
szkicu oraz uwaga, że to jest prze-
cież ujęcie schematyzujące (uwaga:
schematyzm!) oraz niesłuszne gdyż
o nawróceniu Hello zadecydował o-
sobisty wpływ Lacordaire'a.

Ślicznie! W tym jednak rzecz, że
ja szukam socjalnych determinantów
tego typu pisarstwa religijnego, jak-
i reprezentował Hello, a p. J. M. S.
tłumaczy mi, że to nie potrzebne, bo
tu wystarczy biografia. Czyżby p. J.
M. S. nie zauważył, że podstawił za-
pełnie inne zagadnienie na miejsce
omawianego przeze mnie?

Ale to ostatecznie byłby drobiazg.
Przy stosowaniu przez atakującego
i atakowanego odmiennych metod pra-
cy nad dziełem literackim tego ro-
dzaju nieporozumienia istotnie mogą
się zdarzać i to dość często. W tym
wypadku jednak sprawa nie przed-
stawia się tak prosto. To nieporo-
zumenie wygląda na dość świadomy
manewr. Cały ów inkryminowany
fragment mojego esaju ma w ogół-

nym planie całości charakter kon-
strukcyjno-pomocniczej, służącej do wy-
jaśnienia przyczyn niepopularności
Hello u jego współczesnych. Pan J.
M. S. rozwiódł się tak szeroko nad
tą kwestią, jakby te właśnie zagad-
nienia były głównym tematem mo-
jego szkicu, co — w konsekwencji —
musi prowadzić do wywołania wra-
żenia, że jestem „wrogiem“ Hello i
„pomniejszycielem obywatelstwa“.
O tym, że w szkicu swoim piszę o Hel-
lo jako o: 1) prekursorze postępowa-
wego, antyburżuazyjnego nurtu li-
teratury katolickiej, 2) wielkim po-
ecie świętości i sumienia, 3) wrogu
polowiczności i mierzności moralnej,
że usiłuję wykazać jego aktualność
dla współczesnego katolicyzmu — o tym
wszystkimi u p. J. M. S. ani dudul
Ha, mozem ja i „wrog“? W „Ty-
godniku“ pewnie lepiej na tym się
znają. Ale w takim razie mogę tyl-
ko życzyć i panu J. M. S. i sobie,
żebyśmy zawsze z takimi jedynie
„wrogami“ mieli do czynienia.

P. S. Ośmielę się jeszcze tylko
wyrazić przypuszczenie, że zostałem
w tym wypadku poszkodowany ra-
czej mimochodem, gdyż nie tyle
o mnie chodziło, ile o okazję do
przyjęcia łaski temu „Dziś i Jutro“.

Stefan Lichański

Państwowa Średnia Szkoła Mu-
zyczna Nr. 3 im. K. Kurpińskiego
w Warszawie, ul. Wiejska 19
przyjmuje zapisy na rok szkolny
1952/53 na wydział instrumental-
ny, wokalny, instruktorski, ryt-
miki dodatkowo od dnia 24 — 31.
VIII.1952 r.
Sekretariat Szkoły czynny jest
od 9 do 16-tej.

Ks. Wacław RADOSZ

Pierwszy człowiek nowożytny

TRUDNO znaleźć bardziej dosadne określenie św. Augustyna niż to, zamieszczone w tytule, a ukute przez naszego filozofa, ks. Sawickiego. Nieco inaczej tę samą treść wyraża najwybitniejszy znawca augustiańskiego systemu etycznego, Mausbach. Pisze on, że „Św. Augustyn jest reprezentantem swego narodu i zarazem reprezentantem ludzkości. Zakorzeniony w ziemi ojczystej, wznosi się duchem genialnym tak wysoko ponad bliższe otoczenie, iż przyznać mu trzeba znaczenie dziejowe. Jest on podobny do owych olbrzymich gór, których dolna część pokryta jest roślinnością rodzimą i zabytkami

in 4^o Raulx, w tym samym czasie ukazało się tłumaczenie Peronne'a w 34 tomach in 4^o z przedrukiem tekstu łacińskiego, a obecnie wyszło trzecie pełne wydanie dzieł św. Augustyna. Przekładu dokonał augustinianin, O. Fulbert Cayre.

Jakże wobec tych osiągnięć żenująco wygląda znajomość dzieł św. Augustyna w Polsce. Bardzo nieliczne dzieła tego Ojca Kościoła zostały przyswojone naszemu językowi. Większą popularność zdobyły sobie jedynie „Wyznania“, „Pisma katechetyczne“ i „Państwo Boże“. Wielką przeto zasługę wobec naszej kultury katolickiej ma Instytut Wydawniczy „Pax“, przygotowa-

ny „Pisma Katechetyczne“ św. Augustyna trafią zapewne do rąk naszych kaznodziejów, mówców i wszelkiego rodzaju wychowawców.

Wychowawcy znajdą w nich nieoceniony materiał dydaktyczny i pedagogiczny. Metoda nauczania stworzona 1500 lat temu nie straciła do dziś rumieńców życia, bo oparta jest na genialnej i pełnej wiedzy o człowieku. Dość wspomnieć, że tak bardzo ceniona w środowiskach katolickich metoda monachijska nauczania ma swą genezę w myślach Augustyna.

Mówcy i kaznodzieje niezmiernie dużo skorzystają z wzorów i uwag św. Augustyna. Pamiętajmy, że już współcześni Biskupa z Hippony, i to nawet przeciwnicy ideowi, manichejczy, nazywali go „summus orator et deus pene totius eloquentiae — najdoskonalszy mówca i bóg prawie wszelkiej wymowy“. By zasłużyć na taką opinię, nie wystarczy zdolności nawet genialne, trzeba wytrwałej pracy całego życia.

Syn urzędnika cesarskiego z Tagasty pracę tę podjął po ukończeniu szkoły w Madaurze, wysłał go

ojciec do Kartaginy na studia wymowy, które pozwalają później Augustynowi otworzyć szkołę retoryki w mieście rodzinnym. Musiał to być nauczyciel niezwykle, skoro prefekt Symmach powołał go wkrótce na nauczyciela retoryki do Mediolanu.

Po przyjęciu chrztu zmienia się zapatrywanie wielkiego konwertyty na charakter wymowy. Ponad kunszt retorski wyżej stawia prawdę mowy; żąda nie kwiecistych ozdób (ornamenta), ale dowodów (documenta). Wartość jego kaznodziejstwa polega nie na świetności stylu ani wdzięku dykcji, ale na sile i prawdzie myśli.

Forma niekiedy u niego szwankuje, mówiąc bowiem bardzo często, nie zawsze miał czas na wyładanie stylu; nad formą panuje u niego głębia myśli. Afrykański Biskup nie buduje długich okresów, zdania jego są krótkie, oszczędne w słowach, pełne też i antytez, zdecydowane, jasne. Wiele z nich stało się wspólnym dobrem Kościoła. Każde prawie lapidarne zdanie św. Augustyna zawiera w sobie takie bogactwo treści, że na jego tle zbudować można pokaźne rozważanie.

Kiedy Augustyn chce w kilku słowach przedstawić zasadę życia pogańskiego, napisze: amor sui usque ad contemptum Dei — miłość siebie aż do wzgardy Boga; kilku innymi słowami określi naczelną zasadę chrześcijaństwa: amor Dei usque ad contemptum sui — miłość

Boga aż do wzgardy siebie. Przykładów tej zwięzłości i głębi można podać tysiące.

Mowa jego jest konkretna i pogłówna. Najbardziej abstrakcyjne problemy nabierają pod jego ręką ożywienia, ciepła, kształtu.

To On pierwszy tajemnicę np. Trójcy Świętej starał się zbliżyć słuchaczom przez zastosowanie analogii do duszy ludzkiej i jej władz, rozumu i woli.

Przy tym także katolicka jest postawa duchowa Augustyna, jako mówcy. W kazaniu 339-tym mówi on „Jestem sługą, a nie gospodarzem; podaję wam to, czym sam żyję, biorę ze skarbów Pana, z biesiady przygotowanej przez gospodarza, który choć bogaty, stał się ubogim dla nas, byśmy ubogaci byli przez Jego ubóstwo“.

Nie tylko warto, ale trzeba wziąć do ręki pisma tego Ojca Kościoła. Niech zadość się stanie utwierdzając się już tradycji, że książki wydawane przez „Pax“ znajdują chętnych nabywców.

Życie katolika to nie samotny bieg do mety, to raczej bieg sztafety olimpijskiej, przekazującej płonącą pochodnię z rąk do rąk, by zapalić nią znicz na stadionie. Pochodnie współczesnej myśli katolickiej niech zapalają się u ognisk roznieconych przez pierwszego człowieka nowożytnego, który nie tylko nie utracił żywego związku z naszymi czasami, ale w dalszym ciągu czeka na odkrycie, poznanie i zgłębienie.



Życie w rzymskim majątku w Afryce
mozaika z II wieku

mi dzieł tej ziemi, a szczyty, pokryte wiecznym śniegiem, sięgają w eter otaczający kulę ziemską“.

Nic przeto dziwnego, że ze skarbicy myśli tego wielkiego Ojca Kościoła korzystał myśliciele przez 1500 lat, a i obecnie najbardziej oryginalne osiągnięcia myśli katolickiej wykwitają z tradycji augustiańskiej.

Na uroczystości rozdania tegorocznych nagród im. Włodzimierza Pietrzaka, w przemówieniu ks. prof. Eugeniusza Dąbrowskiego, omawiającego aktualne potrzeby programu wydawnictw katolickich w Polsce, znalazły się słowa poświęcone twórczości kardynała Newmana. Jest to teolog katolicki tak dalece przekraczający poziom swych czasów, że dziś dopiero, przeszło pół wieku po śmierci, zaczyna się epoka jego wpływu. Komu zawdzięcza Newman swoje nawrócenie na katolicyzm i głębię swych przemysłów? Studium poświęconym św. Augustynowi! Wystarczy wziąć do ręki newmanowską „Apologię pro vita sua“, by się o tym przekonać.

Z potężnego nurtu myśli Augustyna, pierwszego człowieka nowożytnego, nigdy Kościół nie przestanie czerpać, teraz zaś więcej niż kiedy. Indziej budzi Biskup z Hippony zainteresowanie, gdy potężnie prąd zapoznawania się ze źródłami chrześcijaństwa.

We Francji w ciągu niespełna 100 lat ukazało się już trzecie tłumaczenie pism św. Augustyna. Pod koniec ubiegłego stulecia wydał tłumaczenie w 17 tomach

wując powtórne wydanie „Pism Katechetycznych“.

„Pisma Katechetyczne“ przetłumaczył i wydał w 1929 r. w księgarni Uniwersyteckiej w Poznaniu ks. Władysław Budzik „Pax“ przez petyzm dla zmarłego już tłumacza oparł się w zasadzie na jego pracy, zespół redakcyjny jednak, który zajmuje się przygotowaniem książki do druku, dokonał po prostu nowego tłumaczenia, nie obciążonego już błędem niewolniczego trzymania się łacińskiego tekstu i płynąca stąd niejasność myśli.

Do zbioru zatytułowanego „Pisma Katechetyczne“ wchodzi 5 rozpraw:

„Początkowe nauczanie religii“

— De catechizandis rudibus,

„Kazanie do katechumenów o wyznaniu wiary“ — De Symbolo sermo ad catechumenos,

„Podręcznik dla Wawrzyńca, czyli o wierze, nadziei i miłości“

— Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate,

„Wiara i uczynek“ — De fide et operibus,

„Chrześcijańska walka“ — De agone christiano.

Dwie pierwsze pozycje zawierają teorię i praktykę nauczania religii. W „Początkowym nauczaniu religii“ znajdujemy sformułowania dotyczące psychologii wychowawczej i wreszcie dwa pokazowe przykłady najbardziej popularnego wstępnego wykładu prawd religijnych dla katechumenów.

Nauczanie katechumenów trwało zwykle trzy lata i dopiero pod koniec tego okresu, przed zbliżającym się chrztem, wtajemniczano ich w treść „Składu Apostolskiego“. Przykładem praktycznym tego wprowadzenia w treść symbolu wiary jest zwięzłe „Kazanie do katechumenów o wyznaniu wiary“.

„Podręcznik dla Wawrzyńca“ i rozprawa „Wiara i uczynek“ przeznaczone są dla inteligencji chrześcijańskiej, adresatami natomiast „Chrześcijańskiej walki“ byli „bracia mało wykształceni w języku łacińskim“, stąd niezmiernie prosta językowa tej rozprawy.

Szczególną uwagę należałoby poświęcić „Podręcznikowi dla Waw-

Pieśń o dobrym rycerzu

„Hrabia Roland leży pod sosną. Ku Hiszpanii obrócił twarz. Wiele rzeczy przychodzi mu na pamięć: tyle ziem, które zdobył dzielny rycerz, i słodka Francja, i krewniacy, i Karol Wielki, jego pan. Krew jego jasna spływa mu po ciele; sople padają na ziemię. Ach, słodka Francjo, zostaniesz ty dziś sierotą po dobrych wasalach, upokorzona i uboga! Cesarz poniesie wielką szkodę“.

Pieśń o Rolandzie — naiwna i prymitywna pieśń o sławie rycerskiej. Słuchano jej z uniesieniem po romańskich komnatach zamkowych, dziś czyta ją się często z pobłażliwym uśmiechem, ale jednak się czyta, bo pieśń urzeka prostym czarem niefalszowanej poezji. Urodziła się z legendy, której integralną częścią sama się stała. Jest syntezą średniowiecza, lapidarnym skrótem jego najbardziej istotnych cech psychicznych; jest w niej miłość i nienawiść, wierność i zdrada, wiara i okrucieństwo — kontrasty na wielką, nie na mieszczańską miarę. Jest w niej ówczesny człowiek z wszystkimi swymi skazaniami i wzlotami.

„Pieśń o Rolandzie“ nie ma autora, jak nie ma autora „Słowo o wyprawie Igoza“, „Pieśń o Nibelungach“ i jak nie ma podobno autora „Iliada“. P. Samuel Fiszman, autor przedmowy do wydanej ostatnio przez Książkę i Wiedzę „Pieśni o Rolandzie“, twierdzi, że należy ona do starych, sięgających IX wieku utworów ludowych, że nie ma racji Bédiera, który głosił iż powstała ona — jak szereg innych chansons de geste — w wieku XI, z współpracy żonglerów i zakonników, opiekunów starych kronik, dostarczycieli wątku tematycznego. Swoją interpretację określa p. Fiszman jako zrozumiałą samą przez się oraz uzasadnia ją wiedzą o podstawowych zasadach rozwoju literatury w ogólności.

Można by tu powiedzieć, że odwoływanie się do „rzeczy w sobie“ nie jest szczęśliwym argumentem dla

metody historycznej, można by również upierać się przy starej zasadzie, że o ile fakty zaprzeczają teorii dotąd uważanej za prawdziwą, to dzieje się to ze szkodą dla teorii, nie dla faktów. Ale ponieważ autor wstępnie nie zajął się faktów tych krytyką (jest to jedynie naukowo poprawna obrona teorii), to polemizując z nim, należy przede wszystkim wysunąć argumenty pozytywne.

Przed wszystkim zająć się należy problemem społecznej funkcji rapsodu, problemem przez p. Fiszmana pominiętym. Lektura „Pieśni“ dobitnie przekonuje o tym, że utwór wyraża ideologię stanową rycerstwa, że bezpośrednio apoteozuje ideologiczne momenty prawno-politycznego ustroju feudalnego, którego istotną cechą był rozdział władzy między wasalów różnego stopnia. Jednoczesna centralizacja tej władzy w ręku najwyższego suwerena zależała praktycznie od siły osobistej, międzyosobniczej więzi moralnej. Wierność wasala względem suwerena jest kamieniem węgielnym istnienia feudalnego porządku politycznego. „Pieśń o Rolandzie“ jest pieśnią o wierności. Jeśli więc p. Fiszman pisze, że „Pieśń o Rolandzie“ jest utworem ludowym, to może na zgodzić się z nim w tej mierze, w jakiej termin „ludowy“ dotyczy „technik“ jej powstania. Z ludem przeciwstawianym rycerstwu miała ona tyle tylko do czynienia, że znajdowała wśród niego chętnych słuchaczy, jak każda legenda zresztą w środowisku kulturalnie prymitywnym. „Pieśń o Rolandzie“ jest klasycznym przykładem zamówienia społecznego, tym razem ze strony rycerstwa.

„Pieśń o Rolandzie“ jako wynik zamówienia społecznego mogła powstać przede wszystkim w wieku XI. Motywacja ideologiczna dzieła mająca na celu utrwalenie panującego porządku powstaje zawsze wtedy, gdy istnieje możliwość zagrożenia tego porządku. Wiek XI jest właśnie wiekiem chwiania się politycznej struktury feudalizmu.

Canossa, będąca przejawem walki między civitas Dei a civitas terestra, jest zarazem pierwszym przejawem zmierzchu politycznej supremacji rycerstwa. Walka tiary z koroną wymagała szczególnego ideologicznego scementowania rozłamującego się stanu. Problem wierności staje się nader aktualny. I to właśnie przemawia za tym, że „Pieśń o Rolandzie“ zapisana dopiero w wieku XII powstała właśnie w XI. Tak właśnie chronologicznie ustawia ją Bédier.

Nie wydaje się też, by było nieprawdopodobieństwem, że powstała ona jako zamierzone posunięcie polityczne i została ułożona przez stojących po stronie korony zakonników.

„Baronowie francuscy, dobrzy z was wasale... Kto zdradza, gubi innych z sobą“.

Chronologia jest najbardziej prawdopodobnym rezultatem dociekań Bédiera. Inne jego hipotezy są, jak się zdaje, już przestarzałe i łatwe do obalenia. Tak np. z pewnością ma rację p. Fiszman, gdy pisze że Pieśń zawiera szereg elementów znacznie starszych, sięgających czasów jeszcze Karola Młota i Charlemana. Mimo to jednak można twierdzić, że w swej zasadniczej i ideologicznej treści powstała ona w wieku XI-ym. Fakt istnienia w „Pieśni o Rolandzie“ zapożyczonych wątków nie jest rewelacją zmieniającą dotychczasowe na utwór poglądy. Zjawisko to tak dawne jak literatura.

Dobrze zrobiła Książka i Wiedza wznawiając „Pieśń o Rolandzie“. Wyjątkowo udana oprawa graficzna, okładka, karta tytułowa, gęste inicjały Marii Hiszpańskiej nadają Pieśni charakter bibliofilski. Niska cena (8.30) i ośmiotysięczny nakład umożliwią szerokie jej rozpowszechnienie wśród czytelników.

Kw

„Pieśń o Rolandzie“ tłum. Boy; wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1952, str. 142 zdołała Maria Hiszpańska.

Wspan

redakcja „Dziś i Jutro“
poszukuje

przedwojennej powieści
Tadeusza Brezy p.t.

„ADAM GRYWAŁD“

Juliusz DOMAŃSKI

OBRAZ BOŻY W CZŁOWIEKU

Z NANA jest powszechnie legenda opowiadająca o tym, jak święty Augustyn zajęty zgłębianiem tajemnicy Trójcy Świętej zobaczył podczas przechadzki po brzegu morskim małego chłopca, który do wykopanego w piasku zagłębienia przelewał łyżką wodę morską; na zdziwienie wyrażone przez Świętego chłopiec ton odpowiedział, że prędzej on pomieści w tym małym dołeczku całe morze, niż Augustyn zrozumie tajemnicę Trójcy Świętej.

Ta piękna legenda ma wyraźną tendencję pouczania i przekonania o tym, że pewne prawdy wiary chrześcijańskiej są ponad rozumem ludzkim i nigdy nie będą mu całkowicie dostępne. O tym zresztą można przeczytać w każdym, choćby najmniejszym katechizmie. Ale w odniesieniu do św. Augustyna może ona sugerować nieświadomym rzeczy zupełnie błędny pogląd, jakoby Doktorowi z Hippony nie pozytywnego w dziedzinie nauki o Trójcy Świętej nie udało się stworzyć. Rzecz ma się zgoła inaczej. Święty Augustyn nie tylko wyraźnie i mocno, jak nikt drugi, głosił postulat poznania Boga — w zakresie dostępnym rozumowi ludzkiemu — ale i swoim czynem intelektualnym postulat ten spełniał. Nauka o Trójcy Świętej w jego teologicznym systemie znalazła niepodważalnie miejsce.

Z genialnym poglądem św. Augustyna na tak ważne dla chrześcijańskich teologów wszystkich czasów zagadnienie istoty Trójcy Świętej może się czytelnik polski zapoznać przy lekturze książki O. Ludwika Andrzeja Krupa pt. *Obraz Boży w człowieku według nauki świętego Augustyna*,* której chcę na tym miejscu słów parę poświęcić. Książka ukazała się dość dawno, bo cztery lata temu, ale może dlatego właśnie warto ją przypomnieć. Obejmuje ona, jak wskazuje tytuł, znacznie więcej zagadnień, przede wszystkim augustyńską psychologię, ale nauka o Trójcy Świętej znalazła tu tak szerokie uwzględnienie, że można ją uważać za traktat o Augustynie jako o teologu, który z racji zajmowania się szczegółowym problemem stosunku człowieka do Boga stworzył zamknięty w sobie i wykończony system nauki o istocie Trójcy Świętej.

Czym jest ów „obraz Boży w człowieku”? Pojęcie „obrazu” zaczerpnięte Augustynem z Pisma Świętego, z takich zdań jak „Uczyńmy człowieka na wyobrażenie i podobieństwo nasze” (Rodz. 1, 26) lub „Bóg stworzył z ziemi człowieka i według obrazu swego uczynił go” (Ekli. 17, 1; por. Mądr. 2, 23) i omawiał je wiele razy, najobszerniej w „De Trinitate”, ale przygodnie także w innych dziełach i trzeba zaznaczyć, że wyjaśnienie trudnego zagadnienia „podobieństwa człowieka do Boga” nie dało się ująć w jeden wykończony system.

Toteż przed piszącym monografię na temat nauki św. Augustyna o „obrazie Bożym w człowieku” stało niełatwe zadanie nie tylko zreferowania i wyjaśnienia tej nauki, ale także usystematyzowania poglądów św. Augustyna i uszeregowania ich w porządku rzeczowym. To trudne zadanie spełniła monografia O. Ludwika Andrzeja Krupa co najmniej o tyle, iż czytelnik ma po przeczytaniu jej dość jasny pogląd na omawiane w niej zagadnienie.

A zagadnienie poznania Boga i duszy ludzkiej oraz zagadnienie wzajemnego stosunku Boga i człowieka stawiane pod kątem inspirowanego przez Pismo święte podobieństwa „obrazu” — było, jak zaznacza autor na wstępie, centralnym problemem augustyńskiej filozofii. *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.* (Chcę poznać Boga i duszę. I nic więcej? Nic zgoła). „Centralnym punktem zainteresowań Augustyna — pisze O. L. A. Krupa — jest idea Boga. Z nią zaś łączy najściślej ideę duszy. W niej bowiem Augustyn znajduje Boga i poznaje Go. Nic więc dziwnego, że kiedy Augustyn przekonał się, że dusza jest Boga obrazem, to zagadnienie to, jako najbardziej odpowiadające jego dążeniom i jego duchowi, zajęło w jego nauce miejsce naczelne... W ten sposób idea obrazu Bożego staje się pośrednio niejako osią środkową całego systemu św. Augustyna”.

Biblijny termin „obrazu Bożego” rozważa autor monografii w oparciu o etymologię słowa „obraz” w języku hebrajskim, greckim i łacińskim, by po krótkim zarysie historycznym egzegezy tych miejsc Pisma św., które mówią o obrazie Bożym w człowieku (Rodz. 1, 26; Mądr. 2, 23; Ekli. 17, 1), określić dokładnie, co święty Augustyn rozumiał pod wyrażeniem „obraz” (imago). Otóż „obrazem” jest według Augustyna tylko to, co jest odbiciem jakiejś rzeczy, co od jakiejś rzeczy pochodzi, i stąd pojęcie „obrazu” jest węższe niż pojęcie „podobieństwa”, tak że nie każde podobieństwo jest „obrazem” a tylko takie jak np. podobieństwo dzieci do rodziców czy podobieństwo człowieka do Boga.

Po omówieniu tych wstępnych i ogólnych założeń przechodzi autor do poglądów Augustyna na naturę człowieka. Gruntowna ich analiza prowadzi go do wniosku, że rozważania św. Augustyna o naturze człowieka jako istoty jednocześnie duchowej i cielesnej nigdy nie zostały doprowadzone do końca: niektórych trudności Święty Doktor nie pokonał, problemów nie rozstrzygnął, a zresztą nawet świadomie rezygnował z teoretycznych czysto dociekań, ponieważ cel jego filozofii był praktyczny i św. Augustyn miał na uwadze przede wszystkim dobro człowieka. Ale choć związek pierwiastka duchowego z cielesnym w człowieku pozostał na zawsze dla św. Augustyna nierozwiązaną zagadką, to duszę uważał on za pierwiastek w naturze ludzkiej doskonalszy, wyższy, i w niej właśnie widział zdolność odzwierciedlania Boga, czyli „obraz Boży”.

Rozdział drugi zatytułowany „Analizy stosunek obrazu Trójcy Świętej w duszy ludzkiej” poświęcił autor usystematyzowaniu i interpretacji nauki Augustyna o Trójcy Świętej, zaznaczając, że choć Augustyn miał tu poprzedników przede wszystkim w Ojcach greckich, to jednak dla swoich rozważań przyjął oryginalny punkt wyjścia: nie Osoba, Boga Ojca, lecz jedność natury Bożej była dla niego tezą, od której zaczął swe rozważanie. Bardzo interesujący jest w tym rozdziale ustęp omawiający tzw. „relacje Boże”, czyli stosunek wzajemny osób Boskich. Otóż według Augustyna o Bogu można mówić dwojako: absolutnie i relatywnie. Pierwszy sposób to orzekanie, czym Bóg jest sam w sobie; drugi wypadek zachodzi, gdy mówimy, czym Bóg jest w stosunku do czegoś innego, np. czym jest Bóg Ojciec w stosunku do Syna. „O ile dana Osoba — pisze autor — posiada byt absolutny, jest Bogiem, o ile natomiast stoi w pewnym stosunku do innej Osoby Boskiej, jest Ojcem, Synem, Duchem Świętym”.

Na szczególną uwagę zasługuje też ustęp o pochodzeniu Osób Boskich. Pochodzenie, jako drugą podstawę rozróżniania Osób Boskich, pochodzenie Syna od Ojca a Ducha od Ojca i od Syna, z niezwykłą bystrością przez św. Augustyna tłumaczone, streszcza autor monografii w taki sposób: Syn Boży, „Słowo”, jest wyrazem doskonałego poznania się Ojca, w nim bowiem wyraża Ojciec całą swą Istotę, cały swój rozum, w nim streszcza i skupia całe swe Boskie myślenie — a myślenie i byt w Bogu jest jedną i tą samą rzeczą... czyli w Słowie Ojciec wyraża siebie samego”. Pochodzenie Ducha Świętego od obydwu Osób polega na wzajemnej miłości Ojca i Syna. „Tak więc jak wyrazem poznania się Ojca jest Słowo, druga Osoba, tak wyrazem wzajemnej miłości Ojca i Syna jest trzecia Osoba Boska”.

Trzeci rozdział książki zatytułowany „Mądrość jako nadprzyrodzony obraz Boży w duszy ludzkiej” poświęcony jest nauce Augustyna o stosunku duszy do Boga jako stosunku obrazu do wzoru i związanemu z tym procesowi odradzania się duszy i upodobniania do Boga. Proces ten odbywa się na trzech etapach: w pierwszym dusza nie zna nawet siebie samej i władze jej znajdują się w stanie uśpienia; drugi reprezentuje dążenie duszy do samopoznania w tym celu, by dusza znając swoją naturę zajęła w porządku bytów właściwe miejsce przez poddanie się bytom wyższym i wzniesienie się ponad niższe; trzeci wreszcie to świadome i dobrowolne poddanie się Bogu jako najwyższemu Dobru.

Ten rozdział uważa autor za najważniejszy. Istotnie jest on może najstarszym opracowaniem. Wyczerpująco zostało w nim omówione augustyńskie pojęcie mądrości ludzkiej, z uwzględnieniem także wpływów w tej dziedzinie starożytnej myśli pogańskiej; znalazło tu należne miejsce zagadnienie, jak Bóg jako przedmiot mądrości staje się dobrem uszczęśliwiającym człowieka, dalej kolejne stadia upodobniania się do Boga przez mądrość, wreszcie powiązanie mądrości w ujęciu św. Augustyna z nauką o „obrazie Bożym” w człowieku. To ostatnie zwłaszcza dokładnie omawia autor ujmując obraz Boży

Po tym zreferowaniu nauki Augustyna o Trójcy Świętej przechodzi autor do „pierwszego obrazu Trójcy Świętej w człowieku”. Są bowiem u Augustyna dwa takie „obrazy”, a raczej dwie trochę odmienne interpretacje jednego „obrazu”. Pierwszy obraz to duch, poznanie, miłość (mens, notitia, amor), trzy istoty duszy ludzkiej. W związku z nim omówiony jest szerzej pogląd Augustyna na jedność duszy ludzkiej w zestawieniu z jednością, jaką jest Bóg. Otóż Bóg jest jeden w trzech Osobach „nie przez swe działanie na zewnątrz, lecz przez wewnętrzne czynności rozumu i woli”. Dusza zaś jest przez to do Boga podobna, że „w swym wewnętrznym życiu psychicznym przejawia, obok jedności natury, trzy odrębne, a mimo to wspólne i równe sobie czynności duchowe”. Ale analogia nie jest zupełna. Jedność Boga jest jednością absolutną, ponieważ „każda poszczególne doskonałość wyraża Jego istotę”. Dusza ludzka natomiast, „choć jest substancją niepodzielną i niezłożoną, posiada jednak w swej naturze właściwości, które nie zawsze pokrywają się z jej istotą”. Jest to zatem byt pojedynczy wprawdzie, ale niedoskonały.

Te trzy psychiczne rzeczywistości duszy — istota duchowa, poznanie, a raczej „samopoznanie”, i miłość — to pierwszy odpowiednik Trójcy Świętej, pierwszy „obraz Boży w człowieku”. Drugi „obraz” stanowią pamięć (memoria), myśl (intelligentia) i wola (voluntas). Pamięć duchowa, pamięć duszy o sobie samej (bo taka tylko pamięć może tu być brana pod uwagę) — „jest nie tylko władzą duszy, lecz jest jej życiem w stanie podświadomości”. Ona rodzi myśl — „słowo” —, razem zaś ze „słowem” istnieje w pamięci miłość jako pierwiastek woluntarystyczny pobudzający ją do pełnego poznania siebie. Analogia do życia Bożego daleka, ale wyraźna: pamięć to dusza rodząca inteligencję (myśl), czyli „słowo”; uzupełnieniem tamtych jest miłość rozumiana w sensie woli i tworząca razem z nimi jedno życie duchowe.

Trzeci rozdział książki zatytułowany „Mądrość jako nadprzyrodzony obraz Boży w duszy ludzkiej” poświęcony jest nauce Augustyna o stosunku duszy do Boga jako stosunku obrazu do wzoru i związanemu z tym procesowi odradzania się duszy i upodobniania do Boga. Proces ten odbywa się na trzech etapach: w pierwszym dusza nie zna nawet siebie samej i władze jej znajdują się w stanie uśpienia; drugi reprezentuje dążenie duszy do samopoznania w tym celu, by dusza znając swoją naturę zajęła w porządku bytów właściwe miejsce przez poddanie się bytom wyższym i wzniesienie się ponad niższe; trzeci wreszcie to świadome i dobrowolne poddanie się Bogu jako najwyższemu Dobru.

Ten rozdział uważa autor za najważniejszy. Istotnie jest on może najstarszym opracowaniem. Wyczerpująco zostało w nim omówione augustyńskie pojęcie mądrości ludzkiej, z uwzględnieniem także wpływów w tej dziedzinie starożytnej myśli pogańskiej; znalazło tu należne miejsce zagadnienie, jak Bóg jako przedmiot mądrości staje się dobrem uszczęśliwiającym człowieka, dalej kolejne stadia upodobniania się do Boga przez mądrość, wreszcie powiązanie mądrości w ujęciu św. Augustyna z nauką o „obrazie Bożym” w człowieku. To ostatnie zwłaszcza dokładnie omawia autor ujmując obraz Boży

w duszy ludzkiej jako podstawę doskonalenia się człowieka ze strony jego natury; ze strony Boga udział w tym doskonaleniu się człowieka bierze Łaska, która jako „światło Boże” odnawia i rozjaśnia obraz Boży w człowieku.

Trzeba wyrazić żal, że w rozdziale drugim autor nie zajął się sprawą duchowej „trójjedności” duszy ludzkiej od strony możliwych wpływów analogicznej koncepcji Platona na koncepcję Augustyna. Ta analogia jest wprawdzie bardzo daleka i zupełnie zewnętrzna, tak że gdyby nawet Augustynowi dostarczył pomysłu Fajdros Platona, i tak trzeba by jego poglądy uznać za niezmiernie oryginalne, ale brak jakiegokolwiek wzmianki na ten temat — niepokoi.

Zresztą książka omawiająca w sposób dokładny i wyczerpujący jedno z czołowych zagadnień augustyńskiej filozofii i teologii jest dowodem nie tylko wielkiej erudycji autora, widocznej zarówno w ilości pozycji bibliograficznych, jak i w licznych cytatach z pism Augustyna, zdradzających długotrwałe z nimi obcowanie, ale na jej dobro trzeba jeszcze zapisać przede wszystkim to, że zagadnienia niezmiernie trudne i zawiłe przedstawia w formie jasnej nawet dla laika. Jest ona niewątpliwie na gruncie nauki katolickiej pozycją cenną i warto się nią zająć.

Półka z książkami o sztuce

Bardzo nie lubię porządków i pod tym względem mój pokój jest typowym pokojem kawalerskim. Tylko książki jestem skłonny obdarzyć wyjątkowymi prawami. I lubię nawet porządkowanie książek. Wtedy przekonuje się, jak bardzo powierzchowny jest podział na zajęcia fizyczne i umysłowe. Bo niby to ścieranie kurzów, przenoszenie z półki na półkę, a w istocie: odkrycie, spotkania, przygody intelektualne.

W czasie ostatnich porządków przekonałem się, że moja półka z książkami o sztuce rozrosła się. I monografia tej półki byłaby może małą historią bibliofila — jego nadziei, propozycji i rozczarowań. Tylko żeby — broń Boże — nikt tego nie brał jako „próby bilansu naszego trudu edytorskiego”. Nie, nie będzie żadnych „podsumowań”. Będą to takie sobie pomrukiwania z okazji ścierania kurzów...

Lubię format zwany przez „fachowców od książki” „szesnastką”, i ze wstydem przyznaję się, że był to główny powód, dla którego kupiłem dwie prawdziwie kieszonkowe książeczki Z. Świechowskiego „Sztuka gotycka”. Okładki interesujące, chociaż liternetwo w jaskrawej niezgodzie z tem, wszystko to niepiaszczynowe i porwane. Autora nie znałem: wydawcy (Pallotinum, Poznań 1950) raz na zawsze odebrali mi prawo przesłania im życzeń imiennych podając przed nazwiskiem krótkie Z. Autor, proszę Wydawców, ma prawo do pełnego imienia.

W założeniu książeczki są próbą popularnego omówienia dwu wielkich stylów historycznych. Autor miał tylko 60 stron małego formatu: temat na parę grubych tomów. Poradził sobie w ten sposób, że na początku dał genezę i ogólną charakterystykę stylu, omawiając potem ważniejsze zabytki sztuki danego okresu, systemem topograficznym, tj. dając krótki przegląd rozwoju romańszczyzny i gotyku w głównych krajach Europy ze szczególnym uwzględnieniem Polski.

Ten system popularyzacji, będący zresztą chyba wyrazem uczciwości naukowej Autora, ma jednak tę niedogodność, że lektura obu książeczek nie pozostawia jasnego pojęcia stylu, a raczej wrażenie różnorodności i komplikacji, trudności w sprecyzowaniu jasnych i prostych wyróżników. Wydaje się, że korzystniej byłoby zrezygnować z omówienia wielu poszczególnych zabytków na rzecz syntezy i uogólnienia.

Mimo tych zastrzeżeń obie prace Z. Świechowskiego są pożyteczne jako typ „popularyzacji informacyjnej”. Chociaż oświadczyć wolę... ale o tym będzie mowa później, kiedy dojdziemy do sprzątania, powieści o artystach i książkach, których celem jest wykształcenie (ew. wykrzesanie) wrażliwości artystycznej.

A teraz trochę pochwał i wniosków. Dobrze się stało, że terminy fachowe, owe odstrasżające laika określenia sztuki „reliefy” i absydy zostały objaśnione w specjalnym dołączonym słowniczku. Ale stałoby się jeszcze lepiej, gdyby do objaśnienia dołączono rysunki, bo nie wszyscy, którzy czytają „archiwolta — profilowana, ozdobna część łuku” — wiedzą, jak to naprawdę wygląda.

Na koniec zachowaliśmy sam rarytas: ilustracje. Jest to chyba jedna z głównych zalet książeczki. Są ciekawe, dobrze dobrane i stanowią przeszło połowę materiału. Powinno to stanowić zasadę w wydawnictwach o sztuce, którą lapidarnie dałoby się ująć w aforyzmie: mniej gadania, więcej pokazywania.

Coś jeszcze na koniec o „szacie słownej”. Jest skromna, prosta, do brzo skrojona. Tylko jednego terminu nie mogę wybaczyć: „perpendykularny”. To przy okazji podziału gotyku angielskiego. Perpendicular — znaczy po angielsku: prostopadły, i należałoby się trochę pobiedzić nad odpowiednikiem. Na gotyk mają Francuzi przymiotnik „ogival”. Co byśmy powiedzieli zobaczywszy na okładce książki p. Świechowskiego tytuł: *Sztuka ożywalna. Fe!*

A w ogóle to czas pomyśleć o słowniku ilustrowanym historii sztuki. No i na gotyku sztuka europejska się nie kończy...

Stefan Martha

* O. Ludwik Andrzej Krupa O.F.M., *Obraz Boży w człowieku według nauki świętego Augustyna*. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 6. Lublin 1948.

NOTATKI BIBLIOGRAFICZNE

W najbliższym czasie ukaże się nakładem Instytutu Wydawniczego PAX dzieło Etienne Gilsona „Introduction à l'étude de saint Augustin” w polskim przekładzie. Fragment tej książki zatytułowany *Miłość — Caritas* drukujemy w niniejszym numerze.

Pisma Katechetyczne św. Augustyna, wydane po raz pierwszy w księgarni Akademickiej Jana Jachowskiego w Poznaniu w zbiorze *Pism Ojców Kościoła, ukazują się w drugim, poprawionym wydaniu nakładem Instytutu Wydawniczego „Pax”*.

W cyklu „Warszawskich Studiów Teologicznych” ukazała się nakładem Pallotinum praca Ks. Dra Ryszarda Paciorekowskiego pt. „Chrześcijaństwo w apologetycznej myśli św. Augustyna”.

Nakładem Sióstr Loretanek — Benedyktynki ukazało się drugie poprawione i uzupełnione wydanie biografii św. Augustyna ks. prof. Jana Czujka.

Odbudowa świątyń na Dolnym Śląsku

Na wystawie odbudowanych kościołów zorganizowanej w Muzeum Archidiecezjalnym we Wrocławiu zwracała uwagę bardzo prosta plansza: zarysy różnych stylów architektonicznych i cyfry wyrażające liczbę dolnośląskich kościołów, umiejscowione w poszczególnych wiekach. Wiek X i XI przemawiają tylko pustką: nie dochował się niestety żaden kościół z tego okresu. Wiek XII rzuca przed oczy konkretną cyfrę „6”. Św. Idzi Wrocławski w gronie 5 innych kościołów romańskich. W cyfrze „41” dotyczącej wieku XIII widzimy w wyobraźni wszystkie kościoły ufundowane przez św. Jadwigę Śląską, oraz inne, często mało znane wiejskie kościołki, jak np. granitowa rotunda w Stroniu koło Oleśnicy. Najokazalej jest reprezentowany wiek XVI liczbą 153 kościołów.

Cyfry i rysunki przywodzą w pamięć postacie zasłużonych przy budowie kościołów śląskich ludzi: fundatora licznych kościołów Piotra Własta, św. Jadwigę i Henryka Brodatego, biskupa Nankiera oraz

Z 6 kościołów pochodzących z XII w. tylko 2 nie naruszyła wojna. Pozostałe 4 były silnie uszkodzone. W cyfrach obrazujących zniszczenie wyróżnia się wiek XVI liczbą 51 zniszczonych przez wojnę kościołów. Jest to jednak zrozumiałe, gdy się weźmie pod uwagę, że najwięcej kościołów dolnośląskich pochodzi z XVI wieku. Stosunek procentowy kościołów zniszczonych w czasie wojny do ogólnej liczby kościołów zachowanych z poszczególnych wieków — jest niestety niekorzystny dla najstarszych kościołów z okresu XII - XIV wieku i wyraża się cyfrą 66 do 46%. Czym to tłumaczyć? Chyba skupieniem najstarszych kościołów w najdawniejszych, centralnych dzielnicach miast. — W wiekach od XV do XIX stosunek ten waha się około 30 procent. Natomiast wbrew przewidywaniom ilość zniszczonych kościołów wybudowanych w XX w. jest duża, gdyż wynosi 40 procent.

W sumie z 1141 kościołów dolnośląskich zniszczeniem wojennym dotknięte zostały 273 kościoły.

Wszystkie dalsze plansze i fotografie dotyczą odbudowy.

Dobór zdjęć fotograficznych przedstawia grozę zniszczenia i trud odbudowy kościołów śląskich. Fotografie dotyczą 26 kościołów z różnych miejscowości diecezji wrocławskiej i 19 kościołów wrocławskich. Zdjęciom z katedry poświęcono oczywiście największe miejsca. Widzimy więc stary sztych katedry, wnek romański odkopany w podziemiach, katedrę od zachodu, wschodu, południa i północy, katedrę odbijającą się w Odrze, zniszczenia głównej nawy z jednym rozpaczliwie trzymającym się przesłem sklepienia, katedrę w remoncie i wreszcie szereg zdjęć katedry odbudowanej. Widzimy kamieniarzy przy pracy, więźbę stalową dachu, szczegóły wykonania zworników, tryptyk wielkiego ołtarza, bogato rzeźbione stalle, odnowione ołtarze boczne i nowe obrazy.

Wzruszająca jest fotografia starej figury św. Jana Chrzciciela z XII w. rozbitej prawie doszczętnie i zniszczonej, zdawało by się, bez ratunku. A jednak obok w tym samym muzeum leży tenże sam św. Jan — oryginał, odrestaurowany ze szczątków. A na północnej ścia-

nie katedry stoi jego wiernie odrobiona kopia.

Ciekawej galerii kościołów wrocławskich i prowincjonalnych moż-



Wnętrze katedry wrocławskiej na tydzień przed poświęceniem
[ot. Chrzanowski]

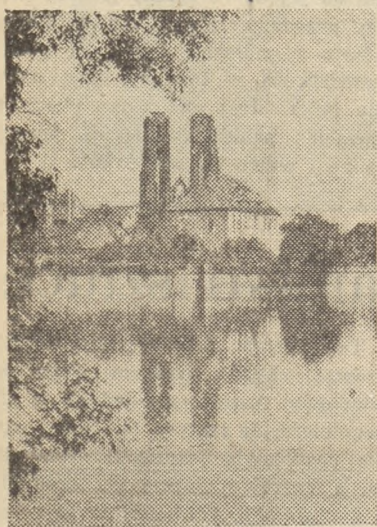
na by zarzucić tylko to, że nie reprezentują całości. Korzystniej również wypadłaby wystawa, gdyby

ujęto owe 106 odbudowanych kościołów w pewnym porządku chronologicznym i architektonicznym. Tę myśl nasuwają wręcz plansze z pierwszej sali, dając rzut perspektywiczny poprzez wieki.

Korzystnym również było by skompletowanie starych sztychów i fotografii z okresu największego zniszczenia powojennego oraz dokonanie zdjęć obecnych. W ten sposób historia wielu kościołów dałaby się odtworzyć w prostym a wymownym schemacie: przeszłość — zniszczenia wojenne — odbudowa. Pewne próby w tym kierunku wi- dzieliśmy i na omawianej wystawie. Np. dobrze przedstawiony jest kontrast zniszczeń i odbudowy na fotografiach kościoła w Pleńsku, zdjęciach kościoła św. Krzyża i kilku innych, nie mówiąc już o Katedrze.

Uwagi powyższe nie mają być krytyką, ale wyrazem uznania dla zapoczątkowanej akcji, z gorącym życzeniem by praca nad gromadzeniem zdjęć dokumentalnych dotyczących historii i współczesności naszych kościołów rozwijała się dalej.

Gobi



Wrocław — Katedra
[ot. Chrzanowski]

wielu przedstawicieli rozgałęzione- go rodu Piastów Śląskich.

Następna plansza przedstawia zniszczenia spowodowane ostatnią wojną wśród kościołów dolnośląskich.

Z FILHARMONII WARSZAWSKIEJ

W WYPEŁNIONEJ po brzegi Hali Mirowskiej odbył się dnia 27 czerwca b. r. koncert symfoniczny, którego wykonawcami byli: orkiestra Filharmonii Warszawskiej pod dyrekcją Witolda Rowickiego i pianistka, Halina Czerny - Stefańska.

Po odegraniu uwertury do opery „Flis” Stanisława Moniuszki (1819 — 1872), Halina Czerny-Stefańska z towarzyszeniem orkiestry wykonała koncert fortepianowy e-moll op. 16 Edwarda Griega (1843 — 1907). Wiele się mówi i pisze o Griegu jako o „Chopinie północy”. Zapomina się jednak, że porównanie to — jak zresztą niemal wszystkie tego rodzaju porównania — jest bardzo powierzchowne. I właśnie wykonany ostatnio koncert fortepianowy tego kompozytora świadczy o tym dobitnie: pełne temperamentu i żywiołowości, wirtuozowskie pasaży wskazują niewątpliwie na Lisztowski (nie zaś Chopinowski) styl tej kompozycji. Jeśli natomiast chodzi o podobieństwa, to najczęściej ich dostrzeżenie można z muzyką Roberta Schumanna — wiadomo zresztą, że sam Grieg nazywał siebie „romantycznym kierunkiem schumannowskiego”. Że tak jest w istocie, świadczy przede wszystkim wielka liczba miniatur fortepianowych zaopatrzonej w literackie

tytuły, wykazujące ich programowe założenia. Jedno natomiast zbliża Griega do Chopina: oparcie się ich obu o niewyczerpane zasoby muzyki ludowej. Pod tym względem obaj dokonali zasadniczego przełomu w dziejach muzyki nie tylko własnych narodów, lecz i w historii muzyki ogólnoswiatowej. Solistka, o której grze już tak wiele pisano, wykonała koncert Griega doskonale, oddając zarówno romantyczny nastrój tej kompozycji, jak i jej (widoczną zwłaszcza w ostatniej części) żywiołowość rytmiczną, mającą swe źródło w ludowych tańcach norweskich.

W drugiej części koncertu wykonana została szósta („patetyczna”) symfonia h-moll Piotra Czajkowskiego (1840 — 1893), jedno z najlepszych a zarazem najbardziej popularnych dzieł tego kompozytora.

Orkiestra, prowadzona przez Witolda Rowickiego brzmiała doskonale. Zwłaszcza pełne dynamiki i dramatycznego napięcia „Allegro non troppo” wprowadziło słuchaczy od razu w pełen tragiczny melancholii nastrój, który dominuje na przestrzeni całego dzieła, a osiąga swe szczytowe nasilenie w przepięknej części ostatniej, „adagio lamentoso”.

C. K.

stanowią do dziś cenny a rzadki kasek bibliofilski. Pisał o Łętowskim w wieku XIX Ludwik Dębicki a w międzywojennym dwudziestoleciu Henryk Barycz. Prof. Barycz jest również autorem wstępu i komentarzy do wydanych ostatnio przez Ossolineum *Wspomnień pamiętnikarskich*.

Nie był ksiądz biskup postacią pasującą do ciasnych dla niego ram epoki. Galicja od lat kilkudziesięciu pod zaborem, mimo żarzącej się pod powierzchnią polskość, pokryła się warstwą czarnożółtego nalotu. Nie chodzi tu o tłumy zgłodniałych synekur urzędników z Czech i Austrii, którzy zwalili się do Małopolski upatrując w niej krainę mlekiem i miodem płynącą — chodzi o coś ważniejszego, co z tym napływem stało jednak w związku. Nalot ten to pewien styl życia, przyniesiony z cesarskiego *Widnia facon d'etre*, który przenikał głębiej, niż nowe mody i zwyczaje zazwyczaj to czynią. Docierał on do tego, co — świadomości umowności terminu — nazywamy duszą narodu. W połowie wieku XIX objął przede wszystkim pałac świeżo kreowanej arystokracji i wrażliwego na urok wie-deńskiej *Gemüthlichkeit* mieszczaństwa, począł się wdierać również do szlacheckich dworów a nie ominął i Kościoła.

W Kościele narobił szczególnego spustoszenia. Nie analizując głębiej przyczyn, wskazać wszelako należy na dwa najważniejsze momenty. Pierwszym było działanie „prawa cieplarni”. Katolicka monarchia była tak katolicka, że aż ze szkodą dla katolicyzmu. Drugim momentem specyficznego charakteru tej jej katolickości, był Józefinizm, który w zasadzie przezwyciężony, pozostawił jednak dość trwałe ślady psychiczne i które — rzecz na pozór paradoksalna — w drugiej połowie wieku legły u podstaw i sprzegły się z ultramontanizmem. Skutki okazały się nader smutne. Poziom kleru katolickiego obniżył się, stosunek praw-

dziwych powołań do ilości wyświęceń zmalał.

Nie był bez wad i Łętowski, a recenzja, sprowadzająca się do jego apoteozy, lepiej została nie napisana. Prawda — lubił pochlebstwa ksiądz biskup i snobem był niemałym, ale okupywał to zaletami nie za częstymi wówczas. Zaletą najcenniejszą była miłość Boga i prawdziwość powołania.

Prof. Barycz inaczej sądził pod tym względem Łętowskiego. Pisze on do słowni: „Decydującym i zwrotnym momentem (przy wstąpieniu do seminarium) było niewątpliwie co innego, to co stanowiło wielką bolączkę korpusu oficerskiego Królestwa i było powodem nie ustającego w nim fermentu — niemożność, wobec przepelnienia na wyższych stanowiskach, uzyskania szybkiego awansu i posunięcia się na szczytach hierarchii wojskowej”. Argument ten nie wytrzymuje krytyki. Kapitan Łętowski zdecydował się zostać księdzem w roku 1817; w tym okresie Królestwo rokowało nadzieje jak największego rozkwitu, nawet militarne-go. To jeszcze nie były czasy konstancy-nowskie, na bunt podchorążych nie mogących się doczekać awansu jeszcze za wcześnie. Łętowski przy tym cieszy się protekcją samego księcia namiestnika Zajązka. A fragmenty pamiętnika, w których ksiądz biskup pisze, o dojrzwaniu w nim powołania i w których ocenia swe kapłaństwo, uderzają swoją szczerością. Przyjmijmy zresztą, że podejmując ostateczny krok Łętowski nie był wolny od pewnych ubocznych motywów. Czy działanie Łęski w ja-kiejkolwiek mierze nas odczłowiecza, czy czyni z nas aniołów lub świętych niezależnie od naszych własnych ludzkich wysiłków? Z pamiętników widać wyraźnie, że Łętowski, choć może nie doszedł do świętości, to jednak kapłaństwo swoje ciągle wewnętrznie doskonalił.

Podobnie było i z tą biskupią „szlachckością”. Łatwo jest ulec pokusie prymitywnego wyjaśnienia interesem klasowym jej przejawów na terenie stosunków kościelnych. Wiemy je-

dnak z pamiętnika, że Łętowski, sam szlachcic z krwi i ducha, potrafił obdarzyć uznaniem księży i biskupów z ludu, o ile na uznanie zasługują. Faktem jest natomiast że jeszcze XIX wieczna hierarchia Kościelna klasowo i kulturowo była ściśle związana z zamożną szlachtą i arystokracją, co miało bardzo doniosłe skutki społeczne. Postać Łętowskiego jest z tego punktu widzenia dosyć typowa. Problem XIX-towiecznych związków Kościoła z klasami posiadającymi jest bardzo zasadniczy i redakcja Dziś i Jutro z pewnością nie odmówi swych łam na problemu tego poważniejsze poruszenie.

Nie pasował biskup jopeński do swego środowiska. Przez czas zaboru odwykła Galicja od typu księży, byłych towarzyszy Kawalerii Narodowej, od gorliwych w służbie bożej rubachów, od weredyków potrafiących w oczy gorzką prawdę powiedzieć. W tym ostatnim zwłaszcza celował. Swoim rąbaniem prosto z mostu, dwa razy zamknął sobie drogę do własnej diecezji, potrafił grzmieć z ambony przeciw tym, którzy mszę ufundowali, a i rubaszny był nieraz po żołniersku. „Jest tam parę żartów — pisał o swych *Miscelaneach* — lecz nawet w tych żartach znajduje zdrowe cko obrok moralny, byleby się spotkać z nim nie obawiało.” Na jedno jest czuły specjalnie — na krętaćwo i intryganctwo, z którym tak często się spotykał. Nie oszczędza też w swych pamiętnikach nikogo małego, nie oszczędza nawet siebie. Można być prawie pewnym, że gdybyśmy mieli ważyć wszystkie uczynki Łętowskiego w sposób dokładny, to mimo wielu błędów jego postawy, wynikłych raczej z opóźnienia w stosunku do epoki, ocena wypadłaby pozytywnie. A postać to przy tym barwna i sympatyczna, choć epatująca ówczesnych do granic skandalu niemal. Nas też raziłby zapewne widok duchownego, z całą pewnością dobrego kapłana, nie gardzącego jednak zabawą w towarzystwie, żądającym na przykład skakania przez laskę. Czy na pewno słusznie by rzucił? Kw.