DOI: 10.21697/CSP.2018.22.1.16

CHRZEŚCIJAŃSTWO ŚWIAT • POLITYKA No 22, 2018
ZESZYTY SPOŁECZNEJ MYŚLI KOŚCIOŁA

Maciej Wąs

Gilbert Keith Chesterton jako prekursor Soboru Watykańskiego II

Gilbert Keith Chesterton as the Precursor of the Second Vatican Council

Abstrakt: Artykuł ma na celu przedstawienie Gilberta Keitha Chestertona jako prekursora Soboru Watykańskiego II. W artykule przyjęto następującą metodologię. Po pierwsze, dziedzictwo Soboru jest „funkcjonalnie" (i przy wykorzystaniu zapisów filozofa Soboru – Jacquesa Maritaina) zredukowane do trzech aspektów: włączenia liberalnej tradycji politycznej do katolickiej struktury, inicjacji procesu dialogu między religiami i poszukiwania specyficznego „świeckiego stylu" chrześcijańskiej duchowości. Po drugie, potwierdza się obecność tych trzech elementów w myśli i pismach Gilberta Keitha Chestertona.

Słowa kluczowe: Gilbert Keith Chesterton, Sobór Watykański II, liberalizm, katolicyzm, Jacques Maritain, Chłop z Garonny, dialog

Abstract: The aim of the article is to present Gilbert Keith Chesterton as the precursor of the Second Vatican Council. The following methodology has been adopted in the article. Firstly, the legacy of the Council is "functionally" (and with the use of the writings by the Council's philosopher, Jacques Maritain) reduced to three aspects: including the liberal political tradition in the Catholic structure, initiating the process of interreligious dialogue and looking for a specific "secular style" of Christian spirituality. Secondly, one confirms the presence of these three elements in Gilbert Keith Chesterton's thought and writings.

Key words: Gilbert Keith Chesterton, the Second Vatican Council, liberalism, Catholicism, Jacques Maritain, The Peasant of the Garonne, dialogue

Celem artykułu jest ukazanie Gilberta Keitha Chestertona (1874–1936), angielskiego pisarza, myśliciela politycznego i apologety, jako prekursora Soboru Watykańskiego II. Teza ta niewątpliwie ma w sobie pierwiastek zapalny. Dominujący badania „kanon chestertonologiczny", ukształtowany w latach 60.

i 70., zdaje się wykluczać takie połączenie. Jaga Rydzewska [Rydzewska 2003: 138–139], tłumaczka dzieł autora, w swej popularyzatorskiej co prawda, ale dobrze wyrażającej pewnego ducha pracy Chesterton – dzieło i myśl **(2003)**, pisze: „Kilka lat temu w USA odbyło się sympozjum, którego uczestnicy roztrząsali, czy gdyby Chesterton żył po Soborze Watykańskim II, również zostałby katolikiem. Pytanie jest oczywiście akademickie, niemniej odpowiedź nadal *wydaje się* twierdząca, mimo że z całą pewnością sceptycznie odniósłby się do idei *aggiornamento*. (…) Bardzo nieufnie i niechętnie odnosił się do wszelkich unowocześnień". Dyskutowanie o zmarłych zawsze ma w sobie pewien element upiorny, dlatego też w niniejszych rozważaniach postaramy się pozostawać głównie na płaszczyźnie idei oraz praktyki; wykazać, w jakich punktach dziedzictwo Soboru i myśl Chestertona zgadzają się ze sobą. Wobec niejakiego skostnienia refleksji chestertonologicznej, a szczególnie w kontekście coraz żywszej debaty na temat jego ewentualnej beatyfikacji[1], podobne ujęcie wydaje się potencjalnie bardzo owocne i zdolne otworzyć nowe horyzonty.

Wydaje się to tym bardziej zasadne, że temat – choć rzadki – w pewien sposób realnie się zaznacza w literaturze chestertonologicznej i to mimo generalnego sceptycyzmu badaczy. Nawet Christopher Collins w wydanym w 1970 r. dziele *The Mind of Chesterton*, wielokrotnie stwierdza, że, jego zdaniem, dorobek Chestertona w znacznej mierze „gryzie się" z kierunkiem soborowych reform. Potrafi też dostrzec, że Jan XXIII miał w sobie „coś Chestertonowskiego", a sam Chesterton, gdyby przyszło mu żyć w drugiej połowie XX w., prawdopodobnie, przynajmniej ze względu na cechy osobowości, odnalazłby się w nowym „stylu katolickim" jak ryba w wodzie [Hollis 1970: 8, 13–15, 21]. Badania niniejsze zatem, choć istotnie idące w kierunku niezbyt popularnym w chestertonologii, nie są pozbawione pewnego ugruntowania – co tym bardziej chyba podkreśla zasadność ich przeprowadzenia.

Aby osiągnąć zamierzony cel, posiłkować się będziemy tekstami oryginalnymi autora, a także wyborem literatury przedmiotu, szczególnie nowszą biografią autorstwa Iana Kera pt. *G. K. Chesterton: a Biography* [Ker 2012]. Miejsce specjalne należy się także małemu, ale bezcennemu tomikowi artykułów poświęconych zagadnieniu możliwej świętości pisarza pod redakcją Williama Oddiego [Oddie, 2011], *The Holiness of G. K. Chesterton* (2011). Autorzy ich dokonali rzeczy wspaniałych. W kwestii drugiego aspektu tezy, towarzyszyć nam będzie genialne

[1] Stan na 4.07.2018 r.

dzieło francuskiego filozofa, Jacques'a Maritaina (1882–1973) – *Wieśniak znad Garonny* [Maritain 2017], które pozwoli nam niejako „z lotu ptaka" spojrzeć na drogi Soboru; dokumenty Magisterium również zostaną wykorzystane, ale – tytułem skrótu – raczej w formie komentarza.

Wynika z oczywistych względów; dzieło Soboru, najważniejszego, jak ujmował to Stefan Świeżawski [Świeżawski 2000: 137], wydarzenia wieku XX, jest ogromne, i gdyby chcieć pokusić się o bardziej twórczą hermeneutykę jego dokumentów, potrzebowalibyśmy nie osobnego artykułu nawet, lecz monografii; z konieczności zatem musimy uciekać się do skrótów. Wybór, rzecz jasna, jest kwestią dowolną, i zawsze może zostać zakwestionowany, niemniej trudno zaprzeczyć, że korzystanie z dzieł akurat tego filozofa, którego personalizm odcisnął, jak wykazał Jacek Grzybowski [Grzybowski 2003: 140] w artykule *Jacques Maritain i Sobór Watykański II*, na Soborze tak znaczące piętno („daleko posunięta jest zbieżność koncepcji personalistycznych […] francuskiego filozofa […] z ujęciami soborowymi") wykazuje przynajmniej pewną zasadność. *Wieśniak znad Garonny* zaś, książka napisana w 1966 r. dokładnie celem zinterpretowania istoty, celów i aplikacji soborowej reformy [McInerny 2003: 202–203], dostarcza tutaj znakomitego materiału.

Zwięzłą prezentację tego, co nazwaliśmy tutaj „drogami Soboru", czy też może raczej drogami, które Sobór otworzył przed Kościołem, znajdujemy na samym początku dzieła, w pierwszej części rozdziału I „AD 1966" pt. „Dziękczynienia". „Składam dzięki za wszystko, co Sobór uchwalił i urzeczywistnił" [Maritain 2017: 13]. Francuski filozof, entuzjasta soborowej odnowy, ujmuje swój opis w formę swego rodzaju litanii, złożonej z siedmiu „wezwań" (siedmiu akapitów), z których każde zaczyna się od słów „Radość ogarnia na myśl" [Maritain 2017: 14–16]. Maritain pisze w tym wypadku ogromnie emocjonalnie, niemniej rozważania jego – jak zawsze – zachowują mocny „kręgosłup intelektualny", pozwalający na porządkujące uogólnienia. Sens owej „litanii" streścić można w trzech punktach:

1. Przyjęcie pewnych elementów politycznej tradycji liberalizmu. Punkt ten dotyczy akapitów pierwszego, drugiego i siódmego, tworząc jak gdyby „klamrę" wywodu. Afirmowane zostają odpowiednio: (a) uznanie, że wolność stanowi naczelną zasadę życia społecznego: „Ogromna radość ogarnia na myśl, że słuszna idea wolności (…) jest już uznawana i honorowana wśród wielkich idei kierowniczych mądrości chrześcijańskiej", (b) specjalne wyakcentowanie roli wolności religijnej: „Ogromna radość ogarnia na myśl, że proklamowana została religijna

wolność" i (c) rozdział Kościoła od państwa: „Ogromna radość ogarnia na myśl, że papież «nie chce i nie może sprawować innej władzy, jak tylko przysługująca mu władzę kluczy duchowych»". Istotnie, wszystkie te elementy, jak wykazuje Stanisław Kowalczyk w swej pracy na temat, przynależą do samego „rdzenia" europejskiej tradycji liberalnej [Kowalczyk 1995: 11–12]. Jeśli chodzi o pisma magisterialne, wyjątkowy status przypada deklaracji o wolności religijnej *Dignitas humanae*, „być może najważniejszemu i najbardziej nowatorskiemu" z dokumentów Soboru [Jaworski 2008: 637].

2. Rozpoczęcie tzw. dialogu, czyli po prostu etapu budowania kontaktów na zasadzie poszukiwania porozumienia i punktów wspólnych z innymi wyznaniami chrześcijańskimi, innymi religiami oraz ludźmi bez przynależności religijnej. Mówi o tym akapit trzeci: „Ogromna radość ogarnia na myśl, że Kościół chce, abyśmy traktowali jak braci (…) wszystkich tych, o których wiemy, że są bardziej lub mniej oddaleni od prawdy, bez względu na to, czy są chrześcijanami nieprzyjmującymi katolickiego *Credo*, czy wyznawcami jakiejś religii niechrześcijańskiej, czy też ateistami". Normujące ten stan rzeczy dokumenty to rzecz jasna *Nostrae aetate* i pewne fragmenty *Gaudium et spes*.

3. Dowartościowanie roli świeckich w Kościele, ich osobnego statusu, „stylu" i powołania. Mówią o tym akapity czwarty, piąty i szósty: „Ogromna radość ogarnia na myśl, że Kościół zdecydowanie wyjaśnił status swych świeckich członków, (…) których przez długi czas traktowano jako skazanych na szaleństwa tego świata i kondycję uznawaną za stan, jeśli tak rzec mogę, niedoskonałości chrześcijańskiej". Rolę kluczową odgrywa tutaj czwarty rozdział konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*.

Te trzy punkty to, według niebagatelnego przecież autorytetu, sedno przesłania Soboru. Ustaliwszy to, przejdźmy do kwestii zasadniczej. Czy myśl Chestertona wykazuje z tym przesłaniem dalej idące podobieństwo?

Zacznijmy od kwestii pierwszej, tzn. od kwestii „chrystianizacji" liberalizmu politycznego. Czy Chesterton był liberałem? Był nim istotnie – i to od bardzo wczesnej młodości. William Oddie [Oddie 2010: 68], powołując się na relacje Cecila, brata autora *Ortodoksji*, w swej doskonałej książce *Chesterton and the Romance of Orthodoxy* (2008), stwierdza nawet, że Gilbert wyniósł swój liberalizm niejako „z domu", podejmując po prostu tradycję wpojoną mu przez rodziców. Odniesienie do *Ortodoksji* zresztą, nie bierze się z przypadku; w tej bowiem książce

właśnie (według jego własnych słów – „niezdarnej autobiografii" [Chesterton 2012: 7]) znajdujemy bezpośrednie potwierdzenie tego sądu. Pisze Chesterton wprost, w rozdziale „The Ethics of Elfland": „zostałem wychowany na liberała" [Chesterton 2012: 28]. A przedtem jeszcze: „Tak mocno, jak kiedykolwiek wcześniej, a wręcz mocniej, niż kiedykolwiek wcześniej, wierzę w liberalizm" [Chesterton 2012: 28]. Oczywiście, nie można pominąć milczeniem dość istotnego dopowiedzenia o niebyłym czasie słodkiej niewinności, gdy wierzyło się nie tylko w liberalizm, ale i w liberałów, jakie pojawia się w zdaniu następnym. Tak też, według relacji zawartej przez Iana Kera [Ker 2012: 577] w monumentalnym *G. K. Chesterton,* angielski pisarz, zaproszony do kandydowania na stanowisko rektora Uniwersytetu Edynburga (w czerwcu 1927 r.), w odpowiedzi (ostatecznie twierdzącej) „ostrzegł" władze uczelni, że jest liberałem „tylko w cokolwiek oryginalnym sensie", dodając wszakże za moment, że „trudno wyobrazić sobie liberała, który nie byłby oryginalny" [Ker 2012: 577]. Podstawowa identyfikacja została zatem pozostała niezmienna – i istotnie, poglądy polityczne Chestertona obfitują w momenty rdzennie przynależne do tradycji liberalizmu, co umykać może badaczom wyłącznie ze względów pozanaukowych.

W kwestii wolności jako zasady życia politycznego, sprawa jest bardziej, niż oczywista. Motyw ów wraca jak bumerang w mnóstwie książek Chestertona, których, z konieczności, przywołamy tutaj zaledwie kilka (próbując wszakże, mimo wszelkich ograniczeń, przyjrzeć się zagadnieniu przekrojowo). Pierwsze pochwały wolności w życiu społecznym napotykamy już we wczesnym eseju *The Patriotic Idea* (1904), w którym angielski pisarz pisze np.: „Prawda, rzecz jasna, jest taka, że przyjaźnie między narodami przypominają przyjaźnie między jednostkami. Nie mogą się wydarzyć, o ile obydwie strony nie są wolne" [Chesterton 1904: 31]. Wolność stanowi zatem konieczny warunek normalnych relacji społecznych, czy to w społeczności jednego kraju, czy społeczności międzynarodowej (innymi słowy – najistotniejszą troskę polityki państwowej). Intuicja ta znajduje potwierdzenie w dziele znacznie późniejszym, zatytułowanym *What's Wrong with the World* (1911), „pierwszej książce Chestertona", jak stwierdza to Wacław Borowy [Borowy 1929: 118] w znakomitej, przedwojennej jeszcze rozprawie na temat, „poświęconej systematycznemu rozważaniu zagadnień społecznych". Znajdujemy w niej niezmiernie charakterystyczne stwierdzenie, że najważniejszym zadaniem stojącym przed współczesną Anglią jest zahamowanie procesu „okradania" Anglików z „ziemi" i „wolności osobistej" [Chesterton 2007: 203]. Ten związek, związek „ziemi" (czy szerzej – własności) z wolnością znalazł z czasem rozwinięcie w programie społeczno-politycznym, nazywanym dystrybucjonizmem, w którego

rozwój i promocję wkładał Chesterton ogromnie wiele energii i z tej właśnie części swej pracy był, jak stwierdza to amerykański badacz Russell Sparkes [Sparkes 2015: 37], „najbardziej dumny". Nic dziwnego zatem, że w najbardziej systematycznym wykładzie tej teorii, dziele *The Outline of Sanity* wydanym w roku 1925, angielski pisarz stwierdza bezpośrednio, że celem, jaki stawiają sobie on i jego środowisko jest ocalenie wielkich „tradycji wolności i własności" [Chesterton 2011: 77]. Przy czym – i to punkt kluczowy – własność stanowi w stosunku do wolności ledwie narzędzie i warunek, co Chesterton precyzuje choćby w felietonie z *Illustrated London News,* napisanym dziesięć lat później i zaledwie rok przed śmiercią, w 1935: „tylko człowiek dysponujący własnością i prywatnością, może wieść życie naprawdę wolne" [Chesterton 2016]. Zatem od roku 1904 do roku 1935, fundamentalnie rzecz ujmując, nic się nie zmieniło. Ideałem politycznym Chestertona zawsze pozostaje ten, który przepięknie zarysował w debacie z George'em Bernardem Shawem, z roku 1928 (referuje Oddie); „twierdzimy, że powinno istnieć na świecie wiele ośrodków władzy, przywilejów, ograniczeń, punktów oporu, tak by masy ludowe zawsze mogły obronić się przed tyranią" [Oddie 2010: 371]; czyli, jak skomentowano to już w pewnej pracy poświęconej problemowi (nieopublikowanej, lecz chyba niepozbawionej pewnej wartości), ideał „państwa personalistycznego, opartego o pluralizm ośrodków władzy politycznej, o autentyczne samostanowienie – tak polityczne jak i ekonomiczne – ludu" [Wąs 2016: 72]. Wszelkie rozwiązania szczegółowe, doraźne, konkretne, zawsze odnosiły się w myśli Chestertona do tej jednej, podstawowej zasady; zawsze miały bronić wolności i wolność budować.

Interesujący przykład praktycznego urzeczywistnienia tej zasady znaleźć można w króciutkiej książce (broszurce właściwie) – *The Supersition of Divorce,* wydanej w roku 1920 i w jednej trzeciej „pozbieranej" poniekąd z artykułów publikowanych dwa lata wcześniej w czasopiśmie *New Witness* [Ker 2012: 386]. W książce tej, jak sam tytuł już wskazuje, stanowiącej obronę „tradycyjnego" ideału małżeństwa oraz rodziny, Chesterton argumentuje przede wszystkim z faktu, że rodzina jest „co do przyczyn swych, nadzwyczajnie wolna", znacznie „bardziej wolna, niż naród" [Chesterton 2013: 10] i dlatego kluczowa dla utrzymania „owej presji oddolnej" społeczeństwa na państwo, „którą nazywamy wolnością" [Chesterton 2013: 19]. Bardziej szczegółowe rozważenie tej kwestii niewątpliwie znaczyłoby wiele dla poprawnego rozumienia Chestertonowskiej myśli politycznej.

Jak można się spodziewać, podejście takie „naturalnie" niemal rozwija się w afirmację wolności religijnej; dla Chestertona sprawa ta właściwie nie stanowi kwestii.

Trzeba powiedzieć, że Chesterton nie pisał o niej dużo – lecz prawdopodobnie dokładnie dlatego, że nie rozumiał, jak rzecz może budzić jakiekolwiek wątpliwości. Spójrzmy, na przykład, na znany fragment z książki *Heretics* (1905), w którym poruszona zostaje kwestia karania śmiercią za poglądy religijne. Z typową dla siebie pogodą, angielski pisarz stwierdza: „Głupstwem jest, ogólnie rzecz biorąc, by jeden filozof podpalał drugiego na Smithfield Market tylko dlatego, że panowie nie zgadzają się co do teorii wszechświata. W ostatnim, dekadenckim okresie średniowiecza praktykowano to bardzo często, i skutki były żadne. Jest wszakże jedna rzecz nieskończenie bardziej niepraktyczna i absurdalna, niż palenie ludzi żywcem za ich filozofię. Mianowicie: twierdzić, że to, jaką filozofię wyznają, nie ma znaczenia" [Chesterton 2006: 2]. Oczywiście, w sensie werbalnym, to nie prześladowania religijne, a system edwardiański (dla którego „ateizm jest zbyt teologiczny, rewolucja za bardzo przypomina system, a wolność to zbyt wielkie ograniczenie" [Chesterton 2006: 2]) ukazany zostaje jako kwintesencja absurdu. Tym niemniej, trudno nie dopatrzeć się tutaj hiperbolizacji, mającej „wybić" (co zresztą, jak wykazał Hugh Kenner w klasycznej już pracy *Paradox in Chesterton* z 1947 r., dla Chestertonowskiego stylu nader swoiste) Anglików z „intelektualnego lenistwa" [Kenner 1947: 56]. Ostatecznie krytyce poddany zostaje fakt, że rodacy pisarza, dysponując społecznie tak wielkim skarbem (ideałem realizowanym, i to również wymowne, przez „starych liberałów"), nie korzystają z niego: „współczesna wolność [religijna] polega na tym, że nikomu nie wolno rozmawiać o religii" [Chesterton 2006: 3].

Jacques Maritain wybrał w swej książce na przedmiot „dziękczynienia" te akurat, a nie inne elementy, ponieważ tworzą one integralną całość. I jak wprowadzenie w państwie wolności religijnej uznać można za najwyższą manifestację uznania wolności w ogóle oraz za podstawę ładu społecznego, tak rozdział Kościoła od państwa stanowi konieczny warunek wolności religijnej. W wypadku Chestertona teza ta znajduje pełne uzasadnienie. Nie znajdzie się w dorobku tego autora ani jednego, najmniejszego choćby wyrazu poparcia dla koncepcji państwa wyznaniowego [Wąs 2017: 133]. Wszelkie zgłaszane w tej materii wątpliwości (jak choćby te referowane przez Oddiego w artykule *The Philosemitism of G. K. Chesterton*, wedle których angielski pisarz miałby był być wprost „teokratą" [Oddie 2011: 124–125]) są marginalne i nie mają charakteru naukowego. Znów, ze względu na ograniczone możliwości, nie mamy tu miejsca na wyczerpujące analizy. Warto jednak zwrócić uwagę przynajmniej na „paradygmatyczny" fragment z *The Outline of Sanity*, w którym autor formułuje, pośpiesznie i niemal „mimochodem" (stosownie do przyjętej metody pisarskiej, którą trafnie zidentyfikował

Gary Willis w dziele *Chesterton: Man & Mask* z roku 1961 [Willis 1961: 48]) coś, co nazwać można „teorią dwóch szczęść": pierwszego – doczesnego, stanowiącego właściwą „świecką próbę" godziwości porządku państwowego i jedyny cel istnienia państwa oraz drugiego – „większego" (czyli wiecznego), co do którego państwo ma jedno ledwie zobowiązanie – „nie przeszkadzać" czy „nie zagrażać" [Chesterton 2011: 88]. Trzeba zauważyć, że ta „rzucona" praktycznie przelotem formuła została już, w znacznie szerszym kontekście, zidentyfikowana jako „znak" głębszej treści, a konkretnie takiego ujęcia relacji państwo-religia, jakie Jacques Maritain identyfikował w swej filozofii politycznej jako relację „podpołożenia" (czyli rozdziału i wzajemnej autonomii z jednoczesnym zachowaniem hierarchii ważności) [Wąs 2016: 67]. Ideałem Chestertona jako „prawdziwego liberała" [Ker 2012: 465], zawsze pozostawała koncepcja państwa jako „stróża nocnego", czyli charakterystyczna dla tej tradycji [Kowalczyk 1995: 123] idea państwa ograniczonego w swych prerogatywach. Schemat ten pilnuje porządku i „zestraja", by tak rzec, „od zewnątrz" (czyli czysto negatywnie) różne interesy, z pozostawieniem jak największej swobody indywidualnemu sumieniu i wspólnotom lokalnym [Oddie 2011: 137], składającym się na całość pluralistycznego „organizmu" społeczeństwa.

Rozdział Kościoła od państwa zostaje zatem uznany, niemniej – i to punkt drugi, za komplementarny – z tym niezbywalnym warunkiem, by był to rozdział „przyjazny" i niewykluczający ewentualnej współpracy w zależności od warunków doraźnych. Doskonałego przykładu dostarcza tutaj po raz kolejny *The Outline of Sanity*, w którym angielski pisarz formułuje odważną tezę na temat roli społecznej, jaką „religia sakramentalna" (czyli katolicyzm, zapewne również angielski) mogłaby odegrać w odrodzeniu wiejskiego życia Wysp Brytyjskich, programie, który – co angielski dystrybucjonista stwierdza zupełnie otwarcie – potrzebowałby ponad wszelką wątpliwość wsparcia i kierownictwa państwowego [Chesterton 2011: 135]. Wydaje się to jak najbardziej zgodne z programem zarysowanym w *Gaudium et spes,* w której to konstytucji ojcowie Soboru stwierdzają, że Kościół wyrzeka się absolutnie wszelkich przywilejów nadawanych przez państwo, domagając się jedynie otwartości, szacunku i pełnej wolności działania [*Gaudium et Spes* 2008*:* 951–953], a zatem właśnie „przyjaznego" rozdziału, niewykluczającego różnych form oraz doraźnej, lecz nigdy nie systemowej, współpracy.

W kwestii następnej, kwestii dialogu, powiedzmy, „międzyświatopoglądowego", tekst niniejszy odegrać będzie musiał rolę poniekąd pionierską, ze wszystkimi tej roli ograniczeniami. Zazwyczaj akcentuje się raczej aspekt przeciwny, tzn. polemiczny, który podkreśla to, co Chesterton pisał raczej *przeciw*

innym światopoglądom, niż to, co robił, jak można rzec, „z nimi". Ian Ker w *G. K. Chesterton* ledwie to relacjonuje [Ker 2012: 416–419, 707–709]. Natomiast w wypadku wydanej niedawno książki *Protestantyzm oczami Chestertona* (2017) wykazuje w kwestii konfrontacji katolicko-protestanckiej –nastawienie zaangażowane [Golonka 2017: 7–8]. Tymczasem, trzeba powiedzieć, że podejście takie, choć bez wątpienia oparte na prawdzie, stanowi ledwie jedną stronę medalu. Napisaliśmy o „dialogu", niemniej to, ściśle mówiąc, nie jest to najwłaściwsze określenie i bardziej adekwatnie powinno mówić się o „przyjaźniach międzyświatopoglądowych". Życie angielskiego pisarza było wprost usiane takimi przyjaźniami. Najbardziej znamienitego przykładu dostarcza tutaj jego bliska i ciepła relacja z George'em Bernardem Shawem (1856–1950), który osobowościowo nawet, ale i światopoglądowo (jako ateista i eugenik [Ker 2012: 91]) stanowił, wedle słów Kera, niemalże „przeciwieństwo" (jak można się domyślać – kosmiczne) autora *Ortodoksji* [Ker 2012: 233]. I istotnie, znajomość obu panów opierała się, jeśli można tak powiedzieć, właściwie na nieustannej polemice, prowadzonej także publicznie (spośród wielu możliwych źródeł możemy przywołać tutaj klasycznego *Gilberta Keitha Chestertona* Maisie Ward z 1943 r. [Ward 2006: 311–312]). A jednak, katolicki literat prowadził ten spór tak zręcznie i z tak wielkim taktem, że nigdy nie wzbudził u swego adwersarza, by zacytować tu tekst Johna Sawarda o Chestertonowskiej „metafizyce zachwytu", „ani cienia wrogości" [Saward 2011: 26]. Najlepiej będzie tutaj wszakże oddać głos samemu zainteresowanemu i zobaczyć, w jaki sposób pisał on o swym wielkim oponencie („z którym zaczął spierać się drukiem odkąd właściwie zaczął robić cokolwiek" [Chesterton 2001: 146]), w wydanej pośmiertnie *Autobiografii* (1937):

> „Poświęciłem temu pojedynkowi tak wiele czasu wyłącznie po to, aby móc oddać stosowne honory współpojedynkowiczowi. Niełatwo jest spierać się z kimś gwałtownie przez dwadzieścia lat – o relacje między płciami, o grzech, o sakramenty, o osobiste poczucie honoru, o wszystkie najświętsze i najbardziej delikatne aspekty istnienia, ani razu się choć trochę nie irytując lub nie mając wrażenia, że przeciwnik bije poniżej pasa, czy zwyczajnie zmyśla. Ja zaś mogę z pełną odpowiedzialnością zaświadczyć, że nie było jednej, słownie jednej, takiej odpowiedzi pana Bernarda Shawa, która nie zostawiłaby mnie w lepszym, a nie gorszym, nastroju czy nastawieniu; która nie wydawałaby się wypływać z owych niewyczerpanych źródeł osobistej uczciwości i intelektualnego geniuszu; która nie syciłaby się czymś z owej naturalnej wielkości, którą filozof ten przypisywał Człowiekowi Wielkodusznemu. Trzeba nie zgadzać się z nim tak bardzo, jak ja, aby móc podziwiać go tak bardzo jak ja; i bardziej

dumny jestem mieć go za przeciwnika nawet, niż za przyjaciela" [Chesterton 2001: 148].

Nic dziwnego, że po ukazaniu się tej książki, Shaw określił ją, w emocjonalnym (zwłaszcza jak na siebie) liście do żony Gilberta, Frances, mianem „anielskiej" [Ker 2012: 728] i sam ten fragment wystarczy, by unaocznić, z jak wielką delikatnością, wyrozumiałością i miłością odnosił się angielski apologeta do swoich przeciwników.

„Przez długi czas kochano – prawdziwie i szczerze – niechrześcijan, *mimo że nie byli chrześcijanami* (…). Teraz jednak, pod wpływem wewnętrznego przewrotu, o którym mówimy, kochamy niechrześcijan (…) przede wszystkim jako osoby ludzkie (…) bez innego celu prócz tego, by ich kochać i rozumieć z miłością, (…) nie mając ani cienia *intencji* ich nawracania (…), gdyż ta miłość braterska sama wystarczy" [Maritain 2017: 95, 97–98]. Te słowa Maritaina z *Wieśniaka znad Garonny* syntetycznie oddają istotę tej nowej wrażliwości, o którą upominał się Sobór u katolików. Chesterton urzeczywistniał to wezwanie *par anticipationem* i to w czasach, kiedy było o to znacznie trudniej (Hilaire Belloc [1870–1953], na przykład, katolik z urodzenia i jego przyjaciel, nie miał z tego ducha ani iskierki [Ker 2012: 618–619]).

Chociaż relacje osobiste to najlepszy możliwy dowód tego stanu rzeczy, trzeba powiedzieć, że na gruncie teoretycznym, na gruncie polemiki publicystycznej, którą się przede wszystkim zajmował, angielski pisarz również – choć istotnie, w natłoku ostrych jak brzytwa argumentów może się to zgubić – umiał zachować tę samą delikatność i szacunek. Doskonałym przykładem może być tutaj sposób, w jaki – w pięknym dziele *The New Jerusalem* (1920), zbiorze korespondencji prasowych napisanych podczas podróży do Palestyny – odnosił się on do religii islamskiej. Z jednej strony, co dobrze zreferował Ker, konsekwentnie ją krytykował, jako „przesadne uproszczenie" prawd chrześcijaństwa [Ker 2012: 417] „religię pustyni", ogarniętą niemalże „obsesją oczywistości" [Chesterton 2010: 22–23]. Z drugiej strony opisywał ją także jako „niezaprzeczalną wartość" przejawiającą „wiele zalet" [Chesterton 2010: 21]; doktrynę wykazującą w porządku moralnym „sporą dozę zdrowego rozsądku" [Chesterton 2010: 24], a także „promień światła" zdolny rozproszyć mgły azjatyckiego politeizmu i praktyk magicznych [Chesterton 2010: 105]. Co więcej (i to jest pewnie najbardziej interesujące) – prawdę. I to wielką prawdę. Tak wielką, że „trudno dostrzec, że to zaledwie półprawda" [Chesterton 2010: 27]. Krytyka pozostawała krytyką,

niemniej Chesterton również umiał uznać to, „co w innych religiach prawdziwe i święte" [*Nostra Aetate* 2008: 523].

Temat jest znacznie szerszy i należałoby poświęcić mu tutaj znacznie więcej czasu. Niewątpliwie, miejsce specjalne zajmuje problem stosunku Chestertona do Żydów – nie sam w sobie jednak, lecz ze względu na przeróżną i kompletnie nieuzasadnioną krytykę, jaka wokół niej narosła, a którą znakomicie referuje w swojej wydanej w 2015 r. książce *Chesterton and the Jews* Ann Farmer. Po długich badaniach stwierdza ona oczywistość: że Chesterton, krytykując „«żydowską plutokrację» (...) bronił, a nawet wychwalał, żydowską religię" [Farmer 2015: 456]. Również w wypadku protestantyzmu nie bał się krytyki, ponieważ Chesterton, zgodnie z sugestiami Golonki uznawał reformację za największą tragedię chrześcijańskiej Europy [Golonka 2017: 39–40]. Jednak, należy pamiętać, że: po pierwsze, Chesterton sam *był* anglikaninem do roku 1922 i to z tej pozycji formułował gros swych zarzutów; po drugie, jako przewodniczący Ligi Dystrybucjonistycznej współpracował (jak pisze Denis J. Conlon w swej syntezie biograficznej *G. K. Chesterton: A Reappraisal*) z ludźmi wielu poglądów. W tym także, choć Conlon sam tego *explicite* nie stwierdza (to jednak biorąc pod uwagę okoliczności społeczne trudno powątpiewać) współdziałał zapewne i protestantami [Conlon 2015: 200]. Był w stanie zachować jedność tego środowiska, a właściwie, jak lepiej byłoby powiedzieć, tylko dzięki niemu się ono nie rozeszło zaraz po tym, jak powstało. Najlepszym tego dowodem jest to, że niemal zaraz po jego śmierci ono się rozpadło (przejmującą analizę tej sytuacji znaleźć można w biografii *The Last of the Realists*, pióra Harolda Robbinsa [1888–1954], również dystrybucjonisty [Robbins 2015: 111–115]). Chesterton, nie rozmywając różnic poglądowych, był w stanie współpracować niemal ze wszystkimi w imię dobra wspólnego, stanowiąc tym samym niemal prorocką prefigurację koncepcji „ekumenizmu praktycznego", praktycznej współpracy w imię przemiany świata na lepsze, również należącej do dziedzictwa Soboru [Maritain 2017: 87–88].

Problem ostatni, który należałoby poruszyć jest zagadnienie odrębnego „stylu świeckiego" w chrześcijaństwie. Religijność Chestertona to interesujący temat, do dziś wywołujący wśród badaczy pewne nieporozumienia, niemniej spory te mają naturę wyłącznie drugorzędną. W pierwszym rzędzie zaś zachodzi konsensus; mianowicie – zgodność co do tego, że angielski pisarz traktował kwestię praktyki religijnej, powiedzmy, lekko. Mówią o tym świadectwa zebrane już przez Maisie Ward i choć, co znakomicie wykazał Ker, można dopatrywać się w nich pewnej przesady, fakt pozostaje faktem, że w okresie przynależności do Kościoła Anglii,

Chesterton na liturgii co najwyżej „bywał" [Ker 2012: 546–547]. Po konwersji na katolicyzm sytuacja uległa (o ile można tak powiedzieć) pewnej poprawie, niemniej i tak zapał religijny wielkiego apologety zdawał się nie przekraczać raczej granic laikowi nakreślonych (msza święta raz w tygodniu, spowiedź raz lub dwa razy do roku [Ker 2012: 548]). Sam Chesterton zresztą, nigdy swojego dystansu do życia liturgicznego i spraw z tym związanych nie ukrywał. W dziele *The Catholic Church and Conversion* (1926) przestrzegając przed irytującym typem świeckich, którzy chcieliby być „bardziej duchowi, niż to dobre dla ich zdrowia, bardziej duchowi od duchownych" [Chesterton 2006: 70][2]. Można podejrzewać, że w kwestii praktyki osobistej angielski pisarz również uważał, by nie stać się „bardziej duchowym od duchownych"; istotnie, jak wykazuje znakomicie Nicholas Madden w niezmiernie interesującym eseju poświęconym ewentualnej świętości autora *Ortodoksji*, brak jakichkolwiek danych pozwalających stwierdzić bardziej zaawansowany stopień rozwoju życia wewnętrznego, tak jak opisane zostało ono przez mistyków katolickich [Madden 2011: 72–73]. W wypadku człowieka nazywanego czasem „rycerzem Ducha Świętego" (autorem określenie jest Walter de la Mare [1873–1956], angielski literat) [Oddie 2010: 115], sytuacja taka może nieco zadziwiać.

Szczególnie, że dla wielu ludzi Chesterton faktycznie był i pozostaje „rycerzem Ducha Świętego". Przykładem tego jest osobista cześć, jaką darzy go, zupełnie na poważnie (jak relacjonuje Oddie we wstępie do przywoływanego już tutaj zbioru), wielu badaczy i zwolenników [Oddie 2011: 2]. Ilustruje to dość długa tradycja „chestertonologiczna" przypisywania temu autorowi życia mistycznego, idąca od Maisie Ward [Ward 2006: 410–411] po Boba Wilda, którego artykuł stanowi emocjonalną (i niestety znacznie mniej merytoryczną) replikę na trzeźwą analizę Maddena [Wild 2011]. Jednak to, co wielu autorów, zarówno Ward, Wild, jak i Willis [Willis 1961: 65], określa mianem „mistycyzmu", to po prostu jest naturalna intuicja bytu, a zatem termin ten zostaje użyty niepoprawnie. Natomiast nie da się zaprzeczyć, że angielski apologeta w nadzwyczajny wprost sposób porusza religijnie wielu ludzi, i niejeden „czuje" w nim, czy w jego dziełach, nadprzyrodzone działanie łaski.

Jak wyjaśnić tę sprzeczność? Warto, tym razem, spróbować innego typu analizy i wsłuchać się wpierw w passus z *Wieśniaka znad Garonny*, poświęcony przybliżeniu tego, co nazwać można „analogią" kontemplacji chrześcijańskiej:

[2] W oryginale występuje nieprzetłumaczalna gra słów: „more eccesiastical than the ecclesiastics".

> Mówiłem o kontemplacji, pisze francuski filozof, rozważanej samej w sobie i w jej cechach charakterystycznych. Musimy jednak bardzo uważać, bo możemy popaść w wielkie nieporozumienia, jeśli zrozumiemy naukę o kontemplacji (…) tak, jak rozumie się zdanie „jednoznaczne" (…) nie uwzględniając wolności, szerokości, różnorodności dróg Boga. (…) Czy aby dążyć do Boga, będąc człowiekiem interesu lub robotnikiem (…) mam rozmawiać z Bogiem jak św. Gertruda czy św. Katarzyna i pragnąć przemieniającego zjednoczenia (…) jak św. Teresa czy św. Jan od Krzyża? Z pewnością nie (…). [W]ejście na drogę kontemplacji zbiega się z faktem z porządku o wiele głębszego (…), który można nazwać wejściem w życie ducha (…). Z chwilą, gdy dusza (…) przekroczy ten próg, zaczyna być wspomagana przez dary Ducha w sposób habitualny (…). U jednych najwspanialej działają dary najwyższe: dar mądrości, rozumu i wiedzy (…). U innych będą głównie inne dary – te dusze także będą żyły życiem ducha, ale głównie w swej aktywności i w swych dziełach, i nie będą miały typowych i normalnych form kontemplacji. (…) Niczego nie zrozumiemy ze spraw, o których tu mówimy, jeśli nie zdamy sobie sprawy z tych nietypowych, ukrytych form kontemplacji (…) [Maritain 2017: 269–272].

Jak sam tekst wskazuje, lecz sprostujmy jeszcze (tytułem roztropności): to właśnie te ukryte, nietypowe, „rozproszone" jakby formy kontemplacji mają, wedle francuskiego mistrza, stanowić „znak specjalny" życia duchowego chrześcijan w świecie. Otóż wydaje się, że w świetle przytoczonych słów, zaryzykować można następującą tezę: Chesterton żył właśnie taką ukrytą, nie- lub pół-świadomą formą kontemplacji. Jak się powiedziało: nie doświadczał kontemplacji w stanie czystym; nie angażował się za bardzo w życie swoich wspólnot, a nawet, biorąc rzecz powierzchownie, nie był wcale przesadnie religijny. Niemniej, osobiste świadectwa ludzi, których zainspirował, tych nam współczesnych i jemu współczesnych (ponieważ pierwsze znaki wiary w świętość Chestertona pojawiły się zaraz po jego śmierci [Ker 2012: 727]) mówią wiele. Angielski pisarz miał wielką znajomość i rozumienie Biblii, zwłaszcza ksiąg prorockich [Willis 1961: 33–34]; potrafił z wielką wrażliwością pisać na temat cierpienia krzyża, poświęcenia, ofiary z siebie za innych [Wąs 2016: 63–66]; był, jak stwierdza to Ian Ker w eseju na temat roli poczucia humoru w jego duchowości, niemal „heroicznie pokorny" [Ker 2011: 51]. Wreszcie sam Madden, choć bez litości rozprawia się ze wszelkimi spekulacjami mogącymi sugerować mistycyzm *sensu stricto*, sporządza w swym eseju swego rodzaju „katalog cnót", jednoznacznie wskazujący na głęboką osobistą pobożność tego autora [Madden 2011: 76–77], żywą i niezaprzeczalną, mimo wszelkich pozorów zewnętrznych. Nie da się założyć, że podobny stan osiągnąć można bez darów

Ducha i takie też Chesterton wykazywał znaki ich obecności i działania, co też sprawia, że tak wielu – by strawestować tutaj słowa Robbinsa – „czuje" w jego pisarstwie niemal „woń" nadprzyrodzoności [Robbins 2015: 111].

Innymi słowy, Chesterton żył życiem głęboko religijnym, ale żył nim – po świecku – stosownie do warunków, jakimi dysponował przeciętny angielski literat epoki edwardiańskiej. Dał się porwać Duchowi (dokładnie w tej świeckości i za pośrednictwem tej świeckości), tworząc dzieło, w wypadku którego określenie „niezwykłe", czysto obiektywnie rzecz ujmując, bynajmniej nie stanowi znaku przesadnej egzaltacji. Dzięki temu właśnie, stał się jak gdyby „praktyczną" zapowiedzią tego, co nazwaliśmy tutaj „stylem świeckim" chrześcijańskiego życia duchowego, takiego, jakim opisał go Jacques Maritain i uznali ojcowie Soboru (konkretnie w konstytucji *Lumen gentium,* rzecz jasna specyficznie rozdziale IV [*Lumen Gentium* 2008: 201]) i znakiem nowych czasów.

Uwaga końcowa jest, rzecz jasna, taka, że wobec podobnej konsekwencji życiowej, rzucony w *The Catholic Church and Conversion* żart o byciu „bardziej duchowym od duchownych", przestaje być „tylko" żartem, a zaczyna coraz wyraźniej przypominać jak gdyby „skrót" pewnego świadomego programu. Niezwykle owocnym zajęciem byłoby przeczesać teksty Chestertona w poszukiwaniu innych sformułowań, mogących wskazywać na ten właśnie stan rzeczy, niemniej ze względu na ograniczone miejsce, musimy zatrzymać się wyłącznie na przykładzie życia, wątek drugi zostawiając na osobny artykuł. Cytując klasyka: „Throw me another challenge, and I will write another book".

Ostatecznie wszakże i niezależnie od pożałowania godnej szczątkowości wywodu (bo nie można zaprzeczyć, że o poruszanych tutaj problemach udało się ledwie napomknąć), wydaje się, że niniejsza analiza osiągnęła zamierzone cele i wykazała, że Gilbert Keith Chesterton był prekursorem Soboru Watykańskiego II w trzech aspektach. Po pierwsze jako nad wyraz szczery katolik i polityczny liberał łączą tradycje Wolności i Religii. Po drugie jako katolik tolerancji, dialogu i otwartości potrafi budować mosty, szukać porozumienia i darzyć odmiennie myślących szczerą przyjaźnią i miłością bez (i to punkt bardzo istotny) rozmywania różnic światopoglądowych. Po trzecie natomiast jako żarliwie religijny katolik świecki przeżywa swoją duchowość stosownie do specyficznych warunków stanu. Dzięki tym trzem cechom, Chesterton okazuje się myślicielem wyjątkowym, nieschematycznym, znacznie przerastającym własną epokę i mającym wiele do powiedzenia także współczesności.

Ogólnie mówiąc, oto właśnie pierwsza z garści praktycznych korzyści, które postaramy się tutaj wyprowadzić, tytułem zamknięcia wywodu (i w zgodzie z klimatem historycznym naszego czasu). Proces „odkrywania" Chestertona dla świata współczesnego trwa. Miejmy nadzieję, że podobna perspektywa pomoże w pewien sposób ujawnić niezwykłość tej postaci, i aktualność jej dorobku. Wskazując na związki myśli Chestertona z dziedzictwem Soboru udało się obalić (co zresztą nie jest wcale przedsięwzięciem trudnym) pewien mocno zakorzeniony stereotyp (z Gombrowiczowska powiedzieć można by o „uderzeniu w gębę"), klasyfikujący tego pisarza jako pióro reakcji. To przekonanie mylne i szkodliwe. Można mniemać, że jego ostateczny upadek (do którego wciąż bardzo daleko), pozwoliłby nareszcie czytać dzieła tego wielkiego twórcy bez uprzedzeń i poniekąd „otworzył" je dla ludzi wielu światopoglądów, wzbogacając polską debatę publiczną o nowe inspirujące treści, mogące dla niej wiele znaczyć. Ze względu na to, każdy krok na drodze do osiągnięcia tego celu stanowi właśnie wyraz troski o jakość tej debaty, a jest troska ta obowiązkiem, którego trudno mniemać, by ktokolwiek w republice, niezależnie od poglądów i profesji, był w stanie uniknąć.

Z tego samego tytułu, analiza ta przysługuje się (choć to sprawa niepomiernie mniejszej wagi) samym studium „chestertonologicznym", które wyposażone zostają w nowe horyzonty i nowe narzędzia badawcze. Samo to stanowi już niewątpliwą korzyść dla akademii, o ile znajdą się, rzecz jasna, ludzie, którzy podejdą do sprawy poważnie. Gdyby zaś udało się stworzyć osobną, polską tradycję chestertonologiczną, z własną tradycją, perspektywą i debatą, można przypuszczać, że korzyści te okazałyby się jeszcze cokolwiek większe. To, oczywiście, póki co poziom „hiperhipotetyczny", lecz nie oznacza to wcale, by nie wolno było nad sprawą rozmyślać. Trudno zakazywać ludzkości mierzyć wysoko.

Na koniec, co być może wniosek najważniejszy, wyniki niniejszych badań zdają się wnosić nie tylko rozumienie myśli Chestertona, ale i dziedzictwa Soboru Watykańskiego II. Trudno generalizować na temat równie wielki bez strachu. Niezależnie jednak od tego, czy Sobór jest w Polsce rozumiany czy nie, na pewno każde odkrycie pozwalające lepiej uzmysłowić sobie, jak bardzo wydarzenie to ugruntowane było w mentalności ówczesnych katolików oraz jak dalece odpowiadało na ich problemy i na jak realnych, konkretnych podwalinach historycznych się opierało, z pewnością pozwolą to rozumienie pogłębić.

Bibliografia

Borowy W. (1929), *Gilbert Keith Chesterton*, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków.
Chesterton G. K. (2016), *How Not to Do It*, za: http://distributistreview.com/not-to-do-it/ (4.07.2018).
Chesterton G. K. (1904), *The Patriotic Idea*, w: *England, a Nation Being the Papers of the Patriot's Club,* Oldershaw L. (red.), R. Brimley Johnson, Londyn i Endyburg.
Chesterton G. K. (2001), *Autobiography*, House of Stratus, Kelly Bray.
Chesterton G. K. (2006), *Heretics*, Dover, Mineloa.
Chesterton G. K. (2006), *The Catholic Church and Conversion*, Ignatius Press, San Francisco.
Chesterton G. K. (2007), *What's Wrong with the World*, Dover, Mineloa.
Chesterton G. K. (2010), *The New Jerusalem*, Watchmaker Publishing, USA.
Chesterton G. K. (2011), *The Outline of Sanity*, Aziloth Books, Rookhope.
Chesterton G. K. (2012), *Orthodoxy*, Popular Classics Publishing, USA.
Chesterton G. K. (2013), *The Superstition of Divorce*, Catholic Way Publishing, Londyn.
Conlon D. J. (2015), *G. K. Chesterton, a Reappraisal*, Methuen Publishing, York.
Dignitas humanae (2008), w: Przybył M. (red.), *Sobór Watykański II, konstytucje-dekrety-deklaracje*, Pallotinum, Poznań.
Farmer A. (2015), *Chesterton and the Jews*, Angelico Press, Kattering.
Gaudium et spes, w: *Sobór Watykański II, konstytucje-dekrety-deklaracje.*
Golonka W. (2017), *Protestantyzm oczami Chestertona*, Katolicki Instytut Apologetyczny, Warszawa.
Grzybowski J. (2003), *Jacques Maritain i Sobór Watykański II, «Saeculum Christianum»* 2003, nr 10/01.
Hollis Ch. (1970), *The Mind of Chesterton*, Hollis & Carter, London–Sydney–Toronto.
Jaworski M. (2008), *Wprowadzenie do Deklaracji o wolności religijnej*, w: *Sobór Watykański II, konstytucje-dekrety-deklaracje.*
Kenner H. (1947), *Paradox in Chesterton*, Sheed & Ward, Nowy Jork.
Ker I. (2011), *Humor and Holiness in Chesterton*, w: *The Holiness of G. K. Chesterton*, Oddie W. (red.), Gracewing, Leominster.
Ker I. (2012), *G. K. Chesterton: a Biography*, Oxford University Press, Oxford.
Kowalczyk S. (1995), *Liberalizm i jego filozofia*, UNIA, Katowice.
Lumen Gentium (2008), w: *Sobór Watykański II, konstytucje-dekrety-deklaracje.*
Madden N. (2011), *Was Chesterton a Mystic? – I*, w: *The Holiness…,* dz. cyt.
Maritain J. (2017), *Wieśniak znad Garonny*, przeł. Zdziernicki A., W Drodze, Poznań.
McInerny R. (2003), *The Very Rich Hours of Jacques Maritain*, Notre Dame University Press, Notre Dame.
Nostra aetate (2008), w: *Sobór Watykański II, konstytucje-dekrety-deklaracje.*
Oddie W. (2010), *Chesterton and the Romance of Orthodoxy*, Oxford University Press, Oxford.
Oddie W. (2011), *The Philosemitism of G. K. Chesterton*, w: *The Holiness…*, dz. cyt.
Robbins H. (2015), *The Last of the Realist*, IHS Press, Norfolk.
Rydzewska J. (2003), *Chesterton – dzieło i myśl*, Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, Warszawa.

Saward J. (2011), *Chesterton's Sancticity: the Spirit of Childhood and the Metaphysics of Wonder*, w: *The Holiness…*, dz. cyt.

Sparkes R. (2015), *Chesterton as Economist*, w: Aleman R. (red.), *The Hound of Distributism*, Charlotte ACS Books.

Świeżawski S. (2000), *Lampa wiary. Rozważania na przełomie wieków*, Kraków 2000, w: Grzybowski J., *Jacques Maritain i Sobór Watykański II*, „Saeculum Christianum" 2003, nr 10/01.

Ward M. (2006), *Gilbert Keith Chesterton*, Rowman and Littlefield, Lanham.

Wąs M. (2016), *«Our Little Lives»: Chesterton as the Precursor of the 20th Century Christian Personalism*, niepublikowana rozprawa magisterska, Uniwersytet Śląski, Sosnowiec.

Wąs M. (2017), *Nacjonalizm Gilberta Keitha Chestertona a nacjonalizm «Risorgimento» i nacjonalizm integralny*, „Społeczeństwo i polityka" 2017, nr 2 (51).

Willis G. (1961), *Chesterton: Man & Mask*, Sheed & Ward, Nowy Jork.