



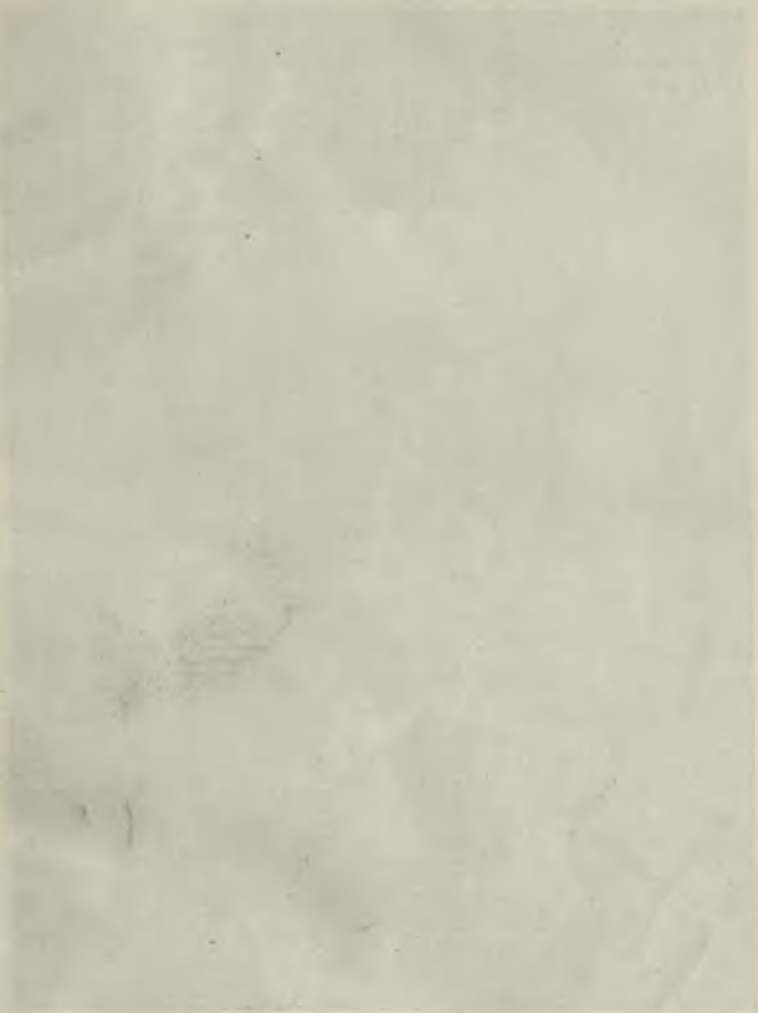
<http://rain.org.pl>

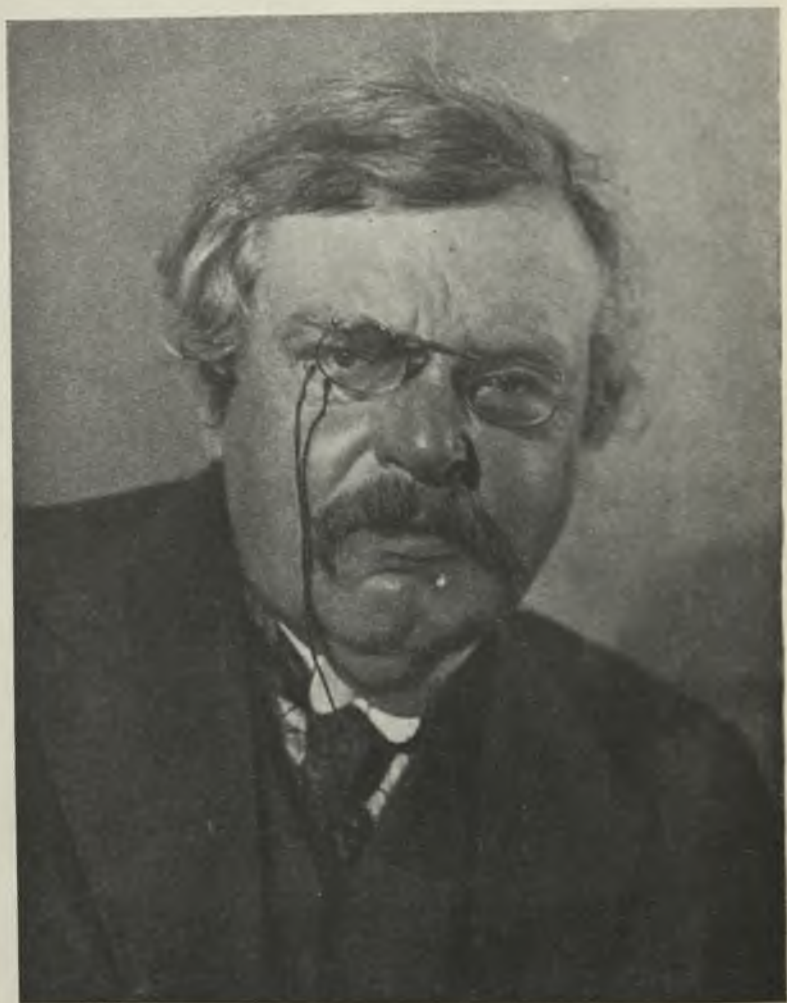
W A C Ł A W B O R O W Y

GILBERT KEITH
CHESTERTON

NAKŁADEM KRAKOWSKIEJ
SPÓŁKI WYDAWNICZEJ

<http://rcin.org.pl>





J. K. Christerson

<http://rcin.org.pl>

ON BERTHOLOTTA
CHESTERTON

G. K. CHESTERTON

WACŁAW BOROWY

GILBERT KEITH
CHESTERTON

KRAKÓW

NAKŁADEM KRAKOWSKIEJ SPÓŁKI WYDAWNICZEJ

1929

<http://rcin.org.pl>

WAGŁAW BOROŃ

GILBERT KEITH
CHESTERTON

EX LIBRIS
Dr KORNEL WIERZBIKI
POZNAŃ



II - 1298

Odbito w drukarni „Czasu“ w Krakowie pod zarządem Leopolda Wójcika

I

ŚWIAT I CZŁOWIEK

RADOŚĆ

Naczelnem wrażeniem, jakie dają pisma Chestertona, jest radość. Essayista, powieściopisarz, dramaturg, autor książek o wielkich zagadnieniach filozofji życia, religji, historii, polityki i organizacji społecznej, — jest on przede wszystkim poetą, a radość stanowi pierwszą pobudkę jego poezji. „Miłośnik świata“, czy może nawet romantyczniej: „Kochanek świata“ (*The World's Lover*): ten tytuł jednego z wcześniejszych jego wierszy do dziś może służyć za najogólniejszą jego charakterystykę.

Jakże bo zachwycający jest świat! Otwórzmy pierwszy zbiorek liryków Chestertona: „Szalony rycerz“ (*The Wild Knight*, 1900). Gwiazdy są świeże i wesołe „jak nagły śmiech“. Drzewa i łąki biegną w jakiejś gwałtownej szarży na zdobycie nieba (*A Novelty*). Ogromne morze traw wznosi swój szum ku gwiazdom (*The Human Tree*). Czerwony pierścień stokrotki jest cudem, który mógłby pocieszyć nawet w kataklizmie kosmicznym i wartby był tego, aby go proklamować z ostatniej skały zawalającego się świata (*Good News*). Każdy kamień ziemi jest skarbem, godnym rycerskiego przywiązania (*The World's Lover*). Poecie się wydaje (*Eternities*), że już będzie w niebie albo piekle, a jeszcze będzie w myśli „sylabizować arytmetykę ziemi“ i liczyć liście na drzewach. — W jakież sposób, jakiemi trudami — rozważa kiedy indziej (*The Beatific Vision*) — pozy-

skaliśmy prawo oglądania kwiatu nicennicy? Przez jakież cierpienia i walki przeszliśmy, aby stać się godnymi trawy i nie przynosić wstydu naszemu bratu mysikrólikowi? Cóż dopiero powiedzieć o zapłacie, jakiej Bóg może zażądać za obraz tej, którą widzieliśmy stojącą przy kominku, złotą od blasku ognia?

I co stąd, że zły mędrzec, siedzący, jak sowa, „pod garbatem drzewem Wiadomości“, nazywa ten świat bańką mydlaną? Poeta przyjmuje jego „słaby koncept“ (*A Chord of Colours*):

— „Bańka mydlana, stary kuku? Dobrze, niechże będzie... Tylko — czyś ty widział kiedy w bańce te barwy, które ja widziałem na świecie?“¹

Owszem, poeta godzi się nawet słońca i systemy uznać za chwilowe tylko „ognie, spadające z pysznej bożej rakiety, puszczonej w noc karnawałową“ (*A Novelty*). Ale jakże wspałała ta noc! — A kiedy zjawia się ponury kaznodzieja ze słowami „To pył marny“, poecie wydaje się, że „martwy głaz ożył pod jego stopą“ i „całe jego ciało przemówiło“ ekstatycznym „Hymnem na cześć pyłu“ (*The Praise of Dust*). „Bogate białe i krwawo-czerwone kwiaty, kamienie, mchy inkrustowane ogniem, niebieskie blaski, pożary złota“: oto „wizja pyłu“. A oto pod drzewem słońce pada na ciemną głowę — o twarzy piękniejszej od nieba: a przecież twarz to z pyłu tylko i niczego więcej!

Na rozprawę z pesymistą, który z kolei się zjawia, nie posyła poeta już ani rozkoszy, ani wiary, ale — cierpienie (*The Pessimist*), i mówi:

— „Mój panie z rozklepaną urazą, cóż ty wiesz o cierpieniu? Co do mnie — ja wiem tylko o chwale, którą oddawał niebu pewien człowiek za to, że przyszedł na ziemię na krótką chwilę i stał koło mogiły; i wiem o pokoju pola bitwy, gdzie kwiaty rodzą się z krwi. Ja znam tylko jedno zło, od którego cały świat staje się dobry“.

¹ Wobec braku poetyckich przekładów cytuję wiersze Chestertona w możliwie dosłownych tłumaczeniach prozą. Ponieważ zaś wypada mi naprzemiennie cytować i dzieła poetyckie i prozaiczne, dla łatwiejszej orientacji czytelnika wyróżniam większe cytaty z wierszy odmiennym drukiem.

A kiedy smutek odezwie się znowu słowami znakomitego poety Yeatsa: „Świat bardziej jest pełen płaczu, niżeli zdołacie pojąć“, odpowie mu Chesterton (w wierszu *The Mortal Answers*, w zbiorze *Poems* z 1915 r.):

— „Świat jest upalny i okrutny; nasze serca i nasze ręce są zmęczone; ale świat bardziej jest pełen wspaniałości, niżeli zdołacie pojąć“.

— „Bo to jest coś — wtórzy poemat o „Wielkiem minimum“ (*The Great Minimum*) — płakać tak, jak myśmy płakali; bo to jest coś — czuć, kiedy wszyscy śpią... To jest coś — być“.

Sama nawet śmierć włączona zostaje do chóru radości: szkielet, leżący wśród kwiatów i śmiejący się wiecznie, mówi (*The Skeleton*), że jest ona może „tylko żartem dobrego Króla“: „jest przecież tak starannie ukryta!“

To też „Kochanek świata“ (*The World's Lover*), choć wycieńczony od głodu i okryty bliznami, choć wyklęty przez ludzi, uwięziony i na śmierć skazany, — w ciemności więzienia, mając przy sobie tylko ślimaka i sowę, — błogosławi i zdobywa zarazem cały świat; oczy jego są „pełne samotnego wesela“, a na twarzy jego jest miłość, ta miłość, „która jest samotnością bożą“.

Świat pełen jest wspaniałości. Trzeba tylko umieć ją podziwiać. Chesterton umie to przez całe życie, i w najpóźniejszych jego utworach znajdujemy tę samą zdolność zachwytu, co w pierwszych. Oto np. fragment wiersza „Tajemnica“ ze zbioru *The Ballad of St. Barbara and Other Verses* z 1922 r.:

— „Gdyby chmury zachodu mogły rósć na drzewach, zaledwieby dorównały barwom majowego kwiecia; a niebo popod morzem nie wyglądałoby zawrotniej, niż deszcz. Gdyby góry podniosły się i poleciały na skrzydłach, nie wyglądałyby szalniej od chmur... To też, choćby wszystkie już dziwy przeminęły, będę się dziwić temu, że można się nie dziwić“.

Niestety, jesteśmy obciążeni jakimś przekleństwem, wskutek którego nużymy się najdziwniejszymi rzeczami. Przyzwy-

czajamy się do nich, a „wszystkie przyzwyczajenia — jak mówi jeden z powieściowych bohaterów Chestertona — są złemi przyzwyczajeniami“. Im więcej na coś patrzymy, tem mniej z tego widzimy. Na świecie poprostu za dużo jest rzeczy ciekawych, żebyśmy należycie mogli ocenić choć jedną z nich. To też „dla umysłu i oczów przeciętnego człowieka — powiada Chesterton w przedmowie do pierwszego zbioru swoich szkiców „Obrońca“ (*The Defendant*, 1901) — ten świat jest tak stracony, jak Eden, i tak pogrążony, jak Atlantyda. Przez całą długość historii ludzkości przebiega dziwne prawo, że ludzie zawsze mają skłonność do niedoceniań swojego otoczenia, niedoceniań swojego szczęścia“. Najbardziej powszechne zaś zmniejszenie pamięci ludzi — czytamy gdzie indziej w tejże książce — to zapomnienie o tem, że żyją na gwiazdzie. Trzeba, żeby sobie o tem przypominali. Wielka też część twórczości Chestertona wypływa z poczucia tego „świętego obowiązku zdumienia“.

A intuicję dziwności świata daje mu nietylko to, co jest w nim rzadkie i wyjątkowe, ale, owszem, raczej to, co się w nim wiele razy powtarza. „Dla mnie rzeczy już znajome — powiada — nagle stają się obce i znaczące“. Bo to, co się powtarza, wcale się nie robi przez to racjonalniejsze, ale, owszem, raczej bardziej cudowne: Natura też często „ujawnia swoją największą dziwność w swojej jednostajności“. Opisując w jednym z poetycko-humorystycznych swoich szkiców („Słupy telegraficzne“, w zbiorze *Alarums and Discursions*) przechadzkę przez las sosnowy, powiada Chesterton, że „w samem właśnie powtarzaniu jest jakiś przedziwny rytm: jakby ziemia zawzięła się przypominać jeden kształt tak długo, aż stanie się straszliwy“. I może dlatego — mówi dalej — tak dużo jest powtórzeń w naturze, tyle milionów liści i krzemieni. „Może człowiekowi trzeba przejść koło tysięcy sosen, zanim zobaczy tę jedną, która jest rzeczywiście sosną“. Dlatego to w lesie jest coś tak osobliwie wstrząsającego.

O tem samem czytamy w powieści „Napoleon z Notting Hill“: „Istnieje pewne prawo, zapisane w najciemniejszej Księdze Życia, a mianowicie: możesz oglądać jakąś rzecz dziewięćset dziewięćdziesiąt dziewięć razy i nic ci nie zamąci spokoju; a kiedy spojrzysz na nią po raz tysięczny, grozi ci straszliwe niebezpieczeństwo, że zobaczysz ją po raz pierwszy“.

Rozmyślenia na ten temat wprowadza Chesterton i do fundamentalnego wykładu swojej filozofii życiowej, jakim jest książka p. t. „Ortodoksja“ (*Orthodoxy*, 1908). Powtarzanie w naturze — mówi tam — wydaje się czasem powtarzaniem w podnieceniu: jakby nam przypominano niewyuczoną jeszcze ciągle lekcję. „Trawa wydaje się dawać mi sygnał wszystkimi swojemi pędami odrazu; gwiazdy zdają się całym tłumem zniżać, żebym je zrozumiał“. Jest w tem „oszaleniający rytm inkantacji“.

W takie właśnie uczucia wyposażony przez Chestertona bohater jego Inocenty Smith, w humorystyczno-allegorycznej powieści „Żywy człowiek“ (*Manalive*), doznaje nieraz „poetyckiego strachu“ i patrzy na swoją żonę jak na nieznaną spotkaną na ulicy, a wchodząc na schody swojego domu, uprzytomnia sobie, że to przecież wdzieranie się na wysokości, jak w górach.

Ale niekoniecznie tylko pamięć jest glebą takich wzruszeń. Czasem, przeciwnie, daje je zapomnienie. Móc zapomnieć i niespodziewanie znowu zobaczyć — to przywilej równie poetycki, jak żywo pamiętać. I dlatego to ten sam allegoryczny Inocenty Smith czasem wchodzi do swojego domu drogą złodzieja i włamywacza, żeby w pewnej chwili zobaczyć go nagle, żeby go „odkryć“. Tak samo „odkrywa“ i swoją żonę, rozstając się z nią co czas jakiś i zdobywając ją na nowo, jak kochankę.

Może nawet lepsze jest zapominanie od pamięci? Przecież tylko dlatego, że zapominamy Szekspira i Balzaca, możemy ciągle ich czytać na nowo i ciągle rozkoszować się nimi. I dlatego to Chesterton, wydając na nowo swojego „Obroncę“

(w r. 1914), wyrażał radość, że książka ta zupełnie została zapomniana w ciągu lat kilkunastu. — I dlatego zaleca podróże, że przyjeżdża się z nich do własnego kraju jak do obcego.

Przy jednym nastawieniu wszystko na świecie wydaje się historyczne, przy drugim wszystko rewolucyjne. Inocenty Smith, w niemałej mierze wyrażający swojego autora, umie z jednego przechodzić w drugie: raz z premedytacją przygotowując „lekcje praktyczne“, które jemu i innym mają uprzytomniać, że żyją i chodzą na dwóch nogach po ziemi; innym razem poprostu „zapominając o sobie, jak mały chłopiec w zabawie“. Tak czy owak, hucznością i wesołością swoją, niby prądem elektrycznym, porusza wszystkich dokoła i wszystkich nieustannie wciąga w jakiś świat przygód. A jak poezja Chestertona, tak i Smith włącza śmierć do symfonji życia. Dewiza *Memento mori* według niego „ma za cel nietylko przypominać nam o życiu przyszłym, ale także i o doczesnym“.

— „Z naszym słabym duchem — mówi — zestarzelibyśmy się w wieczności, gdyby nam śmierć młodości nie zachowywała“.

2

POKORA

Warunkiem radości jest pokora. Ona to daje oczom świeżość spojrzenia, a sercu świeżość odczucia: ona więc „wieczycie odnawia ziemię i gwiazdy“. To też już w pierwszym tomie swojej prozy wystąpił Chesterton z paradoksalną naówczas „Obroną pokory“. „Pokora — czytamy tam — to zbytkowna sztuka sprowadzania się do punktu, to jest nie do czegoś małego ani wielkiego, ale do czegoś zupełnie bez wymiaru: tak, że wszystkie rzeczy kosmiczne są w stosunku do niej, tak jak w rzeczywistości, niezmierne“. Wyniosły egoizm nie wzbogaca naszej wiedzy. Odprawiając żebraka od drzwi, może postępujemy rozsądnie, ale głupstwem byłoby przypuścić, że w ten sposób poznamy wszystkie powieści, które żebrak mógłby opowiedzieć. Patrzeć na rzeczy z góry to eksperyment może cie-

kawy, ale właściwie z balonu nie *widzi* się w prawdziwym sensie tego słowa ani kapusty, ani wysokiej turni. Dopiero pokora, autoredukcja daje nam „bajeczne i zawrotne widzenie rzeczy takimi, jakimi one naprawdę są: gigantycznych stokrotek, chłonących niebo nicennie, wielkiej Odyssei dziwnie barwnych oceanów i dziwnie kształtnych drzew, pyłu jak ruiny świątyń i ostu jak ruiny gwiazd“. A „jeżeli — jak mówi Chesterton gdzie indziej — nie pobudzamy się nieustannie do wdzięczności i pokory, coraz mniej rozumiemy znaczenie nieba i kamieni“.

— „Pokora jest matką olbrzymów“: w takiej paradoksalnej formie powtarza tę myśl ksiądz Brown, bohater cyklu kryminalno-policyjnych powiastek Chestertona: „z doliny widzi się wielkie rzeczy; ze szczytu góry tylko małe“.

To też olbrzymia radość innego bohatera powieściowego, Ojca Michała z powieści „Kula i krzyż“ (*The Ball and the Cross*), po wyjściu z śmiertelnego niebezpieczeństwa, wyraziła się w tem, że się poczuł „nieopisanie mały“, „zdawało mu się, że znowu jest dzieckiem“, patrzył na wszystko z „prostym i radosnym apetytem dziecka, które je ciastka“.

I tak przez wszystkie lata pisarstwa Chestertona z uczucia pokory wypływają najświetniejsze stronicy jego prozy i najpiękniejsze wiersze.

— „Gdy moje dni będą się już kończyły — tak wyobraża sobie „Drugie dzieciństwo“ (*A Second Childhood*) w zbiorze poezyj z r. 1922 — i już nie będę miał pieśni do śpiewania, myślę, że nie będę przecież za stary, żeby przypatrywać się wszystkiemu: tak, jak niegdyś przypatrywałem się drzwicom dziecinnego pokoju, wysokiemu drzewu i huśtawce... Ludzie stają się za starzy dla miłości; ludzie stają się za starzy dla kłamstwa; ale ja nie stanę się za stary, by patrzeć, jak wstaje olbrzymia noc, — ta chmura większa niż świat, ten potwór, złożony z oczów. — Nie jestem godzien rzemyka mojego sandału, ani pyłu, który pokrywa moje stopy, ani laski, która mię prowadzi po tej ziemi, zbyt dobrej, by mogła trwać, zbyt twardej, by była prawdziwa... I wszystko będzie ciągle nowe, choć ja będę stary, — choć ja będę stary i umrę“.

W jednym z najbardziej zasadniczych swoich dzieł, w „Heretykach“ (*Heretics*, 1905), uzasadnia Chesterton wartość pokory szczegółowem rozumowaniem: człowiek pokorny, nie mając myśli rozproszonej przez własną „dostojność“, lepiej przede wszystkim wyteęza wzrok na sensacyjne widoki świata; następnie bardziej się daje dostrzeżonym dziwnościom porywać; a wreszcie, dzięki bezpośredniości odczucia rzeczy, pamięta je i zdaje z nich relacje dokładniej i szczerzej. Dlatego też ludzie pokorni zdolni bywają do rzeczy wielkich i wymagających odwagi.

Najważniejsza zaś zdobycz pokory to przeświadczenie, że świat istnieje bez nas i nawet naprzekór nam, że — jak to wyraża „Obrońca“ — jest „wspaniale niezależny od naszych intelektualnych miarek i naszych trywjalnych określeń“. To przeświadczenie dopiero, jak czytamy w innem miejscu, „czyni życie nie złudzeniem nocy, ale przygodą poranka“, pobudzającą i uroczą. Znamienna to rzecz, powiada Chesterton, że największy poemat religijny, jakim jest *Księga Joba*, wśród argumentów przekonywających niewiernego na plan pierwszy wysuwa nie uporządkowane dobrodziejstwa stworzenia, ale, przeciwnie, jego dzieła nieodgadnione i olbrzymie swoją irracjonalnością:

— „Kto dał bieg bardzo gwałtownemu dżdżowi, i drogę grzmiącemu gromowi? Aby szedł deszcz na ziemię, bez człowieka, na puszczy, gdzie żaden człowiek nie mieszka“.

Bo to jest prawda, „że wywieść duszy rzeczy zapomocą syllogizmu równie niepodobna, jak złowić Lewjatana na wędkę“.

Jednym też z czynników uroku życia jest to, że nie wszystkie nasze życzenia się spełniają (poświęcony jest tej kwestji osobny *essay* p. t. „Życzenia“, w zbiorze *The Uses of Diversity*). Świat, w którym wszystko, czego zapagniemy, urzeczywistniałoby się, byłby chyba nieprzyjemnym światem: „byłoby nudno być tak wpływową osobą“; „świat byłby wtedy zanadto jak sen, a sen zanadto jak zmora“. To zresztą jest sens popu-

larnych powieści, takich, jak o Midasie albo o „kaloszach szczęścia“.

— „Ajaks wyzywał piorun — ciągnie Chesterton, — ale ja lubię piorun, bo on wyzywa mnie. Cieszę się z gwiazd, słońca, drzew i morza, bo istnieją bezemnie“.

Najstraszliwsza wizja Chestertona-poety to niebo (w poemacie *The Mirror of Madmen*), w którym wszystkie twarze są powtórzeniem jego własnej. Oblicze Władcy jest zasłonięte. I poeta, tknięty najokropniejszą trwogą, pada i modli się:

— „Jeżeli masz piorun, zabij mię, ale oszczędź czołu, na które padało czyste światło słońca, korony grzechu, od którego piekło jest chore: niech, podniósłszy oczy ku górze, nie zobaczę na tronie Sądu moich własnych rysów i postaci!“

Dopiero mając żywą intuicję odrębności świata od naszych kryterjów, możemy sobie wyobrazić możliwość nieistnienia. „Dopóki zaś — czytamy w „Heretykach“ — nie uprzytomnimy sobie, że świata mogłoby nie być, nie możemy sobie uprzytomnić tego, że świat jest. Dopóki nie widzimy tła ciemności, nie możemy podziwiać światła jako rzeczy jedynej i stworzonej. Jak tylko zaś zobaczyliśmy tę ciemność, wszystko światło rozbłyska nagle, oślepiająco i bosko... Jest to jeden z miliona szalonych żartów prawdy, że nie wiemy nic, dopóki nie wiemy, co to jest nic“.

Jeden też z najpiękniejszych poematów Chestertona to pieśń duszy niewcielonej, marzącej o istnieniu (*By the Babe Unborn*). Najzwyczajniejsze rzeczy ziemi stają się fantastycznie wspaniałe w tej wizji oglądanej z niebytu: wysokie drzewa i małe trawy, niebieskie i blade morza, stały ogień „zawieszony w powietrzu“, i zielone włosy rosnące na wysokich wzgórzach:

— „W ciemności leżę i śni mi się, że są wielkie oczy — zimne i dobre, — i pokręcone ulice, i milczące drzwi, i żywi ludzie za drzwiami. — A choćby przyszły chmury burzy! Lepsza tu jedna godzina w płaczu i walce, niż wszystkie wieki, w których władałam mocarstwami nocy“...

3

WIELKIE PRZYPOMNIENIE

Pewien urzędnik przez czterdzieści przeszło lat codzień wracał tą samą drogą ze swojego biura. Punktualnie o pół do szóstej popołudniu brał w prawą rękę parasol, a w lewą tekę i, wyszedłszy przez boczne drzwi kantoru, szedł lewą stroną wzdłuż ulicy, skręcał w pierwszą przecnicę na lewo, potem w trzecią na prawo, tam kupował gazetę, szedł dalej po prawej stronie, okrążał dwa narożniki i wychodził na przystanek kolejki podziemnej, gdzie siadał do pociągu. Przez czterdzieści lat dwa miesiące i cztery dni odbywał codzień tę drogę z nawykowym automatyzmem; droga nie była długa i zabierała przeciętnie około czterech i pół minut. I oto piątego dnia po czterdziestu latach i dwóch miesiącach wydarzyła się systematycznemu urzędnikowi niesłychana przygoda. Wyszedł, jak zwykle, z parasolem w jednej, z teką w drugiej ręce, ale w krótką chwilę po wyjściu poczuł, że jest jakoś szczególnie zmęczony. Pomyślał, że szedł za szybko, i zdziwiło go to, bo zwykle wszystko robił z zegarkową regularnością. Po chwili jednak doznał wyraźnie wrażenia, że ulica wznosi się wgórę znacznie wyżej, niż normalnie. Przecznica wskutek tego wydawała się dalej, niż zwykle, a kiedy w nią skręcił, był przekonany, że się omylił: ulica ta stromo się podnosiła... A jednak była to ta sama ulica. Napis był ten sam, szyldy nad zamkniętymi sklepami te same, widok ten sam; tylko wszystko było podniesione do góry. Urzędnik pobiegł z furją, nie myśląc już o zmęczeniu; ale, kiedy doszedł do drugiego swojego skrzyżowania, prawie upadł na bruk: nowa ulica, równa zazwyczaj, wznosiła się teraz jak strome schody na piramidzie, chociaż każdy jej szczegół był ten sam, co zawsze; i zdaleka, jak na jakimś szczycie alpejskim, widać było napis nad sklepikiem z gazetami. Na chodnikach było pusto, a zdezorientowany przechodzień biegł zapamiętane, choć ze strasznym wysiłkiem, przed siebie. W pewnej chwili coś go tknęło; schylił się i spojrzał

przez okienko jednej z piwnic. I zobaczył... pustą przestrzeń i gwiazdy...

Kiedy podniósł głowę i rozejrzał się, zauważył, że w ogrodzie przy jednym z domów ktoś stał i patrzył na niego. Twarz jego była w cieniu, ale systematyczny urzędnik poznał odrazu, że był to ktoś nie z tego świata.

— „Jeżeli jesteś dobrym aniołem... — zwrócił się do niego — albo mądrym djabełem, albo masz coś wspólnego z ludzkością, powiedz mi, co za diabli opętali tę ulicę“.

— „A niby co ty sobie wyobrazasz, że to jest?“

— „To jest Bampton Street: ulica, która idzie do przystanku Oldgate“.

— „Tak — odpowiedział nieznajomy poważnie — rzeczywiście: idzie tam — czasami. Ale dzisiaj idzie do nieba“.

— „Do nieba?... POCO?“

— „Idzie do nieba po sprawiedliwość... Musiałeś się z nią źle obchodzić... Trudziłeś ją, przemęczałeś... a nigdy nie pamiętałeś o jej istnieniu... I ulica nie mogła już dłużej wytrzymać tej niezmordowanej zuchwałości; i teraz stanęła deba i podniosła głowę do nieba...“

— „To wszystko jakieś bzdury. Ulice idą zawsze do miejsca, do którego mają iść. Ulica musi zawsze iść do swojego końca“.

— „Dlaczego tak myślisz o ulicy?“ — pytał dalej z wielkim spokojem nieznajomy.

— „Bo widziałem, że zawsze robi to samo — odpowiadał urzędnik już rozszłoszczony. — Dzień po dniu, rok po roku, zawsze szła do przystanku Oldgate. Dzień po...“

Ale tu nieznajomy przerwał mu i, z gniewem wstrząsnąwszy głową, krzyknął straszliwie:

— „A ty co?... Cóż ty wyobrazasz sobie, że ulica myśli o tobie? Czy myśli, że ty żyjesz? Czy ty żyjesz? Dzień w dzień przecież, i rok w rok, i ty szedłeś do przystanku Oldgate...“

Taka jest treść powiastki Chestertona „Rozgniewana ulica“ (ze zbioru *Tremendous Trifles*). Wyraża ona w sposób obrazowy to, o czym w trybie systematycznego wykładu mówi szeroko „Ortodoksja“, a czego żywa intuicja daje światło i atmosferę chestertonowskiemu widokowi świata.

Z faktu, że widzieliśmy tysiące razy, że ulica Bampton Street idzie do Oldgate Station, nie wynika wcale jako logiczna konieczność, że jutro ta ulica nie będzie poderwana w chmury lub nie zapadnie się pod ziemię. Z faktu, że słońce miliony razy wznosiło się nad ludzkimi głowami, wcale nie wynika jako logiczna konieczność, że jutro wzniesie się raz jeszcze. To, co nazywamy „prawami natury“, to są uogólnienia, oparte na obserwacji wielkiej ilości powtórzeń, ale bynajmniej nie mają one tego stopnia pewności, co prawa rządzące światem stosunków pojęciowych. W logice, w matematyce możemy mówić o prawach bezwzględnych i niezmiennych. Jeżeli złe siostry starsze są od Kopciuszka, to jest „w żelaznym i straszliwym sensie“ koniecznością, żeby Kopciuszek był od nich młodszy. Jeżeli Kubuś jest synem młynarza, to młynarz jest jego ojcem: to mówi chłodny rozum, i nie mamy podstawy, aby mu się oprzeć. Dwa i jeden to trzy, i nie możemy sobie wyobrazić, aby było inaczej. Ale żeby drzewa musiały rodić owoce? To wcale nie jest rzeczą tak „racjonalną i nieuniknioną“, jak to się wydaje w życiu potocznym i niefilozoficznej nauce. Możemy sobie przecież doskonale wyobrazić, że drzewa rodzą coś całkiem innego: np. „złote lichtarze, albo tygrysy wiszące za ogon“. Nie byłoby to dziwniejsze od rodzenia owoców. Istoty tych procesów przecież wcale nie znamy, i mimo całej nauki „nie potrafimy powiedzieć, dlaczego jajo może się zamienić w kurczaka, tak samo jak nie potrafimy powiedzieć, dlaczego niedźwiedź w baśni mógł się zamienić w królewicza“. Jako pojęcia, jajo i kurczak są przecie od siebie bardzo daleko; tak samo — kwiat jabłoni i jabłko. Jeśli ktoś wiąże myślowo te rzeczy, nie jest wcale lepszym logikiem,

niż ten, który wiąże kwiat jabłoni ze wspomnieniem swojego dzieciństwa: jeden i drugi kierują się tylko „ciemnymi asocjacjami“. Kiedy kwiat przekształca się w owoc, albo jajo w ptaka, jest to dla nas równie niepojęte, równie magiczne, jak przekształcenie się myszy w konie w baśni o Kopciuszku.

Jeśli więc w praktyce możemy liczyć na to, że będzie tak, jak wiele tysięcy czy milionów razy było, to jednak nie mamy prawa mówić, że tak być zawsze musi. My tu nie wnioskujemy, ale raczej zakładamy się, „ryzykując odległą możliwość cudu — podobnie jak ryzykujemy możliwość zjedzenia zatrutego ciastka, albo spotkania komety, która cały świat rozbije“.

Bo wszyscy — tak kończy się ten wywód w „Ortodoksji“ — jesteśmy podobni do tego człowieka z baśni, co zapomniał swojego nazwiska. I my tak zapomnieliśmy, kim właściwie jesteśmy. Na pewnych poziomach życia zapominamy nawet o tem żeśmy zapomnieli: i to jest nasz zdrowy rozsądek, nasza logiczność, praktyczność, pozytywność. Od czasu do czasu tylko przypominamy sobie, żeśmy zapomnieli: i to jest poruszenie ducha, sztuka, ekstaza.

I jeszcze to przypomnienie wielkiego zapomnienia umacnia postawę pokory wobec świata. Bo dzięki niemu jeszcze dobitniej odczuwamy, jak wszystko w świecie jest nam podarowane, jakim życie jest przywilejem. Wszystko w świecie zyskuje dla nas wartość taką, jak dla Robinsona sprzęty uratowane z rozbitego okrętu. Bo wszystkiego mogłoby nie być.

4

POEZJA PROZY

I nietylko natura jest skarbem Robinsona, ale i wszelkie dzieła rąk ludzkich. „Jest to dobre ćwiczenie — czytamy w „Ortodoksji“ — w pustych albo brzydkich godzinach dnia patrzeć na coś, na łopatkę od węgla np., albo na szafkę z książkami,

i myśleć, jakiemby było szczęściem uratować to z tonącego okrętu i przenieść na bezludną wyspę“. Z tem uczuciem spogląda Chesterton na najpospolitsze rzeczy. I wtedy tramwaj elektryczny staje się latającym zamkiem z bajki (w szkicu „Sklep duchów“ w *Tremendous Trifles*), nasze miejskie mieszkania — ptasiami gniazdami na wieżach wyższych od piramid („Skrzydła z kamienia“ w *Alarms and Discursions*), latarnia — wbitą w ziemię ognistą włócznią (w poemacie „Latarnia“ w zbiorze *The Wild Knight*). Że na miejscu dawnego świata baśni „nauka wzniosła swoją żelazną koronę“ — to cóż? W dymie i lampach jest ten sam blask baśni, i „słowo, co czarowało lasy i wzgórza, przemówiło w żelazie i kamieniu“ (wiersz *Modern Elfland*). Sygnały kolejowe mrugają jak oczy smoka, a kominy są jakby palcami wskazującymi ku niebu. A jakąż wspinałością jest stacja (*King's Cross Station*)!

— „To kolisty kosmos, w którym człowiek jest bogiem: ze słońcami i gwiazdami z zieleni, złota i szkarłatu, z mgławicami dymu, które, wznosząc się w pierścieniach ku górze, zakrywają swoje żelazne niebiosy. Boże! ...Czyż zobaczymy choć przez chwilę... wizję człowieka z okrzykiem na ustach, wiezionego w triumfie przez świszczące rumaki z wody i ognia? Czy też Los musi raz jeszcze odegrać starą farsę i czekać, aż dopiero wśród zniszczenia Czasu powie tu ktoś do zwalisk: Cóż to za rasa poetów strzelała tak gigantycznymi łukami ku gwiazdom?“

Tak „przez wszystkie wrzaski miasta“ słyszy Chesterton „bicie serca kraju baśni“. Nie jest on jednak bynajmniej tylko wyławiaczem wzniosłości. We wspomnieniach swoich („Kiedy byłem młody“, w *The Strand Magazine* z kwietnia 1925) powiada, że od dzieciństwa ma „romantyczne uczucia dla rzeczy wulgarnych“, i że rzeczy te są dla niego „prozaiczne i poetyczne“ zarazem. Gdzie indziej (w *Alarms and Discursions*) powtarza to w ulubionej swojej formie paradoksu:

— „Nie znam nic bardziej wulgarnego, jak pogarda dla wulgarności“.

To też kiedy symboliczny Inocenty Smith (w powieści „Żywy człowiek“), przekonawszy pesymistę Eamesa lekcją śmiertelnego niebezpieczeństwa, że życie jest coś warte, dyktuje mu hymn dziękczynny, obejmuje dziękczynieniami nietylko kościoły i kaplice, nietylko staw i kaczki na stawie, ale i „wille, i wulgarnych ludzi, i kałuże, i garnczki, i patelnie, i kije, i łachmany, i gnaty, i centkowane rolety“...

Jedną już z pierwszych „obron“ ideologicznych Chestertona była „Obrona brzydoty“ przeciwko kanonom piękna: dowodził już wtedy, że brzydota jest „ekstrawagancją witalności“, że idzie razem z rozmaitością, energią i bujnością. Dlatego też zawsze będzie wielbił huczne popularne uroczystości i zabawy (te np., które są związane z Bożem Narodzeniem). Dlatego zawsze będzie kochał poetę wulgarnych ludzi — Dickensa. Dlatego będzie szydził z współczesnych idealistów, żyjących w „dostojności“ i przez to nie umiejących się cieszyć. A i w naturze nie będzie specjalnie szukał tylko wdzięku, harmonji czy majestatu: lubi naturę nawet ociążałą i cudaczną. Potrafił też upoetyzować nawet lekceważoną przez całe wieki literatury świnię. „Jej głos mocny, chrząkający, jakby uwięziony“ mógłby być „głosem samej ziemi, chrapiącej w swoim potężnym śnie“; jest to „głos, który robi człowiekowi dobrze“: — tak mówił dwudziestosiedmioletni „obrońca“. A pięćdziesięcioletni sławny pisarz nie zmieni tego stanowiska, przedstawiając w jednym z „Opowiadań naciągniętych“ (*Tales of the Long Bow*, 1925) sielankę miłosną na tle hodowli świń i rozmowy narzeczonych zupełnie naturalnie prowadzone w pobliżu chlewa; ba, wywyższy jeszcze „tak bardzo oszkalowane zwierzęta“, przypominając (przez usta swojego bohatera) historję Syna Marnotrawnego, i to zwłaszcza, że świnię „dały mu tak doskonałą radę, że wrócił do swojej rodziny“...

Śmieszność? — Chesterton jest także entuzjastycznym teoretykiem śmieszności. Śmieszności jest w życiu dużo. Człowiek rodzi się śmieszny i nigdy nie wygląda w pełni dostojnie. „Za-

czynając od uroczystego dziecka, a kończąc na szczerzącej zęby czaszce“, we wszystkim, co jest ważne, jest coś groteskowego (mówi o tem książka Chestertona o Bernardzie Shaw). Ale ta absurdalna groteskowość to jest dobroczynny w życiu pierwiastek: bo leczy człowieka z dumy i wspomaga pokorę. I dlatego niema przepaści pomiędzy tem, co zasługuje na śmiech, a tem, co zasługuje na miłość. I dlatego, jak mówi w ostatnich, przedśmiertnych swoich słowach bohater powieści „Napoleon z Notting Hill“:

— „Śmiech i miłość są wszędzie. Katedry, budowane w wiekach, które kochały Boga, pełne są bluźnierczych grotesek. Matka śmieje się ciągle z dziecka, kochanka śmieje się z kochanka, żona z męża, przyjaciel z przyjaciela“...

5

KLIMAT WIECZNOŚCI

To wszystko są zdobycze pokory. Bo trzeba pokory, aby móc kochać to, z czego się śmiejemy, i śmiać się z tego, co kochamy. Ale jakże kierować pokorą, żeby prowadziła do radości? Bo sam Chesterton mówi, że bywa także pokora źle zorientowana, „fatalna i przerażająca“, pokora, która sprawia, że niczego w życiu nie doceniamy.

Nie byłoby tu dobrą busolą myślenie o tem, z czegobyśmy i jak mieli się cieszyć. To mogło posłużyć tylko Inocentemu Smithowi, ze względu na podjętą przez niego misję dydaktyczną. Naogół jednak działa zasada przeciwna: „przygody są dla tych, którzy ich najmniej oczekują“, jak czytamy w „Heretykach“; a jak rozwija tę myśl książka o św. Franciszku z Assyżu: „im mniej człowiek będzie myślał o sobie, tem więcej będzie myślał o swoim szczęściu i o wszystkich darach Boga“.

Prawdziwą orientację znajdziemy tylko w czemś wszystko obejmującym, w czemś wiecznem: w wiecznem uczuciu, albo w wiecznej prawdzie.

— „Ten świat jest szalony, jak bajka starych nianiek, i proste rzeczy są bardzo dziwne: ziemia wystarcza i powietrze wystarcza dla naszego zdumienia i naszej wojny; ale nasz spoczynek jest tak daleko, jak skrzydła ognistego ptaka, a nasz pokój zawisł na rzeczach niemożliwych, gdzie nieprawdopodobne skrzydła biją i grzmią dokoła niewiarogodnej gwiazdy“ („Dom Bożego Narodzenia“, w zbiorze poezyj z 1915 r.).

Myśleć o sprawach zasadniczych i ostatecznych: to jedyna higiena ducha. Tkwić w rzeczach serjo: to jedyny sekret wesołości. Wznosić się ponad sztukę: to najpewniejsza gwarancja dobrej twórczości artystycznej.

— „Jest jedna tylko rzecz niezbędna: wszystko. Reszta to marność nad marnościami“.

Tak wyraża tę myśl wiersz „Eklezjasta“ w pierwszym zbiorze liryków Chestertona. W zgodzie z nią, będzie Chesterton przez całe życie wrogiem wszelkiego, choćby najpiękniej upozowanego relatywizmu moralnego, wszelkiej ideologii, która rzeczy drugorzędne wysuwa na czoło kosztem pierwszorzędnych. W walce też, w książce „Heretycy“, najszerzej tę myśl rozwija. To prawda — powiada tam, — że przenikliwego uczucia szczęścia doznajemy głównie w pewnych przemijających chwilach, ale bynajmniej nie dlatego, żebyśmy te chwile uważali za przemijające, albo cieszyli się nimi „dla nich samych“. Kochanek cieszy się z chwili, ale nie dla niej samej, tylko dla swojej miłości, albo dla kobiety, którą kocha. Wojownik cieszy się z chwili, ale też nie dla niej samej, tylko dla sprawy, za którą się bije. I chociaż sprawa może być marna, a miłość płytka, „jednak patriota myśli o sztandarze swoim jako o wiecznym, kochanek myśli o miłości jako o czemś, co nie może się skończyć“. „Te chwile są napelnione wiecznością; te chwile są pełne radości, bo nie wydają się chwilowe“.

Dlatego też prawdziwa poezja, jak religja, musi mówić o „rzeczach pierwszych“ — jakkolwiekby mało miała o nich do powiedzenia.

— „Jedyna rzecz, którą każdy wie o Niepoznawalnym, to to, że jest ono Niezbędnem“: tak aforystycznie streszcza to Chesterton w szkicu pod wesołym tytułem „Projekt nowego wszechświata“ (w zbiorze *The Uses of Diversity*).

W świetle wieczności dopiero należycie widzimy ziemię:

— „Ziemia bez nieba nie jest naprawdę nawet ziemią, podobnie jak krajobraz nie jest krajobrazem bez sklepienia niebieskiego. A we wszechświecie bez Boga niema dość miejsca nawet dla człowieka“. To słyszymy od Chestertona przy okazji polityczno-historycznych rozważań w książce „Zbrodnie Anglii“ (*The Crimes of England*).

W klimacie wieczności dopiero może się rozwijać prawdziwe wesele. Dlatego to istnieją takie dawne związki pomiędzy religią a zabawą. Dlatego to Dickens, broniąc starych angielskich zwyczajów w święceniu Bożego Narodzenia, występował zarówno w obronie modlitwy, jak jedzenia i picia. Możemy bowiem z radością jeść i pić, kiedy wierzymy w rzeczy wieczne: zabawa, nawet jeżeli jest pusta, ma wtedy głębokie podłoże; jest w niej nie tylko uciecha, ale i pokora, i uczucie mistyczne. Mówi o tym Chesterton w monografii Dickensa i w licznych artykułach, poświęconych angielskiemu *Christmas*.

6

WSPANIAŁY PARTYKULARYZM

Z tego, że mamy się karmić rzeczami wiecznymi, nie wynika jednak bynajmniej, abyśmy się mieli rozplątać w jakimś ponadlokalnym, bezgranicznym uniwersalizmie. Przeciwnie: dla Chestertona niema nic nad to antypatyczniejszego. Jest on głęboko przekonany, że te kierunki, które mają „obejmować wszystko“, w rezultacie „nie wskazują na nic“. Przeciwstawia się im też jako głosiciel nacjonalizmu i nawet patryjotyzmu lokalnego. Najrozleglejszy obraz tej strony swojej ideologii dał w symbolicznej powieści „Napoleon z Notting Hill“ (1904). Jest to

bogata apoteoza wartości rzeczy określonych. Przedmiotem serdecznych umiłowań, bronionym nawet z narażeniem życia, staje się tam pospolita dzielnica miejska, której najwybitniejszymi gmachami są wieża ciśnień i gazownia. Ginąc w walce o ten skromny zakątek, bohater powieści umierającymi ustami wyjaśnia symbolikę swojego życia, szepcząc, że „jedyne szczęście i jedyny uniwersalizm“ to być przywiązanym do czegoś określonego. Że Notting Hill jest mizernym przedmieściem — to cóż? Czyż Jerozolima i Ateny nie były kiedyś równie mizerne?

Ideę „Napoleona z Notting Hill“ rozwija późniejszy „Żywy człowiek“ (1912).

— „Myślę, — powiada Inocenty Smith w jednej z ideowych rozmów — że Bóg nie bez racji dał nam miłość pewnych określonych miejsc, domowego ogniska i kraju ojczystego... Inaczej... może czciłibyśmy to...“ I tu palcem pokazał niebo i górskie przepaści.

— „Co pan przez to rozumie?“ — zapytuje go jego interlokutor.

— „Wieczność — odpowiada cierpkim głosem Smith, — największego z bałwanów, najpotężniejszego ze współzawodników Boga“.

— „Myśli pan o panteizmie, nieskończoności i tak dalej?“...

— „Myślę, że... Bóg kazał mi kochać jeden kawałek ziemi i służyć mu, i robić wszelkie rzeczy, choćby dzikie, na jego chwałę, poto, żeby ten kawałek ziemi mógł świadczyć przeciwko wszystkim nieskończonościom i sofisteryjom, że Raj jest gdzieś, a nie gdziekolwiek, że jest czemś, a nie czembądź“...

Partykularyzm i regionalizm zostają w ten sposób podniesione do wysokości zasady metafizycznej i religijnej. Po wielokroć też powtarza Chesterton, że nic nie jest bardziej obecne istocie religii, jak czysty spirytualizm (najdobitniej może mówi o tem szkic *The Yule Log and the Democrat* w „Pożytkach różnorodności“). Przez coś konkretnego, osobistego musimy

zawsze wychodzić poza uniwersalistyczną nieokreśloność. Dlatego niema religii bez aktu materialnego — sakramentu.

Tak samo jest i w innych dziedzinach życia. Najistotniejsze sprawy ludzkie rozgrywają się często w granicach parafii i giną z oczu, kiedy świat przebiegamy, jak globtrotterzy. „Parafjańska“ więc może z uśmiechem poblażania spoglądać na imperjalizm „cywilizacji samochodowej“, która, jak jest powiedziane w „Heretykach“, „zwycięża czas, pochłania przestrzeń, widzi wszystko i nie widzi nic“. — W jednym z wcześniejszych już swoich wierszy (*Behind*) przedstawił Chesterton człowieka-wędrowca, który — kiedy inni stawali się mądrzy, sławni i zamożni — ciągle dreptał tą samą okólną drogą i mówił, że w ten sposób szuka Boga. „Bo — powiadał — cały świat widzimy, na prawo i lewo, ale nie widzimy Tego, który, ukryty, powozi nami; to też przez osmdziesiąt lat wypatrywałem poprzez moje ramię poblasku sfery sfer“. — „I cóż odkrył?“ — pytają go. — „Przynajmniej wiem, dlaczego świat się obraca!“

W ten sposób obok rzeczy wielkich i małe rzeczy stają się godne podziwu. Tuż obok obrazów cyklopicznego ogromu spotykamy u Chestertona równie silnem uczuciem nasycone obrazy pigmejskiej małości. Zarówno teleskop, jak mikroskop są częstymi jego przenośniami. I często te same rzeczy, które go oszołamiały swoim bezmiarem, kiedy indziej wzruszają go swoją zaciszną drobnością. Oto np. obraz nieba w powieści „Człowiek, który był Czwartkiem“ (*The Man Who Was Thursday*):

„Całe niebo było tak blisko ziemi, jakby chciało wyznać jakiś bardzo ważny sekret. Sam firmament zdawał się być sekretem. Wyrażał on tę wspaniałą małość, która jest duszą patriotyzmu lokalnego. Samo niebo zdawało się małe“.

W „Żywym człowieku“ ta postawa wyobraźni jest opisana jeszcze szerzej. Wesoly Inocenty Smith mówi tam:

— „Ludzie opowiadają o wielkim wszechświecie... nieskończoności i astronomji; a to nie takie pewne wszystko. Ja

mam wrażenie, że rzeczom jest za ciasno... są spakowane: do podróży... Gwiazdom naprawdę za ciasno. Przecież słońce jest gwiazdą za bliską, żeby ją można porządnie widzieć; ziemia jest gwiazdą za bliską, żeby ją wogóle można widzieć...“

W jednym z poematów (*The Pessimist*, z „Szalonego rycerza“) glob ziemi wydaje się Chestertonowi „klejnotem — tak świetnym, kochanym i drogim“, że boi się, „aby Bóg nie upuścił go i aby się nie rozbił o gwiazdy“. Kiedy indziej (*Regina Angelorum*, w zbiorku z 1926 r.) „nasza mała, obracająca się planeta“ zdaje mu się „bąkiem nakręconym i puszczoneym po pstrokatem niebie“. W zakończeniu „Napoleona z Notting Hill“ ziemia nazwana jest przedmieściem. Może — słyszymy gdzie indziej (w książce o Williamie Blake’u) — nowoczesnym transcendentalistom dlatego tak trudno zrozumieć fakty wieczności, że są one zbyt podobne do faktów ziemi.

Najosobliwsze, choć właśnie bardzo dla Chestertona charakterystyczne połączenie postawy „teleskopizmu“ i postawy „mikroskopizmu“ wydało poemat „Baśń“ (*A Fairy Tale*, w zbiorze z 1900 r.), przedstawiający koszmarową historję człowieka, który rozrósł się w giganta. Wzniósł się on głową do nieba, przebił siedem jego kondygnacyj i pod najwyższym stropem dopiero poznał tę prawdę „jaśniejszą, niż nadzieja“, że całe niebo jest — mikroskopem.

7

GRANICE

Gdy zarówno rzeczy wielkie, jak małe, są tak przedziwne, godzi się i nawet trzeba — przy największej pokorze — jawnie się cieszyć i głośno swoją radość wyrażać. Czy ziemia jest oślepiającym ogromem, czy „małą prowincjonalną planetą“, powinniśmy się nią szczyścić, jak naszą ojczyzną. Do najnieznośniejszych ludzi należą dla Chestertona ci, którzy głoszą zasady „opanowania“, „dyskrecji“, „dobrego smaku“: ci, o któ-

rych powiada w „Obrońcy“, że „pozwoliliby dziś Chrystusowi dać się ukrzyżować...“, ale pytaliby go w imię dobrego smaku, czyby nie zechciał dać się ukrzyżować w swoim prywatnym gabinecie „Dobry smak — czytamy gdzie indziej (w „Heretykach“) — to ostatni i najobrzydliwszy z ludzkich zabobonów“. Chesterton chce o tem, co kocha, dawać (jak mówi w wierszu *Vulgarised*, z pierwszego tomu swoich liryków) świadectwo „tak nagie, jak krucyfiks, tak bezwstydnę, jak słońce na niebie“. Z tego stanowiska wynosi chełpliwość ponad dumę. Z tego stanowiska wyraża uznanie dla wszelkich bogatych strojów rytualnych i zachwyca się średniowieczem z jego — wcale nie sprzecznym z pokorą, ale, owszem, na niej ugruntowanym — gustem do wspaniałości, purpury i złota. Z tego stanowiska broni też przed współczesnymi estetami zwyczajowych uczt angielskiego *Christmas*, tłumacząc, że z wiarą, tężyzną i radością musi iść zawsze pewna wrzaskliwość i pospolitość, i przypominając, że ci, którzy w literaturze umieli najtkliwiej się wzruszać (jak Steele, Sterne, Dickens), byli zarazem zdolni do niewybrednego, głośnego humoru. Programowym obrońcą wesołej bujności, wybuchowości i huczności jest „Żywy człowiek“ — Inocenty Smith.

Zapewne — tak rozwija się ta ideologia dalej, — gdzie jest wesołość, jest i pewne niebezpieczeństwo: i to tak samo w biesiadzie Bożego Narodzenia, jak w całym życiu. Szczęście nasze zależy od umiejętności uznawania jego granic. Epigramatycznie i obrazowo wyraża to jeden z wierszy w zbiorze „Królowa siedmiu mieczów“ (*The Queen of Seven Swords*, 1926):

— „Drzwi, co nie mogą zamykać, nie mogą też nigdy otwierać; nie robi się też okna, nie robiąc zarazem i ściany“.

Wesoła, groteskowa maska starego *Christmas* ma to do siebie, że nie można w niej śpiewać za głośno, tańczyć za bardzo po warjacku, gadać za dużo (wiersz *A Portrait*). Inocenty Smith (jak wywodzi jego przyjaciel) może wesoło igrać wszystkimi konwenansami dlatego, że umie zachowywać przykazania.

Szeroko tę „naukę radości warunkowej“ rozwija „Ortodoksja“. Treścią jej jest, że wszystko zawisło od jakiegoś „jeśli“. „Niepojęte szczęście zależy od niepojętego warunku“ — tak jak w kraju baśni, gdzie „z zapomnieniem słowa niszczej miasta, z zapaleniem lampy ucieka miłość, z zerwaniem kwiatu ginie życie ludzkie, ze zjedzeniem jabłka przepada nadzieja“. Toteż „etyka kraju baśni“ (jeden z rozdziałów „Ortodoksji“ nosi ten tytuł) mówi: Skoro świat ten mógłby być całkiem inny, a jest, jaki jest, fantastyczny i zdumiewający, i skoro tylé daje nam rozkoszy, trzeba, abyśmy byli skromni i poddawali się najosobliwszym ograniczeniom tej osobliwej dobroci. I nie skarżmy się na niezrozumiałość tych ograniczeń: samo przecież istnienie jest jakąś osobliwą sukcesją, której także nie rozumiemy. Kopciuszek ma wyjść z balu o dwunastej. Gdyby pytał — dlaczego, jego opiekunka wróżka mogłaby mu przypomnieć, że przecież nie wie także wcale, w jaki sposób może być na balu do dwunastej. Podobnie i dla nas niepojęte są dary życia: odwdzięczajmyż się za nie pokorą i powściągliwością: „dziękujemy Bogu za piwo i burgunda, nie pijąc ich za dużo“.

8

WALKA

Ale życie nasze nie będzie jeszcze i wtedy zupełne. Aby wartość jego w całej sile mogła się nam objawić, trzeba, abyśmy walczyli. Dopiero w walce i najwyższem jej niebezpieczeństwie dane nam bywa „widzieć świat (jak powiedziane jest w „Kuli i krzyżu“) z zewnątrz niego, i odczuwać istnienie jako przesłiczną przygodę, która jeszcze się nie zaczęła“. Syme, bohater powieści „Człowiek, który był Czwartkiem“, dopiero postawiony w pojedynku oko w oko ze śmiercią, „poczuł dziwną i żywą wartość całej ziemi, którą widział dokoła“, a zobaczywszy w pobliżu kwitnące drzewko migdałowe, doznał uczucia, że „gdyby jakimś cudem wyszedł cało, zgodziłby się na zawsze

zasiąść przed tem drzewkiem i nie chcieć nic innego na świecie“. Wystawiony na próbę gotowości poniesienia śmierci, Dr Eames (w „Żywym człowieku“), wyratowawszy się, staje potem w pełnej podziwu kontemplacji przed oknem z centkowanymi roletami i dziękuje Bogu za ich istnienie. Ojciec Michał (w „Kuli i krzyżu“) dopiero po wyjściu z niebezpieczeństwa, na które go naraziło twarde trzymanie się własnych przekonań, nagle się poczuł niewypowiedzianie szczęśliwym, a kiedy spotkał pierwszego człowieka (był to policjant), wydało mu się, że mógłby całe życie spędzić we dwójkę z tym człowiekiem zdaleka od reszty świata. Poeta Dorian Wimpole (w powieści „Latająca gospoda“), dopiero zabiwszy groźną żmiję, uczuł prawdziwą radość i zrozumiał, że „walka z pozytywnem złem jest początkiem wszelkiej uciechy“. Bo — jak czytamy w „Kuli i krzyżu“ — „w kulminacyjnym punkcie niepohamowanej grozy spada nagle na człowieka spokój szalonego zadowolenia... Jest to coś równie pozytywnego, jak dobra nowina. W pewnym sensie jest to rzeczywiście dobra nowina. Wydaje się wtedy prawie, jakby w rzeczach była jakaś jednolitość, a we wszystkich możliwych wydarzeniach jakaś równowaga, o której nie dozwolono nam wiedzieć, żebyśmy nie zubożyli na dobro i zło, ale która bywa nam czasem ukazana na chwilę — jako ostatnia pomoc w ostatecznej trwodze“.

Wszystkie powieści Chestertona, traktowane przez niego przedewszystkiem jako popularyzacja idei, są przeniknięte tą filozofją walki. We wszystkich też mamy jakieś bitwy, rewolucje, pojedynki, pościgi, starcia. Nawet najmniej ważkie gatunkowo jego utwory, powiastki kryminalno-policyjne (których kilka tomów ogłosił), mają w tej filozofji swoje ideowe oparcie: bo i w nich przecie chodzi o najelementarniej ujętą walkę ze złą siłą. Także i chestertonowski wielki kult dla świąt Bożego Narodzenia z tej ideologii bierze fundamenty, — wzajem dając jej szczególną uczuciową barwę i nadziemski autorytet: bo w Bożem Narodzeniu, jak Chesterton wiele razy wywodzi, już przez

to samo, że przypada ono w zimie, jest widoczny pierwiastek antagonizmu, oporu, walki zwycięskiej. Tylko w zimie, w deszczu i śniegu, dowiadujemy się i odczuwamy, że (jak mówi wiersz *A Child of Snows*) „środek ziemi to szalejące wesele“.

Najpełniejszy może poetycki wyraz znalazła idea walki w poemacie „Łowy na Smoka“ (*The Hunting of the Dragon*, w zbiorze z 1922 r.). — Kiedy jesteśmy młodzi i idziemy polować na Smoka, „podrzucamy błyszczący świat na naszych plecach“ i nigdy ten świat nie wydaje się tak szalony i piękny, jak wtedy. — Potem mówią nam, że Smok jest tylko widziadłem; i wtedy „nuży nas i mówiący ptak na drzewie, i śpiewająca ryba w potoku“, i „nasz podziw sztywnieje od pogardy“. — Potem mówią nam, że Smok jest złudzeniem, i wtedy „słońce przestaje nam świecić“, i wszystko staje się „zmęczone i jednakowe“. — I dopiero gdy znowu dowiadujemy się, że Smok przecież jest i że trzeba go zabić, słońce napowrót rozbłyska i chmury się zapalają. — Bo, jak mówią pół-refrenowe zakończenia strof poematu:

- ...„Łowy na Smoka to życie człowieka“.
- ...„Ukochanie nienawiści do Smoka to duma człowieka“.
- ...„Śmierć nieśmiertelnego Smoka to życie człowieka“.

Dalsze odgałęzienie filozofji walki ukazuje Syme, „człowiek, który był Czwartkiem“:

— „Widzę wszystko... — powiada w zakończeniu powieści. — Dlaczego każda rzecz na ziemi wojuje z każdą inną? Dlaczego każda rzecz drobna w świecie musi walczyć przeciwko światu samemu?... Dlatego, żeby każdy, kto słucha prawa, mógł mieć chwałę i samotność anarchisty. Żeby każdy człowiek, walczący w imię ładu, mógł być równie dzielny, jak ten, który rzuca bomby. Żeby istotne kłamstwo Szatana mogło być odrzucone w twarz bluźniercy, żebyśmy — przez łyzy i tortury — mogli uzyskać prawo powiedzenia mu: Kłamiesz!“...

9

MIĘDZY DOBREM A ZŁEM

Jakże więc? Jestże Chesterton w rezultacie optymistą, czy pesymistą?

Na pytanie to nie można odpowiedzieć w jednym wyrazie: Chesterton przy wielkiej swojej prostocie i jasności daleki jest od wszelkiego symplizmu.

To pewna, że nie ma żadnych sympatyj do pesymistów. Od pierwszych już swoich szkiców dowodzi, że pesymizm osłabia energję życia i zniechęca do jakichkolwiek wysiłków ku naprawie rzeczy: nikt przecież (mówi w drugiej przedmowie do „Obrońcy“) nie będzie pragnął rzeczy z gruntu złej zrobić dobrą, „nikt nie zabije tłustego cielca dla Mefistofelesa“...

Bohater „Żywego człowieka“ Inocenty Smith, który jest najwidoczniej w dużej mierze odwzorem swojego autora, przychodzi do nas z „bagażem optymisty“... Najulubieńszy pisarz Chestertona to Dickens, za jedną zaś z najcenniejszych jego lekcyj uważa Chesterton (jak powiada w monografji o Dickensie) to, że uciechy w gronie dobrych towarzyszy nie traktował tylko jako antraktu w podrózach życia, ale, przeciwnie, owe podróże tylko jako antrakty w przyjacielskiej uciechu: że „gospoda nie wskazuje u niego na drogę, ale raczej droga na gospodę“. Podobnież ów powieściowy „żywy człowiek“: nie utrzymywał on wprawdzie, że życie składa się tylko z piwa i kręgli, ale utrzymywał, że „piwo i kręgle stanowią najpoważniejszą jego część“.

Jakże więc wytłumaczyć, że inny bohater Chestertona, także w niemałej mierze reprezentujący przekonania swojego autora, zacny i prostoduszny ksiądz Brown, w pewnej chwili (w jednej z powiastek z cyklu *The Innocence of Father Brown*) powiada ni mniej, ni więcej, tylko tak:

— „Gdybym ja miał kiedyś kogoś zamordować, to... myślę, że to byłby optymista“.

Dlaczego ?

Bo tani optymizm (optymizm „bez humoru“) jest czemś równie nieznośnym i równie niewystarczającym, jak pesymizm. Może się on stać jakąś „okrutną religią“, jak mówi ksiądz Brown, jakąś „bolesną próżnią bezradosnej afirmacji“, jak sam Chesterton powiada gdzie indziej.

Z rozdroża wyprowadza druga wielka lekcja Dickensa, ucząca, że można być „szczęśliwym i nieszczęśliwym równocześnie“, że można miłość dla świata łączyć z „wojowniczą wiarą w istnienie pozytywnego zła“.

O szczególnej chemii duchowej tego połączenia czytamy w drugiej po „Ortodoksji“ wielkiej książce religijnej Chestertona „Wieczysty człowiek“ (*The Everlasting Man*, 1925): „Coś mówi nam, że ostateczna idea świata nie jest zła, ani nawet neutralna. Spoglądając na niebo, albo na trawę, albo na prawdy matematyki, albo nawet na świeżo zniesione jajko, ma człowiek nieokreślone uczucie — jakby cień tego powiedzenia wielkiego filozofa chrześcijańskiego św. Tomasza z Akwinu: Wszelkie istnienie, jako takie, jest dobre. Z drugiej strony coś innego mówi mu, że jest rzeczą niemęską, poniżającą i nawet niezdrową minimalizować zło“. „Te chwiejne, ale zdrowe uczucia, gdy człowiek idzie za nimi, doprowadzają go do przekonania, że zło jest poniekąd wyjątkiem, ale wyjątkiem olbrzymim, że jest inwazją, lub, ściślej jeszcze, rebelją“. — Nie jest zaś to przeświadczenie zdobyczą dopiero jesiennych lat myśliciela: bo aczkolwiek nigdy przedtem nie wyraziło się w sposób równie syntetyczny, spotykamy się z nim, jako z gotowem, już we wczesnych dziełach Chestertona. „Rzeczy z natury swojej mają skłonność iść ku gorszemu“ — czytamy w „Ortodoksji“ (1908). A już książka o Robercie Browningu (1903) mówi o wierze w „niewyraźalną zupełnie“ wartość istnienia, do której nas skłania „nie żaden argument ani triumfalne usprawiedliwienie kosmosu“, ale „kilka chwilowych i nieśmier-

telnych widoków i dźwięków, gest jakiś, jakaś pieśń dawna, jakiś portret, jakiś fortepian, jakieś stare drzwi“...

Istota tych spraw jest dla nas zakryta. „Może — jak powiada „Ortodoksja“ — dano nam tragedję przez litość, jako rodzaj komedji: żeby rozbijała energia rzeczy boskich nie powaliła nas na ziemię, jak pijana farsa?... Może siedzimy w gwieździstym pokoju milczenia, i śmiech niebios za głośny jest, byśmy go słyszeli?“ — W każdym razie zdrowy jest ten instynkt ludowy, który zło — czyto w postaci Heroda, czy diabła szopkowego — każe traktować komicznie. „Idea szczęścia i śmiechu jako wielkich niwelatorów; idea zmysłu humoru, wyzywającego i opanowującego piekło“: to tęga mądrość, którą Chesterton widzi w teatrze średniowiecznym i popularnych jego dzisiejszych tradycjach („Dramat lalek“ w *Alarms and Discursions*; „Humor króla Heroda“ w *The Uses of Diversity*).

Poetycka wyobraźnia Chestertona także nieraz tą drogą wyrusza na przeniknięcie nieprzeniknionej tajemnicy złego. — Słuchając wojen słownych, zaprzeczeń, oburzeń, przekleństw miotanych na niebo, przypomina sobie poeta (w wierszu *The Fish*), że widział „pletwiastego gнома, ukrytego w niedostępnej przepaści“:

— ...„I pojąłem, że na skrytem obliczu Boga może być śmiech“...

Kiedy indziej (w wierszu *The End of Fear*, ze zbioru „Szalone rycerz“, tak samo, jak tamten) mówi:

— „Ostatniej nocy trzymałem w dłoni wszystko zło świata; i doprawdy, była to mała rzecz.... ..Miłości i wojny grzechu są teraz dla mnie jak puste i głupie maski; bo wśród nocy rozbiłem bańkę wielkiego żartu świata i obudziłem się, śmiejąc się śmiechem, który wstrząsa gwiazdy“.

10

HONOR

Na miejsce odrzuconych formuł optymizmu i pesymizmu stawia Chesterton formułę „patriotyzmu“ życia, rozszerzając w ten sposób znaczenie tak drogiego już skądinąd mu hasła.

Życie to nasz kraj ojczysty, a „patrjocie wolno kraj nawet znieważać, ale nie wolno się go wypierać; może go przeklinać poto, żeby go uzdrowić, ale nie poto, żeby go zniszczyć“ (*The Superstition of Divorce*).

Jak w patrjotyzmie w ściślejszem znaczeniu tego słowa, tak i w tym metaforycznym patrjotyzmie pod godłem „bandery wszechświata“ — w ważnych chwilach musimy „przemawiać językiem wieczności“. „Leonidas (czytamy w szkicu „Sprawy rozwodowe“, w zbiorze *The Uses of Diversity*) nie mówi przecież: W moim obecnym nastroju przenoszę Spartę nad Persję. Wilhelm Tell nie nadmienia: O ile mogę stwierdzić, cywilizacja szwajcarska jest wyższa od austriackiej. Mówią oni tak, jakby mieli żyć zawsze. Bo chwile, w których przedsiębiorą swoje decyzje, to są te „chwile nieśmiertelne, które mają autorytet“. Taką chwilę przeżywa żołnierz broniący sztandaru, asceta głodzący się dla własnego oświecenia, kochanek robiący ostateczny wybór, człowiek składający przysięgę, a więc „wyznaczający sobie samemu spotkanie w dalekim czasie lub miejscu“ („Obrońca“).

I, jak w stosunku do kraju ojczystego, tak w stosunku do wszystkich istotnych spraw życia, obowiązuje nas lojalność i kodeks honoru. Jest to rdzenna cecha i wielki urok wolności, że może się sama krępować. „Zupełna anarchja (wedle słów „Ortodoksji“) uniemożliwiłaby nietylko wszelką dyscyplinę i wierność, ale i wszelką zabawę“. Ale też wszelkie zobowiązania muszą obowiązywać, wszelkie przysięgi muszą być traktowane serjo. Jeśli się zakładamy, to wiemy, że musimy zapłacić. Jeśli rzucamy wyzwanie, to wiemy, że musimy walczyć. Inaczej nie będzie poezji ani w zakładzie, ani w wyzwaniu.

— „Jeśli przysięgam wierność, muszę być przeklęty, skoro będę niewierny. Inaczej nie będzie zabawy w przysiędze“ („Ortodoksja“).

Wszystko, co ważne jest w życiu, wspiera się na honorze: „we wszystkim na tej ziemi, co tylko warto robić — głosi

książka „Co jest złe w świecie“ (*What's Wrong with the World*) — jest stadjum, kiedy niktby tego nie robił, gdyby nie konieczność albo honor“.

Przepięknie tę prawdę uwydatnił Chesterton w swoim wielkim poemacie historycznym „Ballada o białym koniu“ (*The Ballad of the White Horse*, 1911). Anglja zagrożona jest najazdem północnych pogan-barbarzyńców. Król Alfred podejmuje straszliwe zadanie obrony i obchodzi swoich wodzów, wzywając ich na pole bitwy. I nikt z tych wodzów (reprezentujących bardzo różne typy psychiczne i cywilizacyjne) nie okazuje się chętnym do walki. Wielki król jednak mówi z nimi „poważnie, bez przygany“. A kiedy przychodzi chwila decydująca, wszyscy znajdują się tam, gdzie trzeba, wszyscy idą bić się, i biją się mężnie.

To też gigantyczny Niedziela, personifikacja ogromu i zagadkowości Natury (w „Człowieku, który był Czwartkiem“), w ostatecznej rozprawie ze swymi podkomendnymi, detektywami-rycerzami, nad wszystko podnosi ich wytrwanie wśród pokus i wąpień:

— „Ukrywałem się w ciemności... a dla was byłem tylko głosem nakazującym męstwo i nienaturalną cnotę. Słyszeliście ten głos raz jeden w ciemności i nigdy nie słyszeliście go więcej. Słońce na firmamencie zaprzeczało mu, ziemia i niebo zaprzeczały mu, cała ludzka mądrość zaprzeczała mu. A kiedy spotkałem się z wami w świetle dziennym, i ja sam zaprzeczałem mu... ...Ale wyście byli ludźmi. Nie zapomnieliście waszego skrytego honoru, choć cały kosmos przemienił się w narzędzie tortur, żeby go z was wyrwać. Wiem, jakieście blisko byli piekła. Wiem, jak ty... skrzyżowałaś miecz z Królem Szatanem, i jak ty... wzywałaś mię w godzinie bez nadziei“.

*

Takie uczucia i takie myśli są u podstawy twórczości Chestertona. Przemawiają one jakgdyby szeregiem apelów:

Cieszmy się, nie goniąc za radością.

Otwierajmy pokorą wspaniałe perspektywy wielkości.

Patrząc na to, co znamy, pamiętajmy o tem, czego poznać nie możemy.

Kochajmy nieskończoność i wieczność w określonych i przemijających rzeczach ziemskich.

Szukajmy spokoju, ruszając do walki.

Dawajmy świadectwo naszej wolności, dobrowolnie i z poczuciem odpowiedzialności ją ograniczając.

Innemi słowy — poprostu :

Żyjmy Radością, Pokorą, Wiarą, Miłością, Walką i Honorem.

Bo to jest najznamienniejszy rys twórczości tego pisarza : że można ją streszczać zarówno w paradoksach, jak w truizmach. Z jednego stanowiska będzie się on nam przedstawiać jako niezwykle oryginalny myśliciel, z innego jako poprostu — chrześcijanin.

II

RELIGJA

POTRZEBA IDEI

Nazwisko Chestertona jako myśliciela zostało po raz pierwszy bodaj ogłoszone w szerokim świecie przez „Pragmatyzm“ Williama Jamesa (1907). Filozof amerykański rozpoczął słynną tę książkę cytacją z Chestertona:

— „W przedmowie do znakomitego zbioru szkiców, pod tytułem „Heretycy“, p. Chesterton pisze te słowa: Są ludzie — i ja do nich należę, — którzy są przekonani, że najważniejszą i najbardziej istotną dla życia praktycznego rzeczą w każdym człowieku jest jego pogląd na świat. Sądzymy, że dla gospodyni zastanawiającej się nad wynajęciem mieszkania ważną rzeczą jest znać dochody przyszłego lokatora, ale ważniejszą — znać jego filozofję. Sądzymy, że dla generała, który ma walczyć z nieprzyjacielem, ważna jest wiadomość o jego liczbie, ale ważniejsza — o jego filozofji. Sądzymy, że nie jest kwestją, czy teoria kosmosu wpływa na sprawy praktyczne, ale czy w ostateczności wpływa na nie cokolwiek innego“.

— „Myślę w tym przedmiocie — dodaje James — jednakowo z p. Chestertonem“.

Ta jednakowość była pozorna. Jeśli po „Heretykach“ (1905) można było jeszcze uważać Chestertona za jednego z pragmatystów, to wydana w trzy lata po nich „Ortodoksja“ mogła już przekonać o mylności tego mniemania. Część jednak drogi myśli Chestertona szła temi samymi torami co pragmatyzm,

i nawet bardzo być może, że nie bez wpływu wcześniejszych prac reprezentantów tego kierunku (myślećby można zwłaszcza o pierwszym tomie studjów filozoficznych Jamesa *The Will to Believe, etc.*, wyd. w r. 1897). W każdym razie cytata, która tak dogodziła autorowi książki o „Pragmatyzmie“, dawała też dobrą charakterystykę Chestertona. Od pierwszych swoich pism mówił on o praktycznej doniosłości teoryj, o konkretnem znaczeniu abstrakcyjnych ideałów, o życiowej ważności zasad, przekonań i wierzeń.

We wstępie do pierwszego zbioru swoich szkiców mówił już, że trzeba teleskopu religiji, abyśmy mogli należycie widzieć gwiazdę, na której żyjemy. W książce o malarzu Wattsie (1904) wyrzucał swemu pokoleniu brak odwagi głoszenia jakiegokolwiek pozytywnej a szerokiej ideologii. „Heretycy“ zaczynają się i kończą „Uwagami o potrzebie ortodoksji“, a zawarta w nich jest, miazdząca logiką i dowcipem, krytyka współczesnego uchylania się od zagadnień ogólnych i zasadniczego ich traktowania:

— „Coraz więcej dyskutujemy o szczegółach, w sztuce, polityce, literaturze. Zdanie człowieka o tramwajach ma znaczenie; zdanie o Botticellim ma znaczenie; zdanie o wszechrzeczy nie ma znaczenia. Człowiek może oglądać i badać milion przedmiotów, ale nie wolno mu natrafić na ten dziwny przedmiot, którym jest wszechświat; bo jeśli natrafi, to będzie miał jakąś religję, i będzie stracony. Wszystko ma znaczenie — z wyjątkiem wszystkiego“.

Jednym z największych obłąkań współczesności jest dla Chestertona popularne wyobrażenie o postępie umysłowym jako o czemś, co przedewszystkiem wyraża się w t. zw. „zrywaniu więzów“, „zacieraniu granic“, „odrzucaaniu dogmatów“. Tymczasem postęp umysłowy, jeśli istnieje, musi być przecie posuwaniem budowy określonej filozofji życia, a więc właśnie wzrostem określoności przekonań, przyrostem dogmatów. — Jeśli ktoś utrzymuje, że w naszej wiedzy o świecie niemożliwa jest żadna pewność, bo w świecie wszystko się zmienia i tylko

o wzroście światła umysłowego możemy mówić, to popada w wewnętrzną sprzeczność, bo przecież, aby zmienne stopnie światła mogły być porównywane, musi istnieć stała idea światła. — Podobnie wklęają się w sprzecznościach ci „względnościowcy“, którzy negują możliwość poznania prawdy rzeczy przez umysł ludzki, ale gotowi są w każdym systemie uznać pewien „aspekt prawdy“. Jakżeż możemy ocenić, czy coś jest aspektem czegoś, o czym nie możemy mieć pojęcia? jakże mówić o nodze psa, jeśli się nie wie, co to jest pies? — Łudzą się też „praktycy“, którzy z lekceważeniem mówią o „doktrynach“, przeciwstawiając im „życiowość“ z mętnymi frazesami o „rozwoju“, „wychowaniu“ i t. p. Bo jakże ocenimy, czy rozwój idzie w dobrym kierunku, jeśli nie będziemy mieli zdania o tem, co jest dobre? Jakże, nie wiedząc o tem, co jest dobre, możemy mieć pewność, że dobrze wychowamy nasze dzieci? — Tak sławiona szerokość myśli i tolerancja ideowa jakże często bywają znamię nieporadności i apatji! Dopiero mocne przekonania dają człowiekowi swobodę i rzutkość. Dopiero kiedy w coś wierzymy, możemy naprawdę cieszyć się i z poczuciem odpowiedzialności przyrzekać. Dopiero przy mocnych przekonaniach jesteśmy zawsze przytomni i gotowi do walki.

Płonne zaś są obawy, aby silne przekonania nie wyrodziły się w bigoterję. Bigoterja to według Chestertona złość ludzi bez zdania, „szaleństwo obojętnych“. Niebezpieczeństwem jest tu raczej fanatyzm, ten stan „specyficznej koncentracji, przesady i niecierpliwości moralnej“. To niebezpieczeństwo istnieje: „idee są niebezpieczne“; ale najmniej niebezpieczne dla człowieka ideowego, bo ten „obeznany jest z ideami i porusza się wśród nich jak pogromca wśród lwów“, najbardziej zaś niebezpieczne dla człowieka bezideowego, bo temu „pierwsza idea uderza do głowy jak wino do głowy abstynenta“. Chcąc się więc uchronić przed niebezpieczeństwem, którem idee grożą, musimy się sami w ich świat pogrążyć. Z wielkiem też uznaniem mówi Chesterton o tych współczesnych, którzy (jak Kip-

ling, Shaw, Wells i inni) są głosicielami jakichś skonsolidowanych doktryn, aczkolwiek doktryny te uważa za błędne i jako „herezje“ przeciwstawia je swojej „ortodoksji“.

2

ROZUM I WIARA

Mówiąc o atmosferze moralnej czasów królowej Wiktorji (w książce *The Victorian Age in Literature*), powiada Chesterton, że była to atmosfera szerokiej myśli, a przecież ograniczona: „nie zadowalało jej nic mniejszego od kosmosu, ale kosmos, który ją zadowalał, był mały“. Jak coś podobnego jest możliwe, wyjaśnia jeden z pierwszych rozdziałów „Ortodoksji“. „Małe koło — czytamy tam — jest równie nieskończone jak wielkie koło; ale, aczkolwiek równie nieskończone, nie jest ono wielkie“. „Kula jest równie okrągła jak świat, ale nie jest światem“. Warjat może tłumaczyć zjawiska w sposób równie zupełny, jak człowiek zdrowy, ale po warjacku. W tym sensie mówi Chesterton o „ciasnym uniwersalizmie“, o „małej i skurczonej wieczności“ w różnych systemach myślowych drugiej połowy XIX-go wieku. Zjawisko takie powstaje wtedy, gdy ktoś, wzięwszy jakieś mizerne objaśnienie rzeczy, rozciąga je jak najdalej. Bo (jak jeszcze jedno porównanie tę samą prawdę uprzytomnia) „można jakiś deseń kontynuować w nieskończoność, a przecież nie przestanie on być drobnym deseniem“.

Przykładem takiego uniwersalistycznego a przecież ciasnego ujęcia świata jest dla Chestertona materializm. Jeśli prawdziwy jest kosmos materialisty, to nie wygląda on na kosmos. „Rzecz się skurczyła. Bóstwo jest mniej boskie niż wielu ludzi; a całość życia (według Haeckla) jest o wiele bardziej bezbarwna, węższa i trywjalniejsza, niż jego poszczególne aspekty. Części wydają się większe od całości“. Przytem filozofja ta ogranicza swoich wyznawców bardziej niż jakakolwiek religja. Chrześcijaninowi wolno wierzyć w istnienie pewnej sumy ustalonego ładu i koniecznościowego rozwoju we wszechświecie. Materjaliście nie

wolno przypuścić, aby w jego doskonałej machinie mógł się znaleźć choćby najmniejszy pyłek spirytualizmu.—Podobnie ciasnym, acz równie kompletnym systemem jest krańcowe przeciwieństwo materializmu — solipsyzm: owo skrajne wątpienie o wszystkim poza własnymi doznaniem. Solipsysta skłonny jest przypuścić, że wszystko powstało z niego. „Wątpi on nie o istnieniu aniołów lub djabłów, ale o istnieniu ludzi i krów“, a własnych rodziców lub przyjaciół gotów jest uznać za mitologję przez siebie samego stworzoną. Obydwie teorie są równie spoiste i równie zarazem niskie. Wieczność tych systemów doskonale, wedle Chestertona, wyobraża ów symboliczny wąż zjadający swój ogon: „zwyrodniałe zwierzę, które niszczy się samo“.

Zupełnie już wyraźne „samobójstwo myśli“ zdaje się być rezultatem niektórych innych kierunków. Tak samobójcą umysłowym jest sceptyk, powątpiewający o tem, czy wogóle może coś wiedzieć, przy każdym zdaniu dodający, że to jego osobista opinja, która może być mylna, gotowy bezmała do wątpienia nawet o normatywnej pewności tabliczki mnożenia. — Samobójcą umysłowym jest także filozof-ewolucjonista, wedle którego nic nie istnieje prócz nieustannego przelewania się czegoś i wszystkiego: bo oczywiście „nie możemy myśleć, jeśli nie jesteśmy czemś odrębnem od przedmiotu naszej myśli“; konsekwentny ewolucjonista, według Chestertona, powinienby odwrócić formułę Kartezjusza: „Niema mnie, więc myśleć nie mogę“. — Tak samo samobójcza jest inna, przeciwna tamtej, teoria: teoria głosząca, że każda rzecz jest „jedyną“ i że nie istnieją żadne kategorie. Ta postać sceptycyzmu uniemożliwia zarówno myślenie, jak mowę. Jakże bo mówić np. o „każdym krześle“, skoro każde krzesło jest czemś zupełnie odrębnem? — Samobójczy podobnie jest ten liberalizm, który powątpiewa nie tylko o instytucji oskarżanej przez siebie, ale i o doktrynie będącej uzasadnieniem oskarżenia, i posługuje się sprzecznymi kryterjami w zależności od okazji (w książce np. o polityce wyrzucając ludziom brak moralności, a w książce o etyce ata-

kując moralność za to, że ludzi krępuje). — Samobójcza również jest t. zw. filozofja woli, wywodząca się z „egoizmu“ Nietzschego, a wielbiąca wolę jako najwyższą wartość życia, bez względu na jej kierunek („Chciej czegokolwiek, byleś chciał!“). Jest to negacja nie tylko intelektu, ale nadewszystko samej własnej woli, bo „zachwycać się jedynie aktem wyboru znaczy uchylać się od wybierania“; i tu nietzscheanizm („Wszystkie czyny są dobre“) schodzi się z tołstoizmem („Wszystkie czyny są złe“): „obydwa stoją na rozdrożu; jeden kocha wszystkie drogi, drugi wszystkich nienawidzi; i wynik łatwo odgadnąć: ani jeden ani drugi nie rusza się z rozdroża...“

Te i tym podobne aberracje są to wszystko choroby ducha, które rodzą się z intelektu. Bo, wbrew popularnemu pogładowi, nie wyobraźnia bywa źródłem szaleństwa, ale intelekt. „Człowiek nie warjuje dlatego, że buduje posąg wysokości mili, ale może zwarjować, jeśli będzie chciał obliczyć go sobie w calach kwadratowych“. „Poeta pragnie tylko umieścić swoją głowę w niebie. Intelektualista chce umieścić niebo w swojej głowie, i głowa pęka“. Znamieniem szaleństwa najwyraźniejszym i najbardziej niezawodnym jest połączenie logicznej zupełności z ciasnotą duchową: a to właśnie połączenie widzimy w tych wszystkich typach myślenia współczesnego, o których mowa. Pod względem logicznym nie można im zarzucić niekonsekwencji, ale jest to „logika bez korzeni, logika w próżni“. Podobnie teoria warjata często bywa pod względem logicznym zupełnie zadowolająca i tłumaczy nieraz wielką ilość zjawisk, tylko tłumaczy je w sposób mały. Argumentami rozumowemi niepodobna replikować, kiedy warjat wywodzi nam np., że jest królem Anglii, albo że wszyscy spiskują przeciwko niemu. Bo cóż możemy mu powiedzieć? Że władze istniejące nie uznają jego królewskości? Toż, gdyby to był naprawdę król Anglii, władze nie mogłyby mówić nic innego. Że wszyscy przeczą istnieniu spisku? Ależ to właśnie robią spiskowcy w każdej konspiracji. Raczej, nie wdając się w spory, możemy próbować

mu uprzytomnić, ileby był szczęśliwszym, gdyby zrezygnował ze swojej żalostnej królewskości; o ile większym stałby się dla niego świat, gdyby, machnąwszy ręką na spisek, wyznaczył w tym świecie mniej miejsca dla swojej osoby. Jakoż praktyczna medycyna tak traktuje chorobę umysłową: „nie stara się dysputować z nią jak z herezją, ale rozbić ją jak zakłęcie“. Tylko akt woli albo akt wiary może wyratować szaleńca. Sam rozum jest tu bezsilny, bo, o ile jest sam sobie pozostawiony, będzie wciąż krążył po swoim dawnym kolistym torze, jak pasażer tramwaju obwodowego, który nie może się zdobyć na heroiczną decyzję, aby na jednym z przystanków wysiąść. Każdy środek leczniczy w tych sprawach musi być gwałtowny: „uzdrowienie szaleńca, to nie dyskusja z filozofem; to wypędzenie djabła“.

Streszczony tutaj wywód, któremu poświęcone są pierwsze trzy rozdziały „Ortodoksji“, nie zmierza jednak bynajmniej do jakiegoś anty-intelektualizmu w rodzaju Bergsona. Przeciwnie, Chesterton występuje raczej jako obrońca autorytetu rozumu: broni go, jak powiada, przeciwko współczesnemu światu, który doprowadza rozum do degeneracji. Rozum jest dobrem i nieodzownym narzędziem poznania (nietylko w świecie materji, jak dla Bergsona, ale w całej rzeczywistości życia), lecz rozum sam wspiera się na wierze. „Jest przecież aktem wiary utrzymywać, że nasze myśli pozostają wogóle w jakimś stosunku do rzeczywistości. Kto jest prawdziwym sceptykiem, ten prędzej lub później musi sobie zadać to pytanie: Dlaczego coś wogóle miałyby być prawdziwe? Dlaczego dobra logika nie miałyby być równie zawodną, jak zła? Toż obydwie są one tylko ruchami w mózgu oszołomionej małpy“. Zdawna też już „ślepy instynkt ludzkie wiedzieli, że, jeśli raz rzeczy zaczęły z zaciętrzewieniem być podawane w wątpliwość, rozum będzie mógł być podany w wątpliwość pierwszy“. Rozum bowiem, tak samo jak religja, jest czemś „pierwotnym i autorytatywnym“. Tak samo jak religja, jest on „metodą dowodu, która sama nie może być dowiedziona“.

— „Zła to teologia — atakować rozum“ — powiada w powiastce „Niebieski krzyż“ ulubiony bohater Chestertona ksiądz Brown.

Ale w innej okazji powiada ten sam ksiądz Brown co następuje :

— „Tylko człowiek, który nic nie wie o motorach, może mówić o poruszaniu motoru bez benzyny; tylko człowiek, który nic nie wie o rozumie, może mówić o rozumowaniu bez mocnych, niepodlegających dyskusji pierwszych zasad“.

Prawdziwy więc pogląd na świat może być zdobyty tylko między temi ekstremami, które Pascal określił: *exclure la raison, n'admettre que la raison*. Niemożliwy jest on bez pewnego mistycyzmu (jednym z jego elementów będzie przekonanie o wartości poznawczej procesów rozumowych!) Ten mistycyzm jest to raczej, jak Chesterton wyraża się w „Obrońcy“, „transcendentalny zdrowy rozsądek“ (*a transcendent common sense*). Jego wyznawcą był zawsze pospolity zdrowy człowiek, ów człowiek, któremu zawsze więcej zależało na prawdzie, niż na ścisłej konsekwencji. „Cały sekret mistycyzmu jest ten, że człowiek może pojąć wszystko przy pomocy tego, czego nie pojmuje. Chorobliwy racjonalista stara się wszystko zrobić jasnym, i w rezultacie wszystko robi tajemniczem. Mistrz pozwala jednej rzeczy być tajemniczą, i wszystko inne staje się jasnym“. Jak zwykle, ilustruje Chesterton swój wywód zapomocą wspaniałego porównania. „Jedyna rzecz stworzona, na którą nie możemy patrzeć, jest tą jedyną rzeczą, w której świetle patrzymy na wszystko. Jak słońce w południe, tak mistycyzm wyjaśnia wszystko inne blaskiem swojej zwycięskiej niewidzialności“.

Tak więc intelekt, w imię własnego zdrowia, aby się nie udusić w racjonalizmie, musi uznawać coś, co go przenosi, jakieś transcendentalne słońce.

Pogląd na świat, na tej zasadzie oparty, nie może być niższy od naszych wyobrażeń o życiu i naszych uczuć. Nie może

też być poglądem symplistycznym, skoro w życiu tyle jest paradoksów. Musi on obejmować sprzeczności i w jakichś stereoskopicznych obrazach przedstawiać je naszemu wzrokowi duchowemu. Musi nam dawać podstawę dla radości i honoru, dla miłości i walki. Musi ogarniać tę romantykę praktycznego życia, która polega na mieszaninie zdziwienia dla świata z poufałością względem niego, na połączeniu poczucia obcości z poczuciem bliskości.

3

CHRZEŚCIJAŃSTWO

Wszystko to znalazł Chesterton w chrystjanizmie. Było to istotnie odkrycie, które on sam nazywa „odkryciem Europy“. Syn swojej epoki (był „poganinem w dwunastym, a zupełnym bezwyznaniowcem w szesnastym roku życia“, jak opowiada w „Ortodoksji“), od wczesnych lat szeroko czytany w filozoficznej literaturze współczesnej, — własną pracą myśli, przez toczoną z samym sobą dyskusje nad dziełami wybitnych sceptyków i wolnomyślicieli, zaszedł na stanowisko, które uważał za skrajnie indywidualne, a które, jak nagle sobie uprzytomnił, było stanowiskiem teologii chrześcijańskiej. „Wybiegałem — mówi o tych czasach — ze swojej pracowni niby architekt z planem nowej wieży, i okazywało się, że wieża ta stoi już i błyszczy w słońcu od tysiąca zgórá lat“. — Musiało się to dokonać bardzo wcześnie: w szkicu *The Diabolist* ze zbioru „Potężne drobiazgi“ (*Tremendous Trifles*) opowiada Chesterton, że przestał być ateistą — „ku swojemu własnemu skrajnemu i długotrwałemu zdumieniu“ — jeszcze będąc studentem szkoły artystycznej; w pierwszych zaś już utworach drukowanych jego pogląd na świat jest w ogólnych liniach określony; pogląd ten okazał się zdobyczą trwałą, coraz bardziej się z latami umacniając i precyzując.

Znalazła w nim wytłumaczenie przedewszystkiem poetycka dziwność świata. Wielcy determiniści XIX wieku, biorąc za

punkt wyjścia powrotność zjawisk w naturze, dowodzili, że świat jest czemś mechanicznym, że więc niejako od początku nie się w nim właściwie nie stało. Pogląd chrześcijański odpowiada elementarnemu poczuciu, że coś się stało, i poczuciu, że regularność rzeczy nie czyni ich wcale mniej dziwnymi i nie świadczy o ich mechanicznej genezie: dlaczegożby Bóg nie miał lubować się w powtarzaniu, jak zdrowi ludzie i dzieci? Chrześcijaństwo daje też światu objaśnienie magiczne. Życie nie jest automatycznym zegarem, ale dramatyczną powieścią, i znany jest autor tej powieści.

Chrześcijaństwo uzasadnia także „patriotyczną postawę” wobec życia: pozwala nie być ze świata zadowolonym, a wszelako równocześnie kochać go: odczuwać go „jako zamek ludożercy, który należy zdobyć, ale zarazem także jako nasz własny dom, do którego możemy wrócić wieczorem”. Sprzeczności tej postawy wyjaśnia nauka, że Bóg jest osobisty i stworzył świat odrębny od siebie. Chrześcijaństwo zjawiało się historycznie jako nieoczekiwana odpowiedź na dylemat świata rozdwojonego pomiędzy nieszczęśliwy pesymizm i jeszcze nieszczęśliwszy optymizm. Pesymiści (reszta stoików z Markiem Aureljuszem) byli to ludzie szukający boskości tylko w sobie, w stosunku zaś do świata, w którym nic dobrego nie widzieli, zupełnie obojętni. Optymiści umieli widzieć w świecie dobro i cieszyć się z niego, ale radosne hołdowanie Naturze zawiodło ich do wszelkich nienaturalności, i „teorja, że wszystko jest dobre, stała się orgją wszystkiego co jest złe”. Tak więc jedni podkopywali świat, w którym żyli, a drudzy, acz szlachetni, za mało mieli miłości, aby go naprawić lub zrewolucjonizować. Według chrześcijaństwa możliwy jest i zachwyt dla świata i oburzenie, i miłość dla niego i walka z nim. Bóg bowiem, według chrześcijaństwa, stworzywszy świat, nie spętał go w niewolnicze więzy (jak utrzymuje większość filozofij), ale dał mu wolność. Życie nie zostało przezeń wypracowane w całości jak poemat, ale niejako naszkicowane tylko jak plan, jak

scenariusz sztuki dramatycznej; plan ten był doskonały, lecz aktorzy i reżyserowie ludzcy, którzy dostali go do ostatecznego wykończenia i wykonania, wprowadzili wielkie zamieszanie i straszliwe przeinaczenia. — „Opierając się na tym systemie, możemy walczyć z wszelkimi siłami istnienia, nie porzucając sztandaru istnienia“ (rozdział „Ortodoksji“ poświęcony tej sprawie nosi tytuł „Sztandar świata“). Ucząc, że w sercach ludzkich Szatan został wywyższony ponad Boga, daje nam ten system bodźce do wszelkiego dzieła naprawy, które jest przeto „rewolucją nieba przeciwko piekłu“. Daje nam też możliwość postępu: bo postępem jest ciągle przekształcanie świata dla zbliżenia go do gotowego idealnego planu (a nie ciągła zmiana planów, jak w umysłach inteligencji współczesnej). Pozwala nam wreszcie kochać pracę, nie będąc nigdy zadowolonymi z naszego dzieła: bo co innego idealna wizja, a co innego jej zobrazowanie, do którego udaje nam się dojść.

Uczy dalej chrystjanizm czuwania. Uczy, że musimy czuć, choćbyśmy nawet znaleźli się w idealnej Utopji: abyśmy nie upadli w niej, jak w Edenie. W naturze bowiem świata leży, że wszystko się psuje. „Pozostawcie biały słup samemu sobie, a będzie on wkrótce czarnym słupem“. Podobnie wszystkie sprawy nasze. Trzeba czujności prawie nadludzkiej, aby instytucje, do których wzdychało się jak do wyzwolenia, nie stawały się nieznośnymi tyranjami: historia co krok dostarcza na to dowodów. W prawdziwym ujęciu świata musi też być miejsce na taką baczność, aby żaden przywilej nie stał się nadużyciem, żadne prawo niesprawiedliwością. Jest ona w chrystjanizmie, który wskazuje zawsze na niebezpieczeństwa grożące, zwłaszcza szczęśliwym, zamożnym i zaufanym w sobie, zwłaszcza wśród wygody. „W najlepszej Utopji muszę być przygotowany na upadek moralny każdego z ludzi, na każdym stanowisku, w każdej chwili, a zwłaszcza na mój własny upadek, na moim stanowisku, w tej właśnie chwili“.

Mówiąc jednak o niebezpieczeństwach duszy, mówi chrześcijaństwo zarazem o swobodzie wyboru. Uwaga jego skupia się nie na bezkresach rozwoju, ale na dramatyzmie chwili, na człowieku stojącym u skrzyżowania dróg. Chwila, zgodnie z ludzkim poczuciem honoru, decyduje tu bezwzględnie i obciąża pełnią odpowiedzialności. Jesteśmy nad przepaścią, i mamy możliwość zarówno ulec jej sile przyciągającej, jak oprzeć się jej. I ta dwojaka możliwość stanowi o emocji życia. Bo i pod tym także względem życie w ujęciu chrześcijańskim jest jak powieść: jak powieść, której nie dające się przewidzieć zakończenie może być szczęśliwe lub nieszczęśliwe, a której interes zawisł od udziału w niej elementu decyzji, wolnej woli. Jak powieść drukowana w odcinku, przerywa się też życie zapowiedzią: ciąg dalszy nastąpi.

Prawdy chrześcijańskie są naprzemiany racjonalne i irracjonalne — stosownie do dwojakich pierwiastków życia: odpowiadają bowiem zarówno jego regularnościom, jak osobliwościom, odkrywają nie tylko prawa, ale i wyjątki. Oskarżenia też, z którymi przeciwko chrześcijaństwu występowano, były najbardziej sprzeczne. Wyrzucano mu, że przez nadmiar łez i grozy nie pozwalało ludziom szukać swobody i radości na łonie Natury; z innej jednak strony wyrzucano mu właśnie białoróżowy optymizm, łatwo pocieszający wszystkich Opatrznością. Robiono mu wyrzuty za bojaźliwość i niemęskość; równocześnie zaś z innej strony miotano na nie gromy za strasliwą i krwawą gniewność. Jedni oskarżali je o rozluźnienie rodziny przez pociąganie kobiet do samotności klasztorów; a później nieco przyszli inni z oskarżeniem o narzucenie ludziom rodziny i małżeństwa i zamknięcie kobiety w kłopotach domowych. Wytykano mu lekceważenie kobiet w tekstach rytualnych, a równocześnie z sarkazmem mówiono o niem, że skupia koło siebie „tylko kobiety“. Ganiono jego surowy obyczaj, albo, dla zmiany, oburzano się na przepych jego strojów liturgicznych. Jednym z zarzutów przeciwko Kościołowi było zbyt powściągnięcie

seksualizmu; aż przyszli maltuzjanie, by go oskarżyć, że za mało powściągał seksualizm. Sprzeczne te zarzuty tłumaczą się swoistym charakterem cnót chrześcijańskich. Cnota chrześcijańska wyraża się nie w równowadze, ale w paradoksie, w zderzeniu dwóch przeciwnych sobie uczuć. Cóż np. znaczy właściwie skromność chrześcijańska? Znaczy, że: „jako Człowiek jestem pierwszym wśród stworzeń, jako zaś jeden z ludzi jestem pierwszym wśród grzeszników“. Cóż mówi pokora? Znowu paradoks: pogrążcie się w pierwotną ciemność, a wszystko potem ukaże wam się jako pełne kolorów i blasku. Cóż to jest odwaga? Jest to prawie sprzeczność wewnętrzna: ponieważ pragnę życia, gotów jestem umrzeć; i obydwaj człony paradoksu są tu równie istotne: dlatego to chrześcijaństwo tak stanowczo odgranicza bohatera od samobójcy. — Cnoty pogańskie, takie jak sprawiedliwość lub umiar, były racjonalne, i chrześcijaństwo je adoptowało. Są to jednak cnoty smutne. Cnoty natomiast chrześcijańskie w paradoksalności swojej są radosne i bujne. Odnosi się to zwłaszcza do trzech mistycznych „cnót łaski“, które chrześcijaństwo wynalazło, a które głoszą: Wierz w to, co niepodobne do wiary! Miej nadzieję, gdy niema nadziei! Przebacz to, co jest nieprzebaczalne!... — Taka sama też jest różnica pomiędzy abnegacją pogańską a chrześcijańską. Poganin stoik, rezygnując z przyjemności, wyrzeka się rzeczy, którą uważa za niepożądaną; tymczasem chrześcijanin, wyrzekając się przyjemności, odsuwa się od rzeczy, którą w istocie uważa za wysoce upragnioną. Ascetyzm stoicki jest bardziej racjonalny, ale nieradosny; w ascetyzmie natomiast chrześcijańskim jest wielka namiętność: jego wyrzeczenia są jak szaleńcze wyrzeczenia pierwszej miłości.

W swoim wzniosłym paradoksalizmie (którego po Pascalu nikt może wymowniej od Chestertona nie uwydatniał) obejmuje chrześcijaństwo wszelkie zdrowe uczucia i tworzy z nich równowagę wyższego porządku. (Jest to, jak wywodzi „Ortodoksja“, uniwersalizm w normalności, przeciwny temu uniwersalizmowi

poza wszelką normalnością, który propagowali np. esteci końca XIX wieku). Dogmat o walce pomiędzy pierwiastkiem bożym a djabelskim, o pierwotnym rokoszu i zniszczeniu świata, pozwalał rozwijać się zarówno inklinacjom optymistycznym, jak pesymistycznym. Obydwie znajdowały w nim swoje uzasadnienie. Stąd tyle w chrześcijaństwie kontrastów, tem bardziej uderzających, że występują w formach etycznie monumentalnych. Oburzenie staje się gwałtownym gniewem, i mniszą ręką biczuje wielkiego króla Anglii. Litość przybiera postać świętej Katarzyny, która w kaźni całuje skrwawioną głowę zbrodniarza. Święty Franciszek w swoich pochwałach dla wszystkiego co dobre jest optymistą bardziej ekstatycznym od Walta Whitmana. Święty Hieronim w swoich oskarżeniach zła maluje świat bardziej czarno niż Schopenhauer. Bo optymista może rozplýwać się w pochwałach piękności muzyki marszowej i świetności sztandarów: byleby tylko nie mówił, że walka jest niepotrzebna. Pesymista może jak najbardziej posępnie przedstawiać wycieńczające marsze i krwawe rany: nie wolno mu tylko mówić, że walka jest beznadziejna. Chrześcijaństwo umiało zachować jeden obok drugiego odmienne ideały, jak białość i czerwień na tarczy świętego Jerzego. Nie znosiło tylko mdłej ich kombinacji: różowości. Jednym pozwalało walczyć, i ci stawali się rycerzami; innym pozwalało ubolewać nad okrucieństwem walki, i ci stawali się mnichami. W ten sposób wskazywało drogę zarówno tym, co mieli skłonności nietzscheańskich nadludzi, jak tym, co mieli skłonności tołstojowców czy kwaków. Czasem zaś bywało, że czysta słodycz i czysta surowość schodziły się nawet w jednej duszy, usprawiedliwiając zarówno swoją bezwzględność, jak swoje spotkanie: tak - „spełniając paradoks wszystkich proroków, w duszy świętego Ludwika lew spoczął obok jagnięcia“. W tym obrazie widzi Chesterton streszczenie wielkiego problemu, podjętego i niezrównanie rozwiązanego przez Kościół: nie dopuścić, aby lew pożarł jagnię, ani też aby (jak w różnych idealizmach pacyfi-

stycznych) jagnię pochłoneło czy zasymilowało lwa; sprawić, aby jagnię pozostało łagodnym, a lew po królewsku surowym. Źle oceniają chrześcijaństwo ci, którzy za główne jego odkrycie uważają litość. Odkryć litość było łatwo; ale odkryć plan, w którym byłoby wyznaczone miejsce zarówno dla litości jak dla surowości — to była dopiero odpowiedź na głos głębokich potrzeb natury ludzkiej.

Równowaga chrześcijaństwa to „niby wielka, poszarpana i romantyczna skała, która chwieje się na swojej podstawie za każdym poruszeniem, ale, ponieważ jej olbrzymie wybujałości ściśle się wzajemnie równoważą, panuje przez wieki“. Dlatego jednak Kościół tak się troszczy o wyrazność i precyzję swoich nauk. Mistycy chrześcijańscy nie zacierają nigdy zarysów rzeczy i nie roztapiają ich w otoczeniu: święty Franciszek (napisał o nim Chesterton osobną książkę, w której tę prawdę uwytkła) „był mistykiem światła i ciemności, ale nie mistykiem półmroku“. Zawsze też myśl chrześcijańska dążyła do jasnego sformułowania, i bywało, że jakiś szczegół teologiczny, jakiś gest, jakiś wyraz wywoływał straszliwe spory i okropne wojny. „Bywały to sprawy o jeden cal; ale jeden cal jest wszystkim, gdy chodzi o równowagę“. Z chwilą, kiedy jedna idea słabła, inna idea stawała się zbyt mocną. A ideje, dla których Kościół został utworzony, były to ideje niebezpieczne: „Pasterz chrześcijański nie wiódł stada owiec, ale tabun byków i tygrysów, groźnych ideałów i pożerczych doktryn, z których każda miała dość siły, aby stać się fałszywą religią i wyniszczyć świat“. To też „nie było nigdy nic bardziej niebezpiecznego, ale i bardziej pobudzającego, jak prawowierność chrześcijańska“. Myśl ta tłumaczy tytuł jednego z rozdziałów głównej książki Chestertona, który brzmi: „Romantyka ortodoksji“ (*The Romance of Orthodoxy*).

Głównym źródłem tej romantyki jest podstawowy chrześcijański dogmat o osobowości Boga. Wynika z niego, że „człowiek ma patrzeć nie tylko wewnątrz, ale i zewnątrz siebie,

i ze zdumieniem i entuzjazmem kontemplować boskich towarzyszy i boskiego Wodza“. Panteizm nie dopuszcza zdziwienia; tymczasem wierząc w transcendencję Boga, zyskujemy ciekawość, przygodę, zapał, oburzenie... Z panteizmu trudno zaczerpnąć jakąś pobudkę do akcji moralnej: „wierząc, że Bóg jest w człowieku, człowiek zawsze pozostaje tylko w sobie“; tymczasem — „wierząc, że Bóg przechodzi człowieka, człowiek przechodzi sam siebie“. Chrześcijańska religia osobowego Boga podnosi też, jak żaden inny system filozoficzny, znaczenie indywidualności człowieka. Dla wyznawców panteizmu, teozofa czy buddysty, osobowość to upadek; dla chrześcijanina przeciwnie, jest to zamysł boży, istota idei kosmicznej. A tylko tam, gdzie ceniona jest osobowość, możliwa jest głęboka miłość.

Najdziwniejsze zresztą, „najmniej popularne“ dogmaty chrześcijaństwa okazują się podniosłymi i wyzwalającymi. Tak jest np. z dogmatem Trójcy. Złożony Bóg z credo św. Atanazego jest zagadką dla intelektu, lecz jakże może przemawiać do serca ludzkości. Bo wszakże idea Trójcy to „obraz rady, w której miłosierdzie ma głos zarówno jak sprawiedliwość; koncepcja wolności i różnorodności istniejącej nawet w najgłębiej ukrytej komorze świata“. — Tak jest też z dogmatem Wcielenia. „Chrześcijaństwo jest jedyną religią na ziemi, która czuła, że wszechmoc czyniła Boga niezupełnym. Chrześcijaństwo jedno czuło, że Bóg, aby być w pełni Bogiem, musiał być zarówno insurgentem, jak królem. Jedyne wśród wszystkich wiar, chrześcijaństwo dodało męstwo do cnót Stwórcy“.

Tak, z którejkolwiek strony spojrzeć, okazuje się, że wiara chrześcijańska jest „macierzą wszystkich energii życiowych“. Na peryferji jej stoi straż wyrzeczeń i profesjonalnego kapłaństwa, ale „w otoczu tej nieludzkiej straży znajdziemy dawne życie, tańczące jak dzieci i pijące wino jak mężowie“. Bo chrześcijaństwo „jest jedyną ramą dla pogańskiej swobody“. Wręcz przeciwnie jest w myślicielstwie nowoczesnym, gdzie zewnętrzna artystyczność i wyzwolenie pokrywa rozpacz we-

wnętrzną. Niema bowiem mowy o szczęściu, gdy się nie wie, że świat ma jakieś znaczenie. Trudno oczekiwać ciekawych przygód w chaosie sceptycyzmu. Znajdziemy ich natomiast wielkie mnóstwo, podróżując przez kraj ładu i odkrywając wśród rzeczy, z którymi się spotykamy, istnienie planu.

Przeciwstawienie pogaństwa jako religji radości chrześcijaństwu, które rzekomo ma być religją smutku, jest mylne. „Wszystko, co ludzkie, musi mieć w sobie zarówno radość jak smutek; kwestja tylko w tem, w jaki sposób te dwa pierwiastki dzielą się lub równoważą“. Otóż „dla poganina rzeczy małe są słodkie jak drobne górskie potoki“: taka jest figlarna wesołość Katulla albo Teokryta. Lecz „wielkie rzeczy są tam gorzkie jak morze“, spojrzenie pogańskie w serce świata mrozi krew: poza bogami (którzy są właściwie tylko despotami) są fata — nieubłagane, — gorzej niż nieubłagane, bo — martwe. To też „Giotto żył [wprawdzie] w mroczniejszem mieście niż Eurypides, ale żył w weselszym wszechświecie“. Radość bowiem, „która była drobnym zewnętrznym rozgwarem pogaństwa, jest olbrzymim sekretem chrześcijaństwa“.

4

PRAWDA

Znaczna część wywodów „Ortodoksji“ (których streszczeniem jest rozdział poprzedni) przeprowadzona jest sposobem pragmatycznym. Ukazuje potrzeby duchowe natury ludzkiej i przekonywa, że chrześcijaństwo tym potrzebom czyni zadość: że daje wytłumaczenie zagadek świata, bogactwo uczuć, uwznioslenie sumienia, potężne bodźce do działania, nadzieję. — Czy jednak chrześcijaństwo jest prawdą?

Z punktu widzenia pragmatyzmu zbędneby było już to pytanie. Prawda dla pragmatysty jest równoznaczna z wartością. Czytamy przecie u Jamesa („Pragmatyzm“, roz. II):

„Jeśli idee teologiczne okazują się wartościowymi dla życia konkretnego, będą one prawdziwe“... Cóż to znaczy? Znaczy, że: „są do tego [życia konkretnego] dobre“. Czy będą prawdziwe „do czego innego“, to się dopiero może okazać — w zależności od tego, czym to „coś innego“ będzie i czy będzie nam pożyteczne. Na tej tautologii wyczerpuje się pojęcie prawdy w pragmatyzmie. O prawdzie bezwzględnej niema tam mowy: może być tylko mowa o czymś uważanem za prawdę bezwzględną.

Jakże u Chestertona?

Wśród wczesnych jego utworów jest jeden — poemat dramatyczny „Szalony rycerz“ (w zbiorze pod tymże tytułem z r. 1900), — który jest jakby poetyckiem rozwinięciem założeń pragmatyzmu. Bohater poematu jest obłąkanym poszukiwaczem Boga. Ekstazy jego wiary nie zraża nic: sceptycyzm szkół, wątpienie kapłanów, zarazy, ani trzęsienia ziemi. „Błędy o strasznych twarzach, mistyczne okrucieństwa“ — nic nie zdoła osłabić jego miłości. I oto wzniosły ten szalenciec ginie najnędniej: zabity przez potwora ludzkiego, łączącego w sobie wszystkie podłości i wszystkie nienawiści. Ginie jednak z uśmiechem szczęścia na ustach, bo przekonany jest, że zabija go... blask obecności bożej, w której nagle się znalazł:

— „Światło boże! Boży głos! Tak, to On: przechadza się po Edenie w chłodzie poranku!.... Ziemia staje się zbyt wspaniałą koło mnie: kształty i barwy straszliwie jaśnieją i pięknieją. To dlatego, że usłyszałem, jakby przez drzwi odemknięte, strzępki olbrzymiego monologu Boga..... Tak, słusznie mówiono, że człowiek cielesny nie może żyć, ujrzawszy Pana“.

W tonacji pragmatyzmu mieszczą się także przedśmiertne wyznania Adama Wayne'a, bohatera „Napoleona z Notting Hill“ (1904). Gdyby nawet — taka jest ich treść — świat był błazeństwem albo jakimś okrutnym żartem, gdyby gwiazdy były tylko niedorzecznymi raketami wiecznego sztubaka, a słońce tylko szyderczem okiem złośliwego olbrzyma, — nawet wtedy człowiek wygrywa, heroizując tę grę.

Obydwie te świetne sceny, uwydatniając szczęście wiary, uwydatniają zarazem cały smutek, całą jakby nieświadomą autoironję i sprzeczność wewnętrzną pragmatyzmu. Bo trudno przypuścić, aby ta filozofja mogła zachęcić Adama Wayne'a do bohaterskiego życia, gdyby wcześniej miał okazję ją zgłębić. I niepodobna przypuścić, aby „szalony rycerz“ znalazł tyle szczęścia w życiu i w śmierci po przestudjowaniu np. (pięknych zresztą) pism Jamesa.

W „Ortodoksji“ też Chesterton, aczkolwiek posługuje się tak obficie metodą pragmatyczną i uznaje ją za niezbędną w zakresie preliminarjów prawdy, odrzuca stanowczo pragmatyzm w jego zastosowaniu filozoficznym. „Filozofja ta, zaiste, — powiada — jest jakimś paradoksem słownym“. Wywodzi się ona z potrzeb człowieka; otóż jedną z pierwszych potrzeb człowieka jest wyjść poza pragmatyzm a szukać absolutu, pragmatyści zaś, jeśli mówią o absolicie, to sprowadzają go do karykatury. Skrajny pragmatyzm, proklamujący nieistnienie prawdy obiektywnej, „jest równie nieludzki, jak determinizm, przeciwko któremu z takim silnym atakiem się zwraca“.

Na czemże ma się oprzeć przeświadczenie o bezwzględnej prawdzie religijnej?

Oczekiwaiby tu można odpowiedzi w duchu t. zw. religji serca, albo doznań mistycznych, którą James w swojej głośnej książce o „Wielorakości doświadczeń religijnych“ (*The Varieties of Religious Experience*, 1902) wyniósł ponad wszystkie formy życia religijnego, ku pogardzie zwłaszcza wszelkich w niem pierwiastków intelektualnych. Oczywiście jednak wysoka pozycja tak pojętej religji upada wraz z założeniami pragmatyzmu. Sam przecież James powiada wyraźnie, że doznania mistyczne są „z istoty swojej prywatne i indywidualne“. Chesterton też nie przyjmuje koncepcji Jamesa, tak jak jej nie przyjęli i inni myśliciele, którzy po nim zagłębiali się w zagadnienia religijne i uznali, że „podłożem psychicznem, na którym

się rozwija religja, nie jest jedna tylko funkcja duszy ludzkiej, lecz cała jaźń“.¹

Chesterton na pytanie o podstawie swoich przeświadczeń religijnych odpowiada zrazu dość nieoczekiwanie dla czytelnika, który dotychczas śledził wywody „Ortodoksj“:

— „Moja pierwsza odpowiedź to, poprostu powiedziawszy: jestem racjonalistą. Lubię mieć intelektualne usprawiedliwienie dla swoich intuicji“.

Niebawem jednak odpowiedź ta zostaje sprecyzowana:

— „Wierzę w chrystjanizm zupełnie racjonalnie, na podstawie dowodów“.

Te dowody — to wielki zbiór faktów, które, acz nieraz drobne same przez się, uzyskują jednak ogromną wymowę przez swoją zgodność. „Tego właśnie rodzaju urywkowe dowody — czytamy — najwięcej przemawiają do umysłu. Rozumiem przez to, że człowieka mniej mogą o jakiejś filozofji przekonać cztery książki, aniżeli jedna książka, jedna bitwa, jeden krajobraz i jeden stary przyjaciel. Ta właśnie okoliczność, że są to zjawiska różnego rodzaju, wzmacnia znaczenie faktu, że wszystkie one prowadzą do tego samego wniosku“. Taką drogą przecież najczęściej ludzie tracą wiarę, i to jest dla Chestertona zrozumiałe:

— „Niechrześcijaństwo przeciętnego wykształconego człowieka dzisiejszego jest prawie zawsze, trzeba mu oddać spr-

¹ Karol Serini, *Filozofja religji szkoły badeńskiej* (1926). Książka ta omawia najważniejsze wysiłki myśli niemieckiej z ostatnich czasów. Zwięzłe przedstawienie myśli francuskiej z tegoż zakresu i tegoż czasu daje George Fonsegrive w *L'Evolution des idées dans la France contemporaine* (1921). Ze stanowiska „neo-realizmu“ amerykańskiego krytykuje koncepcje Jamesa Ralph Burton Perry w *Present Philosophical Tendencies* (1912) i *The Present Conflict of Ideals* (1918). Przenikliwą krytykę intuicjonizmu religijnego, przeprowadzoną „w imię tej szerokości spojrzenia, tej bezinteresowności, tego wzniesienia się ponad preokupacje praktyczne, które głosiły wszystkie wielkie religie świata“, zawiera rozprawa Bertranda Russella *Mysticism and Logic* (1918).

wiedliwość, utworzone z takich luźnych ale żywych doświadczeń. Otóż mogę tylko powiedzieć, że moje dowody na rzecz chrześcijaństwa są tak samo żywe i rozmaite, jak owe dowody przeciwko niemu. Bo kiedy patrzę na te różne prawdy antychrześcijańskie, poprostu odkrywam, że żadna z nich nie jest prawdziwa. Odkrywam, że prawdziwy prąd i siła wszystkich faktów płynie w przeciwnym kierunku“.

Z tych dowodów rozwija Chesterton w „Ortodoksji“ tylko kilka — przykładowo, — idąc niemi na spotkanie najpopularniejszych argumentów sceptycznych. Przeogromna ekscentryczność człowieka wśród zwierząt; rozległa tradycja ludzkości o jakimś dawnym szczęściu; nadludzka indywidualność Założyciela chrystjanizmu, bijąca z ewangelij; przechowanie przez Kościół światła cywilizacji w „ciemnych wiekach“; zdolność społeczeństw chrześcijańskich do nieustannego odradzania się: oto najważniejsze z nich. (Obszerniejsze apologetyczne ich omówienie zapowiada Chesterton w „Ortodoksji“ na później. Zapowiedź ta została ziszczona po siedemnastu latach w „Wieczystym człowieku“).

Osobne miejsce zajmuje wiara w Boga. Że „kreacja osobista jest bardziej do pojęcia, niż materialne fatum“ — to jest dla Chestertona, jak powiada, w pewnym znaczeniu poza wszelką dyskusją:

— „Nie nazwę tego wiarą albo intuicją, bo wyrazy te związane są z czystą emocją, to zaś jest, ściśle, przekonanie intelektualne, ale jest ono jednym z przekonań intelektualnych *pi e r w i a s t k o w y c h* (*a p r i m a r y i n t e l l e c t u a l c o n v i c t i o n*): podobnie jak pewność jaźni albo wartości istnienia“.

Zbliża się tu Chesterton do Newmana, który w *Apologia pro vita sua* powiedział podobnie:

— „Gdyby mię zapytano, dlaczego wierzę w Boga, odpowiedziałbym, że dlatego, że wierzę w siebie“.

Tu jest punkt wyjścia chestertonowskiego „transcendentalnego zdrowego rozsądku“. W jego polu może oczywiście być

mowa i o „racjonalizmie“ — w znaczeniu potrzeby intelektualnych objaśnień, w pojęciu kartezjańskim, że rozum może się podporządkowywać tylko temu, co sam uzna za słuszne. Ambicją jednak Chestertona nigdy nie jest używanie terminów filozoficznych stale w jednym tylko znaczeniu. Owszem, tak jak otaczający go świat, z którym tyle polemizuje, używa ich rozmaicie, i, aczkolwiek kontekst nigdy nie pozostawia wątpliwości co do treści jego myśli, lubi jednak zmiennością znaczeniową wyrazów posługiwać się dla wyjaskrawienia swoich formuł. Niech więc nas nie konsternuje, że ten „racjonalista“ (wedle własnego wyznania z „Ortodoksji“) powiada w „Herezykach“:

— „Niema racjonalistów“.

Chodzi tam bowiem o co innego. Jest to odpowiedź rzucana współczesnym sceptykom i wyrażająca niemożność oparcia się w życiu na samym tylko rozumie, na danych w poznaniu rozumem fenomenach: ci, którzy utrzymują, że istnieje Bóg, wychodzą poza kłatkę krytyki czystego rozumu, ale niemniej wychodzą poza nią ci, którzy utrzymują, że istnieje nasz sąsiad.

Właściwości wysoce oryginalnego stylu Chestertona — jego przejścia od prawdziwie natchnionej wzniosłości do wesołego humoru, porównania zadziwiające i stosowane w wielkiej obfitości (po kilka nieraz dla jednej kwestji!), obrazowe symbolizowanie idei, zacięcie polemiczne, zwłaszcza zaś skłonność do formalnego zaostrzania tez i nadawania im postaci symetrycznych zestawień — działają czasem oszołamiająco i mogą wywoływać nieporozumienia. Tak np. ksiądz J. de Tonquédec, autor francuskiej monografji o Chestertonie, niesłusznie uznał go za „fideistę“ i „wroga logiki spekulatywnej“: tak dalece, że kiedy wypada mu pochwalić poprawność jego dedukcyj, powiada (żartobliwie coprawda), że obawia się, aby ten komplement Chestertona nie zasmucił. Jakże bałamutne zdanie o twórcy i przyjacielu tak dobrego logika, jak Ojciec Brown!

Do świadectw historycznych odwołuje się Chesterton, mówiąc o cudach chrześcijańskich. I znowu kładzie nacisk na to, że nie chodzi tu o jakąś wiarę mistyczną, lecz o uznanie „konispiracji faktów“, poświadczonych przez ludzi, którzy przeważnie nie byli ani mistykami, ani spirytystami, ani chorymi marzycielami. „Niewierzący w cuda zaprzeczają im... ponieważ mają doktrynę przeciwko nim“. Jedyłą zaś w tym wypadku doktryną inteligentną jest materjalizm z jego dogmatem bezwzględnej niemożliwości cudu. Założenia jednak materjalizmu odrzuca nietylko religja, ale i nauka dzisiejsza. Większa część np. wszystkich cudów św. Franciszka (obszerny o tem wywód jest w książce o nim) mogłaby być wytłumaczona dzisiaj przez psychologję, nie tak zapewne jak tłumaczy je sobie katolik, lecz w każdym razie w sposób niemożliwy do przyjęcia dla materjalisty. Że cuda mogą wymagać szczególnego duchowego przygotowania, wiary — to należy do ich istoty. Że bywają cuda fałszywe — to tak samo nie dowodzi nieistnienia prawdziwych, jak fałszywy banknot nie dowodzi nieistnienia banku państwowego. — Nie wszystkie zresztą zjawiska nadnaturalne mieszczą się w chrześcijaństwie. Są duchy różnej wartości, i wielkim błędem XIX wieku był ryczałtowy kult dla wszelkiej duchowości, bez rozróżnienia. I w zjawiskach nadprzyrodzonych jest hierarchja, którą trzeba odkryć, na co potrzebny jest czas i doświadczenie historyczne w ich zakresie: tak, jak potrzebny był czas i doświadczenie dla odkrycia wyższości Jehowy od Baala, jak potrzebny był czas i doświadczenie dla odkrycia różnicy wielkości słońca i księżyca.

„Ortodoksja“ nie jest traktatem apologetycznym (sam Chesterton wiele razy to zaznacza), lecz rodzajem niesystematycznej autobiografji duchowej, przedstawiającej ustalanie się przekonań autora. Otóż w szeregu etapów tej historii, „racjonalnej, lecz nieprostej“, ostatnim jest pytanie, czy nie można w chrystjanizmie zrobić selekcji: czy nie dałoby się zachować jego oczywistych wartości moralnych, odrzucając to wszystko,

co jest w nim nieprzystępne, niepojęte, niepociągające i co wydaje się zbędne dla nas. Odpowiedzią na to pytanie są ostatnie stronicie „Ortodoksji“.

Przytoczywszy wszystkie streszczone tutaj argumenty historyczne i spekulatywne, przyznaje Chesterton, że nie zawierają one jeszcze ostatecznego uzasadnienia dla przyjęcia chrystjanizmu w całości:

— „Mam inny, o wiele bardziej ważki i centralny powód, by poddać mu się jak wierze, zamiast żeby wybierać z niego tylko wskazówki do planu. Powodem tym jest, że Kościół chrześcijański w swoim stosunku praktycznym do mojej duszy jest nauczycielem żywym, a nie martwym. Nietylko napewno nauczył mnie wczoraj, ale prawie napewno nauczy mnie jutro.... Jest... paralela do tego stanowiska: to paralela życia, w którym wszyscyśmy się zaczęli. Kiedy ojciec powiadał nam, chodząc po ogrodzie, że pszczoły kłóją, albo że róże pachną, nie mówiliśmy wtedy o wyborze najlepszych elementów z jego filozofji. Kiedy pszczoły nas pokłóły, nie nazywaliśmy tego interesującą zbieżnością. Kiedy róże pachniały, nie mówiliśmy: Mój ojciec jest grubym barbarzyńskim symbolem, który zawiera w sobie (może nieświadomie) tę głęboką prawdę, że kwiaty mają zapach! Nie: wierzyliśmy ojcu, bośmy zobaczyli, że jest on żywym źródłem faktów, czemś, co rzeczywiście wie więcej, niż my, czemś, co może nam powiedzieć prawdę jutro tak samo jak dzisiaj“.

Jak dziecko od ojca i matki, tak chrześcijanin od swojej religji może zawsze oczekiwać jakiejś prawdy, której nie znał przedtem; i to jest racja fundamentalna dla przyjęcia tej religji całej, a nie w dowolnym świeckim wyborze:

— „Odkąd przyjąłem chrystjanizm jako matkę, a nie jako jedynie przypadkowy przykład, odnalazłem w Europie i świecie raz jeszcze podobieństwo do tego ogródka, w którym szeroko otwierałem oczy na symboliczne kształty kota i grabi... Religja... nie tylko powiedziała mi tę czy tamtą prawdę, ale oka-

zała się czemś, co mówi prawdy (*a truth-telling thing*). Wszystkie inne filozofje głoszą rzeczy, które wydają się zupełnie prawdziwe; tylko ta jedna filozofja ciągle powtarzała rzecz, która nie wydaje się prawdziwa, ale która jest prawdziwa. Jedyna ze wszystkich wiar jest ona przekonująca tam, gdzie nie jest pociągająca; okazuje się, że ma słuszność, tak, jak mój ojciec w ogrodzie“...

Oczywiście, jest jeszcze poza tem wszystkim, a raczej popod tem wszystkim, kwestja wiary — wobec złożonego systemu religijnego znacznie bardziej skomplikowana, niż wobec samej tylko idei Boga-Stwórcy. Ilustruje ją jeden z rozdziałów powieści „Kula i krzyż“. Długa dysputa religijna entuzjastycznego katolika Macłana z zacnym ateistą Turnbullem kończy się tam pełnym zapału wywodem pierwszego, że najwyższy i jedyny stały ideał świata to ideał chrześcijański. Turnbull już nie ma kontrargumentów, lecz po krótkiej chwili milczenia powiada:

— „Ale ja nie mogę uwierzyć w tę rzecz“.

I oto — „Macłan nie odpowiedział nic na te słowa; być może, że niema na nie odpowiedzi. I rzeczywiście, bodaj że nie wyrzekli już do siebie innego słowa przez cały ten dzień“.

O wątpieniu ludzkim nigdy nie odzywa się Chesterton z lekceważeniem, a w książce, w której opowiedział dzieje swojego przejścia na katolicyzm (*The Catholic Church and Conversion*, 1926), mówi, że po swoim nawróceniu ma „dla wątpiwości i trudności bodaj więcej sympatycznego zrozumienia niż przedtem“.

Gdy jednak mowa u Chestertona o wątpiwościach, to nie są to nigdy te wątpiwości, które mają swe źródło w niedostatku uczucia, te, które współczesny konwertyta francuski Ernest Psichari opisuje (w *Les Voix qui crient dans le désert*), jako nieustępliwe wówczas nawet, kiedy niema dla przyjęcia wiary już żadnych trudności intelektualnych, a którym subtelnym apologetyk ks. A. Bouyssonie w książce swej *Batailles d'idées*

(1923) poświęca osobny rozdział pod tytułem *La Part du sentiment dans la certitude*. O kierunek i napięcie uczucia (o to, co Psichari wyraża w słowach: *Il s'agit de savoir si l'on a le goût du ciel*) Chesterton najmniej zdaje się mieć obaw. Trudności największe są intelektualne: wiara wymaga wielkiej śmiałości, i przyznanie tego „jest aktem prostej sprawiedliwości względem wszystkich niewierzących“, jak czytamy w zakończeniu „Wieczystego człowieka“. Najśmielsza rzecz (taka jest treść zawartego tam wywodu), o jakiej wspominały jakiegokolwiek mity, to była obecność Stwórcy przy stworzeniu. Ale że Stwórca brał udział w scenach późniejszych od bankietów Horacego, że rozmawiał z poborcami podatków i urzędnikami administracyjnymi w potocznym codziennym życiu Imperjum Rzymskiego, i że ten fakt nieustannie i stanowczo jest potwierdzany przez całą wielką cywilizację w ciągu dużo więcej niż tysiąca lat, — to coś bezwzględnie niepodobnego do czegokolwiek innego w naturze.

Ogromowi trudności i odwagi odpowiada ogrom szczęścia w wierze. Porywający poetycki opis tego szczęścia znajdujemy w wierszu „Nawrócony“ (*The Convert*, w zbiorze „Ballada o św. Barbarze“):

— „Schyliłem głowę, i w jednej chwili świat cały obrócił się i wyprostował. Wyszedłem tam, gdzie błyszczy białość starej drogi, wędrowałem ścieżkami i słyszałem co wszyscy ludzie mówią. Były to lasy języków, jak niestrącone liście jesienne, nieprzykre, ale dziwne i lekkie: stare zagadki i nowe wiary. I przechodziłem koło nich nie ze złością, lecz z łagodnym uśmiechem, jaki ludzie mają dla umarłych.

Mędrcy na stu mapach rysują swój pełzający kosmos, jak drzewo. Mędrcy przesiewają rozum przez niezliczone przetaki, które zbierają piasek, a pozwalają odejść złotu. A dla mnie wszystko to jest mniej niż pyłem: bo na imię mi Łazarz i — żyję“.

5

WIECZYSTY CZŁOWIEK

„Wieczysty człowiek“, aczkolwiek dzieło o jego zakresie zapowiedziane było już w „Ortodoksji“, opracowany został dopiero po ukazaniu się popularnej książki H. G. Wellsa o historii świata (*The Outline of History*, 1920) i książce tej w dwojakim względzie dużo zawdzięcza. Przedewszystkiem, jak sam Chesterton wyznaje, zachętą była dla niego śmiałość i rozmach konstrukcyjny tej pracy, a zwłaszcza jej założenie, którem jest uzasadnione prawo amatora do wysnuwania wniosków z materiału naukowego nagromadzonego przez specjalistów. „Wieczysty człowiek“ jest dziełem tego samego typu, tem podobniejszym do dzieła Wellsa, że chodzi w niem tak samo o historyczne ujęcie rzeczy. Różnią się zakresem: książka Wellsa ma ambicję być całkowitą, jakkolwiek uproszczoną „historją życia i ludzkości“; „Wieczysty człowiek“ jest tylko trzystostronicowem przedstawieniem dziejów religji i tego co najściślej łączy się z religją. Nietylko jednak jako zachęcający przykład kompozycji (istotnie bardzo pięknej) przydał się well-sowski „Zarys historii“ Chestertonowi: będąc poniekąd encyklopedją tych popularnych poglądów współczesnych, które legitymują się wynikami nauki a przeciwstawiają się religijnemu stanowisku wobec świata, dostarczył mu „Zarys“ najwidoczniej także wielu negatywnych podniet intelektualnych i ułatwił ukształtowanie wielu wywodów w plastycznych i ostro ciętych formach polemiki. Już sam początek książki, będący trawestacją początku „Zarysu historii“, świadczy, w jakiej mierze dzieło Wellsa posłużyło Chestertonowi za polemiczną odskocznię.

Wells, w sposób często praktykowany w wykładach t. zw. przyrodniczego poglądu na świat, rozpoczyna od przedstawienia kosmosu astronomicznego i znikomości ziemi i człowieka w jego przestworach:

— „Ziemia, na której żyjemy, jest wirującą kulą. Jakkolwiek wydaje nam się wielka, jest ona jedynie pyłkiem materji w wielkim obszarze przestrzeni“.

Chesterton zaczyna od żartów na temat małej gwiazdy, „którą astronomowie może pewnego dnia odkryją“, a która wśród licznych dziwnych stworzeń wydaje z siebie także uczonych. Żarty te jednak zmierzają do poważnych konkluzyj: że „odczłowieczanie się“ nie jest właściwą drogą do studjowania dziejów ludzkości, i że ducha nie da się zmiażdżyć fizycznymi dymensjami i dystansami. Zapewne, że ziemia jest planetą, ale przede wszystkim i najbezpośredniej dana nam jest wiadomość, że jest ona... miejscem, i to miejscem bardzo osobliwym. Imaginacyjne stawianie się w położeniu odczłowieczonego widza, zdaniem Chestertona, lepiej mogłoby być użytkowane na rozważenie jej dziwności, aniżeli małości. Tymczasem literatura popularno-naukowa tę dziwność raczej zasłania i maskuje; czyni to zaś częstokroć zapomocą poprostu tylko pewnych wyrażen, którym nadaje pozór objaśnień.

Szczególnie rozpowszechniona frazeologia ewolucjonistyczna jest pierwszym przedmiotem krytycznych rozważań w „Wieczystym człowieku“. Pojęcie i nawet sam wyraz „ewolucja“ mają w sobie, powiada Chesterton, „coś powolnego, pocieszającego i stopniowego“. Dlatego też kursują w takiej obfitości i rzadko kto z posługujących się nimi zdaje sobie sprawę z granic ich pożytku. A przecież w odniesieniu do rzeczy pierwiastkowych, w związku z którymi najczęściej się ich używa, dziwnie nas one mało oświecają. „Nikt wszak nie może sobie wyobrazić, jak nic mogło się zmienić w coś. I nikt ani o cał nie zbliżył się do tego przez wyjaśnienie, jak coś mogło się zmienić w coś innego. Naprawdę też o wiele racjonalniej jest zaczynać od słów: Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię, choćbyśmy przez nie nie rozumieli tylko: Na początku jakaś niepojęta siła rozpoczęła jakiś niepojęty proces. Bóg bowiem jest już z natury swojego imienia tajemnicą i nikt nigdy nie przy-

puszczał, że człowiek może wyobrazić sobie, jak świat został stworzony, tak samo jak nikt nigdy nie przypuszczał, że człowiek może świat stworzyć. Ale ewolucja jest rzeczywiście błędnie uważana za wyjaśnienie. Ma ona tę fatalną właściwość, że daje wielu umysłom wrażenie, że ją rozumieją i że przez nią rozumieją wszystko inne. Tak samo dużo ludzi żyje w pewnego rodzaju złudzeniu, że czytali Darwina“. Głównym czynnikiem iluzji co do ewolucji jest ten obraz „czegoś powolnego i gładkiego“, który sama jej nazwa otwiera przed wyobraźnią. A przecież okoliczność, czy jakaś rzecz dokonała się odrazu, czy stopniowo, zupełnie nam nie tłumaczy jej istoty. „Dla kogoś co nie wierzy w cuda, cud powolny będzie tak samo nieprawdopodobny, jak cud szybki“. Wywód ten ilustruje Chesterton, wedle zwyczaju, plastycznym przykładem o humorystycznej treści. Circe miała zamieniać żeglarzy greckich w świnie za jednym dotknięciem ich różdżką czarodziejską; czyżby jednak było czems mniej nadzwyczajnym, gdyby ktoś z naszych znających z marynarki stopniowo a z każdym dniem bardziej nabierał wyglądu świni, aży wreszcie stanął pewnego dnia przed nami jako kompletny czworonóg z ryjem i zakręconym ogonkiem?

Szybkie czy powolne, zjawiska świata zawsze mają dla nas piętno nadnaturalności, — poza granicą bowiem wszelkich naszych spekulacji teoretycznych pozostają wielkie tajemnice powstania wszechświata, powstania zasady życia i powstania człowieka.

Co do pierwszych dwóch z nich — uznają to mniej więcej wszyscy. Co do trzeciej — zastęp ewolucjonistów jest przekonany, że ją rozprządł na nici i rozwiął. Kiedy zajrzemy do typowej pod tym względem książki Wellsa, spotkamy tam opowieść, z której możnaby wnioskować, że niema w tej sprawie najmniejszych już zagadek i wątpliwości. Oto np. opis „stworzenia o szczególnym interesie dla historii, która przedewszystkiem będzie historją ludzkości“, zawarty w ustępie o odległym geologicznym okresie Miocenu:

— „Było ono rodzajem małpy, napół człekokształtnej. Wdrapywało się na drzewa i biegło po ziemi na tylnych nogach, i prawdopodobnie biegło dobrze. Mózg miało małpy, wedle naszych dzisiejszych norm, ale miało zwinne ręce, któremi zrywało owoce, tłukło orzechy o skały, a zapewne także chwyciło kiję i kamienie, by miotać niemi w swoich spółplemieńców. Był to nasz przodek“.

Wobec zamaszystości i szczegółowości opisu bagatelką może się wydawać fakt, że „ani jednej kości tego stworzenia dotychczas nie znamy“.

Cóż zaś za malownicze dedukcje powstają z materiału wykopaliskowego! T. zw. Pithecanthropus, homo Neanderthalensis etc. są nie tylko szczegółowo opisani, ale wyobrażeni rysunkowo. Nie brak im nawet gestów i wyrazu twarzy. Chesterton, robiąc aluzję do tych wizerunków i ich precyzyjnego wycieniowania, powiada, że budzą one wrażenie, jakgdyby wszystkie włosy nawet na głowach tych, których wyobrażają, były policzone, — i że nikt, ktoby nie był dokładnie poinformowany, nie domyśli się, że są to portrety wykonane na podstawie takich danych, jak np. odłamek czaszki, trzy zęby i kość udowa, co do których, notabene, jest jeszcze wątpliwość, czy należały do tego samego stworzenia (i to nie w rozumieniu tożsamości indywiduum nawet, ale bodaj gatunku).

Książka Wellsa nie stanowi pod tym względem wyjątku. Tak samo postępuje mnóstwo innych pisarzy naukowych, zwłaszcza popularyzatorów. Darwin, budując swoją hipotezę ewolucjonistyczną, mówił o „ogniwie brakującem“ w łańcuchu rozwojowym. Ale dla dogmatyzmu darwinistów, jak powiada Chesterton, jego szczerze przedstawienie rzeczy jest za słabe. To, co u Darwina było czysto negatywnym terminem, przez nich nieznacznie zostało zamienione na pozytywny obraz i arbitralnie podawane jest laikom jako pewnik. Nie wystarcza im powiedzieć, że powstanie człowieka drogą ewolucyjną z jakichś form niższych jest prawdopodobne. Na podstawie drobnych

fragmentów kości wykopaliskowych wznoszą oni wielkie konstrukcje, których wartości oczywiście nie można sprawdzić tak, jak można sprawdzić np. wartość konstrukcji aeroplanu. Stąd „ten i ów profesor z kością staje się prawie tak niebezpieczny, jak pies z kością“.

Jeden to z najzłośliwszych chestertonowskich obrazów, ale uczuciu, które go wydało, przyznamy słusność, gdy od tych książek, w których panują malownicze i bezceremonjalne uogólnienia, zwrócimy się do jakiegoś dzieła, gdzie ściśle i dokładnie zestawione są faktyczne naukowe wiadomości z tej dziedziny, np. do „Starożytności człowieka“ znakomitego anatoma angielskiego Artura Keitha (*The Antiquity of Man*, nowe wyd. 1925). Dowiemy się stamtąd, że wyobrażenia uczonych z przed lat czterdziestu o szybkim biegu ewolucji (wyobrażenia, które dziś właśnie pokutują w literaturze popularnej) — pod wpływem nowych odkryć i bardziej precyzyjnych badań — uległy wielkiej zmianie. Wówczas wyobrażano sobie, że człowiek — taki, jakim go dziś znamy, — istnieje jakieś dziesięć tysięcy lat lub niewiele dłużej. Dziś są podstawy do przypuszczenia, że istnieje on od stu kilkudziesięciu albo i dwustu tysięcy lat. Co więcej, okazuje się, że wykopaliskowych rekonstrukcyj, jak homo Neanderthalensis lub Eoanthropus, nie można wcale uważać za naszych bezpośrednich antenatów. Możemy mieli z temi zaginionemi gatunkami wspólnego przodka, ale... jakieś czterysta albo pięćset tysięcy lat temu. Wspólnego przodka z Pithecanthropusem (portretowanym w historii Wellsa) trzeba szukać w jeszcze odleglejszych czasach — może milion lat temu... Dowiadujemy się przy sposobności, jak mało istnieje konkretnych materiałów do wykreślenia domniemanego drzewa genealogicznego w tych olbrzymich przestrzeniach czasu, ile w samych tych materiałach jest jeszcze rzeczy niepewnych (rekonstrukcja np. Pithecanthropusa „nie została przyjęta przez wielu kompetentnych anatomów“; w sprawie t. zw. człowieka z Piltdown czyli Eoanthropusa toczy się spór bardzo zasadniczy),

przekonywamy się, jak „mało wiadomo o bezpośrednich przodkach dzisiejszych ras ludzkich“; no i, oczywiście, uczymy się brać *cum grano salis* tę śmiałą rachubę na tysiąclecia... Keith jest zresztą głęboko przekonanym ewolucjonistą.

I Chesterton nie stawia sobie bynajmniej za cel walki z hipotezą transformizmu ewolucyjnego w odniesieniu do dziejów powstania człowieka. Nie chodzi mu o to, jak powiada, „czem był człowiek zanim został człowiekiem“. Występuje przeciwko tym, którzy rozumowanie ewolucjonistyczne rozprzestrzeniają na świadectwa o niewątpliwych, rzeczywistych ludziach. Albowiem, jeśli są powody, by przypuścić, że organizm człowieka wyszedł drogą ewolucyjną z pośród zwierząt, to zupełnie niewiadomo o żadnym ewolucyjnym przejściu, któreby nam choć trochę światła rzuciło na jego duszę. Owszem, „im bardziej będziemy naprawdę patrzeć na człowieka jako na zwierzę, tem mniej będzie się on nam wydawać do zwierzęcia podobnym“. Inaczej jednak, jak wiemy, przedstawiają to wyznawcy dogmatu transformizmu.¹ Im to zawdzięczamy owo

¹ „Dogmat transformizmu“ nie jest wyrażeniem ironicznym. Jako formuły przekonaniowej użył go francuski filozof-ewolucjonista Le Dantec, nie cofając się przytem przed nadmienieniem o „niezaprzeczonej religijnej wartości“ dogmatu. — Zwięzłe przedstawienie i krytykę zarówno przyrodniczych jak filozoficznych rozgałęzień myśli ewolucjonistycznej zawiera praca biologa francuskiego D^{ra} Grassetta *Le „dogme“ transformiste* (1918). Główne jej tezy są następujące. Transformizm można uważać za dowiedziony tylko w odniesieniu do pewnych gatunków; istnieje wszelako pewna ilość gatunków wyższych (zarówno roślinnych, jak zwierzęcych), które nadal odpowiadają dawnemu pojęciu gatunku, jako czegoś niezmiennego. Powstanie gatunków drogą transformacji także nie jest ogólnie dowiedzione. Dla wyjaśnienia genezy człowieka hipoteza transformistyczna może być przydatna, do człowieka jednak historycznego nie da się zastosować, jako do gatunku od wielu wieków niezmiennego i pewnymi rysami specyficznymi odróżniającego się od wszystkich innych istot żyjących. — Surowiej jeszcze ocenia rzekomy „dogmat transformizmu“ inny wybitny biolog L. Vialleton w dziele *Morphologie générale* (1924). Zapomocą całego szeregu przykładów, z embriologii, anatomii porównawczej i systematyki zoologicznej, uwydatnia on

popularne wyobrażenie o „człowieku jaskiniowym“, jako o twórze brutalnym, bestjalskim, z nieodstępną zawsze maczugą, którą jakoby zwykł był bijać po głowie kobiety. — Lecz oto w wieku XIX dotarto do jaskiń przedhistorycznych, — wprawdzie nie z przed setek tysięcy lat, ale bądź co bądź z przed jakichś, jak obliczają archeologowie, przypuszczalnie dwudziestu tysiącleci. Czy znalazło się w nich potwierdzenie dla popularnych wersji o jaskiniowym człowieku? Sądząc po nich, możnaby się w jaskiniach spodziewać zbiorowiska zmiążdżonych czaszek. Tymczasem — cóż znaleziono? Wspaniałe rysunki i malowidła, doskonałe w linjach, dowodzące obeznanania z trudnymi zagadnieniami artystycznymi, świadczące o obserwacji stosowanej z zaciekawieniem i upodobaniem. Cóż więc sądzić o owych „utajonych instynktach człowieka pierwotnego, odżywających się w gwałtownym porywie“, o których tak lubią pisać psychoanaliści i powieściopisarze? Czy to może oznacza popęd do malarstwa, albo do studjów nad ruchami zwierząt (zważywszy że zwierzęta są głównym tematem fresków jaskiniowych)?

„konfuzje i złudzenia“ teoryj transformistycznych. „Wszędzie, mówi o nich, zaniedbywano całości, by się zajmować tylko szczegółami. Opisywano z upodobaniem najdrobniejsze modyfikacje części branych w odosobnieniu, nie próbując nawet badać, czy nie pozostają one w związku z innymi zmianami w organizmie. Imaginowano sobie transformacje, nie zastanawiając się nawet nad tem, czy były one mechanicznie możliwe“. W podręcznikach ostatnich lat pięćdziesięciu (taki jest ciąg dalszy wywodów Vialletona) mówiono tylko o tem, co może świadczyć za transformizmem, pomijano zaś milczeniem to, co może świadczyć przeciwko niemu lub nawet poprostu nie świadczyć za niczem. „To też formacja organizmów najbardziej złożonych jest traktowana jako proste zagadnienie, i najmniej kompetentnym zdaje się, że zagadnienie to rozumieją i rozwiązują, gdy się opierają na grubych pozorach lub zwykłych zbliżeniach funkcjonalnych bez żadnej wartości“. Naprawdę zaś „transformizm klasyczny, który wyjaśnia różnorodność typów zwierzęcych powolnemi, stopniowemi transformacjami, dokonywanymi się pomału wśród istot żyjących wolnem życiem, okazuje się czemś absolutnie nie do przyjęcia, skoro tylko zbada się nieco bliżej konstytucję części i rozważy wielkość zmian, jakieby były potrzebne dla przejścia z jednego typu do drugiego“.

Faktycznie bowiem o tych łagodnych i niewinnych rzeczach w odniesieniu do ludzi pierwotnych wiemy, o owych zaś gwałtownych i dzikich nie wiemy nic. Zapewne, można przypuścić, że i gust do fresków mógł się łączyć z dzikością, czy jednak uzasadnione jest przyjęcie za pewnik tego właśnie przypuszczenia? Czy nie będzie rzeczą co najmniej równie uzasadnioną przypuścić połączenie zamiłowań artystycznych z innymi normalnymi ludzkimi uczuciami? — Tak czy owak, sztuka jest najdawniejszym znakiem człowieka, odróżniającym go stanowczo od zwierząt. I nie na wiele się tu przydadzą tłumaczenia ewolucyjne: że wszystko jest kwestją rozwoju i stopnia. Bo nie jest tak, żeby małpy trochę malowały, a ludzie malowali dużo, albo żeby wyższe zwierzęta rysowały lepiej od niższych; ale jest tak, że pierwotny człowiek z przed dwudziestu tysięcy lat już rysuje, a natomiast najbardziej nawet inteligentna małpa nie rysuje zgoła. Co się zaś tyczy hipotetycznych istot pośrednich (z przed setek tysięcy lat), o tych poprostu nic nie wiemy. To też historia musi rozpoczynać od człowieka jako czegoś odrębnego i jedyne (cokolwiekby o jego pochodzeniu miała do powiedzenia teologia, filozofja lub nauki przyrodnicze). Impuls artystyczny jest symptomem jego wyosobnienia i tajemnicy. Dowodzi on, że — tak czy inaczej — przed niewiadomą ilością tysięcy — w jaskiniowej nocy natury zjawilo się coś nowego: duch, który jest jakby zwierciadłem,

Za innym biologiem, Heinckem, powtarza też Vialleton, że „zmiennosc jest stanem, a nie procesem, któryby mógł ciągnąć się aż do wytworzenia form całkowicie różnych“, za Sergim zaś, że „zmiany typu zwierzęcego czy roślinnego dokonywają się w granicach tego właśnie typu, który sam transformacji nie ulega“. W sprawie danych paleontologii cytuje Vialleton zdanie E. Dacquégo: „Nigdy jeszcze nie udało się metodycznie i bez błędu sprowadzić do wspólnego źródła dwu typów czy też dwu większych grup“. Człowiek, jako „typ bardzo niezależny i bardzo osobliwy“, a bardzo dawny, jest dla Vialletona jednym z szczególnych dowodów trwałości gatunku. — Jak widzimy, myśli i wywody Chestertona znajdują silne poparcie w poważnej literaturze fachowej.

co wszystkie rzeczy daje w sobie widzieć. „Jest on jak lustro, bo jest czemś jedynem w swoim rodzaju. Inne rzeczy mogą być podobne do niego lub podobne wzajem do siebie pod różnemi względami; inne rzeczy mogą przewyższać go lub przewyższać się wzajemnie pod różnemi względami; podobnie jak wśród sprzętów jednego pokoju stół może być okrągły jak lustro, albo kredens może być większy od lustra. Ale lustro jest jedyną rzeczą, która może je wszystkie w sobie zawierać“.

W stosunku do reszty natury „najprostszą prawdą o człowieku jest ta, że jest on bardzo dziwną istotą“. Jest on szczególnie uprzywilejowany i szczególnie zarazem upośledzony. Nie może sypiać w swojej skórze; nie może ufać swoim instynktom. Ma cudownie twórcze ręce, a jest zarazem rodzajem kaleki: jest owinięty bandażami, które nazywają się ubraniem; wspiera się na kulach zwanych meblami. Jego zaś duch ma te same wątpliwe swobody i te same ograniczenia. Jedyny wśród stworzeń zna on śmiech. Jedyny wśród stworzeń czuje potrzebę odwracania swoich myśli od pierwiastkowej rzeczywistości własnego cielesnego istnienia i skrywania jej — jakby w obliczu wyższej możliwości, — z czego wynika tajemnica wstydu. Człowiek jeden wreszcie zna formę rodziny stałej (acz zmienne są jej postacie). Same nawet podobieństwa, jakie łączą człowieka z resztą natury, uwydatniają jego odmienność. Że ptak może dojść tak daleko, iż buduje sobie dom, a jednak nie idzie już dalej: to dowodzi najwyraźniej, iż między nim a człowiekiem jest niewidzialna przegroda, — jakgdyby szyba szklana, o którą ptak uderza napróżno. Gdyby ptak robił choć jedną z tysiąca tych rzeczy, które robi człowiek, nie mógłby być uznany za ewolucyjną odmiankę tylko, ale za omen, zwiastujący, że coś się stało: że zjawił się duch o nowym wymiarze głębi, jak duch ludzki.¹

¹ Stanowiska Chestertona wobec teorii ewolucji nie trzeba uważać za nieodzowną konsekwencję jego przekonań religijnych: bo nie brak ewolucjonistów i wśród katolików. Prehistoryk ks. A. Bouyssonie (*Batailles d'idées*,

Mówić o historii człowieka przedhistorycznego to sprzeczność logiczna. Historyczne wnioski, jakie możemy wyprowadzić z danego nam materiału świadczącego o przeddziejowych sprawach ludzkich, mogą być tylko bardzo proste; mianowicie te, że cywilizacja jest starsza niż kroniki, że ludzkość dała przykłady innych swoich sztuk wcześniej niż sztuki pisania. Wcale też nie mamy racji, by uważać okres przedhistoryczny za barbarzyński lub zwierzęcy: możemy jedynie powiedzieć, że jest to okres poprzedzający opowieści, które potrafimy czytać. — Ewolucjoniści, mówiący o dzikości człowieka przedhistorycznego, wskazują jako na dowód na współczesnych dzikich. W ten sposób jednak „dowodzą postępowej ewolucji przez założenie, że wielka część rasy ludzkiej ani nie postąpiła, ani nie rozwinęła się, ani się nawet wcale nie zmieniła“, więc z dogmatem zmiany łączą jakby dogmat rzeczy niezmiennych. Rozważając te ich rozumowania, Chesterton powiada: „Mogę nie wierzyć, że człowiek cywilizowany tak świeżo dokonał tak szybkiego postępu; ale zupełnie nie rozumiem, dlaczego człowiek niecywilizowany miałby być tak mistycznie nieśmiertelny i niezmienny“. Wszakże równie możliwą rzeczą jest, że dzisiejsi dżicy są dekadentami cywilizacji. A wogóle, dane, któremi rozporządzamy, nie upoważniają nas do twierdzenia, że barbarzyństwo i cywilizacja są kolejnymi stadjami w rozwoju świata. Raczej przyjąć można, że były one stanami, które istniały obok siebie równocześnie, tak jak istnieją obok siebie dziś jeszcze. To tylko wiemy napewno, że najdawniejsze już cywilizacje, jakie znamy, są prawdziwymi cywilizacjami.

1923) mówi o ewolucji wręcz z zachwytem, jako o zasadzie, w której wyraża się zarówno nieskończona czynność Boga, jak Jego dyskrekcja („jest On twórcą dzieł, ale nie dzieł bezwładnych: On tworzy przyczyny“). Głośny biolog ks. Wasmann streszcza ewolucję w godnem Wiktora Hugo porównaniu Boga do bilardzisty, który ma puścić w ruch sto kul i dokonywa tego zapomocą jednego pchnięcia zamiast stu. Więcej wiadomości z tego zakresu podaje B. C. A. Windle w ciekawej książce *The Catholic Church and Its Reactions with Science* (1927).

Przebiegając dalej różne domniemania prehistoryków na temat zamierzłych ludów i kultur, dłużej się Chesterton zatrzymuje nad ewolucjonistycznymi wywodami o genezie religji. Zastanawia go zwłaszcza jej wyprowadzanie z działania zjawisk zupełnie różnorodnych, więc np. (jak u Wellsa) strachu przed naczelnikiem gromady, snów, i wreszcie podziwu dla tajemnicy zamierania i odradzania się w świecie roślinnym. Tłumaczenie rzeczy jednolitej trzema przyczynami tak rozmaitemi jest wysoce wątpliwe psychologicznie. Czyż możemy sobie wyobrazić, powiada Chesterton (znów, swoim trybem, przekładając krytykowany wywód na przystępną analogję), że w przyszłości powstanie nowa jakaś pasja, głęboka jak patriotyzm i porywająca jak pierwsza miłość, a mająca źródło w połączeniu trzech przyczyn tak różnorodnych, jak np. nawyk do palenia cygar, wzrost podatku dochodowego i przyjemność doznawana w przekraczaniu dozwolonej szybkości jazdy automobilowej? — Jakiż był związek między ziarnem, snem i patriarchę gromady, jeśli uprzednio nie było jednolitego uczucia, które pozwoliłoby wszystkie te zjawiska złączyć? A jeśli było, to było to właśnie uczucie religijne, więc te wywody genetyczne nie wyjaśniają nic. Służą one tylko do tego, aby zrobić niezrozumiałemi rzeczy zrozumiałe. Boć i dla nas przecie sny są zagadkowe, i dla nas zamieranie i odradzanie się roślin jest jednym z misterjów natury, i my wiemy, że jest coś sakralnego w sprawach dotyczących solidarności i posłuchu gromady. — Jeden zaś tylko człowiek w całej naturze ma to poczucie tajemnicy i świętości. O niczem podobnem nie wiemy odnośnie do świata zwierząt; mają natomiast to poczucie religijne już najdawniejsi ludzie, o których posiadamy wiadomości historyczne, czy zbliżone do historycznych.

Czemkolwiek więc (taka jest konkluzja Chestertona) były te stworzenia, których nikłe ślady tu i ówdzie się odnajdują, i które wyglądają na coś pośredniego pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, czy były czemś bardzo niepodobnem do ludzi,

czy też ludźmi bardzo niepodobnymi do nas, — w każdym razie o najdawniejszym znanym nam człowieku z jaskini wiemy na podstawie dzieł jego, że był to człowiek taki sam, jak my: wieczysty człowiek.

6

BÓG, MITY, DEMONY, FILOZOFOWIE

Podobnie jak zatarcie granic pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, innym celem spekulacji ewolucjonistycznych jest zatarcie granic pomiędzy chrześcijaństwem a pogaństwem. Przechodząc do krytyki tych wywodów w dalszych rozdziałach swego dzieła z r. 1925, rewindykuje Chesterton przedewszystkiem prawo posługiwania się terminem pogaństwo, jako nazwą na oznaczenie czegoś, co wprawdzie posiada wiele odmian, co wszelako jest jedną rzeczą: „rzeczą prawie wrodzoną i normalną” w tem wielkim stowarzyszeniu, które nazywamy ludzkością“; rzecz ta jest, jego zdaniem, jedynym naprawdę współzawodnikiem chrystjanizmu.

Następnym krokiem jest odrzucenie praktykowanych dziś tak często zestawień t. zw. „wielkich założycieli religij“: (w jednym rzędzie) Chrystusa, Mahometa, Buddy, Konfucjusza. Zestawienia te to iluzja, tłumacząca się trochę przez islam, który, przyszedłszy po chrześcijaństwie, jest w znacznej mierze jego naśladownictwem. Pozatem ani te religie, ani ich założyciele nie mają pomiędzy sobą wcale rysów wspólnych. „Naprrawdę Kościół jest zbyt jedyny nawet dla wykazania swojej jedyności. Bo najpopularniejszym i najłatwiejszym dowodem jest paralela, a tu niema paraleli“. Jest to coś wyjątkowego, tak, jak np. pozycja żydów w świecie, której przecież wcale nie rozjaśnimy, ułożywszy spis narodów mniej lub więcej wędrownych, gdzie tuż po żydach figurować będą cyganie (z powodu koczownictwa), Anglicy (z powodu swoich rozrzuconych po całym świecie kolonij), Irlandczycy (z powodu swej emi-

gracji), Niemcy (z powodu swego pojęcia *Wanderlust*), Francuzi (z powodu olbrzymiego geograficznego zasięgu wypraw napoleońskich), etc.

W klasyfikacji religij nie posługuje się Chesterton podziałem geograficznym czyli, jak go nazywa, pionowym, lecz dzieli je psychologicznie, więc w pewnym sensie poziomo, na „warstwy pierwiastków i wpływów duchowych, które mogą czasem spólistnieć w tym samym kraju a nawet w tym samym człowieku“. Wyłączywszy chrystjanizm, w „naturalnej religji masy ludzkości“ widzi cztery główne elementy, które oznacza godłami: Bóg, bóstwa, demony, filozofowie.

Mówiąc o pierwszym z tych elementów, powiada Chesterton, że jest on do ujęcia najtrudniejszy, do opisania prawie niemożliwy. Chodzi tu bowiem o coś, czego istotą jest, że ludzie o niem nie mówili, a jednak nigdy nie było całkowicie wyeliminowane, nawet gdy było zapoznane; musimy je więc tłumaczyć „nie tylko z dziwnego języka mowy, ale z dziwnego milczenia“. Jest to utajona wiara w jednego stwórcę. Niczem nie uzasadniono przypuszczenia, że religja zaczęła się od jakiegoś szczegółu, zbyt drobnego, by o nim pamiętać. Słuszniej o wiele jest przypuścić, że była to idea, której nie zdołano opanować dla jej ogromu, i która dlatego została rozmięciona na idee niższe i przystępniejsze. Czasem (jak różne przykłady pokazują) jest to coś ukrytego pod warstwą mitologii jako najgłębszy sekret, o którym mówić nie wypada; czasem jest to coś, jak odległe i pół-zapomniane założenie, co się przypomina tylko w chwilach pewnej moralnej podniosłości. Zawsze jest to odczuwane jako stara tradycja i nic nie świadczy za tem, aby miało wyniknąć ewolucyjnie ze zwykłej mitologii; przeciwnie, wszystko świadczy za tem, że mitologja przyszła później. Nawet politeizm jest często połączeniem kilku monoteizmów lokalnych. Echa monoteizmu można się dosłyszeć i w chińskiej nauce o Niebie, i w licznych mitach o oddzieleniu się niebios od ziemi, i w wierzeniach, że przed bogami byli starsi bogo-

wie, i w samym tym fakcie, że mitologia z biegiem czasu coraz bardziej się komplikuje, nasuwając myśl, że początek był prostszy. W politeistycznym pogaństwie niema, zapewne, poczucia obecności Boga, ale jest niejako poczucie Jego nieobecności. Daje się to wyczuć w bezdennym smutku poezji pogańskiej, daje się wyczuć w podaniach o Złotym Wieku i w nieokreślonym przeświadczeniu, że sami bogowie są ostatecznie zależni od czegoś innego, choćby to było tylko mgliste *Fatum*; jest to wyczuwalne nade wszystko w tych nieśmiertelnych momentach, kiedy literatura antyczna, jakby nawracając do głębszej tradycji, przemawia prostymi i wielkimi słowami Sokratesa, *Wirgiljusza*, *Marka Aureljusza*. Ludzie, którzy, mając poczucie, że jest coś wyższego od bogów, przyjęli to, co było na niższym poziomie, zachowali jednak jakby przez pół świadomość o tem, że jest to poziom niższy. „Trudno znaleźć słowa dla tych rzeczy; jedno wszelako słowo dobrze się tu nadaje. Ci ludzie, jeśli nie mieli świadomości czego innego, to mieli świadomość upadku; jest to prawdą w odniesieniu do całej pogańskiej ludzkości“.

Politeizm stał się rodzajem stawu, do którego synkretycznie wtapiano wszelkie pogańskie religje w imię liberalizmu i szerokich horyzontów. Najszersza idea jednak została w ten sposób zatracona. Przechowali ją barbarzyńcy Żydzi, i w tem ich wielkie znaczenie dla ludzkości.¹ Jak zaś ta idea była wtenczas

¹ Zastługę Żydów w dziejach religji usiłuje zanegować, a przynajmniej bardzo wybitnie zmniejszyć *Tadeusz Zieliński* (*Hellenizm i judaizm*, 1927). Przeciwwstawienie monoteizmu i politeizmu uważa on za nieistotne: pod względem filozoficznym dlatego, że, jak sądzi, „w sferach metafizycznych, w których przebywa bóstwo, poza przestrzenią i poza czasem, liczby... być nie może“; pod względem historycznym dlatego, że (z jednej strony) u Greków nie brakło przeczuć i nawet pewnych deklaracyj jedynobóstwa, a (z drugiej strony) religja *Jehowy* nie była zupełnie czystym monoteizmem, obejmując taki „rudyment politeizmu“, jak wiara w anioły. Trudno z tem zapatrywaniem pogodzić fakt, że „szczytem dążeń religijnych ludzkości“ jest dla *Zielińskiego* chrześcijaństwo, które zawiera przecież angelologję, tak samo jak judaizm, a wcale przytem nie sądzi, że „pytanie o liczbę bóstwa jest... naiwne“.

zgubiona, to uprzytomnia Chesterton uwagę, że przecież te rzeczy z tradycji Izraela, które dziś należą do całej ludzkości, mogły być należeć do całej ludzkości wówczas. Tymczasem nawet tak olbrzymie dzieło jak Księga Joba pozostało zupełnie nieznanie światu greckiemu i rzymskiemu. Coprawda, „mimo wszystko, tradycja Izraela posiadała tylko jedną połowę prawdy, choćbyśmy, posługując się popularnym paradoksem, nazwali ją większą połową“. Obce jej było to, co znajdowało wyraz w mitologii, pierwiastek lokalizmu i indywidualności, który także jest prawdą, acz mniej istotną i lżejszą.

Mity — to świat marzeń, dziedzina poetyckiej strony natury ludzkiej. Chesterton nie wierzy w teorię dysseminacji mitów, podobieństwa bowiem w naszej naturze i warunkach mogą wywoływać podobieństwa opowiadań, a przecież każde z tych opowiadań może być oryginalne. Toż podobno jest tylko bardzo ograniczona ilość odrębnych wątków na świecie. Jakżeż się dziwić powtarzaniom! Ileż takich powtórzeń wykazałyby powieści współczesne, przeszukane metodą porównawczą. Zresztą „zbyt wiele jest kluczy do mitologii, tak jak zbyt wiele jest kryptogramów w Szekspirze“. Raz słyszymy, że wszystko jest falliczne, to znowu, że wszystko jest totemiczne; raz nam mówią, że wszystko jest alegorią zasiewu i żniwa; kiedy indziej, że wszędzie trzeba widzieć duchy i kult przodków; wszystko jest złotą gałęzią ofiary i wszystko jest słońcem i księżycem; koniec końców „wszystko jest wszystkim“. Jako wytwory imaginacji mity jednak wymagają przede wszystkim krytyki estetycznej. Faktem jest, że ludzie bardzo nawet prości miewają niezwykle pomysły i obrazy, i wyobrażenia nawet dzikich ludzi w zakresie mitów podobna jest do zdolności metaforycznej poetów. Przyjrzenie się mitom przekonywa, że są to rzeczy często czysto lokalnego charakteru, a następnie, że odcienie szczerości i nieszczerości mieszają się w nich — jak w sztuce. Nieokreśloność ich i warjanty tłumaczą się tem, że początkiem ich jest fantazja i marzenie. Są szczerze w tym

sensie jak sztuka, ale nie w tym jak moralność. Zaspokajają one pewne potrzeby, które zaspokaja religja, jak np. potrzebę świąteczności i rytualności, albo potrzebę ofiary, ale dają człowiekowi raczej kalendarz niż wiarę w naszym rozumieniu. Oczywiście, jeśli chodzi o mitologiczny politeizm, niema mowy także i o zdecydowanej niewierze w naszym rozumieniu. Mitologia jest szukaniem, w którym pragnienie i wątpienie powracają naprzemian, jest usiłowaniem zbliżenia się do rzeczywistości boskiej zapomocą samej wyobraźni. Rozum ze swojej płaszczyzny nie hamuje jej zgoła. Potoki mitologii i filozofji płyną równolegle, aby złączyć się dopiero w morzu chrześcijaństwa.

„Sen na jawie“ — oto jeszcze jedna z formuł Chestertona na określenie tego obrazowego rodzaju pogaństwa, który „zabudował świat świątyniami i był wszędzie bliski zabawom ludowym“. Był jednak i drugi rodzaj, gorszy; w przeciwstawieniu do tamtego nazywa go Chesterton „koszmarem nocy“. Jest to dziedzina czarnoksięstwa i czarnej magji, coś znacznie mniej poetyckiego, niż biała magja mitologii, coś, co zasadza się raczej na praktycznych impulsach natury ludzkiej, na przewrotnem jakby przekonaniu, że ze złemi siłami łatwiej wejść w pakt i że porozumienie to może być bardziej bezpośrednio skuteczne. W wielu relacjach o różnych ludach powtarza się stwierdzenie, że kult demonów przychodzi po kulcie bóstw, czy jedyne go najwyższego bóstwa. Wyższe bóstwo wydaje się zbyt odległym dla pewnych spraw; demony są bliższe i przystępniejsze. A z tą myślą o posługiwaniu się demonami łączy się myśl o stawianiu się godnym demonów, przeświadczenie, że zło poruszy złe moce. Takie jest przeważnie znaczenie np. ludożerstwa, zwyczaju wcale nie pierwotnego ani dzikiego, owszem sztucznego i wyrafinowanego, i często zupełnie uświadamianego jako djaboliczna okropność. Mówić o pierwotności i ewolucji nie można tu choćby dlatego, że taki djabolizm był religją nawet w wysokich cywilizacjach, jak np. u Azteków

albo Indjan peruwjańskich. Nawet znakomita cywilizacja Kartaginy była oparta na takiej religii z ofiarami ludzkiem. Pewne nieludzkie elementy zdają się stale powracać w tej tradycji czarnej magji. Jednym z nich jest np. mistyczna jakaś wrogość względem idei dziecka. To też obce sobie skądinąd światy, Rzym i Palestyna, łączyły się w nienawiści do Kartaginy, składającej z dzieci ofiary Molochowi.

Ostatnia warstwa elementów duchowych świata pogańskiego to ta, której, według określenia chestertonowskiego, patronują filozofowie. Politeizm, czytamy w „Wieczystym człowieku“, nigdy nie był dla poganina tem, czem katolicyzm dla katolika: poglądem na świat, zadowalającym wszystkie dziedziny życia. Zadowalał tylko dziedzinę wyobraźni. Ci i owi zwracali się tedy do innych dziedzin. Z początku mogło to być amatorstwo o prywatnym zupełnie charakterze. Ale nawet wtedy, kiedy mądrość filozofów stawała się własnością powszechną, rzadko stawała na tej samej płaszczyźnie, co instytucje ludowe i religijne. „Jest to może dowód pewnej powierzchowności i nawet nieszczerości ludowego politeizmu, że ludzie mogli być filozofami, a nawet sceptykami, nie naruszając go“. Dwaj przecież wielcy myśliciele greccy wstrząsnęli podstawami świata, nie dotknąwszy nawet zarysów tego barwnego napowietrznego obłoku mitologii. Cokolwiek głosili filozofowie w Grecji i w Rzymie, czy to byli sofiści, czy Sokrates, czy stoicy, czy zbliżeni do wschodniego mistycyzmu pytagorejczycy, — pomiędzy ich funkcjami a funkcjami kapłanów był najzupełniejszy rozdział, uniemożliwiający kolizje (Sokrates zginął bynajmniej nie za zwalczanie politeizmu!).

Inaczej było w Chinach. W tem wyjątkowem w świecie społeczeństwie czysto racjonalistycznem filozof stał się instytucją publiczną jako doradca króla. Konfucjusz był niewątpliwie wielkim filozofem i wielkim politykiem. Jako organizator Chin, wiele się zajmował etyką i związał ją ściśle ze zwyczajami (rozumiejąc ich doniosłość); wchodziła do nich cześć dla przodków, cześć dla cesarza i inne elementy. Nie było w tem jednak

nic z charakteru religijnego. Mówić o religii Konfucjusza jest to to samo, co mówić np. o religii skautingu, albo o religii urzędzeń pocztowych.

Jedynym przed chrześcijaństwem przykładem wyraźnej walki filozofa z ludową mitologią była akcja „heretyckiego faraona“ Akhenatena w Egipcie. Ten atoli monarcha-filozof nie zrozumiał, że jednak coś było w ludowych wierzeniach, mianowicie ta prawda, że „natura zawsze wyczekuje czegoś nadnaturalnego“; zginął też w reakcji popularnych zabobonów.

Inni władcy-filozofowie (który to typ powtarzał się w historii) rzadko tak dramatycznie stawiali sprawę, bo patrzyli na mity z tą samą pogardą, z którą patrzyli na czczące je tłumy, i uważali, że między jednymi a drugimi jest zupełna odpowiedniość.

Największym i najlepszym z tych intelektualistów urodzonych w purpurze był Budda. Określenie „książę-filozof“ uważa Chesterton za najwłaściwiej interpretujące jego wielką historyczną rolę, acz dodaje, że jego akcja była najszlachetniejszą i najszczerzą z tych, jakie gdziekolwiek wytworzyło połączenie mędrca i władcy. Akcją tą było wyrzeczenie, — rzecz wyższa od wygodnej rezygnacji Marka Aureliusza i głębsza od pałacowej rewolucji Akhenatena. Była to wspaniała monarsza abdykacja. Ale nie była to walka, ani krucjata, jak ascetyczne wyrzeczenia chrześcijańskie. Budda był tylko założycielem szkoły filozoficznej, którego przemianowała na świętego tajemnicza i mniej od naszej naukowa atmosfera tradycji azjatyckich. Rysem głównym tych tradycji jest przeświadczenie o wiecznej powrotności rzeczy, przeświadczenie zresztą czysto intelektualne. Otóż Budda stworzył dyscyplinę metafizyczną, która „mogłaby być nawet nazwana dyscypliną psychologiczną“ i która wskazywała drogę ucieczki od tego smutku wieczystych powtórzeń. Jest nią wyzbycie się pragnień: nie dlatego, aby je uszlachetnić, czy wyspecjalizować, ale dlatego, że zostały one w tym systemie uznane za bezwartościowe. Dla nas jest to to

samo co rozpacz, bo dotyczy zarówno złych pragnień, jak dobrych. Buddyzm przestaje być tą posępną filozofją tylko wtedy, kiedy się całkowicie (jak w Japonji i Chinach) zamienia na mitologję. Nigdy, zdaleka nawet, nie przypominał on chrześcijańskiego Kościoła.

Osobliwością chrześcijaństwa na tem tle porównawczem jest jego powoływanie się na prawdę rzeczy zewnętrznych, jego uznawanie, że rzeczy istnieją i że są rzeczami. Jest w tem chrześcijaństwo zgodne z gospodarskim zdrowym rozsądkiem, ale historia religji dowodzi, jak łatwo poza niem ten rozsądek się zatracą. „Sama myśl nie może utrzymać się przy zdrowiu“ : znamy już z „Ortodoksji“ ten wywód. Filozofów kusi nietyle subtelność, ile prostota ; fascynują ich niezdrowe symplifikacje. Buddyzm, nauka Zoroastra, mitraizm, sekty Manesa czy inne dostarczają tu mnóstwa przykładów. Istotą tych wszystkich symplifikacyj jest przeświadczenie, że istnienie może być wyrażone przez diagramat zamiast rysunku. I mity, które są naiwnemi, dziecinnemi, ale bądź co bądź rysunkami, są twarzym i śmiałym protestem przeciwko tym symplifikacjom.

Jednym z wielkich faktów dziejów przedchrześcijańskich była walka, jaka się rozegrała pomiędzy religją bogów, reprezentowaną przez Rzym, a potworną religją demonów, którą wyznawała Kartagina. Chesterton poświęca tej walce osobny rozdział, w świetnym skrócie perspektywicznym uwydatniając cały jej dramatyzm i olbrzymią doniosłość jej wyniku. Upadek Kartaginy zaprzecza dobitnie teorii materjalizmu historycznego i upowszechnionemu przez nią przekonaniu, że rozum zawsze łączy się z brutalnością, a ohyda zawsze zwycięża myśl wyższą. Religją Kartagińczyków był strach i siła ; nie byli też zdolni pojąć, że ktoś może gardzić strachem nawet wówczas, kiedy jest zmuszony ulec sile. O późniejszej zaś przewodniczej roli historycznej Rzymu zadecydowało to właśnie, że w wojnach punickich umiał on przeżyć agonję zgrozy i poniżenia i przez nią dać świadectwo temu „zdrowiu, które jest duszą Europy“.

Rzym stanął później samotny pośród imperjum dlatego, że wówczas stał samotny pośród zniszczenia i pustki. W jego zwycięstwie zwyciężyły najlepsze pierwiastki pogaństwa.

Rzym był najwyższym i zarazem najrozleglejszym dziełem ludzkim, jakie świat do tego czasu oglądał: dziełem wspartem na moralnym fundamencie tradycji rycerskiej, pracy i tężyzny, płynącej ze związku z ziemią. A przecież to najwyższe dzieło zaczęło się chylić do upadku. Umierało razem ze swemi bogami. Ta niezupełna religja, jaką była mitologia, przestała zadowalać. Było to upojenie wyobraźni, nieodpowiedzialne i nie obliczone na twardą próbę czasu. „Teologia jest myślą, czy się z nią zgadzamy czy nie. Mitologia nigdy nie była myślą, i nikt naprawdę nie mógł ani się z nią zgadzać, ani nie zgadzać“. To też teraz „ludzie nie tylko przestawali wierzyć w bogów, ale uprzytomniali sobie, że nigdy w nich nie wierzyli“. Następowало stępienie, którego konsekwencją znowu była pogoń za podnietami, jakie tylko się gdziekolwiek nadarzały, w narkotykach i wyrafinowanych obscoenach równie dobrze jak w szalonych kultach wschodnich. Filozofja stawała się żartem i zarazem nudą. Filozofowie wyradzali się w sofistów, albo nawet sztukmistrzów. Zaczęła się szerzyć destrukcyjna magja. Irydionową tę atmosferę przedstawia ostatni rozdział pierwszej części „Wieczystego człowieka“, noszący tytuł „Koniec świata“. Rzym objął wszystko, do czego gdziekolwiek dotychczas doszła myśl ludzka. „Nie było też już niczego, coby mogło zdobyć Rzym; ale nie było także już niczego, coby mogło go poprawić“. Był on już uniwersalny — „uniwersalnością stęchłą i bezpłodną“.

I w tej to epoce zjawiła się prowincjonalna gromadka chrześcijan ze swoją dziwną opowieścią. Nie ta atoli opowieść zwróciła na nich uwagę świata rzymskiego. „Ludzie w tym świecie widzieli dziwnych religij tyle, że wystarczyłoby ich dla zapełnienia domu warjatów“. Uderzało jednak coś w tonie i zachowaniu się tych nowych szaleńców. Byli to ludzie nieznaczący,

ale formacja ich była jakby wojskowa. Trzymali się razem i byli bezwzględni we wszystkim, co dotyczyło ich drobnego systemu, a wszystko, co mówili, acz mówili łagodnie, miało dźwięk żelaza. „Ludzie obeznani z wielu mitologjami i systemami moralnymi nie mogli wytłumaczyć tej tajemnicy inaczej, jak przez szczególne przypuszczenie, że myśleli oni to co mówili“.

7

NAJdziwniejsza opowieść świata

Druga część „Wieczystego człowieka“, poświęcona chrześcijaństwu, krótsza jest od pierwszej. Szczególniej zwarte są te rozdziały, które mówią o treści ewangelij. Chesterton wie, że „miażdżąca siła prostych słów ewangelji jest jak siła kamieni młyńskich“, i jest przekonany, że „każda próba rozszerzania tej opowieści zmniejszała ją tylko“. Przyzna mu słusność bodaj każdy, kto bezskutecznie usiłował czytać głośne w ostatnich latach wielosłowne i retoryczne „Dzieje Chrystusa“ Papiniego. U Chestertona nie znajdziemy ani amplifikacyj Nowego Testamentu, ani powieściowych domysłów na temat tego, co w nim jest przemilczane. W ustępach narracyjnych stara się on być jak najbliżej tekstu ewangelicznego, w komentarzu okazuje prawdziwą pokorę zwięzłości. Tem trudniej go streszczać.

Już w pierwszym akcie dramatu chrześcijaństwa, tym, który się rozegrał w podziemnej grocie w Betleem, cały świat, czytamy, „jakgdyby został odwrócony wierzchem do środka“. Podziw i cześć, które dotychczas skierowywane były tylko nazewnątrz, ku rzeczom największym, teraz zostały zwrócone wewnątrz, niejako ku najmniejszym. „Bóg, który był jedynie obwodem, został ujrany jako środek“. Od pierwszego mistycznego pokłonu złożonego przed świętością i majestatem dziecięcia wiara „w więcej niż jednym względzie staje się religią małych rzeczy“. I jeden z wielkich paradoksów chrześcijaństwa ujawnia się już w tem, że, o ile uczucia nasze odnośnie do postaci

skupionych w grocie-stajence są dziecinnie proste, o tyle myśli o nich mogą się snuć w prawdziwie niezmierną złożoność. Boże Narodzenie, ten, jak Chesterton powiada, najbardziej bezdyskusyjnie uznany widok chrześcijaństwa, jest dla nas czemś jednolitem i prostym, a przecież głos jego jest to bogaty akord, w którym dźwięczą tak różne nuty, jak pokora, wesołość, wdzięczność, mistyczny strach, czujność i dramatyzm.

Pokłon pasterzy, to znak wypełnienia się mitologii. Bo lud taki jak pasterze był przeważnie twórcą mitów. Błądził on pod niejednym względem, ale nie błądził, wierząc, że rzeczy święte mogą mieć określoną siedzibę i że pogarda dla czasu i przestrzeni nie jest koniecznym atrybutem bóstwa. Od tej pory nie miało już być w świecie nowych mitów, w Betleem bowiem dokonała się realizacja zarówno tego, co w mitologii było mistycyzmem, jak tego, co w niej było materjalizmem.

Pokłon mędrców, to wyraz tej prawdy, że religia jest rozleglejsza od filozofii i że ta religia, która objawiła się na niewielkiej przestrzeni groty betleemskiej, jest najrozleglejsza ze wszystkich. Na miejscu tajemniczych królów-magów ewangelicznych można sobie, powiada Chesterton, wyobrazić najślawniejszych mędrców starożytności i przekonać się, że każdy z nich mógłby tam znaleźć potwierdzenie jakiejś prawdy ze swoich tradycji, czy swoich myśli. Konfucjusz znalazłby nową podstawę dla ideału rodziny. Budda zobaczyłby nową postać wyrzeczenia (bo wyrzeczenia nie królewskości, ale boskości). Plato ujrzałby dosłowność swojej nauki o rzeczywistości idei. Ale każdy, znajdując w tym nowym świecie swój ludzki ideał, znajdowałby w nim zarazem coś ponadto: „nowy kosmos był większy niż dawny“; obejmował rzeczy, które były dawniej, ale przynosił wiele rzeczy nowych. „Kościół zawiera to, czego świat nie zawiera. Życie samo nie zaopatruje tak jak on wszystkich stron życia“. A przecież daje mu to właśnie ten jego partykularyzm, który nie pozwolił chrześcijanom przyjąć propozycji umieszczenia posągu Jezusa obok posągów Jowisza, Mitry,

Ozyrysa, Atysa czy Ammona. Aby dobrze rozumieć chrystjanizm, trzeba pamiętać, że cały świat niegdyś omal nie umarł z szerokomyślnego zrównania wszystkich ideologii i braterstwa wszystkich religii. Chrześcijaństwo jest rozległe w objęciu różnych aspektów prawdy, ale ściśle ufortyfikowane przeciwko temu, w czym widzi błąd. Będąc szeroką filozofją, jest zarazem wyzwaniem i walką.

Pierwiastek właśnie antagonizmu reprezentuje w opowieści betleemskiej Herod i nakazana przez niego rzeź dzieci: jest to jakby ostatnie echo potwornego kultu Molocha, jakby znak, że „w owej pierwszej biesiadzie Bożego Narodzenia demony także uctowały na swój sposób“.

Chesterton stara się stosować do ewangelij tę samą metodę, którą do zjawisk potocznego życia stosował tak często bohater jego powieści „Żywy człowiek“: chce, jak powiada, spojrzeć na Nowy Testament jako na coś rzeczywiście nowego, wyobrazić się w położeniu nieuprzedzonego poganina, który czyta tę opowieść po raz pierwszy.

I oto, traktowana nawet jako rzecz czysto ludzka tylko, opowieść ta już okazuje się przedziwną. Nie znajdujemy w niej banalności: a to jest, jak mówi Chesterton, „więcej niż można powiedzieć nawet o Platonie“, a „o wiele więcej niż można powiedzieć o Epiktecie, Senece, Marku Aureljuszu, czy Apolonjuszu z Tyany“. Są tam wielkie perspektywy, gigantyczne obrazy, niezwykle piękne przypowieści, zdumiewające formuły, ale niema komunałów. Nic np. z płaskich frazesów pacyfistycznych. Jest w ewangeljach szereg paradoksów przemawiających za pokojem, są słowa o niesprzeciwianiu się, ale niema zgola pospolitej retoryki przeciwwojennej. Owszem, jest życzliwość dla rzymskich żołnierzy; olbrzymia zaś rozpiętość paradoksu ewangelicznego obejmuje także groźne słowa o mieczu, przyniesionym aby ludzi dzielić. Oświadczenie o łagodnych, którzy posiadają ziemię, nie może być też uważane za łagodne oświadczenie. Podobnie zadziwiające, w innym zakresie, jest

np. porównanie Marty z Marją i orzeczenie, że Marja lepszą część obrała. Są to wszystko prawdy nie jak truizmy, ale raczej jak proroctwa.

O ile bowiem można i trzeba powiedzieć, że niejedną z tajemniczych zapowiedzi ewangelicznych urzeczywistniły dopiero późniejsze, czasem znacznie późniejsze czasy, o tyle niepodobna powiedzieć, aby idee wyrażone w nich były (jak to ci i owi utrzymywali) dostosowane specjalnie do epoki, w której były głoszone. Jako przykład dowodowy wskazuje Chesterton słowa Chrystusa o małżeństwie (przyczem ich niezawisłość od warunków czasu i miejsca zestawia kontrastowo z zawisłością od tychże warunków w mahometanizmie); przypomina też, że Chrystus nigdy nie użył ani jednego zdania, któreby Jego naukę uzależniało od tego społecznego porządku, w którym mówił: że ani na trwaniu niewolnictwa, ani na nieprzerwanem istnieniu imperjum rzymskiego nie się w tej nauce nie zasa- dzało. Chrystus „mówił jak ktoś, co świadom jest, że wszystko przemija, łącznie z rzeczami, które Arystoteles uważał za wieczne“.

Te wszystkie wrażenia, które daje prosta i świeża lektura Nowego Testamentu, nie odpowiadają żadnemu z wizerunków, traktujących dzieje Chrystusa jako ludzkie. Tych wizerunków jest zresztą takie mnóstwo i tak rozmaitych, że nasuwa się myśl, iż w prawdziwym Chrystusie „musiało być coś nietylko tajemniczego, ale wielostronnego, skoro tylu pomniejszych Chrystusów można było z Niego wyrzeźbić“. — Tanie interpretacje zatracają coś, co jest jedyne. Nowy Testament bowiem, będąc opowieścią najbardziej uniwersalnej treści, jest zarazem opowieścią najbardziej oryginalną. Już w samym stylu parabol ewangelicznych, w ich wielostopniowych porównaniach, wiodących od rzeczy drobnych do olbrzymich, przejawia się jakiś prawdziwie wyższy duch, jakaś potężna myśl, zdolna do działania na kilku jakby płaszczyznach rzeczywistości odrazu. Przytoczywszy dla przykładu przypowieść o liljach polnych, po-

wiada o niej Chesterton: „Jest to jakby wzniesienie dobrej wieży Babel zapomocą białej magji, w jednej chwili, za poruszeniem ręki; wieża strzeliła nagle do nieba, a na jej szczycie widać zdala, wyżej niż kiedykolwiek mogliśmy sobie wyobrazić, postać człowieka: wyniesioną przez trzy nieskończoności ponad wszystkie inne rzeczy, po gwiazdzistej drabinie jasnej logiki i bystrej wyobraźni. Pod względem literackim tylko byłoby to arcydzieło większe niż większość arcydzieł w bibliotekach“. — Wielkość, przenikliwość i wieloplanowa głębia słów ewangelicznych dezawuuje te popularne wizerunki, które wystawiają Chrystusa jako uosobienie tylko słodczy i łagodnego idealizmu. Tem bardziej niepodobna ich pogodzić z tą straszną megalomanią, jaką trzebaby w Nim przypuścić, gdyby traktować Go tylko jako człowieka. Z punktu widzenia bezstronnie pozareligijnego słowa Jego odznaczają się przecież tą dystynkcją intelektualną, której niesposób wyobrazić sobie w połączeniu z monomanjacką czy arogancko-chełpliwą pretensją do boskości. I nie obejdzie się trudności objaśnienia, zaprzeczając jakoby Chrystus wyrażał tę pretensję. Co do żadnego człowieka o wyższym poziomie umysłowym, co do żadnego proroka czy filozofa nie byłoby możliwe nawet przypuszczenie, że ją wyrażał. To też „nawet jeśli chrześcijaństwo było jedną wielką zbiorową pomyłką, jest to pomyłka tak jedyna, jak Wcielenie“. Naprawdę jednak „żaden współczesny krytyk o pięciu zdrowych zmysłach nie sądzi, żeby twórca Kazania na Górze miał być okropnym bezrozumnym idjotą, który mógłby wydrapywać gwiazdy na ścianach swojej celi. Żaden ateista ani bluźnierca nie wierzy, aby autor przypowieści o Synu Marnotrawnym był potworem o jednej dzikiej idei jak cyklop o jednym oku. Wedle wszelkiej możliwej krytyki historycznej musi on być umieszczony wyżej w hierarchji istot ludzkich. Wedle wszelkich analogij musimy doprawdy umieścić go, tu czy ówdzie, na najwyższym jednak miejscu ze wszystkich“. — Jeśli patrzeć na Chrystusa jako na charakter ludzki, wypada stwierdzić, że był

to charakter niezwykle złożony: godził w siebie przecież cechy leżące na krańcach odmienności natury ludzkiej: był subtelny i miał zarazem zdrowy sąd praktyczny. „To, co mówił, było zawsze nieoczekiwane; ale zawsze było nieoczekiwanie wspaniałomyślne, a często nieoczekiwanie umiarkowane“. Nie było w tem nigdy nic z simplizmu fanatyka. „I naprawdę nie wiem — ciągnie Chesterton, — jak te dwa rysy mogłyby być przekonywająco połączone inaczej, niż w ten zdumiewający sposób, w jaki je łączy wiara. Bo dopóki nie dojdziemy do całkowitego przyjęcia tego faktu jako faktu, jakkolwiek cudownego, wszystkie zwykłe zbliżenia do niego w istocie coraz bardziej i bardziej od niego oddalają. Boskość jest dość wielka, by być boskością; jest dość wielka, by się boskością nazywać. Ale człowieczeństwo, im większe się staje, tem mniej prawdopodobną jest rzeczą, by to czyniło. Bóg jest Bogiem, jak mówią muzułmanie; ale wielki człowiek wie, że nie jest Bogiem, i im jest większy, tem wie to lepiej... Sokrates, najmądrszy z ludzi, wie, że nie wie. Warjat może myśleć, że jest wszechwiedzący, a głupiec może mówić tak jakgdyby był wszechwiedzący. Ale Chrystus jest wszechwiedzący w innem znaczeniu, jeśli nietylko wie, ale wie, że wie“.

Ze strony zresztą ludzkiej nawet brana, nauka Chrystusa ma w sobie dźwięk czegoś nadludzkiego, to jest — pośpiesza Chesterton wyjaśnić — czegoś „co jest ludzkie i więcej niż ludzkie“. Lecz Chrystus nie przyszedł uczyć, jak sam to wiele razy zaznaczał. Życie Jego było działaniem, wykonywaniem czegoś, co miało być wykonane. Było to życie dramatyczne (i tem wybitnie różne od perypatetycznego życia mędrców, jak Sokrates lub Budda), było to życie prostolinijne i szybkie jak piorun. Było ono (raz jeszcze) wypełnieniem nietyle filozofji, ile mitów: było podróżą z celem — jak wyprawa Herkulesa albo Jazona. „Złotem, którego szukał, była śmierć“. Nie było zaś dwóch rzeczy bardziej różnych, niż śmierć Chrystusa i śmierć Sokratesa. W drugim wypadku była tylko ohydnie

przypadkowa i głupia katastrofa, w pierwszym widzimy „rodzaj jakby miłości do śmierci, rodzaj jakby romantycznej powieści o dążeniu do najwyższego poświęcenia“. Początek tej powieści jest sielski; ciąg dalszy to jakby pochód wojskowy w kraj coraz wyższy, ku góróm, ku chmurom i ku gwiazdom. Nutą patriotycznego smutku rycerza brzmi płacz nad Jerozolimą. Bojowy charakter ma incydent z handlarzami w świątyni („co najmniej równie zagadkowy dla pacyfistów, jak jakiegokolwiek militarysty“). Nietylko zaś jest to powieść o podróży (jak historia Jazona), ale i powieść o powrocie i położeniu kresu uzurpacji (jak historia Odysseusza). W przebiegu tego życia widać stopniowe zbliżanie się do przesilenia. Żadne z jego wydarzeń nie jest przypadkowe, jak zniknięcie Apolonjusza z Tyany przed sądem. Jezus nie zniknął przed sędziowskim krzesłem Piłata. „To był kryzys i meta; to była godzina i władza ciemności. Było to najwyższym, nadnaturalnym aktem Jego całego cudownego życia, że nie zniknął“.

Grupy skupione koło krzyża wyrażają, każda na swój sposób, wielką prawdę swego czasu: że świat s a m nie mógł się uratować. „Człowiek nie mógł zrobić więcej. Rzym, Jerozolima, Ateny i wszystko inne spadało jak morze zmienione w powolną kaskadę“. Siła świata stawała się słabością, a jego mądrość szaleństwem. Kapłani monoteizmu, żołnierze międzynarodowej cywilizacji — wszystko zawiodło. Uprzytomniają to właśnie dzieje Wielkiego Piątku. Ten, który miał pilnować sprawiedliwości, umie tylko zapytać: „Co jest prawda?“ Filozofowie, którzy wierzyli w jednego Boga, nietylko nie nawrócili świata, ale nawet nie próbowali tego robić. Kapłani żydowscy chowali tę wiarę zarówno w dobrym jak złym sensie. Tłumy, zdeprawowane duchowo przez niewolniczą organizację, w tępych gromadzkim egoizmie zdeptały duszę jednostki. Tak umierał świat starożytny. I kiedy trzeciego dnia uczniowie Chrystusa zastali grób Jego pusty, „to, na co spoglądali, był to nowy

dzień stworzenia... i w postaci ogrodnika Bóg znowu przechadzał się po ogrodzie w chłodnym powiewie nie wieczoru, ale świtu“.

8

TAJEMNICE

Z innej strony niż w „Wieczystym człowieku“ rozważał Chesterton dzieje ewangeliczne we wcześniejszej o kilka lat książce „Nowa Jerozolima“ (*The New Jerusalem*, 1920).

Jest to relacja z wrażeń, doznanych w podróży po Palestynie. — Stromy krajobraz palestyński przywiódł Chestertonowi na pamięć (jak opowiada w rozdziale p. t. „Bitwa ze smokiem“) ewangeliczny obraz wieprzów gerazeńskich, opanowanych przez złe duchy i rzucających się samobójczo w przepaść jeziora; a to pobudziło go do rozmyślań o tym pierwiastku ewangelij, który był i jest dla niejednego najtrudniejszym do pojęcia i przyjęcia: o ich demonologii. Podróżnik-myśliciel przypomina sobie, jak to w pokoleniu wielkich sceptyków z połowy XIX wieku owa właśnie dziwna opowieść była ściślejszym przedmiotem głośnej polemiki, kiedy to tradycyjnemu stanowisku wobec biblij (reprezentowanemu przez Gladstone’a) Huxley przeciwstawiał naukowy krytycyzm, występując z tezą o konieczności oddzielenia etyki chrześcijańskiej, jako niewątpliwie wzniosłej, od mistycyzmu chrześcijańskiego, jako niemożliwego do uznania. I snują się dalej myśli o tem, jak bardzo w ostatnich dziesięcioleciach rzeczy się odmieniły. Przeciwno etyce chrześcijańskiej, której wartość dla Huxleya była oczywista, właśnie (pod przewodem Nietzschego) najzjadlejsz się w tym czasie buntowano. Tymczasem mistycyzm znalazł niespodzianą dla dawnych sceptyków głębę rozrostu, jeśli nie jako mistycyzm chrześcijański, to jako mistycyzm bez chrześcijaństwa. I dziś widzimy go bezmała na każdym kroku — „z jego księżycami i półmrokami, talizmanami i zaklęciami“. Skądże i jak to się stało?

Oto nauka, po stu zgórą latach rozwoju idącego w kierunku deterministycznych uproszczeń, zaczęła iść w innym kierunku. To, co materjaliści i pozytywiści zeszlowieczni uważali za niewątpliwe, za dosłownie dogmatyczne w nauce, okazało się teraz niepewnym, albo i wręcz mylnym. Sypialnia, w której mogliśmy spokojnie spoczywać, w zawrotny sposób zmieniła swoje perspektywy i dymensje, gdy od Einsteina dowiedzieliśmy się, że linje równoległe nietylko się schodzą, ale nawet mierzone w jednym kierunku mogą być dłuższe niż mierzone w kierunku przeciwnym. Zmienił się poczciwy zegar, skoro się okazuje, że czas jest czwartym wymiarem. Zmienił się deseń obić, do których przywykliśmy, bo przecież zmienił się deseń świata: wyobrażaliśmy sobie, że składa się on z atomów jak kropki, teraz zaś mówią nam, że tworzą go elektrony jak spirale (w kilka lat później, w r. 1925, miały przyjść teorie Heisenberga i Schrödingera, przedstawiające materję jako system promieniowań czy emanacyj, jeszcze dziwniejszy, jeszcze trudniej uchwytny dla wyobraźni). Telefon błędnie wobec niewidzialnej telepatji. Stoły, jak słyszymy od prawdziwych uczonych, poruszają się same. Ba, człowiek nie może poznać własnego wizerunku, słysząc o swoim ja podświadomem, ja drugim, ja utajonem... „I nie to jest rzeczą najważniejszą, że nauka traktuje o tem, czego nie znamy, ale że burzy to, co myśleliśmy, że znamy. Prawie wszystkie ostatnie odkrycia były burzycielskie, nie w stosunku do starych dogmatów religji, ale raczej w stosunku do świeżych dogmatów nauki“. Świat okazuje się znacznie bardziej fantastyczny, niż przypuszczali uczeni dwóch ostatnich stuleci.

W tem przedstawieniu rzeczy niema żadnej przesady literackiej. Zajrzyjmy do „Zarysu filozofji“ (*An Outline of Philosophy*, 1927) tak wybitnego przedstawiciela nauki współczesnej (dalekiego przytem od chestertonowskich dążności religijnych), jak Bertrand Russell, a znajdziemy nietylko zupełne potwierdzenie tego, co czytaliśmy w „Nowej Jerozolimie“, ale nawet

wywody wyglądające osobliwiej jeszcze, niż śmiałe obrazy Chestertona.

— „Materia (czytamy tam) stała się czemś tak widmowem jak jakieś zjawisko na seansie spirytystycznym“... „Myślimy zazwyczaj o atomie jako o czemś podobnem do kuli bilardowej; lepiej byłoby wyobrażać go sobie jako ducha, który nie ma „odepchlivości“, a jednak może nas podnieść w powietrze. Wypada nam zmienić zarówno nasze pojęcie o substancji, jak o przyczynie“.

— „Ważnym rysem teorii względności (czytamy w innem miejscu) jest zniesienie siły, w szczególności siły ciężenia, i zastąpienie jej przez różniczkowe prawa przyczynowe, dotyczące tylko sąsiedztwa wypadku, a nie wpływu wywieranego z odległości, jakim się dawniej wydawało ciężenie“.

Nie dosyć na tem. Zawodzą nawet tak poważnie wyglądające formuły, jak np. ta, że natura nie czyni skoków.

— „Okazuje się, że są w naturze zmiany pozbawione ciągłości: wydarzenia, kiedy następuje nagły skok z jednego stanu do innego, bez przejścia poprzez stany pośrednie“...

Z drugiej zaś strony okazuje się równocześnie co innego:

— „Bieg natury nie jest tak ściśle określony znanymi dziś prawami fizycznymi, jak to się dawniej przypuszczało. Nie możemy przewidzieć, kiedy w danym atomie nastąpi zmiana poza ciągłością, aczkolwiek możemy przewidzieć statystyczne przeciętne... Wedle tego jak dziś rzeczy stoją, fizyczny świat nie jest tak nieugięty deterministyczny, jak mniemano w ciągu ostatnich 250 lat. I to, co dawniej w różnych kierunkach wydawało się zespołem praw rządzących każdym z osobna atomem, teraz okazuje się tylko zbiorem przeciętnych, które w części przypisać należy prawom przypadku“.

Jakież z tego filozoficzny wynik? Mówi o nim Russell prawie temi samemi słowami, co Chesterton w „Nowej Jerozolimie“:

— „Wynikiem jest, że o wiele więcej hipotez ma otwarte pole, niż to było dawniej... Podczas gdy wiedza nasza o tem,

co jest, stała się mniejszą niż była, wiedza nasza o tem, co może być, wzrosła ogromnie... Znajdujemy się w otwartym świecie swobodnych możliwości, gdzie wiele pozostaje rzeczy nieznanych, ponieważ jest tyle do poznania“.¹

Kiedy wracamy do książki Chestertona, mamy wrażenie, jakby się w niej rozsnuwały konsekwencje tych samych myśli. „Agnostycy zostali zpowrotem przywiedzeni do agnostycyzmu“. Bo teraz dopiero stał się możliwy naprawdę agnostycyzm, nie ten, który się szerzył w Anglii wiktoriańskiej, a był tylko zamaskowanym łagodnym materjalizmem czy monizmem, lecz agnostycyzm rzeczywisty, nie wykluczający żadnej możliwości, nawet politeizmu. Świat też współczesny napełnił się rodzajem anarchji psychicznej: zalała go powódź chaotycznej duchowości. W atmosferze nowych wątpliwości o porządku rzeczy i nowych cudownych perspektyw „tysiącem kanałów wraca coś do duszy współczesnej. Nie jest to chrześcijaństwo. Przeciwnie, słuszniej możnaby powiedzieć, że jest to pogaństwo“. Ludzie jakgdyby coraz bardziej czuli, że w świecie jest wiele sił duchowych i że jednym można zawierzyć bardziej niż innym. Chesterton cytuje ironicznie słowa jakiegoś uczonego: Dlaczego *universum*? Dlaczego nie miałyby to być *multiversum*? Cechą czasu wydaje się być wzywianie duchów ku pomocy, bez jakiegokolwiek myślenia o ich roli w świecie i bez jakiegokolwiek doktrynalnego planu tego świata. Może być, powiada Chesterton, że powstanie z tego nowa mitologia i że nowoczesność skończy tam, gdzie zaczyna biblia.

W każdym razie nie teologia, ale raczej psychologia zaprowadziła nas znowu w podziemny świat duszy, „gdzie nawet identyfikacja wydaje się rozkładać lub dzielić, a ludzie nie są

¹ Wśród innych zbieżności zasługuje tu na uwagę jeszcze jedna, mianowicie analogiczna do chestertonowskiej replika na pomniejszanie człowieka rozmiarami kosmosu. „Niema konieczności, mówi Russell, byśmy mieli myśleć o sobie jako o bezsilnych i małych w uchwycie ogromnych sił kosmicznych. Wszelkie miary są umowne, możnaby też obmyślić doskonale zastosowany system mierzenia w którym człowiek byłby większy od słońca“.

nawet samymi sobą“. I oto, wywodzi dalej Chesterton, jesteśmy niespodzianie znów bardzo blisko gerazeńskiego epizodu ewangelji. Zapewne, psychologowie nie uznają istnienia demonjaków, lecz uznają oni rzeczy prawie niemniej dziwne i równie nieprawdopodobne z punktu widzenia dawnego racjonalizmu. „Rozdwojenie osobowości nie jest tak bardzo dalekie od djabelskiego opętania. A jeżeli dogmat podświadomości pozwala na agnostycyzm, agnostycyzm ten jest obosieczny. Człowiek nie może powiedzieć, że jest w nim część, której zupełnie jest nieświadom, a świadom jest tylko tego, że nie jest ona w styczności z niewiadomem. Nie może on powiedzieć, że jest opieczętowana komora czy piwnica pod jego domem, o której nie wie nic zgoła, ale jest zupełnie pewien, że nie może ona mieć podziemnego przejścia wiodącego gdzieś w świat... Jeśli operujemy nieznanymi wielkościami, nie możemy zaprzeczać ich związkowi z innymi nieznanymi wielkościami“. Rozgląd w świecie współczesnym, z jego seansami, maskotami, zabobonami, doprowadza Chestertona do wniosku, że czego brak dziś, to bynajmniej nie nadprzyrodzoności, ale z drowej nadprzyrodzoności. „Z opowieści z Gerazy nie usunęliśmy niczego prócz Zbawiciela. Djabłów i wieprze zatrzymaliśmy“. Relatywizm i pluralizm nauki współczesnej nie daje nam busoli. Jeśli za wyraz tej nauki uznamy teorię Freuda, to nie będziemy mogli powiedzieć nietylko jak daleko możemy iść, ale nawet jak daleko idziemy. Nie możemy nawet powiedzieć, że nic nie wiemy, bo jeśli nie wiemy o drugim swem ja, to jakże możemy wiedzieć, czy ono nie wie? „Od duszy człowieka odpadła podłoga, i przepaść podspodnia może zawierać tak samo podświadomą pewność, jak podświadome wątpliwości“.

Chesterton przedstawia te wirowiska tajemnic dla charakterystyki czasu i stanu umysłów, sam jednak nie jest przez nie porwany:

— „Jestem na to zanadto racjonalistą“, powiada, jak mogliśmy oczekiwać.

Czuje się zaś pod tym względem solidarnym z większością ludzi, do których przemawia tradycja katolicka. Mnóstwo bowiem zagadek rozwiązuje się, rozum odzyskuje znaczenie, i ład zpowrotem ukazuje się w widoku świata, z chwilą uznania jednego cudownego wyjątku, jakim jest objawienie chrześcijańskie. Wędrówka po Palestynie ze szczególną plastyczną siłą uprzytomnia rozmyślającemu pielgrzymowi jedynność składowych elementów dziejowego dramatu chrześcijaństwa. „Rzeczy, które zeszły się w tej tragedji, nigdy się odtąd nie powtórzyły i nie były podobne do czegokolwiek innego na świecie“. Kościół jest religją jak żadna inna („nawet jego zbrodnie były wyjątkowe“). Żydzi są ludem jak żaden inny („tak wyjątkowym dla wszystkich innych, jak dla siebie samego“). Państwo rzymskie było państwem jak żadne inne (bo umierało i zmartwychwstawało, a nie przeminęło jak Babilon i Assyryja). Palestyna jest krajem jak żaden inny („niby most przerzucony nad starożytnymi przepaściami, który przeniósł ciężar i tajemnicę człowieka“). Ale nadewszystko Prorok, który jest główną postacią tej tragedji, nie jest podobny do innych proroków: bo „nie umarł nawet tam, gdzie go się zapierają“, bo są nawet ludzie, „którzy nie uznają Boga a uznają Chrystusa“. W ewangeljach jest piękno i humanitaryzm, które mogłyby się zgodzić z optymistycznym pogaństwem. I oto, mówi Chesterton, „dopiero kiedy uprzytomnimy sobie, że Chrystus, uważany tylko jako prorok, może być i jest popularnym przywódcą w dziedzinie miłości dla rzeczy naturalnych, odczuwamy straszliwą i tragiczną siłę świadectwa danego przezeń wstrętnej rzeczywistości, istnieniu rzeczy nienaturalnych“. Bo w ewangeljach egzorcysta góruje nad poetą i nawet nad prorokiem; dzieje Chrystusa od Kany do Kalwarji są wypełnione walką z demonami. „Rozumiał On lepiej od stu poetów piękność kwiatów na polu walki; ale On przyszedł walczyć. I jeśli większa część Jego słów znaczy coś, znaczy ona, że u samych stóp naszych, jak otchłań ukryta wśród kwiatów, znajduje się niezgłębione zło“.

Wędrowcowi palestyńskiemu raz jeszcze przypomina to wszystko widok Morza Martwego, symbolicznie przemawiający swoją tradycją biblijną:

— „Tutaj to właśnie tradycja umieściła tragedję możnej przewrotności wyobraźni człowieka: potworne narodziny i śmierć rzeczy ohydnych. Mówię to nie w uczuciu duchowej dumy; rzeczy takie są okropne nie dlatego że są daleko, ale dlatego że są blisko nas; w duszach nas wszystkich, napewno przynajmniej w mojej, są pogrzebane rzeczy równie złe, jak te, które zostały pogrzebane pod tem gorzkim morzem; i jeśli On nie przyszedł poto, by wydać im bitwę, nawet w ciemności umysłu człowieka, to nie wiem poto przyszedł. Z pewnością nie poto tylko, aby rozmawiać o kwiatach, albo o socjalizmie. Im bardziej naprawdę możemy spoglądać na życie jak na baśń, tem wyraźniej opowieść ta kształtuje się jako wojna ze smokiem, który niszczy królestwo baśni. Nie będę wchodził w teologję ukrytą poza tym symbolem, ale jestem pewien, że to właśnie symbolizowały wszystkie symbole“.

9

KLUCZ

Klucze Piotrowe to jeszcze jeden tradycyjny symbol, który Chesterton swoim trybem rozwija. Chrystjanizm, jak powiada w jednym z ostatnich rozdziałów „Wieczystego człowieka“, może być w tym symbolu streszczony. Klucz, to przedewszystkiem rzecz o określonym kształcie, który jest fantastyczny na pozór, a w istocie starannie wypracowany. Tak samo jest z chrystjanizmem. Jest on „filozofją kształtów“ i wrogiem bezkształtności; wygląda fantastycznie, bo nie daje się sprowadzić do jednej jakiejś abstrakcyjnej zasady; o jego zaś wypracowaniu świadczą ściśle definicje dogmatów i bezwzględne odrzucenie warjantów, proponowanych przez różne sekty. Sektami zaś temi został Kościół wkrótce po swoim powstaniu otoczony „niby samotna złota pszczoła porwana w rój os“. Potępieniem

ich obronił się zarówno przeciwko groźnym skrajnościom jak przeciw rozbiciu, i dziś przemawia za nim historyczne „świadcstwo heretyków“. Manes i inni wielcy mistycy zdają się świadczyć, że niesłuszne jest oskarżanie Kościoła o wybujały ascetyczny spirytualizm, bo ich nauka za wybujały ascetyczny spirytualizm właśnie została przez Kościół potępiona; Tertuljan zdaje się dawać świadectwo przeciwko oskarżeniom Kościoła o pesymistyczną panikę piekła, bo jego właśnie za jej szerzenie Kościół się wyrzekł; losy wyznawców Arjusza dowodzą, że Kościół zwyciężył nie dlatego tylko, że został w pewnym czasie panującą religią rzymską, bo i arjanizm był panującą religią i przepadł. Wedle relacji oskarżycieli Kościół wydaje się fanatycznym w rozbieżnych kierunkach: „szerzy ascetyzm i walczy z ascetykami, jest rzymski i powstaje przeciw Rzymowi, jest monoteistyczny i walczy zaciekle przeciwko monoteistom, jest surowy w swoim potępieniu surowości; jest zagadką, nie dającą się wytłumaczyć nawet jako szaleństwo“. Zagadkowość zaś ta jeszcze urasta, kiedy się zważy, że owa dogmatyczna i wyzywająca struktura stała się czemś naturalnym i zdrowym i trwała wśród najstraszliwszych rozstrojów dookoła, że wiek po wieku wracali do niej ludzie jak do domu, mając zarazem uczucie, że odkrywają coś nowego. Racjonalizm arjan; pesymizm albigensów; renesans z zamętem pełnym ateizmu i anarchji; drwiąca krytyka epoki Woltera; naukowy sceptycyzm XIX wieku: wszystkie te zjawiska historyczne pokolei zdawały się zwiastować zgon chrześcijaństwa; a przecież po każdym z nich ono się odradzało.

W końcu „Wieczystego człowieka“ stawia sobie Chesterton pytanie, czem byłaby Europa, gdyby chrześcijaństwa nie było. I dochodzi do przekonania, że byłaby dziś podobna do tego, czem jest Azja: bo Azja jest typową reprezentantką samoistnej ludzkości — z jej subtylizacją, relatywizmem, różnorodnością, zmiennością i tradycjami — a przez to jest najlepszą dziś „przedstawicielką pogaństwa“ i istotną współzawodniczką

chrystjanizmu. Pomimo mnogości religij azjatyckich Chesterton uważa za uzasadnione ryczałtowe ich traktowanie i podciągnięcie pod wspólne miano wobec tego, że wszystkim im jest obcy uniwersalizm, etyzm i dogmatyzm w chrześcijańskim rozumieniu i że to właśnie spokrewnia je z mitologjami starożytności. Gdyby pogaństwo klasyczne trwało do dziś, wiele zapewne byłoby w Europie rzeczy takich, jakie są na Wschodzie. Chesterton rozciąga całą panoramę prawdopodobieństw. A więc pytagorejczycy uczyliby o reinkarnacji (jak Hindusi); stoicy głosiliby religję rozumu i cnoty (jak konfucjanie); neo-platonicy badaliby prawdy transcendentalne, tajemne dla innych ludzi i nawet w kole wyznawców podległe dyskusji (jak buddyści); apollinińczycy czciliby słońce, tłumacząc je jako kult pierwiastka bożego (jak do dziś parsowie); dionizyjczycy tańczyliby na wzgórzach (jak derwisze w pustyni); tłumy uczestniczyłyby w ludowych uroczystościach na cześć bogów; byłoby dużo bóstw lokalnych i innych, i wielu więcej czczących niż wierzących; byłoby zresztą także dużo czczących i wierzących. Byliby tacy, coby czcili bogów jako bogów, i tacy, coby czcili ich jak bogów, a uważali ich za demonów; byliby lewantyńczycy, skrycie składający ofiary Molochowi (jak thugowie Kalemu); byłoby dużo magji i duża jej część byłaby magją czarną. Byłoby niemało podziwu dla Seneki i sporo naśladowania Nerona (podobnie jak wzniosłe epigramaty Konfucjusza istnieją obok tortur chińskich). „I ponad całym tym splątaniem lasem dziczących lub więdnących tradycyj unosiłoby się wielkie milczenie uczucia, które jest osobliwe i nawet bezimienne; ale najbliższym jego imieniem jest nic“. Żadna zaś rzecz nie miałaby najmniejszego podobieństwa do chrystjanizmu: ani bowiem historia przedchrześcijańska ani pogańska nie wydała Kościoła Wojującego. (Jedynym wyjątkiem jest Islam, który przyszedł po chrześcijaństwie i może być poniekąd uważany za jedną z wielkich jego herezji).

Uniwersalna i walcząca wiara chrystjanizmu przyniosła światu nadzieję, obcą zarówno mitologii jak filozofji; głosząc zaś sztywne napozór dogmaty, ukazywała w nich jako zasadę wszechrzeczy nie despotyczną konieczność, ale wzniosły, jak się Chesterton wyraża, „liberalizm“. Liberalizm ten przejawia się w nauce o wolnej woli człowieka, w nauce o osobistym Bogu i w tej „skrajnej, mocnej i zdumiewającej doktrynie o boskości Chrystusa“, poruszającej zmysły obrazem „króla służącego w szeregu jak zwykły żołnierz“, więcej: cierpiącego za swoich żołnierzy. Opozycja przeciwko tym dogmatom może się tłumaczyć racjonalnie tem tylko, że są one w treści swojej zbyt dobre, aby się wydawały prawdziwemi. Można powiedzieć, że „dogmat daje człowiekowi zbyt wiele swobody, skoro pozwala mu upaść“; podobnież można powiedzieć, że „dogmat daje zbyt wiele swobody nawet Bogu, skoro pozwala Mu umrzeć“. Dla tych, którzy widzą w życiu tylko łańcuch konieczności, wiara w człowieka z wolną wolą jest podobna do wiary w człowieka ze skrzydłami, a wiara w to, że człowiek może Boga o coś prosić i że Bóg może to spełnić, wygląda fantastyczniej, niż urzeczywistnienie bajki o wiewiórcie rozmawiającej z górą.

— „Odpowiadamy na to — mówi Chesterton — nie w jakimś lekkim, ale w bardzo ścisłym znaczeniu, że prawda uczyniła nas wolnymi“.

I mówi dalej:

— „Morał tych spraw jest stary: religja jest objawieniem. Innemi słowami: jest wizją, i to wizją uzyskaną przez wiarę; ale jest to wizja rzeczywistości. Wiara polega na przekonaniu o jej rzeczywistości. W tem jest naprzykład różnica pomiędzy wizją a snem na jawie. I w tem jest różnica pomiędzy religją a mitologją“...

Istotną cechą wizji jest, że zdarza się ona bardzo rzadko, być może raz jeden tylko, i prawdopodobnie raz na zawsze. („Sen na jawie może się zdarzać codzień. Sen na jawie może

być codzien odmienny“). Nie będąc mitologią, nie jest wszelako wizją i filozofją: bo nie jest deseniem, ale obrazem. „Nie jest ona jednym z tych uproszczeń, które roztapiają wszystko w jakimś abstrakcyjnym objaśnieniu, jak np. że wszystko się powtarza, albo że wszystko jest względne, albo że wszystko jest konieczne, albo że wszystko jest złudne. Nie jest ona przebiegiem, ale opowieścią“.

Jest jednak w wierze zarazem i pojednanie mitologii z filozofją: będąc bowiem opowieścią, jest ona także i „filozofją opowieści“, jest filozoficzną rehabilitacją zdrowego popularnego instynktu narracyjnego, który przez wszystkie systemy filozoficzne był lekceważony.

Jako opowieść musiała wiara przyjść w drodze objawienia: „prawdziwa historia świata musiała być opowiedziana przez kogoś komuś innemu“. Z samej zaś istoty historii wynika, że nie wydarza się ona wobec każdego. Historia, jak powieść, „ma swoje proporcje, odmiany, niespodzianki, szczególne predylekcje, których nie można wyprowadzić zapomocą teoretycznej reguły, jak sumy ze składników“. Usprawiedliwiając zarówno instynkt mitologiczny, jak filozoficzny, zarówno głód powieści jak głód prawdy, historia musiała mieć bohatera i bohater ten musiał być postacią idealną, ale zarazem i historyczną.

Mając na względzie czytelnika niezdecydowanego, wątpliwego, acz lojalnego, tak Chesterton mówi:

— „Im głębiej myślimy o tem, tem bardziej przychodzimy do wniosku, że jeśli naprawdę jest Bóg, twórczość jego nie mogłaby chyba osiągnąć innej kulminacji, niż w tem udzieleniu światu prawdziwej romantyki. Inaczej dwie strony duszy ludzkiej nigdyby się nie mogły zetknąć; i umysł człowieka pozostawałby rozcięty i dwoisty: jedna jego połowa śniłaby nieprawdopodobne sny, druga powtarzałaby niezmiennie wyliczenia. Twórcy obrazów malowałiby ciągle portret, który nie byłby niczym. Mędracy ciągle dodawaliby cyfry, które w wyniku dawałyby nic“...

Wracając zaś do własnego wewnętrznego doświadczenia, z którego „Wieczysty człowiek“ ma być przedewszystkiem sprawozdaniem, raz jeszcze posługuje się Chesterton symbolem klucza, by wydobyć z niego rys nowy, a najistotniejszy i najważniejszy. Używając zaś symbolu prastarego, ma wrażenie, że może mówić nie tylko w swoim imieniu, ale i w imieniu historii: klucz chrystjanizmu otwiera zamek, klucz ten jest jak życie...

— „Przyjmujemy go; i ziemia twardnieje pod naszą stopą, i droga otwiera się przed nami. Nie zamyka on nas w śnie o przeznaczeniu ani w świadomości powszechnej złudy. Odstania nam nie tylko nieprawdopodobne niebiosy, ale równie dla niektórych nieprawdopodobną ziemię, i czyni ją wiarygodną. Jest to ten rodzaj prawdy, który trudno objaśnić, ponieważ jest ona faktem; ale jest to fakt, któremu wszyscy możemy dać świadectwo. Jesteśmy chrześcijanami i katolikami nie dlatego, że wielbimy klucz, ale dlatego, że przeszliśmy drzwi i poczuliśmy, jak wicher, który jest trąbą wolności, wieje nad krajem żywych“.

10

DECYZJA

Chesterton przyjął katolicyzm w r. 1922.¹

Czytelnika jego pism może ta data dziwić swą późnością. Już bowiem od czasów „Ortodoksji“ można było uważać Chestertona za katolika. Stanowisko, jakie zajmował wobec całego szeregu poruszanych zagadnień, było zupełnie katolickie. W „Ortodoksji“ chodziło wprawdzie o główne tylko zręby religii, wspólne wielu wyznaniom chrześcijańskim, a dyskusja na temat, gdzie szukać autorytetu w rzeczach wiary, była umyśl-

¹ Podały o tem wiadomość czasopisma; w tygodniku *The Literary Digest* z 23 września 1922 w artykule p. t. „G. K. Chesterton idzie do Rzymu“ zostały zebrane głosy protestanckiej o tym fakcie.

nie uchylona; ciężenie jednak do Kościoła rzymskiego było widoczne; ostatni zresztą rozdział książki wyraźnie mówił o dobroczynnym działaniu „doktryny i dyscypliny katolickiej“. Katolikiem jest też wyraziciel wielu sympatyj i zapatrywań Chestertona — Syme, bohater wydanej równocześnie z „Ortodoksją“ powieści „Człowiek, który był Czwartkiem“ (1908). Katolikiem tak samo jest Maclan z „Kuli i krzyża“, również *porte-parole* wielu ważnych poglądów autora. W książce „Co jest złe w świecie“ (1910) znajdujemy sarkastyczne uwagi o reformacji jako czynniku, który sprowadził Anglję z prostej drogi ideału reprezentowanego przez Kościół katolicki. Wcześniej jeszcze wydana książka o Bernardzie Shaw (1909) krytykowała w osobie tego pisarza kalwińsko-purytański pogląd na świat, jako ciasną, jednostronnie intelektualistyczną konstrukcję, i przeciwstawiała go pogładowi katolickiemu, jako rozleglejszemu, bogatszemu i bardziej płodnemu życiowo. W r. 1911 wyszła „Prostoduszność Ojca Browna“, początek długo potem kontynuowanej serii powiastek, pospolicie „szerlokowych“ napozór, naprawdę jednak służących Chestertonowi do popularyzacji wielu elementów jego filozofji życiowej; rzecz to nie bez znaczenia, że bohaterem tych powiastek jest skromny, wyposażony jednak w głęboką mądrość — ksiądz katolicki. W wydanej w r. 1917 „Krótkiej historii Anglii“ odejście od katolicyzmu przedstawione jest jako jedno z dziejowych nieszczęść Anglików.

Wszystko to jednak było pisane jeszcze przed powzięciem tego decydującego kroku, który miał być, jak Chesterton wyraża się we wstępie do „Wieczystego człowieka“, głównym wydarzeniem jego życia. Przez czternaście lat autor „Ortodoksji“ pozostawał w „pograniczu anglikanizmu“. Bo, jak określił to później, „inna jest sprawa dojść do wniosku, że katolicyzm to rzecz dobra, a inna dojść do wniosku, że ma on słusność; inna też sprawa dojść do wniosku, że ma on słusność, a inna dojść do wniosku, że ma słusność zawsze“. Słowa te są miarą skrupulatności wewnętrznej Chestertona i głębokiej powagi jego

stosunku do religii. Wystarczyłoby też je przytoczyć, aby zdyskwalifikować tych krytyków, którzy chcą w nim widzieć tylko paradoksalistę, albo, przeciwnie, tylko człowieka rządzącego się sentymentami tradycji i powszechności. Nikt przecież przez czternaście lat nie namyśla się nad paradoksem, najmniej zaś paradoksalista. Trudno też za wyraz uczuciowego ulegania tradycjom uznać akces do wyznania, które nie jest ani wyznaniem większości narodu, ani najbliższego otoczenia piosarza.

Że Chesterton przeświadczenie o prawdzie katolicyzmu zyskiwał etapami, to widać z jego pism. Bo chociaż ich ideologia oddawna już wyraźnie jest zorientowana, to jednak przy bliższym wejrzeniu zauważyć w niej można coraz silniejszą i pełniejszą krystalizację pewnych poglądów, właśnie w duchu katolickim (tak np. jest z dylematem pesymizmu i optymizmu, albo z zagadnieniem wolnej woli). Przybywa też w niej pewność, gdzie przedtem było tylko pragnienie pewności albo tylko głuche milczenie wyczekiwania. W wyznawczej już książce „Kościół katolicki i nawrócenie“ ze szczególnym naciskiem mówi Chesterton o tych wypadkach, w których nie rozumiał stanowiska Kościoła i z biegiem czasu dopiero przekonywał się, że stanowisko to było słuszne, jego zaś własna, niezgodna z niem opinia była mylna lub niedostateczna. Wypadki takie są dla niego szczególnym dowodem wyższości Kościoła ponad naturę ludzką. Przypisuje im też duże znaczenie we wszelkim procesie nawrócenia: bo, jak powiada, „jedno słowo, mówiące nam o tem, czego nie wiemy, przeważa tysiąc słów, mówiących o tem, co wiemy“.

Inna grupa „rozumowych i historycznych preliminarjów“ nawrócenia dotyczy uniwersalności katolicyzmu. Chesterton ma tu przedewszystkiem na myśli powszechność Kościoła w przyjętem znaczeniu. Jest to pojęcie „większe niż cokolwiek na świecie“, jest nawet „większe niż świat“ (jak mówi w artykule „Dlaczego jestem katolikiem“, w miesięczniku *Forum* ze stycz-

nia 1926). Sprawia ono, że Kościół jest „jedynym wielkim usiłowaniem przemienienia świata od wewnątrz: działającym przez wolę a nie przez prawa“. Fakt, że pojęcie powszechności jest obce państwowym Kościołom protestanckim, tłumaczy według Chestertona, dlaczego protestanci tak łatwo lgną do teoryj kosmopolitycznych. — Uniwersalność jednak katolicyzmu wyraża się jeszcze w czem innym: mianowicie w łączeniu wielu idei, które gdzie indziej chodzą osobno, a nawet walczą ze sobą. Współistniejąc, idee te w katolicyzmie układają się w harmonijną strukturę; tymczasem tam, gdzie bytują luzem, przerażają się często w ekstremistyczny zapęd czy monomanję. W tym sensie, wyznawców wielu nowoczesnych doktryn można uważać za ludzi opętanych przez tę lub inną, oderwaną od całości systemu ideę katolicką, za „chorych katolików“. Kalwiniści np. to niejako ludzie opętani katolicką ideą wszechmocy Boga; kwakrzy — katolicką ideą łagodnej prostoty i prawdy; socjaliści — katolicką ideą równości; i t. d.

Uniwersalność katolicka w tem rozumieniu jest nie tylko zabezpieczeniem miary, ale i rozległą swobodą idei. „Idee są tu rzadko całkowicie wyłączane, ale raczej godzone“ (jak czytamy w polemice Chestertona z krytykiem protestanckim A. Lunem, w kwartalniku *The Dublin Review* 1925). „W dziewięciu wypadkach na dziesięć autorytet kościelny wymaga od nas przyjęcia nie negacji, ale połączenia“. Katolik np. może jak kalwin myśleć o wszechmocy bożej, ale może iść dalej (czego już tamten nie może) i myśleć o wolnej woli. A jak w życiu kontemplacyjnym, tak jest i w życiu praktycznym. Wymagając od ludzi wielkiego panowania nad sobą, katolicyzm właściwie „bardzo niewiele rzeczy bezwzględnie zabrania, jako z gruntu i nieodmiennie złych, nie mających wyższych form i żadnej możliwej użyteczności“. Dzięki temu jest on tą jedyną postacią chrześcijaństwa, która obejmuje rzeczywiście wszelkie typy ludzi. Dzięki temu też katolik laik może obawiać się raczej dozwolonej swobody, niż ograniczających zakazów.

Aby tak dać jak największe możliwie pole każdemu zdrowemu pierwiastkowi i uniknąć zarówno kolizyj między nimi, jak anarchicznego wybuchania jednego z nich, definicje i formuły teologiczne muszą być bardzo precyzyjne. Wiele mieszcząc, są one ścisłe i subtelne — subtelnością tysiącletnich doświadczeń. Dzięki nim może Kościół pełnić zadanie jakby przewodnika, posiadającego mapę labiryntu świata i ostrzegającego wędrowców przed niebezpieczeństwami. Różne zaś kierunki i prądy poza nim prowadzą do rozkładu idei.

Wywód ten (którym Chesterton odpowiada, między innymi, na pytanie „dlaczego jest katolikiem“) wyjaśnia stanowisko jego wobec współczesnej t. zw. liberalnej teologii protestanckiej. Nietylko jego wrażeniem jest, że w teologii tej wszystko płynie i nie prawie niema stałego. Otwarcie to głoszą sami jej reprezentanci. Zajrzyjmy np. do charakterystycznej książki Kir-soppa Lake'a, profesora wydziału teologicznego w Harvard University w Ameryce, pod znamienym tytułem „Religja wczorajsza i jutrzejsza“ (*The Religion of Yesterday and To-morrow*, 1926). Zaznaczywszy, że historyczne nazwy poszczególnych grup protestanckich straciły dziś praktyczne znaczenie (bo o kontrowersjach, które były ich początkiem, przeważnie zapomniano i pozostały po nich tylko drobne różnice rytuału i frazeologii), twierdzi on, że istotnym różnicom wśród protestantów współczesnych odpowiadałby podział na trzy obozy: fundamentalistów, instytucjonalistów i eksperymentalistów. Obóz pierwszy, „najliczniejszy, ale najmniej wykształcony“, jest niezachwianie przywiązany do wielkich tradycyjnych doktryn chrześcijaństwa: stąd jego nazwa. Obóz drugi redukuje do minimum obowiązujący kompleks przekonań i więcej jest zainteresowany w zachowaniu instytucyj religijnych, niż myśli, która je napęłnia. Obóz trzeci, eksperymentalisci albo moderniści, to ci, którzy, mając pewne poczucie religijne, zwracają się do Kościoła, tak jak naukowiec do pracowni, by usiłować złączyć to poczucie z dążeniami skupionej w owym Kościele zbiorowości. Nie

chodzi im o zgodność z historycznie przekazanymi formułami, ale o związki uczuciowe (rozumiane mniej więcej w duchu filozofii doświadczeń religijnych Jamesa). Sam Lake, aczkolwiek obawia się, że z niedoceniań przeszłości przez eksperymentalistów mogą wynikać niebezpieczeństwa, to jednak jeszcze bardziej ubolewa nad uporem fundamentalistów i instytucjonalistów, którzy nie dają eksperymentalistom w Kościele moralnego równouprawnienia. Sytuacja, która się z tego układu obozów i sił wytwarza, jest tak trudna, że Lake liczy się z możliwością zupełnego w rezultacie zaniku zorganizowanych form chrześcijaństwa. Wierzy wprawdzie, że religja i tak będzie istnieć, i nawet szkicuje prawdopodobne jej formy (identyczne zresztą z formami sztuki, filozofji i wychowania moralnego), gnębi go jednak myśl o stratach, mogących wynikać wskutek „przerwy w ciągłości historii religijnej“; gorącym też jego pragnieniem (skromnym zresztą — jak na duchownego) jest „zapobiec, jeśli to możliwe, takiemu wynikowi i zachować nazwę chrześcijan“.

Słowa te nie będą dziwić, jeśli się weźmie pod uwagę określenie chrześcijaństwa, które Lake podaje na początku swej książki:

— „Chrześcijaństwo zawsze było ruchem, a nie stanowiskiem. Religja to ani stała teologia, ani niezmienny obyczaj... Ciągłość a nie spoistość stanowi o jej tożsamości“..

Chesterton zdaje się wprost na tę opinię odpowiadać, kiedy mówi w swoich „wyznaniach wiary“ („Dlaczego jestem katolikiem“):

— „Kościół nie jest ruchem, lecz miejscem spotkania: oznaczonym miejscem, w którym schodzą się wszystkie prawdy świata“.

Protestantyzm, płynąc ciągle, zmieniał też swoje zarzuty przeciwko katolicyzmowi (szeroko pisze o tem Chesterton, analizując książkę A. Lunna o „konwertach rzymskich“). Jednym z dzisiejszych zarzutów jest zarzut neofobji. Lecz katolicyzm

nie jest wrogiem zasadniczym nowych idei; nieraz, owszem, świat niemi wyprzedzał; jeśli się sprzeciwia rzeczom nowym, to tym tylko, w których widzi dawne błędy. W ten zaś sposób wyzwala człowieka (jak Chesterton to swoim stylem wyraża) z upokarzającego niewolnictwa zależności od jego epoki. Jest czynnikiem solidarności wieków. Jest żywą historją, czemś, co ma świeżość nowości i bogactwo dawności.

Argumentów tych Chesterton nigdzie nie zestawił systematycznie (ani w cytowanych artykułach, ani w książce): traktuje je zawsze tylko jako przykładowe wyimki z wielkiego kompleksu. Wszystkie te argumenty nie stanowią też jeszcze całości dziejów jego konwersji, aczkolwiek tak mógłby myśleć ten, kto ma w pamięci kilkakrotne wyznania Chestertona, że jest on „racjonalistą“. Według jego własnego wyrażenia, są to dopiero „preliminaria“. Obok nich występują w jego relacji rzeczy inne, chociaż mówi o nich mniej, i mniej wyraźnie: słyszymy o „długich, ciemnych i niezdecydowanych dniach“, w których „człowiek sam siebie prześladuje“, i o „interwałach przenikliwego zwątpienia, które jest, ściśle mówiąc, raczej strachem niż zwątpieniem“. Kto już był gotów mówić o suchej koncepcji rozumowej, zostaje tu prawdziwie zaskoczony. Można było myśleć, że wszystko jest już jasne i proste; tymczasem tu właśnie zjawiają się momenty najtrudniejsze i najosobliwsze.

Książka „Kościół katolicki i nawrócenie“ nie jest pamiętnikiem, ale zbiorem bezosobistych polemiczno-propagandowych rozważań. Wszelako, jak w innych pismach religijnych Chestertona, tak i tu są w formie zdepersonalizowanej opisane najwidoczniej własne jego przeżycia, bardzo nawet nieraz indywidualne i intymne (wyczuwa się to np. w ustępie o nietaktownych laikach nawracających: „jedno głupie słowo z wewnątrz czyni więcej szkody, niż sto tysięcy głupich słów z zewnątrz“). Otóż w procesie nawrócenia wyróżnia Chesterton trzy stadja. Pierwsze — to postawa bezstronności wobec Kościoła, z od-

cieniem protekcji. Drugie — to „odkrywanie“, spostrzeganie, że w katolicyzmie jest więcej prawdy, niż się przypuszczało; w stadium tem „człowiek nieświadomie usiłuje się nawrócić“. Stadium trzecie — tu „racjonalista“ w największe zdumienie nas wprawia, wywołując zarazem najgłębsze przeświadczenie o swojej szczerości — to okres, w którym „człowiek usiłuje się nie nawrócić“. Sprawa nabiera tu „tragicznego i groźnego ogromu wielkiej miłości“; jest w niej poczucie niejako schwywania się w potrzask; i choć jest w tem i radość, przez czas pewien jednak nad radością góruje przerażenie. Jest to „strach związany ze wszystkimi stanowczymi i nieodwołalnymi decyzjami“. I niekoniecznie łączy się on z nowym przyływem zwątpień. Owszem, najsilniejsza pewność może być równoczesna z ostatniem usiłowaniem zaprzeczenia (już otwarcie mówi tu Chesterton wedle własnych przejść): „w ostatniej sekundzie czasu, czy też w resztkę przestrzeni o szerokości włoska, zanim żelazo poderwie się do magnesu, jest otchłań pełna niezgłębionych sił wszechświata“. Tu właśnie wchodzi w grę równie niezgłębiona sprawa łaski i daru wiary.

Jeśli ktoś oczekiwał w książce Chestertona drobiazgowego wyjaśnienia przebiegu faktów, zawiódł się. Nie dowiadujemy się już żadnych konkretnych szczegółów. Cała ta część dziejów konwersji streszczona jest w napomknieniach i przemilczeniach. Trudno było, przedstawivszy tak długi łańcuch wywodów rozumowych, pozostawić bardziej przejmujące poczucie tajemnicy.

To samo połączenie elementu rozumowego z głębokim wstrząsem uczucia, tę samą perspektywę irracjonalnej dali poza jasnym rysunkiem intelektualnej treści — znajdujemy w poezjach religijnych Chestertona.

Triumfalnemu poczuciu pewności towarzyszy też zawsze u niego głębokie poczucie pokory. Chesterton jest autorem niezwykłego „Hymnu dla Kościoła wojującego“, gdzie są takie słowa:

— ...„Panie, my, którzy chwytamy za miecze ogniste; Panie, my, którzy wznosimy okrzyki koło Twego wozu; — my także jesteśmy słabi dumą i wstydem, — my także jesteśmy tacy, jak nasi nieprzyjaciele“...

— ...„Panie, kiedy głosimy Twoje imię daleko i blisko, i grzmimy nowinę Twoją w każde ucho przez wszystkie kraje nieznane, daj, o Panie, abyśmy nie zapominali o naszych uszach“...

Z pokorą też wiele razy mówi Chesterton, że w katolicyzmie jest dla niego wiele rzeczy niezbadanych i nieznanych, które może czasami dopiero odkryje, że „katolicyzm jest za wielki dla niego“ — tak, jak za wielka jest dla każdego z nas „Encyklopedia brytyjska“. Zarazem jednak pospolity uniwersalizm jest dla niego za mały, i, jak powiada, „już nie mógłby wypełnić zpowrotem w jego mgliste schronisko, widziawszy oszołamiającą wizję wolności“.

...the first thing I noticed when I stepped out of the car was the smell of fresh air. It was a relief after being stuck in traffic for so long. The sun was shining brightly, and the birds were chirping happily. I took a deep breath and felt a sense of peace wash over me. The world seemed so much more beautiful when you're not stuck in traffic.

...the first thing I noticed when I stepped out of the car was the smell of fresh air. It was a relief after being stuck in traffic for so long. The sun was shining brightly, and the birds were chirping happily. I took a deep breath and felt a sense of peace wash over me. The world seemed so much more beautiful when you're not stuck in traffic.

...the first thing I noticed when I stepped out of the car was the smell of fresh air. It was a relief after being stuck in traffic for so long. The sun was shining brightly, and the birds were chirping happily. I took a deep breath and felt a sense of peace wash over me. The world seemed so much more beautiful when you're not stuck in traffic.

...the first thing I noticed when I stepped out of the car was the smell of fresh air. It was a relief after being stuck in traffic for so long. The sun was shining brightly, and the birds were chirping happily. I took a deep breath and felt a sense of peace wash over me. The world seemed so much more beautiful when you're not stuck in traffic.

...the first thing I noticed when I stepped out of the car was the smell of fresh air. It was a relief after being stuck in traffic for so long. The sun was shining brightly, and the birds were chirping happily. I took a deep breath and felt a sense of peace wash over me. The world seemed so much more beautiful when you're not stuck in traffic.

III

ŻYCIE SPOŁECZNE I POLITYCZNE

III

ŻYCIE SPOŁECZNE I POLITYCZNE

FRONT IDEOWY

— „Co jest złe w świecie?”

Pytanie to jest postawione w nagłówku pierwszej książki Chestertona, poświęconej systematycznemu rozważaniu zagadnień społecznych, a napisanej w dwa lata po „Ortodoksji“.

Kto zna z innych książek chestertonowski sposób myślenia, dla tego nie będzie niespodzianką pierwiastkowa odpowiedź na to pytanie, jaką tu znajdzie:

— „Złe jest to, że nie pytamy co jest dobre“.

Brak określonego ideału jest w tej dziedzinie niedomogą równie wielką, jak w innych. Bezpożyteczna też jest zwykła metoda publicystów, aby zaczynać dyskusję od rozbioru oczywistych nieszczęść i oczywiście złego stanu rzeczy. „Wszyscy bowiem możemy widzieć szaleństwo społeczne; ale co jest zdrowiem społecznem?”

„Potrzeba tu człowieka niepraktycznego“; oto jaskrawa, paradoksalnie brzmiąca formuła, wyrażająca jednak podstawowy postulat: nim się zacznie krytykować, trzeba dokładnie wiedzieć, jak być powinno; nim się rozpocznie coś w praktyce, należy to wprzód przemyśleć teoretycznie; nim się przystąpi do jakiejś akcji, trzeba naprzód wytknąć jej cel i wypracować program.

I program musi mieć charakter wyraźnej doktryny, a nie ogólnikowej tendencji: bo doktryna to coś, co się wspiera na

jakimś punkcie stałym; tendencja zaś to jedynie kierunek bez określonego dystansu, podobnie jak... przesąd. „Że wołu można jeść, a człowieka jeść nie wolno, to doktryna. Że należy jeść wszystkiego jak najmniej, to przesąd“. Doktryny mogą prowadzić do walki; ale przesady prowadzą do gorszej rzeczy, bo do nieustannego wzajemnego boczenia się, a to bardziej ludzi dzieli, aniżeli jawne przeciwieństwa.

Przykłady takich „przesądnych“ tendencji widzi Chesterton w „postępowości“ i „konserwatyzmie“ końca XIX-go i początków XX-go wieku. Postępowiec i konserwatysta, to (jak mówi w książce o Bernardzie Shaw) dwie śmieszne figury, które byłyby zupełnie niemożliwe w jakiegokolwiek epoce prawdziwej czynności i prawdziwego postępu: „chyba nie było dotychczas pokolenia ludzkiego, które nie widziało by warjactwa w samym posuwaniu się przed siebie albo w samym staniu w miejscu, w samym postępowaniu, albo w samym konserwowaniu“. Hasło „postęp“ sięga swym rodowodem Rewolucji francuskiej, ale wówczas było to hasło wielkiej i zupełnie pozytywnej przemiany; natomiast w ciągu wieku następnego stało się albo pustym słowem, albo dziwnym mechanistycznym pojęciem „Opatrzności bez Boga“. Bo „jest to przecież teoria (słowa książki „Co widziałem w Ameryce“), że wszystko zawsze i nieustannie wychodziło na dobre — przypadkiem; jest to rodzaj ateistycznego optymizmu, opartego na wieczystej koincydencji, o wiele bardziej cudownej niż cud“.

Równie zaś krucha jest postępowość stempla przyrodniczego, oparta na darwinowskiej teorii ewolucji. Toż jakiś uczony plutokrata mógłby dowodzić, że ludzkość, w myśl tej teorii, drogą doboru naturalnego, dostosuje się właśnie do warunków, które my dziś uważamy za złe. Wszak ewolucja wydała ślimaka i sowę; dlaczegoż nie miałyby wytworzyć i robotnika, którymby nie było trzeba więcej miejsca niż ślimakowi i więcej światła niż sowie? Myśl tę rozwija książka „Co jest złe w świecie“. „Skoro tylko (czytamy tam) zacznie się myśleć o człowieku jako

o czemś zmiennem i podlegającym przekształceniu, zawsze będzie rzeczą łatwą dla silnych i zręcznych ugnieść człowieka w nowe kształty dla wszelkiego rodzaju nienaturalnych celów“.

Nieuzasadnione też jest pocieszanie się ewolucją jako czemś rzekomo upewniającem, że nie było upadku człowieka, a jest tylko ciągły postęp i rozrost. Doktryna upadku była wynikiem duchowego przeświadczenia, i nie miała nic wspólnego z kwestją początków fizycznych człowieka. „Ludzie — głosi szkic „Nauka i religja“ (w książce *All Things Considered*) — uważali ludzkość za złą, ponieważ sami się czuli złymi. Jeżeli zaś człowiek czuje się złym, nie rozumiem dlaczego nagle miałby się poczuć dobrym z tej racji, że ktoś mu mówi, że jego przodkowie mieli kiedyś ogony“.

Wogóle jednym z fatalnych rysów naszej epoki jest według Chestertona naiwna wiara w ... słowa i obrazy: literalne traktowanie nawet figur stylistycznych. (Uleganie metaforom konstatuje i biolog Vialleton, zastanawiając się w swojej „Morfologii ogólnej“ nad rozpowszechnieniem teoryj transformistycznych). Jedną z takich przerośni, branych dosłownie, jest np. wyrażenie „młody naród“, tak często stosowane, jako równoznacznik bogatych i pewnych nadziei, w odniesieniu np. do Ameryki. Tymczasem, powiada Chesterton („Co widziałem w Ameryce“), wiara w Amerykę, gdyby miała się opierać na tej przerośni, wcaleby jej niewiele rokowała. Przecież w XVIII wieku, tak samo jak Ameryka, powstały te systemy polityczne, których bankructwo oglądaliśmy na własne oczy: Prusy Fryderyka Wielkiego i Cesarstwo Rosyjskie Piotra Wielkiego! Bo też mamy tu do czynienia z oczywistym pomieszaniem dwojakich znaczeń wyrazu „młody“, które są sobie wręcz przeciwstawne: raz przecież, używając tego wyrazu, mamy na myśli coś we wczesnej fazie rozwoju, drugi raz — coś korzystającego z najpóźniejszych owoców rozwoju.

Wykazywanie sprzeczności w różnych hasłach współczesnych stanowi, można powiedzieć, osobny dział publicystyki Chester-

tona. Zrekapitulował go pewnego razu on sam, w szkicu pod tytułem „Zakazy dla dogmatystów, czyli rzeczy, któremi jestem znudzony“ (w zbiorze *A Miscellany of Men*). Znajdujemy tam takie np. przykazania:

— „Nie używajcie wyrazów drugorzędnych jako pierwszorzędnych“ (np. „Czy szczęście sprzyja postępowi?“ Przecież postęp nigdy nie może dla nas być ważniejszy od szczęścia).

— „Nie używajcie rzeczownika z przymiotnikiem, który go przekreśla“ (np. „patriotyzm, ale bez granic“; jest to coś takiego, jak rolada wieprzowa bez wieprzowiny!).

— „Nie mówcie: Niema prawdziwej wiary, bo każda wiara uważa siebie za prawdziwą a inne za błędne“. (Czyż nie jest rzeczą prawdopodobną, że jedna z wiar jest prawdziwa, a inne błędne? Wszakże na wyścigach ludzie rujnują się na wiele koni, ale jeden z nich jednak wygrywa!).

Klasycznym przykładem zamętu słownego, będącego odbiciem zamętu myśli, jest dla Chestertona w najnowszych czasach wyrażenie o „dyktaturze proletariatu“. Jest to (powiada w „Nowej Jerozolimie“) coś takiego, jakby się mówiło np. o wszechwładzy woźniców tramwajowych. Czyż można sobie wyobrazić, że woźnica tramwajowy, gdyby był wszechwładny, nie wolałby prowadzić czego innego, niż tramwaj? Czyż proletariatu z dyktaturą w rękach będzie nadal jeszcze proletariatem?

Inny, podobnego pokroju frazes to wyrażenie o ideologii „dobrej dla pewnej epoki“. Snując konsekwencje z niego (czytamy w „Ortodoksji“), moglibyśmy mówić, że w jakiś system ideologiczny można wierzyć w poniedziałki, a nie można wierzyć we wtorki: bo przecież „to, w co człowiek może wierzyć, zależy od jego filozofji, a nie od zegara, ani stulecia“.

Pokrewne frazesowi o „prawdzie dla pewnej epoki“ jest stosowanie dwojakich miar do rzeczy, w zależności od ich umiejscowienia w czasie. A więc o rozmiłowaniu się w atletycznych sportach mówi się jako o symptomie dekadencji w Imperjum Rzymskim, ale jako o znamieniu energii w Imperjum Brytań-

skiem; kult czystości fizycznej uważa się za rys przepychu u starożytnych Rzymian, ale za rys prostoty u dzisiejszych Anglosasów („Nowa Jerozolima“).

Jeszcze innym popularnym błędem współczesnym jest „błąd bezstronności“ (któremu poświęcony jest osobny szkic w zbiorze *All Things Considered*). Zasadza się on na mniemaniu, że najbezstronniejszym człowiekiem jest sceptyk; tymczasem sceptyk właśnie zazwyczaj jest stronniczy... na rzecz sceptycyzmu. To też w ważnych sprawach raczej można zaufać człowiekowi o zdecydowanych zapatrywaniach: „ten, kto był zdolny wytworzyć sobie jakiś pogląd, jest zarazem zdolny do zmiany tego poglądu“. W zgodzie z temi słowami sam Chesterton, o ile sarkastycznie traktuje wszelką płytką frazeologię, o tyle dla prawdziwych przekonań, choćby najmniej miłych sobie, zawsze ma szacunek, i jeśli walczy z niemi, to z kurtuazją (tem większą, im więcej w nich pierwiastka rozsądkowego).

Walk zaś takich niemało było w obfitej i wytrwałej jego działalności publicystycznej, ciągnącej się przez lat trzydzieści już zgorą (zaczął był od recenzyj w miesięczniku *The Bookman* w r. 1898, a od r. 1900 pisywał już tygodniowe feljetyony w *The Daily News*). W pismach jego znalazły odzew wszystkie chyba głośne ideologie współczesności. Szczególnie atmosfera końca XIX-go stulecia (ta atmosfera, w której bohater „Człowieka, który był Czwartkiem“, Syme, wychowywał się między ekstremami dekadenceńskiego absyntu i higienistycznego kakao) znakomicie została sportretowana w całej różnorodności swoich prądów umysłowych, ciągnącej się od dumnego indywidualistycznego egotyzmu estetyków aż do uwielbienia japońszczyzny z jej obojętnością dla indywidualności i strasznym ideałem „duszy ula“. Wymowny swoim tytułem cykl „Heretycy“ jest najobszerniejszym i najbardziej planowym zbiorem tego rodzaju krytycznych wizerunków, o ile zaś z biegiem lat niektóre z nich traciły aktualność, o tyle znowu każda prawie późniejsza książka Chestertona przynosiła nowe uzupełnienia tej galerji.

Grzechem naczelnym ideologii współczesnych w przedstawieniu Chestertona jest wspieranie się na fałszywych uproszczeniach zjawisk. Winowajczynią główną jest tutaj nauka, patronująca dzisiaj całemu życiu umysłowemu: ona to bowiem mnóstwo takich uproszczeń uświęciła. Tak socjologowie, którzy traktowali życie ludzkie narówni z innymi zjawiskami przyrodniczymi, za istotne uważając w nim tylko elementy materialno-biologiczne, naprawdę zupełnie stracili z oczu... człowieka. Cóż bowiem z tego, powiada Chesterton (w znakomitym rozdziale „Heretyków“ pod tyt. „Nauka i dzicy“), że pragnienia ludzkie odnoszą się bardzo często do rzeczy materialnych? Nawet takie pragnienia są przecie zjawiskami duchowymi. „Nauka może zbadać kotlet wieprzowy i powiedzieć, ile w nim jest fosforu a ile proteiny; ale nauka nie może zbadać, dlaczego człowiek chce zjeść kotlet wieprzowy, i powiedzieć, ile w tym jest głodu, ile zwyczaju, ile nerwowej fantazji, ile nieodpartej miłości piękna. Ludzkie pragnienie kotleta wieprzowego pozostaje dosłownie czemś równie mistycznym i subtelnym, jak ludzkie pragnienie nieba“. Przy rozważaniu też zjawisk historyczno-gospodarczych nigdy nie możemy mieć pewności, że żądza pieniędzy jest w nich wyłącznym motywem psychologicznym, nie mającym wyższego celu, podobnie jak przy rozważaniu życiorysu jakiegoś świętego nie możemy mieć pewności, że jego tęsknota do Boga była wyłącznie tęsknotą do Boga.

Wogóle bardzo często spotykamy u Chestertona gorzkie, ironiczne słowa o różnych tak zw. dobrodziejstwach nauki. „W dawniejszych czasach (czytamy w książce o Wattsie) ludzie mówili rzeczy nienaukowe z nieokreślonością gawędy i legendy; dziś mówią nienaukowe rzeczy z jasnością i pewnością nauki“. Wybucho też przeciwko uczonym poemat „Mit o Arturze“:

— „O uczeni mężowie, którzy nigdy nie uczyliście się, jak się uczyć, a tylko, jak wnioskować: z wysokiego słupa dymu, że ogień nigdy nie może płonąć, a z wzniosłych powieści, że ludzie nigdy nie byli wzniośli!“

Za wzorem nauki rozkrzewiło się symplifikatorstwo i w programach ideologicznych, wytwarzając teorie dążące do udoskonalenia rzeczy przez... nieuwzględnianie i zacieranie specyficznych ich rysów. Kosmopolityzm, imperjalizm, pacyfizm — to analizowane w „Heretykach“ przykłady takich doktryn, które chcą symplistycznie uszczęśliwiać ludzi, depcąc zarazem brutalnie najistotniejsze pierwiastki psychiki ludzkiej. Podobną aberracją jest i sama prostota, proklamowana jako ideał (przez Tołstoja, teozofów, etc.) z widomem przeoczeniem tego faktu, że prawdziwej prostocie wcale nie zależy na jakimkolwiek odgraniczaniu się od złożoności. Ta naturalność, która ciągle się rozwodzi nad różnicą pomiędzy tem, co jest naturalne, a tem, co jest sztuczne, to naturalność fałszywa; istotna naturalność nie zna takich rozróżnień. „Oto (czytamy w „Heretykach“, w rozdziale „O sandałach i prostocie“) zbliża się człowiek w sandałach i prostej odzieży, dzierżąc mocno surowy pomidor w prawicy, i powiada: Przywiązanie do rodziny, zarówno jak przywiązanie do kraju przeszkadzają pełniejszemu rozwinięciu się miłości ludzi. Ale człowiek, który prosto myśli, odpowie mu tylko ze zdumieniem, nie bez przymieszki podziwu: Jakże wiele trudu musiałeś sobie zadać, żeby czuć w ten sposób!“ O ileż bardziej ludzką, o ileż bardziej pokorną rzeczą będzie zrezygnować z takiej prostoty, a zadowolić się normalną złożonością! A człowiek normalnie złożony zarówno odrzuci pomidor (uważając, że prostsza rzeczą jest jeść bodaj kawior z impulsu, aniżeli pomidor z zasady), jak odrzuci tę miłość do mitycznej ludzkości, której ma przeszkadzać przywiązanie do konkretnych ludzi.

Obok niezdrowego symplizmu drugim rysem ujemnie cechującym większość ideologii współczesnych jest ich zupełne oderwanie od historii. Tymczasem właściwością natury ludzkiej jest, że dla płodnego działania musi się ona opierać o jakąś przeszłość. Największe ruchy cywilizacyjne występowały zawsze z hasłem odrodzenia. Historia jest zbiorem wielkich ideałów. Że ideały te nie zostały zrealizowane w przeszłości, to bynaj-

mniej jeszcze nie świadczy przeciwko nim. Być może, że je zarzucono dlatego, że były za trudne. Tem bardziej więc warto się zastanawiać, czy nie należałoby ich wznowić. „Historja (jak czytamy w zakończeniu poświęconego tej kwestji rozdziału w *What's Wrong with the World*) nie składa się z rozwalonych i kruszejących ruin; raczej składa się z wybudowanych do połowy domów, porzuconych przez bankruta budowniczego“. Niestety, współcześni lubią przebywać myślą tylko w nieznanach prapoczątkach albo w nieznanach przyszłościach: „Wpatrują się (słowa książki *Fancies versus Fads*) w rzeczy prehistoryczne i w rzeczy posthistoryczne czy profetyczne; lekceważą tylko historyczne“.

2

RÓWNOŚĆ I BRATERSTWO

Chesterton żyje według swoich zasad. Zanim rozpoczął walkę z cudzemi ideałami społecznymi, posiadał ideał własny. Ukształtował go też sobie w oparciu o historję; zamyka go w trójwymiarowej dewizie Rewolucji francuskiej: Wolność, Równość, Braterstwo.

Najbardziej podawana w wątpliwość druga część tej dewizy znalazła w nim nietylko apologetę, ale niezachwianego entuzjastę i gloryfikatora.

— „Nie mówcie — powiada we wspomnianych już „Zakazach dla dogmatystów“, — że idea równości ludzi jest niedorzeczna, dlatego że jedni ludzie są wysocy a inni niscy, jedni mądrzy a inni głupi... Teorja równości ludzi zasadza się na tem, że niema człowieka naprawdę mądrego, któryby nie odkrył, że jest głupi, i że niema człowieka wielkiego, któryby się nie czuł małym. Niektórzy ludzie nigdy się nie czuli małymi; ale to są właśnie ci nieliczni, którzy nimi są“...

Obrazem egalitaryzmu ludzkiego są dla Chestertona bródzy zoranego pola, które opisał w szkicu *The Furrows* (w zbiorze

„Alarmy i Dywersje“). Brózdy to przecie czysta równość, a jakże wyglądają imponująco! Bo „równość oglądana w masie jest wspanialsza, niż jakakolwiek supremacja“. „Równość wolna i biegnąca, równość lecząca poprzez wzgórze i dolinę, równość w ataku na świat — to było znaczenie tych wojskowych bródz: wojskowych w swojej jednakowości, wojskowych w swojej energii“.

Zarzut, że większość ludzi jest głupia, to (czytamy w dalszym ciągu tych rozważań) coś takiego, jakby ktoś powiedział, że większość ludzi jest wysoka. Przecież wysoki to znaczy tylko wyższy od innych: „jest więc niedorzecznością oskarżać większość ludzkości, że jest niższa od przeciętnego poziomu ludzkości“.

Utwierdzenie się w tej prawdzie uważa Chesterton za jedną z najcenniejszych swoich zdobyczy życiowych. Mówi o tem w przepięknym wierszu „Złote liście“ (w pierwszym zbiorze swoich poezyj):

— „Patrz! oto przyszedłem do jesieni, kiedy wszystkie liście są złote. Siwiejące włosy i złote liście głoszą, że i rok i ja jesteśmy starzy.

W młodości szukałem władcy ludzi, wodza kosmicznych wojen, Tytana, którego szaty nawet wyzywałyby gwiazdy.

Ale dziś wielką rzeczą zdaje mi się każde skinienie ludzkie na ulicy, gdzie w przedziwnej demokracji odmienia się miljon masek Boga.

W młodości szukałem złotego kwiatu, ukrytego gdzieś w lesie czy na polanie. Ale dziś przyszedłem do jesieni, kiedy wszystkie liście są złote“.

Za masą ludzką świadczy twórczość językowa, która jest jej przecie dziełem. Świadczą za nią tradycje i konwenanse, któremi wszyscy żyjemy, przejąwszy je w dzieciństwie, a które wszakże przez masę zostały wytworzone. Świadczy za masą ludzką, dalej, zdrowy rozsądek, który powstrzymuje ją od obłądzeń, opanowujących, jakże często, wyemancypowanych intelektualistów. Wartość masy zresztą płynie z wartości człowieka „jako takiego“: bo przecie to „monstrum z tajemniczymi oczami i cudownymi palcami, z przedziwnymi marzeniami w czaszce i z dziwną czułością dla tego miejsca albo owego dziecka, jest

naprawdę czemś zdumiewającym i niepokojącym“. „Jeśli to nie jest obraz Boga (czytamy w *All Things Considered*), to jest to choroba prochu ziemi“. I nie trzeba żadnych nadzwyczajności dodatkowych; wystarczającym objektem dla podziwu jest człowiek pospolity: „stary (słowa „Heretyków“), pijący piwo, tworzący wierzenia, walczący, upadający, zmysłowy, czcigodny: człowiek“. Toż i Chrystus (czytamy dalej), kiedy zakładał Kościół, oparł go nie na genialnym Pawle, i nie na mistyku Janie, ale na krętaczu, snobie i tchórze — słowem: człowieku. Ta chwala zwyczajnego człowieka jest jednym ze stałych tematów Chestertona, powtarzającym się w mnóstwie warjantów. Zamiłowanego poetę i ideologa znajdują w nim też wszystkie pospolite zwyczaje, konwencjonalne rozmowy o pogodzie, rozgłośne proste zabawy, picie alkoholu w towarzystwie i męska *camaraderie*: wszystko to są rzeczy, w których widzi wyraz ludzkiego poczucia braterstwa i równości.

A któż jest wielki?

— „Wielki człowiek w każdej epoce — czytamy w „Czasach Królowej Wiktorji“ — musi być człowiekiem pospolitym i zarazem niepospolitym. Ci, którzy są tylko niepospolici, są wyrodkami i siewcami zarazy“.

— „Wielki człowiek — czytamy gdzie indziej (w „Pożytkach różnorodności“) — stara się być zwyczajnym i staje się nadzwyczajnym w trakcie tego. Mały zaś człowiek stara się być tajemniczym i staje się straszliwie przejrzystym: bo przegładamy go nawskróś“.

Jest to znowu jedna z tych myśli, które po wiele razy, w różnorakich warjantach, powracają w pismach Chestertona. „Bardzo wielec artyści (czytamy w „Heretykach“) są zdolni być zwyczajnymi ludźmi, jak Shakespeare lub Browning“. „Tylko mała dusza (czytamy w innem miejscu cytowanych przed chwilą „Pożytków różnorodności“) jest pewna, że jest wyjątkiem; wielka dusza jest aż nadto dumna z tego, że jest regułą. Poszukiwać wyjątkowych ludzi, to znaczy zbierać wszystkie kwa-

śne humory, chore fantazje i jałowe ambicje ziemi. Dobry artysta to jest ten, który może być zrozumiany; tylko zły artysta jest zawsze niezrozumiany. Krótko mówiąc, wielki człowiek jest człowiekiem; nadczłowiekiem jest zazwyczaj człowiek dziesiątorzędny“. Carlyle według Chestertona „zabił bohaterów“, rozwodząc się nad ich wyjątkowością. W prawdziwą natomiast atmosferę bohaterskości wprowadza Dickens przez swoją wiarę w pospolitego człowieka. Zaslugą też Dickensa jest odkrycie, że egalitaryzm jest podstawą sztuki: bo wszyscy są tragiczni i wszyscy są komiczni.

Ale jakież jest uzasadnienie doktryny o równości ludzi?

Odpowiedź Chestertona jest prosta. Niema innego uzasadnienia, jak religijne: w dogmacie o boskim pochodzeniu człowieka. Nauka bowiem, przesycona ewolucjonizmem i relatywizmem, może tylko dostarczyć argumentów do zaprzeczenia równości. Nauka może wywieść np., że industrializm nowoczesny wytworzył klasę, wykazującą uwstecznienie w stosunku do wyzwolonej ludzkości. Będzie to w najzupełniejszym porządku wobec teorii doboru naturalnego, a naukowe hipotezy o typach kryminalnych i niedorozwiniętych jeszcze się będą mogły przyczynić do wzmocnienia argumentacji. Roztrząsa to Chesterton szeroko w swojej książce o Ameryce i konkluduje, że równość nie może mieć sensu, jeżeli nic nie ma sensu: „niema zaś sensu w niczem, jeżeli wszechświat nie ma jakiegoś centrum znaczenia i jakiegoś autorytetu, który jest autorem naszych praw“. Potem zaś jest już równość traktowana wprost jako „sprawa całkowicie religijna“.

3

WOLNOŚĆ

Z religijnego poglądu na świat wyrasta także ideał wolności; jego glebą macierzystą jest wiara, że człowiek ma pewne prawa w zakresie rzeczy elementarnych: prawo posiadania czegoś,

prawo rządzenia czemś, prawo pewnej ekspansji swojej wolnej woli.

Ostoje wolności przez historję wskazane to prywatna własność, dom, niezależna rodzina. Ich podłożem duchowem jest powszechna potrzeba twórczości. — „Radością Boga, czytamy w książce „Co jest złe w świecie“, musi być twórczość nieograniczona; szczególna radość człowieka to twórczość w ograniczeniu, połączenie twórczości i granic. Przyjemnością człowieka jest opanowywać warunki, ale także częściowo być przez nie opanowanym“. Zdobyć jak najwięcej w granicach danych okoliczności: oto naturalne podniecające pragnienie twórcze. Pewnej kategorii ludzi pozwala to pragnienie zaspokoić sztuka, masie jednak ludzkiej, nie mającej warunków do twórczości artystycznej, — tylko pojęcie własności. „Własność jest prosto sztuką demokracji“.

Własność ma swój idealizm, wyrażający się w pewnych uczuciach, pewnej odpowiedzialności i honorze. Mylą się bardzo ci, którzy widzą w niej tylko ludzkie samolubstwo. Własność w rozumieniu chrześcijańskim tak się ma do samolubstwa, jak małżeństwo do życia płciowego. To też Leon XIII w jednej z encyklik, przenikniętych myślą o wyprowadzeniu świata z nowoczesnego rozstroju, powiedział, że jak najwięcej ludzi powinno być posiadaczami. A umiejętnością Kościoła, jak przypomina Chesterton, było zawsze wynajdywać wyższe użytkowanie dla każdej żądzы ludzkiej.

Otóż ta idea własności, jako podstawy zdrowego życia społecznego, jest dziś zagrożona, i to z dwóch stron odrazu: z jednej strony przez rozwój kapitalizmu, z drugiej strony przez socjalizm.

Nowoczesny postęp handlowy i przemysłowy, wszczęty pod hasłem swobody indywidualnej, doprowadza w rezultacie do zupełnego upośledzenia jednostki. Kapitał skupia się w rękach bardzo stosunkowo nielicznej klasy, tak, że większość obywateli znajdzie się niebawem u tej klasy w służbie. Z punktu

widzenia większości możnaby, powiada Chesterton, ten stan nazwać nie kapitalizmem, ale raczej proletarjanizmem. Skupienie kapitału przytem coraz bardziej się ześrodkowuje, zbliżając życie ekonomiczne do panowania monopolu o typie amerykańskich trustów. W ten sposób stajemy w obliczu jakby nowej inwazji, inwazji, jak mówi Chesterton, tem obrzydliwszej, że zwycięża bez walki. Przed światem otwiera się perspektywa straszliwej mechanistycznej jednostajności życia pod absolutnym rządem anonimowej plutokracji. Wielkość maszyn i małość ludzi przy nich — oto uderzający rys tego widoku. Dzisiejszy monopolistyczny kapitalizm w krajach, w których święci tryumfy, np. w Stanach Zjednoczonych, każe myśleć o jakimś nowem Bizancjum lub Chinach. „Prywatne rzeczy stały się już publicznymi w najgorszym znaczeniu tego słowa; to jest stały się bezosobistymi i odczłowieczonemi. Publiczne rzeczy stały się już prywatnymi w najgorszym znaczeniu tego słowa; to jest stały się zagadkowemi, poufnymi i w wielkiej mierze podległemi korupcji“. Zapowiada się świat bez ekscentryczności, bez humoru, świat, w którym nic nie będzie „prócz obmierzłej rzeczy, zwanej służbą społeczną, co oznacza niewolnictwo bez lojalności“.

Nielepsze perspektywy otwiera przed światem tak rozpowszechniający się dziś socjalizm. Socjalizm wprawdzie nie nasuwa obaw anarchji, jak monopolistyczna plutokracja, ale w jego systemie niema także mowy o wolności. „Krytyk państwa może egzystować tylko tam, gdzie religijne poczucie słuszności zapewnia mu prawo do jego łuku i włóczni, a przynajmniej do jego własnego pióra lub jego własnej prasy drukarskiej“. Trudnoż pożyczać prasy rządowej dla wyświeatlenia korupcji rządu. A właśnie podstawowem przekonaniem socjalizmu jest, że „dopóki wszystkie prasy drukarskie nie staną się rządowemi, drukarze mogą być uciemieżani“.

Kapitalizm i socjalizm są zresztą w wewnętrznej swojej istocie do siebie podobne. Łączy je determinizm ekonomiczny, a raczej fatalistyczny djabolizm: „przekonanie, że zorganizow-

wana nieludzkość będzie zawsze silniejsza od wolnej ludzkości“. Boć wszystko jedno, czy to będzie spisek utworzony przez socjalistyczne państwo w tym celu, aby drobny rolnik nie był niezależny na swoim gospodarstwie, czy spisek zorganizowany przez wielkie magazyny w tym celu, aby drobny sklepikarz nie był niezależny w swoim sklepie: „zawsze będzie to akcja na rzecz świata przeciwko woli“. Dlatego tak łatwo przychodzi dyktatorom bolszewickim prowadzenie paktów z obcymi kapitalistami. „Chłop jest chłopem; ale milioner może zostać socjalistą, a socjalista może zostać milionerem“. W jednym z „Opowiadań naciągniętych“ przedstawił Chesterton taką jakby antycypację przyszłości: przywódcy grupy kapitalistycznej, nie mogąc, wskutek złych konjunktur parlamentarnych, utrzymać rządu w swoich rękach, zmieniają program i wprowadzają ustrój socjalistyczny; *de facto* jednak nic się nie zmienia: tyle, że ci, którzy występowali dotychczas jako właściciele, teraz występują jako zarządcy i inspektorzy rządowi, zachowując zresztą nawet dawne swoje rezydencje, jako siedziby „przydzielone“ dla sprawowania urzędowych funkcji. Tylko chłop-farmer, jak w dawnym, tak i w nowym systemie jest uciemiężony.

O chłopach Chesterton mówi zawsze ze specjalną nutą uczuciową: zrozumiałą, gdy się zważy, że w Anglii chłopów posiadaczy prawie zupełnie niema, a ziemia skupiona jest w rękach wielkich „obszarników“. Jest to, zdaniem Chestertona, jednym z wielkich nieszczęść Anglii. Już też od r. 1910, od książki „Co jest złe w świecie“, głosi on, że istniejący stan rzeczy musi ulec zmianie: że Anglja może uniknąć socjalizmu tylko przez lepszy podział własności, choćby to miało być przewrotem równie wielkim jak socjalizm.

Po wojnie, kiedy sprawa społeczna wróciła bardziej jeszcze zaogniona, Chesterton oddał w jej służbę główną część swojej energii pisarskiej i wielki kapitał moralny swojej popularności. W r. 1925 założył tygodnik specjalnie poświęcony szerzeniu tej idei, dla której teraz ustalone zostało miano „dystrybu-

cjonizmu“ (*the distributism*); zgodził się też za namową przyjaciół nadać temu tygodnikowi zamiast przymiotnikowego określenia inicjały swoich imion (*G. K.'s Weekly*): aczkolwiek bowiem (jak wyznawał w pierwszym numerze) raziło to jego smak, uznał jednak, że to jest najwyraźniejsze wzięcie odpowiedzialności i najkrótsze, a dla szerokich kół zrozumiałe sformułowanie programu. Program szczegółowy został rozwinięty w artykułach tego pisma. Wybór ich pod tyt. „Zarys zdrowej myśli“ (*The Outline of Sanity*) wyszedł w r. 1926 jako książka. (Z tej książki i z *G. K.'s Weekly* pochodzą wszystkie nie określone bliżej cytaty niniejszego rozdziału).

Niebawem też zaczęła się przy tygodniku chestertonowskim organizować szeroko pomyślana „Liga dla zachowania wolności przez odnowienie własności“ (*The Ligue for the Preservation of Liberty by The Restoration of Property*). Głosi ona dwie naczelne zasady: „1. Że jedynym sposobem zachowania wolności jest zachować własność, tak, aby jednostka i rodzina mogły być w pewnej mierze niezależne od ciemniących systemów, urzędowych czy nieurzędowych. 2. Że jedyna droga do zachowania własności (w Anglii) prowadzi poprzez lepszy rozdział kapitału, umożliwiający indywidualne władanie środkami i narzędziami produkcji. Rozdział zaś taki da się uskutecznić jedynie przez rozbicie wielkiej plutokratycznej koncentracji naszych czasów“. „Problem bogactwa, czytamy dalej w odezwie Ligi (*The Distributist Ligue*: taka skrócona nazwa jest w powszechnem użyciu), wywołał projekty, aby to, co jest scentralizowane, było scentralizowane jeszcze więcej, w nowym ośrodku państwowym“. Otóż Liga przeciwstawia tym projektom „znakomicie prosty projekt, aby to, co jest scentralizowane, zostało zdecentralizowane przez świadome współdziałanie drobnych posiadaczy“. Plany Ligi obejmują zarówno rolnictwo, jak przemysł i finanse. Zdając sobie sprawę z tego, że nie wszystkie dobra mogą być przedmiotem indywidualnego posiadania, Liga dąży do tego, aby przynajmniej możliwie największej liczbie

obywateli były zapewnione w jakiejś formie udziały w zyskach z naturalnych i nagromadzonych bogactw gminy.

Najdobitniej może i najzwięźlejš streściła tezy Ligi jej sekcja manchesterska w słowach swojej proklamacji: „Wszyscy ludzie są uprawnieni do następujących dóbr: życia, wolności, pracy, odpoczynku, nauki (w duchu starej angielskiej tradycji stylistycznej hasła te wyrażone są w słowach tworzących alliterację: *life, liberty, labour, leasure, learning*). Wszelki system, który z dobrami temi popada w sprzeczność, jest zły. Tak jest z socjalizmem i kapitalizmem. To też będziemy działać według następujących wytycznych: w rolnictwie — drobne gospodarstwa; w przemyśle — rzemiosła, cechy, małe sklepy; w rzeczach, które nie mogą być własnością indywidualną, jak kopalnie, koleje, kanały, etc. — upaństwowienie“.

Akcję w myśl tego programu uważają zwolennicy Ligi za jedyną drogę wyjścia z bezdroża anomalji społecznej, do jakiej doprowadził industrjalizm. Jeśli się tej akcji nie przeprowadzi, mogą, ich zdaniem, zapanować nad światem monopole i może być przywrócone niewolnictwo. O niewolnictwie zaś mówi się w kołach Ligi nie w sensie jakiejś uczuciowej hiperboli czy przenośni, ale w znaczeniu całkiem ściślem, jako o ustroju społecznym, opartym na pracy jednych obywateli na rzecz innych. O możliwości powrotu niewolnictwa mówił zresztą już w r. 1913 wybitny pisarz (a Chestertona wielki, osobisty i ideowy, przyjaciel) Hilaire Belloc w głośnej książce „Państwo niewolnicze“ (*The Servile State*), mówił zaś całkiem poważnie i ściśle rzeczowo, uprzytomniając, jak trwałą formą społeczną było niewolnictwo w przeszłości, i zaznaczając odważnie, że pod względem ekonomicznego zabezpieczenia przed nędzą był to system może nawet lepszy od dzisiejszej niepewności socjalnej. Konkretnie symptomy nawrotu do ustroju niewolniczego widział Belloc w pewnych posunięciach ustawodawstwa społecznego angielskiego, dokonanych w latach poprzedzających wojnę światową. W powojennem wydaniu swojej książki (1927) nic dawnej

groźnej prognozy nie złagodził: owszem, ostrzej ją zarysował, wyliczając nowe jeszcze symptomy tego samego charakteru co dawniejsze.¹

Chesterton jest prezesem Ligi i poświęca jej bardzo dużo czasu: nie tylko bowiem propaguje jej zasady i rozwija jej program w piśmie, ale jeździ z odczytami, uczestniczy w niezliczonych wiecach, zebraniach organizacyjnych, naradach i dysputach publicznych. Urządzanych przez różne sekcje, zarówno w Londynie, jak na prowincji. Troszczy się zaś tak samo o szczegóły projektów prawnych, zmierzających do zabezpieczenia drobnej własności, a mających praktyczne widoki realizacji dzięki wpływowi dystrybucjonistów w stronnictwach parlamentu (do tych projektów należy np. opodatkowanie kontraktów dla zapobieżenia skupianiu ziemi, reforma prawa spadkowego, opieka państwowa i samorządowa nad pewnymi eksperymentami rolniczymi i t. p.), jak o popularyzację ideowego uzasadnienia drobnej własności. Pełniąc to drugie zadanie, przypomina ciągle, że chodzi nie tylko o lepszy rozdział siły ekonomicznej, w gotówce, kredycie, czy materiałach, ale i o rozdział moralnej („mystycznej“, jak się wyraża) władzy człowieka nad materją.

W ekonomicznym programie Chestertona i dystrybucjonistów drugim, obok reformy rolnej, zasadniczym postulatem jest reorganizacja przemysłu i handlu — w duchu średniowiecznego systemu cechowego. Chesterton interesował się cechami od dość dawna (pisał o nich z zapałem w „Krótkiej historii Anglii“ 1917 r.); myśl jednak zastosowania idei cechowej do potrzeb współczesnego życia przemysłowego pierwszy powziął ekono-

¹ Przymus pracy na rzecz państwa zapowiadają między innymi socjaliści w swoich planach reorganizacji społecznej. Bertrand Russell, zarysowawszy tę perspektywę (w *The Prospects of Industrial Civilization*, 1923), pociesza, że tej pracy przymusowej nie będzie dużo: najwyżej cztery godziny dziennie; pocieszająco też dodaje, że „człowiek będzie miał możliwość niepracowania dla państwa, jeśli zdoła znaleźć grupę ludzi, którzy dadzą mu utrzymanie z nadwyżki swoich dochodów“.

mista Arthur J. Penty; on też najszerzej ją rozwinął i dał jej podbudowę filozoficzną, którą dystrybucjoniści w dużej mierze przejęli.¹

Indystryjalizm współczesny — takie jest podstawowe przekonanie Pentyego (głosili je zresztą już Ruskin i William Morris) — nie godzi się z prawdziwą kulturą duchową. W średniowieczu, kiedy materialny rozwój cywilizacji europejskiej dopiero się zaczynał, nie brak było ludzi protestujących przeciwko korrupcyjnemu działaniu bogactwa i zbytku. Dziś, jeśli tylko człowiek uniknął ubóstwa, trudnością jego życia jest chronienie się przed zbytkiem, który każdej chwili i na każdym kroku narzuca się blaskiem reklamy i zbiorową sugestją mody. Co gorsza, zbytek w życiu nowoczesnym najściślej związał się z pracą: z ustaniem zbytku wzrosła liczba bezrobotnych. To też trzeba zmienić same podstawy systemu cywilizacji: przede wszystkim, nie obawiając się zniżenia stopy życia, należy zasadę „produkcji maksymalnej“ przemienić na zasadę „produkcji wystarczającej“, o dobrej zato jakości. Dalej: musi ulec zmianie stosunek człowieka do pracy. Dawną chrześcijańską postawą wobec pracy było szukanie w niej przyjemności i zadowolenia; dziś (mimo t. zw. „poezji pracy“) praca jest przeważnie traktowana jako przykra konieczność, którąby się chciało jak najbardziej zredukować; i to jest zrozumiałe: praca współczesna nie pociąga, bo jest wykonywana najczęściej tylko w interesie przedsiębiorcy, a przytem stała się w systemie indystryjalnym, wobec coraz bardziej posuwającej się specjalizacji i rozdrobnienia czynności,

¹ Najważniejsze książki A. J. Pentyego to: *A Guildsman's Interpretation of History* (1920), *Guilds, Trade, and Agriculture* (1921), a nadewszystko: *Post-Industrialism* (1922). Ważny także jego artykuł *The Obstacle of Industrialism* mieści się w ciekawej książce zbiorowej p. t. *The Return of Christendom. By a Group of Churchmen* (1922), wydanej pod redakcją M. B. Reckitta, a będącej wyrazem tych idei, które w parę lat później stały się podstawą tygodnika Chestertona i programu „Ligi Dystrybucjonistów“.

straszliwie monotonna. W przemyśle dzisiejszym przyjęła się zasada organizacyjna, że każdy pracownik ma się zajmować jedną tylko częścią wytworów swojej fabryki, wykonywając, jak maszyna, jedną tylko grupę ruchów i ruchy te nieustannie powtarzając. Jest to zasada anti-chrześcijańska, oparta na pogardzie dla świętości osobowości; ta pogarda też kładzie piętno przekleństwa na pracy człowieka. Specjalizacji musi być gdzieś położony kres: mianowicie w punkcie, do którego rozwój techniki doszedł, zanim podział pracy wyrodził się w dzisiejsze drobne podziały. Idea Forda, aby robotników co pewien czas przesuwac z działu do działu, dając im zarazem techniczne wykształcenie, pozwalające na ogarnięcie całości rzeczy, którą się trudnią, nie wystarcza: „impuls twórczy człowieka nie będzie w ten sposób wyzwolony, podobnie jak nie byłby wyzwolonym z więzienia człowiek, obdarzony tym przywilejem, że go przenoszą z celi do celi“. Należy dążyć do oparcia życia przemysłowego na warsztatach mniej ekspansyjnych, ale bardziej ludzkich w swem urządzeniu. Dalej: dzisiejszy system płac za pracę opiera się na brutalnych stosunkach między pracodawcami a pracobiorcami; należy go zreformować wedle wzoru średnio-wieczna, kiedy płaca nie była przedmiotem kalkulacji wedle współzawodnictwa na rynku, ale była określana przez cech wedle sprawiedliwości, i kiedy między właścicielem warsztatu a robotnikiem była tylko różnica stopnia, a nie kasty. Prawda, że zmniejszeniem warsztatów i sprawiedliwym postawieniem kwestji płac wzrosną koszty produkcji, ale, jeśli się zdecentralizuje życie przemysłowe (do czego trzeba dążyć), zaoszczędzi się tyle kosztów transportu i pośrednictwa, że to pozwoli społeczeństwu doskonale ową wyżkę kosztów produkcji wytrzymać. Wzorem reformy jest dla Pentyego ruch „odrodzenia sztuk i rzemiosł“, z tą różnicą, że, o ile ruch ów ograniczył się tylko do zadań wystawowych i rzemiosł artystycznych, o tyle reforma powinna objąć przedewszystkiem przemysły użytkowe, wymagające dużych środków. W tym celu konieczne będzie odpo-

wiednie zorganizowanie rynku, kredytu, a zwłaszcza etyki rzemieślniczej. Energia jednostki powinna w zakresie tych spraw znaleźć zarówno moralne oparcie, jak i moralną kontrolę w cechach, które byłyby autonomicznymi, na zasadzie decentralizacji opartymi stowarzyszeniami ludzi w jakikolwiek sposób pracujących w pewnym rzemiośle; stowarzyszenia te troszczyłyby się nie tylko, jak dzisiejsze związki zawodowe, o zarobki swoich członków, ale nadewszystko o godność i właściwy poziom pracy.

Program Pentyego ma jeszcze szersze rozgałęzienia i szczegółowe tezy doktrynalne, w których wszelako „Liga“ Chestertona już mu nie towarzyszy, co do których nawet (o czym dalej) zarysowały się pomiędzy nim a nią poważne różnice. W czym najzupełniej są zgodni, to w krytyce dzisiejszego gospodarstwa kapitalistycznego. Chesterton może radykalniej jeszcze niż Penty krytykuje sławetną zasadę organizacji pracy, którą tak się chępią dzisiejsi przemysłowcy i handlowcy. „Wielka organizacja, zauważa przenikliwie, musi być luźną organizacją“: wprowadzanie jej więc tam, gdzie niema po temu nieodpartej potrzeby, nie może być korzystne, nawet pod względem czysto handlowym. Wielki magazyn wzbudza dużo więcej wątpliwości, niż normalny mały sklep. „Jedyna rzecz doskonale organiczna, to organizm“: i tylko konieczność, jak w wojsku, może uzasadniać naśladownictwo organizmu. Przenikliwego krytyka znajduje też w Chestertonie ta kultura komercyjna, która jest wynikiem „doskonałej organizacji“ przemysłu. W świecie maszyneryji i masowej wytwórczości bardziej jeszcze niż monotonja pracy przeraża go monotonja rozrywek. W ostatniej swojej książce społecznej w rozdziale pod tyt. „Dzień świąteczny niewolnika“ ze świetnym satyrycznym humorem przedstawił kompleks możliwości, jakie po tygodniowym kręceniu korby ma do wyboru pracownik „naukowo zorganizowanego“ warsztatu, aby odświeżyć i rozerwać swój umysł: przechodzi pokolei gazetę, kino, powieść, radio, i oto okazuje się, że wszędzie z mechaniczną jednostajnością powtarzają się te same płaskości; w takich wa-

runkach, konkluduje, „nawet niewola pracy jest lekka w porównaniu z druzgocącą niewolą odpoczynku“.

Penty za nieodzowny środek do przeprowadzenia reformy według swego planu uważa redukcję maszyn. Niema bowiem, jak powiada, bezpieczeństwa ekonomicznego dla pracownika, gdy jego środki do życia są uzależnione od nowego wynalazku; dla ładu znowuż społecznego powinny być skasowane wszystkie te maszyny, które pociągają za sobą daleko idącą subdywizję pracy. Jeśli zaś nie ureguluje się maszyn w interesie publicznym, to powstaną warunki, które pozwolą finansistom uregulować je w interesie prywatnym: już bowiem tak było, że nie wstrzymano maszyn, gdy odebrały pracę robotnikom, ale wstrzymano je, gdy zagroziły pozycji finansistów. Na zrozumieniu tego ekonomicznego problemu maszyn polega, zdaniem Pentyego, wielkość Marxa. Sprawa ma zresztą prócz ekonomicznej także stronę psychologiczno-moralną. Mechanizacja nie godzi się z równością ludzi i jest zabójcza dla ducha. Wprawdzie Ford utrzymuje, że dla pewnych usposobień czynności powtarzane wcale nie są przykre, robotnicy Forda jednak, mimo dużych zarobków, nie czują się szczęśliwi.

Chesterton w podobny sposób ustosunkowuje się do opinii Forda, powiadając, że „ludzie bliżsi są równości, niż to może zaobserwować ten, co ich wszystkich zasadza do pracy nad jedną częstką mechanizmu zegarowego“. Osobiste talenty i zamiłowania (mówi dalej), choćby drugorzędne, ujawniają się w ludziach dopiero w warunkach pewnej niezawisłości i bardziej też inteligentną metodą będzie dać im tę skromną niezawisłość, niż zamieniać ich w maszyny, by potem dumać, czy mają dusze wyższe nad maszyny.

W stosunku wszelako do maszyn nie jest Chesterton tak prostolinijnie bezwzględny, jak Penty. W poświęconym im rozdziale w „Zarysie zdrowej myśli“ tak przedstawia tę sprawę. Celem wszelkiego ludzkiego działania społecznego jest szczęście ludzkie. Dla człowieka religijnego jest ono uwarunkowane na

dzieją szczęścia rozleglejszego, którego nie wolno mu narazić na niebezpieczeństwo; w świeckim wszelako stosunku do rzeczy jest szczęście jedynym praktycznym kryterjum wartości. „Niema takiego prawa w logice, ani w naturze, ani w czemkolwiek innym, któreby nas zmuszało do wyższego szacowania czego innego. Nie ciąży na nas wcale obowiązek, abyśmy byli bogatsi, albo czynniejsi, albo sprawniejsi, albo produktywniejsi, albo postępowsi, albo w jakimkolwiek innym względzie bardziej światowi czy bardziej zasobni, jeśli to nie daje nam szczęścia“. Ba, dla szczęścia robimy przecież wiele poświęceń i wielu rzeczy się wyrzekamy („szczęście jest w pewnym sensie surowym szefem“). Dlaczegożbyśmy tedy do maszyn mieli przykładać inną miarę i dlaczegożbyśmy nie mieli ich zniszczyć, gdybyśmy uznali to za potrzebne? Że maszyny są piękne? Ależ pożar Londynu byłby może jeszcze piękniejszy, a przecież go nie aranżujemy. Że są praktyczne, sprawne i wydajne? Cóż stąd, jeśli są przekleństwem? Ci, którzy mówią, że „nikt nie zdoła zniszczyć maszyn“, wyrzekają się użytku własnego mózgu i wolnej woli. Inna jednak rzecz jest uznać możliwość kasaty maszyn, a inna jej potrzebę. Otóż Chesterton powiada, że ci, którzy mają dość zdrowego rozsądku, aby sobie wyobrazić tę kasatę, będą go mieli dość, aby się powstrzymać od natychmiastowego jej skutecznienia. Główny bowiem problem życia ekonomicznego leży dziś w czem innym. Najważniejszym w państwach merkantylnych postulatem jest odwrócenie, a przynajmniej pokrzyżowanie współczesnych tendencji do monopolu i ześrodkowania kapitału. Dla realizacji zaś tego postulatu nie trzeba być fanatykiem i można dążyć do niej nawet przy pomocy środków merkantylnych. Można też z powodzeniem używać maszyn, jeśli one przyczyniają się do osłabienia mechanicznego stylu życia. Przykładem maszyny, która takiemu celowi służy, jest dla Chestertona samochód Forda: wstrętne wprawdzie w nim jest to, że jest „zestandardyzowany“, ale miłe to, że jest mały i przystępny: że więc dzięki niemu wraca na

stare drogi zapomniane już typ „wolnego i samotnego podróżnego“, zadając kłam fatalistycznym frazesom o zespołach i koncentracji. Oczywiście, tam, gdzie z maszyny wynika tendencja do skupiania własności, dystrybucjoniści muszą tę tendencję zwalczać i „cierpliwie (choćby tylko częściowo) modyfikować“ — w sposób, w jaki się postępuje „z każdym innym wielkiem, z natury lub pozornie nieuniknionem, złem“. Co się tyczy zasad ustroju dystrybucyjnego, to, o ile tylko jest możliwe uzyskanie drobniejszej maszyneryj, któraby nadawała się do drobnej własności, należy dążyć do jej osiągnięcia; tam zaś, gdzie o drobnych, dostępnych dla jednostek maszynach nie może być mowy, a maszyneryja jest naprawdę niezbędna, trzeba, aby była ona posiadana przez korporację, w ten sposób, aby udział w niej stanowił zarówno rodzaj prywatnej własności dla każdego, jak publiczną własność dla wszystkich. Tak, czy owak, maszynami można lepiej rozrządzić, niż to czyni system kapitalistyczny. W ustroju też dystrybucyjnym, nie unicestwiając maszyn, można odwrócić ich stosunek do człowieka: uczynić mianowicie człowieka olbrzymem, dla którego maszyny byłyby zabawkami.

Penty, zdaniem Chestertona, wybitnie przesadza, upatrując w maszynach jedynie złowrogą siłę i źródło nieszczęść. Chestertonowi myśl o zatraceniu przez maszynę wydaje się czemś równie materialistycznym, jak myśl o zbawieniu przez nią. „Zdaje mi się, powiada, że równie bałwochwalczą rzeczą jest bluźnić jej, jak czcić ją“. Chesterton ma nawet sympatię dla tych, którzy lubują się w maszynach, jak w poemacie, albo partji szachów. Zwraca wszelako uwagę na to, że w wieku mechanicznym człowiek miłujący maszyny nie będzie nadawał tonu życiu zbiorowemu; przeciwnie, człowiek taki będzie najmniej do życia dostosowany: bo życie w tym wieku nie będzie pozwalało na zachwyty. Wątpliwa również rzecz, czy wszyscy ci, którzy z takim uniesieniem mówią o „cudownych wynalazkach“ i „zdumiewających ulepszeniach“, naprawdę odczuwają to uniesienie. Rzeczy te bowiem powszednieją, a wynalazczość

przewyższa wyobraźnię. Ludzkość nie stała się szczęśliwa dzięki swoim wynalazkom, i „robiąc wynalazki coraz to liczniejsze, pozostawia jedynie swoją zdolność do szczęścia coraz to dalej i dalej za sobą“.

Co do estetyki maszyn zresztą, to ważną prawdą jest i to, że ci, którzy mają z maszynami stale do czynienia, najczęściej wcale nie mają możliwości estetycznego ich oceniania: „jeden inżynier entuzjasta przypada na tysiąc znużonych ofiar inżynierji“; jeżeli zaś inżynier prosi o zapomnienie dręczącej monotonii i materializmu epoki mechanistycznej w imię jej nauki i natchnienia, to przypomina architekta, któryby w imię sztuki i wysokiego poziomu techniki prosił o zapomnienie, że buduje tylko więzienia i domy warjatów. A martwota, którą maszyny narzucają masom, zupełnie wytrzymuje porównanie z więzieniami i domami warjatów.

Ci współcześni, którzy tak chwają piękno i potęgę wytworów nauki stosowanej, nie uprzytomniają sobie (jak Chesterton zauważa), że większość ich pochwał szczególnie żywo da się zastosować do naukowej broni. „Jeśli mamy mieć tyle współczucia dla nieszczęśliwego genjusza, który właśnie wynalazł nowy galwanometr, cóż powiemy o nieszczęśliwym genjuszu, który tylko co wynalazł nową armatę?“ Ale oto ci sami, którzy mówią o niemożliwości zniszczenia maszyn, chcą gwałtem niszczyć armaty. „Ja — mówi Chesterton, — ponieważ wierzę w prawa narodu do samoobrony, nie chciałbym zniszczyć armat całkowicie. Sądzę jednak, że mogą one nam dać wskazówkę, jak rzeczy wyjątkowe można traktować wyjątkowo“. Chesterton odwraca całą argumentację pacyfistów. Można (mówi) występować przeciwko zbrojeniom, niekoniecznie nawet występując równocześnie przeciwko wojnie. Tak samo można być przeciwnikiem militarizmu, niekoniecznie będąc zasadniczym przeciwnikiem walki. Zapewne, „każdy mądry człowiek będzie pracował we wszelki honorowy sposób, aby uniknąć wojny; każdy zdaje sobie sprawę z rzeczywistych nieszczęść walki w jakiej-

kolwiek jej postaci“; ale mogą być lepsze rodzaje walki, niż te, do których doprowadził nowoczesny materializm i nowoczesna organizacja. „Jest rzeczą prawdopodobną, że, w pewnym stopniu, walka będzie istnieć na świecie tak długo, jak długo będzie istnieć grzech na świecie. Lecz napewno nie jest rzeczą konieczną, w sensie filozoficznym, aby istniała zorganizowana nauka wojenna, wynajdująca trucizny i tortury, podobnie jak nie jest rzeczą konieczną, aby przy świątyniach istniały zorganizowane tancerki, albo na polach zorganizowani niewolnicy w łańcuchach“. Ta organizacja to wytwór kultury, opartej na ślepym kulcie dla nauk materialnych, a nie troszczącej się wcale o... nauki moralne. Nie jest jednak niemożliwe, że ta anomalja ustanie: „ci, którzy wiedzą, jak ludzie rozbijają zło anormalne, aczkolwiek wracają do normalnego, nie będą uważali za niemożliwość, że zarówno materialści, jak idealści zostaną zawiedzeni i zobaczymy może bitwę uproszczoną i powrót miecza“: byłaby to wojna ludzi, a nie maszyn, jak dzisiejsza.

Stosunek Chestertona do sprawy uzbrojenia charakteryzuje dobrze zarówno śmiałość i konsekwencję kierunkową jego myśli, jak jego zmysł realny i umiejętność ujmowania złożonych zjawisk w sposób wielostronny. Właściwości te ujawniają się dobitnie i w innych jego rozważaniach, dotyczących kwestji maszyn. Albowiem „nawet maszynerja nie jest jedną tylko maszyną“, jak powiada, przeciwstawiając się prostolinijnym uogólnieniom Pentyego. Zawsze np., mówi w związku z tem, mogą być, i zresztą są już, rzeczy, które lepiej jest robić zapomocą maszyn. Tyle tylko, że trzeba je wyodrębnić z masy rzeczy, które maszyny robią niepotrzebnie. Bo jakżeż jest dziś? „Maszynerji używa się do wytwarzania niezliczonych rzeczy, które nikomu nie są potrzebne. Maszynerji używa się do wytwarzania nowej maszynerji, która znowu ma być użyta do wytwarzania rzeczy nikomu niepotrzebnych. Maszynerji używa się do bardzo lichego wykonywania rzeczy, które każdemu potrzebne są w wykonaniu bardzo dobrem. Maszynerji używa się do niesłychanie kunsztownego

przewozu rzeczy, które mogłyby równie dobrze być spożytkowane tam, gdzie są... Maszynerji używa się do wytwarzania ozdób, na które nikt nigdy nie patrzy, i architektury, na którą nikt patrzeć nie chce“.

Najważniejsza różnica pomiędzy Chestertonem a Pentym wytworzyła się w zakresie bardziej jeszcze zasadniczej kwestii, niż problem maszyn. Dla Pentyego podstawowym warunkiem uzdrowienia stosunków społeczno-ekonomicznych, pilniejszym niż rozdrobnienie ziemi, jest ustalenie cen. Chwiejne ceny są, jego zdaniem, główną przeszkodą do odrodzenia wytwórczości o wysokim poziomie jakościowym. Następnie: jeśli się cen nie ustali, dystrybucja ziemi będzie zagrażać możliwością powrotu dawnego stanu; nieustalone bowiem ceny z jednej strony powodują bankructwa, z drugiej — pozwalają drobnemu kapitałście stawać się wielkim; więc znowu pośrednik będzie mógł nałożyć jarzmo na głowę wytwórcy, a zamożny wieśniak na głowę wieśniaka ubogiego: tak samo jak było w VII wieku przed Chrystusem po wprowadzeniu stałego pieniądza, albo jak było w wieku XIX po przewrocie wywołanym przez maszynę parową. Ustalenie cen i pilnowanie ich słuszności byłoby zadaniem państwa, a przede wszystkim cechów, które w zakresie swego rzemiosła musiałyby posiadać wyraźne atrybucje sądowe. W ten sposób wraca Penty całkiem świadomie do linii programu socjalistycznego, wyłączając z niego tylko kolektywizm.¹ Ponieważ zaś w grze jest sama zasada wolności, powiada poprostu, że według niego w tej zasadzie niema nic świętego: „Wolność musi być sądzona wedle swoich owoców“. Otóż wolność ekonomiczna, ze swą dewizą *laissez faire*, właśnie doprowadziła

¹ Bardziej jeszcze zbliżają ideę cechów do socjalizmu t. zw. socjaliści cechowi (*Guild Socialists*), których teoretykiem jest G. D. H. Cole. Kapitał według ich programu byłby monopolem państwa, a cechy samorządne organizacjami poszczególnych gałęzi przemysłu, pozbawionymi zupełnie przymieszki interesów prywatnych. Nie podzielają oni też opinii Pentyego i Chestertona o wytwórczości maszynowej.

do dzisiejszej sytuacji: do monopolizmu z jednej strony, do niewolnictwa industrialnego z drugiej. Było to nieuchronne: *jus utendi* bowiem jest zarazem *jus abutendi*, jak wynika z prawa rzymskiego (a „prawo rzymskie jest prawem kapitalistycznym“). To też doktryna absolutnej wolności utrzymać się nie da, jeśli się chce utrzymać inne tradycje. Trzeba raczej sięgnąć do średniowiecza i jego pojęcia wzajemnych praw i obowiązków, które między innymi i własność uwarunkowywało pewnymi obowiązkami. „Nie wolność bowiem — konkluduje Penty — jest rzeczą, której dziś ludziom najbardziej potrzeba, ale kierownictwo“.

Chesterton odpowiedział Pentyemu (polemika ich toczyła się na łamach *G. K.'s Weekly* w r. 1926) z wielkim respektem (nie wahając się użyć słów takich: „Niema dziś wśród żyjących człowieka, któremoby świat winien był więcej, niż p. Pentyemu: on to bowiem, wśród największego zgęszczenia ruchu socjalistycznego, dał początek prawdziwej wolności myśli, która podcięła socjalizm“), wywodom jego jednak zdecydowanie się przeciwstawił. Myśl o tem (mówił), że wieśniak mógłby rozwijać własną dumę i cnotę, orząc pod okiem urzędnika, któryby mu przypominał, że jeszcze jest pół godziny do wykończenia pola, albo że ziemia nie będzie odebrana jeszcze do jutra do południa, daleka jest od pojęcia twórczej własności. Wolność nie jest obca odpowiedzialności: ale przed Bogiem, nie przed człowiekiem. „Otóż jest niewątpliwą regułą ogólną, że ludzie prędzej mogą znieść człowieka, który się zachowuje tak, jakby był Szatanem, aniżeli człowieka, który się zachowuje tak, jakby był Bogiem“. To prawda, że zachłanność jest jedną z pokus własności (jak błazeństwo jest jedną z pokus wesołości), ale ze słowami „Nie wódz nas na pokuszenie“ nie zwracamy się do policjanta. Wywód zresztą Pentyego, jakoby mała własność zamieniała się ewolucyjnie w kapitalizm, jest niezgodny z prawdą. W dziewięciu wypadkach na dziesięć cywilizacja industrialna, tego typu co współczesna, nie powstaje z cywilizacji dystrybucyjnej (Anglja np. stała się krajem kapitalistycznym, bo była

oligarchją szlachty wzbogaconej w okresie zamieszek religijnych XVI w. przez grabież majątków klasztornych). Dewiza *laissez faire* była tylko jedną z sofisteryj kapitalizmu, utworzonych wtedy, gdy był on już rozwinięty. Naprawdę tej propozycji nikt nikomu nie przedkładał, bo nierówność była wcześniej od niej, i jasne było, że tylko bogacze mogą coś zrobić. Dziś, kończy Chesterton, tylko Penty wierzy w prawdę tej dewizy i dlatego boi się dystrybucjonizmu. Radzi mu tedy pamiętać, że chłop ma przeciw zdrowy rozsądek i poczucie proporcji.

W imię proporcji bronił też Chesterton swego programu ekonomicznego we wszelkich polemikach, między innymi w wielkiej dyspacie publicznej z Bernardem Shaw, odbytej jesienią 1927 r. Kiedy Shaw (jak wiadomo, socjalista) wyraził się, że, według niego, dystrybucjonizm w dzisiejszym świecie to jest „potworność i bluźnierstwo“, Chesterton, grzecznie i z humorem, odpowiedział mu, że program dystrybucyjny nie jest gwarancją doskonałości, że może i zbiorowość na innej zasadzie zbudowana byłaby dobra, że wszelako w tym programie jest zapewnienie ładu i równowagi. Maszyna w środku państwa, rozdająca każdemu porcje jada i wszelkiej potrzebnej rzeczy, nie daje naprawdę żadnemu obywatelowi możliwości kontrolowania środków produkcji. Zakłada się też, że siła rządząca tą maszyną będzie zawsze sprawiedliwa, mądra i zdrowa i że będzie odpowiadać myśli gminy, która ją stworzyła. Ale przecież zawsze jest możliwość, że stanie się ona tyranją. Podstawowa zresztą zasada socjalistyczna jakaż jest? Shaw sam powiedział: że państwo ma posiadać środki produkcji, a „jedyne środki produkcji są mężczyźni i kobiety“. A więc, konkluduje Chesterton, mężczyźni i kobiety mają być własnością rządu i jego funkcjonariuszy: „innymi słowy, mężczyźni i kobiety mają być niewolnikami“.

Taki mając pogląd na socjalizm, występował Chesterton wszelako nieraz na jednym froncie i w jednym szeregu z socjalistami: w wielu mianowicie okazjach związanych ze strajkami

(popierając np. wielki strajk górniczy 1926 r.) i w wielu okazjach związanych ze sprawami związków zawodowych (*Trade Unions*). O związkach zawodowych wypowiada się wprawdzie surowo. „Nie chcemy (pisał o nich kiedyś w imieniu swej Ligi), aby to były bandy najemników, targujących się o wyższe płace: chcemy, ażeby one przywróciły łącznik pomiędzy pracodawcą a robotnikiem; chcemy, ażeby raz jeszcze stały się cechami majstrów-pracowników, kierujących swoją czeladzią“. Wszelako pomimo tej krytyki sądzi Chesterton, że zanik związków zawodowych dziś byłby zgonem wolności, zestawiając zaś je z trustami, które, jak mówi, są drugą obok nich rzeczą znaczącą w dzisiejszym świecie ekonomicznym, powiada, że, o ile alternatywą trustów jest swoboda, lub przynajmniej resztką swobody, o tyle niewątpliwą alternatywą związków zawodowych jest niewola.

4

RODZINA

Ze wszystkich instytucyj ludzkich najlepszą wyrazicielką zasady wolności jest dla Chestertona rodzina. Jak żadna inna instytucja, jest ona oparta wyłącznie na dobrowolnym wyborze i wyrasta z samorzutnego pociągu. „Jest (czytamy w książce „Co jest złe w świecie“) starsza niż prawo i stoi poza państwem“. W normalnych też okolicznościach żaden organ władzy publicznej nie ma możliwości do niej się wtrącić: żaden bowiem organ władzy nie rozporządza tą siłą uszczęśliwiania lub unieszczęśliwiania, jaką rozporządzają względem siebie członkowie rodziny: mąż i żona, rodzice i dzieci. Z tego punktu widzenia może się bezmała wydawać, że „instytucja domu jest jedyną instytucją anarchistyczną“. Jest to dziedzina, w której człowiek, jak nigdzie indziej, ma swobodę przeprowadzania zmian, robienia doświadczeń, a nawet dawania folgi swoim fantazjom i kaprysom. Dla klasy średnio ubogiej jest to „jedyne miejsce wolności“.

I oto ta instytucja jest dziś zagrożona. Idą na nią ataki z dwóch stron, a z obydwóch w imię postępu. Godzi w nią przede wszystkim „naukowy“ kapitalistyczny industrializm współczesny, który, pauperyzując szerokie koła ludności, uniemożliwia im zakładanie rodzin i zmusza wielkie rzesze kobiet do pracy zarobkowej. Godzi w nią z drugiej strony ta ideologia, która w odciążeniu kobiet od rodziny widzi ich wyzwolenie i szczęście. Ideologię tę poddaje Chesterton równie ściślejszej krytyce, jak społeczno-ekonomiczne jej uwarunkowanie.

Wypływa ona, jego zdaniem, z wielkiego błędu: z przeoczenia niezastąpionych wartości rodziny. Mówi o tem osobna część książki „Co jest złe w świecie“. Znajdujemy tu apologię i gloryfikację prastarego ideału życia domowego. W świecie rozbieżnych specjalizacji, czytamy, dom daje ostoję pierwiastkom uniwersalności. Jest też właściwym terenem ekspansji kobiety, która w naturze swojej posiada te cenne pierwiastki.

Mężczyźni muszą być specjalistami. Jest dobrem ustanowieniem tradycji, aby kobiety były encyklopedystami. Właściwe ujęcie wszechstronności kobiecej widzi Chesterton w tradycyjnym symbolu ognia. Ogień nie musi płonąć jak elektryczność, ani nie musi rozgrzewać jak kaloryfer; istotą jego jest, że płonie bardziej niż para w kaloryferze, a rozgrzewa bardziej niż światło. Podobnie kobieta: w żadnej ze swoich wielorakich czynności — domowych, gospodarskich, wychowawczych — nie wznosi się ona do poziomu fachowców i nie staje do konkurencji z nimi, ale zato obeznana jest ze wszystkimi temi czynnościami. Nie można jednak oczekiwać, aby wytrzymała coś takiego jak ten uniwersalny obowiązek, jeśli ma równocześnie bezpośrednio wytrzymywać okrucieństwo roboty konkurencyjnej czy biurokratycznej. Chodzi tu o ideę zdrowej równowagi, która zasadza się na przekonaniu, że „w każdej maszynie musi być część, która się porusza, i część, która stoi w miejscu; [że] we wszystkim, co się zmienia, musi być część, która jest niezmienna“. Idea ta dotyczy kobiety, gdyż ona reprezentuje

„owo zacisze intelektualne, do którego umysł musi powracać po każdej wycieczce w dziedzinę osobliwości“. Kobieta jest, dalej, wyobrazicielką twórczego ideału oszczędności, który tylko na terenie domowym może się rozwijać; i jest w tym względzie cennym przeciwstawieniem męskiej rozrzutności i marnotrawstwa. Jest wreszcie kobieta wyobrazicielką syntetycznego ideału godności.

Nowoczesny ruch kobiecy, mieniący się emancypacją, jest, wedle Chestertona, w dużej mierze kapitulacją kobiety. Wyraża się w tym ruchu przede wszystkim jakgdyby zazdrość uczestnictwa w przykrych obowiązkach rządu. We wszystkich bowiem rządach jest coś przykrego: jakieś twarde konieczności, jakieś sankcje karne. Nie wszystkie słuszne nawet zasady są w nich stosowane słusznie i szczęśliwie. Rządy istniały od najdawniejszych czasów i od najdawniejszych czasów ludzie byli z nich niezadowoleni. Jeśli zaś w pewnych epokach mówiono o religijnych podstawach rządu, to nie dlatego, aby pokładano wiarę w księżętach, ale dlatego, że nie pokładano pełnej wiary w żadnym człowieku. „O torturze i niewolnictwie nigdy się nie mówiło jako o dobrych rzeczach; ale mówiło się o nich zawsze jako o złem koniecznym“. W najbardziej współczesnym kraju, jakim jest Ameryka, wprowadzono okrutną metodę wydobywania z więźniów zeznań przez znużenie nerwowe. A przecież w państwie parlamentarnem każdy głosujący obywatel uczestniczy w każdym akcie państwowym. „Jeśli człowiek został powieszony, wszyscyśmy go powiesili“. Przeciwnicy głosowania kobiet chcieli uchronić je od udziału w tych wszystkich przykrych sprawach. Ileżby, mówi Chesterton, sympatyczniejsza była królowa Wiktorja, gdyby nie była podpisała ani jednego wyroku śmierci; ileż wspanialsza byłaby królowa Elżbieta, gdyby nie była zasłużyła na przydomek krwawej! Z ironją też powiada (w zbiorze *Fancies versus Fads*, w szkicu „Szekspir i adwokatka“):

— „Ciekaw jestem, jak długo wyzwolona kobieta będzie znosić tę zawistniczą zaporę, która nie pozwala jej być katem“.

Nieprzyjaciel ideowy „sufrażystek“ przed ich zwycięstwem, i po zwycięstwie nie został Chesterton ich sympatykiem, aczkolwiek po śmierci przywódczyni ich Mrs. Pankhurst podniósł (w *G. K.'s Weekly* 23 czerwca 1928) jej dzielność i wielkość charakteru i złożył jej hołd jako świetnemu przeciwnikowi. Uznanie dla sufrażystek miał o tyle, o ile kierowały nimi pobudki wyższe nad chęć głosowania; nie zaprzeczał zaś, że niektóre z nich działały pod wpływem takich właśnie pobudek: „niejedna z nich szczerze pragnęła pomóc biednym kobietom z suteryn zaułkowych, biednym kobietom cierpiącym niedolę w fabrykach, biednym kobietom zamężnym, brutalizowanym przez zwierzchników w urzędach, wogóle biednym kobietom, które gdziekolwiek i w jakikolwiek sposób były gnębione“.

Groźniejszym od sufrażystek zjawiskiem jest dla Chestertona „niewolnica współczesna“: kobieta, która uchodzi za wzorową pracowniczkę i nieskazitelnie spełnia obowiązki w najcięższych i najobrzydliwszych zajęciach. Typ paradjerek, profetess i „oswobodzicielek“ istniał zawsze (w Rzymie starożytnym były kobiety gladjatorki). Te natomiast liczne zacne kobiety, które z przeraźliwym serjo odnoszą się do swoich okropnych nieraz zawodów, to naprawdę coś nowego. Niebezpieczeństwo jest w tem, że w wielu z tych zawodów mogą ono trwać w owym serjo tylko za cenę szczerości. Ale początkowa ich prostoduszność staje się podporą rozmaitych wątpliwych urzędzeń. Cóż za ironja (czytamy w szkicu *The Yule Log and the Democrat* w „Pożytkach różnorodności“) jest we frazesach o kobiecie „zrywającej pęta“ i „żyjącej własnem życiem“, jeśli się te słowa stosuje do kobiety, która przez cały dzień liczy np. jakieś kwitki, albo zawija paczki!

Kobiety „wyzwolone“ nie wzbogaciły też życia wielką różnaitością nowych typów. Odpowiadając jakimś entuzjaście, który w dzisiejszej „dziewczynie-chłopcu“ chce widzieć realizację szekspirowskiej fantazji o Rozalindzie — wskazuje Chesterton (w feljetonie swojego tygodnika z 3 września 1927) na

to, jak szybko typ ten zeschematyzował się i skonwencjonalizował. Jest to typ nadający się do życia, któreby było nieustannym piknikiem. Życie jednak to nie wieczny piknik. Obrazy utopij przyszłości, które rozsnuwają przed nami różni idealiści, przekonywają dostatecznie, że wieczny piknik nie jest zajmujący. Rozalinda szekspirowska wcale nie poszła do lasu „po swą wolność“, w rozumieniu dzisiejszych haseł: jej hazard ma zupełnie wyraźny cel, i dlatego, że ma ten cel, Rozalinda nas zaciekawia. Dzisiejsze natomiast Rozalindy, kończy Chesterton, tak nas znudziły, że... prawie wdychamy za lady Macbeth.

Monotonję typów dzisiejszych powoduje oderwanie od rodziny, bo rodzina jest „właściwym terenem indywidualności“. W dramatach Szekspira indywidualność święci tryumfy, bo są to dramaty domowe, choćby dotyczyły tylko... zbrodni domowych. O poezji zaś i romantyczności rodziny stanowi to właśnie, za co ją potępiają dzisiejsi jej wrogowie: że daje nam „niekongenjalne otoczenie“, że zmusza nas do stykania się z ludźmi i rzeczami, których nigdy nie poznalibyśmy z własnej inicjatywy. Wejście do rodziny jest powieścią awanturczą, a najwyższą przygodą w tej powieści, jak głosi rozdział „o instytucji rodziny“ w „Heretykach“, jest urodzenie. — Rodziny nie wybieramy. „Ojciec i matka czyhają na nas niejako w zasadzce i rzucają się na nas jak zbójcy z zarośli. Wujaszek jest niespodzianką. Ciotka jest, wedle pięknego potocznego wyrażenia, gromem z jasnego nieba“. Wchodząc do rodziny, wchodzimy w świat nieobliczalny, w świat mający swoje własne, osobliwe prawa, w świat, „który mógłby się bez nas obejść, w świat, który nie był przez nas budowany“. Jest przez to rodzina mikrokosmem ludzkości i jest dlatego najlepszą szkołą życia. W ramach jej, które nam są dane, poznajemy bogatą różnorodność i dramatyczne sprzeczności świata. „Ciocia Elżbieta jest nierozsądna — jak ludzkość. Papa unosi się — jak ludzkość. Nasz młodszy braciszek jest złośliwy — jak ludzkość. Dziadzio jest głupi — jak świat; jest stary — jak świat“. W tych oko-

licznościach życia rodzinnego, które są nam dane jako gotowe, uwydatnia się, raz jeszcze, pierwiastek malowniczej anarchji. Że nie anarchja ale wolność tu panuje, to jest sprawa dobrowolnego uznania ograniczeń rodziny i dobrowolnej lojalności.

— „Gdy ludzie są znużeni — czytamy w „Żywym człowieku“, — popadają w anarchję, ale gdy są weseli i silni, niezmiennie tworzą prawa. Jest to prawdą zarówno w odniesieniu do wszystkich kościołów i republik historii, jak w odniesieniu do najpospolitszej zabawy salonowej lub majówki. Nie jesteśmy nigdy wolni, dopóki nie wyzwoli nas jakaś instytucja, i wolność nie może istnieć, dopóki nie ogłosi jej jakiś autorytet“.

W zastosowaniu do rodziny w sensie ściślejszym rozsnute są te myśli w książce „Co jest złe w świecie“. Anarchja, słyszemy tam, zniechęca do jakiegokolwiek wysiłku; przymus natomiast, który człowiek własnowolnie na siebie nakłada, stwarza zachętę. „We wszystkim, co tylko posiada jakąś wartość, nawet we wszelkiej przyjemności, jest moment bólu albo nudy, który trzeba przebyć, aby przyjemność mogła odżyć i trwać... Wszystkie ludzkie śluby, prawa i umowy to sposoby na to, aby przejść szczęśliwie przez ten punkt załamania, przez tę chwilę potencjalnej kapitulacji“. Prawdę tę uważa Chesterton za dostateczne uzasadnienie zasady trwałości małżeństwa. Za istotny zresztą pierwiastek uważa tu nietyle trwanie, ile pewność. „Całym celem małżeństwa jest przewalczyć i przeżyć tę chwilę, gdy dowodnie ujawni się niezgodność usposobień. Bo mężczyzna i kobieta z natury rzeczy są niezgodni w usposobieniach“.

Jeszcze inną rację ograniczeń wyciąga Chesterton, swoim trybem, z rozumowej interpretacji tradycyjnej symboliki, w tym wypadku symbolu ognia. Potężny żywioł (mówi w cytowanym już szkicu z „Pożytków różnorodności“) przez ograniczenie, przez związek z określonym miejscem staje się jeszcze potężniejszy i uzyskuje możność wyższego rodzaju ekspansji. Taka jest różnica pomiędzy ogniem w ognisku, a pożarem spalającym dom.

Ogień w tem porównaniu ma jeszcze inne znaczenie: Chesterton nie zapomina, że w sprawach tych wchodzi w grę najtrudniejsze, najbardziej zagadkowe i najgroźniej niebezpieczne elementy życia. „Co do płci szczególnie (mówi w „Wieczystym człowieku“) ludzie rodzą się niezrównoważeni; możnaby prawie powiedzieć, że rodzą się szaleni. Osiągają zaś równowagę bezmała dopiero wtedy, gdy osiągają świętość“. Za uzupełnienie tej myśli można uważać słowa książki o św. Franciszku, iż „płeć — z chwilą, gdy przestaje być sługą, staje się tyranem“. Większość dramatów rodzinnych, których źródło widzi się w małżeństwie, to właściwie dramaty płci, i łatwo je sobie wyobrazić także poza małżeństwem. Mówi się zazwyczaj, że tragicznym elementem w takich wypadkach jest brak miłości („czarne ustawy skuły go na wieki z osobą, której nienawidził“: ileż razy takie lub podobne zdania spotykamy w t. zw. i ostępowej prasie i literaturze). „Ale często, powiada Chesterton, zapomina się, że innym tragicznym elementem bywa nieraz obecność miłości“. Jakże trudno w tych rzeczach o szczerą i ścisłą wzajemność! Jakże łatwo możemy sobie wyobrazić, jak często zresztą widzimy, że jedna z osób związanych z sobą pragnie zlikwidowania związku, a druga bynajmniej tego nie pragnie. „Z małżeństwem czy bez małżeństwa, z rozwodem czy bez rozwodu, z wszelkimi urządzeniami, jakie tylko kto zdoła zaprojektować lub wymyślić, czy też bez nich, pozostaje to tragedją“.

Słowa te pochodzą z książki „Zabobon rozwodu“ (*The Superstition of Divorce*, 1920), której tytuł sam już mówi wyraźnie o stosunku Chestertona do poruszonego w niej problemu. Zwolennicy rozwodu są dla niego zabobonnikami, bo oni to właśnie (a nie obrońcy małżeństwa) przypisują jakieś uświęcające znaczenie samemu ceremonjałowi ślubu, zupełnie abstrahując od jego treści. Człowieka zawierającego małżeństwo i skarżącego się na trudności rozwodowe przyrównywa Chesterton do abstynenta, któryby się żalił, że mu nie dają wódki, i do republikanina, któryby się oburzał, że go nie chcą wybrać na króla.

Z punktu widzenia filozofii rodziny rozwód jest dla Chestertona o tyleż zabobonem, o ile wolna miłość jest herezją.

W pozytywnych zresztą wywodach swoich Chesterton umyślnie pomija religijny pogląd na małżeństwo, aczkolwiek wiele razy zaznacza, że jest jego wyznawcą. Stając na stanowisku, które mogłoby być wspólne chrześcijaninowi i poganinowi, mówi przedewszystkiem o niemożliwości życiowej tego typu uniwersalizmu, któryby chciał „iść przez sto dróg odrazu“. Taki uniwersalizm jest równoznaczny z nihilizmem. „Rzeczą życiowo wszędzie niezbędną, w sztuce tak samo jak w etyce, w poezji tak samo jak w polityce, jest wybór: twórcza siła w zakresie woli tak samo jak w zakresie umysłu“. W duszy ludzkiej odzywają się najrozmaitsze głosy; zdrowe rozrządzenie życiem polega na umiejętności powiedzenia sobie, że jedne z tych głosów mają większe znaczenie od innych, że konieczna jest wśród nich hierarchizacja i selekcja. Otóż sprawdzianem wartości argumentów i natchnień ludzkich jest ich kategoryczność. Wszystkie wyższe konieczności ludzkie posługują się terminami bezwzględными. Terminów takich używają ludzie przy zakładaniu państw; używają ich i przy zakładaniu rodzin. Przyrzeczenia, które tu wchodzą w grę, powinny być dotrzymane ze szczególnej niezachwianą stanowczością — nie tylko dlatego, że składane są najswobodniej, ale dlatego, że „związane z niemi są, z natury rzeczy, tak przepotężne konsekwencje, że żadna umowa nie może dostarczyć porównania“.

Zapewne, że utrzymanie tak pojętej idei małżeństwa nie jest łatwe i nie obywa się bez przykrości, ale bez pewnej sumy przykrości nie obywa się nic z rzeczy wyższych: „jakkolwiek piękne mielibyśmy wizje szczęśliwości, ludzie muszą cierpieć, aby być pięknymi, muszą nawet ścierpieć znaczny okres, w którym są brzydzy“. Ileż przykrych elementów zawiera tak szlachetna i pożyteczna jako całość struktura prawa, albo ustroju społecznego. Jakże piękne byłoby prawo bez działu prawa karnego; niestety, jest prawdą niezaprzeczoną, że nie może się

bez niego obyć. Niezaprzeczoną też prawdą są niedole małżeńskie.

— „Nierozsądne małżeństwa! — tak mówi o tem Michał Moon w „Żywym człowieku“ w toku swoich oświadczeń. — A gdzież, proszę cię, na ziemi czy w niebie, są małżeństwa rozsądne? Równie dobrze możnaby mówić o rozsądnych samobójstwach... Nigdy nie znasz męża, dopóki za niego nie wyjdiesz. Nieszczęśliwa! Rozumie się, będziesz nieszczęśliwa. Kimże, u licha, jesteś, żebyś nie miała być nieszczęśliwa, jak matka, która cię urodziła? Rozczarowana! Oczywiście, będziemy rozczarowani“...

Tenże Michał Moon wypowiada później słowa, które można uważać za najzwięźlejszy i ostateczny, acz paradoksalny, wyraz poglądu samego Chestertona:

— „Małżeństwo jest pojedynkiem na śmierć, od którego żaden człowiek honorowy nie może się uchylać“.

Pomijając humorystyczną stronę tej formuły, zauważymy w niej z łatwością przejaw jednego z najistotniejszych pierwiastków filozofji życiowej Chestertona: sprawa małżeństwa jest dla niego sprawą honoru. Zaznacza to zawsze, ile razy zabiera głos w tym przedmiocie. Kiedy np. jakiś francuski jubiler wpadł na niesmaczny koncept wyrabiania „pierścionków rozwodowych“, Chesterton w tygodniku swoim napisał (2 maja 1925, w artykule „Czy ma pan już pierścionek rozwodowy?“), że podobnie należałoby obmyślić odznaki pamiątkowe dla żołnierzy, którzy uciekli z placówki, dla graczy, którzy nie zapłacili długów karcianych, i dla opiekunów, którzy zawiedli zaufanie. Niemożliwe też jest wedle niego robienie w tym zakresie wyjątków, bo z wyjątków korzystają najczęściej ci, którzy najmniej się do nich kwalifikują. „Jednem bowiem ze znamion prawdziwej godności charakteru — czytamy w szkicu „Sprawy rozwodowe“ (w *The Uses of Diversity*) — jest nie chcieć się oddzielać od honoru i tragedji całego plemienia“. Jeśli zaś staniami na stanowisku, któreby można określić jako stanowisko

patologii uczuciowej, to się okaże, że dla anormalności poświęcamy normalność. Zapewne, że człowiek, który nie znosi kobiety wybranej przez siebie z pośród wszystkich kobiet, jest nieszczęśliwy, ale, zachęcając go, aby sobie wybrał inną kobietę (którą z kolei może znów przestanie znosić), pozwala mu się „rozluźnić powszechne zobowiązanie, którego dotrzymały miliony ludzi normalnych“.

Sprawa bowiem „cywilizacji ślubów“ jest sprawą cywilizacji ogólnej i ma rozległe refleksy w życiu społecznym. Ideał trwałego, na wzajemnej lojalności opartego małżeństwa najściślej wiąże się z ideałem domu, samostarczalnej zagrody, gospodarstwa, warsztatu, które znowu nieodłączne są dla Chestertona jak wiemy, od pojęcia wolności. I oto jeszcze jedno spojrzenie na trudności małżeństwa: „wszystko, cokolwiek się przyczynia do wolności ludu, musi być opłacane czujnością i cierpieniem i całą armją męczenników“.

Innem groźnem dla „wolności ludu“ niebezpieczeństwem, którego odparciu Chesterton wiele energii poświęcił, jest t. zw. eugenika, nabierająca w czasach ostatnich szerokiej wziętości i uzyskująca nawet tu i owdzie pewne zdobycze ustawowe.

Czem jest eugenika? Entuzjaści jej mówią nam, że jest to „nauka“, która (cytuję jeden z eugenistycznych artykułów polskich) „ma na celu poznanie praw warunkujących uszlachetnienie rasy ludzkiej“, w zastosowaniu zaś praktycznym zamierza „zwalczać czynniki zwyrodnienia“, pouczając, „jak wiele może znaczyć dla ludzkości odpowiedni dobór rodziców“. Chesterton zajął się tą „nauką“ i jej zastosowaniami w książce pod przejrzystym tytułem „Eugenika i inne nieszczęścia“ (*Eugenics and Other Evils*, 1922).

Książka ta uwydatnia przedewszystkiem, że podstawy eugeniki są zasadniczo anty-etyczne. Według tej teorii, osobą, wobec której mamy największą odpowiedzialność, jest dziecko neurodzone; w stosunku natomiast do ludzi narodzonych i żywych eugenika gloryfikuje to właśnie, co w historii było oceniane

jako małoduszność. Ci np. mężczyźni, którzy porzucili swoje ukochane z powodu ich fizycznego nieszczęścia, są bohaterami eugeniki. Rodziny ludzkie są przez tę teorię traktowane tak, jak rodziny niewolników w pogaństwie.

Chesterton wyróżnia wśród eugenistów kilka różnych typów. Pierwszy to „eufemiści“. Wyrazy pospolite przerażają ich, pocieszają ich jednak wyrazy uczone. Obruszą się, gdy się im powie, że chcą z ludzi zrobić stajnię zarodową; uspokoją się, odpowiadając, że stosują „zabiegi eugenetyczne“. — Drugi typ, to kazuiści. Ci wywiodą nam np., że przecież „zniechęcając uczniaka do małżeństwa z obłąkaną garbatą murzynką, jesteśmy właśnie eugenistami“. Chesterton odpowiada im, że to właśnie, iż takie wskazania są zgodne z naturalnem poczuciem i tradycją, dowodzi, że w tym zakresie ludzie mogą się obyć bez „nauki“. — Trzeci typ eugenistów to idealiści-autokraci. Są to ci, którzy, uznając zarzuty zasadnicze, odpowiedzą nam zawsze, że „wszystko będzie dobrze, bo oni tam będą“ (jakże często w niektórych krajach i poza eugeniką słyszy się takie słowa!). — Jeszcze inny, czwarty z kolei, typ, to „precedentyści“: ludzie, którzy o każdej nowej rzeczy mówią, że to jest tylko rozszerzenie tego, co już było; kiedy więc np. parlament angielski uchwała przymus sanatoryjnej klauzury dla niedorozwiniętych umysłowo, odpowiadają, że to tylko rozszerzenie zasady obowiązującej już poprzednio w stosunku do warjatów. — Typ wreszcie ostatni to „usiłowacze“: ci, co na wszelką krytykę odpowiadają, że... bądź co bądź, to jest „szlachetne usiłowanie“.

Eugeniści są fatalistami i chcą traktować wszystkich ludzi jako nieodpowiedzialnych: a to jest „największe i najbardziej płaskie szaleństwo w filozofji“. Popadają też odrazu w sprzeczność z samymi sobą, bo muszą w tej regule uznać tyle wyjątków, że ją unicestwiają. Określenie autorytetu i zasad, wedle których sądzą o dziedziczności ludzi, jest dla nich niemożliwe. Bo jeśli wszystko jest wynikiem wątpliwej dziedziczności, to

i sam sąd eugenisty jest także wynikiem wątpliwej dziedziczności. „Niechże tedy nie sądzi, aby nie był sądzony“.

Wszyscy uznajemy powagę lekarzy w zakresie chorób, a uznajemy dlatego, że łączy nas z nimi wspólne pojęcie choroby. Wiemy, że lekarz może wcześniej i lepiej od nas rozpoznać chorobę, wiemy, że może dostrzec zakryte dla nas jej konsekwencje, ale wiemy też, że, kiedy mówi o śmiertelnym niebezpieczeństwie choroby, rozumie przez te słowa to samo, co i my. Jest nam wspólne pojęcie o śmierci jako czemś groźnym i niepożądanym. Ale eugeniści wprowadzają zupełnie nowe pojęcia. To, co oni nazywają chorobą, w duchu swoich dociekań nad skłonnościami i predyspozycjami, wcale się nie pokrywa z pospolitem pojęciem o chorobie, jako czemś uderzającym i wyjątkowym. Dla tego zaś swojego, obcego publicznemu, rozumienia domagają się oni publicznych konsekwencji, autorytetu nie tylko moralnego, ale i prawnego. Co o tem sądzić?

Zapewne, nikt nie pragnie mieć w rodzinie warjata, który zawsze i sam jest nieszczęśliwy, i innych unieszczęśliwia. Ale nie da się tego tak kategorycznie powiedzieć o człowieku po prostu chorowitym. Eugeniści zwykle przytaczają w dyskusji przykłady małżeństw w rodzinie suchotniczej. Chesterton wskazuje im, że dopuszczają się jeszcze jednego pomieszania pojęć. „Choroba czy zdrowie suchotnika mogą być jasną i łatwo obliczalną sprawą. Szczęście czy nieszczęście suchotnika są zupełnie inną sprawą, i zupełnie nieobliczalną“. Keats był suchotnikiem i umarł młodo, ale „w minucie życia miał więcej rozkoszy, niż eugenista w ciągu miesiąca“. Stevenson był chory na płuca, i można przypuścić, że już u jego rodziców eugeniści mogliby byli dostrzec zapowiedź tej choroby. Ale któżby pragnął zapobiec przyjściu na świat Stevensona? „Zatrzymanie listu przepelnionego dobrami nowinami, konfiskata kosza z mnóstwem podarków i nagród, wylanie do morza strumieni upajającego wina: oto słaba próba przybliżonego określenia czemby była eugeniczna powściągliwość przodków Stevensona. To jednak nie jest punkt

istotny. W wypadku Stevensona chodzi nie tylko o rozkosz, którą myśmy posiadli, ale i o rozkosz, którą on posiadał. Gdyby Stevenson był umarł nie napisawszy jednego wiersza, miałyby być przecież więcej ognistej radości, niż ma jej w udziale większość ludzi“.

Czemże zresztą jest ta dziedziczność, która jest tak uniwersalnym argumentem eugenistów? Co wiemy o niej? Wiemy, że istnieje; wiemy, że jest czemś bardzo złożonem i subtelnem; wiemy, że nie daje się matematycznie obliczyć. Jest to transformacja organiczna bardzo tajemniczego rodzaju: „to nie jest coś takiego, jak niebieskie paciorki zmieszane z żółtymi paciorkami; jest to coś takiego, jak barwa niebieska zmieszana z żółtą: z czego wynika zieleń, coś zupełnie nowego i jedyne jako doświadczenie, nowego jako emocja“ (słowa przedostatniej części książki „Co jest złe w świecie“). Jeśli tedy możemy mówić o dziedziczności, to tak, jak o podobieństwie rodzinnem albo wypełnianiu się snów. Coś w tem jest, ale coś niewyraźnego i niesystematycznego: nie znamy ani stopnia powszechności, ani proporcji tego zjawiska. Jeśli zaś chodzi o zdrowie, to Chesterton przypomina, że Wells już zwrócił uwagę (w książce *Mankind in the Making*), iż nie możemy być pewni dziedzictwa w jego zakresie, bo zdrowie nie jest własnością, ale stosunkiem. Eugenika nie ma więc pewnych fundamentów. Przedstawiając się jako „nauka“ i usiłując drogą prawną tyranizować ludzi, staje się ona „urzędowym kościołem wątpliwości“. „Dawni inkwizytorzy stosowali tortury, ażeby w kogoś wcisnąć swoje przekonania. Ale nowi inkwizytorzy stosują tortury, aby dopiero wyciągnąć swoje przekonania“.

DYLEMAT DEMOKRACJI

Streszczając poglądy Chestertona, omijałem dotychczas umyślnie wyraz „demokracja“, aczkolwiek jest to jeden z jego wielkich wyrazów, powtarzanych w jego pismach często, i zawsze z głęboką powagą, a epitet „demokrata“ byłby zapewne przez niego uznany za najwłaściwsze określenie jego przekonań społecznych. Jeśli mimo to starałem się tego wyrazu unikać, to ze względu na jego wieloznaczność, która sprawia, że, praktycznie rzecz biorąc, każdy z nas może każdego mienić dowolnie albo „prawdziwym demokratą“, albo „wrogiem demokracji“, bo zawsze jakimś znaczeniem tego wyrazu taką charakterystykę będzie mógł wylegitymować.

J. S. Barnes w znakomitej książce o „uniwersalnych aspektach faszyzmu“ (*The Universal Aspects of Fascism*, 1928) wyróżnia cztery najważniejsze znaczenia wyrazu „demokracja“. Pierwsze i najpowszechniejsze pokrywa się z arystotelesowskim pojęciem *politeia*: jest to ustrój państwowy, w którym władza sprawowana jest przez wielu, ewentualnie nawet przez wszystkich obywateli, aczkolwiek z pewnymi hamulcami konstytucyjnymi, koniecznymi dla równego biegu życia politycznego. To pojęcie demokracji nierozłączne jest, oczywiście, z pojęciem parlamentaryzmu. — Znaczenie drugie: to ustrój dający, a przynajmniej usiłujący dawać „równe możliwości“ każdemu obywatelowi, pozwalający, w duchu popularnego wyrażenia, każdemu szeregowcowi społecznemu nosić w tornistrze buławę marszałka. — W trzecim znaczeniu demokracja jest raczej „demofilją“ i polega na szczególnej trosce o uciśnione klasy pracujące; duchem demokratycznym w tym sensie przeniknięte są enuncjacje papieży. — Znaczenie czwarte demokracji wywodzi się z filozofii politycznej Russa i Rewolucji Francuskiej: jest to teoria „suwerenności ludu“, przyznająca najwyższy autorytet „woli powszechnej“, mającej się wyrażać w cyfrach powszechnego

głosowania. Przeciwno temu właśnie pojęciu demokracji, jako „panteizmowi politycznemu“, najostrzej występuje faszyzm.

U Chestertona pojęcie demokracji jest najściślej związane z przedstawionymi w poprzednich rozdziałach jego poglądami na wolność i równość. Jest to więc przede wszystkim przekonanie o potrzebie jednakowych możliwości społecznych dla wszystkich. Wspiera się ono na znanym nam już przeświadczeniu o wyższości człowieczeństwa samego w sobie ponad wszystkie wartości kulturalne. „Rzeczy zwyczajne (słowa „Ortodoksji“) są cenniejsze niż nadzwyczajne... Człowiek to coś groźniejszego niż ludzie; to coś osobliwszego. Zmysł dla cudu samego człowieczeństwa powinien w nas zawsze być żywszy, niż dla jakichkolwiek dziwów siły, intelektu, sztuki, czy cywilizacji. Sam człowiek na dwóch nogach, jako taki, powinien przez nas być odczuwany jako coś bardziej łamiącego serce niż jakakolwiek muzyka, i bardziej niepokojącego niż jakakolwiek karykatura“.

W dawniejszych latach z tą „pierwszą — jak ją nazywał — zasadą demokracji“ łączył Chesterton wyraźnie i bojowo jeszcze drugą, mianowicie tę, że instynkt polityczny jest jedną z rzeczy, które są wspólne wszystkim ludziom: że więc pragnienie uczestnictwa w rządach jest czymś powszechnym (tak jak np. miłość), a nie czymś specjalnym (tak jak np. talent malarski albo poetycki). Skoro zaś tak jest, instynkt ten powinien znaleźć wyraz w formach egalitaryzmu politycznego (podobnie jak instynkt zabawy znajduje wyraz w egalitaryzmie towarzyskim, albo instynkt krytyczny w egalitaryzmie dyskusyjnym). Demokracja według tych zasad nie polega na podporządkowywaniu się opinii większości, ani opinii każdego, ale raczej opinii pierwszego lepszego człowieka, wybranego przez równych z pośród równych. Analogję tak pojętego demokratyzmu daje duch wojskowy: bo duch wojskowy to poczucie konieczności słuchania choćby najsłabszego i najgłupszego człowieka — „dlatego tylko, że jest on jednym człowiekiem, a nie tysiącem ludzi“.

W ten sposób uzasadniał Chesterton system rządów reprezentacyjnych, aczkolwiek oddawna widział w nim skazy i już w r. 1910 (w tej samej książce „Co jest złe w świecie“, z której pochodzą przytoczone przed chwilą słowa) notował, że „duch demokracji często ogromnie się różni od jej litery“ i w parlamencie gorzej się nieraz przejawia niż w piwiarni. W każdym jednak razie w zakresie możliwości ustrojowych istniały dla niego wtedy dwie tylko alternatywy: typ rządów bezosobistych i typ rządów osobistych, i o ile uzasadniał typ pierwszy, o tyle energicznie występował przeciwko drugiemu. W ideologii nowoczesnego cezaryzmu dopatrywał się wpływu dzisiejszej cywilizacji komercyjnej z jej hasłami specjalizacji i dominacji. Za niewłaściwość też z ducha komercjalizmu idącą uważał robienie parlamentom zarzutów z ich wielomówność i powolność: są to bowiem, jak wywodził, naturalne (a jako takie, zdrowe) cechy wszelkiej egalitarnostycznej gromady ludzkiej.

Z biegiem czasu jednak poglądy Chestertona uległy zmianie, idąc po linii coraz większego zwątpienia o wartości reprezentacji parlamentarnych. I oto w r. 1926 można było w jego tygodniku (w numerze z 5 czerwca) czytać takie słowa:

— „Nie jesteśmy anty-parlamentarystami; jest wiele do powiedzenia za parlamentaryzmem, jak jest wiele do powiedzenia za każdą formą rządu. Ale kiedy jakaś forma rządu nie potrafi spełniać swoich zadań, odchodzi. I ta forma rządu odchodzi“...

— „Wiek rządów parlamentarnych minął...“

Z pośród przyczyn, które do tego stanu rzeczy doprowadziły, szczegółowiej oświetlał Chesterton dwie. Pierwsza to rozwielenienie się w łonie liberalizmu współczesnego organizacji tajnych. Koła liberalne, będące naturalnymi piastunami ideału demokratycznego, zdradziły go w tych organizacjach, które przez tajność swoją stanowią oczywiście antytezę zasad republikańskich. Druga grupa faktów, które przyczyniły się do zdyskredytowania parlamentaryzmu, to liczne wypadki korupcji wśród polityków parlamentarnych, zarejestrowane prawie we

wszystkich krajach mających parlamenty. Myśląc przedewszystkiem o stosunkach angielskich, podnosi Chesterton zwłaszcza kwestję funduszków partyjnych, subskrybowanych niewiadomo przez kogo i niewiadomo za jakie zobowiązania partji, zużywanych niewiadomo na jakie cele. Kupczenie tytułami lordowskiemi przez Lloyda George'a jest rażącym przykładem machinacyi partyjno-politycznych na tem tle.¹ W tych warunkach *de facto* rządzi pieniądz, a przedstawicielstwo parlamentarne staje się żalną fikcją. „To nie jest demokracja“. Tam zaś, gdzie demokracji jest więcej, ujawnia się znowu inna słabość: parlamenty niezdolne są do skonsolidowania większości i zapewnienia krajowi rządów konsekwentnych i pewnych jutra. Jeszcze gdzie indziej „demokratyzm“ rządzący wchodzi na manowce ideologiczne: przeciwstawia się zdrowym instynktom ludzkim, takim, jak umiłowanie własnego zakątka, honoru rodziny i religji, i krzewi wśród klas pracujących „bezkrwiste szaleństwo“ międzynarodówki.

Pobudkę do ponownego gruntownego rozważenia tych spraw dały Chestertonowi postępy faszyzmu i dyskusje na jego temat. Wynik rozważań został zawarty w cyklu artykułów, drukowanych w *G. K.'s Weekly* w marcu, kwietniu i maju 1926 r.

Mussolini odepchnął od rządu przedstawicielstwo parlamentarne. Zapewne. Nie można jednak z tego jeszcze wyciągać wniosku, że on sam nie może być przedstawicielem narodu. Napoleon również działał bez maszyny parlamentarnej, a przecie nikt inteligentny nie powie o nim, że był tylko samozwańczym despotą. Gwałtowność i rewolucyjność środków nie może

¹ Lloyd George w okresie pięcioletnich swoich rządów (1916 — 1922) wprowadził do Izby Lordów około dziewięćdziesięciu bogatych przemysłowców i kapitalistów, którzy się przyczynili do przeprowadzenia wyborów po jego myśli. G. K. Chesterton, brat jego, zmarły później Cecil Chesterton, i H. Belloc rozpoczęli wtedy przeciw Lloyd George'owi zaciętą kampanję w piśmie *The New Witness*. Opinia publiczna została tak dalece poruszona, że w r. 1922 powołano do życia specjalną komisję, dla opracowania zasad, które przy nadawaniu tytułów lordowskich winny być odtąd przestrzegane.

być ostatecznym kryterjum oceny ruchu politycznego. Bolszewizm potępiamy nie dla jego rewolucyjności, ale dlatego, że jest to błędna teoria o życiu. Tak samo i faszyzm, który jest prawie przeciwstawieniem bolszewizmu, nie może być sądzony jedynie wedle ilości swoich ofiar. Musimy pytać przedewszystkiem o cele. Otóż jest rzeczą jasną, że Mussolini pragnie zapobiec temu, aby Europa nie stała się bezkształtną; a właśnie taką zaczęła się stawać; parlamenty i ludy załamują się i mogą się rozpaść, jeśli ich coś nie zdrutuje tak, jak faszyci zdrutowali Włochy. Jasną również jest rzeczą, że Mussolini nie działa jako obrońca interesów i przywilejów jednej tylko jakiejś klasy, lecz ma przed oczami pewien wyższy ideał człowieczeństwa i społeczeństwa.

Czy jednak trzeba, czy wolno używać metod faszystowskich?

Chesterton przyznaje, że jest to bardzo trudny problem, i próbuje przedewszystkiem oświetlić go, jak to ma w zwyczaju, przystępną analogją. Wyobraźmy sobie, powiada, że w czasie rozbicia okrętu piętnastu ludzi z załogi jest pijanych a dziesięciu trzeźwych. Czy tym trzeźwym przysługuje prawo działania przeciwko większości? Zważmy, że nie chodzi tu o moralną wyższość „mniejszościowego“ poglądu na rzeczy. Pijani marynarze mają ten sam, co trzeźwi, pogląd na życie i na śmierć, tak samo nie chcą utonąć, pragną więc tego samego, co tamci, tylko nie są w stanie starać się o to. Może zatruł ich fałszowaną wódką zły kapitan, albo towarzyszy-zdrajca. Czy w takim wypadku niezatruta mniejszość nie ma prawa wystąpić nietylko w swoim imieniu, ale i w imieniu i z autorytetem większości? Zwłaszcza, gdy zagraża niebezpieczeństwo, gdy drobna rzecz wszystkich może zgubić?

A oto jeszcze wywód uzupełniający. Chesterton nie zaprzecza dawnemu przekonaniu, że zainteresowania polityczne są wspólne wszystkim, dodaje jednak teraz, że człowiek polityczny to nie jest cały człowiek, że „wyborca jest mniejszością w człowieku“, mniejszość ta zaś bywa rozmaitej miary i rozmaite

miewa ustosunkowania do większości. Może się więc zdarzyć, że jakaś grupa jest wprowadzie mniejszością w państwie, ale reprezentuje większe obszary człowieczeństwa.

Rzecz znamienna, że rozważanie zagadnień demokracji prowadzi Chestertona do sofistyki, której nie znajdziemy w pracach jego z innego zakresu. Aczkolwiek bowiem nie przestaje on mówić, iż wierzy w większość, to przecież istota jego wywodów godzi naprawdę mocno w same podstawy teorii rządów opartych na większości. Jeśli bowiem większość sama nie wystarcza, lecz musi szukać legitymacji w jakiejś sile, to czyż nie trzeba zgodzić się z filozofem faszyzmu Barnesem, że „największą ze wszystkich sił, na daleką metę, jest rozum“? A wtedy na większość i mniejszość cyfrową odrazu inaczej będziemy spoglądać. Chesterton idzie ku tej myśli, ale nie przez zaprzeczenie dawnego ideału demokratycznego, lecz przez uwydatnienie jego trudności. Artykuł *G. K.'s Weekly* z 16 lutego 1929 p. t. „Czy jesteśmy demokratami?“ tak mówi o tem:

— „Zawsześmy wierzyli, i wierzymy dotąd w zasadę i kryterjum demokracji : to jest kryterjum zawierające się w pytaniu, czy rząd ma za sobą wolę ludu. W czym jednak, według nas, niektórzy teoretycy republikanizmu błędzili, to w przypuszczeniu, że tu wola ludu jest łatwa do określenia i może być ustalona na drodze oderwanego procesu arytmetycznego, w którym jedna jednostka reprezentuje tysiąc jednostek“.

Sprawa tem jest trudniejsza, im większe są obszary państwa i im większa jest złożoność maszyneryj państwowej. Stosowanie zaś zasady, pomyślanej dla warunków prostych, przy warunkach złożonych prowadzić może do reprezentacyj zupełnie fałszywych.

Idąc drogą takich rozumowań, Chesterton sympatycznie powitał nowe dyktatury europejskie, widząc w nich nowy dowód słuszności swego przekonania, że instytucje parlamentarne zbliżają się do upadku. Zamachy stanu w Polsce i Portugalji w maju 1926 r. natchnęły go nadto do odważnego pomysłu rehabilitacji Napoleona III.

Człowiek ten był, według Chestertona (*G. K.'s Weekly* z 5 czerwca 1926), oczerniony bardziej niż jakakolwiek inna postać historyczna podobnego rodzaju, był zaś oczerniony głównie dlatego, aby mogli być wybieleni zawodowi politycy. Zasługą jego było, że pierwszy odkrył fałsz rzekomej wszechwystarczalności parlamentu i zadał mu pierwszy cios. Patrzył on w przyszłość dalej, niż Mazzini lub Garibaldi. „Był to człowiek dwudziestego wieku“. Niezaprzeczenie, miał swoje wady, i zrobił kilka rzeczy niedających się obronić w żaden sposób, ale działał przynajmniej zawsze jawnie, podczas gdy wrogowie jego działali spiskowo. Ci, którzy przekonali się, że parlamentaryzm nie jest jedyną formą demokracji, mogą nabrać otuchy, oglądając się na niego. Zarówno on, jak jego wielki imiennik usiłowali prowadzić politykę, która mogła wyratować świat współczesny: „politykę zachowania zdrowego humanitaryzmu Rewolucji, bez porzucania religii, bez obrzucania wzgardą patriotyzmu popularnego, bez wpędzania świata na rozdroże pomiędzy bolszewizmem a prusactwem, czy choćby faszyzmem“.

Mówiąc o innych dyktatorach, podnosi Chesterton jako największą zaletę ich rządów pewną odpowiedzialność i przeciwstawia ją największej wadzie rządów parlamentarnych, którą jest, jego zdaniem, rozproszenie odpowiedzialności.

Ze swoich rozważań o zamachach stanu i dyktaturach nie robi jednak Chesterton wywodu, aby one miały się stać normalnymi zasadami ustrojowymi (tak jak to czyni np. N. Berdiajew w popularnej dziś książce „Nowe średniowiecze“, gdzie znajdujemy takie prognozy dla intuicjonizmu politycznego: „System *action directe*, spontaniczność w przejawianiu się osobistości i grup powołane są do obalenia dawnej polityki. Polityka ta, złożona z samych refleksów, ustąpi pierzeństwa temu, co życie ma bezpośredniego... Siła instynktowa ludu będzie przyznawać osobistościom wybranym uświęcone atrybuty władzy“). Przeciwnie, u Chestertona ze wszystkiego zdaje się wynikać, że uważa on te rzeczy za wyjątkowe i przejściowe.

Problem jednak, który streszcza się w słowach „jutro dyktatury“, nie był przez niego dotychczas roztrząsany. Zauważyć można tylko, że wypadki kontynentalne, które zyskują jego rozumowe uznanie, niekoniecznie poruszają jego uczucie, gdy się nasuwa myśl o nich jako o możliwych wzorach dla Anglii. Widać to z powieści „Powrót Don Kiszota“ (*The Return of Don Quixote*, 1927), która jest fantazją na temat reform polityczno-społecznych. Murrel, bohater, będący rzecznikiem ideologii samego Chestertona, mówi tam w pewnej chwili do swego przyjaciela Juljana Archera:

— „Mówiłeś, że nam trzeba było w Anglii silnego człowieka. A jabym powiedział, że jedynym miejscem, gdzie nam nigdy nie trzeba było silnego człowieka, jest Anglija... Francuzi czy Włosi mają granice i czują wszyscy jak żołnierze. Dlatego słowo komendy nie wydaje się im upokarzające... Nasz naród lubi być rządzony przez dżentlmenów, w sposób pospolicity. Ale nikt nie mógłby znieść, żeby był rządzony przez jednego dżentlmena. Ta myśl jest zanadto okropna“.

Jeszcze wyraźniej mówi o tem jeden z późniejszych artykułów tygodnika Chestertona (16 lutego 1929):

— „Jak zawsze wierzyliśmy w teorię demokracji, tak nigdy nie obstawaliśmy za metodą dyktatorską“.

Tak więc dylemat demokracji: jak zachować to, co jest jej źrenicą, wolność i równość, a jednak odmienić niezadowolające jej dzisiejsze formy polityczne? pozostaje u Chestertona nadal nierozwiązany.

Ponieważ zagadnieniu temu Chesterton nie poświęcił dotychczas żadnej pracy o charakterze systematycznym, dla orientacji w sferze jego myśli warto zapoznać się z poglądami panującymi wśród najbliższych mu ideologów społecznych, zwolenników demokracji cechowej.

Najbardziej bodaj spoisty i szczegółowy program reformy ustrojowej z tego obozu znajdziemy w (chwalonej przez Chestertona) książce G. R. Stirlinga Taylora p. t. „Państwo ce-

chowe" (*The Guild State*, 1919). Wyobrażając sobie, że życie państwa w przyszłości oprze się na zasadzie organizacji zawodowej i na zasadzie decentralizacji, przewiduje Taylor przede wszystkim, że zadania centralnych organów państwowych znacznie się zmniejszą, albowiem dużą część dzisiejszych ich agend przejmą samorządy lokalne i profesjonalne. Jak jednak jest rzeczą pewną, że wielkimi sprawami politycznymi może się zajmować tylko rząd centralny, tak jest rzeczą prawdopodobną, że nawet w państwie cechowym będzie potrzebne centralne przedstawicielstwo parlamentarne. Dzisiejszy system wyborów do parlamentu jest, oczywiście, zły: widać to z jego wyników: „system, który mógł gromadzić tak okropną zbieraninę wśród swoich członków, sam się potępia bez długich wywodów“. Jakże go ulepszyć? Taylor odpowiada, że idealnego rozwiązania tego problemu niema. Przy wszelkim systemie wyborczym zawsze będzie dużo miejsca na grę przypadku; zawsze polityka będzie kusiła awanturników; i zawsze gadacze i spekulanci będą brali górę nad ludźmi myślącymi i skrupulatnymi. „Żaden system nie zabezpiecza od głupców ani od łotrów“. Lepszy parlament możemy mieć, jeśli wprzód wykształcimy lepszych wyborców. Długa droga! A i ona... nie jest bezwzględnie pewna. Albowiem Taylor przeczy temu, jakoby instynkt polityczny był wspólny wszystkim ludziom (którą to opinię Chesterton z takim zapałem głosił w pierwszym dziesięcioleciu swojej działalności):

— „To jest — mówi — może najbardziej zasadnicza polityczna właściwość przeciętnej istoty ludzkiej: ta niezdolność czy niechęć do brania bardzo czynnego udziału w dziele rządzenia... Pospolity człowiek... nie jest zwierzęciem politycznym. Jego ambicja ma bardzo skromne wymiary; pragnie rzeczy bardzo niewielkich, jest mało skłonna do autoaffirmacji, jest spokojna; podnieca ją do działania tylko niezwykle wytrwała zachęta; pobudza do sprzeciwu tylko najbardziej uporczywa tyranja“... Z instynktu swego człowiek jest rzemieślnikiem, i interesuje

go przede wszystkim jego rzemiosło. W wiekach o słabej nawet presji ekonomicznej ludzie wznosili wspaniałe gmachy i wyrabiali tysiące pięknych rzeczy, i to dawało im zadowolenie. Dzisiejsza idea cechowa polega na przestawieniu nie tylko maszyny socjalnej, ale ideałów: nawraca ona do czasu, „gdy człowiek był nade wszystko rzemieślnikiem“, kwestje zaś polityczne odsuwa na plan dalszy.

Jakież stąd jednak wskazówki dla wyborów do parlamentu? Bardzo umiarkowane. Obracć najlepszy z (wadliwych) systemów wyborczych (system drobnych okręgów jednomandatowych, albo system głosowania w kurjach profesjonalnych), i pocieszać się tem, że w państwie cechowym możliwie wielka ilość spraw będzie wyłączona z zakresu działania centralnej maszyny państwowej.

Interesujący to szczegół, że tak nawet bardzo surowy angielski krytyk parlamentaryzmu nie wyobraża sobie jednak całkowitego usunięcia tego czynnika z życia państwowego swego kraju. Prawda, że Taylor pisał swoją książkę przed dziesięć laty, kiedy wiele rzeczy inaczej wyglądało. Ale i Barnes, zwolennik zasad faszystowskich, w książce wydanej w r. 1928, uważa za możliwe zachowanie parlamentaryzmu w Anglii (ze znaczniejszymi tylko reformami konstytucyjnymi), aczkolwiek w innych krajach wydaje mu się on skazanym na niechybną zagładę w ciągu najbliższych dziesięcioleci. Podobnie i Chesterton — po całej serii krytycznych artykułów o parlamencie — kończy (19 stycznia 1929) wyrażeniem wątpliwości, czy da się znaleźć coś, coby Anglikom mogło go zastąpić w jego charakterze instytucji narodowej.

6

HISTORJA

Wszystkie pisma Chestertona są przeniknięte żywym zmysłem historycznym. Sięganie w przeszłość po analogie wydarzeń współczesnych, dociekanie genezy dziejowej zjawisk dzisiejszych, szukanie historycznego oparcia dla własnych ideałów — to na-

turalne odruchy jego myśli, tworzące jeden z bardzo charakterystycznych rysów jego indywidualności pisarskiej.

Zmysł historyczny zresztą w jego rozumieniu jest czemś ogólniejszem: poczuciem solidarności z przeszłością i poczuciem obowiązków z tej solidarności wypływających. Jest to dla ludzi żyjących w cywilizacji zarówno źródło upokorzeń i cierpień, jak źródło dumy i szczęścia. „Jest zupełną prawdą, że z tem poczuciem historycznem ludzie dziedziczą ciężkie odpowiedzialności i odwety, furję, smutek i wstyd. Prawdą jest również, że bez niego ludzie umierają i nikt nawet nie kopie im grobów“ („Nowa Jerozolima“).

Takie mając rozumienie historyczności i z niem rozważając współczesne sprawy społeczne, musiał się Chesterton zetrzeć polemicznie z tak często do tych spraw stosowanym t. zw. materialistycznym tłumaczeniem dziejów. Teoria ta, wedle której wszystkie ważne sprawy historii wynikły z motywów wyłącznie ekonomicznych, jest dla niego prawdziwym szaleństwem pseudo-naukowego symplizmu. Z tego, że troska o pożywienie i odzież jest nieodzownym warunkiem życia ludzkiego, robić wywód, że wszystko, co człowiek robi, ma źródło w tej trosce jedynie, — to coś takiego, jak utrzymywać, że, ponieważ człowiek ma dwie nogi, więc nie chodzi nigdy w innym celu, jak tylko po zakup pończoch i trzewików („Wieczysty człowiek“). Jest to nieprawdopodobieństwo, przewyższające najfantastyczniejsze powieści. Czynniki ekonomiczne jest niewątpliwie warunkiem, lecz wcale niekoniecznie pobudką. Gdyby tylko motywy ekonomiczne rządziły człowiekiem, człowiek nie miałby historii. Potrzeba pożywienia jest powszechna, ale tak powszechna, że przekracza zakres społeczności ludzkiej: działa przecież także wśród zwierząt. Krowa je trawę i nie wykracza swoją działalnością poza tę sprawę. „Krowa (czytamy w szkicu „Czcieli słońca“ ze zbioru *Miscellany of Men*) wypełnia materialistyczną teorię historii; ale dlatego właśnie krowa nie ma historii. Dzieje krów mogłyby być jednym z najprostszych i naj-

zwięźlejszych arcydzieł“. Jeśli zaś teoria ekonomizmu historycznego chce tłumaczyć np. wojnę stuletnią Anglii z Francją sporem o wina francuskie, wystarczy odpowiedzieć, że sporu takiego nie byłoby, gdyby ludzie, jak krowy, pili tylko wodę: „ale gdy się jest człowiekiem, wchodzi się w świat historycznego wyboru; fakt picia wina jest faktem wymagającym objaśnienia; tak samo fakt niepicia wina“.

Podobnież tanią, aczkolwiek mniej szaloną, jest teoria, tłumacząca zjawiska dziejowe, psychiczne w swojej istocie, wpływami materialnego otoczenia. Być może, że górale szkoccy mają usposobienie poetyczne dlatego, że siedzą w górach; ale czy Szwajcarzy, którzy siedzą w górach, mają tak samo usposobienie poetyczne? Być może, że Szwajcarzy walczyli o wolność dlatego, że zamieszkiwali kraj wyżynny; ale czyż Holendrzy, którzy mieszkali na równinie, nie walczyli o wolność tak samo? Pytania te stawia książka „Co jest złe w świecie“ w rozdziale p. t. „Figle otoczenia“. Otoczenie może działać pozytywnie, może działać negatywnie, może działać w jakiś sposób mieszany. W każdym razie są to sprawy złożone i nigdy otoczenie nie może tu dać wyjaśnienia ostatecznego. Czy Flamandzi są artystami dlatego, że mają niebo jednostajne? Czy Szwajcarzy są prozaiczni dlatego, że mają niebo dziko poszarpane przez szczyty górskie? Tak rzeczy objaśniać, to jest zapominać o tem, że wiatr porusza drzewami, a nie drzewa wiatrem. (Mówi o tem szkic „Wiatr i drzewa“ i szkic „Wieża“ w zbiorze *Tremendous Trifles*). „Człowiek, który przedstawia wszelką myśl jako przypadek otoczenia, miążdży poprostu i dyskredytuje wszystkie swoje własne myśli — z tą myślą włącznie“.

Tak samo jak teoria otoczenia, obniża hierarchję faktów moralnych i teoria rasy. Płyynie z niej fałszywy pogląd na tak ważne zjawisko historyczne, jakim jest narodowość. Wyznawcy tej teorii wysilają się na hipotezy antropologiczne i klimatologiczne, zamykają zaś oczy na to, że głównym czynnikiem narodowości jest wola ludzka, że jest to zjawisko natury duchowej.

Chesterton zawsze, ile razy mówi o procesach historycznych, uwydatnia w nich przedewszystkiem ten pierwiastek świadomości i woli przez nią kierowanej. Kiedy np. w „Nowej Jerozolimie“ porównywa armję okupacyjną angielską w Palestynie r. 1919 z Ryszardem Lwie Serce, powiada, że Ryszard był duchowo znacznie wyższy od żołnierzy dzisiejszych. Dlaczego? Bo wiedział, gdzie był i dlaczego, bo miał żywą pamięć Imperjum Rzymskiego i był przejęty ideałem *Pax Romana*; tymczasem ideały dzisiejszych Anglików są oderwane od tradycji, nieokreślone i chwiejne.

Średniowiecze jest okresem historii, o którym Chesterton zabierał głos najczęściej. Wynikało to nie tylko z jego zainteresowań dla dziejów chrystjanizmu, ale i stąd, że o żadnej innej epoce nie kursuje dzisiaj tyle szablonowych i utartych a nieprzemyślanych i nieudokumentowanych opinij, co o średniowieczu. Chesterton podnosi nasamprzód zasługi wieków średnich około przechowania dorobku cywilizacyjnego starożytności. Chrześcijaństwo średniowieczne — mówi w „Nowej Jerozolimie“ — to „jakby ogromny most poprzez niezmierne morze, który, jeden jedyny, łączy nas z ludźmi, co ukształtowali świat, a przecież najzupełniej zniknęli ze świata“. Wspaniałości cywilizacji antyku nie doszłyby były do nas wcale, gdyby ten świat pogański nie skryształizował się w chrześcijaństwo.

Oczywiście, ten ogromny okres czasu, który nazywamy średniowieczem, nie był jednolity. Pierwsze jego wieki nie bez racji noszą nazwę „wieków ciemnych“. Nie odrzuca tej nazwy i Chesterton. Tłumaczy jednak sens i wartość oznaczanej przez nią rzeczy. Wczesne średniowiecze, to okres dziejowej pokuty, potrzebnej do zleczenia tych niemocy duchowych, które zła mały starożytność. Starożytny kult zdrowia doprowadził do choroby (znamy już z „Ortodoksji“ ten wywód); naturalne pasje, traktowane jako niewinne, przerodziły się w nienaturalne. Trzeba było dosłownie nieziemskiej religij, trzeba było długotrwałego ascetyzmu jaskiń i pustyni, aby ludzkość oczy-

ścić. (Szeroko i pięknie mówi o tem drugi rozdział książki o św. Franciszku). Surowy wicher „ciemnego“ średniowiecza był wicherem odświeżającym. W szorstkiem też i nieraz grubem społeczeństwie średniowiecznem jest coś jasnego i czystego. „Jego żądze nawet są czyste: bo nie mają już żadnego zapachu perswersji. Jego okrucieństwa nawet są czyste: nie są one już rozwydrzonymi okrucieństwami amfiteatru“. Po paru wiekach zresztą z twardego gruntu tej społeczności wykwiła nowe życie i nowe piękno.

Późniejsze średniowiecze, to jeden z najczynniejszych, może nawet najczynniejszy okres historii, okres prawdziwego postępu, uderzający szybkością i solidarnością w zdobywaniu nowych stopni cywilizacji, w dążeniu od „wieków ciemności“ do epoki uniwersytetów, parlamentów, katedr i cechów. Zanikło niewolnictwo; powstała klasa chłopska; a chłop, aczkolwiek nie był wolny, stał się jednak jakgdyby „zarządcą własnego więzienia“. Cechy pilnowały dobroci wyników pracy i, dzieląc ludzi na stopnie, zapobiegały wytwarzaniu się podziału na kasty. System cechów zresztą miał w sobie zalety, których średniowiecze nie zdołało nawet rozwinąć, i dziś pionierzy nowoczesności o pięćset lat się cofają, aby je podjąć. W średniowieczu powstaje też narodowość w nowoczesnem rozumieniu: związek człowieka z ziemią ojczystą staje się z umownego sakramentalny, a dzieje Joanny d'Arc pokazują, że nawet pesymizm da się połączyć z uniesieniem patriotycznym.

Chesterton zresztą nie idealizuje średniowiecza. Uważa je tylko za dobry i wiele zapowiadający początek, dobry skręt drogi historycznej. „Był to (czytamy w „Nowej Jerozolimie“) moment, kiedy wszystko mogło się dobrze rozwinąć“... A jednak — rozwinęło się źle. Średniowiecze się zbłąkało. Kilka tylko pokoleń oddziela świat, który uwielbiał świętego Franciszka z Assyżu, od świata, który spalił Joannę d'Arc. Przyszła jakaś dekadencja, jakieś osłabienie, jakaś zatura równowagi moralnej. Chesterton ryzykuje próbę wytłumaczenia przyczyny

tego dziejowego zjawiska. Widzi ją w utracie Jerozolimy. Wojny krzyżowe były ruchem powszechnym, i ideał ich, jak na ruch tego rodzaju przystało, streszczał się w symbolu, przemawiającym do wyobraźni. Że zaś ruch był powszechny, więc i zawód był powszechny. (Hilaire Belloc, którego poglądy pod wielu względami bliskie są chestertonowskich, widzi początek i przyczynę zachwiania się średniowiecza w czym innym: w straszliwej zarazie, „Czarnej śmierci“, która przez cztery lata w połowie XIV wieku szalała po całej Europie).

Główną i najobszerniejszą pracą historyczną Chestertona jest „Krótka historia Anglii“ (*A Short History of England*, 1917). Jest to książka, jak mówi jej przedmowa, napisana „ze stanowiska człowieka, należącego do publiczności“. Trzeba te słowa brać w trojakiem znaczeniu. Przedewszystkiem, jest to dziełko zupełnie pozbawione pierwiastka erudycyjnego, starające się tylko w sposób przystępny ująć ogólne linje i wydedukować ogólny sens przebiegu historii Anglii. Powtórę, jego wykład ma stałe na względzie niższe warstwy społeczne, przez historyków mniej uwzględniane, i jest w dużej mierze historją ich położenia socjalnego. Wreszcie, kierując się samodzielną myślą krytyczną, przeciwstawia się ta „Krótka historia Anglii“ całemu szeregowi zapatrywań przyjętych i spopularyzowanych w historjografji współczesnej, zwłaszcza podręcznikowej.

Pierwszą odmiennością, z jaką się u Chestertona w stosunku do przeciętnych kompendjów historycznych spotykamy, jest udzielenie dużo większej, niż to zwykle ma miejsce, uwagi średniowieczu; wyraża się to już w materialnej dyspozycji książki: czasy przedreformacyjne wypełniają całą jej pierwszą połowę. Ważniejsze wszelako są osobliwości w treści. Już samo powstanie narodu angielskiego przedstawione jest w sposób nie zgadzający się z panującymi opinjami. Chesterton uwydatnia nadewszystko rzymskość Anglii, kładąc nacisk na fakt, że Rzymianie nietylko swoją cywilizację wcześniej do niej przynieśli, ale przez kilka wieków tę cywilizację w niej krzewili, że „Bry-

tanja była wprost rzymska przez pełne czterysta lat“, a więc „dłużej, aniżeli była protestancka, a o wiele dłużej, aniżeli była industrjalna“. Natomiast co do najazdu Anglo-Sasów i Jutów, który uważany bywa zwykle za początek właściwej historii narodowej angielskiej, to Chesterton bardzo umniejsza jego znaczenie. Nie wydaje mu się rzeczą możliwą, aby najazd ten zmienił zupełnie etniczny charakter Anglii; uważa za bardziej prawdopodobne, że najeźdźcy opanowali tylko rządy i że w VI-ym wieku królowie tylko i ich dwory reprezentowali element teutoński na wyspie. Wpływ ich mógł być duży kulturalnie (zmienił język tubylców), ale wątki populacyjnie. Historycy XIX-go wieku w każdym razie bardzo go przecenili; upowszechniony przez nich zwyczaj używania nazwy „Anglo-Sasi“ dla oznaczenia „rasy“ angielskiej jest fałszywą mitologizacją, nie bez podkładu politycznego.¹ Jeszcze bardziej fantastyczna jest opinja, jakoby z krwi anglo-saskiej pochodziły skłonności praktyczne Anglików. Historia pozwala na przypuszczenie wręcz przeciwne: że Anglo-Sasi byli skłonni do mistyki; oni to przecież ochrztili Anglję i zabudowali ją klasztorami.

Dosyć też odbiega od popularnych opinij pogląd Chestertona na dzieje parlamentaryzmu angielskiego. *Magna Charta* to nie był, jego zdaniem, krok ku demokracji, ale tylko krok

¹ Szerokie rozwinięcie tych tez (o wielkiem znaczeniu rzymskich początków Anglii i mniejszem o wiele znaczeniu najazdu anglo-saskiego) zawiera dzieło H. Belloca *A History of England* (dotychczas wyszły pierwsze trzy tomy, 1925—1928). Romanizm angielski zaakcentowany tu został tem dobitniej, że Belloc przyjął ryzykowne wywody amerykańskiego uczonego Leo Wienera, wedle którego plemiona germańskie wszystkie wyższe pojęcia cywilizacyjne (zwłaszcza prawne) i nazwy dla nich zawdzięczają Rzymowi. Chesterton nie posunął się do tak radykalnych twierdzeń, aczkolwiek jego książka ma charakter raczej „essay'u“ o dziejach Anglii, aniżeli systematycznego i gruntownego wykładu (jaki ma praca Belloca). Raz jeszcze można tu stwierdzić, jak, mimo upodobania w formie paradoksu i w malowniczych obrazach, Chesterton panuje nad rozmachem swego pióra i jak unika twierdzeń nieuzasadnionych

od despotyzmu; i to właśnie czyni ten akt kluczem do całej późniejszej historii Anglii. „Historja bowiem Anglików będzie najzwężlej streszczona, gdy się weźmie francuską dewizę: Wolność, Równość, Braterstwo, i zaznaczy, że Anglicy szczerze kochali pierwsze z jej ogniw, a stracili dwa drugie“. Wolność stała się w Anglii udziałem tylko arystokracji, dość zresztą luźnej. Parlament był „największem i może ostatniem z wielkich doświadczeń średniowiecznych“; niestety, doświadczenie to zawiodło: albowiem ten wytwór średniowiecza zgodził się zdradzić i zniszczyć inne wytwory owej epoki, niezmiernie ważne i niezbędne do zdrowia społecznego. Wspierał się on na samorządach lokalnych, które znowu wyrastały z drobniejszych organizacyj, jak cechy; był więc niejako „nadbudową nad demokracjami gminnymi“. Był też pożytecznym narzędziem w rękach sprawiedliwych królów, którzy starali się o utrzymanie równowagi społecznej. Z biegiem czasu jednak stał się parlament terenem ambicji i z organu rządowego zamienił się w klasę rządzącą. Zaznaczyło się to po raz pierwszy podczas buntu chłopskiego w XIV wieku, kiedy parlament bezwzględnie odrzucił ludzki kompromis, zaproponowany przez króla; okazało się wtedy, że między wielką Izbą Gmin a zwykłymi gminami może być jaskrawe przeciwieństwo. Detronizacja Ryszarda II była dalszym krokiem tych dziejów. Odarła ona koronę z majestatu, który dotychczas kładł granice ambicjom wielmożów. Kiedy zaś na tronie zasiadł uzurpator Lancaster, któremu niepewność kazała szukać w parlamencie oparcia, parlament zgodził się zostać sprzymierzeńcem ambitnego szlachcica; była to nowa plama i zła jakby wróżba dla dalszej historii parlamentu (mimo wszystko, coby można dobrego powiedzieć o Lancasterach). Ten przebieg rzeczy umożliwił „rebelję bogaczy“, która jest główną treścią następnego okresu historii Anglii, okresu rozpoczętego sprawą rozwodu Henryka VIII i kasaty klasztorów. Król zrobił wyłom w dotychczasowych doktrynach, ale przez ten wyłom wdarła się fala, która omal nie zmiotła

odrazu jego samego. Grabież majątków klasztornych dała początek nowej, nieproporcjonalnie potężnej arystokracji, a ta zároveň odebrała siłę królowi, jak zniszczyła wszystko, co średniowiecze pozostawiło najcenniejszego w życiu państwowym, unicestwiając cechy i samorządy lokalne. A parlament czynnie uczestniczył w tych sprawach, stając się jeszcze wyraźniej instytucją arystokratyczną: „nawet Izba Gmin była izbą lordów“. Odtąd Anglja jest oligarchją. To tłumaczy zarówno ścięcie Karola I, jak późniejszą restaurację jego dynastji: restauracja ta bowiem miała charakter kompromisu arystokratycznego; „Karol II nie był już królem w dawnym znaczeniu; był on przywódcą opozycji przeciwko własnym ministrom“.

Obok parlamentaryzmu i inne wielkie sprawy historii Anglji zyskują nowe oświetlenie. Zerwanie Henryka VIII z katolicyzmem, to zjawisko ujemne nie tylko ze względu na swoje skutki społeczne: oddzieliło ono także Anglję od kontynentu Europy i odcięło ją od tradycji własnej przeszłości. Świetność wieku elżbietańskiego pod wielu względami była nie jutrzeńką, ale zmierzchem. Wspaniały teatr tej epoki, to jakby jej własna tragedia: płomieniste pochodnie tego teatru mieli wkrótce zdeptać purytanie. A ciż sami purytanie, którzy zdarli tekturowe korony z głów aktorów, niebawem wydrą rzeczywiste korony królom, których tamci grali role. Jedną ze złowróźbnych nowości wprowadzonych wtedy do Anglji był militarizm: obce średniowieczu posługiwanie się najemnymi zawodowcami oddziałami wojskowemi. Wprawdzie oddziały te były rozwiązane i powrót ich został wzbroniony, ale możliwość tego powrotu zawsze zagrażała, zwłaszcza że była w duchu nowego surowego świata po wojnie trzydziestoletniej. Stworzyło to decydujący przedział w historii angielskiej. Purytanie w tej rzeczy, jak w wielu innych, okazali jak byli anty-historyczni. Wynikiem tego zerwania z historją są dalsze dzieje, dla których symboliczne są dwa fakty: intronizacja króla Holendra i intronizacja króla Niemca.

Historja Anglii XVIII wieku to „historja wielkości, opartej na małości, piramidy, postawionej na wierzchołku“. Aristokracja parlamentarna przyciąga do siebie bogatą burżuazję, ale po dawnemu wroga jest egalitaryzmowi. Ujawni się to zarówno w jej stosunku do republikańskiej Francji, jak, wcześniej jeszcze, w stosunku do Ameryki. Anglja dałaby była kolonistom amerykańskim wielkie koncesje i przywileje konstytucyjne, ale nigdy równości; nie mogłaby była wyobrazić sobie kraju rządzonego nie przez gentlemanów. Co do Francji, Anglja przeciwstawiała się jej po rewolucji tak samo, jak przed rewolucją; najlepszy to dowód, że od republikanizmu była równie daleka, jak od despotyzmu. W represjach przeciwjakościńskich i okrutnym terrorze irlandzkim ponownie utwierdziła się władza ekskluzywnej angielskiej *gentry*. Ta *gentry* zresztą w XIX-ym wieku prawie już nic wspólnego nie miała z rodową arystokracją średniowieczną. Jej sława nie płynie z krucjat, ale z wielkiej grabieży XVI-go stulecia. Jej przodkowie przeważnie nie przybyli do Anglii z Wilhelmem Zdobywcą, a tylko coś pomagali przy przybyciu Wilhelma Orańskiego. Egzotyczne przygody jej przedstawicieli w nowszych czasach były zazwyczaj nacechowane przykrym realizmem. „Na dobro, czy na zło, to był paradoks Anglii; typowym arystokratą był typowy parwenjusz“.

Z biegiem czasu ta klasa rządząca udostępniała parlament coraz szerszym warstwom społecznym; była to jednak tylko zmiana taktyki, albowiem koncentracja ogromnych funduszy politycznych, przeznaczonych na cele wyborcze, sprawiła, że „głosowanie nabrało mniej więcej takiej wartości, jak bilet kolejowy wówczas, gdy linja jest stale zamknięta“. Wyrazem oligarchicznego charakteru parlamentu angielskiego jest m. i. tak wychwalany na kontynencie „system dwóch stronnictw“. Ten system, powiada Chesterton, składa się naprawdę nie z dwóch stronnictw, ale z jednego. Gdyby nie rządziła nim jednolita i solidarna warstwa, nie mógłby on być systemem.

Serja znów reform społecznych, podjętych w czasach ostatnich, dawała wprawdzie szczęśliwe nieraz wyniki, ale nacechowana była stałą dążnością do klasowego dzielenia pracowników i pracodawców. Reformy te były w dużej mierze zapożyczone z Niemiec. Polityka bowiem wewnętrzna Anglii zaczęła iść za polityką zagraniczną, a ta oddawna uległa wpływowi niemieckiemu. Poddanie się temu wpływowi było jeszcze jednym z wielkich grzechów oligarchji angielskiej.

Z przytoczonych i streszczonych tutaj ustępów „Krótkiej historii Anglii“ możnaby mniemać, że książka ta jest jakimś tylko aktem oskarżenia. Tak jednak nie jest. Nie brak w niej akcentów radości i dumy narodowej. Aby się o tem przekonać, wystarczy przeczytać choćby ustęp, omawiający zwycięstwo nad Armadą hiszpańską. Jest to dla Chestertona wspańiale spełnienie historii małego narodu, przeciwko któremu wystąpił potężny imperjalizm. Wielkość Hiszpanji stała się wtedy sławą Anglii. Klęska tego kolosa morskiego, jakim była Armada, poruszyła nerw, który nigdy odtąd drgać nie przestał. „Nadzieja Anglii datuje od tej godziny bez nadziei“... Nawet zresztą dla tak bardzo krytykowanego parlamentu ma Chesterton słowa uznania. „Zrobił on — mówi w zakończeniu swojej książki — dużo wielkich i niemało dobrych rzeczy“. Ba, nawet o tak surowo sądzonej arystokracji angielskiej umie Chesterton powiedzieć, że była to „arystokracja nowego i naturalnego rodzaju, bardziej ludzka i nawet bardziej humanitarna, niż większość arystokracji świata“. Omyłki jej jednak były wielkie, aczkolwiek sprowadzają się do dwóch zasadniczych: do opowiedzenia się po stronie protestantyzmu, i do późniejszego opowiedzenia się po stronie Niemców.

Ton „Krótkiej historii Anglii“ tłumaczy chwila jej powstania: podniecająca i poważna atmosfera długo trwającej wojny, tak naturalnie skłaniająca szczerych myślicieli do rozważania wartości historycznych i do obrachunków sumienia zbiorowego. Jeszcze więcej tego charakteru narodowych rekolekcyj ma

wcześniejsza o dwa lata książka Chestertona pod nieprawdopodobnym tytułem „Zbrodnie Anglii“ (*The Crimes of England* 1915).

Jakież to sprawy własnego narodu ośmieliły pisarza patryotę do użycia tych straszliwych słów, *nota bene* w czasie toczącej się wojny, i to jeszcze w nagłówku książki? Nasuwa się myśl: czy nie wynikało to z nałogu paradoksalizmu, z efekciarstwa publicystycznego? Polak łatwo znajdzie odpowiedź, skoro tylko przerzuci pierwsze karty tego dziełka. Natychmiast odbiegną go tanie przypuszczenia, i będzie się musiał rozstać z powierzchownymi opinjami o publicystyce Chestertona. Albowiem pierwszą sprawą, wymienioną tu w szeregu zbrodni angielskich, jest pomoc, jaką Anglja okazała w demonicznym dziele rozbiorów Polski. Stało się to przez interwencję jej na rzecz nowego tronu Hohenzollernów, która to interwencja była rezultatem polityki pierwszego Pitta, „jednego z tych ludzi, których próżność i simplizm daje się zbyt łatwo uwodzić pozorom“; nie widział on w kryzysie europejskim nic więcej ponad wojnę z Francją, a w niej powtórzenie bezpłodnej chwały z pod Azincourt i Malplaquet. Fryderyk pruski, jako „bohater protestancki“, stał się wtedy w Anglii postacią sympatycznie popularną. I wtedy to właśnie „Polska upadła złamana u nóg trzech uzbrojonych olbrzymów i imię jej stało się synonimem zniszczenia. Prusacy, w swej pięknej wspaniałomyślności, zorganizowali wykłady o chorobach dziedzicznych człowieka, którego zamordowali!“ Przymierze Anglii z Prusami z tych czasów to „rzecz, o której Anglikowi boleśnie pisać“.

Druga rzecz tegoż porządku to — Waterloo. Pierwszymi sprawcami wojen Rewolucji Francuskiej, a więc i Napoleona, byli znowu Niemcy; i znowu Anglicy ich wspomogli, idąc ręką w rękę z najgorszymi despotyzmami Europy. Ani dla Rewolucji, ani dla Napoleona nie okazano w Anglii zrozumienia. Nie dostrzeżono, że Rewolucji patronowała optymistyczna wiara w to, że człowiek z natury swojej jest skłonny do życia w swobodzie, godności i dobroci, i tylko złe systemy rządów powstrzy-

mują go od rozwinięcia tych skłonności. Co do Napoleona, nie dostrzeżono, ile w jego ambitnych osobistych działaniach było bezosobistego pierwiastka zasad; jak np. jego prawo spadkowe niszczyło wielkie domeny a uszczęśliwiało chłopów.

Dalszy grzech i nieprzezorność zarazem Anglii to sprzedanie Niemcom Helgolandu. Umożliwiło im to budowę fortecy, która pewnego dnia miała być użyta do dzieła niszczenia samejże Anglii. Sprawca tej tranzakcji, lord Salisbury, równocześnie, na innej wyspie, w Irlandji, osłabiał fortecę, która miała być pewnego dnia wezwana do ratowania Anglii.

Sprawa irlandzka to cała serja zbrodni angielskich. Powstanie Irlandczyków w końcu XVIII w. było refleksem marzeń demokratycznych kontynentu. Ci, co je przygotowywali, chcieli rozbić spisek Pitta, fabrykujący ogromną machinę korupcji, która miała wciągnąć Irlandję do anty-rewolucyjnego planu Anglii. Powstanie uśmiercono i rząd, który tego dokonał, popełnił dziesięć razy większe bezprawie niż powstańcy: posłużył się pomocą żołnierzy niemieckich! Przywracano porządek, rozpościerając po jego przywróceniu anarchję, najokropniejszą jaką świat widział.

Dalszą winą Anglii jest przebieg sprawy Szleswigu. Duńczycy oczekiwali poparcia angielskiego i, gdyby była jakaś szczerłość w idealnej stronie „teutonizmu“ Anglików, powinni by byli je otrzymać: Duńczycy byli przecież bardziej Teutonami niż Prusacy. Ale Anglja nie interwenjowała! Podobnie nie poparła narodowej sprawy włoskiej; wina ta jest zresztą mniejsza o tyle, że Włochy nie wzywały jej tak wyraźnie, jak Dania. W łatwy też sposób opuściła Napoleona III...

Tak oddawała się Anglja stopniowo i coraz bardziej we władzę niemczyzny. Przyjęła niemiecką *Kultur* w książkach i szkołach, odrętwiała pod ciężarem formalizmu niemieckiego i obawy przed Niemcami...

W wojnie światowej dopiero nastąpiła odmiana. Zaciągnięcie się do walki przeciwko Niemcom było, jak Chesterton powiada,

ruchem najbardziej spontanicznym i najbardziej popularnym, jaki był w Anglii od czasu czartystów. Bezimienne masy przekształciły się w żelazną armję. Anglja wzniosła się nad plutokrację. Budziło to w Chestertonie nadzieję, że ostateczne zwycięstwo tej wojny nietylko będzie przecięciem imperjalizmu niemieckiego, ale zainauguruje w Anglii nowy okres życia społecznego, opartego na zasadach „osobistej własności niezamożnych i osobistej wolności rodziny“, wedle znanego nam już rozumienia tych zasad. Zawiódł się, i zawód ten wyraził we wspaniałym poemacie „Groby angielskie“ (ze zbioru „Ballada o św. Barbarze“), poemacie hymnowo podniosłym i gorzkim zarazem, gdzie o poległych na wojnie powiedziane jest:

— „Zginęli, by uratować kraj swój, uratowali zaś tylko świat“.

7

ANGLICY

Zapoznawszy się z poglądami Chestertona na historję Anglii, wiemy już, że nie jest on zwolennikiem popularnej dewizy: „Wszystko jedno, czy ma słuszość czy nie, to mój kraj“ (*My country, right or wrong*). W pierwszym już zbiorze swoich szkiców pisał, że chyba tylko skrajnie rozpaczliwy wypadek może tę dewizę nasunąć na myśl patryjocie. Jest to coś podobnego, mówił, jak zdanie: „Wszystko jedno, czy pijana czy trzeźwa, to moja matka“. Zapewne, jeśli matka przyzwoitego człowieka popadnie w pijaństwo, będzie on dzielił do końca jej strapienia, „ale mówić tak, jakby się było w stanie wesołej obojętności co do tego, czy matka się upija, czy nie, to naprawdę nie jest styl ludzi, którzy znają wielką tajemnicę“.

Rzecz charakterystyczna, że słowa te mieszczą się w szkicu pod tytułem „Obrona patryjotyzmu“. Patryjotyzm — to myśl przewodnia tego szkicu — jest jednym z najbardziej ludzkich uczuć. Nic naturalniejszego, jak to, że ludzie kochają swoje plemię i swoje otoczenie i że znajdują w nich rzeczy godne

pochwały. Niestety, niezawsze to są rzeczy naprawdę najbardziej pochwały godne. Wybór ich zależy od stopnia oświecenia człowieka. Stąd bywają patryjotyzmy różnych poziomów. Dla porównania przytacza Chesterton przykład syna wielkiego pisarza, który, wychowany w niewiedzy o sławie i geniuszu swojego ojca, a kochając go przecież, byłby najbardziej dumny z tego, że był to człowiek wyjątkowo wysokiego wzrostu. — Patryjotyzm ma podstawę irracjonalną, i nieodłączna od niego jest, jak Chesterton powiada gdzie indziej, zdolność przywiązywania się do spraw własnej zbiorowości „ostatecznie i tragicznie“ (w „Heretykach“ wyrzuca Chesterton Kiplingowi, że jego patryjotyzm jest zanadto zracjonalizowany, że jest raczej podziwem dla ojczyzny niż jej miłością), wszelako i tu, jak w każdej innej sprawie uczuciowej, jest duża rola dla świadomości i rozumu. Innemi słowy, obok patryjotyzmu instynktowego jest miejsce na patryjotyzm świadomy, czyli nacjonalizm.

Szczególniej zaś Anglicy, wedle przedstawienia Chestertona, kochając swój naród, posiadają małą świadomość jego jestestwa. Powtarzał to Chesterton wiele razy, od wczesnego „Obrońcy“ aż do późnej książki o Ameryce, w której przeciwstawia właśnie pod tym względem Anglików Amerykanom: Amerykanie są aż nadto siebie świadomi; Anglicy za mało, i trzeba im wszechstronnego wzmoczenia świadomości... łącznie ze świadomością grzechów.

Mając w pamięci te wywody o złożoności i różnostopniości patryjotyzmu, nie omylimy się co do znaczenia słów bohatera chestertonowskiego, Horna Fishera (w cyklu nowelistycznym „Człowiek, który za dużo wiedział“):

— „Patryjotyzm nie jest pierwszą cnotą. Kiedy dowiedziecie, że jest on pierwszą cnotą, patryjotyzm wyrodnieje w prusactwo“...

Zrozumiemy też dobrze słowa wypowiedziane w powieści „Latająca gospoda“:

— „Patryjota jest zawsze trochę smutny“.

Chesterton odrzuca przedewszystkiem z obrzydzeniem szumne książkowo-gazetowe koncepcje patriotyzmu, w rodzaju teorii „prastarej rasy anglo-saskiej“ (o której to rasie przy każdej okazji nadmienia, że... powstała w XIX-ym wieku). Nie jest też entuzjastą wielkiego „Imperjum Brytyjskiego“, tak wielbionego przez Kiplinga. Jego zdaniem, nigdzie bardziej jak w światowej i międzynarodowej polityce Anglików nie ujawnia się ich wyspiarstwo. Anglik jest najgorszym sprzymierzeńcem w polityce teoretycznej (choć tak wielką część swego życia historycznego spędził w roli sprzymierzeńca); przymierzy bowiem swoich nie rozumie, i nigdy też nie wygląda żałośnie wobec innych narodów, jak wtedy, gdy chce być arbitrem między niemi. (Są to konkluzje „Zbrodni Anglii“, dobitniej jeszcze sformułowane w książce o Ameryce w rozdziale p. t. „Duch Anglii“). Powszechnie jest wyobrażenie Anglika jako bezwzględniego zdobywcy, który tyle a tyle ludów podbił; ale przecież *de facto* Anglik tych ludów nie podbił, tylko ciągle je („z heroizmem godnym lepszej sprawy“) podbić usiłuje. Aby Anglię uczynić atrakcyjną, trzeba ją (mówi to Chesterton wiele razy) przedstawiać nie jako imperjum, ale jako narodowość, nawet małą narodowość: a przedstawienie to będzie nietylko pociągające, ale zgodne z prawdą.

I w tej „małej Anglii“ zresztą patriota dość ma powodów, aby być smutnym. Powodem pierwszym jest niezdrowie społeczne: Anglja jest krajem „landlordów“, w którym lud nie posiada. O anomalji tego układu rzeczy mówi Chesterton nieustannie przez cały ciąg swojej pracy pisarskiej. Cywilizacja średniowieczna zastała chłopą angielskiego w poddaństwie. Nie dając wolności, stan ten dawał mu przecie bezpieczeństwo. A czasy nowożytne cóż zrobiły? Zachowały nierówność społeczną, bezpieczeństwo zaś zniszczyły. „Człowiek nie jest przywiązany do ziemi, jak w poddaństwie, ani ziemia nie jest przywiązana do człowieka, jak we włościństwie“: bogacze przeprowadzili niejako „lokaut“ względem ludu angielskiego.

skiego (słowa szkicu „Czciciel słońca“ w zbiorze *A Miscellany of Men*). Lud ten raz jeden w historii porwał się do buntu, w wieku XIV, i odtąd jak gdyby zamilkł. „Skrzytym ludem“ nazywa go Chesterton w poemacie społecznym (*The Secret People*), przypominającym jego obecność i możliwość jego gniewu.

Anglja stała się oligarchją, co nietylko nadało charakter jej polityce, ale wycisnęło swoiste piętno na psychice całego narodu. Stąd wywodzi się, zdaniem naszego autora, angielski kult „gentlemana“ i powszechna skłonność do udawania bogatszego, niż się jest w rzeczywistości. Na dobitkę (może zresztą tu właśnie należy upatrywać związek przyczynowy) typy reprezentacyjne angielskie stoją poniżej narodu. To samo jest przy wyborach: „przeciętny człowiek głosuje poniżej siebie“ (*A Glimpse of My Country* w „Potężnych drobiazgach“). Nie można tedy oceniać Anglii według jej przywódców.

Najgodniejsze też podziwu w Anglii nie są bynajmniej te rzeczy, które podziwiają sami Anglicy, lub ich firmowy poeta Kipling (te, owszem, spotkać można w lepszej nawet postaci w innych krajach), ale inne zgoła, lekceważone nieraz, nawet zagrożone zagładą. Wysokie żywopłoty, kręte drogi, ogródki przed domami, wysokie jednokonne dorożki, obfite pierwsze śniadanie, kominek z otwartym ogniskiem: oto najtypowsze i najmilsze zjawiska życia angielskiego. Warunki historyczne nadto zachowały w niem to, co niszczało gdzie indziej wskutek wojen i przewrotów: swoisty rodzaj piękna przechowany został we wsi angielskiej, swoisty rodzaj humoru w angielskiej karczmie („Duch Anglii“). Gloryfikacji tych ostatnich wartości poświęcił Chesterton najlepsze karty „Latającej gospody“.

Anglicy trudni są do zrozumienia, bo wady ich są na wierzchu, nie tak zaś łatwo jest poznać zalety, które te wady polaryzują. Głupiec dojrzy ich arystokratyzm i snobizm, i głupiec gotów się niemi zachwycić; ale nie dostrzeże tego, co równoważy ten snobizm i robi go ludzkim: „wielkiej dobroci Anglików, ich gościnności, ich nieświadomej poezji, ich senty-

mentalnego konserwatyzmu“ (słowa z porównania Anglików z Francuzami w *All Things Considered*). Mają oni wielką cześć dla króla, ale okolicznością, która tę cześć uszlachetnia, jest za; ełna bezsilność tego króla. Służący angielscy są niezmiernie ugrzeczneni, ale tę grzeczność podnosi ich satyryczny humor (którego pomnikami w literaturze są Caleb Balderstone i Sam Weller). Anglik klasy średniej podziwia szlachcica, ale ten podziw ma swoje uzasadnienie w godnym zachowaniu się tego szlachcica.

Anglicy mają humory, i najtypowszym w tym względzie Anglikiem jest Dickens (bo i to jest w nim typowe, że dziewięć razy na dziesięć czuł i pisał w humorze pogodnym i wesołym). Są też „narodem amatorów“. Prawdę tej formuły okazuje według Chestertona i wojsko angielskie (aż do wojny światowej, jak wiadomo, ochotnicze), i dyplomacja, i nawet poniekąd literatura. Amatorstwo zaś rodzi ekscentryczność. To też „Anglik nigdy nie jest bardziej Anglikiem, jak wtedy, kiedy jest przez innych Anglików uważany za warjata“. To tłumaczy dłaczego dziwak Johnson stał się w Anglii XVIII wieku postacią narodową.

Są, dalej, Anglicy z usposobienia poetami. Wyraża się to w ich zamiłowaniu do psów, koni, polowań i rybołówstwa, do sportu wreszcie, który jest „poezją bezmowną“. Wspólną bowiem podstawą tych wszystkich zamiłowań jest gust do swobodnego odosobnienia, do samotnych rozpamiętywań (a istotą poezji, z pewnego punktu widzenia, jest „wzruszenie, przypomniane w spokoju“). Z tem upodobaniem do samotności i bezmienności wiąże Chesterton fakt, że podania ludowe angielskie tyle miejsca udzieliły człowiekowi wyjętemu z pod prawa, Robin-Hoodowi.

Innym rysem tego poetyckiego usposobienia jest pewna dwoistość Anglików. Są oni kolonistami i emigrantami, i mówi się o nich, że w każdym kraju czują się u siebie. Ale z drugiej strony da się powiedzieć, że są oni na wygnaniu w kraju wła-

snym: „są rozdarci pomiędzy miłość domu i miłość czegoś innego, czego morze może być wyjaśnieniem, lub może być tylko symbolem“ („Krótka historia Anglii“).

Jeszcze innym rysem z poetyckością usposobienia związanym jest chwiejność myśli i chodzenie asocjacjami. Wynika stąd „specjalnie angielski rodzaj humbugu“ (*The Riddle of the Ivy* w „Potężnych drobiazgach“), mieszanina optymizmu i fantazji, dająca Anglikom wiarę, że wszystko jest tak, jak być powinno. Tem się też tłumaczy, że Anglicy godzą czasem beztrudno zupełnie sprzeczne pojęcia (i bywają przekonani np., że coś jest praktyczne dlatego, że... nie jest logiczne). Chesterton twierdzi, że są oni pod tym względem jedynym narodem świata. Myli się pewno. Surowy sąd wszelako okupuje piękną obroną: „Musimy czemś zapłacić, powiada (w „Powrocie Don Kiszota“), za to, że wymyśliliśmy Pucka i napisaliśmy Pickwicka“.

Duchem Anglików jest przygoda, i to więcej niż co innego, tłumaczy ich imperjalizm („Nowa Jerozolima“). Pozostają oni w każdym kraju sobą, i w każdym kraju są odmienni od ludności miejscowej: ani się do niej upodobniają, ani chcą, aby ona się do nich upodobniła.

Innem upodobaniem, uzupełniającem upodobanie do przygód, jest komfort. Aczkolwiek polega on na materialnej wygodzie, jest przecież i on poetyczny, bo zasadza się na kontraście, na obronie przeciwko przeciwnościom przyrody i okoliczności („Karol Dickens“).

Przy swojej poetyckości nie znoszą wszelako Anglicy rzeczy uroczyстых i serjo. Niezdolni są do poważnego chóralnego śpiewu, w którym tak celują Niemcy. Jeśli Anglicy śpiewają, pieśni ich muszą mieć coś wstydlivego i hałaśliwego zarazem. Humor ich jest bez dowcipu, ale śmiech, huczny, szeroki, jest „prawdziwą ucieczką Anglika“. Nawet najubożsi, najbardziej zgnębieni ludzie w Anglii głośno się śmieją.

Te rozrzucone po różnych pismach Chestertona opinie o charakterze narodowym angielskim nie dają wprawdzie zu-

pełnego obrazu, przynoszą jednak mnóstwo zastanawiających i rozświetlających obserwacji, jakich napróbnobyśmy szukali w systematycznych nawet studjach na ten intrygujący temat etnopsychologiczny, choćby tak głębokich, jak świeże książki L. Cazamiana (*Ce qu'il faut connaître de l'âme anglaise*, 1927) i S. Madariagi (*Englishmen, Frenchmen, Spaniards*, 1928). Więcej też w nich siły przekonywającej, aniżeli w niejednej systematycznej koncepcji, planowo wszystko sprowadzającej do jakiejś jednolitej podstawowej zasady (Madariaga widzi w Angliku typ człowieka czynu, który przeciwstawia Francuzowi, jako typowi człowieka myśli, i Hiszpanowi, jako typowi człowieka namiętności; Cazamian dostrzega w charakterze angielskim wielopostaciowe i wielopoziomowe działanie porywu zdobywczego).

8

EUROPA

Nacjonalizm nie wyklucza w pojęciu Chestertona internacjonalizmu. Rozróżnia on bowiem internacjonalizm i kosmopolityzm. „Wszyscy dobrzy ludzie, mówi w zbiorze *All Things Considered* (1908), są międzynarodowcami; prawie wszyscy ludzie źli są kosmopolitami“. Lecz aby być międzynarodowymi, musimy pierwiej być narodowi. — „Aby uczyć internacjonalizmu (tak wtórzy dawnej książce książka o Ameryce, o dwanaście lat od niej późniejsza), musimy mówić o nacjonalizmie. Musimy dążyć do tego, aby narody, jako narody, były dla siebie wzajemnie mniej tajemnicze“. Pokój bowiem międzynarodowy, o którym tyle się mówi, powinien być pokojem między narodami, a nie pokojem na gruzach narodów.

Trudności tak pojętego internacjonalizmu streszcza zwrotka satyrycznego wiersza „Państwo światowe“ (*The World State*, ze zbiorowego wydania poezyj Chestertona w 1927 r.):

— „O jakże kocham Ludzkość, jaką czystą i przenikliwą miłością!
I jakże nienawidzę tych nieznosnych Francuzów, którzy nigdy nie chcą być Anglikami!“

Francuzi są tu wymienieni nie tylko jako najbliżsi sąsiedzi Anglików, ale i jako przykład narodu szczególnie trudnego do zrozumienia dla cudzoziemców. Trudność tę określa Chesterton w inny jeszcze sposób:

— „Ze wszystkich krajów Francja najmniej się nadaje do tego, aby być przedmiotem zachwyty dla powierzchownego głupca“.

Obserwator bowiem tego rodzaju może się łatwo zachwycić tem właśnie, co tam jest złe, dlatego tylko, że jest to widoczne. Aby zaś naprawdę pojąć Francuzów, trzeba zrozumieć, że „ich wady są kwiatem ich cnót“. Sprośność pewnej gałęzi ich literatury jest przecież refleksem niezmiernie wartościowej skądinąd pasji do wyciągania wszystkiego na światło dzienne. Skąpstwo chłopów francuskich jest najściślej związane z ich niezależnością. Pewna „nieświadoma brutalność pośpiechu i gestykulacji“ Francuzów pozostaje w związku z ich wielką odwagą wojenną. Zmęczenie na twarzach Francuzek jest wyrazem ich poczucia odpowiedzialności. (Myśli te są rozwinięte w porównaniu Francuzów z Anglikami w *All Things Considered*). Zrozumieć Paryż możemy (jak znowu mówi szkic *Humanity* w „Potężnych drobiazgach“) dopiero wtedy, gdy spojrzymy na jego zewnętrzną pustotę z perspektywy jego dramatycznej historii.

W postaci Piotra Duranda z „Kuli i krzyża“ przedstawił Chesterton francuski konwencjonalizm. Durand był to, jak mówi o nim, absolutny typ tradycji francuskiej. „Nie zwracał na siebie wcale uwagi, ale to było właśnie to, w czym był najbardziej sobą. Nie odznaczał się on nawet nadzwyczajną francuskością; bo odznaczać się nadzwyczajną francuskością byłoby to przeciwne tradycji francuskiej... Miał on genjusz... mówienia rzeczy konwencjonalnych na wszelki możliwy temat: a raczej rzeczy, które nazwałoby się konwencjonalnymi w Anglii. Bo u niego to nie była konwencjonalność, ale solidne i męskie przekonanie“. To właśnie jest dla Chestertona rys szczególnie

ważny w charakterze narodowym francuskim: „Francuzi (mówi w „Prostoduszności Ojca Browna“) elektryzują świat nie przez puszczenie w kurs jakiegoś paradoksu, ale przez rozwinięcie truizmu. Ciągną truizm tak daleko, jak w Rewolucji Francuskiej“. Wyradza się to u nich czasem w „brutalność intelektu“, daje im jednak zawsze przejrzysty pogląd na prawa obywatela, przystępną dla wszystkich filozofję polityczną.

O nacjonalizmie francuskim mówi Chesterton w swoim zarysie historii Anglii: „Francja była pierwszym z narodów i pozostała normą narodów: jedynym narodem, który jest narodem i niczem więcej“.

Tyle uwagi poświęciwszy Francji, nie mniej jej poświęcił Chesterton innemu sąsiadowi Brytanji — Niemcom. Mówił o nich sporo w „Zbrodniach Anglii“. Jeszcze zaś obszerniej wypowiedział się o nich w dwu wcześniejszych książeczkach wojennych: „Barbarzyństwo Berlina“ (*The Barbarism of Berlin*, 1914) i „Listy do starego garybaldczyka“ (*Letters to an Old Garibaldian*, 1915).

Porównywając Niemców z Anglikami, przyznaje im zalety, na których właśnie Anglikom zbywa: przede wszystkim prawdziwy zmysł do muzyki i kult dla pieśni ludowych. Razi go jednak pospolita dyspozycja ich psychiki, w której zupełnie zbywa... na rysie nieśmiałości. Różni to Niemców zarówno od Anglików, jak od wielu innych narodów europejskich. „Nawet niegrzeczność Anglika płynie często stąd, że jest on zakłopotany. Ale niegrzeczność Niemca płynie stąd, że nie jest on nigdy zakłopotany: je i kocha z hałasem“. W umysłowości Niemców jest coś bezkształtnego, coś, co może się rozciągać i ściągać bez zastanawiania się nad potrzebą lub zastosowaniem takiej czynności: jakaś „potencjalna nieskończoność wyjaśnień“. Stąd też to, co gdzie indziej może być przedmiotem pewnej łagodnej manji tylko (*a fad* w Anglii, *un dada* we Francji), w Niemczech (w Prusach zwłaszcza) może urastać do rozmiarów filozofji; ma tu Chesterton na myśli przede wszystkim

ową pasję wyszukiwania wszędzie pierwiastków niemieckich, „germańskich“, „teutońskich“, akaparowanie dla swej rasy wszelkich wielkości historycznych, zapisywanie na jej rachunek wszelkich zdobyczy cywilizacyjnych.

— „Jestem za fantazją niemiecką, powiada Chesterton w „Zbrodniach Anglii“, ale do śmierci będę się opierał niemieckiemu serjo...“

„Niemcy nie mogą być naprawdę głębcy, wywodzi dalej, bo nie potrafią być powierzchownymi. Są zaczarowani przez Sztukę, patrzą na nią okiem znieruchomiałym i nic nie widzą dookoła. Nie uwierzą, że Sztuka jest rzeczą lekką i delikatną..., że jest piórem, jakby spadłem ze skrzydła anioła“. Co zaś warte jest uporczywe szukanie głębi za wszelką cenę, określa Chesterton słowami (które czytelnikowi polskiemu mogą przypomnieć wiersz Norwida o Narcyzie):

— „Tylko muł jest na dnie stawu; niebo jest na jego powierzchni“.

Ilustracją tego rysu umysłowości niemieckiej są dla Chestertona wywody pewnych szekspirologów niemieckich. Dokonali oni „germanizacji Szekspira“, zapominając nietylko o tem, że był on Anglikiem, ale bezmała o tem, że był człowiekiem: nie dopuszczając jakgdyby myśli, że mógł on mieć swoje złe i dobre chwile i że mógł wiedzieć, iż jego sztuka jest sztuką, a nie jakimś znamieniem boskości.

Bo oni muszą wszystko od wszystkich wiedzieć lepiej. Cechą zwłaszcza ducha pruskiego, który uzyskał w Niemczech przewodnictwo, jest szaleństwo wyższości, egomanja, ślepa na to, że inni także mają, każdy swoje, *ego*. Nieprzyjemne w dziedzinie intelektualnej, groźne staje się to w dziedzinie politycznej: na tem tle bowiem powstaje straszliwa żądza tyranji.

Źródło tego widzi Chesterton w ubóstwie wyobraźni, w niezdolności przeciętnego Niemca do przedstawienia sobie odmiennego od siebie człowieka. Innym przejawem tego samego braku wyobraźni jest niemieckie pojęcie *Zeitgeist* („czas nie przy-

szedł“ i t. p.) i również w Niemczech zrodzony materjalizm historyczny.

Z tych to względów krzewienie się idei „teutonizmu“ w Anglii jest dla Chestertona zjawiskiem posępnem.

Zastanawiając się nad narodami, z którymi Anglja pozostaje w najbliższej styczności, nie pominął Chesterton i Żydów. Spotykamy ich przedstawicieli w kilku jego powieściach; systematycznemu zaś omówieniu dzisiejszej „sprawy żydowskiej“ jest poświęcony ostatni rozdział „Nowej Jerozolimy“.

Największą przykrością w tej sprawie jest dla niego dwuznaczne jej stawianie, z którego wynika, że raz się słyszy np. o wielkich krzywdach żydowskich, a innym razem okazuje się, że Żydów wcale niema, a są tylko mojżeszowego wyznania Anglicy, Francuzi, Rosjanie etc... Otóż lepiej będzie, powiada Chesterton, jeśli Żyd wyraźnie będzie cudzoziemcem. Wyjątki, oczywiście, wszędzie są możliwe, lecz naogół problem żydowski można sformułować w bardzo prosty sposób: normalnie rodzina mieści się w narodzie, u żydów zaś rodzina zazwyczaj dzieli się między różne narody. Jest to stan niezadowolający dla patriotycznych narodów Zachodu, szczególnie zaś niezadowolający dla patrioty żydowskiego. Sionizm tedy jest odpowiedzią racjonalną zarówno dla antysemitów, jak i prosemitów.

Wady Żydów w wielkiej mierze wynikają z ich fałszywej pozycji w świecie. Żyd jest dziedzicem kultury bez kraju. Jest odcięty od prawdziwej wytwórczości i prawie całkowicie zatrudniony w wymianie i działaniach z pieniędzmi. Zajęcia te mają swoje naturalne niebezpieczeństwa i łatwo prowadzą do kręactwa, lichwiarstwa i „szybkiego bogacenia się“ (jak zresztą często prowadzą także do rozrzutnej szczodrości i patronowania sztuce). Rzeczy te są wiadome i niema nic gorszego dla zainteresowanych, jak im zaprzeczać. Jest aktem wysokiego nierozsądku np., kiedy Żydzi oburzają się, że u Szekspira nie Antonio, ale Shylock jest lichwiarzem: bywająż i zaci Cyganie, nikt jednak przecie nie będzie wychwalać ple-

mienia Cyganów za szczególniejszy respekt dla prywatnej własności!

Sionizm, dając Żydom konkretną ojczyznę i wzbudzając w nich patriotyzm, stawia ich zarazem w normalne warunki życia narodowego. Zamyśl sionistów jest tedy bardzo rozsądny. Jego powodzenie będzie zależało od tego, czy Żydzi znajdą dość rozsądku dla jego praktycznego przeprowadzenia. Rozsądek ten zaś ujawnią nie wtedy, gdy okażą, że umieją się wdrapywać na drabinę społeczną, ale gdy okażą, że umieją zostawać na dole. Niebezpieczeństwem właśnie dotychczasowych poczynań sionistycznych jest, że nie wszyscy Żydzi zdają sobie z tego sprawę, i w związku z planami palestyńskimi mówią o swoich doświadczeniach i pieniądzach (tymczasem te rzeczy właśnie w Palestynie najmniej są potrzebne): w ludności bowiem nieżydowskiej wzbudzają zrozumiałą obawę, a Żydów odciągają od zadania najważniejszego, jakim jest obecnie stworzenie klasy żydowskich rolników i drobnych wytwórców.

Co do ustroju politycznego Palestyny, przemówił Chestertonowi do przekonania system kantonalny, zaprojektowany i propagowany przez Dra Weizmanna. Nasunął mu on nawet myśl o możliwości utworzenia rodzaju kantonów żydowskich w innych państwach. Kolonie żydowskie stanowiłyby w tych państwach poniekąd autonomiczne enklawy, które pozostawałyby w stosunku filjacji do Palestyny i korzystałyby z pewnych praw wyjątkowych. Żydzi byłiby np. zwolnieni od służby wojskowej. Oczywiście, nie mogliby przytem korzystać z pełni uprawnień obywateli danego państwa („Żyd mógłby być traktowany z równem poważaniem jak cudzoziemski ambasador, ale cudzoziemski ambasador jest cudzoziemcem“). W ten sposób Żydzi zyskiwaliby wszyscy ziemię obiecaną, a „goje“ pozbywaliby się kwestji żydowskiej.

Poglądy Chestertona na tę kwestję pokrewne są poglądom jego przyjaciela H. Belloca, który Żydom, w dwa lata po

wyjściu „Nowej Jerozolimy“, poświęcił osobną książkę (*The Jews*, 1922), bardzo systematyczną i gruntowną, a przytem bardzo szlachetną i rozumną.¹

Zarówno Chesterton, jak Belloc dalecy są od ryczałtowego podejrzewania Żydów o wspólnotę z bolszewizmem, uważają jednak bolszewizm za ruch w dużej mierze żydowski. Jest on dla nich charakterystycznym wytworem umysłowości mieszczaucha, zwłaszcza mieszczaucha Żyda.

„Jak wiele religij mieszczańskich — pisze Chesterton w jednym z artykułów — jest bolszewizm przedewszystkiem religją księgi. I podobnie jak w wielu religjach mieszczańskich jest w nim coś ciasnego, drobiazgowego, coś z sekty, która powstaje dokoła księgi, albo dokoła wyjaśniania księgi“ (a „księga Karola Marxa nie ma nawet tej szerokiej i giętkiej zastosowalności ludzkiej, jaką ma Koran“). — Typowo mieszczańskim również rysem w bolszewizmie jest skoncentrowanie się dokoła jednego tylko zagadnienia ekonomicznego, mianowicie kapitalizmu przemysłowego wielkich miast. Mieszczaństwo bolszewików, zdaniem Chestertona, staje się z biegiem lat coraz bardziej świadome i coraz bardziej cyniczne. Lenin i Trocki byli przynajmniej komunistami, którzy wierzyli w komunizm. Po ich zejściu z areny życia politycznego władza w Rosji przeszła w ręce bolszewików znacznie niższego typu, którzy, mając pełne usta frazeologii komunistycznej, praktykują otwarcie kapitalizm.

¹ Obszerne streszczenie tej książki zamieścił Władysław Tarnawski w zbiorze szkiców *Z Anglii współczesnej* (1927). Niesłusznie tylko przy tej okazji mianował Chestertona „zdeklarowanym antysemitą“. Antysemityzmem nie są jeszcze żarty z Żydów (tych rzeczywiście w pismach Chestertona nie brak); nie jest nim też chyba takie traktowanie sprawy żydowskiej, jak w *The New Jerusalem*. Rozumieli to Żydzi w czasie pobytu Chestertona w Warszawie w r. 1927: żydowski *Nasz Przegląd* ogłosił wtedy cały szereg artykułów o nim, napisanych z szacunkiem i sympatją; trafnem ujęciem stanowiska Chestertona był tytuł jednego z nich (z 11 maja): *G. K. Chesterton — sionistą!*

9

AMERYKA

Symbolem całego szeregu zagadnień życia europejskiego jest dziś wyraz Ameryka. Z myślą o tych zagadnieniach odbył Chesterton w kilka lat po wojnie podróż po Stanach Zjednoczonych. Sprawozdaniem z niej i z rozmyślań, które nasunęła, jest obszerna książka: „Co widziałem w Ameryce“ (*What I saw in America*, 1922).

Odmienia ona perspektywę, w jakiej zazwyczaj publicyści i podróżnicy Amerykę nam ukazują. Istotna Ameryka, wedle jej przedstawienia, to nie nowojorskie drapacze nieba i nie fabryki Forda w Detroit, ale niezliczone wsi i miasta o drewnianych domkach, drobne samodzielne farmy i wolni ich posiadacze. „W sercu Ameryki ukrywa się włościństwo“, i ono to zabezpiecza jej niezależność i zdrowie, tworząc przeciwwagę do kapitalizmu i mechanizmu, jakiej nie ma Anglja. W tym sensie można powiedzieć, że Amerykanie z Middle-West wyprzedzają współczesnych Anglików, ale można także powiedzieć, że bliscy są zdrowych historycznych tradycyj angielskiego średniowiecza.

Z innym znów okresem historii wiąże ściśle Amerykanów ich ideał demokratyczny, wedle Chestertona szczery i silny. Żyją oni przechowaną w czystej postaci religją polityczną XVIII wieku, kultem wolności, równości i braterstwa. Na tem się zasadza ich godność obywatelska, ich prostota i dzielność. W tym też sensie znowu powiada Chesterton, że życie obywatelskie w Ameryce można uważać za bardziej historyczne niż w Anglji.

Niebezpieczeństwem jednak tej demokracji jest monotonia, i porównanie prowincjonalnego życia w dzisiejszej Ameryce z prowincjonalnem życiem w Europie średniowiecznej nie wypada na korzyść Ameryki. Samostarczalna, o ile chodzi o pokarm materialny, prowincja amerykańska jest całkowicie zdana

na wielkie centra przemysłowe w rzeczach pokarmu duchowego. Rozrywki Amerykanów są wszędzie takie same. Ich potrzeby artystyczne są wszędzie zaspokajane przez mechaniczną „zestandardyzowaną“ produkcję wielkich miast. Coś takiego jak Oberammergau jest w Ameryce nie do pomyslenia.

Monotonja przejawia się tu wszędzie. Symbolicznego znaczenia nabierają dla Chestertona hotele amerykańskie, we wszystkich miastach jednakowe. Przybysz z Europy doznaje w nich wrażenia „jak gdyby się przechadzał na drugim świecie wśród stałych gwiazd, albo, gorzej jeszcze, w idealnej Utopji przyszłości“. Poezja Walta Whitmana z jej mnogością powtórzeń wydaje się w tych warunkach jakby wysiłkiem wyobraźni, aby opanować niezliczone powtórzenia istniejące w samym życiu.

A jak w świecie rzeczy, tak jest i w świecie ludzi. Rzymianie chętni się, że ich Rzeczpospolita była narodem królów, ale (zauważa Chesterton) tłum królów może znudzić. I w tym zakresie monotonja jest męcząca. Amerykanie czczą osobowość, ale w tej czci stają się zupełnie bezosobowi: „gdzie ich naturalne jaźni mogłyby się różnić, ich idealne jaźni dążą do tego, aby być jednakowe“. Jako przykład przytacza Chesterton portrety amerykańskich milionerów, znane z pism ilustrowanych, a tak rzeczywiście uderzające wspólnotą typu. Być może, powiada, że każdy z tych ludzi wyobraża sobie siebie jako Napoleona, rozmyślającego na wyspie św. Heleny, ale wynikiem jest... mnóstwo Napoleonów rozmyślających po całej Ameryce. Albowiem indywidualizm nie może być dążnością świadomą, kiedy zaś nią się staje, chybia celu i właśnie wytwarza schematyczną typowość. Opinia publiczna przy takim układzie rzeczy może się stawać czemś w rodzaju ognia na stepie. Tem też tłumaczy się nie tylko głośna prohibicja alkoholu, ale rozmaite pomniejsze dziwactwa amerykańskie, rozmaite przejawy drobnostkowej a nieznośnej tyranji, takie, jak zakaz publicznego palenia tytoniu w niektórych stanach, albo jak, również w nie-

których stanach istniejące, kary za pocałunki publiczne. Rzeczy te są szczególnie zdumiewające wobec tego poczucia godności ludzkiej, które cechuje Amerykanów.

Przejawia się tu już spaczenie pojęć o wolności obywatelskiej. Demokracja XVIII-go wieku dawała prawo kontrolę nad sprawami publicznymi, ale pozostawiała obywatelom wolność w sprawach prywatnych. „Gdziekolwiek przeciągniemy linję, wolność może być tylko osobistą wolnością i najbardziej osobiste swobody powinny być przynajmniej ostatnimi, które tracimy. Ale dziś te właśnie swobody tracimy przedewszystkiem“. Prohibicję zresztą częściowo mogą tłumaczyć dwie okoliczności: przedewszystkiem była ona uchwalona w ferworze patriotycznego poświęcenia w czasie wojny; następnie zaś jest rzeczą stwierdzoną, że napoje alkoholiczne szczególnie zgubnie oddziałują na murzynów, o nich też głównie myślano, ale nikt nie miał odwagi moralnej, aby zaprzeczyć, że murzyni są obywatelami; rozstrzygającą tedy rolę odegrała hipokryzja: nie zdecydowano się ograniczyć swobody murzynów, więc obciążono zakazem w teorii wszystkich (a w praktyce murzynów tylko).

Ogólnem, historycznem niejako wyjaśnieniem tego ducha dokuczliwych zakazów jest purytanim. Jest on dziś tem groźniejszy, że łączy się z ideą postępu; przy takim zaś skojarzeniu idei nietylko wszelkie ograniczenia mogą być wytłumaczone, ale można oczekiwać coraz to nowych ograniczeń, bez końca.

Inną okolicznością, która w tych sprawach zaważyła, jest wpływ kobiet na życie publiczne, a w szczególności, specyficzny feminizm amerykański, wyrażający się w czci i posłuchu dla wszelkiego typu reformaterek i kaznodziejek. Są one traktowane w Ameryce jak prorokinie. „Może — powiada Chesterton — jest w tem coś z blasku tej świętej aureoli, którą Wschód widzi dokoła głowy idjoty.“

Tak czy owak, jest w psychice zbiorowej amerykańskiej trudna do pojęcia mieszanina brutalności i sentymentalizmu.

I w niejednym innym wypadku Chesterton otwarcie przyznaje się do nierozumienia Ameryki. Nie wypowiada jednak pohopnie kategoriycznych sądów potępiających. Owszem, zwalcza wiele takich sądów, wyjaśniając, że wynikły tylko z nie-dość rozległego ogarnięcia zjawisk. Zbija np. rozpowszechnione mniemanie o tem, jakoby dolar był wszechwładną potęgą w Ameryce. Amerykanie istotnie bardzo dużo o dolarach mówią, ale to nie wynika z ich miłości do pieniędzy, lecz z zamiłowania do dokładnego mierzenia rzeczy: jest to jak gdyby pasja konkretności. Ideałem Amerykanów jest nietyle pieniędzy, co powodzenie. Jest w tem coś z gry, w której o żetony chodzi tak samo, jak o pieniądze; jest coś z poezji; związana jest z tem nawet swego rodzaju etyka: człowiek bez sukcesu to w Ameryce coś takiego, jak w Europie tchórz, albo nieuczciwy gracz. Nie należy też wyciągać pospiesznych wniosków z tego faktu, że Amerykanin ciągle mówi o swoich interesach, Anglik zaś o swoich rozrywkach. Anglik wcale nie myśli mniej o pieniądzach; może raczej więcej; ale jego ideałem jest odpoczynek; lubi on wyobrażać się sobie jako obywatel ziemski; pieniędzy chciałby mieć tyle, aby móc o nich zapomnieć; można jednak wątpić, czy o nich zapomina. Amerykanin szorstkością i hałaśliwością swoją w tych rzeczach składa hołd pracy, która łączy się z jego ideałem. Słowa też o godności pracy nie są w Ameryce obłudą. Amerykanin ceni zapał i podniecenie niezależnie od ich przedmiotu: same w sobie przedstawiają one już dla niego wartość. Potrafi też duże siły praktyczne puszczać w ruch za bardzo drobną stosunkowo pobudką. Ale w tej czujności na pobudkę jest jakby swoisty rodzaj honoru. Rozmówiony w asocjacjach historycznych Chesterton powiada: „Zaiste, jest pewna paralela pomiędzy amerykańskim człowiekiem czynu, jakkolwiekby jego cele były wulgarne, a starą feudalną ideą szlachcica z mieczem przy boku“. Nie mają też Amerykanie małostkowości handlowo-biurokratycznej. Bywają np. bardzo niepunktualni. Dla Chester-

tona to jeszcze jeden dowód, że państwo interesów jest romantyką Amerykanów. Jest to wprawdzie romantyka monomanji (przeciwieństwem jej jest francuska „romantyka życia“), ale daje przecież wielu ludziom szczęście, jak wszelkie inne manje, zapewnia wyobraźnię, jak wszelkie iluzje.

Porównanie z Anglikami ukazuje odrębność Amerykanów w wielu względach. Nie wstydzą się oni ciekawości. Nie mają angielskiej niechęci do teoretycznego myślenia (co zawdzięczają Francji). Sympatja ich jednak dla Anglii jest duża, aczkolwiek uderzało Chestertona, że przybiera ona cechy współczucia, gdy rozmowa schodzi na temat polityki angielskiej. Widoki ściślejszego zbliżenia anglo-amerykańskiego wydają się Chestertonowi wątpliwe. Zarówno w Anglii, jak w Ameryce ludzie normalni są przeniknięci poczuciem narodowym i są podstawy do przeświadczenia, że to poczucie będzie coraz bardziej wzrastać. O ile zaś chodzi o wymianę wartości, to nie wszędzie świadczy ona o trafnem wzajemnem zrozumieniu i o krytycznym wyborze. Anglja np. importuje z Ameryki tylko to, co jest w niej najgorsze: wielkie magazyny, „standardyzację“ przemysłową, gigantyczny kapitalizm.

Te rzeczy, wynikające z postępu industrjalnego, są największem niebezpieczeństwem Ameryki. Zagrażają one przede wszystkim staremu ideałowi demokratycznemu, a zagrażają nietylko tem, co jest w nich jawną grozą, ale i tem, co jest w nich pokusą. Symbolem tej pokusy są dla Chestertona ogłoszenia świetlne Nowego Yorku. Przy opisie Broadwayu nasuwa mu się myśl, jakby te ogłoszenia mogły czarować kogoś, coby nie umiał czytać, a jak dla tego, który czytać umie, okazują się, mimo całego swojego blasku, płaskie i marne.

Ameryka utwierdziła Chestertona w przekonaniu, że kapitalistyczny industrjalizm zbliża się do kryzysu. Czem się ten kryzys skończy, przewidzieć trudno. Są straszliwe możliwości: bolszewizm, państwo niewolnicze (które oczywiście nie nosiłoby tej nazwy, lecz prawdopodobnie mieniłoby się państwem

socjalistycznym)... Jeśli do nich ma nie dojść, muszą się co najmniej dokonać gruntowne reformy w industrializmie. Musi się on oczyścić z hańby głodu i bezprawia, musi zapewnić wszystkim bezpieczeństwo ekonomiczne, musi stworzyć dla pracy ludzkiej i zdrowe warunki. Daleki, jak zawsze, od wszelkiego doktrynerskiego zacietrzewienia, uznaje Chesterton, że wiele możnaby zrobić, idąc po linii programu Forda. Zapominając o starych swoich metodach i starych argumentach, kapitalizm mógłby się jeszcze zrehabilitować. (Myśl tę powtarzał w kilka lat później jeden z artykułów w *G. K.'s Weekly*, 19 lutego 1927). Niestety, nie ludzie typu Forda nadają ton kapitalizmowi dzisiejszemu!

Rozległa skala życia amerykańskiego daje publicystom natchnienie do wielu pomysłów, tak socjologicznych, jak i politycznych. Z jednego z takich natchnień wywodzi się między innymi głoszona dziś tu i ówdzie idea „państwa światowego“.

Zainaugurowali ją starzy prorocy pacyfizmu (z Blochem na czele), głosząc, iż wojna pod wpływem nowych wynalazków stanie się zbyt straszna, aby ludzie mogli ją wytrzymać; jakiegokolwiekby więc mieli względem siebie pretensje, będą musieli zbliżyć się i żyć zgodnie. Myśl ta wspiera się na fantastycznym założeniu, że człowiek może swoje uczucia poddać supremacji wynalezionych przez siebie maszyn, pociąga jednak nawet tak wybitne i subtelne umysły, jak Wells. Jeśli coraz bardziej doskonaląca się i coraz przez to niebezpieczniejsza maszynierja wojenna nie ma nas zniszczyć, — takie jest dalsze ogniwo tej myśli — musimy zrezygnować z wszelkich naszych partykularyzmów i stopić je w jedną olbrzymią formę państwa światowego. Innymi słowy, jak ironicznie streszcza Chesterton: „ludzie muszą porzucić patriotyzm, albo będą wymordowani przez naukę“.

Ameryka jest dla Wellsa modelem państwa światowego. Zabezpieczyłoby ono narodom świata pokój taki, jaki konstytucja amerykańska zabezpiecza poszczególnym stanom. Byłyby

to Stany Zjednoczone świata, ale Stany Zjednoczone bez prezydenta, istniałaby bowiem obawa tyranji. Światem zarządzałyby rodzaj komitetu. Chesterton zauważa, że to zbiorowe ciało mogłoby być gorszym tyranem niż jeden despota. Wiadomo przecież jak trudno jest o dobrych przedstawicieli i to nie tylko do parlamentu, ale nawet do rady miejskiej, nawet w niewielkiem mieście, gdzie wyborcy przecież i dobrze znają swoich elektów, i mają łatwość roztaczania nad nimi kontroli, bo ich codziennie spotykają. Cóż powiedzieć o radzie przedstawicieli, która wydałaby zarządzenia z jakiejś Nowej Jerozolimy albo z Bieguna Północnego! „Skosmopolityzować całą politykę, to znaczy stworzyć arystokrację globtrotterów“.

W „państwie światowym“ ma nie być wojen i ma nie być dyplomacji. Ale jakąż jest gwarancja, że nie przyjdzie w niem do konfliktów? Jakąż siła im zapobiegnie, jeśli właśnie ze względu na niebezpieczeństwo tyranji żadnych wielkich sił ma w niem nie być? Czy wystarczy pomalowanie globusu na kolor niebieski z białymi gwiazdami? Przykład Ameryki może być raczej ostrzeżeniem. Bo jakąż to drogą Stany Zjednoczone osiągnęły swoją ostateczną jednolitość? Przez jedną z najbardziej niszczycielskich wojen, która się zakończyła decydującem zwycięstwem jednego typu amerykańskiego nad innym, typu kupców nad typem ziemian. Chesterton porównywa to zwycięstwo do zwycięstwa Prus nad Francją w 1870 r. I korzyści tak przeprowadzonej unifikacji wcale nie są bezdyskusyjne. Zapewne, są raczej, aby cieszyć się z tego, że obrót rzeczy w Ameryce był taki, jaki był; ale nie brak i powodów do smutku. Typ zwyciężony miał swoje wartości cywilizacyjne, które, nie mogąc się rozwinąć, w przeważnej mierze zginęły dla świata. Ameryka wróciła do pewnej równowagi po upadku rolniczego Południa dzięki późniejszemu wzrostowi rolniczego Zachodu. Ratuje ją jej łacianość; byłoby to dla niej fatalne, gdyby łąta zachodnia uległa temu samemu losowi, co południowa. I dziś zresztą stosunki wewnętrzne w Stanach Zjednoczonych nie są samą słodyczą.

Przewaga polityczna Middle-Westu jest ciężka dla innych prowincyj; przeprowadzenie prohibicji np. było druzgocącym ciosem dla winnic kalifornijskich. Jeśli tedy dziś mówi się o Stanach Zjednoczonych Europy, które miałyby być początkiem Stanów Zjednoczonych Świata, to, mając w pamięci przykład amerykański, można sobie tę unifikację wyobrażać tylko w postaci zwycięstwa jednego z typów europejskich nad innymi, może nad wszystkimi innymi: tem więcej, że dziś Europa nie ma ani takiej jednolitości religijnej, jaką miała w średniowieczu, ani takiego typu kultury, któryby równie wyraźnie górował nad innymi, jak niegdyś górowała kultura grecko-rzymska.

10

ZNACZENIE POLSKI

Są ludzie, którzy w pismach Chestertona widzą tylko żarty i ekscentryzmy. Jednym z największych dziwactw wydaje się im dawne jego zainteresowanie i wielka życzliwość dla cudaczego i nieprawdopodobnego narodu Polaków. Nawet jednak głębsi jego czytelnicy niełatwo te rzeczy pojmują. Zwłaszcza w Anglii. Zajrzyjmy do monografii, którą mu poświęcił w r. 1915 nieżyjący już dziś Julius West, a zobaczymy, że dla tego krytyka rzeczą szczególnie trudną do zrozumienia była sympatja, jaką Chesterton okazuje dla „dziwacznych i poplątanych postulatów, znanych pod nazwą praw małych narodów“ (wiemy, co się pod tem określeniem wówczas ukrywało!) Tylko druga jeszcze rzecz w równym stopniu dziwiła Westa: nieufność Chestertona względem Żydów. West w tych kwestjach wyrażał niewątpliwie myśli szerokich kół społeczeństwa angielskiego. Toż jeszcze w r. 1921 Bernard Shaw stwierdzał, że w przekonaniu dużej części Anglików „ludy takie jak Polacy lub Irlandczycy są politycznie niemożliwe“. Wielki zaś humanista H. G. Wells, wypytywany w okresie wojny światowej przez kogoś z dziennikarzy o stanowisko w sprawie polskiej, odpowiedział przecieź, że jego nie interesuje zabawa w różnorakie znaczki pocztowe...

Niegdyś było inaczej. W okresie rozbiorów pisał wielki Edmund Burke: „Żaden mądry ani uczciwy człowiek nie może pochwalać tych rozbiorów i nie może przyglądać się im, nie przepowiadając, że w jakiejś przyszłości wyniknie z nich wielkie nieszczęście dla wszystkich państw“. W okresie romantyzmu popularny był wiersz Campbella o upadku Polski, zawierający między innymi słowa: „Nadzieja na czas jakiś pożegnała się ze światem i Wolność jękała, gdy Kościuszko padł“. Kościuszcze poświęcił też sonet wielki poeta romantyczny Keats.

Ze zrozumieniem dramatu dziejowego Polski można się było spotkać w Anglii jeszcze i później. Znakomity historyk Dalberg-Acton pisał w r. 1862 (w studjum pod tyt. „Narodowość“): „Rozbiory Polski były aktem rozpustnego gwałtu, dokonany z pogardą nietylko zwykłych uczuć, ale i prawa publicznego. Po raz pierwszy w historii nowożytnej wielkie państwo zostało unicestwione, a cały naród rozdzielony pomiędzy swoich wrogów“.

Z czasem jednak rzeczy się zmieniły. Historjografja niemiecka, typu Treitschkego, zrobiła swoje. Polskę wspomina się tylko jako odstraszący przykład dziejowy. Cóż charakterystyczniejszego nad to, że dla tak ludzkiego pisarza jak R. L. Stevenson Polska była tylko symbolem bezładu i głupiego rozgadania, krajem, gdzie (jak powiada w swoich „Podróżach z osłem poprzez Sewenny“ z r. 1879) „wszyscy się nienawidzą, obmawiają, spotwarzają i nie znoszą wzajemnie“. Nieznośną atmosferę życia pewnej wsi charakteryzuje Stevenson słowami: „rozpaplana, czyścowa Polska“...

I Chesterton musiał wyrosć wśród podobnych przekonań. Kiedy w książce o Bernardzie Shaw (1909) wypadło mu krótko scharakteryzować wybitnie dla niego antypatycznego filozofa Nietzschego, wspominał między innymi wersję o jego polskiem pochodzeniu i dodał do niej taki komentarz: „Powiedzieć, że był to polski szlachcic, to to samo co powiedzieć, że był to słaby, kapryśny i zupełnie niepożyteczny anarchista“.

Ten jednak kraj, okrzyczany i przez niego samego, jak widzimy, początkowo uważany za siedlisko anarchji, zaczął go stopniowo zaciekawiać. Zainterесowała go między innymi ta właśnie powszechność złej opinji o Polsce. Cechą Chestertona jest, jak wiemy, że nie poddaje się on sugestji żadnych panujących nastrojów i komunałów. Wszakże w pierwszym już zbiorze swojej prozy wystąpił jako „obrońca“ różnych rzeczy źle ocenianych i niesłusznie lekceważonych przez t. zw. szerokie sfery. Zaczął więc obserwować, kto to właściwie urabia ową panującą opinię o Polsce. I oto co odkrył:

— „Odkryłem, mówi w przedmowie do „Listów o sprawach polskich“ profesora Sarolei, niezawodną niemal prawdę, że wrogowie Polaków byli wrogami wielkoduszności i męstwa. Gdy ktoś miłował niewolnictwo, gdy ktoś lubował się w lichwiarstwie, gdy ktoś kochał teroryzm i wydeptane błoto polityki materialistycznej, przekonywałem się prawie zawsze, że z afektami temi łączyła się namiętna nienawiść do Polski. Polska mogła być sądzona w świetle tej nienawiści“.

Tak, drogą, jakby można powiedzieć, negatywną, powstała sympatja Chestertona do Polski. Z biegiem lat coraz więcej wzmianek o rzeczach polskich w jego pismach. W „Heretykach“ (1905) jest wzmianka o historycznej roli możnowładztwa polskiego. W „Człowieku który był Czwartkiem“ (1908) jeden z bohaterów udaje Polaka i polski akcent w angielszczyźnie. W „Zabobonie rozvodu“ (1920) jest ustęp o wielkiem znaczeniu rodziny w życiu narodowym Polski. W „Wieczystym człowieku“ (1925) spotykamy kilka słów o religijności polskiej. W dziełku „Kościół katolicki i nawrócenie“ (1926) stan chrześcijaństwa zachodniego po reformacji porównany jest do stanu Polski po rozbiorach.

Szerzej zaczął się Chesterton zajmować Polską w czasie wojny. W jednym z poprzednich rozdziałów streściłem już ustęp poświęcony Fryderykowi pruskiemu i sprawie polskiej w „Zbrodniach Angliji“ (1915). Ustęp ten kończył się zapowiedzią zmarłych wstania Polski i słowami:

— „W tym dniu pięć narodów powinno się podzielić nie ciałem, ale duchem Polski“.

Niejeden raz, wymownie, mądrze i głęboko, mówił Chesterton o sprawach polskich w okresie Kongresu pokojowego. Niektóre z jego artykułów odbijały się głośnym echem w naszych dziennikach.

Między innymi wtedy to ogłosił (w *The Illustrated London News*) ów piękny artykuł, w którym Polska była rozpatrywana poprzez allegorię swojego heraldycznego godła. „Trudno naprawdę, powiada tam, pomyśleć sobie szlachetniejsze i bardziej swoiste godło dla narodu chrześcijańskiego i rycerskiego, jak obraz tego jasnego ptaka w postaci orła a o barwach gołębia. Tym jednym obrazem wyraziła heraldyka w treściwym skróceniu, jak to często czyni, i świętość i hardość zarazem, co wyda się trudnym do zrozumienia współczesnemu człowiekowi, a co by bardzo dobrze mogło się znaleźć na tarczy św. Ludwika. Jak zaś orzeł jest orłem, tak Polak jest Polakiem. Tylko że my, ludzie dzisiejsi, musimy taką rzeczywistość symbolu brać mniej dosłownie: ograniczać ją miarą względów na obecne stosunki. Ale nasza wątpliwość co do orła zniknie zupełnie, gdy go badać będziemy metodycznie a skrupulatnie: piórko po piórku... Mądry pedant wprowadzie... będzie dowodził, że orzeł, ściśle biorąc, to wcale nie orzeł, dlatego że jest tylko trochę silniejszy niż kuropatwa, tylko trochę większy niż kanarek, tylko trochę śmielszy w locie niż kogut. Jednak fakt zostanie faktem, że orzeł jest orłem, a w pożyciu z nim rychło się przekonacie, że nie jest kanarkiem, ani kogutem. Jeśli, jako gospodarz na wsi, liczysz na jego pianie, że zbudzi cię ranną godziną, to pewno zaśpisz tę godzinę. A kiedy zechcesz... zamkną go w klatce, jak kanarka, dopniesz tego po niemałej chyba z nim walce. Kiedy zaś weźmie cię ochota zjeść go na obiad, zamiast kuropatwy... to jeszcze większa czeka cię przeprawa... A to, co odnosi się do orła, odnosi się również do białego orła“.

Po tym ustępie symbolicznym następowało przejście do zagad-

nień realnej polityki: „Uchodzi za nonsens twierdzić, że czarne jest białem, ale uchodzi dziś za rzecz całkiem naturalną utrzymywać, że białe jest szarem. Z pewnością też międzynarodowi sofiści będą nam dowodzili, że biały orzeł Polski jest szarym. Otóż my ani na chwilę nie możemy dopuścić do głosu tego rodzaju sceptyków w chwili, gdy porządkujemy sprawę Europy. Jeszcze mniej możemy się zgodzić na tego rodzaju rozumowanie, gdy idzie o wschód Europy; właśnie dlatego, że to rozumowanie ma za sobą pewne pozory słuszności“. Ma pozory słuszności, bo prawdą jest, że wschód Europy jest chaotyczny. „Lecz jeszcze bardziej oczywistą prawdą jest fakt, że napotykaamy tam rzecz, która jest silną narodową i społeczną jednością: ta rzecz nazywa się Polska, a jest tak oczywista, jak orzeł lub kogut“. Zrozumienie tej prawdy i wyciągnięcie z niej konsekwencji jest aktem rozumu politycznego. „Polska bowiem jest nie tylko koniecznością dla wolnej Europy, ale przede wszystkim koniecznością dla wolnej Anglii“... Nieufność do Polski w politycznych kołach angielskich tłumaczy się nawykiem do traktowania polityki jako gry nieczystej i wynikającą stąd niemożnością zrozumienia, „że to, co odpowiada naszym ideałom, w równej mierze odpowiada naszym interesom“.

W lecie roku 1919 w artykule „Polacy i antypolacy“ (w tygodniku *The New Witness*) wystąpił Chesterton z oburzeniem przeciwko misji angielskiej wysłanej do Polski dla badania skarg żydowskich pod wodzą Stuarta Samuela, który sam był żydem.

W r. 1920 ogłosił Chesterton dwa artykuły, które niebawem wyszły w polskim przekładzie w broszurze p. t. „Polska a bolszewizm“. Zawarta tam została znana nam już charakterystyka doktryny bolszewickiej, a pod adresem Europy zachodniej zostały wypowiedziane ostrzegawcze słowa:

— „Jeśli by Polska upadła, wraz z nią rozpadłby się w gruzy szaniec pokoju całego świata“.

W r. 1921 przemawiał Chesterton za załatwieniem sprawy śląskiej w myśl programu polskiego.

W r. 1922 napisał przedmowę do „Listów o sprawach polskich“ (*Letters on Polish Affairs*) prof. Ch. Sarolei.

— „Mogę wyrzec o sobie, powiada tu, że byłem zawsze stronnikiem ideału polskiego, nawet wówczas, gdy moja sympatja ku niemu była głównie instynktem“... — Szerzej mówi o stosunku popularnej opinji o Polakach do rzeczywistego zachowania się ich w chwili krytycznej próby. Przedstawiano Polaków jako „histeryczne dzieci“, niekarne, niezaradne i zanarchizowane, a oni odpowiedzieli na to „zadając jedyne wogóle praktyczne klęski bolszewizmowi i niszcząc go na polu walki“, podczas gdy Anglicy robili mu tylko docinki w gazetach, a ulegali mu na rynkach.¹

Myśli o Polsce wyraziły się też kilkakrotnie w poezji Chestertona. W „Bitwie powieści“ (1915), gdzie występują chóry ze wszystkich wielkich pobojoisk wojny, zjawia się między innymi i chór polski, aby wspomnieć straszną godzinę, „gdy trzech królowie się spotkali, a na obliczu Boga była chmura“, i opowiedzieć o czasy boleści wychylonej „za rozgrzeszenie cara, w ręce narodów, które pamiętają, i imperjów, które zapominają“. Poemat „Groby angielskie“, mówiący o świecie powojennym, przedstawia szczęście tego świata przedewszystkiem w obrazie „starożytnego śmiechu, idącego w złocie przez winnice Lotaryngji“ i w obrazie „sztandarów powiewających nad Warszawą, która znowu powstała“. Trzeci poemat (*Poland*, zawarty w zbiorze z 1922 r.) w całości jest Polsce poświęcony. W sposób bardzo znamieny dla swojej twórczości, powtarza w nim Chesterton motyw symboliki heraldycznej już raz użyty

¹ Artykuł o białym orle był po polsku drukowany w *Głosie Narodu* 8 marca 1919; artykuł o roli Polski na wschodzie Europy i o stosunkach Polaków do Niemców streszczono w *Kurjerze Warszawskim* 13 lutego 1919; artykuł o misji Samuela drukowała *Gazeta Warszawska* 21 września 1919; wyjątki z artykułu o Górnym Śląsku podała *Rzeczpospolita* 12 sierpnia 1921; artykuł o stosunku opinji angielskiej do Polski streściła też *Rzeczpospolita* 23 września 1921.

w artykule z r. 1919, ale teraz przetransponowany na tonację podniosłości i skojarzony z motywem biblijnym. Obraz poprzednio traktowany z pewną przymieszką humoru, teraz ukazuje nam wielkie perspektywy historjoficzne i moralne:

— „Starożytni wieszczbiarze, co wróżyli z ptactwa, umieliby wytłumaczyć, co znaczyły te pierzaste potwory: te orły o dwóch twarzach, ten orzeł prawdziwie czarny. Teraz, kiedy ptaki bojowe padły i szlakiem ich nadciągnęły sępy, wiemy, jakie to przebaczenie i jaki pokój będzie okupem milczenia naszych małych władców.

Ludzie, którzy sprzedają to, co inni zrobili, — podobnie jak sępy jedzą to, co przez innych zostało zabite — będą dowodzić, składając ze sobą piórka, że niema nic czarnego, że wszystko jest szare: szare tak, jak te brudne gołębie, które były sprzedawane przez zmieniaczy pieniędzy i które wśród trzasku rozbijanych stołów porwały się i padły na ziemię przed gniewem Chrystusa.

Ale skoro Bóg uczynił gniew wspaniałym, wznosił się w górę znak po wieczne czasy: tam, gdzie czarne orły i szare sępy skupiły się nad bohaterskim domem, tam, gdzie wojna jest świętsza niż pokój, a nienawiść świętsza niż miłość, — zajaśniał — straszliwy jak Duch Święty — orzeł — bielszy cd gołębic“.

W r. 1923 wyszedł angielski przekład „Nieboskiej Komedji“. Niezawodny w takich wypadkach Chesterton, na prośbę tłumaczek (Miss H. E. Kennedy i p. Z. Umińskiej), napisał przedmowę. Jest to nietylko zbiór mądrych uwag o utworze Krasińskiego, ale zarazem bardzo dosadna próba uprzytomnienia Anglikom ogromu rozbiorowej katastrofy Polski. Chcąc rzecz rozświetlić analogją, przedstawia Chesterton, coby było, gdyby jakaś konferencja pokojowa uchwaliła podzielić Anglię np. między Niemcy, Francję i Stany Zjednoczone. „Nikt nie wie — czytamy tam — coby mówił Anglik, nie mając ani kawałka Anglii, po którymby mógł chodzić, ale możemy mieć zupełną pewność co do tego, coby mówili wówczas jego wrogowie i ciemiężcy: mówiliby ściśle to samo, co mówili wrogowie i ciemiężcy Polski, i mieliby zupełnie tyle samo słuszności, co tamci“.

W tymże roku 1923 wygłosił Chesterton serdeczne słowo wstępne przed odczytem londyńskim profesora Dyboskiego o stosunkach gospodarczych Polski.

W *G. K.'s Weekly* dość często można spotkać notatki o Polsce w rubryce przeglądów politycznych, a świadczą one, że Polska jest tam uważana za jeden z bardzo ważnych czynników życia pokojowego w Europie. Tak więc w numerze z 27 kwietnia 1925 można było tam czytać notatkę o sprawie Gdańska, przyczem pogląd Chestertona był sformułowany zwięźle i epigramatycznie: w punktach. Jeden z nich głosi, że w czasach nowożytnych normalną jednostką patriotyzmu jest naród, a nie miasto (choć inaczej bywało dawniej), i dlatego „nie można dopuścić, aby coś mniejszego niż naród uniemożliwiało egzystencję narodu“. W nr. z 4 lipca 1925 zwracało *G. K.'s Weekly* uwagę na niepokojący symptom milczenia o Polsce w prasie angielskiej. „Nie spodziewamy się, brzmiały słowa artykułu, aby imperjalistyczni lub kosmopolityczni politycy wiedzieli, czym Polska jest w świecie, a nawet gdzie leży na mapie, ale chcemy im wierzyć, że zainteresowani są sprawą pokoju... Otóż zaleca się im, aby wzięli pod uwagę słowa Polski, że, jeśli będzie jakikolwiek zamach na całość jej terytorjum, to będzie wojna. Nie jest rzeczą istotną z tego punktu widzenia, czy wojna ta skończy się zwycięstwem Polski, czy też jej klęską. Polacy przywykli nawet swoje klęski czynić czemś równie groźnym dla swych sąsiadów, jak zwycięstwa“...

Wielkie zrozumienie dla interesów Polski okazał też Chesterton w okresie konferencji lokarneńskiej.

Po przewrocie majowym 1926 r. pojawił się w *G. K.'s Weekly* cały szereg notat o Polsce, bardzo dla niej życzliwych, aczkolwiek informacje, które były ich podstawą, nie wszystkie były ścisłe (czytało się tam, między innymi, że przewrót był wywołany przez spisek germanofilski, mający na celu oderwanie części terytorjum polskiego dla Niemiec, i że marsz z Rembertowa na Warszawę miał za cel tylko ubiec wybuch tego spisku: wiadomości tego rodzaju krążyły widocznie w Anglii). Chestertonowi chodziło przede wszystkim o upewnienie opinii, że, pomimo krwawego przełomu, spistość państwowa Polski nie osłabła.

„Polska jedna i niepodzielna“: taki manifestacyjny tytuł miała jedna z owych notat.

Wiosną r. 1927, na zaproszenie Polskiego Klubu Literackiego, przyjechał Chesterton do Polski i zabawił tu około pięciu tygodni, zwiedzając kolejno Warszawę, Poznań, Kraków, Lwów i Wilno, i robiąc jeszcze z tych centrów mniejsze wycieczki na prowincję. Odczyt, wygłoszony 5 maja w Sali Pompejańskiej w Warszawie i powtórzony 14 maja w auli Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, dał mu możność zrekapitulowania poglądów na historyczne podobieństwa i przeciwieństwa pomiędzy Anglią a Polską (*England and Poland: a parallel and a contrast*). Przewaga szlachty w rządach, brak stanu średniego, zbyt liczna i zbyt potężna arystokracja, wielka miłość wolności: wszystkie te znane rysy dziejów Polski są także rysami dziejów Anglii. Konsekwencje tych rysów były w dwóch krajach różne, nie zawsze w Anglii lepsze niż w Polsce. Polska, mimo parowiekowej wyłączności szlacheckiej, dochowała sobie przeciw olbrzymi stan włościański, który jest dzisiaj jej wielką nadzieją, w Anglii natomiast, odkąd zniszczono włościan samodzielnych (w XVI i XVII wieku), stanu chłopskiego, któryby przechowywał tradycje, obyczaje, strój i t. d., poprostu niema. Anglja, następnie, nigdy nie ustaliła swojego rozumienia wolności, tak jak Polska w Konstytucji 3 maja, a jasne sformułowanie ideału jest rzeczą wielkiego znaczenia w życiu narodu.

Chesterton nie miał warunków do przeprowadzenia głębszych studjów nad Polską (zbyt krótko bawił w każdym z ośrodków naszego życia i dużo stosunkowo czasu zajęły mu uroczyste przyjęcia, w serdecznej atmosferze, jaka otaczała jego pobyt, dosyć liczne), zebrał wszelako sporo różnorodnych obserwacyj, które po powrocie zużytkował w szeregu artykułów i w odczycie pod tyt. „Czem jest Polska“ (*What Poland is*), wygłoszonym w Londynie 7 lipca 1927 r.¹

¹ Tekst tego odczytu, a także szczegółową kronikę pobytu Chestertona w Polsce i bibliografię ważniejszych artykułów, które mu tu wtedy poświęcono,

Własne spostrzeżenia pozwoliły mu przede wszystkim jeszcze bardziej rozszerzyć poruszany dawniej temat podobieństwa między Polakami a Anglikami. Podobieństwo to widzi Chesterton teraz już nietylko w ich historii, ale w licznych rysach usposobienia: w pojęciu gentelmaństwa, w poczuciu humoru, śmieszności, taktu, „w stosunku do koni, do psów, do pospolitych okoliczności życiowych“... Podobieństw takich, wywodzi, znacznie mniejby się znalazło, gdyby porównać Anglików z Niemcami albo którymkolwiek z narodów łacińskich. Szczegóły z przyjęcia na dworcu w Warszawie, z konkursów hippicznych — wszystko staje się mu pomocne do wejrzenia w istotę polskiego charakteru narodowego.

Bardzo mocno akcentuje Chesterton zachodność Polski i przyznaje, że stopień tej zachodności przeszedł jego oczekiwania. Tłumaczy ją zresztą natychmiast, przypominając w jak bliskiej styczności Polska pozostawała z wielkimi sprawami Zachodu poprzez wszystkie wieki swojej historii. Symbolem jej roli kulturalnej staje się dla niego Kraków, stara placówka nauki europejskiej. Kiedy zaś uprzytomnia sobie, ile to razy fale wschodniej barbarji docierały do tej placówki, zdaje mu się, że hejnał marjacki brzmi jak odzew cywilizacji obłączonej. Czemże, pyta, była sprawa przeciwko Polsce? To nie był wypadek z „małym narodem“. To nie była nawet niesprawiedliwa wojna przeciwko plemieniu. „To było usiłowanie zniszczenia czegoś takiego jak Francja albo Anglja, i to zniszczenia całkowitego“. Usiłowanie to, na szczęście, zawiodło. „I gdyby wielka

ogłosił miesięcznik warszawski *Pologne Littéraire* 15 października 1928 r. — Dwa artykuły o Polsce: *On Poland* oraz *On New Capitals* wcielił Chesterton do zbioru *Generally Speaking* (1928). Inne pozostały w zeszytach *G. K.'s Weekly* i innych pism. — Przedmowa do *Nieboskiej komedji* w polskim przekładzie była ogłoszona w *Przeglądzie Warszawskim* w marcu 1924. — Specjalnie dla polskiej publiczności napisany artykuł Chestertona mieści się na wstępie zbiorowej książki krakowskiej *Święty Franciszek z Assyżu* (1928).

wojna nie sprawiła nic innego, jak tylko ten powrót do zdrowia, wyrażający się w odbudowaniu Polski, byłaby już naprawdę warta życia wszystkich ludzi, którzy w niej zginęli; bo Europa bez Polski byłaby Europą bez czegoś środkowego a cywilizowanego i naturalnego, — co powinno było istnieć i czego strata musiałaby zniszczyć równowagę we wszystkim“.

Mówiąc o dzisiejszem państwie polskiem, kładzie Chesterton nacisk na to, że powstawało ono wśród wyjątkowo okropnych warunków, bo po wojnie dłuższej niż gdziekolwiek indziej i bardziej niż gdziekolwiek tragicznej. Ledwo skonsolidowane, rozbudziło ono przeciwko sobie olbrzymie nienawiści. Skąd one? Jest to macierzysta niejako nienawiść typu bolszewickiego i typu pruskiego przeciwko temu, co Polska reprezentuje. Obecnie jednak nienawiści te występują w przebraniu krytyki pozytywnej i rozwijają się głównie na gruncie sprawy mniejszości narodowych. Otóż w sprawie tej istnieją niewątpliwie trudności i zawikłania, ale „Polacy dobrze wiedzą o tych trudnościach i raczej pragną rozwiązać je w sposób sympatyczny, podczas gdy jedyne siły czekające, by się tam wdrzeć, to Niemcy i Rosjanie, którym się nigdy nie śniło nawet udawać sympatję dla poddanych sobie narodów. W związku z tem pewne drobne kryterjum może być pożyteczne w odniesieniu do dziennikarskich wrogów Polski. Będzie rzeczą zabawną zapytać tych, którzy dziś płaczą nad Litwą, czy Rusią, jak wielu z nich dawało słyszeć swój płacz nad temi krajami wówczas, gdy tworzyły one część olbrzymiego imperjum“...

W tym samym duchu mówił Chesterton (w grudniu 1927 i we wrześniu 1928 r.) o sprawie polsko-litewskiej, gdy z powodu wytoczenia jej na forum Ligi Narodów i przewlekłych konferencyj zrobiło się o niej głośno w Europie. „Polacy, pisał, są dość realistami, aby przyznać, że Gdańsk jest dziś miastem niemieckiem i że części Śląska miały prawo pozostać przy Niemcach“. Wileńszczyzna jednak w jawnym plebiscycie opo-

wiedziała się właśnie wyraźnie za Polską. Podawanie w wątpliwość wartości tego plebiscytu, wymagałoby uprzedniego dowodu, że odbywał się on pod przymusem. Odrzucanie natomiast jego wyników bez takiego dowodu jest objawem powojennego cynizmu, zmieszanego z mętym powojennym idealizmem, który uważa za regułę, że w sporze między dwoma narodami słuszność jest zawsze po stronie mniejszego.

ENKAPRESJA

IV

EKSPRESJA

IV

EKSPLORACJA

HUMOR

Ktoś poinformowany o katolickich poglądach Chestertona a nieobeznany z jego sposobem pisania, zdziwiłby się prawdopodobnie, widząc taki początek jednego z jego artykułów (w *G. K.'s Weekly* z 12 maja 1928):

— „Współczesne zainteresowanie dla religii staje się po prostu przerażające. Muszę błagać redaktorów, wydawców, nakładców i wszystkich innych, aby nie wciągali każdej ludzkiej istoty w głębokie dyskusje teologiczne“.

Z dalszego ciągu oczywiście wyjaśnia się humorystyczno-ironiczny charakter tego wstępu: chodzi tu o płytkie artykuły w dziennikach, traktujące o kwestjach religijnych, ale bynajmniej nie w rozumieniu teologicznym, o artykuły, które wymieniają wprawdzie wyraz religja z wielkim namaszczeniem i bardzo często, ale roztopiają jego znaczenie w banalnych ogólnikach idealistycznych. Ewangelja głoszona przez te artykuły jest mdła i wyłania się z poza niej „fałszywy Jezus dziennikarzy“. I to właśnie jest powodem, że Chesterton zwraca się do braci dziennikarskiej z prośbą o zmianę zainteresowań. — Ale znowu ta prośba jakże jest ustylizowana? Oto ni mniej, ni więcej, tylko w słowach:

— „Wróćcie nam Barabasza!“

Co do istoty rzeczy nie może tu być nieporozumienia, zwłaszcza że nieco dalej Chesterton wypowiada się już w sposób bezpośredni („My, którzy rzeczywiście mamy swoją teolo-

gję i filozofję, znajdziemy się w położeniu ironicznem“) — humor wszelako, z jakim ta ironja się wyraża, będzie pewno niejednego czytelnika konsternował.

— „Nie mogę uwierzyć, aby Chesterton był szczery wobec samego siebie“.

Takie mniej więcej słowa wyrzekł pewien niepospolity myśliciel polski, który nigdy nie pisał innym stylem, jak podniosłym. Inny zaś wybitny entuzjasta po pewnym odczycie o Chestertonie streścił swoje wrażenia w takim mniej więcej zdaniu:

— „Miałbym ochotę tego Chestertona ze wszystkimi jego dowcipami nabić w armatę i wystrzelić“.

Należy dodać, że ani w jednym, ani w drugim przypadku nie przemawiała tu niechęć ideowa. Obydwaj cytowani pisarze przekonaniowo raczej z Chestertonem sympatyzują. Przeszkadza im jego humorystyczny sposób pisania. Podobnie było ze Stanisławem Brzozowskim. Dostrzegłszy w Chestertonie już w r. 1910 „najbystrzejszego essayistę naszych czasów“, skarżył się przeciw na jego „przykrą manjerę“, a w jednym z listów mówił: „Styl Chestertona jest jednak wielką wadą tego pisarza. Trudno go czytać, nawet gdy go się musi podziwiać“.

Podobne zaś fakty można zaobserwować i gdzieindziej. Ks. Tonquédec np., rekomendując czytelnikom francuski przekład „Ortodoksji“, z pewnem jednak zakłopotaniem i z różnemi zastrzeżeniami mówi o pierwiastku humoru, który w zawartości tego dzieła stanowi obfitą przyprawę.

Coś podobnego bywa nawet i w ojczyźnie autora. Przyjaciel jego W. R. Titterton, recenzując jego książkę „Zarys zdrowej myśli“, jak gdyby z westchnieniem mówi, że dla wielu ludzi książka ta będzie zbyt zabawna, aby mogli uwierzyć w prawdę tego, co jest jej treścią. Aczkolwiek bowiem Anglja jest ojczyzną humoru, jest i w niej niemało ludzi takich, jak bohater powieści Wellsa, William Clissold, dla którego humor jest tylko brakiem odwagi moralnej i ukrywaniem się w komizmie przed wielkimi zagadnieniami życia.

Wypadki też nieporozumień na tem tle musiały się Chestertonowi zdarzać często. Mówi o nich już we wczesnym zbiorze szkiców „Ze wszystkich względów“:

— „Mój los w większości kontrowersyj jest dosyć patetyczny. Jest prawie niezmienną regułą, że człowiek, z którym się nie zgadzam, myśli, że robię błazna z siebie, a człowiek, z którym się zgadzam, myśli, że robię błazna z niego“.

Na opinie tego rodzaju replikował Chesterton już w „Heretykach“, tłumacząc w polemice z uroczyście zawsze nastroszonym publicystą Mac Cabem, że zabawność nie jest bynajmniej przeciwieństwem powagi, ale tylko — braku zabawności. Kwestja, jak człowiek wypowiada się, czy we frazeologii groteskowej i śmieszącej, czy też majestatycznej i powściągliwej, to nie kwestja pobudki ani postawy moralnej, ale kwestja instynktu ekspresyjnego. Czy ktoś będzie chciał głosić prawdę w długich poważnych okresach, czy też w zdaniach krótkich i żartobliwych — to zagadnienie analogiczne do tego, czy będzie chciał przemawiać po francusku czy po niemiecku. Na różne typy ekspresji należy patrzeć, jak na różne formy myślenia. Otóż wśród tych form jest i taka, której znamieniem są huczne żarty i humorystyczny rozpęd. Forma ta ma swoją rację bytu obok innych, bo odpowiada pewnemu rodzajowi emocyj, tak jak inne formy odpowiadają innym rodzajom emocyj: w podobny sposób pewnemu rodzajowi emocyj odpowiadają tańce powolne i stateczne, a innym gwałtowne i skoczne.

Z tak uzasadnionego i obronionego prawa korzysta Chesterton w całej pełni. Aczkolwiek też późniejsze jego pisma nie są już urozmaicone takimi kaskadami conceptów, jak wcześniejsze, niema wszelako wśród jego książek ani jednej takiej, w którejbyśmy nie znaleźli żartów albo innych objawów werwy komicznej.

Czasem są to formacje czysto niejako dekoracyjne. Oto np. w „Heretykach“ powiada Chesterton o Wellsie, że jest on jedynym z pośród świątecznych przedstawicieli swego pokolenia,

który nie przestał rósć. A potem dodaje: „Można się obudzić w nocy i słyszeć, jak on rośnie“. To drugie zdanie wprowadza ton komiczny, ale nic nie zmienia w poważnej treści, wprowadzonej przez zdanie pierwsze. Wcale niema w niem intencji osłabienia obserwacji o nieustannem rozwijaniu się Wellsa. To tylko humorystyczny ozdobnik. Z czemś podobnem mamy do czynienia, kiedy w „Zarysie zdrowej myśli“, po ustępie przedstawiającym, jak, wobec rozpowszechnienia automobilizmu, zmalało znaczenie kolei, czytamy, że dałoby się poniekąd powiedzieć, iż w poczekalniach dworców kolejowych już wyją wilki, a na kominach lokomotyw ptaki wiją gniazda. Komiczna ta hiperbola nie zmienia nic w rzeczowym stwierdzeniu, które ją poprzedza, nic też nam nie mówi o ideowym stosunku autora do zawartego w tem stwierdzeniu faktu. Z punktu widzenia treści całego ustępu dałoby się co najwyżej powiedzieć, że concept ten ma rolę czynnika wyjaskrawiającego, a przez to umacniającego w pamięci myśl główną. To samo w cytowanym poprzednio przykładzie z „Heretyków“.

Wypadki jednak tego rodzaju są stosunkowo rzadkie u Chestertona. Przeważnie pomysły humorystyczne są u niego wprowadzane z zasadniczego wątku myślowego i ściśle są z tym wątkiem zespolone. W przedmowie, którą Chesterton napisał do wydania „Księgi Joba“, czytamy: „Dużo ludzi opowiadało się za tą charakterystyczną formułą współczesnego sceptycyzmu, że dzieła Homera były napisane nie przez Homera, ale przez inną osobę tego samego nazwiska“. Efekt komiczny tego zdania jest nieodłączoną funkcją jego satyrycznej treści. — Inny przykład o podobnym temacie. Rozdział siódmy „Krótkiej historii Anglii“ rozpoczyna się od ustę u, krytykującego nowoczesną krytykę historyczną, zwłaszcza tę jej zasadę, która stała się jakby punktem jej honoru: że mianowicie wszystkie świadectwa „późne“ są bezwartościowe. Wedle tej zasady, dwa podobne wypadki traktowane są jako jeden i tylko późniejszy uważany jest za wiarogodny. Ten fanatyzm naukowy, mówi

Chesterton, ignoruje najpos olitsze koincydencje życia ludzkiego. I oto zakończenie ustępu: „Jakiś przyszły krytyk powie prawdopodobnie, że opowieść o wieży Babel nie może być starsza niż wieża Eiffla, ponieważ na Wystawie Paryskiej było napewno pomieszanie języków.“ Tutaj zabawność oczywiście nie jest złączona z treścią myślową tak nierozzerwalnie jak w przykładzie poprzednim: wszelako i tutaj efekt komiczny ma charakter nie dekoracyjny, lecz organiczny: jest nie tylko na treści myślowej osadzony, ale treść tę wzbogaca: aczkolwiek bowiem zdanie ostatnie mówi ideowo to samo co poprzednie, mówi jednak silniej, pełniej więc objawia postawę autora.

Najrozmaitsze są formy humoru chestertonowskiego. Szczególnie często przybiera on postać zabawnych porównań, w których najnieoczekiwanej dla czytelnika konfrontowane bywają rzeczy najodleglejsze od siebie znaczeniem i charakterem.

Bardzo często również objawia się humor Chestertona w postaci ironji. Jaskrawym jej przykładem jest przytoczony poprzednio ustęp z artykułu o religji. Czasem jednak wsuwa się ironja do tekstu w sposób wysoce dyskretny. Tak np. w książce o R. L. Stevensonie (1927) wspomina Chesterton o jednym z wywodów najnowszej psychologii; i oto po słowach „najnowsza psychologia“ następuje w nawiasach malutkie dopowiedzenie: „ten nieomylny i niezmienny autorytet“! O kilka wierszy dalej pojawia się wyraz „podświadomość“; i znowu w nawiasach krótkie dopowiedzenie: „ten wesoły towarzyszy“!

Jest też Chesterton wielkim artystą parodji. Za jeden z jego majstersztyków słusznie uchodzi porównawcze przedstawienie stylu Browninga i Mereditha (w książce o Browningu) na dwójkiem opracowaniu motywu... zrzucania człowieka ze schodów. Jest to przykład parodji — jeżeli się tak można wyrazić — czystej. Częstszy zresztą jest typ parodji o funkcji satyrycznej.

Często również posługuje się humor Chestertona obrazowym pierwiastkiem wyrażań, które w języku potocznym treść obrazową już straciły; stąd powstają dowcipne asocjacje, jak np.

w krytyce pomysłu „państwa światowego“ (w książce o Ameryce): „Państwo światowe powinno ciągnąć się naokoło świata; a ciągnięcie się naokoło świata zdaje się być dobrą szkołą argumentacji w kole“. Gdzieindziej znowu czynnikiem efektu komicznego staje się etymologiczne pokrewieństwo wyrazów, np. (w *G. K.'s Weekly* z dn. 28 lipca 1928): „Świat znużył się już swoją przyszłością: tą przyszłością, która jest opisywana przez przyszłościowców (futurystów)“. — Prawie nigdy jednak nie spotykamy się u Chestertona z komizmem słownym, opartym tylko na asocjacjach dźwiękowych. Owszem, podobieństwo czy tożsamość wyrazów występuje nieraz jako element komizmu, ale asocjacji dźwiękowej towarzyszy zwykle także asocjacja znaczeniowa. Oto typowy przykład (z książki o Stevensonie): „Jest błędem mówić prawdę za często, tak, że traci świeżość: szczególnie, jeżeli to jest prawda o tem, jak świeżość ma być zachowana“.

Gdyby ktoś chciał dokonać szczegółowej i dokładnej klasyfikacji form humoru chestertonowskiego, musiałby pewno napisać osobną książkę. Tutaj wymieniłem tylko przykładowo kilka charakterystycznych typów.

Żarty Chestertona robią często wrażenie błahych. Przy bliższym jednak wejrzeniu przekonujemy się, że budowa niejednego takiego żartu, który nam się wydawał bardzo tani, jest w istocie wcale złożona. Oto przykład. W książce o Ameryce analizuje Chesterton modną fikcję „państwa światowego“. Znamy treść tych jego wywodów. Państwo takie byłoby jaskrawem przeciwieństwem demokracji i wytworzyłoby z konieczności oligarchję typów wyjątkowych: poliglotów i podróżników. Wielu obywateli zna swój własny kraj, ale iluż jest takich obywateli, którzy znają kraj z za siódmej góry i dziewiętej rzeki? „Jeśli nasza perspektywa polityczna ma rzeczywiście objąć Wyspy Ludożercze, musimy z konieczności uzależnić się od tej wyższej i wybranej mniejszości ludzi, która była na Wyspach Ludożerczych; a raczej od tej jeszcze mniejszej i bardziej przesegregowa-

wanej mniejszości, która z nich wróciła“. — Przyjrzyjmy się konstytucji tego żartu. Przedewszystkiem: ani jeden szczegół nie jest tu mechaniczną przyczepką. Wszystko jest wyprowadzone z organizmu poprzedzającego wywodu i nietylko humorystycznie go ilustruje, ale także logicznie uzupełnia i zamyka. Wyspy Ludożercze — to w jednym drastycznym wyrażeniu uprzytomnienie wszystkich jakże różnych od siebie odmian cywilizacji, istniejących w świecie dzisiejszym a pośpiesznie sprowadzanych do wspólnego mianownika przez idealistów kosmopolityzmu. Znajomość Wysp Ludożerczych — to satyryczne ujęcie trudności, jakie będzie nastęczało zdobywanie wiedzy politycznej o skali globalnej. Ludzie wyprawiający się na Wyspy Ludożercze — to humorystyczne upostaciowanie wyjątkowości. Największe jednak efekty przynosi trzeci krąg asocjacyj. Jeśli Wyspy Ludożercze niedarmo tak się nazywają, to powrót z nich musi być rzeczą znacznie jeszcze rzadszą, niż wyprawa do nich. Oto droga do wytwarzania się elity! Ekspertami w rzeczach tego odległego kraju będą oczywiście tylko ci, którzy z niego wrócą. A któż to będzie? Może ci, którzy zdołali z ludożercami zawrzeć jakiś pakt, przyjmując obyczaj ludożerstwa? Może ci, którzy zostali przez ludożerców uznani za nie nadających się nawet do zjedzenia? A może poprostu blagierzy, którzy będą utrzymywali tylko, że tam byli, wiedząc dobrze, że nikt tego nie sprawdzi? Możemy myśleć co chcemy. — Żart składa się więc jak gdyby z kilku kół koncentrycznych, z których każde otwiera coraz to nowe widoki. Nie jest lichy żart taki!

Zdarzały się też fantastyczne wprost wypadki niezrozumienia żartów Chestertona wskutek nadmiernej ich kunsztowności. Najkapitałniejszy chyba był następujący. W r. 1913 Chesterton napisał sztukę teatralną p. t. „Magja“. Sztuka była niezwłocznie wystawiona. Redaktor kwartalnika *The Dublin Review* wpadł na pomysł, aby autora samego poprosić o napisanie recenzji. Chesterton zgodził się i napisał artykuł, który jest persyflażem sprawozdania teatralnego. (Obszerne wyjątki z niego przytoczył

Julius West w swojej książce o Chestertonie). Między innymi został tu sparodjowany ten tak częsty typ uwagi recenzenckiej: że temat sztuki nadawałby się raczej do powieści lub noweli. Czytamy więc; „Dzięki tej znajomości wszelkich dusz ludzkich, która schodzi na każdego człowieka (choćby niegodnego) z chwilą gdy zostaje on krytykiem teatralnym, dostrzegam, że autor „Magji“ pierwotnie napisał ją jako nowelę. Jest to zła sztuka, ponieważ była to dobra nowela“. I t. d. I oto znalazł się taki krytyk niemiecki (Karl Arns), który napisał o Chestertonie całe studjum (1925), a nie tylko nie poznał się na tym żarcie, ale nawet (z nadmierną zaiste skwapliwością!) wychwalił ową nieistniejącą nowelę. Czytamy w jego książeczce: „Nowela Chestertona *Magic* (1913) jest samą jasnością. Opracował on ją także w formie komedji“... Rzadko pewno paradyści osiągnęli podobne sukcesy!

Subtelność zresztą nie jest bynajmniej ani stałą ambicją, ani stałą zasadą humoru Chestertona. Czasem, owszem, posługuje się on środkami komizmu zgoła pospolitego. Tak jest np. w drobnym humorystycznym artykuliku p. t. „Nowa sztuka“ (*G. K.'s Weekly*, z 2 czerwca 1928). Muzyka, czytamy tam, odmieniła w ostatnich czasach swoje instrumenty: poryk tuby, klekot blaszanek, trzaskanie patyków — to jej nowe i ulubione efekty. Podobne inowacje można zauważyć i w plastyce. Dlaczegoż nie podąża za nimi sztuka perfumerska, ciągle tkwiąc w konserwatywnej destylacji sentymentalnych kwiatów? Gdzież równomierność rozwoju wszystkich zmysłów? Gdzie synteza estetyczna? Przecież i w perfumerji możliwy jest postęp! „Niechże więc czytelnik nie zdziwi się, jeśli nasze kroniki salonowe podadzą wkrótce wiadomość o woni czosnku ze stęchłą oliwą, stanowiącej ulubione perfumy lady Doroty; o motywie smażonych ryb, dominującym w zapachu Mrs. Darcy Van; o selekcji gazów ściękowych, tak subtelnie urozmaicanej przez wiecznie młodą Comtesse; o prostym efekcie szlamu stosowanym przez dziedziczkę domu Goldsteinów; albo wreszcie o nieokreślonym lecz wytwornym

odcieniu gotowanego łożu z fabryki mydła, który nas uwiadamia, że droga nasza księżna Dorking pojawiła się w tłumie“. — Jeśli Chestertona porównywno z Rabelem, to przedewszystkiem pewno dla takich pomysłów, jak ten właśnie: założenie ich bywa nieraz równie niewybredne, jak tutaj, zawsze jednak zdumiewać się trzeba ich groteskowem bogactwem.

Olbrzymia jest też skala tematów humoru chestertonowskiego: od sezonowych mód sięga aż do metafizycznych zagadnień bytu. Nie znaczy to, aby Chesterton zawsze i o wszystkim, co się w tej skali mieści, mówił humorystycznie. Wiemy, że tak nie jest; wiemy, że umie on mówić w sposób bardzo rozmaity, i bardzo nieraz od humoru daleki; potrafi jednak w humorystyczny sposób dotykać kwestyj, które wydają się jak najbardziej do tego niepodatne. Przykład. Znakomity anatom wygłosił odczyt o życiu i śmierci, i zakończył go konkluzją, że istnienie duchowe ustaje wraz z działalnością fizyczną. Dodał przytem, że żaden medyk nie może sumiennie powiedzieć nic innego. Chesterton, streściwszy ten odczyt (w tygodniku swoim z 26 maja 1928), tak pisze dalej: „Jakkolwiek ciężki byłby przypadek zwany śmiercią (a rzeczywiście bywa on czasem fatalny), wydaje mi się on jednym z tych, w których medyka wcale wzywać nie trzeba.“ To tylko w opowieściach „detektywicznych“, ciągnie Chesterton, tak zawsze bywa, że wszyscy biegają po lekarza, skoro tylko się przekonali, że człowiek nie żyje. Ale w opowieści detektywicznej lekarz nas może przynajmniej o czemś pouczyć na podstawie martwego ciała; w rozważaniach natomiast ontologicznych — o niczem zgoła: „odwieczna powieść detektywiczna tylko się gmatwa, gdy doktor medycyny występuje jako doktor teologii.“ Medyk może stwierdzić tylko, że „ciało nie może już kopać, mówić, kichać, gwizdać, ani tańczyć dżiga. Nie trzeba zresztą być tak bardzo medykiem, aby to widzieć. Czy jednak ta zasada energii, która niegdyś pozwalała mu kopać, mówić, kichać, gwizdać i tańczyć, istnieje jeszcze, czy nie istnieje na jakiejś innej

plaszczyźnie istnienia — o tem medyk nie wie nic więcej, niż każdy inny człowiek.“ I teraz porównanie. Powoływać się tu na opinię lekarza, to jest tak, „jak gdybyśmy mówili, że kompetentny budowniczy albo geometra musi przeczyść możliwości czwartego wymiaru, ponieważ posiadał on techniczny sekret, że budynek mierzy się długością, szerokością i wysokością. Nasuwa się oczywiście pytanie: — poco wzywać geometrę?“ I potem następuje jeszcze drugie takie humorystyczne porównanie.

Czy taka bujna werwa komiczna nie jest niebezpieczna dla myśli?

Przeciwnie, odpowiada nam Chesterton (a roztrząsał to pytanie wiele razy): niebezpieczne może być raczej nieustanne *serjo*. Brać wszystko poważnie — mówi w „Pożytkach różnorodności“ — to znaczy robić sobie bożyszcze ze wszystkiego. „Powaga nie jest cnotą“ — czytamy w „Ortodoksji“. Pisać też poważnie jest łatwo, i można to robić nawet bez zastanowienia; tymczasem żart, choćby marny, jest przecież zawsze pracą myśli. Nierównie łatwiej jest skomponować artykuł do *Timesów* aniżeli do humorystycznego *Puncha*.

To jednak jeszcze nie wyczerpuje sprawy śmiechu. Wszystkie rzeczy uniwersalne — jak nam mówi książka „Ze wszystkich względów“ — muszą to być rzeczy serjo. Ale, jako uniwersalne, muszą one zarazem zawierać w sobie jakieś pierwiastki komizmu. „Jeśli weźmiemy rzecz małą, może ona być całkowicie poważna... Ale jeśli weźmiemy rzecz wielką... musi ona być komiczna, przynajmniej w pewnych częściach“. Określenie to, oczywiście, możnaby bardzo krytykować z punktu widzenia precyzji terminologicznej, ale też Chestertonowi o nią nie chodziło, a treść zasadnicza jest widoczna.

Wynika z niej, że zmysł komizmu wiąże się nietylko z kwestją formy myślenia, ale także z kwestją poglądu na świat. Brak tego zmysłu świadczy o niepełnem ujęciu życia: „Jeśli człowiek (słowa „Heretyków“) nie jest w części humorystą, jest tylko w części człowiekiem“.

I humoryści jednak bywają rozmaici. Komiczna perspektywa świata dla jednych (jak Rabelais lub Dickens) jest sympatyczna, dla innych (jak Swift lub Shaw) antypatyczna. O pierwszych mówimy, że mają humor, o drugich, że mają dowcip. W książce o Bernardzie Shaw rozgranicza Chesterton i analizuje te dwa pojęcia. Dowcip jest właściwością umysłów racjonalistycznych: „jest on zawsze związany z przekonaniem, że prawda jest bliska i jasna“. Humor natomiast „związany jest zawsze z przeświadczeniem, że prawda jest pełna kruczków, mistyczna i łatwa do zmylenia“.

Własny humor Chestertona odpowiada tej definicji. Jego zasadniczy rys doskonale uwydatnia się np. w żartobliwym szkicu „O ściganiu własnego kapelusza“ (w książce „Ze wszystkich względów“). Jest tam ustęp mówiący o drobnych przykrościach potocznego życia, takich, jak zacinająca się szuflada i t. p. „Jeden z moich przyjaciół — mówi Chesterton — był szczególnie rozjątrzony taką właśnie przykrością. Szuflada jego codzień się zacięła, i wskutek tego codzień ją przeklinał. Ale ja mu uprzytomniłem, że to poczucie zgryzoty było naprawdę subiektywne i względne: opierało się ono całkowicie na założeniu, że szuflada może, powinna i musi otwierać się łatwo. — Lecz jeżeli — powiedziałem mu — wyobrazisz sobie, że wyrywasz tę szufladę z rąk jakiegoś potężnego i dokuczliwego wroga, walka nie będzie cię niecierpliwiła, ale podniecała“...

Przykład ten w humorystyczny sposób wyjawia całą tajemnicę humoru chestertonowskiego. Humor ten jest to struktura dwupoziomowa; i jakkolwiek niski może być czasem jeden z jej poziomów, drugi jest zawsze bardzo wysoki; jego zaś umocowanie w ogólnym poglądzie na świat decyduje o charakterze jego perspektywy na ów poziom niższy.

„Śmiech jest zawsze rodzajem spadku — powiada J. C. Gregory w wybornej książce o naturze śmiechu (*The Nature of Laughter*, 1924), — największą też ma wartość, gdy spada z wysoka.“ Śmiech Chestertona zawsze spada z wysoka. Nie

usłyszemy w nim nigdy ani zimnego żartownisiostwa, ani zrozumiałej protekcjonalności, ani cynizmu. Przebijają w nim natomiast prawie zawsze pierwiastki ideologii. Kiedy w książce o Stevensonie czytamy, że nadzieją przyszłości jest odbudowanie wielkiej a tak dziś zaniedbanej filozofii chrześcijańskiej, i że „wszystkie przyczynki do tego dzieła będą przyjęte z wdzięcznością, zwłaszcza zaś przyczynki ateistów i anarchistów“, to możemy sobie zdać sprawę z tego, czym jest naprawdę ta humorystyczna postawa, o której nam mówił żartobliwy przykład z zacinającą się szufladą. Klasycznym niejako jej wyrazem jest sławne zakończenie „Heretyków“:

— „Wielki pochód zniszczenia umysłowego będzie się posuwał. Wszystko będzie zaprzeczone. Wszystko stanie się artykułem wiary. Jest racjonalną postawą zaprzeczać istnieniu kamieni na ulicy; będzie religijnym dogmatem utrzymywać, że one istnieją. Racjonalna jest teza, że jesteśmy wszyscy we śnie; mistycznym zdrowiem będzie twierdzić, że jesteśmy na jawie. Ognie zapłoną dla zaświadczenia, że dwa i dwa jest cztery. Miecze będą wydobyte, by dowieść, że liście w lecie są zielone“. I t. d.

Mylą się też bardzo ci krytycy, co wywodzą, że humor Chestertona jest tylko rodzajem akrobacji umysłowej, której na upartego każdy mógłby się wyuczyć. Mieliśmy poniekąd okazję sprawdzić to doświadczalnie. Młody (i podobno zdolny) literat angielski Hesketh Pearson napisał szkic, przedstawiający wyimaginowaną dyskusję pomiędzy Chestertonem a Bernardem Shaw (polski przekład ogłosiły „Wiadomości literackie“ 2 stycznia 1927). Jest to ramotka miejscami nawet dowcipna. Porównajmy ją jednak z rzeczywistą dyskusją, którą ci dwaj pisarze publicznie później stoczyli (wydano ją w formie broszury p. t. *Do We Agree?*), a przekonamy się, jak niewiele *de facto* osiąga sama akrobacja i jak trafne są słowa Wilama Horzycy, że wprzód „trzeba zrozumieć Chestertona jako architekta, by go zrozumieć jako ekwilibrystę.“

Sam on też pewnego razu posłużył się dla charakterystyki swoich pism obrazem z zakresu architektury. Mówi mianowicie w przedmowie do serii szkiców „Alarmy i dywersje“, że jest to zbiór wprawdzie bezładny i cudaczny, nie pozbawiony jednak związku wewnętrznego: „Ten szereg — powiada — bezkształtnych i niezgrabnych potworów, który ustawiłem teraz przed czytelnikiem, to nie są odrębne bożki wyciosane pod wpływem kaprysów... Monstra te są pomyślane jako gargule określonej katedry. Wypadło mi ciosać gargule, bo nie umiem ciosać nic innego... Ale mam zupełną pewność co do stylu architektury i co do konsekracji kościoła“.

Bez tej pewności nie istniałby humor Chestertona.¹

2

PARADOKSY I TRUIZMY

— „Jerozolima jest to małe miasto pełne wielkich rzeczy; przeciętne zaś miasto nowoczesne jest to wielkie miasto napełnione małymi rzeczami“.

— „Wielkie rzeczy są czasem wspomniane w dziennikach, i niezmiennie są wspomniane jako rzeczy małe“.

Bodaj że tego rodzaju zdania przedewszystkiem mają na myśli ci, którzy mówią o Chestertonie jako o „ekwilibryście“.

Stanowią one istotnie jedną z najznamienniejszych jego właściwości. W pismach jego spotykamy się z nimi ciągle. „Spodziewamy się czegoś niespodziewanego“... „Najmłod-

¹ Nad humorem Chestertona zastanawiali się wszyscy jego monografści: brat jego Cecil (w bezimiennie wydanej książce *G. K. Chesterton, a criticism*, 1908), Julius West (*G. K. Chesterton, a critical study*, 1915), ks. Joseph de Tonquédec (*G. K. Chesterton, ses idées et son caractère*, 1920), Gerald Bullett (*The Innocence of G. K. Chesterton*, 1923), Patrick Braybrooke (*Gilbert Keith Chesterton*, 1922, oraz *The Wisdom of G. K. Chesterton*, 1929). Po polsku szerzej na ten temat pisali: Aleksander Patkowski (w książce *Apostoł nierozsądku*, 1916), Wilam Horzyca (w przedmowie do wydania *Napoleona z Notting Hill*, 1925), Andrzej Tretiak (w *Przeglądzie Powszechnym* 1926, t. 171).

szych ludzi powinno się uczyć najstarszych rzeczy“... „Z niebezpieczeństwa niema innego wyjścia jak tylko niebezpieczne“... „Poetycznych tematów w literaturze domaga się zwykle osoba prozaiczna“... Już w cytatach poprzednich rozdziałów tej książki wiele się przewinęło zdań tego typu.

Spotykamy się z nimi nie tylko w aforyzmach, ale nawet w charakterystyce ludzi. O Dorianie Wimpole np. (w „Latającej gospodzie“) czytamy, że był ubrany „w sposób starannie niedbały“, o lady Ivywood, że miała „twarz zbląkaney matki, bardziej patetyczną, niż twarz zbląkanego dziecka“... I t. d.

To są właśnie owe paradoksy Chestertona, których nadmiar tak mu pewni krytycy wyrzucają, na które jako na czynnik zaciemniający linię myśli i obniżający jej powagę tak się nieraz skarżą.

Wchodzi tu w grę przedewszystkiem kwestja formy stylistycznej, którą ściślej można określić jako *oxymoron*, a której istotą jest wyrażenie myśli w zdaniu zawierającym wyrazową sprzeczność. Wedle słów książki Chestertona o Bernardzie Shaw forma ta ilustruje „pewien rodzaj kolizji pomiędzy tem, co jest prawdziwe pozornie i rzeczywiście“.

Istotnie, kiedy się czyta takie np. zdanie (w książce o Ameryce): „Dziewięć razy na dziesięć rozległe horyzonty człowieka są najmniejszą rzeczą, jaką on posiada“ — wydaje się ono zrazu zupełnie dzikiem. Inaczej jednak się na nie spogląda, gdy się przeczyta komentarz do niego. Bo oto jak je Chesterton wyjaśnia. Człowiek może mieć pełne wyobrażenie o swojej wiosce; jego wyobrażenie o własnym narodzie może być, ostatecznie, podobne do rzeczywistości; ale jego wyobrażenie o świecie jest w większości wypadków napewno poniżej miary świata. Innymi słowy: człowiek jest tem bardziej ograniczony, im szerzej uogólnia. Jaskrawy paradoks okazuje się zupełnie racjonalną tezą.

Będąc zjawiskiem stylistycznym, paradoksy wyrastają jednak z rdzenia rzeczywistości, z istoty przepełnionego pozor-

nemi sprzecznościami i pozornymi prawdami życia. Ta gra pozorów ujawnia się w wielu z najważniejszych spraw życiowych.

Na paradoksie np., jak Chesterton mówi, oparte jest wychowanie: dziecko ma o wiele czystsze ode mnie namiętności, a jednak ja muszę go pilnować.

Podobnie paradoks jest w patriotyzmie: jesteśmy tem bardziej ludzcy, że nie kochamy samej tylko ludzkości.

Paradoksami są, według znanego nam już wywodu „Ortodoksji“, wszystkie cnoty chrześcijaństwa.

Życie nasze całe w pewnym sensie wspiera się na paradoksie: bo, jak mówi książka o Bernardzie Shaw (w której mieści się cały wykład o paradoksach życiowych), „te właśnie rzeczy, których nie możemy zrozumieć, są rzeczami, które musimy przyjąć za pewne“.

Nie będzie mógł też, zdaniem Chestertona, całkowicie pojąć życia ten, kto nie ma zmysłu dla paradoksu. Dla uzyskania pełnego obrazu świata jest ten zmysł równie potrzebny, jak zmysł humoru.

Chesterton zmysłem tym posługuje się bardzo obficie, każdy też jego paradoks jest celowy: bo albo daje rzeczom jakieś silne naświetlenie uczuciowe, albo ukazuje je w jakiejś nowej perspektywie. Nigdy natomiast nie jest jego paradoks tylko igraszką słowną, „tylko paradoksem“, w sensie „tylko naiwnej obrony rzeczy nie dającej się obronić“.

— „Nigdy w życiu — powiada Chesterton w „Ortodoksji“ — nie powiedziałem nic z tego powodu jedynie, że uważałem to za zabawne“.

Paradoksy jego zresztą powtarzają się nieraz, a to nie jest cechą pogoni za efektami. Za przykład może służyć paradoks o ciągłym umieraniu jako korelacji nieśmiertelności. W „Potężnych drobiazgach“ czytamy, że Francja codzień umiera w swoich wewnętrznych konfliktach i dlatego jest nieśmiertelna. Podobnie *Christmas* umiera ciągle, i dlatego fantastyczna powiastka z tegoż zbioru przepowiada mu, że nigdy nie umrze. Pięć „śmierci wiary“ wylicza „Wieczysty człowiek“, by przed-

stawić je jako dowód jej żywotności. Tenże motyw spotykamy w IV rozdziale „Nowej Jerozolimy“. Tak samo zaś jest z wielu innymi „paradoksalnymi“ motywami Chestertona. Stąd właśnie płynie ten pozór mechaniczności i „monotonnej wirtuozy“, który tak niektórych czytelników drażni. Nie pamiętają, że myśl, która się decyduje na powtórzenia o pozorze mechanicznych, nie jest jeszcze przez to bynajmniej mechaniczna.

Za probierz jej szczerości możnaby uważać też już to, że konkluzjami, do których dochodzi, są prawdy proste i nawet pospolite.

— „Mówią o moich paradoksach, pisze Chesterton w „Eugenic“, — gdy tymczasem ja spędzam życie na głoszeniu, że truizmy są prawdziwe“.

A w przedmowie do „Gustów przeciwko modom“ powiada:

— „Bardzo umiarkowany rozsądek i zdrowie... to wszystko, do czego kiedykolwiek pretendowałem“.

Mówi też nieraz, że wbrew utartej opinii o swojej „błyskotliwości“ (który to epitet uważa za pogardliwy) sądzi, że prace jego raczej mogą być nudne. Utarło się tylko mówić o jego paradoksach. „Kiedy ja stwierdzam, że Polska jest Polską, to to się nazywa paradoksem“: tak mówił w londyńskim odczycie 1927 r. A w „Tajnym stowarzyszeniu ludzkości“ (w *Fancies versus Fads*) tak wyzyskuje swoją ustaloną opinię:

— „Z tem fantastycznym upodobaniem do paradoksu, które sprawia przykrość tylu krytykom, napomknąłem kiedyś, że może być coś prawdy w wyobrażeniu o braterstwie ludzi“...

3

FORMUŁY I DIALEKTYKA

Paradoksy Chestertona wiążą się z ogólniejszą właściwością jego stylu, którą możnaby nazwać epigramatyzmem. Nie raz już na tych stronicach użyty był dla określenia różnych jego sądów wyraz formuła. Chesterton jest rzeczywiście mi-

strzem formuły. Językiem zawsze jasnym, w zdaniach zawsze idealnie przejrzystych, zmierza do stwierdzeń brzmiących aforystycznie. W każdej jego książce spotykamy (wedle słów krytyka z *The Nation*) „pewne rzeczy, które wydają się powiedzianymi raz na zawsze“.

Obfitość tych rzeczy sprawia, że Chesterton jest idealnym pisarzem do cytowania. Przekonać o tem może chociażby książka niniejsza, cała na cytatach zbudowana. Ale formuły chestertonowskie proszą się o cytowanie nie tylko w książkach ich autorowi poświęconych. A że skala jego tematów jest ogromna, poprostu rzadko się zdarza dziś mieć w rękach jakieś nowsze szerszego zakresu studjum angielskie, z zakresu czy to filozofji, czy zagadnień społecznych, czy krytyki literackiej, w któremby się cytaty z jego pism nie spotykało. Andrzej Tretiak wyraził się kiedyś, że dzieła jego możnaby wydać w formie leksykonu, gdzie jako hasła byłyby reprezentowane wszystkie ważne zagadnienia nowoczesnego życia kulturalnego. Myśl podobną już usiłowano realizować. W r. 1911 księgarz Kegan Paul wydał „Kalendarz Chestertonowski“, zawierający wyimki z jego pism, dobrane... na każdy dzień roku. Książka miała dwa wydania; w kilka zaś lat później (1916) księgarz Cecil Palmer wydał drugi taki „Kalendarz“ z cytatami z Chestertona, również według dni roku ułożonemi.

Formuły Chestertona składają się nieraz z kilku kondygnacji. Czasem zaczyna on od aforyzmu bardzo zwięzłego i nie we wszystkim jasnego, a potem dopiero schodzi na tereny przystępniejsze, interpretując go i rozwijając. „Sentymentalista, mówiąc zgrubsza, jest to człowiek, który chce zjeść swoje ciastko i zarazem mieć je nadal“. Te słowa (z „Alarmów i dywersyj“) nie orjentują jeszcze całkowicie w myśli autora. Ale zaraz po nich następuje interpretacja: „sentymentalista nie ma poczucia honoru w rzeczach idej; nie widzi tego, że za ideę trzeba płacić, jak za wszystko inne“. I jeszcze komentarz: „sentymentalista pragnie rozkoszować się każdą ideą bez jej dalszego

ciągu i każdą przyjemnością bez jej konsekwencji“. Poczem następuje szczegółowa analiza tego typu psychologicznego.

Czasem znowu bywa naodwrot: od formuły przystępniejszej, wysnuwając z niej konsekwencje, prowadzi Chesterton do formuł bardziej osobliwych, kończąc nieraz paradoksami, któreby były zupełnie nie do przyjęcia, gdyby nie ta podbudowa. Tak np. jest w „Ortodoksji“ z wywodem o tradycji. Pierwsza część tego wywodu kończy się słowami, że tradycja jest to „przyznanie głosu ...naszym przodkom“, czyli inaczej „demokracja umarłych“. Druga część zamyka się słowami, które wyrażają tę samą myśl, ale w formie jeszcze bardziej niezwykłej: „Umarli będą uczestniczyć w naszych naradach. Starożytni Grecy głosowali przy pomocy kamieni; ci będą głosować przy pomocy kamieni grobowych“.

Bywa, że całe łańcuchy takich formuł występują, a każda nowa jest niespodzianką od poprzedniej. I to czasem przy przedstawianiu tez wcale nie nowych! Cóż np., zdawałoby się, pospolitszego nad prawdę o granicach, jakie wyznacza sztuce społeczny jej charakter. A jakże Chesterton ją ożywia, uplastycznia i odświeża w swojej książce o Browningu. „Poeta musi być, czytamy tam, z natury rzeczy konwencjonalny. Jeśli nie przedstawia emocji, którą inni mogliby z nim podzielić, jego trudy będą wybitnie daremne. Gdyby poeta naprawdę miał jakąś oryginalną emocję, gdyby np. nagle zakochał się w buforach kolejowych, trzebaby mu było znacznie więcej nad przyznane siedemdziesiąt lat, aby mógł zakomunikować te uczucia“. Teraz drugie ogniwo: nowa formuła: „Poeta ma do czynienia z rzeczami pierwotnymi i konwencjonalnymi: głodem chleba, miłością kobiety, miłością dzieci, pragnieniem nieśmiertelnego życia“. I znowu obrazowe przykłady niemożności wyjścia poza te granice powszechnego człowieczeństwa. I znowu szereg formuł, tem dobitniejszych, że opartych w efekcie i na paradoksie i na etymologicznym pokrewieństwie użytych wyrazów: poezja nie jest oryginalna w tym powierzchownym

sensie tylko, że jest ciągle nowa, ale w tym głębszym, że jest prastara: jest oryginalna, bo jej dziedziną są rzeczy pierwiastkowe: *origines*.

Do najbardziej swoistych tez Chestertona należą te, które płyną z rozkładania przyjętych uogólnień, z analizy, wykrywającej, że rzeczy traktowane ryczałtowo są właściwie różnorodne. W tym duchu np. „Człowiek który był Czwartkiem“ analizuje pojęcie szczeroci:

— „Jest wiele rodzajów szczeroci i nieszczeroci. Kiedy mówimy „dziękuję“ za sól, czy mamy na myśli to, co mówimy? Nie. Kiedy mówimy „świat jest okrągły“, czy mamy na myśli to, co mówimy? Nie. To jest prawda, ale nie myślimy o tem“.

Szczególnie częste jest u Chestertona wykazywanie dwoistości w rzeczach, obracanie ich niejako na dwie strony, przedstawianie dwojakich aspektów zjawisk, dwojakich możliwości dialektycznych. Mówiąc (w „Zabobonie rozvodu“) o systemie moralnym Balzaca, rozróżnia w nim to, czego Balzac naucza, od tego, co uważa za rozumiejące się samo przez się. Wiele razy słyszymy od niego zarówno o dobrodziejstwach pamięci, jak zapomnienia (w „Nowej Jerozolimie“ powiada wyraźnie, że „obydwie te postawy są wartościowe i powinny istnieć jedna obok drugiej“). Szczytem zastosowania tej metody dwuperspektywiczności jest jeden z ustępów „Obrońcy“, który mówi, że „są dwa równie dobre i równie wieczyste sposoby patrzenia na półmrok naszego świata“, mianowicie jako na półmrok wieczoru, albo jako na półmrok poranka: to znaczy, że możemy równie dobrze uważać się za potomków, jak za przodków cywilizacji: że przy całym obszarze swojej wiedzy, człowiek nie wie „czy świat jest stary czy młody“.

Do teje grupy dwustronnych prawd należy teza o tem, że ludzom potrzebna jest zarówno wiedza jak ignorancja: „ludzie bowiem (jak czytamy w szkicu „O dwóch miastach“ w *All Things Considered*) powinni mieć dość naiwnosci, aby umieli oglądać rzeczy nagle i widzieć je takimi, jakimi są“.

„Oglądać rzeczy nagle“ — to niejako osobna metoda Chestertona. O jej związkach mówiłem już na początku tej książki. Jej zasada przewija się jako motyw przez wszystkie jego pisma... „W umyśle Mertona (w „Prostoduszności Ojca Browna“) otworzyło się okno, przez które weszło to dziwne światło niespodzianki, w którym widzimy po raz pierwszy rzeczy, znane nam dobrze oddawna“... „W jasnej zachwyconej intensywności swojego szczęścia i nieszczęścia Oliwja (w „Powrocie Don Kiszota“) widziała te rzeczy jak gdyby po raz pierwszy“... Takie sytuacje ciągle spotykamy w powieściach Chestertona. Opowiada on też wiele razy o własnych doznaniach tego rodzaju.

W tych to wypadkach dokonywa się owo „zdumiewające odkrywanie rzeczy zwykłych“ (słowa angielskiego krytyka G. N. Shustera), które jest najpowszechniej uznaną serją jego zasług. Stąd wywodzą się wszystkie chestertonowskie rehabilitacje rzeczy gardzonych i wyrzucanych na „śmietniki ludzkości“.

Chwaląc jednak te rzeczy, Chesterton równocześnie, jak wiemy, atakuje rzeczy zażywające największej sławy i „najlepszej prasy“ w świecie. Dialektyka jego, nawet przy pracy konstrukcji pozytywnej, chętnie się odbija od założeń polemicznych; jest też w polemice szczególnie wyrobiona i sprawna.

Pokazanie niedostateczności założeń — to jeden ze sposobów jej działania. Za jego pomocą rozprawia się Chesterton np. z pośpieszną kryminologją, w szkicu *A Criminal Head* (w „Alarmach i dywersjach“). Jeśli ktoś powie (taka jest myśl tego szkicu), że głupcy mają głowy mikrocefaliczne, można mu odpowiedzieć: Abyś był tego pewny, musisz być dobrym znawcą zarówno faktu fizycznego, jak i psychicznego. Niedosć poznać czaszkę mikrocefaliczną, gdy ją zobaczysz. Trzeba jeszcze umieć poznać głupca, gdy go zobaczysz. A to nie wiem, czy potrafisz, nawet po długim doświadczeniu. Nieuwzględnienie zaś właśnie takiego rozumowania prowadzi do takich rzeczy, jak odkrywanie cech kryminalnych w czaszce Karoliny Corday albo Robespierre'a, i t. p.

Drugim rodzajem broni dialektycznej jest wykazywanie sprzeczności wewnętrznych. Przykładem jego zastosowania może być artykuł o stosunku marksizmu do religii (z *G. K.'s Weekly*, 5 marca 1927). Marksizm uczy, że religja jest sprawą kapitalistów (Chesterton nawiasowo zapytuje: czyż miljonerzy są tak szczególnie nabożni?). Ale i biedni wierzą. Nie zaprzeczając temu, jako faktowi, marksiści tłumaczą go cierpieniami i strachem. „Religja, konkluduje Chesterton, wydaje się w każdym razie rzeczą godną uwagi, skoro jest wynikiem zarówno bezpiecznego, jak i niebezpiecznego bytu“. Podobną sprzeczność wykazuje np. w teoriach pedagogicznych współczesnych, łączących determinizm dziedziczności z mrzonkami o wychowaniu, w którym nauczyciel mógłby dzieciom dawać coś, czego sam nie posiada.

Inny probierz prawdy, którym dialektyka chestertonowska często operuje, to praktyczne zastosowania. Oto np. kwestja psychoanalizy (artykuł „Hamlet i psychoanalista“ w zbiorze „Gusty przeciwko modom“). Jeśli ta teoria jest dobra, to powinna się dać zastosować do wielkich dzieł literackich. Robiono już takie próby. Przy bliższym jednak wejrzeniu okazuje się, że klasycy zawodzą. Lady Macbeth cierpi nie dlatego, że oparła się impulsowi do zamordowania Dunkana, ale właśnie dlatego, że mu uległa. Klaudjusz jest struty duchowo nie dlatego, że, jakby kazała oczekiwać psychoanaliza, sprzeciwił się swojej linii rozwojowej, pozostawiając brata przy życiu i władzy, ale wprost przeciwnie... Psychoanalisci operują głównie postacią Hamleta i substytuują iluzoryczną walkę świadomości i podświadomości na miejsce zupełnie widocznej walki poczucia obowiązku z usposobieniem.

Jeszcze inna metoda dialektyki Chestertona to stawianie rzeczy w perspektywie historycznej. Świetny przykład stanowi „filozofja oglądania widoków“, której poświęcony jest osobny rozdział w „Nowej Jerozolimie“. Nowocześni turyści zwykle są Jerozolimą rozczarowani. Zapewne, taki jest mniej więcej wy-

wód Chestertona, wynika to z porównania rzeczy z jakimś ideałem. Ale niechno współczesny turysta porówna siebie samego z ideałem! Cóż się okaże? W bardzo wielu wypadkach okaże się, że czei on w Jerozolimie miejsce, ale nie czei czei dla tego miejsca. Skoro zaś krytykuje groteskowość i jaskrawość kościoła Św. Grobu, niechże przypomni sobie okropne pomniki ostatniego stulecia, koło których przechodzi się, nie zwracając na nie uwagi, dlatego... że się do nich przywykło. Podobnież mieszkańcy Jerozolimy przywykli do jaskrawej kolorowości swego kościoła. Jeśli nas rażą drobiazgi, które wchodzą jako części składowe do ich czei dla rzeczy wielkich, to cóż oni mogliby powiedzieć o niejednej sprawie europejskiej, gdzie nieraz wielkie dekoracje służą rzeczom jakże małym (jeszcze raz ulubiony chestertonowski *oxymoron*)! Natomiast jakąż wspaniałą znajdujemy w Jerozolimie lekcję stałości! Cóżby się stało z religią dystygowanego mówcy londyńskiego po kilkuset latach tureckiej tyranji? Najprawdopodobniej nie byłoby jej już wcale. A tu oto ten ideał, który był „przestarzały“ prawie od pierwszego dnia swojego istnienia, żyje ciągle! Jerozolimy nie można pojąć bez wyobraźni historycznej.

W artykułach jednak o Chestertonie można się czasem spotkać ze zdaniem, że jego własna dialektyka nie jest konsekwentna i że w różnych jego pismach da się znaleźć zdania niezgodne, a nawet sprzeczne z sobą. Co o tem sądzić?

O ile chodzi o rzeczy zasadnicze, mam nadzieję, że już dotychczasowe karty tej książki przekonały czytelnika, że pisma Chestertona raczej odznaczają się zdumiewającą jednoliłością. Oczywiście, miewamy w nich do czynienia ze zmianą zdań. Wiemy, jak jego poglądy religijne krystalizowały się stopniowo w katolicyzm. Wiemy, jak zmieniły się dawniejsze jego przekonania o parlamentarystyce. Wiemy, jak początkowa niechęć do Polski ustąpiła miejsca zupełnie innej postawie. Ale we wszystkich tych wypadkach wiemy w jaki sposób przyszło do zmiany stanowiska.

Zapewne, są i takie wypadki, w których widzimy zmianę, a argumentacji, która do niej doprowadziła, nie znamy. Tak np. w książce o Ameryce (1922) znajdujemy uwagę, iż moralność oparta na negacji jest bardziej wartościowa niż t. zw. moralność pozytywna. W artykule z *The Dublin Review* z r. 1925 spotykamy się ze zdaniem przeciwnym. W ciągu kilku lat, w okresie decydującego przełomu religijnego, mógł Chesterton znaleźć podstawy do zmiany poglądu na tę sprawę. Ale argumentacja nie jest rozwinięta, możemy więc mówić o sprzeczności.

Często jednak „sprzeczności“ w pismach Chestertona są sprzecznościami pozornymi. Powstają one nieraz stąd, że w terminach ogólnych traktowane są różne grupy zjawisk pewnego rodzaju. Tak np. może uderzyć, że w „Obrońcy“ i „Heretykach“ Chesterton entuzjastycznie mówi o gatunku literackim powieści (jako o wytworze tej samej rycerskiej cywilizacji Europy, która o kilka wieków wcześniej stwierdziła wolność woli), a w książce późniejszej o „Wiek Królowej Wiktorji w literaturze“ mówi o powieści rzeczy cierpkie (że jest to gatunek literacki wzbudzający zainteresowanie nie dla tego, co ludzi łączy, ale dla tego, co ich dzieli, i że sympatja, która jest kluczem sztuki powieściowej, nic nie ma wspólnego z uczuciem braterstwa). Rzecz w tem, że uwagi krytyczne późniejszej książki odnoszą się do beletrystyki powieściowej w węższym zakresie nowoczesnym, podczas gdy uwagi książek wcześniejszych odnoszą się do powieściopisarstwa w szerokim historycznym znaczeniu tego słowa. Już zresztą w poprzednich rozdziałach cytowałem przykłady, w których napozór mamy do czynienia ze sprzecznościami, a naprawdę z różnymi znaczeniami wyrazów.

Często przyczynia się do tego scharakteryzowana poprzednio metoda oświetlania raz jednego, raz drugiego aspektu rzeczy — w połączeniu z aforystyczną, a więc generalizującą tendencją stylu. Znamy np. z „Pożytków różnorodności“ zda-

nie o niezbędności niepoznawalnego; w „Heretykach“ mamy aforyzm napozór sprzeczny: „Z chwilą jak tylko rzecz przestaje być niepoznawalna, staje się niezbędna“. Ale rozejrzenie się w kontekście przekonywa o odmienności znaczeń.

Formuły Chestertona, powyrywane z tekstów, dają materiał do niejednego takiego kontrastowego zestawienia. Należy wszelako sprawę stylu oddzielać od sprawy myśli. Co zaś do sprawy stylu, to przy jej rozważaniu należy wziąć pod uwagę jeszcze jedną okoliczność. W obfitym dorobku pisarskim Chestertona bardzo niewiele jest dzieł zbudowanych wedle rygorystycznie wypracowanego planu. Jeden tylko „Wieczysty człowiek“ odpowiada wzorowi kompozycji w pojęciu łacińskim. W mniejszym już stopniu zbliża się do tego wzoru „Ortodoksja“. Wszystkie inne książki pozabelletrystyczne (nie wyłączając biografij) mają luźną budowę angielskich *essays*. Znaczna ich część powstała z artykułów do czasopism, pisanych na termin. Taki charakter mają: „Ze wszystkich względów“, „Potężne drobiazgi“, „Alarmy i dywersje“, „Mieszanka z ludzi“, „Pożytki różnorodności“, „Gusty przeciwko modom“, „Zarys zdrowej myśli“, „Biorąc ogólnie“. Niejedna inna powstała wprawdzie nie z terminowych artykułów, ale z pobudki polemicznej, pod naciskiem okoliczności. W takich warunkach, przy twórczości tak płodnej, byłyby zupełnie naturalne pewne niekonsekwencje intelektualne. Tych jednak prawie niema: jest natomiast bogata, oszłamiająca kontrastami obrazów i pojęć gra stylu.

4

OBRAZY I SYMBOLE

Integralną częścią dialektyki Chestertona są obrazy. Przedstawiałem już nieraz, jak rzecz odległą uprzystępnia on przez wskazanie jej podobieństwa z jakąś rzeczą bliższą. Widzieliśmy także, jak często sprawę abstrakcyjną uplastycznia, dając do niej analogje w konkretach. Szczególną formą jego obrazo-

wania są paralele fantazyjne, prowadzące do groteski plastycznej, która ilustruje równoległą groteskę myślową. Jest mowa np. o tem (w książce o Browningu), że krytycy często nie odróżniają nieświadomości celu od słabości rezultatu. Tymczasem cóż to jest? Objaśnia paralela imaginacyjna: „Jest to co innego powiedzieć, że człowiek, przez próżność czy ignorancję, zbudował brzydką katedrę, a co innego powiedzieć, że zbudował ją w ataku roztargnienia, nie wiedząc, czy buduje latarnię morską, czy pierwszorzędny hotel“. Wyobraźnia Chestertona lubuje się w takich groteskowych fantazjach, wyprowadzanych z planu kursujących potocznie i nie rażących abstraktów. W „Krótkiej historii Anglii“ np. mamy objaśnienie pojęcia ustroju opartego na własności. O ustroju takim, czytamy, może być mowa w odniesieniu do takiego tylko społeczeństwa, gdzie większość obywateli ma własność; bynajmniej natomiast nie do takiego, gdzie jest tylko trochę kapitalistów. Podobieństwo: „nie obrażalibyśmy sobie jako społeczności o ustroju rodzinnym takiej, w której większość mężczyzn żyłaby w starokawalerstwie, a trzech mężczyzn miałoby haremy“. W takich właśnie porównaniach wyobraźnia Chestertona okazuje największą swoją bujność i genjusz groteski.

Niezawsze jednak wyszukuje ona formy tak fantastyczne. Często ogranicza się tylko do wskazania jakichś zwykłych paralel plastycznych. Czasem zato takie paralele nabierają znaczenia symbolów. Schody w Jerozolimie wydają się symboliczne, bo Jerozolima jest ojczyzną wiary, a wiara jest jak drabina („podczas gdy ewolucja jest tylko jak pochyłość“). Mgła w Londynie wydaje się symboliczna, bo Londyn jest typowym miastem współczesnego świata przemysłowego, a świat ten doszedł do nieprzejrzanego zamglenia pojęć.

Metodą symbolizacji posiłkuje się Chesterton zupełnie świadomie. Uzasadnia ją też i roztrząsa jej wartości i niebezpieczeństwa. O niebezpieczeństwach stosowania jej do wielkich prawd religijnych i filozoficznych mówi na początku „Orto-

doksi“: „symbole same mają tylko mglistą wartość, gdy mówią o tej głębokiej materji“. Myśl ta zaś jest powtórzona i uzupełniona w „Wieczystym człowieku“: „wiele fantazyj — czytamy tam — można użyć jako figury prawdy, prawda jednak sama jest abstrakcyjna i absolutna, aczkolwiek nie jest łatwo streścić ją inaczej, jak w takich figurach“.

Symbole, których używa Chesterton, są bardzo sugestyjne. Wiencząc pewne oderwane wywody, pogłębiają one ich perspektywę, otaczają je poetycką atmosferą, budzą poczucie, że prawda sięga gdzieś dalej, niż może sięgnąć wyraz. O znaczeniu, jakie tego rodzaju symbole mają dla Chestertona, świadczy fakt, że niektóre z nich po wiele razy w pismach jego powracają. Dowodem ich bogactwa jest, że za każdym prawie razem inne nauki z nich są wywiedzione. Warto zbadać najcharakterystyczniejsze z przykładów, jakimi są koło (lub kula) i krzyż.

Kołu poświęcony jest osobny szkic (*The Wheel*) w zbiorze „Alarmy i dywersje“. Uwydatniona jest tam przedewszystkiem charakterystyczność koła dla cywilizacji ludzkiej: koła „są znamiem człowieka zupełnie tak samo, jak skrzydła są znamiem anioła“. Ale symbolika ich jest rozleglejsza znacznie. „Koło jest wzniosłym paradoksem: jedna jego część zawsze idzie naprzód, a druga zawsze idzie wtył“. To samo zaś jest właściwością zdrowej duszy ludzkiej i wszelkiej zdrowej formacji politycznej: nie mogą one patrzeć przed siebie, nie patrząc zarazem wtył. Niedosyć na tem. Inne jeszcze prawdy uzmysławia koło. Jedna część koła wznosi się nieustannie ku górze, natomiast druga część nieustannie schyla się na dół. Podobnież w społeczeństwie: jedni mogą być stale wzniosli, ale inni mogą być humorystami.

Znaczenie symbolu nie jest absolutne. Pełni on funkcję semazjologiczną, jak wyrazy. Nabiera też odmiennych odcieni znaczeniowych w zależności od kontekstu. Koło, przedstawione w powyższym przykładzie jako symbol wysokich wartości, zupełnie inaczej wygląda w zestawieniu z krzyżem. Zestawienie

takie spotykamy po raz pierwszy w zakończeniu II rozdziału „Ortodoksj”. „Koło, czytamy tam, jest doskonale i nieskończone w swej naturze; ale jest ono ustalone na zawsze w swojej wielkości: nigdy nie może być większe, ani mniejsze. Tymczasem krzyż, chociaż w istocie swojej ma kolizję i sprzeczność, może rozpościerać czworo swoich ramion nieskończenie, nie zmieniając swojego kształtu. Ponieważ paradoks stanowi jego centrum, może on rósć, nie zmieniając się. Koło wraca samo do siebie i jest zamknięte. Krzyż otwiera swoje ramiona na cztery wiatry; jest on drogowskazem dla wolnych podróży”. Dlatego to koło może być symbolem ludzkiego szaleństwa, zamykającego się w samym tylko rozumie; krzyż zaś — symbolem zdrowia, które się opiera na uznaniu tajemnicy.

Z rozwinięcia tej symboliki powstała cała powieść „Kula i krzyż”. Jej myśl streszcza się w dialogu pierwszego rozdziału pomiędzy profesorem Luciferem a Ojcem Michałem, dialogu odbywającym się w statku napowietrznym ponad kopułą św. Pawła w Londynie.

— „Cóż mogłoby lepiej wyrazić twoją filozofję i moją filozofję — powiada demoniczny profesor — aniżeli kształt tego krzyża i kształt tej kuli? Ten glob jest rozumny; ten krzyż jest nierozumny. Jest to czworonogie zwierzę o jednej nodze dłuższej niż inne. Glob jest nieuchronny, krzyż jest dowolny. A przede wszystkim glob jest w zgodzie z sobą samym; tymczasem krzyż jest odrazu i przed wszystkim innym pokłócony z sobą. Krzyż jest konfliktem dwu wrogich sobie linii, o kierunkach nie dających się pojednać. Ta milcząca rzecz tam na górze jest z istoty swojej kolizją, zderzeniem, walką... Precz z nią! Sam jej kształt to sprzeczność wewnętrzna.“

— „To co mówisz jest zupełnie słuszne — odpowiada z pogodą mnich chrześcijański. — Ale my lubimy sprzeczności wewnętrzne. Człowiek jest sprzecznością wewnętrzną. Jest on zwierzęciem, którego wyższość nad innymi zwierzętami zasadza się na tem, że upadł. Ten krzyż, jak powiedziałeś, jest wieczystą

kolizją; tak samo i ja. To jest walka w kamieniu. Każda forma życia jest walką w ciele. Kształt krzyża jest irracjonalny, tak samo jak kształt zwierzęcia ludzkiego jest irracjonalny. Mówisz, że krzyż jest czworonogiem, o jednej nodze dłuższej niż reszta. A ja ci powiem, że człowiek jest czworonogiem, który używa tylko dwu nóg...“¹

Nową treść z symbolu krzyża wyprowadza „Nowa Jerozolima“. Staje on się tam wyobrazicielem tajemnicy równości: bo „dłuższa belka może się wydłużać w nieskończoność, a nigdy nie zbliży się do symbolicznego kształtu bez pomocy krótszej belki. Mamy tu wojnę i zaślubiny pomiędzy przeciwnymi siłami, które opierają się sobie i podtrzymują się wzajemnie“. Krzyż też jest „naszą kanciąstą i wyzywającą odpowiedzią na koło Azji, które siebie samo pożera“.

Bo koło może oznaczać także ideę wieczystej jedności i wieczystego nawrotu, właściwą azjatyckim filozofom i religjom. Tu przypomniany zostaje fakt, że cyfrą kolistą oznacza się także zero. Koło ukazuje się tedy jako krzywa, która „w pewnym sensie obejmuje wszystko, w innym zaś sprowadza się do niczego“. Jest to symbolizacja korzystająca ze zbieżności znaków w różnych systemach. Chesterton jest zupełnie tego świadom, nadmienia też, że, oczywiście, opiera się ona tylko na koincydencji; wszelako „jest to koincydencja, która faktycznie koincyduje“.

Innym przykładem zbieżności rysów symbolu z oznaczoną przezeń treścią, świadczącym, że u podstaw twórczości symbolicznej działał jakiś zdrowy zmysł, jest dla Chestertona znak

¹ Ustęp ten jest jednym z tych, które służą za podstawę do pisania o sprzecznościach wewnętrznych... Chestertona. Hesketh Pearson w cytowanej już parodji takie słowa wkłada Chestertonowi w usta: „Każda moja nowa książka, nowy artykuł, nowy argument może stać w sprzeczności z inną moją książką, artykułem, argumentem. I cóż z tego? Życie jest jednym pasmem sprzeczności i zaprzeczeń, a życiem jesteśmy my sami“... Proszę zwrócić uwagę na różnicę znaczeń.

swastiki: jest to krzyż zamieniający się w koło. Krzyż natomiast w rozumieniu chrześcijańskim (jeszcze jedna interpretacja symboliczna) „wrywa się z koła, które jest wszystkim i niczem“.

Wszystkie te wypadki moglibyśmy nazwać raczej allegoryzacjami. Symbol wszędzie występuje tu jako odpowiednik czegoś, co się mieści w innym zakresie rzeczywistości; odpowiednik ten może być mniej lub więcej dokładny, może podlegać jedno- lub wielo-kierunkowej interpretacji, wszelako zawsze jest z istoty swojej czymś z poza sfery zjawisk, które „symbolizuje“, a przeto zawsze interpretacji wymaga.

Występują wszelako u Chestertona i symbole w innym znaczeniu: w znaczeniu zjawiska, które ze szczególną siłą czy ze szczególną czystością reprezentuje jakiś aspekt wszystkich zjawisk jednorodnych. Symbol w tym znaczeniu mieści się w tym właśnie zakresie rzeczywistości, który „symbolizuje“, i jest prosto szczegółem czy wypadkiem, który w pewnym względzie jest typowy (w innych względach może być bardzo indywidualny). Symbol taki przemawia i bez interpretacji. Z symboliką tego rodzaju mamy do czynienia, kiedy w „Krótkiej historii Anglii“ czytamy, że okres królowej Anny mógłby być usymbolizowany w walce Bolingbroke'a i Marlborougha. Znamienna jednak rzecz, że Chesterton dodaje przytem: „symbolizować to znaczy zawsze symplifikować i symplifikować zanadto“. Tegoż typu symbolika wchodzi w grę, gdy (w te same książki) historia życia angielskiego XIX w. zostaje (humorystycznie) przedstawiona w historii mody męskiej. Z taką też symboliką styka nas ten ustęp „Ortodoksji“, w którym Chesterton mówi, że apologję chrystjanizmu mógłby zacząć od czegokolwiek, zważywszy że system filozofji chrześcijańskiej obejmuje wszystko.

Symbolika obydwu omówionych typów odgrywa w pismach Chestertona wielką rolę (wystarczy przypomnieć „etykę kraju baśni“ z Ortodoksji“). Jednając mu jednych czytelników („żaden

współczesny prozaik — pisze Shuster — nie zrozumiał tak dobrze siły języka obrazowego“), innych nieraz dekoncertuje. „Symbolizm staje się tak zapamiętały, że aż przestaje go się rozumieć“ — uskarża się krytyk pisma *The Catholic World*, a książka Tonquédec powtarza ten zarzut, dając zarazem poniekąd dowód jego słuszności w niezrozumieniu symbolicznej podstawy rozdziału „Ortodoksji“ o „etyce kraju baśni“.

Działanie symbolu jest różne w zależności od sposobu jego wprowadzenia. Inaczej odczuwamy symbol, który jest nam podany na początku jakiegoś wywodu i później stopniowo dopiero rozwijany i interpretowany; inaczej zgoła — kiedy symbol zjawia się jako zamknięcie wywodu, jako nagły a przecie żywo przemawiający do naszej wyobraźni finał. Symbol nabiera wtedy charakteru wizji: jest bowiem jakby nagle otworzonym widokiem.

U Chestertona oba typy wprowadzania symboliki możemy obserwować. Powyżej przytoczone przykłady przeważnie odnoszą się do typu pierwszego (który możnaby nazwać zarysowym), niemniej często jednak spotykamy się z typem drugim (który możnaby nazwać wizyjnym). Jego przykładem może być zakończenie „rozmyślań na Broadway“ w książce o Ameryce. Napatrzwszy się na strumienie światła tańczące na wieżowych wysokościach drapaczy nieba, doznaje Chesterton wrażenia, że są to jakieś odwrócone w górę wodospady; to mu przypomina rakiety; a stąd znowu przychodzi myśl, że „z płonącej rakiety nic nie zostaje prócz spadającego patyka“; i wreszcie — przychodzi przypomnienie, że ludzka tradycja zachowała pamięć o dawnych słowach pisanych ognistym palcem — o słowach pisanych w Babilonie na ścianie Baltazara...

A oto równie charakterystyczne zakończenie ustępu o klasycznych budowlach Washingtonu: „Cokolwiek innego tu zbudowano, zbudowano przedewszystkiem wielką niebieską kopułę, największą kopułę na świecie. I miejsce to wyraża coś

z niejednolitego idealizmu tego dziwnego narodu; i tu przynajmniej wzniosł go on wyżej, niż wszystkie drapacze nieba i umieścił go w niebie niesplamionem“.

Najczęściej tego rodzaju wizje kończą poszczególne rozdziały książek Chestertona, zamykając je w ten sposób przemijającym wydzwiękiem obrazowego bogactwa tematu. Oto np. jak się kończy rozdział VII „Nowej Jerozolimy“: „I zdawało mi się, że właśnie tłumy jerozolimskie odrzucają ku mnie słowa, które były niegdyś do nich powiedziane; że wielki głos, który wołał ongi wzdłuż Drogi Bolesnej, potoczył się z powrotem na mnie jak grzmot z gór, wzywając nie do płakania nad niemi, mającemi wiarę i jasność i cel, ale do płakania nad nami i nad synami naszymi“.

Nie zawsze jednak tak jest, żeby wizja symbolizowała zjawisko, o którym była mowa. Czasem bywa przeciwnie: zjawisko poprzednio omówione nabiera charakteru symbolu jakiejś rzeczy większej, ogólniejszej. Przykład tego rodzaju mieliśmy w zakończeniu warszawskiego odczytu Chestertona. Opowiedziawszy o wrażeniach, które mu dała świeżo oglądana uroczystość 3 maja w Warszawie, wspomniął Chesterton, że najsilniejszy był dla niego moment nie związany z przebiegiem głównego obchodu.

— ...Była to — tak mniej więcej mówił — chwila, kiedy odbywały się dopiero przygotowania. Żołnierze gromadzili się na przegład i koło balkonu hotelowego, na który wyszedłem, łopotwały świeżo założone chorągwie. I wtedy nagle uprzytomniłem sobie, że na dwóch krańcach Europy wskrzesiły dwa państwa, Polska i Irlandja, obydwą z wielką tradycją i obydwą katolickie. I wtedy posłyszałem, prawie fizycznie, głos jakiś. Nie był on związany bezpośrednio z niczem z tego, na co patrzyłem, ani nie pozostawał w związku z historją bohaterów tej ziemi. Szedł skądś dalej, z przed dwóch tysięcy lat; i zdawało mi się, że słyszałem wyraźnie, jak mówił: „Jam jest zmartwychwstanie i żywot“...

Od niejednego z obecnych słyszało się potem słowo „natchnienie“, jako charakterystykę tego ustępu odczytu. To słowo nasuwa się jako najprostsza definicja dla wrażenia z niejednego także z poprzednio przytoczonych przykładów. Wyraźnie o „natchnieniu“ mówi intelektualistycznie nastawiony ksiądz Tonquédec, omawiając zakończenie „Ortodoksj“, — Skąd to wrażenie? Zdaje się, że możnaby odpowiedzieć tak: oto wizja, przedstawiona na końcu opowieści czy rozumowania, obejmuje nie tylko całą treść tej opowieści czy rozumowania, ale otwiera dla naszego wzroku duchowego jakieś dalsze jeszcze horyzonty, daje nam wstrząs uczuciowy o sile większej znacznie, niż ta, która mogła wynikać z samej opowieści czy wywodu, ukazuje jakieś dalsze, głębsze prawdy, wyraża więcej, niż wyraziły poprzednie słowa, napomyka jak gdyby o czemś, czego nie możemy w pełni objąć pojęciowo. I właśnie w takiej wizji odbywa się często owa przemiana kierunku symbolizacji. Tematem głównym było zmartwychwstanie państwa polskiego. Słyszac o chorągwiach, o paradzie 3 maja, traktowaliśmy to wszystko jako symbole tego głównego wielkiego faktu. I nagle w ostatniej chwili ów wielki fakt, rozrastając się w potężną wizję, zarazem... sam stał się tylko symbolem czegoś o wiele jeszcze większego, o wiele jeszcze potężniejszego. Tę siłę ukazywania wielkości i głębi i otwierania za nimi perspektyw jeszcze większej wielkości i głębi — może dać tylko ta zdolność poetyckiego widzenia rzeczy, którą nazywamy darem natchnienia.

U Chestertona zdumiewa ono tembardziej, że poniekąd widzimy jak ono powstaje, a raczej, nie znając wewnętrznych dróg jego, widzimy stopień po stopniu jego wyrastanie i uzewnętrznianie się. Przez czas dłuższy płynęła spokojna relacja, śledziliśmy równy tok argumentów, i nagle — tu właśnie tajemnica — coś się stało, i wszystkie szczegóły „w olbrzymie kształty zbiegły się i zrosły“, a z tych olbrzymich kształtów jakby padał cień — jeszcze olbrzymszy.

Olbryzmiość: ten wyraz wiele razy już wypadło mi wymienić dla określenia typu obrazów Chestertona. To jest jedna z najznamienniejszych cech jego stylu, że, wychodząc z najpospolitszego tła, biorąc rzeczy najbliższe, jakie się nasuwają, gigantyzuje te rzeczy. — Jakże np. przedstawia zwyczajną ulicę wielkowiejską? W „Klubie ludzi o dziwnych zawodach“ czytamy, że jest „coś zupełnie gargantuicznego w pomysle oszczędzania miejsca przez nakładanie jednych domów na drugie, razem z drzwiami i wszystkim innym“. A w „Alarmach i dywersjach“ poezja domów miejskich staje się przedmiotem osobnego szkicu p. t. „Skrzydła z kamienia“ (który, nawiasem mówiąc, jest jednym z małych arcydzieł Chestertona). Mieszkania nasze są tu porównane do ptasich gniazd na ogromnych drzewach; schody — do olbrzymich drabin, wiodących na wysokości, pod którymi zieją przepaście. Wchodząc na swoje czwarte piętro, wznosimy się w pustkę powietrzną; zwykły upadek z balkonu może nas zabić, a „zawsze warto żyć, gdy człowiek czuje, że może umrzeć“.

— „Nikt z nas, powiada Chesterton w przedmowie do „Potężnych drobiazgów“, nie myśli dość o tych rzeczach, na których spoczywa nasze oko. Ale nie pozwalajmy oku spoczywać. Dlaczego oko ma być tak leniwe?... Bądźmy wzrokowymi atletami“.

Przykazanie to przez niego samego dokładnie jest pełnione. Jeśli zaś Inocenty Smith, bohater „Żywego człowieka“, mówi, że znalazł sposób zmniejszania rzeczy dużych, a sposobem tym jest — oglądać je z dużej odległości, to i w tem mamy gigantyzm, tylko inaczej zastosowany: „wielki Boży dar dystansu“ dwójako służy, a zawsze jest wielki. Cytowałem już to zdanie z „Obrony pokory“, że wspaniałość góry ocenia się tylko z doliny. Ale w szkicu „Wysokie płaszczyzny“ jest zdanie, że warto wdrapywać się na wysoką górę, aby z niej oglądać — piękność doliny.

Taki mają charakter obrazy stylu chestertonowskiego. Dla ścisłości jednak charakterystyki przypomnieć trzeba, że wielkie głębie perspektywiczne bywają nieraz w tym stylu osiągnane przy pomocy samych tylko abstraktów. Tak jest np. w tem zdaniu z „Kościoła katolickiego i nawrócenia“:

— „Pogaństwo było największą rzeczą, a chrześcijaństwo było większe jeszcze; wszystko zaś inne było stosunkowo małe“.

5

POEZJE

W książce Leona Kellnera o literaturze angielskiej od czasów Dickensa do czasów Bernarda Shaw¹ znajduje się takie zdanie:

— „Chesterton poeta nie ma naprawdę nic wspólnego z Chestertonem żartownisem“.

Jest to jedno z najbłędniejszych zdań, jakie o Chestertonie napisano, i aż dziw, że wyszło z pod pióra tak wybitnego skądinąd historyka literatury. Widzieliśmy już jak „Chesterton - żartowniś“ jest nieodłączny od Chestertona - myśliciela. Mieliśmy też już okazję przekonać się, że Chesterton - myśliciel nie żyje w rozbracie z Chestertonem - poetą. We wszyst-

¹ Leon Kellner: *Die englische Literatur der neuesten Zeit, von Dickens bis Shaw* (1921). Mniej lub więcej obszernie ustępy poświęcili Chestertonowi także inni monografiści nowszej literatury angielskiej: Harold Williams w *Modern English Writers* (1918); George N. Shuster w *The Catholic Spirit in Modern English Literature* (1922); Bernhard Fehr w *Die englische Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts* (1923) oraz w *Englische Prosa von 1880 bis zur Gegenwart* (1927); Louis Cazamian w napisanej wespół z Emilem Legouis *Histoire de la littérature anglaise* (1924); René Lalou w *Panorama de la littérature anglaise contemporaine* (1926); Sherard Vines w *Movements in Modern English Poetry and Prose* (1927); Friedrich Wild w *Die englische Literatur der Gegenwart seit 1870* (1928); Roman Dyboski w *Some Aspects of Contemporary England* (1928).

kich rozdziałach, informujących o poglądach Chestertona, cytowałem naprzemiennie prozę jego i poezje. Robiłem to umyślnie: aby nie tylko scharakteryzować jego myśli, ale także określić jego postawę uczuciową wobec nich, osobisty charakter jego zainteresowań względem ich przedmiotu. Przeplatanie to było możliwe przy wszystkich tematach: czy to chodziło o religię i filozofję, czy o sprawy społeczne i polityczne, czy o inne zagadnienia cywilizacji. Już ta zbieżność tematowa prozy jego i poezji świadczy o wielkiej jednolitości wewnętrznej Chestertona.

Tę samą jednolitość stwierdzimy, gdy przyjrzymy się jego poezji z punktu widzenia stylu i sposobów ujmowania rzeczy.

Przedewszystkiem zaś musimy zauważyć, że ten, który jest tak często „żartowniszem“ w prozie, bywa nim, wbrew Kellnerowi, równie często i w wierszu. W każdym z pięciu tomów jego poezji (które w r. 1927 zostały z uzupełnieniem wydane w zbiorowym tomie *The Collected Poems*) znajdujemy utwory humorystyczne, a przynajmniej humorystyczne ustępy. Ustępów takich nie brak nawet w historycznej „Balladzie o białym koniu“, nawet w religijnych czysto wierszach „Królowej siedmiu mieczów“.

Humor w tych utworach przejawia się nie tylko środkami stylistycznymi, jak w prozie, ale także wersyfikacyjnymi. W *G. K.'s Weekly* np. z 19 maja 1928 mamy wiersz przedstawiający parodię mowy społeczno-politycznej. Otóż mowa ta nie tylko napchana jest niedorzecznymi frazesami, znamionnymi dla zadowolonego z siebie karjerowicza i mętnogłówca (a podniesionymi do potęgi poezji satyrycznej), ale cała jest oparta na jednym rymie — *um* (tym, który jest także w wyrazie *tedium* — nuda). — Inny wiersz: „Przez całą noc“ (z *G. K.'s Weekly* 20 sierpnia 1927) zyskuje efekt komiczny przez kontrast treści, przedstawiającej rozedrgany chaos dancingu, z formą ludowej pieśni wymagającą powolnego tempa. Komiczny też jest kontrast ludowo brzmiącego refrenu z wierszami o saksofonach i cock-

tailach. Ostatnia strofa daje wyobrażenie o wersyfikacyjnej technice humoru Chestertona nawet w nieudolnym tłumaczeniu prozą:

— „Smutny poeta, nie toń we łzach — przez całą noc. Mądrzejszy świat zażywa pokoju — przez całą noc. Ci, którzy trzymają w swoich rękach nasze życie, ci, którzy kopią, orzą, sadzą, koszą, jeszcze zachowali gust do spania — przez całą noc“.

Podobnego rodzaju efekty komiczne osiąga Chesterton nieraz: przez różnorakie rytmy, refreny, sugestje melodyj, kontrast lekkiego toku wiersza z umieszczonemi w nim ciężkimi naukowemi terminami, najczęściej przez złożone, bogate rytmicznie, śpiewne strofy, zawierające treść z terenów życia dalekich od... śpiewnego stosunku do rzeczy. Znajdziemy tu np. na nutę popularnej melodji ułożoną pieśń o „pokoju naftowym“, w której refrenie kilka razy powtarza się wyraz „Ford“, albo projekt pieśni dla urzędników bankowych, której refren mówi o runie na bank.

Jak w tych przykładach, tak wogóle poezja humorystyczna Chestertona jest głównie satyryczna. Tematy zaś satyry są w niej te same, co w prozaicznych jego *essays*. Odbija się tu cała epoka — zaczynając od estetyzmu końca XIX w., kiedy to nawet „sklepiarze, gdy dusze ich zamilkały, nie chcieli otwierać sklepów, a kucharki odtwarzały stany duszy w kotletach smętnych i subtelnych“ (tym czasem i zjawiskom poświęcony jest pierwszy tomik satyrycznych wierszy Chestertona z 1900 r.: „Staruszkowie się bawią“) — aż do prohibicji, radja, strzyżonych fryzur kobiecych, amerykanizacji, psychoanalizy, komunistów i projektów „państwa światowego“.

Z satyrą łączy się nieraz dialektyka, przypominająca znowu prozę Chestertona. Oczywiście, w poezji nie będzie systematycznego przedstawiania wszystkich ogniów argumentacji, będzie jednak rozświetlanie pewnych jej punktów, określających zupełnie wyraźnie kierunek myśli. Będzie też nieraz ostre polemiczne przeciwstawianie się stanowiskom myślowym cudzym. Za przykład może służyć wiersz o tytule powtarzającym tytuł

głośnej książki Wellsa „Zarys historii“ (*Outline of History*). Uczni kłócą się na temat wizji epoki kamiennej i zagadek, jakie stawiają wykopaliska przedhistoryczne. Uczni jednak zapominają o zagadkach własnej epoki. Zapewne, że freski w grotach przedhistorycznych są zagadkowe; ale czyż tak łatwo wyjaśnić zagadkę ohydneho pomnika księcia Alberta w Londynie? A to zagadka nie jedyna! „Myśmy przecież wypisywali na niebie nazwiska handlarzy, myśmy przywiązali naszych niewolników - pigmejów do olbrzymich narzędzi; myśmy wybierali naszych patrycjuszów z miejskiego targowiska“. Umarłych naszych przebieramy w kostjumy teatralne i złożonemi maskami zakrywamy w nich rysy ludzi takich samych jak my. Czy więc nie łączy nas braterstwo z troglodytami? Czy w mroku miasta nie jesteśmy tacy sami, jak oni byli w mroku jaskini? — Utworów tego typu jest w poezji Chestertona niemało. Są wśród nich takie, które zaczynają się od jakiegoś motto i stanowią satyryczną jego interpretację.

Dalsze pokrewieństwo z prozą. Dialektyka poezji Chestertona podobnie jak dialektyka jego prozy posługuje się ciągle epigramatycznymi formułami: zaczyna od nich, kończy niemi, znaczy niemi ważne swoje punkty.

Niektóre jego poematy są całe rozwiniętymi gnomami. Za charakterystyczny przykład może służyć „Eklezjasta“ (ze zbioru „Szalony rycerz“):

— „Jest jeden grzech: nazywać zielony liść szarym, wówczas kiedy na niebie drga słońce. Jest jedno bluźnierstwo: modlić się o śmierć; — bo jeden tylko Bóg zna chwałę śmierci.

Jest jeden artykuł wiary: pod żadnym terrorem świata jabłka nie zapominają wyrastać na jabłoniach. Jest jedna rzecz niezbędna: — wszystko; — reszta to marność nad marnościami“.

Chesterton jest mistrzem gnomiki. Ustępy gnomiczne spotykamy nietylko w lirycznych, ale i w epicznych jego poematach. W „Balladzie o białym koniu“ np, w pieśni Króla Alfreda, znajdują się taki ustęp:

— „Bo Bóg jest wielkim sługą; wstał przede dniem, wyrwany z prawiękowego snu; ale my wszyscy, później urodzeni, spaliśmy dalej i wstajemy gdy poranek minął, a Pan już odszedł...“

Humor, polemiczność, epigramatyzm — już te trzy wspólne typy ekspresji świadczyć mogą wymownie o ścisłej łączności poezji Chestertona z jego prozą. Niemniej świadczą o tej łączności wizyjne obrazy; zwłaszcza, że zjawiają się one w poezji chestertonowskiej często w taki sam sposób, jak w prozie: drogą dialektyki polemicznej. Znakomitym przykładem jest jeden z nowszych poematów *The Monster*.

Za punkt wyjścia służy tu cytata z jakiegoś czasopisma: „Zdegenerowany intelekt grecki marnował się w błahych debatach o dwoistej naturze Chrystusa“. Poemat jest odpowiedzią na to zdanie. — Odrazu zostajemy przeniesieni w krąg wizji. Duch poety, porwany w górę, płynie nad światem, czując się jednym ze „złotym orłem poranka“. Świat widnieje w dole jak rzeka światła, jak ekstaza ładu, w którym każde życie, ciesząc się w swoim prawie, zdąża do swego celu. Świetlisty orzeł płynie przeciw prądowi czasu i zmierza do swoich początków, do pradawnych brzasków nad beztrawnymi wzgórzami, do pierwszych zimnych barw chaosu; aż do wrót ostatniego nieba: i oto wrota te otwierają się nagle i w jednym błysnięciu widać „coś zbyt wielkiego i spokojnego dla wzroku i dla rozumu“: są to urny Złego i Dobrego, olbrzymie jak dwa światy; nad nimi zaś — oblicze większe niż Przeznaczenie: oblicze „tej pierwszej Woli, która była, gdy nic nie było“. Poeta pada twarzą i już nie widzi nic więcej; pogrąża się jednak w sen, w którym przychodzą nowe wizje: wizja straszego sępa, który zasłania słońce, wizja dróg ludzkich wybrukowanych maskami nienawiści, i wizja jakiejś potwornej góry zwalonej na drugą górę; ta góra w pewnej chwili porusza się, i rozlega się głos Boga, na szubienicy wyniesionego ponad złość szatana: „Zabijasz zawsze, ale zabijasz za późno“... Sen mija. Niema już ani orła na niebie, ani sępa w przepaści, lecz

ciszę przerywa jakiś krzyk: „olbrzymy i bogowie umierają w nowych brzaskach“; ostatnie monstra uciekają kulejąc: satyry, amfitryty, trytony: wszystko „kamiennym wzrokiem patrzy na jakiś znak zdaleka“; ostatni centaur woła w przerażeniu: „Dziw idzie za nami“. Poeta nie odważa się odwrócić, czuje tylko, że jakiś kształt, jak cień, pojawił się na drodze, i słyszy głos: głos bardziej wstrząsający, niż głos Janusa wołającego dwojgiem ust:

— „Jam jest Prometeusz. Jam jest Jowisz. Na znak dany z nieba moją ręką, i na ten znak jedynie, mój orzeł posłusznie przybywa, aby mię szarpać. Nie dotykajcie mnie“.

I oto zakończenie poematu:

— „Leżałem tam, jak umarły. Lecz skoro się obudziłem, ten jedyny świat stał się dla mnie dwoistym, i będzie takim, dopóki nie umrę“.

W treści tego utworu rozpoznamy z łatwością pokrewieństwo ze znanym nam z „Wieczystego człowieka“ wywodem o złem i dobrem, i z ustępem tegoż dzieła, mówiącym o elementach prawdy w mitologii, o wypełnieniu się mitów i o stosunku chrystjanizmu do tych elementów. — Podobnież w cytowanym poprzednio wierszu „Zarys historii“ z łatwością można dostrzec pokrewieństwo z rozdziałem o prehistorji z „Wieczystego człowieka“, z ustępem o kościele Św. Grobu w „Nowej Jerozolimie“ i ze szkicem o psychoanalistach w *Fancies versus Fads*, gdzie mowa o pomniku ks. Alberta. — Podobne pokrewieństwa możemy obserwować w wielu innych wypadkach. Motyw rozgniewanej ulicy, która podnosi się do nieba, znany nam z pięknego szkicu z „Potężnych drobiazgów“, występuje także w wierszu dedykującym „Napoleona z Notting Hill“ Hilaremu Bellocowi („Ujrzałem sen: ulice, po których stąpałem, oświetlone proste ulice, wystrzeliły do góry i spotkały gwiazdziste ulice, które wiodą do Boga“). Znana nam z „Ortodoksji“ i z „Wieczystego człowieka“ negatywna interpretacja wschod-

niego symbolu węża pożerającego własny ogon występuje także w poezji — w wierszu „Mędracy“. I t. d., i t. d.

Mamy tu do czynienia z jednolitością jaka nieczęsto się zdarza u pisarzy, którzy są poetami i prozaikami równocześnie. Weźmy dla porównania Kasprowicza. I on był zarówno poetą, jak i prozaikiem. Ale jakże jego proza niepodobna do jego poezji! I jakaż między nimi różnica w sile. Albo weźmy poezję i prozę Mickiewicza. Jak mało między nimi wspólnoty! Do jakże różnych światów należą! Gdyby chodziło o paralelę dla Chestertona w literaturze polskiej, o wskazanie kogoś, coby równie jak on łączył instynkt poety z instynktem myśliciela i taką zarazem ujawniał jednorodność tych instynktów, taką jednolitość nietylko w tematach, ale w sposobach ekspresji, możnaby wymienić jednego tylko: Norwida.

W poezji chestertonowskiej niema utworu, w którym chodziłoby wyłącznie o jakiś nastrój, o jakiś obraz, o kaprys wyobraźni. Chodzi w niej zawsze o prawdę: nietylko o prawdę przedpojęciowych intuicji w rozumieniu Crocego, ale o prawdę całości życia. Z poza najmniejszego w niej drobiazgu wyglądają wielkie rzeczy, dalekie horyzonty, zagadnienia stosunku człowieka do świata, zagadnienia bytu społeczeństwa i cywilizacji. Poezja Chestertona jest głównie liryczna, ale i nieliczne w niej utwory epickie przeniknięte są symboliką i problematyką ideologiczną.

„Ballada o świętej Barbarze“ — to rapsod o bitwie nad Marną, przerywany strofami legendy o patronce artylerji i orędownicze zagrożonych nagłą śmiercią; ale ta epicka treść mówi zarazem symbolicznie o świętości męczeńskiej odwagi, występującej w imię wolności ludzi, i o tej prawdzie, że „wicher piękności nagłej śmierci... wybija nowe białe okno w ścianie całego świata“.

Poemat „Lepanto“ to serja wizyj, symbolicznie malujących Europę czasów Don Juana d’Austria i sławne zwycięstwo tego „ostatniego rycerza Europy“ nad Turkami; ale te wizje sym-

bolizują zarazem wogóle wzniosłość rycerskiej walki w obronie idei chrześcijańskiej i wolności.

„Ballada o białym koniu“, najobszerniejsze dzieło poetyckie Chestertona, to jakby angielska „Pieśń o Rolandzie“: epeja o królu Alfredzie, obrońcy chrześcijańskiej cywilizacji Anglii przed północnym barbarzyństwem. Najazd upersonifikowany jest w postaciach kilku wodzów duńskich, wyznających różne odmiany nihilizmu pogańskiego (religję siły i użycia, religję sentymentalnego smutku, religję nienawiści, religję szukania zapomnienia o nicości). Anglja Alfreda uosobiona jest w postaciach trzech typowych przedstawicieli (Italczyka, Celta i Sasa). Alfred walczy z barbarzyńcami nietylko jako z najeźdźcami, ale i jako z poganami: głęboko przejęty wiarą w wolną wolę człowieka i w sens życia, — wiarą, która nawet w klęsce daje mu więcej ciepła, niż radośni i silni bogowie pogańscy zwycięskim Duńczykom. Tak otrzymujemy personifikacyjne przedstawienie cywilizacji Anglii i jednego z jej heroiczných dramatów dziejowych, ale zarazem w perspektywie historii ukazane zostają do dziś żywe antagonizmy cywilizacyjne, antagonizmy, o których mówią wszystkie zasadnicze prozaiczne dzieła Chestertona. Związek przeszłości z współczesnością jest wskazany nawet bezpośrednio, tak jak w „Irydionie“: Alfred, w ostatniej księdze poematu, zapowiada, iż, mimo jego zwycięstw, w dalekiem stuleciu („smutnem i powolnem“) paganie powrócą: nie z orężem bitewnym, ale z książkami i czernidłem, nie jako dżicy wojownicy, ale jako układni mechanicy słowa.

Harold Williams widzi w „Balladzie o białym koniu“ skazę „dydaktyzmu“, aczkolwiek przyznaje, że jest to „poemat dźwięczący i podnoszący ducha“; jego zdaniem byłby on takim nawet „gdyby opuścić jego treść ideową“. Władysław Tarnawski (w którego książce „Z Anglii współczesnej“ mieści się najobszerniejszy rozbiór „Ballady“) słusznie krytykuje to zdanie: treść ideowa jest czemś tak zasadniczem zarówno w koncepcji,

jak w konstrukcji poematu, że, gdyby ją „opuścić“, poemat napewno nie pozostałby poematem „podnoszącym ducha“.

Utwory poetyckie Chestertona jak utwory mało którego z poetów współczesnych pozwalają nam na doświadczalne zgłębienie zagadnienia stosunku poezji do pierwiastków intelektualnych. Estetyka Crocego, świeże książki księdza H. Bremonda wywołały w naszych czasach nową falę antiintelektualizmu w poetyce. Croce posunął się do dyskwalifikacji wielkiej części „Boskiej Komedji“ za jej strukturę „dydaktyczną“. Ksiądz Bremond poszedł jeszcze dalej. Ktokolwiek bierze pióro do ręki, aby wyrazić jakąś ideę, ten, według niego, dydaktyzuje, a „sama idea poezji dydaktycznej jest potworem“; hołdować w poezji ideom to czcić to, co jest w niej nieczyste; istotą bowiem poezji jest *un enchantement obscur, d'abord indépendant du sens*; poetę zaś określa Bremond słowami Patmore'a, iż jest to w połowie święty, a w połowie oślica Balaama. Gdyby tak istotnie było, gdyby treść myślowa była szkopułem tylko w poezji, niewieleby dobrego można powiedzieć o lirykach religijnych Mickiewicza, albo o wielkiej części wierszy Norwida, nie mówiąc już o Malherbe'ie, Kochanowskim, czy Horacym. Stanowisko takie oczywiście nie da się utrzymać. Angielski krytyk Bremonda E. Watkin trafnie powiada (w *The Dublin Review*, 1928), że traktowanie intelektualizmu jest u niego niewłaściwe: że „w najwyższem swoim wzniesieniu logika idej sama dąży do przejścia w intuicję“, i że „prawdy intelektualne — idee... są przecież częścią rzeczywistości, i nadają się do bezpośredniej percepcji i żywego kontaktu“, a więc z pod prawa poetyckiego traktowania nie mogą być wyjęte.

Chesterton łączy poezję idej z poetyką emocyj. „Poezja — mówi w książce o Browningu — przedstawia rzeczy takimi, jakimi one są dla naszych emocyj, a nie takimi, jakimi są dla jakiejś teorii, choćby nie wiedzieć jak prawdopodobnej, lub dla argumentacji, choćby nie wiedzieć jak przekonywującej“. Stąd konsekwencja: „całą wartością i celem poezji jest, że

wyzywa ona wszystkie systemy na próbę straszliwej szczerości“.

Jakże jego własna twórczość poetycka wychodzi z tej próby? Jaka jest jej siła ekspresyjna?

Cudzoziemcowi najtrudniej sądzić o jej instrumentacji wersyfikacyjnej; z łatwością zaobserwuje różnorodność typów wierszowych i stroficznych, ciężiej mu ocenić ich artystyczną celowość. Dość jest jednak autorytatywnych świadectw angielskich („Szalony rycerz“ był oceniany, n. b. pochlebnie, jeszcze przez Mereditha), aby mogły służyć za sprawdzian dla odczuć cudzoziemskiego ucha. Krytyk z *The Times' Literary Supplement* powiada (4 sierpnia 1927), że „rytmy Chestertona są łatwe i proste, poeta jednak wypowiada się w nich i wypowiada się z siłą“. Julius West podobnie widzi w Chestertonie „naturalny dar rytmu“, aczkolwiek dodaje, że ma on „więcej impulsu niż wykończenia“. West zresztą nadmienia, że poezja Chestertona jest czemś tak żywym, iż rozkładanie jej na elementy wydaje mu się nieprzyzwoitością. Jest to dla niego poeta żywiołowy, poeta, który „nie może nie być“ poetą. Szczególniej wybitnym dziełem instrumentalnym są dla Westa nieregularne wiersze w „Lepanto“, o bojowej rytmice odpowiadającej duchowi utworu. Tak samo George N. Shuster podziwia „organiczny rytm“ tego poematu, określając go jako „przejmującą muzykę walki, poprzez którą przebiega modlitwa“. Podobnego mistrzostwa w wierszu nieregularnym nie osiągnął, jego zdaniem, żaden inny poeta angielski. Wiersz, kończy Shuster, jest „naturalnym medjum“ Chestertona. Theodore Maynard, sam poeta, zauważa, że Chesterton nie jest bardzo wybredny w zakresie rymów (są one bardzo proste i małej różnorodności), stwierdza też, że jego metody techniczno-poetyckie nie zmieniają się, aczkolwiek z latami bardziej je opanował: w pierwszych jego wierszach „więcej się ujawnia impetyczny zapał krzyżowca, aniżeli sztuka wyćwiczonego żołnierza“, i te jednak młodzieńcze wiersze, choć jest wśród nich wiele surowych, są przecież

„tak proste i silne, że zatrzymują oddech w piersiach“. Najbardziej sobą, konkluduje Maynard, jest Chesterton w luźnych, czasem prawie niedbałych rytmach balladowych (a więc w tym typie wiersza, który u nas spopularyzowała „Księga ubogich“ Kasprowicza). Prawie wszyscy też krytycy angielscy najwyżej ze wszystkich poetyckich utworów Chestertona stawiają w takiej właśnie formie napisaną „Balladę o białym koniu“. Dla Maynarda jest to „zdumiewające dzieło“, ze wszystkich pism autora „artystycznie najbardziej skończone“, bez wahania też nazywa je „największym dziełem poetyckim naszego stulecia“ i na jego głównie podstawie wysuwa Chestertona na czoło dzisiejszych poetów angielskich (*Our Best Poets*, 1924). Harold Williams, mniej skory do zachwyty, podziwia wszelako, iż bez sztucznej archaizacji, bez fiorytur wierszowych, naturalnym jak gdyby porywem Chesterton nadał temu poematowi charakter ballady ludowej, otaczając go zarazem atmosferą narodowego eposu.

A ekspresja stylistyczna? O tej trudno dać pojęcie w przekładzie. Cytowany tylko co Harold Williams za chwałę „Ballady o białym koniu“ uważa, że opowiadanie posuwa się w niej szybko i naturalnie, a styl „jest prosty i posługuje się niewiele słowami“. Ta „spontaniczność“ i „niewymuszoność“ poematu każe mu go porównywać z rapsodami Waltera Scotta. Ale zarówno ta pochwała jak to porównanie niebardzo nas jeszcze przygotowują do wrażeń z lektury poematu: do takiego np. opisu śmiechu króla Alfreda: — Alfred zaśmiał się nagle, jak grzmot na wiosnę; od śmiechu króla aż zatrzęsły się głośno belki nad oknami chaty, — wiewiórki poruszyły się w swoich szarych snach, a przestraszone ptaki zerwały się stadami:

*And Alfred laughed out suddenly,
Like thunder in the spring,
Till shook aloud the lintel-beams,
And the squirrels stirred in dusty dreams,
And the startled birds went up in streams,
For the laughter of the King.*

Porównanie z tymi czy innymi pisarzami może pomóc do charakterystyki pewnych ogólniejszych właściwości stylistycznych poety, nie może jednak objąć jego rozmachu.

„Oryginalną właściwością każdego człowieka z wyobraźnią — powiada Chesterton w książce o R. L. Stevensonie — jest jego obrazowanie. Jest to coś takiego jak gdyby krajobrazy jego snów; jak gdyby rodzaj świata, któryby ten człowiek chciał zbudować, lub w którym chciałby przebywać; jak gdyby szczególna flora i fauna jego własnej utajonej planety; ten rodzaj rzeczy, o którym lubi on myśleć. Ta ogólna atmosfera i wzór czy też plan rozrostu rządzi wszystkimi jego utworami, jakkolwiekby były rozmaite“...

O prawdzie tej obserwacji doskonale może świadczyć jego własna twórczość. A szczególnie znamieny rys jego obrazowania ujawnia się już w tym wywodzie ogólnym o obrazowaniu. „Atmosfera“, „wzór czy też plan rozrostu“ — to pospolite przenośnie, z którymi u każdego krytyka można się dziś spotkać; „krajobrazy snów“ to już jakby sygnał, że mamy do czynienia z pisarzem o indywidualnej wyobraźni; „świat, który człowiek chciałby zbudować“, „jego własna utajona planeta“, „flora i fauna planety“ — to już znamienne obrazy chestertowskie.

Znamy ich typ z jego prozy, gdzie pełnią rolę retorycznych uzupełnień argumentacji. Z odmianą atmosfery i funkcji odnajdujemy je w jego poezji.

Jego język poetycki brzmi, oczywiście, inaczej niż jego język prozaiczny. Widzieliśmy już, że proza jego wznosi się do wysokości poezji, nigdy jednak nie spotykamy się w niej z fałszywymi „poetyzmami“, nigdy nie przechodzi ona w niebezpieczny typ „prozy poetyckiej“! Wzamian poezja jego, mimo intelektualnych często punktów wyjścia i ideowej treści, nie jest poezją prozaizmów. Rozmach wszelako jest im wspólny. Jest on też cechą wspólną, jednoczącą bogatą różnorodność ich motywów.

„Ballada o białym koniu“ przedstawia „olbrzymi śmiech mężów chrześcijańskich, ryczący poprzez tysiąc powieści“:

*The giant laughter of Christian men
That roars through a thousand tales.*

W poemacie „Mędrycy“ mamy znów śmiech, który budzi się jak lew i ryczy do odbijającej jego głos równiny, a całe niebo trzęsie się i okrzyk wydaje:

*Hark! Laughter like a lion wakes
To roar to the resounding plain
And the whole heaven shouts and shakes.*

Prócz ryku, powtarzającego się tu i tam, obraz w obydwóch poematach jest inny. Ale ten sam w nich rozpęd, ta sama gigantyczna skala, podobnie jak w cytowanym poprzednio opisie śmiechu króla Alfreda. „Świat“ poetycki Chestertona jest olbrzymim światem; krajobrazy jego snów mają wymiary planetarne.

Gallia w „Balladzie o św. Barbarze“ podnosi się na palcach „na całym tysiącu swoich lat“ i z hejnałem zwraca się do słońca. Turban Mahometa w poemacie „Lepanto“ utkany jest „z zachodu słońca i mórz“. Dla wżgardziela bogów Guthruma w „Balladzie o białym koniu“ czaszą do wina jest pusty świat. Matka Boska w *Regina Angelorum* przechadza się wśród olbrzymów, których głowy są tak wysoko w niebie, że konstelacje służą im za korony. W wierszu *The Ancient of Days* dziecię bawi się piłkami i wiatraczkiem, ale śmigami tego wiatraczka są cztery wiatry niebieskie, a piłki to słońce i księżyc...

Lecz te gigantyczne obrazy, które przytłaczają swojemi wymiarami, nabierają nieraz ciepła i zbliżają się do nas przychylnie i intymnie. Niebo, które w wierszu „Koniec strachu“ zdaje się być twarzą groźnego cyklopa o jednym oku księżycy (*one-eyed with the moon*), kiedy indziej (w wierszu dedykacyjnym do Belloca, przy „Napoleonie z Notting Hill“) jest

„wielką błękitną czapkę, w której zawsze jest dobrze“ (*the big blue cap that always fits*).

Zmiana nastroju dokonywa się często w obrębie jednego utworu, wraz ze zmianą skali obrazowania: potworna i tajemnicza, przerażająca swoją olbrzymością Ziemia, w poemacie *Cyclopean*, nagle spogląda okiem maleńkiej stokrotki!

Poezja bowiem Chestertona jest nie tylko poezją ogromów, ale także poezją antytetycznych spotkań. Wszelkie przeciwieństwa ciągle się tu z sobą schodzą. Poemat *The House of Christmas* mówi o „miejscu, gdzie Bóg był bezdomny, a wszyscy ludzie są w domu“. W poemacie *The Towers of Time* „wieczór płonie od gwiazdy zarannej“, „nowe rzeczy siwieją od światła“, „Bóg ma więcej dobroci dla bóstw, które go przedrzeźniały, niż ludzie dla bóstw, które sami uczynili“. I t. p.

Często kontrastowanie przybiera postać tak dobrze nam już znanego z prozy chestertonowskiej *oxymoron*. Wiersz *The Wise Men* mówi o „rzeczach, które nie mogą być a są“. W wierszu *For a War Memorial* słyszymy o ludziach, którzy „pomarli, aby dowieść, że nie byli martwymi“. Wiersz *The Paradox* przedstawia „lśniąca ironię święta Gromnic, gdzie sto świec płonie dla oczyszczenia czystej“. Czasem parę takich paradoksów łączy się, tworząc antytezę warstwicową. Tak jest np. w poemacie *The Towers of Time*, gdzie „Niewiasta słońcem odziana wraca, by odziać słońce, gdy słońce wychłodziło“.

Antytezy szczególnie często występują w ustępach gnomicznych poezji Chestertona. Zdawaćby się mogło, że wpływa to krępująco i ujednostajniająco na ich treść myślową. Wystarczy jednak porównać jakieś choćby dwa przykłady, oparte na tym samym pomysle antytetycznym, aby się przekonać, że antyteczność jest tylko formą, w której myśl obraca się swobodnie i wypowiada się, nie fałszując swojej prawdy. Oto np. antyteza młodości i starości. W „Wieżach czasu“ spotykamy ją w ukształtowaniu dramatycznym: „republika, wyrosła z walk ludzi młodych, stała się stęchła i cuchnąca od przekupstw lu-

dzi starych“. Ale gdzie indziej spotykamy się z pojednaniem przeciwieństw: w poemacie *To M. E. W.* powie poeta: „My, którzyśmy odkryli, że dobrze jest być młodymi, odkryjemy, że dobrze jest być starymi“.

Przedmiotem paradoksalnie antytetycznego traktowania bywają czasem nawet obrazy wizualne. W poemacie *The Lamp Post* latarnie, zwracając się z wyzwaniem do lasów, mówią o „pożodze“ ich „zielonego i błyszczącego piekła“. Zielone piekło i zielony pożar to coś arcyprzeciwnego naszym pospolitym wyobrażeniom. W poetyckim jednak myśleniu Chestertona paradoksalny obraz może się ukształtować i przy przeciwstawnym tamtemu założeniu kolorystycznym: przy zatrzymaniu tradycyjnej czerwieni ognia piekielnego: w „Balladzie o białym koniu“ słyszymy o „czerwonem niebie piekła“! Jest to jeden z tych obrazów, o których Władysław Tarnawski z zakłopotaniem powiada, że śmiałość ich „przekracza nawet może dozwolone granice“, i które ma zapewne na myśli T. Maynard, gdy mówi, że Chesterton posługuje się obrazami „używanymi przez proroków albo szarlatanów“.

Te dwie metody stylistyczne Chestertona, jakimi są hiperbolizm i kontrastowanie, są niewątpliwie metodami niebezpiecznymi, i kto wie, czy poezja Chestertona nie wyszłaby źle na nich, gdyby Chesterton równocześnie nie wypowiadał się w prozie, mogąc formy poetyckie zachowywać dla chwil ściśle poetyckich. I dziś zarzucają niektórzy jego stylowi, jak np. krytyk z *The Times' Literary Supplement*, że bywa „dość stereotypowy“ i „mechanicznie poetyczny czasami“; ten sam jednak krytyk mówi, że „wspaniałe prorockie uniesienia w tajemniczy sposób podnoszą“ ten styl, i to, co się może w nim wydawać sztuczne, staje się naturalnem. Jest w tem ujęcie problemu wartości i zarazem, oczywiście, problemu szczerości poezji.

Chesterton zna granice wielkich słów, i uprzytomnia nam, że te granice istnieją, że (jak mówi w poemacie *Love's Trappist*)

„jest miejsce, w którym rozbija się lutnię i lirę“, że są bramy, poza którymi musi się milczeć. Oszołamiając olbrzymiami rekwizytami kosmosu i wstrząsając jaskrawem słownictwem jego dramatycznych kontrastów, umie on zarazem przejąć nas przecuciami obszaru dziedzin nieznanych, tajemnych, nie dających się wyrazić. Mając do rozporządzenia na każde zawołanie gromy i gwiaździste nieba proroków, potrafi się zdobywać na korną postawę mnicha. Ze względu na to łączenie wysokich słów z pokorą niektórzy krytycy (West, Shuster) porównywali Chestertona z poetami XVII-go wieku — Donne'em i Vaughanem. Nic znamiennejszego nad opis widzenia w poemacie *The Beatific Vision*. Było to, czytamy: „widzenie potężniejsze niż mowa człowieka: mowa rozpierchła się przed niem jak lotny czar; — i pamięć, i wszystko, czego czas może nauczyć, omdlało i padło przed tą wspaniałą zniewagą“. Poeta modli się o dar przekazania z tej wizji „jednej małej iskierki, dla wszystkich ludzi, którzy jeszcze będą“...

Chesterton pisał dawno w „Obrońcy“, że „każda rzecz ma naprawdę swoją drugą stronę“, i, z tej strony oglądana, zupełnie się inaczej wydaje; żeby jednak tak ją zobaczyć, trzeba mieć „zmysł zdziwienia“. Ten zmysł zdziwienia jest kluczem jego stylistyki poetyckiej. On tłumaczy nietylko skalę ale i świetność tematową jego porównań i przenośni. „Srebrnofioletowy leopard nocy, centkowany gwiazdami i gładki milczeniem“ (z poematu *Nightmare*); powolne, okropne, zgrzytające dni, które „przedrzeźniają się wzajemnie, jak szereg małp“ (z *The Triumph of Man*), „trędowate srebro“ (z *The White Witch*): oto pierwsze lepsze przykłady, które mogą ilustrować bujność tego zmysłu w tym kierunku.

Najbardziej może programowym dla poetyki Chestertona utworem jest „Miecz zdumienia“ (*The Sword of Surprise*):

— „Oddziel mię od mych kości, o mieczu boży! Niech staną przede mną silne i obce, jak drzewa, abym mógł je podziwiać tak samo, jak rozkolysane gałęzie, które porywają mi serce.

Oddziel mię od mej krwi, abym w ciemności usłyszał jak płynie ta czerwona prarodzima rzeka, podobna do rozwidlonych podziemnych wód, które znajdują drogę do morza, ale nigdy nie oglądają słońca.

Daj mi cudowne oczy, abym widział swoje oczy: te obracające się zwierciadła, którym we mnie nadano życie, te straszliwe kryształki — bardziej nieprawdopodobne, niż wszystkie rzeczy, które w sobie odbijają.

Oddziel mię od mojej duszy, żebym zobaczył grzechy jak broczące rany, odniesione w walce życia, — żebym się zerwał dla ratowania siebie — tak, jakbym się zerwał dla ratowania obcego człowieka na ulicy“.

6

POWIEŚCI

Powieści Chestertona wszystkie są przepojone dialektyką, wszystkie służą propagandzie i popularyzacji jego myśli. Zupełnie też inaczej trzeba przystępować do ich czytania, niż do czytania jakiegoś np. Conrada, Hamsuna czy Manna. Zawiódłby się, ktoby w nich szukał drobiazgowej analizy psychologicznej, dramatyizmu zawikłań moralnych, szczegółowego przedstawienia struktury życia zbiorowości ludzkich, albo wreszcie szerokiego malowidła obyczajowego. Rola ich w całokształcie twórczości Chestertona jest taka jak rola fantastyczno-humorystycznych przykładów i porównań w jego studjach i artykułach, które to przykłady i porównania tak często rozrastają się w symbole i allegorje. Powieści są przykładami i porównaniami jeszcze bardziej rozwiniętymi. Gdyby też nie ich „powieściowy“ rozmiar, słuszną rzeczą byłoby nazywać je raczej (jak ktoś już bodaj proponował) „przypowieściami“ (sam Chesterton zresztą nazwy „powieść“ na żadnej z nich nie położył). Jeśliby trzeba było wskazać jakieś ich pokrewieństwo rodzajowe, możnaby wspomnieć, jak to już uczynił jeden z pierwszych krytyków, co o Chestertonie pisali, Jean Blum (w *Revue Germanique*, 1910), — powiastki filozoficzne Woltera. Oczywiście, różnica między nimi taka, jak między temperamentem i ideologią Woltera a Chestertona, to też zestawienie to uwydatnia zarazem całą ich oryginalność gatunkową.

W technice powieściopisarskiej Chestertona, tak samo jak w technice jego poezji i jego *essays*, mało się zaznaczają odmiany czasu. Wszystkie też znamiona jego typu powieściowego posiada już pierwsza jego powieść: „Napoleon z Notting Hill“ (1904). Akcja jej rozgrywa się w przyszłości: w końcu XX wieku. W świecie (a przynajmniej w Anglii) zapanowało zniechęcenie do wszelkich prób szybkiego naprawiania życia; nikt nie wierzy, aby te próby mogły mieć trwałą skuteczność. Już niema nic z tego ducha, który stworzył rewolucję francuską, a dawniej rozkrzewił chrześcijaństwo. Przyjęto powszechnie przekonanie, że jeśli się coś ma w życiu zmienić, zmiana ta musi się dokonywać jedynie drogą powolnej przyrodniczej ewolucji. Jakoż coś niecoś się zmieniło: zanikło np. wojsko (nikt bowiem nie wierzy, aby walka mogła się na coś przydać). Naogół jednak Londyn jest podobny do Londynu naszych czasów. Życie jest uregulowane, ale — straszliwie nudne. Przez niechęć do zmian radykalnych zachowano w Anglii tradycyjny tron i króla; król ten jednak nie ma żadnego praktycznego wpływu na życie, nikt się też nim bardzo nie interesuje; jego elekcję powierza się kaprysowi losu. Ale oto takim królem z losowania zostaje młody urzędnik, niejaki Auberon Quin. Jest to człowiek mający zmysł humoru i lubiący zabawę; igraszki żołnierskie spotkanego na ulicy chłopczyka nasuwają mu myśl, aby ożywić Londyn przez przywrócenie średnio-wiecznych podziałów na „grody“, przez wznowienie średnio-wiecznego ceremonjału, murów miejskich i straży z halabardami. Jakoż wprowadza ten pomysł w życie; poważni dostojnicy miejscy, radzi nie radzi, przywdziewają barwne kostjумы ozdobione heraldycznymi godłami i uczestniczą w wystawnych uroczystościach, a król humorysta, inicjując wszystko pod hasłem wskrzeszenia patrijotyzmu lokalnego poszczególnych dzielnic, naprawdę bawi się tą historyczną maskaradą. Ale żartem powzięta myśl znajduje prawdziwego idealistę, w osobie Adama Wayne'a, owego właśnie małego chłopca, który swoją sza-

belką podsunął królowi cały pomysł. Farsowe reformy króla Auberona rozpalają serce i wyobraźnię chłopca i wyznaczają kierunek jego życia. Burleska przemienia się w epopeję. Adam Wayne wyrasta na szczerego patriotę dzielnicy Notting Hill i dumny jest, gdy zostaje jej burmistrzem. Kiedy zaś dwie sąsiednie dzielnice uchwalają przeprowadzić nową arterję komunikacyjną przez środek Notting Hillu i zburzyć część jego domów, Adam Wayne energicznie protestuje i nieugiętym bezkompromisowym swoim oporem (jego przeciwnicy, których interesy handlowe są w grze, nie żałują pieniędzy, aby incydent zlikwidować) doprowadza do walki. Staje się to, co wszyscy do niedawna uważali za zupełne nieprawdopodobieństwo; dzielnice londyńskie zwracają się przeciwko sobie z mieczami i halabardami (inna broń dawno znikła). Przeciwnicy Notting Hillu, będąc w znacznej przewadze, spodziewają się łatwego i szybkiego zwycięstwa. Tymczasem Wayne, któremu ducha dodaje prawdziwa miłość do rodzinnego zakątka, zwycięża ich dwukrotnie. Stare domy zostają uratowane. Zwycięstwo jednak Wayne'a jest większe: jego ideał stał się ideałem wszystkich „grodów“ londyńskich, wstrząśniętych klęską. Odrodziło się wygasłe uczucie przywiązania do własnej ziemi, wskrzesła idea patriotyzmu. Przeciwko tej idei grzeszą niebawem ci, którzy byli jej odnowicielami. Notting Hill zamienił się w tyrańskie imperjum: notting-hillczycy chcieli „wtrącać się do wszystkich, rządzić wszystkimi, cywilizować wszystkich, pouczać każdego o tem, co jest dla niego dobre“. Wywołują też przeciwko sobie powstanie sąsiadów, które jest korekturą idei. W rozstrzygającej bitwie ginie Adam Wayne, „Napoleon Notting Hillu“, i stary król Auberon Quin, który walczył u jego boku.

I oto wśród nocy na pobojuwisku toczy się rozmowa „dwóch głosów“. Auberon Quin, jak grzesznik, spowiadający się *in articulo mortis*, wyznaje, że cała konstytucja grodów londyńskich była dla niego tylko farsą. Ale Adam Wayne odpowiada mu z niezamąconym spokojem: ta farsa przyniosła światu dobro,

a między humorystą i patetycznym miłośnikiem niema antagonizmu: łączy ich jedność wyższego rzędu: stanowią oni jakby dwie półkule tego samego mózgu, mózgu zdrowego pospolitego człowieka.

Są tu już wszystkie istotne elementy tego, co by można nazwać gatunkiem powieści chestertonowskiej. Jest to powieść oczywiście allegoryczna, allegoryzm jej jednak nie jest symplistyczny. O postaciach jej nie da się powiedzieć, żeby były personifikacjami pojęć abstrakcyjnych; są one raczej typami, nie pozbawionymi zresztą rysów, które nie mają żadnego znaczenia ogólniejszego, a tylko nadają im charakter powieściowych indywidualów. Allegoryczna jest fabuła, aczkolwiek i w niej jest немало szczegółów, które mają znaczenie tylko powieściowe (więc służą indywidualizacji charakterystyki, albo motywacji jakichś drugorzędnych posunięć akcji). Allegorja ta jest też kilkopostaciowa. Możliwy ją porównać do kilku brył geometrycznych, osadzonych na tej samej podstawie. Jest więc w niej, naprzód, ideologia patriotyzmu i nacjonalizmu, i to w szerokim rozgałęzieniu; jest, następnie, idea wspólnoty wyższego rzędu pomiędzy patosem a humorem; jest wreszcie myśl pragmatystyczna, którą wypowiada Adam Wayne w ostatnim dwugłosie z Auberonom, a o której była mowa już w II części tej książki, jako o wyrazie przekonań religijnych Chestertona w okresie młodości.

Następna powieściowa rzecz jego — „Klub ludzi o dziwnych zawodach“ (1905) — jest jak gdyby humorystycznym repertorium fantastycznych przykładów na dowód stale przez niego głoszonej nauki o niewyczerpanej dziwności i świeżości świata. Mamy tutaj, dosłownie, klub ludzi, którzy zarabiają na życie sposobami przez siebie wymyślonymi, a zupełnie oryginalnymi, nie mającymi analogji w zawodach dotychczasowych. Jeden z nich założył „Agencję fantastycznych przygód“, która ma służyć ludziom odczuwającym potrzebę życia barwniejszego i bardziej pełnego wzruszeń, niż współczesne życie miejskie (je-

steśmy u progu XX wieku!): otóż „człowiek, który odczuwa to pragnienie urozmaiconego życia, wpłaca rocznie lub kwartalnie pewną kwotę do Agencji fantastycznych przygód, wzamian za co Agencja fantastycznych przygód podejmuje się otoczyć go wstrząsającymi i niesamowitymi wydarzeniami“; sztab uzdolnionych powieściopisarzy wypracowuje dla każdego malowniczą i wzruszającą opowieść w biurze Agencji, a zastęp innych funkcjonariuszy rozgrywa ją z abonentem. Innym członkiem klubu jest człowiek, który wynajmuje się jako partner dla ludzi, chcących błyszczeć dowcipem w towarzystwie. Układają wspólnie w domu program rozmów, a potem na wizycie klient ujawnia ciętość w odpowiedziach i bystrość w epigramatycznych *pointe*'ach. Trzeci z klubowców założył kantor „zawodowych zatrzymywaczy“. Jeśli się chce, aby ktoś się nie zjawił np. na proszonym obiedzie, można się zwrócić do tego kantoru, a odpowiednio ucharakteryzowany agent przychodzi do wskazanej osoby i pod pretekstem potrzeby przedstawienia bardzo ważnej i nagłej sprawy zatrzymuje ją w domu. Jeszcze inny członek klubu stworzył sobie zawód prywatnego sędziego dla rozstrzygania sporów natury moralnej, i za obopólną zgodą stron zwaśnionych roztrząsa konflikty, które nie podpadają pod artykuły kodeksu, a jednak uniemożliwiają życie społeczne. I t. d. „Morał“ niejako tego cyklu humorystycznego, w którym niedarmo na samym początku wspomniany jest Rabelais, wyraża się w tych słowach: „Odkrycie tego osobliwego towarzystwa było dziwnie orzeźwiająca rzeczą; dowiedzieć się, że w świecie powstało dziesięć nowych zawodów, to było tak, jakby się patrzyło na pierwszy okręt, albo na pierwszy pług. Dawało to człowiekowi uczucie, które powinien mieć: uczucie, że żyje w okresie dzieciństwa świata“. Z punktu widzenia tych słów można i „Klub ludzi o dziwnych zawodach“ uważać za książkę allegoryczną. Jak zaś proroczą jest jej allegorja, uznamy, gdy sobie uprzytomnimy, że w czasie, który nas od wydania

tej książki dzieli, oglądaliśmy powstanie takich „dziwnych zawodów“ jak lotnictwo i radjotechnika!

„Człowiek który był Czwartkiem“ (1908) typem fantastyczności i stopniem allegoryzacji bliski jest „Napoleonowi z Notting Hill“. Jest to zobrazowanie idei, że najwyższe dobro zyskuje się w walce, i idei, że pomiędzy złem i dobrem następuje wyrównanie z przewyżką na rzecz dobrego: zobrazowanie więc dwu najważniejszych pierwiastków filozofji Chestertona. W świecie rozgałęziony jest olbrzymi spisek anarchistyczny. Kieruje nim najwyższy komitet „delegatów“, składający się z siedmiu osób, noszących pseudonimowe nazwy dni tygodnia. I istnieje konspiracyjny również związek detektywów, zorganizowany dla obrony moralnych dóbr cywilizacji, przez anarchję zagrożonych. Na czele anarchistów stoi tajemniczy Niedziela. Obrońców ładu organizuje szef jeszcze bardziej tajemniczy, jeszcze bardziej zakonspirowany, bo przyjmujący zawsze tylko w ciemnym pokoju. Dzięki połączeniu szczęśliwego przypadku i zręczności, jednemu ze zrzeszonych do walki z anarchją detektywów, Syme'owi, udaje się wejść w koło anarchistów i zostać wybranym na delegata do naczelnego Komitetu anarchistycznego: na opróżnione właśnie miejsce „Czwartka“. Od pierwszego posiedzenia Komitetu Syme pełni swój obowiązek nowego jakby Wallenroda. Komitet uchwała krwawy zamach polityczny. Syme wytęża siły i przebiegłość, aby do niego nie dopuścić. Zaczyna śledzić swoich towarzyszy z Komitetu, którzy mają być wykonawcami zamachu. Niebawem jednak spostrzega, że sam jest śledzony. Rozpoczyna się fantastyczna serja ucieczek, pogoni, pojedynków, walk zbiorowych... W toku tych zawrotnych, dramatycznych i komicznych naprzemian, perypetyj okazuje się, że Wallenrodów takich, jak Syme, było w naczelnym Komitecie anarchistów więcej. Oto drugi wyciąga legitymację detektywa z kieszeni, oto trzeci, czwarty, piąty, szósty... Więc co? Więc jeden jest tylko naprawdę anarchista: prezes Komitetu — zagadkowy, ogromny Niedziela? Ale Nie-

dziela ujawnia, że to on właśnie, jako człowiek z ciemnego pokoju, organizował związek obrońców ładu. Kimże więc właściwie był? Sześciu detektywów przyskakuje do niego z tem pytaniem, ale on odpowiada im tajemniczym stylem proroctw: „Odkopcie korzenie drzew i znajdźcie prawdę o nich... Patrzcie na obłoki poranne. Ale mówię wam, że znajdziecie prawdę ostatniego drzewa i najwyższego obłoku, zanim znajdziecie prawdę o mnie... Od początku świata wszyscy ludzie ścigali mnie jak wilka, królowie i mędrcy, poeci i prawodawcy, wszystkie kościoły i wszystkie filozofje. Ale jeszcze nigdy nie byłem pochwycony“... Tajemnica więc szefa dwóch przeciwnych sobie spisków okazuje się tajemnicą świata... Detektywi próżno gonią Niedzielę, który — wypowiedziawszy wzniosłe słowa — w komiczny sposób ucieka przed nimi, skacząc z balkonu na ulicę, przesadzając płoty, wdrapując się na zbiegłego z menażerji słonia, etc. Spotykają się wszycy dopiero w rozdziale ostatnim w domu Niedzieli, w jakiejś odmiennej dziedzinie istnienia. Odbywa się bal kostjumowy: byli spiskowcy przywdziewają szaty sześciu genezyjskich dni stworzenia, szaty, które „nie maskują, lecz objawiają“; Niedziela zjawia się wśród nich w szacie białej, a zapytany o cel spisku i męczącej gmatwaniny, która z niego wynikła, odpowiada znanemi nam już słowami o prawdzie honoru i prawdzie wytrwania wśród cierpień...

„Kula i krzyż“ (1910) jest podobnie allegorycznym komentarzem powieściowym idej „Ortodoksji“ i „Heretyków“. Księgarz i literat, nazwiskiem Turnbull, Szkot o trzeźwej, racjonalistycznej naturze, wydaje w Londynie pisemko antireligijne. Żarliwy katolik Macfan, przybysz z gór szkockich, zobaczywszy w oknie księgarni-redakcji jeden z numerów tego pisemka, którego czołowy artykuł obraża najgłębsze jego przekonania i uczucia, rozbija szybę i wkracza do księgarni z awanturą. Dla Turnbulla jest to... nieoczekiwany sukces jego wieloletniej, samotnej pracy pisarskiej. Nareszcie ktoś uczuciowo

zareagował na jego publikację! Nareszcie dowód zainteresowania. Jakiż radosny kontrast z tym „poważnym“ światem, z którym stale dotychczas miał do czynienia, z tym światem, który uważa, że kwestje religijne nie mogą być naprawdę przedmiotem zainteresowania ludzi serjo. Żarliwy ateista i żarliwy katolik gotowi są bić się z sobą. Interwenjuje policja i stawia ich przed sądem. „Poważny“ sędzia jednak nie daje wiary przedstawionemu powodowi zajścia, nie dopuszcza do poruszania przed sądem spraw religijnych, jako... zbyt prywatnych; doprowadza też do fikcyjnej zgody, po której Turnbull i Macłan postanawiają... rozstrzygnąć rzecz pojedyńkiem. Jakoż, wyciągnąwszy dwie szpady od handlarza starożytności, rozpoczynają walkę w jakimś ogrodzie. Wszczyna się jednak alarm, który ich zmusza do ucieczki. Muszą szukać innego miejsca, gdzie jednak znowu powtarza się to samo. Historia tego pojedynku, ciągle przerywanego i ciągle wznowianego, w coraz to innych miejscach i w coraz innych okolicznościach, wypełnia większą część książki. Przeszkody wszystkie są symboliczne. Sprawcą pierwszego alarmu jest żyd, właściciel podejrzanego sklepiku, wyszydzający przedmiot dysputy Turnbulla i Macłana, a siebie przedstawiający jako wyznawcę religii ludzkości. Następnym razem przerywa walkę pacyfista, który nie rozumie, jak można popaść w konflikt „z powodu słów“ i — po długim wykładzie o niesprzeciwianiu się i nieskuteczności środków gwałtownych — sprowadza policję. Później znów trafiają zapaśnicy na nietzscheanistę, wielbiciela „Siły“. Ten nie przeszkadza pojedyńkowi; przeciwnie, zachęca do niego, rad, że jego bóstwo będzie uczczone krwią. Ta jednak filozofja „nadczołowieczeństwa“ przejmuje wstrętem zarówno Macłana, jak Turnbulla; zawieszając więc walkę między sobą, przeganiają krwiożerczego nadludka, który okazuje się tchórzem. I tak dalej. W miarę tych przygód uczciwy ateista i uczciwy katolik coraz bardziej się przekonują, że — pomimo wielkości ich antagonizmu — jest wiele rzeczy, prze-

ciwko którym mają front wspólny. Coraz bardziej się też — mimo trwałego zamiaru dokończenia pojedynku — zbliżają do siebie i uświadamiają sobie, że kontrastowe pierwiastki ich natur w dużej mierze wzajemnie się uzupełniają. Ta sama zaś zasada harmonji w przeciwieństwie przejawia się równocześnie w ich przygodach uczuciowych: niewierzący Turnbull zakochuje się w kobiecie głęboko religijnej, mistyk Maclan — w zmęczonej duchowo sceptyczce. Przeciwnicy stają się coraz bardziej przyjaciółmi i coraz trudniej im kończyć walkę. Przeszkodą ostateczną staje się dom obłąkanych, do którego obaj zostają zamknięci. „Rozsądna“ bowiem opinja widzi w nich manjaków, którzy swoją awanturą „galwanizują trupa chrystjanizmu“. A wraz z Turnbullem i Maclanem dostają się do tego domu obłąkanych i wszyscy ich znajomi z okresu perypetji pojedynkowej, jako zamieszani w historję religijnego warjactwa. Ma to być, jak wyjaśnia dyrektor zakładu, jedyny skuteczny sposób „załatwiania się z zabobonami“. „Chorzy“ jednak w pewnej chwili rzucają się na swych dozorców, podpalają zakład, wyzwalają więzionego w zamkniętej celi świetlanego starca O. Michała i pod jego przewodem wychodzą z płonących murów w szeroki świat. Na zgliszczach zakładu, który tak niezawodnie miał usuwać „zabobony“, pozostają dwa przedmioty: szpady Maclana i Turnbulla, złożone w kształt krzyża.

Treść „Żywego człowieka“ (1912) opowiedziałem już w początkowym rozdziale. Jest to historia szeregu „allegorycznych fars życiowych“, improwizowanych przez Inocentego Smitha. Nawet jego imię i nazwisko są symboliczne. Imię symbolizuje naiwną, prostoduszną postawę wobec życia. Smith, jedno z najczęstszych nazwisk angielskich, jest znamieniem zwyczajności, pospolitości. Radość też, podziw dla rzeczy pospolitych — to sens wszystkich przygód tego człowieka, nie mniej osobliwych, niż sceny „Klubu ludzi o dziwnych zawodach“. Jest to poeta własnego życia, który podtrzymuje w sobie nieustanną świeżość spojrzenia i umie tę świeżość budzić w innych. I w swo-

jem życiu, i w życiu tych, z którymi się styka, urzęda Smith „allegoryczne farsy życiowe“. Jego zjawienie się w posępnym, pełnym znudzonych ludzi pensjonacie londyńskim wywołuje zupełny przewrót humorów. Naiwna zabawa kostjumowa, piknik na dachu domu i tym podobne proste pomysły humorystyczne całkowicie zmieniają perspektywy życiowe gości pensjonatowych. Zaczynają oni zupełnie inaczej patrzeć na swoje otoczenie, odkrywają w niem niewidziane dawniej wartości urody i charakteru. I dwa małżeństwa kojarzą się pod wpływem tego naelektryzowania atmosfery.

Wymienione powieści Chestertona, napisane we wcześniejszym okresie jego twórczości, stanowią osobną grupę. Wspólnym ich rysem jest uniwersalność idei i zagadnień leżących w ich planie. Wszystkie też odpowiadają nazwie „powiastek metafizycznych“, zaproponowanej przez J. Bluma.

Późniejsze trzy powieści Chestertona mają ściślej już angielski charakter w swojej zawartości i ilustrują społeczną stronę jego ideologii. We wszystkich zresztą spotykamy się z tą samą techniką powieściową, co w pierwszych.

Wszystkie trzy te powieści należą (tak samo jak z wcześniejszych „Napoleon z Notting Hill“ oraz „Kula i Krzyż“) do typu „wizyj przyszłości“, tak spopularyzowanego przez Wellsa. Tylko że wizje Chestertona nie są idealnymi utopjami, ale satyrą i fantazjami wysnutymi z satyrycznych założeń.

„Latająca gospoda“ (1914) to fantazja na temat prohibicji alkoholu w Angli (napisana — proszę zwrócić uwagę na jej datę — wtedy, kiedy jeszcze daleko było do prohibicji w Ameryce). Pod wpływem propagandy idei wschodnich z jednej, a popularyzacji higieny i hasel etatystycznych z drugiej strony, uchwałą parlamentu użycie wina, piwa i wódki zostaje wzbronione, a gospody zostają zamknięte. W ten sposób (fakt ma znaczenie symboliczne) zostają przecięte związki z „wesołą Anglią“ Szekspira, Fieldinga i Dickensa. Ostatni oberżysta Humphrey Pump i młody przyjaciel jego Patrick Dalroy — zabierają

drag z godłem oberży pod „Starym Okrętem“, kulę sera i baryłkę rumu, i jak wygnańcy skrywają się naprzód w pobliskim lesie, a potem — ruszają na wędrowkę po Anglii (*sui generis* nowi Robinsonowie) — sprzedając potrosze swój rum i głosząc przytem, gdzie można, protest przeciwko nowej ustawie, a podtrzymując żyjący w ludzie angielskim kult wolności, naturalności i tradycyjnych zwyczajów, które stara gospoda i wesoly oberzysta w tak znacznej mierze wyobrażają. Wędrowka odbywa się naprzód pieszo, potem z pomocą wózka, zaprzęzonego w osła (na którym to wózku złożone zostają symboliczne ciężary: ser i rum), wreszcie na zbiegiem okoliczności uzyskanem aucie. Do Pumpa i Dalroya przyłącza się nieco później poeta Dorjan Wimpole (z wyrafinowanego estetyzmu nawrócony na zdrową naturalność). Ich włóczęga daje możność przedstawienia szeregu groteskowych satyrycznych epizodów z życia zbigjenizowanej i oddanej we władzę milionerów Angli, daje także możność przedstawienia rozmaitości i uroku krajobrazu angielskiego. Wszyscy trzej uczestnicy wędrowki są miłośnikami śpiewu, wszyscy trzej też są, w mniejszym lub większym stopniu, poetami, ciągle więc improwizują, urządzają nawet formalne turnieje poetyckie między sobą. W ich pieśniach i balladach, obficie rozrzuconych po całej książce, a wydanych potem przez Chestertona także osobno p. t. „Wino, woda i pieśń“ (*Wine, Water and Song*), zawarta jest cała poezja tradycji dawnej Anglii: poezja krętych dróg, oberży z malowniczymi godłami, wina, obfitego jądła, humoru, fantazji, sympatji dla zwierząt, wolności i niezależności, zdrowego zmysłu życiowego, przyrody wreszcie. — Tymczasem dzieło prohibicji postąpiło; ubodzy ludzie dostają wódkę tylko pokryjomu, bogaci natomiast... otrzymują wszelkie postaci alkoholu (do szampa włącznie) bez żadnej trudności — w aptekach, za receptą lekarską. Powstaje mnóstwo nowych aptek. Apteki istniejące rozrastają się do olbrzymich rozmiarów. Inicjator ustawy prohibicyjnej tępy frazesowicz lord Ivywood zadowolony jest ze

swojego dzieła. Zadowolony jest również doradca jego Turek, głosiciel wschodnich nauk, Misysra Ammon. Dalroy jednak i Pump organizują powstanie przeciw takiemu stanowi rzeczy. Obraz rewolucji, pochód na siedzibę inicjatora prohibicji, i ostateczna porażka prohibicjonistów wraz ze wschodnimi ich sojusznikami (którzy nadają temu obozowi wyraźny charakter anti-Europcy) — to treść ostatnich rozdziałów powieści.

Następna powieść Chestertona „Opowiadania naciągnięte“ (1925), przestrzenią jedenastu lat oddzielona od poprzedniej, typem fabuły przypomina „Klub ludzi o dziwnych zawodach“. I tu mamy także osobliwy klub, którego członkowie obowiązani są zadawać kłam przekonaniom o rzeczach niemożliwych. Jakoż każdy z nich dokonywa jakiejś przysłowiowej niemożliwości. Jeden „zjada kapelusz“ (zrobiwszy sobie ten kapelusz z wydrażonej głowy kapusty); inny „zapala Tamizę“ (w miejscu, gdzie wskutek sąsiedztwa ogromnej fabryki powierzchnia rzeki była szeroko pokryta chemikaljami); jeszcze inny ukazuje światu tak nieprawdopodobny widok, jak „świnie latające“ (bo przewozi świnie balonem i opuszcza spadochronami); i t. d. A wszystkie te zabawnie fantastyczne wątki fabularne wplecione są w osnowę społeczną, którą stanowi obraz groźnej amerykańskiej i etatyzacji życia. Kapusta z humorystycznej historii pułkownika Crane'a, w nastroju, jaki stwarza ta osnowa, staje się koroną włożoną na czoło rolniczej Anglii. Tamiza zanieczyszczona naftą to symboliczny obraz industrializacji. Świnie przewożone balonem — to też obraz mający swoje uzasadnienie; właściciel bowiem drobnego gospodarstwa hodowlanego nie może swoich świń przewozić normalnym trybem z chwilą, gdy cała hodowla została zmonopolizowana... I ta powieść, jak prawie wszystkie inne u Chestertona, kończy się obrazem zbiorowej walki: jest to rewolucyjna walka zwolenników drobnych gospodarstw (pod hasłem „trzy akry i krowa“) przeciwko obszarnikom-etatystom. W walce tej zostaje zrealizowana ostatnia niemożliwość przysłowiowa: zamek w chmu-

rach: w kształcie bowiem zamku zostaje zbudowany olbrzymi statek napowietrzny, z którego są rozrzucone odezwy „dystrybucjonistów“ (bo tak sympatyczny obóz w tej powieści możnaby nazwać).

„Powrót Don Kiszota“ (1927) jest również fantazją przyszłościową. Rozpoczyna ją amatorskie przedstawienie, które się odbywa w rezydencji potentata przemysłowego, a właściciela ogromnych obszarów ziemi, lorda Seawood. Z okazji tego przedstawienia w zamku Seawood (byłem średniowiecznym opactwie) gromadzi się wiele gości, reprezentujących najrozmaitsze przekonania społeczne. O sprawach zaś społecznych ciągle się mówi, bo, aczkolwiek celem zjazdu jest zabawa towarzyska, wszyscy czują w atmosferze ciśnienie niepokoju socjalnego. Starzy gracze polityczni z obozu zachowawców starają się towarzysko skokietować młodego syndykalistę, który znowu z niezachwianą prostolinijnością odpowiada wywodami o „prawach ludu“. Ze sceptycznym uśmiechem słucha tych dyskusyj młody liberał, wychowany wśród arystokracji i znający jej frazeologję, ale z doświadczeń swojego bujnego cygańsko-artystycznego, włóczęgowsko-dyletanckiego życia wiedzący więcej znacznie o „ludzie“, niż firmowy tego „ludu“ entuzjasta, znający go tylko z odezwy i książek. Zbiegiem okoliczności, sztuka, odgrywana na amatorskiem przedstawieniu, uderza tu i ówdzie w tony, odpowiadające rzeczywistości z poza teatru. Jest to sztuka historyczna z czasów Ryszarda Lwie Serce, i są w niej patetyczne słowa o prawie i sprawiedliwości. Rolę właśnie króla Ryszarda powierzono młodemu bibliotekarzowi Michałowi Herne, molowi książkowemu, specjalście od Hittytów. Jako uczony, Herne podjął poważne przygotowania do swej roli, zagłębił się w literaturę średniowieczną i tak się zapalił do średniowiecznych pojęć o ładzie społecznym i jego etyce, że rola teatralna staje się dla niego czemś ważniejszym, mądrzejszym i głębszym, niż całe jego dotychczasowe życie. Po skończonem też przedstawieniu nie zdej-

muje swojego kostjumu, lecz rozpoczyna ekscentryczną propagandę za powrotem do zasad średniowiecznych w życiu rzeczywistym. Program jego jest znanym nam programem Pen-tyego (z wcześniejszego okresu) i Chestertona. Zwolenników swoich organizuje Herne w rodzaj zakonu rycerskiego (o ile o „Człowieku który był Czwartkiem“ można powiedzieć, że jest on przecuciem faszyzmu, o tyle tu możnaby powiedzieć, że Chesterton w swojej fantazji powieściowej korzysta już z historii ruchu faszystowskiego). Przywódcy okręgowi tego zakonu, wielcy heroldowie, stają się faktycznie najważniejszymi osobistościami politycznymi kraju. Akcja Herne'a ma przez czas dłuższy charakter propagandy ideowej, przeciwstawiającej się przedewszystkiem socjalizmowi i jego hasłom rewolucyjnym. Jej próba życiowa nadchodzi z chwilą, gdy przywódcy związków zawodowych (w prowincji gdzie „wielkim heroldem“ jest Herne) ogłaszają strajk powszechny i domagają się upaństwowienia warsztatów przemysłowych. Państwo jest wobec tej groźnej sytuacji bezradne. Zwolennicy dotychczasowego stanu rzeczy czują się niepewnie. I oto Herne w krytycznym momencie występuje jako arbiter między wrogimi obozami. Godzą się dość chętnie na ten arbitraż zachowawcy (w średniowieczyźnie Herne'a widząc coś dla siebie przyjemnego), opornych przywódców partji robotniczej Herne zmusza siłą do stawienia się przed jego trybunałem. Odbywa się sąd, i jego wyrok jest dla obydwu stron niespodzianką, acz wywieziony jest całkowicie z głoszonych przez Herne'a stałe zasad społecznych średniowiecza. Kierownictwo warsztatów pracy winno być w rękach cechów i winno być oparte na subordynacji czeladzi dla mistrzów cechowych. Mistrzem jednak cechowym mógł być w średniowieczu zostać ten tylko, kto wylegitymował się z opanowania swego rzemiosła przez wykonanie dzieła mistrzowskiego. Warunku tego nie spełnili dzisiejsi przemysłowi magnaci-monopolisci, nie mający z pracą, z której czerpią bogactwo, żadnej styczności osobistej. Własność należy

uszanować, wszelako o tyle tylko, o ile jest ona w godziwy sposób nabyta. Nie da się zaś tego powiedzieć o sposobie nabycia posiadłości przez potentatów przemysłowych współczesnych. Następuje z konieczności zmiana w stosunku stronnictw do Herne'a, zmiana dramatyczna dla niego osobiście, ponieważ w obozie obszarników-kapitalistów znajduje się kochana przez niego kobieta. Wstrząśnięty osobistym cierpieniem, Herne rezygnuje ze stanowiska „wielkiego herolda“ i rusza, niby nowy Don Kiszot, w zabytkowej dorożce, na wędrowkę po Anglii (w której mu towarzyszy nowy Sancho Panza — sceptyczny dyletant Murrel). Herne pełni bezpośrednio i osobiście ciężkie apostołstwo swoich ideałów, okazując czem w życiu potocznym może być obrona i pocieszenie uciśnionych. Po dłuższym dopiero czasie wraca do miejsca, z którego wyszedł, by się przekonać, że jego posiew ideowy okazał się owocny i że kobieta, której prawa rodowe zostały przez niego podane w wątpliwość, okazała dalej jeszcze od niego idącą konsekwencję ideową, bo nietylko zrezygnowała ze swoich przywilejów rodowych, ale doszła do przekonania, iż ideały polityczne i gospodarcze średniowiecza związane są z filozofją średniowiecza, i w myśl tego przekonania przyjęła katolicyzm.

Zapewne, ma słuszność Bullett, gdy powiada, że wszystkie te utwory „pozbawione są głębokiego znaczenia wielkiej powieści“. Mają one wszelako swój osobny urok niezwyklej mieszaniny.

Wszystkim im wspólna jest groteskowość. Jedna z nich nosi nazwę „Opowiadań naciągniętych“, drugą („Człowieka który był Czwartkiem“) nazwał Chesterton „widziadłem sennem“ (*a nightmare*), i te dwie nazwy orjentują w charakterze ich wszystkich. Każda z nich osadzona jest na jakimś fantastycznym założeniu (fantastycznym w pewnej mierze, bo wywiedzionem zresztą z gruntu rzeczywistego życia) i drogą wysnuwania konsekwencji z tego jednego założenia staje się bujną odysseją coraz to bardziej niezwykłych wypadków. Ale motywacja tej odyssei jest

zazwyczaj najzupełniej realistyczna. Zrzadka tylko wplata Chesterton jakieś szczegóły (nieistotne zresztą zazwyczaj dla opowiadania), które jak gdyby miały zaznaczać, że kanwy powieściowej swoich utworów autor sam nie traktuje nazbyt poważnie. W tej niewątpliwie intencji każe nam przyjąć do wiadomości, że np. Inocenty Smith objechał cały świat, stale nosząc z sobą swoje ogrodowe grabie, albo że Michał Herne przesiedział dwadzieścia cztery godziny bez przerwy na wysokiej półce bibliotecznej, wczytując się w literaturę historyczną o średniowieczu.

Postaci tych powieści są w przeważnej części dosyć schematyczne. Między Adamem Wayne a Macłanem niema wielkich różnic. Podobnie np. między Auberonom Quin a Murrelem, albo między Symem a Patrickiem Dalroy. W każdej powieści ktoś zupełnie wyraźnie głosi przekonania Chestertona. Czasem są one rozłożone na dwa głosy: fanatyka i humorysty, albo idealisty i realisty, albo mistyka i praktyka. Zestawienie dwu takich postaci jest najczęściej powtarzającym się ugrupowaniem personelu powieściowego Chestertona: Adam Wayne i Auberon Quin, Macłan i Turnbull, Patrick Dalroy i Humphrey Pump, Michał Herne i Murrel. Jest to, oczywiście, odwieczny schemat Don Kiszota i Sanczo Panzy, zupełnie wyraźnie przypomniany tytułem powieści z r. 1927.

Większa różnorodność jest w charakterach drugoplanowych, tych zwłaszcza, które są traktowane satyrycznie: błyska w nich Chesterton talentem urodzonego karykaturzysty. Polityczny frazesowicz lord Ivywood (z „Latającej gospody“), albo Enoch Oates, amerykański król wieprzowiny (z „Opowiadań naciąganych“) — to prawdziwie kapitalne satyryczne sylwety.

To pewna, że niema tu ani jednej wielkiej kreacji charakterowej. Ma też słuszność książdz Tonquédec, gdy powiada, że Chesterton „jest jedyną postacią swojego dzieła“. Przy braku jednak bogatych charakterów nie brak ciekawych uwag charakterologicznych. Ot, choćby informacja o Basilu Grant

(w „Klubie ludzi o dziwnych zawodach“): że „szedł przez świat niejako tak, jak gdyby był ciągle na daszku omnibusu, albo jak gdyby czekał na pociąg“. Albo uwaga o psychologii kobiety, popierającej ruch idealistyczny (w „Powrocie Don Kiszota“), „bardzo sumiennej i zupełnie pozbawionej skrupułów“. Albo uwaga (w „Kuli i krzyżu“) o „emfazie kobiecej, która jest miążdżąca w rozmowie, a tak słaba na publicznem zebraniu“. I t. p.

Kobiety zawsze są przez Chestertona kreślone w pewien swoisty sposób: wszystkie są ukazywane jakby za woalem, we wszystkich jest coś nieokreślonego, coś nieuchwytnego, jakiś pierwiastek tajemnicy. W ten sposób osiąga on wrażenie wielkiej odmienności natury kobiety od mężczyzny (rezultat, do którego tak głośno zdążają współczesne kobiety-autorki). Kobiet niewiele jest w jego powieściach, ale o wszystkich można powiedzieć, że są przedstawione w okolu uroku. Odnosi się to niejako do „kobiety wogóle“, indywidualizacja bowiem w charakterach kobiecych jest mniejsza jeszcze, niż w męskich.

Atmosferę prawdy artystycznej, tego, co by można nazwać prawdopodobieństwem groteski, stwarza w tych powieściach — przy fantastyce ich założeń i schematyczności figur — narracja chestertonowska — jasna, płynna, pełna werwy i humoru. Wszelkie streszczenie tej narracji (jakakolwiek może być jego wartość orientacyjna) musi być z konieczności jej wulgaryzacją.

Szczególniej działa siła sugestyjna groteskowych sytuacji. Swojami pomysłami sytuacyjnymi zresztą sam Chesterton najlepiej się bawi i najwidoczniej nie może wytrzymać, żeby ich nie powtarzać. W „Żywym człowieku“ list biegnie za listem, w „Napoleonie z Notting Hill“ bitwa za bitwą, w „Człowieku który był Czwartkiem“ pogoń za pogonią, w „Powrocie Don Kiszota“ dysputa za dysputą... Trudno czasem nie odłożyć książki i nie powiedzieć: Za dużo dobrego! Pod tym względem

znowu słuszne jest porównanie Chestertona z Rabelem, którego potężnej uciecze także przecie niezawsze możemy do końca dotrzymać towarzystwa. Nasuwa się też porównanie z Dickensowskim „Klubem Pickwicka“, o którym sam Chesterton doskonale powiedział, że takim jest wielkim oceanem, że, między innymi, może przyprawić czasem o chorobę morską.

Najświetniejsze epizody powieści chestertonowskich wygrane są na instrumencie allegorji, który mógłby się wydawać najmniej dla rodzaju powieściowego odpowiednim. Chesterton jest mistrzem obrazów dramatyczno-allegorycznych. Kto czytał „Człowieka który był Czwartkiem“, nigdy chyba nie zapomni końcowego zebrania „delegatów“ w domu Niedzieli; kto czytał „Kulę i krzyż“, nigdy chyba nie zapomni początkowej dysputy Michała z profesorem Lucyferem, toczonej w statku napowietrzonym nad Londynem. Sceny te są nieodpartą legitymacją praw artystycznych allegorji. Są one allegoryczne, a są głęboko artystyczne zarazem, bo treści ich nie da się sprowadzić do jakiegoś epigramatu: podobnie jak allegorycznego obrazu Watta nie da się zastąpić jego tytułem, czy nawet dłuższą legendą. Zapewne, wyraża on to samo, co ów tytuł, czy legenda, ale wyraża inaczej, w innej wersji, inaczej nastraja, ukazuje inne perspektywy. Jego symbolika ma inne wymiary niż treść legendy. Porównanie z Wattsem nasuwa się naturalnie, bo Chesterton napisał o nim książkę, gdzie właśnie tę teorię allegorji rozwinął. Jedyne to jego (a doskonale!) studjum o malarzu. Jest coś wysoce znamiennego w tym wyborze, jakieś niewątpliwe wyuczucie pokrewieństwa natur artystycznych.

Powieści Chestertona są pełne dialogów. Dialogi te są arterjami ich życia: bystre, ciekawe, dowcipne zawsze, aczkolwiek mało zindywidualizowane w stylu poszczególnych postaci powieściowych. Indywidualny charakter w mowie mają przeważnie tylko figury traktowane satyrycznie (i tu znowu Chesterton okazuje się świetnym karykaturzystą), inne mówią zajmująco i żywo, ale... bardzo podobnie do Chestertona.

Ten sam mają typ humoru, tę samą predylekcję do aforyzmów, ten sam rodzaj porównań, ten sam często hiperbolizm wyobraźni. Czasem wprost powtarzają swojego autora. Czasem powtórzenia te są mało nawet przerobione i przenoszą żywcem do powieści ton prac publicystycznych: tak jest np. (w słabym także narracyjnie) „Powrocie Don Kiszota.“ Czasem jednak, we wcześniejszych zwłaszcza powieściach, sama nawet ideologiczna treść układa się w dialogi o brzmieniu kapitalnem.

Oto np. Syme (w „Człowieku który był Czwartkiem“) zapisuje się u tajemniczego szefa do związku walki z anarchją. W ostatniej chwili ogarnia go obawa przed wypowiedzeniem słów nieodwołalnych.

— „Nie mam, prawdę mówiąc, żadnego doświadczenia“ — zaczął.

— „Nikt nie ma żadnego doświadczenia“ — odpowiedział tamten, — „w bitwie Apokalipsy“.

— „Jestem naprawdę niezdatny“.

— „Chcesz, to dosyć“, — rzekł nieznajomy.

— „Tak, pewno“ — powiedział Syme — „ale nie znam zawodu, w którym chcieć byłoby kwalifikacją decydującą“.

— „Owszem, jest taki zawód“ — odpowiedział tamten — „zawód męczenników. Skazuję cię na śmierć. Do widzenia“.

Wzajemne przenikanie się poezji i doktryny ujawniają także opisy przyrody w powieściach Chestertona. Jest ich sporo, więcej o wiele, niż w jego poezjach. Ukazuje się tu Chesterton jako zamiłowany rysownik i kolorysta. Najbardziej jednak malarskie jego obrazy są przesycone atmosferą filozoficzną, tą samą, którą oddycha całość dzieła.

Oto np. jeden ze wschodów słońca w „Kuli i krzyżu“:

— „Wschód słońca, który rozszerzał się ponad morzem i brzegami, był jednym z tych rzadkich i wspaniałych wschodów, w których zdaje się, że zupełnie niema mgły ani wątpli-

wości i wogóle nic oprócz powszechnego rozjaśniania się, coraz bardziej i bardziej zupełnego. Wszystkie barwy były przezroczyste. Zdawało się to jakby triumfalnym prorocstwem jakiegoś doskonałego świata, w którym wszystko, będąc niewinnym, będzie zrozumiałem; świata, w którym nawet nasze ciała mogłyby być niejako rodzajem płonącego szkła. Świat taki w sposób niedoskonały, ale namiętny bywa przedstawiany na witrażach architektury chrześcijańskiej. Morze... było jak bruk ze szmaragdów, błyszczące i prawie łomkie; niebo, na którym zwisał widnokrąg, było prawie absolutnie białe, z tym tylko wyjątkiem, że przy linii widnokregu, jak purpurowe nici na obrąbku sukni, leżały pasy łuskowatych chmur o tak błyszczącej i wspaniałej czerwieni, iż można było myśleć, że są wycięte z jakiegoś dziwnego krwawego niebiańskiego metalu, wobec którego czyste złoto tej ziemi jest tylko lichem złotem naśladownictwem“.

Znajdujemy więc w powieściach Chestertona elementy zarówno jego ideologii, jak jego poezji. Często elementy te zespolone są świetnie i dają wspaniałe obrazy, dialogi, sytuacje. Naogół jednak powieści te nie są nieskazitelnie artystycznie całościami, a z punktu widzenia myślowej twórczości autora muszą być uważane za coś wtórnego.

Zarzucać im można wiele: pierwiastek wszelako poezji, zawsze znajdujący się w ich aljażu (nawet w słabszych) sprawia, że każda ma coś pociągającego. Rzecz też ciekawa, że każda ma swoich zwolenników, którzy ją nad inne wynoszą.

Dla Westa, Braybrooke'a, B. Fehra, H. Ghéona największą z nich jest „Kula i krzyż.“ Dla Horzycy najpiękniejszą (nie tylko powieścią, ale wogóle książką Chestertona) jest „Człowiek który był Czwartkiem“. Władysław Tarnawski i Ernst Vowinckel wyróżniają „Latającą gospodę“. H. Williams i A. Chevalley zdają się przenosić nad inne „Żywego człowieka“. Bullett za najlepszą uważa „Napoleona z Notting Hill“; u nas z za-

chwytem pisał o tej książce, „dziwacznej i tajemniczej“, Jan Zahradnik. Nawet najmniej posiadający werwy „Powrót Don Kiszota“ chwalony jest przez Fryderyka Wilda.¹

7

T E A T R

Sztuka teatralna Chestertona „Magja“ (*Magic*, 1913) jest tak samo jak jego powieści związana z jego ideologją, lecz artystycznie jest bardziej może niż którakolwiek z nich w stosunku do tej ideologii autonomiczna. Mimo że gra w niej rolę pierwiastek nadprzyrodzony, niema w tej sztuce allegorji. Bardziej też niż o którymkolwiek z jego belletrystycznych utworów można o niej powiedzieć, iż należy ją brać „poprostu“. Zasluguje zaś to na uwagę tem więcej, że krótkie nastrojowe preludjum odrazu przygotowuje widza do tego, iż będzie miał do czynienia z czemś tajemniczem.

„Magja“ jest sztuką bardzo zwięzłą; u pisarza, który wogóle skłonny jest do szerokiego rozwijania swoich pomysłów, a dwa razy tylko postużył się formą teatralną, uderza ona poczuciem scenicznej ekonomji czasu. A pomimo ograniczenia środków ekspresji tą zwięzłością, jest „Magja“ — w większej znowu mierze niż którakolwiek z powieści — galerją wybitnych kreacyj charakterowych.

Już pierwsze dwie postaci, które po nastrojowym wstępie zjawiają się na scenie, przedstawiającej salon książęcego pa-

¹ O powieściach Chestertona, prócz jego monografistów i historyków nowszej literatury angielskiej, pisali: Abel Chevalley w *Le Roman anglais de notre temps* (1921), Walter F. Schirmer w *Der englische Roman der neuesten Zeit* (1923), Ernst Vowinkel w *Der englische Roman der neuesten Zeit und Gegenwart* (1926). Z artykułów poświęconych w nowszych czasach poszczególnym powieściom wyróżniają się: H. Ghéona recenzja „Kuli i krzyża“ (w *Nouvelle Revue Française* 1922) i J. Zahradnika recenzja „Napoleona z Notting Hill“ (w *Słowie Polskiem* 1926, Nr. 99).

łacu, rysują się odrazu plastycznie i żywo, ujawniając zarazem swoją typowość, która nas doskonale orientuje w czasie i miejscu akcji. Doktor Grimthorpe i wielebny pastor Smith reprezentują w niemałej mierze intelektualną Anglię początków naszego stulecia. Doktor, staroświecki nieco w swojej elegancji, ma około lat sześćdziesięciu i „mógłby być być przyjacielem Huxleya.“ Cechuje go dobronudny humor, który wszelako zawsze ustępuje bezwzględnej powadze, gdy wchodzi w grę sprawa, o których jest coś do powiedzenia ze stanowiska naukowego. Doktor Grimthorpe jest typem klasycznego pozytywisty: cześci potęgę nauki, propaguje jej teorie w praktycznym zastosowaniu, lubi mówić o niej jako o jedynej pewnej busoli życia. Doktor Grimthorpe mieszka opodal i ze sceny widać jego dom z zapaloną czerwoną lampą. Równe i jasne światło tej lampy lubi doktor wskazywać jako symbol nauki, jasnej, trzeźwej i pewnej. — Pastor Smith nie jest wrogiem nauki, ale ma oczy otwarte na jej niedostateczność w stosunku do potrzeb życia ludzkiego. Jak naturalna dla człowieka w sukni duchownej, ocenia on wagę uczuciowych (i wogóle pozaracjonalnych) czynników psychiki. Jest wyrazicielem religijnego poglądu na świat, ale religijność jego nie jest osadzona na bardzo głębokiej wierze. Jest to raczej religijność typu pragmatystycznego. Przyciśnięty do muru zasadniczym pytaniem, czy wierzy czy nie wierzy, pastor Smith odpowie, że... chciałby wierzyć. Przy innej okazji zdradzi się, że równie dobrze jak w Boga chrześcijańskiego mógłby wierzyć w Apollina i Jowisza. Religja jest dla niego przede wszystkim zabezpieczeniem spokoju ducha. Jest ironją sytuacji, że tak czuje ksiądz; rysem jednak ujmującym jest szczerłość tych wyznań. I kiedy pastor Smith mówi, że może jedyną rzeczą, do której każdy człowiek ma prawo, jest wątpienie, nie możemy patrzeć na niego inaczej, jak z serdeczną sympatją, i czujemy, że towarzyszy mu także sympatja autora. W Doktorze i Pastorze mamy dwie reprezentacyjne postaci: szlachetnego agnostyka i szlachetnego

protestanta o typie, któryby wedle klasyfikacji Kirsoppa Lake'a wypadło nazwać „instytucjonalistą“.

Znaleźli się oni obydwaj w pałacu Księcia jako przedstawiciele dwojakich spraw zainicjowanych w gminie, w której mieszkają. Pastor krząta się około wybudowania wzorowej gospody, gdzie ludzie „mogliby znajdować godziwe napoje i pić je w sposób godziwy“. Doktor, którego naukowohigienistycznym teorjom myśl o zorganizowanym wyszynku alkoholu jest wstrętna, wszczął akcję przeciwko budowie gospody i złożył odnośny protest do władz. Obydwaj potrzebują poparcia finansowego dla swoich działań i obydwaj po to poparcie zgłosili się do Księcia. Książę w swoisty sposób odpowiada na ich sprzeczne przedłożenia: jednemu i drugiemu wystawia czek na 50 funtów sterlingów. Stropieni cokolwiek, poinformowani zostają przez sekretarza, który im czeka wręcza, że Książę jest zarówno hojny, jak... liberalny.

Reprezentuje on rzeczywiście karykaturalną odmianę liberalizmu. Człowiek o zdrowem, dobrym sercu, głowę ma zwaną wszelkimi „prądami“, jakie tylko zjawiały się w powietrzu epoki. Uznaje je wszystkie, i wszystkie mu się łączą w jakąś absurdalną syntezę. „Incompatibilia“ dla niego nie istnieją. Kiedy mu ktoś wspomina o jakiejś sprzeczności, odpowiada, że trzeba mieć „szersze horyzonty“ i patrzeć na rzeczy z wyższych punktów widzenia. „Pan — mówi do Pastora — reprezentuje kierunek umiarkowanego picia, i pań robi dobrze na swój sposób. Doktor wyobraża kierunek zupełnego niepicia, i Doktor robi dobrze na swój sposób“. Podobnie postępuje Książę w innych analogicznych okazjach: wspiera równocześnie ligę wegetariańską i ligę antiwegetariańską, i t. d. No, a jeśli dojdzie do bójki i do sądu między przeciwnymi a z równą szczodrością wspieranymi grupami? To nic. Książę jest także sędzią w swoim okręgu; więc ani jednym ani drugim krzywdy nie robi. Jest to w jego rozumieniu „doskonała bezstronność“. Jak powiada Doktor, Książę chce się podobać wszystkim

i w rezultacie nie podoba się nikomu. Zewnętrznym wyrazem przedziwnego melanżu, jaki zapanował w jego głowie, są wielkie nazwiska i głośnie hasła, które ciągle cytuje, zazwyczaj bez żadnego związku z okolicznościami. We wskazówce scenarju-szowej wszelako dodaje Chesterton objaśnienie, które uważa za konieczne „wobec współczesnego stanu izby lordów“, że Księżę, „aczkolwiek osioł, jest gentlemanem“. Na domiar wszystkiego, cechuje go także roztargnienie, wzmagające jeszcze cudaczność jego myślowych skojarzeń.

Metodą stosowania „szerokich poglądów“ i „wszechstronnego“ liberalizmu posługuje się Księżę nie tylko w sprawach natury społecznej, ale i w sprawach rodzinnych. A stosunki w jego rodzinie ułożyły się w sposób niemniej kontrastowy, jak wizyta Doktora i Księdza. Najbliższą rodzinę Księcia stanowią bratanek i bratanica. Zbiegiem okoliczności rodzeństwo to wychowało się daleko od siebie: bratanica w Irlandji, bratanek w Ameryce. Bratanica, Patrycja Carleon, właśnie od paru miesięcy gości u Księcia i dała się poznać z usposobienia marzycielskiego i mistycznego: w mgliste i chłodne wieczory wybiega z domu i przechadzając się po lesie, buja wyobraźnią w kraju baśni. Niechętnie patrzy na to Doktor, widząc w wieczornych przechadzkach zarówno niebezpieczeństwo dla płuc, jak dla umysłu, zwłaszcza, że są mu znane wizjonerskie skłonności rodziny. Te skłonności uważałby zresztą za normalne i nieszkodliwe na gruncie irlandzkim. Mieć widzenia w Irlandji, to „tak, jak grać w Monte Carlo“; inaczej jednak w Anglji, zwłaszcza w bezpośrednim sąsiedztwie okna oświetlonego czerwoną lampą nauki: tutaj są widzenia czemś „nie-taktownem“. — Brat Patrycji, Morris, wyrósł w Ameryce, i wprawdzie nikt w domu Księcia nie bliższego o nim nie wie, panuje jednak uzasadnione przekonanie, że wychowano go tam na trzeźwego praktycznego businessmana. Że zaś właśnie Morris, po ukończeniu edukacji, jako kierownik kopalni ropy w Arizonie, ma przyjechać do stryja, oczekujemy w spotkaniu

rodzeństwa zderzenia przeciwieństw. Jakoż oczekiwania te w pełni się sprawdzają. Zjawia się na scenie ruchliwy, dosyć szorstki i ogromnie pewny siebie młodzieniaszek, a dowiedziawszy się, że jego siostra przechadza się w wieczornej mgle po lesie, i usłyszawszy od Księcia parę bezładnych informacji o „usposobieniu artystycznym“ i „duchach“, odrazu popada w furję. Jedną z przyczyn tej furji jest szczere uczucie braterskie, drugą — dotknięty w swojej rzeczowości pozytywizm amerykański, Morris pieni się ze złości na las, na duchy, na literaturę fantastyczną, do tego stopnia, że aż stary Doktor mityguje go słowami: „Mój drogi, musisz zrobić trochę większe ustępstwo dla poezji. Nie możemy żyć samą tylko naftą“. Morris nie przejmuje się temi słowami i ciągle mówi w tym samym ostrym tonie, z tą samą pewnością siebie. Ze szczególną złośliwością zwraca się do pastora Smitha, mówiąc mu o księżych bajdach i religijnych sztuczkach.

Jego wybuchy antyspiirytualistyczne schodzą się z wejściem nowej osoby, jak się okazuje, zaproszonej przez Księcia, a na razie zagadkowej dla wszystkich. Jest to młody sztukmistrz-prestidigitator. Co sobie wyobrażał Książę, sprowadzając takiego gościa na spotkanie bratanka i bratanicy, trudno dociec. Napróżno też głowi się nad tem Pastor z Doktorem. Czy sztuki prestidigitatorskie miały w jego przekonaniu wytrzeźwić Patrycję a zachwiać bezwzględny racjonalizm Morrisa, czy przeciwnie: zadowolić skłonność mistyczną pierwszej i realizm drugiego, tego on sam napewno nie wiedział.

Sztukmistrz nie jest zupełnym nieznanym dla wszystkich. Znają się już z Patrycją, ale znają się w dziwny sposób. Spotkali się śród lesistego parku, w wieczornej mgle, jak w atmosferze baśni; i nie wypytujac się wzajemnie o siebie, rozmawiali z sobą, jak czarodziej w baśniach rozmawia z dzieckiem. Zakapturzona postać wędrowca, jego głos, jego słowa, tak odpowiadające nastrojowi pory i terenu — nietylko poruszyły w Patrycji marzycielską wyobraźnię Irlandki, ale i serce ko-

biety. Kiedy teraz tajemniczy nieznajomy, zrzuciwszy swój płaszcz podróżny z kapturem, ukazuje się we fraku i przedstawia się jako zawodowy sztukmistrz, jest to dla Patrycji smutne rozczarowanie. Rozbiła się jej bajka. Romantyczne spotkanie zakończyło się fałszywą magją. — Tak, odpowiada Sztukmistrz; ale pani wniosła do niego magję prawdziwą.

Morris przybiera wobec Sztukmistrza odrazu ton protekcjonalnej i drwiącej wyższości. On zna wszystkie sztuczki prestidigitatorskie i wie, że są one zupełnie proste, gdy się zbada ich technikę. Żałuje tylko, że nie zbadano i nie przekazano techniki dawnych sztuczek, któremi się posługiwali tak zwani prorocy i święci, a które znane są w historii pod nazwą cudów; sekret ich niewątpliwie nie był bardziej złożony, niż sekret dzisiejszych sztuczek, zasadzających się na ruchomej deszczulce i drutach. Napróżno Patrycja hamuje brata uwagą, że przecież nie powinien mówić tak, jakby wiedział wszystko, a pastor Smith z humorem wtrąca, że szczególnie ciekawy byłby sekret techniczny, przy pomocy którego napisano Księgę Joba.

Sztukmistrz na wielosłowne enuncjacje zaufanego w sobie Morrisa odpowiada ironicznie, czem doprowadza go do jeszcze większego zacierzwienia. Dyskusja się zaognia. Pocziwy Doktor kilka razy musi interwenjować. Morris z patosem i irytacją deklamuje o Nauce, która niemylnie wyjaśnia przyczyny wszystkich zjawisk, i pokazuje palcem jeden z wiszących na ścianie portretów: święci i prorocy nie prędzej wskrzesną, niż ten prapradziadek zatańczy na ścianie.

Ale oto w tej chwili... portret zaczyna się kołysać. Morris wybucha pasją. Sztukmistrz był przed nim w tym pokoju. Na taki figiel jego się nie weźmie: „Pan może robić to wszystko za pomocą drutów“.

— „Tak jest, mogę to robić zapomocą drutów“.

I Morris już się śmieje triumfująco. Tak, on o tem nie wątpił, że to druty. W ten sposób przecież robione są także

sztuczki spirytystów. A spirytyści wszak chępią się, że nawet meblom mogą kazać się ruszać.

W tej chwili... jedno z krzeseł w pokoju przewraca się.

Morris wpada w osłupienie; ale znowu chwilowe tylko. Co? Jak? Wiadomo! Ruchoma deska. To można zrobić zapomocą ruchomej deski.

Sztukmistrz z kamiennym spokojem, nie patrząc na nikogo, odpowiada:

— „Tak. To można zrobić zapomocą ruchomej deski“.

Zaperzenie Morrisa przechodzi teraz w egzaltację. Oczywiście. Wszystko musi się wyjaśnić, wszystko daje się wyjaśnić. Miał słuszność Doktor, kiedy mówił o swojej czerwonej lampie. Ta lampa, którą widać tu przez okno, to lampa niezawodnej nauki. W jej świetle nikną wszelkie szalbierskie światła rzekomych duchów. Żaden cudotwórca nie zmieni koloru tej lampy.

I oto w tej chwili lampa w domu Doktora z czerwonej staje się niebieska...

Przez chwilę wszyscy milczą. Potem Morris zaczyna biegać, gryźć palce, w nerwowym bełkocie przesuwając szereg wyjaśnień, by je wszystkie za chwilę odrzucić. Doktor, przerażony jego podnieceniem, wzywa Sztukmistrza, aby, jeśli to jest jego sztuka, zakończył ją. Jakoż światło lampy znów robi się czerwone. Morris jednak dostaje jakiegoś ataku nerwowego. Położony do łóżka, majaczy o tem co się stało. Doktor nie tai, że jest to niebezpieczne wstrząśnienie psychiczne.

Jakże doprowadzić Morrisa z powrotem do zdrowia? Umysł jego tak jest opanowany przez zagadkowe zjawisko, że nic innego go nie uleczy, jak tylko wyjaśnienie zagadki. Jakoż Księżę, Doktor i Pastor, składając Sztukmistrzowi komplementy za świetny efekt, proszą go zarazem, aby im dał klucz do niego. Księżę akompanjuje swoją prośbę czekiem na pokazną sumę. Sztukmistrz jednak drze ten czek. Objasnienie jest proste, zbyt

proste, by nadawało się do kupna i sprzedaży. Oto zmiana koloru lampy była dokonana... zapomocą magji.

— „Ależ, do kata, wybucha z gwałtowną szczerością Doktor, niema takiej rzeczy“.

— „Jest taka rzecz. Jakżebym się modlił do Boga, żeby nie wiedzieć, że jest“.

Morrisowi jednak nie można dać takiego wyjaśnienia. Wszyscy to rozumieją, że on w nie nie uwierzy. Nic dziwnego. „Niema większych bigotów, niż ateści“. Ale Morris jest niebezpiecznie chory i trzeba go ratować. Właśnie smutne wiadomości o jego stanie przynosi Patrycja. Sztukmistrz skupia myśli, wyteęza wyobraźnię, i po dłuższej chwili układa bajkę z „naturalnem“ wyjaśnieniem metarmofozy lampy. Jest to rzecz niemałego wysiłku: trudniej bowiem (jak powiada Pastor) objaśnić cud, aniżeli go uczynić. Bajka z „naturalnem“ objaśnieniem uzdrowi Morrisa. Nie pozna jednak tego wyjaśnienia ani Pastor, ani Doktor, ani Księżę. Bo aczkolwiek nikt z nich nie ogarnia umysłem rzeczy, która się stała, i wszyscy czują, że jest w niej coś niesamowitego, i wreszcie wiedzą, że „naturalne“ wyjaśnienie zostało wymyślone *ex post* i po dłuższym dopiero namyśle, — to jednak uwierzyliby w to fałszywe wyjaśnienie, tak, jak uwierzył Morris. Nie poznajemy też tego rzekomego wyjaśnienia i my, widzowie i czytelnicy. Oprócz chorego chłopca pozna je tylko Patrycja, ona bowiem nie wątpi o prawdzie ponadnaturalnej.

Magja, którą posłużył się Sztukmistrz, nie była to magja świętości: przeciwnie, była to magja sił ciemnych. Młody Sztukmistrz zbliżył się do niej w seansach okultystycznych, zdrowa wszelako jego natura i silna wola oparły się ich mocy przyciągającej; dopiero głuchy gniew i duma, podrażniona sztubacką zarozumiałością Morrisa, skłoniły go do wezwania tych sił ku pomocy. Z przygnębieniem, z poczuciem degradacji duchowej mówi o tem Sztukmistrz do Patrycji. Przygnębienie jego jest tem większe, że kocha Patrycję. Wprawdzie wie, że ona jest mu

wzajemna, ale to wyjawienie prawdy o zbliżeniu do zgrozę przejmującego djabelstwa jest straszną próbą miłości. Miłość Patrycji przebywa tę próbę zwycięsko i w jednej chwili: nie ulęknie się czyhającej u boku kochanego człowieka otchłani, jak nie ulękła się perspektywy dzielenia z nim kolei ubożego i niepewnego życia. To triumf owej drugiej magji, magji kobiecego serca. Dzięki niej bajka marzona w pierwszym spotkaniu staje się rzeczywistością.

Dwie te magje, prawdziwa i przenośna, wzajemnie się oświetlają, choć ich zabarwienia są kontrastowe. Magja prawdziwa podnosi we wrażeniu czytelnika nieprzeniknioną cudowność miłości. „Magja miłości“ znowu, którą znamy jako potoczną prawdę życia, zdaje się tu poręczać rzeczywistość magji w sensie ścisłym.

Doskonała jest kompozycja sztuki. „Preludjum“, w którym Patrycja spotyka się z „Nieznajomym“, trwa dwie minuty za ledwie, poczem jego scenerja „roziewa się“ i ustępuje odrazu scenerji salonu Księcia. Dobrze nie wiadomo kiedy to preludjum się rozegrało; w każdym razie na jakiś czas przed właściwą akcją sztuki. To bezpośrednie przejście jednej sceny w drugą (jak trafnie zauważył Andrzej Tretiak) jest znakiem małoważności czasu wobec sprawy tajemnicy świata i sprawy kochającego serca. O tych dwóch sprawach będzie mówić sztuka; główna akcja skupiona będzie dokoła pierwszej; ale sprawa serca nie będzie tylko konwencjonalną przyprawą sceniczną, ani czemś tylko nastrojowem: od początku do końca będzie dramatyczna; dramatyzm zaś szczególnie wzrośnie w akcie ostatnim, kiedy miłości wypadnie stawić czoło niebezpieczeństwu porządku ponadnaturalnego.

Rozkład treści w trzech aktach cechuje równomierność i prostota. Akt I, w szeregu rozmów i sytuacji, które naturalnie wypływają jedna z drugiej, daje kompletną ekspozycję, wprowadzając na scenę wszystkie osoby i ukazując różnorodność umysłów ludzkich i ich postaw wobec życia. Poznajemy też

odrazu charaktery wszystkich tych osób — prócz zagadkowego narazie Sztukmistrza. Akt II zawiera decydującą dramatyczną dysputę, która, zaczawszy się od tematu sztuczek prestigitatorskich, przechodzi w dziedzinę taumaturgji i ontologii, a kończy się cudem z lampą. O tym cudzie nie wiemy narazie co sądzić. Akt III przynosi wyjaśnienie i rozwiązanie wszystkich motywów sztuki: dane nam jest odczuć drgnienie zasłony tajnych dziedzin bytu; jesteśmy świadkami triumfu miłości; oglądamy wreszcie twarde upór umysłu ludzkiego, który nie może uwierzyć w prawdę cudu, ale uwierzy w prawdopodobnie ukształtowany fałsz.

Znaczna część sztuki jest z natury rzeczy dyskusyjna. Napięcie jednak dyskusyj jest takie, że nieustannie posuwa się w nich akcja. Rzeczą zaś znamioną w rozkładzie ról jest, iż niema ani jednej postaci, któraby nie miała jakiegoś rysu sympatycznego; każda też z nich ma przynajmniej jeden moment taki, w którym po jej stronie jest słuszność, jeśli nie słuszność intelektualna, to uczuciowa. Morris jest irytujący w swojej amerykańsko-sztubackiej elokwencji, ale przecież to jest chłopak serdecznie zatroskany o swoją siostrę, a przytem człowiek, który ma szlachetną pasję rozumienia rzeczy; gdy nie może tej pasji zaspokoić, wali się z nóg i traci przytomność. Książd i Doktor mają piękne momenty słuszności nietylko w rozmowach z Morrisem, ale także — naprzemian — w rozmowach między sobą. Nawet Książę, mimo swojego notorycznego idjotyzmu, ma chwile, w których po jego stronie jest racja: kiedy jego gentlemanstwo przeciwstawia się amerykańskiej brutalności i trywjalności bratanka. Z drugiej strony te postaci, które wyrażają w sztuce prawdę ostateczną, ulegają ludzkim słabościom. Sztukmistrz sięgnął po magiczną pomoc złych sił pod wpływem gniewu i dumy; Patrycja przyznaje się do nieszczerości...

Oczywiście, jak w powieściach, tak i tu osoby działające wypowiadają nietylko myśli, ale i aforyzmy Chestertona (każda

w momencie swojej słuszności). Mają jednak bardziej niż postaci powieściowe zindywidualizowany język (swoistym stylem odznacza się zwłaszcza Książę). Dialog jest świetny: pełen dowcipów (w rolach Sztukmistrza, Księdza i Doktora), nasycony w stylu swoim antytetycznością (w formie dramatycznej dającą szczególnie wydatne efekty), a niesłychanie szybki i jasny, mimo zwartości treści. O jego skondensowaniu może dać pojęcie choćby wyznanie miłości Sztukmistrza.

— „Miss Carleon, czy mogę panią zatrzymać na chwilę?... Chodzi o konkretne pytanie“.

— „Nie wyobrażam sobie, co to może być za pytanie“.

— „Ja jestem tem pytaniem“.

— „I cóż mam z niem zrobić?“

— „Może pani zrobić wszystko. Ja jestem pytaniem: pani...“

— „Cóż ja?“

— „Pani jest odpowiedzią“.

Zwartość łączy się tu z oryginalnością i brakiem afektacji. To samo da się powiedzieć o wszystkich dialogach sztuki. Oto dla porównania, urywek z jednej z ostatnich rozmów Sztukmistrza z Patrycją. Sztukmistrz już nietylko wyznał swoją miłość, ale przedstawił mizerję swojego życia. Opowiada teraz o swojej matce, która była córką rodziny z wyższej sfery społecznej, a wyszła za ubogiego skrzypka, aby... gotować jado w coraz gorszych mieszkaniach i cerować bieliznę z coraz słabszymi oczami:

— ...„a przecież mogła nosić perły, gdyby się była zgodziła być osobą rozsądną“.

— „Mogłaby także wydawać perły, gdyby się była zgodziła być ostrygą“.

— „Mało rozkoszy było w jej życiu“.

— „Mało ich, bardzo mało jest w każdym. Chodzi o to, jakiego rodzaju“.

Dialogi „Magji“ mieniają się w nastroju. Dowcip, humor, ironja dyskusji ustępują prostocie uczuciowych wyznań, a te

dramatyzmowi. Zmienność tonu dialogów sprawia, iż nic nie razi to, że wielkie prawdy i tajemnice przemawiają tu językiem sztuczek, które na scenie wykonywa mechanicznie. Przypomnijmy sobie, że i w „Dziadach“ jest magja i takimi samymi, jaskrawymi środkami się przejawia.

Oto rozmowa Pastora ze Sztukmistrzem po metamorfozie lampy:

— „Ostatnia pańska sztuka była najlepszą, jaką kiedykolwiek widziałem. Jest tak dobra, że wolałbym, żeby pan jej nigdy był nie wykonywał“.

— „I ja tak samo“.

— „To znaczy co? Wolałby pan żeby pan nigdy nie był sztukmistrzem?“

— „Wolałbym, żebym się nie był urodził¹“.

¹ Najobszerniej o „Magji“ pisali: Julius West, w osobnym rozdziale monografii Chestertona z 1915 r. (jest to dla niego „najbardziej nadające się do zacytowania dzieło“ tego autora; wielkość jej widzi nadewszystko w ukazaniu ateizmu jako „dogmatu w najskrajniejszej postaci“, który „obejmuje mnóstwo zabobonów“) i Andrzej Tretiak w artykule „Magja“ *Chestertona (w Wiadomościach Literackich 1927 Nr. 18; „Magja“ jest dla niego „czynem najśmielszym“ w twórczości Chestertona; jest „skończonym dziełem sztuki jako zharmonizowanie formy i treści“; „niepokój, jaki pozostaje w nas po wysłuchaniu sztuki.. nie jest momentem nieartystycznym. Przeciwnie, w nim spełnia się zadanie dzieła sztuki: uczynienie nas współtwórcami w rozwiązaniu zagadnienia poruszonego przez autora.“) — „Magja“ była z wielkim powodzeniem wystawiona po raz pierwszy w r. 1913 w *Little Theatre* w Londynie. Wyrazem wielkiego zainteresowania i poruszenia umysłów, jakie wywołała, była publiczna dysputa na temat istnienia cudów, odbyta 19 stycznia 1914, w której uczestniczył sam Chesterton i siedmiu innych pisarzy i publicystów. Protokół tej dysputy, uzupełniony listami A. Stopford Brooke'a i Izraela Zangwilla, wyszedł w postaci broszury p. t. *Do Miracles Happen?* (1914). — Wznowiono „Magję“ w *Kingsway Theatre* w r. 1923. O tem wznowieniu pisał Władysław Tarnawski w *Przeglądzie Warszawskim* Nr. 28 („moment natężenia woli przez magika, moment, w którym złowrogi śmiech publiczności wisi na sztuka, jak miecz Damoklesa, hipnotyzował widownię“).*

Nie dosięga poziomu „Magji“ druga sztuka Chestertona „Sąd D-ra Johnsona“ (*The Judgement of Dr. Johnson*, 1927). Jest jej jednak pokrewna o tyle, że jest również gloryfikacją kobiety w rodzinie: jej cierpliwości, poświęcenia, wyrozumiałości, trzeźwego praktycznego rozsądku i stałości. Mężczyzna (sympatyczny nawet) jest w zestawieniu z kobietą mimowiednym egoistą, postrzeleńcem i chimerykiem, a wielkości przywiązania kobiety nie umie ani ocenić, ani nawet dojrzeć. — Rzecz dzieje się w XVIII wieku, w chwili gdy kolonie Ameryki Północnej zaczęły walczyć o niepodległość. Główne osoby to para Amerykanów, przybyła do Londynu w celach wywiadowczych. Ich rewolucyjne pojęcia polityczne spotykają się z libertyńskimi pojęciami obyczajowymi napływającymi z kontynentu Europy; stąd materiał do szeregu dysput o rodzinie i o wolności; stąd czasowe rozejście się małżeństwa, które jednak łączy z powrotem Dr. Johnson, występujący tu jako *deus ex machina* i zarazem główny rezoner sztuki. Ta postać, niezmiernie popularna współcześnie i do dziś tradycyjną sympatią darzona przez Anglików, nie ze względu na twórczość literacką, ale na pewnego rodzaju typowość temperamentową i oryginalną ekscentryczność zarazem, dla czytelników angielskich jest też pewno główną atrakcją sztuki. Na scenę wchodzi zresztą inne jeszcze postaci historyczne; w rozmowach i sytuacjach przebija koloryt epoki. *Summa summarum* jest to coś, co moglibyśmy zgrubsza przyrównać do komedyj historycznych Nowaczyńskiego. Johnson częściowo mówi autentycznymi swymi słowami (których pamięć przechował entuzjastyczny jego biograf Boswell), częściowo słowami Chestertona, w których czyta się wyraźne aluzje do naszych czasów. Najlepsza jest scena ostatnia, gdy pod wpływem wiadomości, że Francja opowiedziała się za niepodległością kolonij, młodemu, pełnemu zapału Amerykaninowi staje przed oczami wizja przyszłego świata:

— „...Widzę przyszłość pełną republik i wolnych parlamen-

tów, i ludy ziemi idące naprzód do demokracji. Tak, teraz wiem, że świat zerwie swoje stare łańcuchy...”

I dziwi go tylko, że mądry i ludzki Johnson nie idzie razem z tymi, którzy otwierają bramy tej przyszłości, nie idzie z wielkim Jerzym Washingtonem, ale podtrzymuje powagą swoją marnego Jerzego Trzeciego. Czyż — pyta — Johnson, monumentalny Johnson, nie czuje, że przyszłość będzie w nim widziała tylko jakąś wielką ruinę, jakąś samotną przeszkodę, która chciała zasłonić jutrzeńkę?

A stary Johnson odpowiada mu spokojnie:

— „Powiem ci tylko tyle. Przypuśćmy, żeście złożyli z tronu waszych tyranów i utworzyliście wasze republiki. Przypuśćmy, że za sto lat ziemia będzie pełna waszych wolnych parlamentów i wolnych obywateli. Przypominałeś mi często, że królowie są tylko ludźmi. Otóż wyobraź sobie, że wówczas odkryjecie, że i obywatele są tylko ludźmi. Wyobraź sobie, że ta władcza potęga to będą tak samo źli ludzie. Wyobraź sobie, że wasze parlamenty będą równie niepopularne, jak monarchje. Wyobraź sobie, że wasi politycy będą bardziej znieawidzeni niż królowie. Wyobraź sobie, że wraca do was stary wróg ludzkości — wojna, że pustoszy świat i pozostawia zagadki, które ma rozwiązywać zdziesiątkowana rasa demagogów i przekupniów. W tym odległym dniu, kiedy będziesz tak zawiedziony i rozgoryczony, proszę cię o jedno. Nie odwracaj się w tym dniu przeciwko ludowi i nie przeklinaj go dlatego, że we własnych twoich fantazjach i mrzonkach podobało ci się wymagać od niego więcej, aniżeli ludzie dać mogą...”

Tak i w teatrze, pomimo odrębności jego formy, przejawia się wielka jednolitość twórczości Chestertona: jednolitość preokupacyj uczuciowych i jednolitość myśli. Przejawia się też stałość głównych elementów jego stylu, jakimi są antyteza i wizja, raz jeszcze zresztą okazując, jak wielka skala możliwości jest przez nią objęta, jak wielka może się w niej zmieścić różnaitość.

ŁAMIGŁÓWKI SENSACYJNE

Argumentem przeciwko temu wszystkiemu, co się mówiło o jednolitości twórczości Chestertona, mogą być jego powiastki kryminalno-sensacyjne: zarówno cykl skupiony dookoła osoby Ojca Browna: „Prostoduszność Ojca Browna“ (*The Innocence of Father Brown*, 1911), „Mądrość Ojca Browna“ (*The Wisdom of Father Brown*, 1914), „Niedowiarstwo Ojca Browna“ (*The Incredulity of Father Brown*, 1926), „Sekret Ojca Browna“ (*The Secret of Father Brown*, 1927), jak pozostające poza tym cyklem opowiadania p. t. „Człowiek który za dużo wiedział“ (*The Man Who Knew Too Much*, 1922).

Są to utwory całkiem osobnego poziomu. Nie objaśnimy ich też jeszcze całkowicie, gdy sobie przypomnimy słabe dzieła znakomitych pisarzy: „Konfederatów Barskich“ Mickiewicza, „Króla Ladawy“ Słowackiego, albo odczyty Kasprowicza. Nie tłumaczy ich bowiem słabszość wykonania, ale zupełna odmienność ambicji, odmienność literackiego stosunku autora do nich. Jest to mniej gatunek literacki, jak rodzaj sportu. Trzeba pamiętać, że w czasopiśmiennictwie angielskim nowela jest rzeczą tak codziennej potrzeby, jak wstępny artykuł polityczny, i tak samo traktowaną, jako sprawa głównie bystrości intelektualnej i zręczności technicznej. W rozmaitych szkołach dziennikarskich pisanie nowel jest przedmiotem ćwiczeń na równi z innymi sprawnościami praktycznymi, w których pióro jest narzędziem. Istnieją też podręczniki tej sprawności, jak podręczniki gry w szachy albo w bridge'a.

Jeśli chodzi o nowele sensacyjne, i Chesterton zapatruje się na nie tak samo: jako na kwestję „prostej i zwykłej umiejętności literackiej, konstrukcyjnej raczej, niż twórczej.“ Sam też ogłosił kiedyś obszerny artykuł na temat: „Jak napisać powiastkę policyjną?“ (w *G. K.'s Weekly*, 17 października 1925).

Otóż „powiastka policyjna“ — powiada tutaj — „jest tylko grą, a w grze tej czytelnik walczy nietyle ze zbrodniarzem, ile z autorem“. Tajemnicze morderstwa, które są przedmiotem tych powiastek, są dla czytelnika świadomą fikcją, „żartem“, albo rodzajem „zabawki, która dzieciom służy do udawania“. Czytelnik też jest dzieckiem, i, jak czujne dziecko, „ma świadomość nietylko zabawki, ale i niewidzialnego partnera, który jest twórcą zabawki i sprawcą sztuczki“. Stąd ważność zasad technicznych. Zasad tych można do pewnego stopnia uczyć, a nawet, jak Chesterton dodaje humorystycznie, w pewnych szczęśliwych wypadkach można się ich nauczyć. To, co o nich mówi, możnaby uznać za ogólną estetykę normatywną tego gatunku piśmienniczego. A więc: „celem tajemniczej opowieści, jak wszelkiej opowieści i wszelkiej tajemnicy, nie jest ciemność, ale światło“; opowieść taka winna być pisana z myślą o chwili, w której czytelnik wszystko zrozumie, a nie z myślą o tych chwilach, gdy jeszcze nie będzie rozumiał: „nietylko jest rzeczą konieczną ukryć sekret; jest rzeczą równie konieczną mieć sekret, i to sekret, który wart jest ukrycia“; wszelka bowiem, choćby najmizerniejsza forma sztuki opiera się na jakichś „poważnych prawdach“, a jedną z takich prawd jest, że „ciemność ma wartość o tyle tylko, o ile służy do żywego odbicia w umyśle wielkiego światła“. Dalej: powiastka sensacyjna nie może się zasadzać na złożoności, ale na prostocie: „sekret może się wydawać złożonym, ale musi być prosty: w czym jest również symbolem wyższych tajemnic“. Jeszcze inna zasada: fakt czy też człowiek, który ma wszystko wyjaśnić, musi to być fakt lub człowiek znany; to, czego się dowiadujemy, musi to być coś, co rozpoznajemy. Sama nowość nie stanowi interesującej niespodzianki: „rzecz nie odnosi korzyści stąd, że jest nieoczekiwana, jeśli nie jest warta oczekiwania“.

I tak dalej. Jak widzimy, są to wszystkie zasady formalne, filozofja samej gry. Znacznie wcześniej już pisał Chesterton

o filozofji zawartości powiastek policyjnych, bo już w 1901 r. w „Obrońcy“. Romans policyjny, mówił tam, ma swoje uzasadnienie społeczno-psychologiczne w tem, że nam, którzy jesteśmy skłonni do lekceważenia automatyzmu cywilizacji, uprzytomnia, iż cywilizacja sama jest „najbardziej sensacyjną z wypraw i najbardziej romantyczną z rebelij.“ Romans ten przypomina nam, że „żyjemy w zbrojnym obozie, tocząc wojnę z chaotycznym światem, i że zbrodniarze, dzieci chaosu, nie są niczem innym jak zdrajcami w obrębie naszych bram“: w tym sensie „romantyka siły policyjnej jest całą romantyką człowieka“.

Oczywiście, te ciekawe i głębokie uwagi teoretyczne nie jeszcze nie przesądzają o praktycznym wyniku usiłowań pisarza w zakresie nowelistyki kryminalnej. Rozważania teoretyczne nie mogą objąć czynnika najważniejszego: wyobraźni! Chestertonowi wyobraźni nie brakuje, jest to jednak wyobraźnia raczej bujna, niż cierpliwa, i skłonna raczej do groteski niż do realistycznej motywacji: nazbyt też bodaj szybko w jego powiastkach policyjnych (jak na potrzeby tego gatunku) poznajemy, że jesteśmy w świecie nieprawdziwym. To też wspomniany wyżej artykuł teoretyczny rozpoczyna Chesterton od wyznania, że świadom jest swoich niepowodzeń, i dodaje żartobliwie, że, jeśli zabiera głos jako ekspert, to dlatego tylko, że te niepowodzenia były bardzo liczne, więc już przez to samo pouczające. Trochę za mało jest jednak prawdopodobieństwa w tych powiastkach (analizę kilku z nich z tego stanowiska przeprowadził J. West), najpochlebniejsze też o nich opinie zbiegają się naogół w zdaniu Dixona Scotta (*Men of Letters*, 1923), iż jest to zbiorowisko „wspaniałych nonsensów“; przeważnie też wszyscy gotowi są przyznać, jak François Le Grix (w *Revue Hebdomadaire* 1920, t. II), że „wszystko to... jest fenomenalnie zabawne“, i jak on dodać: „zanadto!“

Nie tracą wszelako te powiastki na porównaniu ze sławetnemi w tym gatunku utworami Artura Conan Doyle'a. Zbrod-

nie ich bywają bardziej niesamowite i wyrafinowane, bardziej związane z wyższymi formami dzisiejszej cywilizacji, bardziej niejako „współczesne“. Julius West, który, obok Dixona Scotta, najwięcej o nich pisał, wyrzucał Chestertonowi, że zbyt wiele w nich wprowadza *moral insanity* i że przestępstwa jego zbyt często graniczą z szaleństwem. „Oczywiście, pisze West (a opinia jego, jak przypuszczam, jest w tym wypadku dość charakterystycznie angielska), trudno jest pisać o zbrodni, nie poruszając rysów, które odpychają subtelny czytelnika, ale to może być osiągnięte, i było osiągnięte, jak np. w nowelach o Sherlocku Holmesie. Są przedmioty, co do których czuje się instynktownie, że nie jest dobrze o nich za dużo wiedzieć.“ Do takich rzeczy zalicza West zbrodnie o podłożu dekadencji duchowej. Chesterton jednak jest innego zdania, i tytuł późniejszego cyklu: „Człowiek który za dużo wiedział“, jest najwłaściwiej odpowiedzią na słowa Westa.

Jak zbrodnie, tak i charaktery w kryminalnych powiastkach Chestertona są bardziej „współczesne“ i bardziej urozmaicone niż w cyklu Sherlocka Holmesa. W dużo większej mierze niż tam mamy tu do czynienia z ludźmi ze świata intelektualnego. Najciekawsza jest postać detektywa-amatora, Ojca Browna. Nie bez racji powiada West, że w tym niepozornym księdzu katolickim mamy „najzupełniejszą i najbardziej ludzką kreację“ charakterową Chestertona. Krótkowzroczny, roztargniony człowiek, wyglądający jakby trzech nie umiał zliczyć, ukrywa w sobie ogrom przenikliwości psychologicznej, którą w nim wyrobiła dyscyplina katolicka i doświadczenie konfesjonału. Odgadywacza zresztą tajemnic robi z niego nie to, ale zdolność intuicyjnego przeżywania rzeczy. Kiedy (w tomie „Sekret Ojca Browna“) ciekawy Amerykanin pyta go, w jaki sposób zdołał ujawnić maszyneryję tyłu zbrodni, Ksiądz, jaskając się, powiada:

— „Widzi pan, to ja sam zabiłem tych wszystkich ludzi.“

Potem objaśnia: rzecz w tem, żeby nietylko patrzeć na człowieka z zewnątrz, ale wnikać w jego wnętrze, wejść w ten stan ducha, z którego musiała się urodzić zbrodnia.

— „Chcę przez to powiedzieć, że, kiedy starałem się wyobrazić sobie ten stan ducha, w którym taka rzecz mogłaby być zrobiona, zawsze sobie uprzytomniałem, że ja sam mógłbym ją zrobić, przy pewnych warunkach duchowych, ale nie przy innych... I wtedy, oczywiście, wiedziałem, kto naprawdę ją zrobił“...

Kiedy zaś Amerykanin, jakby pożyczając słów od Westa, zapytuje Ojca Browna, czy takiego wielania się w duszę mordercy nie uważa za niezdrowe, ten odpowiada mu, że, przeciwnie, on to uważa za rodzaj ćwiczenia religijnego. Chodzi tu bowiem nie o co innego przecież, jak o współczucie i pokorę, o zdawanie sobie sprawy z tego, jak wielkie możliwości zła są zawarte w każdym z nas.

— „Jestem człowiekiem, powiada Ojciec Brown gdzieindziej (w „Prostoduszności“, IX) i dlatego wszystkie djabły mam w swoim sercu“.

— „Pan może uważać zbrodnię za okropną, objaśnia Amerykaninowi, dlatego, że nie mógłby pan jej nigdy popełnić. Ja uważam ją za okropną dlatego, że mógłbym ją popełnić. Pan uważa ją za coś, jak wybuch Wezuwjusza; ale to nie byłoby naprawdę tak okropne, jak pożar tego domu“...

W ten sposób filozofja powiastek kryminalnych zostaje wzbogacona o nowy składnik. Niezawsze coprawda Ojciec Brown w swojej „praktyce“ ma okazję do uprzytomniania nam tej niebezpiecznej duchowej bliskości zbrodni. Rola jego wogóle, jako tego bądź co bądź nie detektywa, ale księdza z zawodu, który wszelako znajduje się zawsze blisko, gdy się gdzieś dokonywa zbrodnia, jest niewdzięczna i niezręczna. Każe nam o tem zapomnieć swoją bystrością i uogólniającemi aluzjami i aforyzmami, które robią z niego propagatora myśli chester-tonowskich. Oto np. w powiastce „Honor Izraela Gow“ (w „Pro-

stoduszności“) została spełniona zbrodnia, której towarzyszył kompleks niesłychanie zagadkowych faktów; gdy nikt nie umie ich powiązać, Ojciec Brown odrazu przedstawia kilka hipotez, łączących te fakty, natychmiast jednak odrzuca je jako fałszywe.

— „Dziesięć fałszywych filozofij — powiada — będzie przystawać do wszechświata... Ale nam jest potrzebne prawdziwe objaśnienie“.

Przykład ten pokazuje, jak dalece Chesterton umie korzystać z powiastek kryminalnych dla popularyzacji swoich idei. Przeprowadza tę popularyzację ubocznie, ale nie zaniedbuje jej nigdy. To wyśmiejże pedanta, naiwnie zaufanego w „teorii rasy“, to umieści jakąś uszczypliwość o małżeństwach z rozsądkiem, to znajdzie okazję do wplecenia kilku satyrycznych uwag o klasie, która rządzi Anglią, to w inny jakikolwiek sposób da znać o życiu swojej myśli, nie rezygnującej z szerokich horyzontów nawet przy układaniu łamigłówek.

9

KRYTYKA

O powieściach Chestertona możnaby powiedzieć, że w gmachu jego twórczości stanowią jakby ogrodową werandę, o jego powiastkach sensacyjnych — że są przybudowaną do tego gmachu kręgielnią. Zaczynając mówić o jego pracach krytycznych, wracamy do głównego bloku budynku.

W zakresie krytyki pozyskał Chesterton uznanie wcześniej niż w czem innem. Po pierwszych jego recenzjach i szkicach krytycznych, których wybór został ogłoszony p. t. „Dwanaście postaci“ (*Twelve Types*, 1902), zwrócił się do Chestertona redaktor serji *English Men of Letters*, sławny polityk, historyk i krytyk John Morley, z propozycją napisania do owego wydawnictwa książki o Robercie Browningu. Książka ta wyszła w r. 1903. Po niej nastąpiła (w serji monografij znakomitych malarzy: *The Popular Library of Art*) przepiękna książeczka

o G. F. Wattsie (1904). Później przyszły: książka o Dickensie (*Charles Dickens*, 1906), o Bernardzie Shaw (*George Bernard Shaw*, 1909), o Blake'u (*William Blake*, 1910); potem druga książka o Dickensie, a ściślej o jego dziełach (*Appreciations and Criticisms of the Works of Charles Dickens*, 1911) i syntetyczny zarys literatury angielskiej czasów królowej Wiktorji (1913). Potem krytyka na czas dłuższy schodzi w twórczości Chestertona na plan dalszy; dopiero w r. 1927 ukazuje się nowa jego książka krytyczna: *Robert Louis Stevenson*.

Są tacy, którzy uważają, że Chesterton jako pisarz nigdzie tak wysoko jak w krytyce się nie wznosił (tego zdania jest np. Władysław Tarnawski). W każdym razie wszyscy, którzy o nim pisali, widzą w nim wielkiego krytyka, nawet tak skądinąd niechętni mu pisarze, jak Sherard Vines. Do najbardziej zapewne „miarodajnych“ należy wesoła pochwała Bernarda Shaw, który o poświęconej sobie książce Chestertona powiedział:

— „Książka ta jest tem, czego każdy się spodziewał: najlepszym dziełem sztuki literackiej, jakie dotychczas spowodowałem“...

Świetnym krytykiem czyni Chestertona przedewszystkiem jego dar zwięzłej formuły. Pierwszy jego monografista, jego brat Cecil, określił jego szczytowy talent krytyczny, jako ten, który „mówi nam o pisarzu nie to, czegośmy nie wiedzieli przedtem, ale to, cośmy wiedzieli zawsze, czego jednak nie umieliśmy nigdy powiedzieć.“ Istotnie, mimo paradoksalności, która w jego studjach krytycznych występuje tak, jak wszędzie indziej (słyszymy tu o „optymizmie Byrona“ i o „pesymizmie Dickensa“), obserwacje jego i formuły krytyczne dają zawsze w ostatecznym wyniku wrażenie zdrowej trafności. Co za świetne np. ujęcie Tennysona („Czasy Królowej Wiktorji“) w krótkim powiedzeniu, że „miał on o wiele więcej siły ekspresji, aniżeli było potrzeba na to, co miał do wyrażenia“; że „nie potrafił myśleć do wysokości swojego własnego strzelistego stylu“.

A coż za świetna, i jak kolumbowo prosta zarazem jest uwaga o wrażeniu niewyczerpania, jakie daje Dickens: są książki (słyszymy tam), które czyta się dwadzieścia razy mimo wrażenia, że się je zna; ale co do „Pickwicka“, choćby się go nie wiedzieć ile razy czytało, nie ma się wrażenia, że się go zna w całości.

Częstym elementem tych formuł (jak i innych formuł pisarskich Chestertona) są porównania. O rozumowaniu więc Newmana powie Chesterton, że ma ono cechy „długiej, ale zawziętej cierpliwości; tej, która czeka, dopóki nie umocuje wszystkich ścian żelaznej pułapki“. Mówiąc o stylu Ruskina, przyrówna długość jego zdania do długich strzał, którymi się chętni sławetni łucznicy: Ruskin, czytamy, napina koło ucha nie strzałę, ale włócznię, a włócznia ta leci „lekką jak ptak, a celnie jak kula“...

Formuły krytyczne Chestertona (jak i inne jego formuły) często miewają stylizację antytetyczną. Tak np. o Browningu przeczytamy u niego, że „jest to człowiek, którego zachwyty dla wspaniałości tego, co jest oczywiste, jest tak wielki, że jego mowa staje się bezładna i gorączkowa: Browning robi się dziwakiem w obronie rzeczy zwyczajnych, szaleje z miłości do zdrowia“. W podobnie kontrastowy sposób będzie np. zestawiony styl Thackeraya ze stylem Dickensa: Thackeray rzeźbi „powolnemi, miękkimi krzywiznami“, podczas gdy Dickens wyrąbuje swoje obrazy „siekierą“.

I hiperbolizm chestertonowski znalazł zastosowanie w jego krytyce i świetne jej usługi oddaje. Szczególnie wdzięcznym polem dla niego są dzieła Dickensa. „Zetknięcie się ze światem Dickensa jest czemś prawie takim jak zetknięcie fizyczne“. Dickens, czytamy gdzie indziej, „nie potrafił stworzyć człowieka monotonnego; nudziarze w jego książkach są świetniejsi, aniżeli dowcipnicy w innych książkach“. Podobnyż styl ma inna formuła: „Dickens umiał na pierwszej lepszej ulicy znajdować między człowiekiem a człowiekiem różnice głębsze, niż różnice między narodami“.

Wszystkie te pierwiastki stylu Chestertona nadają jego wizerunkom krytycznym szczególną plastykę. Ma się czasem wrażenie, że trudnoby było wymarzyć wizerunki świetniejsze. Cóż trafniejszego i cóż, zdawałoby się, prostszego zarazem jak ta charakterystyka baśni Andersena w „Zbrodniach Anglii“: „Jego sposób traktowania rzeczy nieżywotnych jako żywotnych to nie była zimna i koszlawa allegorja, to było prawdziwe poczucie jakiegoś milczącego bóstwa w rzeczach, które istnieją. Dzięki niemu dziecko poczuło, że krzesło, na którym siedzi, jest to coś w rodzaju drewnianego konia. Dzięki niemu dzieci i najszcześliwszego typu dorośli poczuli, że są przykryci dachem, jak rozłożonemi skrzydłami jakiegoś ogromnego oswojonego ptaka, a zwyczajne drzwi stały się dla nich jakby wielkimi ustami, które się otwierają, żeby powiedzieć powitanie“... Albo uwagi o zwięzłości charakterystyk Stevensona: Stevenson, czytamy, „potrafił w jednym wierszu zmieścić to, co inni mieszczą na stronie; w chodzie albo profilu człowieka widział więcej, aniżeli współcześni potrafiały wykopać z jego kompleksów i jego podświadomości“.

Książki krytyczne Chestertona są też pełne humoru, tak samo jak inne jego książki. I to może nadaje im najbardziej swoisty charakter. To może też było największą ich inowacją. Jak Macaulay powiedział o sobie, że zburzył „dostojeństwo historii“, tak o Chestertonie powiada jego brat, że słusznie mógłby on domagać się uznania jako szczególnej swojej zasługi, że walczył się przyczynił do zburzenia równie groźnego „dostojeństwa krytyki literackiej“. Są artykuły Chestertona o pisarzach i książkach pisane całkowicie w tonie ironicznym (jak np. artykuł o powieści Wellsa „Świat Williama Clissolda“, ogłoszony w *G. K.'s Weekly* 25 września 1926, a przedstawiający historję bohatera-rezonera tej powieści jako historję stopniowej dekadencji umysłowej). Jedną z właściwości jego prac krytycznych jest chęć posługiwania się zabawnymi szczegółami anegdotycznymi, o ile tylko są to szczegóły charaktery-

styczne. Nigdy zresztą nie przechodzi to u niego w pogoń za zabawnością, ani w monomanję anegdot i rysów jednego tylko rodzaju. Ożywia też Chesterton humorystycznie swoje wywody, ilustrując je, jak wszystko i zawsze, porównaniami z dziedziny pospolitych zjawisk życia. Mówiąc o Williamie Morrisie (w książce „G. F. Watts“) tak tłumaczy jego namiętność w zakresie sztuk dekoracyjnych: „Morris był człowiekiem który pragnął dobrych obić nie tak, jak człowiek pragnie monety z czasów cesarza Konstantyna...: pragnął on dobrych obić tak, jak człowiek pragnie piwa. Morris domagał się sztuki: krzyczał o nią“. Porównanie to przygotowuje nas doskonale do ostatecznego zdania o Morrisie: „Stwierdzał, że pragnienie piękna jest czemś doskonale męskim i normalnem“.

Porównanie trywjalne czasem przechodzi w porównanie poetyckie. Tak jest np. w rozważaniu na temat poezji i prozy („Niewolnictwo wolnego wiersza“) w zbiorze *Fancies versus Fads*. Mówi tam Chesterton o błędności potocznego mniemania, że rozmowa jest „swobodna“, a wiersz jest „skrępowany“. Tak wcale nie jest: rozmowa nasza jest właśnie skrępowana, bo obciążona martwymi słowami, banałami. A tymczasem przecież w ludziach żyje stare mistyczne przeświadczenie o harmonji sfer, przekonanie, że w głębi rzeczy istnieje jakiś plan i zestrój. I to tłumaczy, dlaczego, szukając wyższej wolności w poezji, opieramy ją raczej na czemś ciągłym i powrotnym, aniżeli na czemś fragmentarycznym i chwilowym. I oto porównanie. Proza jest to jakby wóz Apollina zahamowany przez zator na ulicy. Ale, gdy ten wóz ruszy, spostrzeżemy, że koła się obracają i — że konie mają zwykłą, stałą ilość stóp! — Podobnież pisze Chesterton gdzie indziej (w książce „Robert Louis Stevenson“) o stylu literackim: „Większa część rozmów z konieczności jest konwenansowa: jak wtedy, gdy przykrywamy miliard pysznych kontrastów czy komedij przeciwieństw, nazywając jakąś ilość różnorodnych ludzi — miłymi ludźmi. Otóż niektórzy pisarze... pragnęli być... bardziej mili w rozeznawaniu tego, co jest miłe“...

Już z przytoczonych przykładów widać, że Chesterton baczną uwagę poświęca sprawom techniki artystycznej. Jakoż stronicę odnoszące się do tych spraw: — ustęp o Wattsie jako „malarzu pleców“, rozdział o artyzmie literackim Browninga, o charakterach u Dickensa, o stylu Stevensona — należą do jego stronic najznakomitszych, najbardziej rewelacyjnych.

Analizując technikę pisarzy, roztrząsa Chesterton także wszelkie problemy teoretyczne, które z nią się łączą. Mówiąc o futurystach (w *The Uses of Diversity*), zastanawia się nad odrębnymi właściwościami i granicami poszczególnych sztuk i nad możliwością wyciągania z jednej z nich wniosków co do innych. Mówiąc o allegorycznych obrazach Wattsa, zastanawia się nad istotą allegorii i nad symboliką języka. I t. d.

Nigdy zaś nie zapomina o historycznych związkach rzeczy i historycznych perspektywach. Broni więc sztuki XVIII wieku (w „Krótkiej historii Anglii“ i w końcu pierwszej części „Wieczystego człowieka“) przed tymi, którzy kunsztowność uważają za coś jednoznacznego ze sztuczością i nieszczerością. W książce o dziełach Dickensa ze stanowiska doświadczenia historycznego prześwieśla współczesną pogoń za oryginalnymi tematami, przypominając, że „prawdziwie oryginalni poeci pisali wiersze o wiosnie“ a Dickens przerabiał dawno powtarzane wątki powieściowe. Gdzie indziej (w książce o Browningu) uwypuklił Chesterton tę przeoczaną często, a pożyteczną przy odmierzaniu sprawiedliwości krytycznej prawdę historyczno-literacką, że „duża większość wielkich poetów pisała ogromne ilości złych wierszy“. — Bardzo też zawsze plastyczne i sugestyjne są obrazy tła historycznego w jego monografiach — czy to będzie średniowiecze, jak w książce o św. Franciszku, — czy czasy Królowej Wiktorji, jak w książce o Wattsie.

Mając wszelako taki zmysł dla historii, ma Chesterton niemniej żywy zmysł dla indywidualności, i wie, że ani związki historyczne nie tłumaczą jej istoty, ani ta istota nie jest łatwa do wykrycia. Za przykład może służyć charakterystyka św. Fran-

ciszka. „Czyn jego — mówi Chesterton — jest zawsze nieoczekiwany a nigdy nie jest niestosowny. Zanim rzecz jakaś została powiedziana albo zrobiona, niepodobnaby jej nawet przypuścić; ale kiedy już została powiedziana czy zrobiona, odczuwa się ją jako poprostu charakterystyczną. Jest zadziwiająco a jednak nieuniknienie indywidualna“.

Otóż właśnie wydobycie i ukazanie indywidualności jest, według niego, głównym celem badania krytycznego. We wczesnej książce o Browningu rozprawił się już Chesterton z tym typem krytyki, która ubolewa, że dzieło pisarza X nie zawiera tego, co jest oczywistą właściwością pisarza Y, i t. p., ukazywał też jej absurdalność w świetnie obmyślonych parodystycznych przykładach. Naczelnem zadaniem krytyki jest ujawnienie tego, co jest niepodzielnie znamienne właśnie tylko dla badanego artysty, a nie dla innych. Idealnym celem krytyka (jak go formułują „Studja nad dziełami Dickensa“) byłoby wydobywać na jaw te rzeczy, których sam artysta nie jest świadom. Z czego bynajmniej nie wynika, żeby Chesterton był zwolennikiem dociekania podświadomości w sensie freudowskim (aczkolwiek w „Studjach nad dziełami Dickensa“ posługuje się nawet terminem: „podświadoma część psychiki autora“). Jemu chodzi o co innego: o to (jak wyraża się gdzie indziej w tej samej książce o dziełach Dickensa), że każdy artysta ma swoją mimowiedną symboliczność: „Rzeczy, które opisuje, są typami, ponieważ są prawdami. Szekspir mógł sobie zdawać sprawę, albo mógł nie zdawać sobie sprawy z tego, że Ryszard II był symbolem filozoficznym; ale wszelka dobra krytyka musi koniecznie tak na niego patrzeć. Jest rzeczą istotnie do dyskusji, czy artysta powinien być allegorystą. Nie może wśród zdrowych ludzi być wątpliwości co do tego, że krytyk powinien być allegorystą“.

Taki jest program chestertonowskiej filozofii sztuki. A tą filozofją sztuki przeniknięte są wszystkie jego studja i artykuły krytyczne. Wszystkie są one ożywione tem przeświadczeniem,

które wyrażone jest w książce o Stevensonie: iż „wszelka rzecz piękna znaczy zawsze więcej aniżeli mówi (*means more than it says*); być może znaczy więcej, aniżeli zamierza znaczyć (*means more than it means to mean*)“. Myśl ta była zresztą (aczkolwiek w sposób mniej subtelny) wyrażona już o trzydzieści blisko lat wcześniej — w „Obrońcy“. Już tam mówił Chesterton, że wszelkie wybitne dzieło literackie jest allegorją pewnego aspektu wszechświata: „Iljada dlatego tylko jest wielka, że całe życie jest bitwą, Odysseja dlatego, że całe życie jest podróżą, Księga Joba dlatego, że całe życie jest zagadką“; każdy, słowem, rodzaj sztuki opiera się na pewnej jakby „wersji kosmosu“, każdemu muszą odpowiadać pewne „emocje życia“.

Ostatecznie więc krytyka sztuki schodzi się w pewnym punkcie z krytyką życia. Dla wielkich rzeczy, zarówno w życiu, jak w sztuce, potrzebny jest żyzny grunt moralny. „Nic podniosłe artystycznego — mówi „Obrońca“ — nie wynikło nigdy z samej tylko sztuki, podobnie jak nic istotnie rozsądnego nie powstało nigdy z czystego tylko rozumu“. Zasada „sztuka dla sztuki“ jest dobra, jeśli się przez nią rozumie, że trzeba odróżniać ziemię od drzewa, które ma w niej korzenie, ale jest najzupełniej błędna, jeśli ma oznaczać, że drzewo równie dobrze jak w ziemi, mogłoby mieć korzenie w powietrzu. Uzupełnia tę myśl zakończenie „Heretyków“:

— „Człowiek nie może mieć energii do tworzenia dobrej sztuki, nie mając zarazem tej energii, by pragnąć wyjść poza sztukę. Mały artysta zadowala się sztuką; wielki artysta nie zadowala się niczem, z wyjątkiem wszystkiego“.

Myliłby się jednak znowu, ktoby z tych słów wnosił, że Chesterton skwapliwie będzie wielbił wszelką sztukę t. zw. tendencyjną. Jak jest naprawdę, o tem może przekonać przedstawienie tendencyjności w literaturze wiktoriańskiej (w książce o Wattsie). Że momenty estetyczne mieszały się tam z utilitarnymi, temu Chesterton ani nie zaprzecza, ani się wcale tem nie zachwyca, i daje stanowisko swoje poznać, powiadając, że

„dobre ogrody były tam niejako zamieniane na liche pola zbożowe, a wartościowe świątynie na bezużyteczne biura pocztowe“; dopiero powiedziawszy to, dodaje, że przecież pewna myśl była w tem zdrowa: mianowicie myśl, że sztuka musi być znitowana z życiem, i myślą tą wiktoryjanie okazywali umysł znacznie szerszy i przenikliwszy, aniżeli późniejsza szkoła ultratechniczna.

Naiwnym czcicielem sztuki utylitarnej nie mógł zostać ten, który sam jest artystą w wierszu i prozie, ten, który ma tak żywy i tak wyrobiony zmysł dla słowa. Nie przeoczy on nigdy literackich kryterjów wartości: sam przecież pięknie mówi w książce o Stevensonie, że w dziele literackiem chodzi przede wszystkim o to, żeby słowa tak były dobrane, aby „czyniły zadość powszechnemu zmysłowi rzeczywistości rzeczy“. Ale jego zawsze obchodzi i s t o t a tych rzeczy, które jako artystyczna rzeczywistość są nam dawane w sztuce. W tym sensie, rzeczywiście, nie był Chesterton nigdy, jak mówi jego brat, „krytykiem dla krytyki tylko“. Mówiąc o pisarzach i ich dziełach, mówi nie tylko o mistrzostwie techniki, ale o tem, co się przez to mistrzostwo wyraża życiowo wartościowego. Mówiąc o Bernardzie Shaw, będzie ganił go za to, że przyczynił się do wzrostu anarchji myślowej, a za zasługę poczyta mu, że zuniwersalizował scenę, wciągając do teatru wszystkie sprawy życia. Mówiąc o Stevensonie, będzie podnosił siłę świadomej woli w jego kreacjach. Studja o Dickensie dadzą mu możność znakomitego rozwinięcia i uwydatnienia własnego poczucia poezji rzeczy popolitych.

10

SUMMA

Przy bardzo szczegółowem nawet rozpatrywaniu dzieł Chestertona trzeba zakończyć słowami: *Et caetera...* I wszystko jedno czy będzie się rozważało jego twórczość z punktu widzenia różnaitości tematów, czy rodzajów literackich, czy stylu.

Samo nawet bibliograficzne jej ogarnięcie nie jest łatwe: bo przecież na jej dorobek składają się nie tylko książki (których ilość zbliża się do sześćdziesiątki), ale nieprzeliczone artykuły w czasopiśmie (dość powiedzieć, że od r. 1905, z roczną tylko przerwą, pisuje Chesterton tygodniowe feljetony w *The Illustrated London News*, mnóstwo przedmów, broszury, odczyty wreszcie i przemówienia publiczne, równie jak artykuły uchylające się już dzisiaj (nie od dzisiaj zresztą!) rachubie.

Wszystkie te dzieła i prace, tak rozmaite gatunkowo, tak nierównomierne pod względem wartości literackiej łączy i zespolają bujna i bogata, ale jednolita zawsze i konsekwentna indywidualność autora, która, jak widzieliśmy, wyraziście przebija przez nie wszystkie. Najsłabsze z nich nawet budzą zazwyczaj wrażenie obecności czegoś, co je przerasta. Charakterystyczna osobistość autora wydaje się być zawsze dodatkowym czynnikiem działania pism jego. W sposób też, jaki zdarza się bodaj że tylko w Anglii, Chesterton jako osobistość stał się bardziej jeszcze popularny niż jako pisarz. Jego inicjały (G. K. C.), podobnie jak inicjały drugiego jeszcze tylko pisarza — Bernarda Shaw (G. B. S.), nie wymagają objaśnień w żadnym piśmie angielskim. Kładąc też te inicjały w nagłówku tygodnika, mógł je uznać za wystarczający i jasny skrót programu. Portret jego, ani (jak ktoś zauważył) jego karykatura nie potrzebuje nigdzie podpisu. Jego liczne *dicta* i anegdota stały się własnością publiczną. Pierwszy też już jego monografista, który ogarniał za ledwie pierwsze dziesięciolecie jego pracy pisarskiej, i to niecałe, porównywał go ze sławetnym Dr. Johnsonem, po którym pozostała do dziś żywa tradycja wielkiej postaci, mimo że dzieł jego już się prawie nie czytuje.

A w kilka lat później tak pisał o Chestertonie A. G. Gardiner w książce „Prorocy, kapłani i królowie“ (*Prophets, Priests and Kings*, 1914):

— ...„Jest to jakby gość z jakiejś fantastycznej bajki, ucieleśniona legenda... Jest to wędrownik z wieków, który zatrzy-

muje się w gospodzie życia, ogrzewa się przy ognisku i wprawia belki w drżenie swoim wesołym śmiechem... Jest żywiołowy i pierwotny. „Nie jest z czasu naszego, lecz ze wszystkich czasów“ [jak niegdyś Ben Jonson powiedział o Szekspirze]. Można go sobie wyobrazić... wymieniającego żarty z Falstaffem..., albo uczestniczącego w intelektualnych biesiadach [z Szekspirem i jego przyjaciółmi] „pod Syreną“, czy też spotykającego się z Johnsonem... Ucztował z Rabelem, a Don Kiszot i Sanczo byli jego towarzyszami. Zdaje się, że się go widzi schodzącego z półmroku baśni, poprzez stulecia, wstępującego wszędzie, gdzie jest dobra kompanja, i wszędzie mile witanego“...

Popularność ta wyrosła fenomenalnie szybko. „Jesienią roku 1899, jak pisze jego brat, nikt poza jego własnym kółkiem nie słyszał był o G. K. C. Wiosną r. 1900 wszyscy pytali się nawzajem: Kto jest G. K. C.?“ W roku zaś już 1908 można było powiedzieć, że w kołach literackich Anglii niema postaci bardziej od niego znanej. Już też wtedy wszyscy jego czytelnicy i liczni z pośród tych, którzy go nigdy nie czytali, wiedzieli o jego ogromnym wzroście, wielkiej tuszy, binoklach, szerokim płaszczu, kapeluszu z wielkim rondem, o jego przesiadywaniu w kawiarniach i długich toczonych tam rozmowach, o jego głośnym śmiechu i roztargnieniu, o jego guście do londyńskich dorożek i do burgunda. Książka z r. 1908 wiele już rejestrowała anegdot o tych rzeczach. Z biegiem lat przybywało ich i przybywa ciągle. Ktokolwiek ze współczesnych pisze o współczesnej literaturze, nie może ominąć Chestertona, a prawie każdy, kto go znał, ma jakiś szczegół anegdotyczny do dorzucenia. W niedawno wydanej książce znanego powieściopisarza F. Swinertona *A London Bookman* (1928) znajdujemy np. relację kelnera, który z podziwem przyglądał się, jak Chesterton przy stoliku kawiarnianym „śmieje się, potem pisze, a potem śmieje się z tego co napisał“. Mnóstwo innych podobnych anegdot musiało się rozejść po świecie, tworząc dokoła niego atmosferę legendarną i sympatyczną. Okolicznością szczególnie

tę atmosferę zabarwiającą jest ta, że ze wszystkich anegdot o Chestertonie wyłania się obraz człowieka, który zawsze ma czas i nigdy nie kwapi się do roboty; przeciwnie zaś ogromny jego dorobek pisarski nasuwa raczej pytanie, jak człowiek w normalnym czasie swojego życia mógł to wszystko pomieścić. Jest w tem jakby odbicie tej antytetyczności, która cechuje styl Chestertona.

Element kontrastu przejawiał się też w ważnym etapie jego pracy publicystycznej. Mianowicie z początkiem wojny transwaalskiej (która wogóle wielki wpływ miała na ostateczną kryształizację jego poglądów) objął on niedzielny feljeton w piśmie *The Daily News*, które wprawdzie podzielało jego pogląd (krytyczny) na ową wojnę i imperjalizm angielski, ale pozatem reprezentowało (jako organ protestanckich pacyfistów w typie tołstojskim) poglądy najzupełniej przeciwne jego poglądom. Mimo to pracował Chesterton w tem piśmie przez szereg lat, przemawiając do „audytorjum, zaiste, prawie całkowicie złożonego z jego przeciwników“. Oczywiście było to możliwe tylko przy wykwiśniętym obejściu publicystycznym, które zawsze Chestertona cechowało, przy wielkiej lojalności w stosunku do ludzi odmiennych przekonań i gotowości ściskania ręki przeciwnika w razie uznania dla jego myśli.¹ Będąc indywidualnością, jest

¹ Nie znamienniejszego dla manier publicystycznych Chestertona, jak jego polemika z Arnoldem Bennettem. Bennett w *The New Age* (7 października 1909) napisał co następuje: „Moim zdaniem, w dzisiejszej dobie jest rzeczą bezwzględnie niemożliwą dla młodego człowieka o pierwszorzędnym rynsztunku umysłowym przyjmować jakąkolwiek formę dogmatu; jestem przeto zmuszony do wniosku, że p. Chesterton nie posiada pierwszorzędnego rynsztunku umysłowego“. Chesterton w artykule „Łaska p. Arnolda Bennetta“ odpowiadał słowami: „W rzeczywistości istnieją tylko dwa rodzaje ludzi: ci, którzy przyjmują dogmaty i wiedzą o tem, i ci, którzy przyjmują dogmaty, lecz nie wiedzą o tem. Moja jedyna przewaga nad utalentowanym powieściopisarzem jest w tem, że należę do pierwszej grupy“. Artykuł Bennetta jest przedrukowany w jego zbiorze *Books and Persons* (1917), a artykuł Chestertona w *Fancies versus Fads*.

on zarazem pozbawiony egotyzmu. „Nie znam, powiada R. Ellis Roberts w zbiorze szkiców „Czytanie dla przyjemności“ (*Reading for Pleasure*, 1928), innego autora nowoczesnego, któryby zaimka ja używał tak często, a nigdy nie dawał czytelnikowi wrażenia zarozumiałości, arogancji, czy własnej ważności“.

Nigdy wszelako nie robił Chesterton ustępstw ze swoich zasad, i nigdy go nie opuściła odwaga cywilna; i ten fakt, że przez tyle lat, pracując w środowiskach ideologicznie obcych, przecież nie zmienił swojej filozofji życiowej, owszem sprecyzował ją w kierunku tym środowiskom przeciwnym, to dalszy element jego popularności jako człowieka. Towarzyszyła, oczywiście tej popularności wzrastająca poczytność, o której świadczą zarówno liczne wydania jego książek, jak relacje współczesnych. „Obficie czytany przez młodzież współczesną“ mieni go West w r. 1915; Swinnerton w r. 1923 zaświadcza, że to się nie zmieniło, że Chesterton „jest siłą w bieżącym życiu umysłowym na uniwersytetach angielskich“. Z poczytnością przyszły i dowody oficjalnego uznania: Uniwersytet Edynburski nadał Chestertonowi doktorat honorowy. Rozszerzyła się też popularność jego i poza granice Anglii. Już na kilka lat przed wojną niektóre rzeczy Chestertona (z pośród najważniejszych) były przełożone na języki francuski i niemiecki, a coś niecoś pojawiło się już i w innych językach (między innymi jedna powieść po polsku). Po wojnie przyszła nowa fala przekładów¹ i popularności. Dziś

¹ Z polskich przekładów zasługują na uwagę: *Delegat anarchistów* (jest to pod zmienionym tytułem „Człowiek który był Czwartkiem“; tłumaczył W. Rzymowski, wyd. F. Hoesick, 1914); *Napoleon z Notting Hill* (tł. J. Popławska-Łaszczoła, wyd. E. Wende, 1925); *Kula i krzyż* (tł. Stella Olgierd, wyd. Rzepecki, 1927); *Obrona niedorzeczności, pokory, romansu brukowego i innych rzeczy wzgardzonych* (jest to „Obronca“ pod tytułem zapożyczonym z przekładu niemieckiego, tł. St. Baczyński, wyd. „Rój“, 1927); *Powrót Don Kiszota* (tł. F. Mirandola, wyd. „Renaissance“, 1928); *Charles Dickens* (tł. Marja Godlewska, wyd. „Alfa“, 1929). — Sporo dzieł Chestertona można poznać po francusku; m. in. *Le Nomme Jeudi* (tł. Jean Florence, wyd. Nouv. Revue Française), *Le Napoléon de Notting Hill* (tenże, tamże), *La Barbarie*

trudnoby pewno było Chestertonowi w jakimkolwiek cywilizowanym kraju podróżować incognito.

Popularności niekoniecznie zawsze towarzyszy zrozumienie. Owszem, dosyć często można się spotkać przy niej z niezrozumieniem. „Niełatwo powiedzieć co autor miał na myśli“: mówiło pismo *The Star* w pochlebnej recenzji „Napoleona z Notting Hill“. Braybrooke, autor książki przenikniętej szczerym zapalem do dzieł Chestertona, przyznaje się, że często gubi się w jego humorystycznym stylu i czuje się w „ciemności“. „Zmistyfikowanym“ czuje się nieraz i ksiądz Tonquédec. Jako „autora dość trudnego“ dla czytelnika francuskiego przedstawia Chestertona i André Maurois (w *Nouvelles Littéraires* 1 października 1927).

de Berlin; Lettres à un vieux Garibaldien (tł. Isab. Rivière, wyd. tamże), *Les Crimes de l'Angleterre* (tł. Ch. Grolleau, wyd. Crès), *La Sphère et la Croix* (tenże, tamże), *Petite histoire d'Angleterre* (tł. Anne Osmont, wyd. Crès), *Orthodoxie* (tł. Ch. Grolleau, wyd. Rouart et Watelin), *Saint François d'Assise* (tł. Isab. Rivière, wyd. Plon), *La Nouvelle Jérusalem* (tł. Jeanne Fournier-Pargoire, wyd. Perrin et Cie), *L'Homme éternel* (tł. Max. Vox, wyd. Plon), *Charles Dickens* (tł. A. Laurent i L. Martin-Dupont, wyd. N. R. F.). — Najważniejsze z przekładów niemieckich to: *Der Mann der Donnerstag war* (tł. Heinr. Lautensack, wyd. Musarion-Verlag), *Heretiker* (tł. Germaine Kolb-Stockley, wyd. Georg Müller), *Magie* (tł. R. Kommer, wyd. Oesterheld und Co.), *Orthodoxie* (wyd. Musarion-Verlag), *Verteidigung des Unsinnns, der Demut, des Schundromans und anderer missachteten Dinge* (Verl. d. Weissen Bücher), *Das fliegende Wirtshaus* (tł. Joseph Grabisch, Musarion-Verlag), *Was unrecht ist an der Welt.* (tł. Clar. Meitner, Musarion-Verlag), *Bernard Shaw* (tł. Clar. Meitner i Ludwig Goldscheider, Wien, Phaidon-Verlag), *Menschenskind* (tł. E. Mc. Calman i N. Collin, Musarion-Verlag), *Der heilige Franziskus von Assisi* (tł. J. L. Benvenisti, wyd. J. Kösel u. F. Pustet), *Der Held von Notting Hill* (tł. Manfred Georg, Eden-Verlag), *Don Quijotes Wiederkehr* (tł. Curt Thesing, wyd. Grethlein und Co.). — Po włosku istnieją: *L'Ortodossia* (tł. R. Ferruzzi, wyd. „Ausonia“ w Rzymie), *L'Uomo che fu giovedì* (tł. Dorio Pettoello, wyd. Paravia w Turynie), *La Sfera e la Croce* (tł. Gino Cornali, wyd. „Alpes“ w Medjolanie), *Il Napoleone di Notting Hill* (tł. Gian Dàuli, wyd. tamże), *L'Osteria volante* (tł. Gian Dàuli, wyd. tamże); zapowiedziane są (w nakładzie firmy „Alpes“): *Manalive* (tł. Emilio Cecchi), *Il Club dei mestieri stravaganti* (tł. A. R. Ferrarin).

Dla czytelnika cudzoziemca trudnością jest nie tylko konwersacyjno-humorystyczny i obrazowy jego styl, ale i to, co jest w nim przejawem psychiki etnicznej. François Le Grix, zastanawiając się nad tem, zauważył, że te trudności istnieją przy odczuwaniu i rozumieniu wszystkich dzieł o silnem piętnie narodowem: zapewne nie odczuwamy i nie rozumiemy wszystkich także w „Don Kiszocie“, w „Fauście“ i w „Pickwicku“.

Że zaś Chesterton, przy całej swojej indywidualnej oryginalności, jest charakterystycznym przedstawicielem narodu angielskiego, na to godzą się zarówno cudzoziemcy jak Anglicy. „Bardzo angielskim“ nazywa go Chevrillon (w *Nouvelles Etudes anglaises*, 1910). Dla Andrzeja Tretiaka „Chesterton jest typowym Anglikiem w tem, co Anglik posiada istotnie dodatniego w swoim charakterze.“ A krytyk angielski James Douglas wtórzy tym słowom (*The Observer*, 1916) z akcentem patosu: „On jest duszą Anglii.“ Tu nasuwa się przypomnienie zdania, które sam Chesterton wypowiedział o Anglikach: że najtypowszymi z nich są ci, których pozostali uważają za oryginalów.

Jakaż jest kwintesencja wrażeń, które daje zetknięcie się z tą osobistością? „Tężyzna“, „żywotność“, „zdrowie“: te słowa najczęściej może spotykamy u tych, którzy o nim pisali i kusili się o syntezę jego fizjognomji duchowej. — Żyć z nim wydaje się „zdrowo i pokrzepiająco“ — powiada E. E. Slosson — (w książce *Six Major Prophets*, 1917). „Wielką energią etyczną“ nazywa Chestertona Franz Blei (w przedmowie do przekładu „Heretyków“ z r. 1912). „Po kwadransie Chestertona — mówi André Maurois — myśli i krew krążą lepiej.“ A nie tylko zwolennicy przekonaniowi doznają takich wrażeń. Arnold Bennett, który ogłosił, że nie może uważać Chestertona za równego sobie umysłowo, przyznał przecież, że książka jego daje mu „zdrowy wstrząs.“ Niemniej przeciwny chestertonowskiej filozofji życiowej anti-chrześcijanin Bullett odczuwa w jego pismach nie tylko „blask“, ale i „ciepło“, a charakteryzując rolę, ode-

graną przez niego w kulturze współczesnej, powiada, że „podniósł i dźwignął wysoko sztandar życia.“

Tylko bardzo płytki lub bardzo naiwni czytelnicy powątpiewają o szczerości Chestertona. Pozer nie mógłby wogóle mówić tak dużo, jak zauważył już dawno Henry Murray (w *The Bookman*, 1910), jeden z pierwszych co o Chestertonie pisali. Dodać można: nie mógłby mówić tak samo jak pisze; a tymczasem przemówienia Chestertona żywcem mogą iść (i pewno nieraz idą) do druku. Tylko też bardzo niedbali i powierzchowni czytelnicy, nie pojmujący kolokwjalnego charakteru stylu Chestertona, mówią o jego sprzecznościach. Czytelnicy uważni i lojalni spisali szereg relacji, świadczących, że autor „Ortodoksji“ nawet wtedy, kiedy ich nie przekonywał, dawał im żywe podniety intelektualne. „Wywoływaczem myśli“ nazywa go wspomniany Murray. Prawie temi samymi słowami posługuje się i Julius West. — Wilfrid Ward w książce „Ludzie i rzeczy“ (*Men and Matters*, 1914) określa działanie pism chestertonowskich jako „prysznic wstrząsającego zdrowego rozsądku.“

Jednym z głównych wreszcie czynników syntetycznego wrażenia, jakie ma się z kontaktu zarówno z pismami jak osobą Chestertona jest wielka świeżość w widzeniu rzeczy. Gardiner mówi o „świeżości i bezpośredniości wizji dziecka“; Dixon Scott (*Men of Letters*, 1923) — o „darze poetyckim widzenia najpospolitszych rzeczy... ze wstrząsającą świeżością i nagłością, jak gdyby te rzeczy tylko co zostały stworzone“; Bullett mówi o „żywiółowej niewinności wizji.“ Dodać warto, że ta świeżość widzenia nic się u Chestertona nie zmniejszyła pod wpływem lat (Chesterton urodził się w r. 1874). +1936 .

Jak świeżość, tak wielokrotnie też podnoszono samorodność jego postawy wobec świata.

— „Chesterton — pisał cytowany już H. Murray — jest to pod pewnemi ważnemi względami człowiek osobny, człowiek, który patrzy na świat swojemi własnymi oczyma, nie

wspomagany i nie obciążony przez żadne cudze filozoficzne okulary; człowiek, który mierzy rzeczy własną linją i cyrklem, waży je na własnych wagach i mówi o nich we własnym dialekcie. Tego rodzaju osobistość to właśnie najlepsza rzecz, jaką literatura może nam objawić.“

W większej swojej części, jako charakterystyka umysłowości, jest ta konstatacja trafna. Nazbyt jednak symplistycznie neguje istnienie związków pisarza z tradycją kulturalną i ze współczesnością. Związki takie istnieją napewno, nic zresztą samodzielności jego nie ujmując. Brat Chestertona w książce z 1908 r. już wskazał, że jego filozofja radosnej afirmacji życia zawdzięcza niejedno Whitmanowi, a filozofja walki Stevensonowi; tenże krytyk w groteskowej symbolice i zmiennej atmosferze pierwszych chestertonowskich powieści słyszał echa (aczkolwiek zresztą oddalone) ibsenowskiego „Peer Gynta“. Geo. N. Shuster wypowiada przypuszczenie, że na ukształtowanie się fizjognomji ideowej i literackiej Chestertona w niemałej mierze oddziałyły pisma Newmana i Patmore'a. Z rówieśnych niewątpliwy jest wpływ Belloc'a. E. E. Slosson wymienił cały szereg innych jeszcze powinowactw Chestertona w obrębie bliższych i dalszych tradycji ideologicznych epoki; znajdujemy tu nazwiska Browninga, Dickensa, Carlyle'a i inne jeszcze, mniej może pewne. W poezji Chestertona widzi Slosson skrzyżowanie wpływu Whitmana z wpływem Swinburne'a. W poglądach na dzieje Anglii winien jest Chesterton zapewne niejedno Cobbettowi, któremu w r. 1926 poświęcił książkę (*William Cobbett*). O ile chodzi o poglądy polityczno-społeczne, jest, oczywiście, dziedzicem wiekowej historii doktryny demokratycznej.

A jednak, jakakolwiek jest siła tych wszystkich związków i zależności, to jest rzeczą niewątpliwą, iż Chesterton nie jest eklektykiem. Jakiekolwiek w jego myślach i w jego sztuce są elementy cudze, wchodzą one w skład nowego indywidualnego aljażu, którym Chesterton — wedle słów Braybrooke'a — „osiąga najwyższy z literackich zaszczytów — ten, że jest jedynym“.

Co do jego rangi literackiej zresztą zdania są rozmaite. Są, jak wiemy, tacy, którzy go zupełnie nie znoszą, w stylu jego widzą tylko manjeryzm, a wpływ jego chcą uważać za przejściową (niedość zresztą wytłumaczalną) modę. Są tacy, którzy uznają w nim znakomitego dziennikarza i nic więcej. Są inni, którzy przyznają mu wysokie miejsce, ale w zakresie jednego tylko gatunku literackiego: szkicu (*essay*), lub portretu krytycznego. Dla innych jeszcze pisma jego przedstawiają jedynie wartość zabawności i dowcipu. Ale już autor monografii z r. 1908 nie waha się mówić o zbliżaniu się do poziomu genialności, a H. Murray w r. 1910 nie cofa się przed słowami „człowiek genialny“. Coś podobnego pisze w tymże czasie Stanisław Brzozowski. — Wilfrid Ward w parę lat potem (1914) mówi: „Kładę myśl jego — chociaż nie jego sposób ekspresji — na równi z myślą takich ludzi, jak Burke, Butler i Coleridge“, określając przez ten dziwny dobór nazwisk zarówno wysoki poziom, jak niezwykłość charakteru literackiego dzieł Chestertona. West (w r. 1915) wróży, że „jako poeta komizmu“ będzie Chesterton „żył długie lata“. Z ogólniejszych względów to samo przewiduje Shuster: „Pomimo przemijających tematów i współczesnego brzmienia śmiechu Chestertona, trudno powiedzieć, jakiej prozie współczesnej sądzono żyć, jeśli nie jego“. Podobnież Ramon Fernandez (w *Nouvelle Revue Française*, 1926): „Przez swoją jasną i silną obronę człowieka uczuciowego, Chesterton należy do wszystkich czasów“. Braybrooke (1922) nazywa go „najbardziej zastanawiającym pisarzem chwili“; chcąc go określić porównawczo, orzeka, że jest to niewątpliwie „człowiek o wiele większego znaczenia niż Shaw“, stanowisko zaś jego w literaturze współczesnej zestawia ze stanowiskiem Dickensa w literaturze wieku XIX:

— „Dziś Chesterton zajmuje w literaturze współczesnej miejsce takie, jak nikt inny. Jest on, w pewnym sensie, Dickensem XX stulecia; jest czemś więcej, jest może nawet prorokiem. Rozumie się, Chesterton nie ma takiej olbrzymiej

popularności, jaką miał Dickens w rozkwicie swoich sił, ale ma ten rodzaj monumentalnego odczuwania w wieku XX, które cechowało Dickensa w wieku XIX“.

Jeszcze wyżej sięgnął po porównanie krytyk amerykański Clement Wood (*Poets of America*, 1925), powiadając, że jak Szekspir jest uniwersalnym genjuszem w poetyckim w wielkiej skali, tak Chesterton jest uniwersalnym genjuszem w skali małej.

Cokolwiek da się powiedzieć o wielkości talentu Chestertona, to pewna, że większość zagadnień przez niego poruszanych są to zaganiaenia o wiecznym znaczeniu. „Krytykiem rzeczy wielkich“ nazywa go West; podobnie zaś jest on i poetą rzeczy wielkich. Mówi zaś o tych rzeczach w sposób prosty, jak o rzeczach prostych. Jak ciekawie powiada Artur F. Thorn (w przedmowie do książki Braybrooke'a), ma on żywe poczucie „kosmicznej prostoty ludzkiego istnienia“.

Ale ta prostota nie ma nic wspólnego z tak modnym dzisiaj w różnych dziedzinach życia prymitywizmem. „Współczesny świat — powiada Chesterton w *Fancies versus Fads* — stara się mieć prostotę we wszystkim prócz duszy. Kiedy zaś w duszy jest prostota, może ona z wdzięcznością przyjmować wszystko — nawet złożoność“. Chesterton wszedł też w całą złożoność współczesnej kultury, ze wszystkimi jej odkryciami i zaślepieniami, nadziejami i rozpaczami, aby, przeszedłszy przez nie, dotrzeć do opoki chrześcijaństwa.

— „Wiek uniwersalizmu w polityce — powiada Chesterton we wspomnieniach o swojej młodości — był wiekiem pesymizmu w filozofji. Ale ja zawsze wierzyłem w barwniejszą wizję w ściślejszych ramach“...

Wytykano mu, że nie ma zmysłu patosu i tragizmu; że okazując tyle uczucia dla wszystkich, którzy czują, zdaje się jakby nie wiedzieć o istnieniu smutku i cierpienia. To jednak jest omyłka, wynikająca z niedostatecznego rozgraniczenia pomiędzy filozofją życiową Chestertona a jego predylekcjami

artystycznymi. Dla nas probierzem zmysłu Chestertona dla patosu i tragizmu życia jest jego stosunek do Polski. To też krytycy polscy dobitnie uwydatnili to właśnie, co nieraz uchodziło uwadze krytyków innych narodowości: że (słowa Horzycy) „bohaterstwo jest zasadniczym składnikiem twórczości Chestertona“, że występuje w niej ono jako „podstawowy element naszej codzienności, obecny w każdym drgnieniu“, że z każdego dzieła tej twórczości wynika, iż „niema duszy tak małej, albo tak rzuconej poza nawiasy naszego istnienia, by... nie było w niej miejsca na heroiczną walkę o zwycięstwo Boga i pogniębienie wieczystego nieprzyjaciela ludzkości“...

Prawda jednak, że artystycznie patos tragiczny nie dominuje w tej twórczości. Jest tak dlatego, że artystyczna uwaga Chestertona skupiona jest na tem, co stanowi dla niego „naszą rację istnienia“ — na radości. Powiada o niej w „Obrońcy“, że jest to coś, co wchodzi w skład „każdego tchnienia powietrza, które wciągamy w płuca, i każdej filiżanki herbaty, którą pijemy“. Będąc jednak czemś tak ważnem, jest przecież radość czemś rozwiewnem. Będąc czemś tak powszechnem, jest zarazem czemś trudnem do opisanja, tajemniczem.

W tem uwydatnieniu subtelności rzeczy prostych jest główne znaczenie twórczości Chestertona i coś zarazem dla niej najistotniejszego. Tak jest z radością. Tak jest z prawdą. Jak mówi poemat „Mędrycy“:

— „Droga jest tak bardzo prosta, że możemy zgubić drogę“.

DODATEK

SPIS DZIEŁ CHESTERTONA WYDANYCH W POSTACI KSIĄŻKOWEJ

1900

- „Staruszkowie się bawią“ (*Graybeards at play*).
„Szalony rycerz“ (*The Wild Knight*).

1901

- „Obrońca“ (*The Defendant*).

1902

- „Dwanaście postaci“ (*Twelve Types*).

1903

- „Robert Browning“ (*Robert Browning*)

1904

- „G. F. Watts“ (*G. F. Watts*).
„Napoleon z Notting Hill“ (*The Napoleon of Notting Hill*).

1905

- „Klub ludzi o dziwnych zawodach“ (*The Club of Queer Trades*).
„Heretycy“ (*Heretics*).

1906

- „Charles Dickens“ (*Charles Dickens*).

1908

- „Człowiek który był Czwartkiem“ (*The Man Who Was Thursday*).
„Ze wszystkich względów“ (*All Things Considered*).
„Ortodoksja“ (*Orthodoxy*).

1909

- „George Bernard Shaw“ (*George Bernard Shaw*).
„Potężne drobiazgi“ (*Tremendous Trifles*).

1910

- „Kula i krzyż“ (*The Ball and the Cross*).
 „Co jest złe w świecie?“ (*What's Wrong with the World?*).
 „Alarmy i dywersje“ (*Alarms and Discursions*).
 „William Blake“ (*William Blake*).

1911

- „Studja nad dziełami Dickensa“ (*Appreciations and Criticisms of the Works of Charles Dickens*).
 „Prostoduszność Ojca Browna“ (*The Innocence of Father Brown*).
 „Ballada o białym koniu“ (*The Ballad of the White Horse*).

1912

- „Żywy człowiek“ (*Manalive*).
 „Mieszanka z ludzi“ (*A Miscellany of Men*).

1913

- „Czasy królowej Wiktorji w literaturze“ (*The Victorian Age in Literature*).
 „Magja“ (*Magic*).

1914

- „Latająca gospoda“ (*The Flying Inn*).
 „Mądrość Ojca Browna“ (*The Wisdom of Father Brown*).
 „Barbarzyństwo Berlina“ (*The Barbarism of Berlin*).

1915

- „Listy do starego garybaldeczyka“ (*Letters to an Old Garibaldian*).
 „Poezje“ (*Poems*).
 „Zbrodnie Anglii“ (*The Crimes of England*).

1917

- „Krótka historia Anglii“ (*A Short History of England*).

1919

- „Wrażenia z Irlandji“ (*Irish Impressions*).

1920

- „Zabobon rozwodu“ (*The Superstition of Divorce*).
 „Pożytki różnorodności“ (*The Uses of Diversity*).
 „Nowa Jerozolima“ (*The New Jerusalem*).

1922

- „Eugenika i inne nieszczęścia“ (*Eugenics and Other Evils*).
 „Co widziałem w Ameryce“ (*What I Saw in America*).

„Ballada o świętej Barbarze i inne wiersze“ (*The Ballad of Saint Barbara and Other Verses*).

„Człowiek który za dużo wiedział“ (*The Man Who Knew Too Much*).

1923

„Gusty przeciwko modom“ (*Fancies versus Fads*).

„Św. Franciszek z Assyżu“ (*St. Francis of Assisi*).

1925

„Opowiadania naciągnięte“ (*Tales of the Long Bow*).

„Wieczysty człowiek“ (*The Everlasting Man*).

1926

„William Cobbett“ (*William Cobbett*).

„Niedowiarstwo Ojca Browna“ (*The Incredulity of Father Brown*).

„Królowa siedmiu mieczów“ (*The Queen of Seven Swords*).

„Zarys zdrowej myśli“ (*The Outline of Sanity*).

„Kościół katolicki i nawrócenie“ (*The Catholic Church and Conversion*).

1927

„Powrót Don Kiszota“ (*The Return of Don Quixote*).

„Poezje zebrane“ (*Collected Poems*).

„Sekret Ojca Browna“ (*The Secret of Father Brown*).

„Sąd D-ra Johnsona“ (*The Judgement of Dr. Johnson*).

„Robert Louis Stevenson“ (*Robert Louis Stevenson*).

1928

„Biorąc ogólnie“ (*Generally Speaking*).

The first part of the document is a letter from the Secretary of the Board of Directors to the Board of Directors, dated 1848. The letter discusses the financial state of the company and the need for a new capital structure. It mentions that the company has been operating for several years and has accumulated a significant amount of debt. The Secretary proposes that the Board should consider issuing new shares of stock to raise additional capital. This would allow the company to pay off its existing debt and invest in new projects. The letter also mentions that the Board should consider the possibility of a merger with another company in the industry. This would allow the company to benefit from the resources and expertise of the other company. The Secretary concludes the letter by stating that he believes these actions are in the best interests of the company and its shareholders.

The second part of the document is a report from the Board of Directors to the shareholders, dated 1848. The report provides a detailed overview of the company's performance over the past year. It discusses the company's revenue, expenses, and profits. The Board reports that the company has achieved a significant increase in revenue compared to the previous year. This is due to a combination of factors, including an increase in sales and a decrease in expenses. The Board also reports that the company has successfully managed its debt and has maintained a strong financial position. The Board concludes the report by stating that it is confident in the company's future and believes that the shareholders will be pleased with the company's performance.

The third part of the document is a resolution of the Board of Directors, dated 1848. The resolution authorizes the Board to issue new shares of stock to raise additional capital. It also authorizes the Board to consider the possibility of a merger with another company in the industry. The resolution is passed by a majority vote of the Board members.

TREŚĆ

I. ŚWIAT I CZŁOWIEK

	Str.
1. RADOŚĆ	7
2. POKORA	12
3. WIELKIE PRZYPOMNIENIE	16
4. POEZJA PROZY	19
5. KLIMAT WIECZNOŚCI	22
6. WSPANIAŁY PARTYKULARYZM	24
7. GRANICE.	27
8. WALKA.	29
9. MIĘDZY DOBREM A ZŁEM	32
10. HONOR	34

II. RELIGJA

1. POTRZEBA IDEI	41
2. ROZUM I WIARA	44
3. CHRZEŚCIJAŃSTWO	49
4. PRAWDA	57
5. WIECZYSTY CZŁOWIEK	67
6. BÓG, MITY, DEMONY, FILOZOFOWIE	78
7. NAJDIWNIJSZA OPOWIEŚĆ ŚWIATA	87
8. TAJEMNICE	94
9. KLUCZ	100
10. DECYZJA	105

III. ŻYCIE SPOŁECZNE I POLITYCZNE

	Str.
1. FRONT IDEOWY	117
2. RÓWNOŚĆ I BRATERSTWO	124
3. WOLNOŚĆ	127
4. RODZINA	145
5. DYLEMAT DEMOKRACJI	158
6. HISTORJA	167
7. ANGLICY	180
8. EUROPA	186
9. AMERYKA	193
10. ZNACZENIE POLSKI	200

IV. EKSPRESJA

1. HUMOR	215
2. PARADOKSY I TRUIZMY	227
3. FORMUŁY I DIALEKTYKA	230
4. OBRAZY I SYMBOLE	238
5. POEZJE	248
6. POWIEŚCI	264
7. TEATR	284
8. ŁAMIGŁÓWKI SENSACYJNE	298
9. KRYTYKA	303
10. SUMMA	311

DODATEK

SPIS DZIEŁ CHESTERTONA	323
----------------------------------	-----



akc 140 / 50 k

II
1298

11

1298