Cena 1 zł

DZIŚ i JUTRO

KATOLICKI TYGODNIK SPOŁECZNY

Warszawa, BOŻE NARODZENIE 1954 r.
Rok X. Nr (464) 52

Z okazji Świąt Bożego Narodzenia i nadchodzącego Nowego Roku 1955 serdeczne życzenia wszystkim Czytelnikom, Współpracownikom i Sympatykom składa

REDAKCJA

REFLEKSJE NAD WCIELENIEM

W mroku adwentowego oczekiwania prowadzi nas dziś Kościół do jasności prawdy kryjącej się w Tajemnicy Bożego Wcielenia. Adwent jest wyrazem odwiecznej tęsknoty człowieka szukającego doskonałości i prawdy, jest świadectwem stanu natury człowieka, dla którego właściwa wobec prawdy postawa to postawa szukania, którego życie nazwać można wielkim Adwentem: przygotowaniem na przyjście Pana.

Istnieją jednak dwie postawy wobec prawdy: postawa służebna, w której umysł nie tworzy rzeczywistości, lecz odkrywa ją, by rozwinąć twórczo i pogłębić całą zawartą w niej treść — i postawa autonomiczna, w której rozum rozciąga swą absolutną władzę nad prawdą. Czas adwentu może więc być nie tylko szukaniem, ale i lepieniem „złotego cielca", budowaniem „prawd" nie opartych o rzeczywistość, będących całkowicie tworem umysłu człowieka.

Historia myśli chrześcijańskiej jest obrazem ścierania się w jej łonie tych dwóch postaw: postawy władczego posiadania i postawy szukania, będących wyrazem dwóch przeciwstawnych sobie koncepcji człowieka: człowieka „uduchowionego" uzurpującego sobie prerogatywy Boga, i człowieka zajmującego należne mu w hierarchii bytów stworzonych miejsce — człowieka „wcielonego".

Uroczystość Bożego Narodzenia daje możliwości pogłębienia naszych refleksji o człowieku „wcielonym".

*

Kiedy myśl chrześcijańska zetknęła się po raz pierwszy z myślą pogańską żaden system nie wydawał się jej bliższy i bardziej nadający się do akceptacji nad ten, który tak wysoko stawiał duchową godność człowieka — nad naukę Platona.

Platon odkrył na płaszczyźnie intelektualnej świat ducha, różny od oglądanego oczyma zmysłów i umieścił w nim człowieka obdarzając go hojnie naturą duchową!

Po raz pierwszy w historii człowiek został „uduchowiony", stał się duchem niezależnym od ciała. Ciało nie zostaje uwzględnione w tej definicji człowieka, staje się czymś przypadkowym i trudnym do wytłumaczenia, czymś od czego trzeba się wyzwalać, co więcej — czego trzeba się wstydzić.

Czyż można jednak tę koncepcję człowieka uznać za prawdziwą w świetle Tajemnicy Wcielenia? Czyż nie powinny dla nas być ostrzeżeniem głębokie niepokoje Augustyna, doświadczenia Grzegorza i Orygenesa i wielu innych myślicieli chrześcijańskich, których platonizm tylekroć w ciągu wieków wodził na pokuszenie? Iluż jednak tej pokusie się oparło!

Od pierwszej chwili zetknięcia się z prądami starożytnymi ortodoksyjna myśl chrześcijańska rozpoczęła proces chrzczenia platonizmu rzucając na jego koncepcję człowieka promienie płynące z Bożego Objawienia. Wcielenie i Zmartwychwstanie Chrystusa przypieczętowało ponownie godność ciała i godność człowieka. „Czy nie wiecie, że jesteście Świątynią Ducha Świętego — pisze św. Paweł — „Chwalcie tedy i noście Boga w ciałach waszych".

Źródło godności ludzkiej wypływa z posiadania nieśmiertelnej duszy. Ale człowiek nie utożsamia się tym samym ze swoją duszą, nie jest duchem czystym jak chciał Platon, lecz rzeczywistym i naturalnym, choć przedziwnym, połączeniem duszy i ciała. Ilekroć odchodzono od tej prawdy, w teorii bądź w praktyce, tylekroć wypaczano sens prawdy o Wcieleniu Chrystusa i Jego Zmartwychwstaniu.

Stwierdzenia te nie są tylko przypomnieniem historii. Mimo wiekowych tradycji chrześcijańskiego realizmu żyje w nas jeszcze duch platońskich konsekwencji, rzutujących na katolicką hierarchię wartości, na którą spojrzeć trzeba w świetle Bożego Wcielenia.

*

Człowiek jest jednością duszy i ciała, przedziwnym związkiem, w którym oba te tak różne elementy, współistnieją ze sobą z wzajemną dla siebie korzyścią. Połączenie duszy z ciałem wychodzi *in melius animae* — mawiali nawet najbardziej spirytualistycznie nastawieni scholastycy — jest cenne dla duszy.

Czyż z tego wynika, że oba te elementy mają jednakową dla człowieka wartość? Chrześcijański uniwersalizm łączy w sobie biegunowo odbiegłe prawdy nie po to by je sprowadzić do jednej, ale by dla każdej znaleźć właściwe jej miejsce, nie tylko gromadzi, ale i porządkuje.

Jakąż wartość przedstawia w katolickiej koncepcji człowieka ciało? Odpowiedź nie będzie wybiegiem ani sofizmatem. Bez ciała nie ma człowieka. Jego wartość polega na tym, że współtworzy byt, który nazywamy rozumnym bytem cielesnym i dla którego Bóg, Stwórca wszystkich rzeczy zechcał zstąpić na ziemię w postaci Słowa Wcielonego.

Ale wiemy, że Słowo Przedwieczne ma naturę duchową. Bóg jest duchem podobnie jak i Jego aniołowie. Człowiek partycypuje w tym wyższym porządku bytu tylko dzięki posiadaniu duszy, która stanowi tym samym najwyższą dlań wartość.

Istnieje pozorna sprzeczność między hierarchią wartości w człowieku a jednością jego natury złożonej z ciała i duszy. Filozofowie chrześcijańscy wypracowali tu jednak rozróżnienia prowadzące do twórczych rozwiązań. Ostateczny cel człowieka jest ściśle związany z jego naturą. Człowiek jako istota rozumna dąży do celu pozadoczesnego jakim jest Bóg, dawca rozumu i wszystkich prawd. Ale cel ostateczny jest transcendentny w stosunku do człowieka — jego zamierzenie nie jest więc równoznaczne z jego realizacją. Jest cechą człowieka, że do celu swego dochodzi drogą wytężenia umysłu i woli, poprzez wysiłki mięśni i rąk — dzięki pracy.

Cel jest więc czymś pierwszym w zamierzeniu, ale ostatnim w realizacji i osiągnięciu. Każdy byt stworzony musi przejść drogę pracy odpowiednią do danej mu natury, uwzględniając rozumnie całą strategię tej drogi i wszystkie jej potrzeby. Hierarchii ważności nie można więc utożsamiać w człowieku z hierarchią jego potrzeb. Wprawdzie cel ostateczny jest dla nas czymś najwyższym, na to jednak, by go osiągnąć potrzeba uprzednio skutecznych, właściwych dla naszej cielesno-duchowej natury środków. Dusza i jej potrzeby są w hierarchii wartości czymś nieskończenie wyższym od wszystkich potrzeb ciała ale najpierw muszą być spełnione potrzeby ciała, by mogły zaistnieć potrzeby duszy.

Hierarchia wartości i hierarchia potrzeb w człowieku rzuca nowe światło na prawdę o człowieku chrześcijańskim, człowieku „wcielonym".

*

W tajemnicy Bożego Narodzenia ujawnia nam się nie tylko głęboka prawda o jedności człowieka ze samym sobą, jedności jego natury, lecz ukazuje się także jego związek ze światem oraz związek ze Stwórcą zrealizowany w przyjęciu przez Chrystusa natury człowieka.

Czyż może istnieć podobieństwo między Bogiem a człowiekiem, między Stwórcą a stworzeniem, między tym, co nieskończone i wieczne a tym, co skończone i istniejące w czasie? Cóż zdoła zasypać przepaść między pełnią i naszymi brakami? A jednak czytamy w Księdze Rodzaju te zdumiewające słowa: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze".

Pierwsza więź łącząca człowieka z Bogiem kryje się w fakcie Stworzenia. Sam nieskończony Bóg Swoim aktem stwórczym upodabnia nas niejako do siebie już przez to, że nas powołuje do istnienia, do uczestniczenia w Jego odwiecznym *esse* sprawiając, że przysługuje nam odtąd chociaż w sensie analogicznym pojęcie bytu, wspólne dla wszystkiego co istnieje. Podobieństwo stworzenia do Stwórcy wyraża się nie tylko w udziale w Jego *esse*, ale przede wszystkim w kontynuacji Jego dzieła, w twórczej pracy nad wznoszeniem wartości kultury nad naturą.

Zbliżenie Boga do człowieka zacieśnia się w fakcie Wcielenia znajdując swe całkowite dopełnienie w dziele Odkupienia. Poprzez Wcielenie Bóg staje się jednym z nas — człowiekiem, po to, by przez śmierć krzyżową pojednać nas całkowicie z Bogiem w porządku Łaski, by wprowadzić nas do Swego wewnętrznego życia w Trojcy Świętej.

Tak więc człowiek „wcielony" nie tracąc swej natury staje się dzieckiem Bożym noszącym obraz i podobieństwo Boga Stwórcy, Boga Wcielonego i Boga Odkupiciela. To potrójne podobieństwo wymaga od niego kontynuacji nie tylko dzieła Stworzenia i Odkupienia lecz wyciągnięcia konsekwencji i z faktu Wcielenia.

Jakąż treść głębszą wyczytać można nachylając się nad nowonarodzonym Bogiem nad tę, że stając się naszym bratem przyszedł nas pojednać z wszystkimi bliźnimi. Z kart Dobrej Nowiny spłynęło wezwanie do miłości człowieka pełnej i rozumnej, wymagającej oddania całego siebie. Przychodząc na świat Chrystus zburzył przegrodę nie tylko między Bogiem a człowiekiem, ale także między człowiekiem a człowiekiem. Odtąd już miłość Boga nie może nam przesłonić człowieka a miłość człowieka musi znaleźć swe odniesienie do Boga.

Święto Bożego Narodzenia jest okazją do uświadomienia sobie, że za te społeczne konsekwencje światopoglądu katolickiego wynikające ze zrozumienia i przeżycia chrześcijańskiej koncepcji człowieka — jesteśmy wszyscy odpowiedzialni.

„Adoracja Dzieciątka". Kwatera poliptyku z kościoła N. M. Panny w Kaliszu. Ok. 1500 r.

BOLESŁAW PIASECKI

ZAGADNIENIA ISTOTNE

POSTAWA doktrynalna katolicyzmu w stosunku do świata jest określona w sposób nie budzący wątpliwości. Poszczególne jednak zastosowania teologiczne i filozoficzne doktryny chrześcijańskiej w tej dziedzinie noszą piętno kapitalistycznego a nawet feudalnego uwarunkowania historycznego. Filozofia chrześcijańska przez swój bezpośredni związek z religią ma szczególnie silne nastawienie pedagogiczne. Należy odważnie. ale i odpowiedzialnie stwierdzić, że kierunki myśli katolickiej w kwestii społecznego wychowania wyrażały kapitulację. Kapitulacja ta wynikała z przyjęcia nie mającej nic wspólnego z doktryną tezy, że świat będzie zawsze równie niesprawiedliwy jak świat kapitalistyczny czy feudalny.

Religia katolicka głosi, że Bóg jest panem świata z dwóch tytułów: jako Stworzyciel i jako Odkupiciel. Myśl chrześcijańska zajęła się przede wszystkim dziełem Odkupienia z wyraźnym pominięciem dzieła Stworzenia. Jednostronność ta wywołała szereg daleko idących konsekwencji społecznych. Do nich przede wszystkim należy ustawiczny lęk myślicieli katolickich o to, aby miłość stworzenia nie spowodowała zapomnienia o Stwórcy. Lęk ten znajdował swój wyraz w sugerowaniu ludziom bardzo skromnych, ograniczonych celów doczesnych. Podłoże kapitulanckiego charakteru tej sugestii jest to samo — obawa, że wielki cel doczesny przesłoni człowiekowi cel ostateczny. Wreszcie zjawia się strach przed wzrostem możliwości człowieka. Bezpieczniej jest nie posiadać wielkiej wiedzy, bo posiadanie jej grozi sceptycyzmem. Bezpieczniej jest nie panować nad przyrodą, bo zwiększa to możliwość czynienia źle. Bezpieczną dla mas jest ich bieda, bo zmniejsza ona możliwości ulegania pokusom.

Nie trudno wykazać, że trwożliwa atmosfera wychowawcza myśli społecznej katolicyzmu nie wynika z doktryny. Objawem intelektualnym braku konsekwencji w stosunku do założeń doktryny jest zawiłość i mętność kazuistyki teologicznej. Jej podejrzana roztropność nie potrafiła, bo nie mogła, przesłonić następujących, zasadniczych konsekwencji filozofii chrześcijańskiej:

— lęk przed miłością stworzenia przeczy zasadzie miłości bliźniego i zaufania do Stwórcy,

— obawa przed wielkością celu doczesnego człowieka przeczy także zaufaniu do Stwórcy,

— strach przed rozwojem możliwości człowieka przeczy ontologicznemu uwielbieniu Stwórcy. Tym doskonalszy byt, im większe ma możliwości i im lepiej je urzeczywistnia. Rozwój możliwości ludzkich wielbi Stwórcę. Gdyby Bóg nie chciał być uwielbiony przez poziom doskonałości, stworzyłby zapewne człowieka bez rozumu.

Chrzecijaństwo jest optymistyczne. Źródłem optymizmu w porządku Odkupienia jest łaska; źródłem optymizmu w porządku Stworzenia jest praca. Łaskę na ziemię sprowadził Bóg-Odkupiciel, otwierając człowiekowi drogę do osiągnięcia celu ostatecznego. Pracę na ziemię sprowadził Bóg-Stworzyciel, stawiając człowieka między rzeczywistością zastaną a rzeczywistością pożądaną i możliwą. W akcie Stworzenia był zawarty plan przyszłego doskonalenia świata, domagający się od ludzi przekształcania w rzeczywistość tkwiących w nim możliwości. Środkiem do przekształcania świata jest praca ludzka, która z tego tytułu posiada godność kontynuowania działalności Boga-Stwórcy,

Przez pracę i łaskę czas nabiera wartości zarówno w odniesieniu do doczesnego, jak i ostatecznego celu człowieka. Wyrazem intelektualnym optymizmu ludzkości jest pojęcie postępu stwierdzające, że świadome, zamierzone zmiany rzeczywistości mogą mieć coraz większą wartość i skuteczność. Uznanie postępu wymaga afirmacji w życiu ludzkim trzech czynników: czasu, pracy i celu. Doktryna chrześcijańska zawiera krystalizację i afirmację tych wszystkich trzech czynników.

Jak się odbiła w tym zakresie kapitulacja wychowawcza katolicyzmu wobec rzekomo nieusuwalnej niesprawiedliwości ustroju społecznego? Ponieważ system społeczny deprecjonował godność pracy, przemilczano jej charakter kontynuacji działalności Stwórcy a zaczęto przedstawiać ją jako karę za grzech pierworodny. Taka ocena pracy stała się możliwa w konsekwencji jeszcze jednego przemilczenia: grzech pierworodny wywołał przecież tylko możliwość niewłaściwego stosunku człowieka do pracy nie naruszając jej zasadniczego, twórczego znaczenia.

Wartość czasu zamknięto w granicach życia indywidualnego. Słusznie podkreślano wagę każdego dnia, ponieważ stanowi on niepowrotną okazję do zasługi. Całość trwania życia człowieka ma znaczenie jak najbardziej twórcze, ma być okresem wzrostu i rozwoju. Jednocześnie czas w życiu społeczeństw nie ma sprawdzalnego sensu. Historia bywała przedstawiana jako kłębowisko upadków i wzrostu państw, narodów, kultur. Wykres historycznego rozwoju ludzkości był zygzakiem kreślonym przez tajemniczy, nieznany żywioł, w niezrozumiały sposób podporządkowany Bogu. Mówiono, że realnie istnieje tylko jednostka. Społeczeństwom, narodom przypisywano tylko arytmetyczny a nie jakościowy byt. Jedyną zrozumiałą historią stawała się historia życia ludzkiego. Pojęcie historyczne odpowiedzialności jednostki, a nawet pokolenia zawisło w próżni. Prawda chrześcijańska głosząca, że Bóg przez Opatrzność sprawuje rządy nad światem, nie budziła niepokoju intelektualnego dążącego do poznawania Boga przez historię ludzkości, do poznawania Stwórcy przez historię Jego dzieła. Skoro Bóg przez Opatrzność dba o sens historii, nie potrzebują o niego dbać poszczególne społeczeństwa i pokolenia.

Oczywiście, że przy takim ujęciu roli pracy i sensu historii ludzkości, przy wspomnianym już minimalizmie doczesnych celów musiało dojść i dochodziło do absurdalnego z punktu widzenia doktryny, przeciwstawiania chrześcijaństwa i postępu społecznego. Ostrość tego podziału wynikła poza tym z uzasadnionego tymi samymi uwarunkowaniami społecznymi podstawiania pojęć w zasadniczym dla doktryny katolickiej przeciwstawieniu. Jest nim podział bytów na te, które realizują właściwe im cele i przez to Boga wielbią oraz na te, które nie wypełniają swych zadań i przez to przeciwstawiają się woli Bożej.

Dla zrozumienia tego podziału trzeba stwierdzić, że Bóg może być wielbiony intencjonalnie i ontologicznie.

Intencjonalnie wielbią Boga tylko ci, którzy wierzą, że jest i chcą Mu służyć. Na płaszczyźnie intencji przeciwnikiem Boga jest byt, który wie, że Bóg jest a nie chce Go wielbić. Ci, których rozum ani wiara nie stwierdza istnienia Boga, oczywiście nie mogą chcieć Mu służyć. Mogą oni natomiast bądź uważać samo Jego pojęcie za szkodliwe dla rozwoju ludzkości, bądź za nadające się do utylitarnego wykorzystania. Niezwykle ważne jest, aby ludzie wierzący zrozumieli, że ci, którzy negują istnienie Boga, nie mogą być Jego intencjonalnymi przeciwnikami, nie mogą intencjonalnie buntować się przeciwko Niemu. Atmosfera współczucia połączona z ujemną oceną moralną, którą chrześcijaństwo otacza bunt we własnych szeregach przeciwko Bogu nie może być przenoszona na ludzi nie uznających istnienia Boga. Intencjonalnie można być przeciwnikiem jedynie takiego bytu, którego prawdziwość istnienia się uznaje. Ludzie zatem niewierzący nie mogą być przeciwnikami ani zwolennikami Boga, mogą natomiast być zwolennikami lub przeciwnikami funkcji ideologicznej i społecznej, którą pojęcie Boga spełnia w danej epoce historycznej. Gdyby można było uzyskać od współczesnych niewierzących ośrodków kierowniczych świata kapitalistycznego wyznanie, dlaczego uważają się za sojuszników spraw Bożych, to odpowiedź wskazywałaby na nadzieje utylitarnego spożytkowania religii. Ateizm klas posiadających w każdym stuleciu sprowadzał rolę pojęcia Boga do użytecznego środka zapewnienia posłuszeństwa mas wyzyskiwanych. Literatura klasyczna przekazała nam tu powiedzenia, do których nic się dodać nie da: „Świat chce być oszukiwany; jeśli nawet Boga nie ma, to należałoby Go wymyśleć dla właściwego rządzenia państwami". Jeśli siły kierownicze partii klasy robotniczej zwalczają ideologicznie pojęcie Boga, to nie na zasadzie nienawiści do Boga osobowego, ale na zasadzie wysuwanych przez nie rozumowych przesłanek określających szkodliwość tego pojęcia dla politycznej walki proletariatu i dla postępu intelektualnego ludzkości. Zwalczane tu jest pojęcie Boga jako tworu nie obojętnej, bo wykorzystanej klasowo fantazji ludzkiej. Zwalczane tu jest pojęcie Boga jako wytworu lenistwa umysłowego człowieka pragnącego cudownością zwolnić się od obowiązku rozumienia i doskonalącego przekształcania świata. Istnieje ateizm nienawiści, ateizm osobistych nieprzyjaciół Pana Boga. Ateizm ten jest tylko pozorny. Dla tego typu fanatyków intencją, która powoduje, że mówią, iż Boga nie ma, jest chęć obrażenia Go, przez co stwierdzają, iż wiedzą, że jest. Ateizm partii klasy robotniczej nie ma nic wspólnego z taką skomplikowaną fanatyczną postawą. Jest to ateizm wynikający z nagromadzonych intelektualnych i politycznych przesłanek nie o szkodliwości Boga, ale o szkodliwości historycznej funkcji pojęcia Boga. Stąd wynika, że ateizm partii klasy robotniczej nie atakuje intencjonalnie najdroższej dla katolików prawdy, ale atakuje intencjonalną funkcję społeczną wiary w Boga wyrażającą się w stosunku katolików do świata społecznego i świata przyrody. Atakowany jest rezultat tej funkcji — społeczne dzieło katolicyzmu, niedostateczność historyczna tego dzieła.

Ontologicznie Bóg jest wielbiony przez tych, którzy tworzą dzieła odpowiadające Jego woli bez względu na to, czy wierzą, że Bóg jest, czy też negują Jego istnienie. Jesteśmy tu świadkami głębokiego i zastanawiającego paradoksu, wynikającego z uniwersalizmu katolickiej doktryny o Bogu. Według tej doktryny pełny wysiłek nastawiony na wzbogacenie bytu świata przez dzieła, które wydobywają tkwiące w nim możliwości coraz większego dobra, piękna i prawdy, jest trwałym przeznaczeniem człowieka. Ontologiczne uwielbienie Boga — na tym polega paradoks — mierzy się nie intencją płynącą z wiary w Jego istnienie, ale wartością wielkością wysiłku i wartością skutku tego wysiłku czyli dzieła.

Przeciwnikiem więc Boga i przeciwnikiem chrześcijaństwa jest byt, który bądź wie, że Bóg jest, a nie ma intencji Go wielbić, bądź niezależnie od uznawania Jego istnienia nie czyni dzieł, które Stwórca ustanowił jako zadanie dla ludzkości.

Podział bytów na te, co Boga wielbią, i na te, co Go nie chcą wielbić, jest zasadniczy dla chrześcijaństwa, gdyż wytycza linię jego walki. O walce tej trzeba powiedzieć, że ma ona podwójny charakter. Jest wewnętrzną walką chrześcijaństwa o pełnię i jedność intencji nastawionej na wielbienie Boga z praktyką wyrażającą się w pracy i dziele wielbiącym Boga. Obok wewnętrznej walki chrześcijaństwa toczy się od czasów prehistorycznych walka o doskonalenie świata społecznego i świata przyrody. Datami zwycięstw w tej walce są daty odkryć naukowych, daty powstania dzieł sztuki poszerzającej widzenie piękna przez ludzkość, a przede wszystkim etapy rozwoju społeczno - gospodarczego ludzkości, które stanowią zarówno źródło postępu naukowego i rozwoju kulturalnego, jak i decydują o słusznym ich zastosowaniu. Niezależnie od wszelkich błędów i win chrześcijan i katolików w poszczególnych epokach historycznych, niezależnie od ogromu historycznego wkładu chrześcijaństwa w postęp ludzkości w innych epokach historycznych, trzeba stwierdzić z punktu widzenia doktrynalnego, że doskonalące przekształcanie świata w zakresie przyrody i życia społecznego zawsze ontologicznie wielbi Stwórcę. Z tytułu doktryny chrześcijaństwo musi być zaangażowane w drugi front walki, który historycznie nigdy nie pokrywał się dotychczas z zakresem jego wyznawców, front walki o ontologiczne doskonalenie świata stworzonego.

Pod wpływem uwarunkowania społecznego wypracowano na użytek klas posiadających dydaktyczną interpretację chrześcijaństwa wypaczającą jego sens. Zamiast określonych wyżej dwóch frontów walki chrześcijaństwa występuje tu przeciwstawienie: ludzie wierzący i niewierzący, jakoby duch chrześcijaństwa nie był duchem miłości i uniwersalizmu a fanatyzmu i ‘eksklusywizmu. Nade wszystko zaś w podstawieniach zapomniano o tym, że Boga wielbią nie tylko intencje, ale także dzieła i skutki czynów, przez co prowokowano nieistniejący konflikt doktrynalny między chrześcijaństwem i postępem.

Czy misja chrześcijaństwa wymaga doskonalącego przekształcania świata? Tylko wymienione powyżej wypaczenia doktryny chrześcijańskiej mogły uczynić to pytanie aktualnym. Nie można służyć Bogu-Odkupicielowi zapominając, że jest Bogiem-Stwórcą.

Prawdą jest, że dla katolika ziemia jest miejscem wyboru między grzechem a łaską. Anemia społeczna katolicyzmu wystąpi jednak wszędzie tam, gdzie wybór ten zamiast towarzyszyć nieustannie zadaniu przeobrażania świata, będzie je eliminował.

Każdy chrześcijanin, który wykazuje rozczarowanie i rozgoryczenie w stosunku do wartości świata, lekceważy Boga-Stwórcę. Każdy z tych chrześcijan, którzy chcą zachować neutralność wobec alternatywy rozwoju czy upadku społecznego, intelektualnego, moralnego i estetycznego świata, umieszcza fikcyjnie swe możliwości przekształcania zastanej rzeczywistości poza planami Stwórcy. Gdyby taki neutralny chrześcijanin zadał sobie trud analizy własnej postawy, musiałby dojść do fantastycznego wniosku, że Bóg niepotrzebnie stworzył albo jego, albo świat. Są też chrześcijanie, którzy we współczesnym świecie wielkich konfliktów społecznych dochodzą do przekonania, że Bóg wybrał ich do wielbienia Go wyłącznie drogą kontemplacji mistycznej. Tylko bezpośrednie objawienie Boże mogłoby im dać prawo do takiego stanowiska, inaczej jest ono zwykłą pychą i lenistwem wobec zadań ludzkości nakreślonych przez Stwórcę. Kontemplacja jest ważnym środkiem życia wewnętrznego chrześcijanina, wzmacniającym jego aktywność w pracy i twórczości. Jeśli ktoś chce uprawiać kontemplację nie w celu skuteczniejszego działania, ale w celu osiągnięcia ekstazy, błądzi. Ekstaza według doktryny jest darem Łaski, a nie wynikiem wysiłków człowieka, które winny być stale skierowane na wykonanie pełni jego zadań. Proste te założenia obowiązują zarówno duchownych, jak i świeckich.

Zadaniem indywidualnego chrześcijanina jest doskonalenie się. Stwórca związał istnienie człowieka z istnieniem społecznym. Nie może być doskonalenia się jednostki bez wysiłku ulepszania środowiska społecznego, w którym ta jednostka żyje. Z kolei społeczność ludzka jest związana z przyrodą i niesposób jest wyobrazić sobie jej rozwoju bez opanowania przyrody. Nikt nie może negować olbrzymiego wpływu warunków społecznych i cywilizacyjnych na los jednostki. Wpływ ten albo stanowi niewolę człowieka, albo mu daje narzędzie realizowania wolności. Naśladowanie Boga jest także naśladowaniem Stwórcy i Jego wolności. Jest przeznaczeniem chrześcijanina czynić życie społeczne w znaczeniu ludzkim obiektywnie wolnym i w pełni osiąganej wolności realizować zarówno cel doczesny, jak i ostateczny. Doktryna katolicka o grzechu pierworodnym stwierdza, że od chwili upadku zło zaczęło konkurować skutecznie z dobrem w systemie celów ludzkich zarówno indywidualnych, jak społecznych. Bóg, który jest miłością, na bunt człowieka odpowiedział odkupieniem i dał łaskę, która umożliwia zadośćuczynienie Stwórcy. Więcej jeszcze — łaska sprowadza nie tylko zadośćuczynienie, ale nadaje wartość wieczną aktywności ludzkiej.

Zniekształceniem jednak chrześcijańskiego stosunku Boga i człowieka jest sprowadzać go tylko do problemu łaski i grzechu. Jest jeszcze problem dzieła. Przed upadkiem i odkupieniem człowiek harmonijnie używał pełnych możliwości własnych i świata dla dalszej realizacji dzieła Stworzenia. Grzech pierworodny sprowadził na świat skuteczność zła dla woli ludzkiej nie jako cechę konstytutywną dzieła Stworzenia, ale cechę nabytą. Odtąd kontynuacja aktu Stworzenia przez człowieka wymaga nie tylko przemieniania możliwości w rzeczywistość, ale wymaga wyboru wśród złych i dobrych możliwości. Zadanie człowieka i ludzkości stało się trudniejsze, ale nie straciło swojego charakteru obowiązującego. Odkupienie, likwidując bezradność człowieka wobec zniewagi Boga, nie zlikwidowało jego ontologicznego charakteru współpracownika Stwórcy. Od momentu powstania dzieła Stworzenia jest w ustawicznym ruchu przechodzenia od stanu możliwości do aktu i od możliwości, które każdy akt stwarza, do następnego aktu. Świat jest w ruchu, gdyż przekształcanie świata jest potrzebą i zamiarem Stwórcy. Dlatego świat jest stworzony dla człowieka jako koniecznie przekształcalny. Rzeczą chrześcijaństwa jest nadawać każdej możliwości ludzkiej i każdej możliwości tkwiącej w przyrodzie pełny stan aktualizacji i sensu doskonałości. Przekształcać świat znaczy dla człowieka nie tylko chcieć zmian, ale i umieć tworzyć dzieła skuteczne.

Pojmowanie roli katolicyzmu w historii zawierało zawsze dwa niebezpieczeństwa zdrady jego misji. Jedno polega na czynieniu go bezskutecznym wobec nieba, drugie na czynieniu go bezskutecznym wobec ziemi. Pomniejszanie znaczenia intencji i łaski prowadzi chrześcijanina do zagubienia celu ostatecznego; pomniejszanie znaczenia pracy nad doskonaleniem świata i dzieł stanowiących o jego postępie prowadzi do zagubienia drogi do tego celu. W pierwszym wypadku katolik odmawia kontynuacji dzieła Odkupienia, w drugim — dzieła Stworzenia. Katolicyzm i chrześcijaństwo w historii nowożytnej dopuściło do krańcowego przechylenia się w kierunku lekceważenia zadania kontynuacji dzieła Stworzenia. W wyniku jednostronnego stosowania doktryny nastąpiło zubożenie funkcji społecznej katolicyzmu, postęp i rozwój ludzkości odbywał się obok chrześcijaństwa lub mimo chrześcijaństwa.

Dlaczego się tak stało? Nie chodzi tutaj o analizowanie złej woli tych katolików, którzy wpływając na postawę Kościoła kierowali się interesem klas posiadających a nie sprawą religii, chodzi o błąd intelektualny w uzasadnieniu takiej postawy troską o Kościół. Każdy człowiek kochający Kościół chce ubezpieczyć los katolicyzmu w historii. Jeden ze sposobów polega na chęci oszczędzania katolikom ciężaru trudności stosowania konsekwencji doktrynalnych w życiu społecznym. Przy tym założeniu katolicyzm za cenę rezygnacji ze swego posłannictwa społecznego starał się uzyskać pomoc ustroju w utrzymaniu autorytetu doktryny. Umysłowość katolicka stała się konserwatywna. W nie kwestionowanym porządku społecznym poszczególne pokolenia katolików posiadały ustaloną na zasadzie tradycji pozycję publiczną swych przekonań doktrynalnych. Jednostronność stosowania doktryny chrześcijańskiej została przesądzona z chwilą faktycznej akceptacji ustroju kapitalistycznego i resztek feudalizmu. Jednocześnie od przełomu czasów nowożytnych, katolicyzm poszedł w kierunku zapewnienia sobie bezpieczeństwa doktrynalnego przeciw coraz bardziej laickim, naukowym i społecznym tendencjom postępowym. Katolicyzm starał się nie spostrzegać obiektywnej wartości postępu laickiej wiedzy i laickich reform społecznych. W wyniku tej krótkowzrocznej troski o bezpieczeństwo dokonano nieświadomie tego, przed czym chciano się zabezpieczyć — zubożono doktrynalnie katolicyzm, stawiając pod znakiem zapytania i jego zadania, i jego możliwości doskonalącego przekształcania świata. Drugim wyrazem troski o perspektywy katolicyzmu jest dążenie do społecznego wyrazu jedności doktryny i praktyki katolików. Konsekwencją tej troski będzie wiązanie katolicyzmu z każdym prawdziwym postępem bez względu na jego katolickie czy niekatolickie pochodzenie. Z przeprowadzonej poprzednio analizy doktrynalnej wynika, że skoro katolicyzm traktuje całą historię ludzkości jako wywiązywanie się z zadania kontynuacji działalności Stwórcy, to powinien tkwić zawsze w kierunkach rozwojowych tendencji społecznych. Niezależnie od trudności światopoglądowych, obiektywnym sojusznikiem misji chrześcijaństwa w stosunku do świata są te siły, które w każdej epoce historycznej walczą z zacofaniem społecznym, walczą z intelektualnym i materialnym upośledzeniem człowieka. Nie może ulegać wątpliwości dla przeświadczonych o swej prawdzie katolików, że daleko mniejsze niebezpieczeństwa płyną z różnych form współzawodniczenia doktryn, niż z trwałej akceptacji stanu niestosowalności doktryny w życiu społecznym.

Jaka jest sytuacja współcześnie? Największą żywą wartością społeczną katolicyzmu są dla ludzkości rozsiane po całym świecie rzesze duchownych i świeckich ludzi świadomie i uczciwie wierzących. Wszystkie wieki związku katolicyzmu z konserwatyzmem gromadziły przekazy doktrynalnego i praktycznego sprzeciwu tych rzesz przeciwko używaniu wiary do odrywania katolików od walki o poprawę warunków materialnych i kulturalnych rozwoju człowieka na ziemi. Współczesna światowa społeczność katolicka wyłania mocą własnej dynamiki opartej o wiekową przeszłość historyczną procesy odrodzeńcze, nakazujące realizację pełnej doktryny, mobilizujące chrześcijaństwo do wypełniania jednej z jego misji, która polega na tkwieniu w sercu procesów postępowych ludzkości, na doskonalącym przekształcaniu świata.

Narastanie wewnętrzno - katolickich odrodzeńczych procesów społecznych zbiegło się z potęgą historycznego procesu rewolucji socjalistycznej. Dzięki socjalizmowi wszyscy ludzie dobrej woli, a więc i ludzie wierzący, przestają być maluczkimi i prostaczkami w zakresie rozumienia i możliwości kierowania procesami społecznymi. Dlatego z poczuciem godności uniwersalizmu chrześcijańskiego, ale jednocześnie z poczuciem zdrowej krytyki funkcji społecznej katolicyzmu w czasach nowożytnych, należy stwierdzić, że socjalizm pomógł i obiektywnie wspiera odrodzeńczą rewizję funkcji społecznej katolicyzmu.

Zjawiska te sprawiają, że przeprowadzone rozważania na temat doktryny i funkcji społecznej katolicyzmu nie stanowią treści intelektualnej oderwanej od warunków, czasu i miejsca, ale określają nurt programowy żywotnych i masowych sił światowego katolicyzmu.

Pozostaje ująć konkretnie współczesne rozumienie przez katolików zadań doskonalenia świata przywracanego do należnej mu rangi w stosowaniu doktryny,

Są nimi:

— zerwać narzucone przez współdziałanie z klasami posiadającymi związki z ustrojem kapitalistycznym i pozostałościami feudalizmu. Oczyścić pedagogikę społeczną katolicyzmu z zawężających stosowanie doktryny wpływów konserwatywnego ustroju. Katolicyzm, odrzuciwszy obce jego istocie ujarzmienie jego funkcji społecznej przez klasy posiadające, stanie się potężną siłą uświadamiającą ocenę moralną starego i nowego świata, przyspieszy rozkład kapitalizmu i uzdolni rzesze ludzi wierzących do budowy sprawiedliwszego systemu życia społecznego;

— nie odrywać budowania moralności osobistej od stałego ustosunkowywania się do jej uwarunkowania społecznego i jej obiektywnych skutków społecznych. Dlatego uznać sprawę udziału w walce o wyzwolenie społeczne i narodowe ludzkości za sprawę sumienia. Wziąć konsekwentny udział w dziele przekształcania świata przez socjalizm. Rozumieć swą obecność w obozie socjalizmu jako powrót do miejsca, którego nigdy nie należało opuszczać. Konsekwencje doktryny chrześcijańskiej wskazują, że trudności aktywności katolickiej w nurcie postępowym dziejów powinny być stale przezwyciężane. Jeśli budowane dzieło obiektywnie wynosi poziom życia ludzi na wyższy stopień swobody wobec konieczności przyrodniczej i społecznej, to każdy katolik powinien być świadomy, że dokonuje się realizacja części doktryny. Dzieło doskonalenia świata jest zadaniem obowiązującym zarówno ludzi wierzących, jak i niewierzących. Dyskusja i polemika na temat motywów udziału w tym dziele oraz różnica poglądów na temat spożytkowania możliwości wynikających z postępu dzieła o tyle nie zdradza perspektyw rozwoju ludzkości, o ile nie powoduje przerwy w budowaniu dzieła. Nie istnieje żadna doktrynalna potrzeba ani możliwość formalnych gwarancji historycznych dla katolicyzmu. Trzeba tylko mieć świadomość, że niezależnie od skomplikowanego pozoru rzeczy, każdy obiektywny postęp jest częściową realizacją chrześcijaństwa;

— pamiętając, że racja doktrynalna katolicyzmu nie jest bezpośrednią racją społeczno-polityczną, nie czynić katolicyzmu neutralnym wobec zła i dobra społecznego na świecie. Opisowy pogląd, że w każdej postawie społeczno - politycznej jest z punktu widzenia doktryny pewien procent prawdy i pewien procent błędów, nie stanowi zgodnej z du-

dem normatywizmu katolickiego dyrektywy. Funkcji społecznej katolicyzmu nie można także ograniczać do stosowania apeli o społeczną miłość bliźniego z przekonaniem, że podobnie jak rady ewangeliczne, apele te będą skuteczne w stosunku do garstki wybranych. Racja doktrynalna katolicyzmu sprawia, że w każdej epoce funkcja społeczna katolicyzmu powinna wspomagać historycznie najbardziej sprawiedliwą postawę społeczno - polityczną. Z obiektywnej prawdy ustalającej, że postęp jest nieskończony, z doktrynalnego stanowiska katolickiego, stwierdzającego, że pełnia doskonałości nie jest możliwa w świecie doczesnym, nie wynika dla postawy katolika w żadnym konkretnym roku historii brak nakazu do realizowania najpilniejszej sprawy dla postępu i rozwoju ludzkości zarówno z przyczyn historycznych, jak i doktrynalnych.

II.

Prawidłowe postawienie zadania coraz głębszej, coraz szerszej aktywności katolików w obozie postępu wymaga rozważenia problemu światopoglądów. Problem wynika z odmienności pierwszych zasad filozoficznych, która przedstawia się następująco:

Materia jest pierwotna, duch jest wtórny. Nie ma ruchu bez materii. W teorii poznania materia oznacza wyłącznie obiektywną rzeczywistość, istniejącą niezależnie od świadomości człowieka i przez nią odzwierciedlaną. Istniejąca obiektywnie w przyrodzie przyczynowość w niej się zawiera i jej nie przekracza.

Świat został stworzony przez Boga, który jest bytem duchowym i osobowym. Obiektywna rzeczywistość składa się z istniejących obiektywnie bytów duchowych i materialnych lub bytów duchowo-materialnych. Ruch w zależności od natury bytu może być tylko duchowy, tylko materialny, albo i duchowy, i materialny.

Zestawienie powyższych pierwszych zasad filozofii materialistycznej i katolickiej określa monistyczny charakter pierwszej i dualistyczny drugiej. Materializm jest podwójnie monistyczny, ponieważ uznaje jedną obiektywną rzeczywistość i wskazuje na jej jednorodny charakter materialistyczny; katolicyzm jest podwójnie dualistyczny, ponieważ stwierdza dwie rzeczywistości — Stwórcy i stworzenia, ducha i materii.

Nie katolicyzm a idealizm jest skrajnym przeciwieństwem materializmu. Idealizm uznaje tylko rzeczywistość duchową bardziej lub mniej subiektywną w zależności od poszczególnej szkoły filozoficznej. Katolicyzm w stosunku do materializmu będzie z punktu widzenia materialisty przez swój dualizm — eklektyzmem, a dla katolika przez ten sam dualizm — wszechstronnym obiektywizmem.

Cóż z tego zestawienia wynika? Tylko prawda opisowa, że historia myśli ludzkiej stanowi dzieje trzech kierunków: materialistycznego, idealistycznego i dualistycznego. Kierunki te nie mogą być jednocześnie prawdziwe, a katolicyzm przez swoją centrową pozycję może obiektywnie albo pomagać idealistom do zwalczania materializmu, albo materialistom do zwalczania idealizmu pozostając w sprzeczności z pierwszymi zasadami obu tych filozofii.

Ograniczając się do właściwego ustawienia problemów światopoglądowych między dualizmem a materializmem należy określić konkretny kierunek rozważań. Kierunek ten nie jest abstrakcyjny, a zmierza do odpowiedzi na pytanie, kiedy i na mocy jakich założeń materializm filozoficzny marksizmu lub dualizm katolicyzmu może być motywem do wzajemnej współpracy. Współpraca ludzi świadomych odrębnych zasad światopoglądowych nie jest bezproblemowa, nie wystarcza dla jej powstania proste zrozumienie odmienności cudzego stanowiska. Współpraca ludzi mimo odmienności niektórych podstawowych zasad światopoglądowych występuje i wystąpić musi tylko wtedy, gdy pozostałe zasady światopoglądowe tworzą siłą wewnętrznych konieczności system wspólnych celów społecznych. Jeśli grupy społeczne o różnych zasadach światopoglądowych nie mogą z przyczyn obiektywnych czy subiektywnych uświadomić sobie przekonującej intelektualnie konstrukcji wspólnych celów, to współpraca ich będzie nieszczera, krótkotrwała i demoralizująca. Dzieje się to dlatego, że światopogląd nie jest tylko kwestią wiedzy człowieka, ale i zadań człowieka.

Nie ma możliwości konstrukcji wspólnych celów społecznych między każdym materializmem i każdym **dualizmem filozoficznym. Jest** na przykład anarchistyczna, egocentryczna, pesymistyczna, naiwno-wulgarna interpretacja zarówno materializmu, jak i dualizmu. Przedstawiciele tych interpretacji mogą zapewne współpracować dla jakichś częściowo wspólnych celów, na przykład dla ustalenia, że życie człowieka na ziemi jest pozbawione sensu. Cele te jednakże na pewno nie będą miały nic wspólnego ani z marksistowskim materializmem filozoficznym, ani z dualizmem katolickim.

Punktem wyjścia każdej filozofii jest odpowiedź, którą daje na pytanie, jak istnieje rzeczywistość; punktem dojścia filozofii jest odpowiedź na drugie pytanie: po co istnieje rzeczywistość. Stwierdzenie rozwoju kulturalnego i cywilizacyjnego każdego człowieka, dumne dążenie do stanu, w którym każdy człowiek przez opanowanie przyrody jest przyczyną a nie skutkiem warunków, w jakich żyje — ze strony materializmu marksistowskiego, a ze strony katolicyzmu równa miłości i trosce o siebie miłość każdego człowieka oraz zadanie doskonalącego przekształcania każdej zastanej obiektywnej rzeczywistości świata — stanowią nie tylko częściowy wspólny punkt dojścia, ale i częściowy wspólny punkt wyjścia obu filozofii. Dzieje się to dlatego, że filozofia materializmu marksistowskiego i filozofia katolicka są realistyczne i uniwersalistyczne.

Realizm obu filozofii wyraża się w nieprzeciwstawianiu prawdzie rzeczywistości. Wzajemnym przeciwstawianiem prawdy i rzeczywistości żonglują te systemy, które kryterium prawdziwości poznania świata odrywają od sposobu, w jaki on obiektywnie istnieje. Stanowisko realistyczne, stanowisko optymizmu poznawczego oznacza natomiast, że prawda istnieje realnie, niezależnie od subiektywizmu jednostek czy grup. Stąd wynika przekonanie o coraz większej poznawalności przyrody bez możności osiągnięcia kresu tej poznawalności. Na uznaniu obiektywnego istnienia prawdy opiera się też założenie, że każde nowe wielkie odkrycie naukowe zmienia tylko elementy formalne teorii poznania bez naruszenia jej treści.

Realistyczne filozofie twierdzą, że postęp wiedzy pogłębia rozumienie rzeczywistości, natomiast z istoty rzeczy nie może nigdy zanegować jej istnienia.

Uniwersalizm obu filozofii polega na tym, że stawiają one sobie za cel poznanie i ustalenie wszystkich prawdziwych możliwości, potrzeb i zadań wszystkich ludzi. Filozofia stanowi narzędzie poznawcze obiektywnego uszczęśliwiania ludzkości i człowieka, a nie jest dowolną teorią konstruowaną w myśl subiektywizmu jednostek czy grup.

Według klasyków marksizmu rozwój materializmu powinien iść w kierunku dialektycznym i historycznm, a nie nawracać do dyskusji o słuszności pierwszych zasad filozofii. To przekonanie klasyków marksizmu wynika zarówno z przeświadczenia o tym, że dyskusja o teorii poznania jest przesądzona na korzyść materializmu, jak i ze stwierdzenia, że walka klasowa burżuazji chce przetrzymać rozwój socjalizmu przy dyskusji na temat pierwszych zasad filozofii. Stanowisko klasyków marksizmu było słuszne, gdyż słusznie wydała im się podejrzana doniosłość pierwszych zasad filozoficznych dla indyferentnej ideologicznie, nastawionej konsumpcyjnie klasy posiadaczy.

Inaczej jest z katolicyzmem, którego cechą konstytutywną, a nie wtórną są zainteresowania filozoficzne. Niemniej jednak filozofia katolicka i filozofia materializmu marksistowskiego stwierdza istnienie obiektywnych zadań i potrzeb ludzkich. Obie filozofie są normatywne — zadania człowieka i ludzkości powinny być realizowane pod sankcją zdrady podstaw moralności. Stąd z uniwersalistycznego i realistycznego ducha filozofii materializmu marksistowskiego i katolicyzmu wynika takie postawienie sprawy: wyznawcy uniwersalistycznych światopoglądów obowiązani są użytkować dla postępu ludzkości nie tylko pełnię dobra własnego światopoglądu, ale wszelkie dobro tkwiące w innych światopoglądach. Uniwersaliści muszą tak postępować, ponieważ prymat założeń światopoglądowych w porządku poznania nie zwalnia ich ze służebności w stosunku do konkretnych potrzeb oraz zadań człowieka i ludzkości w określonej epoce historycznej. Przeświadczenie o wspólności widzenia ogromnej sfery zadań i potrzeb człowieka, oparte na znajomości obu filozofii, nakazuje wspólną mobilizację środków do ich realizacji bez względu na stan oceny różnic co do pierwszych **zasad. Przeczyłoby praktyce uniwer**salizmu obu filozofii, gdyby dwóch dobrej woli ludzi, z których jeden stał się katolikiem, a drugi marksistowskim materialistą filozoficznym, było mniej zdolnych do współpracy dla celów bezspornych z chwilą uzyskania świadomości światopoglądowej. Współpraca katolików i marksistów wynika zatem nie z lekceważenia motywów światopoglądowych, ale jest konsekwencją bazy wyjściowej obu filozofii, które przy całej odrębności pierwszych zasad nie mogą zdradzać właściwego ich nastawieniu kierowania się zawsze realizmem i uniwersalizmem. Współpraca jednak dla swego twórczego charakteru wymaga konstrukcji intelektualnej wspólnych celów.

Atmosfera konstruowania tych celów musi być ideologicznie uczciwa. Opowiedzenie się czy to za światopoglądem dualizmu katolickiego, czy to za światopoglądem marksistowskiego materializmu filozoficznego powodować musi uznanie jednego z dwóch światopoglądów nie tylko za prawdziwy, ale za wyłącznie prawdziwy. Tylko półprzekonani, połowiczni w decyzji ludzie mogą dążyć do współpracy światopoglądowej uważając, że żadna filozofia nie zawiera pewnej prawdy. Tylko półprzekonani ludzie mogą obawiać się współpracy światopoglądowej lękając się urzeczenia prawdą cudzych przekonań. Jedynie godne i budzące wzajemne zaufanie postawienie zagadnienia współpracy światopoglądowej polega na przystąpieniu do niej bez zamazywania przekonania o wyłącznej prawdzie własnych zapatrywań. Współpracuje się z przedstawicielami innego światopoglądu w oparciu o część własnej prawdy zawartej w ich przekonaniach. Taka współpraca światopoglądowa jest w istocie tylko naturalnym, choć subiektywnie czasami wymagającym wielkoduszności, przyznaniem prymatu realizacji prawdy nad zagadnieniem sporu o jej autorstwo, czy też o to, czyją jest własnością. Z uniwersalizmu i realizmu obu rozważanych światopoglądów wynika między innymi nakaz urzeczywistniania następującej prawdy: powszechnym wysiłkiem woli i intelektu należy coraz głębiej opanowywać historię i przyrodę, aby czynić każdego człowieka przez rzeczywistą możliwość zaspokajania jego potrzeb coraz bardziej wyzwolonym od konieczności.

Dla człowieka przekonanego o pełni słuszności swego światopoglądu drugorzędną będzie kwestia, której filozofii harmonijną, a zatem właściwą część powyższa prawda stanowi. Natomiast pierwszorzędnym zagadnieniem jest sprawa, jak się tę prawdę historycznie interpretuje i czy się posiada wolę i wiedzę niezbędną do jej urzeczywistniania. Samo opowiedzenie się za daną prawdą nie zabezpiecza od zdrady zawartej w niej treści. Niemniej jednak dopiero stwierdzenie i określenie tożsamości własnej prawdy w drugim światopoglądzie umożliwia służbę wspólnemu z nim celowi. Pozostaje zaś dalej faktem, że w sposobie służenia celom, które dana prawda wyznacza, jest zawarta jedynie przekonująca interpretacja tej prawdy.

Zasadnicze to rozumowanie może być zilustrowane przykładem naszej polskiej współczesności. Interpretując określoną wyżej wspólną wielką prawdę ruch społecznie postępowych katolików polskich w okresie dziesięciolecia skonstruował i realizuje ze swej strony wspólnotę celów ludzi wierzących i niewierzących — na dwóch płaszczyznach: na płaszczyźnie patriotyzmu i na płaszczyźnie słusznej społecznie sprawy.

Jasną jest rzeczą, że istnienie dwóch światopoglądów w jednym narodzie może stanowić przyczynę zasadniczego osłabienia jego sił. Będzie to dziać się wtedy, kiedy różnice światopoglądowe będą niweczyły lub poważnie zmniejszały jedność narodu. Trzeba tu jednak zaznaczyć, że wyłączne panowanie jednego światopoglądu w narodzie może być też okazją do umniejszenia wartości samego narodu. Będzie to dziać się wtedy, gdy panująca pozycja światopoglądu opiera się o bezmyślność, mechaniczny zwyczaj czy obłudę, brak szacunku dla własnych i cudzych przekonań.

Kluczem do właściwego postawienia sprawy jest prawda stwierdzająca, że nie można, myśląc kategoriami odpowiedzialności za los ojczyzny, oceniać roli światopoglądu w oderwaniu od funkcji społecznej, którą wyznawcy światopoglądu spełniają.

Nie do pomyślenia jest świadomy marksista przekonany o prawdzie światopoglądu materialistycznego, który widząc, że ludzie wierzący ofiarnym wysiłkiem uczestniczą w budownictwie ogólnonarodowym, używałby siły aparatu administracyjnego dla zwalczania przekonań religijnych, powodując — co musiałoby nastąpić z pewnością — osłabienie wysiłku pracy i twórczości społeczeństwa.

Jeśli chodzi o postawę katolików, to uniwersalizm ich patriotycznej postawy znajduje wyraz nie tylko w realizowaniu obiektywnych nakazów racji stanu, jakimi są: budownictwo społeczno - gospodarcze, udział w walce światowego obozu pokoju przeciw zagrożeniom wojennym, umacnianie granicy na Odrze i Nysie. Równie ważne jest to, że stało się powszechnym zrozumieniem, iż oderwanie katolicyzmu w Polsce od związków z pozostałościami kapitalizmu i feudalizmu jest nie tylko sprawą wewnętrznokatolicką, ale sprawą ogólnonarodową.

Konstrukcja wspólnoty celów ludzi wierzących i niewierzących w Polsce na płaszczyźnie świadomej i dojrzałej miłości ojczyzny jest zjawiskiem masowym. Proces ten wynika ze zrozumienia, co we współczesnym okresie historycznym jest dobrem Polski. Im proces ten w społeczeństwie katolickim ma charakter bardziej pogłębiony, bardziej przemyślany, tym częściej wywołuje on jedność działania na płaszczyźnie słusznej społecznie sprawy.

Filozofia katolicka, opierając zarówno indywidualne, jak i społeczne życie jednostki na zasadzie miłości, doprowadza do rozwiązań zdecydowanych. Zasada miłości bliźniego w konsekwencjach społecznych nastawiać powinna wolę jednostki na pełną ofiarność i całkowity wysiłek. Kapitalizm starał się wykorzystać siłę motywacyjną katolicyzmu na użytek swych założeń społeczno-gospodarczych. Powstał w ten sposób w swym wyrazie społecznym katolicyzm spłycony, abstrakcyjny. Zasadę miłości bliźniego w życiu społecznym sprowadzono do zagadnienia jałmużny i dobrego traktowania biednych. Świat doczesny jako źródło radości i jako bodziec do intelektualnego i moralnego rozwoju człowieka został zarezerwowany dla klas posiadających. Jak wielokrotnie to stwierdzono, katolicyzm był wykorzystywany przez klasy posiadające jako siła obezwładniająca słuszny bunt, jako ideologia nakazująca bierne przeczekanie doczesności w nadziei na szczęście pozadoczesne. Co się dzieje, jeśli katolicy dokonują naturalnego w warunkach życia społecznego Polski Ludowej przecięcia związków między ich światopoglądem a kapitalizmem? Nietrudno jest przewidzieć, że bezwzględne w swych założeniach miłości społecznej stanowisko katolicyzmu znajdzie swe naturalne powiązanie z ideologią wyzwolenia społeczno - gospodarczego ludzkości, z walką o wyzwolenie narodowe w skali światowej. Dlatego zagadnienie słusznej sprawy wyzwolenia społecznego i narodowego staje się celem mobilizującym zarówno ludzi wierzących, jak i niewierzących.

Wynikający stąd typ współdziałania katolików z socjalizmem w Polsce, jako wymagający pogłębienia intelektualnego i udziału w świadomości klasowej mas wyzyskiwanych, jest węższy w zakresie, ale w perspektywie rozwoju stosunków między wierzącymi i niewierzącymi stanowi zjawisko nieuchronne i masowe.

Bolesław Piasecki

Drugą część pracy Bolesława Piaseckiego zamieścimy w numerze „Dziś i Jutro" dn. 9.I.1955 r.

GILBERT KEITH CHESTERTON — *tłum. JERZY KRZYSZTOŃ*

DUCH BOŻEGO NARODZENIA

IECO za pochopnie podjąłem się napisać o Duchu Bożego Narodzenia; stwarza to zasadniczą trudność, do której szczerze muszę się przyznać. Ostatnimi czasy jest coś wielce osobliwego w ludziach, gdy rozprawiają o „duchu" tej czy innej sprawy. Istnieje na przykład taki szczególny pedancik, który nieustannie poucza nas, jak posiąść prawdziwego ducha chrześcijaństwa bez względu na wszelkie przypadłości. O ile mogę go zrozumieć — pedancik zmierza ku czemuś wręcz przeciwnemu niż to, czego sam chciałby dowieść. Otóż uważa on, że powinniśmy imieniem „chrześcijański", „chrześcijaństwo" itp. ochrzcić coś, w czym panuje duch właśnie niechrześcijański; coś, co stanowi dziwaczną mieszaninę naiwnego optymizmu ateisty-Amerykanina z pacyfizmem łagodnego Hindusa. W tym samym stylu piszą sporo o Duchu Bożego Narodzenia nasze gazety, krzyczą reklamy, chociaż — to już, na dobrą sprawę, odwrotna strona medalu. Jakże daleka od tego, by zachowywać zasady bez przypadłości, zachowuje raczej przypadłości tam, gdzie już zasad w ogóle być nie może. Bierze się więc powłokę materialną — zwykłe gałązki jedliny i rozrzuca po całych ogromnych i zimnokosmopolitycznych hotelach lub też wokół doryckich kolumn w jakichś bezbarwnych klubach pełnych stetryczałych i cynicznych dżentelmenów; czy wreszcie w jakimkolwiek innym miejscu, gdzie rzeczywisty Duch Bożego Narodzenia nigdy nie zawita. Ale i innym jeszcze sposobem nowoczesne geszefciarstwo toczy rdzeń rzeczy pozostawiając malowaną powłokę nietkniętą. A jest to diabli system zależności od kupna i sprzedaży, a zatem — od wrzasku i ścisku; w tym też kryje się gwałt zadany temu, co Boże Narodzenie mogłoby wnieść od siebie jako własne novum.

W normalnych czasach — gdybyż były one teraz takie — sąd upatrujący w Bożym Narodzeniu święto rodziny pachniałby zdala truizmem. Dziś jednak bardzo łatwo (jak to sam na szczęście lub nieszczęście odkryłem) zarobić na miano mistrza paradoksu dowodząc po prostu, że truizmy są prawdziwe. Powód? W tym konkretnym wypadku powód jest, rzecz jasna, natury religijnej. Zamyka się on w szczęśliwej rodzinie, ponieważ Boże Narodzenie przywodzi na myśl Rodzinę Świętą. Chociaż jest całkiem możliwe, że wielu ludzi wiedziało o tym nie dostrzegając... powodu.

*

BOŻE NARODZENIE jest świętem domowego zacisza; dlatego też prawie wszyscy przygotowują się doń rozpychając się w tramwajach, wyczekując w kolejkach, pędząc do pociągów, tłocząc się do barów i śniąc, kiedy wrócą lub — czy w ogóle wrócą do domu. Osobiście nie wiem, czy wielu z nich zniknie bez wieści wśród stoisk z zabawkami lub też po prostu padnie i sczeźnie wśród krzesełek barowych — chociaż wygląd tych osobników na to by właśnie wskazywał. Tuż przed wielkim świętem ku czci domu — cała ludzkość wygląda na bezdomną. Nie lada to triumf przemysłowej cywilizacji, że w ogromnych miastach, gdzie — zdawałoby się — aż za gęsto od budynków, panuje beznadziejny brak mieszkań. Od wielu już lat mnogie rzesze naszej biedoty prowadzą żywot koczowniczy. A my nawet przyznajemy się do tego, nazywając nieraz tych ludzi — Arabami z Ulicy. Ale ta domowa feta, w swym ironicznym obecnie stadium rozwoju, w kozi róg zapędziła wszystkie normalne anomalia. Święto rodziny zamienia tak bogatych, jak i biednych we włóczęgów. Ludzie ci kompletnie zagubieni w oszałamiającym labiryncie ulicznego huku obrotów handlowych — nie potrafią nieraz nawet trafić do drzwi... baru; byłoby tu niedelikatnie wzmiankować szynk. Mają kłopot nie lada, żeby wepchnąć się do hotelu, a cóż dopiero dostać... do własnych domów. Mam na myśli coś wręcz przeciwnego niż brak uszanowania, gdy mówię, że jedyne podobieństwo tych ludzi do pierwowzoru rodziny chrześcijańskiej zasadza się na tym, iż nie ma dla nich miejsca w gospodzie.

Otóż Boże Narodzenie opiera się na pięknym i zamierzonym paradoksie — urodziny Bezdomnego święcić należy w każdym domu. Ale jest i inny paradoks wcale niezamierzony i całkiem niepiękny. Mocno to smutne, że w żaden sposób nie możemy uwolnić się od tragedii nędzy. Mocno to smutne, że urodziny Bezdomnego, święcone przy domowym ognisku i przy ołtarzu, zbiegają się nieraz ze śmiercią bezdomnych w przytułkach lub wśród zapadłych uliczek. Wcale nie potrzebujemy się radować na ten powszechny niepokój ogarniający tak biednych, jak i bogatych; i wydaje mi się, że w tym punkcie odczuwamy właśnie potrzebę naprawy naszych świąt Bożego Narodzenia.

Hans Memling — Boże Narodzenie

*

ŚWIĘTA Bożego Narodzenia mogą być twórcze. Słyszeliśmy nieraz — nawet od tych, którzy święta te najbardziej sobie chwalą — że główna ich wartość polega na zachowaniu przez nie... zamierzchłych zwyczajów i sędziwych zabaw. Jakoż istotnie są one cenne z obu tych zachwycających przyczyn. Ale w tym sensie, w jakim ja podchodzę do sprawy, można by raz jeszcze prawdę przenicować. Nie tyle to, co stare, ile właśnie to, co nowe — stworzyć mogą prawdziwe święta Bożego Narodzenia.

*

DZIECI są na tyle szczęśliwe, że, pozostawione same sobie w maleńkiej izbie, wynajdują nie tylko całe gry, ale i całe dramaty, całe życiowe epopeje na swój własny użytek; wymyślają tajemnicze narzeczа; tworzą urojone rodziny; pracowicie prowadzą kroniki rodowe. Otóż takiego właśnie twórczego ducha brak nam w naszym świecie. Gdyby Boże Narodzenie mogło stać się coraz bardziej — a nie coraz mniej — świętem domowym, ufam, że wzrosłoby znacznie w swym prawdziwym duchu — w duchu Dzieciątka. Lecz snując dalej to marzenie musimy raz jeszcze ująć powszechny sąd w kształt paradoksu. Z jednej strony to prawda, że właśnie w święta Bożego Narodzenia drzwi domów powinny stać otworem. Ale ja zamknąłbym je na wszystkie spusty w same święta albo — tuż przed świętami; a wówczas świat ujrzałby, na jakie to rzeczy nas stać.

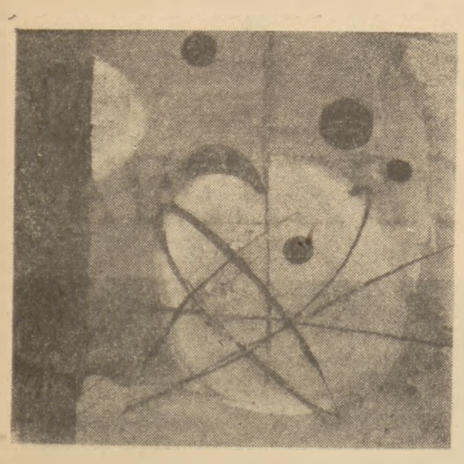
*

...NIECHŻE będzie jedna noc, kiedy wszystko rozpromienia się od wewnątrz, i jeden dzień, kiedy ludzie śledzą za tym, co jest w nich samych głęboko zakopane — i znajdują tam, gdzie jest naprawdę skryty, poza ryglami u bram i zasłonami u okien i poza wnęką drzwi wzmocnionych po trzykroć sztabą i zasuwą — znajdują... ducha wolności.

Fragment eseju „The Spirit of Christmas" opublikowanego w r. 1927.

ZDZISŁAW JERZY BOLEK

Boże...



„A czyńcie koleje proste nogami waszymi"
(Żyd. 12; 13)

Wyjść z Ciebie, jak w noc przed dom,
do którego nie wiadomo, czy się kiedyś wróci,
bo się idzie szukać atramentowych gwiazd, złotego nieba,
drzew z zastygłego ołowiu, lasów z gromów srebrnych,
jezior seledynowych, muzyki barw...
Cisz oddanych z obłoków, oczu jasnych jej jednej.

I wtedy, kiedy się wyjdzie,
pozostaje z Ciebie światła blask w pamięci
i matczynych pieszczot niepokój, z tamtych, Twoich słów,
a z szukanych obrazów — szum smutny zamieci...
Ból głowy.
I ta niepewność. Wtedy nic nie wiadomo...
Nie można nazwać nic swoim.
Któż nazwie swe marzenia, całe duże życie swoim domem,
w którym inni nie mają udziału?

A mówi się: mój Bóg.
I wie się na pewno, że to jest i dom, i miłość, i tamto piękno,
każda z tamtych rzeczy, których nie trzeba szukać gdzieś,
bo one są.
Wyjść z Ciebie... A wszystko się plącze nieznośnie, jak
wesoły dzieciak,
kiedy pisze się wiersz o smutku, bo jest źle.
Dojść daleko. Daleko, że dalej nie można iść, bo nie ma gdzie,
I nie móc powrotnej drogi odnaleźć —
Aż w modlitwie staniesz znów jak dom
I powiesz: wróć!
Boże!

Drzewa z tęsknoty

„Rzekł mu Jezus: Jam jest ta droga
i prawda, i żywot..."
(Ew. Jana r. 14; 6)

A dalej już nic.

Jakby się na horyzoncie świat kończył.
A tyś pojechała daleko, daleko...
może na jakieś nieodkryte słońce,
albo na planetę, której nie umiem nazwać.
I wszystko się zmieszało.
I nic nie rozumiem.
Do słońca, które zasłaniam dłonią,
nie doszedłbym trwając nawet kilka milionów żyć.
Jakże łatwo roztrwonić jedno życie!

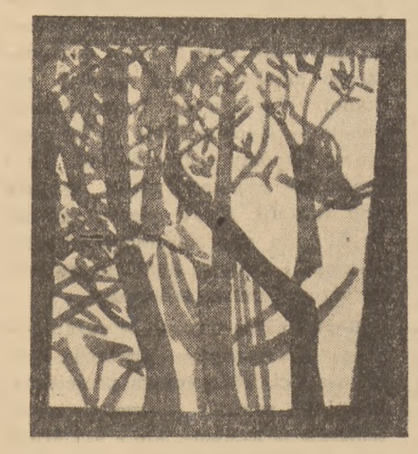
Noce bledną, jakby się bały przychodzących dni,
które odejdą, a my pozostaniemy do końca świata.
Ktoś odpłynął do ziemi, której nie mogą odszukać uczeni,
a którą widzi dziecko leżące z zamkniętymi oczami.
I nie zostawił nic, nawet małego cienia wspomnień.
Nie spłynęły wtedy smutne słońca,
łzy po policzkach ludzi, którzy zostali.
Nikt go nie żegnał.
Ksiądz obojętnie pokropił jego trumnę —
tylu ludzi odpływa co dzień po wieczną tajemnicę.
Jest taka zapomnienia wyspa jedna...
Każdy dzień jest muszlą wydobytą z głębi morza,
szumem przypominającą łopot fal,
wiatru cień, dalekie wyspy,
okręty w słońcu wiszące —
Chłopcu szukającemu swej wielkiej przygody
wiatr porwał liny, płótno
i rozbił o brzeg próżny jak linia nakreślona
na piasku nóżką dziecka.

A tak nie śpiewała żadna dziewczyna
jak ta tęsknota w nim.
Rąk wyciągniętych drzewa,
z których dojrzałe
spadały owoce.
I długie z cichych skrzypiec
wywodzone noce białe,
pustka na nienamalowanym obrazie.

A on szukał rzeczy dawno zagubionej —
szczerego śmiechu dziecka w kołysce,
melodii do dawno słyszanych słów o bohaterach...

Lecz widział tylko jak starzec umierał ślepy
i nic nie mówił, ręką wskazywał gdzieś,
w przeszłość, w przyszłość...
a może nic wskazywał nigdzie.

A gest ręki wyciągniętej
podobny był do strun pękniętych,
krzyku, którego nikt nie słyszał.
Dnie wiszą jak obrazek Pana Boga z brodą,
którą dorysował Mu malarz, żeby wydawał się starszy
i poważny,
albo jak schody, które już nigdzie nie wiodą —
nawet do domu stawianego na tamtej ulicy.
Ani w dół, ani w górę.
Dłonie w powietrzu jak pióra ze złamanego skrzydła,
drzewa z tęsknoty miłością życia kołysane.
A może ten stary Bóg... te schody...
może na nich stanąć i iść.
Są tylko te schody bez domu.



rys. Gabriel Rechowicz

Zimowy wieczór

Cichym wieczorem
biały śnieg na ulice spadł —
Idą ludzie —
I ty —
I ja —
Tyle śladów...
— A mój?
Nie głębszy,
nie wyraźniejszy od innych
ślad.

KS. MIECZYSŁAW ŻYWCZYŃSKI

Z rozważań nad stosunkiem EWANGELII do SPRAWY SPOŁECZNEJ

DZIAŁALNOŚĆ i nauka Chrystusa nie wiąże się z żadnym ruchem rewolucyjnym, nie jest tworem jakiegoś ruchu społecznego, jak to przed laty 50 wywodził A. Kalthoff, ma charakter na wskroś religijny. Główną treścią nauki Chrystusa jest sprawa stosunku ludzkości do Boga, wskazanie ludziom środków, przy pomocy których mogą osiągnąć zbawienie, uzupełnienie i wyjaśnienie tego, co mówił Stary Testament o osobie przyszłego Mesjasza. W związku z tym Chrystus dał najważniejsze, konieczne dla człowieka wskazania moralne. Nie ma jednak w najważniejszych źródłach na temat życia i nauki Chrystusa, tj. w ewangeliach, jakiegoś systematycznego wykładu etyki społecznej. Są tylko jej podstawy o tyle, o ile łączyły się one z religijnym charakterem nauki Chrystusa. Te podstawy etyczne stały się miarodajne dla chrześcijan wszystkich czasów, żadne natomiast próby stworzenia w oparciu o nie gotowego, szczegółowego systemu społeczno-etycznego nie mogą sobie rościć pretensji do tego, by je uznać za jedynie miarodajne, jedynie odtwarzające myśl Chrystusa. Jeśli się chce być w zgodzie ze źródłami, to trzeba powiedzieć, że Chrystus podał w tej dziedzinie tylko ogólne normy moralne dla wszystkich czasów i ludzi, ale nie gotowy system, bo ten musiałby się przecież zmieniać w zależności od zmian ekonomicznych, tym bardziej zaś powiedzieć należy, że nie ma w nauczaniu ewangelicznym żadnego systemu ekonomicznego, żadnego normatywnego, szczegółowego poglądu na życie gospodarcze.

Nie wynika z tego jednak, by w ewangeliach nie odbiła się wcale ówczesna walka klas, by Chrystus nie zajął żadnego stanowiska do ówczesnej sprawy społecznej, by Jego nauczanie nie miało charakteru rewolucyjnie społecznego. Jezus bynajmniej nie był obojętny wobec zagadnień społecznych swego pokolenia, wypowiadał się na ten temat niejednokrotnie, z samej zresztą czystó religijnej Jego nauki wypływały w tej dziedzinie doniosłe i nowe wskazania. Chcąc je przedstawić i lepiej zrozumieć należy uprzednio zwrócić uwagę na dwa zagadnienia. Przede wszystkim na stosunek Chrystusa do Starego Testamentu. Chrystus nie chce wcale znosić norm etycznych Starego Testamentu, lecz tylko je udoskonalić, uzupełnić: *„Nie mniemajcie, żem przyszedł rozwiązywać zakon i proroków; nie przyszedłem rozwiązywać ale wypełnić."* Starotestamentowe, a zwłaszcza proroków, wyrażenia o bogaczach i biednych powtarzają się i w ewangeliach. Tak np. jakże żywo hymn N. Marii Panny, podany w ewangelii Łukasza (1,46 nn) przypomina starotestamentowy hymn Anny, matki proroka Samuela (I Sam. 2, 3—8; por. też psalm 145). Są jednak między Starym a Nowym Testamentem i zasadnicze różnice. Jeśli idzie o zagadnienia społeczne Chrystus idzie znacznie dalej, jak na to niżej zwrócimy uwagę.

Drugie zagadnienie, które należy omówić przed przystąpieniem do scharakteryzowania ewangelicznych poglądów na tematy społeczne, to sprawa stosunku Chrystusa do czasu nadejścia królestwa Bożego, nadejścia końca świata, po którym miało to królestwo nastąpić. Jest to problem niezmiernie żywo dyskutowany przez biblistów i teologów. W przeciwstawieniu do badaczy racjonalistycznych, którzy twierdzą, że Jezus był przekonany o bliskim końcu świata, Kościół a więc i jego teologowie, stojąc na stanowisku, że Jezus był Bogiem i mylić się nie mógł, dowodzą, że słowa Chrystusa należy interpretować w ten sposób, iż nie chciał podać dokładnie kiedy ów sąd nastąpi. Wyrażał się na sposób proroków starotestamentowych. Nie uważał za wskazane i pożyteczne podawanie człowiekowi wiadomości o terminie końca świata. Mówiąc zaś: *„A o sądzie owym albo o godzinie nikt nie wie, ani aniołowie w niebie, ani Syn, jeno Ojciec"* (MK. 13, 32), miał na myśli to, że nie wiedziałby o tym, gdyby był tylko człowiekiem, wie o tym tylko jako Bóg-Człowiek.

Badacze, którzy nie zgadzają się ze stanowiskiem Kościoła i teologów katolickich, dowodzą, że i na sprawy społeczne Chrystus patrzył pod kątem widzenia bliskiego końca świata. A w związku z tym takie np. powiedzenie Chrystusa o daninie pieniężnej dla Cesarza: *„Oddajcież tedy, co jest cesarskiego — Cesarzowi, a co Bożego — Bogu"* (Mt. 22, 21) miałoby być tylko wyrażeniem ironicznym. Chrystus, spodziewając się bliskiego końca świata, miałby się niejako wyrazić: nie troszczcie się o rzeczy przemijające, zostawcie władcom ziemskim to co ich, bo i tak wszystko się niedługo skończy. Ale takie tłumaczenie kłóci się z kontekstem, w którym się znajdują słowa Chrystusa. Z kontekstu widać, że pytający nie widzieli w słowach Jezusa ironii, lecz zdumieli się nad zręcznością Jego odpowiedzi. Samo to opowiadanie ewangeliczne jest umieszczone ponadto wraz z dwoma innymi, świadczącymi o tym, jak przeciwnicy Chrystusa chcieli go podejść, zadając mu podstępne pytania, na które trudno było odpowiedzieć. Poza tym rzucają światło na ten tekst ewangeliczny analogiczne słowa św. Pawła: *„Dlatego też i podatki płacicie, bo przełożeni są sługami Bożymi, pilnującymi swej służby, oddajcież przeto wszystkim coście powinni, komu podatek — podatek, komu cło — cło, komu uległość — uległość, komu cześć — cześć"* (Rzym. 13, 6). Trudno tu mówić o ewolucji pojęć, gdyż Paweł pisał list do Rzymian około roku 57, a Mateusz swoją ewangelię między rokiem 50 a 60, najprawdopodobniej około roku 55, a więc prawie współcześnie, o ile nie później.

Nie inaczej od Pawła rozumieli słowa Chrystusa pierwsi chrześcijanie, czego dowodem jest I apologia Justyna męczennika, która powstała wkrótce po roku 150 (ale przed rokiem 165, w którym zginął Justyn). Justyn pisze, że chrześcijanie oddają władzom rzymskim daniny i podatki, bo tak ich Chrystus nauczył (słowa Chrystusa cytuje dosłownie), modlą się wprawdzie tylko do Boga, ale okazują władzy świeckiej posłuszeństwo. Ogłoszony w roku 1935 fragment ewangelii na znalezionym w Oxyrhynchos papyrusie, pochodzącym z II lub najpóźniej z początku III wieku, również wskazuje na to, jak pierwsze generacje chrześcijan rozumiały zacytowane wyżej słowa Chrystusa. Pytanie faryzeuszów brzmi według tego fragmentu następująco: *„powiedz nam tedy, czy godzi się oddawać królom to, co się należy ich powadze, mamy im to okazywać czy nie?"* Zachował się tylko początek odpowiedzi Chrystusa, ale ponieważ jest prawie taka sama jak w ewangelii Mateusza, przeto nie inaczej musiała na zaginionej części papyrusu brzmieć i cała wypowiedź Chrystusa. Pytanie faryzeuszów według tego fragmentu papyrusowego nie dotyczyło tylko czynszu, lecz w ogóle stosunku do państwa.

Widać z niego, że w rozumieniu pierwszych pokoleń chrześcijańskich najlepiej rozumiejących myśl Chrystusa nie było mowy o ironii w Jego odpowiedzi. Podobnie jednak jak w słowach Chrystusa, określających Jego stosunek do istniejącego porządku państwowego, nie widać lekceważenia, wynikającego rzekomo z przekonania o bliskim końcu świata, tak nie można tym bardziej mówić o lekceważeniu przez Chrystusa, rzekomo z tego samego powodu eschatologicznego, troski o chleb codzienny. Na to lekceważenie ma wskazywać szereg wyrażeń Jezusa. Rzućmy uwagę na jedno tylko, najjaskrawsze.

W słynnym kazaniu na górze Jezus mówił m. in.: *„A przeto powiadam wam, nie troszczcie się o życie wasze co byście jedli, ani o ciało wasze w co byście je przyoblec mieli. Czyż życie nie jest ważniejsze niż pokarm, a ciało niż odzienie? Wejrzyjcie na ptaki niebieskie, że nie sieją ani żną, ani zbierają do gumien... Nie troszczcie się tedy mówiąc, co będziemy jeść, albo co będziemy pić, albo czym się będziemy przyodziewać?"* (Mt. 6, 25 nn). Z tego i podobnych wyrażeń wyprowadzano daleko idące wnioski o poglądach ekonomicznych Chrystusa. Słynny racjonalista biblijny Dawid Fryderyk Strauss widział w nich nie tylko kult ubóstwa, lecz i żebraniny. Ernest Troeltsch osądzał je jako „najprostsze dzieciństwo". A przecież słów zacytowanych, ani im podobnych nie należy brać dosłownie z paru względów. Przede wszystkim trzeba pamiętać, że Chrystus używał ogólnego wówczas sposobu wyrażania, obrazowych i poetyckich wyrażeń Wschodu Starożytnego, w których trzeba zwracać uwagę na myśl główną, a porównań niesposób brać ściśle. Przecież wzięte dosłownie słowa Jezusa byłyby sprzeczne z Jego własnymi, kiedy indziej wypowiadanymi, słowami i z Jego czynami. Przecież w całym nauczaniu Chrystusa praca odgrywa dużą rolę. Mówi On często o pracujących, bierze swe przypowieści z życia ludzi pracy, obowiązek pracy rozumie się w ewangeliach samo przez się, apostołowie utrzymują się z pracy własnych rąk. Zresztą Chrystus nie mówi: *„nie pracujcie"*, lecz *„nie troszczcie się"*. Tak jak w opowiadaniu o Marii i Marcie, tak i tu Chrystus potępia tylko nadmierną troskę o ciało i pożywienie, odwodzącą człowieka od myśli o królestwie Bożym. Dobrze oddaje sens wypowiedzi Jezusa św. Tomasz z Akwinu. Według niego sens jest taki: Jeśli z Opatrzności Bożej utrzymywane są ptaki i lilie, które należą do niższego rzędu stworzeń i nie mogą pracować, to tym bardziej Bóg będzie się troszczył o ludzi, którzy należą do wyższego rzędu stworzeń i którym Bóg dał uzdolnienie do zdobywania utrzymania przez własną pracę.

*

Sprawy eschatologizmu w życiu i nauczaniu Chrystusa omówiliśmy nieco obszerniej, aby wyjaśnić mogące się nasuwać wątpliwości. Chrystus nie zapowiadał bliskiego końca świata i nie potępiał pracy. Inna jednak zupełnie sprawa, gdy chodzi o nastroje eschatologiczne wśród Jego słuchaczy. Istniały one niewątpliwie i tym się tłumaczy m. in., że z takim zainteresowaniem tłumy słuchały Jezusa, widząc w Nim człowieka, który wybawi ich także z kłopotów materialnych. Jeżeli jeszcze na parę dni przed śmiercią tłumy witały Go z uniesieniem niemal jak króla, a po aresztowaniu Go wołały: „ukrzyżuj", to stało się tak nie tylko z powodu zmienności tych ludzi. Po prostu sądzili oni, że zawiódł ich nadzieje. Oczekiwali zmiany swego losu, a jednak to nie nastąpiło. Spodziewali się po Chrystusie jakiegoś wielkiego przewrotu społecznego, a tymczasem On sam szedł na śmierć, stosunki społeczne pozostały zaś niezmienione. W nienawiści otaczającej Chrystusa ubiczowanego, a potem wiszącego na krzyżu wyładowywała się gorycz zawiedzionej nadziei, a gdy Piłatowi tłumaczyli nie tylko „przedniejsi kapłani" lecz i faryzeusze, że Jezus to zwodziciel, to nie ulega wątpliwości, że mówili szczerze, nie tylko z powodów czysto religijnych i politycznych.

Czy jednak naprawdę Chrystus przyniósł zawód tym, którzy się spodziewali wielkich zmian społecznych, czy naprawdę w Jego nauczaniu nie było nic, co by mogło wstrząsnąć ówczesnym ustrojem społecznym?

Powiedzieliśmy wyżej, że głoszenie szczegółowej etyki społecznej czy też szczegółowych poglądów ekonomiczno-społecznych nie było celem Chrystusa. Podkreślić jednak trzeba, że z samego Jego nauczania czysto religijnego wynikały ważne pouczenia o charakterze społecznym, że to nauczanie nie było oderwane od życia gospodarczo-społecznego i że zachowując swój czysto religijny charakter było ono jednak zarazem, według wyrażenia G. Göttinga „siłą rewolucyjną".

Na pierwszy rzut oka wynika z nauczania Chrystusa „nieograniczony i bezwarunkowy indywidualizm". Człowiek ma się troszczyć przede wszystkim o siebie, uważać się za istotę nieskończonej wartości, *„bo cóż za pożytek człowiekowi, choćby cały świat pozyskał, a na duszy swojej poniósł szkodę, albo co da człowiek wzamian za duszę swoją?"* (Mt. 16, 26, Mk. 8, 36—3). To stanowisko indywidualistyczne zbliża pozornie Chrystusa do cyników starożytnych, którzy uznawali tylko cnotę, ale lekceważyli wszystko poza tym: majątek, państwo, kulturę. Zbliża pozornie i do liberałów XIX wieku, kładących ogromny nacisk na nieograniczoną możność rozwoju jednostki.

Ale podobieństwo jest tylko pozorne, bo zarówno cel jak i środki różnią indywidualizm w nauczaniu Chrystusa od indywidualizmu wyznawanego przez oba wymienione kierunki umysłowe. Dla Chrystusa człowiek nie jest celem sam dla siebie. Prawda, że uświęcenie własnej duszy ma on uważać za sprawę najważniejszą, ale właśnie z tej zasady, tak pozornie egoistycznej, wynika druga niemniej ważna, a mianowicie — zasada miłości bliźniego. Nie można uświęcić siebie, nie miłując bliźniego i nie można mieć miłości do Boga, nie mając jej w stosunku do innych ludzi. I to nie tylko ludzi sobie bliskich z tego samego plemienia, narodu, państwa, czy tej samej religii. Pod tym względem nauczanie Chrystusa idzie dalej niż Stary Testament, który często rozróżniał między swoimi a obcymi. Ta miłość bliźniego ma obejmować również i wrogów. Ale i miłość Boga i miłość bliźniego nie jest tu traktowana jako uczucie. Pod tym względem nauczanie to różni się od poglądów stoików i od poglądów bardzo rozpowszechnionych, jeśli nie w teorii to w praktyce, nawet wśród katolików dzisiejszych. Nie można nakazać nikomu uczucia, bo często jest ono niezależne od woli człowieka, a tymczasem Chrystus uważa miłość Boga i bliźniego za ścisły obowiązek, przesądzający sprawę tego czy ktoś jest za Chrystusem czy przeciwko Niemu (Np. Mt. 5, 43—48). Bo też nie chodzi tu o uczucie, lecz o jakość aktywnego stosunku do bliźnich i tu właśnie warto podkreślić stosunek Chrystusa do sprawy społecznej w Jego czasach. Aktywny, świadczący o miłości bliźniego stosunek człowieka do bliźnich ma się wyrażać nie tylko w nieczynieniu nikomu krzywdy, lecz i w robieniu dobrze, a robieniu dobrze przede wszystkim biednym, chorym, nieszczęśliwym. Co więcej, pomaganie tym właśnie „najmniejszym" Chrystus uczynił głównym sprawdzianem tego, czy człowiek może zostać zbawiony.

Ewangelia według Mateusza (25, 31 nn) podaje obraz Sądu Ostatecznego, który stwierdzi, kto miał w życiu miłość Boga i bliźniego, a kto jej nie miał, kto więc wnijdzie „do żywota wiecznego", a kto zostanie potępiony. I oto jest rzeczą niesłychanie charakterystyczną, że w motywach swego wyroku, wypowiedzianych bardzo uroczyście, Sędzia Chrystus będzie — według tej ewangelii — mówił tylko o stosunku bogatszych do biedniejszych, o stosunku do głodnych, chorych i prześladowanych w życiu.

Jest rzeczą znamienną, że nie ma wśród tych motywów nawet tego, czy ktoś uwierzył w Chrystusa i poszedł za Nim, choć wiadomo z innych miejsc ewangelii, że i ten moment był dla Chrystusa istotny.

Lista wymagań, które zostaną człowiekowi postawione na tym sądzie, nie jest zatem pełna, ale nie ulega najmniejszej wątpliwości, że wśród nich te, o których mowa w cytowanym ustępie ewangelii, znajdą się — według Chrystusa — na jednym z pierwszych, jeśli nie na pierwszym miejscu. Że nie chodziło w tym opisie o jakąś przenośnię, lecz o obowiązek naprawdę; dowodem tego jest uroczysty, z naciskiem wypowiadany charakter słów Chrystusa, a także i to, że dosłownie rozumieli je także Jego najbliżsi. Krewny Chrystusa i Jego apostoł Jakub wyraźnie mówi, że o tym czy ktoś jest prawdziwym chrześcijaninem decyduje nie tylko wiara, bo i „szatani także wierzą", lecz uczynki i to uczynki w stosunku do biednych i będących w potrzebie (Jak. 2, 14—17). Z tak pojętej miłości bliźniego wynika u Jezusa bardzo krytyczna postawa wobec ówczesnych stosunków społecznych. Opierały się one na ustroju klasowym, na podziale na bogatych i biednych, jako na czymś naturalnym, a więc wynikającym niemal z woli Bożej. Tymczasem w nauczaniu Chrystusa powtarzają się często ostre ataki na bogaczy. Najjaskrawsze może jest owo słynne powiedzenie, że *„łatwiej wielbłądowi przejść przez ucho igielne niż bogaczowi wnijść do Królestwa Bożego"*, ale i poza tym ostrych potępień bogaczy jest bardzo wiele. Bogaczem zaś jest ten, kto ma dobra ziemskie, a obok siebie ma takich, którzy są w potrzebie. Jest nim także i ten, kto się bogaci z krzywdą bliźnich, toteż celnik Zacheusz po nawróceniu się zwraca wszystko to co zdobył nieuczciwie.

Nakazy Chrystusa nie ograniczały się tylko do Izraelitów, stale podkreślał przecież uniwersalność Swej nauki. Nie rozróżniał między swoimi i „obcymi", wszyscy są według Niego jednakowo powołani do zbawienia, wszyscy zatem, członkowie wszystkich narodów są sobie braćmi. To tak wyraźne stwierdzenie braterstwa ludzi było czymś nowym w dziejach poglądów na jedność rodzaju ludzkiego. Nie Chrystus wysunął je pierwszy, nawiązał bowiem do Starego Testamentu, który mówił o pochodzeniu wszystkich ludzi od wspólnych prarodziców i o wspólnym wszystkim ludziom grzechu pierworodnym, choć Izraelitom wyznaczył zaszczytną rolę przechowywania wiary w przyszłego Mesjasza. W praktyce jednak ten mesjanizm izraelski ulegał prawdopodobnie wpływom religii egipskiej, zmieniał się też dzięki własnym, bolesnym dziejom Izraela. W czasach Chrystusa mówiono zatem o wyjątkowym znaczeniu „narodu wybranego" i o jego prawie do panowania nad światem. Historia świata w oczach Izraelitów stała się tylko ich historią, nawracających się na monoteizm robiono Izraelitami, inne narody były czymś gorszym, a ich rola w przyszłym królestwie mesjańskim sprowadzała się do słuchania i ulegania „narodowi wybranemu".

W świecie pogańskim ideę jedności rodzaju ludzkiego, a więc braterstwa wszystkich ludzi, wysunęli przed Chrystusem już stoicy. Wynikała ona z ich teorii panteistycznej, według której materia i forma, ciała i duchy, słowem świat cały stanowił jedność, był jednolitą substancją cielesną, której wszyscy ludzie byli częścią, byli zatem braćmi. Już w roku 150 przed Chr. pisarz grecki Polibios będący pod wpływem stoików zaczął pisać po grecku historię pod znamiennym tytułem: „Historia powszechna" (historia katholike). Miała ona objąć dzieje wszystkich ludzi od roku 220 przed Chr. aż do czasów w których żył autor. Takie ujęcie znane było i w świecie łacińskim. Pod wpływem Polibiosa historię wszystkich ludów pisał po łacinie w pierwszych dziesiątkach lat po Chrystusie Pompejusz Trogus z Galii.

Myśl o jedności rodzaju ludzkiego, a więc i w pewnym sensie braterstwie wszystkich ludzi, była zatem znana zarówno u Izraelitów jak i światu hellenistycznemu, ale u pierwszych mimo wszystko występował ostry podział na naród wybra-

GIUSEPPE RICCIOTTI

rys. GABRIEL RECHOWICZ

NARODZENIE JEZUSA

BETLEJEM jest dziś małym miastem, liczącym 7 500 mieszkańców, leży o 9 km na wschód od Jerozolimy na wysokości 770 m nad poziomem morza. Pierwotna nazwa tej miejscowości brzmiała *„Beth-Lahamu"*, czyli „dom (boga) Lahamu", było to babilońskie bóstwo, czczone również przez Chananejczyków. Gdy Żydzi zajęli ziemię Chanaan, nazwa została nieco dostosowana do języka hebrajskiego w sensie *„Beth-lehem"* czyli „dom chleba". Po zajęciu Palestyny przez Żydów osiedlił się w tej miejscowości ród Efrata (I Chronik. 2, 50—51, 4, 4), stąd też miejscowość tę nazwano raz Betlejem, to znów Efrata (zob. Ks. Rozdz. 35, 19, Rut. 1, 2, 4, 11). W tej miejscowości z odgałęzienia rodu Isai (Jesse) pochodził Dawid (Rut. 4, 22, I Chronik. 2, 13—15).

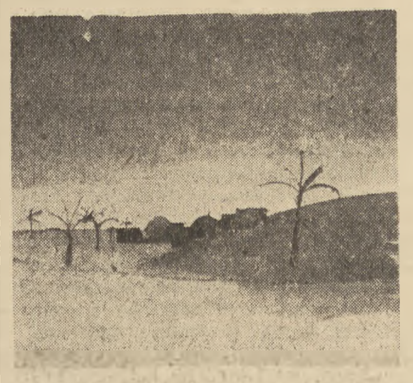
Jeżeli Nazaret był osadą o tak nikłym znaczeniu, że nie wspominają o niej żadne dawne dokumenty (§ 228), to Betlejem w czasach Jezusa było również nieznaczną tylko osadą. Już w VIII w. przed Chr. prorok Micheasz (5, 1 hebr.) nazywa Betlejem małą między tym, które dostały się przy podziale pokoleniu Judy. Osada wraz z okolicznym terytorium musiała liczyć nie więcej niż 1000 mieszkańców, po większej części pasterzy i ubogich wieśniaków. Leżała jednak na drodze, po której szły karawany z Jerozolimy do Egiptu. I rzeczywiście schronisko dla karawan (po hebrajsku *„geruth"* (schron dla obcych) zostało tam zbudowane przez Chamaama, który zdaje się być synem przyjaciela Dawida (2 Sam. 19, 37 nn.) i dlatego nazwano je „schron dla obcych Chamaama" (geruth Chamaam) (zob. Jer. 41, 17).

Od Nazaretu do Betlejem jest dziś 150 km drogi, w czasach Jezusa mogło być nieco mniej, a więc droga na trzy cztery dni dla ówczesnych karawan. Nie wiadomo całkiem pewnie, czy do stawienia się w Betlejem obowiązany był tylko Józef sam, czy też i Maria. Gdyby Maria nie była nawet zobowiązana prawem, to jednak tak się stało, że Józef udał się tam *„wraz z Marią, poślubioną sobie brzemienną"* (Łuk. 2, 5). Ostatnie słowo może być insynuacją powodu, dla którego również i Maria poszła razem, zbliżał się bowiem czas narodzin i w tej okoliczności nie powinna była zostać sama. Inną przyczyną — poza możliwością obowiązku z nakazu — było może to, że Józef i Maria postanowili przenieść się na stałe do rodzinnego miejsca rodu Dawida, przecież anioł przy zwiastowaniu zapewniał, że Bóg odda nowonarodzonemu tron Dawida, jego ojca (§ 230). Było więc naturalną rzeczą powrócić do rodzinnego miejsca Dawida i tam oczekiwać na wypełnienie się tajemniczych zamiarów Bożych. Już od wielu wieków prorok Micheasz wskazał na „małe" Betlejem jako miejsce urodzenia tego, który miał panować nad Izraelem (§ 254).

Podróż musiała być dla Marii niezwykle męcząca, mając na uwadze jej dziewiąty miesiąc ciąży. Drogi bowiem w tych okolicach, nie wytyczone jeszcze i nie utrzymywane przez Rzymian — mistrzów w tym względzie — były złe i ledwie nadawały się dla karawan oślich lub wielbłądzich. Oprócz tego, z racji nakazanego spisu, drogi te musiały być zatłoczone i dlatego jeszcze bardziej przykre. Nasi małżonkowie, w najlepszym wypadku, mieli do dyspozycji osiołka, na którego nałożono jeszcze żywność i najkonieczniejsze przedmioty. Taki osiołek i dziś jeszcze w Palestynie idzie na przedzie długiego szeregu wielbłądów, albo też postępuje za grupą idących ludzi. Trzy lub cztery noclegi spędzili albo w jakimś znajomym domu, albo najprawdopodobniej w przytułkach publicznych, które leżały przy drodze. Należało w tym wypadku położyć się na ziemi wraz z współpodróżnymi między wielbłądem a osiołkiem.

Gdy doszli do Betlejemu, warunki pogorszyły się jeszcze. Mała osada aż kipiała od narodu, który rozlokował się wszędzie po trochu, podzynając od schroniska dla karawan. Może to była jeszcze budowla starego Chamaam (§ 241), odnawiana poprzez wieki. Łukasz nazywa ją „gospodą". Jednakże ta nazwa nie powinna wprowadzać w błąd dzisiejszego czytelnika, który może sobie wyobraża, że owa gospoda odpowiadała bodaj w przybliżeniu dzisiejszemu hotelikowi w prowincjonalnym miasteczku. Schronisko dla karawan owych czasów było raczej podobne do dzisiejszego *„Khan"* w Palestynie (§ 439), a więc niewielki plac pod gołym niebem, otoczony dosyć wysokim murem, w którym jest tylko jedno wejście. Wewnątrz, przy murze, wzdłuż jednego lub więcej boków, szedł ganek, tu i tam zamurowany, tworząc w ten sposób większe lub mniejsze pomieszczenia dla podróżnych. I to była cała „gospoda". Zwierzęta kładły się na środku pod gołym niebem, a podróżni chronili się pod gankiem, lub w pomieszczeniach zamurowanych, o ile było jeszcze miejsce, w przeciwnym razie trzeba było ułożyć się na noc pośród zwierząt. Osobne mieszkanka, jeśli jeszcze były, można było zająć, płacąc odpowiednią taksę. W tym więc zbiorowisku ludzi i zwierząt pomieszanych razem załatwiało się różne sprawy, modliło się do Boga, śpiewało się i spało, jadło i załatwiało fizjologiczne potrzeby — można było się urodzić i można było umrzeć. Wszystko to wśród otaczającego brudu i smrodu, wśród błota, które jeszcze dziś zatruwa obozowiska beduinów palestyńskich w czasie wędrówek.

Łukasz zaznacza, że gdy Józef i Maria przybyli do Betlejemu *„nie było dla nich miejsca w gospodzie"* (2, 7). To zdanie jest bardziej umyślne, niżby się zdawało na pierwszy rzut oka. Gdyby bowiem Łukasz chciał zaznaczyć tylko, że w schronisku dla karawan już nie było więcej miejsca, to wystarczyłoby powiedzieć, że „nie było miejsca", a tymczasem on podkreśla, że „dla nich", odnosząc się tym samym do specyficznych okoliczności, w jakich się znajdowali, a więc mając na uwadze bliskość porodu dla Marii. Zdawać by się mogło, że to zbyteczna drobiazgowość, a tymczasem tak nie jest. W Betlejemie Józef miał na pewno znajomych, lub nawet krewnych, u których mógłby znaleźć gościnę, nawet i wtedy, gdy osada była przeludniona, to jednak mały kąt dla dwojga osób, spokojnych i nie wymagających, można było zawsze znaleźć. Gdy do Jerozolimy z okazji Paschy napływały setki i tysiące pielgrzymów (§ 74), to stolica była nie



mniej przepełniona, niż Betlejem z okazji spisu ludności, a jednak wszyscy znajdowali miejsce dla siebie. Oczywiście, że przy tych okazjach również i małe domki prywatne przedstawiały obraz schronisk dla karawan, bo były to zwykle duże izby, zbudowane wprost na ziemi. W nich wszystko było razem, wszystko dokonywano na oczach obecnych, nie można było niczego dokonać na ustroniu i w tajemnicy. Dlatego można dobrze zrozumieć słowa Łukasza, że „nie było miejsca d l a n i c h". W momencie więc, gdy już miały nastąpić narodziny, Maria szukała przede wszystkim spokoju i odosobnienia.

„I stało się, gdy tam byli, że wypełniły się dni, aby porodziła. I porodziła syna swego pierworodnego i uwinęła go w pieluszki i złożyła w żłobie" (Łuk. 2, 6—7). Tu jest mowa jedynie o „żłobie", ale tym samym jest to wystarczającą wskazówką, biorąc pod uwagę ówczesne zwyczaje. Żłób oznacza równocześnie szopę, a szopa wedle ówczesnych zwyczajów oznacza jakąś grotę lub mały schron, wydrążony w ścianie jakiegoś pagórka w okolicy osiedla. Groty tego rodzaju, przeznaczone dla podobnych celów są w Palestynie jeszcze dziś w pobliżu domostw ludzkich. Być może, że owa stajenka, na którą skierowali swoje oczy nasi małżonkowie była częściowo zajęta przez zwierzęta, może była ciemna i brudna od nawozu — ale była nieco z dala od wioski, a tym samym samotna i zaciszna. To wystarczało dla przyszłej matki. Dlatego też, gdy przybyli do Betlejemu i zobaczyli ów tłum ludzi, umieścili się na prędce w tej odludnej grocie tak w oczekiwaniu na formalności spisu, jak też ze względu na narodziny, które miały się dokonać. Józef urządził jak mógł jakiś kąt mniej zabrudzony, zasłał czystą słomą, wyciągnął z plecaka zapasy i co było konieczne, rozkładając to

wszystko na żłobie przytwierdzonym do muru i to już wszystko. Innych wygód na razie nie można było wymagać, mając na uwadze podróżnych o niskim pochodzeniu socjalnym, a którzy z własnego wyboru odosobnili się w pierwszej lepszej grocie dla bydła.

A więc ubóstwo i czystość — to są przyczyny historyczne, dla których Jezus narodził się w grocie dla zwierząt; ubóstwo jego przybranego ojca, który nie miał dość pieniędzy, by wśród tylu napływowych ludzi wynająć dla siebie osobne pomieszczenie, czystość prawdziwej matki, która pragnęła otoczyć swój poród pełną szacunku tajemnicą.

Owa grota, o której wyżej była mowa, posiada na swoją korzyść wśród innych archeologicznych miejsc z życia Jezusa, najwięcej i najstarsze świadectwa. Nie biorąc już pod uwagę twierdzeń różnych apokryfów, które na ten temat wiele fantazjują, już w II w. Justyn Męczennik, urodzony w Palestynie, podaje taką cenną informację. *„Gdy więc dziecię narodziło się w Betlejem, ponieważ Józef nie miał w tej wiosce gdzie zamieszkać, zamieszkał w pewnej grocie nie daleko od wioski. I gdy oni tam byli, Maria porodziła Chrystusa i złożyła go w żłobie"*... (Dial. cum. Triph. 78). W pierwszym dziesięcioleciu III w. Orygenes również mówi o grocie i żłobie, odwołując się do powszechnej tradycji *„w tych okolicach, nawet u tych, którzy nie wyznają naszej wiary"* (Contra Celsum I, 51). Na podstawie tej tradycji Konstantyn nakazuje w roku 325, by nad tą grotą zbudowano wspaniałą bazylikę (zob. Euzebiusz, Vita Constantini, III, 41—43), którą w 333 roku oglądał z podziwem pielgrzym z Bordeaux. Bazylika ta została uszanowana przez Persów, którzy zajęli Palestynę w 614 roku i do dziś istnieje.

Gdy Jezus ujrzał światło dzienne w tej grocie, wówczas Maria „uwinęła go w pieluszki i złożyła w żłobie". Te słowa ewangelisty lekarza w delikatny sposób, ale wyraźnie dają nam do poznania, że poród nastąpił bez zwykłej w tych wypadkach pomocy osób trzecich. Matka osobiście zajmuje się nowonarodzonym, owija go i umieszcza w żłobie. Nawet Józefa się pomija. Dopiero późniejsze pisma apokryficzne postarają się o to, by wezwać akuszerkę, po którą poszedł Józef błądząc i dopytując się po okolicy. (Protoewangelia Jakuba, 19—20). Ale w naszej ewangelii nie ma dla niej miejsca, jak to już podkreślił św. Hieronim *„Nulla ibi obstetrix, nulla muliercularum sedulitas intercessit, ipsa pannis involvit infantem ipsa et mater et obstetrix fuit.* (Ad. Helvidium, 8) (2). Nie bez powodu przyszła Matka szukała z taką skwapliwością osobnego i spokojnego miejsca.

Tak więc Maria „porodziła syna swego pierworodnego", o którym powiedział Jej anioł, że obejmie jako spadkobierca „stolicę Dawida, ojca swego" (§ 230). Ale przyszłe królestwo nowonarodzonego — opierając się na pierwszych oznakach — miało być zupełnie inne, niż wszystkie współczesne, boć ten dynastyczny spadkobierca miał za salę tronową — stajnię, a za tron — żłób, za baldachim — wiszącą pajęczynę u stropu, a za kadzielne dymy — wyziewy gnoju, za całą świtę — dwoje ludzi bez domu.

Mimo wszystko Królestwo owego dynastycznego spadkobiercy poczęło się ukazywać już i w tym czasie za pomocą charakterystycznych i nowych szczegółów, których nie znały inne współczesne królestwa. Z owych trzech osób, z których składał się ten stajenny dwór, jedna reprezentowała dziewictwo, druga biedę, a wszystkie trzy razem pokorę i niewinność. Dokładnie 9 km bardziej na północ pyszniła się złoconą oprawą świta Heroda Wielkiego, u której dziewictwo było słowem całkowicie obcym, bieda była w pogardzie, a pokora i niewinność okazywała się chyba w tym, że dokonywano zamachu na rodzonego ojca, że skazywano na śmierć własnych synów, że popełniano cudzołóstwa, kazirodztwa i sodomskie grzechy. Prawdziwy kontrast między tymi dwoma dworami nie wynikał z faktu istnienia gnoju z jednej strony, a złota z drugiej, ale z powodu zasadniczych różnic moralnych z obu stron.

W każdym razie nowonarodzonemu potomkowi Dawida należało złożyć hołd ze strony świty dworskiej, która nie powinna była swym pochodzeniem różnić się zbytnio od samego Dawida — a był on pasterzem owiec. Hołd mieli złożyć członkowie świty, przywiązani do tronu-żłobu. Ponieważ anioł przy zwiastowaniu powiedział, że narodzone dziecię będzie nazwane „synem Najwyższego", należał mu się również hołd dworu Najwyższego, członkowie tego dworu złączyli się w swej adoracji z owymi najniższymi sługami na ziemi.

Betlejem było położone — i dziś zresztą tak jest — na skraju stepu, czyli na terenie pustym i nieuprawnym, który można wykorzystać jedynie przez wypas trzód. Kilkanaście owieczek, które były własnością mieszkańców wioski, zapędzono do pobliskich stajen — ale duże stada zostawały całą noc na otwartym polu pod gołym niebem pod strażą pasterza, niezależnie od tego, czy to był dzień czy noc, lato czy zima (§ 174). Liczne zwierzęta i kilku ludzi stanowili uzupełniającą się całość, która żyła na stepie i ze stepu. Pastuchy tego pokroju mieli najgorszą opinię u Faryzeuszów i Pisarzy. Bo przede wszystkim ich nomadyczny żywot na stepie, gdzie brak było wody, sprawiał, że byli brudni, śmierdzący, nie znający podstawowych zasad rytualnych obmywań rąk, czystości naczyń, doboru pokarmów i dlatego oni w pierwszym rzędzie stanowili ów *„lud ziemi"*, który wzbudzał u Faryzeuszów serdeczną pogardę (40). Oprócz tego pasterze ci uchodzili za urodzonych złodziei — była więc rada, by od nich nie kupować ani wełny, ani mleka, gdyż mogły to być rzeczy skradzione (Baba qamma, X, 9).

Z drugiej znów strony nie można było wymagać od nich zbyt wiele co do przestrzegania „tradycyjnych" przepisów — by np. często myli ręce, by dobrze płukali naczynia przed posiłkiem. Byli to bowiem ludzie pewni siebie, zuchy i jak nie bali się rozbić łba napastującego wilka swym kijem, tak też nie zawahaliby się zbytnio przed rozbiciem głowy Faryzeusza czy Pisarza, który by chciał zbytnio naprzykrzać się ich sumieniu. Dlatego też te wyrzutki społeczeństwa nie były dopuszczane przed trybunały sądowe, a ich świadectwa — podobnie jak i złodziejów oraz rabusiów nie były brane pod uwagę (Tosefta Sanhedrin, V, 5).

Ale ci pogardzani pasterze, wyrzuceni sprzed oblicza sędziowskiej świty Faryzeuszów, weszli do świty królewskiej nowonarodzonego syna Dawida i zostali do tego zaproszeni przez samych dworzan Najwyższego.

„I byli w tej krainie pasterze, czuwający i odbywający nocne straże nad stadem swoim. A oto Anioł Pański stanął przy nich i jasność Boża zewnątrz ich oświeciła, tak że zlękli się bojaźnią wielką. I rzekł im Anioł. Nie lękajcie się, oto bowiem zwiastuję wam radość wielką, która będzie wszystkiemu ludowi, że się wam dziś narodził Zbawiciel, którym jest Chrystus Pan, w mieście Dawidowym. A to będzie dla was znakiem. Znajdziecie niemowlę owinięte w pieluszki i złożone w żłobie. I nagle zjawiły się z Aniołem zastępy wojska niebieskiego, wielbiące Boga i mówiące:

Chwała na wysokości Bogu,
a na ziemi pokój ludziom dobrej woli".

Opowieść ta następuje natychmiast po opisie narodzin Jezusa, jest więc w intencji pisarza chęć podkreślenia, że te dwa wydarzenia co do czasu są prawie równoczesne. A więc Jezus urodził się nocą, podobnie jak jeszcze w czasie nocy ujrzeli pasterze anielskie zjawy.

Pasterzom więc, po oddaniu należnej chwały Bogu na wysokościach, oznajmia się tylko jedną rzecz: *„pokój na ziemi"*.

I rzeczywiście pokój wówczas panował na ziemi (§ 225), ale był to pokój przejściowy, na kilka lat, jakby kilka sekund na wielkim zegarze ludzkości. Z tych kilku sekund, jakby z chwilowej przerwy wśród burzy skorzystał „Zbawiciel", a więc „Chrystus (Mesjasz) Pan", by zjawić się wśród ludzi. Przez swych niebieskich dworzan ogłaszał „pokój". Jednakże zaczynająca się era wznosiła pokój nowego pokroju, pokój zależny od nowych warunków. Pokój ówczesny tych kilku lat opierał się na potędze Imperium Rzymu, była to *„Pax Romana"*, zagwarantowana 25 legionami wojsk, które jednak okazały się w przyszłości pod Teutoburgiem niewystarczające, zaprawiając goryczą ostatnie lata panowania Augusta. Nowy pokój „Chrystusa Pana" opierał się raczej na „dobrej woli", łaskawości Boga. Ci, którzy przez swoje czyny okażą się godni tej łaskawości i na których ta łaskawość spocznie (bo te dwa fakty wzajemnie na się oddziaływają), staną się posiadaczami nowego pokoju. Oni to będą „pokój czyniący", i będą nazwani „Błogosławieni", bo im przypadnie w udziale zaszczytna nazwa „synów Bożych" (§ 321).

To niezwykłe objawienie się aniołów oraz ich słowa przekonały pasterzy, ze narodził się Mesjasz. Byli to ludzie prości — nie rozumieli nic z zawiłej doktryny Faryzeuszów — będąc jednak Izraelitami dawnego typu, dobrze znali stare obietnice o Mesjaszu, przekazane przez proroków ludowi. Zapewne nie raz podczas długich godzin pilnowania trzody mówili i o tych proroctwach. Anioł więc daje im teraz równie „znak", tj. dziecię uwinięte w pieluszki i złożone w żłobie. Być może, że wskazał im nawet kierunek drogi ku właściwej grocie. Pasterze ci znaleźli się w swoim żywiole. Groty znali dobrze, sami bowiem, jeśli czas pozwolił, chronili się tam przed deszczem i zimnem. Może niejeden z nich umieścił w niej swoją żonę przed porodem i złożył podobnie swoje nowonarodzone dziecię w żłobie. Obecnie zaś usłyszeli od tego, który nie może ószukać, że również i Mesjasz znalazł się w ich warunkach bytowych. Poszli więc ku niemu z pośpiechem (Łuk. 2, 16), a więc z tym podnieceniem, które rodzi się z radosnego uczucia braterstwa i równości — gdyż byliby na pewno całkiem wolno i opieszale kierowali swe kroki, pełni niepokoju, gdyby im kazano udać się na dwór Heroda, gdyby tam się był narodził Mesjasz.

Przybyli do groty. Znaleźli Marię, Józefa i narodzone dziecię. Podziw ich ogarnął. Będąc biednymi co do pieniędzy, ale bogaczami duchem, niczego nie żądali i bez zwłoki powrócili do swych trzód. Odczuwali tylko wielką potrzebę chwalenia Boga — opowiedzenia wszystkim pozostałym tego, co się wydarzyło.

Zanim Łukasz ukończył to opowiadanie, z obowiązku historyka podkreśla, że *„Maria zaś zachowywała wszystkie te słowa* (wyrażenie hebrajskie, zamiast — sprawy), *rozważając je w sercu swoim"*. Wiemy już, że jest to delikatna aluzja do źródła informacji Łukaszowych (§ 142).

Giuseppe Ricciotti

Fragment książki „Vita di Gesù Cristo".

---

ny i mającą minimalne prawa w przyszłym królestwie mesjańskim resztę ludzkości, a w świecie hellenistycznym podział na ludzi kulturalnych i barbarzyńców. Ani w jednym ani w drugim z tych światów nie było mowy o braterstwie w ścisłym tego słowa znaczeniu i o jednakowej odpowiedzialności (pisarze chrześcijańscy, którzy wyszli z judaizmu twierdzili, że ta odpowiedzialność Izraela będzie nawet większa niż innych ludzi). Nauczanie o śmierci Chrystusa za wszystkich, ocena ich wartości nie według przynależności narodowej (przypowieść o dobrym samarytaninie) lub przynależności klasowej (przypowieść o bogaczu i Łazarzu), więcej działała na ludzi, miała bardziej społeczne znaczenie niż metafizyczne wywody stoików, którzy zresztą nigdy większego wpływu na masy nie mieli. Chrystusowa zasada równości wszystkich ludzi, równości wszystkich narodów, choć później nawet przez samych chrześcijan słabo realizowana, miała w oczach imperium rzymskiego znaczenie naprawdę rewolucyjne i była jedną z głównych przyczyn ostrego zwalczania chrześcijan przez rzymskie klasy posiadające.

Podobnie w oczach Chrystusa ludźmi są także niewolnicy, mają oni te same co wszyscy ludzie prawa i obowiązki wobec Boga. Nie ma wprawdzie w ewangelii potępienia instytucji niewolnictwa, choć wzmianek o niewolnikach jest kilka. Trzeba jednak pamiętać, że Chrystus działał w Palestynie, gdzie ta sprawa nie odgrywała wówczas większej roli. Poza tym stał wobec tego zagadnienia na stanowisku Starego Testamentu, który niewolnictwo wśród Izraelitów (a do nich przemawiał Chrystus) znacznie ograniczał. Stanowisko prawne niewolników u Izraelitów było o wiele lepsze i w związku z tym odmienne niż u innych narodów. Zasadniczy zresztą pogląd Chrystusa na niewolników był jasny w świetle tego, co mówił o równości wszystkich ludzi.

Chrystus podkreślił także godność kobiety, mówiąc o równouprawnieniu mężczyzny i niewiasty w małżeństwie i zakazując porzucania niewiasty, choć nawet prawo mojżeszowe w pewnych wypadkach na to pozwalało. Co więcej, wziął także w obronę dzieci w stosunku do ówczesnego wobec nich prawa rodziców. Cała rewolucyjność tego, co mówił Jezus o dzieciach, występuje dopiero na tle ówczesnych zwyczajów nieżydowskich. W świecie rzymskim ojciec miał nieograniczone prawa w stosunku do dzieci. Spędzanie płodu, zabijanie dzieci po urodzeniu były w tym świecie zjawiskiem normalnym. Chrześcijaństwo przyniosło pod tym względem radykalną zmianę.

*

Porównywano często Chrystusa do Buddy; istotnie podobieństw jest sporo, choć trudno rozróżnić między tym, co głosił sam Gotama, zwany Buddą, żyjący w VI wieku przed Chr. a co dodała późniejsza legenda. Na temat tej legendy i podobieństw z chrześcijaństwem istnieje już olbrzymia literatura. W interesującej nas tu dziedzinie etyki społecznej podkreślić jednak trzeba zasadnicze różnice między nauczaniem Gotamy i Jezusa. Budda mówi w swych, znanych nam, przykazaniach moralnych o zakazie zabijania jakiejkolwiek istoty żywej (a więc i zwierząt), o zakazie kradzieży, cudzołóstwa, mówienia nieprawdy, picia oszałamiających napojów. Pierwsze z nich rozwinęło się później w miłość nie tylko do ludzi ale do wszystkiego co żywe, a także i w miłość do nieprzyjaciół. Ale mimo pozornego podobieństwa przykazanie to różni się ogromnie od przykazania Chrystusa. U Buddy nie ma ono charakteru pozytywnego, co się łączy z istotnymi cechami jego nauczania, które jest na wskroś pesymistyczne. Życie jest ustawiczną zmianą pozbawioną sensu i celu. Chęć do życia prowadzi do ustawicznych pragnień i złudzeń na przemian. Pełne uświadomienie sobie tego jest właśnie najwyższą mądrością, pesymizm jest poznaniem prawdy. Przez cierpienie musi przejść każdy, im prędzej zdobędzie poznanie bez sensu życia, tym bliższy jest nirwany, choć na pytanie: czy jest to nicość czy stan wiecznej szczęśliwości — Budda nie odpowiedział. Jeśli wśród przykazań Buddy istnieje miłość nawet nieprzyjaciół, to płynie ona tylko z litości dla tych, którzy jeszcze nie zdobyli prawdziwego poznania, którzy jeszcze nie pragną uwolnienia się od świata, co jednak jest pragnieniem ludzi tylko mądrych, którzy zdobyli prawdziwe poznanie. I temu głównie celowi ma służyć owa miłość bliźniego mająca zatem tylko charakter negatywny, ma polegać tylko na nieczynieniu nikomu krzywdy.

Zupełnie inaczej ujmuje te zagadnienia Chrystus. Życie ma tu swój cel określony, jest próbą, od której zależy zbawienie człowieka. Podczas tej próby każdy ma obowiązek czynnej, pozytywnej miłości bliźniego. (*„cokolwiek chcecie, aby wam ludzie czynili i wy im czyńcie"*). Decyduje ona o wartości człowieka. Cierpienie nie jest prawem życia, choć wówczas gdy jest niezależne od człowieka, jest czynnikiem konstruktywnym. Za cierpienia wynikające z nierównego rozdziału dóbr odpowiedzialni są bogaci, za sposób życia odpowiedzialni są wszyscy wobec Boga (w buddyzmie ta odpowiedzialność nie istnieje).

Chrystus często potępia „świat", ale w Jego rozumieniu chodzi o złość w świecie, a nie o ucieczkę przed światem. A więc sam bierze udział w weselu w Kanie Galilejskiej, bywa na przyjęciach, Jego uczniowie jedzą i piją, mniej poszczą niż faryzeusze, mniej niż nawet uczniowie Jana Chrzciciela. Chrystus podziwia piękno przyrody (lilie polne, ptaki niebieskie), małżeństwo nazywa ustanowieniem Bożym, bawi się z dziećmi, płacze nad tragedią Jerozolimy, z czego widać, jak był do Swego kraju przywiązany jako człowiek. Nie ma tu nigdzie ucieczki przed światem. Chrystus płacze nad bólem wdowy, która utraciła syna i nad bólem Marii i Marty pozbawionych brata Łazarza, ale w obydwóch wypadkach przywraca zmarłym życie.

Mówiliśmy wyżej, że idee, które głosił Chrystus miały charakter rewolucyjny; pod tym względem chrześcijaństwo stało znacznie wyżej niż buddyzm. Nie znaczy to jednak wcale, by Chrystus był działaczem rewolucyjnym. Podkreślał On często, że Jego misja ma charakter czysto religijny. Nie głosił ucieczki przed życiem. Ale też i nie nawoływał do obalenia istniejącego porządku społecznego. Sądził, że będzie on jednak ulegał zmianie, że musi ulec zmianie w miarę tego, jak będą wchodzić w życie główne idee nauczania Chrystusowego. Do tego ludzkość ówczesna nie była jednak zupełnie przygotowana. Odpowiedzialność za realizację w życiu społecznych konsekwencji nauki Chrystusa wzięły na siebie następne generacje chrześcijan.

ks. Mieczysław Żywczyński

BRUCE MARSHALL

EVERY MAN A PENNY

tłum. WACŁAW NIEPOKÓLCZYCKI

CÓŻ w tym dziwnego, że księża z parafii świętego Clovisa po raz pierwszy zasłyszeli o wybuchu wojny od poetki. Poetka ta, powiadają, wcześniej wiedziała o Agadirze niż niemiecka admiralicja. Była to kobieta czterdziestokilkuletnia, o zaróżowionej twarzy, przesadnym sposobie ubierania się i bardzo dźwięcznym głosie. Wymyśliła nową technikę wersyfikacji, opartą pono na zasadach Euklidesa zastosowanych do podświadomości. Ostatnio zyskała sobie europejską sławę strofą brzmiącą tak:

Futarki bogów
Chwałę E. Zoli głoszą —
U zwiewnych wioseł Charon
Przez Styks jego kości
Wiezie
Za cenę nicości.

Ksiądz Ronsard wyraził wątpliwość, czy powyższa zwrotka ma coś wspólnego z poezją chrześcijańską, ba, kanonik Litry wątpił, czy ma ona coś wspólnego z poezją.

— Viviani zapewniał mnie o tym osobiście — powiedziała z dramatycznym gestem poetka stojąc w środku rozmównicy. — Już podpisano powszechną mobilizację. A księża też pójdą na front.

— — — — — — —

NIEWIELE miał ksiądz do pakowania: sutanna, dwie pary butów, dwie pary bielizny i brewiarz — wiedział, że mundur dostanie w kadrach. Gospodyni, pani Boulon, uprzejmie zgodziła się zaopiekować „Świętym Błażejem z Kapadocji". Święty Błażej z Kapadocji to był kot, księży ulubieniec, którego zachowanie nie zawsze licowało z imieniem, jakkolwiek ksiądz mógł poszczycić się osiągnięciami w przyuczaniu go, by nie polował na gołębie, które przylatywały tu z kościoła na spacery po parapecie. Pani Boulon powiedziała, że będzie zmuszona poprosić księdza, żeby zapłacił za utrzymanie kota — ceny teraz pójdą piorunem w górę, kiedy cesarz narobił tyle tych okropności. To jedno było na pocieszenie, że wszystko nie potrwa długo, mówiła pani Boulon, za miesiąc będą w Berlinie, jak ją zapewniał ten pan z trzeciego piętra.

Kanonik Litry nie miał czasu przyjść na stację, by odprowadzić księdza Gaston na wojaczkę, toteż kroczył on do Gare de L'Est samotnie, w obwisłym jasnoniebieskim mundurze, który mu wydali w kadrach. A ponieważ zbrakło plecaków, niósł zapasową bieliznę w gazecie obwiązanej sznurkiem. Szedł, bo wszystkie autobusy i tramwaje były przepełnione, a domyślał się, że i w kolejce podziemnej jest tłok. Gdy tak maszerował wzdłuż rue de Quatre Septembre upalne letnie słońce świeciło mu w twarz lśniącą od potu, lecz ksiądz Gaston był zbyt szczęśliwy, by się przejmować, że się poci — szedł przecież na świętą wojnę, szedł walczyć o Francję. Dachy domów na rue Réaumur i Boulevard Sebastopol mocno ujęły w klamry niebo. Na ulicach tłumy żołnierzy z pakunkami na plecach lub papierowymi paczkami pod pachą. Żołnierze śmiali się do księdza Gaston, a ksiądz Gaston śmiał się do żołnierzy — szedł przecież na świętą wojnę, szedł walczyć o Francję. Czasem śliczne dziewczęta idąc z żołnierzami też się uśmiechały do niego i powiewały ku niemu dłońmi, a chociaż on był kapłanem i miał znak wyryty na zawsze w duszy, uśmiechał się do ślicznych dziewcząt i też powiewał ku nim dłonią — szedł przecież na świętą wojnę, walczyć o Francję.

I pomyślał, że mógłby się poczuć jeszcze szczęśliwszy, gdyby jego też ktoś odprowadzał na stację. Pragnął przez chwilę, żeby jego matka dożyła tej chwili, ale pomyślał, że to samolubne, że zraniłby jej matczyne serce myślą o jedynym synu idącym na wojnę. Więzy rodzinne to coś, czego kapłani się wyrzekli — mają za to inne radości. Słodycz psalmów była jedną z tych radości, więc idąc ulicami słał ich piękno ku niebu. *„Quam dilecta tabernacula tua, Domine virtutum"* — zamruczał i wtedy spostrzegł, że jednak przyszedł ktoś pożegnać go. Przy wejściu na stację stała Armelle trzymając się maminej ręki. Słońce jaśniało na puszystych włosach dziewczynki ubranej w sukienkę w kwiatki, w której wyglądała jak stokrotka. Podbiegła do księdza, gdy tylko go zobaczyła, a on pochwycił ją w ramiona, uniósł w górę, a potem przycisnął do serca i ucałował, zapominając, jak bardzo musi ją kłuć jego broda.

— — — — — — —

KARDYNAŁ angielski odwiedził brytyjskich żołnierzy. W drodze powrotnej zatrzymał się na obiedzie u swego brata w Paryżu. Kardynał francuski zakrzątnął się, by Franciszkowi niczego nie brakło, Franciszek bowiem dał mu podwójną porcję flądry w Ventimiglii.

Obgadali całą świętą kupę prałatów, lecz głównie mówili o wojnie, z której Pan Bóg — jak myśleli — nie mógł być bardzo zadowolony. Alfons mówił, że gdyby to on był Benedyktem, obłożyłby ekskomuniką wszystkich niemieckich duchownych i świeckich za zbrodnie przeciw ludzkości. Ale Franciszek powiedział, że to wcale nie jest takie proste. Franciszek powiedział, że choć sprawa Francji i Wielkiej Brytanii jest niewątpliwie słuszniejsza od sprawy Niemiec, trzeba będzie wielu wieków koniecznego namysłu, by ustalić wszystkie błędy i słuszności stron. Każde przedwczesne potępienie oficjalne mogłoby spowodować powstanie nowej schizmy, Alfons zaś musi pamiętać, że Kościół Boży jest drabiną spuszczoną z nieba dla wszystkich ludzi. Ale Alfons wciąż twierdził, że Benedykt powinien ekskomunikować wszystkich Niemców, a głównie kardynała arcybiskupa Kolonii, który na ostatnim Conclave rozmyślnie kazał mu pół godziny czekać przed łazienką.

W końcu postanowili pomodlić się o zwycięstwo. Tym razem jednakże pomodlą się sami, ostatnio bowiem, kiedy modlili się publicznie, bieg wypadków przybrał niepomyślny obrót. Ramię przy ramieniu uklękli w domowej kaplicy i wznieśli modły do Boga, by darzył przewagą ich broń oraz by załatał dziury w Chrystusowej szacie, którą jest Kościół.

— — — — — — —

USTAŁ ogień zaporowy. Rozległ się gwizd. Ksiądz Gaston skoczył wraz z innymi, zdumiony, że to takie łatwe. Ponad nimi zgasły gwiazdy. Niebo było jak wydęty żagiel błękitny, a gdzieniegdzie ptaki zaczynały śpiewać. Z prawego skrzydła zasłona dymna, mająca ustrzec ich od obstrzału z flanki od wzgórza, sunęła po ziemi jak nierozważna chmura. Nad pozycjami niemieckimi — cisza. Biegnąc z karabinem na przyczepkę, ksiądz poczuł, że mógłby tak codziennie latać na wzgórze.

I wtedy zagrzmiała wroga artyleria. Zatrzeszczały karabiny, bryznęły ogniem kulomioty. Obok księdza ludzie zaczęli padać. Na prawo ktoś osunął się na ziemię i leżąc próbował wtłoczyć zwoje wnętrzności z powrotem do brzucha. Na lewo dziewiętnastoletni chłopiec — brocząc krwią z miejsca, gdzie kiedyś były oczy — wołał: Mamo! Ksiądz też upadł. Nie dlatego, że był ranny, ale że się bał i nogi odmówiły mu posłuszeństwa. Kule gwizdały koło niego, jakby ktoś rwał bibułkę.

Na szczycie wzgórza mógł dojrzeć grupę Niemców siejących ogniem z karabinu maszynowego. W lewo — w prawo, w prawo — w lewo kierowali Niemcy lufę kulomiotu. Słońce odbijało się na hełmach takim blaskiem, że trudno było dostrzec twarze. Przypomniał sobie, że to właśnie niemiecki kulomiot postrzelił jego przyjaciela, Bessier. I zdał sobie sprawę, że go zastrzelą za tchórzostwo, jeżeli będzie leżał dłużej. Ale leżał nie po to, by nie zabijać Niemców, nie! a dlatego, że się bał, by jego nie zastrzelono. Wstał i zaczął biec do gniazda karabinu. Mówiono mu, że atak w pojedynkę na karabin maszynowy jest jednym z największych przykładów męstwa. Ksiądz Gaston bardzo chciał być mężny.

Leżał na ziemi trzy sekundy. Piętnaście musiał biec do kulomiotu, lecz kiedy dobiegł doń — karabin już nie strzelał. Inny francuski żołnierz podczołgał się poza gniazdo i rzucił w nie ręczny granat. Słońce wciąż jaśniało na stalowych hełmach niemieckich żołnierzy, lecz oni już nie żyli.

Ksiądz biegł dalej. Zasłona dymna rozpłynęła się w gęstą mgłę i nic już nie widział przed sobą. Biegnąc słyszał bicie swego serca i grzechot manierki o ekwipunek. Nie mógł dostrzec nikogo wokoło. Wciąż biegł poprzez dym. I wtedy nagle ziemia urwała mu się pod nogami a on stoczył się w wyrwę po pocisku. Nie upadł jednakże na nos — w ostatniej chwili zdołał odzyskać równowagę. Przed nim stał młody żołnierz niemiecki. Żołnierz zamierzył się na księdza bagnetem, ale zamierzył się nieumiejętnie i karabin wyśliznął się mu z ręki i upadł na ziemię.

Jeszcze zanim nadleciał pocisk, wyjąc w powietrzu — ksiądz Gaston wiedział, że nie zabije niemieckiego chłopca. Nie zabije niemieckiego chłopca, bo klęknął kiedyś przed biskupem, a ten złożył na nim dłonie i uczynił znak w duszy jego. Pocisk, wyjąc w powietrzu nadleciał w chwili, gdy ksiądz to pomyślał, i niebo zaciążyło mu nad głową. Ksiądz i żołnierz przywarli do ziemi. Eksplozja nastąpiła w pobliżu. Fontanna kamieni i piachu wyrosła czernią w niebo. Długo jeszcze brzmiała ta eksplozja w uszach księdza. Piach i kamienie opadały wolniej, niż się wzbiły. Ksiądz zaczekał, aż wszystkie opadną, nim podniósł się na nogi. Żołnierz niemiecki nie poruszył się. Ksiądz zobaczył, że krew sączy się z jego spodni.

— Jesteś ranny? — zapytał łamaną niemczyzną.

Z początku chłopiec nic nie odpowiadał. Poruszył ustami, lecz nie wydobył z nich żadnego dźwięku. Sporo czasu upłynęło, zanim odzyskał mowę.

— To było, jakby dom zwalił się na mnie — zdołał wreszcie wyjąkać. — Ale nie czułem bólu. Tylko kiedy chcę się ruszyć, to jakbym miał nogi przybite do ziemi. — Zaśmiał się. Potem drgnął i zaczął kąsać ziemię leja po pocisku. — Skończyła się dla mnie wojna. Teraz będą musieli odesłać mnie do domu. — Śmiał się przez chwilę i nagle wybuchnął płaczem. — Ale może umrę. Ty jesteś dobry Francuz, powiedz mi, że nie umrę.

— Na pewno nie umrzesz — wyrzekł ksiądz, ale wcale nie wiedział, czy chłopiec nie umrze. Nie wiedział, czy chłopiec nie umrze, w seminarium bowiem nie uczono o ciele, tylko o duszy, a ta jest nieśmiertelna.

— A jeżeli umrę, napiszesz do moich rodziców? — spytał chłopiec. W porannym słońcu przezierały z jego twarzy bladość i przestrach, młodość i osamotnienie. — Obiecaj, że jeśli umrę, napiszesz do moich rodziców.

— Jeśli umrzesz, napiszę do twych rodziców — obiecał ksiądz Gaston, ale chłopiec był już nieprzytomny. Pochylił głowę na pierś chłopca: jeszcze oddychał. W kieszeni jego munduru znalazł żałosne skarby, jakie żołnierze biorą z sobą na wojnę, by mogli się czuć mniej samotni. Były tam fotografie pani i pana w średnim wieku, a także wielkookiej dziewczyny o puszystych włosach. „Kochanemu Otto kochająca Mado", brzmiał napis na fotografii, a wielkooka dziewczyna o puszystych włosach była bardzo podobna do wielu innych wielkookich dziewcząt o puszystych włosach, chociaż wiedział, że to była ta właśnie, ta jedyna, bo napisała mu te miłe słowa. Przeszperał wszystkie papiery w nadziei, że znajdzie list jakiś z adresem na odwrocie, lecz na próżno. Była tam tylko książeczka żołdu na nazwisko: Otto Braunschwig.

Kiedy ksiądz z tym nazwiskiem w pamięci pobiegł dalej, chłopiec wciąż jeszcze oddychał. Ksiądz pocieszał się nadzieją, że sanitariusze przybędą na czas i chłopiec nie umrze. Zastanawiał się, czy był on katolikiem. Może powinien był powiedzieć mu, że jest księdzem i wysłuchać spowiedzi. Ułagodził sumienie mówiąc sobie, że muszą być specjalne łaski dla żołnierzy ginących na polu bitwy. To politycy, bankierzy i kupcy powinni się spowiadać. Błogosław im, Ojcze, bo zgrzeszyli. Bo spiskowali, knuli zdrady, zdradzali. Bo urzekali, oszukiwali, robili to, do czego ich nikt nie upoważnił. Bo pysznili się i nadużywali swej siły. Bo upijali się, szachrowali, zazdrościli. Pobłogosław im, Ojcze, bo grzeszyli. Pobłogosław im, Ojcze, bo znów grzeszyć zamierzają.

Ksiądz Gaston biegł na ślepo poprzez dym i łoskot, gdzie spodziewał się znaleźć batalion. Wkrótce rozległ się nowy wybuch i nowa fontanna kamieni i piachu wyrosła w niebo. Teraz to ksiądz poczuł, jakby mu wielki ciężar zwalił się na nogę, a nie doznał bólu.

— — — — — — —

KSIĄDZ Gaston zwykle wstawał rankiem, jak tylko usłyszał, że pani Boulon wynosi kosze ze śmieciami. Dziś jednakże mógł sobie pozwolić na ten luksus, żeby pospać trochę dłużej, bo odprawiał mszę aż o jedenastej, kiedy Armelle będzie przystępowała do pierwszej Komunii. Upłynął już miesiąc, odkąd wyszedł ze szpitala. I choć kulał bardzo przy ołtarzu, mógł jeszcze dobrze odprawiać mszę, a nawet być subdiakonem, jeśli celebrans pamiętał, żeby się nie śpieszyć.

Leżał przez chwilę myśląc o pierwszej Komunii Armelle i przyglądając się gołębiowi, który dreptał tam i z powrotem po parapecie. Święty Błażej z Kapadocji też przyglądał się gołębiowi, który dreptał tam i z powrotem po parapecie, ale nie knuł na niego zamachu. Księży ulubieniec wiedział, że choć jego pan miał jak na teologa nie bardzo ustalone poglądy na jego romanse, to jednak sprzeciwiał się pewnym przejawom obżarstwa. Z ulicy dobiegał ochrypły głos gałganiarza.

Wkrótce potem ksiądz wstał, bo musiał jeszcze przed mszą poczynić zakupy, a to zabierało mu więcej czasu niż przed wojną, bo bardzo kulał niosąc torbę. Ukląkł i zmówił pacierz, zanim zaczął się ubierać. Modlił się za wszystkich tych, którzy umierali tego dnia, by Bóg dał im wieczne odpoczywanie. Modlił się za żywych, by Bóg im dopomagał w poczynaniach. Modlił się za Armelle, by godnie przyjęła pierwszą Komunię i służyła Panu wszystkie dni swego życia. Modlił się za tych, którzy leżeli teraz ranni na polach bitew, i za chorych w szpitalach, i za więźniów. W końcu pomodlił się za siebie, by Bóg uczynił zeń dobrego kapłana.

Trudno było księdzu schodzić po schodach z torbą na zakupy w jednej, a z laską w drugiej ręce, jednakże domyślał się, że Bessier, który ma sztuczną nogę, sprawia to jeszcze większą trudność. Bessier wyjawił mu wielki sekret schodów. Polega on na tym, że ciągle trzeba pamiętać, aby przy schodzeniu najpierw stawiać chorą nogę, a przy wchodzeniu — zdrową. Tę radę miał teraz ksiądz na uwadze, tak zresztą, jak i przy stopniach ołtarza. Wiele lat temu pewien stary kapłan powiedział mu, że choć nie ma tego w przepisach, jedynie słusznym zachowaniem wobec Pana Boga jest zostawić kielich i patenę na ołtarzu, dopóki nie odprawi się modlitw po Mszy świętej. Zabieranie kielicha i pateny z sobą zaraz po Ostatniej Ewangelii mówi o nieprzystojnym pośpiechu. Powolność wobec rady starego kapłana ułatwił księdzu sekret Bessier.

Na placu pełno było dziewczynek ustrojonych do pierwszej Komunii. Nawet w sklepie warzywnym, dokąd zaszedł, żeby kupić sobie kartofli i fasoli, były dwie dziewczynki w białych sukienkach, a ksiądz cieszył się, bo Pan Bóg cudowne rzeczy sprawi z ich duszami. Rzekł dziewczynkom, że to właśnie on będzie celebrował mszę świętą, w czasie której przystąpią do Komunii, a wszyscy w sklepie powiedzieli, że ksiądz musi czuć się bardzo dumny, bo przewodniczy tak ważnej uroczystości. Wszyscy w sklepie powiedzieli, jak bardzo cieszą się z powrotu księdza i jaki dzielny musiał on być, że go tak bardzo ranili na wojnie. Pani, która sprzedawała jarzyny, była najbardziej wylewna i nawet sprzedała mu fasolę o parę centymów taniej, niż widniało na wywieszce.

Pani lekkich obyczajów, która zajmowała centralnie ogrzewane mieszkanko na piątym piętrze, też była uprzejma dla księdza, kiedy wrócił z zakupami. Spotkała go przy wejściu do windy. Księdzu Gaston nie należało się korzystanie z windy — zajmował tylko służbowy pokoik na piątym piętrze i płacił zbyt mały czynsz — lecz centralnie ogrzewana pani lekkich obyczajów powiedziała, że jest pewna i że właściciel domu nie sprzeciwi się, by ksiądz dzielił z nią windę, przecież tak paskudnie go ranili na wojnie. Razem więc pomknęli w górę, a ksiądz ufał, że równie raptownie wzniesie się po śmierci dusza centralnie ogrzewanej pani lekkich obyczajów. Wyraziła ona nadzieję, że ksiądz wreszcie pozna jej gentlemana, bo to strasznie śmieszne, że jej gentleman też nosi brodę, a ona jest przekonana, że mają jeszcze wiele innych wspólnych upodobań.

Także i poetka była uprzejma dla księdza, dogoniwszy go w drodze do kościoła. Młodość jest piękna, powiedziała, a wiedząc, że rozumiał po hiszpańsku, zarecytowała swój nowy poemat o walce byków

„Corrida de toros
Matadores, picadores,
Piach i krew
I marsza zew
Se gueda prohibido
Escupir
En el suelo."

Gdy doszli do drzwi kościoła, poetka wciąż jeszcze recytowała swój utwór.

Ksiądz nie bardzo uważnie słuchał poematu. Rozglądał się za Armelle. Gdy tylko zobaczył dziewczynkę idącą z matką po schodach, podszedł ku niej pożegnawszy poetkę. Słońce złociło się na niebieskim niebie, a biała muślinowa suknia Armelle wyglądała jak lekka falująca chmurka. Jej oczka spoglądały uroczyście spod uśmiechniętych ust. Ksiądz Gaston chciał dziewczynce powiedzieć całe mnóstwo rzeczy. Chciał jej powiedzieć, że idzie ona dokonać szczęśliwej i radosnej rzeczy, bo to jest sens świata i światło nań rzucone. Chciał jej powiedzieć, że stan łaski uświęcającej piękniejszy jest niż letnie niebo ponad nią. Ale tylko pocałował ją w oba policzki i zaśmiał się, kiedy powiedziała, że jego broda kłuje. Później dał jej obrazek i poszedł do zakrystii ubrać się do mszy świętej. Białe atłasowe szaty liturgiczne były przygotowane. Właśnie chciał wziąć humerał, gdy nadbiegł w pośpiechu ksiądz Moune.

— No, zdążyłem na czas — powiedział ksiądz Moune. Wskazał na również przygotowane czarne szaty. — *Requiem* o dwunastej w kaplicy Najświętszej Maryi Panny. Zawiadomienie przyszło wczoraj późno w nocy. Ksiądz proboszcz powiedział, że bardziej odpowiednio będzie, jak ja udzielę pierwszej Komunii, a ksiądz odprawi *Requiem*. Ksiądz proboszcz powiedział, żeby ksiądz jak najmniej celebrował przy głównym ołtarzu, bo ksiądz kuleje.

— Ale dziś przystępuje do pierwszej Komunii dziewczynka, z którą jestem szczególnie zaprzyjaźniony — powiedział ksiądz Gaston. — Obiecałem jej, że ja będę odprawiał tę mszę.

— Księże Gaston, ja tylko powtarzam instrukcje proboszcza — odparł ksiądz Moune.

Ksiądz Gaston chciał powiedzieć wiele. Chciał powiedzieć, że nie jego wina, iż został ranny na froncie, podczas gdy ksiądz Moune ukrywał się w Breście próbując nawracać... puszki sardynek. Lecz wiedział, że nie powie tego, bo był kapłanem. Kapłan nie oskarża kapłana o tchórzostwo. Kapłan nie ma prawa do ludzkich afektacji. Kapłan został przybity do Chrystusowej męki w dniu święceń. A ręce kapłana to bezpieczne ręce — ręce wszystkich kapłanów to bezpieczne ręce i wszystko jedno, które udzielą sakramentów.

Ksiądz Gaston wyszedł z zakrystii i ukląkł w ciemnym kącie za ołtarzem — modlił się za dzieci, które miały przystąpić do pierwszej Komunii, by łaska mogła na nie spłynąć.

— — — — — — —

W lutym 1922 roku kardynałowi śniły się znowu trzy białe sutanny, Benedykt XV bowiem umarł i znów trzeba było wybierać nowego papieża, by strzegł ognia. Tym razem jednakże kardynał myślał, że Franciszek ma większe szanse niż on, ale Franciszek powiedział, że nie. Spacerowali w ogrodzie watykańskim, kiedy Franciszek to powiedział. Naprzeciw im szły Ich Eminencje z Monachium i z Kolonii szeleszcząc sakralną purpurą.

— Mój drogi Alfonsie, tak bardzo się cieszę, że wojna się skończyła, bo cały czas czekałem, żeby móc ci wyjaśnić, dlaczego kazałem ci czekać tak długo przed łazienką — powiedział kardynał z Kolonii, krocząc z rozwartymi ramionami ku swemu bratu. — Nie zrobiłem tego umyślnie, tylko zasuwka się zacięła.

Czterej kardynałowie spacerowali razem, radząc ponuro. Zgadzali się, że wojna była pomyłką. Jak sądzili, jedno dobre z niej wynikło: świat dostał tak surową nauczkę, że podobna katastrofa już się chyba nie zdarzy. Ich Eminencje sądziły, że nadeszła wielka okazja uświęcenia świata. Ich Eminencje mogły rozróżnić znaki odrodzenia religijnego w wielu krajach. Cieszyli się, że zostały załatane dziury w Chrystusowej szacie, którą jest Kościół.

— — — — — — —

W 1922 roku nikt już nie był wdzięczny księdzu Gastonowi za to, że był tak paskudnie ranny w czasie wojny. Centralnie ogrzewana pani lekkich obyczajów już nie zapraszała go do windy, kiedy wracał z pełną torbą zakupów. Dziś jego torba była pełniejsza niż zwykle — Bessier miał przyjść na kolację, więc kupił dwa kotlety wieprzowe i butelkę wina. Chociaż ksiądz wciąż jeszcze musiał nosić but na grubej podeszwie i wysokim obcasie, jego zraniona noga była teraz znacznie silniejsza. Dość łatwo wdrapał się na szóste piętro trzymając się lewą ręką za poręcz, a w zębach niosąc laskę. Święty Błażej z Kapadocji tak się zainteresował zapachem kotletów, że ksiądz musiał mu dać trochę fasoli na odczepkę, by móc zająć się kucharzeniem. Włożył jarzyny do garnka, lecz postanowił, że nie zacznie smażyć kotletów, dopóki Bessier nie przyjdzie — w ten sposób będą lepiej smakowały. Sprzątnął książki ze stołu, starł mokrą szmatką ceratę, przygotował szklanki, noże i widelce, pokroił pomidory i odkorkował wino. Później, mając jeszcze trochę czasu do przyjścia Bessier, pozwolił sobie na odrobinę światowości, włożywszy na uszy słuchawki detektora, który mu podarowała poetka za to, że tak dobrze rozumiał jej wiersze o Hiszpanii. Ksiądz Gaston nie dopatrywał się w tym nowym wynalazku takiego zła, jak kanonik Litry.

Bessier przyszedł w złym nastroju. Gumowy koniec laski pośliznął się w kałużce oliwy na platformie kolejki podziemnej i Bessier rozciągnął się na ziemi. A pani Boulon skrzyczała go, gdy chciał pojechać windą. Sztuczna noga czy nie sztuczna noga, miał iść piechotą — tylko goście porządnie płacących lokatorów mają prawo używać windy, powiedziała pani Boulon. Bessier twierdził, że to wspaniale określa słuszność słów Karola Marksa, który wyraził się, że walka trwa między proletariatem a bogaczami. Mówiąc to podał księdzu magazyn ilustrowany i kazał popatrzeć na szóstą stronę.

Magazyn był pełen fotografii eleganckich młodych pań, najwidoczniej myślących jak najmniej o własnym zbawieniu. Wsparte o drzwiczki limuzyn, gnuśniejące na pokładach transatlantyków, stojące pod olbrzymimi parasolami na wyścigach, pijące herbatę na Rivierze, pokazujące nogi na kursach golfa — uśmiechały się do świata, jakby nigdy nie miały umrzeć. „Osobistości w St. Moritz" — głosił nagłówek strony szóstej, a pod nim była fotografia młodej pani i pana, usadowionych na wysokich stołkach przy barze i napis: „Mademoiselle Solange Buonacompagnia i Monsieur Henri de la Porte du Bibier, których zaręczyny niedawno ogłoszono".

— Dobre ogłoszenie dla Kościoła, ha? — zadrwił Bessier. — Bratanica kardynała zalewa się w barze, podczas gdy starcy i dzieci umierają z głodu.

— Trzeba widzieć rzeczy we właściwych proporcjach — rzekł ksiądz łagodnie.

— Słuchaj — powiedział Bessier — nie dawniej jak tydzień temu ta świnia odmówiła mi podwyżki o 30 franków. Wygląda, jakby mógł opłacić coctaile Mademoiselle Buonacompagnia, nieprawdaż? Jeśli to, że nie może dać mi podwyżki, a jedzie do St. Moritz na narty — jest we właściwych proporcjach, to bardzo bym chciał wiedzieć, co nie jest. Na świecie nędza, proszę wielebnego księdza, a jak zwykle nie wydaje się, żeby Kościół chciał temu zaradzić.

— Sługi Kościoła są zawsze gotowi dla tych, co szukają pocieszenia — powiedział ksiądz rozpuszczając masło na patelni.

— Nie pocieszenia chcą robotnicy, ale sprawiedliwości — powiedział Bessier. — Człowiek zwący się André Desmoutiers został skazany w zeszłym tygodniu na śmierć za morderstwo. Jeśli nie wiesz, dlaczego zamordował, to ci opowiem. André Desmoutiers przez całą wojnę walczył jako piechur. Był pod Vimy i pod Verdun, i był cztery razy ranny. W cywilu pracował w ekipie naprawy dróg, lecz po demobilizacji jego pryncypał nie chciał go przyjąć z powrotem, mówiąc, że jest niezdolny do pracy. Nie mógł utrzymać się z renty inwalidzkiej, więc musiał chodzić po ulicach sprzedawać ołówki, a tacy panowie jak Henri de la Porte du Bibier zatrzaskiwali mu drzwi przed nosem, mówiąc, że nie mają czasu dla bohaterów wojennych. W końcu zamordował staruszkę na Boulevard Barbès dla 50 franków.

— Mimo wszystko, morderstwo to straszna zbrodnia — powiedział ksiądz Gaston.

— Nie taka straszna, jak pozostawienie kogoś bez środków do życia — odrzekł Bessier. — Desmoutiers miał przynajmniej odwagę zabić własnymi rękoma. A zrobił to z elementarnych przyczyn: był głodny. Bogacze nie mają odwagi zabijać własnymi rękoma — posyłają głód i zimno, by za nich działały, a ci wykonawcy zbrodni nie działają z elementarnych przyczyn; bogacze powołują ich, bo chcą się puszczać w Briarritz i pić coctaile w St. Moritz. Ciebie i mnie raniono na wojnie po to, by francuscy, angielscy i amerykańscy bogacze mogli palić najlepsze cygara i mieć najładniejsze kobiety, a niemieccy bogacze nie.

Ksiądz Gaston współczuł przyjacielowi, który złoszcząc się siedział w tanim bawełnianym ubraniu i koszuli w poprzeczne paski. Wiedział, że wiele jest prawdy w tym, co Bessier mówił.

— Wszystko jedno, nie wolno ci się rozgoryczać — powiedział mu.

— Jak tu się nie rozgoryczać? Mam żonę, mam dziecko i choć orzę jak wół, za mało zarabiam na ich utrzymanie. Mój zawód nie jest taki łatwy: księgowanie, kosztorysy i Bóg wie co jeszcze. A wieczorami chodzę do sklepu spisywać rachunki, żeby związać koniec z końcem. Wszystko to, żeby Monsieur Henri de la Porte du Bibier mógł poślubić bratanicę kardynała.

— Nie mieszaj w to Kościoła, Bessier.

— Jak mam nie mieszać w to Kościoła, kiedy on siedzi w tym po uszy — odparł Bessier. — Czy wiesz, co powiedziała żebrakowi pewna zamożna pani wychodząc z kościoła św. Piotra? Zapytał ją, jak można żyć bez jedzenia i pieniędzy. „Na waszym miejscu — odrzekła — powiesiłabym się".

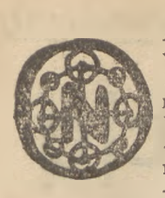
Kiedy skończyli tę rozmowę, kotlety były spalone, a święty Błażej z Kapadocji wykradł połowę fasoli. Nie było to bardzo udane przyjęcie.

— — — — — — — — — — —

MĄŻ stanu dokonywał odsłonięcia czterdziestego siódmego pomnika ku czci poległych na wojnie. Padał deszcz i namiestnik musiał trzymać parasol nad głową męża stanu, kiedy ten odczytywał swą przemowę. Mąż stanu powiedział, że ci, którzy oddali życie za ojczyznę, uwiecznili swe imiona na złotych kartach historii. Powiedział że ci, co przelali krew za ojczyznę, są związani nierozerwalnymi węzłami braterstwa. Powiedział, że czuł się głęboko wzruszony odsła-

NOWE W LUDZIACH

ZYGMUNT LICHNIAK



AJNOWSZĄ powieść Kazimierza Brandysa [1]) i najnowszą powieść Wilhelma Macha [2]) — bo o nich chce mówić ten artykuł — powołała do życia wrażliwość obydwu pisarzy na istotne, twórcze zamówienie historyczne.

Nie zbieg okoliczności, nie splot przypadków i nie tzw. szczęśliwy traf (a także i nie — jak chcieliby przypuszczać podejrzliwi czytelnicy — lenistwo bądź co bądź pracowitego krytyka) każe połączyć te dwie książki w jednym omówieniu. Kogo mniej interesują dzieła „same w sobie", a więcej ambicja literatury współczesnej zaangażowana w wyrażanie współczesności, kto mniej skłonny jest rozpatrywać indywidualności pisarskie „jako takie", a bardziej uczestniczy w ich rozwoju jako ogólnym procesie przeobrażania świadomości ludzkiej przez historię — ten zrozumie i zaakceptuje zasadę łącznego traktowania dzieł, które — mimo wtórnych różnic tematycznych, mimo odmienności i środków, i skali działania pisarskiego — zbliżone są do siebie w ambicji twórczego zsyntetyzowania pisarskiej wiedzy o dziesięcioleciu rewolucji socjalistycznej w Polsce Ludowej, zbliżone są do siebie w ambicji wyrażania tego, co nowe w ludziach.

*

ZACZNĘ — nie tylko dlatego, że w alfabecie „B" jest przed „M" — od Kazimierza Brandysa, a nie od Macha. I zacznę od wspomnień pozornie — mam nadzieję, że tylko pozornie — osobistych.

Dla mnie — chciałbym sądzić, że nie tylko dla mnie — „prawdziwy" Kazimierz Brandys zaczął się nie od „Drewnianego Konia" (przypominam zapominalskim — rok 1946) i nie od „Miasta niepokonanego", ale dopiero od cyklu „Między wojnami". O „Samsonie", „Antygonie" i „Troi mieście otwartym" pisałem ongiś (bardzo, bardzo odległe to czasy). O czwartym tomie ambitnej tetralogii (o tomie „Człowiek nie umiera") — świadom swojej decyzji — nie pisałem. Już wtedy czuło się, że Brandys stoi przed prawdziwą powieścią o współczesności.

Kazimierz Brandys należy bowiem do pisarzy panoramicznych. pisarzy-syntetyków. Pociąga go ambicja ukazywania całości procesów historycznych, uwodzi pokusa rozległego pejzażu politycznego, obszernej relacji o dziejach. Tak jak „Drewniany koń" czy „Miasto niepokonane" były czymś w rodzaju pisarskiej zapowiedzi cyklu „Między wojnami", podobnie i ostatnia część tego cyklu była już czymś w rodzaju anonsu „Obywateli". Już w tomie „Człowiek nie umiera" wyczuwało się dojrzewającą w pisarzu — bo dojrzewającą też i w obiektywnym układzie warunków życia nie tylko literackiego — potrzebę artystycznego zapisu dokonującej się w ludziach przemiany.

„Obywatele" są próbą takiego zapisu, próbą najśmielszą z dotychczas podejmowanych, bo ożywioną zamiarem dojścia do panoramicznej niemal pełni, próbą opartą o przeświadczenie, że — operując syntetyczną skrótowością — da się w dziele artystycznym ukazać w sposób niemal maksymalny wyrazistość i wielkość procesu, który nazwaliśmy „nowe w ludziach".

Już sama skala zamierzenia pisarskiego, za którym stanął przecież wysiłek twórczy i talent pisarski jednego z wybitniejszych po wojnie prozaików — nadała „Obywatelom" rangę dzieła, kandydującego do zaszczytnego tytułu „książki dziesięciolecia".

Z dotychczasowych recenzji, omówień, głosów dyskusyjnych i listów o tej książce powstałby niemal równy jej objętością tom. Nie ma więc potrzeby zaczynać każdego omówienia od pieca. Spróbujmy wypunktować jedynie sprawy bądź pominięte w dotychczasowych rozważaniach nad „Obywatelami", bądź zaakcentowane zbyt słabo, lub wreszcie obarczone akcentami fałszywymi.

Najprzód jedno stwierdzenie generalne: najnowsza książka Kazimierza Brandysa w swym dążeniu do artystycznego zapisu „nowego w ludziach" jest książką zwycięską. W ogólny klimat dzieła wpisana została ogólna prawda przyśpieszonego rewolucją dojrzewania świadomości społecznej obywateli Polski Ludowej. W „Obywatelach", w losach poszczególnych bohaterów tej książki, w ich intensywności, w pełnych napięcia walkach, w twórczych rozgoryczeniach, w bolesnych dekonspiracjach i radosnych odkryciach odbija się intensywność, bogactwo, różnojakościowa treść emocjonalna i wyraźna kierunkowa ideologiczna naszej epoki. Temperatura ideowa dzieła, temperatura poszczególnych procesów wewnętrznych tych czy innych bohaterów odpowiada podziałce manometru ciśnienia ideowego historii. Książka Brandysa jest jak papierek lakmusowy zanurzony w potężnie fermentujący zaczyn nowych czasów. Swym czerwonym zabarwieniem ukazuje właściwości tych czasów ze ścisłością zbliżoną do ścisłości badań fizyko-chemicznych. W każdym bądź razie wyraża ukryty w codzienności przemian patos tych czasów i ich pogmatwaną, bardzo złożoną, ale krystalizującą się już w nowej formie społecznej treść ludzką.

Aby tę treść wyrazić, musiał Brandys przyznać większe niż kiedykolwiek miejsce konkretowi ludzkiemu, po prostu ludziom widzianym z bliska, a jednocześnie wkomponowanym w panoramę historyczną. I chociaż ogólny ton dzieła, ogólny jego koloryt zgodny jest z prawdą naszej epoki, wyraża prawdę naszej epoki wobec niejednego, często bardzo poważnego, elementu panoramy pisarskiej, chciałoby się zgłosić wyraźniejsze, niż do tej pory to czyniono, zastrzeżenia, które tym mocniej trzeba formułować, im większy nasz szacunek do dzieła, im większe uznanie dla skali zamierzenia i osiągnięcia pisarskiego.

Wdepnijmy od razu *in medias res*. W dwóch — i to bardzo poważnych — wypadkach autor przeliczył się ze swoją wiedzą o rzeczywistości lub raczej przechytrzył koncepcję przenoszenia swej wiedzy o rzeczywistości w kształt utworu powieściowego. Mam na myśli zawarty w „Obywatelach" obraz środowiska robotniczego i młodzieży szkolnej. Mówmy bez ogródek: mimo ciekawych postaci, sytuacji i problemów, mimo prób pisarskiej obiektywizacji, zdobywającej się niejednokrotnie na krytyczny dystans, obydwa te środowiska — każde w inny sposób — zostały wyraźnie „uksiążkowione", obydwa — przepraszam za wyrażenie — pachną literaturą.

Zarzut ten — za chwilę o nim dokładniej — pozostaje w mocy nawet wtedy, gdy dla jego osłabienia lojalnie przypomnimy doskonałe sylwetki drugoplanowe lub drapieżne w swym profilu ideowym problemy „muśnięte" przez pisarza niejako mimochodem. Nas jednak interesuje przede wszystkim ogólna aura, ogólny koloryt przedstawionego środowiska. Jeśli idzie o środowisko robotnicze i młodzieżowe, właśnie ta ogólna aura, ogólny koloryt są w „Obywatelach" jakoś przeintensywnione, sztuczne. Szczególnie wyraziście przejawia się ta cecha w głównych dla tych środowisk postaciach: w starym Kuźnarze, w młodym Kuźnarze i jego przemądrzałych kolegach.

Przyjrzyjmy się tej sprawie bliżej.

Błąd sztuczności w ukazywaniu środowiska robotniczego polega u Brandysa na — mimo wszystko — posągowej stylizacji. Skupiający w tym kręgu główną uwagę stary Kuźnar jest chwilami więc nieznośny w swojej poprawności. Aż dziw, że czasami przyłapujemy go na tym, że ściąga czy obiad. Autor niby to uczłowiecza go sympatycznymi śmiesznostkami, gderliwym pantoflarstwem wobec córki, niechęcią do mycia szyi czy nóg, ale są to drobne retusze posągu. Kuźnar ugina się nie tyle pod ciężarem swojego trudnego dyrektorstwa, ile pod ogromnym brzemieniem swojej bezbłędności. Nawet tam, gdzie męczą go jego błędy, gdzie boryka się ze swoim czułym sumieniem — jesteśmy w pracowni posągów.

Jest w tym zabiegu pisarskim coś z pisarskiego udawania swojaka, jest jakaś poza na „robociarską krzepę", jest wreszcie stylizacja na heroiczność, na szorstką wielkość, na wapaniałą bezbłędność. Chciałoby się powiedzieć: inteligencka hagiografia proletariatu. Posąg św. Kuźnara wznosi się na wysokim cokole ponad budowę Praga III. Przysłania ją. Dlatego i obraz całości środowiska robotniczego w „Obywatelach" jest zbyt rozkuźnarzony.

Młody Kuźnar wrodził się w starego. Jabłko padło tuż koło jabłoni. Chłopak nic — tylko się uczy, walczy z reakcją, pomaga słabszym, troszczy się o przyspieszenie dojrzewania ideologicznego zapóźnionych profesorów. Żeby choć raz załamał się!... poszedł na mecz albo z kolegami na piwo. Skądże znowu! Jako wzorowy ZMP-owiec pije tylko oranżadę. Raz coś tam mówiło się o biletach na zawody piłkarskie, ale zdaje się, że nic z tego nie wyszło.

Powiedzmy o co nam chodzi: nie o namawianie młodzieży do alkoholizmu, ani o szerzenie kultu kibicostwa sportowego. Chodzi o postacie trójwymiarowe, o wielowymiarowe istnienia, a nie katalogi cech wzorowego ucznia i aktywisty młodzieżowego. I tu sprawę Brandys zakuźnarzył.

Proporcje jego kuźnarstwa młodzieżowego są inne. Oprócz tego, że stworzył kilku negatywnych młodzieńców, potrafił Brandys w stosunku do swoich aktywistów zająć postawę trochę pisarsko-krytyczną. Jest chyba wiele ironii autorskiej np. w przytaczaniu *in extenso* listu młodych poprawiaczy starych profesorów, listu, który — szlachetny w swych tendencjach — jakże jednak jest prymitywny w metodzie ingerowania w procesy wewnętrzne dojrzewającego powtórnie człowieka.[3]). Mimo wszystko jednak — pomijając już naddojrzałość ideologiczną młodego Kuźnara, Weissa czy Święckiego — stopień ich wyposażenia intelektualnego, błyskotliwość i trafność ich dowcipu przypominają raczej książkową kondensatę jakiegoś Grodzickiego z „Nieba w płomieniach" czy genialnych wesołków Makuszyńskiego niż roztwór codzienności środowisk młodzieżowych. Mówiąc inaczej: więcej w nich Brandysa niż Kuźnara, Weissa, Święckiego. Przypominają młodzież zaawansowaną już w studiach uniwersyteckich, a nie borykającą się z trudnościami przedmaturalnymi.

Odnotowując zastrzeżenia, dotyczące artystycznego obrazu dwóch środowisk w powieści Kazimierza Brandysa, nie chcę się czepiać szczegółów. Tu już nie jest ważna sprawa tej czy innej osoby. Ważna jest — choćby działała nawet w podświadomości pisarskiej — ogólna wobec tych dwóch środowisk tendencja przeładniania, stylizowania, przyczesywania ich bujnej, rozwichrzonej, naprawdę pięknej, ale nie zawsze bezbłędnej, nie zawsze posągowej rzeczywistości. Coś tu Brandysowi nie wyszło: albo dystans był zbyt duży i pisarz pośpiesznie go zmniejszył, przesadzając w entuzjastyczności, albo „odczucie konkretu" zawiodło, „zdolność współodczuwania" nie dopisała.

Za to z jaką radością, z jakim uznaniem dla rzetelnej mądrości pisarskiej Brandysa wychodzimy naprzeciw takiemu Morawieckiemu! To na pewno najdoskonalsza artystycznie, najprawdziwsza psychologicznie, najciekawsza ideologicznie postać książki. Żywy, doskonale podpatrzony, trafnie opisany, głęboko odczuty człowiek! Nie zawsze się z nim zgadzamy, może nawet denerwuje nas chwilami jego zbyt powolne dochodzenie do rewolucji, ale o ileż to lepsze niż zbyt łatwe, zbyt pośpieszne i zbyt powierzchowne kumanie się z nową epoką. Morawiecki z wszystkimi swoimi obciążeniami inteligenckimi, z całą swoją hipochondrycznością intelektualną, z nieśmiałością, jakoś uwarunkowaną kompleksem „gorszości" tzw. pochodzenia społecznego, miłością do społecznych osiągnięć rewolucji — jest jedną z najciekawszych w naszej literaturze powojennej postaci bezpartyjnego, angażującego się w budowę nowego świata. Po prostu: jest to jeden z najbardziej przekonujących obrazów inteligenta, którego porywa wielkość i słuszność dokonującej się przemiany, a jednocześnie hamują wszystkie opory „środowiskowe", wszystkie uwarunkowania trochę bojaźliwych, trochę zawstydzonych i trochę zagubionych w sobie „wyczekiwaczy".

Sam Morawiecki wystarczyłby na dobrą książkę. Właściwie — należałby mu się osobny artykuł. A przecież otwiera on — sam bardzo wysunięty na czoło — całą grupę świetnych, prawdziwych w swym rysunku, chociaż czasami denerwujących w swym sposobie dochodzenia ku „nowemu" ludzi. Niemal wszyscy zamknięci w środowisku nauczycielskim i dziennikarskim. Chyba wszyscy — w tym kręgu, który określamy jako inteligencja pracująca.

To ostatnie spostrzeżenie przeznaczone jest nie dla zwolenników biurokratycznej ankiety personalnej zafascynowanych rubryką „pochodzenie społeczne", lecz dla tych, którzy zgodzą się (lub chcieliby polemizować) z wnioskiem, że artystyczna prawda o rewolucji socjalistycznej, o dzianiu się „nowego w ludziach" jest poprzez „Obywateli" wyrażona przede wszystkim w odniesieniu (okropne słowo) do tzw. inteligencji pracującej i z pozycji tzw. inteligencji pracującej. Mówiąc po prostu: to, co w najnowszej powieści Kazimierza Brandysa wydaje się najbardziej trafne, najbardziej przekonujące, zamyka się — lojalnie to zaznaczam: według mnie — w kręgu ludzi, którzy — ograniczając się do „Obywateli" — podpadają pod określenie ludzi środowiska nauczycielskiego i dziennikarskiego, czyli — mówiąc ogólniej — ludzi z tzw. sfery inteligenckiej. Oczywiście, to grubo za mało dla wyrażenia pełnej prawdy o rewolucji, o „nowym w ludziach", ale jednocześnie to bardzo dużo dla wyrażenia części prawdy o przemianie obejmującej wielu obywateli w Polsce Ludowej.

Dla wyrażenia tej bardzo istotnej części prawdy o rewolucji Kazimierz Brandys zmobilizował dotychczasowe maksimum swoich możliwości pisarskich. „Obywatele" to chyba najbardziej dopracowana, najbardziej zwycięska książka tego pisarza. Tak dalece dopracowana, że nawet błędy relacji pisarskiej (te błędy, o których była już mowa) mają urok wysoce kulturalnej roboty. I jednocześnie nawet zalety mają smak błędu przechytrzenia, smak przesadzonej troski o elegancję, błyskotliwość, niemal perwersję słowa literackiego.

Przemyciwszy w dotychczasowych rozważaniach o „Obywatelach" pochwałę ładnych błędów, warto jeszcze — w zakończeniu uwag o tej książce — postawić pytajnik wobec jednej z jej twórczych (i niebezpiecznie przyspieszonych w realizacji) ambicji.

Brandys dążył — jak się rzekło na początku — ku syntezie dziesięciolecia, ku pisarskiemu zlakonizowaniu procesu, który określić wypadło jako „nowe w ludziach". Dążenie piękne i ambitne, ale realizacja w końcowych partiach zbyt przyśpieszona. Jakoś przedterminowo pisarz wszystko chciał pozamykać kręgłymi nawiasami. Pierwszy maj — miasto się cieszy — oporni włączają się w pochód — wrogowie zostają zdemaskowani — kochankowie odnajdują drogę ku sobie — wszystko dobre, co się dobrze kończy.

Zabrakło wielokropka. Pisarz w imię ogólnej alegorii czy symbolu końcowych scen zdecydował się na kropkę nad „i". To już nie tylko pośpiech artystyczny. To także nadmierne przyśpieszenie procesów ideologicznych.

*

OBOK „Obywateli" Kazimierza Brandysa pojawił się „Jaworowy dom" Wilhelma Macha. O ile pierwsza książka jest najpełniejszą do tej pory, najambitniejszą niewątpliwie próbą wyrażenia „nowego w ludziach" żyjących w mieście, o tyle książka druga jest analogiczną próbą w stosunku do ludzi wsi. Obydwie stanowią niejako całość pisarskiego ataku na jedno z najtrudniejszych zadań, stojących przed literaturą współczesną.

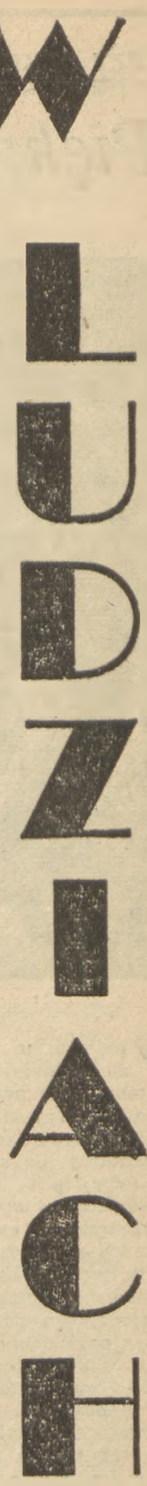
U Macha mniej wyraźnie niż u Brandysa występowały w poprzednich jego książkach akcenty, które pozwalałyby się domyślać podjęcia tak śmiałego i tak ciężkiego w realizacji zadania. Tym większą niespodzianką jest „Jaworowy dom". Radosną niespodzianką. Od niebezpiecznie ongiś eksperymentującego pisarza i zawsze ciekawego krytyka otrzymaliśmy powieść, która swoim skondensowanym ładunkiem treściowym i swoją — wpisaną w kształt dzieła — artystyczną ambicją epicką zdobyła za jednym za-Machem i tytuł równoprawnej towarzyszki „Obywateli", i tytuł najlepszej chyba w powojennym dziesięcioleciu powieści o wsi polskiej, powieści o „nowym w ludziach".

I ona — gdyby zebrać wszystkie o niej recenzje i artykuły — doczekałaby się książki o sobie. Nie ma więc potrzeby powtarzania rzeczy przez innych już powiedzianych [4]).

Należy raczej pokusić się o uchwycenie cech najbardziej określających tę powieść, cech wyodrębniających ją spośród dziesiątka innych.

Oczywiście, godzi się przedtem zwrócić uwagę, że „Jaworowy dom" uwarunkowany jest w swoim ostatecznym kształcie nie tylko zewnętrznym procesem dojrzewania obiektywnej rzeczywistości społecznej, nie tylko tzw. zewnętrznym kontekstem rówieśnej mu literatury polskiej, której chciał być i mądrym uczniem (uczącym się na błędach), i mądrym nauczycielem (wskazującym, jak uniknąć błędów); „Jaworowy dom" w swoim ostatecznym kształcie uwarunkowany jest także wewnętrznym procesem dojrzewania dawnego Macha, który — nauczony doświadczeniami — chciał być i stał się własnym korektorem, ba, własną antytezą, niemal anty-Machem.

O ile „Rdza" czy większość opowiadań z tomu pt. „Doświadczenia i przypadki" wskazują wyraźną tendencję do autonomizowania psychologicznych procesów „jako takich", do rozszczepienia na czworo inteligenckiego włosa w nosie, do nadmiernego przeczulania i nadmiernego liryzowania relacji pisarskiej — o tyle „Jaworowy dom" wyraża tendencję sprzymierzenia psychologicznych obserwacji z rozumieniem zjawisk w kategoriach socjologicznych, do lakonizowania, typizowania sytuacji, do szorstkiego, może nawet pośpiesznego dążenia ku epizowaniu pisarskiej relacji. Ta wewnętrznomachowska jedność dialektycznych przeciwieństw dała w ostatecznym wyniku pisarskiego działania — zaryzykujmy dosyć niebezpieczne, choć *cum grano salis* traktowane porównanie — polską miniaturę „Cichego Donu".



Oczywiście, porównanie to trzeba brać w takiej mniej więcej proporcji, w jakiej jest rozlewny Don do rzeczki płynącej przez Bielawę. Ale sens porównania zachować warto bez zmiany i pomniejszeń. „Jaworowy dom" w tym jest zwycięski i w tym różny od wszelkiej lebiody, krzewiącej się na ugorach polskiej powieści powojennej, poświęconej polskiej powojennej wsi, że w epicki, odważny, panoramiczny sposób stara się ukazać — bez łatwych upiększeń i przemilczeń — trudną przemianę polskiego chłopa, jego oporną, niełatwą drogę ku „nowemu".

Wilhelm Mach śmiało zapożyczył się w ambicjach u Szołochowa. Spróbował stworzyć obraz wsi polskiej lat powojennych z wszystkimi, najpowszechniej zauważalnymi i powszechnie przemilczanymi komplikacjami tego wielkiego fragmentu naszego życia, objętego ruchem przemiany. Nie szczędził czarnych barw. Może nawet w obawie przed nadmierną akwarelkowatością przesadził w ich używaniu. Ludzie z „Jaworowego domu" nie mają w sobie nic z łatwej pozytywności, nic z haseł-kowej „uzgodnionej" pogody. Mach wolał raczej narazić swoje postacie (np. takiego Konstantego) na zarzut demoniczności. Życie jego Bielawy nie ma nic z milusiej kolorowości Lipiec, nic — wybaczcie te przypadkowe zestawienia — z afiszowej programowości Mystkowic. Jest prawdziwe w swej szorstkości i prawdziwe w swej zwycięskiej przemianie. Może dlatego tak szorstkie, że prawdziwe, i prawdziwe, że szorstkie?

Tak czy inaczej — przekonujące. A to bardzo, bardzo dużo. Zwłaszcza, że odbywa się to niejako wbrew autorowi. Bo autor przesadził w ostrożności. Nie znosimy komentarza, który chodzi po dziele na własnych nogach. Mach też nie znosi. Wolimy, kiedy fakty mówią o ludziach, a nie ludzie o faktach. Mach też. Ale wydaje się, że Mach — mimo wszystko — przesadził w oszczędności artystycznego komentarza. Podkreślmy: artystycznego. Jest bardziej kronikarzem, bardziej skrupulatnym dziejopisem niż organizatorem artystycznej wiedzy o opisywanych ludziach i dokonującej się w nich przemianie. Moglibyśmy tu mówić o przechytrzonym behawioryzmie, o nadmiernym zlakonizowaniu relacji pisarskiej, o ekonomii efektów literackich, która okazała się w skutkach trochę bojaźliwym skąpstwem. Powiedzmy wprost: czasami się gubimy w tłumie postaci, czasami nas zawodzi tzw. orientacja w szczegółach, przeoczamy to czy tamto ogniwo, bo Mach — w dążeniu ku jakiejś teoretycznej beznamiętności epickiej — zrezygnował z hierarchizacji artystycznych akcentów, z wymowy — nawet w najbardziej zobiektywizowanej epice możliwych — przycisków uczuciowych. Albo tych postaci za dużo, albo relacja o nich została zbyt zlakonizowana, albo rozwój sytuacji opowiadany jest zbyt jednakowym głosem — dość, że trudno oprzeć się wrażeniu jakiejś nadmiernej kondensaty czy nadmiernego pośpiechu, które nie pozwalają dostatecznie mocno zżyć się z postaciami „Jaworowego domu".

No i — skoro mówimy o zarzutach — jeszcze jedno. Ludzie Macha od początku są jakoś moralnie zdeterminowani. Właśnie moralnie, a nie społecznie. Ich świadomość społeczna zmienia się, precyzuje, wyjaśnia. Ale ich profil moralny od początku jest określony. Zły — pozostanie złym, najwyżej zmieni się na gorszego. Dobry — pozostanie dobrym. Najwyżej dobroć jego trochę zmądrzeje. Jednym słowem: bez niespodzianek. Można by zaryzykować pod tym względem twierdzenie, że „Jaworowy dom" zbudowany jest z elementów prefabrykowanych. Czyżby autor naprawdę nie wierzył, że rewolucja jest siłą, która potrafi przetwarzać i wartości moralne?

Zamiast odpowiadać sobie na to pytanie, podkreślmy w zakończeniu naszych uwag na marginesie „Jaworowego domu" pewną tej książki mądrą, bardzo ważną zaletę, która — być może — likwiduje nasz trochę retoryczny pytajnik.

(Dokończenie na str. 11)

[1]) Kazimierz Brandys: Obywatele. Czytelnik, Warszawa, 1954 r. str. 446.

[2]) Wilhelm Mach: Jaworowy dom. Czytelnik, Warszawa, 1954, str. 347.

[3]) Bardzo żałowałem, że jeden z młodych, zdolnych krytyków (zresztą mój komilifton redakcyjny) potraktował ten list jak jego autorzy, a nie jak jego autor — to znaczy całkiem serio, bez współczynnika twórczej kpiny.

[4]) Nie podziela tego poglądu bratnia redakcja „Tygodnika Powszechnego".

Oto w artykule Wincentego Kosa o książce Macha czytamy m. in. „Rewolucja w Polsce miała charakter inny. Przyszła po utracie niezależności państwowej w r. 1939 i długich latach okupacji: zbrojna dywersja podziemia w pierwszym okresie po wyzwoleniu nie miała charakteru wojny domowej rozpętanej przez Kołczaka i Denikina, którą opisał Szołochow. Była ona bardziej pokątna, działająca — generalnie rzecz biorąc — na marginesach społeczeństwa" (Tyg. Powsz. nr 40-479 z 3.X.1954 r.).

A we wcześniejszym artykule Zygmunta Kałużyńskiego o książce Konwickiego czytamy w „Nowej Kulturze" (nr 38-234 z 19.IX.1954 r.): „Rewolucja w Polsce miała ton zupełnie inny. Przyszła ona po straszliwej katastrofie lat 39—45, która udręczyła cały naród (...) Dywersja zbrojna po roku 1945 nigdy nie miała tego charakteru, co wojna domowa Kołczaka czy Denikina, była ona pokątna, bandycka, na marginesie — nie wewnątrz społeczeństwa".

Co za zbieżność poglądów! Sformułowań! Obserwacji! Co za pamięć! Proponujemy komilitonom z Krakowa, by zamiast dyskusji, kwalifikujących się do gazetki ściennej Towarzystwa Bitych Pasem — podjęli dyskusję o plagiacie. Można by sięgnąć do Irzykowskiego... Byłoby ciekawiej.

---

niając ten pomnik. Powiedział, że demokracja wyzwoliła się z kajdan dogmatu, że narody świata pragną sprawiedliwego i trwałego pokoju.

KSIĄDZ Gaston często zazdrościł ludziom, widząc z jaką łatwością chodzą po ulicach, biegną do pociągów, skaczą do jadących autobusów. Ksiądz Gaston bardzo chciałby móc tak robić.

Ale ksiądz Gaston nigdy nie zazdrościł zdrowym i nie użalał się maszerując w szeregach Związku Inwalidów Wojennych, by na nowo rozniecić płomień znicza przy Grobie Nieznanego Żołnierza pod Łukiem Triumfalnym. Żałował wtedy raczej zdrowych ludzi i wstydził się, że sam nie był poważniej ranny. Beznogie kadłuby w krzesłach na kółkach, osmalone, pozszywane, pełne blizn twarze, odstrzelone nosy; spieczone, świecące pustką oczodoły; guzy, bryły, garby, które kiedyś były zdrowym ciałem; kikuty — o ileż gorsze niż jego czy Bessier — sprawiły, iż czuł się dumny z drobnego własnego udziału w tym kalectwie. Ksiądz wiedział, że nie wszyscy z nich walczyli o Boga, tak jak on, wiedział też, że niektórzy nie walczyli nawet o Francję, lecz ratowali własne życie lub przypadkiem dostali się pod kule. Ale był przekonany, że ich cierpienie odebrało im pewność, przeciętność i wyrachowanie. Był przekonany, że większość z nich to prawdziwi święci. Zawsze z radością maszerował z nimi.

— — — — — — — — — — —

11 listopada 1931 roku, jak i w czasie poprzednich rocznic zawieszenia broni, ksiądz kroczył ramię w ramię z Bessier po Avenue des Champs Elysées w niewyrównanym szyku chromych, kalek i ślepców. Bessiers mógł teraz chodzić bez laski — miał nową, lekką, aluminiową nogę. Naprawdę noga była tak lekka, mówił Bessier, że trzeba było uważać, gdy wiał silny wiatr, by nie trzepotała jak bandera. Bessier powiedział też, że mógłby teraz dotrzymać kroku *Garde Républicaine*, gdyby *Garde Républicaine* dotrzymywała kroku jemu.

Dziś jednakże nie było mowy o tym, by Bessier dotrzymywał kroku komukolwiek, bo wszyscy szli swym własnym chodem — człapu człap, byle jak. Szli ludzie z nogami uciętymi powyżej kolana, którzy kiwali się w lewo. Szli ludzie z nogami uciętymi powyżej kolana, którzy kiwali się w prawo. Szli ludzie z nogami uciętymi powyżej kolan, opierając się na kulach. I byli ludzie z obiema nogami uciętymi powyżej kolan, których ludzie z uciętą tylko jedną nogą poniżej kolana pchali w fotelach na kółkach. Byli ślepi, którzy postukiwali przed sobą białymi laskami. Byli ślepi, którzy maszerowali razem, pod rękę. Byli ludzie z potłuczonymi, zmasakrowanymi twarzami, którzy szli normalnie. Byli ludzie bez rąk i też szli normalnie. Byli ludzie bez rąk, którzy nie maszerowali normalnie, bo brakło im też nogi.

Nie mieli mundurów w tym pochodzie trędowatych, napiętnowanych, wyklętych żołnierzy Francji. Nie mieli mundurów, tylko nędzne cywilne ubrania. A nawet ta wytarta odzież różniła ich między sobą jak szramy na ciałach. Mieli wyświechtane brązowe bluzy i wyświechtane niebieskie spodnie; i wyświechtane niebieskie bluzy, i wyświechtane brązowe spodnie. Mieli spodnie w paski i żółte buty, i zielone bluzy. Mieli łaty na łokciach, a przez dziury w spodniach widać było koszule. Były tam kapelusze, słomkowe kapelusze, zwykłe czapki i gołe głowy. Były homburgi z przypiętymi numerami regimentów. Były płaszcze z wstążeczkami orderów na piersi. Były płaszcze nieprzemakalne, swetry i koszulki w poprzeczne paski. Był tam odrażający, uświęcony fetor nędzy.

Starzeli się ci ludzie, co kiedyś walczyli za Francję, a którym blizny nie zatarły rysów. Młodzi ludzie o zdrowych ciałach przyglądali się im bez zainteresowania z chodników. Ubrane w jedwabie młode kobiety o wysokich piersiach stąpały po opadłych liściach długimi, smukłymi nogami. Szklane twarze za szklanymi szybami przemykały obok nich w limuzynach. Już tak dawno ocalono Francję, że zdawało się, iż nie trzeba jej było wcale ocalać. Latarnie na Place de L'Etoile połyskiwały we mgle. Ciężko sunęły autobusy pełne rozradowanych pasażerów rozbitych w fotelach. Inwalidzi dobrnęli ze sztandarami do Łuku. Były na nim wypisane i inne zwycięstwa, a imiona ludzi, którzy umarli czy byli ranni za nie, też już zostały zapomniane. Pochylono sztandary i nowy ogień buchnął w niebo. Mąż stanu wygłosił przemówienie.

Mąż stanu powiedział, że ci, którzy oddali życie za Francję, nie oddali go na próżno. Mąż stanu powiedział, że uwiecznili oni swe imiona na złotych kartach historii. Mąż stanu powiedział, że klęska Francji w 1871 roku została pomszczona. Mąż stanu powiedział, że wdzięczni synowie Francji czczą także ślady, które wojna pozostawiła na ciałach tych, którzy przeżyli. Mąż stanu powiedział, że i ranni uwiecznili swe imiona na złotych kartach historii.

— — — — — — — — — — —

W 1937 roku kardynałowie, arcybiskupi, biskupi i kapłani modlili się o pokój. Wkładali drogocenne szaty, wznosili ręce ku niebu i modlili się o pokój. Błagali Pana, by się zmiłował, błagali Chrystusa, by się zmiłował, błagali Pana, by się zmiłował. Prosili wszystkich świętych Aniołów i Archaniołów, by się modlili za nimi. Prosili wszystkich świętych Patriarchów Proroków, by się modlili za nimi. Prosili wszystkich Apostołów i Ewangelistów, by się modlili za nimi. Prosili wszystkich Uczniów Pana, by się modlili za nimi. Prosili świętych Młodzianków, by się modlili za nimi. Prosili Kosmę i Damiana, by się modlili za nimi. Prosili wszystkich świętych Biskupów i Wyznawców, by się modlili za nimi. Prosili wszystkich Kapłanów i Lewitów, by się modlili za nimi. Prosili wszystkich Zakonników i Pustelników, by się modlili za nimi. Prosili świętą Cecylię, by się modliła za nimi. Prosili świętą Anastazję, by się modliła za nimi. Prosili wszystkie święte Dziewice i Wdowy, by się modliły za nimi. Prosili wszystkich Świętych i Święte Boże, by się przyczynili za nimi. Prosili Pana, by ich wybawił od gniewu, nienawiści i wszelkiej złej woli, od plagi, głodu i wojny, przez Jego święte Zmartwychwstanie, cudowne Wniebowstąpienie. Błagali Pana, by się zmiłował, błagali Chrystusa, by się zmiłował, błagali Pana, by się zmiłował.

— — — — — — — — — — —

We wrześniu 1939 roku rana księdza Gaston stała się nagle znów modna...

Rys. Andrzej Pol

[*]) Tłumaczenie i montaż z powieści „Every Man a Penny" sporządził Wacław Niepokólczycki.

JERZY OLKIEWICZ

Piękność domu Twego

Miłuję, Panie piękność domu Twego,
Stałe mieszkanie Twego majestatu. (Ps. 25,8)

Fernand Léger — witraż

W pejzażu, w kamiennym pejzażu kolumn, posągów, łuków — tam, gdzie przez witraż wpada światło barwy błękitu, słońca, księżyca i wody, stworzył człowiek mieszkanie dla swych uczuć najintymniejszych spośród tych, co niekoniecznie wymagają izolacji — zamknięcia w ciasnych, szczelnych czterech ścianach. Wielcy bezimienni twórcy owych czasów, które nie wytworzyły jeszcze mglistego i pretensjonalnego pojęcia artysty, całe swoje doświadczenie, cały ogromny artyzm przetopili w formę płaskorzeźb, ornamentów, profilowań; w formę gmachów z piaskowca czy granitu. Kobaltowe światło Chartres czy trudna do określenia czerwień La Sainte Chapelle ożywia pracowite, mozolnie wykonane twory całych pokoleń rzeźbiarzy, budowniczych i kamieniarzy. Ich posągi, ich bogate sklepienia to akumulatory ogromnego wysiłku — westchnień, potu i łez. Czy istnieje gatunek kamienia, którego nie można by ożywić tak wielkim ładunkiem uczucia i energii?

W ciągu niemal pięciu tysiącleci architektura świątyń i kościołów zajmowała przodujące, uprzywilejowane stanowisko; najpełniej wyrażała swoją epokę.

W ciągu niemal 150 ubiegłych lat architektura ta pogrążyła się w najbardziej zacofanym, najbardziej jałowym eklektyzmie. Nie tylko nowopowstające kościoły były mizernymi i umownymi kopiami przeszłości, ale dawne świątynie zagracono brzydkim, tanim sprzętem — konfesjonałami przypominającymi tuzinkowe mieszczańskie szafy, gipsowymi stacjami drogi krzyżowej, z których wiała jarmarczna cukierkowatość i groza. Ludzie, którzy starali się doprowadzić te kościoły do pierwotnego wyglądu, przypominali bibliofilów zdrapujących resztki jajecznicy z pięknej safianowej oprawy.

Próby stworzenia nowego, na wskroś współczesnego kościoła, który łączyłby najnowsze zdobycze budownictwa z odważną nowoczesną plastyką, są tylko dowiązaniem do głębokiej, paruwiekowej tradycji.

Budowniczowie średniowiecznych katedr czy renesansowych bazylik poszukiwali stale świeżych środków wypowiedzi, nowych pomysłów, nowych materiałów. Korzystali z każdego udoskonalenia w budownictwie, z każdej nowej możliwości dekoracji. Ten ścisły kontakt ze współczesnością gwarantował architekturze kościelnej wielkość i witalność.

Dziś architekt projektujący kościół ma do dyspozycji aparat środków technicznych i materiałów, o jakich nie mógł marzyć średniowieczny rzemieślnik. Cóż z tego, kiedy zaginął duch, zaginęła odwaga i wieczna skłonność do eksperymentu, cechująca zarówno dawnych mistrzów budowlanych, jak i dawnych zleceniodawców.

Ilość nowoczesnych kościołów na świecie jest jeszcze bardzo niewielka, a w dodatku większość z nich to budowle surowe i ascetyczne — jeżeli nie prymitywne i banalne. Skromnie wygląda udział współczesnej plastyki przy dekoracji tych kościołów. Oprócz paru bardzo ciekawych i udanych przykładów — jak głośny kościół w Assy, kaplica w Vence, czy bazylika Niemeyera w Pampulha w Brązylii — pojawiły się w ciągu ostatnich lat nowe próby.

Ożywioną działalność na polu unowocześnienia sztuki kościelnej wykazuje zakon Dominikanów. Dwa najwybitniejsze europejskie osiągnięcia — Assy i Vence — dużo zawdzięczają energii i odwadze niedawno zmarłego O. Couturier. Ostatnio wybitny francuski malarz, Georges Braque, rozpoczął pracę nad witrażami dla dominikańskiej kaplicy w Varengeville sur Mer.

Ten udział najgłośniejszych francuskich plastyków przy dekoracji świątyń — zainicjowany w Assy, zawężony jest na ogół do kameralnych rozmiarów. Jedynie Fernand Léger, współpracując z architektem Novarinä, autorem kościoła w Assy — zakończył niedawno pracę przy kościele w Audincourt, który stanowi pełniejszy, bardziej organiczny i monumentalny przykład współdziałania plastyki z architekturą. Kościół zaprojektowany został tak, aby witraże Légera eksponowane były w najkorzystniejszy sposób, aby zadecydowały o charakterze całego wnętrza. Obiegają one szerokim nieprzerwanym fryzem z trzech stron jednonawowe pomieszczenie świątyni. Żywy jaskrawy kolor dominuje nad całym prostym wnętrzem.

Najodważniejsze może, a w każdym razie bardziej dramatyczne, próby unowocześnienia budownictwa kościelnego miały miejsce w ciągu ostatnich lat w krajach Ameryki Łacińskiej. Kościoły europejskie trzymają się w zasadzie form bardziej konwencjonalnych i tradycyjnych — prostokątnego, spokojnego rzutu i zdyscyplinowanej, umiarkowanej architektury. Odstępstwa i wyjątki od tej zasady są jeszcze bardzo nieliczne. Jednym z nich może być kaplica głośnego architekta Le Corbusier (nie zrealizowana jeszcze całkowicie), położona w górach i dowiązująca swoją organiczną architekturą do dzikiego skalistego otoczenia.

Kościoły powstałe w Meksyku, Venezueli czy Brazylii wprowadzają wiele inowacji zarówno w samym rzucie i architektonicznym ukształtowaniu świątyni, jak i w pomysłach dekoracji plastycznej. Kościół Dominikanów w Sao Paulo, o wnętrzu w kształcie rotundy, ma na zewnątrz formę spłaszczonego walca, wzdłuż którego biegnie relief, rzeźbiony w metalu; smukła, całkowicie metalowa dzwonnica kontrastuje z główną masą świątyni. Kościoły meksykańskie wykorzystują ekspresyjne, dynamiczne formy tak ściśle związane z tradycjami iberyjskiej kultury.

We wszystkich tych kościołach plastyka ma głos współrzędny z architekturą, czasem nawet dominujący. Odpowiedzią na zarzut zimnego, nie przekonywającego wnętrza, w którym nagie żelazobetonowe kolumny i ściany bynajmniej nie sprzyjają kontemplacji, jest praca malarza i rzeźbiarza, nadająca świątyni właściwy — dostojny ale zarazem ludzki i ciepły nastrój.

Witraż jest może najprostszym i dość często już stosowanym elementem podniesienia tonacji wnętrza kościelnego. Malarstwo ścienne, po dość nieśmiałych i konwencjonalnych próbach, zdobywa się na osiągnięcia bardziej ambitne i monumentalne: niedokończona z powodu śmierci Orozca kaplica w Meksyku, o stropie zamalowanym w całości wielką kompozycją figuralną, czy freski Portinariego w kościele w Pampulha — to najlepsze przykłady. Relief i mozaika wyszły już na zewnątrz świątyni (wielka ciekawa mozaika Légera na fasadzie kościoła w Assy, czy projektowane płaskorzeźby Jacques Gotarda na rotundzie kościoła w Sao Paulo doskonale uzupełniają architekturę). Próby wprowadzenia gobelinu (Lurçat w Assy) i bardzo ciekawe doświadczenia nad unowocześnieniem techniki witrażu (poniechanie ołowianego konturu — zlepianie poszczególnych fragmentów kolorowego szkła) otwierają na przyszłość nowe możliwości.

Współczesna sztuka kościelna — na razie w fazie eksperymentu — ukazuje jeszcze nieliczne wprawdzie, ale udane przykłady współpracy nowoczesnego malarstwa i rzeźby z architekturą. W trakcie doświadczeń i prób, nie zawsze kończących się sukcesem, powstaje nowa forma religijnej sztuki.

Łatwa i pozbawiona oporu droga eklektyzmu, tanich historycznych naśladownictw — nie wyprowadzi z obecnego impasu.

Jerzy Olkiewicz

KONRAD EBERHARDT

Szkice francuskie (I)

KŁOPOTY z niesforną erudycją

SZKIC pt. „U progu trzeciego faszyzmu" nie zajmuje w tomie esejów Zygmunta Kałużyńskiego „Podróż na Zachód" wiele miejsca ani nie należy do najnowszych prac tego autora. Cóż, raptem tylko 14 stron druku i to tekst napisany w 1949 r., aż 5 lat temu. Skoro jednak decyduję się zabrać głos na jego temat, to dlatego, że wydając swój zbiór w 1954 r. Kałużyński nie unowocześnił swego artykułu, uznał więc niejako jego „moc obowiązującą" również i dzisiaj.

Miałbym wielką ochotę posprzeczać się z autorem i o inne jego szkice, mój egzemplarz „Podróż na Zachód" upstrzone ma marginesy znakami wykrzyknienia i zapytania, ale niestety, nie dorównuję mu erudycją ani w dziedzinie filmu, ani kultury pogrzebowej w USA, ani erotyzmu naukowego, ani wreszcie medycyny. Pozostała więc powieść katolicka we Francji, z zagadnieniami której miałem możność zetknąć się kilkakrotnie. Nie będzie to zresztą głos oburzonego „fachowca" na „herezje", jakie w tym szkicu można odnaleźć. Przyznaję bowiem, że eseiście wolno więcej niż zwykłemu śmiertelnikowi (chociaż nie ma on praw absolutnych, jeśli chodzi o igranie z faktami), a wszak Kałużyński jest mistrzem tego rodzaju literackiego. W większym stopniu niż inni potrafi błysnąć metaforą, celnym cytatem, olśnić kompozycją artykułu, tak, że nawet jeśli w niektórych zagadnieniach nie orientuje się zbyt dobrze, to natłok śpieszących z sąsiedztwa wiadomości tę lukę bez trudu pokryje. Kałużyński stosuje wobec „szarego czytelnika" metodę zaskoczenia, bliską tej, jaką posługiwali się surrealiści francuscy wobec paryskiej publiczności mieszczańskiej. Poczciwcy z dziećmi i żonami udawali się w niedzielę na wystawę, gdzie pokazywano im rzeźby — zlepek różnych elementów np. części konstrukcyjne maszyn i części damskiej bielizny oraz efektowne geometryczne figury, mające oznaczać portrety.

Autor „Podróży na Zachód" gotuje czytelnikowi niemniejsze niespodzianki. Ubolewa np. nad „cynizmem ideologicznym pierwszych chrześcijan", którzy posunęli się aż tak daleko w swym zuchwalstwie, że rozbili dobre, stare Imperium Rzymskie. („Satyra na mieszczańską śmierć"). W innym miejscu stwierdza, że pierwsi chrześcijanie z niebywałym cynizmem (!) bronili „idei sprawiedliwości dla wszystkich ludzi". Nie znajdują za to w oczach autora poważania ani wyrozumienia. Nieco dalej znajdujemy zdanie, że piętnastowieczne sztuczydło de Rojasa „Celestyna" — akcja tej sztuki rozgrywa się, jak wiadomo, w domu publicznym — awansuje na reprezentatywne, czołowe dzieło chrześcijańskiej sztuki. Z problematyką francuskiej powieści katolickiej Kałużyński rozprawia się szybko, mówiąc: „występna miłość jest bowiem głównym, bodaj czy nie jedynym tematem podejmowanym przez tę szkołę" (tj. twórczości katolickiej reprezentowanej przez Claudela i Mauriaca). Już Montaigne w swoich „Próbach" zalecał, aby nie używać słów: „nigdy", „zawsze", „jedyny", „tylko", gdyż od nich nie ma już odwrotu. Kałużyński pozostawił sobie tylko maleńką furtkę — ale i za to nie mam do niego pretensji.

Chciałbym natomiast wyrazić swój żal, że właśnie w tym szkicu, w odróżnieniu od pozostałych, Kałużyński zrezygnował z metody cytowania, rzucania na prawo i lewo nazwiskami. Stał się nagle powściągliwy i skromny. Raptem — wymienia kilka zaledwie postaci. Jako ojciec kierunku mianowany został Barbey d'Aurevilly, potem w roli jego „dzieci" Claudel, Mauriac, następnie Gabriel Marcel (egzystencjalista chrześcijański) i... to wszystko. Nazwisko Bernanosa pada zupełnie przypadkowo, ma on reprezentować (wraz z Mauriac'iem) „ciężko grzeszną duchotę". A źle się stało. Ale gdyby autor okazał się mniej skąpy i przytoczył innych jeszcze pisarzy, stałoby się jasne, że owa „szkoła powieści katolickiej", firmowana jedynie dwoma dostojnymi nazwiskami akademików, jest zupełną fikcją. Po prostu nie istnieje. Każdy w rzeczywistości działa i pisze na swój rachunek. Jeśli zamiast postaci Barbey d'Aurevilly uznamy za „patrona" kierunku Leona Bloy, według jednych krytyków, albo Huysmansa jak chcą inni — cała ta szarada pokrewieństw straci swój sens. U tych o inne już będzie chodziło sprawy, a nie o „dzikość seksualną" ani „potęgę nasienia" (wg Kałużyńskiego). Sam kiedyś używałem do woli na autorze „Les Diaboliques", zresztą dobrym rzemieślniku formy nowelistycznej, i przytaczałem chętnie co celniejsze fragmenty. Moją ulubioną nowelką był „Obiad u Ateuszów", w której major Ydov — takie „czysto" rosyjskie nazwisko wymyślił autor — odkrywszy wiarołomność swojej żony rzuca w nią sercem zmarłego syna, przechowywanym w kryształowej wazie. Nie podobna zaprzeczyć, że Barbey uznawał się za katolickiego pisarza i pośpieszył czym prędzej ochrzcić wszystkie swoje idiotyzmy. Ale Huysmans — to inna zupełnie karta. Ten świetny, niedoceniony autor cyklu o Durtalu, który jak gdyby dwoma ramionami łączy naturalizm „medański" z najbardziej wyrafinowaną literacko, proustowską niemal prozą — proponuje jako drogę wyjścia z zaułków epoki modlitwę i kontemplację, nie dostrzegając w pełni klasowych konfliktów. Ale nie jest na nie obojętny Leon Bloy i niewiele sobie robi ze słynnej konwersji Huysmansa. Znał on proletariat nie przez szybę mieszczańskiego apartamentu *„au premier étage"*, ale tkwił w tym środowisku przez całe życie, głęboko wczuł się w nędzę wszystkich „wydziedziczonych" i bezdomnych. Ich mając przed oczyma rzucał straszliwe kalumnie na burżuja, „tę świnię, która pragnie umrzeć we własnym łóżku", i na cały kapitalizm. Na wiele lat przed Barbussem odkrył sens imperializmu i kolonializmu. On właśnie napisał z właściwą sobie bezceremonialnością, że po to na podzwrotnikowych wyspach giną opiewani w operach poławiacze pereł, aby wydobyte przez nich skarby mogły obnosić paryskie dziwki i dostojne „mieszczańskie krowy". Czy Kałużyński będzie miał pretensje do Bloy'a, że od razu nie wskazał „wydziedziczonemu" proletariatowi drogi rewolucji społecznej? Ale spójrzmy na datę — nie istnieje jeszcze beletrystyka marksistowska, bo przecież za takową uważać nie można namiętnej spowiedzi komunarda, Jules Vallèsa. W każdym razie Bloy nie jest chyba argumentem przemawiającym za tworzeniem się wspólnego frontu myśli chrześcijańskiej, który w przyszłości, w kilkadziesiąt lat później wyda jako swój owoc ów „trzeci faszyzm".

Stanowczo, nie uda się zamknąć francuskich pisarzy-katolików w obrębie jednej szkoły i należy zrezygnować z tego, ułatwiającego bardzo krytykowi pracę, zabiegu. Kałużyński uprościł sobie zadanie ponad miarę. Poza obrębem „szkółki" Claudel — Mauriac pozostało zbyt wiele mocnych i różnorakich indywidualności. Katolicy francuscy byli ludźmi, którzy mylili się, wikłali w sprzecznościach, przegrywali wielkie stawki, ale nie byli bynajmniej jednego zdania o tych samych sprawach. Dla Ernesta Psichari (jednej z najciekawszych postaci w literaturze okresu pierwszej wojny) wojna światowa była krucjatą w imię chrześcijańskiej wiary i na tym polegały jego tragiczne nieporozumienia. Świetny liryk, Charles Peguy, autor „Misterium o św. Joannie d'Arc" musiał przejść drogę dłuższą i trudniejszą. I w jego życiu odnaleźć można cień owego „tragicznego nieporozumienia". Zbliżając się do Kościoła Peguy odchodził od żarliwości społecznej swej młodości, od namiętnego dreyfusizmu, od socjalistycznych idei „Cahiers de la Quinzaine", redagowanych przez czas pewien w serdecznym porozumieniu z Jaurèsem. I wówczas Peguy łączył ze swą postawą socjalisty jakąś ogólną „chrześcijańskość" — ale jakże piękny był to okres! Młody pisarz walczył w obronie tropionego przez burżuazję Emila Zoli, na łamach swego, najdziwniejszego chyba ze wszystkich, przeglądu zamieszczał artykuły ludzi różnych przekonań. Tutaj ukazywały się dramaty Romain Rollanda i jego cykl o Janie Krzysztofie, głoszący idee humanitaryzmu i pokoju. Później, po wielu latach zapał Peguy zwróci się w kierunku rozbudzenia patriotyzmu francuskiego wobec groźby niemieckiego imperializmu. Szkoda jednak, że zapomniał wtedy o problemie robotniczym i chłopskim, którym niegdyś poświęcał tak wiele uwagi, a przecież właśnie ukochana bohaterka, Joanna d'Arc, łączyła dla niego te trzy elementy: patriotyzm, katolicyzm i „ludowość" (w określonym klasowo sensie).

Bernanos patrzył trzeźwo na rzeczywistość i nie był pozbawiony instynktu politycznego. Patriotyczne, „bogoojczyźniane" frazesy rychło straciły dla niego jakąkolwiek wartość. Nie jest faktem bez znaczenia, że właśnie spod jego pióra wyszła najbardziej może wstrząsająca książka okresu XX-lecia o zbrodniach faszystowskich w Hiszpanii i Abisynii *„Les Grandes cimetières sous la lune"* („Wielkie cmentarze w księżycowej poświacie") i o istocie współczesnej wojny. Jego poglądy społeczne były mniej sprecyzowane, to prawda. W „Pamiętniku wiejskiego proboszcza" (arcydziele literackim, według mnie) ksiądz pragnie organizować młodzież wiejską, pracować społecznie, ale działalność jego zostaje sparaliżowana wskutek zabiegów miejscowego obszarnika. Wreszcie daje spokój — wpływa na ludzi indywidualnie, podnosi ich i oczyszcza. Z gruntą odmienną postawę zajmie mniej więcej w dwadzieścia lat później ksiądz-robotnik Piotr z powieści Gilberta Cesbrona *„Les Saints vont en enfer"* („Święci schodzą do piekieł"), która narobiła wiele wrzawy trzy lata temu...

A więc nie podobna ustalić tzw. „wspólnego oblicza" pisarzy katolików, i wzajemnego stosunku do zagadnień społecznych. Niektóre ciekawe postacie i ich poglądy wypadają z pamięci. Los taki spotkał Maxence Van der Meerscha, niesłusznie zaliczanego do trzeciego rzędu pisarzy. Wpadła mi kiedyś w rękę jego powieść *„L'Etu"* („Ostatnia przystań" w polskim tłumaczeniu) bardzo ciekawa właśnie ze względu na społeczne poglądy autora. Akcja tej książki toczy się opodal i wewnątrz fabryki środków wybuchowych, która ze względu na przestarzałe urządzenia może w każdej chwili eksplodować. Mimo jednak uwag personelu dyrekcja oświadcza, że nie może dokonać remontu obiektu z powodu nierentowności całej fabryki. Ludzie żyją więc pod ustawiczną grozą wypadku, który istotnie w końcu następuje. (Dziwna rzecz, temat ten przypomina niedawno sfilmowaną głośną powieść Georges Arnaud *„Salaire de la Peur"*, gdzie bohaterką dla odmiany jest groźna nitrogliceryna.) Wnikając głębiej w podłość przedsiębiorców, którym nie zależy na życiu dziesiątków ludzi w zakładzie, bohater, Siméon, snuje takie rozważania: „Dzisiaj po 30 latach pracy dostrzegł jasno, ku czemu zmierza ten system. I przeraziło go to odkrycie. Nadprodukcja i niedożywienie mas, niewolnictwo społeczne. Zbędna ofiara tylu ludzi dla zysków innych — i jego własnego życia również. Bez wątpienia został oszukany wraz z całym światem... Produkować, aby spożywać, spożywać, aby produkować, łańcuch bez końca, obłąkany pęd aż ku bliskiej katastrofie..." Czy Van der Meersch miał na myśli rewolucję społeczną? Nie wiemy dokładnie. W każdym razie nie był obojętny tym sprawom, a przecież właśnie „obojętność" zarzuca Kałużyński francuskim pisarzom-katolikom. Że Mauriaca te sprawy nie obchodzą, nie decyduje jeszcze o wszystkich. Usłyszał zresztą za swój „cichy gabinet" i fotel w Akademii wiele przykrych uwag od Bernanosa.

Ale i jego nie można zbyć jednym zdaniem — dzisiejsza współpraca starego pisarza z reakcyjnym „Figaro" nie przekreśla jego dzieła, tak jak nie przekreśla postępowej i wielkiej twórczości Hauptmanna ów list wysłany przez sędziwego pisarza do Führera w ostatnich miesiącach Trzeciej Rzeszy, ani wymowy „Głodu" Hamsuna późniejsza postawa społeczna i polityczna jego autora. Wystarczy wziąć do ręki „Teresę Desqueyroux" Mauriaca, aby zrozumieć, że protestu i buntu wobec własnej klasy społecznej kryje się w twórczości autora „Kłębowiska żmij". Właściwie „Teresa Desqueyroux" jest powieścią-symbolem, jak były nią niegdyś dzieje „prababki" Teresy, Emmy Bovary. Zagubiona w lasach nad Oceanem, słuchająca wieczorami jęczącej skargi sosen z landów — Teresa pragnie za wszelką cenę wyrwać się z tej pustyni dosłownej i symbolicznej, ze środowiska ludzi tępych, nadętych, pochłoniętych robieniem pieniędzy i „strzeżeniem" urojonych mitów rodzinnych. Jedynym sposobem ucieczki staje się zbrodnia: krople trucizny podane mężowi. I dziwna rzecz, autor, katolik, tak wiele własnych uczuć wlewa w tę narysowaną niemal genialnie postać kobiecą, że nie szuka dla niej nawet słów potępienia. Zresztą — ucieczka jej jest złudą, czyż daleko odeszła zmieszawszy się z tłumem paryskiej ulicy, na której porzucił ją autor? Mauriac dla siebie również nie znalazł wyjścia z zaklętego kręgu swego środowiska — jak ze swego gabinetu z miękkim „wysiedzianym" fotelem i znanymi świetnie przedmiotami — dławiącego jednak w całości i odpychającego. Roger Garaudy, krytyk marksistowski, w kilku słowach doskonale określił dzisiejszą sytuację pisarza: „Mauriac — skazany na rozpacz". Trudno istotnie znaleźć trafniejsze określenie!

Katolicy francuscy bynajmniej nie stronili od problematyki społecznej. Van der Meersch porzucił swoje mieszczańskie środowisko i ożenił się ze zwykłą robotnicą, aby zżyć się z proletariatem, klasą właściwie zupełnie nieznaną i obcą literatom francuskim. Cesbron, chyba najwybitniejszy obecnie prozaik katolicki młodszej generacji, podążył do fabrycznej dzielnicy Sagny za księżmi-robotnikami, Boris Simon, inny pisarz rozporządzający mniejszą skalą talentu, wydał w tym roku książkę-dokument o bezdomnych z przedmieść paryskich pt. *„Les Chiffonniers d'Emmaus"* („Łachmaniarze z Emmaus"): nie słyszałem, aby ktokolwiek inny we Francji poruszył z równą wnikliwością ten temat. Powieść Cesbrona, świetna literacko, wydaje się być przełomem — tyle w niej pasji i odwagi. Wprawdzie „Święci schodzą do piekieł" ostrzelani zostali z obu stron przez krytykę — mimo to pozostają wstrząsającym dokumentem pracy misjonarskiej księży, którzy związali się braterskimi więzami z klasą robotniczą, jej pracą i walką. Dawno nie czytałem równie przejmujących scen strajku i równie głęboko uchwyconych problemów. Rozmowa strajkujących z arcybiskupem Paryża, śmierć starego robotnika Hiszpana, Luca, nie ochrzczonego przyjaciela księdza Piotra; opis manifestacji robotniczej, w czasie której ofiarą napaści policji padają również księża — te sceny pozostają na długo w pamięci, pozbawione, dzięki Bogu, typowej dla katolickiej literatury „łezki w oku". Można, rzecz jasna, zarzucać tym książkom, jak i ich poprzedniczkom, niekonsekwencje, sprzeczności, nie dość głęboką znajomość problematyki robotniczej, niedocenianie roli Partii itd. Z pewnością w sądach tych byłoby wiele racji. Bo sytuacja nie jest ani łatwa, ani prosta, „wybranie drogi" jest trudne dla ludzi przesiąkniętych mieszczańskim sposobem myślenia i życia. Najlepszym przykładem owego „rozdroża współczesności" może być twórczość wielkiego pisarza włoskiego Cesare Pavese, zmarłego samobójczo w 1950 r. — cały jego dorobek powieściowy wypełniony jest dramatycznym poszukiwaniem oparcia, drogi wyjścia, jego bohaterowie bardzo często stukają zarówno do wrót kościelnych, jak i do drzwi sekretariatów Partii.

Ze szkicu Kałużyńskiego dowiedziałem się, że moda na katolicyzm we Francji trwała aż dwa kwartały, wypchnięta później przez dyskusję o erotyzmie w systemie Sartre'a. Trwała wobec tego o dwa kwartały za długo — tak jak zbyt długo trwała kawiarniana moda na komunizm, kiedy to zwracali się o przyjęcie do partii ludzie najzupełniej jej obcy. Na szczęście obie przelotne słabości górnych dziesięciu tysięcy Paryża przeszły dosyć szybko. Natomiast pozostał Kościół, pozostali robotnicy i partia komunistyczna we Francji. Pozostała wreszcie literatura, która w miarę swych sił reaguje na palące problemy swej epoki. Natomiast daleko za nimi pozostał spór, o którym pisze Kałużyński, pomiędzy Sartrem a Mauriac'iem o „rząd dusz" mieszczańskich. Nie interesuje mnie nawet, jak ten spór został rozstrzygnięty, ponieważ dyskutanci reprezentują w nim samych siebie.

Konrad Eberhardt

Rouault — Pokój Boży

ALFONS KLAFKOWSKI

O POKOJOWE ZJEDNOCZENIE NIEMIEC

Od czasu berlińskiej konferencji czterech mocarstw, która odbyła się na przełomie stycznia — lutego 1954 r. problematyka zjednoczenia Niemiec wysunęła się znowu w sposób stanowczy na pierwszy plan całokształtu stosunków międzynarodowych w Europie. Zagadnienie pokojowego zjednoczenia Niemiec stało się w związku z tym głównym problemem pokojowego rozładowania atmosfery napięcia, wytworzonej przez wiele lat tzw. „zimnej wojny", prowadzonej przez mocarstwa zachodnie przeciwko ZSRR i państwom demokracji ludowej. Zagadnienie pokojowego zjednoczenia Niemiec posiada szereg istotnych, niejednokrotnie zaś bardzo skomplikowanych składników.

Czołowy dziennik wschodnio-niemiecki „Tägliche Rundschau" dokonując podsumowana problematyki polityczno-prawnej zjednoczenia Niemiec, sformułował w artykule pt. „Pilne zagadnienia jedności niemieckiej" (1954 nr 255) szereg uwag, które warto przyjąć jako punkt wyjścia do rozpoznania obecnego etapu problematyki pokojowego zjednoczenia Niemiec. Trzeba przede wszystkim ustalić, że na terytorium Niemiec istnieją obecnie dwa państwa: Niemiecka Republika Demokratyczna i Niemiecka Republika Związkowa. Każde z tych państw posiada własny rząd, własną konstytucję, własną odrębną walutę, własną administrację i policję. W tych warunkach pokojowe zjednoczenie Niemiec bez Niemieckiej Republiki Demokratycznej lub przeciwko Niemieckiej Republice Demokratycznej jest równie niemożliwe — jak pokojowe zjednoczenie Niemiec bez Niemieckiej Republiki Związkowej lub przeciwko niej. Wiadomo wszakże, że rząd Niemieckiej Republiki Związkowej wszedł już na drogę, którą można by określić, jako dążenie do zjednoczenia Niemiec przy użyciu — jak to wyraził się wiceminister spraw zagranicznych Bonn — „aneksji Niemieckiej Republiki Demokratycznej". Zasadniczym etapem na tej drodze jest remilitaryzacja Niemieckiej Republiki Związkowej, co do której zasadnicze decyzje zapadły ostatecznie podczas konferencji w Londynie i Paryżu, zakończonych włączeniem Niemieckiej Republiki Związkowej do systemu sojuszów wojskowych mocarstw zachodnich. W zamian za uległość wobec planów trzeciej wojny światowej — rząd Adenauera uznany został przez mocarstwa zachodnie za „jedyny rząd niemiecki", którego władza rozciąga się jakoby na „całe Niemcy". Ponadto dziewięć państw podpisujących układy paryskie z października 1954 r. powzięło zobowiązanie w kierunku współdziałania, by „zjednoczone Niemcy otrzymały konstytucję podobną do konstytucji Niemieckiej Republiki Związkowej".

Powyższa linia działania mocarstw zachodnich przekreśla możliwości pokojowego zjednoczenia Niemiec. Z drugiej zaś strony należy stwierdzić, że zarówno w Niemczech zachodnich, jak i w Niemczech wschodnich poczyniono szereg doświadczeń w zakresie odbudowy państwowości niemieckiej. Te doświadczenia zostały skrzętnie zgromadzone i skonfrontowane przez demokratyczne siły narodu niemieckiego, zmierzające — zwłaszcza obecnie — do odbudowy jednolitego i pokojowego państwa niemieckiego na zasadach demokracji i równouprawnienia ze wszystkimi innymi państwami.

ZASADY POKOJOWEGO ZJEDNOCZENIA NIEMIEC

Na tle tej usilnej akcji zjednoczeniowej skrystalizowała się płaszczyzna, na której możliwe i konieczne jest współdziałanie wszystkich demokratycznych sił niemieckich. Płaszczyzna ta została bodaj najdobitniej sprecyzowana w ostatniej inicjatywie Izby Ludowej Niemieckiej Republiki Demokratycznej, proponującej rokowania ogólnoniemieckie dla rozwiązania żywotnych problemów narodu niemieckiego. Przedmiotem rokowań ogólnoniemieckich, według tej inicjatywy, winny być następujące problemy:

1) środki zapewnienia bezpieczeństwa i pokoju, odpowiadające dążeniom wszystkich narodów europejskich, w tym narodu niemieckiego;

2) ustalenie wspólnego punktu widzenia na kwestię traktatu pokojowego z Niemcami i na kwestię przywrócenia suwerenności całych Niemiec;

3) wspólne poparcie projektu zwołania konferencji ministrów spraw zagranicznych czterech wielkich mocarstw, w której uczestniczyliby przedstawiciele obu części Niemiec na równych prawach w dyskusji nad pokojowym rozwiązaniem problemu niemieckiego, w tym również nad problemami dotyczącymi wycofania wojsk okupacyjnych i zawarcia układu o bezpieczeństwie zbiorowym w Europie;

4) wspólne zobowiązanie, że Niemcy nie wezmą udziału w żadnym porozumieniu wojskowym, gdyż w wyniku takiego porozumienia powstałoby niebezpieczeństwo dla pokoju i przeszkody na drodze do zjednoczenia Niemiec;

5) wspólne kroki dla poparcia wysiłków zmierzających do osiągnięcia zakazu broni atomowej i innych broni masowej zagłady i niedopuszczenia do ich produkcji oraz magazynowania w Niemczech;

6) opracowanie wspólnego stanowiska w sprawie niedopuszczenia do remilitaryzacji Niemiec oraz w sprawie liczebności, uzbrojenia i rozmieszczenia sił policyjnych w obu częściach Niemiec.

Oczywiście są to główne zasady, precyzujące płaszczyznę rozmów ogólnoniemieckich na temat pokojowego zjednoczenia Niemiec. Bardziej szczegółowe zasady zostały wielokrotnie sprecyzowane w oświadczeniach naczelnych organów państwowych Niemieckiej Republiki Demokratycznej, skierowanych bądź do rządu, bądź do parlamentu w Bonn. Te zasady bywały tak szczegółowo ujmowane, że przewidywały technikę wyłonienia tymczasowego rządu ogólnoniemieckiego, którego głównym zadaniem byłoby zorganizowanie powszechnych wyborów ogólnoniemieckich do konstytuanty. Przedstawiciele parlamentu Niemieckiej Republiki Demokratycznej opracowali nawet projekt ogólnoniemieckiej ordynacji wyborczej i przedstawili go parlamentowi w Bonn. Ze strony sił demokratycznych nie ma więc żadnych niedopowiedzeń, jeśli chodzi o podjęcie akcji ogólnoniemieckiej w kierunku pokojowego zjednoczenia Niemiec.

SUWERENNOŚĆ NIEMIECKIEJ REPUBLIKI DEMOKRATYCZNEJ I SPRAWA PAŃSTWOWOŚCI NIEMIECKIEJ

Problematyka polityczno-prawna pokojowego zjednoczenia Niemiec potraktowana tak poważnie i tak wnikliwie w wielokrotnych inicjatywach głównych organów państwowych Niemieckiej Republiki Demokratycznej znajduje ostatnio swoje teoretyczno-prawne opracowania w piśmiennictwie. Czołowy organ teorii i praktyki prawniczej w Niemieckiej Republice Demokratycznej, „Neue Justiz" (1954 nr 11), ujął główne linie tego zagadnienia w artykule pt. „Suwerenność Niemieckiej Republiki Demokratycznej i sprawa państwowości niemieckiej". Wychodząc z założeń umowy poczdamskiej i podkreślając konsekwentne rozwijanie i realizowanie zasad poczdamskich na obecnym terytorium państwowym Niemieckiej Republiki Demokratycznej — podkreśla się w tym komentarzu stopniowe przejmowanie pełnych uprawnień państwowych przez organa Niemieckiej Republiki Demokratycznej zarówno w dziedzinie polityki wewnętrznej, jak i zagranicznej. Ostatecznie decyzją rządu ZSRR z dnia 25 marca 1954 r. uznana została nieograniczona suwerenność Niemieckiej Republiki Demokratycznej. Rząd radziecki postanowił anulować wszystkie rozkazy i rozporządzenia wydane przez radziecką administrację wojskową i radziecką komisję kontrolną w Niemczech w okresie 1945 — 1953 roku w sprawach dotyczących życia politycznego, gospodarczego i kulturalnego Niemieckiej Republiki Demokratycznej. Jednocześnie rząd radziecki przyjął do wiadomości oświadczenie rządu Niemieckiej Republiki Demokratycznej, że będzie przestrzegać zobowiązań, jakie wynikają dla niego z czterostronnych porozumień mocarstw, dotyczących pokojowego i demokratycznego rozwoju Niemiec. W ten sposób zagadnienie państwowości niemieckiej znalazło się w nowym stadium rozwoju, stadium nacechowanym przywróceniem suwerenności demokratycznej władzy państwowej na części terytorium Niemiec.

Fakt ten wpłynął w sposób decydujący na rozwój stosunków międzynarodowych w Europie w 1954 roku. Państwa zachodnie — oraz Niemiecka Republika Związkowa jako ich wykładnik — utraciły możność operowania terminem „strefa wschodnia", którą nawet kanclerz z Bonn określał jako „Niemandsland". Trudno było podtrzymywać dotychczasową linię propagandy zachodnio-niemieckiej, nawołującej do „wyzwolenia okupowanych Niemiec wschodnich". Deklaracja o suwerenności Niemieckiej Republiki Demokratycznej zadecydowała o niepowodzeniu układów z Bonn i Paryża z 26 — 27 maja 1952 roku. Deklaracja ta odsłoniła całą prawdę o istotnych celach „integrowania" Niemieckiej Republiki Związkowej do zespołu państw zachodnio-europejskich, przygotowujących nową wojnę światową w ramach planu imperialnej polityki Stanów Zjednoczonych. Wszystkie dotychczasowe teoretyczne i praktyczne konstrukcje zachodnio-niemieckiej władzy „państwowej" — uległy rozbiciu względnie zdemaskowaniu wskutek deklaracji o suwerenności Niemieckiej Republiki Demokratycznej.

Przede wszystkim jedno zagadnienie wystąpiło z całą ostrością — a mianowicie to, że kanclerz rządu w Bonn nie ma prawa przemawiać w imieniu narodu niemieckiego. Wszystkie elementy tego faktu zawarte są w oświadczeniu min. spraw zagranicznych Niemieckiej Republiki Demokratycznej z dnia 28 września 1954 r., które stwierdza m. in. *„W dniu 28 września br. odbyć się ma w Londynie konferencja 9 państw w celu rozpatrzenia kwestii remilitaryzacji Niemiec zachodnich. Na konferencji tej kanclerz Adenauer zamierza przedstawić rzekomo niemiecki punkt widzenia w tej sprawie. Nie tylko ludność Niemieckiej Republiki Demokratycznej, lecz i większość ludności Niemiec zachodnich występuje zdecydowanie przeciwko polityce Adenauera, która przeszkadza zjednoczeniu Niemiec i stanowi groźbę nowej wojny. Dlatego też Adenauer nie ma prawa w imieniu narodu niemieckiego składać na konferencji londyńskiej oświadczenia dotyczącego całych Niemiec lub Niemiec zachodnich. Rząd Niemieckiej Republiki Demokratycznej wystąpił z nowymi realnymi propozycjami zmierzającymi do zbliżenia i zjednoczenia obu części Niemiec"*... Następne miesiące potwierdziły zastrzeżenia powyższej deklaracji. Wzrost trudności wewnętrznych koalicji rządowej w Bonn, wzrost oporu ludności Niemiec zachodnich przeciwko wojennej polityce rządu kanclerza Adenauera — oto bezsporne elementy potwierdzające brak reprezentatywności tego rządu.

KANCLERZ Z BONN — „SUWEREN ZE 108 OGRANICZENIAMI"

Ten brak reprezentatywności władzy rządu Niemieckiej Republiki Związkowej odsłonił w szczególny sposób przebieg wypadków w 1952 roku. W teoretycznej literaturze prawniczej usiłowano w tym roku przekonać opinie państw zachodnich, że Niemiecka Republika Związkowa jest „państwem suwerennym". Szczególną wymowę w tym zakresie posiadają aż trzy komentarze na ten temat, zamieszczone na przestrzeni 1952 roku w czołowym amerykańskim czasopiśmie prawniczym „American Journal of International Law". Wypowiedzieli się na ten temat najwybitniejsi komentatorzy pisujący w tym piśmie: J. L. Kunz, Q. Wright i C. G. Fenwick. Rozbieżności między tymi komentatorami są tak zdumiewające — i to zarówno w zakresie problematyki teoretycznej, jak i praktyki — że trudno zrozumieć samą konstrukcję prawną tego „suwerennego państwa" zachodnio-niemieckiego. Komentarze te miały stworzyć jednolitą konstrukcję teoretyczną państwa zachodnio-niemieckiego dla użytku układów z Bonn i Paryża 1952 roku. Nie zdołały one jednak zasłonić faktu, że głównym celem tych układów była i pozostaje remilitaryzacja Niemiec zachodnich. Komentarze te nie zasłoniły również faktu, że tzw. układ ogólny z 26 maja 1952 roku zawiera treść, którą w świetnym skrócie publicystycznym nazwano „suwerennością ze 108 ograniczeniami". Układ ten traktuje bowiem Niemiecką Republikę Związkową jedynie jako bazę militarną Stanów Zjednoczonych, jako teren rekrutacyjny dla celów odbudowy armii zachodnio-niemieckiej według wzorów hitlerowskich. Wszystkie układy dodatkowe i wszystkie załączniki do tzw. układu ogólnego stanowią dodatkową ilustrację tego skrótu publicystycznego.

O ile układy z Bonn i Paryża 1952 roku napomykając o „suwerenności" Niemieckiej Republiki Związkowej nie taiły faktu, że prawdziwa suwerenność na tej części terytorium niemieckiego należy do zachodnich mocarstw okupacyjnych— o tyle układy z Londynu i Paryża 1954 roku zajęły inne stanowisko. Wyraził je najdobitniej przywódca opozycji w parlamencie Bonn, oświadczając: *„Układy paryskie dają Niemieckiej Republice Związkowej tylko tyle suwerenności, ile jej jest potrzebne dla dokonania wkładu militarnego na rzecz NATO"*. W ten sposób przywódca SPD wyraził niemal dosłownie fakt powszechnie znany, że układy z Londynu i Paryża 1954 r. przyznają kanclerzowi rządu w Bonn suwerenność... dla dokonania odbudowy armii zachodnio-niemieckiej, dowodzonej przez hitlerowskich generałów-zbrodniarzy wojennych. Jednocześnie zamiast „integracji" europejskiej pojawiła się formuła „wspólnoty europejskiej" oraz „wspólnoty atlantyckiej".

KRYSTALIZUJE SIĘ HIERARCHIA ZADAŃ

Przytoczony wyżej artykuł z „Neue Justiz" zawiera pewne ogólniejsze wnioski, nad którymi warto się zastanowić w obecnej sytuacji międzynarodowej. Wynika z nich przede wszystkim, że w problematyce stosunków międzynarodowych w Europie krystalizuje się hierarchia zadań. Na czoło wysuwa się zdecydowanie problem pokojowego zjednoczenia Niemiec. Sprzeczności wewnętrzne w Niemieckiej Republice Związkowej dochodzą do tego stopnia dojrzałości, że nieustannie chwieje się dotychczasowa koalicja rządowa pod naporem silnych ruchów społeczeństwa zachodnio-niemieckiego zdecydowanie występującego przeciwko wojennej polityce kanclerza Adenauera. Pokojowe zjednoczenie Niemiec wiąże się ściśle z zagadnieniem zawarcia traktatu pokoju. Na obecnym etapie rozwoju sytuacji międzynarodowej przywrócenie jedności Niemiec łączy się ściśle z kluczowym zagadnieniem bezpieczeństwa europejskiego — sprawą systemu bezpieczeństwa zbiorowego w Europie.

Alfons Klafkowski

ZOFIA NAŁKOWSKA

Dnia 17 grudnia 1954 roku zmarła wielka pisarka polska, autorka najgłębszej książki o wojnie, jaką były „Medaliony", autorka wielu dzieł, którym zawdzięczamy godziny twórczych, wzbogacających każdego z nas, przeżyć. Ogromna, bolesna to strata dla miłośników książek mądrych, pięknych i dojrzałych, ogromna strata dla literatury polskiej, dla polskiej kultury narodowej.

Nałkowska głęboko ukochała sprawy ludzkie; sięgnęła po zaszczyt w prozie polskiej najwyższy i najtrudniejszy: stała się pisarką. Mądrą i prostą, pisarką dla wszystkich, zawsze czynnie respektującą wszelkie prawa piękna, spełniającą trudne nakazy realizmu, pisarką, której godność artystyczna pozwala zająć miejsce wśród najwybitniejszych twórców powieści polskiej.

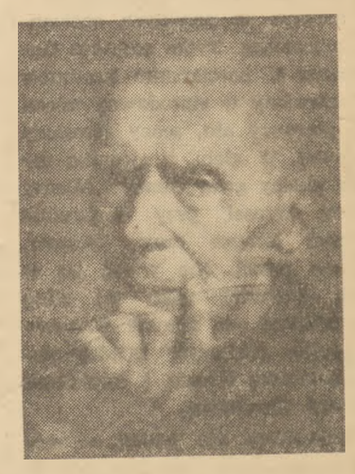
Jest to tak pewne jak fakt, że z głębokim żalem żegnając Zmarłą wiemy na pewno, iż dziełem swoim pozostanie wśród nas.

LUDWIK SOLSKI

Zmarł Ludwik Solski. W dniu 19 grudnia zabrakło wśród żyjących najstarszego aktora świata, największego artysty polskiego teatru. Odszedł mądry wychowawca całych pokoleń aktorskich, a przede wszystkim wychowawca polskiego widza.

Życie Ludwika Solskiego to nie tylko żywa kronika polskiego teatru, to również szlachetny wzór twórczej, ideowej pracy artysty, przykład wiązania służby sztuce ze służbą społeczeństwu. Ostatnie 10 lat życia wielkiego Mistrza naszej sceny ściśle i serdecznie związały się z 10-cioleciem Ludowej Ojczyzny.

Ludwik Solski wyrasta ponad bogatą i chlubną historię naszego teatru, lecz nie jako samotna indywidualność. Postać Zmarłego łączyć się będzie w pamięci i sercach całego narodu z wielkim dziełem, którego dokonał, z dziesiątkami nazwisk wybitnych artystów naszego teatru, twórców kultury polskiej.



ZBIGNIEW PĘDZIŃSKI

SŁUP MILOWY — ALE NIE META!

(Z okazji „Małej Świętej Teresy" Van der Meerscha)

Czy tak należy, więcej: czy tak wolno pisać książki o świętych? Oto zasadnicze — jak sądzę — pytanie, które narzuca się przy lekturze „Małej świętej Teresy". Nie z tego punktu widzenia jednak patrzy na dzieło Van der Meerscha większość francuskich jego krytyków, a i polscy[1]) — podają w wątpliwość głównie interpretację postaci świętej. Tymczasem chodzi o coś więcej: o metody twórczości, może nawet o sens literatury hagiograficznej. I w tym kierunku chciałbym popchnąć polską dyskusję nad „Małą świętą Teresą".

Myślę, że istota nieporozumień w sporze o tę książkę tkwi w zapoznaniu jej rzeczywistego charakteru: najbardziej osobistej wypowiedzi Van der Meerscha o świętej Teresie. Nie był on przecież uczonym hagiografem — był literatem. Nie pisał monografii naukowej — pisał opowieść o „małej świętej"; opowieść, która miała nie tylko wzbogacić wiedzę czytelnika, ale i wywołać u niego wrażenia estetyczne. Inna sprawa, czy „Mała święta Teresa" nie posiada usterek właśnie jako literacki utwór hagiograficzny — ale też takich błędów raczej jej dotąd nie wytykano.

Książka Van der Meerscha należy więc do literatury pięknej. Nie chciałbym jednak, aby to określenie stało się dla niej łożem Prokrusta. Są przecież w utworze fragmenty, które od biedy można by oceniać kategoriami czy to historii, czy psychologii, czy — najwłaściwiej chyba — publicystyki. Van der Meersch, pisząc o swojej świętej, wychyla się przecież często na pogranicze tych dziedzin ludzkiej myśli. Ale jego terenem działania, jego tworzywem jest literatura — na małą karmelitankę patrzy on ze stanowiska pisarza.

Nieporozumieniem byłoby jednak rozpatrywanie „Małej świętej Teresy" jako literackiej biografii, w której wyróżnić by można na pierwszym planie — idąc za sugestiami Dobraczyńskiego — nurt dramatyczny. Pisarz towarzyszy wprawdzie życiu świętej Teresy od kolebki do grobu, ale z tego życia wybiera i podkreśla pewne etapy i wydarzenia, wraca nawet do nich po kilkakroć w jakichś powtórzeniach i refrenach. Van der Meerschowi nie chodzi bowiem tyle o życie świętej bohaterki, ile o jej duchowy wizerunek, o uchwycenie istoty jej doskonałości. „Mała święta Teresa" jest literackim portretem karmelitanki z Lisieux. W toku opowieści Van der Meersch dorzuca nie tyle nowe zdarzenia, ile nowe rysy do portretu Teresy Martin, oświetlając je coraz bardziej wyraziście, chociaż — jednostronnie. Ujęcie istniejącej rzeczywistości przez malarza budzi częstokroć więcej zastrzeżeń niż zmyślone dzieje ludzi powstających pod piórem pisarza. Podobnie dzieje się częstokroć z portretem literackim człowieka, którego znamy skądinąd — chociażby nawet z wspomnienia lub plotki. Istota sporu tkwi więc w różnicy między ludzkim obliczem świętej Teresy namalowanym przez Van der Meerscha a opromienioną mdłym blaskiem nadprzyrodzoności, banalną jej podobizną — ulubioną przez dotychczasowych hagiografów.

Określając „Małą świętą Teresę" jako portret literacki znajdujemy zarazem przyczynę przerostów interpretacji i domysłów w książce Van der Meerscha. Portret jest zawsze wielkim domysłem, interpretacją twarzy człowieka — na tym polega sens jego istnienia obok fotografii. Dlaczego jednak Van der Meersch obrał sobie za przedmiot swojego literackiego portretu właśnie karmelitankę z Lisieux? Dobraczyński sięga w tym względzie do prawdopodobnej — jego zdaniem — analogii, jakiegoś pokrewieństwa życia wewnętrznego pisarza i jego świętej bohaterki. Taka argumentacja wybiega już poza dostępną dla krytyka — empirię. Dużo prawdopodobniejsze wydaje mi się przypuszczenie, że Van der Meersch chciał przełamać sztampę — nie tylko literacką — panującą w dotychczasowych biografiach świętych i dlatego wybrał — szczególnie dobrze nadające się do tego celu — życie świętej Teresy. Ale replika — także i pisarska — rzadko utrzymana jest w granicach spokoju i umiaru. Nic więc dziwnego, że Van der Meersch „przegiął pałkę" w drugą stronę.

„Mała święta Teresa" jest dla mnie utworem rozdartym sprzecznościami artystycznymi, które częstokroć sygnalizują nieporozumienia, a nawet błędy merytoryczne. Rozpatrzmy je po kolei.

Portret literacki nie wydaje się gatunkiem przydatnym dla hagiografii. Istotą świętości jest dramat, nieustanna walka natury z łaską, w trudzie i bólu zamieniająca się na konstruktywną współpracę. Mało mamy dramatów o świętych — nasuwają one zresztą rozliczne trudności inscenizacyjne. Ale ten wątek dramatyczny można wpleść — nie napotykając na zasadnicze przeszkody — w narrację powieści i opowieści hagiograficznej. W portrecie literackim nie ma — bo i nie może być — tej dynamiki dramatu. Portret jest już z natury statyczny. Jego bohater nie rozwija się, nie przemienia w toku utworu — pisarz jedynie dorzuca, uzupełnia rysy jego twarzy.

Tutaj właśnie widzę główną przyczynę dysonansów artystycznych i ideowych w „Małej świętej Teresie". Van der Meersch chciał zbyt wiele pokazać jednocześnie: wizerunek duchowy swojej bohaterki, jej drogę do świętości i błędy dotychczasowej hagiografii literackiej, opracowującej nie tylko karmelitankę z Lisieux. Stąd nieustanne rozszerzanie zadań portretu, wyłamywanie się z kanonów jego poetyki, a zarazem uparte powracanie do nich, gdy tylko nastręcza się do tego sposobność. Portret świętej Teresy zmienia się wciąż, to w opowieść o niej, to w stylizowany na powieść dramat — i te właśnie zmiany, nieuzasadnione logiką artystyczną utworu, a wywołane chęcią wyczerpania za wszelką cenę jego tematu — dezorientują czytelnika, wywołują jego wątpliwości i żal do autora. Nierozerwalna jedność formy z treścią — oto reguła, przeciwko której buntował się nieświadomie Van der Meersch pisząc „Małą świętą Teresę".

Rzecz pozornie paradoksalna: ideowe błędy „Małej świętej Teresy" — to zarazem zastosowane przez Van der Meerscha prawa rządzące portretem literackim. Zarzuca się „Małej świętej Teresie" pozostawanie w sferze porządku natury, ukazywanie dążenia do świętości tylko z punktu widzenia i możliwości karmelitanki z Lisieux — przy rezygnacji z próby odzwierciedlenia działania łaski Bożej w jej duszy. Słusznie. Ale bohaterem portretu jest przecież tylko przedstawiony przezeń człowiek, który nie tylko występuje zawsze na pierwszym planie obrazu, ale i częstokroć przesłania całą jego perspektywę. Błąd widzenia problemu świętości przez pisarza pociągnął za sobą mylny wybór środka artystycznego. W utworze literackim, w którym występuje święty — nie ma mowy o jedności głównego bohatera. Musi być ich co najmniej dwóch: Bóg i człowiek.

Ale nawet tych dwóch bohaterów nie wystarczy, by opowieść o świętości była w pełni realistyczna. Obok prawdy teologicznej o przemianie natury przez łaskę, musi być przecież obecna w katolickim dziele literackim jeszcze jedna prawda: o łączności wszystkich wiernych w Mistycznym Ciele Chrystusa. Tym bardziej było to potrzebne w książce o świętej Teresie, że ważną i cenną część swego życia spędziła ona przecież w klasztorze — jak gdyby miniaturowym odbiciu Kościoła. Konsekwencją artystyczną takiego postawienia sprawy nie jest na pewno marginesowe, epizodyczne i przeważnie negatywne potraktowanie innych ludzi w życiu świętej Teresy — tak jak to uczynił Van der Meersch. Zasada konstrukcyjna portretu literackiego i tu okazała się błędna.

Do „Małej świętej Teresy" należy jednak zastosować również kryteria oceny literackiego utworu historycznego. Święta Teresa nie była przecież dla pisarza postacią współczesną, dla poznania jej życia przydatna była mu — a przynajmniej powinna być — wiedza o epoce, w jakiej żyła karmelitanka z Lisieux. Tej wiedzy — niestety — nie widać w utworze Van der Meerscha. Brak w nim chociażby szkicowego obrazu społeczeństwa francuskiego, w jakim wyrosła święta Teresa. Jeśli nawet przyjmiemy, że młody wiek, w jakim Teresa Martin wstąpiła do klasztoru (chociaż szesnaście lat wiele znaczy w życiu człowieka), częściowo usprawiedliwia autora—to niezrozumiały staje się fakt prawie zupełnego pominięcia stosunków, jakie panowały wówczas wokół i wewnątrz Kościoła francuskiego i niewątpliwie wpływały na życie klasztoru karmelitanek w Lisieux. Tutaj nie tłumaczy Van der Meerscha nawet chwyt portretu literackiego — i w nim przecież niepoślednią rolę odgrywa tło.

Wiele więc błędów popełnił Van der Meersch nie tylko jako badacz życia świętej Teresy, ale i jako pisarz-hagiograf. Mimo to książka jego jest krokiem milowym właśnie w hagiografii, sprawia to przede wszystkim osobiste zaangażowanie się pisarza w opracowanym temacie — jego stosunek do świętej Teresy jest emocjonalny, ale nie sentymentalny. Uczucie twórcy urasta, sublimuje się w szlachetną pasję, z jaką Van der Meersch zeskrobuje z postaci małej świętej lakier i lukier — dzieło wielu jej biografów. W tej pasji jest stronniczość, jest — kto wie, czy nie celowe — przejaskrawianie akcentów polemicznych, jest wreszcie zacięty i konsekwentny upór w forsowaniu własnego poglądu. Jednakże wszystkie te skrajności wynikają z wielkiej uczciwości pisarza wobec tematu i wobec czytelnika, są wyrazem bardzo poważnie pojmowanej odpowiedzialności za powołanie artysty. Dlatego książka Van der Meerscha, choć nie jest metą kończącą drogę do pełnego ujęcia świętości w dziele literackim — jest jednak kamieniem milowym na tej drodze, kamieniem, którego nie można ominąć i któremu należy się szacunek.

Zbigniew Pędziński

[1]) Jan Dobraczyński (przedmowa do „Małej świętej Teresy") i Wacław Auleytner („Dziś i Jutro" Nr 43).

KAUKASKIE KREDOWE KOŁO * KAUKASISCHER KREIDEKREIS

Przed niezwykłą premierą

W mroku, historyczna sala teatru im. Juliusza Słowackiego wydaje się większa, głębsza i tajemnicza. Wślizguję się do niej ukradkiem — za mną wkrada się nieco dziennego światła. Na szczęście nikt z aktorów i personelu technicznego nie zauważył przedostania się w krainę sztuki „elementu obcego" czyli krytyka teatralnego. Przy okazji uwaga, która być może rozproszy nastrój zarysowanej przeze mnie sceny, ale wydaje się konieczna w tym miejscu: nie ma u nas niestety zwyczaju stosowanego szeroko w Niemczech i we Francji zapraszania dziennikarzy na zaawansowane próby przedstawień teatralnych. Ułatwia to bardzo krytykowi pracę, gdyż pozwala mu wniknąć głębiej w koncepcje reżysera, specyfikę gry aktorów itd., zmniejsza niebezpieczeństwo popełnienia błędów. Oto zwykła próba „Kaukaskiego Kredowego Koła" Bertolta Brechta w pełnym toku. Na scenie surowy szkic dekoracyjny prof. A. Stopki, olbrzymie, otwarte szeroko wrota z gruzińskimi ornamentami. Kilku aktorów recytuje tekst, wyglądają bardzo dziwnie w zwykłych codziennych ubraniach. Tylko adiutant Gubernatora w narciarskim kostiumie jest uzbrojony w starodawny miecz. Idzie pierwszy akt, sceny rewolucji pałacowej. W głębi, z głośnika dochodzi głuchy gwar tłumów. Między rzędami krzeseł, przy dyskretnie zapalonej lampce czuwa reżyser, p. Irena Babel. Nie widać jej w mroku, dochodzi tylko jej silny głos. Właśnie ma miejsce wzruszająca scena „zaręczyn" między służącą pałacową Gruszą i żołnierzem Simonem Chachawą.

„Niecierpliwa nie jestem — mówi Grusza — ale jeśli ktoś pójdzie na wojnę bezmyślnie i nie nadeśle żadnej wiadomości — to wtedy może być źle".

„Wiadomość przyjdzie — (rozgląda się na wszystkie strony) a teraz pytanie zasadnicze"... Reżyser przerywa: „Niech pan się tak nie rozgląda, nie trzeba rozbijać jedności tej sceny". Fragment sceny zostaje powtórzony.

Korzystam z małej przerwy i „napadam" nieoczekiwanie na p. Irenę Babel. Po krótkich targach i konsultacji zegarków udaje mi się uzyskać dziesięciominutowy wywiad. Znajdujemy się teraz w malutkim pokoiku za sceną, w tzw. „reżyserce".

— „Kaukaskie Kredowe Koło" jest zupełnym novum w naszym repertuarze — mówi reżyser — ze względu na formy widowiska i zaskoczyło nieco naszych aktorów przyzwyczajonych do sztuk realistycznych innego rodzaju. Dramat ten wymaga zasadniczego „przestawienia się" na inną płaszczyznę, co niektórym przychodzi z pewnym trudem.

Pytam o cel podróży p. Ireny Babel i prof. Stopki do Berlina, na przedstawienie „Kredowego Koła" w „Berliner Ensemble".

— Szczegóły inscenizacji „Kredowego Koła" w teatrze im. Słowackiego opracowaliśmy daleko wcześniej przed wyjazdem do Berlina, staraliśmy się sami rozwiązać drobne nawet zagadnienia. Celem naszej podróży było zapoznanie się z tamtejszym przedstawieniem, skonfrontowanie obu założeń inscenizacyjnych. Dopiero oglądając świetny spektakl Brechta mogliśmy ocenić odmienność naszej koncepcji.

— Czy mogłaby Pani scharakteryzować te różnice?

— Bardzo chętnie. Przede wszystkim nie zapożyczamy całej techniki ekspresjonistycznej teatru Brechta. U niego akcja toczy się na tle wymalowanych na płótnie symbolów, co pewien czas rusza scena obrotowa, aby uzmysławiać poruszanie się aktora w przestrzeni (np. scena ucieczki Gruszy w góry). Kostiumy są natomiast niekiedy bliskie naturalizmowi historycznemu. W rezultacie Brecht dał nam ciekawie skomponowaną suitę dramatycznych obrazów. Nasza inscenizacja jest daleko prostsza w wyrazie, rezygnujemy z symboliki i efektów ekspresjonistycznych, elementem wiążącym poszczególne sceny będzie po prostu poetycki urok starej, gruzińskiej legendy. Z tym łączy się koncepcja scenograficzna prof. Stopki, który nawiązuje do prostoty rzeźb i wycinanek gruzińskich. Akcja toczyć się będzie jakby w głębi wielkich otwartych wrót, będących w istocie tryptykiem z ludowej plastyki w drzewie.

— Czy tekst utworu uległ pewnym zmianom przy opracowywaniu sztuki na scenę?

— Owszem, musieliśmy zamienić szereg epitetów i powiedzonek, które raziłyby wulgarnością polskiego widza, a są przyjmowane bez zdziwienia przez publiczność niemiecką. U Brechta zjawisko to ma swoje tradycje jeszcze z okresu „Opery za trzy grosze", kiedy to symbolem proletariatu były męty społeczne ze slumsów wraz ze swoim niewybrednym słownikiem.

— Zwróciła moją uwagę wyjątkowo sugestywna, piękna muzyka. Czy można znać nazwisko jej kompozytora?

— Muzyka skomponowana przez Paula Dessau została wzięta w całości ze spektaklu niemieckiego, ale niestety, trzeba będzie odgrywać ją z taśmy, gdyż nie mamy możności utworzenia stałej orkiestry. Muzyków jest bardzo mało w Krakowie.

— Wreszcie ostatnie pytanie...

— „Kaukaskie Kredowe Koło" damy wam na gwiazdkę — jeśli nie zajdą tzw. „nieprzewidziane okoliczności" — woła już w biegu Irena Babel. W chwilę później pochłania ją mrok sali. Próba rozpoczyna się na nowo.

Stanisław Zborowski

rys. A. Stopka

LIST Z BERLINA

DY piszę ten list — w uszach mam jeszcze grzmot oklasków, którymi widzowie darzyli autora i reżysera w jednej osobie oraz aktorów za przygotowanie wspólnymi siłami tego niezwykłego widowiska. Być może — jest to wstęp banalny, ale w tym wypadku, długie oklaski po zakończeniu spektaklu „Kaukaskiego Kredowego Koła" Bertolta Brechta w „Berliner Ensemble" mają swoją specjalną wymowę, są potwierdzeniem ludowych założeń tego teatru, dowodem, że trafia on do tłumów, które każdego wieczoru ściśle wypełniają tę ogromną i nieładną salę. Właśnie w tej sali ich oklaski brzmią wyjątkowo donośnie. Zbudowana w stylu włoskim, zapchana niezliczoną ilością złoconych posągów, muskularnych centaurów i bogiń o obfitych kształtach — jest jakąś kwintesencją mieszczańskiego bezgustu z okresu niepodzielnej potęgi tej klasy. Tylko orzeł cesarski nad lożą honorową zniknął pod barwami godła NRD...

Sam budynek położony jest pięknie w dzielnicy Schiffbauerdamm nad brzegiem Sprewy. Niegdyś, po 1870 r. dawano tu operetki, obecnie Brecht „zasypał" kanał orkiestrowy, aby nie oddzielać niczym sceny od widowni i umieścił w gmachu swoją „trupę komediantów"... Używam świadomie tego określenia. Niewątpliwie w strukturze, w klimacie wewnętrznym tego zespołu jest coś z dawnych zespołów komediowych epoki molierowskiej lub szekspirowskiej... Autor wystawianej sztuki, Bertholt Brecht jest równocześnie jej reżyserem, żona pisarza, Helena Weigel pełni rolę nie tylko aktorki, ale również dopomaga mężowi w jego obowiązkach kierowniczych. Zespół jest wyjątkowo zwarty — wszyscy razem tak długo „warzą" sztukę w tyglu doświadczalnym, eksperymentują, aż wreszcie uzyskują poszukiwane rozwiązanie.

Może wydać się dziwne, że przystałem na propozycję przekazania czytelnikom polskim swoich wrażeń z tego przedstawienia, skoro zasadniczo przeciwny jestem założeniom teoretycznym Bertolta Brechta, jego koncepcji „epiki dramatycznej", czy też po prostu powieści widzianych na scenie, koncepcji, jaka znajduje kształt artystyczny w jego twórczości literackiej. Zresztą — przeciw tej koncepcji występowało ostatnio wielu krytyków niemieckich, wystarczy przypomnieć dyskusję, jaka rozgorzała po wystawieniu tołstojowskiej „Anny Kareniny" w Volksbühne (Scena Ludowa — przyp. tłum.). Padały głosy, z którymi solidaryzuję się w pełni, że nie jest możliwe przeniesienie epiki powieściowej na scenę i że w razie kontynuowania tej mody doprowadzi się zwolna do rozbicia teatru związanego ściśle z dramatyczną strukturą utworu literackiego. Zagadnienie to jest bardzo istotne dla Brechta, u którego obserwujemy wykorzystywanie teatru jako środka dla przekazania treści epickich. W istocie „Kaukaskie Kredowe Koło" dotyka tylko pogranicza dramatu, a jego literacka postać dramatyczna służy tylko temu, aby utwór ten mógł znaleźć się na scenie. Tutaj Brecht komplikuje jeszcze to zagadnienie: to nie tylko powieść widziana, ale równocześnie powieść opowiadana przez pieśniarza Arkadego, jest to — jak jeden z krytyków znakomicie określił — „realizm z drugiej ręki".

Błędem tego utworu (nie usunęła go nawet wnikliwa reżyseria autora) jest pewna dysharmonia między prologiem dziejącym się współcześnie w kołchozie, w Gruzji, a akcją właściwą zamkniętą w kształt amatorskiego przedstawienia osnutego na tle staro-chińskiej baśni o kredowym kole. Części te nie łączą się w jednolitą całość i kunsztowna literacka przenośnia nie trafia do widza. Brecht usiłował zaradzić temu rozdźwiękowi, każąc osobom prologu występować równocześnie w przedstawieniu, w bogatych strojach z czasów feudalnej Gruzji — i to tak, aby nie zatracili oni całkowicie swoich cech „rzeczywistych" (tj. z prologu). A więc np. kobieta-agronom, która w prologu referuje zebranym projekt założenia na spornym gruncie winnicy gra później Gruszę, bohaterkę tej gruzińskiej sagi. Pieśniarz Arkadi przeistacza się potem w sędziego Azdaka.

Oto prolog: grupa gruzińskich kołchoźników siedzi na ziemi w barwnych strojach ludowych i dyskutuje nad przeznaczeniem żyznej doliny pozostawionej w czasie odwrotu przez dawnych użytkowników. Rozmowa toczy się zrazu wolno, krzyżują się kontrowersje, powoli gwar narasta. W głębi sceny widzimy namalowane na zwieszającym się z góry płótnie zębate szczyty Kaukazu. Wreszcie, gdy kobieta-agronom przedstawia projekt zasadzenia winnic na spornym terenie — wybucha hałaśliwa radość i ktoś rzuca podjęty z ochotą projekt zagrania scenicznego, amatorskiego obrazu z dawnych dziejów tej ziemi. Scena pustoszeje — kurtyna spada. Tymczasem pieśniarz Arkadi w towarzystwie dwóch dziewcząt w strojach narodowych wychodzi na małe przedscenie obok orkiestry. Kurtyna idzie w górę — widzimy gubernatora Abaszwili udającego się wraz z żoną, dzieckiem w wózku i dworem do kościoła. Wszyscy aktorzy noszą maski, jak w starym teatrze chińskim, i kostiumy stylizowane na wzór starych miniatur Wschodu lub postaci malowanych na porcelanie. Czyni to na widzach silne i nieznane dotąd wrażenie. Cały orszak niknie w odrzwiach kościoła. Lecz „południe było porą na śmierć" — mówi pieśniarz! Oto wybucha z dawna przygotowana przez spiskowców rewolucja pałacowa, gubernator ginie, omdlałą gubernatorową unosi na koniu wierny adiutant. Pozostawione w rozgardiaszu dziecko gubernatora podnosi z ziemi Grusza, dziewczyna kuchenna i ucieka z nim w góry. Do wtóru komentarza poetyckiego Arkadego, który pełni tu rolę greckiego chóru — przesuwa się scena obrotowa, na płótno przedstawiające fragment górskiego masywu nakładają się nowe płótna, tak, że widz ma wrażenie, iż góry również „odwracają się". Za pomocą podobnych chwytów inscenizacyjnych reżyser rozwiązuje scenę ucieczki Gruszy przed żołnierzami po kładce nad przepaścią górską. W dalszym ciągu akcji, Grusza, chcąc uratować dziecko, poślubia umierającego gospodarza, mimo, że przysięgła wierność żołnierzowi Simonowi Chachawa. W rzeczywistości wieśniak tylko symuluje, aby nie zostać wcielony do wojska. Scena „uczty weselnej" zrobiona jest genialnie: widzimy przekrój wiejskiej chaty przedzielonej zasłoną na dwie części — po jednej stronie ucztują i weselą się zaproszeni chłopi, po drugiej leży gospodarz i wyklina gości objadających jego spiżarnię.

Ostatni akt przedstawia dzieje sędziego Azdaka, postaci zrodzonej ze skrzyżowania rabelaisowskiej fantazji i szekspirowskiego humoru — nicponia, obieżyświata, hulaki, który jednak w sędziowskiej todze rozdziela sprawiedliwe wyroki. W postaci tej ucieleśnił się jakiś ludowy mit o sprawiedliwości nie „ślepej", taka dotąd sprzyjała silnym i bogatym — ale właśnie widzącej i skłaniającej się w stronę ludzi nic nieznaczących lecz szlachetnych. Rola jego w dramacie Gruszy jest następująca: oto powraca gubernatorowa Abaszwili i żołnierze odbierają wreszcie jej synka z rąk Gruszy. Sędzia ma teraz rozstrzygnąć spór obu kobiet i przydzielić dziecko prawdziwej matce. Pomaga mu w tym stara rada Salomona: każe narysować na ziemi kredowe koło i umieścić w środku dziecko. Następnie poleca obu matkom ciągnąć równocześnie dziecko w swoją stronę. Która matka wyciągnie dziecko ku sobie — tej zostanie ono przyznane. I oto gubernatorowa wyrywa chłopczyka z kredowego koła! Lecz sędzia Azdak, wbrew zapowiedzi, przysądza dziecko Gruszy — jej właśnie uczucie nie pozwoliło narazić małego Miszy na rozerwanie...

Mówiąc o wykonawcach trzeba by najwięcej miejsca poświęcić „bohaterce" wieczoru: Angelice Hurwicz w roli Gruszy, zanalizować tajemnicę jej urzekająco prostej, przejrzystej gry. Krótka scena jej „zaręczyn" z Simonem Chachawą (gra go surowo i oszczędnie Raimund Schelher) — była może największym osiągnięciem aktorskim powojennego, niemieckiego teatru i kto wie, czy nie przewyższała nawet roli, dzięki której artystka ta stała się sławna w całej Europie, mianowicie niemej Kattrin w „Mutter Courage" Brechta. Obecna jej rola składa się z kilku warstw — potrafiła przecież nakreślić kilkoma rysami sylwetkę dzielnej dziewczyny-agronoma w prologu, później stwarza czystą, szlachetną postać Gruszy... Ale nie dosyć na tym: przecież Grusza gra również narzucone przez okoliczności role, są momenty, w których wypiera się dziecka i znowu je przyjmuje, wbrew sobie musi pełnić obowiązki żony Gospodarza. Czyż to nie dosyć? A jednak Angelika Hurwicz wczuła się doskonale we wszystkie postaci i jest równocześnie tylko sobą, wydaje się, że w swoją grę, godną przecież specjalnego studium, nie wkłada żadnego wysiłku... Helena Weigel, z którą zrosła się już niejako przygarbiona sylwetka Mutter Courage, tutaj roztacza wokół siebie przepych i lodowaty chłód majestatu feudalnej władczyni. Ernst Busch — wcielił się w dwie postaci: pieśniarza Arkadego i sędziego Azdaka.

Nie uda nam się nawet wymienić wszystkich nazwisk wykonawców i dlatego ostatnie słowa pragnę poświęcić innemu współtwórcy sukcesu tego wieczoru: Paulowi Dessau. Jego z lekka drażniąca, perkusyjna, infernalna muzyka dopełniła całości tego świetnego spektaklu.

Gerhardt Böhm

rys. A. Stopka

Z obrad XIII Sesji Rady Kultury i Sztuki

O poprawę sytuacji teatralnej

Z dyskusjami na tematy kulturalne ma się u nas podobnie jak z kamieniem, który nieopatrznie lub celowo rzuci ktoś na stromę zbocze. Jeden kamyk pociąga za sobą lawinę głazów, które zawsze komuś na głowę spadną. Dobrze, jeśli po takiej burzy zbocze pozostanie czyste, aż do następnej lawiny słów i zarzutów.

Starannie przygotowana dyskusja o repertuarze współczesnym miała być głównym tematem obrad XIII sesji Rady Kultury i Sztuki. Lecz, jak to już można było wywnioskować z głosów w prasie codziennej i kulturalnej, z zebrań w Związku Literatów i Stowarzyszeniu Dziennikarzy, rozważania o repertuarze naszych teatrów przerodziły się w dyskusję nad sytuacją w polskim teatrze współczesnym. W referacie zasadniczym wygłoszonym na sesji Rady Kultury, Edward Csato rozszerzył pojęcie repertuaru teatralnego poza spis sztuk wystawianych lub przewidzianych do wystawienia, stwierdzając, że ocenić repertuar naszych teatrów można dopiero na podstawie realizacji scenicznej poszczególnych pozycji. Tym samym pojęcie repertuaru łączy się ściśle ze sprawą inscenizacji. Oczywiście, powinno się znaleźć na naszych scenach więcej sztuk pochodzących z poszczególnych okresów literatury polskiej, jak również brak nam wielu nazwisk wielkich twórców dramatu światowego. Zasadnicze źródła tych wszystkich braków naszego życia teatralnego widzi Edward Csato m. in. w niedostatecznej ilości twórczych reżyserów, w ciągłych zmianach na stanowisku kierowników artystycznych i uchybieniach biurokratycznych instytucji kierujących naszym życiem teatralnym.

Prelegent — zdaniem dyskutantów — nie wskazał na właściwego winowajcę złej sytuacji w naszym teatrze. Te niedostatki i niedopowiedzenia referatu rozpętały dyskusję, której głosów streszczać nie podobna. Trzeba natomiast stwierdzić, że problemy ruszone z miejsca przez dyskutantów układają się w pewien łańcuch przyczyn i skutków. Brak twórczych koncepcji inscenizacyjnych wynika z braku właściwego klimatu ideowo-artystycznego w naszych teatrach; ze smutnego faktu, że właściwie nie istnieją trwałe i twórcze zespoły, z ograniczania możliwości twórczych kierowników artystycznych teatrów, uniemożliwienia im przez CZT organizacji zespołów artystycznych. Bardzo słusznie wiązano sytuację panującą w naszym życiu teatralnym z całokształtem naszej polityki kulturalnej. Niezwykle cennym, lecz równie trudnym do zrealizowania problemem jest postulat powstania teatru o istotnym wyrazie ideowo-arystycznym, teatru atakującego wielkie, zasadnicze problemy współczesności. Nie może się to dokonać w nieodpowiedniej atmosferze hamującej rozwój indywidualności twórczych, sprzyjającej oportunizmowi i lakiernictwu. Wskazania II Zjazdu Partii i uchwały poprzedniej sesji Rady Kultury, dały szereg sposobów uniknięcia tych błędów.

Źródła błędów i drogi ich naprawy leżą nie tylko w tych czy innych potknięciach i możliwościach ośrodków, lub ludzi kierujących całokształtem życia teatralnego w Polsce. Poprawa sytuacji zależy także od każdego człowieka teatru. I za to, byśmy nadal nie byli świadkami głębokiego okresu rozkładu elementów teatru, okresu rozkładu zespołu teatralnego — o czym mówił Jarosław Iwaszkiewicz — odpowiedzialny jest również każdy aktor i reżyser. Osobiście nie mogę się zgodzić z wyjaśnieniem Jarosława Iwaszkiewicza, że te sprawy zadecydowały o zerwaniu przez niego więzów z teatrem. Nie odsunięcie się od teatru, lecz właśnie wsparcie go swym talentem i olbrzymim doświadczeniem pisarskim powinno, moim zdaniem, być udziałem naszego czołowego twórcy. Jarosław Iwaszkiewicz krytykował także złą pracę i brak ujednolicenia szkół teatralnych. Z tym stanowiskiem ostro polemizowano twierdząc, że nie złe przygotowanie młodzieży, lecz często niezdrowa atmosfera w naszych teatrach uniemożliwia młodym aktorom właściwy rozwój twórczy. Niezmiernie ważnym głosem dyskusji — i to nie ze względu na osobę dyskutanta, lecz przede wszystkim na konkretne wnioski i postulaty — było przemówienie Włodzimierza Sokorskiego. Zdaniem Ministra Kultury i Sztuki błędem było zbytnie przekształcenie teatrów w przedsiębiorstwa produkcyjno-finansowe, przesadna centralizacja w ich kierownictwie, zbyt małe związanie zespołu z terenem, ograniczenie kompetencji kierownictwa artystycznego w sprawach ideowo-artystycznych. W związku z tym minister Sokorski zapowiedział częściową decentralizację w kierownictwie teatrów, związanie teatru z terenem, z radami narodowymi, jak również zasygnalizował możliwość uchwały gwarantującej dłuższe umowy zespołu z aktorem. Ważnym zagadnieniem jest kwestia teatrów młodzieżowych i dziecięcych, których właściwie nie mamy. Apelował również min. Sokorski o większą śmiałość w dopuszczaniu na scenę sztuk naszego repertuaru współczesnego, jak również współczesnego repertuaru radzieckiego.

Trudno dokonać pełnej oceny obrad XIII sesji Rady Kultury i Sztuki; dokona jej samo życie — dalsza sytuacja w naszych teatrach. Obok wielu uogólnień, obok głosów niewiele wnoszących do dyskusji, mieliśmy przemówienia twórcze choć często ostre i bezkompromisowe. Zaliczyć do nich należy głosy Jarosława Iwaszkiewicza, Hanny Malkowskiej, Romana Karsta, Wojciecha Natansona, min. Sokorskiego, Bohdana Korzeniewskiego i innych. Fakt, że dyskusja daleko przekroczyła ramy właściwego tematu, dowodzi, iż w teatrze naszym musi dokonać się zasadniczy przełom. Choć przyznać należy, że zbytnie rozdzieranie szat nad naszą rzeczywistością teatralną nie było konieczne. Szkoda natomiast, że w dyskusjach najmniej obecny był widz — osoba przecież w teatrze bardzo ważna. Zbyt mało usłyszeliśmy uwag na temat naszej młodej, lecz ciekawej widowni. Interesujące spostrzeżenia Bohdana Korzeniewskiego, Romana Karsta i kilka innych głosów — to stosunkowo niewiele, a problem odbiorcy musi być dla naszych dyskusji o sztuce problemem pierwszej ważności.

(es)

O ŚMIAŁOŚĆ POSZUKIWAŃ

(Dokończenie ze str. 12)

się w naszych oczach i z naszym udziałem. Wynika stąd postulat maksymalnego uproszczenia środków wyrazu, racjonalizowania form i układów architektonicznych.

Gdy zestawimy ze sobą dwa wysunięte tu czynniki, które mają oddziaływać decydująco na kierunek rozwoju architektury współczesnej — łatwo dostrzeżemy pewną sprzeczność. Bo oto domagamy się, a raczej twierdzimy, że epoka domaga się z jednej strony, aby architektura była czytelna, przemawiająca do widza, dekoracyjna, z drugiej strony twierdzimy, że musi dążyć do maksymalnej prostoty i lapidarności. Jak pogodzić tę sprzeczność?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba sobie uprzytomnić, że postęp w architekturze, że każde wprowadzenie nowych form dokonywało się zawsze w wyniku analogicznych sprzeczności. Sprzeczność w postawie „klienta" i architekta, sprzeczność między potrzebą społeczną a możliwościami jej zaspokojenia, między praktyką realizacyjną a oderwaną, idealną wizją, między materialnością tworzywa a twórczą myślą. Wszystkie tego rodzaju konflikty były sprężynami rozwoju, bodźcami poszukiwań i odkryć. Sprzeczność ta zatem nie może nas przerażać — raczej to, że tak mało zostało zrobione w kierunku jej przezwyciężenia.

Po tym „wstępie", który rozrósł się i wypełnił cały artykuł, pora przystąpić do wniosków. Można je sformułować krótko, bo wynikają one z poprzednich wywodów.

Istotnie, w architekturze lat ostatnich trudno dopatrzyć się woli poszukiwań i odkryć. Trzeba stwierdzić, że dokonał się w tych latach przełom, jeśli idzie o pierwszy ze sformułowanych postulatów. Przełom tak radykalny, że z jednej skrajności — w postaci powściągliwego modernizmu — architektura nasza wpadła w inną — w postaci pretensjonalnego przeładowania.

Architekci uświadomili sobie owo zamówienie społeczne, o którym mówiliśmy, nie wyciągnęli jednak konsekwencji z postępu techniki. Nic też dziwnego, że twórczość ich pozbawiona została piętna czasu swego powstania i że nie czując tego rygoru techniki, projektanci sięgnęli do najbliższych, ale i najgorszych wzorów eklektyzmu i secesji. Przypuszczam, że gdyby architektura MDM-u powstała pięćdziesiąt lat temu — mogłaby być uznana za dobrą. Ale w odniesieniu do tego rodzaju dzieł nie można stosować jakichś absolutnych, ponadhistorycznych kryteriów i dlatego dzisiejsza krytyka jest uzasadniona.

Zadanie, jakie stoi przed architekturą, nie jest wyłącznie architektoniczne. Jak to starałem się ukazać w kontekście szerszych rozważań tego artykułu — jest to zadanie kształtowania świadomości nowego, prawdziwie współczesnego człowieka. Zatem i formy, którymi się posługuje, muszą być nowe, odpowiadające współczesnym warunkom egzystencji społecznej, pozostające w ścisłym związku z przemianami cywilizacyjnymi.

I wreszcie na tle dotychczasowych rozważań jeszcze jeden problem prosi się o poruszenie, mimo już i tak większych, niż to było zamierzone, rozmiarów artykułu.

„Architektura socjalistyczna w treści, narodowa w formie". Zdanie lapidarne i frapujące. Ale jak każdy aforyzm czy slogan, nie rozwiązuje wszystkiego, (wymaga jeszcze dodatkowo myślenia), wymaga umieszczenia tego zdania w kontekście pewnego toku myśli. Trzeba więc przede wszystkim pomyśleć o integralnym związku treści i formy, trzeba dalej zastanowić się, czy epoka socjalizmu, narzucając niewątpliwie architekturze współczesnej treść, nie domaga się również wytworzenia odpowiadających jej form architektonicznych. Poprzednie wywody wykazały, sądzę, dostatecznie jasno, że właśnie poszukiwanie takich form jest konieczne i pilne. Jeśli zaś chodzi o narodową tradycję, to niewolnicze i płytkie pojmowanie cytowanego hasła sprawiło, że skłaniano się do uznania za narodową takiej architektury, która jest sztucznie naszpikowana szczegółami zapożyczonymi z różnych polskich zabytków przeszłości.

Wbrew temu naiwnemu przekonaniu polskość tkwi w ogólnym klimacie, w ciągłości myślenia architektonicznego, która jedną linią rozwoju wiąże dzieła pod względem form architektonicznych całkowicie odmienne. Nie tu miejsce na rozważanie trudno uchwytnej istoty narodowego piętna w sztuce. Jedno jest wszakże pewne — to mianowicie, że nie tkwi ono w imitowaniu przeszłości. Rękojmią narodowego oblicza architektury współczesnej może być tylko twórczość jak najbardziej osobista i oryginalna ludzi przesiąkniętych dobrze rozumianym poszanowaniem tradycji.

Zarówno ostatnio wyłuszczony wzgląd, jak i uwagi poprzednie pozwalają zakończyć stwierdzeniem konieczności nowatorskich i śmiałych poszukiwań, których w ostatnich latach dotkliwie brakowało naszej architekturze.

Andrzej Krasiński

Klasycyzm - Pseudomonumentalizm - Współczesność

(Dokończenie ze str. 12)

W poszukiwaniu ludzkich, humanistycznych wartości — architekt od tych właśnie wartości się oddalił. Pogrążony w na wpół abstrakcyjnych i laboratoryjnych doświadczeniach nad klasycznym warsztatem, osłonięty dogmatami o trzech porządkach klasycznych, o zasadzie klasycznego trójpodziału — zamienił biura projektowe w wytwórnie pseudostylowej, papierowej architektury-parawanu, w który wtłacza się najróżnorodniejsze i najbardziej typowe dla naszego wieku funkcje użytkowe.

Student w czasie ćwiczeń na politechnice uczy się projektować zakład przemysłowy, czy piekarnię w porządku toskańskim, żeby potem, jako wyszkolony już architekt, budować renesansowe warsztaty tkackie, czy koryncki kotłownie.

Gdy się patrzy na bloki MDM, na projekty zabudowy ścian placu Centralnego w Warszawie — narzuca się wrażenie na tyle niewspółczesnej architektury, że mogłaby się ona obyć bez żelbetu, bez całych rewolucyjnych udogodnień technicznych. Konstrukcja — drugi czynnik decydujący o charakterze formy architektury — od romańskiego sklepienia do dziewiętnastowiecznej konstrukcji żelaznej — też nie wpływa na wytworzenie specyficznego dla naszego wieku języka architektury.

Napuszona forma łuku triumfalnego łączącego dwa skromne bloki mieszkalne; zupełnie nieziemska, wyśniona forma kandelabrów na MDM-ie; wnętrza przeładowane sztucznym i prawdziwym marmurem czy stiukiem — wszystko to prędzej przytłoczy człowieka, fałszywie go oszołomi, niż wzbogaci o szlachetne przeżycie, jakie jest udziałem obcowania z prawdziwą sztuką.

Estetyka, smak współczesnego człowieka domaga się od architektury pewnej prostoty, świeżości i odkrywczości — elementów nie związanych absolutnie z arsenałem historycznych, „samogrających" form, którymi tak szczodrze obdarza architekt swoje obiekty. Ciepło i urok prostego, bezpretensjonalnego budynku może być często większą, bardziej ludzką wartością niż krzykliwa pompa rzędu kolumn.

Jan Kowalski

HENRYK SAWA

Fraszki

O WIERSZACH PEWNEGO POETY

Znajdziesz w nich giętkość, banał z ckliwą łezką.
Pokrótce: l i p ę (lecz nie czarnoleską).

PO WIECZORZE AUTORSKIM

Po wieczorze autorskim rzekł zmartwiony szczerze:
„Że też żaden mój utwór z estrady nie bierze!"
— Nic dziwnego — odparłem. — Utartym zwyczajem
utwór bierze słuchacza, jeśli mu coś daje...

ONOMATOPEJA

Różne są głosy stworzeń. Któż je tam policzy?
Pies ujada, kot miauczy, gramofon — liryczy.

KORZYŚĆ ZE ŚMIERCI

Tu leży pisarz X. Przechodniu, przerwij szloch!
Za życia niczym był — a dziś się zmienił w proch.

KILKA SŁÓW o filmie

DROBIAZGI FILMOWE

Wyświetlany niedawno u nas w czasie Festiwalu film radziecki „Królowa balu", („Anna na szyi") wzbudził wielkie zainteresowanie wśród angielskich artystów oglądających obraz na pokazach zamkniętych. Wkrótce nastąpi premiera tego filmu na ekranach kin londyńskich.

*

Głośna sztuka Bertolta Brechta „Mutter Courage", którą oglądaliśmy podczas gościnnych występów „Berliner Ensemble" w Warszawie, ma zostać wkrótce sfilmowana w NRD przez wytwórnię filmową DEFA.

*

Popularny aktor francuski Marcel Marceau wystąpi w najnowszym filmie pt „Pantominy". Będzie to film składający się z najsłynniejszych kreacji tego świetnego aktora. Wejdą tu słynne pantominy „Marsz pod wiatr", „Droga przez życie".

FILM-SKANDAL

Amerykański film: „French-Line", którego treścią są fantastyczne i ekstrawaganckie przygody młodej Amerykanki na transatlantyckim statku w drodze do Francji, oraz w Paryżu, wzbudził w Europie wielkie oburzenie i wywołał prawdziwy skandal w szeregu państw europejskich. I tak np. w kilka dni po swej premierze brukselskiej został zdjęty z ekranów przez władze miejskie za pornografię. W Holandii zabroniono wyświetlania tego filmu — uznając go za „obrazę dla zaprzyjaźnionego kraju — Francji". Co jest najciekawsze, że jedynym krajem europejskim, w którym film ten jest swobodnie rozpowszechniany (nie bacząc na opinię publiczności) jest właśnie — Francja.

o teatrze

ROSSELINI Z I. BERGMANN JAKO ŚW. JOANNĄ W LONDYNIE

Film z Ingrid Bergmann wg Maxwella Andersona „Joanna w Lotaryngii" odniósł w Anglii taki sukces, że utorował drogę na tamtejszą scenę dla dramatu „Joanna na stosie" Claudela, również z Ingrid Bergmann w roli tytułowej. Roberto Rosselini specjalnie zmontował zespół do gościnnych występów, które odbyły się w londyńskim Stoll-Theatre. Inscenizacja z projekcjami filmowymi jako tłem (nowość w teatrze londyńskim) podkreśliła, kosztem oratorium (muzyka Hueggera), elementy taneczne i widowiskowe dzieła. Mimo to utwór Claudela osiągnął duży efekt dramatyczny, a jego św. Joanna w wstrząsającej interpretacji wybitnej aktorki okazała się, zdaniem krytyki, najbardziej francuską i najświetszą z dotychczasowych Joann.

„WASSA ŻELEZNOWA" GORKIEGO I „IWANOW" CZECHOWA NA SCENACH PRASKICH

Teatry praskie (Wojskowy Teatr Artystyczny i „Teatr Kameralny") wystawiły dwa dramaty rosyjskie: „Wassę Żeleznową" M. Gorkiego oraz „Iwanowa" A. Czechowa. Nową inscenizację „Wassy Żeleznowej" (nb. b. popularnej w Czechosłowacji) uznano za jedną z najlepszych w ostatnich czasach. Gra Otylii Beniszkowej (w roli Wassy) i Zuzanny Koczowej (w roli Raszel) stoi na b. wysokim poziomie.

Dramat Czechowa: „Iwanow" ukazuje się w Czechosłowacji po raz pierwszy. Przedstawienie w sposób udany i wzruszający wydobyło cały tragizm ginącego moralnie, cierpiącego, buntującego się przeciw własnej niepotrzebności — człowieka. **„Iwanow" — to jeszcze jedna „ofiara czasu", jeszcze jedna wspaniała postać z licznej, czechowowskiej i nie tylko czechowowskiej — galerii „niepotrzebnych" — stwierdza jeden z praskich krytyków. „Iwanow" jest rodzonym bratem puszkinowskiego Eugeniusza Onięgina, gonczarowskiego Obłomowa i lermontowskiego Peczorina. I takim ukazano go nam — na scenie Teatru Kameralnego.**

Następny numer „Dziś i Jutro" ukaże się z datą 9 stycznia 1955 r.

Rozrywamy się kulturalnie

Pewien mój znajomy kusił mnie: napisz felieton! wiesz, taki, co to by można go sobie przeczytać bez trudu, w atmosferze miłego rozleniwienia świątecznego, a jednocześnie z pożytkiem dla ducha, dla zainteresowań kulturalnych, no rozumiesz...

Nie rozumiałem. Usiłowałem nie rozumieć. Nienawidzę felietonów napisanych, kocham te, które są do napisania. Żachnąłem się przeto, lecz mój znajomy źle zrozumiał ten gniewny odruch. Pomyślał, że sądzę, iż felieton ubliża godności publicysty. Próbował mnie przekonywać.

— Nawet Putrament pisuje felietony.

Wtedy żachnąłem się wyraźniej. Mój znajomy pospieszył z uzupełnieniem:

— Nawet Putramentowi nie wychodzą. Wyprzytykał się po pierwszym. Niewiele ryzykujesz. No?

Ustaliliśmy po długich targach, że felieton będzie i rozrywkowy i kulturalny, a więc najlepiej, aby był felietonem o rozrywkach kulturalnych.

Wypłacono mi zaliczkę, ergo incipiam...

Żyjemy w okresie powszechnego kryzysu rozrywek kulturalnych. Rewolucja u nas jeszcze nie nauczyła się uśmiechać, nie nauczyła się żartować. Uśmiech naszej rewolucji kulturalnej jest albo tzw. sardoniczny albo „z wydźwiękiem", albo „problemowy". Były zapowiedzi zmiany na lepsze, ale... skończyło się na zapowiedziach.

Przypomnijmy sobie choćby problem tzw. kabaretów socjalistycznych. A więc: „Stańczyk", „Szpak", „Jeż"... Śmiano się, przez dwa, trzy wieczory, bo potem już nie było komu się śmiać. Zabrakło odbiorców humoru. Bo: na pierwszy wieczór stawił się komplet „wtajemniczonych" — literatów, artystów, działaczy kulturalnych. Na drugi wieczór — kociaki, panie z dobrego towarzystwa, które chciały móc powiedzieć: ach, ten Arturek Świniarczyk był zabawny, Eryczek Lipski jest zawsze z ogromnym „espryt-apropos"... Na trzeci wieczór przyszli ci, którzy nie chcieli być gorsi od kociaków i pań, „mających kontakty". Sfera działania zamknięta. Klapa. Humor upitraszony — z dosyć dużym kunsztem kulinarnym — dusił się we własnym sosie. Ten sos do S.O.S. Poszerzmy skalę funkcjonówania dowcipu.

Bo popatrzmy, co się dzieje z tzw. teatrami satyrycznymi. Były trzy: „Syrena", ten z ulicy Konopnickiej i wreszcie żoliborski. Żoliborski zatrzymał się na... otwarciu. „Teatr Satyryków" heroicznie brnie dalej. Jak się trafi jakaś wycieczka z prowincji lub komplet sali bez klaki świata literacko-artystycznego — widownia reaguje na fajerwerki dowcipów skupionym milczeniem. Stara „Syrena" połapała się w sytuacji. Wolała przejść na przedstawienia pełnospektaklowe. Po „Penelopie", po zgalwanizowanym na nowo „Żołnierzu Królowej Madagaskaru" dała satyryczną komedię Heinara Kipphardta „Szekspir pilnie poszukiwany". Dobra komedia, antyschematyczna. Wystarczy wskazać na to, że autor miał odwagę ukazać delegata Ministerstwa Kultury i Sztuki jako bohatera pozytywnego. Częściowo tę szokującą dawkę tupetu tłumaczy fakt, że autorem sztuki jest kierownik literacki jednego z poważniejszych teatrów NRD, a więc kraju, gdzie potrafiono wystawiać „niebezpieczne" sztuki Bertolta Brechta.

U nas — jak zwrócił na to uwagę jeden z młodych krytyków teatralnych „Przeglądu Kulturalnego" — ciągle jeszcze faworyzowane są sztuki, które oddziałują wybitnie wychowawczo na... puste krzesła.

Natomiast w kinach warszawskich prawie zawsze pełno. A zwłaszcza przed kinami. Tu — niejako nawiasowo — warto wtrącić uwagę, że najlepszą metodą wcześniejszego obejrzenia filmów specjalnie atrakcyjnych, obejrzenia bez wystawania w ogonkach jest... wyjazd na „prowincję". Powiedzmy: do Białegostoku, Koszalina, czy na przedmieście Nowej Huty, tzn. do Krakowa. W Warszawie obejrzeliśmy te filmy dopiero po miesiącu.

Jedynie Dni Filmu Polskiego były zaprzeczeniem tej zasady. Próba cierpliwości trwała jednakowo długo tak dla Koszalina, Kozietuł Małych jak i Warszawy. Czyli absolutnie wyrównana doza krzywdy społecznej. Każdemu ponad normę jego cierpliwości. Mrok tego ponurego okresu rozświetliły tylko dwie gwiazdy: ta, która musi płonąć i ta frygijska. No i ten pierwszy etap zwycięski, który niesłusznie nazwano ostatnim. Poza tym był to okres pościgu za tymi, którzy od trudnej miłości uciekali niedaleko Warszawy.

Jedynie zabawną historią stała się powszechna nagonka na tych, którzy bardzo zgodnie odważyli się napaść na Ważyka. Nikt nie kwestionował, że jego film to najgorszy film. A to fałsz. Film zły, ale przecież o wiele szybszy od „Pościgu". Stary Irzykowski, który w swej „X-ej Muzie" mawiał, że techniczną istotą filmu jest ruch, musiałby się zmartwić niemrawością, nudziarstwem filmu, w którym było przecież tyle rączych, ładnych koni. Mój Boże, zupełnie tak, jakby realizatorzy filmu niczego nie mogli się nauczyć od „Śmiałych ludzi", „Robin Hooda" lub „Wielkich nadziei".

Na szczęście, po Dniach Filmu Polskiego nastąpił dzionek filmu włoskiego: „Złodzieje i policjanci", „Proces przeciwko miastu". Porównajcie pościg policjanta za złodziejem i pościg milicjantów, państwowotwórczych dozorców stadniny za brzydkim sabotażystą. Tak, tak, film włoski szybciej idzie naprzód piechotą,

rys. Andrzej Pol

niż nasz film wsadzony na grzbiety nawet całej stadniny rasowych ogierów...

Jeśli nie możemy pójść do kina, sięgnijmy po jakąś wesołą książeczkę. Np. Magdaleny Samozwaniec „Moja wojna 30 letnia". Znajdziemy tam obok świetnej parodii „Trędowatej" doskonałe anegdotki. Choćby ta o służącej. Służąca zamordowała swoją panią, bo pani była sekutnicą. Prawda jakie to dowcipne? Albo: żona popełniła samobójstwo, bo mąż zadręczał ją kalamburami. Jeszcze dowcipniejsze, prawda? Po prostu — pękamy ze śmiechu...

Wytrzymać trudno.

Przeto zakończmy nasz wesolutki felieton, bo lepiej późno niż wcale...

LICHO

Hanna Malewska
PRZEMIJA POSTAĆ ŚWIATA
t. I/II — str. 392 — 374
Ks. Witold Pietkun
DOGMATYKA KATOLICKA
str. 244 cena zł. 18.—
MARYJA MATKA CHRYSTUSA
str. 208 cena zł. 25.—
G. K. Chesterton
ŻYWY CZŁOWIEK
str. 215 cena zł. 11.—
Jerzy Krzysztoń
OPOWIADANIA INDYJSKIE
str. 216 cena zł. 15.—
Alan Paton
PŁACZ UKOCHANY KRAJU
str. 288 cena zł. 25.—
Reinhold Schneider
OSKARŻENIE
str. 198 cena zł 16.—
M. Smolarski
ŚWIATŁO NAD KSIĘGAMI
str. 320 cena zł 24.50
Mateusz Żurawiec
CIERPKIE WINOGRONA
str. 336 cena zł 20.—
A. J. Cronin
CYTADELA
str. 336 cena zł. 25.—
Jan Dobraczyński
KLUCZ MĄDROŚCI
str. 370 cena zł 25.—
LISTY NIKODEMA
str. 412 cena zł 25.—

Wysyła Biuro Sprzedaży „PAX" Warszawa, Mokotowska 43 — za zaliczeniem pocztowym lub po wpłaceniu należności na konto PKO — W-wa Nr I-8515/114. Przy wpłatach na PKO prosimy doliczać zł 3 — na koszt przesyłki.

Do nabycia we wszystkich sklepach VERITASU.

VERITAS
poleca:

Książki — religijne, młodzieżowe, beletrystyczne, wydawnictwa „Pax".

Dewocjonalia — medaliki, krzyżyki, łańcuszki, wota, ryngrafy, korpusy Chrystusa, różańce, obrazy, plakaty, krzyże i lichtarze domowe, figury gipsowe.

Sprzęt kościelny — kielichy, pateny, puszki na komunikanty, hostjarki, naczyńka do chrztu i na Oleje Święte, krzyże i lichtarze ołtarzowe, dzwonki harmonijne, procesyjne, pojedyncze, krzyże procesyjne, okucia do chorągwi.

Artykuły zaopatrzenia kościelnego — wino mszalne, świece liturgiczne, kadzidło, węgielki do trybularzy, stoczki, knotki.

Polecamy Wielebnemu Duchowieństwu — koloratki, birety, galon liturgiczny.

CENTRALA, Warszawa, Chłodna 31, tel. 889-22, 803-91.

SKLEPY:

Białystok, Dąbrowskiego 1
Bydgoszcz, 1 Maja 54
Częstochowa, 7 Kamienic 27
Giżycko, Mickiewicza 36
Kalisz, Garbarska 2
Kraków, Sławkowska 20
Lublin, Królewska 7
Łódź, Struga 14
Nowy Sącz, Św. Ducha 3
Olsztyn, 22 Lipca 11
Opole, Katedralna 1
Pabianice, Armii Czerw. 27
Pelplin, Stalina 24
Poznań, Kantaka 10
Racibórz, Długa 39
Radom, Słowackiego 19
Rzeszów, Tkaczowa 11
Siedlce, Świerczewskiego 20
Sopot, Prez. Bieruta 7
Świdnica, Nowotki 48
Szczecin, W. Zielenczyk 7
Tarnów, Krakowska 39
Toruń, Rynek Staromiejski 17
Warszawa, Mokotowska 43
Warszawa, Rutkowskiego 1/3
Wrocław, Katedralna 6
Zamość, Przybyszewskiego 3
Zielona Góra, Świerczewskiego 67.

SZATY LITURGICZNE

chorągwie, baldachimy, wykonuje na zamówienie, naprawia używane „Veritas", punkt usługowy, Warszawa, Piękna 15.

ZŁOCENIE

srebrzenie, remonty i odnawianie sprzętu i aparatów kościelnych wykonuje fabryka „Veritas", Warszawa, Radna 13. Skupujemy złom srebrny.

NOWE W LUDZIACH

(Dokończenie ze str. 7)

Mach uchronił się przed pokusą koncepcyjnego zaokrąglenia swego dzieła. Jest ono otwarte ku przyszłości. Nie kończy się kropką nad „i", lecz rozsądnym, opanowanym wielokropkiem. Autor — w samym zakończeniu, bardzo lirycznym zakończeniu bardzo epickiej relacji — pyta: „Czy nie ma dla ciebie, Bielawo, lepszego życia?" I proponuje: „Pomyśl". Trochę pomaga w następnych zdaniach owemu przemyśleniu, ale gdy kończy swoją powieść wezwaniem „Bielawo moja rodzinna. Odpowiedz" jest w takim postawieniu sprawy i dojrzała pewność odpowiedzi, już dziś dającej się odczytać z mądrości praw rządzących rozwojem historii, i dojrzały szacunek dla potrzeby kontynuowania dzieła przemiany jeszcze ostatecznie nie dokonanej, lecz ciągle dokonującej się w ludziach i narodach.

*

A JEDNAK...

Jest sprawa, której ominięcie przy omawianiu wrażeń z lektury „Obywateli" i „Jaworowego domu" wydaje mi się lękliwym spłyceniem szczerego, bezpośredniego obcowania z ambitnymi dziełami, ożywionymi ambicją wyrażenia „nowego w ludziach". Postaram się tę sprawę nazwać po imieniu, zaznaczając dla porządku nie tylko logicznego, lecz i ideologicznego, że zainteresowanie tą sprawą chciałbym uważać nie tylko za wyraz swoich osobistych upodobań intelektualnych, lecz także — a raczej: przede wszystkim — za obiektywnie, społecznie ważny problem naszej współczesności.

Więc:

Zarówno książka Brandysa, jak i Macha mają ambicje panoramicznego, całościowego ukazania wielkiego procesu przemiany życia w Polsce Ludowej, przemiany świadomości ludzi, objętych rewolucją socjalistyczną. W kręgu takiej ambicji pisarskiej musieli znaleźć się — jako przedmiot pisarskiej analizy — ludzie, którzy reprezentują typ tzw. uczciwych, zaangażowanych w rewolucję bezpartyjnych I w jednej, i w drugiej książce przyznano im należne miejsce.

Ale:

I w jednej, i w drugiej książce dokonano dziwnej operacji. Po prostu: ze świadomości tych ludzi usunięto problem zaangażowania światopoglądowego. Jest oczywistą sprawą, że kwestie społeczne i polityczne stanowią u nas — poza ciemnogrodzką reakcją, bo o niej w tej chwili nie mówimy — element interświatopoglądowy, wspólny ludziom różnych postaw filozoficznych. Ale jednocześnie jest sprawą oczywistą, że — nie osłabiając tej jedności — kwestie światopoglądowe istnieją jak problemy sporne. „Obywatele" nic o tym nie wiedzą. W „Jaworowym domu" także o tym głucho. Ktoś by mógł na podstawie tych relacji pisarskich pomyśleć, że typowa postać człowieka, który — zgadzając się ze społeczno-politycznym programem Partii i stojąc poza Partią, a jednocześnie obok Partii — to postać światopoglądowo indyferentna. Taka teza jest tezą bardziej „literacką" niż realistyczną. I to w „Obywatelach", to w „Jaworowym domu" wydaje mi się obiektywnym błędem. Jest w tym coś z łatwych przemilczeń, coś z uniku, coś z nieprawdy.

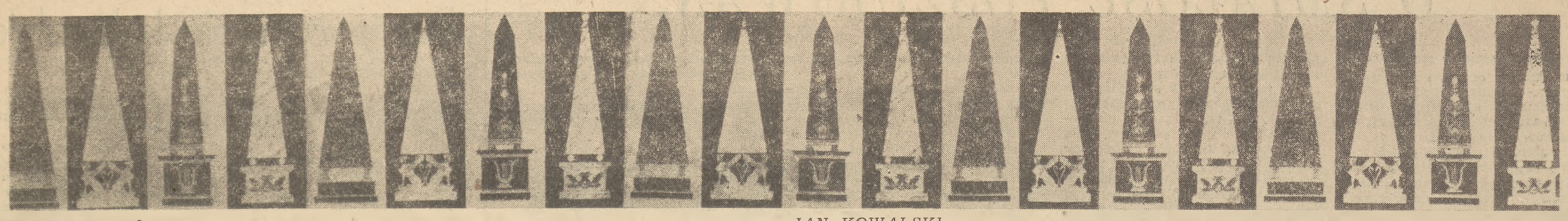
A wielka literatura to ta, która chce być i jest odbiciem prawdy obiektywnej.

Zastanówmy się nad tym...

Zygmunt Lichniak

(OBRACHUNKI ZE WSPÓŁCZESNOŚCIĄ 49/50)

Redaguje Zespół. Prenumerata miesięczna 4 zł. Kwartalna 12 zł. Adres Redakcji i Administracji: Mokotowska 43; tel. 8-60-11 (15). Zamówienia i wpłaty na prenumeratę przyjmują wszystkie urzędy pocztowe oraz listonosze. Zakłady Drukarskie i Wklęsłodrukowe RSW „Prasa" W-wa Marszałkowska 3/5 Zam. Nr 2900 5-B-150155



ANDRZEJ KRASIŃSKI

O ŚMIAŁOŚĆ POSZUKIWAŃ

RUIZMEM jest twierdzenie, że na twórczości architektonicznej ciąży szczególna, daleko większa niż w innych dziedzinach sztuki odpowiedzialność. Nieudanej symfonii można nie wykonywać, złego dzieła literackiego nie wznawiać, brzydki obraz można bez wielkiego nakładu kosztów zastąpić innym, natomiast architektura zostaje, niezależnie od swego waloru użytkowego czy estetycznego; stwarza przy tym ramy naszego życia, przez codzienny wpływ formuje nas w stopniu, w jakim żadna bodaj ze sztuk tego nie czyni.

Tym bardziej pożądana i niezbędna jest szeroka dyskusja. Coraz liczniejsze głosy poddające krytyce pewne tendencje w naszej twórczości architektonicznej trzeba więc powitać z radością jako przejaw poczucia odpowiedzialności za kierunek jej rozwoju.

Owa odpowiedzialność, obarczając przede wszystkim architektów, spada częściowo na wszystkich, którzy w tej czy innej formie mają możność oddziaływania na procesy kulturalne w naszym kraju. Czując właśnie tę cząstkę odpowiedzialności, pragnę przed sformułowaniem sądów konkretnych rozważyć kryteria, jakimi należy — moim zdaniem — posługiwać się w ocenie współczesnej twórczości.

Będą to kryteria ogólne, wynikające z przemian społecznych i cywilizacyjnych naszego kraju. Wysuwając je na czoło, nie myślę bynajmniej lekceważyć ściśle fachowych zasad oceny dzieła architektonicznego. Na ten temat wszakże, jako nie architekt, nie miałbym wiele do powiedzenia.

Wydaje mi się, że dwa fakty, a raczej dwa procesy zasługują tu przede wszystkim na rozpatrzenie, jako determinujące linię rozwojową współczesnej polskiej architektury. Pierwszy — to nowy, niespotykany w historii typ mecenatu ludowego, drugi — to industrializacja naszego kraju, z jej wielorakimi konsekwencjami.

Kto wmieszał się w niedzielny tłum „zwiedzający" trasę W — Z, rynek Starówki czy też fragment miasta, szczególnie zaś kto wsłuchał się w prowadzone przy tej okazji rozmowy — musiał uprzytomnić sobie, jak konkretnym, szeroko obowiązującym faktem psychologicznym jest ów ludowy mecenat. Oczywiście, przed wojną różni ludzie niefachowi wydawali sądy estetyczne o powstających kamienicach czy obiektach użyteczności publicznej, ale najprzód zjawisko to nie było tak powszechne, a poza tym owo wartościowanie było dokonywane z całkowicie innych pozycji, było „bezinteresowne" — tak jak bezinteresowne jest uznanie za piękny krajobrazu, na który patrzymy. Dziś warszawiak patrzy i ocenia Stare czy Nowe Miasto lub MDM jak coś, co zostało dla niego zbudowane, do krytyki czego jest upoważniony, a nawet zobowiązany. Ten sposób patrzenia jest dziś bardzo powszechny i możemy go z łatwością obserwować nawet u ludzi, których ogólna świadomość polityczna jest bardzo nikła, którzy — jeśli idzie o inne dziedziny życia społecznego — bynajmniej nie czują się podmiotami dokonujących się przemian.

Mamy tu ciekawe potwierdzenie znanej tezy, że wrastanie ludzi w socjalizm dokonuje się najczęściej wpierw faktycznie; uświadomienie sobie swojej postawy następuje zazwyczaj dopiero później. To zagadnienie nie leży jednak na głównym torze naszych rozważań.

Stwierdzenie powszechności ludowego mecenatu nie przesądza jeszcze automatycznie obrania właściwej drogi. Przeciwnie, już na początku tej drogi czają się niebezpieczeństwa. Współpraca artysty z „klientem" zawsze nastręczała trudności, cóż dopiero gdy ten „klient" jest w liczbie tak bardzo mnogiej, że ustalenie jego aspiracji i żądań nie może być sprowadzone do jednoznacznie sformułowanego zamówienia. Chodzi tu raczej o szereg ogólnikowych pragnień i upodobań, które dopiero trzeba właściwie odczytać. Muszą tego dokonać nie tylko architekci, ale także czynniki kierujące życiem kulturalnym i gospodarczym; ważnym elementem są tu, oczywiście, szeroko toczące się dyskusje.

Problematyka estetycznych konsekwencji przewrotu społecznego jest bardzo szeroka i bogata i właściwie wykracza poza zakres estetyki. Tu chciałbym poruszyć tylko jedną sprawę — najprostszą, a jednocześnie podstawową. Jeśli mówiłem o niesprecyzowaniu większości pragnień przeciętnego człowieka pracy, to przynajmniej jedno z nich jest niewątpliwe i jasne Pragnienie, aby architektura naprawdę zdobiła jego miasto i jego kraj. W prostocie tego żądania tkwi jakaś rewelacyjna nowość. W poprzedniej bowiem epoce architektura mogła olśniewać rozmachem i pomysłowością, mogła zaspokajać potrzeby estetyczne znawców przez trafny dobór proporcji wysokości oraz i podstawy okien i całej bryły, ale była jak najdalsza owej chęci zdobienia. Przeciwnie, ta chęć została przez modernistów najuroczyściej wyklęta (mniejszą w tej chwili o to, w jakiej mierze była to zdrowa i historycznie konieczna reakcja na sztuczną dekoracyjność secesji).

Niewątpliwie, dziś bardziej niż kiedykolwiek wyraźny jest anachronizm powściągliwości i oschłości międzywojennego modernizmu. Ale byłoby spłyceniem zagadnienia sprowadzać ów kierunek do jakiejś szczególnej, bliżej nieokreślonej niechęci do funkcji dekoracyjnych. Źródła jej są natury ideologicznej. Co bowiem miała wyrażać architektura czynszowej kamienicy, jeśli nie obiektywnie wstydliwy fakt, że jeszcze jeden właściciel wzbogacił się kosztem innych. Przecież dawno już minął „Sturm und Drang Periode" kapitalizmu, kiedy można było wierzyć, że w ramach tej struktury postęp techniczny niesie w sobie postęp w ogóle, tj. rozwój i awans osobowości ludzkiej.

Drogi mieszczańskiej cywilizacji materialnej i kultury duchowej rozeszły się. Co więcej: jedna poczęła zagrażać drugiej. Dorobek materialny przestał wyrażać jakiekolwiek treści ideologiczne; w tych warunkach estetyka zamknęła się w ograniczonych, ściśle formalnych poszukiwaniach. I architektura wyrzekła się więc funkcji mówienia człowiekowi o jego zwycięstwach nad bezwładem biernego trwania, o zwycięstwach nad determinizmem materialnych uwarunkowań.

Człowiek dzisiejszy, którego wyrzeczenia i wysiłek materializują się w postaci nowopowstających miast i osiedli, chce nie tylko, by architektura zdobiła jego życie, ale domaga się także, by była czytelnym wyrazem naszych osiągnięć.

Przejdźmy teraz z kolei do rozpatrzenia drugiego czynnika, który — według mnie — wywierać powinien zasadniczy wpływ na kształtowanie się właściwej linii rozwoju naszej współczesnej architektury.

Mówiąc o industrializacji, mam na myśli nie tylko proces unowocześniania samych metod budownictwa, mechanizacji, stosowania nowych materiałów, prefabrykatów itp. Industrializacja — to proces daleko szerszy i głębszy, to zasadnicza przemiana struktury kraju; jej funkcję stanowi przebudowa świadomości człowieka, która już w znacznym stopniu dokonała się i będzie dokonywać się dalej.

W tych warunkach ulega przekształceniom ideał estetyczny, żyjącego w Polsce człowieka. Nie idzie tu o indywidualne upodobania — zawsze z natury rzeczy zmienne i różnorodne — ale o pewien wspólny ich mianownik. Kształtuje się on pod wpływem całości warunków życia danej epoki, w szczególności pod wpływem panujących stosunków produkcji. Osiemnastowieczny, haftowany frak z koronkowym żabotem związany był ściśle z określonym układem społecznym i gospodarczym. W epoce manufaktury ów strój przekształcił się zgodnie z przemianami społeczno-gospodarczymi; a dziś obserwujemy dalszy proces upraszczania się naszych ubiorów. Analogiczne przemiany można obserwować na najróżniejszych przykładach. Rzecz jasna, spod tego prawa nie może wyłamać się architektura, która jest przecież rodzajem stroju, w który przyodziewa się cała zbiorowość. Architektura — czy to się komuś podoba, czy nie — musi wyzbyć się odziedziczonego po przeszłości żabotu, wyzbyć się dawnych koronek i haftów. Nie jest to wyłącznie sprawa estetyki, w której przecież istnieje zawsze ogromny margines dowolności i indywidualizmu. Jest to sprawa spoistości i wewnętrznej logiki całej cywilizacji, która rodzi

(Dokończenie na str. 11)

JAN KOWALSKI

Klasycyzm - Pseudomonumentalizm - Współczesność

DWUGŁOS O ARCHITEKTURZE

NASZA architektura to sztuka wyzwolona. Wyzwolona spod krytyki. Tak się jakoś dziwnie dzieje, że przy dużym ożywieniu jakie zapanowało w ciągu ostatniego półrocza w dyskusjach nad charakterem sztuki, architektura przez długi czas pozostawała nietykalna — wyłączono ją spod zarzutów i zastrzeżeń. A właśnie na tym polu dyskusja jest najbardziej pożądana, bo współczesna polska architektura jest najmniej współczesną ze sztuk.

Projekty budynków, które wychodzą z pracowni architektonicznych, swoim muzealnym charakterem jakże często zaprzeczają prawom rozwoju sztuki. W okresie ogromnych przeobrażeń socjalnych i ekonomicznych, gdy technika decydująco wpływa na przekształcenie całej naszej egzystencji, żyjemy pośród najbardziej eklektycznych form architektury, transponowanych bezpośrednio z epoki pierwszej maszyny parowej. Mieszkamy i pracujemy w domach — staruszkach ukrywających ze wstydem i z zażenowaniem na wskroś współczesną funkcję i nowoczesną żelazo-betonową konstrukcję pod pseudostylową i pseudohistoryczną fasadą.

Klasycyzm został zaakceptowany jako jedynie właściwa forma wypowiedzi. Inwencję architektoniczną sprowadzono do zręcznego i poprawnego przetwarzania form architektury klasycznej. Architekt stał się rzemieślnikiem intenzywnie korzystającym z dorobku ubiegłych stuleci.

Sferę jego indywidualnych, twórczych pomysłów zacieśniono, często w ogóle wyrugowano na korzyść z góry przyjętych szablonów. Jego własna koncepcja w trakcie opracowywania projektu ograniczyła się do minimum — do tego, czy przy rozwiązaniu fasady zastosuje pilaster pojedyńczy czy podwójny; kolumnę dorycką czy jońską. Metoda i dyscyplina klasycznego myślenia przekształciła się w klasyczną metodę zapożyczania z architektury historycznej gotowych, wypróbowanych elementów i rozwiązań. Architekt z kontynuatora stał się naśladowcą i niewolnikiem przeszłości.

Przed sześciu laty zarzucano, że projekty wykazują kosmopolityczne, zachodnio-europejskie piętno. Dziś można powiedzieć, że częstym piętnem tych projektów jest również kosmopolityzm — mieszczański, pompatyczny eklektyzm, którego okazy powstawały i powstają od przeszło stu lat na całym świecie.

Stare to i wypróbowane recepty w okresach wyjałowienia prawdziwie twórczej inwencji. Pratypem ich mogą być wykłady akademika J. N. L. Duranda „Précis de leçons d'architécture" (1801—5), szeroko rozpowszechnione i przedrukowywane w wielu krajach. Wskazówka dla projektanta jest zawsze taka sama: ustaw rząd kolumn na froncie budynku — bez względu na to, jaka jest jego funkcja i przeznaczenie i do jakich to doprowadzi konsekwencji.

Do jakich konsekwencji? Do konsekwentnego wyzbywania obiektów architektury z indywidualnego, twórczego piętna; do tego, że dom kultury w Pruszczu, szpital w Rzeszowie, teatr czy blok mieszkalny w Warszawie to bliźniaczo podobne i bliźniaczo nudne eklektyczne budynki — seryjne i typowe jak samochody i traktory, ale zapóźnione w stosunku do nich o sto pięćdziesiąt lat.

W trakcie dyskusji ignorowano głosy tych, którzy przestrzegali przed eklektyzmem. Oświadczono wtedy, że pojęcie eklektyzmu uległo przewartościowaniu, zrewidowaniu.

Na czym polegała rewizja tego pojęcia? — Po prostu na tym, że to, co dotychczas określano tą nazwą, nagle awansowało na sztukę najżywotniejszą, najaktualniejszą i — co najdziwniejsze — często najbardziej narodową w formie.

W wyniku powstawały budynki wątpliwe co do wartości architektonicznej, ale doskonałe jako dziewiętnastowieczne naśladownictwo; budynki bynajmniej nie narodowe w formie i nie mające nic wspólnego z aktualnym życiem; wprost przeciwnie — obce, mieszczańskie i pretensjonalne.

Charakter wielu realizowanych w pierwszych latach po wojnie projektów wykazywał silne kosmopolityczne piętno. Sucha i nudna architektura budziła słuszne sprzeciwy. Przeobrażenia, które zaszły w architekturze po I Partyjnej Naradzie Architektów, miały doprowadzić do powstania architektury prawdziwie narodowej, wyrażającej w pełni nowe socjalistyczne treści.

W trakcie poszukiwań, w usiłowaniach nawiązania do tradycji, w ciągu tych wszystkich licznych dyskusji, które budziły nadzieję prawdziwie nowej sztuki odpowiadającej naszej wielkiej epoce, osiągnięto bezwzględnie pozytywny rezultat. Wyeliminowano monotonię i ascetyzm cechujące dotychczasową architekturę. Architekt zwrócił uwagę na detal, na bogatą plastykę budynku — zerwał z surowym konstruktywizmem.

W jaki jednak sposób pojmował te wszystkie przemiany?

Jako dość bierną i nie wymagającą wielkiego wysiłku odskocznię z kosmopolityzmu w drugi, równie zły, gotowy schemat. I tak słuszne dążenie do uczłowieczenia, wzbogacenia architektury — często sprowadzało ją na manowce; przynajmniej na manowce sztuki.

Można się nawet spytać — porównując niektóre obiekty powstałe w Warszawie w ciągu pierwszych pięciu lat odbudowy z budynkami późniejszymi — który z tych okresów pozostawił większą ilość domów-straszydeł; który dał większą ilość dziwolągów? Jak schludnie i nowocześnie wygląda osiedle mieszkaniowe na Kole w porównaniu z chaosem przeprojektowanego Muranowa. Jak piękny jest dom Partii w porównaniu z dziewiętnastowieczną brzydotą bloków MDM-u. Jak szlachetna jest prostota bloków Pniewskiego przy Placu Unii w porównaniu z krzykliwą pompą późniejszych osiedli, z całym arsenałem łuków triumfalnych i kolumnad prowadzonych przez cztery kondygnacje.

Uznano, że architektura klasyczna wyraża treści najbliższe współczesnemu człowiekowi. Uznano, że zawierają się one w kolumnadzie, attyce czy bogatym gzymsie. Czy to są jednak wyłączne elementy architektury zdolne wzruszyć i przemówić do dwudziestowiecznego człowieka? Czy widząc na jakimś budynku zupełnie niepotrzebną attykę, albo jakieś MDM-owskie pinakle zaleje się on łzami szczęścia i wzruszenia? Czy im więcej gzymsów, pilastrów i tralek, tym więcej będzie treści w architekturze? Czy rzeczywiście współczesną monumentalną formą będzie architektura teatru na Żoliborzu, obwieszonego gipsowymi wisiorkami; czy wprost przeciwnie — zamiast nastroju powagi — nie nasunie ona chęci kpin i śmiechu, będąc idealnym wcieleniem złego smaku?

Na boku można powiedzieć, że eklektyzm dziewiętnastowieczny był pod tym względem bardziej liberalny, bo faworyzował nie tylko formy klasyczne, ale umożliwiał bardziej wyuzdane połączenia stylów, np. gotyckiego z egipskim.

Podstawowy problem współczesnej architektury, to problem nowej monumentalności — stworzenia środków plastycznych, które by dały architekturze potęgę oddziaływania, wartość prawdziwego symbolu współczesności. Zamiast jednak stworzyć prawdziwie nowe środki wyrazu — architekci wyciągnęli z lamusa stare, zawsze dobre recepty, które — umocnione całym systemem teoretycznych, pięknie brzmiących frazesów — wprzęgnięto do nowych zadań.

Słyszało się o poszukiwaniach, o osiągnięciach architektury jakoby coraz to bliższych realizmowi socjalistycznemu. W ciągu ostatnich pięciu lat architektura zbliżała się, ale zbliżała się do najbardziej konwencjonalnej, najbardziej stereotypowej formy klasycyzmu. Czy nie tkwi tu zasadniczy błąd i nieporozumienie?

(Dokończenie na str. 11)

Boże Narodzenie w sztuce polskiej