

DOKĄD IDZIEMY *)

Pytanie „dokąd“ dręczy zarówno tego, co historię pisze, jak i tego, co dzieje tworzy. Troeltsch do końca życia starał się wydobyć z czystego opisywania dziejów, z historyzmu, który uzasadnia wszystko przez to, co było, i zapowiadał rozwiązanie dręczącego go pytania, ale rozwiązania tego nigdy nie podał. Tylko wygłosił cykl wykładów w Oksfordzie, by stwierdzić, że istnieje faktycznie kilka głównych postaci kultury. Zamiast rozwiązania zasadniczego pytania, dał znowu opis, wskazał na poliformizm kulturowy.

Pytanie dręczy także tego, kto dzieje tworzy. Twierdzi się raz, że dzieje tworzą genialne lub wybitne jednostki, drugi raz, że je tworzą wielkie masy ludowe, że je tworzą całe grupy społeczne. Zapewne to drugie jest trafne, z tym jednak zastrzeżeniem, że wśród grupy każda jednostka tworzy je na swój sposób, odgrywając tę lub inną rolę w życiu zbiorowym.

Historyk nie tylko bada poszczególne zdarzenia i opisuje je naukowo, ale w pewnej chwili zaczyna także myśleć eschatologicznie, zaczyna szukać najgłębszych, trwałych motorów, jakie w dziejach pracują, śledzi postacie i typy, w jakich się kształtują. Natrafia wreszcie na pytanie „dokąd“, natrafia na zagadnienie sensu w dziejach i poczyną oceniać, wartościować. Pomijamy tu sprawę stałych motorów i typów rozwojowych, a pytamy się tylko o sens dziejów, o ostateczny ich cel i wartość nad wartościami. Historyk spotyka się tutaj z tym, co dzieje tworzy i pyta raz po raz o sens swych wysiłków i ofiar ponad wszelką miarę w chwilach decydującej walki z wrogimi zdarzeniami.

W czasie krwawej okupacji niemieckiej stawiał sobie to

*) Znak, r. 1946, nr 1.

pytanie przede wszystkim Polak, formułował je, jak umiał i jak umiał, na nie odpowiadał bez względu na to, czy walczył w jakichkolwiek szeregach, czy gnił w więzieniu lub obozach, czy stał u warsztatu pracy, czy wreszcie spiskował. Stawiał je sobie przede wszystkim Polak, bo mu powtarzano bez końca, że jego państwo nigdy już istnieć nie będzie, a czuł, że warunkiem tego będzie zniszczenie każdej jednostki. Pytał się więc, czy ma jakiś sens jego własne istnienie, czy ma w dziejach sens istnienie suwerennej Polski; pytał się w związku z tym, o sens tego, że sam walczy, gnije, pracuje lub spiskuje z narażeniem własnego życia.

Pytanie „dokąd“ prześladowało mnie jak natrętne widmo w dniach naszej niedoli, prześladowało mnie w celi więziennej we Wrocławiu i w księżym baraku w Sachsenhausen; prześladowało mnie w Krakowie, kiedy po powrocie dostrzegalem, jak ukochane miasto wyludniało się z Polaków a zaludniało się wrogimi okupantami. Wyjeżdżając na głuchą wieś, zabrałem ze sobą trzy tylko książki: Nowy Testament, Summę teologiczną św. Tomasza i Boską Komedję Dantego. Czytałem własnymi i obcymi oczyma te trzy dzieła, podkreślając ich teksty ołówkami wszelkich kolorów, by sobie jakoś systematycznie odpowiedzieć na pytanie „dokąd idziemy“. — Z historyka filozofii łatwo może się stać filozof dziejów. Rodził się we mnie interes dla zagadnienia filozofii dziejów w miarę, jak gasły mi oczy, bo zaczynałem się przez to oddalać od pracy nad średniowiecznymi rękopisami a zbliżać się do życia. Pierwszym, skromnym wynikiem tych zainteresowań był mój wykład rektorski o współczesnych zagadnieniach filozofii dziejów, drugim wykład na międzynarodowym zjeździe tomistów w Poznaniu (1934), gdzie mówiłem o tomizmie wobec współczesnej filozofii dziejów. Kiedy więc inni walczyli, spiskowali lub gnili dalej w więzieniach, pisałem większą rzecz p. n. „Między heroizmem a bestialstwem“, ale ta rozpadnie się zapewne na części, a części na drobiazgi. — Byłoby wygodnie ograniczyć się do jakiegoś małego odcinka w odpowiedzi na pytanie, pomijając albo to, co mówi religia, albo to, do czego dochodzi filozofia chrześcijańska, albo to, co mówią inni, ale tak nie

postąpię, bo ten sam człowiek nie może układać obok siebie różnych materiałów jak eklektyk, chorujący na niestrawność duchową, lecz musi wszystko albo pogodzić, albo w części odrzucić. Komu zaś drogą jest i religia i filozofia i równocześnie wierzy w zdolność poznawczą i dobrą wolę innych, nie może popaść w jednostronność i będzie wszędzie szukał czynników pozytywnych. Będę raczej szkicował, aniżeli szeroko malował, będę raczej wskazywał, jak można odpowiedź budować, aniżeli będę odpowiedź szeroko uzasadniał. Zobaczymy, 1) kiedy w świadomości ludzkiej powstawało pytanie o sens dziejów, 2) jak na nie odpowiada Nowy Testament jako dokument, 3) jakimi pojęciami posługuje się tomizm, kiedy na to pytanie odpowiada, 4) jak się buduje nowoczesny mit.

I.

Patrząc na przewrót, jakiego dokonał w ówczesnym świecie Aleksander Wielki, doszedł Arystoteles do przekonania, że się zbliża zgon greckiej kultury, a on sam powinien swą pracą wypełnić istniejące jeszcze braki. Nie miał się jednak razem z Grecją skończyć świat, gdyż ten według Arystotelesa odwiecznie istnieje i na zawsze istnieć będzie, a tylko raz po raz nawiedzają go wielkie katastrofy, po których zostaje niewielu tylko ludzi, by pracą kulturalną podejmować od nowa i to tak, że wszystko będzie się toczyło tak, jak się toczyło poprzednio. Następują po sobie kultury po kulturach, a każda z nich oddzielona jest od poprzedniej przez wielką katastrofę, każda z nich urzeczywistnia w sobie tę samą zawsze entelechie, formę czy postać, jaką urzeczywistniała już jej poprzedniczka i jaką urzeczywistniać będzie każda inna na przyszłość. Ponieważ Arystoteles nie dopuszczał ani cofania się wstecz w nieskończoność, „*regressus in infinitum*“ ani też rozwoju bez końca na przyszłość, „*progressus in infinitum*“ (H. Mayer), tworzył teorię katastrof i powrotnych cykli kulturowych; unikał postępu na przyszłość bez końca, a natomiast popadł w błędne koło, w którym się ma toczyć ludzki los także bez końca: pozostała po nim tylko tendencja, by pojmować dzieje jako całość i wyodrębniać je na wielkie okresy, by je łatwiej myślowo opanować.

Patrzył św. Augustyn na to, jak się załamywało rzymskie imperium pod ciosami, które mu wymierzały wędrujące ludy, wdzierając się w samo jego serce; patrzył na tę katastrofę, zwracając równocześnie uwagę na siłę, jaką przynosiło ze sobą chrześcijaństwo, sięgając za ziemską przestrzeń i czas. Przeciwstawił więc myśli geocentrycznej rzymskiego imperium myśl teocentryczną, dowodząc, że dzieje ludzkie trzeba ująć jako pochod do Boga, jeżeli się nie chce chorować na krótkowzroczność w przestrzeni i w czasie. Nie zewnętrzna katastrofa, lecz wewnętrzna słabość prowadzi według św. Augustyna państwa i narody do stopniowego obumierania, a dalekość horyzontów daje im nowe siły rozwojowe.

Patrzył Dante na to, jak wymarzona przez Karola Wielkiego myśl o „civitas Dei“ na ziemi szła do grobu razem z Henrykiem VII i chociaż postrzącał do piekieł przeciwników mitu średniowiecznego o „sacrum imperium“, to nie mógł jednak powstrzymać biegu zdarzeń, a jego miejsce zajął inny florentczyk, zajął je Macchiavelli ze swą myślą o księciu bez moralnego skrupułu, lecz z niepohamowaną witalną mocą, „virtù“, w duszy.

Zjawiała się Rewolucja Francuska i rewolucja w życiu gospodarczym spowodowana przez produkcję maszynową, a każda z nich wypowiedziała się w jakimś micie, w jakiejś filozofii dziejów, która brała ze współczesnej myśli narzędzia swej pracy. Po uniwersalizmie Condorceta, po jego myśli o ciągłym postępie i o roli nowego stanu robotniczego pokazuje się na widowni materializm dziejowy Marksa, dążący do tego, żeby stworzyć nowy i jedyny na przyszłość typ kulturowy. Zapowiadał Spengler upadek Zachodu, ale mitowi Marksą przeciwstawił wyśniony już przez siebie typ kulturowy inny, ten, któremu będą służyli Niemcy z pod znaku swastyki. Rodziło się więc w umysłach pytanie „dokąd idziemy“ w chwilach katastrof i w chwilach wielkich przemian dziejowych, podobnych do tej, jaką dzisiaj przeżywamy.

Błąkał się jeszcze obok nowych i dawnych światopoglądów minimalizm filozoficzny w postaci pozytywizmu, ale kto nie buduje światopoglądu, ten może tworzyć jedynie kulturę bez-

postaciową, gdyż kręgosłupem każdej kultury jest jej metafizyka, jej światopogląd. — Chrześcijańska myśl o`sensie dziejów nie utożsamiała się bynajmniej z mitem średniowiecznym o „sacrum imperium“. By ją ująć w jej pełni, trzeba zwrócić uwagę i na eschatologię teologiczną i na rozumowanie filozoficzne, które ją uzupełnia.

II.

Eschatologię czyli myśl o rzeczach ostatecznych, można ująć albo ponadczasowo, albo w związku z czasem. Ponadczasowo patrzy na eschatologię, kto wnika w rzeczywistość z najwyższego punktu widzenia, badając jej istotę, jej ostateczne przyczyny i cele. Eschatologiczną z natury swojej będzie w ten sposób filozofia, zwłaszcza metafizyka, gdyż najgłębsze jej zadanie przejawia się w tym, że wnika w istotę rzeczywistości i buduje światopogląd. Eschatologiczną w swej istocie jest także teologia, z tą tylko różnicą, że ujmuje rzeczywistość w najgłębszych jej przyczynach, kierując się treścią objawioną. Jeżeli filozofia sprowadza się do tego, co człowiek myśli o wszechświecie i o swoim w nim stanowisku, to teologia stara się poznać to, co Bóg myśli o wszechświecie i o stosunku człowieka do niego. Eschatologicznie można myśleć także o dziejach ludzkich, włączając w nie z konieczności czynnik czasu. Każda filozofia dziejów musi szukać trwałych ich motorów i pytać o najgłębszy ich sens. Eschatologicznie spogląda na dzieje także teologia, wychodząc z dokumentów objawionych. Eschatologicznie np. pisze dzieje Kościoła św. Łukasz, powracając ciągle do Ducha Św., by udowodnić, że jego wewnętrzne impulsy oddziałują na rozwój Królestwa Bożego, tak, jak tchnienie duszy człowieka oddziałuje na życie ludzkiej całości. Z objawionych, teologicznych źródeł padały zawsze światła na eschatologię filozoficzną dziejów ludzkich. Prorocze słowa Chrystusa zanotowane przez synoptyków, pozostały na zawsze własnością myśli chrześcijańskiej, a paruzja, zjawienie się Chrystusa jako sędziego nie wygasły nigdy w świadomości chrześcijańskiej. Były epoki, w których świadomość ta się ożywiała, były inne, w których stopniowo przygasała. Wiadomo,

jak bardzo w ostatnich dziesiątkach lat pisarze rosyjscy od Dostojewskiego do Mereżkowskiego myśleli eschatologicznie, łącząc myśl objawioną z własnymi dociekaniem. Wiadomo też, że eschatologia i ostry przeciwko niej sprzeciw nie umilkły, odkąd Spengler ogłosił swoje dzieło o zmierzchu Zachodu.

Na granicy między światem starożytnym a chrześcijańskim wzmogło się poczucie, że świat przechodzi przez kryzys, że zmierza do swego przeobrażenia. Jedni usiłowali ogólnemu przekonaniu dać wyraz naukowy na podstawie faktów historycznych, inni szukali uzasadnienia w światopoglądach filozoficznych, wreszcie apostołowie nawiązali do Przyjścia Chrystusa na ziemię, do wcielenia odwiecznego Logosa i jego dzieła Odkupienia, przez które miało się odnowić oblicze ziemi. Odrodzenie jak i rodzenie dokonuje się wśród bólów, to też św. Paweł łączy eschatologię i ze śmiercią Chrystusa i ze śmiercią wiernych grzechowi na drodze łaski i miłości. Myśląc eschatologicznie, wskazywał św. Paweł nie tylko na bliższe i dalsze życie Chrystusa, ale wołał o konieczność otwarcia Chrystusowi bram do duszy jednostki i całych narodów. Paruzją, sądem bożym w dziejach są rozmaite zwrotne ich punkty, od których rozpoczynają się nowe okresy istnienia ludzkości na ziemi. Pierwszą paruzją Chrystusa było jego Wcielenie, a po nim miały nastąpić inne, dalsze. Św. Paweł wskazywał na jakąś paruzję bliższą, którą można sobie interpretować albo jako koniec starej Jerozolimy, albo jako koniec rzymskiego imperium, ale ponadto zapowiadał paruzję ostateczną, tę, która miała przyjść na ludzi niespodziewanie jak złodziej, jak śmierć.

Myśl o przyjściu Chrystusa chciała być hasłem do nowej pracy, do odnowienia oblicza ziemi, bo przecież w drugim liście do Salonik wzywa członków tamtejszej gminy, by nigdy nie tracili z oczu prawdy, że są synami światłości, że mają pracować, jak się pracuje w biały dzień, a nie kryć się po nocy. Eschatologię św. Pawła uzupełnia św. Piotr w drugim swoim liście, kiedy mówi, że u Boga tysiąc lat jest jako jeden dzień, a jeden dzień jako lat tysiące. Mniejsza tu o wyrażenie, bo chodzi tylko o jego sens, chodzi o to, że każde powiedzenie

eschatologiczne w Ewangeliach i w listach apostoelskich trzeba ująć głęboko, głębiej aniżeli sięga ludzka myśl, a nie należy nim frymarczyć, nie należy go ujmować ciasno, by szkodzić pracy synów światłości i samej sprawie bożej.

U św. Pawła postawa eschatologiczna nie była czymś przejściowym, co się nagle zjawilo i znowu minęło, ale utrzymywała się dosłownie poprzez wszystkie jego listy, od pierwszego do ostatniego, od pierwszego do Salonik z roku 51, aż do drugiego listu do Tymoteusza. Wystarczy zwięzły przegląd nazw sądu (np. „Dzień Pański“, „Dzień przyścia Pana naszego“), wystarczy ich interpretacja przez sam tekst, by się przekonać, że św. Paweł nigdzie nie mówił o cierpieniu dla cierpienia, o śmierci dla śmierci, o pracy dla pracy, lecz zawsze za wszystkim widzi triumf, zwycięstwo, zmartwychwstanie. Z całej jego myśli idzie do nas raczej powiew wiosennego życia aniżeli tchnienie śmierci; idzie na nas jasny optymizm, a nie podcinające energię życiową zniechęcenie. Kto głębiej chce wnikać w ducha, jaki dyktował św. Pawłowi wszystkie jego słowa o paruzji Chrystusowej, musiałby zestawić kilka klasycznych ustępów z jego listów i porównać je z przemówieniami, jakie nam zapisał św. Łukasz w Dziejach Apostoelskich.

Jeżeli w listach eschatologicznych zwraca się św. Paweł więcej do jednostek, to przemówienie jego w Atenach nosi cechy społeczne. Kto ma choćby żdźbło zdolności do filozofowania, niech przeczyta z uwagą przemówienie apostoła do helleńskiej mądrości w Atenach. Ujął on tam dzieje ludzkie jako szukanie Boga na wszystkich drogach, chociaż w rzeczy samej Bóg jest tak blisko ludzi, że oni sami sobie bliżej nie są. Ostrzegał apostoł przed antropomorfizmem, przed religią z dołu, która zmienia wytwory ludzkiej kultury, ludzkiej myśli i sztuki w swoje bożyszczą. Bał się św. Paweł antropomorfizmu helleńskiego i antropomorfizmu rzymskiego, bo jeżeli jeden ubóstwiał kulturę, to drugi pod koniec swych dni ubóstwiał imperium i jego cezara. Zalecał apostoł posłuch dla władzy państwowej, kiedy przypominał, że władza od Boga pochodzi, ale zarazem przypominał władzy jej zależność, gdy

ją od Boga wywodził. Słuchała w Atenach św. Pawła helleńska i rzymska Stoa, co za Arystotelesa głosiła wieczny powrót cykliów cywilizacyjnych. Ujmując dzieje ze stanowiska religijnego jako nieustanne szukanie Boga, nie mógł się apostoł zgodzić na to, by dzieje ludzkie toczyły się w błędnym kole bez Boga i bez celu. Kto szuka Boga, szuka ostatecznego sensu dziejów na drodze myśli, sztuki i czynów; kto twierdzi, że się obraca w błędnym kole, ten stracił drogę do prawdy i z błędu wydzwignąć się musi. Nie wieczną przemianę w kieracie dziejowym, lecz czasy określone ma przed sobą człowiek na to, by znalazł Boga w myśli, sztuce i czynach. Na końcu czeka go Logos, ten, którego myśl helleńska przeczuwała, ten nieznaną Bóg, w którym wszyscy poruszamy się, żyjemy i jesteśmy, Bóg, przez którego dzieje otrzymują dopiero ostateczny swój sens.

Chociaż z eschatologii Pawłowej bije niezwykle optymizm, to jednak ponad wszystkim góruje moment odpowiedzialności człowieka nie tylko jako jednostki, lecz także jako członka wielkiej grupy społecznej.

III.

Tomistyczne ujęcie filozofii dziejów ułoży nam się koło trzech ogniskowych idei, z których pierwsza wskaże nam na cel ostateczny, druga na środki do niego prowadzące, trzecia na formę rozwoju dziejowego. Każdą z tych idei kolejno zanalizujemy, by ją zestawić z innymi ujęciami.

1. Zazwyczaj nie chce się dzisiaj sięgać do celu ostatecznego, przyjmując tylko cele pośrednie na to, by je dla siebie za ostateczne uznać, oświadczając, że dalej człowiekowi sięgnąć nie podobna. Także tomizm będzie mówił o celach pośrednich, ale ich nigdy za ostateczne nie uzna, a kiedy będzie ustalał hierarchiczny szereg celów, nazwie cele pośrednie środkami. Powiedzmy z góry, że dla św. Tomasza cel ostateczny dziejów polega na tym, że przez nie dokonuje się asymilacja ludzkości do Boga. Zrazu może się to wydać bardzo dziwnym i bardzo obcym, a jednak ta myśl występuje także tam, gdzie się dokonała całkowita apostazja od Boga. Czuł

w sobie nieprzeparty pęd do czegoś boskiego Nietzsche, kiedy w Zaratuście oświadczał, że nie ma bogów, a gdyby istnieli, toby musiał stać się jednym z nich. Feuerbach wszeptuje w duszę człowieka: ty sam jesteś bogiem. Będziecie jako bogowie na drodze rewolucji i buntu brzmiała pierwsza na świecie pokusa. To samo hasło „będziecie jako bogowie“ podejmuje filozofia tomistyczna, z tą jednak różnicą, że tam chciano się upodobnić do Boga darmo i na drodze rewolucji, a tutaj asymilacja ma się dokonać wysiłkiem i pracą niezliczonych stuleci.

Bóg występuje wobec człowieka przede wszystkim jako Stwórca i dlatego też człowiek twórczą swą pracą usiłuje do niego się upodobnić ¹⁾. Do wszechmocy bożej zbliżył się człowiek w ubiegłym roku, czy też nieco wcześniej o olbrzymi krok, wyzwalając wreszcie energię atomową, tak iż może przez to zmienić całkowicie metody produkcji i rozpocząć nowy okres w rozwoju życia gospodarczego. Może jednak człowiek wyzyskać swój sukces inaczej, może sprowadzić na ziemię katastrofę o jakiej się nie śniło Arystotelesowi, kiedy układał swe powrotne cykle dziejowe. Zbliżył się człowiek do wszechmocy bożej i może się zbliżyć do bożej Opatrzności, ale musi się zbliżyć także do wszechwiedzy bożej, by przeniknąć usposobienia ludzkie i odgadnąć, czy nie grozi mu katastrofa ze strony sąsiedniego narodu lub państwa. By się ubezpieczyć, musi człowiek zbliżyć się przede wszystkim do dobroci i miłości Boga, musi stanąć na tak wysokim poziomie moralnym, o jakim dotychczas nie myślał, musi na nim stanąć pod grozą, że zamiast błogosławieństwa przyniesie na ziemię sąd ostateczny i samobójstwo ludzkości. Albo człowiek podniesie się do niepraktykowanej dotąd powszechnie dobroci, zbliżając się

¹⁾ Assimilari ad Deum est ultimus omnium finis. Id autem, quod proprie habet rationem finis, est bonum. Tendunt igitur res in hoc, quod assimilantur Deo proprie in quantum est bonus. Bonitatem autem creaturae non assequuntur eo modo sicut in Deo est, licet divinam bonitatem unaquaeque res imitetur secundum suum modum. S. c. g. 1. III., 20. Sic autem tendunt res in similitudinem Dei sicut effectus in similitudinem agentis. Intendunt igitur res naturaliter assimilari Deo in hoc, quod sunt causae aliorum. S. c. g. 1. I, 21.

o olbrzymi krok do dobroci samego Boga, albo też zbliży sąd ostateczny ludzi przez ludzi na ziemi.

Teodycea mówi o bożych atrybutach, o bożych doskonałościach i to tak, że jedna doskonałość w drugą wchodzi i w jakiś sposób z nią się utożsamia, tak iż nie można oddzielić wszechmocy od dobroci, mądrości od sprawiedliwości i miłości. Odkąd człowiek wyzwolił energię atomową, musi się w dziejach zbliżyć do Boga w ten sposób ujętego, doprowadzając do tego, że jego niezwykła moc panowania nad przyrodą, jego niezwykła mądrość złączy się z niezwykłą dobrocią pod grozą wprowadzenia katastrofy w same dzieje. Można było sobie dotąd uważać czynnik gospodarczy za rozstrzygający w rozwoju dziejów, ale odtąd na pierwszy plan wysunie się ludzkie serce, które się napełni albo nienawiścią albo dobrocią, miłością, tak iż jednostka jednostce, naród narodowi, i kontynenty kontynentom podadzą bratnią dłoń na to, by zbliżona do bożej wszechmocy ludzka moc stała się dla dziejów i ziemi błogosławieństwem a nie niewidzianym dotąd piekłem.

2. Od celu ostatecznego w dziejach przejdziemy do celów pośrednich, które tomizm nazwie środkami, a inni tak często będą je nazywali swoimi celami ostatecznymi; łączy się to z drugą naszą ideą kierowniczą, z tą, którą św. Tomasz wyraził w niezapomnianym nigdy zdaniu: „Genus humanum arte et ratione vivit“ Niejeden przetrze oczy ze zdziwienia. Przetrze je po raz drugi, kiedy sobie przypomni, że zwięzły skrót tego zdania „arte et ratione“ stał się naczelnym hasłem i zawołaniem Odrodzenia i każdego humanizmu. Może to mistyfikacja? Nie, słowa te znajdują się niemal na początku komentarza Tomaszowego do Drugich Analitik Arystotelesa. Rozgrzeje nam się dusza, kiedy wnikiemy bliżej w znaczenie, jakie tomizm wiąże z wyrazem „ars“, sztuka. Sięga ono szerzej aniżeli gdzie indziej, gdyż sztuką, „ars“ jest dla tomisty wszelka przeróbka materii umiejętnie przeprowadzona, wszelka praca, przez którą człowiek czyni sobie ziemię poddaną (facoc). — W związku z tym i u Arystotelesa i u św. Tomasza ludzka dłoń nazywa się narzędziem nad narzędziami, „instrumentum instrumentorum“ Odróżniali średniowieczni myśliciele sztuki w znaczeniu naszym od sztuk wyzwolonych, „artes liberales“

Tak czy inaczej każda praca człowieka powinna być sztuką i należałoby ją nazwać „ars liberatrix“, gdyż wyzwala ona człowieka z ogólnego prądu biologicznego. Sztuka wyzwala człowieka z natury, zamieniając go w jej pana i zwycięzcę tak, iż nie on będzie się stosował do natury, ale każe naturze stosować się do jego pomysłów. Dlatego sztuka wyzwala człowieka, ponieważ w jego dłoni pracuje właściwy mu rozum, „ratio“ Nie można w człowieku oddzielać rozumu od dłoni, „ratio“ od „ars“. Toteż od wieków średnich na czoło życia mieszczańskiego wysunął się „artifex“ przeciwstawiając się dawnemu niewolnikowi, „servus“, temu, który ulega człowiekowi jak rośliny ulega przyrodzie. Kwestia społeczna sprowadza się do kwestii niewolnictwa we wszystkich krajach, we wszystkich czasach i we wszystkich ustrojach, gdyż nigdzie człowiek nie chciał być niewolnikiem, a wszędzie chciał być artifex, tym, który wyzwala ducha i wyzwala siebie. Kwestia społeczna nie jest tylko kwestią życia gospodarczego, kwestią własności, kwestią ustroju, lecz także i przede wszystkim kwestią człowieka w tym znaczeniu, żeby żadna jednostka ludzka nie była nigdzie z prawa, z konstytucji niewolnikiem, lecz wyzwalam się człowiekiem, „artifex“ Trzeba z radością powitać wszelkie kursa dopełniające, wszelkie uniwersytety robotnicze i ludowe, bo z nich ma wyjść „artifex“, człowiek, który się wyzwala, który się będzie buntował, jeżeli będzie miał z prawa zostać niewolnikiem.

Także sztuki piękne wyzwalam, są „liberatrices“ w tym znaczeniu, że nad przyrodą budują nowy świat ludzkiej kultury. Ich wpływ budzi w człowieku erosa twórczego, który w swoim locie potrafi się podnieść do wartości duchowych i zateśnić do Piękna absolutnego. Eros twórczy nie dotyka materii lecz szczytu duszy, by przez „artes liberales“ wyzwalać w dalszym ciągu człowieka i zmuszać przyrodę do tego, by się stosowała do jego pomysłu.

Jeszcze ściślej łączą się tutaj sztuka i rozum, „ars“ i „ratio“, zwłaszcza kiedy trzeba przerabiać już nie tyle świat zewnętrzny ile samego człowieka (Ingarden). Przerabia człowieka przede wszystkim praca nad żywiołem uczuciowym na to, by z niego wyczarować to, co mimo wszystko jest najpiękniejszym na

świecie, wyczarować ludzką dobroć i świętość, wyczarować charakter moralny. W niezwykle przenikliwy sposób przedstawił Arystoteles w Etyce Nikomachejskiej, jak umiejętnej pracy trzeba na to, żeby z człowieka zrobić wewnętrznego artystę, tego, który potrafi w swym życiu zachować umiar, chociaż ma w sobie uczuciowy żywioł.

Nie potrafił Lindworsky nawiązać swych uwag o kształceniu woli ani do Arystotelesa ani do św. Tomasza z Akwinu: wprawdzie i on mówi, że kształcąc wolę, trzeba mieć przed sobą raczej ideał artysty aniżeli atlety, ale sam popada w jednostronność intelektualizmu, ograniczając się do życia przedstawionego. Umie wskazać, jak uchronić się umiejętnie przed wyobrażeniami natrętnymi, umie wskazać, jak się zrywa pozornie nierozzerwalne łańcuchy wyobrażeń, a jednak nie ma zrozumienia, że człowiek jest artystą przede wszystkim wtenczas, kiedy przez rozum i wolę opanuje w sobie żywioł uczuciowy, wykształcając z niego i w nim zespół sprawności moralnych przez poszczególne akty, umie stopniowo doprowadzić do opanowania życia uczuciowo-pożądawczego nie w sposób despotyczny, nie przez walkę przeciwko temperamentowi i konstytucji, lecz przez jakieś zręczne chwytły, przez pełne życia powtarzanie tych samych aktów, przez swoistego rodzaju sztukę czy bystrą politykę wewnętrzną, „politico principatu“¹⁾). Nie tworzy się charakteru przez gwałt nad temperamentem, lecz przez stopniową sublimację życia uczuciowo-pożądawczego.

¹⁾ Cum autem utrumque, scilicet membrum exterius et appetitus inferior a superiori parte animae moveantur; tamen aliter. et aliter: nam membrum exterius ad nutum obedit superiori imperanti absque ulla repugnantia secundum naturae ordinem, nisi sit impedimentum aliquod: ut patet in manu et pede: appetitus autem inferior habet propriam inclinationem ex natura sua, unde non obedit superiori appetitui ad nutum, sed interdum repugnat; unde Aristoteles dicit in Politica sua (lib. I. cap. III) quod anima dominatur corpori despotico principatu, sicut dominus servo, qui non habet facultatem resistendi in aliquo imperio domini; ratio vero dominantur inferioribus animae partibus regali et politico principatu, id est sicut reges et principes civitatum dominatur liberia, qui habent ius et facultatem repugnandi quantum ad aliqua praecepta regis vel principis. S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae, De virtutibus in communi. Romae 1931, p. 497 b.

Nie jest człowiek więżą z kości słoniowej, w której by się sam zamykał, nie jest monadą Leibniza, która nie ma drzwi i okien wychodzących na zewnątrz, lecz jest istotą społeczną, bo tylko przez życie w społeczeństwie może spełnić swój istotnie ludzki cel, może się stawać coraz więcej człowiekiem. Dwie wielkie sprawy w etyce głosiły wieki średnie, jedną sprawiedliwości społecznej, drugą miłości. Jeżeli przez pierwszą wchodzimy w dziedziny zagadnień społecznych, to przez drugą wkraczamy w dziedzinę obowiązków religijnych względem Boga. Kto zdobywa cnotę sprawiedliwości społecznej, ten wszystkie akty swych sprawności moralnych podnosi do jej poziomu; kto dochodzi do miłości Boga, ten samą sprawiedliwość społeczną zmienia w rodzaj kultu religijnego. Już sprawiedliwość społeczna sama w sobie ma coś boskiego, a podnosi się do poziomu kultu religijnego wobec Boga przez akty miłości. Toteż nic dziwnego, że wielka sprawa sprawiedliwości społecznej stała się jednym z głównych motorów w dziejach ludzkich. Zapewne współdziałają tutaj czynniki gospodarcze, zapewne działa tutaj jako bodziec biologiczny, fizyczny głód, ale sprawiedliwość społeczna jest przede wszystkim zagadnieniem moralnym, które daleko silniej dręczy dusze aniżeli głód dręczy ciało. Toteż encykliki społeczne dwóch papieży, Leona XIII i Piusa XI, stanowią dokumenty historyczne, bo dowodzą, że w Kościele jako w organizmie religijnym odczuwano wielką sprawę sprawiedliwości społecznej niemniej silnie aniżeli w jakichkolwiek innych grupach społecznych.

Mówi się dzisiaj o myśleniu atomizującym i całościowym, a całościowe dzieli się znowu na organiczne i totalistyczne, zwłaszcza, kiedy chodzi o jego związek z ustrojem społecznym. W samym ustroju trzeba znowu wyodrębnić technikę organizacji od jego ducha, związanego z prawem naturalnym i pozytywnym. Jeżeli więc chodzi o myślenie nad ustrojem społecznym, to wszystkie encykliki Leona XIII i Piusa XI przyjmują tylko jeden totalizm, a mianowicie totalizm Boga w stosunku do świata, ten totalizm, który nikomu nie ciąży, nikogo nie rani, z nikogo nie robi niewolnika, jeżeli go się tylko głęboko rozumie.

Także stosunek władzy państwowej do poddanych wyra-

zać się powinien w pewnej sztuce, „ars“, w roztropności, „prudentia gubernativa“ a nie w gwałcie, tak jak nawzajem stosunek poddanych obywateli do władzy powinien się wyposażyć w podobnym takcie, w roztropności, w pewnej umiejętności moralnej, „ars“, a nie w gwałcie od dołu. Co obowiązuje w własnym życiu wewnętrznym, to obowiązuje także w życiu społecznym według naczelnej zasady tomistycznej: „genus humanum arte et ratione vivit“, ludzkość żyje ze sztuki i przez sztukę, z rozumu i przez rozum, a nigdy przez gwałty, chociaż sztuka nie wyklucza bynajmniej wewnętrznej czy zewnętrznej harmonii.

3. Tomiści i nie tomiści mogą sobie zapisać w swych notatnikach trzecią naszą ideę ogniskową, która na ogół jest dosyć nieznana. Sprowadza się ona do tezy ewolucji w dziejach ludzkich i to zarówno w dziedzinie myśli, a zwłaszcza filozofii, jak i w dziedzinie życia społecznego¹⁾. Zaznacza najpierw św. Tomasz, że człowiek z natury swej rozumowości dąży zawsze od tego, co jest mniej doskonałe, do tego, co jest więcej doskonałe, zarówno w swej myśli, jak i w działaniu. Na początku dziejów filozofii spotykamy poglądy naiwne, po których następują inne, coraz doskonalsze, coraz więcej krytyczne. Podobnie w życiu społecznym widzimy w jego początkach instytucje bardzo niedoskonałe, prymitywne, zarodkowe, ale stwierdzamy, że z biegiem czasu zmieniają się w coraz lepsze i doskonalsze. Źródłem tych zmian są silne napięcia, jakie powstają między obowiązującym prawem czy konstytucją a pomiędzy zmienionymi warunkami życia zbiorowego. Napięcia wzrastają wreszcie tak bardzo, że tworzą się nowe zwyczaje, nowe sposoby obchodzenia normy, która działa raczej

¹⁾ Humanae rationi naturale esse videtur, ut gradibus ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis, quod qui primo philosophati sunt, quaedam imperfecta tradiderunt, quae postmodum per posteriores sunt tradita magis perfecte. Ita etiam et in operabilibus; nam primi, qui intenderunt invenire aliquid utile communitati hominum, non valentes omnia ex seipsis considerare, instituerunt quaedam imperfecta in multis deficientia, quae posteriores mutaverunt, instituentes aliqua, quae in paucioribus deficere possunt a communi utilitate. S. th. I, II, q. 97, a 1.

jako hamulec, dopóki prawodawca wreszcie hamulca nie usunie przez nowe prawo. Tę teorię przechodzenia ludzkości w życiu społecznym ze stopnia mniej doskonałego na doskonalszy nazwałem perfekcjonizmem, który na pewno nie różni się od postępu, głoszonego przez Condorceta, i nie popada w naiwne mniemanie, jakoby między stopniem a stopniem nie było nigdy napięć, nie było nigdy takich lub innych protestów przeciwko przeżytkom w ustawodawstwie.

Na baczną uwagę zasługuje to, co św. Tomasz mówi o sztuce rządu „*prudentia gubernativa*“, która wprowadza w swą akcję zarówno przeszłość dziejową jak i terażniejszość i przyszłość. Bierze w rachubę przeszłość dziejową na to, by nie popaść w błędy futuryzmu, który nie uwzględnia w reformach faktycznie istniejącego ustroju, jako wypadkowej poprzedniej ewolucji. Bierze w rachubę terażniejszość, twierdząc, że rządzący czynnik, jednostkowy czy zbiorowy musi mieć zdolność intuicyjną, „*intellectus*“, by chwycić w lot rodzące się napięcia, zjawiające się potrzeby zmiany i niedopuszczyć do gwałtownych reakcyj od dołu. Bierze w rachubę przyszłość przez przewidywanie, oparte na badaniach naukowych, by nie popaść w utopię, które niszczą to, co jest, nie umiając na jego miejsce zbudować nic lepszego.

Głęboki optymizm tkwi we wszystkich trzech ogniskowych ideach, około których układa się tomistyczną filozofia dziejów. Pierwsza otwiera przed ludzkością nieskończone, boże horyzonty. Druga wskazuje, w jaki sposób można podchodzić do niedoścignionego ideału, wskazuje, że jedyną drogą jest ta, która się nazywa sztuką i rozumem: „*genus humanum arte et ratione vivit*“ Trzecia twierdzi, że dopóty będą się rodziły w żyjących społeczeństwach wielkie zbiorowe napięcia, dopóki nie przejdą ze stopnia mniej doskonałego w swym rozwoju na stopień doskonalszy, zbliżając się w ten sposób do ostatecznego swego celu, jaki podaje idea pierwsza.

W związku z tym wszystkim rodzi się pytanie, czy ludzka kultura jest czymś statycznym, czy czymś dynamicznym, czy jest przede wszystkim jakąś całością istniejących już wytworów ducha ludzkiego, czy też żywym, nieustającym procesem. Idea pierwsza tomizmu mówi najwyraźniej o procesie upo-

dobniania się do Boga, „assimilari Deo“, drugi idea mówi o życiu, za tym o ciągłym ruchu, o ciągłej zmianie: „genus humanum vivit..“ trzecia głosi tezę o nieustannym przechodzeniu ze stanu mniej doskonałego w stan doskonalszy. Nasze idee zapewne nie zaprzeczają wartości powstałych już instytucji, ale twierdzą, że instytucje same są na to, ażeby poprzez nie przechodził nurt życia, który zanosi do odwiecznego Logosa, przez którego wszystko się stało i do którego wszystko podąża. Dynamizm tomistyczny sięga dalej aniżeli wszelkie inne dynamizmy, te które z celów pośrednich robią cele ostateczne, tracąc przez to ten niesłychany rozmach w duszy człowieka, kiedy widzi przed sobą nieskończone horyzonty, a w sobie czuje niemilknącą podniecie do tego, by się upodobnić nie do rzeczy, nie do człowieka, nie do jakiegoś procesu, lecz do samego Boga. Na drodze do Boga, na pośrednich etapach możemy się z innymi spotykać, możemy się z nimi łączyć, w jakiś sposób współpracować dla wielkiej sprawy sprawiedliwości społecznej, ale ostatecznie i samą sprawę społeczną podnosimy wzwyż, robiąc z niej wielkie zagadnienie moralne i sublimując cały proces jej urzeczywistnienia w wielki akt kultu bożego. W niczym nie umniejszamy sprawiedliwości społecznej, w niczym nie zacieśniamy badań naukowych nad wszystkimi jej poszczególnymi zagadnieniami i wiemy, że w tym możemy z innymi iść razem, ale poza tym sięgamy do człowieka, do tego, co w nim najgłębszego, do jego ducha, do jego godności, wstrząsając w nim tym wszystkim, co nie przemija, co nieśmiertelne, co się nie da ujarzmić, zniewolić i chce zawsze iść w górę, a jeżeli w górę nie idzie, jest przynajmniej wiecznie niespokojne. Może gdzie indziej porozumiem się z tymi, którzy nawiązują dzisiaj do św. Augustyna, zwracając się do współczesnej fenomenologii, do współczesnej filozofii wartości na to, by wskazać, że człowiek ma w sobie immanentny cel dla wszystkich swych dążeń, ten mianowicie, by być człowiekiem. Zgoda, my mówimy, — żeby być człowiekiem i coraz więcej człowiekiem, wcielając w życie tak jak oni wielkie wartości kultury, wszelką rzetelną wiedzę, wszelkie rzetelne dobro i wszelkie rzetelne piękno, twierdząc

ponad to, że istnieją dwie wielkie sprawy na świecie: sprawiedliwość społeczna i kult Boga.

Nie głosimy teorii katastrof, ale wiemy wszyscy, że katastrofy w dziejach ludzkich się zdarzają; widzimy naocznie, że minęły lub mijają dawne formy życia, wstrząśnięte we wszystkich swych składnikach przez ostatnią wojnę światową, ale i to pewne, że po tej katastrofie zrodzi się i rodzić będzie dążność do budowania filozofii dziejów, albo do wtłaczania dziejów w ramy dawniej zbudowanych teorii: Każdemu wolno na własną odpowiedzialność.

IV.

Mamy nadzieję, że po krwawej wojnie światowej podniesie się znowu ludzkość ze stopnia niższego na stopień wyższy kultury materialnej i duchowej w imię zasady postępu, jakąśmy u św. Tomasza dostrzegli. Kiedy chodzi o szczegółowe przewidywanie przyszłości, jest on bardzo ostrożny i mówi tylko o mniej lub więcej prawdopodobnych wnioskach, „consecturatio“, ale, jeżeli chodzi o ogólny obraz ludzkości, to nie wątpi ani na chwilę, że dzieje ludzkie niósą nas ciągle naprzód, upodabiając coraz więcej do Boga. Od czasów Sorela mówi się o nowoczesnym micie, który zawiera w sobie jądro myślowe, otoczone marzeniami, wyrosłymi z gorącego ukochania jakiejś sprawy. W tomizmie wyjaśni się genezę mitu w sposób bardzo prosty, bo się wie, że miłość podniesiona do pewnej ekstazy, mobilizuje wszystkie nasze władze poznawcze i pożądawcze, mobilizuje rozum i wyobraźnię, doprowadzając je do najwyższego wysiłku. Może być tak, że marzenia wyobraźni górują nad rozumem, albo też idą przeciwko jego wskazaniom. Człowiek pod tchnieniem miłości zaczyna nieraz marzyć z rozumem lub przeciwko rozumowi, zgodnie z etyką lub przeciwko jej najpierwotniejszym zasadom. Mitem złym, okrutnym dla narodów europejskich był mit rasistowski, który wywołał ostatnią pożogę wojenną. Z klęską Niemiec nie poszły jednak wszystkie mity do grobu, bo pod wpływem impulsów miłości szuka człowiek poetycznego znaku dla swych myśli i uczuć, by przez to porwać za sobą miliony. Istnieją mity antyreligijne i mity, które w religię bynajmniej nie godzą. Kiedy Maritain

na zjeździe międzynarodowym tomistów w Poznaniu roztaczał przed słuchaczami świetlany obraz przyszłego typu kultury chrześcijańskiej, nazwał swoją myśl mitem w ujęciu Sorela. Po przeprowadzeniu rozumowania może wyobraźnia marzyć, kiedy serce nie pozwoli jej zasnąć. Z serca rośnie pragnienie, żeby raz wypracowane ideały urzeczywistniały się w przyszłości, stając się źródłem szczęścia dla całych grup społecznych.

Także w filozofii dziejów pojawiają się marzenia, wypowiadając obok uzasadnionej myśli najczęściej serdeczne pragnienia autora lub całej nawet grupy społecznej. Jeżeli katolik miał dzisiaj wypowiedzieć swoje marzenia, to by oświadczył, że jak św. Paweł pragnie nowej paruzji, nowego objawienia się Chrystusa w dziejach przez nasze dłonie i mózgi, nasze serca i myśli. Paruzje Chrystusa dokonywały się raz po raz, odnawiając ciągle oblicze ziemi. Spodziewamy się, że po ostatniej wojnie światowej odnowi się oblicze ziemi nie tylko przez uwolnienie energii atomowej, lecz także i przede wszystkim przez to, że pojawi się nowy świat sprawiedliwości społecznej i miłości, by się upodobnić do Boga we wszystkich Jego atrybutach i doskonałościach. Boimy się mocy człowieka bez niezwykłej Jego dobroci, boimy się nawet sprawiedliwości bez miłości, gdyż sprawiedliwość mogłaby się wyrodzić w okrucieństwo. Stała Polska nad Odrą i Nyssą, by spełnić na odzyskanej ziemi piastowskiej wielkie dziejowe zadanie: jeżeli ktoś chce mówić o polskim micie na najbliższą przyszłość, to go poniesie na nowe nasze ziemie. Maritain mówi o nowym typie kultury chrześcijańskiej, powstałej pod wpływem naszej religii, która mieszka i powinna mieszkać w całości kultury tak immanentnie, jak Bóg mieszka w stworzonym przez siebie wszechświecie. Każdy katolik w Polsce pragnie gorąco, żeby aż do Odry i Nyssy dokonała się paruzja Chrystusa przez polską pracę i polski wysiłek myślowy. Katolicyzm bierze na swój sztandar tezę tomistyczną: „genus humanum arte et ratione vivit“: żyjemy z pracy dłoni i duszy naszej, by iść coraz wyżej ze stopnia na stopień, coraz silniejsi przez każde nowe narzędzie myśli i techniki, ale także coraz lepsi, coraz więcej do Boga zbliżeni.